اللهم اجعلنا ممن تشاء ويهدي اليه من ينيب

الحمد لله

على طبع الكتب الثلثة المشهورة المعروفة التي هي لبحث الامور العامة في علم الكلام
كافية والاستقام الجمل عن القلوب شافية اعني

الحاشية الزاهدية على الامور العامة من شرح المواقف وثانيها الحاشية الزاهدية على الامور العامة

مجموعة ميرزاهد شرح مواقف

وثالثها الحاشية الوحيدية على الحاشية الزاهدية

بتحشية

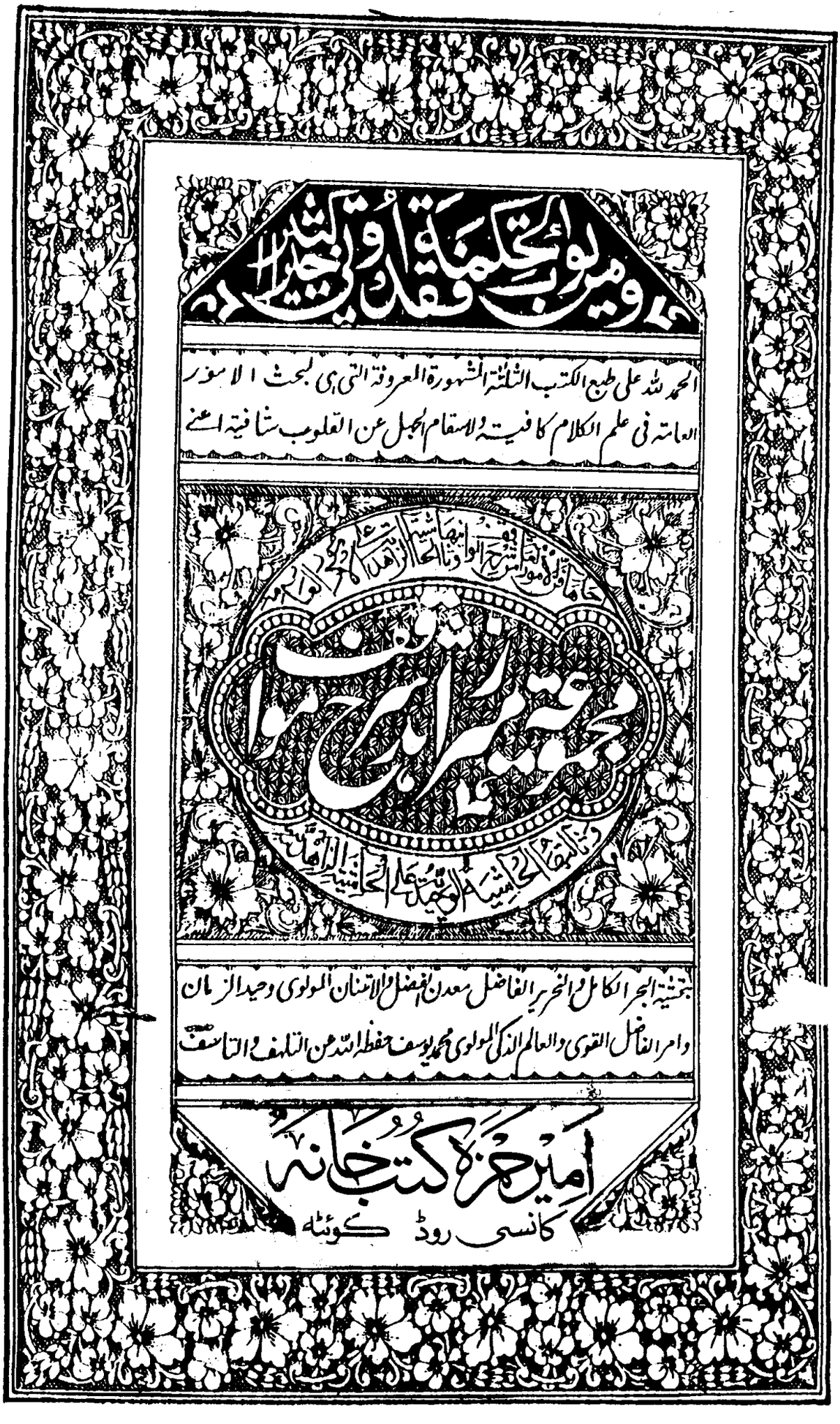
البحر الكامل والتحرير الفاضل معدن الفضل والامتنان المولوي وحيد الزمان

وامر الفاضل القوي العالم الذي المولوي محمد يوسف حفظه الله عن التليف والتاسف

ناشر

امير حمزه كتب خانه

كانسي روڈ كوئٹه


ومیرو بے تکلمنا فقد وتی بحیدا
الحمد لله على طبع الكتب الثلثة المشهورة العروفة التي هي لبحث الامور
العامة في علم الكلام كافية والاسقام الجهل عن القلوب شافية اعني
شرح العقائد النسفية
وبحاشيتها المسماة بالنبراس المبهج
وبالحاشية المسماة بالدر النضيد على الحاشية المسماة بالامداد
بتحشية البحر الكامل والنحرير الفاضل معدن الفضل والامتنان المولوى وحيد الزمان
وامر الفاضل القوى والعالم الذكى المولوى محمد يوسف حفظه الله عن التلهف والتاسف
امير حمزه كتب خانه
كانسى روڈ كوئٹه

عـــه كحاشية مولوى محمد مبين ومحمد اكبر رحمهما الله ١٢ — عـــه كحاشية القاضى ومولانا بركت رحمهما الله

قوله الحمد لله الحمد فى اللغة ستودن وستايش وفى الاصطلاح الثناء على الجميل من جهة التعظيم من نعمة وغيرها المخترع من الاختراع فى اللغة ايجاد كردن وفى الاصطلاح ايجاد الشئ على غير مثال سابق اى من جنسه سواء كان ذلك الشئ ماديا او غير مادى زمانيا او غير زمانى والابداع ايجاد الشئ من غير مادة ولذا قال المحدث للطبائع الخ ولم يقل المبدع لانها مادية والاعراض جمع العرض وهو ماهية اذا وجدت فى الخارج كانت فى موضوع والجواهر جمع جوهر وهو ماهية اذا وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع وانما قدم الاعراض عليها ليناسب لاحقه والاحداث ايجاد شئ مسبوق بالزمان فهو اعم من الاختراع من وجه وكذا من الابداع والطبائع جمع الطبيعة وهى قوة سارية فى الاجسام بها يصل الجسم الى كماله الطبعى والعناصر جمع عنصر وهو الاصل الذى تتالف منه الاجسام المختلفة الطبائع وهو اربعة الارض والماء والنار والهواء والمادة وهى التى يحصل بها الشئ بالقوة والمدة الزمان والمدبر عنه بالقوة والعدة بمعنى الطاقة والامكان عدم اقتضاء الذات الوجود والعدم والاستعداد هو كون الشئ بالقوة القريبة او البعيدة الى الفعل والوجوب هو اقتضاء الذات الوجود او استغناؤه عن الغير فى الوجود وامر الواجب عن الممكن والحيز هو الفراغ المتوهم الذى يشغله شئ ممتد كالجسم او غير ممتد كالجوهر الفرد وهو المكان بعينه عند المتكلمين وعند الحكماء الحيز اعم من المكان كما هو مسطور فى محله والازمان جمع زمان لم يفرده ليناسب بجاره ولم يفرده للزوم التكرار وهو عبارة عن متجدد معلوم يقدر به متجدد آخر

بسم الله الرحمن الرحيم

(تقديم الاعراض لقصد السجع ١٢ ع)

الحمد لله المخترع للاعراض والجواهر والمحدث للطبائع والعناصر المفارق عن المادة والمدة والموجد للقوة والعدة البرى من الامكان والاستعداد والحرى بالوجوب والايجاد المجرد من الحيز والمكان والمنزه عن القوى والازمان العالم بالامور العامة والخاصة والقائم بالذات بغير الواسطة الملبس للماهيات خلع الوجود والصانع المؤثر كثير الجود والواحد القديم العالى عن شوائب الحدوث والفرد الحكيم المتعالى عن التفحص والبحوث ثم الصلوة على السيد الشريف الزام رسول الملك الصمد الواحد المحد التام لرسوم الدين والانسان الكامل فى عين اليقين المركز لدائرة الكمال والفصل بين الحق والضلال مكمل الحكمة العملية ومتمم القوة النظرية المنعوت بالاختصاص والموصوف باشرف الانفاس ودافع التشكيك والتغليط ورافع الجهل المركب والبسيط الناطق باحسن المقولات والكامل فى الملفوظات والمعقولات مؤسس الحكمة المنطوق بها بالبراهين اللمية والانية ومحصل مادة الشريعة بالصور الجنسية والنوعية اوامره يسيرة فى امكان العام وسرائره عسيرة على الوجدان التام وعلى آله واصحابه اهل التصديق والاذعان وارباب التحقيق والايقان سيما على الذين هم للدين والشريعة كالعناصر للاجسام والاصول للاجرام قد بذلوا جهدهم فى قمع الرسوم الناقصة وقلع المواد الفاسدة هم للسالكين كالافق المبين وكالثوابت لافلاك التكوين شرحوا مقاصد الشريعة الغراء وصحائف الملة السمحاء وجودهم قوة لعضد الدين وعمدة لمواقف اليقين والحمد لله رب العالمين اما بعد فيقول العبد العاجز المفتقر الى رحمة المنان محمد وحيد الزمان ابن المولوى الحاج محمد مسيح الزمان عفا عنهما الرحمن لما اشتغل عندى المتوقد الذكى والفطن اللوذعى البرى عن العيب والشين المولوى محمد مهدى حسين صانه الله بنور الهداية عن اصابة العين وظلمة الغين بقراءة شرح المواقف وحاشية السيد الزاهد عليها التمس منى ان اؤلف على الحاشية الزاهدية تعليقا مستقلا يوضح مطالبه ويظهر مآربه ويحل منه معضلاته ويفتح منه مغلقاته لا يقصد فيه الا الشرح ولا يرام فيه القدح والجرح مع ان النحارير الاحبار شكر الله سعيهم فى كل الازمنة والاعصار كتبوا عليها فوائد وحواشى عديدة وتعليقات سديدة لكن بعضها طويلة مملة للطالب وبعضها وجيزة مخلة فى درك المآرب فكنت اصفح عن ذلك الامر العظيم والخطب الجسيم لانى قد كنت مبتلى فى لواحق الزمان ومشغولا فى علائق الدوران والزمان زمان لا يعظم فيه اهل العلم ولا يكرم فيه اولو الحلم قل العلم والحلم وكثر الجهل والظلم تهوى الاغبياء حامدين للجهلة وذامين للكملة فمن عن طريق الحق والتقين مسرفين فى الظن والتخمين كم من جاهل علموه من العالمين وكم من

خطبة الحاشية الوحيدية

عـــه قوله الجنسية آه المراد بالصورة الجنسية هو البيان الاجمالى للشرع المحتاج الى التفصيل والتوضيح لان الصورة الجسمية الحكمية يحصل بها الجسم المطلق بدون التعيين والمراد بالصورة النوعية هو البيان المفصل لان الصورة النوعية الحكمية تحصل بها الجسم نوعا معينا كما ان ذلك مبين فى علم الحكمة وبهذا التقرير يظهر ان الصواب الجسمية بدل الجنسية كما لا يخفى فتدبر ١٢ محمد عبيد الله القندهارى الاولوى السيلبا نيطلى عفى عنه

وعلى نورا فالمدح ايضا بنحص بما هو الاختياري وشال مدحت اللولو على صفائها مصنوع كذا قال السيد ١٢

بحمدك باسن قصرت عن وصف كمالك الستة العلماء الاعلام وضعفت عن التطرق الى ساحة جلالك ابحجة العقول الافهام ثبتت اقدام آرائنا في مواقف
وهو علم باحث عن احوال المبدء والمعاد على قانون الاسلام ١٢ جمع علم بمعنى الجبل او الشاخ ١٢ الكلام ووفقنا لتشييد قواعد عقائد الاسلام وصل على افضل الرسل سيد الانام محمد الهادي بأقرب الطرق الى دار السلام وعلى اله البررة الكرام وصحبه الكملة
من عطف العقيدة على العقيدة ١٢ وهي الجملة ١٢
العظام ما تقاربت الصحف والاقلام وتعاقبت الانوار والظلام ويعد فيقول العبد الضعيف المحتاج الى رحمة الله الغني القوي محمد زاهد
ضمنه ما ذكرناه كذا في الانوار والظلال ١٢
ابن محمد اسلم الحسيني الهروي هذه حواش متعلقة على فن الامور العامة من شرح المواقف اودعت في درج عباراتها تحقيقات بينة من مباحث الاذهان ودرت

منوه من العارفين لا يرد سون بواطن المعاني ويقصدون ظواهر المباني لا يميزون بين اللجين والعجين ولا يفرقون بين البحار والبعين كل سعيهم مشكور
اي القاصدون ١٢ من اضافة الصفة الى الموصوف
في بوادي الوساوس وضل جدهم وكان في مجاري الهواجس مع انهما في تدريس الطلبة وتشاغل في امور المحكمة حتى لا اجد ساحة خالية ولا آنا
عطف تفسير ١٢
خاوية الا ان لم تيسر كل عذرا واستدعى مني مرة بعد اخرى فتاملت في اخراج وقت من الاوقات لتاليف تلك التعليقات فاختلست ساعات
الصواب التقدير اللهم الا ان يتاول على الضمير راجع الى التاليف ١٢
متفرقة واختطفت اوقات متشتة وسعيت فيها بتحريره وتاليفه على حسب ما كان لي مستحضرا في الحال من غير توجه الى تاويل او يقال حتى وقفني بعد
الضمير للموصول راجع الى التعليقات ١٢
لاتمامه واسعاف مرامه فهذت بها حضرة رافع اعلام العدل والانصاف ودافع ظلام الجور والاعتساف مرجع ارباب البراعة ومجمع فرسان اليراعة
عطف تفسير ١٢
اشرف جهابذة النقد وافضل ارباب الحل والعقد اميل الامراء العظام ورئيس الرؤساء الكرام ظل الله الملك الديان النواب كاب علي خان بهادر
جمع جهبذ بمعنى الرئيس ١٢
والي رامپور لازالت شموس اقباله طالعة وبدور اجلاله لامعة فان وقع في حيز القبول فهو غاية المامول ونهاية المسؤول وهانا اشرع في المقصود

بعون الله القادر والدافع للمصائب الرافع للنوائب قوله نحمدك معنى الحمد مشهور وايراد الجملة الفعلية للدلالة على تجدد الحمد له تعالى في كل حين وآن
وفي ايراد صيغة المتكلم مع الغير تنبيه على عموم الحامدين قوله باسن ايا وان ينادى بها البعيد المكاني والله اقرب من حبل الوريد ولكنه تنزل البعد الرتبي
بمنزلة البعد المكاني واطلاق المهمات عليه سمعانه ماذون كما ورد في الادعية الماثورة قوله السنة جمع اللسان قوله الاعلام جمع علم المتقنين بالفارسية
نشان يعني به ارتفاعهم وشهرتهم قوله عن التطرق على وزن التفعل بالفارسية راه يافتن في الساحة ميدان وصحرا قوله الحجة جمع حجاج بالفارسية بال مرغ وهذا
استعارة بالكناية حيث شبه العقول بطيور رذي الحجة واثبات اللبد استعارة تخييلية قوله والافهام جمع فهم بمعنى دانش قوله ثبتت على صيغة الامر من باب
التفعيل قوله اقدام آرائنا فيه سر الاستعارتين على ما سبق قوله في مواقف الكلام لا يخفى ما فيه من براعة الاستهلال لان هذه الحاشية معلقة على شرح المواقف
قوله ووفقنا على صيغة الامر والتوفيق توجيه الاسباب نحو المطلوب وفحص شريعا بالخير قوله لتشييد التشييد استوار وحكم كردن والقواعد جمع قاعدة وهي عبارة
عن قانون كلي ينتبط منها احكام جزئياتها والعقائد جمع عقيدة وهي قضية يعلق بها الاذعان ويكون الغرض منه مجرد الاذعان له لاجل اضافة التشييد
الى القواعد بمعنى اللام واضافة القواعد الى العقائد بمعنى اللام او من قبيل قوله صلى الله عليه وسلم في خطبة في الدنيا با علاوذكره وفي الآخرة بتشفيعه في امته وتضعيف
اجره قالوا الصلوة اذا استندت الى الله تعالى يراد به الرحمة وهي رقة القلب والله يبرى عنه فالمراد ثمرتها وهي التفضل والاحسان قوله على افضل الرسل الرسل
جمع رسل وهو قريب من الرؤف النبي لم يخص بما به صاحب كتاب او شريعة وفي بعض النسخ المرسل على صيغة المفعول واللام فيه للاستغراق قوله للانام الخلق قوله
باقرب الطرق جمع طريق قوله الى دار السلام وهي الجنة سميت بها لان فيها سلامة من الآفات كلها قوله البررة جمع البار بمعنى نيكوكار قوله الكرام جمع الكريم بمعنى
بزرگ قوله وصحبه جمع الصاحب قوله الكملة جمع الكامل قوله العظام جمع العظيم قوله الصحف جمع صحيفة قوله الاقلام جمع القلم بالفتح تا بركي اول شب ظلماء شب
تاريك كذا في الصراح والمراد ههنا بالانوار الايام وبالظلام الليالي قوله المحتاج الى رحمة الله الغني فيه صنعة الطباق قوله الهروي منسوب الى هرات قوله
هذه اي الامور المرتبة الحاضرة في الذهن قوله اودعت من الايداع بالعبارة امانت نهادن قوله درج بالضم بمعنى الصندوق الصغير قوله اللآلي
جمع اللؤلؤ بمعنى دُر والاضافة من قبيل اضافة المشبه به الى المشبه قوله آذان جمع اُذن بمعنى گوش قوله وحدرت اي خفيت

خطبة الحاشية الزاهدية

بن اضافة المشبه الى المشبه به وهي بيانية او عاهية قاله العصام في حاشيته على الصوائق الضيائية ۱۲ عبيد وجو

في انشاء شار انشا نفائس غرائس لم يطمثهن انس قبلي ولا جان خدمت بها حضرة من نصر الملة والدين ونقى على اثار سيد المرسلين جاهد في سبيل الله سبحانه وتعالى حق الجهاد وقطع كما ينبغي دابر الكفرة والشرك والالحاد الذي تخضع دون سراوقات جلالة اشباه السلاطين وتكحل من تراب ساحة نعاله اعين الخواقين تقتبس من سراج شمس الضحى وتستنير من انواره كمال بدر الدجى قد سطعت الآفاق بانوار عدله واحسانه واشرقت الانفس بلمعات فضله وامتنانه وايدت عساكره بالجنود القدسية اللائية وفطرت على نصرته النفوس العلوية الفلكية تدبيره الراسخ سد لمنع ياجوج الطغيان وعدله الثاقب سيف يزيل ظلمة العدوان سيفه مرآة ينطبع فيها صور الفتح والظفر ورمحه مصفاة يذهب الكليف من وجه القمر العلم مصباح ينور من ذيته فيضه العميم وهو يعقل شكوة تقتبس من سراج فضله الجسيم السلطان المعظم والخاقان المكرم اسد المعارك والمغازي محمد اورنگ زيب بادشاه الغازي لازالت رايات سلطنته متعانقة لايات الفتح والظفر وازاده الصائبة مطابقة لجاري القضاء والقدر اللهم كما وهبت لي النشاة الاولى لمكالا ينبغي لاحد من بعده انك انت الكريم الوهاب كذلك ارزقني في النشاة الاخرى السعادة القصوى وحسن المآب انك على كل شئ قدير وبالاجابة جدير

قوله في استار جمع ستر بروزن نور وهو ما يستر به قوله نفائس جمع نفيس وغرائس جمع غروس بمعنى عروس مرد وزن نوخاسته قوله لم يطمثهن اقتباس من الآية الكريمة قوله والدين الشريعة من حيث انها تطاع ومن حيث انها تملك ملة قوله وقفى بمعنى پيروى كرد والاثار جمع الاثر بمعنيين سنة وطريقة قوله الكفرة بتحريك الكاف مصدرا بمعنى ناسپاسى والكفور جمع كافر والاول مناسب والثاني ظاهر قوله والالحاد الالحاد از دين برگشتن تعالى الحد في دينه اذا عدل وحاد وعدل ولحد لغة فيه كذا في الصراح قوله تخضع من الاخضاع بمعنى الجبر قوله دون اسم فاعل عند قوله سراوقات جمع سراوق بالفارسية سراپرده ويقال بيت مسرق خانه باسراپرده قوله جباه بكسر الاول جمع جبهة بمعنى پيشاني قوله يكتحل الاكتحال سرمه كشيدن والعين جمع العين بمعنى چشم قوله الخواقين جمع الخاقان وهو لفظ تركي في الاصل كان لقبا لسلطان القبجين والترك ثم اطلق على كل سلطان عظيم قوله تقتبس من الاقتباس وهو شعلة من النار واقتباسها الاخذ منها فمعنى قوله تقتبس تاخذ الضياء قوله تستير النير بالفتح وتشديد الياء المكسورة صيغة المبالغة من النور اى يسار نور وهذا ثم اطلق على الشمس للمناسبة بسبب كثرة نوره قوله شمس الضحى بالفارسية آفتاب وقت چاشت قوله وتستير اى يتقيد النور قوله بدر الدجى بالفارسية ماه تمام ركى قوله سطعت من السطوع وهو العلو قوله واشرقت اى صارت ذوات شروق ونور قوله لمعات جمع لمعة بمعنى درخشندگى قوله ايدت على صيغة الماضي المجهول من التاييد اى التقوية والعساكر جمع عسكر بمعنى لشكر قوله بالجنود جمع جند اى العسكر قوله وفطرت اى خلقت قوله الراسخ بمعنى المضبوط قوله سد مصدر بمعنى استوار كردن قوله ياجوج الطغيان الياجوج اسم قوم من اولاد يافث كانوا مفسدين في الارض فسدة ذو القرنين طرقهم وطغيان الشرارة والتجاوز عن الحد كانه شبه الطغيان بالشخص المجسم وهو الياجوج وجعل تدبيره سدا له قوله الثاقب المضئ قوله العدوان الظلم قوله مرآة آينه قوله درخشيدن بالفارسية تيزه قوله مصفاة آلة التصفاء الكليف اسم للون كذا يحدث في الوجه كثيرا والفرق بينه وبين البهق الاسود ان الكليف ملساء بخلاف البهق الاسود فان فيه خشونة في الديوان الكليف في الوجه هو الذي يكون مثل الجسم يكدا في البحر وفي الغياث كلف واغبرار تيره كه بر رخساره بعضى مردم پديد آيد قوله تنور اى روشن بباشد قوله ازيد وزن قوله شكوة في الغياث شكوة طاقي فراخ كه دران چراغ وقنديل گذارند وسراج بمعنى چراغ قوله المعارك جمع المعركة اى كارزار كذا في الغاث قوله محمد اورنگ زيب لقبه ابو المظفر كنيته محي الدين اسمه وهو ابن شهاب الدين المعروف شاهجهان بادشاه ابن جهانگير شاه ابن جلال الدين محمد اكبر شاه الغازي وامه اناجمند بانو بيگم كانت ملقبة بممتاز محل وهي بنت نواب آصفجاه اخ نورجهان بيگم كان متوحدا منفردا في اشاعة الدين واجراء احكام الشرع المبين حاميا للعلماء وكافيا للفضلاء وقد غلب في عصره على اكثر ممالك الهند وفتح ممالك الدكن وصنف في فقه الفتاوى العالمگيرية وهي كتاب كبير جامع لمسائل الفقه الحنفي وان شئت الاطلاع على تفصيل حاله فارجع الى كتب التواريخ قوله آيات سلطنته آيات جمع اية بمعنى علم ونشان قوله اراده جمع راى قوله في النشاة الاولى في النشاة الدنيا قوله في النشاة الاخرى وهو نشاة يوم القيامة قوله جدير اى حري وملائق

۳ اعلم ان لفظ بيگم لفظ تركي يستعمل لتعظيم النساء كلفظ بي بي في لساننا الافغانية وغيرها الكف ۱۲ محمد عبيد عفي عنه

واسماعهم والقاءهم خطب الكتب لا المضمضة والفجرة من الامراء فان الله عز وجل يبغض بمرج الفاسق الفاجر خصوصا اذا كان مدحه مضمونا بحمده تعالى وصلوة نبيه صلعم كما في خطب الكتب فليجتنب عن ذلك كل الاجتناب ۱۲ ابو الفضل محمد عبيد الله المفتي بالسليمانية تجلى للابوي غفرله

الموقف الثانی فی الامور العامة ای ما لا یختص بقسم من اقسام الموجود التی هی الواجب والجوهر والعرض فاما ان یشمل الاقسام الثلثة کالوجود والوحدة

قوله ما لا یختص الخ انت تعلم ان المتبادر منه ان الامور العامة احوال الوجب والجوهر والعرض ومحمولات علیها لا انها موضوعات لها والوجود والامکان وغیرهما مما یبحث عنه ههنا کذلک علی ما ستشیر الیه وما اشتهر ان الکثرة نفس الکم المنفصل علی تقدیر نفی الجزء الصوری عنه فلیس بشیء لانه علی ذلک التقدیر وحدات من حیث انها معروضة للهیئة الاجتماعیة والکثرة وحدات محضة کما ستحققه انشاء الله تعالی وبهذا ایندفع ان هذا التعریف یصدق علی الکم المطلق والکم المتصل والکم المنفصل والکیف فانها تتحقق فی الجوهر والعرض وعلی العلم والقدرة وسائر الصفات السبعة فانها توجد فی الوجب والجوهر

قوله ما لا یختص انت تعلم ان المتبادر منه الخ وجه التبادر ان المصنف قال ای ما لا یختص آه فی تعریف الامور العامة والاختصاص وعدم الاختصاص من شان المحمولات بالطبع کما یقال الکاتب خاص بالانسان فی قولنا الانسان کاتب لا یقال ان الانسان مختص بالکاتب علی الوضع الطبعی اذ الطبع یابی اختصاص الصفة بالذات دون العکس ومن ههنا قال الشیخ فی الشفاء ان فی بعض المقدمات احد الطرفین متعین للموضوعیة والآخر للمحمولیة حتی لو عکس کان غیر طبعی ومثله بما قلنا وعلیه بنی عدم انتاج الشکل الثانی والثالث مع ارتدادهما الی الاول ای المعلوم من قول المصنف ان الامور العامة غیر مختص باحد الاقسام الثلثة انها محمولات علی الاقسام والاقسام موضوعات لها کما یقال الوجب موجود والجوهر والعرض کل واحد منهما موجود وکثیر وغیر ذلک **قوله** ومحمولات علیها ای علی الوجب والجوهر والعرض لا ان الامور العامة موضوعات لتلک الاقسام والاقسام محمولات علیها لان الامور العامة اوصاف والاقسام ذوات والطبعی هو حمل الصفات علی الذوات دون العکس کما ذکرنا **قوله** والوجود والامکان اما الوجود فهو شامل للاقسام الثلثة واما الامکان فان ارید منه العام فکذلک وان ارید منه الخاص فهو ایضا یشمل الاثنین من تلک الاقسام وهما الجوهر والعرض **قوله** وغیرهما من العلیة والمعلولیة والوحدة والکثرة والحدوث والوجوب بالغیر والوجوب المطلق وغیر ذلک مما یبحث عنه ههنا ای فی مبحث الامور العامة کذلک ای محمولات لتلک الاقسام علی ما ستشیر الیه فانتظر **قوله** وما اشتهر ان الکثرة الخ دفع دخل مقدر تقریره ان الکثرة من الامور العامة والامور العامة محمولات علی ما ذکرتم والکم الذی هو من اقسام العرض علی قسمین متصل ومنفصل والکم المنفصل ای العدد فیه مذهبان الاول انه وحدات مع الهیئة الاجتماعیة فالاربعة مثلا اربعة وحدات مع الجزء الصوری ای الهیئة الاجتماعیة فعلی هذا التقدیر لا یکون الکثرة عین الکم الذی هو قسم العرض لان الکثرة محض الوحدات والعدد هی مع الهیئة والثانی انه نفس الوحدات بنفی الجزء الصوری عنه فح تکون الکثرة عین الکم الذی هو قسم من العرض والعرض موضوع ههنا علی ما ذکرتم فیکون الکثرة من الموضوعات دون المحمولات فلا تکون من الامور العامة لانها المحمولات علی ما سبق فاشار الی دفع هذا الدخل بقوله وما اشتهر الخ **قوله** فلیس بشیء یعنی ان هذا المشهور لیس بشیء یعتمد علیه بل الحق ان العدد علی تقدیر نفی الجزء الصوری ایضا لیس عین الوحدات حتی یلزم الاعتراض بان الکثرة تکون علی هذا التقدیر عین العدد والعدد من اقسام العرض وهو من الموضوعات بل العدد علی ذلک التقدیر وحدات من حیث انها معروضة للهیئة الاجتماعیة حیثیة تقییدیة معتبرة فی العنوان لا فی المعنون والکثرة وحدات محضة فظهر الفرق بینهما فالاربعة مثلا لیس اربعة وحدات فقط بل مع عروض الجزء الصوری فتامل **قوله** وبهذا ای بما ذکرنا من ان الامور العامة محمولات علی الاقسام الثلثة **قوله** یندفع ان هذا التعریف الخ ایراد علی تعریف الامور العامة بانه لیس بمانع عن دخول الغیر توضیحه انکم عرفتم الامور العامة بالا یختص بقسم من الاقسام الثلثة الوجب والجوهر والعرض بان یعم الثلثة او الاثنین والکم المطلق والکم المنفصل والکم المتصل والکیف من هذا القبیل ای یصدق علی الجوهر والعرض اما الکم المتصل فی الجوهر فکالجسم فان المقدار المطلق

ع قوله وما وقع فی التعلیقات من الشیخ من اطلاق العرض علی الوجود فهو بمعنی العارض مطلقا لا بالمعنی المشهور ای الموجود فی مو

اقول ان السؤال الثانی یرد علی تقدیر کون العدد هو الوحدات معروضة للهیئة الوحدانیة ایضا کما لا یخفی والجواب انه فرق بین اعتبار الهیئة فی المعنون وبین اعتبارها بحسب العنوان فتدبر ۱۲ محمد عبید الله

الموقف الثاني في الامور العامة

ورُبَّما يجاب عنه بان كونها من الامور العامة لا يقتضي ان يبحث عنها الجواز ان لا يتعلق الغرض العلمي بالبحث عنها على وجه العموم وتحقيقه ان في الامور العامة يبحث عن احوال اقسام الموجود على وجه العموم اي من حيث شمولها لاقسام الموجود وتحققها فيها لا من حيث انفسها من غير تخصيصها بقسم دون قسم فلا بد ههنا من تعلق الغرض العلمي بالبحث عنها على وجه العموم بالمعنى الاول فالامور التي تتعلق الغرض العلمي بالبحث عنها على وجه العموم بالمعنى الثاني كالعلم والكم ونحوهما لا يبحث عنها ههنا بل في الامور الخاصة كما ان الامور التي لم يتعلق الغرض العلمي بالبحث عنها على وجه العموم بالمعنيين كالمعلومية والمفهومية ونظائرهما لا يبحث عنها اصلا لا في الامور الخاصة ولا في الامور العامة والعلم عند الله تعالى

اقول لما كان الغرض العلمي بالبحث عن الامور العامة على وجه العموم بالمعنى الاول دون الثاني ولا بالمعنى الثالث ايضا كما سيجيء بيانه ولا بالمعنى الرابع ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الخامس ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى السادس ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى السابع ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الثامن ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى التاسع ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى العاشر ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الحادي عشر ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الثاني عشر ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الثالث عشر ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الرابع عشر ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الخامس عشر ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى السادس عشر ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى السابع عشر ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الثامن عشر ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى التاسع عشر ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى العشرين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الحادي والعشرين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الثاني والعشرين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الثالث والعشرين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الرابع والعشرين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الخامس والعشرين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى السادس والعشرين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى السابع والعشرين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الثامن والعشرين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى التاسع والعشرين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الثلاثين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الحادي والثلاثين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الثاني والثلاثين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الثالث والثلاثين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الرابع والثلاثين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الخامس والثلاثين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى السادس والثلاثين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى السابع والثلاثين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الثامن والثلاثين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى التاسع والثلاثين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الاربعين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الحادي والاربعين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الثاني والاربعين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الثالث والاربعين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الرابع والاربعين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الخامس والاربعين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى السادس والاربعين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى السابع والاربعين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الثامن والاربعين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى التاسع والاربعين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الخمسين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الحادي والخمسين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الثاني والخمسين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الثالث والخمسين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الرابع والخمسين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الخامس والخمسين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى السادس والخمسين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى السابع والخمسين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الثامن والخمسين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى التاسع والخمسين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الستين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الحادي والستين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الثاني والستين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الثالث والستين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الرابع والستين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الخامس والستين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى السادس والستين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى السابع والستين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الثامن والستين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى التاسع والستين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى السبعين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الحادي والسبعين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الثاني والسبعين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الثالث والسبعين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الرابع والسبعين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الخامس والسبعين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى السادس والسبعين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى السابع والسبعين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الثامن والسبعين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى التاسع والسبعين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الثمانين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الحادي والثمانين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الثاني والثمانين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الثالث والثمانين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الرابع والثمانين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الخامس والثمانين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى السادس والثمانين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى السابع والثمانين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الثامن والثمانين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى التاسع والثمانين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى التسعين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الحادي والتسعين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الثاني والتسعين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الثالث والتسعين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الرابع والتسعين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الخامس والتسعين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى السادس والتسعين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى السابع والتسعين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الثامن والتسعين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى التاسع والتسعين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى المائة ايضا كما سيجيء بيانه ايضا

وربما يجاب عنه بان كونها من الامور العامة لا يقتضي ان يبحث عنها الجواز ان لا يتعلق الغرض العلمي بالبحث عنها على وجه العموم وتحقيقه ان في الامور العامة يبحث عن احوال اقسام الموجود على وجه العموم اي من حيث شمولها لاقسام الموجود وتحققها فيها لا من حيث انفسها من غير تخصيصها بقسم دون قسم فلا بد ههنا من تعلق الغرض العلمي بالبحث عنها على وجه العموم بالمعنى الاول فالامور التي تتعلق الغرض العلمي بالبحث عنها على وجه العموم بالمعنى الثاني كالعلم والكم ونحوهما لا يبحث عنها ههنا بل في الامور الخاصة كما ان الامور التي لم يتعلق الغرض العلمي بالبحث عنها على وجه العموم بالمعنيين كالمعلومية والمفهومية ونظائرهما لا يبحث عنها اصلا لا في الامور الخاصة ولا في الامور العامة والعلم عند الله تعالى

اقول لما كان الغرض العلمي بالبحث عن الامور العامة على وجه العموم بالمعنى الاول دون الثاني ولا بالمعنى الثالث ايضا كما سيجيء بيانه ولا بالمعنى الرابع ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الخامس ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى السادس ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى السابع ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الثامن ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى التاسع ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى العاشر ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الحادي عشر ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الثاني عشر ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الثالث عشر ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الرابع عشر ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الخامس عشر ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى السادس عشر ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى السابع عشر ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الثامن عشر ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى التاسع عشر ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى العشرين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الحادي والعشرين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الثاني والعشرين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الثالث والعشرين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الرابع والعشرين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الخامس والعشرين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى السادس والعشرين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى السابع والعشرين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الثامن والعشرين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى التاسع والعشرين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الثلاثين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الحادي والثلاثين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الثاني والثلاثين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الثالث والثلاثين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الرابع والثلاثين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الخامس والثلاثين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى السادس والثلاثين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى السابع والثلاثين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الثامن والثلاثين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى التاسع والثلاثين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الاربعين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الحادي والاربعين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الثاني والاربعين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الثالث والاربعين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الرابع والاربعين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الخامس والاربعين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى السادس والاربعين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى السابع والاربعين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الثامن والاربعين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى التاسع والاربعين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الخمسين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الحادي والخمسين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الثاني والخمسين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الثالث والخمسين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الرابع والخمسين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الخامس والخمسين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى السادس والخمسين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى السابع والخمسين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الثامن والخمسين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى التاسع والخمسين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الستين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الحادي والستين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الثاني والستين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الثالث والستين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الرابع والستين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الخامس والستين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى السادس والستين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى السابع والستين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الثامن والستين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى التاسع والستين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى السبعين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الحادي والسبعين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الثاني والسبعين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الثالث والسبعين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الرابع والسبعين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الخامس والسبعين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى السادس والسبعين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى السابع والسبعين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الثامن والسبعين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى التاسع والسبعين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الثمانين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الحادي والثمانين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الثاني والثمانين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الثالث والثمانين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الرابع والثمانين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الخامس والثمانين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى السادس والثمانين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى السابع والثمانين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الثامن والثمانين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى التاسع والثمانين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى التسعين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الحادي والتسعين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الثاني والتسعين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الثالث والتسعين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الرابع والتسعين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الخامس والتسعين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى السادس والتسعين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى السابع والتسعين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى الثامن والتسعين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى التاسع والتسعين ايضا كما سيجيء بيانه ايضا ولا بالمعنى المائة ايضا كما سيجيء بيانه ايضا

وستعرف ان هذا الجواب ليس بصواب

فان كل موجود وان كان كثيرا له وحدة ما باعتبار

قوله فان كل موجود الخ وهذا على سبيل التبرع فان الامور العامة لا يجب ان تتحقق في جميع افراد الثلثة او الاثنين والا لم يخرج الامكان ونظائره اذ ما من كلي الا وبعض افراده ممتنع وتخصيص الافراد بالموجودة تكلف

للامور العامة لفظي ليقصد بها شرح الاسم لاتحصيل الماهية فعلى هذا لا ضير في دخول الكم وغيره ذلك فيه اذ التعريف اللفظي يجوز بالاعم والاخص والجواب الرابع ما ذكره المحقق الدواني في الحواشي القديمة على شرح التجريد وذكره المحشي في الحواشية المنهية تفصيلا ان المراد من قولهم الامور العامة ما يوجد في الاقسام الثلثة او الاثنين منها وجودا ما في جميع افراد الثلثة وجميع افراد الاثنين وظاهر ان الصفات السبعة الاتوجد في الاعراض اصلا ولا في الجمادات من افراد الجواهر والكم لا يوجد في الجوهر المجرد الواحد ثم اعترض عليه بوجهين الاول انه لا دلالة للفظ على ذلك اصلا الثاني انهم جعلوا العلية مما تشترك فيه الثلثة وشمولها لجميع افراد الجوهر والعرض غير بين لانها لو وجدت في جميع الافراد لكانت كل واحد منها علة لتلك المعلولات الحاصلة من كل واحد من الافراد لا يخلو عن ان يكون جوهرا وعرضا وتنقل الكلام اليه وبه يلزم عدم تناهي الافراد وهو ممنوع عند المتكلمين وكذلك الكثرة لا تشمل جميع افراد الجوهر والعرض اللهم الا ان يعم الاعتبارية اللاحقة لها من جهة الاوضاع وغيره كما في الوحدة وفيه ما فيه والجواب الحاسم ما ذكره ذلك المحقق في تلك الحواشي ان الامور العامة هي المشتقات وما في حكمها وح فاندفع هذا السؤال ظاهرا لان البحوث عنه في الاعراض هذا نفس الكم لا المتكمم الشامل الذي هو من الامور العامة وفيه ان هذا لم يثبت بدليل يعتمد عليه كما سيجئ فافهم والحق في الجواب ما اقول وان كان مستنبطا من كلامهم وهو ان ذكر جميع المسائل في كل باب غير واجب على المؤلف فلا حرج لو لم يذكر الكم والعلم وغير ذلك مع كونها من الامور العامة وهذا خلل عن التكلفات والتعسفات الموجودة في غيره من الجوابات ولا يرد عليه انه يلزم الترجيح بلا مرجح بذكر بعض المسائل وترك بعضها مع كون الكل من الامور العامة لانا نقول المرجح ههنا موجود وهو ارادة المؤلف ونحو ذلك فافهم قوله وهذا على سبيل التبرع هذا دفع سؤال يرد على الشارح قدس سره تقريره انه قال الشارح في اثبات كون الوحدة من الامور العامة الشاملة للثلثة ان كل موجود وان كان كثيرا له وحدة ما باعتبار فاورد عليه المعترض انه لا حاجة الى ذلك بل يكفي في اثبات كون الوحدة من الامور العامة الشاملة للثلثة ان يقال انها توجد في الواجب في فرد من الجوهر وفرد من العرض وتوضيح الدفع ان ما ذكره الشارح على سبيل التبرع والاحسان لا على طريق الضرورة فان الامور العامة لا يجب ان تتحقق في جميع افراد الثلثة والاثنين قوله والا لم يخرج الامكان اي وامكان الوجوب في الامور العامة تحققها في جميع افراد الثلثة والاثنين لخرج الامكان الخاص من الامور العامة فان من افراد الجوهر والعرض ما ليس بممكن خاص كالجوهر للموجود في موضوع والعرض الموجود لا في موضوع بل هي ممتنعة وما من كلي الا وبعض افراده ممتنع فافهم قوله وتخصيص الافراد بالموجودة تكلف هذا دفع دخل مقدر تقريره الدخل ان للشارح ان يقول المراد من الافراد التي يعتبر شمول الامور العامة لها هي الافراد الحقيقية الموجودة لا الاعم منها ومن الاعتبارية وما ذكرتم من افراد الجوهر والعرض ليست بموجودة بل هي افراد اعتبارية وتقرير الدفع ان المعتبر في كلية الكلي شمولها لجميع الافراد سواء كانت موجودة او معدومة فالتخصيص تكلف ولا يخفى عليك ان المتبادر من الافراد هي الافراد الحقيقية الموجودة ولو كان كما ذكره المحشي لما صدق موجبة كلية اصلا فانا نعلم كل انسان حيوان قلنا انه كاذب لان الانسان الذي ليس بحيوان لا يكون حيوانا فالحق ان يقال لو كان المراد بشمول الامور العامة شمولها لجميع افراد الاقسام الثلثة او الاثنين منها لخرج الكثرة والمعلولية وغيرهما من الامور العامة وايضا ان كان هذا التعريف على رأي المتكلمين يلزم ان لا يكون الوجود من الامور العامة للاقسام الثلثة لان الكم مطلقا والاعراض النسبية كلها ليست عندهم موجودة لانحصار الوجود عندهم في الخارجي وان كان على رأي الحكماء يلزم ان لا يكون الوجود الخارجي منها لان الكم المنفصل والاعراض النسبية كلها عندهم ليست موجودة

وكالماهية والتشخص عند القائل بان الواجب له ماهية مغايرة لوجوده وتشخص مغاير لماهيته وشمل الاشياء منها الامكان الخاص والحدوث والوجوب بالغير والكثرة والمعلولية فانها كلها مشتركة بين الجوهر والعرض فعلى هذا لا يكون العدم والامتناع والوجوب الذاتي والقدم من الامور العامة ويكون البحث عنها ههنا على سبيل التبعية

قوله عند القائل اه وذلك لانه يطلق الماهية على الامر المعقول مع قطع النظر عن الوجود والتشخص على التعيين بعد الابهام اطلاقا غالبا ولا يخفى ان اعتبار الابهام وعدم اعتبار الوجود لا يمكن على تقدير عينية التشخص للوجود ويمكن على تقدير غيريتهما **قوله** فعلى هذا اه ان المراد بالعدم العدم المطلق اي سلب الوجود المطلق وبالامتناع ضرورة مطلقة او ناشية عن الغير فيما يشاء من الامور العامة

في الخارج كما صرح به وتخصيص الجوهر والعرض بالموجودين تكلف بالجملة اقول ان الامور العامة ما يشمل جميع افراد الثلثة او الاثنين خال عن التحصيل لا يقال يلزم على تقرير الحشي ان يكون الامتناع بمعنى ضرورة العدم المطلق من الامور العامة لانه يشمل من الجوهر ما هو موجود في موضوع ومن العرض ما ليس في موضوع لانا نقول ان الامتناع ليس بشامل لجميع افراد الجوهر والعرض والمطلوب على هذا التقدير ذلك فافهم **قوله** وذلك لانه يطلق الماهية اه دفع سوال يرد على تقرير الشقدس سره توضيح السوال ان الشارح قيد كون الماهية والتشخص من الامور العامة الشاملة للثلثة بقوله عند القائل بان الواجب له ماهية مغايرة لوجوده وتشخص مغاير لماهيته ولا فائدة في ذلك فانه عند من يقول بعينية الوجود له بحانه ماهيته هي انيته التي عين الوجود حقيقة وكذا له بحانه تشخص هو نفس ذاته فعلى هذا التقدير ايضا يكون الماهية والتشخص من الامور العامة الشاملة للواجب والجوهر والعرض غاية ما في الباب ان يكونا في الواجب عين وجوده وفي الممكن مغايرين وتشريح الجواب ان الماهية يطلق على الامر المعقول مع قطع النظر عن الوجود والتشخص الماهية بهذا المعنى لا يمكن ان يشمل الواجب الا على تقدير مغايرة الوجود والتشخص لهما لان اعتبار الابهام في نفس الذات وعدم اعتبار الوجود لا يمكن على تقدير عينية التشخص للوجود ويمكن على تقدير غيريتهما وفيه ينبغي عن كلام المحقق الدواني في الحواشي التهذيبية ان ذلك في الماهية بمعنى ما يجاب عن السوال بما هو وهو مصطلح المنطقيين دون ما بالشي هو هو المبحوث في الامور العامة كيف ولو كان ذلك لما صح قولهم تشخص الوجود وجوده عين ماهيته والحق ان يقال ان الماهية ان اخذت بمعنى الامر الكلي المعقول مع قطع النظر عن الوجود والتشخص فهو شامل الاقسام الثلثة اعني الجوهر والعرض دون الواجب وان اخذ بمعنى ما به الشي هو هو سواء كان كليا او جزئيا فيعد من الاحوال المشتركة بين الثلث كذا ينبغي ان يفهم المقام **قوله** لكان المراد بالعدم المطلق العرض من هذا الكلام بحاكمة بين الشقدس سره حيث جعل البحث عن العدم استطرادا وتبعا وبين المحقق الدواني حيث قال البحث عن العدم ليس استطرادا بالبال ولا بالذات لان العدم بمعنى رفع الوجود مشترك بين الجوهر والعرض كذا الامتناع ان اريد ما بالغير او المطلق الشامل **قوله** بالعدم العدم المطلق حاصل المحاكمة ان العدم له معنيان الاول ان يؤخذ رفع الوجود المطلق ورفعه لا يتصور الا بارتفاع جميع انحاء الوجود والعدم بهذا المعنى لا يجامع مع الوجود بهما لان الشي المطلق بالتركيب التوصيفي يكون متحققا بتحقق فرد وانتفاءه بانتفاء جميع الافراد فرفع الوجود المطلق لا يكون بدفع وجود ما بل بارتفاع جميع انحاء الوجود والثاني ان يؤخذ رفع مطلق الوجود بالتركيب الاضافي وهذا الرفع يتصور بارتفاع وجود ما لان مطلق الشي يكون متحققا بتحقق فرد ما وانتفاءه بانتفاء فرد ما والعدم بهذا المعنى يجامع الوجود فان الواجب مثلا ليس بجوهر ولا عرض والجوهر ليس بواجب ولا عرض والعرض ليس بجوهر ولا واجب فان كان المراد من العدم المعنى الاول فهو ليس من الامور العامة وان كان المراد منه المعنى الثاني فهو من الامور العامة الشاملة للثلثة فالسيد الشريف قدس سره قال ان البحث عن العدم استطرادي على تقدير ارادة المعنى الاول منه والمحقق الدواني ذهب الى ان البحث عنه اصالة وبالذات بالتبع على تقدير ارادة المعنى الثاني فكلا القولين صحيحان ولا تناقض بينهما كما يعلم من بادي النظر **قوله** دبالامتناع ضرورة اه العدم المطلق بالتركيب التوصيفي المعنى الاول الذي ذكر انه كان ضرورة مطلقة او ناشية عن الغير **قوله** فما ليس من الامور العامة اي العدم المطلق بمعنى سلب الوجود المطلق والامتناع بمعنى ضرورة العدم المطلق ليس من الامور العامة لعدم

حاشية ٥٣ ص ٥ وقدر ١٢ محمد عبيد الله

ه اقول هذا السوال غير وارد على السيد المحشي لانه لم يقل ان معنى الماهية والتشخص في الامور العامة هو الامر المعقول اه حتى يرد انه حينئذ ينطبق بل قال الغالب في الاستعمال هو ان الماهية كذا والتشخص كذا فلا يعدان من الامور العامة الشاملة للثلثة باعتبار الاستعمال الغالب وان كانا من الامور العامة الشاملة للثلثة في نفس الامر فلا عائبة في كلامه فتدبر ١٢ محمد عبيد الله النقشبندي البدايوني

الموقف الثاني في الامور العامة

الا ان يجعل الاحوال الممكنة الثبوت للموجود من الامور العامة كما ان الاحوال الثابتة له بالفعل منها وان كان المراد بالعدم مطلق العدم اي سلب مطلق الوجود بالامتناع ضرورة مطلقة او ناشية عن الغير فيها من الامور العامة الا ان يقال المتبادر مما يختص تقسم ان يختص بالقسم لكن يخرج حينئذ الامكان الا ان يثبت ان كل ممكن موجود ولو في الاذهان العالية ثم يمكن ان يقال ان الماهية سواء كانت جوهرية او عرضية هي في مرتبة الذات ليست الا هي فيجب سلب الوجود عنها من حيث هي فهي في تلك المرتبة يصدق سلب الوجود عنها بالضرورة سلبا بسيطا وهو معنى صدق العدم فالامتناع فيكون العدم والامتناع من الامور الشاملة للجوهر والعرض وفيه نظر لان الكلام في عدم الشيء في نفسه لا في العدم الرابطي

شمولها لقسم من اقسام الجوهر والعرض فضلا عن ان يشمل الثلثة او الاثنين منها **قوله الا ان يجعل الاحوال الممكنة الثبوت الخ** حاصله تعميم الامور العامة بانها احوال ممكنة الثبوت للاقسام الثلثة او الاثنين منها سواء كانت ثابتة لها بالفعل ولا فعلى هذا التقدير يدخل العدم المطلق والامتناع بمعنى ضرورة العدم المطلق في الامور العامة الشاملة للاثنين من الاقسام الثلثة وهما الجوهر والعرض لانه يمكن ان يطرء عليها العدم المطلق ولا يبقى فيه وجود ما فتدبر **قوله كما ان الاحوال الثابتة اه** اي كما ان الاحوال الثابتة للموجود بالفعل كالوجود والامكان والوحدة والكثرة من الامور العامة فكذا الاحوال التي لا ثبوت لها بالفعل لكن يمكن ثبوتها لها من الامور العامة فافهم **قوله او بالامتناع ضرورة اي ضرورة** مطلق العدم بالتركيب الاضافي سواء كانت ضرورة مطلقة او ناشية عن الغير **قوله فانما من العامة اي العدم** بمعنى سلب مطلق الوجود والامتناع بمعنى ضرورة من الامور العامة الشاملة للثلثة **قوله الا ان يقال** تأييد لمن يقول بان العدم ليس من الامور العامة توضيحه ان المتبادر مما لا يختص بقسم من اقسام الموجود ان يختص بالقسم وهو الموجود والعدم بمعنى سلب مطلق الوجود ايضا لا يختص بالموجود اذ يوجد في المعدوم المطلق ايضا كما عرفت من ان انتفاء مطلق الشيء يكون بانتفاء فرد واحد فتى فرضت جميع انحاء الوجود كما في العدم المطلق يصدق سلب مطلق العدم بالطريق الاول فاذا وجد مطلق العدم في العدم المطلق ايضا لا يختص بالموجود فلا يكون من الامور العامة لا يقال انا نختار ان مطلق العدم يجامع مع الموجود حال كونه موجودا ولا ينافيه لانا نقول لا دلالة للعبارة على ذلك اصلا فتامل **قوله لكن يخرج حينئذ الامكان اه** اعتراض على التأييد المذكور تقريره انه اعتبر في الامور العامة اختصاصه بالقسم وهو الموجود فيخرج الامكان الخاص والامكان العام جميعا من الامور العامة مع انهما من الامور العامة الشاملة للاثنين والثلثة اما خروج الامكان الخاص فلانه يشمل المعدوم الممكن وهو ليس بموجود واما خروج الامكان العام فلانه يصدق على الممتنع والمعدوم الممكن كليهما وهما ليسا بموجودين **قوله الا ان ثبت ان كل ممكن موجود** هذا جواب للاعتراض الوارد على التأييد تقريره انه لو ثبت ان كل ممكن موجود ثبت كون الامكان العام والخاص من الامور العامة وهذا ثابت لان جميع الممكنات موجودة في الاذهان العالية وهي العقول فلا خارج لو لم يكن الممكن المعدوم والممتنع موجودين في الخارج لانهما موجودان مع الاشياء الاخر في الاذهان العالية وفي هذا الجواب نظر ظاهر لان المتكلمين لا يقولون بالعقول ولو سلم فلا يقولون ان جميع الممكنات موجودة في اذهانهم **قوله ثم يمكن ان يقال اه** هذا تأييد لمن جعل العدم من الامور العامة تقريره ان العدم شامل للاثنين من الاقسام الثلثة وهما الجوهر والعرض لان الماهية سواء كانت جوهرية او عرضية في مرتبة الذات ليست الا هي فيجب سلب الوجود عنها من حيث هي اذ ليست موجودة في مرتبة الذات فتدبر لكن معدومة ايضا لا ترتفع النقيضان وهذا المحال يصدق سلب الوجود عن الماهية بالضرورة سلبا بسيطا لا سلبا عدوليا لانه محتاج الى وجود المسلوب عنه فيكون الماهية موجودة وقد فرضنا انها عارية عن الوجود فاذن الوجود عنها مسلوب سلبا بسيطا وهو معنى صدق العدم والامتناع فيكون العدم والامتناع من الامور الشاملة للجوهر والعرض فيكونان من الامور العامة وهو المطلوب **قوله وفيه نظر** لان الكلام اه اعتراض على التأييد المذكور تفصيله ان الذي يبحث عنه ههنا وهو عدم الشيء في نفسه وهذا العدم اعني عدم الوجود

موجبة وفي كون زيد موجود مشتملة على الوجود الرابط فانه لا شك ان الحكاية في الاولى موجبة وفي الثانية مشتملة

وقد يقال الامور العامة ما يتناول المفهومات اما على الاطلاق كالامكان العام او على سبيل التقابل بان يكون هو مع ما يقابله متناولا لها جميعا ويتعلق كل من هذين التقابلين بغرض علمي كالوجود والعدم وانما جعلنا هذا الموقف

والجواب ان عدم الشئ في نفسه في قوة السالبة البسيطة كما ان الوجود المقابل له في قوة الموجبة المحصلة فذلك العدم الباطل في العنوان والحكاية دون المعنون والمحكي عنه فتدبر ثم القدم مطلقا ليس من الامور العامة لاختصاصه بالواجب عند اهل الحق ومن اثبت الصفات الزائدة لا يقول بعرضيتها فتامل **قوله** وقد يقال اه فيه ان المراد بقوله مع ما يقابله تناولا او تناولا مع مقابل واحد كما يدل عليه قوله ويتعلق بكل من هذين التقابلين غرض علمي مع ان كلا من الامكان والوجوب والامتناع يتناول جميع المفهومات

عن الماهية عدم الباطل لانه عدم شئ عن محل آخر وعدم الشئ في نفسه هو عدم نفس الشئ كعدم زيد مثلا فلا يصلح ان يكون من الامور العامة لانه عدم الباطل ولا بحث عنه ههنا **قوله** والجواب ان عدم الشئ اه حاصل الجواب ان هذا العدم ليس ابطليا كما يفهم من الظاهر بل هو عدم الباطل في التعبير وحين الحكاية لانه يقال الماهية ليست بموجودة كما يقال زيد ليس بموجود وهو سالبة بسيطة وعدم في نفسه مرتبة المحكي عنه فالعدم المحكي عنه هذا العدم هو سلب الوجود عن الماهية كما ان المحكي عنه قولنا زيد ليس بموجود هو سلب الوجود عن زيد ويقابل هذا العدم الوجود في نفسه وهي قوة الموجبة المحصلة لان نقيض السالبة البسيطة هو الموجبة المحصلة فلما صار هذا العدم عدما في نفسه فيكون من الامور العامة فبطل قول المعترض قوله فتدبر لعله اشارة الى ما في هذا التاييد من ان الماهية ليست في مرتبة ذاتها موجودة ولا معدومة فكيف يقال ان يجب سلب الوجود عنها في مرتبة ذاتها بل يقول انها في ذاتها لا موجودة ولا معدومة كما ان مرتبة لا بشرط شئ ليست مخلوطة ولا مجردة لا يقال يلزم ارتفاع النقيضين لانا نقول ارتفاع النقيضين في المرتبة جائز لانه يرجع الى ارتفاع المرتبة عنهما وهو ليس محالا كما ان ارتفاع وجود المعلول وعدمه في مرتبة العلة ليس محالا بل يرجع الى ارتفاع العلة عن وجود المعلول وعن عدمه وتحقيقه في الحواشي الزاهدية على الرسالة القطبية فارجع اليها **قوله** ثم القدم مطلقا اعلم اولا ان القديم بالزمان وبالذات بينهما اتحاد عند المتكلمين لان القديم بالزمان وبالذات كلاهما منحصران عندهم في ذات الواجب جل مجده وعمم وخصص بعضهم مطلق عند الحكما لان القديم بالذات هو الواجب عندهم وهو قديم بالزمان ايضا والقديم بالزمان فقط كالعقول والعالم على رأيهم فانها قديمة بالزمان حادثة بالذات ثم اعلم ان القديم بكلا المعنيين ليس من الامور العامة لاختصاصه بالواجب عند اهل الحق وهم المتكلمون **قوله** ومن اثبت الصفات الزائدة هنا جواب سوال سيقدر تقريره السوال ان القدم من الامور العامة لانه يجب في الواجب والعرض الماني الوجوب فظهر والماني العرض فلان صفات الواجب اعراض قديمة بالزمان قائمة بذاته تعالى وتوضيح الجواب ان من يقول بزيادة الصفات على الواجب لا يقول انها اعراض بل يقول انها ليست بجواهر ولا اعراض سلمنا فلا يكون القدم من الامور العامة **قوله** فتامل لعله اشارة الى جواب سوال مقدرين تقرير السوال ان الصفات ليست بجواهر ولا اعراض فلو لم تكن اعراضا يلزم ارتفاع النقيضين وهما الجوهر والعرض وتشريح الجواب ان الجوهر هو الحادث بالذات والعرض هو الحادث القائم بالمتحيز بالذات فانها بهذا المعنى ليست بنقيضين لارتفاعهما في القديم فافهم **قوله** فيان المراد اه حاصله الاعتراض على السيد الشريف قدس سره بانه عرف الامور العامة بما يشمل جميع المفهومات ما بنفسها او مع مقابل بان المراد بالتناول لجميع المفهومات التناول مع مقابل واحد وعليه يدل قوله قدس سره وتعلق بكل من التقابلين غرض علمي حيث اتى بلفظة التثنية وهو نص في الاثنين فنعلم ان المعتبر هو التناول مع مقابل واحد وظاهر ان كلا من الامكان والوجوب والامتناع من الامور العامة ولا يشمل جميع المفهومات مع مقابل واحد لانه لو اخذ الامكان مع الوجوب بقي الامتناع ولو اخذ مع الامتناع بقي الممكن فهذا التعريف ليس بجامع واجيب عن هذا بوجوه الاول ان هذا نادر ولو كان المراد من لفظ المقابل الواقع في التعريف المقابل الواحد وهو غير سليم بل المراد اعم منه ومن الكثير وذكر المقابل بصيغة التثنية لاشعار بان الاثنين اقل مراتب التقابل للاحتراز عن الكثير وفيه ان التثنية نص في المقصود فلا يكون ان يراد بها ما فوق الواحد وفيه ما فيه والثاني ان مطلق الوجوب يشمل

جميع المفهومات وكذا الامتناع قيد خلاف في الامور العامة بلاحاظ مقابل لهما وفيه ان الوجوب والامتناع بهذا المعنى ليسا من الامور العامة لعدم البحث عنها الثالث ان مراد الشارح قدس سره من التقابل تقابل الايجاب والسلب لانخفى بان المتقابلين بهذا المعنى تشملان جميع المفهومات لان الوجوب مع اللاوجوب يشمل الجميع وكذا الممكن مع اللاممكن والممتنع مع اللاممتنع والايراد على هذا التقدير بان جميع المفهومات مع مقابلاتها تشمل جميع المفهومات فيلزم دخولها في الامور العامة مندفع بقوله وتعلق الغرض العلمي بكل من هذين المتقابلين اه وفيه نظر من وجهين الاول انا سلمنا ان الوجوب مع اللاوجوب يشمل جميع المفهومات لكن ذلك لايوجب دخولها في الامور العامة بل يجب ان يتعلق بكليهما غرض علمي وظاهر ان الوجوب وان كان الغرض العلمي متعلقا به ولكن ليس متعلقا بالاوجوب من حيث انه نقيض الوجوب فظهر لك ان اعتبار التقابل بمعنى الايجاب والسلب لايجدي فائدة ههنا واجيب عن هذا بان مراده ان يتعلق بكليهما غرض علمي او باحدهما وهذا تخيف جدا اما اولا فلانه لايلائمه عبارة الشارح العلام حيث قال وتعلق بكل من هذين المتقابلين غرض علمي وهو يفيد تعلق البحث عنهما جميعا واما ثانيا فلانه يفيد كون الخرق والالتيام وعدمهما من الامور العامة لانه يبحث عن الاول لاعن نقيضه وهو عدم الخرق والالتيام فالحق ان يجاب ان البحث عن اقسام الشئ انما هو بحث عن القسم فالبحث عن الممكن والممتنع يكون بحثا عن اللاوجوب فافهم الثاني انه لو كان المراد من التقابل ههنا تقابل الايجاب والسلب للزم ان لايكون الامكان الخاص من الامور العامة لانه يعني سلب الضرورة عن الطرفين فنقيضه ضرورة الطرفين وذا لايبحث عنه قيل في جوابه ان نقيضه سلب سلب الضرورة عن الطرفين وهو صادق على الوجوب والامتناع لانهما ليسا بسلب ضرورة الطرفين فيكون لامحالة سلب سلبها ولايخفى سخافته فان سلب سلب ضرورة الطرفين لايبحث عنه في هذا المقام من حيث انه نقيض سلب ضرورة الطرفين ولو سلم فلايخص بالمقسم المبحوث عنه في الموجود لان من افراده مايكون وجوده وعدمه ضروريا معا وهو محال على ان سلب السلب يرجع الى الوجود كما ثبت في موضعه فيكون نقيضه ضرورة الطرفين وقد علمت انه لايبحث عنه اصلا فتامل ومن ههنا تنبهت لاعتراض آخر في هذا المقام وهو انه ماذا اريد بالتقابل ههنا اما المعنى الاصطلاحي المنحصر في الاقسام الاربعة من التضايف والتضاد والايجاب والسلب والعدم والملكة فالامكان والوجوب ليسا من تلك الاقسام ضرورة ان احدهما سلب الضرورة عن الطرفين والآخر الضرورة في الطرف الموافق ويقابل كلا منهما بهذا المعنى اللاوجوب واللاامكان او ضرورة الطرفين وسلب ضرورة الطرف الموافق ولا يتعلق به غرض علمي واما مطلق المباينة والمنافاة فالاحوال المختصة لكل واحد من الثلثة مع الاحوال المختصة بالآخرين يشمل جميع الموجودات ويتعلق بجميعها الغرض العلمي فانها من مقاصد الفن فبطل التعريف طردا وعكسا واجاب عنه المحشي في الحاشية المنيفة ما حاصله انا لانعني بالتقابل ههنا المعنى الاصطلاحي ولا مطلق المباينة والمنافاة بل اعم من الاول واخص من الثاني فلا يشكل بالوجوب والامكان والامتناع طردا فانه وان ليس ههنا تقابل بالمعنى الاصطلاحي فان بينهما تقابلا لاعرفا ولا بالاحوال المختصة بالآخرين عكسا فان ههنا وان كانت مباينة ومخالفة لكن لم يعتبر فيها تقابل لاعرفا ولا اصطلاحا وانت تعلم ما فيه اذ يستفسر عن معنى التقابل الذي ذهب المحشي اليه ويتكلم فيه واما قوله فان ههنا وان كانت مباينة لكن لم يعتبر فيها تقابل اصطلاحا سلمنا لكنا نقول لااعتبار ههنا بانتفاء التقابل الاصطلاحي لما عرفت وانتفاء التقابل العرفي ممنوع واجاب عنه بعض شراح التجريد للمحقق الطوسي بانا نختار مطلق المباينة والمنافاة ونقول المراد بها امور يشمل مع سبائنا تها الاقسام الثلثة والاثنين منها لكن لايبحث عنها في باب علحدة اصلا فعلى هذا لايرد الامور الخاصة لانه يبحث عنها في باب علحدة وفيه ان العبارة لادلالة لها على ذلك المضمون اصلا فافهم وتطويل الكلام لايليق

والامتناع وبين الامكان وغير الامكان لايصلح لكونه مقابلا لكل منهما فكيف يصدق على كل منهما مع مقابله يشتمل الجميع او ليس لمقابل الامتناع الا الوجوب فالامتناع

المسئلة فانها بالنظر الى الوجود هذا المقدار كما يأتي الخ اليه ره ص انما قيد بذلك لان تقاسيم اخر كالتقسيم الى التصور والتصديق الى بديهي

فيما لا يختص بقسم من تلك الاقسام الثلثة اذ قد اوردنا كلاما من ذلك اي مما يختص بواحد منها في بابه فليتوقع الا الامور المشتركة فالاولى

لها من باب علمي ره وهياي في هذا الموقف مقدمة يجب تقديمها على مباحث الامور العامة لاشتمالها على تقسيم المعلومات الى معروضاتها وهو اصد

خمسة مشتملة على مباحثهم المقدمة في قسمة المعلومات الى معروضاتها الامور العامة وهو عند المتكلمين اربع تقسيما مبنيا على مذهبهم كما ربعه

قوله اذ قد اوردنا فيه اشارة الى ان الامور العامة محمولات المسائل كما ان الامور الخاصة كذلك فكانت الامور العامة مشتقات لان الحمل المعتبر في المسائل هو

حمل المواطاة والمبادي لا يصلح لان يكون موضوع فن الامور العامة محمولات المسائل والحمل المعتبر فيها المبادي والمشتقات بكليهما امور عامة لان المتبادر

من التناول المأخوذ في تعريفيا ضمنا او صريحا سواء تعلق الحمل في مايبحث عنه بتحمل الامرين او احدهما بعضهم تدل على الثاني **قوله**

فلا بد لها اه تمتمة ان العام مقدم على الخاص طبعا فقدم هذا الباب لتوافق الوضع الطبع **قوله** لاشتمالها اه كانه اراد انه يحصل من معرفة

مبدأ المجاز قوله فيه اشارة الى ان الامور العامة اه وجه الاشارة انه قال اذ قد اوردنا كلا من ذلك اي من الاحوال المختصة بكل واحد واحد في بابه فليتوقع

الا الامور المشتركة وكانت الامور الخاصة محمولات فكذا الامور العامة فان قلت ان المصنف يورد قبل بحث الامور العامة الامور الخاصة فكيف يستقيم قوله

اذ قد اوردنا بصيغة الماضي قلت يمكن ان يقال مراده قصدنا ايراده او يكون تصنيف الامور العامة بعد تصنيف ابواب الامور الخاصة فلا مغايرة

قوله كما ان الامور الخاصة كذلك اي محمولات المسائل **قوله** فكانت الامور العامة مشتقات تفريع على كون الامور العامة محمولات لان المعتبر في المسائل هو حمل

المواطاة اي حمل الشئ هو هو كحمل الانسان على الحيوان في قولنا الانسان حيوان لا الحمل بالاشتقاق كحمل الوجود على زيد حيث لا يقال زيد وجود بل يقال زيد

موجود ولما كان المعتبر هو حمل المواطاة والمبادي لا يصلح ان يحمل كذلك على الاقسام الثلثة تخرج المبادي وبقي المشتقات داخلة في الامور العامة وهو المطلوب **قوله**

ولا يخفى ان ما حاصله الاعتراض على كون الامور العامة محمولات لان الموضوع يكون موضوعا في المسائل المحمولة والامور العامة محمولات ثبت للاعيان **قوله** والحق

ان المبادي اي ان الحق الذي يعتمد عليه هو ان المبادي والمشتقات كليهما من الامور العامة لان المتبادر من التناول المأخوذ في تعريف الامور

العامة ضمنا كما في التعريف المذكور في متن الموقف او صريحا كما اذا عرفت بما تناول الاثنين والثلثة مطلق الحمل سواء كان بالاشتقاق او بالمواطاة

فالمبادي محمولات بالاشتقاق والمشتقات محمولات بالمواطاة وكلاهما من الامور العامة **قوله** ما يبحث عنه يتحمل الامرين اي ما يبحث عنه هنا يتحمل كلا الامرين

من المبادي والمشتقات فان البحث عنه في بعض المسائل هو المشتق وفي بعضها المبدأ فالبحث عنه في هذا البعض يتحمل الامرين اما ان يؤول المبدأ بالمشتق

بالمجاز الشايع او يترك على الظاهر كما في قولنا الوجود زائد في الممكن فاما ان يقال ان المراد بنفس الوجود والوجود على سبيل المجاز كما في بعض الحواشي **قوله**

والظاهر هو الاول اي كون المبادي ايضا امورا عامة لان البحث في اكثر المقامات يكون من نفس الوجود والعدم الى غير ذلك **قوله** وعبارات بعضهم تدل

على الثاني اي التحقق اه وفي الحواشي تعديد تحيث قرر ان الامور العامة هي المشتقات دون المبادي **قوله** تمتمة ان العام اي الامور العامة مقدم على الخاص اي على الامور المختصة

بكل واحد واحد من تلك الاقسام طبعا فقدم هذا الباب اي الامور العامة لتوافق الوضع الطبع اي لتوافق الوضع الطبع والتقدم الطبعي عبارة عن تقدم المحتاج

اليه على المحتاج ولا يكون المتقدم علة تامة للمتاخر وههنا كذلك اذ العام محتاج اليه والخاص محتاج اليه وليس العام علة تامة للخاص **قوله** انه اراد بالجهل اه

دفع ايراد يرد على قول الشارح قدس سره في هذا الموقف مقدمة يجب تقديمها على مباحث الامور العامة لاشتمالها على تقسيم المعلومات الى معروضاتها

قوله اعلم انهم قالوا ان موضوع المسئلة قد يكون عين موضوع العلم كما في قول الطبعيين كل جسم فله حيز طبعي
وقد يكون نوع موضوع العلم كقولهم كل حيوان فله قوة الحس وقد يكون عرضا ذاتيا لموضوع العلم كقولهم كل متحرك تقع في مقولة
اين وقد يكون نوعا من العرض الذاتي كقولهم كل متحرك بحركتين مستقيمتين لابد ان يمكن بينهما وجميع هذه المسائل مذكورة
في كتب الحكمة الطبيعية ان شئت فارجع الى هداية الحكمة ومشروحها ١٢ محمد عبد الله لا يخفى غفل =

(ويمكن ان يقال ان العدم في الحوادث الزمانية متقدم على الوجود فقدمه في الذكر ايضا ١٢ ع)

وبيان ذلك انه اما ان يقال ان المعدوم ثابت او لا على التقديرين اما ان يثبت الواسطة بين الموجود والمعدوم وهو الحال او لا فهذه اربع احتمالات ذهب الى كل واحد منها طائفة منهم الاحتمال الاول اى من قول القائم معروضاتها ١٢ المعدوم ليس بثابت ولا واسطة بينهما ايضا وهو مذهب اهل الحق فالمعلوم اى ما من شانه ان يعلم

معروضات الامور العامة معرفتها فالاولى ان يذكر تقسيم المعلوم الى معروضات طائفة تنبهاني مقدمته سباحثها ولا يتوهم من كون المباحث اموراً عامة لان معروضاتها ليست نفس المشتقات بل ما يصدق هي عليه **قوله** اى ما من شانه الى آخره فسر المعلوم بذلك مع ان معلوم الله تعالى معلوم بالفعل ليوافق ما ذكره المصنف في تقسيم الحكماء

بان المقدمة تذكر فيما قبل زيادة بصيرة في المقصود ولما كان المذكور في المقدمة هو تقسيم المعلوم الى معروضات الامور العامة فلا وجه لذكر هذا التقسيم في الامور العامة والمقصود هذا وحاصل الجواب ان مراده قدس سره بتحصيل من معرفة معروضات الامور العامة معرفة الامور العامة لان معرفة المعروض من حيث المعروض تتم معرفة العارض كما عرفت الابيض المفرق فالمبصر فانه تعريف ضمني للبياض بما يفرق المبصر فكذلك ههنا وان كان تقسيم المعلوم الى معروضات الامور العامة بالذات لكنه يفهم من معرفة معروض الوجود مثلا معرفة الوجود فحصلت بسبب المقدمة زيادة بصيرة في المقصود وهو معرفة الامور العامة فاندفع الايراد **قوله** فالاولى ان يذكر كما اشارة الى ان في عبارة الشرح الوجوب بمعنى الاولوية فانه لا يتوقف البحث عن المقصود ههنا على تلك التقاسيم بمعنى لو لا لامتنع وحاصله انا لا نسلم ان معرفة معروضات الامور العامة معرفتها كان اولى ان يذكر تقسيم المعلوم الى معروضات طائفة من الامور العامة كالوجود والعدم في مقدمة مباحث الامور العامة وههنا ايراد على قول الشارح لاشتمالها على تقسيم المعلومات الى معروضاتها بان القسم ههنا هو المعلوم لا المعلومات فلا يصح قط تقسيم المعلومات بل الصحيح ان يقول في تقاسيم المعلوم الى معروضات الامور العامة واجاب عنه الحشي في الحاشية المنبية ما حاصله ان اضافة التقسيم الى المعلومات في قوله تقسيم المعلومات الى الاقسام الآتي القسم وقوله الآتي معروضاتها بالتفسيرية تفسير لذلك المعلومات لا بالى الجارة لانا نمنع فلا اشكال فيه ان الوجود في اكثر النسخ في الموضعين هو الى الجارة لا الى التفسيرية توضيح ان معنى اضافة تقسيم الى المعلومات على تقدير ارادة الاقسام منها يكون تقسيم الاقسام ولا معنى محصل له فالحق ان يقال انه للتنبيه على انها تسمية جامعة محيطة بجميع انواع المعلوم لا تترك شيئا منها ولك ان تقول ان جمع المضاف اليه باعتبار حال المضاف اليه باعتبار حال المضاف في قوله تعالى فان قاب قوسين الخ قابي توجه على ما في الصحاح كما في حواشي الفاضل اللاهوري على شرح المواقف **قوله** لا يتوهم سنه دفع توهم وهو ان يتوهم من قول الشارح استشهادا على تقسيم المعلومات الى معروضاتها الامور العامة بان ههنا تقسيم المعلوم الى الوجود والعدم فعلم ان الوجود والعدم معروض الامور العامة وظاهر ان الموجود والعدم ليسا بعرضين للموجود والمعدوم لاستحالة عروض الشيء لنفسه بالضرورة فيعرض لهما الوجود والعدم وهما من الامور العامة فتبين ان الامور العامة ليست بالمشتقات بل ما يصدق المشتقات عليه كالوجوب والجوهر والعرض لا شك ان المشتقات اى الموجود والمعدوم وكذا الاشياء اى الموجود والعدم تعرض للصداقات فتكون كلا هما من الامور العامة وما توهم التوهم ان الموجود كيف يكون عارضا للموجود نقول سنه ما اريد من الموجود الثاني انما مصداق الوجود وهو الحق فلا استحالة فيه انما نفس مفهوم المشتق فلا كلام فيه فسقط التوهم من اصله **قوله** فسر المعلوم بذلك الغرض سنه بيان فائدة تفسير الشارح فقط المعلوم الواقع في المتن بما من شانه ان يعلم بان الفائدة في ذلك ان يوافق كلام المصنف ما ذكره في تقسيم الحكماء الان المقسم في كلا التقسيمين متحد وهو المعلوم حيث قال فيه ما يمكن ان يعلم **قوله** سع ان معلوم الله تعالى معلوم بالفعل فيه رد على سن بين فائدة التفسير لما كان التبادر من المعلوم ما يكون معلوما بالفعل و ظاهر ان بعض الجواهر والاعراض غير معلوم لنا فلو بقي المعلوم على معناه المتبادر لخرج ما لا يتعلق به علمنا فاذا قال ما من شانه ان يعلم دخل فلك في المعلوم اذ لا صلاحية ان يتعلق به العلم وانما يكون العلم يتعلقا بالفعل وتقرير دانه لو كان المراد من المعلوم المعلوم بالفعل لاحرج

سع اى التفسيرية متفرع عليه فلا اشكال تدبر ١٢ **خلاصه حاشيه مولوى مبين** رحمه الله

الموقف الثاني في الامور العامة

اما ان لا يكون له تحقق في الخارج اصلا اعتبر قيد في الخارج لانهم لا يقولون بالوجود الذهني ويكون الاول هو المعدوم في الخارج والثاني هو الموجود فيه فهذه قسمة ثنائية يتبعها ثلاثية ورباعية الاحتمال الثاني المعدوم ليس بثابت والواسطة امر حق اي ثابت وقال به القاضي الباقلاني قولا مستمرا وامام الحرمين مناله من الاشاعرة اولا فانه رجع عن ذلك اخرا وقال به بعض المعتزلة ايضا فالمعلوم على رأيهم اما لا تحقق اصلا وهو المعدوم اولا تحقق اما باعتبار ذاته اي لا بتبعية الغير وهو الموجود او باعتبار غيره اي لا تحقق تبعا له وهو الحال

واراد بالعلم العلم بوجه ما فالمعلوم يشمل المعدوم الذي لا كونه له قوله اما ان لا يكون آه قدم العدمي على الوجودي نظرا الى تقدم العدم على الوجود فان عدم الممكن سابق على وجوده بالذات عند الحكماء وبالزمان عند المتكلمين والسبوقية الاولى عبارة عن الحدوث الذاتي والسبوقية الثانية عبارة عن الحدوث الزماني كما سيجئ تحقيقه انشاء الله تعالى قوله اي لا تحقق تبعا له وذلك بان يكون الغير واسطة في العروض والثبوت والا يلزم ان يكون الاحوال اعراضا ولا يرد عليه انه يصدق على السلوب لكونها تحققة بواسطة هو صوفاتها واسطة في العروض اذ لهم ان يقولوا ان فيها سلب القيام بها لا اقياما سلب بها

فيه اذ كل شئ معلوم بالفعل لله تعالى جل مجده وان لم يكن معلوما للناس قوله واراد بالعلم العلم بوجه ما وقع سؤال يرد ههنا وهو ان المتبادر من العلوم هو العلم بالكنه مع ان المعدومات لا يعلم كنهها فخرج المعدوم من قوله المعلوم فلا يشمل هذا اللفظ كل شئ وتقرير الدفع ان المراد من العلم ههنا هو العلم بوجه ما سواء كان بالكنه او بالوجه فالمعلوم يشمل المعدوم الذي لا كونه له قوله قدم العدمي اي الذي اخذ فيه العدم على الوجودي اي الذي اخذ فيه الوجود نظرا الى تقدم العدم على الوجود قوله فان عدم الممكن سابق على وجوده بالذات عند الحكماء وبالزمان عند المتكلمين اعلم ان السبق الذاتي هو ما يمتنع اجتماع اللاحق مع السابق سواء كان السابق واللاحق متغايرين في الزمان كالواجب والعقل الاول عند الحكماء او متفاوتين فيه كنوح ومحمد عليهما السلام الى يوم القيام فالعدم عند الحكماء له سبق ذاتي على وجود الممكن سواء كان بلا سبق زماني كالعقل الاول فان عدمه سابق على وجوده لكن سبقا ذاتيا ولا زمان الا ويوجد العقل الاول فيه او سبق زماني كزيد فان عدمه سابق على وجوده بالزمان ايضا وعند المتكلمين للعدم سبق زماني على وجود الممكن لقولهم بحدوث العالم بعضه وقضيضه بالزمان فعند المتكلمين الموجود على قسمين فقط القديم بالزمان كالواجب تعالى وهو القديم بالذات ايضا والحادث بالزمان كسائر موجودات العالم وعند الحكماء الموجود على اربع اقسام قديم بالذات وبالزمان كالواجب جل مجده والقديم بالزمان دون الذات كالعقول والافلاك وغيرها والحادث بالذات وبالزمان كزيد وعمرو وغيرهما والحادث بالذات فقط دون الزمان كالعقول والافلاك وغيرها قوله والسبوقية الاولى السبوقية الوجود عن العدم بالذات قوله والسبوقية الثانية اي سبوقية الوجود عن العدم بالزمان قوله وذلك بان يكون الغير واسطة في العروض آه لما عرف الله قدس سره الحال في ضمن تقسيم ما تحقق تبعا اعترض على هذا التعريف الفاضل مرزاجان بانه ليس بمانع عن دخول الصفات السلبية المكان المراد من التبعية الواسطة في العروض وهي ان يثبت الوصف للواسطة فقط ويسلب عن ذي الواسطة بالعرض لان تحقق ثابت للموصوف بالذات ولا صفات السلبية بالعرض بواسطة الموصوف فيكون الصفات السلبية داخلة في الاحوال مع انها ليس منها وعن هذا عدل المحقق التفتازاني عن المكان المراد بالتبعية الواسطة في الثبوت وههنا تحقيق يرد لك وصف الواسطة اولا وبالذات تتصف به ذو الواسطة فيكون كلاهما معروضين حقيقة لان الموضوع موجود بالذات والاعراض بالتبعية الان كلاهما معروضان للموجود حقيقة فقصد السيد المحشي الجواب عن ذلك الايراد باختيار الشق الاول وقال وذلك اي التبعية بان يكون الغير واسطة في العروض اي يتصف الموصوف بالوجود حقيقة وبالذات والصفة مجازا وبالعرض لان الثبوت والا يلزم ان يكون الاحوال اعراضا وتقرير الالزام سبق ههنا ذكره ولا يرد عليه انه يصدق على السلوب لكونها تحققة بواسطة هو صوفاتها واسطة في العروض اذ لهم

وعرفوه بانه صفة تحقق وجودا لا معدومة فقولنا صفة يخرج الذات وان الذات وهي لا تقوم الا قائمة بنفسها اما موجودة او معدومة لا غير فهي تصور تحققها تبعا لغيرها فلا تكون حالا وقولنا الموجود يخرج صفة المعدوم وهي صفة معدومة فانها تكون حالا وقولنا لا معدومة يخرج الاعراض فانها تحققها تبعا لغيرها فلا تكون حالا وقولنا الموجود دون الحال وقولنا لا معدومة يخرج البواقي التي يتصف بها الموجود فانها معدومة لا احوال واعترض الكاتبي على هذا التعريف بانه منقوض بالصفات النفسية كالجوهرية والسوادية والبياضية فانها عندهم

واطلاق الصفات عليها على سبيل المجاز مع ان ذلك ليس بتمام التعريف ثم لا يخفى ان الوجود عندهم حال فكان قيامه بالموجود او لا وبالذات ونفسه ثانيا وبالعرض وهو غير معقول ولو اعتبر تغاير بينه وبين نفسه لا يكون الواسطة واسطة في العروض فان العارض فيها ليس متعددا اصلا

قوله وقولنا الموجود آه فيه اشارة الى ان هذا القيد للبيان لا للاخراج لان صفة المعدوم لم يخرج بقيد لا معدومة وخص الذكر بصفة المعدوم ولم يذكر صفة الحال لان ما يدل على امتناع قيام العرض بالعرض يدل على امتناع قيام الصفة بالحال

ان يقولوا ان فيها اي في السلوب سلب القيام بها اي بالموصوفات لا قيام السلب بها حتى يكون من الاحوال فمعنى قولنا زيد ليس بعمرو ان عدم عمرو سلوب عن زيد سلبا بسيطا لانه ثابت لزيد على طريق السلب العدولي حتى يلزم ان يكون من صفات زيد فتكون من الاحوال **قوله** واطلاق الصفات هذا جواب سؤال مقدر يرد على الجواب لتقرير السؤال ان الصفات السلبية لما لم تكن قائمة بالموصوفات بل سلوب القيام بها فكيف تطلق عليها لفظ الصفات وتشريح الجواب ان اطلاق الصفة عليها من قبيل المجاز فان الصفة تقال حقيقة على ما قامت بالموصوف **قوله** مع ان ذلك هذا جواب آخر عن اعتراض الفاضل مرزا جان تقريره ان هذا من مقام التقسيم وليس بموضع التعريف وانما التعريف ههنا في ضمن التقسيم فلا نقض لعدم المانعية عن دخول الاعراض والصفات السلبية **قوله** ثم لا يخفى اعتراض على القوم ما حاصله ان الوجود عندهم حال فكان قيامه بالموجود اولا وبالذات وبالوجود ثانيا وبالعرض لما عرفت من تعريف الحال وهذا اي قيام الوجود بنفسه غير معقول لامتناع قيام الشيء بنفسه **قوله** لو اعتبر هذا يرد على الجواب عن الاعتراض المذكور بان قيام الشيء بنفسه محال اذا لم يكن بين العارض والمعروض فرق وههنا الوجود المعروض والوجود العارض مختلفان لان الوجود المعروض هو الوجود العارض لزيد مثلا والوجود العارض حصة آخر من اطلاق الوجود عارض له فلا استحالة لو قام الوجود بالمعنى الثاني بالمعنى الاول فحاصل الرد انا سلمنا التغاير لكن لا يكون الواسطة واسطة في العروض فان العارض فيها للواسطة ذي الواسطة لا يكون متعددا اصلا كالحركة لجالس السفينة وللسفينة فالحركة الواحدة للسفينة بالذات ولجالسها بالعرض لان حركة جالس السفينة حركة اخرى وههنا لو فرض التغاير يكون العارض لزيد مثلا هو الوجود الآخر للوجود وهو الوجود الآخر على ما بينا فتعدد العارض للواسطة وذيها فالحق ان يقال ان الوجود ليس من الاحوال لان له وجودا بالذات لان حال الشيء على نفسه يكون حلوليا وبالذات بلا واسطة فلا يلزم تلك المفاسد وفيه ما فيه وسيجيء تحقيقه انشاء الله تعالى **قوله** فيما اشارة الى ان آه العرض من هذا الكلام بيان ان قوله الموجود قيد واقعي للاحتراز عن الاخراج صفة المعدوم لانها تخرج من قوله لا معدومة لان صفة المعدوم معدومة وتوجيه الاشارة انه علل اخراج صفة المعدوم بقوله الموجود لان صفة المعدوم معدومة فعلم ان قوله لا معدومة كافية للاخراج قال في الحاشية ما حاصله ان القيدين الاولين يعني قوله صفة وقوله الموجود لمحض البيان كما ان القيدين الاخيرين اعني لا موجودة ولا معدومة للاخراج وبهذا ظهر انه لو قال المصنف الحال ما لا موجود ولا معدوم لكفى اذ يخرج الذوات من قوله لا موجود لا معدوم لان الذوات لا تخلو عن كل منهما وصفات المعدوم تخرج من قوله ولا معدومة او هي معدومة فافهم **قوله** وخص الذكر بصفة المعدوم دفع فضل مقدر تقريره الداخل ان صفات الاحوال لم يذكره اهم فكانت داخلة في الاحوال فلا يكون التعريف مانعا وتقرير الدفع ان الحال صفة قائمة بالغير موجود بالتبعية فكيف تقوم بها صفة اخرى لاستحالة قيام العرض بالعرض

احوال حاصلة للذوات حالتي وجودها وعدمها والجواب ان المراد بكونه صفة لموجود ان يكون صفة له في الجملة لا انه يكون صفة له دائما كما هو مذهب من قال بان المعدوم ثابت ومتصف بالاحوال حال العدم واما على مذهب من لم يقل بثبوت المعدوم اوقال به ولم يقل باتصافه بالاحوال فلا اعتراض اصلا فظهر ان الاحتمال الثالث المعدوم ثابت ولا واسطة وهو مذهب اكثر المعتزلة فالمعلوم على رأيهم اما لا تحقق له في نفسه اصلا وهو النفي المساوي للممتنع او له تحقق في نفسه بوجه ما وهو الثابت المتناول للموجود والمعدوم الممكن ثم قسموا المعلوم تقسيما آخر فقالوا ايضا فاما ان يكون له في الاعيان وهو المعدوم ممكنا كان او ممتنعا او له كون فيها وهو الموجود والنفي عندهم اخص مطلقا من المعدوم لاختصاصه بالممتنع منه اي من المعدوم وانت تعلم ان نقيض الاخص مطلقا اعم مطلقا من نقيض الاعم

قوله لو بني الاعتراض على المعنى المتبادر وعلى جميع المذاهب لاندفع ذلك. قوله فالمعلوم على الجملة اه يفهم منه ان التحقق عندهم مرادف للثبوت والكون اعم من الوجود وان التحقق عندهم اعرف من الثبوت والكون اعرف من الوجود وسيأتي تحقيق الكل

قوله لو بني الاعتراض اه يعني انه لو كان غرض المعترض الاعتراض على المتبادر من التعريف هو ان يكون صفة للموجود ولا يكون صفة للمعدوم نظرا الى ان اللام في قوله الوجود للاختصاص كان بناؤه على ان التعريف على كل مذهب ليندفع بالجواب الذي ذكره السيد قدس سره بل اندفع ذلك الجواب بنفي كل مذهب من مذاهب ثبوت المعدومات واتصافها بالاحوال فهذا ظاهر جدا لا يحتاج الى التوضيح قوله ليفهم منه ان التحقق الخ اشارة الى جواب آخر اراد الذي اورده الفاضل مزراجان على تبني الاحتمال الثالث فقرر الاعتراض اما على تقسيم الاول فبانه ماذا اريد بالتحقق ما يقابل الوجود فيكون المعنى الثابت اه وجود فكيف يشمل المعدوم الممكن والثبوت الاعم من الوجود فتعريف الثابت وهو ان تعقل الثابت موقوف على تعقل الثبوت وتعقل الثبوت موقوف على تعقل الثابت وهو دور واما على تقسيم الثاني فبانه ماذا اريد بالكون في تعريف الموجود اما الثبوت فيصدق الموجود عليه المعدومات الممكنة هف او الوجود فيكون التعريف دوريا شاملا ما ذكر اني الثبوت وحاصل الجواب انا نختار ان التحقق الثبوت وبالكون الوجود ونرد الدور ممنوع بل هو تعريف لفظي بحسب الظاهر من العرف فالتحقق عندهم اعرف من الثبوت والكون اعرف من الوجود واما الاول فلانه قد يطلق الثبوت على النسبة الثبوتية بين الموضوع والمحمول بخلاف التحقق واما الثاني فلانه قد يطلق الوجود على الوجود الرابطي بخلاف الكون فيكون هذا التعريف نفيضيا كالتعريف الواقع للعدم في شرح المقاصد للعلامة التفتازاني بان العدم شيء ما ان الشيء اعرف من العدم فظاهر استحالة ذلك في تعريفه بالشيء ووجه الفهم انه لا سبيل ههنا سوى كون التحقق للثبوت والكون للوجود لان التحقق اما يكون عاما كالثبوت او خاصا كالوجود والمعدوم الممكن فهو لا يتصف بالتراديد اريد به الخاص اي الوجود فلا شمول المعدوم الممكن كذا في الكون فانا ان نريد به الوجود فهو تعريف لفظي بحسب الظاهر ونمنع ان الثابت هذا خلاف عندهم فلا سبيل الا الى التراديف قوله لا تحقق له في نفس الامر الامر والمكن يذكر والكتبة تبادر عند الفهم قوله ضائرة قوله في نفسه على الاول اي على ارادة التحقق في نفس الامر قوله لو قال لاعتباري الخ فيه ليس له وجود ولا ذات ولا بالانشائي لتمنع كما يأتي بل لا حوال نعم على هذا التقدير يمنع ان لا يكون ثابتا بالذات ولا باعتبار المنشأ قوله وعلى الثاني اي على ارادة التحقق في ذاته قوله ادخال ما تحقق تبعي كالفوقية اه تحقيقه وسائر الامور الانتزاعية التي تحققها

قوله واما على مذهب اه اقول وجه التردد ان المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم بعضهم يقولون باتصافه بالاحوال ايضا وبعضهم على ان المعدوم وان كان ثابتا فانه لا يتصف بالاحوال بل الحال عاصفة الموجود فقوله مذهبه الاختلاف بين المتكلمين تظهر في بعض الفوائد كما تقرر منها

وجه العموم ان المعلوم الذي ليس له تحقق يشترك فيه اما يكون معلوما و لا لا معلوم آه يشمل غير المعلوم ايضا فتدبر منه

فيكون الثابت الذي هو نقيض المنفي اعم من الموجود الذي هو نقيض المعدوم لصدقه لما تقرر ان المنطق ان نقيض الاخص اعم من نقيض الاعم منه
عليه اي لصدق الثابت على الموجود وعلى المعدوم الممكن فقد ذكر على رأي هؤلاء تقسيمين

واراد بالتمنع ما يشمل التمنع العقلي والعادي فاندفع ما قيل ان المركبات الخيالية عندهم منفية وليست بتمنعة ثم لما كان نقيض الثبوت النفي ونقيض الوجود العدم كان نقيض الثابت المنفي ونقيض الموجود المعدوم لان التناقض بين الاعمدين يستلزم التناقض بين المشتقين والمعلوم ليس داخلا في مفهوم هذه المشتقات حتى يكون نقيض الثابت اللامعلوم الذي لا تحقق ونقيض المنفي اللامعلوم الذي ليس له تحقق وكذا لان الامر الخاص ليس معتبرا في مفهوم المشتق وقسمة العلوم اليها لا تقتضي ذلك **قوله** تقسيمين اي تقسيمين ثانيين

بالنشأة فالتمنع فيكون معنى التمنع على هذا التقدير ما لا يكون له ثبوت بالذات والتمنع بكلا المعنيين ذائع يستعمل عندهم فافهم **قوله** واراد بالتمنع الخ اي اراد من التمنع ما يشمل او ما يعم فدخل مقدر تقريره ان المركبات الخيالية تتصور بالعقل بجزء من المسك وجزء من الذهب يطلق عليها المنفي في اصطلاحهم مع انها ليست بتمنعة في نفس الامر اذ المسك والذهب كلاهما موجود ان في الخارج فانتفت التساوي بينهما وتقرير الدفع ان المراد بالتمنع ههنا ليس التمنع الخارجي فقط اي التمنع بحسب الخارج فقط بل المراد مطلقه سواء كان في العقل او في نفس الامر وهو ساوي المنفي اذ لا شك ان المركبات الخيالية وان كانت باعتبار اجزائها ممكنة لكنها بحسب الهيئة التركيبية تمتنعة بحسب العادة والامتناع بحسب الهيئتين لا غير **قوله** ثم ان كان اه دفع لما قرض الفاضل مرزاجان حاصل الاعتراض ان المنفي والثابت كذا المعدوم والموجود نقيضان عندهم مع انه لا يتصور ان نقيض عبارة عن رفع شيء فمفهوم المنفي العلوم الذي ليس له تحقق فنقيضه اللامعلوم الذي ليس له تحقق ودون الثابت ومفهوم الثابت المعلوم الذي له تحقق فنقيضه اللامعلوم الذي له تحقق دون المنفي ومفهوم الموجود المعلوم الذي له كون فنقيضه اللامعلوم الذي ليس له كون دون المعدوم ومفهوم المعدوم المعلوم الذي لا كون له فنقيضه اللامعلوم الذي له كون دون الموجود وحاصل الجواب ان التناقض بين المشتقين يستلزم التناقض في المشتقين وظاهر ان نقيض الثبوت النفي او الثبوت هو التحقق والنفي عدم التحقق وكذا نقيض الوجود هو العدم او ان الوجود الكون والعدم رفع الكون فيكون نقيض الثابت النفي ونقيض الموجود هو العدم والا يخفى ان هذا الجواب انما يتشبث على مذهب المحقق الدواني لانه قائل بان المشتق معنى بسيط لا تركيب فيه وليس بينه وبين المشتق منه تغاير بحسب الحقيقة فالتناقض بين المبدئين يستلزم التناقض بين المشتقين بخلاف مذهب الجمهور من ان المشتق مركب من الذات والصفة والنسبة او من المشتق منه والنسبة فقط كما هو راي السيد الشريف قدس سره والفاضل مرزاجان ان المحقق الدواني فيتقيم الجواب على مذهبهم

قوله والمعلوم ليس داخلا كان قائلا يقول من جانب المعترض انا نفرق بين المنفي والثبوت والوجود والعدم وبين المنفي والثابت والموجود والمعدوم فان الاول اعني المشتقات اقسام للمعلوم والقسم داخل في الاقسام فيكون المعلوم معتبرا في حقيقتها دون الثاني فلا يلزم التناقض بين المبدئين التناقض في المشتقين وهذا ظاهر جدا فدفعه بان المعلوم ليس داخلا الخ **قوله** وكذا اعني ان نقيض الموجود اللامعلوم الذي له كون ونقيض المعدوم اللامعلوم الذي لا كون له على ما ذكرنا سابقا **قوله** لان الامر الخاص ليس معتبرا في مفهوم المشتق يعني ان المعلوم امر خاص وهو لا يعتبر في المشتقات اذ الموخوذ من حيث ذاتها فاذا الموخوذ الثابت والمنفي وغيرهما مع قطع النظر انها اقسام للمعلوم لا يكون المعلوم داخلا فيها بل الثابت اعم من ان يكون معلوما او مجهولا **قوله** وقسمة العلوم الخ هذا جواب سوال تقديره وعلى قولهم ان الامر الخاص لا يعتبر في مفهوم المشتق تقرير الايراد ان الامر الخاص لابد من اعتباره في المشتقات لان الامر الخاص اعني المعلوم هو المنقسم الى تلك المشتقات ولابد من دخول المنقسم في الاقسام فاجاب بان تلك القسمة لا تقتضي دخول المعلوم فيها اذ دخول القسم واجب في الاقسام اذا كان المقسم ذاتيا لها كما ان المقسم للحيوان الى الانسان والفرس وغيرهما وامّا اذا لم يكن ذاتيا فلا يدخل فيها ويجوز ان يكون المعلوم عرضا عاما لهذه المشتقات لا ذاتيا لها حتى يلزم دخوله فيها

قوله في الحاشية على العالم اي فانه لا يعتبر في مفهومه كما سيأتي في بحث ليس المراد بعدم اعتبار الخاص في مفهوم المشتق ان العالم معتبر فيه بل ان العالم

لكن الاقسام عندهم في الحقيقة ثلثة هي المنفي والثابت الموجود والثابت الذي هو المعدوم الممكن واما المعدوم مطلقا فهو راجع الى المنفي والمعدوم الممكن فلا يكون قسما برأسه وكأنه لم يعتبر التقسيم الثابت على رأيهم الى الموجود والمعدوم كما يفعله غيره لئلا يتوهم من اطلاق المعدوم على المنفي كون قسيم الثابت قسما منه لكنه مندفع بان قسم الثابت هو المعدوم الذي له ثبوت اعني المعدوم الممكن وذلك لا يطلق على المنفي انما يطلق عليه المعدوم مطلقا وليس قسما من الثابت حقيقة والاحتمال الرابع المعدوم ثابت والمحال حق ايضا وهو قول بعض المعتزلة من مثبتي الاحوال فيقول الكائن في الاعيان اما ان يكون له كون بالاستقلال وهو الموجود او يكون له كون بالتبعية وهو المحال الذي هو قسم من الكائن في الاعيان ايضا قسما من الثابت كما ان الموجود والمعدوم الممكن قسمان منه وغيره اي غير الكائن في الاعيان هو المعدوم فان كان له كمون وتقرر في نفسه فثابت والا فمنفي فالاقسام اربعة فظهر ان الثابت الذي يقابل المنفي تسعة على هذا المذهب

قوله لكن الاقسام عندهم الخ هذا بالنظر الى التقسيم الاول واما بالنظر الى التقسيم الثاني فالاقسام الثلثة الموجود والمعدوم المنفي المعدوم الثابت لكنه لم يقسم المعدوم الى الثابت والمنفي لئلا يتوهم من اطلاق الثابت على الموجود كون قسيم المعدوم قسما منه لكنه مندفع بان قسم المعدوم هو الثابت الذي لا كون له اعني المعدوم الممكن وذلك لا يطلق على الموجود **قوله** فظهر الخ وظهر ايضا ان الكائن في الاعيان على هذا المذهب اعم من الموجود واخص من الثابت **قوله** والمحال الخ

ويمكن تقرير هذا الكلام على وجه آخر وهو ان قسمة العلوم لا يقتضي دخوله في الاقسام في نفس الامر واذا عزل النظر عن التقسيم والمقسم يجب دخوله في الاقسام اذا لوحظ الى انها اقسام للمقسم واما اذا لوحظت بالنظر الى ذاتها في نفس الامر مع قطع النظر عنه فلا يجب دخوله فيها فانهم **قوله** هذا بالنظر الى التقسيم الاول آه مقصودهم من هذا الكلام تحصيل اسامي الاقسام على كل من التقسيمين لان اقسام كل من التقسيمين زائد على الثلثة وتسعة اشرة في الصادق حتى يرد عليه ما ورد ان كلامه دال على ان اقسام كل واحد من التقسيمين ثلثة وهذا تعسف لان شان المحشي على ما رفع من ذلك **قوله** هذا اشارة الى ان جعل الاقسام الثلثة اعني المنفي والثابت الموجود والثابت الذي هو المعدوم الممكن بهذا النمط يعني جعل المنفي قسما على حدة والثابت قسمين الموجود والمعدوم الممكن بالنظر الى التقسيم الاول مما صحح حق لا مرية فيه **قوله** واما بالنظر الى التقسيم الثاني اي التحصيل الاسامي للاقسام على التقسيم الثاني فهكذا الموجود والمعدوم المنفي والمعدوم الثابت بجعل الموجود قسما على حدة وتقسيم المعدوم الى القسمين المنفي والثابت **قوله** كما لم يقسم الخ لما بين الشروح عدم تقسيم الخ الثابت الى الموجود والمعدوم بالنظر الى التقسيم الاول وترك ذكر التقسيم الثاني بالكلية والمحشي بينه فاراد ان يبين ههنا ايضا لمقابلة ما بين الشق الثاني للتقسيم الاول وجه عدم تقسيم الخ المعدوم الى الثابت والمنفي فقال وكانه الخ **قوله** لئلا يتوهم يعني لم يقسم الخ المعدوم الى المنفي والثابت لئلا يتوهم من اطلاق الثابت في عرفهم على الموجود كون قسيم المعدوم وهو الموجود قسما من المعدوم لان الثابت قسم من المعدوم واذا اطلق على الموجود ايضا يتوهم من اشتراك لفظ الثابت ان الموجود قسم من المعدوم وهو لما لان قسم الشيء كيف يكون قسما منه لكن هذا التوهم مندفع بان قسيم المعدوم هو الثابت بمعنى لا كون له وان كان له تحقق اعني المعدوم الممكن وذلك لا يطلق على الموجود وانما يطلق الثابت على الموجود بمعنى التحقق فقسيم احد القسمين اعني الثابت بمعنى التحقق غير قسيم الآخر وان كان لفظ الثابت يطلق عليهما وهذا واضح لا يحتاج الى البيان **قوله** وظهر ايضا بين في هذا المقام مطلبين واستدل عليهما بدليلين اما المطلبان فهما ان الكائن في الاعيان على هذا المذهب اي المذهب الرابع اعم من الموجود واخص من الثابت واما الدليلان فسيبين دليل المطلب الاول بقوله لتناوله اي شمول الكائن في الاعيان على هذا المذهب الحال ايضا بخلاف الموجود لانه مختص الموجود بما له كون بالاستقلال والحال ليس له كون بالاستقلال وسيبين دليل المطلب الثاني وعدم تناوله للمعدوم الممكن اي ان الكائن في الاعيان اخص من الثابت لان الكائن في الاعيان لا يشمل المعدوم الممكن والثابت شامل فالكائن في الاعيان شامل للموجود والحال فقط والثابت لهما وللمعدوم الممكن

يعني قوله لكن الاقسام ثلثة آه نقض في ان اقسام كل واحد من التقسيمين ثلثة فحمل المحشي كيف يكون تعسفا ١٢ عبيد

قد ملئ بعض المتعصبين المتكبرين من معاصرة هذا العبد بانه ينقل من شروح الكتب حواشيها فوائد وينسبها الى نفسه وانا اقول النقل من الكتب مستفيض من قديم الزمان الى عصرنا هذا فقد يقول الناقل ان غير عبارة المنقول عنه كذا وقيل كذا وان لم يغير فقد ينسبه الى الناقل وقد لا ينسبه اليه واما كتابة الاسم بعد تمام الحاشية فهي لمحض تعيين الكاتب كما ههنا ١٢ محمد عبيد

حكايت وكفاية لقول الفقير محمد عبيد الله الرتوي القندهاري ليسهل تخميس غفر الله له

امور ثلثة الموجود والحال والمعدوم الممكن وعلى المذهب الثالث يتناول الموجود والمعدوم
الممكن فقط وعلى الثاني يتناول الموجود والحال فقط واما المعدوم لان المعدوم الممكن ليس بشيء ثابت عندهم ففي المذهبين الاخيرين يتناول شيئين
المنفي اي الممتنع والمعدوم الممكن وفي المذهب الثاني يرادف المنفي كما في المذهب الاول الذي يرادف فيه الثابت الموجود
ايضا واما الحكماء فقالوا في تقسيم المعلومات ما يمكن ان يعلم ولو باعتبار

وعدم تناوله للمعدوم الممكن **قوله** وعلى الثاني الخ وذلك لان المتحقق تتناول لهما وهو مرادف للثابت **قوله** ما يمكن
اي الموجود او الحال اه منه **قوله** اعتبار امكان العلم ليشمل علم الواجب وعلم الممكن وزاد الشارح ولو باعتبار ليشمل العلم بالواجب و **العلم** بالتمنع

فيكون الثابت اعم ونلقي عليك انه ظهر ايضا ان المعدوم والموجود لا يجتمعان قط وكذا الثابت والمنفي من جهة واحدة والمعدوم يجتمع مع الثابت والمنفي
وكذا الثابت يجتمع مع المعدوم والموجود وظهر ايضا ان الموجود في القسمة الثلاثية بمعنى واحد والمعدوم والثابت والمنفي مختلف فتامل **قوله** وذلك
اي شمول الثابت للموجود والحال على المذهب الثاني وهذا دفع دخل مقدر بيان الدخل ان انتم تقولون الثابت على المذهب الثاني يتناول
الموجود والحال فقط مع ان الثابت ليس بمذكور في التقسيم الثاني بل المتحقق فينبغي ان يقال المتحقق ليشملهما وتقرير الدفع ظاهر لا يحتاج الى
التنويه صحيح **قوله** اعتبار امكان العلم نلقي عليك وبيان الامكان هنا بمعنى عدم الامتناع لا الامكان الاستعدادي لانه يقتضي عدم المستعد وهو ليس
بشامل لعلم الواجب وجملة المعلومات حاضرة عنده تعالى بالفعل وهو بري عن استعداد العلم لها وثانيا ان الاضافة في قوله ليشمل علم الواجب وعلم الممكن
اما اضافة المصدر الى الفاعل والى المفعول اما على الاول فالمراد علم الواجب لغيره وكذا علم الممكن لغيره فيكون الواجب والممكن عالمين وحاصل الطلب على
هذا التقدير انا فسرنا المعلوم بما يمكن علمه ليشمل علم الواجب لغيره وعلم الممكن لغيره من الممكنات والواجب كليهما ولو الباقي المعلوم على ظاهره دخل فيه علم الواجب
لان علمه تم تعلق بالاشياء كلها بالفعل بخلاف علم الممكن فانه لا يعلم بعض الممكنات وكذا الواجب بالفعل لكن تعلق علمه بالممكن فاير اد هذا التفسير شمول علم الممكن
والواجب كليهما وان كان متناولا لعلم الواجب لو اريد من العلوم بالفعل وهذا على مذهب من قال ان حصول العلم كمنه الواجب ممكن للبشر اما من قال انه مناف فيقال في قوله
باعتبار كما سيجيء واما على الثاني فيكون الواجب معلوما وكذا الممكن فالمعنى ان الواجب يمكن علمه كمنه والمراد بحصول العلم بالفعل كذا علم جميع الممكنات على ان يكون اللام للاستغراق
اي علم كل واحد واحد من افراد الممكن ثم اعلم ان فائدة قول الماتن ما يمكن ان يعلم ارادان يظهر غرض الشارح بزيادة قوله ولو باعتبار فقال زاد الشارح ولو باعتبار ليشمل
العلم بالواجب والعلم بالتمنع يعني ان بعض الاشياء لا يمكن ان تعلم فكيف ليشمل المعلوم بمعنى ما يمكن ان يعلم تلك الاشياء فلا بد من ان يراد ولو باعتبار كالعلم بالواجب
اي بكنهه فان العلم يتمنع عند بعض ولكن لا تمنع باعتبار شمول ان يعلم لوجوده وكذا العلم بالتمنع فانه الكنه بل انما هو عنوان بلا عنون وصادق بلا صادق فيمكن
صدقه على عنونه ومصداقه ويتوجه الى مصداقه فالعلم بمصداقه انما هو من حيثية انه يصدق عليه مفهوم التمنع وهو وجوده وعلى ذكر ما يكون ذكر الواجب والتمنع
كلاهما بالقصد والاصالة واما على مذهب من قال بامكان العلم بكنهه فالغرض من هذا البيان انه لما قال ولو باعتبار شمل العلم بالواجب والتمنع كليهما والامكان
اولا شاملا للواجب فقط وهو المناسب لما سبق من قوله ليشمل علم الواجب وعلم الممكن فان هناك ذكر الواجب استطرادي لا غير كما لا يخفى وهنا اظهر انه
لا يكفي هنا ذكر احد الامرين من امكان العلم وقوله ولو باعتبار بل لا بد منهما ولك ان تقول قوله ما يمكن ان يعلم اشارة الى دفع توهم ربما يتوهم هنا وهو ان
على تقدير جعل المقسم هو المعلوم يلزم تقسيم الشيء الى نفسه لانه جعل الوجود الذهني قسما من المعلوم مع ان الموجود الذهني عندهم نفس المعلوم اعم من
والى غيره ضرورة ان المعدوم المطلق لا يكون معلوما واذ فاندفع ظاهر لان ما يمكن ان يعلم اعم من الموجود الذهني اي المعلوم وكذا تناول
المعدوم المطلق واما قيد باعتبار ففائدته على هذا التوجيه دفع ان المعدوم المطلق لا يمكن ان يكون معلوما باعتبار انه معدوم والمعلوم لا يمكن
بالاعتبار ما يشمل جميع انحاء العلم من الكنه والوجه ووجها ذ لفظ الاعتبار يشمل الجميع فح قد يقال مفهوم الاوجد خل تحت معلوم يشمل الواجب

ه اقول قال البحر المراد بقولنا اعتبار امكان العلم ان المعلوم بالفعل ولو بالنسبة
اليه تعالى بحيث يشمل الاقسام لم يثبت تحققه من قبل بل وانما يثبت في المقاصد الا لانسب
ان يجعل المقسم هو المعلوم بالفعل وتحققه بديهي (انتهى) فتدبر ١٢ عبده

اما لا تحقق بوجه من الوجوه وهو المعدوم واما له تحقق ما وهو الموجود ولا بد في الايجاب تحقيقة من ان ينفرد الموجود ويمتاز عن غيره بتحقيقة يكون بها هو هو فان امتاز مع ذلك عن غيره بهوية شخصية

قوله اما لا تحقق لان تعلق قوله بوجه بالنفي فالمراد من المعدوم مطلق المعدوم وان تعلق بالنفي فالمراد منه المعدوم المطلق والاول اشمل لاشتماله على المعدوم المطلق والمعدوم الخارجي والذهني وافق تقسيمه فان ظاهره يدل على مطلق الموجود والثاني ابعد عن تداخل الاقسام لتعاكس الموجود والمعدوم بحسب الذهن والخارج وانسب بتقسيم قسيمه فان المعتبر في موارد التقاسيم الشيء المطلق لا مطلق الشيء

ان يكون معدوما مطلقا باعتبار انه معلوم وتقرير الدفع ان المعدوم المطلق معلوم باعتبار آخر لان جهة المعدومية والمعلومية معدوم مطلق من جهة آخر لان جهة المعلومية وبهذا ظهر اندفاع ما قيل ان المعدوم المطلق يمتنع علمه اذ لو كان له علم تحقق في الذهن فيكون موجودا فنقسم العلوم تكيف حينئذ قسما سنه وجه الاندفاع ان المعدوم المطلق لا يمتنع علمه من جهة ان هذا الوصف صادق عليه اذ كان مما يمتنع بالنظر الى مصداقه فبالنظر الى الاول صار قسما للعلوم ولا يخالف ذلك كونه قسيما بالنظر الى الثاني كما ينبغي تحقيق المقام ومن الله التوفيق بالاعتصام **قوله** ان تعلق قوله بوجه بالنفي حاصله ان الكلام في قوله بوجه في قوله اما لا تحقق لوجه من تعلق بالنفي الى النفي الذي في لا تحقق فيصير معناه ان لم يكون عدم تحققه بوجه من الوجوه فموجود معدوم ظاهر والمعدوم المطلق المعدوم بنحو ما يكون غير متحقق بوجه من انحاء العدم وهو تحقق بانتفاء نحو من الوجود كما ان انتفاء موضوع العلة الغائية اعني مطلق الشيء يكون بانتفاء فرد ما

وان تعلق بالنفي اي القدر يدخل عليه حرف النفي هو التحقق فمعناه ان يكون التحقق الذي هو بوجه من الوجوه كان التحقق نكرة وقعت تحت النفي فيعم بعموم النفي فيكون معناه ان لا يكون له نحو من انحاء التحقق والوجود فالمراد بالمعدوم ح المعدوم المطلق الذي هو عبارة عما سلب عنه الوجود المطلق اذ لا يكون بانتفاء الا بانتفاء جميع الافراد **قوله** والاول اشمل اي مطلق المعدوم اشمل من المعدوم المطلق لاشتماله على المعدوم المطلق والمعدوم الخارجي والمعدوم الذهني بخلاف المعدوم المطلق فانه لا يصدق الا على ما سلب عنه جميع انحاء الوجود والذهني والخارجي لا على المعدوم بحسب الخارج او الذهن فقط فان المعدوم بحسب الخارج له وجود باعتبار الذهن والمعدوم بحسب الذهن له وجود باعتبار الخارج فالمعدوم بحسب الخارج فقط كسائر الاضافات والنسب من المعاني التعليقية التي لا توجد في الاعيان فقط لكنه الوجب فانه موجود في الخارج اكنه معدوم في الذهن والمعدوم في كليهما كالحقائق المتمنعات **قوله** ولو فرق تقسيم يعني ان ارادة مطلق المعدوم سواء فرق تقسيم الذي هو مطلق الموجود فان ظاهر الكلام يدل على ارادة مطلق الموجود سواء كان ذهنيا او خارجيا وان كان الانسب بالمحاط تقسيمه الى الذهني والخارجي اي يكون المراد به الوجود المطلق كما سيجيء بعد قريب **قوله** والثاني ابعد عن تداخل الاقسام اي اي حمل الكلام على المعدوم المطلق ابعد عن تداخل الاقسام اي تداخل الاقسام للوجود في المعدوم وكما فاده داخل اقسام المعدوم في الموجود وكما يلزم على تقدير ارادة مطلق المعدوم فان معنى مطلق المعدوم هو ما يكون له جهة من جهات العدم فيصدق على الموجود الخارجي دون الذهني فانه معدوم في الذهن وعلى الوجود الذهني دون الخارجي كما في الصور الذهنية فانها معدومة في الخارج **قوله** تعاكس اي علة التداخل يعني ان الموجود والمعدوم منها تعاكس الخارج والذهن فكم من موجود في الذهن معدوم في الخارج وكم من موجود في الخارج معدوم في الذهن فتحقق التداخل بين اقسام المعدوم والموجود لكن انتقول الشافية فيه ان الموجود في الذهن موجود باعتبار حصوله في الذهن ومعدوم باعتبار سلب وجوده في الخارج والموجود في الخارج موجود باعتبار حصوله في الخارج ومعدوم باعتبار سلب وجوده في الذهن فجهة العدم تغاير جهة الوجود فلا ضير وبهذا ذكر ما نسبت نكتة ايراد لفظ الابعد ههنا فان مطلق المعدوم ايضا بعيد عن تداخل الاقسام لكن لا بالنظر الى الظاهر بل الملحوظ التغاير حيثية الوجود والعدم بخلاف المعدوم المطلق فانه ابعد عنه غاية البعد حتى لا يكون التداخل فيه محالا فافهم لعلك لا تجده في غير هذا التعليق **قوله** وانسب بتقسيم قسيمه اي يعني ان الحمل على المعنى الثاني اي المعدوم المطلق انسب بتقسيم قسيمه وهو الموجود فان المعتبر في موارد التقاسيم الشيء المطلق

المطلق اذ المعدوم من كل الوجوه فلا يكون له مصداق في الواقع اصلا بخلاف مطلق المعدوم فان له مصاديق كثيرة لا يخفى

الماخوذ في المقسم ١٢ع — لان العلم هو الامر الموجود ذهنا و الوجود والتحقق متراد فان ١٢ محمد عبيد الله

لا يقال امكان العلم يستلزم امكان التحقق والمعدوم المطلق الذي كان عدمه المطلق ضروريا لا يمكن تحققه لانا نقول لا نسلم ان امكان العلم يستلزم امكان التحقق فان الحاصل في الذهن عند علم الشئ بالوجه هو الوجه دون الشئ

فالموجود الذي ينقسم الى الذهني والخارجي يكون المراد به هو الموجود المطلق فالمعدوم على تقدير ان يراد به المعدوم المطلق يناسب تقسيمه قسيمه هو الموجود المطلق بخلاف مطلق المعدوم فانه لا يناسبه وهذا ظاهر جدا وانت تعلم ما فيه اما اولا فلان التقسيم عبارة عن ضم قيود مخصصة الى امر واحد قابل للشركة ليحصل منه اقسام متباينة ومن البين انه لا يمكن الا ان يجعل مطلق الشئ مقسما دون الشئ المطلق فان الاول مبهم قابل للشركة ومجرد عن القيود فيصح ان ينضم اليه قيود مخصصة دون الثاني فانه لما اعتبر فيه قيد العموم لم يصح ان ينضم اليه قيود مختلفة مخصصة واما ثانيا فلانه قال في حواشيه على شرح التهذيب للجلال الدين الدواني بان المقسم للتصور والتصديق هو مطلق الشئ يعني الشئ من حيث هو لا من حيث الاطلاق والتقييد فيلزم المنافاة بين ما قال ههنا وبين ما قال في تلك الحواشي واجيب عن الاول ان عند انضمام القيود المخصصة الى المطلق من حيث الاطلاق يقطع النظر عن قيد الاطلاق فلا باس حينئذ لو كان الشئ المطلق من حيث الاطلاق مقسما ويكون الشئ المطلق من حيث الاطلاق على تقدير عزل النظر فيه عن قيد الاطلاق يؤل الى مطلق الشئ من حيث هو فيكون هو مقسما دون الشئ المطلق واجيب عن الثاني بان كلام المحشي هناك مبني على ما ذهب اليه المحقق الدواني وههنا على التحقيق او انه لما كان المقسم هو الشئ المطلق وهو من افراد مطلق الشئ وقد ثبت ان احكام الافراد يجوز استنادها الى مطلق الشئ نسب المحشي هناك كون المقسم الى مطلق الشئ لا يقال ان مطلق الشئ يجوز ان يعتبر مع الاطلاق ومن حيث الخصوصية وان لا يعتبر معه شئ فليس فيه بهذا الاعتبار الوحدة التي تجب في المقسم لانا نقول المراد من شئ الاطلاق وحده فكما سبق في صدر الكتاب فتامل قوله لا يقال امكان العلم هذا اعتراض على جعل المقسم هو الشئ المطلق تقريره انه على هذا التقدير يكون تقسيم مطلق الموجود وهو المعدوم المطلق والمعنى به الا ايسلب فيه جميع انحاء الوجود لان ما فيه نحو من انحاء الوجود داخل تحت قسيمه هو مطلق الوجود فالمعلوم له قسمان احدهما مطلق الموجود والثاني المعدوم المطلق والمقسم معتبر في الاقسام وقد علمت ان المعلوم ما يمكن ان يعلم والعلم هو حصول الصورة في العقل والصورة الحاصلة فلا يتعلق العلم بالمعدوم المطلق الذي يكون عدمه ضروريا اذ لو علم لصار موجودا باحد انحاء الوجود وهو الوجود الذهني فلا يبقى معدوما فما قابل به فقد دخل في مطلق الموجود وهذا خلف قوله لانا نقول هذا جواب عن الايراد المذكور حاصله ان المعدوم المطلق يحصل في الذهن بالوجه وقد تقرر عند المحشي في حواشي شرح التهذيب ان الوجه حاصل في الذهن بالذات وملتفت اليه بالعرض والشئ حاصل بالعرض وملتفت اليه بالذات فعلى هذا يكون وجه المعدوم موجودا في الذهن لا المعدوم المطلق ويطلق عليه بواسطة حصول وجهه انه معلوم فيشمله المقسم فلا اشكال لا يقال ان الوجه متحد مع ذي الوجه فحصول الوجه بعينه هو حصول ذي الوجه لانا نقول ان اريد الاتحاد بالذات فغير مسلم وهو ظاهر اذ الاتحاد بالذات يخص بالعلم بالكنه وبكنهه وان اريد الاتحاد بالعرض فلا يفيد مطلوب المورد وانت تعلم ان في هذا الجواب عن الايراد اما اولا فلان لا نسلم ان الوجه حاصل بالذات وملتفت اليه بالعرض بل ذلك مسلك المحشي دون الجمهور واجيب عنه بانه لا مضايقة في ذلك اذ هذا الجواب على مذهب المحشي كما اوما اليه واما ثانيا فلانا على مذهب الجمهور فلا مدفع للايراد وظاهر اذ عندهم في العلم بالوجه ذو الوجه حاصل بالذات فيكون المعدوم المطلق حاصلا في الذهن فيدخل تحت مطلق الموجود الاخر الا ان يقال المطلق الوجود الذهني على حصول الشئ في الذهن فقط بل لا بد فيه من امتياز المعلوم بحسب الماهية عن المعلومات الاخر وظاهر ان المعدوم المطلق الذي يمتنع وجوده لا امتياز بحسب الماهية عن المعلومات الاخر اذ لا حقيقة له كلية يحصل التمايز بينه وبينها ما هو معروف ومن هذا الجواب ويقال نعني بمطلق الموجود ما يكون فيه نحو من انحاء الوجود بالفعل فعلى هذا يكون المعدوم المطلق عبارة عن ان لا يكون له وجود ما لا في الذهن ولا في الخارج بالفعل ولكن يمكن حصوله في الذهن اذ ليس مفهوم من المفهومات خارجا من هذا وما لا يمكن حصوله لا يطلق عليه المفهوم فلا يكون لهذا المعدوم فرد اصلا فلا يشمله المقسم هو المعلوم ولا عائبة فيه لما جعل قسما ههنا هو المعدوم المطلق الذي ليس موجوده بالفعل في الخارج ولا في الذهن ولكن يمكن حصوله في الذهن وهو داخل في المعلوم بمعنى ما يمكن ان يعلم ولا يطلق عليه مطلق الموجود اذ ليس له وجود ما بالفعل لا يقال ان ذلك المعدوم له وجود بالفعل في المبادي العالية فيدخل تحت مطلق الموجود وبعود المحذور لانا نقول ليس هو بحاصل في المبادي العالية

يمتنع بفرض اشتراكه بين كثيرين فهو الموجود الخارجي والا فهو للموجود الذهني فان الذهن كما يدرك الكلي امرا كليا فالموجود فيه لا ينحاز عن غيره الا بحسب الماهية الكلية بخلاف الموجود الخارجي فانه ينحاز عن غيره بماهية كلية وتشخص وذلك الانحياز الواجب لكل موجود خارجي ليس تشخص

فافهم **قوله** والا فهو الموجود الذهني اه فاقيل الصورة الحاصلة من الشيء في الذهن موجودة ذهنية ومتمايزة عن ذلك الشيء وعن الصورة الحاصلة منه في ذهن آخر بالهوية الشخصية على ما يشهد به مبحث الوجود الذهني وقد تقرر عندهم ان اختلاف الوجود يستلزم اختلاف التشخص الموضوع من جملة التشخصات قلنا الصورة الحاصلة والا لا يكون معدوما مطلقا غاية ما في الباب ان لا يكيف لها فرد من نفس الامر وفيه انه على هذا التقدير ينقض قول الحكماء ان المعلومات بأسرها حاصلة بالفعل للمباديء العالية وليس هناك امكان بالنظر الى المعلوم اذ الكمالات كلها حاصلة لها بالفعل الا ان يقال المراد بذلك المعلوم ما هو المعنى المعدوم المطلق او ليس الموجود بالفعل لا في المبادي العالية دفعا في الاذهان السافلة والا لا يكون معدوما مطلقا فتامل قوله اما ثانيا فلان الوجه اذا اراد بان المعلوم بالوجه واجهه بمقابل العلم بالكنه وبكنهه غير مسلم فان الوجه قد يطلق ويراد به الوجه مطلقا سواء كان ذاتيا او عرضيا واريد بالوجه المطلق بمعنى يشمل الذاتي والعرضي فلا نسلم ان الوجه بهذا المعنى لا يتحد مع ذي الوجه اتحادا بالذات كيف وان الوجه الذاتي يتحد بالذات مع ذي الوجه فيلزم حصول المعدوم المطلق وتحققه في الذهن وحينئذ يجب اختيار الشق الاول وامتناع ان يراد به الوجه مطلقا لانه يشمل الذاتي وكذا عندهم للمعدوم واورد عليه ان هذا غير مسلم ولا اتحاد فيه فلا اعتراض باق كما كان وبهذا ظهر لك ضعف الجواب المذكور من قبل الموعود ظهور دهندم ان هذا ايراد غير مختص باخذ المعدوم بمعنى الشيء المطلق كما توهمه بعض الشارحين فتفطنا اشرنا في تقرير الايراد فافهم قوله واخذ المعدوم بمعنى مطلق الشيء كان شاملا للمعدوم المطلق فيجري الايراد بهذا النوع فتامل في هذا المقام فانه من مزلة الاقدام قوله فافهم اشارة الى الاسئلة والاجوبة التي ذكرناها فيما قبل على جواب الحشي قوله فاقيل هذا الاعتراض على المصرح حيث قال فان انحازه ذلك عن غيره بهوية شخصية هو الموجود الخارجي وانتم لم تميزوا عنه بهوية فهو الموجود الذهني بان الصورة الحاصلة من الشيء في الذهن موجودة ذهنية ومتمايزة عن ذلك الشيء الخارجي اعني ذي الصورة بالهوية لان اختلاف الوجود يستلزم اختلاف التشخص ولما كان وجود احدهما ذهنيا والآخر خارجيا كان التشخص كذلك وايضا تلك الصورة متمايزة عن الصورة الحاصلة من ذلك الشيء في ذهن آخر بالهوية الشخصية لان الصورتين موضوعهما مختلف والموضوع من جملة التشخصات فيكون تلك الصورة ايضا متمايزة بالحقيقة والهوية الشخصية فيلزم ان تكون موجودة في الخارج وهذا بطل قوله وعن الصورة الحاصلة منه اي من ذلك الشيء توضيحه انه اذا حصلت في ذهن زيد وبكر صورة عمرو مثلا فالصورة التي حصلت في ذهن زيد متمايزة بالهوية عن الصورة التي حصلت في ذهن بكر لان موضوعهما مختلف فان موضوعهما احدهما ذهن زيد والاخرى ذهن بكر فيلزم ان تكون موجودة في الخارج قوله على ما يشهد به مبحث الوجود الذهني يعني ان مبحث الوجود الذهني يدل على ان الاشياء وجودها الوجود الخارجي وقد تقرر السادة ان تعين الموجود بالتشخص فيختلف كل يختلف الآخر باتحاد كل تحد الآخر فالموجود الخارجي والذهني لما اختلف وجودهما اختلف تشخصهما بالضرورة ولما كان كذلك فهو موجود خارجي فيستلزم ان يكون موجودة في الخارج وقد تقرر ايضا ان المحل من جملة التشخصات ضرورة ان العرض الواحد لا يحل في موضوعات متعددة فالموجود في الذهن مغاير للموجود في ذهن آخر شخصا ووجودا فالموجود الذهني متغاير بالهوية كالموجود الخارجي قوله لان الموضوع المحال ان تقوم بالمحال يحتاج اليه مادة كالهيولى للصورة والبدن للنفس والمحل للقوام به ولم يحتج اليه فهو موضوع كالجسم للسواد والبياض سائر الاعراض والتحقيق في هذا المبحث لا يسعه هذه الحواشي قوله قلنا الصورة الحاصلة هذا جواب عن الايراد بتسليم الوجود الخارجي وحاصل الجواب ان الصورة الحاصلة لها اعتباران الاول من حيث انها عارضة للصور الذهنية موضوعها التشخصات الذهنية لها فبهذا الاعتبار موجودة في الذهن بنفسها اي لا تحتاج صورة اخرى فلا يرد ان الصورة القائمة بالذهن الذي هو موضوعها فكيف تقوم بنفسها لانا نقول المراد بالقيام بنفسه هنا ان لا تقوم في ضمن صورة اخرى وهذا الوجود يقوم مقام الوجود الخارجي في ترتب الآثار بان يحمل منها

يناثر حقيقة حتى يمتاز بهما معًا عن غيره وبان الجزئيات المدركة بالحواس المرتسمة في القوى الباطنة متمازة عن غيرها بالحقيقة والهوية معًا وليست موجودة خارجية بل ذهنية وقد يجاب بان الوجود الذهني وان امتنع ان يكون لشيء واحد في محل واحد الا ان ذلك الشيء يسمى حقيقة من حيث

من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية موجودة في الذهن بنفسها بوجود يحذو حذو الوجود الخارجي في ترتب الآثار ومن حيث هي مع قطع النظر عن العوارض الذهنية موجودة في الذهن بصورتها بوجود لا يترتب عليه الآثار وجاز ان يكون لشيء واحد وجودان ذهنيان باعتبارين كما سيأتي تحقيقه فالمراد ههنا بالوجود الخارجي ما يشمل النحو الاول من الوجود الذهني بما يختص بالنحو الثاني منه وبهذا يظهر لك ان ما ذكره الشارح ههنا ليس على ما ينبغي مع انه كما تراه ناظر الى القول بان مدرك الكليات النفس ومدرك الجزئيات الحواس وهو باطل ضرورة ان المدرك ليس الا المشار اليه بانا وانت وان ما لا يشعر بذاته لا يشعر بغيره وتدبر **قوله** وبان الجزئيات آه فانقلت الوجود الذهني بما ليس له وجود يترتب عليه الآثار وهذا المعنى يصدق على الجزئيات الحاصلة في القوى الظاهرة فلا وجه لتقييد القوى بالباطنة قال الشيخ في طبيعيات الشفاء يشبه ان يكون كل ادراك انما هو اخذ صورة المدرك

السرور والهم والانكشاف وهي مرتبة العلم والثاني من حيث نفسها مع قطع النظر عن العوارض الذهنية وهي بهذا الاعتبار موجودة في الذهن بواسطة الصورة العلمية وفي ضمنها بوجود لا يترتب عليه الآثار فالمراد ههنا بالوجود الخارجي ما يشمل النحو الاول من الوجود الذهني وبالوجود الذهني ما يختص بالنحو الثاني منه فظهر ان الامتياز بالهوية الشخصية لا يكون الا في الخارج وهو المطلوب **قوله** وجاز ان يكون لما كان يرد ههنا انه يلزم من هذا التقدير ان يكون لتلك الصورة وجودان ذهنيان وهو باطل اجاب عنه بانه لا استحالة فيه اذا كانا باعتبارين كما سيأتي تحقيقه فالوجود الذهني بالنحو الاول باعتبار آخر وبالنحو الثاني باعتبار آخر كما عرفت آنفًا **قوله** وبهذا يظهر لك اي بما ذكرنا من ان الصورة الذهنية الجزئية بالنحو الاول من الوجود ممتاز عن غيرها بالهوية يظهر لك ان ما ذكره الشارح ههنا ان الذهن لا يدرك الا امرا كليا فالوجود الذهني لا امتياز عن غيره الا بحسب الماهية ليس على ما ينبغي ويمكن ان يجاب عن جانب السيد قدس سره بان مراده بالوجود الذهني هو الموجود بالنحو الثاني وظاهر انه لا امتياز فيه بالهوية فلا اشكال **قوله** مع انه هذا ايراد آخر على الشارح وهو ان الشارح قال ان الذهن لا يدرك الا امرا كليا وهو يفيد بظاهره ان مدرك الكليات النفس ومدرك الجزئيات غيرها فهو الحواس وهو باطل لان المدرك ليس الا ما يشار اليه بانا وانت وهو النفس وان الحواس لا تعلم نفسها فكيف تدرك غيرها لان ما لا يشعر بنفسه لا يشعر بغيره ويمكن ان يجاب عن جانب الشارح قدس سره بان مراده من الادراك الحصول المعني قوله ان الذهن لا يدرك الا امرا كليا انه لا يحصل فيه الا ذلك وهو صادق بضرورة ان الجزئيات تحصل في الحس لا في الذهن وان كان الذهن مدركا اياها **قوله** فتدبر اشارة الى ان هذه المقدمة ليست بضرورية ولا مبرهنا عليها فكيف يسلمه الخصم وقد ذهب قوم الى ان الواجب لا يعلم نفسه ويعلم غيره من الاشياء فافهم **قوله** فانقلت الموجود الذهني حاصل الاعتراض على عبارة الشارح في تعريفه الاعتراض حيث خصص الايراد بالجزئيات المرتسمة في القوى الباطنة مع انه لا حاجة الى ذلك بل يجب التعميم لان الموجود الذهني لا يترتب عليه الآثار وهذا المعنى صادق على الجزئيات الحاصلة في القوى الظاهرة كالباصرة وغيرها فلا وجه لتقييد القوى بالباطنة **قوله** قال الشيخ الخ اي في الفصل الثاني من المقالة الثانية من الفن السادس من طبيعيات الشفاء وهذا تائيد للمعترض على حصول الجزئيات في الحواس الظاهرة **قوله** يشبه ان يكون اي يظن كونه حقًا وشل هذا يقال في الكلامات المظنونة حقيقتها كل ادراك سواء كان حساسًا او تعقلًا انما هو في تلك الادراك اخذ صورة المدرك بالفتح

عسه وفيه ان الصورة الحاصلة من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية علم وصفة قائمة بالنفس ووجود الصفة هو وجود الموصوف وليس لها وجود في نفسها

الموقف الثاني في الامور العامة

بخلاف الاتحاد فانه كان الادراك ادراكا للشيء ماوي فهو اخذ صورة مجردة عن المادة تجريدا فالحس اخذ الصورة عن المادة مع اقتضاء ووقوع نسبة بينهما وبين المادة واذا زالت تلك النسبة بطل ذلك الاخذ قلت مدركات الحس الظاهر حال احساسها تنطبع في الحس المشترك لانا نحس الظاهر والاحساس انما هو للحس المشترك فانه يأخذ الصورة عن المادة حال كونها عند الحس الظاهر واذا زالت تلك الحالة بطل ذلك الاخذ وتحصل الصورة في الخزانة اي في الخيال وذلك ان تقول المراد بالهوية ههنا هوية يمتنع بها فرض الاشتراك على وجه الاجتماع والبدلية دون هوية يمتنع بها فرض الاشتراك على وجه الاجتماع دون البدلية الا ترى ان البيضة الحاصلة في الخيال ينطبق على كل من البيضاء العينية على سبيل البدل بحيث يجوز بالعقل ان يكون هي هي وهكذا سائر الصور الخيالية والوهمية ينطبق على الافراد العينية والفرضية كما يظهر بالتأمل الصادق

على صيغة الفعول من الاتحاد فقد يكون الاتحاد فيما كان في التصور بكيفه والكمه وقد يكون عرضيا كما في الصورة الحاصلة من زيد في الحس المشترك فان الصورة الحاصلة فيه مجردة بالعرض بهذا ان كان الادراك ادراكا للشيء ماوي اي الشيء المتعلق بالمادة فهو اخذ صورته اي فالادراك على هذا التقدير اخذ صورة ذلك الشيء حال كونها مجردة عن المادة فان كان مع المادة وجميع توهما يلزم الخرق بادراك الجبل والحرق بادراك النار وهما باطل لكن لا بالتجريد الكامل حتى يصير كليا فانه لا يحصل في الحواس بل في العقل لكن بتجريد ما اي بتجريد ما تصايخ لانا يأتي فيه الاشتراك على وجه الاجتماع كما في الكلي واعلم ان التجريد بالتمام عبارة عن قطع النظر من جملة العوارض والخصوصيات الخارجة عن الماهية واخذ نفس الماهية فهي لا يكون الا في الكلي والتجريد الناقص عبارة عن ان لا يلاحظ تلك التجريدات المرتبة الكلية بل يقطع النظر عن بعض العوارض المادية كما اذا رأيت النار المخصوص تحصل صورة مجردة في الحس المشترك بالتجريد الناقص وهو ارتفاع بعض العوارض المادية من الاطراف والحرارة وغيرها لا بارتفاع جميع العوارض الخارجة عن الماهية والا يكون تلك النار الحاصلة كليا والكلي لا يحصل في الحواس فالحس يأخذ الصورة عن المادة مع بعض العوارض المادية كالمقدار والشكل وغيرهما مع وقوع نسبة بينها اي بين تلك الصورة وبين المادة وهي مقابلة الشيء المادي للحس فاذا زالت تلك النسبة بطل ذلك الاخذ بقي الصورة مخزونة في الخيال فالتوجه الصورة عن الحس المشترك ولكن بقيت في الخيال فاذا توجه اليها انتقل الصورة من الخيال الى الحس المشترك وهو الاسهل والوجه الاول وذهب بعضهم الى ان الخيال اليه احتج الى الاخذ الثاني وهو النسيان هذا تشريح كلام الشيخ واما وجه التأييد فهو ان الشيخ قال فالحس يأخذ الصورة ولم يقيد بها الظاهر الباطن فعلم ان الصورة تحصل في الحس الظاهر والباطن كليهما واورد عليه بانه يمكن ان المراد بالحس في قول الشيخ الحس الباطن فيه لا مجال للتمسك بالاستناد والدليل عليه قوله قبل ذلك فهو اخذ صورة مجردة اذ التجريد لا يكون في الحواس الظاهرة وجوابه ان المراد بالحس ههنا الى ما قابله فالصورة اذا لم تنطبع في الطبقة الجليدية ثم منها الى ملتقى العصبتين ومجمع النور ثم منه الى الحس المشترك فالتجريد الناقص كما يكون في الحس المشترك كذلك في الانطباع في الطبقة الجليدية وكما ان الصورة في الحس المشترك حين زوال نسبة البصر كذلك تبقى في الطبقة الجليدية فافهم قوله قلت مدركات الخ هذا جواب عن السؤال المذكور آنفا تقرير الجواب انا لا نقول ان الصورة منطبعة في الحس الظاهر بل نذكر انطباعا فيه فمدركات الحس الظاهر حال احساسها تنطبع في الحس المشترك لانا نحس الظاهر والا لم تكن الصورة منطبعة فيه فلا تكون انطباع الصورة الا في الحس الباطن وحينئذ يظهر فائدة تخصيص الشيخ القوى الباطنة فلا تكون التخصيص بلا فائدة وهذا الجواب انما يصح على من انكر الانطباع في الحواس الظاهرة واما من اقر بها كالجمهور فيجيب بان التجريدات الحاصلة في الحواس الظاهرة موجودات خارجية كالحاصل في المرآة موجود خارجي فتأمل قوله والاحساس انما هو للحس المشترك اي الاحساس انما هو للحس المشترك فانه يأخذ الصورة عن المادة بالتجريد الناقص حال كون تلك المادة حاضرة عند الظاهر واذا زالت تلك الحالة اي حالة كون المادة حاضرة عنده بان غاب عنه بطل ذلك الاخذ وتحصل الصورة في خزانة الحس المشترك وهو الخيال وان شئت التفصيل في العلم الابدي فارجع الى حواشي الحاشية الزاهدية على الرسالة القطبية وحواشي شرح التجريد قوله وذلك ان تقول اي وجاز لك ان تقول فان تقول تأويل المفرد فاعل للفعل المقدر والجار والمجرور متعلق به وهذا جواب عن اصل الاشكال الذي رده الله قدس سره

وتسمية الصور الحاصلة في الحس الظاهر او الباطن بالمدركات تسامح ووجه التسامح ان لها دخلا في الادراك

وتفصيله ان مدركات الحس الظاهر لوجودها في الخارج ومقارنتها للمادة ولو احتمالا لتحققها هوية تمنع بها فرض الاشتراك على وجه الاجتماع والبدلية والصورة الحاصلة في الحس الباطن لحصولها فيه وكونها مجردة عن المادة وعوارضها تجريدا ناقصا لتحققها هوية تمنع بها فرض الاشتراك على وجه الاجتماع دون البدلية والصورة الحاصلة في العقل لحصولها فيه تلحق لها هوية تمنع بها فرض صدقها على غيرها ولكونها مجردة عن المادة ولو احتمالا تجريدا تاما يمكن فرض اشتراكها على وجه الاجتماع والبدلية بخلاف اللتيا والتي

بان الجزئيات المرتسمة بالقوى الباطنة متمايزة عن غيرها بالهوية فيلزم ان تكون موجودة في الخارج وتقرير الجواب بان المراد بالهوية التي توجد في الخارج هي الهوية التي تمنع بها فرض الاشتراك مطلقا اي على وجه البدلية والاجتماع جميعا والمرتسم في القوى الباطنة من الجزئيات وان كان تمنع الشركة بين الافراد الكثيرة على سبيل الاجتماع لكن يجوز اشتراكها على وجه البدلية فعلى هذا الموجود الذهني قسمان احدهما ما لا يكون له هوية اصلا بل يكون مشتركا على سبيل الاجتماع والبدل كالكليات الحاصلة في العقل والثاني ما يكون له هوية تمنع بها فرض اشتراكه على وجه الاجتماع دون البدلية وهي الجزئيات الحاصلة في الحواس الباطنة كما في البيضة الخيالية في الخيال حيث ينطبق على كل من البيضات الموجودة في الخارج على سبيل البدل اي اذا رفع واحد ووضع آخر لا على سبيل الاجتماع اذ لو اجتمع تلك البيضات لا يجوز صدق الصورة المعينة عليها كما رأيت بيضة بعد اخرى علمت ان تلك البيضة التي رأيتها سابقا بعينها هذه الصور الخيالية والوهمية ينطبق على الافراد المعينة والفرضية اي كل واحد من الصور الخيالية ينطبق على الامور المعينية الكثيرة كما ان البيضة الخارجية تصدق على كل واحد من البيضات الكثيرة الموجودة في الخارج او على الامور الفرضية الكثيرة كما ان البيضات لكن في الخارج وكصورة زيد الحاصلة في الذهن تنطبق على الصور الكثيرة المفروضة في الخارج مثلها في المقدار والشكل فيهما وكل واحد من الصور الوهمية لا ينطبق الا على الصور المفروضة في الخارج كما يظهر بالتامل الصادق

قوله وتفصيله ان الخ هذا تفصيل للجواب المذكور آنفا على طريقة الاجمال فاقول حاصله انه لما كانت مناط الجزئية ومنع الشركة بين الافراد الكثيرة مقارنة المادة ولو احتمالا للوجود الخارجي فما كانت مقارنة المادة فيه تامة كما في مدركات الحس الظاهر تلحقها هوية تمنع بها فرض الاشتراك على وجه الاجتماع والبدلية كليهما فيكون موجودا خارجيا وما كانت مجردة عن المادة وعوارضها تجريدا ناقصا بالنسبة الى تجريد العقل لكن مقارنة بعض عوارضها كما في الصور الحاصلة في الحواس الباطنة لتحققها هوية تمنع بها فرض الاشتراك على وجه الاجتماع دون البدلية يكون موجودا ذهنيا وما كانت مجردة تجريدا تاما عن المادة وعوارضها بالكلية كالصور الحاصلة في العقل تتعلقها بحصولها فيه هوية تمنع بها فرض صدقها على غيرها كما تتعلقت الانسان فان صورته حصلت في ذهنك على وجه تمنع صدقها على الماهيات الاخر كالفرس والبقر وغيرهما لكن لكونها مجردة عن المادة ولو احتمالا تجريدا تاما يمكن فرض اشتراكها بين الافراد على وجه الاجتماع والبدلية كليهما فيكون موجودا ذهنيا ايضا فالحاصل ان المدركات على ثلثة اقسام منها ما تمنع اشتراكها على وجه الاجتماع والبدلية كليهما ومنها ما تمنع اشتراكها على وجه الاجتماع دون البدلية ومنها ما يمكن فيه الاشتراك على وجه الاجتماع والبدلية كليهما والاول موجود خارجي والثاني والثالث موجود ذهني فقد ظهر من هذا ان الموجود الذهني ليس الا ما يكون فيه تجريد ما تجريدا ناقصا او كاملا ولا يندفع ما قيل على هذا الجواب بانه ان اراد بالانطباع مطلق الحصول فهو حاصل في الحواس الظاهرة اذ الطبعيون كلهم صرحوا بان الصورة اذا انطبعت في الجليدية ثم سنها الى جميع النور ثم سنه الى الحس المشترك وان اراد الارتسام مع تجريد ما فهو كونه خلاف الظاهر يلزم تخصيص الموجود الذهني بما يكون فيه التجريد بوجه ووجه لاندفاع انا نريد بالانطباع الارتسام مع تجريد ما لا نسلم انه يقتضي تخصيص الموجود الذهني بما يكون فيه التجريد بوجه ما بعد ثبوته قوله وبعد اللتيا والتي اعلم اولا ان اللتيا تصغير التي زيدت قبل يائها ياء تصغير واديغت الياء في الياء وزيدت في آخرها الف فتحوا الياء للالف فتحوا قبل ياء التصغير ليكون ما قبله مفتوحا فالاول ان الاخر للتصغير والمشهور اللتيا بفتح الاول وتشديد الثاني الذي هو ياء التصغير والثاني ان الحشي اراد باللتيا والتي السوال المصدر بقول الشارح فانقلت والجواب المصدر بقوله لك ان تقول ويمكن ان يراد باللتيا جواب الشرط بعلام وباللتي جواب الحشي او يقصد باللتيا

بينا هو المذكور في الشرح فلا باس من هذا والحجة لهذا البعض جعل هذا اشارة الى اجمال الجواب وتفصيله ١٢ مولانا محمد مبين رح

ان الواجب به هو هو ويسمى تشخصا من حيث انا نميز له على وجه لا يمكن فرض الشركة معه فقد لاحظ الواجب بحقيقة وهوية شخصية متغايرتين اعتبارا وذلك كاف لنا فيما نحن بصدده

وقد عرفت ان المراد بالوجود الذهني ههنا وجود لا يحمد وضده الوجود الخارجي في ترتب الآثار وهو لا يصدق الا على ما يصح فيه وقوع التشارك بين الاشياء الكثيرة لا تتفصل

الاجمال في هذا الجواب وبالتي تفصيلية المصدر بقوله وتفصيله فافهم قوله قد عرفت الخ هذا جواب آخر عن اصل الايراد الذي اورده المستشكل بان الجزئيات المرتسمة في الحواس الباطنة ممتازة عن غيرها بالماهية والهوية فيستلزم ان تكون موجودة في الخارج وتقرير الجواب ان المراد بالوجود الذهني ههنا وجود لا يقوم مقام الوجود الخارجي في ترتب الآثار وذلك لا يصدق الا على ما يصح فيه نوع من الاشتراك لا اشتراك الصور الوجودة في الخيال من حيث هي مع قطع النظر عن العوارض الحاصلة لها التي ذلك الخيال تنطبق على تلك الصورة في اي خيال يحصل على سبيل الاجتماع وكذلك المعلوم الحاصل في العقل من حيث هو لا يمتنع عن فرض الاشتراك على سبيل الاجتماع واذا لوحظ تشخصاته الذهنية العارضة له في مرتبة العلم لا يمكن اشتراكهما بين كثيرين ومن ههنا قيل ان المعلوم كلي والعلم جزئي لان المعلوم نفس الشيء والعلم هو من حيث انه يكتنف بالعوارض الذهنية فالحاصل ان ما يترتب عليه الآثار كالاشياء الموجودة في الخارج او الاشياء الموجودة في الحواس او في الذهن من حيث ادراك الذهن وعروض التشخصات الذهنية لها موجودة في الخارج بمعنى ما يترتب عليه الآثار وما لا يترتب عليه الآثار كالاشياء التي تحصل في الحواس والذهن مع قطع النظر عن ادراك الذهن لها وقيام العوارض الذهنية بها موجود ذهني بما لا يترتب عليها الآثار فاندفع النقض بالجزئيات المرتسمة في الحواس فانها اذا لوحظ الى انفسها يكون موجودا ذهنيا ولا يمتاز عن الجزئيات المرتسمة في الحواس الا في حرية الهوية واذا لوحظ الحواس من حيث ادراك الذهن لها وعروض التشخصات الخيالية لها يمتاز عن غيره بالضرورة فهي موجودة في الخارج وليست بموجودات ذهنية فانا الموجود في الذهن باعتبار آخر والفرق بين الجوابين من الحشي ان مناط الاول على الاشتراك بوجه ما وعدم ذلك الاشتراك بوجه ما وعدمه مناط الثاني على ترتب الآثار وعدمه قوله فتامل اشارة الى ان الجواب المصدر بقوله ولك ان تقول كما انه جواب عن اصل الاشكال الذي اورده المستشكل كذلك جواب عن الاعتراض المصدر بقول الحشي فان قلت الخ وتقرير الجواب عن الاعتراض المذكور ان مدركات الحواس الظاهرة موجودة في الخارج تتحقق بها معتبر في الوجود الخارجي من امتناع الاشتراك الجمعي والبدلي فلا يمكن النقض على تعريف الوجود الخارجي الا بالصور الحاصلة في الحواس الباطنة فتخصيص الشارح الحواس الباطنة ضروري وكذلك الجواب المصدر بقوله قد عرفت الخ يمكن ان يكون جوابا عن الاعتراض المذكور تقريره ان المراد بالوجود الذهني ههنا وجود لا يحمد وضده الوجود الخارجي في ترتب الآثار وهو لا يصدق الا على ما يصح فيه الاشتراك الجمعي والاشتراك ان الجزئيات الحاصلة في القوى الظاهرة لا يصح فيها الاشتراك مطلقا بخلاف الجزئيات المرتسمة في الحواس الباطنة على ما قد مر منا ذكره فتخصيص النقض بالجزئيات المرتسمة في الحواس الباطنة ضروري وفي بعض النسخ يمكن ان يكون قوله تامل اشارة الى ايراد على هذا الجواب وجوابه تقريره ان ايراد ان المدرك من زيد انما يصدق على الصور الجزئية الخيالية القائمة بالخيالات على سبيل الاجتماع يكون كليا مع ان الكلي لا يرتسم في الحواس والجواب ان الكلي ما يصدق على الاعيان الخارجية المتحدة او المتغيرة على سبيل الاجتماع والاشتراك ان تلك الصورة ليست بصادقة في الخارج على الاعيان متعددة على سبيل الاجتماع فلا يكون كليا وتعل قوله تامل اشارة الى ايراد آخر في هذا المقام تقريره ان الشخص صدق الجزئيات الحاصلة في الحواس الباطنة في الجواب الاول على الافراد الكثيرة على سبيل البدل وههنا على سبيل الاجتماع فيكون بين الجوابين مخالفة وتقرير الجواب ان الاشتراك البدلي انما هو على الافراد العينية اذ الفرضية المفروضة في الخارج والاشتراك الجمعي على الصور الموجودة

وبيان المدرك بالحواس لا ينحاز في تحققه الذهني بماهية وهوية تنضم اليها في هذا التحقق بل ينحاز في الخارج
هذا جواب عن نقض ثان
بماهية وهوية شخصية وانحاز في الذهن لا على وجه ينضم فيه تشخص الى ماهية والفرق ظاهر بالتامل الصادق
فيصدق عليه انه منحاز عن غيره بحقيقة فان الحقيقة تطلق على ما يتناول الخرئيات ايضا وكل ذلك تعسف والاظهر
ان يقال الموجود اما ان يكون وجودا اصليا يترتب عليه اثاره ويظهر منه احكامه فهو الوجود الخارجي والعيني او لا

قوله وبيان المدرك الخ لا يخفى ان المنحاز في الخارج بماهيته وهويته لا ينحاز في تحققه الخارجي بماهيته وهويته تنضم اليها في هذا التحقق سواء كانت الهوية خارجة
عن الحقيقة الشخصية كما ذهب اليه المحققون حيث ذهبوا الى ان الاختلاف بين الكلي والجزئي بحسب الادراك ومن المدرك داخل فيكلاهما ينحاز بهويته عن غيره حيث ذهبوا الى ان التشخص عرضي
عقلي للشخص مع ان الامر بين ان الموجود في الحواس يمتاز بهوية الوجود في الخارج ضرورة ان اختلاف الوجود يستلزم اختلاف التشخص **قوله** وكل ذلك تعسف ذلك لان المبادر من قوله

قوله لا يخفى ان انحياز هذا ايراد على الجواب الذي نقله العلام عن النقض بالجزئيات المدركة في الحواس الباطنة حاصل الجواب المذكور في الشرح ان المدرك
بالحواس لا ينحاز في تحققه الذهني بماهية وهوية تنضم اليها في هذا التحقق بل ينحاز في الخارج بماهيته وهويته شخصية انحاز في الذهن لا على وجه تنضم فيه
تشخص الى الماهية والمعتبر في الوجود الخارجي ان ينحاز بحسب ماهيته وهويته تنضم اليها في هذا التحقق ولما لم يكن الهوية منضمة الى الجزئيات في
الحواس ولم يكن فيها سوى الهوية الخارجية المنضمة في الخارج لا يمتاز عن غيره الا بالهوية التي كانت في الخارج فلم تكن موجودا خارجيا وانما تكون
موجودة في الخارج لو انضم اليها هوية اخرى في الحواس وتقرير الايراد بانه يفهم من هذا الكلام ان الموجود الخارجي يمتاز عن غيره بحسب الهوية
التي تنضم الى ماهيته في الخارج مع ان المنحاز في الخارج بماهيته وهويته لا ينحاز في تحققه الخارجي بماهيته وهويته تنضم اليها في هذا التحقق لان في الشخص مذهبين
احدهما انه عبارة عن الماهية المنحازة من غير اشتمال على امر زائد على الماهية يكون به الامتياز فالاختلاف بين الكلي والجزئي بنفس الادراك
يعني ما كان ادراكه على سبيل الانحياز فهو جزئي وما كان ادراكه من حيث نفس ماهيته مع قطع النظر عن الانحياز كلي والمدرك في الصورتين واحد
وهو نفس الماهية ولما كان الادراك الاول منحصرا عندهم في الاحساس والثاني في التعقل قالوا ان ما يدرك بادراك احساسي جزئي وما يدرك
بادراك عقلي كلي وثانيهما ان الشخص مركب عقلي من الماهية والتشخص والوجود في الخارج هوية بسيطة فعلى التقديرين الهوية ليست امرا منضما الى الماهية في الخارج
اما على الاول فلان الشخص عبارة عن نفس الماهية الموجودة في الخارج بلا انضمام التشخص اليها واما على الثاني فلان الموجود في الخارج هوية بسيطة لا الماهية
المنضمة اليها التشخص فكيف يستقيم قول المجيب من ان الموجود الخارجي يمتاز عن غيره بماهيته وهويته تنضم اليها في هذا التحقق **قوله** او داخلة عطف
على خارجة اي داخلة في الحقيقة الشخصية **قوله** مع ان من البين هذا ايراد آخر على الجواب المذكور حاصله انه يستفاد من الجواب ان لا هوية
للموجود في الحاسة سوى الهوية التي كانت في الخارج وهذا باطل لان للموجود في الحواس هوية اخرى سوى هوية الموجود في الخارج ضرورة ان
اختلاف الوجود يستلزم اختلاف التشخص وليس مقصود المحشي من هذا الكلام ان الحاصل في الحواس حقيقة كلية تعرضها هوية في الحواس حتى يرد عليه ان هذا
خلاف مذهب الفلاسفة بل مطلوبه ان الصورة الحاصلة في الحواس مشتملة على هوية خارجية محفوظة في الحاسة وقد عرضت لماهية اخرى فلهوية الاولى
امتازت عن صور الجزئيات الاخر وبالهوية الحاصلة في الحاسة امتازت عن الصور الحاصلة من ذلك الشخص في خيالات اخر في الحاسة يكون
الامتياز بهويتين على سبيل ازدياد التعين على المتعين فافهم **قوله** وذلك هذا بيان التعسف في كلا الجوابين المذكورين في شرح المواقف
قوله لان المتبادر هذا بيان التعسف في الجواب عن النقض بالواجب وتقريره ان المتبادر من التغاير تغاير المتميزين بالذات والمستفاد
من الجواب التغاير الاعتباري ولك ان تقول في بيان التعسف ان المتبادر من التغاير تغاير المتميزين اذ لا بالذات او بالاعتبار

او في خارجة فيشمل الكيفيات النفسانية التي تترتب عليها آثار باقية في النفس كالعلم والملاءة بالآثار المطلوبة بمعناي التي يطلب كل واحد تلك الآثار منه والاحكام المعلومة

فهو الموجود الذهني والظلي والموجود في الخارج امّا ان لا يقبل العدم لذاته او يقبله وهو الممكن لذاته فتقييد الواجب بقوله لذاته احتراز عن الواجب لغيره وتقييد الممكن بذلك ليس احتراز اعن شيء اذ لا ممكن بالغير بل هو رعاية للمقابلة واظهار الكون الامكان مقتضى الذات كالوجوب

وان انخارج الخ تغاير التميز بالذات وكون الموجود الذهني غير متحاز مبهوتية تنضم الى الماهية في اى ظرف كان **قوله** اما ان لا يقبل العدم الخ اراد بالعدم العدم المطلق فلذا شكل بالزمان حيث لا يقبل العدم اللاحق لذاته **قوله** واظهارا اه فيه مسامحة لان الامكان سلب الضرورة الناشئة عن الذات لا سلب الضرورة الناشئة عنها بان يجعل السلب محمولا لكن الخارج عن الحصر العقلي هو السلب البسيط

بحيث يكون جهة المغائرة مقدرة على صدق المفهومين وههنا بعد تسليم التغاير ستاتي ان صدق امامية تنضم الى الماهية في اى ظرف كان فتشخص الامكان الوجيه مركبا هذا ولكن من التغاير غير التغاير المعروف عندهم كذا افاد بعضهم اقول تعين **قوله** وكون الموجود الذهني الخ بيان التعسف في الجواب عن النقض بالجزئيات المتسعة في الحواس الباطنة تقريره ان المتبادر من هذا التعريف كون الوجود الذهني غير متحاز مبهوتية منضمة الى الماهية في اى ظرف كان فارادة الانضمام في الذهن مخالفة للتبادر مع انك قد عرفت ان المبهوتية تتحقق في الجزئيات المتسعة في الحواس في هذا الظرف ايضا فرق لامجال لما قيل لا تكلف فيما لا تعميم المبهوتية وتخصيص الانحياز بكونه في ذلك التحقق وهم قدير كون تصحيح لقاصد ما هو ابعد من هذا فتدبر **قوله** اراد بالعدم الخ هذا دفع ايراد يرد على تعريف الواجب لذاته وتقريره ايراد انكم عرفتم الواجب لذاته بما لا يقبل العدم والزمان كذلك اى لا يقبل العدم لانا لو فرضنا عدم الزمان بعد وجوده لكانت لعدمه عن وجوده بعدية لا توجد مع القبلية فتكون زمانية فيكون بعد الزمان زمان فقد لزم من فرض عدمه فرض وجوده فتجوز العدم على الزمان محال وتقرير الجواب ان الواجب لذاته يمتنع عليه جميع انحاء العدم والزمان لا يابى لذاته ان لا يوجد اصلا او يوجد بعد كونه موجودا واستحالة نحو خاص من العدم في الزمان لا يقتضي استحالة جميع انحاء العدم فيه فيكون ممكنا لذاته **قوله** فيه مسامحة لان الامكان الخ تفصيل المقام انه قال الشارح العلامة تقييد الممكن بذاته ليس احترازا عن شيء اذ لا ممكن بالغير كما ان الواجب يكون بالغير ايضا رعاية للمقابلة واظهارا لكون الامكان مقتضى الذات كالوجوب فيقول المحشي ان فيه اى في قوله لكون الامكان مقتضى الذات مسامحة لان الامكان عبارة عن سلب الضرورة الناشئة عن الذات لا السلب الناشئ عن الذات حتى يكون مقتضى الذات لانه لو كان الامكان عبارة عن السلب الناشئ عن الذات الجامع للوجوب بالغير والامتناع بالغير لان الوجوب عبارة عن ضرورة الوجود والامتناع عبارة عن ضرورة العدم وسلب الضرورة لا يجتمع مع الضرورة اذ كان مقتضى الذات الا ان يقال ان الامكان عبارة عن سلب الضرورة الناشئة عن الذات الذي ناش عن الذات وهذا المعنى يجامع مع الوجوب والامتناع بالغير لان ضرورة العدم والوجود فيهما ناش عن الغير فيصدق عليهما ان الضرورة الناشئة عن الذات سلبوا عنهما ولا يكون السلب المحض مقتضى الذات الا ان يقال ان اقتضاء الذات بالسلب المحض لما لا يعقل لم يعتبر لا نحو من الثبوت اذ السلب المحض ليس له علة تجعل علة سلب علة الوجود فيعتبر فيه نحو من الثبوت بان يجعل السلب محمولا سالبة المحمول **قوله** لكن الخارج اى المستنبط والفاد هذا اعتراض على قوله الا ان يقال الخ تقريره ان المواد عندهم منحصرة في الامكان والوجوب والامتناع والتقسيم لا ينحصر الا اذا اريد بالامكان سلب الضرورة الناشئة عن الذات سلبا بسيطا لا سلبا معتبرا في سالبة المحمول فانه لو اعتبر هذا السلب اى سلب سالبة المحمول لكان المواد منحصرة في الثلثة لان الوجوب هو ضرورة الوجود والامتناع هو ضرورة العدم والامكان هو سلب الضرورة الناشئة عن الذات سلبا تحققيا فيتم ما ذكره المصنف وهو سلب الضرورة سلبا ليس لتحقق فلو لم يكن الامكان سلبا بسيطا خارجا لانحصر المواد به هو السلب البسيط دون السلب المعتبر في المحمول فلا يستقيم قوله

وهو اى الممكن لذاته امكان يوجد موضوع

بل ليس ههنا اقتضاء فان الامكان سلب الضرورة التى هى بالنظر الى الذات وهو يدل على الاستلزام دون الاقتضاء على كل تقدير لما لزم من سلب القيد السلب المقيد وشيأ تحقيقه فى مقامه قوله وهو اى الممكن لذاته او المشهور ان الموجود الخارجى ينقسم الى الجوهر والعرض والكم ان المنقسم اليهما هو الموجود فى نفس الامر مطلقا لان العلم والعدد وليست اعراضا وليست موجودة فى الخارج على ما ذهب اليه المحققون والقول بان عدها من الاعراض من قبيل المسامحة وتشبيه الامور الذهنية بالامور العينية وبان الجوهر والعرض قيد القسم لا نفسه تكلف

الا ان يقال قوله بل ليس ههنا اقتضاء اذ ترقى حاصله ليس ههنا اقتضاء فان معنى الامكان اقتضاء سواء اعتبر معنى الضرورة لكان الستهم ان الاقتضاء المتعلق بالضرورة المستلزم هو سلب الضرورة التى هى بالنظر الى الذات وهذا يدل على الاستلزام ولو كان هناك اقتضاء مستلزما لكان هناك استلزام بالذات فلا اقتضاء متعلق بالسلب محال اذ الممكن هناك اقتضاء اصلا فالتوهم توهم ليس بشئ قال فيه فانه قد تجرى حلة كثيرين الاذكياء قوله وعلى كل تقدير اى سواء كان هناك اقتضاء او لم يكن لزم من سلب المقيد يعنى رفع الضرورة الناشئة عن الذات سلب القيد عنى الرفع المقيد لان نقيض المقيد هو رفعه لا الرفع المقيد وهذا ظاهر قوله المشهور ان الموجود الخ مقصود المحشى من هذا الكلام ان تقسيم الممكن لذاته الى الجوهر والعرض كما فعله المظهر من تقسيم الموجود الخارجى اليهما كما هو المشهور لا يلزم منه خروج العدد والعلم والنسب من الاعراض لانها ليست بموجودات خارجية اما العلم فلانه صفة ذهنية واما غيره فلانه انتزاعى فكيف يكون موجودا خارجيا وانما عبر هنا بالموجود الخارجى دون الموجود الذهنى او الاعم منهما لان التقسيم المشهور انما هو على تقسيم الموجود الخارجى لا على تقسيم الموجود الذهنى فلا اشكال العلم والعدد والنسب ثانيا فان المقسم الموجود الخارجى اى لا يقبل العدم وهو الواجب او يقبل وهو الممكن ثم قسم الممكن الى الجوهر والعرض فصار القسم الجوهر والعرض هو الموجود الخارجى الممكن فالممكن يشتمل على عدا الموجود الخارجى ايضا لانه لا حرج فى كون القيد اعم من المقيد بل القسم لا ينقول يقول المحشى ان الجوهر والعرض قيد القسم لنفسه تكلف ويلزم القرار ما عنه الفرار قال قوله والحق ان المنقسم اليهما اى الجوهر والعرض قوله هو الموجود فى الممكن ليخرج به الواجب قوله مطلقا اى سواء كان فى الذهن او فى الخارج وسواء كان بذاته او بمنشاء قوله والقول ان عدا اى عدد العلم والعدد والنسب من الاعراض وهذا جواب عن الاشكال المذكور حاصله ان العلم والعدد والنسب ليست باعراض حقيقة لانها قسم من الموجود الخارجى وهذه الاشياء ليست بموجودة فى الخارج فعدها من الاعراض طن تقريبا للمسامحة وتشبيها للامور الذهنية بالامور العينية هى لما كانت هذه الاشياء قائمة بالذهن محتاجة اليه فى الوجود شبهوها بالاشياء الموجودة فى الخارج التى تحتاج الى موضوعاتها فى وجوده فاطلقوا عليها اسم العرض على سبيل التشبيه المسامحة دون التحقيق والحقيقة قوله بان الجوهر والعرض الخ هذا جواب ثان عن الاشكال المذكور تقريره ان الجوهر والعرض ليسا بقسمين للموجود الخارجى حقيقة بل الموجود الخارجى ينقسم الى الجوهر والعرض فالجوهر والعرض قيدان للقسم وح غاية الامر خروج الاعداد والنسب من الموجود الخارجى العرض لان قيد القسم كون الشئ اعم من القسم بل عن القسم قوله تكلف يعنى ان كلا القولين المذكورين فيه تكلف الاول فلان فيه ارتكاب التجوز فى اطلاق لفظ العرض على النسب والاعداد وغيرها والاصل فى الاطلاق الحقيقة ويلزم ان لا يصح تقسيم الكيف الى الكيفيات النفسانية والى غير النفسانية لان الكيفيات النفسانية ليست بموجودة فى الخارج ولذا لا يصح تقسيم الكم الى المنفصل والمتصل لان المنفصل غير موجود فى الخارج واما الثانى فلان المتبادر من التقسيم ان الجوهر والعرض قسمان للموجود الخارجى حقيقة لا قيدان للقسم وان كانا قيدين للقسمين لكن تعريفهما فى موضع آخر بحيث يشمل الاعراض الذهنية مع انه لم يذكر والتعريف الآتى ضمن هذا التقسيم ينبه عليك ما ذكرنا من ان الاسبل للمحشى الصنو التكلف لا ان يقال مراد المحشى من هذا التقرير ليس حسن تقسيم المصنف على توهم بعض المحشين بل مراده بيان حقيقة تقسيم الموجود فى نفس الامر الى الجوهر والعرض فافهم

الموقف الثانى فى الامور العامة

قوله اى الذات او لا فهذا دليل على الالتزام قوله فلا اقتضاء اذ لا معنى للاقتضاء الا ما ذكر قوله فلا اقتضاء للذات فهذا السلب لا يحتاج الى علة قوله فلا اقتضاء للذات فهذا السلب لا يحتاج الى علة قوله فلا اقتضاء للذات فهذا السلب لا يحتاج الى علة

الموقف الثاني في الامور العامة

اي في محل يقوم ذلك المحل ما حل فيه وهو العرض ولا بد ان يحل في موضوع وهو الجوهر سواء لم يوجد محل اصلا او وجد محل لا يكون

فان قيل لم يلزم ان تكون الامور العامة اعراضا لانها اوصاف موجودة في نفس الامر منهم من لم يعدها اصنافا قلنا التركيب العقلي مسترفيا فقسم الى المقولات ضرورة ان

المقولة عبارة عن الجنس العالي فيكون الامور العامة خارجة عنه لكونها اجناسا بسائط ذهنية صح ان توصف بانها ليست بموضوعات لان الشيء القوم وجوده مثلا لا يحتاج

تقدم الشيء على نفسه فليتامل قوله اي في محل او اي في قيل يقوم ذلك المحل المحال من حيث العموم والخصوص فانه يطلق ايضا على محل الصورة تقوم محل فيما من الاعراض

بها من حيث العموم والخصوص لكن المحل القوم المحال الذي هو الصورة بهما بين الحيثيتين فان الصورة المطلقة لا تحتاج الى الهيولى بل الهيولى تحتاج اليها بما هي مادة للصورة

وموضوعة للاعراض القائمة بها وذلك لان الصورة ليست محتاجة اليها من حيث هي هي بل محتاجة اليها من حيث الخصوص بخلاف العرض فانه من حيث هو محتاج الى المحل

المطلق من حيث الخصوص محتاج الى المحل الخاص والسر فيه ان العرض طبيعة نوعية محضة والصورة طبيعة مستقلة من حيث هي غير مستقلة باعتبار العوارض

قوله فان قيل لم اي حين اذا كان المقسم للجوهر والعرض هو الوجود في نفس الامر مطلقا يتناول المقسم الامور العامة ايضا فتدخل في احد القسمين والتصح ان تكون

جواهر فيلزم ان تكون اعراضا لكونها اوصافا موجودة في نفس الامر منهم لم يعدها من الامور العامة من الاعراض هذا الاعتراض لا يلزم اذ اجعل المقسم هو الموجود

الخارج بمعنى المشهور لان الامور العامة ليست بموجودة في الخارج بالمعنى المشهور قوله فانا نجاب هذا جواب لا يراد الذكور تقريره ان الامور العامة بسائط

ذهنية فلا يدخل تحت العرض لان المقولات اجناس عالية فالماهيات التي تحت المقولات مركبة تركيبا عقليا من الفصل والجنس الذي هو ذلك المقول فكون

الامور العامة خارجة عن العرض بمعنى ان موضوعات الامور العامة ليست بموضوعات لما اذ الموضوع يقوم الحال ويحصل وجوده والشيء لا يحصل وجوده اذا كان

الشيء موجبا لوجود وجوده لزم تقدم الشيء على نفسه لكان الوجود السابق عين هذا الوجود او كون الشيء موجودا بوجودين وكلاهما باطل فعلم ان الامور العامة ليست

باعراض قوله فليتامل اشارة الى انه يمكن دخول الامور العامة في العرض ولا يلزم من دخولها تحته اندراجها تحت مقولة من المقولات حتى تكون مركبا عقليا

بجواز ان يصدق مفهوم العرض عليها على سبيل صدق العرض على الصور الجوهرية الحاصلة في الذهن فانها اعراض وليست بداخلة تحت مقولة منها وكما يصدق

الجوهر على الحقائق البسيطة كالفصول الجوهرية فانه لو كان الجوهر قابلا لها لزم ان تكون الفصول فصولا وهكذا الى غير النهاية فعلم ان صدق الجوهر عليها كصدق الامور العامة على

في ماهية الموجودات حتى لا يلزم ان تكون لكل فصل فصل الى غير النهاية فكذا يمكن فيما نحن فيه الاعراض على الامور العامة واشارة الى ان نهار الجواب موقوف على اثبات

بساطة الامور العامة وهي لم يثبت بعد سيرد ان يعول عليه وبشارة الى ان تقدم الشيء على نفسه لا يقتضي الا في الوجود ويمكن ان تكون الماهيات موجودة عالية من

الامور العامة واشارة الى الشك الذي ذكرناه سابقا من جهين قوله اي محل يقوم ذلك المحل الخ بيان وتمهيد لما ذكر في تعريف العرض فتم

الموضوع يقوم الحال ولا يخفى ان الصورة الشخصية محتاجة الى الهيولى والهيولى مقومة لوجودها وانكانت الهيولى محتاجة الى الصورة المطلقة فيلزم ان تكون الصورة

من الاعراض وتقرير الجواب ان المراد ههنا ما يقوم الحال من حيث العموم والخصوص اي يقوم المحل الحالي سواء كان الحال عاما او خاصا فالمادة التي هي محل الصور تقوم

ما حل فيها من الاعراض القائمة بالمادة كالكيفية الاستعدادية والاتصال والانفصال والشكل من حيث العموم والخصوص يعني ان المادة المطلقة

تقوم الشكل المطلق والمادة الخاصة تقوم الشكل الخاص فيها فيما صادق على الهيولى بالنسبة الى الصورة لانها تقوم الصورة من الحيثيتين العموم والخصوص فان

الصورة المطلقة لا تحتاج الى الهيولى بل الهيولى تحتاج اليها فالهيولى مادة للصورة الموضوع لها وموضوعة للاعراض القائمة بها لان الصورة ليست محتاجة الى الهيولى من حيث هي هي بل محتاجة اليها من حيث الخصوص فيكون الهيولى مادة

لها لا محالة بخلاف العرض فانه من حيث هو محتاج الى المحل المطلق ومن حيث الخصوص محتاج الى المحل الخاص قوله السر فيه اي احتياج الصورة الى المادة من حيث

الخصوص هو احتياجها اليها من حيث العموم واحتياج الاعراض من الحيثيتين الى المادة ان العرض طبيعة نوعية محضة غير مستقلة لا يوجد في الخارج الا بالقيام

كتب الحكمة ١٢ ع + وذلك لان المحال يحتاج في تشخصه وتعينه الى المحل كما بين في كتب الحكمة الطبيعية ١٢ منه

موضوعا فقولنا يقوم ما حل فيما خرج عن الصورة لوجودها في محل وهو المادة لكنها في ذلك المحل الذي هو المادة غير
مقوم لما حل فيه وهو الصورة فان المادة هي المقومة بالصورة عندهم كما سنعرفه فالصورة جوهر لا عرض مع كونها حالة في محل
والمحل اعم من المادة لصدق المحل على الموضوع ايضا والحال اعم من الصورة لصدق الحال على العرض ايضا والموضوع والمادة متساويان
مندرجان تحت المحل المنقسم الى الاخصين تحت الاعم وكذا العرض والصورة متباينان مندرجان تحت الحال كذلك
وقال المتكلمون الموجود اي في الخارج اذ لا يثبتون الوجود الذهني ما ان لا يكون لما اولى لا تقف وجوده عند
حد يكون قبله اي قبل ذلك الحال العدم وهو القديم او يكون له اولى تقف وجوده عند حد يكون قبله العدم وهو الحادث

قال **قوله** وهو المادة اه المادة ههنا اعم من الهيولى فان محل الصورة الجوهرية العنصرية هو المركب من العناصر الاربعة كما صرح به بعض
المحققين ثم اورد على تعريف الموضوع بالمحل المستغني عن الحال بان محل الصورة العنصرية هي غير محتاجة اليها لانها في الوجود لا في التحصل النوعي
لانها قبل فيضانها كانت متحصلة بصورة عنصرية ساقطة لان محلها هو المركب المتمزج من العناصر الاربعة وهو قبل الصورة العنصرية ليس متحصلا
بصورة **قوله** والموضوع والمادة الخ المراد بالتباين ما يشمل التباين الجزئي لما مر **قوله** الا ان لا يكون اه اعلم ان الزمان عند جمهور المتكلمين
امر موهوم وعند جمهور الحكماء امر موجود مع اتفاقهم على انه غير متناه في الطرف الماضي واما عند اهل التحقيق فهو موجود متناه في هذا الطرف

في نعوت والصورة طبيعية مستقلة من حيث هي في هذا الاعتبار يحتاج اليها المادة وغير مستقلة باعتبار العوارض كالتشكل وغيره فيحتاج الى المادة فقوله
قال العلامة اشارة الى ان شيئا الوجد لا يمكن ان يكون مستقلا وغير مستقل له على هذا التقدير يثبت الواسطة بين الجوهر والعرض كيف لو اخذت الصورة نفسها هو
مستقلة ولو اخذت باعتبار العوارض فلا تخلو اما ان يعتبر ذلك العوارض مع الصورة ويكون المراد مجموع الصورة والعوارض فليست الصورة ضرورة ان الجزء اعم بالكل والا ان
يلاحظ نفس الصورة معروضة للعوارض فهو مرتبة الشخص فالصورة مستقلة على هذا التقدير ايضا لانها موجودة في الخارج لا في الذات فافهم **قوله** المادة ههنا عن الهيولى
بالتوطئة وتمهيد لدفع الايراد الوارد ههنا تقرير الايراد انكم عرفتم المادة بما يقوم بالمحال ويستغني عنه الحال والا شك ان المادة للصورة العنصرية هو المركب من العناصر
وادعيتم ان المركب من صور العناصر لا يحتاج الى الصورة العنصرية لانها قبل فيضان الصورة العنصرية كانت متحصلة بالصورة النوعية للعناصر فيلزم ان تكون الصورة العنصرية
عرضا مع ان لك ان تمنع هذا المكان في زعم من يقول ان الهيولى لا تقال الا على ما يسبق الفهم في العبارة فلا يرد ما سيأتي في ١٢ ان المراد ههنا بالمادة ما هو اعم من الهيولى فيشمل المادة على هذا التقدير المركب
المتمزج من العناصر الذي هو مادة للصورة العنصرية مع ان الاحتياج الى ذلك انما يتم ان لو قلنا ان الحكماء لا يطلقون الهيولى على الاولى والثانية والثالثة كلها **قوله** الا في الوجود
لانها كانت موجودة من قبل فيضان الصورة العنصرية بعد العناصر **قوله** لانها قبل فيضانها اي المادة العنصرية قبل فيضان الصورة العنصرية عليها **قوله** الا ان
فانها قبل فيضان الصورة العنصرية اليها لم تكن متحصلا اذ كان معنى وجود العناصر قبل تلك الصورة حصولها نوعا بالفعل فيكون صورة جوهرية لان المادة بالاجتماع
الى المحال في الوجود او التحصل النوعي لا يخفى عليك ان الاستثناء الى هذا الجواب انما هو على مذهب من قال ببقاء صور البسائط في المركبات كما هو مسلك اكثر المحققين
واما من قال بعدم بقائها فيها فالاستثناء ساقط عن اصله فتامل **قوله** المراد بالتباين في قول الشارح يشمل التباين الجزئي اي العموم والخصوص من وجه
لما عرفت من ان الهيولى باعتبار الاعراض الحالة فيها موضوع وباعتبار الصورة الحالة فيها مادة فاجتمع المادة والموضوع في محل واحد من جهتين فتفارقا
من جهة مختصة بكل منهما فيكون بينهما العموم والخصوص من وجه فتدبر **قوله** وعند جمهور الحكماء امر موجود اي في الخارج بمقدار الحركة **قوله** مع اتفاقهم اي
اتفاق جمهور الحكماء والمتكلمين **قوله** في الطرف الماضي اي ليس له حد منتهاه في جانب الازل **قوله** واما عند اهل التحقيق من المتكلمين **قوله** فهو اي

لكن لا متصاص لاحدهما الآخر فانه فرع وجود كل منهما في نفسه وظاهر وجود المجرد بدون المادة الساري فيه اعتبار يحكم به قوله وعند المحققين الخ هذا التقسيم شامل لقسم

والحادث اما متميز بالذات او حال في المتميز بالذات او لا متميز بالذات ولا حال فيه فالمتميز بالذات هو الجوهر ونعني بالمتميز بالذات المشار اليه الذي يشار اليه بالذات لا بالتبعية اشارة حسية بانه ههنا او هناك واعتبر فيه قيد الذات احترازا عن العرض فانه قابل للاشارة على سبيل التبعية وقيد الاشارة بكونها حسية لكون المجرد على تقدير وجوده قابلا للاشارة العقلية والحال في المتحيز هو العرض ونعني بالحلول فيه اي في المتحيز بان يختص به بحيث يكون الاشارة الحسية اليه اما احدا كالكون

وحكم الوهم بالتناهي المكان فكما لا اعتبر في حكمه بالتناهي المكان كذلك لا اعتبر في حكمه بالتناهي الزمان فالقديم الزماني عند جمهور المتكلمين كما هو الموجود المستمر في الاستداد الزماني الغير المتناهي في طرف الماضي فلا يقف وجوده عند حد من ذلك الطرف بل يكون قبل العدم والموجود الذي لا يكون وجوده مسبوقا بالعدم بالذات في الواقع وبتحقيقه يقتضي مقالا اوسع من ذلك قوله والحادث هو القسم القديم الى هذه الاقسام ولم يذكر فيها محل المتحيز بالذات لانه هو الهيولى وحال المتحيز بالعرض الذي هو العرض القائم بالعرض لان المتكلمين كلهم جازمون بامتناع حال المتحيز بالعرض محل المتحيز بالذات وكذا بامتناع القديم المتحيز بالذات والقديم الحال فيه بخلاف امتناع الجوهر المجرد فان بعضهم لم يجزم بل البعض جزم به قوله فانه قابل للاشارة الخ

الزمان موجود في الخارج متناه في ذلك الطرف اي الطرف الماضي وامتناهي الطرف المستقبل فغير متناه باتفاق الفريقين قوله وحكم الوهم وقع في سند تقريره ان المتقل بحكم بان الزمان لو كان له حد ونهاية في الطرف الماضي لكان قبله معدوما فيكون هذه القبلية زمانية فيصير قبل الزمان الذي فرض من الزمان يكون قبله زمان آخر وتقرير الجواب ان هذا حكم الوهم لم لا يجوز ان يكون عدم الزمان سابقا على وجود الذات كما في اجزاء الزمان فلا يحتاج الى زمان آخر قبله وهذا كما ان الوهم يحكم بان فوق كل مكان مكان آخر مع انه ليس كذلك فان فوق العدد والجهات ليس شيء فكما لا اعتبر في حكمه بالتناهي المكان كذلك لا اعتبار بحكمه في التناهي الزمان قوله فالقديم الزماني الخ هذا تفريع على كلا المذهبين ببيان معنى القديم الزماني فالقديم الزماني عند جمهور المتكلمين والحكماء هو الموجود المستمر في الاستداد الزماني الموهوم عند المتكلمين والموجود عند الحكماء الغير المتناهي في طرف الماضي فلا يقف وجوده عند حد من ذلك الاستداد ليكون قبله العدم وعند المحققين هو الموجود الذي لا يكون وجوده مسبوقا بعدم في الواقع ولا يقولون بان لا يكون وجوده مسبوقا بالعدم زمانا لانه يشعر بتقدم الزمان والزمان قديم عندهم قوله القسم القديم هذا وقع في سند تقرير الدخل ان العدم لم يقسم القديم الى المتحيز بالذات والحال في المتحيز والا متحيز والا حال كما قسم الحادث الى هذه الاقسام الثلثة ولم يذكر من هذه الاقسام محل المتحيز بالذات كالهيولى فانه متحيز بواسطة الصورة التي حال فيه ومتحيزة بالذات والجواب انه لم يذكر الحال في المتحيز بالعرض كما ذكر الحال في المتحيز بالذات والحال في المتحيز بالعرض هو العرض القائم بالعرض فان محله ايضا عرض وهو متحيز بالعرض فحاصل الدخل ان المعترض تقسيم القديم الى هذه الاقسام الثلثة المذكورة في المتن وترك من الاقسام محل المتحيز بالذات وحال المتحيز بالعرض قوله لان المتكلمين جواب عن الدخل المذكور ونشير غير مرتب على اللف فذكر الجواب عن ترك بيان محل المتحيز بالذات والحال في المتحيز بالعرض اولا وعن عدم تقسيم القديم الى الاقسام الثلثة ثانيا فحاصل الجواب الاول ان الحال في المتحيز بالعرض يعني العرض القائم بالعرض ومحل المتحيز بالذات اعني الهيولى كلاهما ممتنعان عندهم اما الاول فلاستحالة قيام العرض بالعرض واما الثاني فلانهم يقولون بالجوهر الفرد لا بالهيولى والصورة وحاصل الجواب الثاني ان القديم المتحيز بالذات بالمطلق الصورة عندهم الفلاسفة والافلاك والقديم الحال في المتحيز بالذات كالاشكال العارضة للافلاك وغيرها ايضا ممتنعان عندهم فتقرير الدخل ان القدم الموجب لحدوث غيره فلم لم يقسم القديم اليها وكذا القديم الذي لا متحيز بالذات ولا حال في المتحيز بالذات ممتنع عندهم بما ذكر فلذلك لم يذكره ايضا قوله فحاصل جواب السؤال بعد تقرير ان لا متحيز بالذات ولا حال فيه ايضا ممتنع عندهم فلم ذكر ما هو تقرير الجواب ان لا متحيز بالذات ولا حال في المتحيز بالذات هو الجوهر المجرد ثبت امتناعه عندهم بل بعضهم لم يجزم بذلك الامتناع بل قال لم تثبت عندنا وجوده وهو ايضا يستدعي الامتناع وبعضهم جزم بوجوده كالامام الغزالي حيث ذهب الى تجرد النفوس الناطقة سوى الامام الرازي رح الى تجرد النفوس الفلكية فلذلك ذكره فان قلت قد قال بعضهم بامتناعه كما نقله المصنف حيث قال ومنهم

الموقف الثاني في الامور العامة

---

١ قوله فانه قابل الخ لان كل احد منا يجد من نفسه انه يشير الى الجدار قصدا ويقول هذا الجدار تصورا شاملا ح ان ما يقع الاشارة عليه هو سطح الجدار وبكذا في السطح والخط وتحقيق هذا المقام بالاعزيد عليه في شرح الصدر الشيرازي على هداية الحكمة العتيد

٢ قوله وقيد الاشارة بكونها حسية لكون المجرد الخ اقول قد قال الكاتبي القائل ان اللام في قول الشارح فانه قابل للاشارة للعهد والمراد الاشارة الحسية لتقدم ذكره ثم ان القرينة على ارادته ما يشار اليه في الجواب الخارجي كما قال هذا والغاض على يندفع به الاعتراض المذكور فانهم ٢٠ بعيد ٢٠

ط يعني ليس بالحاصل بالمصدر المغني المطلوب وهو الذي بينه السيد الزاهد في حاشيته الجلالية والفاضل

اراد بالتبعية كون الجوهر وسطة في العروض بان يكون اشارة واحدة متعلقة بالجوهر اولا بالذات وبالعرض ثانيا وبالعرض وتفصيل المقام ان
للاشارة بحسبه ثلثة معان الاول المعنى المصدري الذي هو فعل المشير اي تعيين الشيء بالحس والثاني المعنى الحاصل بالمصدر وهو الامتداد الموهوم
الآخذ من المشير الى المشار اليه وقد فصل الشرح في محله والثالث تعيين الشيء بالحس بانه هنا او هناك وهذه المعاني بعد اشتراكها انها
لا تقتضي كون المشار اليه بالذات محسوسا بالذات تفترق بان الاول والثاني للايجاب ان يتعلقا اولا بالجوهر ثم بما يتعلقان به بالعرض

من جزم بامتناعه قلت مراد المشي من ذلك ما قال بامتناعه جمهور المتكلمين وجميعهم فذكره المصنف بخلاف الاقسام التي لم يذكرها اصلا فتذكر قوله اراد بالتبعية
مراد الشارح رحمه الله تعالى في قوله ان العرض قابل للاشارة على سبيل التبعية الواسطة في العروض يعني ان الجوهر واسطة في العروض لاتصاف العرض بالاشارة
اليه الواسطة في العروض عبارة عن ان ثبوت الوصف للواسطة بالذات وذا كالجوهر واسطة ثانيا وبالعرض كالسفينة الجالس لثبوت الحركة فان السفينة واسطة
في العروض لعروض الحركة للجالس لان المتصف بالذات بالحركة هو السفينة والجالس بواسطتها ثانيا وبالعرض وههنا كذلك لان الاشارة الواحدة متعلقة بالجوهر
اولا وبالذات وبالعرض ثانيا وبالعرض بواسطة الجوهر قوله تفصيل المقام للعرض منه ودفع الاعتراضات الثلثة الواردة في هذا المقام كما ستظهر لك قوله
الحاصل بالمصدر اي الحاصل بالمصدر الذي هو التعيين وهو الامتداد الموهوم الآخذ من المشير المنتهي الى المشار اليه قوله وقد فصل الشرح في محله
في حاشيته على شرح التجريد القديم للاصفهاني ونقل عبارته في هذا المقام ليفيد لك زيادة بصيرة في الحال والمآل مع حل بعض المقامات وايضاح
بعض المغلقات فنقول الاشارة تكون الى الرابطة شيئا ما الى النقطة سواء الى الخط او الى السطح او الى الجسم فالاشارة الى النقطة اشارة الى الخط الذي طرفه
فان الاشارة الى الخط لا يجب ان يكون منطبقة عليه بل المنطبق عليه هي الاشارة التي يكون اليه قصدا وبالذات فالاشارة الى الخط قد تكون امتدادا
خطيا موهوما آخذا من المشير منتهيا الى نقطة منه بذلك نقطة خرجت من المشير وتحركت نحو المشار اليه فرسمت خطا ينطبق طرفه على ذلك النقطة
من الخط المشار اليه وقد تكون امتدادا سطحيا ينطبق الخط الذي هو طرفه على ذلك الخط المشار اليه فكان خطا خرج من المشير فرسم ذلك الخط سطحا ينطبق
طرفه على الخط المشار اليه والفرق بين الاشارتين ان الاولى اشارة الى النقطة قصدا والى الخط تبعا والثانية الى الخط قصدا والى نقطة في ضمنه وكذا
الاشارة الى السطح قد يكون امتدادا خطيا منتهيا الى نقطة منه فتكون الاشارة الى تلك النقطة قصدا والى الخط والسطح تبعا وقد تكون امتدادا سطحيا ينطبق
طرفه على خط من ذلك السطح فيكون الاشارة الى الخط قصدا وبالذات والى النقطة والسطح تبعا وبالعرض وقد يكون امتدادا جسميا ينطبق السطح الذي هو طرف
على السطح المشار اليه فيكون السطح مشارا اليه قصدا والخط والنقطة تبعا وكذا الاشارة الى الجسم قد يكون امتدادا خطيا منتهيا الى نقطة منه فيكون الاشارة
الى النقطة قصدا والى الخط والسطح والجسم تبعا وقد تكون امتدادا سطحيا ينطبق الخط الذي هو طرفه على خط من ذلك الجسم المشار اليه فيكون الاشارة
الى الخط بالذات والى النقطة والسطح والجسم بالعرض وقد تكون امتدادا جسميا ينطبق السطح الذي هو طرفه على سطح من الجسم المشار اليه لكن لا يكون
نافذا في اقطاره فيكون الاشارة الى السطح بالذات والى النقطة والخط والجسم بالعرض او نافذا في اقطاره كالجسم فيكون الاشارة الى الجسم ولا وبالذات
والى النقطة والخط والسطح ثانيا وبالعرض ثم انك اذا فتشت حالك في الاشارة الى المحسوسات ظهر لك ان الاغلب في الاشارة اليها هو الاستداد الخطي
ولذلك قيل الاشارة بحسبه امتداد خطي موهوم آخذ من المشير منتهيا الى المشار اليه انتهى عبارته مع ادنى تغيير والمعنى على اطلاق الامتداد ليعم الامتداد الخطي
والسطحي والجسمي وبهذا التقرير عرفت ان المشار اليه بالامتداد الخطي وان كان النقطة الا ان الخط اليف مشار اليه بالعرض وكذا السطحي في الامتداد السطحي وانهم
في الامتداد الجسمي الغير النافذ في اقطاره فليكن منك ما ذكرناه على ذكر قوله والثالث تعيين الشيء الفرق بينه وبين المعنى الاول ان في المعنى الاول
تعيين نفس الشيء بانه هذا وفي المعنى الثالث تعيين مكانه اي بانه في هذا المكان لا في ذلك قوله وهذه المعاني يعني ان المعاني الثلثة المذكورة تشترك

ط الى الانتقال من مكان الى مكان آخر ١٢ ع ف محسوسيته ٢

الموقف الثاني في الامور العامة

وثانيا بالجوهر لانهما لا يتعلقان بالمشار اليه اولا الا بان يتوجه المشير اليه اولا وكل من الجوهر والعرض قبل ان يتعلق التوجه اليه اولا فكذا ما هو تابع له
والثالث يجب ان يتعلق اولا بالجوهر وثانيا بالعرض فانه وان كان تابعا للتوجه المشير لكن التوجه بان المشار اليه ههنا او هناك لا يتعلق اولا الا بما له
مكان بالذات وبهذا اندفع ما يترائى من ورود هذا من ان الاشارة فعل المشير فهي تحتاج الاستداد لا نفسه وان قابل الاشارة الحسية بالذات هو الاعراض
القائمة بالجسم من الالوان والسطوح لا الجسم فانه محسوس بالعرض والالوان والسطوح القائمة به محسوسة بالذات وان ما ذكره الشر
ههنا مناف لما ذكره في بحث الحلول من ان الاشارة قد يكون الى النقطة والخط والسطح بالذات والى محالها بالعرض فافهم واستقم

في انها لا تقتضي ان يكون مشارا اليه بالذات يكون محسوسا بالذات لان الجسم مشار اليه بالذات مع انه ليس محسوسا بالذات والمحسوس بالذات هو الالوان و
السطوح القائمة به كما يصرح به وتفترق بان المعنى الاول والثاني لا يجب ان يتعلق اولا بالجوهر وثانيا بالعرض او لا بالعرض وثانيا بالجوهر لما عرفت من
ان الاستداد الحسي للذات يكون الى السطح والتبع الى الجسم وكذلك الاستداد الخطي والسطحي يكون بالذات الى النقطة والخط والتبع الى السطح والجسم لان
المعنيين المذكورين يتعلقان بالمشار اليه اولا لا بان يتوجه المشير اليه اولا وكل من الجوهر والعرض قبل ان يتعلق التوجه اليه اولا فكذا ما هو تابع للتوجه
اعني الاشارة وبعد تذكرنا ما ذكرنا من كلام الشافي في حاشية شرح التجريد القديم يظهر لك هذا المطلب كمال الظهور قوله والثالث اي المعنى الثالث وهو
تعيين الشيء بالحس فنفي هذا المكان او هذا المكان يجب ان يتعلق اولا بالجوهر وثانيا بالعرض فانه وان كان تابعا للتوجه المشير لكن التوجه بان المشار اليه
ههنا او هناك لا يتعلق اولا الا بما له مكان بالذات والا مكان بالذات الا للجوهر فيجب تعلقه به والمراد بالمكان البعد المجرد الموهوم فالحاصل انك اذا اشرت
الى جسم او خط او سطح او جوهر فرد بانه في هذا المكان او في هذا يكون الاشارة اليها بالذات والى الاعراض الحالة فيها كالمقدار والشكل واللون وغيرها
بالعرض واما قولنا ان الاشارة الى الخط والسطح بالذات بهذا المعنى مع انهما من الاعراض عند الحكماء الان الكلام ههنا في مذهب المتكلمين وهم
لا يقولون بعرضية شيء منها بل يقولون ان الخط مركب من الجواهر الفردة المتتالية المرتبة في الطول فقط والسطح مركب منها متتالية مرتبة في الطول والعرض
فقط فاندفع ما قيل انه قد يناقش فيه بان كون المشار اليه ههنا او هناك بالذات والمكان بالذات للجوهر والعرض لكن لا يلزم ان يكون تعيين الحس
بانه هناك للجوهر بالذات فان التعيين فعل المشير ومن البعيد ان يعين المشير له مكان بالعرض ووجه الاندفاع ان المراد بقولنا انه ههنا او هناك
هو البعد المجرد الموهوم والا نحيي انه في الجوهر بالذات دون العرض والكلام في التعيين الذي هو فعل الحس في الواقع وجرت عليه عادته فان الحس كما يحكم بان الجسم
في هذا المكان بالذات والسواد القائم به فيه بالعرض وانكاره مكابرة ولعل المناقش زعم تعيين الحس مكانا بالذات للخط والسطح والنقطة مع كونها
اعراضا وقد عرفت انها جواهر عند المتكلمين مع انه ان اخذ على مذهب الحكماء فبالضرورة يراد بالمكان المعنى الحكمي الغير المنافي لتجردها المنافاة لا تخفى على
المتامل فتدبر قوله وبهذا يندفع اي بالتفصيل الذي ذكرنا يندفع ثلث اعتراضات اثار المحشي الى كل واحد منها ولا بد علينا ان نذكر الايرادات الثلثة
اولا ثم وجوه اندفاعها على ترتيب المحشي قوله من ان الاشارة فعل المشير هذا ايراد اول على التعريف الثاني للاشارة تقريره ان الاشارة الحسية
فعل المشير لا الاستداد وليس من افعاله نعم تحمل الاستداد من افعاله البتة فكيف يصح تفسير الاشارة الحسية بالاستداد الموهوم قوله ان قابل الاشارة هذا
ايراد ثان على ما يدل عليه كلام المصنف من ان الجسم قابل للاشارة الحسية بالذات لانه قال ان المتحيز بالذات هو الذي يشار اليه بالذات والجسم متحيز بالذات
فيكون مشارا اليه بالذات وحاصل الايراد ان الجسم محسوس بسبب الاعراض القائمة به فيكون تلك الاعراض مشارا اليها بالذات والجسم بالعرض فكيف يصح الحكم
بان الجسم قابل للاشارة الحسية بالذات قوله ان ما ذكره الشهيد ايراد ثالث على كلام الشهيد العلامة حيث قال ان الاعراض مشار اليها بالعرض وهو بينا ما ذكره
في بحث الحلول على ما نقدم من ان الاشارة قد يكون الى النقطة والخط والسطح بالذات والى محالها بالعرض مع انها اعراض فكيف يصح قول الشارح ههنا من انها يشار اليها
بالعرض قوله فالمراد اشارة الى وجوه اندفاع كل من تلك الايرادات اما وجه اندفاع الايراد الاول فلان فعل المشير للاشارة بالمعنى الاول اي الاشارة بالمعنى الثاني الذي
هو الاستداد وظاهر ان الاشارة بالمعنى الاول اي التعيين فعل المشير اما وجه اندفاع الايراد الثاني فلان المشار اليه بالذات لا يستلزم ان يكون محسوسا بالذات
فالجوهر لو كان مشارا اليها بالذات والاعراض محسوسة بالذات لما لم يلزم لقيد الحسية في شيء من المعاني واما وجه اندفاع الايراد الثالث فان الشارح اراد بقوله

فان اللون اى لون كان من مقولة الكيف حال فى المتلون ويصدق عليه لتعريف الحلول ايضا ١٢ عبيد

مع المتلون فان الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر دون الماء مع الكوز فان الاشارة اليهما ليست واحدة فالماء ليس حالا فى الكوز اصطلاحا وان كان حالا فيه لغة وما ذكره تفسيرا للحلول فى النحو كما صرح به فلا يتجه علينا كما يتوهم صاحب الحواشى

قوله وما ذكره آه بل الحلول عند المتكلمين سوى ذلك لانهم لا يطلقون الحلول على قيام الصفات بالموجب تعم قوله فلا يتجه كذا لا يتجه عليها بالاطراف المتداخلة لانها ليست متحيزة بالذات والغرض المراد باتحادها الاشارة اتحادها بحسب وجودى الحال والمحل على ما يساق اليه الذهن وهو فى الاطراف المتداخلة بحسب التداخل مع ان المتكلمين لا يقولون بها

فى شرح التجريد ان النقطة والخط والسطح تكون مشارا اليها بالذات لا بالاشارة بالمعنى الثانى ولا يخفى انه يكون بالذات فى الجوهر والعرض كليهما واراد ههنا بقوله ان العرض مشار اليها بالعرض هو الاشارة بالمعنى الثالث ولا يخفى انه لا يكون الا الى الجوهر او الا بالذات كما ذكرناه انفا ويمكن ان يقال قوله فافهم اشارة الى ان الجواب عن الايراد الثالث مبنى على ما لا يحتاج اليه فان الاشياء الثلثة المذكورة ليست اعراضا عند المتكلمين حتى يلزم ان تكون مشارا اليها بالعرض بل جواهر فلا يرجح لو كانت مشارا اليها بالذات والمراد ههنا بالاعراض ما يعرض عند المتكلمين كالسواد والبياض وغيرهما والاشكال كونها مشارا اليها بالعرض قد دانا اليه سابقا فافهم واستقم ولا تضلك لومهم قوله بل الحلول الخ تعريض على الشيخ العلامة حيث اطلق الحلول على قيام الصفات بالموجب تعليلا بانه لا حلول عند المتكلمين سوى الحلول فى المتحيز لانهم لا يطلقون الحلول على قيام الصفات بالموجب بقى قوله فلا يتجه عليه الخ اعلم ان المشهور عرف الحلول فى المتحيز ان يختص بحيث يكون الاشارة اليه اليها واحدة كاللون مع المتلون دون المارد مع الكوز فان الاشارة ليست اليهما واحدة فالمارد ليس حالا فى الكوز اصطلاحا وان كان حالا فيه لغة ولما كان يرد على هذا التعريف اعتراضات منها انه لا يصدق على حلول صفات الموجب فى ذاته واجاب عنه الشارح بان هذا التعريف انما هو للحلول فى المتحيز بالذات والموجب ليس متحيزا اصلا ومنها انه يصدق على الاطراف المتداخلة عند ملاقيها فيلزم ان تكون حالة وليس كذلك اجاب عنه المحشى بوجوه ثلثة الاول ان الاطراف المتداخلة ليست متحيزة بالذات بل بواسطة ذى الطرف وهذا التعريف انما هو للحلول فى المتحيز بالذات فينبغى ان ليسا وبه ولا يصدق على غيره وبهذا اندفع ما قيل ان هذا ظاهر لا يصلح جوابا لان تخصيص العرف بالفتح يزيد فى العرف بالكسر عموما فلا يدفعه وقد كان الايراد لعموم العرف بالكسر لا بخصوصه حتى يفيد تخصيص المعرف ووجه الاندفاع ان تخصيص العرف بالفتح انما هو لحصول التخصيص فى العرف بالكسر ليساوى العرف بالكسر العرف بالفتح حتى لا ينتقض طردا وعكسا الثانية ان المراد باتحاد الاشارة ههنا اتحادها بحسب وجودى ذات الحال وذات المحل بحيث يقتضى ذات الحال ان لا يوجد بدون ذات المحل وههنا ليس كذلك لان الاتحاد فى الاطراف المتداخلة بحسب التداخل واما بالنظر الى وجودها فلا لانه يصح التعدد بارتفاع التداخل الثالثة ان هذا التعريف للحلول انما هو عند المتكلمين وهم ينكرون الاطراف لابتنائها على الاتصال وهم ليسوا بقائلين به بل يقولون بتالف الجسم من جواهر فردة فلا نقض ويمكن ان يجاب عن هذا النقض بوجه آخر ان المراد بالاختصاص فى قول المصنف يختص هو الاختصاص المناسب وهو منفقود فى الاطراف المتداخلة وسهنا انه لا يصدق على حلول الاطراف فى محالها كحلول النقطة فى الخط والخط فى السطح والسطح فى الجسم لان الاشارة الى الطرف غير الاشارة الى ذى الطرف وجوابه ظاهر عليك بتذكر ما نقلنا سابقا عن شارح العلام لان الاشارة الى النقطة والمكان بالذات فى بعض الصور لكنه اشارة بالتبع الى محله وهو الخط وكذا فى الخط والسطح ويمكن ان يجاب عنه بوجه آخر اعدا وجوه المحشى وهو ان المتكلمين لا يقولون بالاطراف فلا نقض فتامل

قوله وذات المحل بحيث يقتضى ذات الحال ان لا يوجد بدون ذات المحل وههنا ليس كذلك لان الاتحاد فى الاطراف المتداخلة بحسب التداخل واما بالنظر الى وجودها فلا لانه يصح التعدد بارتفاع التداخل

قوله فلا يتجه عليه الخ اعلم ان المشهور عرف الحلول فى المتحيز ان يختص بحيث يكون الاشارة اليه اليها واحدة كاللون مع المتلون دون المارد مع الكوز فان الاشارة ليست اليهما واحدة فالمارد ليس حالا فى الكوز اصطلاحا وان كان حالا فيه لغة ولما كان يرد على هذا التعريف اعتراضات منها انه لا يصدق على حلول صفات الموجب فى ذاته واجاب عنه الشارح بان هذا التعريف انما هو للحلول فى المتحيز بالذات والموجب ليس متحيزا اصلا ومنها انه يصدق على الاطراف المتداخلة عند ملاقيها فيلزم ان تكون حالة وليس كذلك اجاب عنه المحشى بوجوه ثلثة الاول ان الاطراف المتداخلة ليست متحيزة بالذات بل بواسطة ذى الطرف وهذا التعريف انما هو للحلول فى المتحيز بالذات فينبغى ان ليسا وبه ولا يصدق على غيره وبهذا اندفع ما قيل ان هذا ظاهر لا يصلح جوابا لان تخصيص العرف بالفتح يزيد فى العرف بالكسر عموما فلا يدفعه وقد كان الايراد لعموم العرف بالكسر لا بخصوصه حتى يفيد تخصيص المعرف ووجه الاندفاع ان تخصيص العرف بالفتح انما هو لحصول التخصيص فى العرف بالكسر ليساوى العرف بالكسر العرف بالفتح حتى لا ينتقض طردا وعكسا الثانية ان المراد باتحاد الاشارة ههنا اتحادها بحسب وجودى ذات الحال وذات المحل بحيث يقتضى ذات الحال ان لا يوجد بدون ذات المحل وههنا ليس كذلك لان الاتحاد فى الاطراف المتداخلة بحسب التداخل واما بالنظر الى وجودها فلا لانه يصح التعدد بارتفاع التداخل الثالثة ان هذا التعريف للحلول انما هو عند المتكلمين وهم ينكرون الاطراف لابتنائها على الاتصال وهم ليسوا بقائلين به بل يقولون بتالف الجسم من جواهر فردة فلا نقض ويمكن ان يجاب عن هذا النقض بوجه آخر ان المراد بالاختصاص فى قول المصنف يختص هو الاختصاص المناسب وهو منفقود فى الاطراف المتداخلة وسهنا انه لا يصدق على حلول الاطراف فى محالها كحلول النقطة فى الخط والخط فى السطح والسطح فى الجسم لان الاشارة الى الطرف غير الاشارة الى ذى الطرف وجوابه ظاهر عليك بتذكر ما نقلنا سابقا عن شارح العلام لان الاشارة الى النقطة والمكان بالذات فى بعض الصور لكنه اشارة بالتبع الى محله وهو الخط وكذا فى الخط والسطح ويمكن ان يجاب عنه بوجه آخر اعدا وجوه المحشى وهو ان المتكلمين لا يقولون بالاطراف فلا نقض فتامل

قالا الاول ان يفسر بالاختصاص الناعت وما ليس بمخرج له عما هو فيه عن الذي جعلناه قسما ثانيا من اقسام الحادث وهو المسمى بالمخرج
وجوده ضدا ادام يجد عليه ليلا فيجوز ان يكون موجودا او ان لا يكون موجودا سواء كان ممكنا او ممتنعا فانهم من قطع بهذا

قوله فالاول ان يفسر الخ في هذا التفسير شك مشهور وهو انه ان اريد به ما يصح حمل النعت على المنعوت بواسطة فبطلانه ظاهر ضرورة ان العرض مثل السواد لا يحمل على الجسم بواسطة وان اريد به الصحيح حمله عليه بواسطة ذو فيرد عليه اختصاص المال بالعاصي حيث يصح حمله عليه بواسطة العروض وقد اجاب بعض المحققين بما حاصله ان المراد بان يكون المخصص مستقلا ومحمولا عليه بواسطة ذو لذاته لا بسبب امر آخر كالسواد فانه لذاته محمول على الجسم بتوسط ذو بخلاف المال فانه محمول على المالك لا لذاته بل لاضافة التي هي التملك بالحمول في الحقيقة هذا التملك دون المال فان المالك هو ذو والتملك مال وانت تعلم ان الاختصاص الناعت على طريق الوصف يابى عنه ذو لان المخصص وصفا لا آخر لذاته يابى الا ان

قوله فانه التفسير الخ يعني ان حاصل الاشكال ان اريد بالناعت ما يصح بحسب اصل اللغة حمل النعت على المنعوت بواسطة فبطلانه ظاهر ضرورة ان العرض مثل السواد لا يحمل على الجسم بواسطة وان اريد به الصحيح حمله عليه بواسطة ذو فيرد عليه اختصاص المال بالعاصي حيث يصح حمله عليه بواسطة العروض وقد اجاب بعض المحققين بما حاصله ان المراد بان يكون المخصص مستقلا ومحمولا عليه بواسطة ذو لذاته لا بسبب امر آخر كالسواد فانه لذاته محمول على الجسم بتوسط ذو بخلاف المال فانه محمول على المالك لا لذاته بل لاضافة التي هي التملك بالحمول في الحقيقة هذا التملك دون المال فان المالك هو ذو والتملك مال وانت تعلم ان الاختصاص الناعت على طريق الوصف يابى عنه ذو لان المخصص وصفا لا آخر لذاته يابى

قوله فانه التفسير الخ يعني ان حاصل الاشكال ان اريد بالناعت ما يصح بحسب اصل اللغة حمل النعت على المنعوت بواسطة فبطلانه ظاهر ضرورة ان العرض مثل السواد لا يحمل على الجسم بواسطة وان اريد به الصحيح حمله عليه بواسطة ذو فيرد عليه اختصاص المال بالعاصي حيث يصح حمله عليه بواسطة العروض وقد اجاب بعض المحققين بما حاصله ان المراد بان يكون المخصص مستقلا ومحمولا عليه بواسطة ذو لذاته لا بسبب امر آخر كالسواد فانه لذاته محمول على الجسم بتوسط ذو بخلاف المال فانه محمول على المالك لا لذاته بل لاضافة التي هي التملك بالحمول في الحقيقة هذا التملك دون المال فان المالك هو ذو والتملك مال وانت تعلم ان الاختصاص الناعت على طريق الوصف يابى عنه ذو لان المخصص وصفا لا آخر لذاته يابى

قوله بالاختصاص ما ليس كون المخصص وصفا للموصوف بالذات ومحمولا عليه كذلك مع ان لفظ الاختصاص من الناعت يابى عن ذلك لان الاختصاص الناعت تركيب توصيفي فالاختصاص موصوف والناعت صفته فمعناه ان الاختصاص علة ومنشأ لكون المخصص نعتا فلا يكون المخصص وصفا للموصوف بالذات بل بسبب الاختصاص فمعنى قول المحشي على هذا التقدير ان الاختصاص الناعت على طريق الوصف اي على طريق انه تركيب توصيفي يابى عن كون المخصص وصفا للذات اذ حينئذ اي اذا جعل الاختصاص موجبا لكون المخصص وصفا لا يكون المخصص وصفا لآخر لذاته هي الذات المخصص والثاني ان الجواب بدل ان المخصص وصف لآخر ومحمول عليه بواسطة ذو مع ان الاختصاص الناعت بالتركيب التوصيفي يابى عما حمل عليه بواسطة ذو واسطة الناعتية لان الظاهر من هذا التركيب ان الاختصاص بنفسه موجد للناعتية لا ان يكون ذو واسطة لها وحينئذ يكون حاصل كلام المحشي ان الاختصاص الناعت على طريق الوصف اي على طريق انه تركيب توصيفي والاختصاص موصوف والناعت صفته يابى عنه اي يابى عن كون المخصص وصفا للموصوف بواسطة ذو اذ حينئذ اي اذا جعل المخصص وصفا للموصوف بواسطة ذو لا يكون المخصص وصفا لذاته اي لذات الاختصاص بل بواسطة ذو

مع انه على ذلك التقدير لا يصدق على حلول الصفات المشتقة في موصوفاتها من الاحوال عند المحقق

ولا يخفى في كلا التقريرين اما في الاول فلان الناعتية ليست بسبب وبشرط دون شرط بل هي لنقصان في الذات وهيئة الاصبع للقيام بذاته واما في التقرير الثاني فلان ذو ليس مبدأ للناعتية سببا بنا للاختصاص حتى يرد ان الموجب للناعتية هو الاختصاص لا غير بل الحمل بواسطة ذو كاشف عن ذلك الاختصاص ومشير الى انه في الاختصاص هو محمول بواسطة ذو والا ليس كذلك فهو ليس بمحمول بواسطة التفصيل كلام المحشي بحيث يتضح به المطلب غاية الوضوح قوله هو هذا امر اردتان على تلك الجواب ويكن تقريره وجهين الاول ان الجواب يدل على ان المختص وصف لذاته للمنعوت اعني المختص هو الذي يجري ذلك في المشتقات لان حملها على المختص ليس بالذات كحمل البناي بل بواسطة قيام المبدأ بالمختص فينبغي ان لا تكون المشتقات حالة في موصوفاتها وذلك باطل الثاني ان المستفاد من الجواب ان يكون المختص وصفا للآخر ومحمولا عليه بواسطة ذو فالمشتقات محمولة على المعروضات بالواسطات لا بواسطة ذو فتقدير كلام المحشي على التقرير الاول بهذا المعنى اي الشان على ذلك التقدير اي حين يراد بالحمل الحمل لذاته على المختص بلا واسطة امر آخر لا يصدق التعريف على حلول الصفات المشتقة كالابيض والاسود وغيرها في موصوفاتها لان المشتقات ليست محمولة على المعروضات بالذات بل بواسطة قيام المبدأ وتوضيح كلام على التقرير الثاني بهذا المعنى اي الشان على ذلك التقدير اي حين يراد بالحمل على المختص اي يكون بواسطة ذو لا يصدق تلك التعريف على حلول الصفات المشتقة في موصوفاتها لانها ليست بمحمولة على الموصوفات بواسطة ذو بل بنفسها ولا يخفى ما في التقريرين لان المشتق ان اخذ بشرط لا شئ فهو متحد عند المحقق الدواني فيكون محمولا على الموصوف بالذات كالمبدأ والا يرد ان المشتقات حالة في موصوفاتها هو المشتق بهذا المعنى لا يقال لا يصدق المشتق على موصوفه بواسطة ذو اصلا لانا نقول المشتق اذا اخذ بشرط لا شئ فهو متحد عند المحقق الدواني مع المبدأ وليس مبينا تغايرا اصلا فالضرورة يكون محمولا عليه بواسطة ذو وان اخذ بلا شرط شئ او بشرط شئ فليس بمحمول بواسطة ذو بالذات وهو ليس بحال في المحل فانت خبير بانه لو اخذ التعريف على مذهب الجمهور فلا اشكال لا يضا لان المشتق على هذا التقدير مركب من الذات والصفة والنسبة وهو ليس بحال في موصوفه اصلا كما يشعر به عبارة الصدر الشيرازي وغيره من المحققين حيث قال في الاعتراض على تفسير الحلول بالاختصاص الناعت بانه ان اريد بالناعت ما يصح بسببه حمل الناعت على المنعوت مواطاة فلا يصدق على شئ من افراده وان اريد منه ما يمكن ان يشتق منه ويحمل على المحل فيرد عليه اختصاص الكوكب بفلكه الى آخر ما قال فهذا الكلام ظاهر في انه لا حلول الا بين المتغايرين وجودا والمغايرة الحملية مواطاة فلا حلول منها وبهذا يظهر ان قول المحشي مع انه لا يصدق على حلول المشتقات في موصوفاتها ليس على ما ينبغي لانه ان اخذ على مذهب المحقق الدواني فالتعريف صادق عليه وان اخذ على مذهب الجمهور فلا يصح اصلا فقال فان كان نجيب عن اصل الشك بوجه آخر من ان المراد من المشتق الماخوذ في الحد هو الاشتقاق الوضعي الذي للمصادر ويكون مصداق الحمل فيه هو قيام المشتق منه والتحقق في مواد التلبس يعني المكان والملك والكوكب هو الاشتقاق الحملي الذي في الاسماء الجامدة وليس مصداق الحمل فيه هو قيام المشتق منه ضرورة ان الملك والمكان والكوكب ليست مصادر تشتق منها الاسماء ولما ثبت ان في الاشتقاق الوضعي مصداق الحمل قيام ما اخذ الاشتقاق وان الحملي سقط ما اورد على هذا الجواب لصدر الشيرازي في شرح الهداية الحكمية ان الفرق بين الاشتقاق الحملي وغيره محل تامل وجه التامل ما افاد بحر العلوم نور الله مرقده ان فرق الاشتقاق الحملي وغيره انما ينفع الاوباني الاحكام النقلية ولا ينفع في العلوم العقلية لان نظرهم الى المعاني والمعنى فيها واحد ووجه السقوط ان في الاشتقاقات الحملية ليس الحمل حكاية عن قيام المشتق منه بالموصوف بخلاف الاشتقاق الوضعي فالفرق نافع لا يقال انا نختار الشق الثاني ونقول ان المتمكن من المكان والمتمول من المال ليس الاشتقاق فيهما جليا بل ضمنيا وهما محمولان على الجسم فيلزم انيكونا حالين فيه فيعود المحذور لانا نقول للمتكلم ان يشتق من المكان والمتمول من المال وما اورد على الصدر الشيرازي من انه على هذا التقرير

فالاولى ان يقال المراد بالاختصاص التناعت اختصاص يصير احدهما نعتا للآخر بنفسه لا باعتبار امر آخر والمراد بالنعت ما يتصف به الشيء بحالة او اشتقاقا فالاسود مثلا لا اختصاص بالجسم بهذا المعنى لتغاير نفسه بخلاف المال فليس له اختصاص بالمالك كذلك بهذا المعنى فالعرض العام

يلزم ان لا يكون السواد حالا في الجسم بل الاسودية بطريق ان مشتق السواد هو الاسود يصدق بقيام السواد بالجسم وحمل الاسود عما عرف فلسفة علاقة ذاتية توجب حمل مشتقه واما المال فلا يوجب حمل المتمول على الذات وليس هذا الحمل حاكيا عن قيام المال بالذات بل الصحيح ان المتمول على الذات بواسطة اضافة التملك الذي يعني التمول ولا شك في كونه حالا على ما قد مناك وكذا هذا بمعنى غير متحقق في المكان بالنسبة الى الجسم فان حقيقة البسط المخصوص او البعد المخصوص وهو غير مصحح لحمل المتمكن على الجسم بل الصحيح هو الوصف العارض عن التمكن واما ما اورد على التوجيه بعض المتأخرين بقوله فيه ان التمكن مشتق من المكان والمشتق من المشتق من شيء مشتق من ذلك الشيء كما ان المتكلم مشتق من التكلم والتكلم مشتق من الكلام فيصح ان يقال المتكلم مشتق من الكلام والاكثار مكابرة فالعكس الاير ادغير وجيه من وجوه اما اولا فلان قياس المكان على الكلام قياس بلا جامع فان لفظ الكلام مصدر لصيغ ليكون ماخذ الاشتقاق بالمعنى المعتبر بينهما وهذا الاشتقاق الوضعي بخلاف لفظ المكان والمال فانهما جامدان واما ثانيا فلان نسبة صحة اشتقاق المتكلم مع كونه مشتقا من التكلم الى الكلام انما يجوز لكون الكلام بمعنى التكلم بخلاف المكان فانه ليس بمعنى التمكن حتى يصح نسبة اشتقاق المتكلم اليه فلا يصح ان يقال المتمكن مشتق من المكان كما يصح ان يقال المتكلم مشتق من الكلام واما ثالثا فلان مقصود المجيب ان المحال ما يصح ليكون ماخذ الاشتقاق بالذات وكون التمكن مشتقا من المكان لا يضر لان المكان على هذا التقدير ليس مشتقا منه بالذات بل بواسطة التمكن وفيه ما فيه فافهم قوله فالاولى الخ وجه الاولوية عدم ورود الاعتراضين المذكورين على هذا الجواب وفيه اشارة الى ان هذين الايرادين يندفعان عن عبارة المحقق باد نى تامل كما قد مناك وقيل اشارة الى ان كلام المحقق يمكن ان يجاء الى هذا الوجه بان يراد بقوله لا بسبب امر آخر ان يكون بذاته من دون واسطة في العروض وقد يطلق السبب على الواسطة اليضا مجازا فيرجع تعريفه الى كون احدهما نعتا للآخر بنفسه بسبب لا اختصاص والاختصاص وان كان سببا واسطة للحمل لكن ليس واسطة في العروض قال قول المحقق الى ما قال المحشي وفيه ان هذا الارجاع لا ينفع عن الايراد الثاني وهو عدم صدق التعريف على حلول المشتقات في موضوعاتها لان قول المحقق ومحمولا عليه بواسطة ذو يابى عنه اباء ظاهرا لانهم لا يقال ليس المذكور في هذه العبارة نفط ذو بل حرف الترديد يعني ان عبارته هكذا ان المراد بمحمولا بالاختصاص اختصاص يكون المحقق وصفا للآخر ومحمولا عليه اي على ذلك الآخر بواسطة كحمل السواد فانه محمول على الجسم بواسطة ذو اولذا نه يحمل الابيض الاسود على الجسم لا بسبب امر آخر يكون هو الموجب لصدق المحقق على الآخر كاني المال فانه محمول على المالك للاضافة التي هي التملك الى آخر ما قال وفيه بعد لا يخفى قوله اختصاص اي بسبب ذلك الاختصاص فارفع لايراد الاول بالتقرير الاول واما اندفاعه بالتقرير الثاني فظاهر لان المحشي لم يذكر ههنا بواسطة ذو بل قال اختصاص يصير احدهما نعتا للآخر بنفسه قوله والمراد بالنعت ما يتصف به الشيء مواطاة كالاسود للجسم او اشتقاقا كالسواد لكن في كلا الصورتين لا اتصاف بذاته لا بسبب آخر قوله فالسواد مثلا اي للسواد اختصاص بالجسم اي بذلك الاختصاص يصير السواد نعتا الى الجسم بنفسه بخلاف المال اذ ليس له اختصاص بالمالك كذلك فان صريح العقل شاهد بانه ليس بذاته صفة المالك وصفته بالذات انما هو الاضافة التي هي التملك والمال سبب لتلك الاضافة وهي الوصف بالحقيقة والحاصل ان المعتبر في الاختصاص الذي هو المنعوت بالنسبة الى النعوت بديهي بوجه يمتاز عن غيره وذلك يكفي في التصور فان العقل يفرق بالبديهة بين اختصاص الاضافة بموصوفاتها وبين اختصاص المكان بالجسم والوجه لمعرفته عند ذلك هذا القدر قوله وبهذا ظهر ما ذكرنا من ان النعت شامل للمشتقات والمبادئ كليهما ليظهر ان العرض العام الذي لا يحمل على المعروض الا مواطاة كالابيض والاسود والعرض شامل لما يحمل مواطاة على معروضه كالابيض والاسود وما يحمل اشتقاقا عليه كالسواد والبياض فالعرض اعم مطلقا من العرضي هذا اذا لم نعتبر القيام بالغير في تعريف العرضي ولو اعتبر فبينهما عموم وخصوص من وجه فمادة الاجتماع الابيض فانه عرض وعرضي معا ومادة الافتراق

= وما في

الوجه من الوجيه ارجاع لجواب السيد المحشي الذي هو بمراحل عن هذا الحاصل الى جواب آخر الذي ذكره المحقق الدواني

القدم وهو انه لم يثبت وجوده ومنهم من جزم بامتناعه بوجهين احدهما انه لو وجد لشاركه الباري في هذا الوصف وهو الوجود المتحيز ولا حال في المتحيز ولا اقدم من ان يأتي الباري بغيره اي بغير هذا الوصف المشترك بينهما فيلزم التركيب في الباري من المشترك والمميز وانه محال والثاني ان هذا الوصف اخص صفات الباري فان من سئل عنه اي عن الباري لا يجاب ذلك السائل الا بهذا الوصف فيقال هو موجود لا متحيز ولا حال في المتحيز فلو شاركه فيه غيره لشاركه فيما يعد في الحقيقة فيلزم حينئذ اما قدم الحادث او حدوث القديم وهو محال

والجواب الاول انه لا يلزم من الاشتراك في وصف سيما وهو سلبي كالوصف المذكور من التركيب في شيء من المشتركين جواز اشتراك البسيطين الحقيقيين في عارض ثبوتي كالوجود او سلبي كنفي ما عداهما عنهما وغيره والثاني فانا لا نسلم ان هذا الوصف اخص صفاته تعالى بل اخص صفاته اما الوجوب الذاتي واما كونه موجد الكل ما عداه والقدم فلا يشاركه فيها غيره وجواب الثاني بوجهين احدهما ان يقال هذه الدعوى اي دعوى كون هذا الوصف اخص صفاته تعالى لا يخلو اما ان تكون عن مصادرة لان كونه اخص صفاته تعالى انما يتم اذا ثبت انه ليس هنالك موجود حادث لا يكون متحيزا ولا حالا فيه فيتوقف هذا على الدليل على ثبوت المدعى فاثباته بهذا دور والمراد بالاول الوجود والعدم وفيه مقاصد الاول في تعريف الوجود والمشتقات وما في حكمها عراض كما يلوح اليه ما نقل من العلم الاول فافهم فانه مزلة اقدام وضرح لا ينجلو عن تحقيقه الغبي في الحادث من غير تحققه في الباري تعالى لا يكفي في امتياز هما اذ على تقدير اعتبار عدم اعتباره وعلى تقدير عدم اعتباره يلزم صدق الباري تعالى على الحادث فيلزم التركيب اي التركيب من الوصف غير معقول فانه يستلزم عروض شيء لنفسه بل هو راجع الى اجتماع النقيضين قوله او حدوث اه نقطة او المنع لخلو المنع عن جمع الحيوان بالنسبة الى الناطق فانه عرضي وليس بعرض والبياض فانه عرض وليس بعرضي قوله والمشتقات وما في حكمها كالسواد والبياض يلوح اي يشير قوله اليه اي الى ان العرض عام من العرضي قوله عن المعلم الاول وهو ارسطو تلميذ افلاطون قوله تحقق اي غير هذا جواب ايراد ورد على دليل المحاكم بامتناع وجود الجوهر المجرد ولا بد ان نذكر اولا حاصل الدليل ثم الايراد ثم جوابه فحاصل دليلهم ان الجوهر المجرد لو كان موجودا لشارك الباري في هذا الوصف والباري ايضا ليس متحيزا ولا حالا في المتحيز ولا بد من ان يمتاز الباري عن غيره اي عن غير هذا الوصف المشترك بينهما فيلزم التركيب في الباري من المشترك والمميز وانه محال على هذا الدليل انا لا نسلم انه لو شاركه لشاركه في الوجوب الذاتي فلم لا يجوز ان يكون الوجوب الذاتي مختصا بالباري تعالى وذلك لان الوجوب الذاتي يستلزم الوجود والقدم وهو فيهما متساويان وتكاثر الصفة وتعاقب الجزء ان لفظ الاخص مشتق من مطلق الخصوص الشامل للاضافي والذاتي فالتفضيل يعود الى الخصوصية الحقيقية فلا يفيد اشتراك غيره في شيء من الصفات معها في الخصوصية الحقيقية ١٢ منه عفا عنه

قوله ان قيل قد تقرر في علم المناظرة ان المنع لا يجوز على الدعوى بعد اقامة الدليل عليها وهذا كذلك لان المستدل قد استدل على كونه اخص الاوصاف بصورة تالي من مسكال آه قلنا المنع في مثل هذه الصورة راجع الى منع الدليل فهو موجه وههنا كذلك لما فهم ١٢ محمد عبده عفا عنه

قوله الاول في تعريفها اي في ان لتعريفها اولا والثاني اما لبداهته او لامتناع تصوره ضبع لقيه بقوله انقبل الخ في قوله لا ينجلو نبهنا به الى انه لا ينجلو عن ضعف ١٢ منه عفا عنه

قوله لا يجاب سؤال وجواب ان لفظ اخص صيغة التفضيل فلم لا يكون هذا الوصف اي كونه موجودا لا متحيزا ولا حالا فيه اخص من جميع اوصاف الباري تعالى وليس كذلك لان الوجوب الذاتي والقدم الذاتي وغيرهما متساوي تكاثر الصفة وتعاقب الجزء ان لفظ الاخص مشتق من مطلق الخصوص الشامل للاضافي والذاتي فالتفضيل يعود الى الخصوصية الحقيقية فلا يفيد اشتراك غيره في شيء من الصفات معها في الخصوصية الحقيقية ١٢ منه عفا عنه

قوله لان الوجوب الذاتي والقدم الذاتي وغيرهما متساوي تكاثر الصفة وتعاقب الجزء ان لفظ الاخص مشتق من مطلق الخصوص الشامل للاضافي والذاتي فالتفضيل يعود الى الخصوصية الحقيقية فلا يفيد اشتراك غيره في شيء من الصفات معها في الخصوصية الحقيقية ١٢ منه عفا عنه

قوله لا يجاب سؤال وجواب ان لفظ اخص صيغة التفضيل فلم لا يكون هذا الوصف اي كونه موجودا لا متحيزا ولا حالا فيه اخص من جميع اوصاف الباري تعالى وليس كذلك لان الوجوب الذاتي والقدم الذاتي وغيرهما متساوي تكاثر الصفة وتعاقب الجزء ان لفظ الاخص مشتق من مطلق الخصوص الشامل للاضافي والذاتي فالتفضيل يعود الى الخصوصية الحقيقية فلا يفيد اشتراك غيره في شيء من الصفات معها في الخصوصية الحقيقية ١٢ منه عفا عنه

فقيل انه بديهي اى تصوره فلا يحتاج ربه ان يعرف الا تعريفا لفظيا وقيل هو كسبي فلا بد له من تعريف حقيقي
وقيل لا يتصور اصلا لا بداهة ولا كسبا والمختار انه بديهي بوجه كسبي بوجه

قوله فقيل انه الخ لما لم يكن للقائل ببداهته تصور الوجود اراد به المعنى الانتزاعي المصدري والقائل بكسبيته وباتناعه اراد به منشأ الانتزاع
والوجود الحقيقي فان الوجود يطلق على هذين المعنيين قال الشيخ في الهيات الشفا والكل امر حقيقة ما هو سواء هو فللمثلث حقيقة انه مثلث وللبياض
انه بياض وذلك هو الذي به سميناه الوجود الخاص ولم نرد به معنى الوجود الانتزاعي فان لفظ الوجود يدل على معان كثيرة ولا شك ان
تصور الوجود الانتزاعي بالكنه بديهي ضرورة ان كنهه ليس الا ما يرتسم في الذهن عند انتزاعه من الماهيات
ودون منع بجمع منها قوله للعلم ان القائل المقصود من هذا الكلام التنبيه على امر هو ما فيه النزاع بين القائلين ببداهة الوجود والقائلين بنظرية
بان النزاع ههنا لفظي لان من قال ببداهته كالامام الرازي ومن تبعه اراد به المعنى الانتزاعي المصدري ولا شك في بداهته ومن قال بكسبيته اراد به منشأ انتزاع
هذا المعنى هو الوجود الحقيقي عطف الوجود الحقيقي على قوله منشأ الانتزاع تفسير فان الوجود يطلق على هذين المعنيين قوله قال الشيخ بيان للوجود الحقيقي بقسميه
الوجود الخاص والتفصيل المقام ان الوجود يطلق على معنيين الاول المعنى الانتزاعي البديهي التصور الذي يعبر عنه بالفارسية هستي وبحاصل مصدره بهستي
وهذا لا خلاف فيه فانا لا نتمشى بحال عاقل ان ينازع في كونه بديهيا بالنظر الى ذاته وفي كونه مشتركا معنويا بين جميع ما من شيء من الحقايق والثاني مصدر ومنشأ انتزاع هذا المعنى
ولا شك في كونه موجودا في الخارج بالاعتبار المعتبر وفرض الفارض والالم يكن حين عدم الانتزاع وجود شيء من الموجودات وهذا باطل فان للموجودات وجودات سواء
فرض وجود المنتزعين او عدمهم فبعد الاتفاق على ان مصداقه ومنشأ انتزاعه موجود في الواقع مع قطع النظر عن اعتبار الذهن وبحاله مختلفون في ان مصداقه
منشأ انتزاعه اى شيء هو اختلافا فاحشا حتى ذهب بعض المتاخرين الى ان شخص الوجود بذاته واجب لذاته وهو الحق عز مجده وهو الذي ذهب اليه الشيخ
الاشعري ومن تبعه الى ان الوجود عبارة عن نفس الحقايق وهي في انفسها متغايرة متباينة لا يجمعها حقيقة واحدة مشتركة صدقا وذهب المشاؤون الى ان
وجود الواجب بسائر نفس ذاته الكفقة ووجود الممكن صفة زائدة على ذاته متفضلة اليها في الواقع وهي عندهم حقيقة مشتركة بين الممكنات وذهب المتكلمون
الى ان الوجود صفة قائمة بالماهية مطلقا سواء كانت واجبة او ممكنة وذهب الاشراقيون الى ان الوجود حقيقة واحدة في الكل مختلفة بالكمال والنقصان
ومقول بالتشكيك على افرادها وتلك الحقيقة هي بنفسها ما به الاشتراك وما به الامتياز والمستفاد من كلام الشيخ ههنا هو ان الوجود حقيقة واحدة مطلقة
غير مبهمة هي عين كل موجود بمعنى ان تلك الحقيقة تتعين بذاتها بلا اضافة امر عليها بتعينات متفننة وتشخصات متنوعة فني اعتبار التعين شيء آخر هي
هي بنفسها ما به الاشتراك وما به الامتياز اذ لا يمكن ان يكون التعين امرا زائدا على الطبيعة بل تعين كل شيء عبارة عن تحقق ذاته فللمثلث حقيقة
انه مثلث وللبياض انه بياض بمعنى انه متى تحققت حقيقة المثلث تحقق المثلث وهكذا البياض وهو المعنى بالوجود الخاص والوجود الحقيقي الذي هو منشأ
انتزاع الوجود المصدري وامتياز اشخاص حقيقة واحدة فيما بينها انما هو بسبب انحاء تعينات ناشئة عن جوهر الذات مختلفة بحسب الاحكام متغايرة في انفسها
ولا استحالة في كون ذات واحد بسيط منشأ الانتزاع امور مختلفة كما ان الجسم المفرد متصل لاجزاء له بالفعل ولكنه بذاته منشأ لانتزاع النصف والثلث
والربع الى غير ذلك وبهذا ظهر لك ان الشخص هو الماهية ولا فرق بينهما الا باعتبار قولهم ولم نرد به اى بالوجود الخاص معنى الوجود الانتزاعي اى الوجود
المصدري لما عرفت من بداهته وكسبية القائل بكسبيته قوله فان لفظ الوجود يدل على معان كثيرة قد اومانا اليها سابقا فذكر فانه يفهمك كثيرا من المواضع قوله
ولا شك حاصله ان الوجود من الامور الانتزاعية وحقايق الامور الانتزاعية ليست الا ما يحصل في الذهن فحقيقة الوجود المصدري ليست الا ما تحصل في

وهذا الوجه ما استدل الآلات كما هو الظاهر فانه اذا هية التصور صفة خارجة عنه فيجاز ان يكون مطلوبا بالبرهان فاذا بينا بهاه

وفهم من الالفاظ الدالة عليه اذ الاعنى كما هو غيره وتصور الوجود بالحقيقة بالكنه ممتنع وكل شئ فانه ان كان جزئيا فحقيقيا واجبا لذاته فتصوره ممتنع والا فالكسبي ثم لا يخفى ان بعد تصور الشئ بالكنه لا يكون تعريفه بالرسم اذ بعد تصوره بالكنه لا يقصد تصوره الا بوجه آخر فلا يكون المعرف في الحقيقة ذلك الشئ ولا يكون التعريف تعريفا لذلك الشئ بل يكون المعرف هو الشئ الماخوذ مع الوصف والتعريف تعريفا له على تقدير انه يكون تصور الوجود بالكنه بديهيا لا يكون تعريفه الا تعريفا لفظيا فتامل ولا تغفل قوله هذه الوجوه الخ اورد عليه ان الوجود اذا حصل في النفس من غير كسب ثم التفت الى كيفية حصوله عرف بمجرد الالتفات انه اذا حصل بغير كسب فاي حاجة الى الاستدلال واجيب بانه قد يحصل صورة في النفس ولا التفت الى كيفية حصولها وهكذا صورا اخرى في

في الذهن عند انتزاعه من الماهيات وفهمه من الالفاظ الدالة على الوجود اذ لا يعني كما سنه سوى ذلك وسيجئ لك زيادة تحقيق في هذا المرام قوله وفهم عطف على قوله انتزاعه من الماهيات قوله وتصور الوجود بالحقيقة بالكنه حاصله انه لما كان الوجود بالحقيقة عبارة عن نفس الماهية كما مر تفصيله عليك سابقا فتصوره ممتنع كوجود الواجب وهو عين حقيقة الواجب وادراك حقيقة الواجب ممتنع واما كسبي كما في الماهيات الا خر قوله والا اي وان لم يكن جزئيا حقيقيا واجبا لذاته ولا يخفى عليك ان المدعى لا يتم الا اذا ثبت كون الماهيات كلها ما عدا الواجب كسبية وهو في حيز المنع واذا كانت بعضها بديهية فيكون الوجود بالحقيقة عينها فيلزم كون مطلق الوجود بديهيا ضرورة ان بداهة الخاص مستلزمة بداهة العام فافهم قوله ثم لا يخفى هذا دفع سوال ورد على عبارة الشارح العلام تقرير السوال ان الشئ قال ان الوجود بديهي اي تصوره فلا يجوز حينئذ ان يعرف لا تعريفا لفظيا وهذا الحصر مما ينافي كونه بديهيا لانه يكون بديهيا بالجميع الوجوه المتصورة له اذ لا يقول احد بان مفهوما من المفهومات كذلك اي بديهي بجميع الوجوه وح يتوجه عليه انه لا يلزم من كونه بديهيا احتياجه الى تعريف لكنه اي التعريف لاحدى عدم الاحتياج الى التعريف الرسمي الحقيقي لا يلزم ان لا يعرف لوجود الا تعريفا لفظيا وتشريح الجواب ان بعد تصور الشئ بالكنه لا يمكن تعريفه بالرسم اذ بعد تصوره بكنهه لا يقصد تصوره الا بوجه آخر فلا يكون المعرف في الحقيقة ذلك الشئ فلا يكون التعريف تعريفا لذلك الشئ بل يكون المعرف هو الشئ الماخوذ مع الوصف والتعريف تعريفا له مثلا اذا علمنا كنه الانسان وماهيته فلا نقصد بعد ذلك تصور الانسان الا بغير ذلك لكنه والا يلزم تحصيل الحاصل فلا بد علينا ان نروم الى تصور الانسان بعد العلم بكنهه بوجه آخر كما قاله الصاحك والكاتب ولكن تعريف الصاحك في الحقيقة هو تعريف الانسان غاية ذلك يكون تعريفا لفظيا ولكن قصر التعريف في التعريف اللفظي غير مستقيم

في الاول ان يجاب ان مقصود الشارح في هذا المقام هو حصر الاضافي بالنسبة الى الجواد والمراد فلا يجوز ان يعرف الا تعريفا لفظيا مثلا فتدبر قوله ورد عليه المورد شارح التجريد وهو العلامة القوشجي وحاصل الايراد ان يظهر بعد تفصيل مطلب الشارح العلام فنقول قال الشارح ان الوجوه المذكورة في الكتاب البداهة الوجوه الا ستدلالات كما سنوا ظاهرا حيث اتى فيها بايرادات وجزئيات عنها وذا لا يناسب في التنبيه فان بداهة الوجود ليست ذاتية للوجود حتى لا يطلب منها البرهان ودليل على بداهة التصور صفة خارجة عنه فيجاز ان تكون مطلوبة بالبرهان فانا بينا عليها قيل ان الحكم ببداهة تصوره بديهي ايضا كما ان ذاته بديهي ورد على كون هذا الوجوه استدلالات ان تصور الوجود حاصل اذ حصل في النفس من غير كسب فاذا التفت الى كيفية حصوله عرفت بمجرد الالتفات انه حصل بغير كسب فاي حاجة الى الاستدلال قوله واجيب الجواب العلامة القوشجي في شرح التجريد ما حاصله منع اللزوم بين الالتفات الى كيفية الحصول وعلم تلك الكيفية لان الصورة قد تحصل في النفس والالتفات الى كيفية حصولها لم تحصل لها صورة اخرى والالتفات ايضا الى كيفية حصولها وهكذا حتى اذا تطاولت المدة وتكررت الصور توجهت النفس الى بعضها فالتبس عليها في بعض الصور كيفية حصولها فاحتاجت

كيفية الحصول وان سهل في اول الامر لكن بعد تطاول الزمان وتكرر الصور قد يعسر ملاحظة كيفية الحصول فيحصل الاشتباه وليس المقصد حصر سبب الاشتباه في عدم

المرحلة الاولى من الموقف الثاني في الوجود

وتيقظ والمدة واشتركهما بحصول بغير الكسب ١٢ م ٣ بالعدم ٣ النظر ٣ يعني ان مجرد

كثرت تصوره وتطاولت المدة فالتبس على النفس كيفية الحصول في البعض فاحتاجت الى الاستدلال وانت خبير بان الوجود لو كان نظريا كان تصوره تصورا بالكنه الذي هو عنده مع تغاير بينهما وان كان بديهيا كان تصوره تصور كنهه الذي هو نفسه من غير تغاير فبعد حصوله في النفس لا اشتباه في بداهته نظرية فما لاوجه ان يقال لا يلزم من حصول الشيء من غير النظر كونه بديهيا

الى الاستدلال وذلك في البديهيات ولا فان في الكسبيات شقة فلما نسي واعترض عليه العلامة الدواني في حاشية القديمة ما حاصله ان استبعاد من هذا الجواب قلة نسيان المشقة الكائنة في حصول الكسبيات واذا كان عدم تذكر المشقة التي كانت سابقا قليلا كان اشتباه البديهي بالنظري قليلا لان هذا الاشتباه انما تحصل لمن كانت فيه مشقة الكسب بالفعل وليس من نسيان المشقة انما حاصلة قليل فالمرور في حصول المشقة التي كانت قليل فالشك في بداهة البديهي بنى على احتمال مرتقليل الوقوع وهو نسيان المشقة بالبقية فيكون قليلا وانت خبير بان هذا لا يرد ولا يتوجه على عبارة المتن اصلا لانه لم يذكر قلة نسيان المشقة الكائنة في الكسبيات بخلاف عبارة الشرح للتجريد ثم اجاب عنه ان المدعى ان المشقة انما حاصلة قلما تنسى في حصول المشقة لا ينفك في الغالب من تذكرها ومنه يحصل الجزم بالكسبية ولا يلزم من ذلك ان يكون الغالب على تقدير عدم حصول المشقة تذكر عدم المشقة حتى يحصل الجزم بالبداهة بل كثيرا ما يقع التردد في ذهل كان هناك مشقة فنسيت ام لم يكن امكان وقوع الشق الاول قليلا فان مرة الواقع لا يستلزم مرة احتمال الوقوع عند العقل واحتمال وقوع النادر يقدح في الجزم بعدم وقوعه فلهذا لم نسلم ان المشقة انما حاصلة قلما تنسى لكنه يجوز نسيان عدم المشقة بان يظن ان هناك كانت مشقة فيشتبه البديهي بالنظري فتامل فهو له وانت خبير بانه لا يرد على الجواب المذكور ولا بد في تقرير الايراد من تمهيد كلام اولا وهو ان العلم بالكسب اعني ما يكون الصورة العلمية فيه مرآة للحاظ المدرك متحدة معه بالذات يختص النظريات فان كل معلوم لا يحصل لنا الا بالكسب اعني تحصيل ما هيات تصور كنهه ولا شعر بحصول ذلك المعلوم كما اذا اردنا تصور الانسان الذي هو نظري بان يكون الناطق جعلنا الحيوان الناطق مرآة لتصور الانسان فالحاصل في الذات هو الحيوان الناطق والملتفت اليه في الذات هو الانسان فالحاصل بالعرض هو الانسان والملتفت اليه بالعرض هو الحيوان الناطق فالكنه حاصل في الذات لكنه حاصل بالعرض وهو والكنه حاصل بالعرض وملتفت اليه بالذات وكذا العلم بالوجود فانما يكون الصورة العلمية فيه مرآة للحاظ المدرك لكن لا يكون متحدة معه بالذات بل بالعرض كتصور الانسان بالضاحك فانه كانت تحقق النظريات العلم بكنهه اعني ما يحصل الصورة العلمية فيه مرآة لحصول المدرك بل العلم تعلق بنفسها لكنها متحدة مع المدرك كما اذا تصورت الحيوان الناطق من غير جعله مرآة لحصول الانسان في الذهن بوجه اعني ما لا يكون الصورة العلمية فيه مرآة للمدرك وتكون متحدة بالعرض كما اذا تصورت الضاحك لنفسه من حيث انه وجه الانسان من غير ان تجعله مرآة لحصوله كلا هما يختصان بالبديهيات فالحاصل في جميع الصور انما هو المعرف بالكسر فقط دون المعرف بالفتح وانما حاصل مرآة للمعرف بالفتح في بعض الصور كما في العلم بالكنه وبالوجه وليس مرآة لما في العلم كنه الشيء والعلم بوجه الشيء واذا علمت هذا فنقول لا يمكن الاشتباه بين بداهة الوجود ونظرية لان الوجود لو كان نظريا كان تصوره تصورا بالكنه الذي هو عنده مع تغاير بينهما بان يكون الكنه مرآة لحصول في الكنه ويكون ذو الكنه مرئيا وكان هناك تصوره تصورا لكنه الذي هو نفس الوجود من غير تغاير بجعل الكنه مرآة للوجود وجعل الوجود مرئيا فحينئذ لا حاجة الى الاستدلال على بداهة الوجود ضرورة الايراد لا يرد ولا يخفى عليك ان هذا الاعتراض مبني على ذهبه من عدم حصول صورة المعرف بالفتح في حال الكسب بل انما يكون المعرف الكاسب حاصلا مرآة للحاظ المدرك فلا يرد عليه ايراد ورد بان الكاسب من المعدات فيجوز ان ينسى الكاسب ويبقى المكتسب فبعد تطاول الزمان يبقى اشتباه فانه لما كان ان الكاسب اولا لكن حصل بالكسب فيشتبه البداهة بالنظرية وبالعكس ووجه عدم ورود انه لا يتصور بقاء المكتسب على ذهبه لان المكتسب ليس بحاصل عنده في جميع انما المتصور في الذهن حاصلا مبنيا عليه فلا يتصور نسيان الكاسب وبقاء المكتسب في الظاهر قوله فالاولى ان لم يستقم الجواب الذي اورده شارح التجريد من اصل الايراد فانا لا ندان يقال في جواب ذلك الايراد انا نختار الاول ولم يقل فالصواب لانه يمكن الجواب عن الاعتراض الذي ذكره الشيخ بان يقال سلمنا ان الوجود اذا كان نظريا يكون تصوره بالكنه

فان البديهي ما لا يكون حصوله بالنظر لما يحصل بغير النظر او ربما يحصل النظري بالحدس وتحقيق ذلك انه عرف النظري بما يتوقف حصوله على النظر وعرف البديهي بما لا يتوقف حصوله عليه والمراد بالتوقف الترتب لا الاحتياج لان صاحب القوة القدسية يعلم المطالب كلها بالحدس والمراد بحصول في تعريف النظري تحصيل الحصول المطلق ومطلق الحصول في تعريف البديهي لا يحتمل الا الحصول المطلق على ما يقتضيه التقابل بين النظري والبديهي فالنظري يترتب على النظر وغيره وما يجب لا يترتب

واذا كان بديهيا يكون تصوره بكنهه والحاصل لذات ما هو المعرف لكنا سلمنا لم لا يجوز ان يقع الاشتباه بين ان هذه الكنه كانت مرتكزة لكنه اما انها غير مستحضرة بالبتة الوجود وظريته فافهم قوله فان البديهي لا يمكن حصوله بالنظري يمتنع حصوله يعني يكون حصوله بغير النظري جميع المواد فعلى هذا اندفاع المانعة ظاهر لانا نعلم من حصول الوجود بغير كسب ان بديهي يجوز ان يمكن حصوله بوسط النظر فلا بد على بداهته من الاستدلال قوله لانا لا يحصل بغير النظري كيف تعريف البديهي بما يحصل بغير النظر لان جميع النظريات تحصل لصاحب القوة القدسية بلا نظر فلزم ان يكون بديهيات مع انه ليس كذلك لاستحالة تخلف النظري والبديهي عندهم على ما يقتضيه التقابل تحقيقا بينا قوله وتحقيق ذلك اي تحقيق تعريف البديهي والنظري قوله المراد بالتوقف علم ان للتوقف معنيين الاول ولاه لامتنع اي لولا الموقوف عليه لامتنع حصول الموقوف والثاني الترتب على الشيء بمعنى وجد الشيء الاول فوجد الشيء الثاني واراده التوقف بالمعنى الاول في تعريف النظري غير صحيح لانه يستلزم ان لا يحصل النظري الا بالنظر ويمتنع حصوله دونه مع انه ليس كذلك بل ان تحصل لنا الآن قوة قدسية تحصل بها جميع المعلومات بدون النظر فلا بد من اعتبار المعنى الثاني فيه وهو التوقف بمعنى الترتب قوله لان صاحب القوة القدسية دليل على ان المراد بالتوقف هو الترتب دون الاحتياج ويرد عليه انا ناخذ التوقف بمعنى الاحتياج ولا حرج فان المراد في تعريف النظري توقف مطلق حصوله على النظر لا يعني ان حصول النظري في فاقد القوة القدسية ما يمتنع بدون النظر والامكان يجوز لوجد القوة القدسية ويمكن ان يجاب عنه بان النظري في حق فاقد القوة القدسية ايضا غير موقوف على النظر بمعنى الاحتياج بجواز ان يحصل له قوة قدسية يصير بها جميع تلك النظريات حاصلة بغير النظر فالاولى ان يقرر الكلام رأسا على هذا النمط كما اوردنا سابقا قوله بالحدس وهو الانتقال من المبادي الى المطالب فقط كما اذا رأينا اختلاف المشكلات النورية للفهم غرضا انه ليس منورا بذاته بل بنوره مستفادا من غيره وهو الشمس قوله والمراد وعلم ان ههنا اربع احتمالات الاول ان يراد في تعريف النظري والبديهي كليهما الحصول المطلق الذي يكون تحققه بتحقق فرد وانتفاؤه بانتفاء جميع الافراد والثاني ان يراد بالحصول في تعريف النظري البديهي كليهما مطلق الحصول الذي يوجد بتحقق فرد وينتفي بانتفاء فرد والثالث ان يراد بالحصول في تعريف النظري مطلق الحصول وفي تعريف البديهي الحصول المطلق والرابع عكس الثالث فالاحتمال الاول والثالث صحيحان والثاني والرابع باطلان اما صحة الاحتمال الاول والثالث فلانه يعني النظري على هذا التقدير ما يتوقف فرد من افراد حصوله على النظر فما يحصل لفاقد القوة القدسية بلا نظر ولو جد بها بالحدس يصدق عليه تعريف النظري ومعنى البديهي ما لا يتوقف حصوله المطلق على النظر اي لا يتوقف شيء من افراد حصوله على النظر فما حصل لصاحب القوة القدسية موقوف على النظر في الجملة لتوقف حصول فرد ما عنى فاقد القوة القدسية على النظر فلا يكون بديهيا واما بطلان الثاني فلان النظري على هذا التقدير عبارة عما يتوقف فرد من افراد حصوله على النظر والبديهي ما لا يتوقف نحو من انحاء على الفكر فيلزم ان يكون الشيء الذي يحصل بالنظر لفاقد القوة القدسية وبلا نظر لواجد القوة القدسية بديهيا ونظريا معا لانه يصدق عليه يتوقف فرد من افراده على النظر فيكون نظريا ولا يتوقف نحو من انحائه عليه فيكون بديهيا فيفوت التقابل بينهما والحشي لبعد وذلك واما بطلان الرابع فلان النظري على هذا التقدير ايضا ما يتوقف فرد من افراد حصوله على النظر والبديهي ما لا يتوقف فرد من افراد حصوله على النظر فيجتمع البديهي والنظري بعين ما ذكر في بطلان الاحتمال الثاني واما بطلان الاحتمال الثاني والرابع تعين الاول والثالث كما يقول الحشي اذا المراد بحصول في تعريف النظري تحصيل الحصول المطلق وهو الاحتمال الاول او مطلق الحصول وهو الاحتمال الثاني في تعريف البديهي لا يحتمل الا الحصول المطلق بخلاف مطلق الحصول اذ يلزم اجتماع البديهي والنظري على هذا التقدير وهو باطل وما ذكرنا من تقرير كلام الحشي هو الحق الذي

فلا ترتب عليه اصلاه اسولا ناه محمد سعيد نور الله مرقده ۱۲ التصحيح

الحاصل الاول من الوجوه فلا تغفل ۱۲ منه

ومشاهدة القرائن لا يمكن ان يحصلا بالنظر فيكونان بديهيين ١٢ منه رحمه الله تعالى

على النظر اصلا لان اكثر كثير من البديهيات كالمحسوسيات والحدسيات يمكن ان يحصل بالنظر لانا نقول المحسوسات هي القضايا التي يحكم العقل بها بواسطة احدى الحواس والحدسيات قضايا يحكم العقل بها بوسطة الحدس لمشاهدة القرائن والحكم الذي حصل بالحواس وبالحدس بعد مشاهدة القرائن لا يمكن ان يحصل بالنظر وبهذا ظهر ان ما اشتهر بين المتاخرين ان البديهية والنظرية يختلفان باختلاف الاشخاص والاوقات مما لا يرد عليه شيء من النقوض

لامرة فيه فالمتفت الى ما قيل او يقال قوله على ما يقتضيه التقابل اي لارادة الحصول المطلق خاصة في تعريف البديهي مبني على ما هو المقابل الذي يقابل النظري على ذلك التقدير بخلاف ما اذا اريد في تعريف البديهي مطلق الحصول على ما قدمنا ذكره ومراد الحشي من التقابل هو التقابل التحقيقي دون الاعتباري فلا يرد انه لا منافاة في اجتماع المتقابلين في موضوع واحد من جهتين في التقابل ثابت قوله فالنظري تفريع على اعتبار الحصول المطلق ومطلق الحصول في تعريف النظري والحصول المطلق في تعريف البديهي وحاصله ان النظري ما يترتب على النظر تارة وتارة لا يترتب عليه بل يحصل منه بجميع المعلومات التي لا تحصل الا بالكسب لفقد القوة القدسية وتحصل منه ولو احيانا والبديهي ما لا يترتب شيء من افراد حصوله على النظر بل يكون عند الكل بديهيا قوله لا يقال المراد على تعريف البديهي بالكسب عرفتم البديهي لا يمكن حصوله بالنظر ولا يخفى ان القضايا الحسية وبعض الحدسية يمكن ان يحصل بوسط النظري بالاستدلال كما يستدل على كون الحرارة موجودة ومطلقا وان نور القمر مستفاد من نور الشمس فيلزم ان تدخل تلك البديهيات في تعريف النظري وهو باطل لان القوم عدوها من البديهيات وايضا يلزم ان لا يكون تعريف البديهي جامعا لما افاده قوله لانا نقول هذا جواب عن الايراد المذكور تقريره ان المحسوسات هي القضايا التي يحكم العقل بواسطة احدى الحواس والحدسيات قضايا يحكم العقل بها بواسطة الحدس لمشاهدة القرائن فالحكم الذي حصل بالحواس وبالحدس بعد مشاهدة القرائن لا يمكن ان يحصل بالنظر فيكون بديهيا وفيان البداهة والنظرية من صفات العلوم عند الحشي كما صرح به في حواشي شرح التهذيب فالعلم المتعلق بالمحسوسات ونظائرها والعلم يمكن من جهة اقترانه بالحواس والمشاهدة يمكن ان يحصل بالنظر لكنه بالنظر الى حد ذاته يصلح ان يكون نظريا اذ يمكن ان يتوارد الحدس والنظر على علوم واحد فقد قوله لهذا ظهر لي بما ذكرنا من تفسير البديهي والنظري قوله ان اشتهر يعني ان المشهور بين المتاخرين ان البداهة والنظرية يختلفان باختلاف الاشخاص فرب شيء يكون نظريا موقوفا على الكسب عند فاقد القوة القدسية وبديهيا غير موقوف على الكسب عند واجدها وربما شيء يكون نظريا للشخص الواحد في هذا الوقت وبديهيا في ذلك الوقت وهو اما ما اول بان يقال مراد هم بالبديهي ما يحصل بغير كسب بمعنى مطلق الحصول او النظري ما يحصل الكسب لذلك المرء وان على البديهي والنظري على المعنى الذي ذكره الحشي وهذا ظاهر جدا قوله فعليك التامل الصادق اشارة الى ان هذا التحقيق انما هو مبني على تقدير ان يكون البديهية والنظرية من صفات العلوم كما ذهب اليه الحشي في حواشيه على شرح التهذيب الجلالي واما اذا كانتا من صفات العلم كما هو المشهور بين المتاخرين فلا حاجة الى هذا التكلف لانه لا حرج في ان يكون علم الواجد بديهيا وعلم الفاقد كسبيا لان كل واحد منهما غير الاخر بالشخص قائم به فلا يلزم باستحالة كون شيء واحد بديهيا ونظريا معا او اشارة الى انه على هذا التقدير لا يتم استدلال القوم على نفي كسبية الكل بلزوم الدور او التسلسل بجواز ان تنتهي النظريات الى نظري يحصل لبعض النفوس بالحدس وفيه ان هذا التحقيق لا يلائم ما سيجيء في كلام المصنف له بحسب الاعتبار الى البديهي ولا يذهب سلسلة النظريات الى نهاية بجواز ان يكون هناك نظري يحصل لنا بالحدس وفيه ان هذا التحقيق لا يصلح جوابا عن الايراد لان ما حصل الايراد انه لما كان الوجود حاصل في النفس من غير كسب فلا جائز ان الاستدلال على ما يعلم ان مراده بالبديهي هو الذي يعتبر فيه مطلق الحصول لانه لو كان مراده فيه الحصول المطلق كما قرره الحشي لوجب ان يقول فيمتنع الاستدلال اشارة الى ان الوجود حاصل لنا بالضرورة فقد انتفى القوة القدسية فلا يبقى بديهيا فاستلزم الحصول بغير النظر فيما نحن فيه لبداهته فلا يرد لنا في هذا التكلف وبالجملة يلزم مفاسد عديدة غير مخفية على المتدرب قدير

(كما انه لم يتصور بعض الناس طرفي قضية الكل اعظم من الجزء التي هي من البديهيات الاولية كما هو مناط الحكم فاعترض بان

بناءً على ما قيل من ان الحكم ببداهة تصور طرفيه بديهي ايضاً لكن قد يحتاج في الامور البديهية الى تنبيه بالنسبة
الى الاذهان القاصرة الاول انه جزء وجودي لان المطلق جزء المقيد بالضرورة

قوله لان المطلق اه المقيد على وجهين الاول الطبيعة المأخوذة مع قيد ما بان يكون كل من التقييد والقيد داخلاً ويقال له الفرد والثاني الطبيعة
المضافة الى القيد بان يكون التقييد من حيث هو تقييد داخلاً والقيد خارجاً ويقال له الحصة وكذا المطلق على وجهين الاول
الطبيعة من حيث الاطلاق ويقال له الطبيعة المطلقة والثاني الطبيعة من حيث هي ويقال له مطلق الطبيعة

قوله المقيد على وجهين اعلم ان الاقسام التقليبية ثنائية تبقى الى ستة عشر لكن المعتبر من ذلك ثلثة الاول ان يكون التقييد والقيد كلاهما داخلين في العنوان
والعنوان يقال له الفرد والثاني ان يكون التقييد داخلاً والقيد خارجاً عن العنوان لكن التقييد معتبر في العنوان فقط ويقال له الشخص والثالث ان يكون القيد
خارجاً عن العنوان والمعنون والتقييد داخلاً فيهما ويقال له الحصة وفيه على هذا التقدير لا يكون الطبيعة نوعاً بالنسبة الى حصصها لان الحصة هو مجموع الطبيعة
والتقييد والطبيعة ليست تمام ماهية شيء فلا بد ان يقال ان دخول التقييد في الحصة في لحاظ العقل فقط وحينئذ يلزم ان تكون الحصة الشخص شيئاً واحداً لان تكلف
ويقال ان الشخص عبارة عن الكلي المتخصص في الواقع من دون اعتبار المعتبر ولحاظ اللاحظ واما الحصة فهي عبارة عن الكلي المتخصص في لحاظ العقل واعتباره بان
يعتبر العقل الكلي متخصصاً بالتقييد لا ان يكون للتخصيص الا باعتبار العقل ولحاظه وذا هو المراد بدخول التقييد في اللحاظ دون اللحوظ وتحقيق المقام ان الكلي اذا
الاول اعتبار نفس ذات الشخصة المتخصصة في نفس الامر والواقع مع عزل النظر عن لحاظ اللاحظ واعتبار المعتبر وهو عين هوية الموجودة فيه المعروضة
للعوارض الخارجية والذهنية وهو بهذا الاعتبار يسمى شخصاً والثاني اعتبار نفس الكلي مع لحاظ اضافة امر موصوفية بحيث يقطع النظر عن خصوص المضاف اليه والصفة وهو
بهذا المعنى يسمى حصة وغير موجود في الخارج تدريجي عن هذا فيلاحظ الكلي مع القيد فيسمى فرداً وهو ايضاً غير موجود في الخارج لانه ان كان المعتبر في الحصة هو
الماهية مع لحاظ اضافة او موصوفية بالمضاف اليه والصفة فما لم لا يكون موجوداً خارجياً لان لحاظ التقييد لا يخرج الملحوظ عن كونه حقيقة موجودة فيه والقول
الاستقلال وعدم الاستقلال لهم للملاحظة فاذا لاحظ الذهن الشيء نفسه لم يلاحظ معه القيد والتقييد اصلاً الا في العنوان والا في العنوان يصير مستقلاً موجوداً في
نفس الامر بالاتجية الغير واذا لاحظ مع اعتبار التقييد ولو كان في العنوان يصير غير مستقل واما اعتبار يا غير موجود في الخارج ولذلك ترى الامور الاعتبارية ليس لها افراد
سوى الحصص لانه ليس لها وجود الا في ضمن المنشاء وبالغير لا بالذات وبهذا التحقيق يندفع كثير من الاشكالات الموردة في هذا المقام كعدم كون الطبيعة نوعاً
بحصصه وعدم موجودية الافراد بحصصيته في الخارج مع عدم اعتبار التقييد فيه في المعنون وعدم ظهور الفرق بين الشخص والحصة على تقدير اعتبار التقييد
فيه من حيث العنوان مما سيأتي قوله الطبيعة اضافة الى القيد بر على الاضافة الاصطلاحية حتى يرد عليه انه يطلق الحصة على الطبيعة المقيدة بالصفات كالوجود
الخارجي والوجود الذهني والضرب الشديد والضرب الخفيف الى غير ذلك بل اراد بها النسبة فمعنى الاضافة المنسوبة قوله بان يكون التقييد من حيث هو تقييد
في هيئية اشعار بان التقييد ليس داخلاً في معنون الحصة والا يلزم ان يصير قيداً بل التقييد معتبر من حيث انه تقييد بان يعتبر في العنوان واللاحظ دون المعنون والملحوظ

قوله وكذا المطلق اي كما ان المقيد على وجهين كذا المطلق على وجهين لعلمت ان المقيد المعتبر منحصر في وجهين وهما الحصة والفرد واما الشخص فهو عين الماهية المتحققة في الخارج
مع قطع النظر عن لحاظ الملاحظ واعتبار المعتبر فليس المقيد الا على الوجهين اللذين ذكرناهما الحشي وحينئذ قيل في بعض الحواشي ان المقيد تصور على اربعة اوجه ذكر
منها الشخص سقطت قوله الاول الطبيعة من حيث الاطلاق اي من حيث انه مطلق ويلاحظه الاطلاق بان يعتبر الاطلاق في العنوان دون المعنون والا يلزم ان
يصير مقيداً وبقيد الاطلاق وبهذا الاعتبار تحقق فرداً ولا ينتفي بانتفائه بل بانتفاء جميع الافراد كما صرح به الحشي في حاشيته على شرح المنهذب
الجلالي حينئذ توهم ان تحقق الشيء المطلق يكون بتحقق جميع الافراد بطل لا ينبغي ان يلتفت اليه قوله والثاني الطبيعة من حيث هي اي بلا حاظ معه

عمه حتى يظهر لك وجوه اندفاع كل من تلك الايرادات ولا يخفى على اللبيب وجوه اندفاعها بالتعمق في كلام الاستاذ ظله ١٢ محمد مهدي

وحاصل الكلام على ما ذكره الخيرآبادي رح ان عنوان المقيد على احد الوجهين يسمى حصة
وعلى الوجه الثاني فرداً ومعنون المقيد يسمى شخصاً فالحصة والفرد اسمان للعنوان فكيف
والملحوظ والشخص اسم للمعنون والملحوظ وفيه ان المعاني المصدرية ليس لها افراد سوى الحصص
يقال ان معنون الحصة مطلقاً هو المتخصص اللهم الا ان يعتبر منا شيء الانتزاع لابد
لابد للانتزاع مما من منا شيء تتزع منها فتدبر ١٢ محمد عبده الله غفر له ١٦ / ١٤ / ١٣٠٦ حق

وهو متصور بالبداهة كان من لا يعقل على الكسب حتى البلد والصبيان يتصور وجوده قطعا وجزء المتصور بالبداهة بديهي اذ لو كان كسبيا محتاجا الى تعريف لكان ذلك المتصور ايضا محتاجا الى ذلك التعريف فلا يكون بديهيا هذا خلف والمراد بالمقيد والمطلق ههنا الحصة ومطلق الطبيعة **قوله** وهو متصور الخ لا يقال النظرية والبداهة متضادان

الاطلاق والاحيثية اخرى وهو بهذا الاعتبار تحقق فرد وينتفي بانتفائه ويقال له مطلق الطبيعة وهو متحد مع الاشخاص ذهنا وجودا وقوله والمراد بالمقيد والمطلق يعني ان المراد بالمقيد والمطلق ههنا في قولنا ان الوجود جزء وجود لان المطلق جزء للمقيد بالضرورة هو المطلق بالمعنى الثاني اي مطلق الطبيعة والمقيد بالمعنى الثاني وهو الحصة لانه لو لم يرد بالمطلق والمقيد كليهما المعنى الثاني لا يخلو اما ان يراد بالمطلق المعنى الاول وبالمقيد المعنى الاول او بالمطلق المعنى الاول وبالمقيد المعنى الثاني او بالمطلق الثاني وبالمقيد المعنى الاول والكل باطل اما الاول فلان الشيء المطلق لا يمكن تحققه في الافراد لان بحيثية الاطلاق ابى عن التقييد وكذا الثاني واما الثالث فلان مطلق الشيء وان كان يجتمع مع الفرد ولكن الفرد عبارة عما يدخل فيه التقييد والتقييد سعا ووجودا بهذا المعنى ليس شيئا سوى ان يأتي المتكلم الذي هو عبارة عن النفس الناطقة التي عليها نظري قيد الوجود فلا بد ان يقال انه خارج عن حقيقته فيكون حصة لا فرد حتى يكون فردا لان بداهة الفرد لا يقتضي الا بداهة النفس والمقيد من المعلوم ان القيد الى النفس الناطقة نظري فكيف يكون وجوده على تقدير كونه فردا بديهيا على ان ارادة الحصة بكفي للمقصود فلا حاجة الى اعتبار امر زايد هكذا قيل والحق ان يقال لم يرد بالمقيد المعنى الاول لانه يصح حينئذ ان يقال الوجود وسائر الامور الاعتبارية ليس لها افراد سوى الحصص وبهذا ظهر بطلان الامر الاول والثالث وابطال الامر الثاني فلان الشيء المطلق بالاخطر مع حيثية الاطلاق وفي الحصة بالاخطر مع حيثية التقييد فكيف يجامع الشيء المطلق الحصة بخلاف مطلق الشيء فافهم فانه من مخترعاتي التعليق قوله لا يقال النظرية والبداهة هذا ايراد على قول المصنف وهو وجود وقوله متصور بالبداهة تقرير الايراد ان النظرية والبداهة متضادان العلم الحضوري وعلم النفس بوجودها حضوري لما تقرر منا ان علم النفس بذاتها وصفاتها حضوري فكيف يقال الوجود بديهي وجه اختصاص البداهة والنظرية بالعلم الحضوري ان التقابل المصطلح بين البداهة والنظرية لا شك في تحققه لانهما لا يجتمعان في محل واحد والتقابل اقسام اربعة الايجاب والسلب والتضايف والعدم والملكة والتضاد والاول مفقود بينهما لان الايجاب والسلب انما يكون الموضوع موجودا فلا يخلو شيء منهما كما صرح به شراح حكمة العين وههنا قيل ان البداهة والنظرية صفتان للعلم بالذات فيكونان مرتفعين عن العلوم وقيل انهما صفتان للمعلوم بالذات فارتفعتا عن العلم على ان الموجودات الخارجية ايضا موجودات خارجية لا تتصف بالبداهة والنظرية وكذا الكتبة الوجب جل جلاله لم يثبت الايجاب والسلب بينهما والتضايف ايضا منتف بين البداهة والنظرية لان التضايف هو كون تعقل احدهما بالنسبة الى الآخر فانما كان بين المتضايفين كالابوة والبنوة وانما كان بين المتضادين كالاشتقات كالاب والابن يسميان بالمشهورين من العلوم انه ليس تعقل احدهما موقوفا على الآخر ولما بطل الاول والثاني فتعين الاخير ان العدم والملكة او التضاد فالاول منهما اذا فسر البداهة بعدم التوقف على النظر على ما مر شأنه ان يكون نظريا او النظرية بالتوقف على النظر فالنظرية ملكة والبداهة عدم والثاني منهما اذا فسر البداهة بما يحصل بغير النظر بالطرق المشهورة من الحدس والتجربة وغير ذلك والنظرية بما يحصل بالنظر ومن شرط التضاد انه يصح تعاقب كل من المتضادين على موضوع واحد ومن شرط العدم والملكة ان يكون اتصاف المحل المتصف بالعدم بالوجود في الصور قد يكون واحدا فالنظرية فان وجود المعلوم وحضوره بداهة عند المدرك يكون كافيا للانكشاف في الحضور فلو كان المحل المتصف بالنظرية عدم كفاية بحضوره هف ولان الحضوري لا يكون الا علم الحي فلا يتصور الحضور عند المدرك في الكليات والنجريات لا يكون كاسبة والا كسبية كما تقرر في موضعه ولان الحصول بالنظر يوجب اللبس وبذا بان للحضور فالا يتصور الحضور بالنظرية لا يمكن ان يكون متصفا بالبداهة ضرورة ان الاتصاف بالبداهة يستلزم امكان الاتصاف بالنظرية اما على تقدير كونهما ضدين فلان الاتصاف باحد الضدين مشروط بانتفاء الضد الآخر واما على تقدير كونهما عدم وملكة فلان المتصف بالعدم يجب صلوحه للاتصاف بالملكة فاذا لم يصلح

وقد مر بيان وجه ذلك في ص٣٥ في حاشية المعلمة بعلامة ط فارجع اليها ١٢ عبيد

بالعلم الحصولي وعلم النفس بوجودها علم حضوري كما تقرر عندهم ان علمها بذاتها وصفاتها ليس بحصول الصورة لانا نقول الوجود امر انتزاعي والامر في الانتزاعي سهل ان يحصل صورة المنتزع في الذهن فعلم النفس بوجودها علم حصولي والمراد بالصفات في قولهم علم النفس بذاتها وصفاتها علم حضوري بالصفات العينية ثم لا يخفى ان معنى تصور كنه الشيء تمثله بنفسه في الذهن سواء كان على وجه التفصيل او على وجه الاجمال فجزء المتصور بالبداهة لا يلزم ان يكون متصورا فضلا عن ان يكون بديهيا فالاولى ان يقال انه اذا كان المقيد بديهيا فالمطلق بديهي قيل انه لا يلزم في تصور كنه الشيء من تصور اجزاءه الاولية او تصور جزئه بالغة

لا اتصاف بالنظرية التي هي الملكة لم يصح الاتصاف بالبداهة التي هي العدم وبالجملة اتصاف بالبداهة مستلزم لاتصافه بالنظرية واللازم باطل فالملزوم مثله واذا كان العلم النفس بوجوده حضوريا لا يتصف بالبداهة فكيف يصح قول المعلم وجود متصور بالبداهة وهذا ظاهر قوله العلم الحضوري بل الحق ان العلم الحضوري لا يتصف بالبداهة ايضا لان العلم الحضوري بل الحضور مطلقا ليس بحاصل بالفعل ازلا وابدا كما قد تقرر فلو كان علما نظريا لترتب على النظر والنظر حركة فكرية لا بد لها من الزمان فيكون علم المعقول حادثا بالحدوث الذاتي وهذا باطل لان الحادث الذاتي لا يتصف بالبداهة فما افرغ سابقا قوله ليس بحصول الصورة بل حضوري فلا يتصف بالبداهة قوله لانا نقول مما اجاب عن الايراد المذكور تقريره انا سلمنا ان الوجود من صفات النفس ولكنه لما كان انتزاعيا ولا شك في الانتزاعي ان يحصل صورة المنتزع في الذهن فعلم النفس بوجودها علم حصولي وعلم النفس بكل صفاتها ليس بحضوري بل المراد بالصفات في قولهم علم النفس بذاتها وصفاتها حضوري هي الصفات العينية الانضمامية دون الانتزاعية ودليل التعميم من اصل الايراد بوجه آخر ان شرطية التواطؤ من جانب الوجود في العدم والملكة ومن جانب التضاد على الحمل بخصوصه ممنوع واما على الاطلاق اي على شخص نوعه وجنسه القريب او البعيد فلم وبتقدير تسليمه ههنا ان العلم الحضوري وان لم يصح النظرية بخصوصه ولكن عينه وهو مطلق العلم يصح لما فعلت هذا الا مضائقة فلو كان العلم الحضوري بديهيا متصفا بالنظرية بواسطة بديهية مطلق العلم وفيه ان العلم ليس جنسا للعلم الحضوري والحصولي لان هو عرض عام فهو صادق على العلم الحضوري وهو حقايق مختلفة وعلى العلم الحصولي وهو ايضا كذلك لانا نجد العلم بالمعلوم ايضا العتبر في صلوح النوع وليس للملكة هو الصلوح في ضمن شخص كان متصفا بالعدم لا في ضمن شخص آخر وههنا ليس كذلك اذ مطلق العلم يتصف بالنظرية على تقدير كونه متحققا في الحضوري دون ان يكون متصفا بها حال كونه متحققا في ضمن الحضوري وفيه ايضا يمكن الجواب عن اصل الاشكال بوجه آخر وهو ان المراد بالنظري ما لا يكن حصوله بدون النظر وبالبديهي ما يكن حصوله بالنظر فعلى هذا العدمي هو النظري للوجود وهو البديهي ويمكن ان يكون بينهما تقابل العدم والملكة ويتصف العلم الحضوري بالبديهي ولا يلزم من اتصافه بالبديهي اتصافه بالنظري اذ البديهي ليس بعدمي على هذا التقدير حتى يعتبر صلوح الوجودي في المحل المتصف به وفيه ان النظري على هذا التقدير ما لا يكن ان يحصل بالنظر مع ان شأنه ان يحصل فيلزم الامكان وعدم الامكان في تعريف النظري وهو جامع وايضا اذا عرف النظري بما لا يكن حصوله بالنظر يكون وجوديا اذ الامكان عبارة عن سلب الضرورة فسلب سلبه يرجع الى الوجود والبديهي يصير عدميا ان المعتبر في الامكان فقط وهو سبسلي قائل قوله ثم لا يخفى ان معنى تصور كنه الشيء تمثله الخ هذا اعتراض آخر على الدليل المذكور في المتن على بداهة الوجود وتقريره ان تمام الدليل يتوقف على كون جزء المتصور بالبداهة بديهيا ايضا وهذا ليس بثابت لان معنى تصور كنه الشيء تمثله بنفسه في الذهن سواء كان على وجه الاجمال كما اذا علمنا الانسان نفسه من غير حمل الحيوان الناطق مرآة له او على وجه التفصيل كما اذا علمنا الحيوان الناطق نفسه من غير حمله مرآة للانسان فجزء المتصور بالبداهة لا يلزم ان يكون متصورا فضلا عن ان يكون بديهيا لانا اذا علمنا الانسان كنهه على وجه الاجمال لا يلزم منه تصور الحيوان الناطق اصلا فضلا عن ان يكون بديهيا قوله فالاولى ان يقال فالصواب ان المطلق الخ جزء المقيد فحينئذ يستقيم قول المصنف جزء التصور بالبداهة بديهي لكنه لا بد ان يعلم ان البحث انما هو في ان المطلق في ضمن المقيد هل هو بديهي او نظري والذي يظهر ان البحث في المطلق الذي هو جزء المقيد وهو الحيوان الناطق في الانسان الخ قوله فان كان المقيد وهو قولنا وجود بديهيا فالمطلق وهو الوجود ايضا كان بديهيا لان المطلق جزء خارجي اي ملحوظ قصدا وانفرادا للمقيد تصور المطلق ضروري عند تصور المقيد فاذا اخذ العلم بوجود المقيد ضروريا لا يكن ان يقال ان تصوره لا يستلزم تصور الوجود فافهم قوله فان قيل هذا يرد على جواب الذي اجاب بعضهم عن الايراد المذكور بقوله ولا يخفى حاصل الجواب انه

بالمعاني المذكورة سابقاً في الحواشي ١٢ ع

اذا ذا تنزلنا عن كون وجودي متصوراً بالبداهة وقلنا ان تصوره كسبي فلابد من الانتهاء الى دليل اخر وحينئذ نحتاج الى دليل آخر

ما بلغت احفظ الاترى ان الوجه في تصور الشيء بالوجه معلوم بالذات ومقصود بالعرض فتصور الوجه في هذا التصور يحتاج الى تصور الوجه بالكنه او بالوجه الا لكان التصور بالعرض مقصوداً بالذات والعلم بالعرض في تصور واحد يعرف الفرق بين علم الشيء بالكنه والعلم بكنه الشيء وبه يظهر ان الاعلم في الحقيقة الا العلم بكنه الشيء هذا ولعله يحتاج الى لطف القريحة

قوله لما تقرر من الانتهاء حمل الدليل على الوصل المطلق المتحقق في ضمن الموصل التصوري بعيد والاظهر حمله

لا بد في تصوره كنه الشيء من تصور اجزائه الاولية كما اذا تصورت الانسان بكنهه لا بد عليك ان تتصور الحيوان والناطق الذين هما جزءان اوليان للانسان وتصور اجزائه بالغة بلغت فلا بد في تصور الانسان من تصور الحيوان والناطق وتصور اجزائهما وتصور اجزائهما الى ان ينتهي الى البسائط فعلى هذا التقدير يستلزم تصور الكل التصور بداهة تصور اجزائه بداهة فصح قول المصنف وتصور المتصور بالبداهة بديهي بالتكلف واندفع الايراد وتقرير الرد ان هذا الجواب انما يستقيم ان لو كان المعنى في تصور الوجه تصوره بالوجه والكنه وليس كذلك فانا اذا علمنا الانسان بوسطة اضاحك وجعلنا الضاحك مرآة فالانسان مقصود بالذات متصور بالعرض والضاحك متصور بالذات مقصود بالعرض وتصور الضاحك ليس تاما بالكنه وبالوجه اي بان يجعل شيء آخر مرآة لتصوره لانه يلزم ان يكون المقصود بالعرض وهو الضاحك مقصوداً بالذات اذ كنه الضاحك جعل مرآة لتصور المعلوم بالذات وهو الضاحك معلوماً بالعرض لان المعلوم بالذات انما هو كنه الذي جعل مرآة لتصور الغير فتصور الانسان بكنهه يستلزم تصور الكل تصوراً تفصيلياً وتصوره واحد وهو تصور الانسان فعلم ان تصور الوجه في تصور الشيء بالوجه تصور كنه الوجه العلم متعلق بنفس الوجه لا الشيء آخر جعل مرآة له واذا كان كذلك فلا يستلزم تصور الكل تصوراً تفصيلياً تصور الانسان نفسه بكنهه لا يستلزم تصور اجزائه فعاد الايراد واندفع الجواب فتامل قوله ويعرف الفرق اي بما ذكرنا من ان تصور الوجه في تصور الشيء بالوجه انما يتصور بكنه الوجه لا تصوراً بالكنه ظهر الفرق بين التصور بالكنه والتصور بكنه الشيء وحاصل الفرق ان في العلم بالكنه يجعل حد الشيء تفصيلاً ويجعل هذا الحد اصل مرآة لملاحظة امر اجمالي وهو الحد وفي المرآة والمرئي متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار والمرئي غير حاصل انما الحاصل هو المرآة واما في العلم بكنه الشيء فالحاصل انما هو نفس المعلوم المقصود بالذات من دون ان يجعل مرآة لملاحظة امر آخر فان كان هذا المعلوم مجملاً يتعلق العلم بصورته الاجمالية بنفسها وان كان مفصلاً يتعلق بصورته التفصيلية بالذات فالعلم في العلم بكنه الشيء نفسه كشف تام كما يحصل عند الذهن بنفسه في العلم بكنه الشيء كشف تفصيلي بالذات لا نفسه اعني عند ادراك الانسان بكنهه او الحيوان الناطق يتعلق العلم بهذه الصورة الاجمالية او التفصيلية نفسها وتنكشف بنفسها لكونها حاصلة في الذهن بنفسها بلا توسط امر آخر فالعلم والمعلوم في هذه الصورة متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار كما مر واذا ادركنا الانسان بالكنه اي بوسطة الحيوان الناطق ان جعلناه مرآة لتصور فيتعلق العلم بالذات في هذه الصورة بالصورة التفصيلية الحدية وبوسطة الصورة الاجمالية المحدودية فالمرآة والمرئي في هذه الصورة متحدان بالذات متغايران بالاعتبار والاجمال والتفصيل الحاصل بالذات انما هي الصورة التفصيلية لا الصورة الاجمالية المحدودية وانما يتلفت اليها بالذات ثم الفرق بين العلم بكنه الشيء والعلم بالكنه انما هو مبني على ان المتبنى على المحسوس حصول صورة المحدود في العلم بالكنه فان المنكشف حينئذ المحدود بصورته الاجمالية كما في العلم بكنه الشيء من غير فرق وانما الكنه سبب لحصول في الكنه في الذهن فلم يتعلق العلم الا حصول الصورة الاجمالية الذي بالكنه الا انه باعداده لتحدد العلم بالكنه او لغير اعداده في العلم بكنهه وليس هذا فرقا في نحو العلم والادراك ولذا لا يفرقون بين العلم بالكنه وبكنهه هذا تفصيل ما افاده بعض المحققين قوله يظهر اي هذا الفرق يظهر ان العلم في الحقيقة الا العلم بكنه الشيء لاتحاده مع المعلوم بالذات وبالاعتبار بخلاف العلم بالكنه والعلم بالوجه فبينهما في الاول تغايراً اعتبارياً بينما وفي الاخيرين تغايراً ذاتياً كما عرفت فان قلت ان الشيء قد حكم في حواشيه على شرح التهذيب بالحاق العلم بالكنه بالعلم بالكنهية بل لم يجعل بينهما تغايراً اصلاً لا بالذات ولا بالاعتبار بخلاف العلم بكنه الشيء فان فيه تغايراً اعتبارياً فكلامه ههنا مناف لما حققت وهذا المقام قلما يراد فيه المغايرة في العلم هو المغايرة للمرآتية مع المرئي ولا شك في ان المرآة لماهية المرئي وفي العلم بكنهه المراد بالمغايرة تغاير مع ماهية المرئي وهو العينية اتحاد العلم مع العلم فتدبر قوله حمل الدليل الخ اعلم ان المهم لما كان بصدد اثبات بداهة وجودي وهو تصوره فكان لا مندوحة له عن ان يقول في التنزل الاول فلا يمكن الانتهاء

كما في القضية المحصورة الكلية او الجزئية كما عرفت في كتب المنطق ١٢ ع

وجوده وجوده اى من وجوده ذلك الدليل لان الدليل الذى هو تصور وجوده ويكون وجوده اى وجود ذلك الدليل ضروريا دفعا للتسلسل او الدور اللازم من كون العلم بوجود كل دليل مستفادا من دليل اخر وبه يتم الدليل على بداهة تصور الوجود فانا اذا كان وجود ذلك الدليل متصورا بالبداهة كان الوجود المطلق الذى هو جزء من وجوده بديهيا ايضا قال الامام الرازى فى المباحث الشرقية علم الانسان بوجود نفسه غير مكتسب لوجود جزء من وجوده والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل و السابق على غير المكتسب لا يكون مكتسبا فان قيل علم الانسان بوجوده مكتسب قلنا سنبطله فى باب النفس ونقول التسليم لا قدح فى المقصود لانا ما لم نعرف وجود الدليل لا يمكننا ان نستدل به على وجود المدلول وليس العلم بوجود كل دليل محتاجا الى دليل اخر لانا بد من الانتهاء الى دليل يكون العلم بوجوده بديهيا فكذا العلم بوجود المطلق فاذا حمل كلامه

ما ذكره المصنف فى الجواب الا بالتكلف والبعد منه حمل قوله والا دليل من سالبتين على ما حمل والا حمل التصور على التصور المطلق المتحقق فى ضمن التصديق وحمل وجوده على بعيد

الى معرف حمل قوله الى دليل فى المنزل الثانى ولا معرف عن مفهومين سالبتين فلا بد من مفهوم وجود ويدل قوله لا دليل عن سالبتين فلا بد من مقدمة موجبة وذلك قال الدليل انما يستعمل فى التصديق دون التصور السارح والموجه والسالبة انما يطلقان على القضية دون المتصور والقدمة يطلق على الجملة جزء قياس او حجة فتصدق الشارح العلام دفع الاول ان حمل الدليل على الطريق الموصل وهو شامل للتصور فاراد من الدليل الذى هو احد طرفى الطريق الموصل الذى هو العلم ودفع الثانى بقوله فلعله اراد وحاصله انه يلتزم ما ذكر من قوله لا دليل من سالبتين بمفهومه ويرتكب التنظير يعنى انه كما لا دليل من سالبتين كذلك لا تعريف عن مفهومين سالبتين فلا بد من مفهوم موجب كما فى المعرف كما لا بد فى الدليل من مقدمة موجبة تحكم فيها بوجود المحمول للموضوع وزيف الشق الثانى فهو الشق الاول بقوله والا يراد الاول بقوله والبعد منه حمل قوله والا دليل من سالبتين على ما حمل اى والحمل البعيد من الاول ان فى الاول بعدا واحدا وهو حمل الدليل على الطريق الموصل وههنا بعدان قيل ان المراد من الدليل هو الطريق الموصل لزم ان يقال المراد من سالبتين مفهوم سالبتين وهذا كما ترى مع زيادة قوله فلا بد من مقدمة موجبة والاحسن ان يقال وجه البعد الاول انما هو من جهة اطلاق الخاص على العام وان تحقق العام فى ضمن خاص اخر سائر لهذا الخاص وهو وان كان غير شايع لكن ليس فيه كثير تكلف بخلاف حمل الكلام على التنظير بحيث لا يذكر المقصود والاطلاق الذى شامل له وغيره بل يذكر التنظير فقط وكيف يتفق هذا الحمل يكون بعيدا كثيرا فيكون البعد من الاول قوله والا حمل التصور بذاته على ما تكلف به بعضهم عن جانب الصدر والا يراد من حاصل الدفع كما يراد من المراد بقوله هو لوى وجود التصور بالبداهة التصور المطلق الرادف للعلم الشامل للتصور السارح والتصديق المتحقق فى ضمن خاص وهو التصديق بالوجود بقولنا وجود انا موجود فيحتمل ان دفاع الايراد من ظاهره بالا يراد الذى ذكره فى التنزيل عن وحمل الرمان هذا الدفع بعيد غير مستقيم القابلة بين الدليل وبين الدليل الثانى الذى ذكره بقوله اى ما موجود او معدوم لان المحمول فى كلا الصورتين هو الوجود المطلق فلا يستدل بهذا من بداهة الوجود المقيد على بداهة الوجود المطلق بل الاستدلال من بداهة التصديق على بداهة معلوله وهو منشأ الدليل الفج بخلاف ما اذا كان وجود التصور لما ذا فانه يحصل الفرق بين الدليلين لان هذا استدلال من بداهة المقيد على بداهة المطلق و

اقول جواب الاشكال فى حاشية المولوى عبد الحكيم رح المعلمة بعلامة ٥ فافهم ١٢ محمد عبيد الله غفرله

هذا اعلم ان علم كل انسان بانه موجود ضروري فلا اشكال في ذكر الدليل وان حمل على ان كل انسان يتصور وجوده بديهة فالمراد من الدليل هو الطريق الموصل الى التصور كما اشرنا اليه فتأمل والمصرح بتصريحهما ان وجودي متصور بالبديهة فتدبر في التصور بالبديهة بديهي قال ههنا او نقول بعد التنزل الى كونه كسبيا لا بد من الانتهاء الى دليل لا دليل عليه بالبداهة والا لدار او تسلسل فلا بد في الدليل من مقدمة موجبة قد حكم فيها بوجود المحمول للموضوع ولا يمكن ان يكون العلم بوجود كل محمول لموضوع مستفادا من دليل آخر بل لا بد من الانتهاء الى دليل مشتمل على موجبة يكون العلم بوجود محمولها للموضوع بديهيا فانه يستلزم تصور الوجود المطلق

يابى عنه قوله في جواب انا نسلم انه وتطبيقه عليه تكلف فالاولى في توجيه الكلام ان يجعل التنزل تنزلا الى التزام كسبية تصور وجوده المستلزم لكسبية التصديق بانا موجود حتى يرد على المستدل فكانه قال اذا تنزلنا عن كون وجودي بديهيا وقلنا بكسبية وكسبية التصديق بانا موجود فلا بد من الانتهاء الى دليل يلزم من وجوده ثبوت وجودي قوله اشكال الخ لكن في قوله والوجود جزء من وجودي اشكالا لان المحمول في انا موجود هو الوجود المطلق

قوله بل لا بد من الخ فيه نظر لان الكلام في وجود الشئ في نفسه دون وجوده لشئ لغيره وهما متغايران بحسب الحقيقة لان الاول مستقل بالمفهومية والثاني غير مستقل بالمفهومية والاول متعلق التصور والثاني متعلق التصديق

ذلك سند للمنع بمعنى ان التصديق على بداهته محمول وبينهما بون ظاهر بديهي كيف وقوله اى قول المصنف في جواب انا نسلم ان وجودي حقيقة يمكن تصوره بالبداهة لان بناء عدم تسليم شئ لم يدعها المستدل فان المستدل لم يقل ان وجوده متصور بالبداهة كيف ما حتى يقال بعدم تسليمه وتطبيق الجواب عليه اى على هذا التاويل تكلف وهو ان يقال لما قال المستدل ان وجودي بمعنى انا موجود مصدق بالبداهة وجزء المصدق بالبداهة بديهي فذلك مستلزم لبداهة تصور وجوده فاورد عليه المجيب بقولنا لا نسلم فهو عدم تسليم لم يفهم من نحوي كلام المستدل كما يخفى اقول فيه من التكلف قوله فالاولى في توجيه الكلام الخ فانما قال فالاولى ولم يقل فالصواب لان التاويلين المذكورين لسببية اشتمالهما على التكلف كانا غير راجحين حتى يقول فالصواب قوله ان يجعل التنزل حاصل التوجيهين بقدر كلام مهما في قوله على التنزل اى اذا تنزلنا عن كون وجودي بديهيا وقلنا بكسبية التصديق بانا موجود فلا بد من الانتهاء الى دليل يلزم من وجوده ثبوت وجودي وحينئذ لا اشكال اصلا في ذكر لفظ الدليل والسالبتين والمقدمة فافهم قوله المستلزم صفته لقوله التزام كسبية تصوره وجودي اى التزام ان تصور وجودي كسبي يستلزم كسبية التصديق بانا موجود قوله على زعم المستدل هو الامام الهمام فخر الدين الرازي لان عنده التصديق هو التصورات الاربعة فمتى تمت التصورات نظرية كان التصديق نظريا بخلاف مذهب الحكماء فان التصديق عندهم عبارة عن الحكم والحمل وهما يجريان عنده نظرية اطرفين بالاستلزام نظرية الحكم عندهم كما ان قولنا شئ انا نفس او غير نفس او قولنا انا شئ او جسم او غير جسم او جوهر او غير جوهر بداهة تصديق بديهي مع بداهة اطرافها قوله كسبية التصديق المناسب ان يقول وظنا بكسبية وذلك يستلزم لكسبية التصديق بانا موجود الخ قوله يلزم من وجوده الخ اى التزام ان وجوده الذي هو وجود الدليل هو يلزم صفته لقوله الدليل قوله ثبوت وجودي فاعل يستلزم قوله لكن قوله والوجود جزء من وجوده الخ اى ان كان المراد بقوله وجودي التصديق بانا موجود فلم يكن الاشكال في ذكر لفظ الدليل لكن قوله والوجود جزء من وجوده اشكالا لان المحمول في انا موجود هو الوجود المطلق والوجود ليس جزءا من التصديق بانا موجود فتدبر قوله ليس كذلك الخ عبارة على التصورات الاربعة ينفع ان يقال الوجود جزء من وجودي الوجود المطلق جزء من وجودي اى من القضية التي عبر عنها بوجودي لكونه محمولا فيها فافهم قوله فيه نظر حاصل النظر ان البحث في الامور العامة عن وجود الشئ في نفسه واستفادة كلامكم انه لا بد من الانتهاء الى دليل مشتمل على موجبة يكون العلم بوجود محمولها لموضوعها بديهيا وجود الشئ في نفسه لا يقتضي وجوده لشئ لغيره فتدبر قوله الاول اى وجود الشئ في نفسه متعلق التصور على صيغة المفعول من باب التفعل يعني متعلق التصور فقط دون التصديق قوله الثاني اى وجود الشئ لغيره متعلق التصديق يعني ان التصديق يتعلق به ايضا كما ان التصور يتعلق بالاول فتدبر

وجه التامل ان الجزء الحقيقي الذي لا يجري فيه انما هو الخارجي المتشخص بالتشخصات الخارجية كما صرحوا به وهو ليس كذلك

بطريق البداهة فنجاب بان الكلام في الكتاب التصوري وما ذكرتم من المقدمة الموجبة انما يكون في
الكتاب التصديقي فلعله اراد كما انه لا دليل عن سالبتين كذلك لا تعريف عن مفهومين سلبيين

وجوابه ان وجود الشئ للشئ يطلق على معنيين الاول وجود الشئ لغيره بان يكون في نفسه بحيث يكون محمولا عليه ومستقلا بالمفهومية ووجود الاعراض من هذا القبيل والثاني وجود الشئ لغيره بان يكون رابطا بين الموضوع والمحمول وغير مستقل المفهومية والمراد ههنا المعنى الاول كما يدل عليه ما ذكره في الجواب **قوله** فعلى اراد الخ هذا التوجيه مع بعده لا يلائم ما ذكره المصنف في الجواب ويقرب من التنزل الاول

ما عرفت في كتب الميزان قوله وجوابه بعد هذا بحسب النظر وحاصل الجواب تغيير الوجود لغيره قوله يطلق على معنيين اطلاقا على سبيل الاشتراك المعنوي او الحقيقة والمجاز قوله الاول وجود الشئ لغيره كذلك الشئ ان يكون ذلك الوجود في نفسه محمولا على ذلك الغير مستقلا بالمفهومية ووجود الاعراض من هذا القبيل يعني ان ذلك الوجود موصوف مستقل بوجود الشئ انما يتحقق من حيث خصوص المادة بان يكون منتسبا وصفا الى الشئ هو موضوعه فلا صلوح ان يحمل بانما هو هو فيكون معنى اسما حقيقة وبالجملة من حيث خصوص طباع سواده هو الشئ انما يتحقق بصيرورته اسما حقيقة وهذا الوجود الرابط بهذا المعنى انما يكون في مرتبة الحكم عند الملميات المركبة انما النحو على وجهين فتارة ينسب الى ذلك الشئ كما يقال وجود البياض في الجسم وجوده جسم ليكون من احوال الجسم وتارة ينسب الى متعلق ذلك الشئ هو المنعوت كما يقال الجسم ابيض فالوجود بهذا المعنى مستقل المفهومية بحسب طبعه اعتبار غير مستقل بحسب طبعه بحقيقته التي هي موضوع هذا الوجود قوله والثاني وجود الغير وهو الذي ليست الغيرية لذلك الغير بحيث لا يتعقل الا بالاضافة اليه بان يكون رابطا محضا غير مستقل في نفسه ولا يتخيل انسلاخ عن النسبتين ويجعل مرآة لتعرف حالها والوجود بهذا المعنى يكون في كل قضية في مرتبة الحكم وحاصل التحقيق ان الملميات اي القضايا الوقوعية في جواب هل على قسمين الاول الملميات البسيطة وهي القضايا التي محمولاتها الوجود والعدم في نفسه كما تقول الانسان موجود والبياض موجود فانها في الملميات المركبة وهي القضايا التي محمولاتها غير الوجود والعدم كما تقول الجسم ابيض فرق البياض للملميات مطلقا مرتبط بها بحسب الحكاية وهو تعقل الموضوع والمحمول مع حفظ النسبة الرابطة بينهما والحكم هند هو ثبوت المحمول للموضوع في نفس الامر مع قطع النظر عن لحاظ الملاحظ واعتبار المعتبر اذا عرفت هذا فنقول القضايا سواء كانت ملميات بسيطة او مركبة حملية في اشتمال الوجود الرابطي والعدم الرابطي بمعنى النسبة الحكمية الايجابية والسلبية تماما تتفاوت فيها فرق بين الحكم عنه فالمحكوم عنه للملميات البسيطة موجود في نفسه كما ان المحكوم عنه تقول الانسان موجود هو وجوده في الخارج والمحكوم عنه للملميات المركبة وجود شئ آخر غيره بانما يكون في نفسه ولكن بحسبه اعتبار غير مستقل بسبب كونه عارضا للطبيعة الماهية كالمحكوم عنه تقولنا الجسم بعض هو وجود البياض في الخارج في نفسه لكن لكنا لوجود بحسبه اعتبار غير مستقل بسبب كون البياض عارضا للجسم فهذا الوجود اذا لوحظ بالنظر الى البياض فقط يكون وجودا في نفسه مستقلا بالمفهومية حتى ان المحكوم عنه تقولنا البياض موجود فنفس وجود البياض في نفسه كما ان المحكوم عنه تقولنا الانسان موجود هو نفس وجود الانسان فهو موجود بالوجود الذي هو وجود البياض في نفسه مستقل المفهومية وهو قسم من وجود الشئ في نفسه ومن ههنا عرفت ان لوجود الشئ في نفسه اعراض ثلاثة الاول الوجود الرابطي الذي هو بحسب الحكاية وهذا البيع وجود الجوهر للاعراض هو وجود نفس الشئ على الاطلاق الثاني الوجود الرابطي الذي هو بحسب الاعراض الاضافات وهو ان لا يكون منسوبا الى شئ فيتحقق للملميات البسيطة وافاد ظهر لك ما فرعنا على اصل المطلب وتقول حاصل الجواب ان المراد بوجود المحمول الموضوع ههنا هو الوجود الرابطي الذي في مرتبة الحكم عنه للاعراض والا يخفى ان وجود نفسه فاذا كان هذا الوجود بديهيا يصير مطلق الوجود بديهيا فافهم قوله والمراد ههنا الخ في هذا المقام قوله كما يدل عليه اي على كون المراد ههنا هو المعنى الاول من الوجود الرابطي قوله ماذكره في الجواب حيث نفى فيه وجود المحمول للموضوع في الوجهة وعرفت ان مصدق عليه الموضوع مصدق عليه المحمول فيظهر من هذا ان مراده بالوجود هو الوجود الرابطي المعنى الاول لو كان مراده المعنى الثاني كيف يصح نفيه في الوجهة فان الوجود بالمعنى الثاني اي النسبة الايجابية الحاكية موجود في كل مرتبة سواء كانت مرتبة الحكم او لا فتدبر قوله وهذا التوجيه الذي ذكره السيد الفاضل قطعا اراد لا يلائم ما ذكره المصنف الجواب لانه يلزم ان لا يأخذ شيئا من مقدمات الدليل بل يأخذ في الامر الشبه به وهو بعيد جدا قوله ويقرب من التنزل الاول لانه

ـه بل يجوز ان يكون انتزاعيا ذهنيا فقط ولا يكون موجودا خارجيا
لعدم الملازمة بين الوجودي بالمعنى وبين الوجود الخارجي ۱۲ عبيد ع

لان السلب لا يعقل الا بالقياس الى الثبوت فلا بد في المعرف من مفهوم وجودي ما ضروري وهو منته اليه فيكون العلم بوجود ما ضروريا فكذا العلم بوجود المطلق في ضمنه وجوابه اي جواب الوجه الاول انا لا نوان وجودي حقيقة بكنهها متصورة بالبداهة نعم انا موجود تصديق بديهي حاصل لمن لا يتصور منه كسب لانه لا يستدعي تصور وجودي بالكنه بل باعتبار ما كما ان احد طرفيه او

ولذلك دعليه ما اورد على التنزل الاول قوله لان السلب الخ اراد بالوجودي ما لا يكون السلب جزء المفهوم وان كان متعلقا بالعلم بوجوده العلم التصوري فلا يتم طلبه تمام التصديق بوجوده الا يستلزم بداهة تصور وجوده نعم يتجه عليه انه يريد بالوجود الوجود الخارجي او الوجود بالمعنى المذكور لا يلزم ان يكون موجودا خارجيا وان يريد مطلق الوجود خارجيا كان او ذهنيا فان الموجود ذهني قوله لانه لا يستدعي الخ بل لا يستدعي الا تصور الطرفين باعتبار ما لا تصور وجوده باعتبار فانه ليس طرفا كما اشرنا اليه قوله كما ان الخ فان علم النفس بذاتها

استدل في التنزل الاول ببداهة وجود المعرف وههنا ببداهة اجزائه فانه ربما يعتقد بينهما قوله ولذلك اي ولان التنزل الثاني قريب من التنزل الاول لا فرق بينهما يعتد به يرد عليه على التنزل الثاني ما اورد على التنزل الاول من منع بداهة وجود اجزاء الدليل الى المعرف كما منع في الاول بداهة وجود المعرف نفسه قوله اراد بالوجود ما لا

يرد ههنا على عبارة الشارح العلام لان السلب لا يعقل الا بالقياس الى الثبوت فلا بد في المعرف من مفهوم وجودي ما ضروري ومنته اليه فيكون العلم بوجوده ضروريا فكذا العلم بالوجود المطلق في ضمنه ايرادان الاول ان السلب يضاف الى كل شيء فاذا اضيف اليه لا يبقى الثبوت فلا يمكن ان يعتبر في المعرف مفهوم وجودي بحيث لا يضاف السلب اليه الا ان ينفك عن الوجود وجوديا بل يصير سلبيا والثاني ان المدعى ههنا ان يكون العلم بوجوده هو العلم التصديقي وظاهر ان بداهة التصديق بوجود شيء لا يستلزم بداهة تصور وجوده فلا يلزم من كون التصديق بوجوده ضروريا ان يكون تصور الوجود المطلق في ضمنه ضروريا ودفعهما المحشي الاول بقوله اراد بالوجودي الخ والثاني بقوله والعلم بوجوده العلم التصوري فحاصل الجواب الاول ان المراد بالوجودي ههنا ما لا يكون السلب جزء المفهوم وان كان السلب متعلقا به مضافا اليه لان الاضافة لا يجعل السلب داخلا حتى يخرج عن كونه وجوديا ويصير سلبيا وحاصل الجواب الثاني ان المراد بالعلم في قوله فيكون العلم هو العلم التصوري لا التصديقي لان المطلوب بالذات اثبات بداهة التصور فالمحشي لما لا يحتاج الى الحمل على التصديق ولا يستلزم تصور بداهة وجوده التصوري بداهة الوجود المطلق في ضمنه قوله نعم يتجه عليه حاصل الايراد انه ان اريد بالوجود الوجود الخارجي او الوجود بالمعنى المذكور اي ما لا يكون السلب جزء المفهوم لا يلزم ان يكون موجودا خارجيا وان اريد به مطلق الوجود سواء كان خارجيا او ذهنيا فلا حاجة الى اثبات اشتمال التعريف على مفهوم وجودي بالمعنى المذكور بل يكفي ان يكون مشتملا على مفهوم ما لانه السلب موجود ذهني فيتم المطلوب ولك ان تجيب عن الايراد باختيار الشق الاول وتقول معنى الوجودي يستلزم ذلك لان الوجود لا يكون الوجود جزء السلب جزء له فاذا انحصر الموجود عنده في الخارج فالاستلزام بين باختيار الشق الثاني وتقول المراد بالوجود مطلق الوجود بمعنى الوجود المطلق فيه بشمول الذهني والخارجي والسلب المقابل له على هذا التقدير هو ما لا يكون موجودا اصلا لا في الذهن ولا في الخارج حينئذ كيف يقال ان السلب موجود ذهني قوله بل لا يستدعي هذا ايراد على المصنف تقرير الايراد ان المص قال نعم انا موجود تصديق بديهي لانه لا يستدعي تصور وجودي بالكنه بل باعتبار ما فالتصديق لا يستلزم تصور وجوده اصلا لا بالكنه ولا بالاعتبار لان احد طرفي التصديق هو الموجود لا الوجود فالتصديق فلا يلزم تصوره بالكنه ولا بالاعتبار ويمكن ان يجاب بان مطلق التصديق بانا موجود لا يستدعي تصور الوجود بالكنه بل الوجه اذ كان كذلك فلا يستدعي تصور وجوده ايضا بالكنه بل باعتبار الان وجوده حصة وحصته عين الطبيعة الكلية ولا فرق بينهما الا بحو من الاعتبار فتصور احدهما يستلزم تصور الآخر بان تقدير عبارة المص هكذا انه لا يستدعي تصور وجود بالكنه بل لا يستلزم تصور وجود باعتبار ايضا ولو كان كذلك فلا يكون وجوده متصورا اصلا لانه ليس طرفا حينئذ قوله بل المتوقف اي وجوده ليس متصورا بالكنه ولا بالاعتبار وحينئذ ظهر ان الايراد انما نشأ من قلة التعمق فتدبر قوله كما اشرنا اليه اي بقولنا لان المحمول هو الموجود المطلق قوله فيه ان علم النفس الخ ايراد على قول المص كما ان احد الخ تقرير الايراد ان المعترض ما كان ان وجوده متصور بالكنه بالبداهة ثم سلم بداهة التصديق بانا موجود ومنع استلزام بداهة محموله وهو الموجود وجعل عدم بداهة الموضوع نظيرا له وظاهر ان المقصود من منع بداهة الوجود تجويز كسبيته ومنع النفس قسمية البداهة فلو كان نظيره اي النفس لكان المقصود من نفي تصوره بداهة بالكنه هو كسبيته كنهه فاورد عليه المحشي بان الاحتمال كسبية الموضوع باطل فان علم

المشار اليه بانا حقيقة بكنهها غير بديهية اذا كان وجودي متصورا بوجه ما بداهة كان اللازم منه بداهة تصور الوجود المطلق بوجه ما والا لارتفع النزاع فيدانما الكلام في ان تصور بكنهه بديهي هذا اذا كان الوجود معنى واحدا مشتركا وذلك للتحته من الجزئيات اما اذا كان مشتركا لفظيا فليس هناك وجود مطلق يتصور بداهة او كسبا واذا كان عارضا لافراده لم يلزم من تصور افراده بالكنه بداهة تصور عارضها اصلا كان قلت المحمول في قولك انا موجود هو ذاك العارض مطلقا لا خصوصية فرد منه بدليل انه اذا قطع وجودي فقد عريت عن فرد بذلك العارض مع الاضافة فلا بد اذن ان يكون متصورا قلت يكفينا تصور ذلك العارض وحده وجها وليس يلزم من كون مفهوم الوجود جزءا من مفهوم وجودي ان يكون حقيقة الوجود جزءا من حقيقة وجودي لجواز ان يكون هذا المفهوم ان عارضا لحقيقتها قولنا في النقل الاول لا بد من الانتهاء الى دليل وجوده ضروري قلنا مسلم ولا بد من دليل هو ضروري معلوم بالضرورة واما وجوده فلا اذ قد لا يكون له اي للدليل وجود فان الدليل كما يكون موجودا يكون عدميا ايضا كعدم الغيم الدال على عدم المطر فانا نستدل بعدم الغيم في العادة الفلانية على عدم المطر فلا بد في صدق المدلول فيهما بوجوده هما في الخارج على وجود المدلول فيه فان الدليل والمدلول قد يكونان معا عدميين والحاصل انا كما نتوصل بصدق مقدمتي الدليل لا بالعلم بوجودهما الى المدلول كذلك نتوصل بتصورهما لجزاء المعرف لا بالعلم بوجودهما الى المعرف فلا يتم استدلال المعرف او المنقل المعرف او الدليل سواء كان وجوديا او عدميا لا بد ان يعلم ويوجد في الذهن ويكون بديهيا او منتهيا اليه فعالم الدليل والمراد وبذلك يتم مقصودنا قلنا ان سلم الوجود الذهني كان اللازم وجوده في الذهن لا العلم بوجوده قوله في النقل ثانيا الموجبة عالم فيه بوجود المحمول للموضوع موجبة عالم فيها ان ما صدق عليه الموضوع صدق عليه المحمول وقد لا يوجدان نحو قولك شريك

علم النفس بذاتها علم حضوري فكنهها حاضر عندها على وجه الاجمال بدون الاكتساب والتفصيل في العلم لكنه غير لازم كما عرفت قوله واذا كان الخ بل تصور الكل بوجه ما لا يستلزم تصور وجود بوجه ما فضلا عن تصور وجوده بوجه ما لا يستلزم بداهة تصور الوجود المطلق بوجه ما فضلا عن بداهته ليس كذلك قوله وليس يلزم الخ انت تعلم ان الكلام

النفس بذاتها علم حضوري فكنهها حاضر عندها على وجه الاجمال بدون الاكتساب والتفصيل والحضوري يتصف بالنظرية والبداهة فالجواب ان العلم لم يقل ان علم النفس بكنهها كسبي حتى يورد علينا ذلك بل نفى بداهته والحرج فيه ساقط وجه السقوط ان المقصود ههنا ليس نفي البداهة فقط بل تجويز كسبيته وذلك النفس مفقود فالاولى ان يجاب عن اصل الايراد بان المقصود التشبيه ان التصديق بانا موجود كما لا يستلزم تصور وجودنا لكنه بداهة كذلك لا يستلزم تصور احد طرفيه انا بالبداهة لان الشارح اليه بانا حقيقة بكنهها غير بديهية وكان التصديق بديهيا متصورا بالكنه لزم بداهة كنه النفس والازم باطل فكذا الملزوم فقوله والمشار اليه لعل لمنع كون التصديق متصورا بالكنه وتائيده فافهم قوله والتفصيل هذا جواب عما اورد بعضهم من انه لو كان كنه النفس حاضرا عنده ومعلوما لم يقع الاختلاف في بساطتها وتركيبها فاجاب بان التفصيل في العلم بالكنه غير لازم فانه يجوز ان يكون بعض الكنه الاجمالي تميزا جزاره فحينئذ يجوز عند العقل ان يكون ذلك الكنه بسيطا او مركبا لكن لم يعلم جزاره تفصيلا فيختلف في التركيب قوله لما عرفت سابقا في شرح قول العلم وهو تصور بالبداهة تذكر قوله ل تصور الكل هذا صريح في ان كلام الشارح اللاحق من بداهة تصور وجوده بداهة تصور الوجود المطلق بوجه ما تقريرا ان تصور الكل بوجه ما لا يستلزم تصور الجزء بوجه ما لانه لا يلزم ان يكون الجزء هو ذلك الكل بوجه ما على تقدير كونه وجها للكل لجواز ان يلتفت الى الجزء فضلا عن بداهة ونظيره ان الانسان اذا تصور بعض اعضاء حاكه لا يلزم ان يكون الجزء متصورا بذلك الوجه ايضا قوله فيه فيه اشارة الى جواب عن الايراد المذكور تفصيله ان الوجود ههنا مطلق ووجودي مقيد وتصور المقيد بداهة يستلزم تصور المطلق كذلك لان المطلق جزء خارجي للمقيد بخلاف الجزء في الكل فانه ليس جزءا خارجيا بل الكل مجمل يفصله العقل الى اجزائه فلا يلزم من تصور الكل بداهة تصور الجزء كذلك ايضا المقيد فيما نحن فيه هو المطلق فلا فرق فيهما الا الاعتبار فبداهة تصور المقيد يستلزم بداهة تصور المطلق جزءا قوله انت تعلم علما انه لما يفهم من ظاهر كلام الشارح العلام وليس يلزم من كون مفهوم الوجود جزءا من مفهوم وجودي ان يكون حقيقة الوجود جزءا من حقيقة وجودي فكذلك

المبحث الاول من الموقف الثاني في الوجود العام

فی الوجود بالمعنی المصدری الانتزاعی فهو کسائر المعانی المصدریة لا تتحصص الا بالاضافات والتقییدات فحقیقته لیست الا مفهومه و حقائق افراده لیست الا حصصا کیف لو کانت مفهوماتها عارضة لحقائقها لکانت محمولة علیها بالاشتقاق او بالمواطاة والاول یستلزم کون الوجود موجودا خارجیا والثانی یستلزم حمل المصدری

من حقیقة وجود ان الوجود المصدری الانتزاعی حقیقة اخری سوی مفهومه و تعرض هذا المفهوم لذلک الحقیقة اورد علیه المحشی بقوله انت تعلم الخ ولیس مطلوب الشارح قدس سره ذلک بل غرضه ان الوجود قد یطلق علی الوجود المصدری الانتزاعی و قد یطلق علی منشاء انتزاعه فهو الوجود بمعنی الموجودیة و هو حقیقة الوجود المصدری یعنی انه منشاء الانتزاع فلا یلزم من کون مفهوم الوجود جزءا من مفهوم وجود ان یکون حقیقة الوجود جزءا من حقیقة وجود لجواز ان یکون فی المفهوم عارضا عن حقیقتها و کم شیء بینا اعترفت فی مواضع من کتبه حیث صرح ان الوجود له حقیقة اخری سوی هذا المفهوم البدیهی التصور و هو منشاء الآثار حقیقة و مبداء الانتزاع للوجود المصدری ۳ ان الدلیل الذی اقامه المحشی علی انحصار حقائق الوجود فی مفهوماتها الاتم کما سنشیر الیه **قوله فی الوجود بالمعنی المصدری الانتزاعی** الذی نعبر عنه بالفارسیة ببودن **قوله** فهو ای الوجود بالمعنی الانتزاعی کسائر المعانی المصدریة الانتزاعیة کالحصول والضرب لا تتحصص الا بالاضافات کوجود زید و ضرب عمرو و حصول الصورة العلمیة و التقییدات ای التوصیفات کالوجود الخارجی والضرب الشدید و الوجود الذهنی لما کان الوجود من المعانی المصدریة الانتزاعیة و حقائق الامور الانتزاعیة لیست الا ما یحصل فی الذهن عند الانتزاع فحقیقة الوجود المصدری لیست الا مفهوم المصدری لا غیر فبطل احتمال شارح المواقف من ان للوجود حقیقة اخری سوی هذا المفهوم و ذلک المفهوم عارض لحقیقته و حقائق افراده الوجود لیست الا مفهوماتها ای مفهومات تلک الافراد کیف لو کانت مفهوماتها ای مفهومات الافراد عارضة لحقائقها ای حقائق الافراد لکانت تلک المفهومات محمولة علیها ای علی ذلک الحقائق اما بالاشتقاق و هو ان یکون بتوسط ذو و نحو ذلک او بالمواطاة و هو حمل الشیء هو هو کحمل الانسان علی الحیوان فی قولنا بعض الحیوان انسان لیس بینهما شق آخر و هو ان لا یکون تلک المفهومات محمولة علی الحقائق اصلا لان العارض لا بد من حمله علی المعروض الا لم یکن العارض عارضا اذ لا علاقة بینهما فالاول ای حمل مفهومات افراد الوجود علی حقائقها بالاشتقاق یستلزم کون الوجود موجودا خارجیا واللازم باطل فکذا الملزوم و اما تقریر الاستلزام فسیجیء والثانی ای حمل المفهومات علی الحقائق بالمواطاة یستلزم حمل المعنی المصدری مواطاة علی معروضه لان مفهومات الافراد عارضة للحقائق و لیست الا معانی مصدریة واللازم باطل بالبداهة فالملزوم مثله و اذا بطل التالی بکلا الشقین ثبت المقدم یعنی کون مفهومات افراد الوجود مغایرة لحقائقها محمولة علیها باطل فثبت انها تشریح کلام المحشی ولا بد ههنا من بیان الاستلزام فی الشق الاشتقاقی والمواطاتی اما تقریر الاستلزام فی الشق الاشتقاقی فما ذکره حسن المحققین من ان مفهوم الوجود المصدری اذا کان عارضا لحقیقة فمفهوم الوجود المصدری الخارجی یکون عارضا لحقیقة ایضا فتلک الحقیقة یلزم ان تکون موجودة فی الخارج لان عروض مبدا الاشتقاق للشیء یستلزم صدق المشتق علیه فاذا عرض مفهوم الوجود الخارجی تلک الحقیقة یصدق علیها انها موجودة فی الخارج مع ان الوجود المصدری مطلقا سواء کان خارجیا او ذهنیا من المعقولات الثانیة التی لا یتصور ان یکون موجودة فی الخارج اعترض علیه المحقق الباقر بان کون الوجود المصدری مطلقا من المعقولات الثانیة مسلم لکن تلک الحقائق المعروضة لمفهومات الوجود لیست منها فی حیز المنع فلا مانع من ان یکون مفهوم الوجود المصدری من المعقولات الثانیة و تلک الحقیقة التی هی معروض الوجود موجودة فی الخارج لا یتم الکلام فی الوجود المصدری و لیس من شأنه الوجود فی الخارج اصلا لا القول لو کان المراد انه لیس من شأن المفهوم ان یکون موجودا فی الخارج بنفسه فمسلم لکن لم یلزم وجوده فی الخارج بل انما وجد حقیقته نعم لو کان المراد انه لیس من شأنه الوجود فی الخارج اصلا لا بمفهومه و لا بحقیقته فذلک حقیقة اخری سوی مفهومه الا علی من ذلک اول المسألة و قد ذکرت فی الشق الاشتقاقی تقریرات اخر مذکورة فی حواشی المحقق البهاری علی الحاشیة الزاهدیة المتعلقة بالرسالة القطبیة فارجع الیها و اما الشق المواطاتی فاستحالته و لزومها بین لا یحتاج الی البیان لانه لا یخفی علیک ان عدم حمل المعانی المصدریة علی معروضاتها بالمواطاة ایضا لیس ظاهر البطلان لان کثیرا من المحققین صرحوا بان الوجود الحقیقی معروض الوجود المصدری و محمول علیه بالمواطاة فکیف یدعی بداهة عدم صدق العارض علی معروضه بالمواطاة مطلقا و قد یستدل علی حصصیة افراد المعانی المصدریة بانه لو کان للمعانی المصدریة افراد اخر سوی الحصص لکان منشاء المعانی المصدریة محمولة علی تلک الافراد بالمواطاة اذ المعتبر فی الفرد

فانه لا وجود لشيء كذلك (الباري والمتبع ١٢ ع) (الطائي هو المحقق الطوسي واتباعه كذا قيل ١٢ عبيد)

الباري ممتنع وقد لا يوجد المحمول مع صدقه على الموضوع في الخارج كقولنا زيد اعمى فصدق المحمول على الموضوع هو المعتبر في الحمل لا

اعم من وجوده له فوجب التنبيه الثاني من الوجوه الدالة على بداهة تصور الوجود وهو ان يقال قولنا الشيء اما موجود او معدوم تنفصلة حقيقية

وانه يتوقف على تصور الوجود والمعدوم فيكون تصور الوجود والمعدوم موقوفا على الوجود والعدم بديهيا وكذا ما توقف هذا التصديق على تصوره

على معروضه وانما قلنا ان الوجود مقول بالتشكيك على تقدير ان يكون الوجود المطلق نوعا لها كما هو شان الكلي بالنسبة الى الحصة لزم ان لا يكون مقولا

بالتشكيك فان التشكيك لا يجري في الذاتيات فليس بنوع لان القول بالتشكيك كما صرح به كثير من المحققين هو الوجود بالنسبة الى افراده لا الوجود بالنسبة الى حصصه فافهم

قوله الشيء اما موجود الخ فانقلت قد اثبت قوم من اهل النظر واسطة بين الوجود والعدم وسموها حالا فلا يكون هذا التصديق بديهيا قلت هم خصصوا قسما

من الوجود والمعدوم باسم الحال فهنا عدم صفة لها تحقق متبعية لغير فان كان التحقق التبعي تحققا حقيقة فهي موجودة والا فمعدومة فقول الدليل يدل على بداهة

جميع التصورات فان التصديق بالتناقض بين كل شيء ونقيضه ضروري قلنا نحن نستدل على بداهة الوجود ببداهة هذا التصديق بجميع اجزائه ولا نسلم ان

التصديقات الاخر بديهية لكن سيجيء ان هذا الدليل منسوب الى الامام وهو قائل ببداهة جميع التصورات **قوله** كذا يتوقف الخ فتعارة لكون كل من الشيئين غير الآخر وقيل

الحمل المواطاتي فلا يقال الجسم انه فرد للسواد والبياض وغيرهما من المعاني العرضية وحمل المعاني العرضية على معروضاتها مواطاة باطل قيد بها لما ذكرنا في الشق الاول من

بعيد وبهذا عرفت انه ليس لتقييد الشيخ في هذا المقام محل صحيح خلو عن التكلفات فافهم قوله ان ظن هذا ايراد على كون افراد الوجود حصصية وتقرير الايراد وجواب

واضح قوله فافهم لعله اشارة الى ايراد على الاستحقاقي والمواطاتي واشارة الى جواب آخر عن الايراد وهو ان الوجود فيهم يقول بالتشكيك ولكن ليس بالنسبة الى حصص

وهي الوجودات الخاصة بل بالنسبة الى الوجودات كما ان السواد يقول بالتشكيك لا بالنسبة الى سوادات مخصوصة بل بالنسبة الى الجسم قوله فان قلت حاصل الايراد

ان المتبادر من الانفصال الحقيقي وذلك مفقود في قولنا الشيء اما موجود او معدوم فانه ليس بمما نعم عن الخلو يجوز ان يكون الشيء لا عند الشيئين فلا يكون

موجودا ولا معدوما فاذا توقف صدق هذه القضية على بطلان الحال فيلزم ان لا يكون بديهيا وان اخذت المنفصلة مانعة الجمع فلا ايراد اصلا الا انه بعيد قوله قلت تم

هذا جواب عن الايراد المذكور حاصله ادخال الحال في الوجود او المعدوم بان التحقق في قولهم تعريف الحال لا تحقق متبعية لغير فان كان تحققا حقيقة فهو داخل في الموجود

والا فهو داخل في المعدوم فيصح منع الانفصال الحقيقي وفيه ان الذي يقول بالحال يثبت واسطة بين الموجود والمعدوم فلا يقول ان تحقق الحال تحقق حقيقة فتحقق الموجود او

ليس تحققا اصلا كما في المعدوم فلا يدخل الحال عندهم في شيء من الوجود والعدم فافهم قوله فانقيل نقض على الدليل المذكور ومدار هذا الايراد توهم ان مراد الدليل على

ان الحاكم بالتناقض بين الشيء ونقيضه ضروري فيلزم بداهة ما يتوقف عليه وان كان التصديق بالتناقض بين كل شيء ونقيضه ضروريا يلزم بداهة غير البديهي فان التصديق

بالتناقض في قولنا الشيء اما ان يكون نفس او غير نفس او واجب لذات او غير واجب لذات او غير ذلك بديهي فيلزم ان يكون تصور النفس والواجب لذاته بديهيا وذلك باطل قوله قلنا نحن نمنع ان هذا جواب

عن النقض حاصلا لان استدلال ببداهة التناقض في هذا التصديق على بداهة اطرافه حتى يرد عليه ايراد ورد نحن نستدل ان هذا التصديق بجميع اجزائه بديهي يحصل للطبع

والصبيان فمن جملة اجزائه الوجود فيكون بديهيا والتصديق بالتناقض بين النقيضين في التصديق اقرب الاخر وان كان بديهيا لكن لا نسلم ان جميع اجزاء ذلك التصديق

بديهية حتى يستدل على بداهة اطرافه قوله بديهة كذلك اي بجميع اجزائه قوله ان الخ هذا جواب ثان عن النقض تسليم الايراد حاصله ان هذا الدليل مستوفى الى الامام الهمام

فخر الدين الرازي وهو قائل ببداهة جميع التصورات فلا حاجة لو كانت اطراف التصديق الاخير ضرورية بديهية قوله التغاير هذا ايراد على قول الشارح العلامة ان هذا التصديق

اي التصديق بان الشيء اما موجود او معدوم متوقف على تصورهما اللذين هما تصور لا ثانيهما على حذف المضاف اعني تصور مفهوم التغاير فيكون

تصور التغاير ثانيهما ليفيد بديهيا الا ان يتوقف عليه البديهي لكن بديهيا حال الايراد ان التغاير عبارة عن كون كل من الشيئين غير الآخر فيقابله البعينية فيصدق قولنا

كل واحد من الشيئين بالنسبة الى الآخر اما غيره عينه على ما هو الطبيعة فاذا كانوا طبيعة واحدة كما في الواحد فاذا وجد احدهما في الوجود الخارجي فيصدق

مولانا محمد حسن سنبهلي نور الله مرقده

الجمعية الاولى من الوقف الثاني في الوجود والعدم

قوله فالتغاير آه اقول اورد الفاضل الخيرآبادي في هذا المقام كلاما تفيسا رد به اعتراض السيد المحشي رح على السيد الشارح رح وهو قوله اعلم ان الظاهر ان الاستدلال بهذا التصديق مبني على انه يحصل لكل من لا يقدر على الكسب ظاهرا من لا يقدر على الكسب يفهم ما يفهمه العرف ولا يخفى ان التغاير والاثنينية واحد بحسب مفاهيم العرف او احدهما مستلزم للآخر وبالجملة كلام الشارح العلامة رح مبني على ما هو المتبادر عند اهل العرف من كون الاثنينية عين التغاير او منبها لزوم وما ذكره السيد المحشي رح تدقيق فلسفي فان القول بكون معروض العدد والكثرة هي الطبيعة المشتركة دون الافراد ومعروض التغاير هي الافراد دون الطبيعة لا يفهمه الكافة اصلا فتدبر ١٢ محمد عبيد الله الاسعدي رح

قوله الذي هو الاثنينية اقول فان صفة للتغاير ليس بصحيح قوله او مستلزم لتصورها المسبوق بتصور الوحدة فيكون تصورات هذا الامر ايضا بديهية فانقلت ان زعمت ان هذا التصديق بديهي مطلقا اي بجميع اجزائه فصادرة لان الوجود من جملة اجزائه فالحكم بازدواج المجموع بديهي موقوف على الحكم بازدواج الوجود بديهي فقد توقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى او زعمت ان الحكم في هذا التصديق بعد تصور الطرفين بديهي

للعلم يعني ان المعروض بالذات للكثرة والاثنينية هو الطبيعة المشتركة لا الافراد واستدل عليه الصدر الشيرازي رح في شرح الهداية ١٢ ع

تغايرهما الذي هو الاثنينية او مستلزم لتصورها المسبوق بتصور الوحدة فيكون تصورات هذا الامر ايضا بديهية فانقلت ان زعمت ان هذا التصديق بديهي مطلقا اي بجميع اجزائه فصادرة لان الوجود من جملة اجزائه فالحكم بازدواج المجموع بديهي موقوف على الحكم بازدواج الوجود بديهي فقد توقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى او زعمت ان الحكم في هذا التصديق بعد تصور الطرفين بديهي

العينية والاثنينية كون الطبيعة ذا وحدتين ليقابلها كون الطبيعة ذا وحدة او وحدات فالتغاير ليس نفس الاثنينية بل تصورها ليس مستلزما للتصور فانه التصديق لا يتوقف على تصورات هذه الامور ولا يستلزمها نعم يتوقف على تصور مفهوم الشيء الذي يرد هو والعدم والتناقي الذي هو متعلق ذلك التصديق فيكون تصور ما به يتيسر قول اي هذا التصديق اراد التصديق الصدق او التصديق على المذهب المنسوب الى الامام والاول هو الذي يعرض للذات والتغاير بينهما اعتباري فان المعنى الحاصل في الذهن من حيث هو مع قطع النظر عن الغير معلوم وقضية ومن حيث انه صورة حاصلة في الذهن علم وتصديق

الطبيعة المشتركة فيكون بين التغاير والاثنينية فرقا بحسب المصداق والمقابل كليهما ابحسب المصداق فلان اطلاق التغاير يكون على النسبتين الى الاخر كما يقال الانسان مغاير للفرس والفرس مغاير للانسان بخلاف الاثنين حيث لا يطلق على مجموع الوحدتين الا على كل واحدة منهما واما بحسب المقابل فلان مقابل الاثنينية الوحدة ومقابل التغاير العينية والاتحاد واذا كان كذلك فالتغاير ليس نفس الاثنينية حتى يكون تصورهما واحدا ولا مستلزما لها بحسب القطع حتى يكون تصور التغاير مستلزما لتصور الاثنينية وان كان التغاير مستلزما للاثنينية بحسب الواقع فكيف يصح قول الشارح ان تصور التغاير هو تصور الاثنينية ومستلزم لتصورها وبهذا ظهر لك ان الموصول في كلام الشارح صفة للتصور والمضاف محذوف وبعد هو تصور الاثنينية والا يجوز ان يكون صفة للتغاير لان قوله او مستلزم عطف على الاثنينية فظاهر ان التغاير نفسه ليس مستلزما لتصور الاثنينية بل تصوره مستلزم لتصورها وحينئذ ما قال البعض في تقرير كلام المحشي ان بناء على مازعم الشارح من ان التغاير عين الاثنينية اذا كان الموصول في عبارته صفة للتغاير كما هو الظاهر واما على تقدير كونه صفة للمتصور فمعناه ان تصور التغاير عين الاثنينية وهذا ظاهر البطلان لذا اعمل المحشي الاول غير سديد قوله بل تصوره اي تصور التغاير ليس مستلزما لتصور الاثنينية وهذا ترقي من نفي العينية بينهما الى نفي الاستلزام قوله فهذا التصديق تفريع على ما مهد بقوله عدم العينية والاستلزام بين التغاير والاثنينية يعني اذا لم يكن تصور التغاير عين تصور الاثنينية ولا مستلزما لها فهذا التصديق لا يتوقف على تصور هذه الامور اي تصور التغاير والاثنينية والوحدة والاستلزام فانقلت لا يلزم من نفي العينية والاستلزام بين التغاير والاثنينية ان لا يتوقف هذا التصديق على تصور التغاير ايضا قلت مقصود المحشي من هذا الكلام ليس نفي تصور كلي واحد من هذا الامور بل المقصود نفي مجموعها وظاهر ان هذا التصديق لا يتوقف على تصور التغاير والاثنينية والوحدة معا وان كان يتوقف على تصور التغاير الذي هو عام من التناقي الذي هو متعلق ذلك التصديق فافهم قوله على تصورات هذه الامور التغاير والاثنينية والوحدة اذ ليس شيء منها جزءا من هذا التصديق ولا لازما في التصور والتناقي بين الوجود والعدم مستلزم في الواقع للتغاير والاثنينية لا في التصور قوله فهم متوقف فيه انه لا يلزم من كون هذا التصديق متوقفا على تصور الشيء المردد والتناقي بديهيا ان لا يتوقف للتصديق البديهي على تصور ما يكون بديهيا والا لزم كون جميع التصديقات بديهية فان التصديق بالتباين بين كل شيء ونقيضه ضروري وذلك مخالف لما ذكره المحشي انفا فافهم قوله او التصديق بالصدق يدفع سؤال يرد على كلام الشارح العلام حيث قال ان هذا التصديق بديهي بجميع اجزائه لا اجزاء للتصديق بل هو اذعان بسيط فكيف يصح قال في تفسير قوله بديهي مطلقا اي بجميع اجزائه وتقرير الدفع ان المراد بالتصديق متعلقه اعني الصدق او التصديق على المذهب المنسوب الى الامام ولا يخفى كونه ذا اجزاء قوله الاول اي الصدق به يعني متعلق التصديق بديهي لعروض ما معلوم قوله او الثاني اي التصديق انه هو علم بديهي بالذات لان البداهة وان نظرة صفتان للمعلوم بالعرض والعلم بالذات كما هو مذهب طائفة وقد حققه المحشي في حاشيته على شرح التهذيب للجلالي انهما صفتان للمعلوم بالذات وللعلم بالعرض فاورد قوله التغاير بينهما اي بين التصديق على المذهب المنسوب الى الامام اعتباري عند من يقول باتحاد المعلوم والعلم بالذات لان الامر بين الاتحاد كذلك لانه لا يرى

لان تصور الاطراف ليست اجزاء للتصديق على مذهب المحاكمة بل هي شرط له بل الحق على مذهب الامام الرازي رح

ط وجه الظهور ان مقابل ان الشرطية يكون ان الشرطية القطا للكلمة او التردية واما تقابل او التردية فكلمة اما لكن لما كان ابلغ الكلام وارد ذ بذلك المقابلة فلا اعتراض ولا خلاف البلاغة » والتصريح في قوله نعم ١٢ تحفة اه راجع الى الكلية المذكورة في قوله فحينئذ كمثل الكلب والمعنى ان صفة المتخص المذكور كصفة الكلب ان تحمل عليه حملا لا يليهث اي ان تحمل عليه حملا لا يخرج لسانه من فيه وان تركه اي لا يحمل عليه يلهث يعني الكلب يلهث في كل حال وكذا المتخص المتصف بالكلب بهذا المعنى هو بعلم من عنوان ١٢ محمد عبيد الله رح

هذا الجواب ليس بشيء لان الاستقلال وعدمه بمعنيين عدم الاحتياج الى امر خارج عنه والا

اعلم ان التصديق على مذهب الجمهور ايضا متعلق بمعنى القضية لكن من حيث انها معنى مجمل لا بالنسبة الخبرية ولا بغيرها من الاتصال والانفصال على ما هو المشهور فانها غير مستقلة بالمفهومية وتعلق التصديق بها يمكن ان يكون مستقلا بها كما يشهد به الفطرة السليمة لا يقال معنى القضية ايضا غير مستقلة لاشتمالها على النسبة التي هي غير مستقلة لانا نقول الاستقلال وعدمه صفة اللاحظ ومختلف باختلافها فاذا لوحظ معنى القضية ملاحظة اجمالية كان مستقلا واذا لوحظ ملاحظة تفصيلية كان غير مستقل والتصديق انما يتعلق بها بالاعتبار الاول وكذا ينبغي ان يفهم معنى الفعل فان معناه معنى اجمالي مستقل المفهومية يحكم به العقل الى الحدث والزمان والنسبة الى الفاعل المعين تفاصيل مستقل بالنظر الى المدلول التضمني دون المطابقي كلام ظاهري قابل

الاتحاد بين العلم والمعلوم اصلا كذا افاد بعض المحققين قوله اعلم ان التصديق الخ دفع بما يتوهم من ان تعلق التصديق عند الجمهور بالنسبة الخبرية حيث هي رابطة وهي امر بسيط فارادة الصدق به من التصديق لا ينفع فيما هو بصدده ومن فهم لا يرد الورود على الشارح العلام قوله على مذهب الجمهور ايضا متعلق بمعنى القضية كالاول متعلق على مذهب طائفة اخرى قوله من حيث هي اي اجمالا يعني معنى مجمل افصله العقل الى موضوع ومحمول ونسبة بالرابطة من حيث هي رابطة وهو معنى مستقل قوله بالنسبة الخبرية التي تكون في القضية الحملية يعني قوله من الاتصال بيان للغير وهو في القضية المتصلة قوله والانفصال وهو في القضية المنفصلة قوله فانها اي النسبة الخبرية واضافاتها من الاتصال والانفصال قوله متعلق التصديق بحسب انه يكون مستقلا بها اي بالمفهومية قوله كما يشهد به اي يكون متعلق التصديق امرا مستقلا فالمستشهد عليه ضرورة فيه يقول ان التصديق لكونه عناية الانكشاف وتصور الذات يجب ان يتعلق بامر مستقل فلا بد من ان لا يكون كذا دراك المرآة التي تقع غير مقصودة بالذات عند ادراك المرئي قوله لا يقال مراده على كون معنى القضية متعلقا للتصديق ومستقلا بالمفهومية انه يشتمل على النسبة الغير المستقلة وكل ما يكون مركبا من مستقل وغير مستقل لا يكون مستقلا فكيف يكون متعلق التصديق قوله لانا نقول هذا جواب عن الايراد المذكور حاصله ان الاستقلال وعدم الاستقلال يعتبران باللاحظة ومختلفان باختلافها فشيء واحد يكون مستقلا في ملاحظة وغير مستقل في ملاحظة اخرى والاستقلال عبارة عن كون الشيء ملحوظا ومقصودا بالذات من غير ان يكون مرآة لحصول الحاشيتين وتعرف حالها بل تتعلق القصدية بالذات وعدم الاستقلال عبارة عن ملاحظة الشيء تبعا للاحظة شيء آخر بان يكون مرآة لتعرف حالة ذلك الشيء بنفسه اذا لوحظ قصدا واولا بالذات من غير لحاظ كونه وسيطة لتعرف حال الغير فيكون مستقلا واذا لوحظ في ضمن شيء آخر بحيث يكون مرآة للاحظته ومعرفا لحاله يكون غير مستقل توضيحه في المثال ان معنى نسبة مخصوصة بين شيئين وهما السير والبصرة يعبر عنها بالابتدائية الخاصة لان مفهوم الابتدائية الخاصة من حيث انها نسبة ومحالة بين السير والبصرة حيث يكون الالتفات اليهما بالذات ويلتفت اليهما تبعا وبالعرض ضمن الالتفات اليهما من حيث انها مرآة لملاحظة حال السير والبصرة التي في نفس الامر مع قطع النظر عن الملاحظة فهو في هذا اللحاظ غير مستقل لان يحكم عليه بانه في هذا اللحاظة واذا لوحظت هذه النسبة نفسها من دون جعلها مرآة لحصول الحاشيتين تكون مستقلا وان استلزم تصور الطرفين تصورهما لكن الاستلزام لا يحكم عليه بهذا الاعتبار جدا ومن ههنا ظهر الفرق بين المعاني الحرفية وبين معاني الاسماء الآلية للاضافة فان معاني هذه الاسماء هو مستقلة عرضت لها اضافة غير مستقلة لانها نفس تلك الاضافة والنسبة قوله ومختلف عطف على قوله مستقل يعني ان الاستقلال وعدم الاستقلال يختلفان باختلاف الملاحظة قوله ملاحظة اجمالية بحيث يتعلق اللحاظ الى امر وحداني مؤلف من الموضوع والمحمول والنسبة من غير لحاظ الاجزاء والالتفات اليها قوله ملاحظة تفصيلية ان يلاحظ اجزاء القضية تفصيلية بان يلاحظ الموضوع ثم المحمول ثم النسبة الحاكية بينهما قوله التصديق انما يتعلق اي بمعنى القضية بالاعتبار الاول وهو اللحاظ الاجمالي المستقل فثبت كون التصديق امرا مستقلا قوله وكذا اي كما ان معنى القضية باعتبار الاجمال ينبغي ان يفهم مستقلا كذلك ينبغي اه قوله كلام ظاهري لان التضمن لا يوجد الا في ضمن المطابقة فلا يعقل استقلال الشيء بالمعنى التضمني وعدم الاستقلال بالمعنى المطابقي قوله تشاهد الى ان استقلال الشيء بالمعنى

غير محتاج الى الاستدلال لو نفع يجوز ان يكون تصور الطرفين معا وتصورهما الذي هو الوجود

قوله او تصورهما اه هذا على سبيل التوسعة والا فالكسبية الوجود يستلزم كسبية العدم فانه عبارة عن سلب الوجود قال الشيخ في التعليقات السلب يحتاج الى العدم

التضمن وعدم استقلاله بالمعنى المطابقي انما الاصح على مذهب اهل المعقول ان التضمن عندهم تابع للمطابقة لا يوجد الا في ضمنها بخلاف اهل العربية قال الدلالة عندهم تابعة للقصد فيكفي عندهم التضمن بدون المطابقة فجاز ان يكون القائل بعدم استقلال المعنى المطابقي وباستقلاله المعنى التضمني من اهل العربية واما جواب ان المعتبر عندهم في الدلالة الاستعمال وهو استعمال الافعل في معنى احدث فقط فلا يصح ذلك القول على رأيهم ايضا وانما اشارة الى ان اعتبار نفس ان في الفعل واعتبار النسبة الى الفاعل فيه جميعا لا مرجح فينبغي ان يقال ان معنى الفعل يحتمل النسبة الى الحدث والنسبة الى الزمان والنسبة الى فاعل ما فافهم قوله هذا على سبيل التوسعة لما كان يرد ههنا على عبارة الشارح اراد ان يدفعه وهو ان كسبية الوجود يستلزم كسبية العدم فانه عبارة عن سلب الوجود فقصور العدم يستلزم تصور الوجود فاذا صار الوجود كسبيا كان العدم ايضا كسبيا والمتبادر من الطرفين في قولنا يشترط ان يكون تصور طرفيه معا او تصورهما الذي هو الوجود مثلا كسبيا الوجود والعدم لان الطرفين في قولك الشيء اما موجود او معدوم بحسب الظاهر هما الوجود والعدم ووقع الشيء والمعدوم المردد بين الموجود والمعدوم لا نزاع بينهما ابتداء او امكان بحسب الحقيقة الطرفان هما الشيء والموجود والشيء والمعدوم لان هذه القضية في قولنا الشيء اما موجود واما شيء معدوم فكيف يصح ان يكون الوجود كسبيا دون العدم كما يفهم من الترديد الذي ذكره الشارح المحقق الجواب عنه ان يقال هذا على سبيل التوسعة اي الترديد في هذا المقام مبني على احتمال مجرد على سبيل التوسعة لا على سبيل صحة كل من الشقين حتى يرد على الشق الثاني ما ذكرتم وبعد التنبيه فع ما اورد على المحشي بعضهم بان الطرفين في قولهم الشيء اما موجود او معدوم الشيء والمعدوم المردد بينهما لان احد الطرفين هو الوجود والآخر العدم فمقصود الشارح انه على هذا اي القول ببداهة الاذعان فقط بجواز ان يكون الشيء او المفهوم المردد بين امرين ان يكون اثنائي فقط نظرا الى ان الواقع في الاذهان احد الطرفين ههنا ما هو ظاهر منه او هو الوجود والعدم على ان الطرفين ليسا هما الشيء والمفهوم المردد بعينيتهما وكيف يعقل عينية الموضوع مع المحمول مع انه لو كان مقصود الشارح ما ذكره لقال او تصورهما الذي هو المفهوم المردد لا ان يقول هو الوجود واذا كان الوجود احد الطرفين فالطرف الآخر هو العدم كما ذكرنا فان قلت حقيقة العدم هي السلب المضاف من حيث انه مضاف بان يكون التقييد داخلا والمقيد خارجا فلا يكون الوجود جزءا من العدم بل خارجا عنه فلا يتوقف عليه كلا طرفي التصديق والا لزم اجتماع النقيضين قلت ليس منطلبنا ان الوجود جزء من حقيقة العدم حتى يلزم ذلك بل نقول ان تصور العدم يستلزم تصور الوجود واذا اخذ العدم بمعنى سلب الوجود لان المضاف اليه اذا كان خارجا كان التقييد داخلا فيستلزم تصور العدم تصور الوجود كما ان تصور اللا مستلزم لتصور البصر ولم يكن البصر جزءا من مفهوم اللا وما قيل انه على هذا التقدير يتوقف العدم على النظر بواسطة امر خارج لازم في التصور فالوجه للحكم بان نظرية الوجود مستلزم لنظرية العدم سخيف جدا لانا سلمنا ان العدم موقوف على النظر بواسطة امر خارج لازم في التصور لكنه ليس بقادح في استلزام نظرية الوجود لنظرية العدم بل يؤكده ويقرره فانقلت ان المحشي قال سابقا بان المراد من وجود هو نفس الوجود لا الفرد لان بداهة موقوف على بداهة النفس وهو نظري بخلاف ما اذا اريد به نفسه فان النفس خارج منه فبداهة لا يتوقف على بداهة النفس قلت سنلم يرد منه الفرد لان الوجود ليس الا واحدا سوى الحصص على ما قرر من قبل كما اشرنا اليه سابقا والدليل على ذلك ان النفس ليس نظري لان علم النفس بذاتها علم حضوري وهو لا يتصف بالبداهة والنظرية كما مر تفصيله لا يقال ان للعدم سعيان اجمالي وتفصيلي وكسبية الوجود انما يستلزم كسبية بالمعنى الثاني دون الاول والماخوذ في ذلك التصديق هو الاول والعقلة لا يتوقف على تعقل الوجود لانا نقول المعنى الاجمالي يعقل اذا كان هناك اجزاء متعددة وههنا ليس كذلك لان الحصص معاني بسيطة يتغير انتهاؤها الى امور مخصوصة والتقييد ليس بمعتبر في معنوناتها كما حققناه من قبل على انه لو كان كذلك لكان للعمى والبصر الة التغير مثله ليس كذلك فتامل هذا ينبغي تخصيص المقام قوله قال الشيخ في التعليقات هذا تاييد لكون العدم بمعنى سلب الوجود لا السلب المطلق مع قطع النظر عن الوجود حتى يحمل على السلب

(في بيان الوجود والعدوم اه منه)

او المنطق ان الطرفين هما الشيء والمفهوم المردد لان المبتدا عند النحاة وكذا المحكوم عليه عند المنطقيين هو الشيء والخبر او المحمول

مثلا كسبيا مع كون الحكم في نفسه بديهيا قلنا هذا التصديق وان كان بديهيا مطلقا ولا مصادرة لان بداهته بنفس الامر متوقفة على بداهة اجزائه ونفس الامر ولكن لا يتوقف العلم ببداهته مطلقا على العلم ببداهة اجزائه اى العلم ببداهة كل واحد منها مفصلا بل يتبعه مثلا اذا علمنا ان هذا التصديق حاصل من ان لا يتصور منه كسب كالبديهي والحسي علما اجماليا لا ازكل واحد من اجزائه بديهي فانا نريد ان نعلم حال كل جزء من اجزائه بديهي لا يتوقف العلم ببداهته جزء معين منه بخصوصه حتى يلزم المصادرة وهذا بعينه ما قيل من ان العلم بكلية الشكل الاول لا يتوقف على العلم بالنتيجة فان الحكم على زيد من حيث انه فرد من افراد الانسان اجمالا غير الحكم عليه باعتبار خصوصيته فان الحكم يختلف باختلاف العنوان فالاحكام الجارية على خصوصيات افراد موضوع الكلية مندرجة فيها بالقوة فيستدل عليها بالكلية حتى يخرج من القوة الى الفعل نعم اذا كان العلم بالكلية مستفادا من العلم بحال كل فرد بخصوصه لم يمكن الاستدلال بها على حكم الافراد كما ان العلم بالوجود والعدم والشيء الذي دد بينهما كلها بديهية وعلم بذلك ان هذا التصديق بديهي مطلقا فلم يصح الاستدلال ببداهته على بداهة شيء منها لانه دور وجوابه اى جواب الوجه الثاني انه يكفي تصورهما اى تصور الموجود والمعدوم بوجه ما والنزاع انما وقع في التصور بالكنه الوجه الثالث وانما ينتهض حجة على من يعترف بان الوجود متصور بالكنه ويدعي انه بالكسب لو كان الوجود مكتسبا فاما بالحد او بالرسم لا بهما

والا ينعكس قوله لاستلزامه الخ حاصله ان عنايتنا في البداهة والنظرية باختلاف العلم الاجمالي والتفصيلي فاستدل ببداهة الصورة العلمية الاجمالية الكلية المتعلقة بالمقدمة القائلة بان تصور كل جزء من اجزاء هذا التصديق بديهي على الصورة العلمية التفصيلية الشخصية المتعلقة بان تصور الوجود بديهي ولك ان تجعل الصورة التي يستدل بها صورة شخصية فنقول هذا حكم بديهي حاصل لمن لا يقدر على الكسب وهو يتوقف على تصور الوجود فهو بديهي قوله لانه يكفي الخ فيه انا نحكم بالتنافي بينهما بالوجه الذي تتصورهما به وهذا الوجه ليس بمعيار الهما لكونهما متنافيين لذاتيهما قائل فيه

على العدم كما يقال كل عدم سلب والا ينعكس لا يحمل العدم على السلب كليا فلا يصح ان يقال ان كل ما هو عدم يجوز ان يسلب شيء آخر سوى الوجود بخلاف العدم فانه عبارة عن سلب خاص يضاف الى الوجود فمتى صدق العدم صدق السلب دون العكس فظهر ان بينهما عموم وخصوص مطلقا فالسلب عام مطلق والعدم خاص مطلقا قوله والحاصل توضيح لكلام الشارح العلام وتقريره لا يخفى قوله الصورة العلمية الاجمالية الصورة الموصوفة بالعلمية صفة اولى والاجمالية صفة ثانية والكلية صفة ثالثة والبديهية صفة رابعة والمتعلقة صفة خامسة والصورة قوله على الصورة العلمية الجار والمجرور متعلق بالتفصيلية بهما سابقا على الاجمالية ثم والشخصية الكلية وهما بالنظر بمقابل البديهية لان الصورة الشخصية ايضا بديهية وانما الاستدلال على بداهتها من قبيل التنبيه كما سبق الا ان يقال بداهة البديهي كسبية فيمتنع بحمل الاستدلال على المعنى الاصطلاحي بل اراد بالصورة المخصوصة التي تتعلق بالوجود اولا وبالذات وبالكلية ما يتعلق بالكل من حيث هو كل بالحاظ الاجزاء تفصيلا قوله ولك ان تختار الفرق بينه وبين الاول ان الدليل هناك صورة كلية ويستدل عليه صورة شخصية وههنا كلاهما صورتان شخصيان يستدل احدهما على الآخر قوله هذا الحكم اى الحكم بان الشيء اما موجود او معدوم قوله هو متوقف الخ الكل على الجزء خلاف المنقول بسائر التصديقات فتدبر قوله فهو اى الوجود قوله فيه الحكم الخ هذا ايراد على جواب تقرير ان الوجود والعدم متنافيان لذاتيهما اجمالا سائلا فانما متنافيان لذاتيهما بتوسطهما والاشكال ان الوجه الذي تصورهما به لا يكفي للحكم التنافي فعلم ان هذا الوجه ليس معيارا لذاتيهما والا كانا متنافيين بالذات بل بواسطة ذلك الوجه وهذا باطل واذا كان هذا الوجه حقيقة متنافيين لذاتيهما فكان تصورهما في هذا التصديق بالكنه وهو يكفي في بداهته فثبت مطلوب المستدل قوله لانا نقول فيه نعم اشارة

بوجه والنزاع انما وقع في التصور بالكنه حاصله ان الوجود والعدم متنافيان لذاتيهما بالوجه الذي يصدق ان نسبة الحكم التنافي فيهما لا يكون متعذرا لهما فلا يكون التنافي الذي يصدق ان نسبة الحكم

اى فى الحد والرسم بقيهما اقسام والناقص كما بين فى المنطق ١٢

كاسبب التصوفيهما والقسمان باطلان اما المعرفية بالحد فلان الحد كما مر انما يكون لما له اجزاء والوجود بسيط فلا يكون له حد اى فانلو يكن الوجود بسيط بل مركبا فاجزاءه اما وجودات فيكون الجزء مساويا للكل فى الماهية ولا يكون اجزاءه وجودات بل ماهيته بوجودات فصل الاجتماع بين تلك الاجزاء التى كل واحد منها ليس بوجود لا بد ان يحصل امر زائد على تلك الاجزاء هو الوجود فاذا لم يحصل عند الاجتماع امر زائد فلا وجود هناك اصلا اذ ليس ثمة الا تلك الاجزاء التى ليست بوجودات ويكون ذلك الامر الزائد الحاصل عند اجتماع الاجزاء الذى هو الوجود عارضا لها ومسببا من اجتماعها فيكون حينئذ تلك الاجزاء على الوجود ومعروضا له لكونه مسببا من اجتماعها عارضا لها الاجزاء فيكون المركب فاعل الوجود او قابلا له فيه والمقدار خلاف وقد يقال لو كان للوجود

قوله والوجود بسيط اراد بالبساطة البساطة الذهنية والمراد بالاجزاء فى الدليل الاول الاجزاء الذهنية وحاصله الترديد بحيث يصير ميزان يكون خبر الوجود نفس الوجود او لا يكون **قوله** فيكون الجزء اه فلا يكون الكل كلا والجزء جزءا والا يلزم كون الشئ جزء نفسه وتركبه من الاجزاء الغير المتناهية **قوله** والا اى وان لم يحصل عند الاجتماع امر زائد ولم يكن هذا الامر الزائد وجودا فلا وجود هناك اصلا فليس ثمة الا اجزاء وحدها والامع الامر الزائد عليها وذا النقض اولى من تفسير الشر كما لا يخفى ثم الامر الزائد اما ان يكون عارضا لها او معروضا لها او عارضا معها لمعروض واحد او معروضا معها العارض واحد او لا يكون بينهما علاقة

الى ان يجوز ان يكون ذلك الجزء اذا انضما فقد لازم تثانى الوجود والمد البسيط لازم مساواتى لها وهو لا يقدح فى التثانى الذاتى فافهم **قوله** المراد بالبساطة يعنى ان المراد بالبسيط فى قوله والوجود بسيط هو ما لا يكون له اجزاء ذهنية لان المقصود اثبات عدم تعريفه بالحد والحد المشهور انما يتألف من الاجزاء الذهنية وهو المختار عند الحشى ان استلزم نفى الاجزاء الذهنية لنفى الاجزاء الخارجية بناء على الاستلزام بين التركيبين **قوله** لا اجزاء الذهنية اى ما تكون محمولة فيما بينها وعلى الكل وبخلاف الاجزاء الخارجية **قوله** وحاصل هذا الدليل ان اجزاء الوجود ما نفس مفهوم الوجود او ليس نفسه الغرض من هذا الكلام بيان مخافة الجواب الذى ذكره الشارح باختيار الشق الاول على ما سيجئ فانتظر **قوله** فلا يكون الخ اى اذا كان جزء الوجود نفس مفهوم الكل والا فرق بينه وبين الكل فى المفهوم فحينئذ لا جزئية ولا كلية بل بمعنى الجزء والكل كليهما بمعنى واحد قيل انه لا مضائقة فى مساواة الاجزاء فى الماهية للكل كما ان قطعات الخشب اجزاء الماهية حقيقة بالخشب والمراد فيما نحن فيه بالاجزاء الاجزاء التركيبية حقيقة بالياء ومنها الاجزاء التحليلية لانه يطلق عليها ايضا اسم الاجزاء على المسامحة ولا شك ان الاجزاء التركيبية للخشب ليست حقيقة بالخشب فالايراد ساقط انما نشأ من الاشتباه بين الاجزاء الحقيقية التركيبية الاجزاء الخارجية التحليلية **قوله** والا يضا يلزم الخ هذا قياس ثانية على كون مفهوم الجزء عين مفهوم الكل بيانه انه لما كان مفهوم جزء الوجود بعينه مفهوم الوجود الكل فيلزم كون الشئ جزء نفسه وهذا ظاهر **قوله** وتركبه من الاجزاء الخ هذا قياس ثالثة على كون مفهوم الجزء عين مفهوم الكل تقريره ان الجزء لو كان نفس الكل فلا بد ان يتركب ذلك الجزء ايضا لان المفروض انه نفسه وهو عين جزءه فيلزم ان يكون كما هو ايضا كذلك وهكذا ينقل الكلام الى ان يلزم التسلسل فى الوجودات وهو باطل **قوله** اى ولم يحصل يعنى ان نفى حصول الامر الزائد الذى هو الوجود يتصور على نحوين الاول ان لا يحصل الامر الزائد اصلا والثانى ان يحصل امر زائد لكنه لا يكون وجودا فالاول ان يقول الشئ فى تفسير قول المصنف والا فلا وجود ذلك **قوله** فلا وجود ليس الخ هذا على تقدير ان لا يحصل امر زائد اصلا **قوله** لا مع الامر الزائد عليها هذا على تقدير حصول الامر الزائد وعدم كونه وجودا **قوله** اولى انما قال اولى ولم يقل فالصواب لانه يحتمل ان يكون المراد من الامر الزائد فى قول الشارح ولم يحصل عند الاجتماع امر زائد هو الوجود ولا شك ان انتفاءه يتصور على نحوين الاول ان لا يكون الامر الزائد متحققا اصلا والثانى ان لا يكون الزائد وجودا **قوله** ثم الامر الخ اخذ من بعض حواشى القديمة للمحقق الدوانى وحاشية الفاضل ميرزا جان رحمهما الله تعالى والحاصل ان ههنا خمسة احدها الاول ان يكون ذلك الامر الزائد عارضا للاجزاء والثانى ان يكون معروضا لها والاجزاء عارضة له والثالث ان يكون فى ذلك الامر الزائد مع تلك الاجزاء عارضا المعروض واحد فالعارض ينتج

ان فصل الحقائق الجوهرية جواهر ح ان الفصل بسيط والا يلزم تركب الماهيات الجوهرية من الامور الغير المتناهية لان كل ما له جنس فله

اجزاء فتلك الاجزاء متصفا بالوجود فيكون الكل صفة للجزء لكن ذلك الجزء لا يكون صفة للنفسه بل يكون صفة لنفسه ساثرا لاجزاء

العرض اصلا والاحتمال الاول اقرب لان الظاهر ان الامر الزائد هيئة اجتماعية والاحتمال الثالث والرابع والخامس بعد ذا على هذا الاحتمال يكون التركيب في فاعل الوجود وقابله والاحتمال الثاني والرابع فحسب اذ لا يتصور حصول العارض قبل حصول المعروض وحدة العارض وتعدد المعروض وصرح بالاحتمال الاول واشار الى الاحتمالات الاخر فكانه قال يكون عارضا لها في صورة وسببا من اجتماعها في صورة اخرى كما يدل عليه قوله قدس سره فيكون التركيب في فاعل الوجود وقابله قوله فيكون الكل اي علم ان عروض الشئ لنفسه على ضربين جائز ومستحيل فالجائز ما يكون بين الشئ ونفسه تغاير اعتباري كما في الوجود المطلق والامكان العام والكلية والمفهومية فان العارض فيها حصة من المعروض والمستحيل ان لا يكون بينهما تغاير والا لزم عينه وهو الضرب المستحيل لانه يلزم ما يكون جزء الوجود

ان الامر الزائد والاجزاء كلها عارضة لشئ واحد ذلك الشئ الواحد معروض لها والرابع انه يكون ذلك الامر الزائد مع تلك الاجزاء معروضة لشئ واحد وذلك الشئ عارض لها والخامس ان لا يكون بين الامر الزائد وتلك الاجزاء علاقة اصلا الا بانه يكون الكل عارضا لامر واحد الا بانه يكون معروضا له قوله الاحتمال الاول بذا وجدنا كر الحاصل الاحتمال الاول وترك باقي الاحتمالات حاصلة انه لما كان الاحتمال الاول اقرب الى الفهم من سائر الاحتمالات لان اظهر ان الامر الزائد هيئة اجتماعية وهي تكون عارضة للاجزاء كما في سائر التركيب صرح بالمعنى الاول واشار الى الباقي قوله والاحتمال الثالث والرابع والخامس احتمال كون ذلك الامر الزائد مع تلك الاجزاء عارضا لها معروض واحد ومعروضا لاحدها ولا لاحدها ولا لذلك البعد اذ التركيب على هذه الاحتمالات ليس في الوجود وهو الامر الزائد في امر ابني خاية انه يكون شركا للاجزاء في العارضية على الاحتمال الثالث وفي المعروضية على الاحتمال الرابع وفي بعض النسخ لم يذكر لفظ الرابع ههنا وهو اظهر بقرينة ذكر الرابع فيما بعد لكنه يرد حينئذ ان الاحتمال الثالث والرابع متساويان في الابعدية فلا وجه لعدم ذكره ههنا وذكر الاحتمال الثالث فافهم قوله والاحتمال الثاني والرابع اي كون الامر الزائد معروضا لتلك الاجزاء وكونه مع تلك الاجزاء معروضا لشئ واحد فحسب اما الاول فلان ذلك الامر الزائد لما كان معروضا للاجزاء يلزم ان يحصل قبل حصولها مع انه حاصل بعد الاجزاء ولا يتصور حصول العارض قبل حصول المعروض واما الثاني فلانه يقتضي ان يكون الامر الواحد عارضا لاشياء متعددة ووحدة العارض مع تعدد المعروض غير متصور لامتناع قيام العرض الواحد بمحال متعددة فقوله لاذ لا يتصور حصول العارض علة لافحشية الاول قوله ووحدة العارض علة لافحشية الثاني قوله صرح يعني ان المصرح بالاحتمال الاول هو كون الامر الزائد عارضا لتلك الاجزاء حيث قال ويكون ذلك الامر الزائد عارضا لها واشار الى الاحتمالات الاخر بقوله او سببا من اجتماعها قوله فكانه قال هذا جواب سوال مقدر وهو ان قول المصنف عارضا او سببا من اجتماعها بايراد الواو العاطفة التي هي للجمع يدل على وجودهما في محل واحد فكيف يكون اشارة الى الاحتمالات الاخر فتقرير الجواب ان مراده انه يكون عارضا لها في صورة كما في الاحتمال الاول وسببا من اجتماعها في صورة كما في احتمالات اخر وعليه يدل قول الشارح لكن في ذلك الجزء لا يكون صفة لنفسه ان كون شئ صفة لنفسه او عروضه لنفسه ممكن بل واقع كالكلية للكلي والمفهومية للمفهوم والوجود للوجود المطلق فيقال الكلي كلي والمفهوم مفهوم والوجود المطلق موجود فلا حرج لكن في ذلك الجزء صفة لنفسه محال قوله الذي فهم ان عروض الشئ لنفسه على قسمين جائز ومستحيل والاول ههنا القسم المستحيل قوله كما في الوجود المطلق فان المعروض نفس الوجود والعارض حصة منه قوله والامكان العام فانه يصح ان يقال الامكان العام ممكن وكذا الكلية والمفهومية فان العارض فيها حصة من المعروض قوله لان لا يكون بينهما اي بين الشئ ونفسه قوله بينهما اي في الدليل القائم على بساطة الوجود قوله هو الضرب المستحيل يعني ما لا يكون بين الشئ ونفسه تغاير اصلا قوله لانه يلزم دليل للزوم

٢ يكون عارضا ايضا هذا ما قاله المحقق الخيرآبادي غفر له ذو الايادي ١٢ محمد عبيد الله القندهاري رح

الفصل الاول من الموقف الثاني في الوجود والعدم

عنه واعلم ان اذا كان الوجود عارضا للجزء ويكون الجزء بما هو جزء عارضا ومعروضا فالعارض والمعروض شئ واحد من دون تغاير اصلا وذلك لان كون الجزء معروضا ليس الا لان الجزء لو لم يكن معروض الوجود يكون معدوما وهو موجود ايضا فلكونه جزء الموجود فيلزم اجتماع النقيضين من جهة كونه جزءا ويكون معروضا وكذا كونه عارضا ليس الا لان عروض الكل بدون عروض الجزء غير معقول من حيث الجزئية

فلا يكون الصفة بتمامها صفة او بالعدم فيلزم اجتماع النقيضين في قد يقال لو كان لا وجود اجزاء فلك الاجزاء فان

من حيث انه جزء عارضا معروضا نفسه ثم لا يخفى ان المقصود من هذا الدليل والدليل الذي ذكره بعد نفي الاجزاء الخارجية يحصل منه نفي الاجزاء الذهنية بناء على القول باستلزام التركيب الذهني للتركيب الخارجي اذ لا يلزم من اتصاف الشيء بامر اتصافه بجزئه الذهني فان الجسم مثلا متصف بالسواد ولا يتصف بقابض البصر الذي هو جزء ذهني له وكذا الاستحالة في عدم تقدم الجزء الذهني على الكل لاتحاده معه ذاتا ووجودا فتدبر قوله فيلزم اجتماع النقيضين اه توجيهه ان المقصود اثبات بساطة الوجود المطلق والتردد انما هو بين اتصاف جزئه بالوجود المطلق واتصاف جزئه بالعدم المطلق فالوجود المطلق لكونه موجودا ذهنيا يصدق عليه الوجود المطلق على تقدير ان يكون جزئه معدوما مطلقا يصدق عليه المعدوم المطلق ضرورة ان الجزء اذا كان معدوما مطلقا كان الكل

الصرف المستحيل وحاصل ان سهنا اذا كان جزء الوجود متصفا بالوجود فذلك الجزء بعينه موجود في الوجود وهو يقتضي ان يكون جزء الوجود متصفا بنفسه بالتغاير وصار

بخلاف الصدر يجاز فافهم قوله ثم لا يخفى لما كان يرد على هذا الدليل والدليل الذي بعده ايرادان اما على الدليل الاول فلانا نختار ان جزء الوجود تتصف بالوجود وقولهم

انه يلزم عروض الشيء لنفسه ممنوع فان الاتصاف بالشيء لا يستلزم الاتصاف بجزئه الذهني استقلالا حتى يلزم عروض الشيء لنفسه لان الجزء الذهني متحد مع الكل

ذاتا ووجودا فليس لوجود استقلالي حتى يكون عروضه لجزء الوجود مستقلا لان العروض انما هو الوجود في موضوع فما لا يكون وجوده لنفسه الاستقلالي لا يعرض

لا الاستقلال فالعارض حينئذ لجزء الوجود هو الوجود ولا يلزم من عروضه عروض جزئه مستقلا الا فالمحال غير لازم وانما على الدليل الثاني فلانا نختار ان جزء الوجود يتصف

بالوجود مع الكل فلم يلزم ان لا يكون الجزء بحسب وجوده متقدما على الكل بل معه مسلم لكن الممنوع استحالته في الجزء الذهني لانه لا ضائقة في عدم تقدم الجزء

الذهني على الكل لاتحاده معه ذاتا ووجودا فتدبر السيد المحشي الجواب عنهما وحاصل الجواب ان المقصود من هذا الدليل والدليل الثاني نفي الاجزاء الخارجية للوجود

واذا انتفى الاجزاء الخارجية انتفى الاجزاء الذهنية بناء على القول باستلزام التركيب الذهني الخارجي وبالعكس ولا يخفى ان اتصاف جزء الوجود

بالوجود لا يستلزم الاتصاف بجزئه الخارجي لانه مغاير للكل وللجزء الاخر ذاتا ووجودا فلحظ مستقلا لا فيكون له عند وجود الكل وجود منفردا فالاتصاف

بالكل لا يستلزم الاتصاف بجزئه الخارجي الذي لوحظ مستقلا لا فانفرادا وكذا الجزء الخارجي يجب ان يتقدم بحسب الوجود على الكل فلم يرتفع الايراد ان قوله اذ لا يلزم

هذا ناظر الى الدليل الثاني قوله فان الجسم الخ هذا استشهاد على ان الاتصاف بامر لا يستلزم الاتصاف بجزئه الذهني فان الجسم متصف بالسواد ولا يتصف

بقابض البصر الذي هو جزء ذهني له قوله فتدبر اشارة الى انه انما يستلزم التركيب الذهني للتركيب الخارجي فكيف لا يستقيم ان يكون الجسم متصفا بالسواد ولا يتصف بجزئه الذي

هو قابض للبصر لان القابض للبصر وان كان جزءا ذهنيا لكنه جزء خارجي لغيره بناء على الاستلزام بين التركيبين فالاتصاف بالجسم بالسواد يستلزم الاتصاف بجزئه

فالاستشهاد باطل ويمكن ان يجاب عنه بان هذا مبني على عدم الاستلزام كما اشار اليه في حاشية الحاشية وحاصله انا ما اردنا من عدم الاتصاف بالجسم بالقابض على الاطلاق

بل على تقدير عدم الاستلزام بين التركيبين واشارة الى انه على تقدير الاستلزام يجب ان يكون للنقطة اجزاء خارجية بناء على انها من مقولة الكيف والمقولات

بإجماع عالية فاسدة من الفصول مع ان النقطة البسيطة في الخارج وحينئذ ان كونها من مقولة الكيف على تقدير عدم الاستلزام وفيه ما فيه فالاولى ان يجاب ان النقطة اجزاء

خارجية تركيبية مقابلة للاجزاء الذهنية واعلم ان في قوام عين الجسم بحيث لا ينفك عنه في الخارج كما ان المادة والصورة جزءان خارجيان للجسم مع عدم

امتيازهما في الخارج وانما يستحيل انفصالهما الى اجزاء تحليلية يطلق عليها اسم الاجزاء على سبيل المسامحة قوله توجيهه الخ المقصود منه دفع الايراد الذي اورده

بعضهم على قول المصنف يلزم اجتماع النقيضين حاصل الايراد ان جزء الوجود اذا اتصف بالعدم فيستلزم انعدام الوجود فغاية ما يلزم اتصاف الوجود

بالعدم وهذا ليس بمستحيل انما المستحيل هو حصول العدم في ثالث لا ان يكون احدهما حاصلا في نفس الآخر عارضا له وحاصل الدفع ان المقصود في هذا المقام اثبات

بساطة الوجود المطلق الذي تحققه تحقق نحو من انحاء الوجود والتردد واقع بين اتصاف جزء الوجود بالوجود المطلق واتصافه جزئه بالعدم

لان الجزء الاخير للكل المركب كما لا يخفى مع الكل في الوجود زمانا ثم هو مقدم عليه ذاتا لكونه موقوفا عليه للكل فافهم ١٢ ع

يتصف بوجود مع او بعدا ي مع الوجود الذي هو المركب او بعد فليس الجزء بحسب وجوده متقدما على كل هو اما معه او متاخر عنه بل تتصف بوجود قبل اي قبل الوجود الذي هو المركب متقدم السؤال اي الوجود على نفسه ولا تتصف تلك الاجزاء بالوجود فلا شك انها تتصف بالعدم فالوجود محض ما ليس له وجود اعني تلك الاجزاء التي لو تتصف بالوجود واما تعريفه بالرسم

فلوجهين احدهما ان الرسم لا يفيد معرفة كنه الحقيقة والنزاع فيه لا في وجه يمكن استفادته من الرسم الثاني ان الرسم يجب ان يكون بالاعرف كما مر في شرائط التعريف ولا اعرف من الوجود بالاستقراء فانا اذا تتبعنا المفهومات نجد ان الوجود اعرف من كل ما نحاول تعريفه وايضا فهوى الوجود اعم المفهومات والاعم جزء الاخص والجزء اعرف من الكل لانا نعلم بالكل شيوع علمنا بالجزء من غير عكس وايضا فالفيض من المبدء الفياض عام والفضول لا نسانية قابلة للتصورات فاذا وجد القابل والفاعل لم يتوقف الفيض الا على اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع فكل ما كان شرائطه وموانعه اقل كان الى الفيض اقرب والاعم لا شك انه اقل شرطا ومعاندا من الاخص لان شرط العام ومعانده شرط الخاص ومعانده من حيث عكس كل لان الخاص بحسب خصوصه له شرائط وموانع لا تعتبر في العام اصلا فيكون اجتماع شرائطه وارتفاع موانعه اقل بالنسبة الى الخاص فيكون وقوعه في النفس وارتسامه فيها اكثر من وقوع الخاص وارتسامه فيكون اعرف وجوابه اي جواب الوجه الثالث انا نختار ان تعريف الوجود بالحد فنختاره ولا ان اجزاء الحد يحد بها وجودات تلك فالجزء مساو للكل في تمام الماهية قلنا

معدوما مطلقا قوله فليس الجزء كذا فانقلت ان اريد بالمعية والقبلية والبعدية ما هو بالزمان فالجزء لا يجب ان يتقدم على الكل صلا وان اريد بها ما هو بالذات فالجزء ليس مقدما على الكل بحسب الوجود بل بحسب الذات والا لكان المركب من جزئين مركبا من اربعة اجزاء قلت الجزء مقدم على الكل بالذات بحسب وجوده ضرورة ان الجزء من حيث هو جزء لا يكون معدوما بالكل لانا بينا ان الوجود قيد اللجزء بل ان يكون شرطا بخزئية قوله فالوجود محض اي فيلزم حصول الشيء من لا شيء محض فان الكلام في الاتصاف بالوجود المطلق والعدم المطلق كما مر فلا تغفل قوله لا اعرف من الوجود المراد باعرفية الوجود

المطلق ونعني بالعدم المطلق ما لا يكون فيه نحو من انحاء الوجود فالوجود المطلق لكونه موجودا ما بهذا المعنى يصدق عليه الوجود المطلق لان فيه نحوا من الوجود وعلى تقدير ان يكون جزؤه معدوما مطلقا اي ليس بموجود صلا لا في الذهن ولا في الخارج يصدق عليه الوجود المعدوم المطلق ضرورة ان الجزء اذا كان معدوما مطلقا كان الكل معدوما مطلقا فصدق على الوجود نقيضان يعني الموجود المطلق والعدم المطلق وهذا محال والمورد معترف باستحالته فاندفع الايراد

قوله فان قلت انجز هذا ايراد على الدليل لتقريره ان المعية والبعدية والقبلية المذكورة ههنا اذا يراد بها الزمانية فالجزء لا يجب ان يتقدم على الكل صلا بهذا النمط لانا نجد ذات الكل لا وجوده على وجوده بجوازا ان يكون الجزء والكل معين في الزمان ومتقدما ومتاخرا بحسب الذات وان اريد منها ما هو بالذات فالجزء ليس مقدما على الكل بحسب الوجود بل بحسب الذات فلا يجب تقديم وجود الجزء على نفس الكل الذي هو الوجود بل يجب تقديم نفس الجزء عليه ولا استحالة فيه ولو كان يجب تقديم وجود الجزء على نفس الكل لكان المركب من جزئين مركبا من اربعة اجزاء لان الجزء ان كما انهما مقدم على الكل كذلك وجود هما متقدم على وجودهما عليه ليس الا بحسب الجزئية فيلزم ان يكون الجزء ان ووجودهما اجزاء الكل فيلزم تركيب المركب من اربعة اجزاء مع انه فرض ان من اثنين هذا خلف قوله قلت انجز هذا جواب عن الايراد المذكور باختيار الشق الثاني حاصله ان الجزء بحسب وجوده مقدم على الكل لا يلزم منه جزئية وجود الجزء ايضا للكل حتى يلزم المحال لان الوجود قيد الجزء حتى يلزم ذكره في الكل وحينئذ يدخل هو تحت الجزئية ولا يلزم من جزئية المشروط جزئية الشرط كما ان الوضوء شرط السجدة والسجدة داخلة في الصلوة فيلزم ان الوضوء ليس الا صلوة فيما ذكر ظاهر هذا قوله كما مر اي في شرح قول المصنف فيلزم اجتماع النقيضين قوله المراد باعرفية الوجود ما قال العلامة القوشجي في شرح التجريد مرادنا ان اراد

والفاء زائدة لمجرد تحسين الكلام ١٢ ع عه الاولى تقديم الوجه الثاني في الاول شاملا بتسليم المنع في الثاني بان يقال لا يكون تعريف الرسم لان الرسم

فان وجود كل شئ عند نفسه حقيقته وهي اي حقائق الاشياء متخالفة فكل الوجودات المواضعة اجزاء للوجود متخالفة
في نفسها ومخالفة في الحقيقة للمركب منها وقد سبقت منا اشارة الى ان الخلاف في كون الوجود بديهيا او كسبيا مبني
على كونه مفهوما واحدا مشتركا او امرا على ما هو عليه كونه نفس حقيقة فالملازمة ان يقال البعض بديهي والبعض كسبي او يقال كل
ليس كنه شئ من الحقائق الموجودة بديهيا فالاول في الجواب ان يقال اجزاءه وجودات وليس يلزم من ذلك
مساواة الجزء للكل في الماهية بجواز ان يكون صدق الوجود على تلك الاجزاء صدقا عرضيا ولا استحالة في صدق الكل على
اجزاءه كذلك ونختار ثانيا ان اجزاءه ليست وجودات قوله يحصل عند الاجتماع بين تلك الاجزاء امر آخر قلنا نعم
اعرفية بالكنه لا بالوجه والا لكان هذا الكلام مناقضا لنفسه فان الوجه اعرف من ذي الوجه ولا يخفى انه لو ثبت اعرفية الوجود مما عداه لكان سائر المقدمات
المذكورة في اثبات بداهته لغوا والحق ان ما ذكره في ابطال الاسم مقدمات خطابية قوله فان وجود كل شئ آه قد سبقت منا اشارة الى ان مقصوده
الاستدلال في الشق الاول من الدليل الاول على بطلان تحديد الوجود انه لو كان جزء من الوجود نفس مفهومه وعين ماهيته لزم مساواة الجزء للكل في المفهوم والماهية
ولا شك في اللزوم فان المفروض عينية مفهوم الوجود للجزء لا صدقه عليه كذا في بطلان اللازم فان الكلام في نفي الجزء العقلي واستحالة مساواة الجزء الكل
ان تصور الوجود لو جاز يستلزم عن جميع ما عداه بديهي ولا اعرف منه فلا يمكن تعريفه بهذا الوجه فذلك مسلم لكن الاستقراء والرجوع الى الوجدان شاهدان
تصوره بكنه حقيقته بديهي فذلك ممنوع بل نمنع كونه متصورا ايضا عين السيد الحسني ان المراد بها عرفية الوجود ههنا عرفية بالكنه لا بالوجه كيف ولو كان المقصود نفي عرفية
الوجه لكان هذا الكلام مناقضا لنفسه لان قوله لا اعرف من الوجود ايضا وجه للوجود وكل وجه فهو اعرف من ذي الوجه فيلزم انه يكون هذا الوجه اعرف منه وحينئذ لا يصدق
هذه الكلية يعني لا اعرف من الوجه فيكون هذا الكلام مناقضا لنفسه بخلاف ما اذا اريد بنفي الاعرفية الاعرفية بالكنه لان مصداق انه لا اعرف من الوجود بالكنه والمذكور ليس كنهها
للوجود فلا يلزم التناقض فافهم قوله لا يخفى ان المقصود من هذا الكلام لغوية تعريف الوجود بالحد او الرسم على تقدير عدم كون مفهوم من المفهومات اعرف من الوجود قوله لما
ما يذكر توضيحا للوجود يكون الوجود واضحا وسبق منه مصداقا عنا هل قوله مقدمات خطابية المراد منه انها ليست برهانية والا وعاظ وخطباء تحصيل الحاصل والاعم
الاعم اصطلح من كون مما عبارة عن القضايا التي يفيد الظن فان مقدمات الاستدلال مهمة بطلانه لا يفيد الظن اصلا فان من تامل في كيف يدعي عرفية الوجود
من الشئ والمفهوم كم الفرق وبحق ان المراد بالخطابية ههنا المصطلح انها يفيد الظن كما سيشير اليه كلمة السيد الحسني قوله كيف يدعي بطلان المراد بالوجود الوجود المطلق والا يخفى
انه مساو للمفهوم الشئ وهو اعرف من جميع المفهومات فقال قوله قد سبقت منا المقصود من هذا الكلام بيان ان جواب الشارح المصنف لقوله فالاولى في الجواب ليس بصحيح كما
سبق منا الاشارة اليه حاصله ان مقصود المستدل انه لو كان جزء الوجود نفس مفهومه وعين ماهيته لزم مساواة الجزء للكل في المفهوم والماهية ولا شك في اللزوم في المفروض
عينية مفهوم الوجود للجزء لا صدق الوجود على الجزء فاقال الشارح عدم لزوم مساواة الجزء للكل في الماهية بتجويز صدق الوجود على الكل لا الاجزاء صدقا عرضيا وعدم استحالة
ليس في موضعه كذا في حاشية جد جد ستاذي قدس سره قوله في الشق الاول وهو قوله فاجزاءه امر وجودات من الدليل الاول وهو قوله لو كان الوجود مكتسبا قوله على بطلان التحديد الوجود المتعلق
بقوله المستدل والدليل قوله لزم مساواة الجزء للكل اي العينية في المفهوم كما يشعر به قوله في المفهوم لان المساواة في المعرف يطلق على المساواة في المصدق
قوله في اللزوم اي لزوم كون مفهوم الجزء عين مفهوم الكل وماهيته عين ماهيته قوله فان المفروض دليل للملزوم قوله لا صدقه عليه اي صدق الوجود على جزء حتى يكون الجواب
الشرحي وجيها قوله وكذا الخ اي لا شك في بطلان اللازم اي كون مفهوم الجزء عين مفهوم الكل وماهيته عين ماهيته وما كان المتوهم ان يتوهم ان الاجزاء الخارجية
الخطابية عند المعتزلة لا شك انها متحدة مع الكل في الماهية والوجود فبطلان اللازم ليس بظاهر فدفعه بقوله فان الكلام آه قوله فان الكلام انه محصله ان المراد

قوله احتمال تعدد مفهوم الوجود احتمال عقلي صرف لم يذهب اليه احد فهو كما قلنا هو

في المفهوم والماهية ظاهر لكن الجواب الاعلى ان يقول بتعدد مفهوم الوجود فانا ذا قيل بوحدة مفهومه وفرضنا انه عين جزئه يلزمه الاستحالة سواء كان هذا المفهوم ذاتيا او عرضيا فانا اخترناه قدس سره في الجواب محل نظر نعم ان كان الاختلاف في بداهة الوجود وكسبيته متفرعا على كونه مفهوما واحدا مشتركا يتعين الجواب باختيار الشق الثاني وتحقيق المقام ان الترديد في الدليل ان كان بالنظر الى المفهوم كما هو الظاهر فالجواب يتعين باختيار الشق الثاني كما عرفت وان كان بالنظر الى الصدق فالجواب يتعين باختيار الشق الاول كما ذكر الشارح لانه لا بد في الاجزاء العقلية من صدق المركب على كل منها فان لم يصدق الوجود على اجزائه لا يكون الاجزاء اجزاء فلا يصح الجواب بان الامر ازيد هو المجموع

بالجزء ههنا الجزء العقلي التركيبي واستحالة مساواته مع الكلي في المفهوم والماهية ظاهر وليس المراد بالجزء مطلقا حتى يرد النقض بالجزء الخارجي ويقال حقيقة الجزء الخارجي التحليلي كجزء الخشبة عين حقيقة الكل وهو الخشبة فبطلان اللازم ليس بظاهر قوله فلا يكون الجواب الخ اي اذا كان المراد في شق الاول ان جزء الوجود نفس مفهوم الوجود والمقصود الاستدلال على نفي الاجزاء الذهنية لا يكون الجواب الا بان يقال ان مفهوم الوجود متعدد ومفهوم الكل شيء آخر ومفهوم الجزء شيء آخر وحينئذ لا يلزم اتحاد مفهوم الجزء والكل قوله يلزمه الاستحالة اي مساواة الجزء للكل في المفهوم والماهية قوله فانا اخترناه وهذا رد على الجواب الذي ذكره الشارح باختيار الشق الاول قوله محل نظر لان المراد في الشق الاول ان مفهوم جزء الوجود نفس مفهومه وحينئذ لا ينفع صدق الوجود على اجزائه صدقا عرضيا اصلا قوله نعم ان كان الجواب هذا رد على الجواب الذي ذكره الحشي بقوله فلا يكون الجواب لا على القول بتعدد مفهوم الوجود تقريره ان ما طالب الاستدلال في الشق الاول على ما صوره الاول ان للوجود معنى واحدا والثاني ان مفهوم الجزء نفس مفهوم الوجود والكل والثالث ان الاستدلال مقصور في ابطال الاجزاء الذهنية والشارح الى الاول بقوله نعم ان كان الاختلاف الخ والى الثاني بقوله وقد سبقت منا اشارة الخ والى الثالث بقوله فان الكلام في نفي الجزء العقلي الخ وحاصل قوله نعم ان كان الاختلاف فلان الاختلاف في بداهة الوجود ونظريته لو كان متفرعا على كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا معنويا لا يكون الجواب تعدد مفهوم الوجود وحينئذ يتعين الجواب باختيار الشق الثاني ويصلح ان يكون قوله نعم الخ طعنا آخر على جواب الشارح كما قيل لان الجواب الذي ذكره الشارح بقوله فالاولى في الجواب مبني على كون الوجود مفهوما متعددة مشتركا كما فيما بينها بالاشتراك اللفظي تدبر قوله وتحقيق المقام مقصود الحشي منه الايراد على المصباح بان ظاهر كلامه يدل على ان الجواب يكون باختيار كل من الشقين سواء كان الترديد في الدليل بالنظر الى كون جزء الوجود نفس مفهومه بالنظر الى صدق الوجود على جزئه مع انه ليس كذلك لان الترديد ان كان بالنظر الى المفهوم كما هو الظاهر يقال جزء الوجود اما عين مفهوم الوجود او لا فالجواب يتعين باختيار الشق الثاني لما عرفت من ان لزوم الاستحالة على جواب المصباح وان كان بالنظر الى الصدق بان يقال جزء الوجود اما يصدق عليه الوجود او لا فالجواب يتعين باختيار الشق الاول لمنع لزوم المساواة لكل والجزء في الماهية بناء على ان صدق الكل على الجزء يجوز ان يكون صدقا عرضيا كما قرره الشارح والاصح الجواب باختيار الشق الثاني بان اجزاء الوجود ليست بوجودات لان الكلام في الاجزاء الذهنية ولا يلزم من صدق المركب على الاجزاء صدقا عرضيا فكيف يصح القول بان اجزاء الوجود ليست بوجودات الى يصدق عليها الوجود قوله باختيار الشق الثاني فهو ان جزء الوجود ليس نفس مفهوم الكل قوله ما عرفت من ان الجواب باختيار الشق الاول لا يصح على هذا التقدير قوله اختيار الشق الاول وهو صدق الوجود على جزئه قوله لانه لا بد حينئذ تعيين الجواب الشق الاول على هذا التقدير صار مؤيدا لما قرر الدليل بكون اجزاء الوجود ما يصدق عليها الوجود او الاولى ان يراد بالاجزاء الاجزاء الذهنية ظاهرا بمن اختيار الشق الاول والقول الى يصدق الخ على ما قيل الشرح والاصيل الى اختيار الشق الثاني لان الكلام في الاجزاء الذهنية للوجود وصدق المركب على اجزائه الذهنية ضروري فلا يصدق الوجود على اجزائه لما كون الاجزاء الذهنية لا يتصادق فيما بينها ويحمل على الكل ويحمل الكل عليه كما ان الحيوان والناطق خبران في بيان ان الانسان يحمل الحيوان على الناطق وبالعكس قوله فلا يصح الجواب اي ذكر ان المراد بالاجزاء الاجزاء الذهنية وكان الترديد بالنظر الى الصدق فلا يصح جواب بان الامر ازيد هو المجموع وهو لا يصدق على اجزاء الوجود لان المجموع حاصل من الاجزاء الذهنية فيجب صدقه عليها لان بناء هذا الجواب على اختيار الشق الثاني وهو ان اجزاء الوجود ليست بوجودات الى لا يصدق عليها الوجود مع

وذلك لان الاخر هو المجموع من حيث هو مجموع وهو عين الوجود وان كان كل واحد من اجزاء ذلك المجموع ليس وجودا فيكون التركيب في الوجود نفسه لا في قابله او فاعله مما ذكرته منقوض بسائر المركبات التي لم تركبها يقينا اذ نظرة بعينه في السنجبين مثلا فقول انكانت اجزاؤه سنجبينيات متساوية الجزء الكل في الماهية وان لم تكن سنجبينيات فان حصل عند الاجتماع

ولا يرد النقض بالسنجبين فان الكلام في الاجزاء التي يجب ان يصدق المجموع على كل منها وبهذا ظهر ان الاولى ان يجاب عن هذا الدليل بالترديد ثم اذا ثبت كون الوجود ذاتيا ما تحته كما اقتنا البرهان عليه وسنقيم عليه برهانا آخر وكان الترديد في الدليل الى نظر الى الصدق قوي الدليل ولم يمكن الجواب عنه اصلا بهذا يتفي ان فهم هذا المقام **قوله** وذلك الامر اه اعلم ان للمجموع ثلثة معان الاول الاجزاء من غير ان يعتبر فيه وحدة اي الكثير المحض والثاني الاجزاء مع الهيئة الوحدانية والثالث الاجزاء من حيث انها معروضة لهما والاول هو المعنى الثالث لان المعنى الاول نفس الاجزاء وليس امرا زائدا عليها والمعنى الثاني اجزاء

ان الصدق على الاجزاء الذهنية واجب **قوله** ولا يرد النقض بالسنجبين عطف على قوله فلا يصح اي اذا كان المراد بالاجزاء الاجزاء الذهنية التي تصدق على الكل وبالعكس لا يرد النقض بالسنجبين فان اجزاءه اجزاء خارجية لا يصدق السنجبين عليها فلا نقض به **قوله** وبهذا ظهر مما ذكرنا من التحقيق من تعيين الجواب بشقي الاول على كون الترديد بالنظر الى الصدق وبالشق الثاني على كون الترديد بالنظر الى المفهوم ظهر ان الاولى ان يجاب عن هذا الدليل الترديد كما ذكره وانما قال فالاولى ولم يقل فالصواب لانه يحتمل ان يكون مراد الصواب ما ذكره المحشي على ما اومأ اليه سابقا **قوله** ثم اذا ثبت تقوية للدليل المذكور وعلى بيان بداهة الوجود ويعني بعد ثبوت كون الوجود ذاتيا لما تحته من الوجودات وكون الترديد بالنظر الى الصدق قوي الدليل ولم يمكن الجواب عنه اصلا فالاولى ان يجاب عن هذا الدليل بالترديد **قوله** فان قلت الخ اعلم ان الكل الذي هو الوجود ان كان صادقا على اجزاءه من قبل ان يكون ذاتيا لها فان كان الكلام في المعنى الصدقي يلزم ان يكون الوجود ذاتيا لما تحته من الوجودات وليس كذلك وان كان الكلام في المعنى الحملي فيلزم ان يكون الوجود عرضيا لما تحته من الوجودات وليس كذلك ايضا لانه لا يحمل على شيء من الوجودات الا بالمواطاة او بالاشتقاق فلا يكون الوجود ذاتيا لما تحته من الوجودات **قوله** قلت الخ اقول لا يرد ان الكل الذي هو الوجود ان كان صادقا على اجزاءه من قبل ان يكون ذاتيا لها فان كان الكلام في المعنى الصدقي يلزم ان يكون الوجود ذاتيا لما تحته من الوجودات وليس كذلك وان كان الكلام في المعنى الحملي فيلزم ان يكون الوجود عرضيا لما تحته من الوجودات وليس كذلك ايضا لانه لا يحمل على شيء من الوجودات الا بالمواطاة او بالاشتقاق فلا يكون الوجود ذاتيا لما تحته من الوجودات **قوله** قلت الخ اقول لا يرد ان الكل الذي هو الوجود ان كان صادقا على اجزاءه من قبل ان يكون ذاتيا لها فان كان الكلام في المعنى الصدقي يلزم ان يكون الوجود ذاتيا لما تحته من الوجودات وليس كذلك وان كان الكلام في المعنى الحملي فيلزم ان يكون الوجود عرضيا لما تحته من الوجودات وليس كذلك ايضا لانه لا يحمل على شيء من الوجودات الا بالمواطاة او بالاشتقاق فلا يكون الوجود ذاتيا لما تحته من الوجودات

المرصد الاول في الوجود والعدم

هذا الجريان بحيث من مثل هذا الفاضل اذا المصنف قال في ابطال تعريف الوجود بالحد ان الحد انما يكون بالاجزاء والوجود بسيط اه ولا يخفى دعوى البساطة في جميع الموجودات لبداهة تركيب بعض افرادها الا ان يقال ان غرض الفاضل رح ان ما سواه المصنف بسيط الوجود حادث في جميع افراده مثلا انقول الانسان بديهي والا لكان ممكنا فاحتاج الحد او البرسم والضمائم باطلا واما تعريفه بالحد فلان الحد انما يكون بالاجزاء والانسان بسيط والاجزاء الى آخرها قال المصنف رح فتدبر ١٢ محمد عبده سهو منه قال الفاضل الجرجاني رح وليس للاجزاء بالاعتبار الاخير زائد حقيقة وحدانية محصلة المجموع بحيث اينكون له حقيقة وهذا ليست محصلة فيكفيه ان يراد بالمجموع نفس الاجزاء انتهى اقول اذا كان بحيث يكون للمجموع حقيقة محصلة فنفس الاجزاء ليست كذلك فكيفيه قال السيد المحشي اعلم ان للمجموع ثلثة معان اه اقول كلام السيد المحشي مبني على ارادته مطلق المعنى سواء كان حقيقيا

امر زائد عليها مسبب من اجتماعها عارض لها هو السكنجبين وكان التركيب في على السكنجبين ومعروضاته لا فيه وانما يحصل
كان السكنجبين محض ما ليس بسكنجبين قوله في الاستدلال ثانيا على نفي التركيب الوجود الاجزاء تتصف بالوجود والعدم قلنا
كسائر المركبات المعلومة التركيب اذ اجزاءها لا يخلو عنها وعن نقيضها فيكون الدليل مفوضا بها اذ نقول مثلا اجزاء الدار اما
دار او ليست بدار فعلى الاول يكون الكل صفة للجزء وعلى الثاني يلزم اجتماع النقيضين والحق عند الحكماء انتفاء الوجود و
نقيضه اى العدم بالعدم وانه اى الوجود بل العدم ايضا من المعقولات الثانية التي لا وجود لها في الخارج وما لا وجود له في الخارج
فهو معدوم اذ لا واسطة عندهم بين الموجود والمعدوم فالوجود عندهم معدوم وليس يلزم من هذا اجتماع النقيضين لان في معروض الوجود
فانه موجود فقط او لا في الوجود نفسه لانه معدوم فقط فلم يلزم اتصاف احد النقيضين بالآخر بطريق الاشتقاق وليس بمحال

لا يحصر في بذه الاجزاء بل يعتبر معها امر آخر وبهذا التقرير يظهر ان الكل بالمعنى الاول نفس الاجزاء وبالمعنيين الآخرين غايرها ثم النظر الدقيق يحكم بهما
مستمرة لان العدد حقيقة ليست محض الوحدات بل يعتبر معها هيئة وحدانية بان يكون داخلة فيها او عارضة لها فكذا امر فرضه ليس محض الاحاد بل يعتبر
بذه الهيئة ولا شك ان الكثرة يستلزم العدد وكذا امر فرضها يستلزم معروضه فتامل جدا **قوله** واذ نقول اه لا يخفى ان بين الصفوتين بونا بعيدا لان في الوجود يلزم
في بذه الاجزاء لان الهيئة الوحدانية على تقدير كونه جزءا من المجموع لها مع بذه الاجزاء هيئة وحدانية اخرى هي ايضا داخلة في مجموع آخر وهكذا الى لا نهاية فلا
ينحصر الاجزاء في بذه الاجزاء بل يعتبر امر آخر واذا اعتبر ذلك الامر الآخر يعتبر الامر الآخر وهكذا فلا يصح ارادة بذا المعنى ايضا فتعين المعنى الثالث **قوله** وبهذا التقرير
بما ذكرنا من ان للمجموع ثلثة معان **قوله** بالمعنيين الآخرين مغايرا اى للاجزاء اما المعنى الثاني فهي غايرها بالذات واما المعنى الثالث فمغايرة الاعتبار للاجزاء **قوله** ثم النظر
الدقيق يعني ان العقل بسبب الظاهر يحكم ان الكل المعنى الاول يعني نفس الاجزاء لا يستلزم الكل بالمعنيين الآخرين تغايرهما لكن النظر الدقيق يحكم بان الاجزاء
مستمرة للكل بالمعنيين الآخرين لان الكل بالمعنى الاول منشأ لانتزاع الكل بالمعنيين الآخرين لا يخفى ان وجود انما يستلزم لوجود الامر الذي ينتزع
عنه وان لم يستلزم لانتزاعه **قوله** لان العدد ليل لاستلزام الكل بالمعنى الاول الكل بالمعنيين الآخرين حاصله ان العدد ليس نفس الوحدات بل امر وحداتي
مع الهيئة الاجتماعية ومعروضه الكل المعنى الثاني او وحدات مع عروض الهيئة الاجتماعية ومعروضه هو الكل بالمعنى الثالث والكثرة معروضها نفس الاجزاء
وهو الكل بالمعنى الاول ولا شك ان الكثرة يستلزم العدد فالكثير يستلزم المعدود لان التلازم بين المتضايفين يستلزم التلازم بين المشتقين وحينئذ نمنع
التلازم بين الكل المعنى الاول اعني الكثير المحض وبين الكل بالمعنيين الآخرين اعني احدودا وهو المطلوب **قوله** ليست حقيقة محض الوحدات الان احدا نفسها
ليست حقيقة معللة بخلاف العدد **قوله** امر هيئة وحدانية اى مع الوحدات **قوله** بان يكون داخلة فيها اى تلك الهيئة تكون داخلة في حقيقة العدد او عارضة لها
للوحدات **قوله** فكذا معروضيته يعني كما ان العارض هو العدد وليس حقيقته محض الوحدات كذلك معروضه هو المعدود وليس كثيرا مضافا يعتبر معها بذه الهيئة
اما دخلا او عروضا **قوله** فكذا معروضها اى معروض الكثرة وهو الكثير اى الكل المعنى الاول يستلزم معروض العدد وهو المعدود اى الكل المعنى الآخرين **قوله** فاضل
جامي اشارة الى ان لا سبيل لاستلزام الكثير للمعدود وكيف يسلم استلزام الكثرة للعدد **قوله** لا يخفى ان بين الصفوتين بونا بعيدا على قول الشارح مثلا اجزاء الدار اما دار
او ليست بدار فعلى الاول يكون الكل صفة للجزء وعلى الثاني يلزم اجتماع النقيضين كما في الوجود من غير فرق حاصل الايراد ان بين الوجودين بونا بعيدا كما بين الدار
وغيرها فما بعد الان في الوجود وايضا ما عرفت في الشق المستحيل وهو ان لا يكون بين العارض والمعروض فرق او اجتماع النقيضين المستحيل لان جزء الوجود اذا كان
لا وجودا كان معدوما مطلقا والمغاير يستلزم المغاير بالمعدوم الذي هو الكل مع انه يصدق عليه الموجود لوجود الوجود في الذهن فيصدق على الوجود
انه موجود ومعدوم معا وبذا محال بخلاف الدار لانها تختار فيها ان جزء الدار ليس بدار ولا يلزم من سلب دارية الجزء سلبها عن الكل لانه لا يلزم ان يكون كل

المرصد الاول في الوجود والعدم

انما المحال ان يتصف احدهما بالآخر مواطاة كما يقال مثلا الوجود عدم فحمل الشيء على نفسه او على نقيضه اتحادا ذاتيا او حلوليا مواطاة او اشتقاقا كما يقال الوجود متصف بالعدم ويحصل من اجتماعهما الوجود وكما ان اجزاء العالم متصفة بالمكانية وتحصل من اجتماعها العالم فما في الباب ان جزء الوجود ايضا معدوم ما وقد عرفت انه لا استحالة فيه والحق عند الشيخ

اما عروض الشيء لنفسه المستحيل او اجتماع النقيضين المستحيل في الدار لا يلزم شيء منهما **قوله** انما المحال الخ هذا ايضا ليس بمحال على اطلاقه فان الجزئي لا جزئي والا مفهوم مفهوم ولنا في هذا المقام تحقيق ستطلع عليه انشاء الله تعالى **قوله** غاية ما في الباب الخ بل غاية ما في الباب ان جزء الوجود اذا كان معدوما مطلقا كان الوجود معدوما مطلقا وقد عرفت انه مستحيل **قوله** وليس المراد الخ بل المراد حمل الوجود عند الشيخ الاشعري حمل اولي او حمل متعارف ذاتي وعند غيره حمل بالاشتقاق **قوله** وقد عرفت الخ فيه مسامحة لان المذكور فيما سبق هو ان بداهة الوجود متفرع على كونه مفهوما واحدا

ما هو صفة للجزء صفة للكل لان المعتبر في الكل ذات الجزء لا صفته وانما يستلزم في الوجود عدم جزء العدم الكل بسبب خصوص المادة وهو لا يخصنا بين الوجود والعدم واستلزام انتفاء الجزء الانتفاء الكل فلا يلزم اجتماع النقيضين في الدار اذا اخترنا الشق الثاني فيه واذا قلنا فيه بالشق الثاني لا يلزم عرض الشيء لنفسه فصيح قول المحشي ان في الدار لا يلزم شيء منهما وليس مراد المحشي ان بعد اختيار الشق الاول لا يلزم عروض الشيء لنفسه مع ان اجزاء الدار ليست بدار بالمشاهدة وكونها دارا باطل بالضرورة **قوله** اما عروض الشيء لنفسه المستحيل في التوصيف بالمستحيل اشارة الى ان العروض منه مستحيل ومنه غير مستحيل كما سبق ذكره وكذا في توصيف اجتماع النقيضين بالمستحيل اشارة الى ان بعضا منه ليس بمستحيل وهو عروض الشيء لنقيضه كما ان المفهوم عارض للمفهوم انما المستحيل ان يعرض محال شيء ثالث على ما مر **قوله** بل هذا اي حمل احد النقيضين على الآخر مواطاة ليس بمحال على اطلاقه اي سواء كان بالحمل المتعارف او الحمل الذي في القضايا الطبيعية بل المحال انما هو حمل احد النقيضين على الآخر المواطاة بالحمل المتعارف اعني بالحمل المعتبر في المحصورات لا بالحمل المعتبر في الطبيعيات لصحة قولنا الجزئي لا جزئي والا مفهوم مفهوم اذ المراد بالجزئي طبيعة الجزئي وانه كلي وكذا اللا مفهوم دون افراد الجزئي والا مفهوم لان فرد الجزئي متصف بالجزئية فلو اتصف بالكلية اعني اللا جزئية لزم صدق النقيضين معا على شيء ثالث وهو الفرد ولا يخفى انه محال فقول المحشي بل هذا ترقي لا يراد على الشارح اذ الظاهر من عبارته ان محل احد النقيضين على الآخر محال مطلقا سواء كان بالحمل المتعارف او غيره وبهذا سقط ما قيل جوابا عن قول المحشي بر عمم ايراد ان الشارح المحقق اراد بالحمل الحمل المعتبر في المحصورات ولا شك في استحالة حمل النقيضين بهذا الحمل والا يلزم اجتماع النقيضين في الافراد ووجه السقوط ان المحشي يعترف باستحالة هذا الحمل اذا كان بطريق المتعارف وانما ينفي استحالته على الاطلاق وليس هذا ايرادا على كلام الشارح بل ترقي توهم ولو جعلته ايرادا على المستفاد من ظاهر كلام الشارح لا يدفعه هذا الجواب فتامل **قوله** ستطلع عليه اشارة الى التحقيق الذي سيذكره في بيان الوجه الثالث على زيادة الوجود **قوله** بل غاية ما في الباب الخ بل ذكره الشارح ان جزء الوجود اذا اتصف بالعدم كان الوجود ايضا معدوما وقد عرفت انه لا استحالة فيه فان الوجود من المعقولات الثانية فهو معدوم في الخارج حاصل الاضراب انه يلزم لا استحالة لان الكلام في الوجود المطلق والعدم المطلق فاذا لم يتصف جزء الوجود بالوجود كان متصفا بالعدم المطلق وهو يقتضي العدم الوجود بالكلية في الخارج والذهن كليهما مع انه موجود في الذهن وهذا اجتماع النقيضين المستحيل **قوله** كان الوجود معدوما مطلقا اي في الذهن والخارج معا لاستلزام انتفاء الجزء انتفاء الكل **قوله** حمل الوجود يعني ان حمل الوجود على الماهية حمل اولي ان اريد بالوجود الوجود الحقيقي لانه عين الماهية فاتحادهما اتحاد انما هو بحسب اللفظ او حمل متعارف ذاتي ان اريد بالوجود الوجود الانتزاعي والمراد بالحمل المتعارف الذاتي ههنا ما يكون مصداق الحمل نفس الذات ولا شك ان الوجود الحقيقي الذي هو عين الماهية منشأ لانتزاع الوجود المصدري كما سبق منا تحقيقه **قوله** وعند غيره اي غير الشيخ الاشعري حمل بالاشتقاق اي بواسطة ذو ونحوه لان الوجود عند غيره زائد على الماهية اي في الممكن فقط او الممكن والواجب كليهما فيكون حمله عليهما بالاشتقاق **قوله** فيه مسامحة يعني ان المستفاد من كلام الشارح وقد عرفت ان ذكر مذهب الشيخ الخ ان المذكور فيما سبق

ن بالموجود ٣ ؛ اى مطلق الوجود والوجود المطلق اذ لا بنية الشيخ ١٢ لانه يقول باشتراك الوجود لفظا كما مر ١٢ ع

الاشعرى اتصافه اى اتصاف الوجود بالوجود لانه نفس الحقيقة وانما موجوة تحل الشبهة عنده ان اجزاء الوجود موجودة وليس يلزم منه كون الكل صفة للجزء لان وجود كل شئ عين حقيقته وليس المراد بالصفة ما يكون خارجا عن الشئ قائما به بل ما يحمل عليه سواء كان عين حقيقته او داخلا فيها او خارجا عنها وقد عرفت ان ذكر مذهب الشيخ لا يناسب بهذا المقام لان الوجود اذا كان عين الحقيقة فمن الحقائق وكليات ومنها بسائط فكذا الحال في الوجود وقد يقال في حل الشبهة لا يتصف اجزاء الوجود كما بهذا لا بذاك اى لا بالوجود ولا بالعدم وهو تصريح بانبات الواسطة بين الموجود والمعدوم فلا يتم الا على مذهب مثبتى الاحوال فيكون اجزاء الوجود عندهم من قبيل الاحوال كما ان الوجود عندهم كذلك قوله فى الاستدلال ثالثا على نفى التركيب من الوجود متصف لاجزاء بوجود مع او بعد او قبل قلنا هذا مبنى على تمايز الجنس والفصل فى الخارج وتقدمهما

قوله لا يتصف اه فيه ان الكلام فى الاتصاف بالوجود والعدم بالمعنيين المتعارفين ولا يعقل بينهما واسطة ومن اثبتها اخذ العدم او الوجود بمعنى آخر كما اشرنا اليه **قوله** فيكون اجزاءه اى فيه ان الحال عند مثبتها انما يتحقق موصوفها فلو كان للوجود اجزاء وكانت تلك الاجزاء احوالا يلزم ان يكون الكل قبل كل اجزاءه لان تحقق الموصوف نفس وجوده فافهم

عدم مناسبته ذكر مذهب الشيخ لبساطة الوجود وتركيبه مع انه ليس كذلك انما الذكور ونيا تقدم ان بداهة الوجود متفرع على كونه مفهوما واحدا نفى عبارة مر مرارا وتقرير المسامحة ان القائلين ببداهة الوجود والقائلين بكسبيته انما بنيت مذاهبهم على كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا لانه اذا كان عين الماهية ببطل الاستدلال لان بعض الماهيات بديهية وبعضها كسبية فلا يستقيم القول راسا ببداهة الوجود ولا بكسبيته بل ببداهته فى بعض الماهيات وكسبيته فى بعضها والدليل المذكور على بداهة الوجود يشتمل على ترديدين لبساطته وتركيبه هذا ايضا انما تاتى على كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا كما مر فى الاختلاف ببداهة الوجود وكسبيته من ان بعض الماهيات بسيطة وبعضها مركبة فلا يستقيم القول ببساطة الوجود ولا بكسبيته بكليته فلما كان دليل عدم مناسبة ذكر مذهب الشيخ فى كلام القائلين احدا احالة على ما سبق قوله فيه ان الكلام الخ هذا رد على قول المصنف وقد يقال فى الجواب لا يتصف اجزاء الوجود بالوجود ولا بالعدم فجزء الوجود من قبيل الاحوال حاصل ارد ان الكلام هنا انما هو فى اتصاف جزء الوجود او العدم بالمعنيين المتعارفين من ان الوجود عبارة عن مطلق التحقق سواء كان بالذات او بالاعتبار والعدم عبارة عن سلب الوجود المطلق يعنى سلب جميع انحاء الوجود ولا يعقل بينهما واسطة بل الحال على هذا التقدير داخل فى الموجود فكيف يصح نفى الوجود والعدم معا عن جزء الوجود وقوله ومن اثبتها اى الواسطة وهو الحال هذا دفع دخل مقدر تقرير الدخل انه لما كان المراد بالوجود مطلق التحقق وبالعدم سلب الوجود المطلق فكيف يصح تقسيم الشئ الى الموجود والمعدوم والحال داخل فى الموجود على هذا التقدير تقرير الدفع ان من اثبت الحال اخذ الوجود والعدم بمعنى آخر قوله كما اشرنا اليه اى فى شرح قول الشمسية فظهر ان اثبات الذى يقابل النفى الى آخره حيث قال هناك ان الكون عند القائل بالحال اعم من الوجود ولان الوجود عبارة عن تحقق الشئ بالذات بمعنى نفى الواسطة فى العروض فيخرج الحال والكون عبارة عن مطلق التحقق سواء كان بالذات او بواسطة فتذكر قوله فيه ان الحال هذا ايراد على قول الشمسية فيكون اجزاء الوجود عندهم من قبيل الاحوال تقرير الايراد ان كون جزء الوجود لا نحو وجود ولا معدود ولا يستلزم كونه من الاحوال لان الحال عند مثبتيها ما يتحقق موصوفها حيث يتحقق تبعية الغير فلو كان للوجود اجزاء وكان تلك الاجزاء احوالا يلزم ان يكون الكل عينى الوجود قبل كل اجزائه لان اجزائه بأسرها احوال والحال يتحقق بعد تحقق موصوفه وموصوف الاجزاء هو الوجود لان جزء الوجود يحمل عليه فان الكلام فى الاجزاء الذهنية وهى تحمل على الكل قوله لان تحقق الموصوف نفس وجوده كانه دفع دخل تقرير الدخل ان الحال انما يتحقق تبعية تحقق الغير والوجود ليس متحققا وتشريح الدفع ان التحقق عبارة عن نفس الوجود فحمل التحقق على الوجود يكون حملا اوليا والذات قوله فافهم اشارة الى دفع تلك الايراد وتقرير الدفع ان الوجود نفسه عند القائلين الحال

هذا دليل لاقتضاء الدليل المذكور تمايز الجنس والفصل وتقدم على النوع ١٢ ع

بالوجود على النوع فيه لأن الحد في المشهور انما يتوقف على التركيب من الجنس والفصل لا من الاجزاء الخارجية المتمايزة الموجودة في الخارج وهو اي تمايز الجنس والفصل في الخارج وتقدمهما بالوجود على النوع فيه ممنوع بل التمايز بينهما في الوجود وتقدمهما على النوع بحسبه انما هو في الذهن دون الخارج كما سيأتي تحقيقه او نختار انه اي جزء الوجود يتصف بالمعدوم اي بمفهوم المعدوم بالعدم ولا يكون الوجود محض العدم حتى يكون محالا بل محض معدوم فلا يلزم الا كون الوجود مركبا من اجزاء متصفة بنقيضه وكذا

قوله لان الحد آه تعليل لانتفاء الدليل على تمايز الجنس والفصل وحاصله ان الدليل مبني على تمايز الاجزاء التي بها تحد وهذه الاجزاء على المشهور منحصرة في الجنس والفصل وعلى غير المشهور قد يكون اجزاء خارجية متمايزة فلا يدفي اتمام الدليل من ان يثبت التمايز في الجنس والفصل حتى يثبت به تمايز الاجزاء المحدة على المشهور وغير المشهور وقد بينا لك سابقا على ان المقصود من هذا الدليل والدليل السابق عليه نفي الاجزاء الخارجية ليحصل منه نفي الاجزاء العقلية بناء على القول الصحيح من استلزام التركيب الذهني للتركيب الخارجي **قوله** فلا يلزم آه الكلام في انتفاء الاجزاء الوجود والعدم المطلق لو كانت هذه الاجزاء موجودة مطلقة يلزم

من الاحوال فموصوف جزء الوجود ليس بموجود لان الموصوف ما يقوم به الصفة وجزء الوجود لا يكون ان يقوم بالوجود ولا متاع قيام الحال بالحال فعلم ان موصوف جزء الوجود هي الذات كما ان موصوف الوجود كذلك لانك ان نفس الذات مقدمة على الوجود وجزءه وتقدم ذاتا فما اشكال في قوله واعلم ان الدليل الخ المقصود منه ما يأتي والفاضل مرزا جان وتفصيل المقام ان المستدل يستدل على بساطة الوجود بان الوجود لو كان اجزاء خارجية لكان الاجزاء متصفة بالوجود وامتاع الكل او بعض اوليه والشقان الاولان باطلان ضرورة اتصاف الاجزاء بالوجود قبل الكل لتقدم الجزء على الكل بحسب وجوده وكذا الشق الثالث لانه يقتضي ان يكون قبل الوجود وجود متقدم الشيء على نفسه لان تقدم الفرد الذي يتصف بالجزء يستلزم تقدم المطلق وتقدم الوجود المطلق على نفسه باطل واذا بطل اللازم بجميع صوره بطل الملزوم فثبت ان الوجود بسيط والمصنف اجاب عن هذا الدليل بان اتصاف الاجزاء بالوجود قبل الكل مبني على تمايز الجنس والفصل في الخارج وتقدمهما بحسب الوجود على النوع في الخارج وهذا باطل ان اريد على المشهور اذ تمايز الجنس والفصل الذين هما من الاجزاء الذهنية والعقلية بحسب الوجود على النوع بل هما متصفان بالوجود بعين النوع فلا يلزم تقدم اتصاف جزء الوجود بالوجود حتى يلزم المحال بل يكون متصفا بالوجود في ضمن اتصاف الكل به اذ التقدم بالاتصاف على الكل انما يلزم في الاجزاء الخارجية للتمايز بحسب الوجود في الخارج واعترض بفاضل سيرز خان على ذلك الجواب بحصلة ان التحديد جائز بالاجزاء الخارجية على نقل الامام عن الشيخ الرئيس انه صرح في الحكمة المشرقية بجواز التحديد بالاجزاء الخارجية فلا يكون كلام المستدل مبنيا على تمايز الجنس والفصل في الخارج حتى يصح كلام المصنف المبني على تمايز الاجزاء الخارجية في الخارج لا يخفى ان هذا واقع فقصد السيد المشي الجواب عن ذلك الاعتراض ان الدليل مبني على تمايز الاجزاء الحدية وهذه الاجزاء على المشهور منحصرة في الجنس والفصل وعلى غير المشهور قد يكون اجزاء خارجية متمايزة فلا بد من تمام الدليل من اثبات تمايز في الجنس والفصل حتى يثبت به تمايز الاجزاء الحدية على المذهب المشهور والغير المشهور معا وحاصل ان النقض بها ثبوت تمايز الاجزاء الحدية على المذهبين معا وذلك موقوف على اثبات التمايز بين الجنس والفصل لان الاجزاء الحدية منحصرة على المذهب المشهور في الجنس والفصل فعلى ثبت تمايزها كيف يثبت تمايز الاجزاء الحدية على المذهبين وهذا ظاهر قوله وقد بينا لك اشارة الى الجواب الذي ذكره بقوله ومحاله يعني ان ليس المراد من الدليل والدليل السابق عليه نفي الاجزاء الحدية حتى يتوقف الدليل على ثبوت تمايز بل المقصود منه نفي الاجزاء الخارجية سواء يحدها او لا فالدليل تمايز مبني على تمايز الاجزاء الخارجية ولا يتوقف على تمايز الجنس والفصل حتى يجب علينا اثباته واذا بطلت الاجزاء الخارجية بطلت الاجزاء الذهنية بناء على القول الصحيح من استلزام التركيب الذهني للتركيب الخارجي فالتركيب الخارجي لازم للتركيب الذهني فاذا انتفى الملزوم لا يقال ان الامام ليس يقائل بالاستلزام فكيف يتم دليلا لانا نقول مقصودنا كما سيأتي تمام الدليل وان لم يتم فلا يضره عدم قول الامام بالاستلزام مع ان عدم الاستلزام لم يثبت من الامام قوله سابقا حيث قال ثم لا يخفى ان المقصود من هذا الدليل انما هو شرح قول المصنف فيكون الكل صفة للجزء فتذكر قوله الكلام في انتفاء الاجزاء الخ حاصله الرد على الشارح حيث قال ان جزء الوجود يتصف بالعدم ولا يكون الوجود

هذا هو الاناقض ٩ وعندي ان القول الاول سهو منه كما بينا لك عليه في الحاشية السابقة ص ٢٩ بعلامة ٣٣

المرصد الاول في الوجود والعدم

كل مركب من اجزاء متمايزة الوجود في الخارج فانه مركب من اجزاء متصفة بنقيضه فالعشرة مثلا تحصل من امور لا شيء منها بعشرة اعني
الوحدات التي تركب منها العشرة وكذا الحال في الاجزاء الذهنية فان الحيوان نفس ليس بعين الانسان في الحقيقة وان كانا متصادقين
وليس يلزم من ذلك كون احد النقيضين جزءا من الآخر فان صفة الجزء ليست جزءا من المركب ولنا ايضا ان نختار ان تعريف
الوجود بالرسم قوله الرسم لا يعرف الكنه قلنا لا يجب تعريفه بالكنه وايصاله اليه وانما ينفيه اي الكنه شيء من الرسوم

حصول الشيء من الاشياء المحض كما اشرنا اليه **قوله** وكذا الحال الخ اشارة الى ان هذا الجواب ليس مختصا بالاجزاء الخارجية حتى يكون مع الجواب الاول
جوابا واحدا بحسب التردد بل هو جار في الاجزاء الذهنية ايضا فانه يجوز ان يحمل نقيض الكل على الجزء الذهني كما يجوز ان يحمل على الجزء الخارجي والتحقيق ان الطبيعة النوعية
من خواص الطبيعة الجنسية والفصلية خارجة عنهما ومغايرة لهما بحسب المفهوم فيكون حملها عليهما بالحمل الاولي ممتنعا وبالحمل المتعارف فجاز الجواب بان يكون حمل نقيضها

محض العدمات حتى يكون محالا بل محض معدومات فلا يلزم الا كون الوجود مركبا من اجزاء متصفة بنقيضه ولا استحالة فيه بان الكلام في اتصاف الاجزاء بالوجود
المطلق والعدم المطلق فلو اتصفت بهذه الاجزاء بمفهوم العدم كانت لا شيئا محضا ويلزم منه حصول الشيء المحض اعني الاشياء المحضة من الاشياء المحضة
ولا يخفى انه محال لان اثباته اذا كانت لا شيئا محضا كان ايجودا وكذلك مع انه موجود في الذهن فيصدق على الوجود انه لا شيء محض فهو موجود وهذا محال القياس على
المركبات الآخر كالعدد والسنجبين قيل بس مع الفارق اذ لا يلزم فيها على تقدير اتصاف اجزائها بنقيض الكل اعني عدمه كونه لا شيئا محضا لان الجار مثلا ليس ملزوما لا يلزم
من كونه لا انيكون لا شيئا محضا بل يلزم فيها تركيب الكل من اجزاء متصفة بنقيض الكل والاستحالة فيه قولنا كانا شاك علم ان في هذا المقام توجيهان حاصلهما انيكون
هذا الجواب واحدا مرددا وحاصل الاول ان المراد بالاجزاء في قوله يتصف الاجزاء بالوجود مع انه بعد لم الاجزاء الذهنية نختار انها لا تتصف بالوجود قبل الابعد لعدم الاستحالة
في عدم تقدم الجزء الذهني على الكل لاتحادهما معه فتأمل وجود اعلى ما اشرنا اليه من قبل ان اريد بها الاجزاء الخارجية نختار انها تتصف بالعدم ولا نحذر فيه
اذ كل مركب انما يتصف اجزائه بنقيضه ثانيها انيكون جوابا من لا يرى فيها حال الجواب الاول اي نختار الشق الاول اي جزء الوجود يتصف بالوجود مع ما قلتم انه يلزم تقدم
الجزء على الكل بحسب الوجود موقوف على كون الاجزاء الخارجية متمايزة وذا ليس ثابتا حال الجواب الثاني اي نختار الشق الثاني اي اجزاء الوجود يتصف بالعدم ولا
حرج في ذلك الكان المراد بالاجزاء الاجزاء الخارجية لانها مباينة للكل فانه وجود فنحمل نقيض الكل عليها بالحمل الاولي والحمل المتعارف انكان المراد بالاجزاء
الذهنية بالاتصاف الحمل الاولي لان الجزء الذهني يجب حمل نقيض الكل عليه بالحمل الاولي لامتناع كون الكل محمولا بالحمل الاولي عليه فيجب ان يصدق نقيضه عليه
هذا الحمل والا لارتفع النقيضان كما سيجيء تحقيقه واذا عرفت هذا فنقول لك ان مطلب المحشي ان اشرت بقولك ان هذا الجواب ليس مختصا بالاجزاء الخارجية حتى يكون
مع الجواب الاول جوابا واحدا بالتردد الى ما ذكرناه في الاجزاء الذهنية ايضا فهو الاشارة انه زاد قوله وكذا الحال في الاجزاء الذهنية في هذا الجواب لم كان الجواب مختصا بالاجزاء
الخارجية كما هو التوجيه الاول وان كان للزيادة فائدة قبل نعم اقوله فانه يجوز دليل بحر ان هذا الجواب في الاجزاء الذهنية حاصله انه كما يجوز حمل نقيض الكل على
الجزء الخارجي يجوز حمله على الجزء الذهني غاية ما في الباب انه يجوز حمل نقيض الكل على الجزء الخارجي بالحمل الاولي والحمل المتعارف معا لان الجزء الخارجي مباين ذاتا
ووجودا للكل وفي الجزء الذهني يجوز صدق نقيض الكل عليه بالحمل الاولي لا بالحمل المتعارف كما سيجيء قوله والتحقيق حاصل التحقيق ان الطبيعة النوعية التي هي
من الجنس والفصل كل ومن خواص الطبيعة الجنسية والفصلية فالانسان كل مركب من الحيوان والناطق وهو من خواص الحيوان وكذا الناطق الا انه خاص
غير شامله بالنسبة الى الحيوان شامله بالنسبة الى الناطق والطبيعة النوعية مغايرة عن الطبيعة الجنسية والفصلية مغايرة لهما بحسب المفهوم وان كانت متحدة
معهما بحسب المصداق ولما كانت الطبيعة الجنسية مغايرة لهما بحسب المفهوم فيمتنع حمل الطبيعة النوعية على الطبيعة الجنسية والفصلية بالحمل الاولي لانه موقوف
على الاتحاد في المفهوم ويجب حملها عليهما بالحمل المتعارف لانه مبني على الاتحاد في المصداق ولا يخفى ان مصداق الطبيعة الجنسية والنوعية والفصلية واحد

الرصد الاول في الوجود والعدم

اصلا فلا يحمل على ما اذا يكون من الخواص ما تصوره موجب تصوره كنه الحقيقة وانما يكون الوجود خاصة كذلك قوله الوجه الثاني

عليهما بالحمل الاولي واجبا وبالحمل المتعارف ممتنعا فالترديد في الدليل ان كان بحسب الحمل الاولي فهذا الجواب يجري في الاجزاء الذهنية والا فلا فتدبر

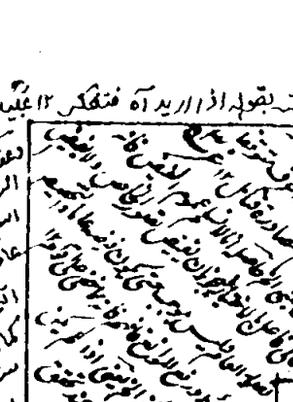
قوله بجوازه آه انت تعلم ان في التعريفات تصورا واحدا متعلقا بالمعرف اولا وبالذات وبالمعرف ثانيا وبالعرض فاذا فرض تصور كنه الشيء بعد تصور خاصته يكون ههنا تصوران احدهما متعلق بكنهه والآخر متعلق بخاصته فالتصور الثاني ان حصل بالبداهة يحصل التصور الاول ايضا كذلك اذ لا نظر ههنا وان حصل بالنظر فذلك النظر متعلق بحقيقة بهذا التصور لا بالتصور الاول فهذا التقرير لا يوجب كسبية الوجود ولا يؤكد بداهته فافهم

واذا كان حمل الطبيعة النوعية عليهما بالحمل الاولي متعاندا وبالحمل المتعارف واجبا كان حمل نقيض الطبيعة الجنسية عليهما بالعكس يعني يكون بالحمل الاولي واجبا وبالحمل المتعارف ممتنعا للزم ارتفاع النقيضين في اجتماعهما وهذا كما ان الانسان يجب حمله على الحيوان والناطق بالحمل المتعارف اي باتحادهما في الصدق لانه يقال الحيوان انسان والناطق انسان يعني ان ما يصدق عليه الحيوان والناطق يصدق عليه الانسان ويصح حمل الانسان على الحيوان والناطق بالحمل الاولي وهو باتحاد مفهوم والمصداق لان الانسان مثلا يرى في المفهوم لكل احد من الحيوان والناطق فكيف يصح حمله عليهما واما اللاانسان اعني نقيض الطبيعة النوعية فيحمل على الحيوان والناطق بالعكس يعني يجب حمله عليهما بالحمل الاولي فيقال الحيوان لا انسان والناطق لا انسان يعني ان مفهوم لا انسان بل مفهوم اللاانسان والناطق يصح حمله عليهما بالحمل المتعارف فلا يقال الحيوان انسان والناطق لا انسان يعني ان مصداق الحيوان يصدق عليه اللاانسان ومصداق الناطق يصدق عليه اللاانسان بل يجب صدق اللاانسان عليهما هذا غاية التوضيح لكلام المحشي قوله فالترديد هذا اول الى المطلوب المدعى بعد التحقيق حاصله ان حمل الكل على الجزء الذهني اذا كان بالحمل الاولي متعاندا وبالحمل المتعارف واجبا فالترديد في الدليل المستدل يعني في قوله جزء الوجود اما ان يتصف بالوجود او بالعدم فان كان بحسب الحمل الاولي يعني ان جزء الوجود اما ان يحمل عليه الوجود بالحمل الاولي او لا فهذا الجواب اي الجواب المذكور باختيار الشق الثاني يجري في الاجزاء الذهنية لان الكل غير محمول عليها بالحمل الاولي فيجب حمل نقيضه عليه قوله والا فلا اي وان لم يكن الترديد في الدليل بحسب الحمل الاولي بل بحسب الحمل المتعارف او بالحمل المطلق لا يجري هذا الجواب اي باختيار الشق الثاني في الاجزاء الذهنية لان الوجود الذي هو الكل يجب صدقه على جزئه بحسب الحمل المتعارف والحمل المطلق فكيف يصح نفيه اما عدم صحة النفي بحسب الحمل المتعارف فظاهر اما عدم صحته بحسب الحمل المطلق فلان نفي الشيء المطلق لا يكون الا باتفاء جميع الافراد ولا يخفى ان الوجود محمول على جزئه بطريق المتعارف فلا يصح نفي الحمل المطلق قوله فتدبر فليق قوله انت تعلم هذا ايراد على جواب المصنف الا يجب الخ تفصيل المقام ان المستدل الباطل تعريفا لوجود بالرسم بان الرسم لا يفيد معرفة كنه الحقيقة والنزاع فيه لا في التصور بوجه الوجود الذي يكون تحصيله بالرسم واجاب عنه المصنف بقوله لان الرسم لا يفيد معرفة كنه الحقيقة وقال لم لا يجوز ان يكون من الخواص ما تصوره موجب تصور كنه الحقيقة فيكون للوجود خاصة كذلك فاورد عليه السيد المحشي بقوله انت تعلم وتقرير الايراد واضح قوله تصورا واحدا على مذهبه والا فغيره ذهب الى ان الوجه ذو الوجه كلاهما متصوران بالذات كما اشار اليه من قبل قوله بالمعرف اولا وبالذات بكسر الراء على صيغة اسم الفاعل قوله وبالمعرف بفتح الراء على صيغة اسم المفعول من باب التفعيل قوله كون ههنا اي في الصورة المفروضة قوله فالتصور الثاني اي التصور المتعلق بالخاصة قوله يحصل التصور الاول ايضا كذلك اي اذا حصل تصور خاصة الشيء بالبداهة يعني تعلق التصور بنفسها يحصل تصور الاول اي المتعلق بكنه الشيء ايضا كذلك اي بالبداهة وبين الملازمة بقوله اذ لا نظر ههنا لان النظر عبارة عن ترتيب امور معلومة للتوصل الى المجهول ولما علم تصور الخاصة بالبداهة وتعلق التصور بنفسها لم تحتملها النفس مرآة لحصول الكنه والا لزم ان لا يتعلق التصور بالكنه بالذات بل يكون تصورا واحدا متعلقا بالخاصة بالذات وبالكنه بالعرض مع انه فرض ههنا تصوران قوله وان حصل النظر اي ان حصل التصور المتعلق بالخاصة بالنظر بجعل الغير مرآة لحصولها فذلك النظر حقيقة متعلق بهذا التصور لا بالتصور المتعلق بكنه الشيء قوله فافهم لعله اشارة الى انه يمكن ان يجعل الخاصة مرآة لحصول الكنه ويكون تصور الخاصة مستلزما لتصور الكنه بحيث يكون ههنا تصور واحد متعلق بخاصته

لا بطال الرسم لا اعرف من الوجود مصادرة فان من لا يسلم كونه بديهيا وقد ادعى انه كسبي كيف يسلم انه لا اعرف منه بل يقول كونه
اعرف يتوقف على كونه بديهيا فيتوقف مقدمتا الدليل على ثبوت المدعى وما ذكرنا من الاستقراء الذي الصحيح عندنا قوله في
الاستدلال تأييدا على كون الوجود اعرف مما علاه لا الاعم جزء الاخص قيل قد يكون الاعم عرضا عاما للاخص فلا يلزم من
تصور الاخص تصوره لكنه تصور الاعم فجاز ان يكون المحال في الوجود كذلك قوله في الاستدلال على ذلك لانا نقول
مبني على الوجوب بالذات حتى يجب الفيض منه عند اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع ونحن نقول بل الوجود كلها مستندة
عندنا الى الفاعل المختار فجاز ان يوجد الاعم بالاخاص دون العام بالعام قوله في هذا الاستدلال على شروط العام ومعايداته

قوله مصادرة اي شبيهها فان صدق اعرفية الوجود في الواقع موقوف على صدق بداهة ان العلم بها موقوف على العلم بها حتى يكون مصادرة
حقيقة ماشار الى ان مراده شبيه المصادرة بقوله فان من لم يسلم اه اي انك ادعيت عدم التساوي في المدعى في عدم التسليم وفيه ما ذا اقام الدليل على الاعرفية
فلا مجال لعدم التسليم فالاولى ان ينظر في الدليل قوله فجاز ان يوجده بذلك بان لا يكون لعلم الاخص والاعم شرائط او يكون لهما شرائط ويوجد
علم الاخص دون علم الاعم مع عدم تحققها او مع تحققها وعلى كل تقدير لا يلزم اكثرية وقوع علم الاعم من وقوع علم الاخص حتى يثبت بها اعرفية الاعم من الاخص

الوجود او لا والذات وبكنهها ثانيا وبالعرض فلا يكون كنه الوجود كسبيا قال قوله اي شبيهها لما كان يرد هنا ايراد وهو ان حقيقة المصادرة ان
يتوقف العلم بالمقدمات واطرافها على العلم بالمطلوب والا يخفى ان العلم باعرفية الوجود لا يتوقف على العلم ببداهة الوجود بل يستدل باعرفية الوجود على بداهته وانكان
يتوقف صدق اعرفية الوجود في الواقع على صدق بداهته كذلك فكيف يستقيم قول المصنف هنا قوله لا اعرف من الوجود مصادرة اجاب الخ
عن انظهر حاصل ان المراد هنا بالمصادرة ما يوشبيهها وهو انكون صدق المقدمات في الواقع موقوفا على صدق المطلوب في نفس الامر علما على علمه فيكون الدليل شاملا على
الجهالة والخفاء من ليسلم المدعى ليسلم هذه المقدمة قيل لا مصادرة هنا ولا شبيهها لان الاولى فظاهر واما الاخرى فلان اعرفية الوجود مركوزة في القلوب
والاذعان لان الكلام في الوجود المصدري فيستدل بان لا اعرف منه على البداهة واجيب بانه كما ان لا اعرفيته مركوزة كذلك البداهة مركوزة فمن منع في البداهة لا يسلم
ينازع في الاعرفية فلا يسلمها قوله وفيه ما ذكره الامدي في الجواب عنه لا اعرف من الوجود منقوض الخ حاصله انا اذا اقام الدليل على اعرفية الوجود فلا مجال بعدم تسليم المدعى بل الاولى
ان يناقش في الدليل وانما قال فالاولى ولم يقل فالصواب لانه يمكن توجيه المتن بانه منع مقدمة مستدلا له واجاب الى منع الدليل لذا قال الشارح وما ذكرتم الخ قوله اذ ذلك
اي جواز ايجاد الفاعل المختار العلم الخاص بدون العلم بالعام بان لا يكون لعلم الاخص والاعم الا شرائط او يكون لهما شرائط ويوجد الفاعل المختار علم الاخص
بدون علم الاعم مع عدم تحقق الشرائط او مع تحقق الشرائط يعني سواء تحققت في هذه الصورة شرائط ولكن لم يوجد العلم الخاص ان العام او انتفى الشرائط ويوجد العلم الخاص
دون العلم بالعام فانتفت اذا تحققت الشرائط لا يمكن وجود الشرط لان الشرط يتخلف عن مشروطه فلنا ان نمنع مبني على مذهب الحكماء من ان عند اجتماع الشرائط يجب
الفيضان من المبدء ونحن لا نقول بل الحادث كلها مستندة الى الله تعالى فجاز ان يوجد الشرط بدون المشروط وانما يحتمل هنا ان يكون شرائط العام الخاص متحققة شرائط
العام جزء من شرائط الخاص لكن عند العلم الخاص وان العلم العام ان كان تحقق الشرط مشروطه ضرورة عند تحقق الشرط اما كان لنا ان لا احتمال مانع هنا فاقطع به لتحقق الشرائط بحيث لا يفضي
الوهم قوله وعلى كل تقدير من عدم كون الشرائط للعام الخاص او كونها لهما مع تحققها او عدم تحققها قوله حتى يثبت بها اي باكثرية علم الاعم



+ اقول لا يخفى على الرياض بالعلم المنطق ان الدليل يختص بالمطلوب التصديقي والمقدمات هي القضايا التي هي اجزاء الدليل وان اطراف المقدمات هي المعلومات التصورية فكيف يتصور توقف علم الاطراف على المطلوب الذي هو القضية بهيئتها وقد منع المنطقيون كسب التصور من التصديق وبالعكس اللهم الا ان يحذف العاطف من المعطوف فتدبر ١٢ محمد عبد الله الفقير الراجي بقدره

فيكون المجموع الاول اكثر من المجموع الثاني والمجموع الاول من المجموع الثاني ۱۲ محمد اكبر دهلوي

اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلجواز ان يكون وقوع علم الاخص مع الشرائط وبدونها اكثر من وقوع علم الاعم كذلك حينئذ فيدفع ما يتراءى من ورود ان الشروط قلما يتخلف عن شروطه الغير الحقيقية والمفروض ان شروط العام بعض من شروط الخاص فيكون وقوع علم الخاص بدون علم العام قليلا من غير عكس فيلزم ان يكون العام اعرف من الخاص وذلك لان علم العام مع الخاص مع شرائطهما اكثر من علمهما بدونها وعدم علمهما معا لكن يجوز ان لا يكون لهما شرائط او يكون لهما شرائط ويكون علم الخاص معهما وبدونها اكثر من علم العام كذلك

قوله على الاول بيان للملازمة بين قولنا اذا لم يكن لعلم العام والخاص شرائط الا ازم اكثرية وقوع علم الاعم من وقوع علم الاخص الخ للملازمة الظاهرة اذ الشرائط كانت موجبة لاستبعاد العقل وقوع العلم بالاخص بدون العلم بالاعم ولما انتفت الشرائط بالكلية طبق موجب الاستبعاد ليلزم الاكثرية قوله واما على الثاني اي يكون لعلم العام والخاص شرائط ويوجد علم الخاص دون العلم بالعام مع عدم تحقق الشرائط او تحققها قوله فلجواز ان يكون الخ يعني يجوز ان يكون وقوع علم الاخص مع الشرائط وبدون الشرائط معا اكثر من وقوع علم العام مع الشرائط وبدون الشرائط معا كأن يكون وقوع علم الاخص الشرائط وبدونها مائة مرة وعلم العام بدونها ومعها احدى وثمانين مرة فمجموع علم الاخص مائة على مجموع علم الاعم وان كان علم العام مع الشروط مساويا لعلم الاخص كذلك بان يكون ثمانين مرة وذلك ان تحمل الواو بمعنى كل واحد واحد يعني يجوز ان يكون علم الاخص مع الشرائط اكثر من علم الاعم معها مثلا يكون علم الاخص معها تسعين مرة وعلم الاعم معها ثمانين مرة وان يكون علم الاخص مع عدم تحقق الشرائط اكثر من علم الاعم مع عدم تحقق الشرائط كان يكون الاول عشرين مرة والثاني مرة واحدة فاعلم ان ههنا اربعة صور احدها بان يكون العلم بالخاص دون تحقق الشروط زائدا على العلم بالعام بدونها ودون العلم بالخاص مع الشروط مساويا للعلم بالعام معها وثانيها ان يكون العلم بالخاص مع الشروط زائدا على العلم بالعام معها ودون العلم بالخاص مع الشروط مساويا للعلم بالعام بدونها وثالثها ان يكون علم الخاص مع الشروط وبدون الشروط كلها زائدا على العلم بالعام كذلك اي كل واحد منهما وستعرف توضيح ذلك في النقشة التي اوردناها في هذه الحاشية قوله وبهذا ظهر لك ما من انه يجوز ان لا يكون للعلم بالعام والخاص شرائط او يكون لكن يكون العلم بالخاص مع الشرائط وبدونها اكثر من علم العام كذلك يندفع ما يتراءى من ايراد من باب انتفاء العلى على نظمين وقوله من ان بيان الوصولة قوله من ان الشرط حاصل الايراد ان الشروط لا تتخلف عن الشروط الحقيقية اصلا وهي التي يجب تحقق المشروط عند تحققها فاما عن الشروط الغير الحقيقية وهي التي لا يجب تحقق المشروط عند تحققها فلما تتخلف الشروط عنها وان جاز التخلف عنها والمفروض ان شروط العام بعض من شروط الخاص لكون الاعم جزءا منه فيكون وقوع علم الخاص بدون العلم بالعام قليلا من غير عكس يعني ليس وقوع العلم بالعام من وقوع العلم بالخاص قليلا لوجود شرائطه بدون وجود شرائط الاخص فالاعم علمه اكثر من علم الاخص فاذا كان علم الاكثر بكون اجلى فيلزم ان يكون العام اعرف من الخاص قوله وذلك اي جواز التخلف دفاع يعني ان قلة التخلف عن الشرائط الغير الحقيقية انما يقتضي ان علم العام مع الشرائط اكثر من علمه بدونها وكذا علم العام مع الشرائط اكثر من عدم علمه معها وهكذا في الخاص لكن لا يلزم منه اكثرية علم العام من علم الخاص لجواز ان لا يكون لهما شرائط او يكون لهما شرائط لكن يكون علم الخاص بدون الشروط اكثر من علم العام بدون الشروط فيكون علم العام بدون الشروط مثلا مرة وعلم الخاص بدون الشروط عشرين ان كان علمها بدونها اقل من علمها معها كان يكون علمها معها ثمانين وان يكون عدم علم العام مع الشروط اكثر من عدم علم الخاص معها كان يكون الاول عشرين مرة والثاني عشرة فهذه هي الصورة الاولى ووجود شرائط العام في هذا الصلوة مائة مرة ووجود شرائط الخاص تسعين مرة والعلم بالعام احدى وثمانين مرة والعلم بالخاص مائة مرة فهذه هي الصورة الثانية هكذا الا ان علم العام فيها بدون الشروط مساو لعلم الخاص كذلك وعلم الخاص مع الشروط تسعين مرة ووجود شرائط الخاص فيه مائة مرة كما ان وجود شرائط العام كذلك والعلم بالخاص فيها احدى وتسعين مرة والصورة الثالثة مثل الاولى الا ان فيها علم الخاص مع الشروط تسعين مرة وعلم العام ثمانين ووجود شرائط الخاص فيها مائة مرة كشرائط العام وعلم الخاص فيه مائة وعشرة كما سيظهر لك توضيح الصور الثلث بمعاينة هذه النقشة

+ يعني ان الشرائط وان كانت عادية وغير حقيقية لكن مع ذلك لا يتخلف المشروط عنها الا قليلا والمفروض الخ ۱۲ محمد

اقول اراد بالخارجة المحض المتعارف فلا يرد ان الكيفيات النفسانية من الامور الخارجية بالمعنى الاعم كما سر ١٢ ع

اقل من شروط الخاص معاندته لانه قلنا ذلك الذي ذكرته انما هو بالنسبة الى تحققها اى تحقق العام والخاص في الموجود اذا العموم والخصوص انما تعرض الشيء باعتبار ذلك فالاعم يكون متحققا في هويات في لوازم اكثر والاخص في افراد اقل فاذا تقرر ذلك الاشياء في العموم والخصوص كالجوهر الى نوع الانسان بل صنفه فكل ما يكون شرطا لتحقق الاعم ومعانداته فهو شرط لتحقق الاخص ومعانداته فانه لو لم يتحقق الاعم في ضمن فرد لم يتحقق الاخص في ضمنه بدلان العكس فقد يتحقق الاعم في ضمن فرد لا الاخص لا بالنسبة الى تحققها في الذهن اذ لا علاقة بين الصورتين الذهنيتين بحسب تحققهما في الذهن فجاز ان يحصل صورة الخاص فيه بدون صورة العام وكذا تعاند بين الصورتين الذهنيتين بل هي متعاونة الا ترى ان الصفة قد يخطر بالبال مع الضد

قوله فليتأمل قوله كما يجوز هره فيه اشارة الى ان المقدمة القائلة بان شروط العام شروط للخاص بالقياس الى التحقق في الافراد ايضا ليتم كلية فان كلما يتوقف عليه العام العرضي لا يلزم ان يتوقف عليه الخاص لانهما متغايران بالذات وشرط احد المتغايرين لا يلزم ان يكون شرطا للآخر وكذا ان اريد بالشرط اللازم

نقشة تحقق العام بدون الخاص	عام العام بدون الشروط	عام الخاص بدون الشروط	عام العام مع الشروط	عام الخاص مع الشروط	عدم العام مع تخلف الشروط	عدم الخاص مع تخلف الشروط	عدم العام مع تحقق الشروط	عدم الخاص مع تحقق الشروط	تحقق العام في ضمن الخاص	تحقق الخاص في ضمن العام
١	٢	٣	٤	٥	٦	٧	٨	٩	١٠	١١
صورة اولى	١	٠	٠	٠	٠	٠	٠	١	١	١
صورة ثانية	١	٠	٠	٠	٠	٠	١	٠	١	١
صورة ثالثة	١	٠	٠	٠	٠	٠	١	٠	١	١

وقد عرفت بمعاينة هذه النقشة ان علم العام والخاص في جميع الصور مع شرائطها اكثر من علمها بدونها ومن عدم علمها مع الشرائط قوله فليتأمل اشارة الى قوله الا ان يقال قوله فيه اشارة آتى في ايراد التمثيل بالجنس العالي وهو الجوهر ونسبته الى نوع الانسان وصنفه قوله لانه تم كلية آتى سواء كان العام ذاتيا للخاص وعرضيا له قوله فان كلما يتوقف عليه العام العرضي كما مشى فانه يتوقف على الرجل ونحو ذلك لا يتوقف وجود الانسان عليه قوله لانهما آتى العام العرضي والخاص قوله وكذا ان اريد هذا دفع لما توهم الفاضل مرزجان ان شروط العام لا يستلزم ان يكون شروطا للخاص اذا اريد بالشرط ما يتوقف عليه وجود المشروط ولو اريد بالشرط اللازم المقصود هذا الظاهر ان ما كان لازما للاعم كان لازما للاخص بناء على ان المراد بالاعم ما كان لازما له وحاصل الدفع ان ارادة اللازم من الشرط ايضا لا تتم المقصود ولا يجدي نفعا لانه ينفع اذا كان الاعم لازما للاخص ليكون لازما لازما وليس كذلك اذا كان الاعم بنفسه غير لازم للاخص لا يكون لازم الاعم لازما للاخص وكون الاعم ههنا لازما في حيز المنع فانقلت ان الكلام في الاعم المطلق الاعم من وجه ولم يكن الاعم لازما للاخص لو جد الاخص بدون الاعم فصير الاعم مطلقا اعم من وجه قلت كلا لان الاعم من وجه انما تختلف عن الاخص في مادة لا يوجد فيها الاعم دائما حتى يكون هو فرد الاعم دائما فلا ينافي العموم المطلق عدم الازوم كيف ولو كان الاعم مطلقا لازما لكل افراد الاخص دائما للزم ان لا ينعقد عن الحمول الاعم والموضوع الاخص لا قضية دائمة فلا يصح قولنا كل انسان متنفس بالفعل بالدوام مع انهم صرحوا بخلافه

منه بانه نعم اذا كان الاعم جزء الاخص وكان الاخص معلوما بالكنه كان شرط تحقق الاعم في الذهن شرطا لتحقق الاخص فيه لكن معاند تحقق الاعم فيه ان مرض هناك معاند لتحقق الاخص فيه من غير عكس كلي في المتكرار اي لكون الوجود بديهيا وقد مان الاولى من يدعي انه بسبي محتاج الى تصور ين الاول انه اما نفس الماهية كما هو مذهب الشيخ فلا يكون بديهيا كالماهيات فانا لا نعلم كنه شيء منها بديهيا انما البديهي بعض جوهر واما زائد عليها كما هو مذهب غيره فيكون الوجود من عوارضها اي عوارض الماهيات فيعقل الوجود تبعا لها لان العارض لا يستقل بالمعقولية لكن الماهية ليست بديهية فلا يكون الوجود بديهيا ايضا لكن التابع للكسبي ولا يكون كسبيا فالجواب لا نسلم انه اذا كان عارضا للماهية يعقل تبعا لها اذ قد يتصور فهم العارض دون ملاحظة معروضه فمن يدعي ان تصور الوجود اول الاوائل في التصور كيف نسلم ان تعقله تبع لتعقل غيره سلمناه لكن يكفي لتصور العارض تصور ماهية معينة وقد لا تكون ضرورية فيعقل العارض تبعا لهذه الماهية الضرورية فلا يلزم كونه كسبيا وقد يجاب عنه اي عن هذا الوجه بانه يعقل العارض تبعا للماهية المطلقة الصادقة على الماهيات كلها وانها بديهية وفيه نظر لان الماهية من حيث هي هي اعني مفهوم لفظ الماهية من عوارض الماهيات الخصوصية فيعود الكلام فيها بان يقال هي غير مستقلة بالمعقولية بل تعقل تبعا للماهيات الخصوصية التي ليست بديهية فيحتاج الى الجواب بين السابقين

فان الاعم اذا كان غير لازم للاخص فلا زمه ليس بلازم له **قوله** نعم اه هذا اذا اشترط في علم الشيء بالكنه تصور جزئيه بالنهما بلغت وقد عرفت ان الامر ليس كذلك **قوله** انا نا نفس الماهية اه انت تعلم ان الكلام في الوجود المطلق وهو معنى واحد فلا يناسب هذا الترديد **قوله** فانه يسهل الخ يحتمل ان يشار من الماهيات الى الوجود الخاص الموجود في الخارج كما يقال يحسبهم يكونه متصفا بالسواد والبياض فلم لم يكن هذا الوجود متصورا بالبداهة لكان المقصود بالعرض متصورا بالبداهة لكان المقصود بالعرض متصورا بالذات في ملاحظة واحدة فتعرف

هكذا افاده بعض المحققين نور الله مرقده **قوله** هذا اذا اسر الخ اي كون شرط الاعم شرطا للاخص اذا كان الاعم جزء الاخص كان الاخص متصورا بالكنه انما يتم اذا اشترط في علم الشيء بالكنه تصور اجزائه بالنهما بلغت وقد عرفت في شرح قوله المصور هو تصور البداهة ان تصور الكنه لا يستلزم تصور اجزائه فمع الالتزام لا يلزم ان يكون كل ما هو شرط الاعم شرطا للاخص فتذكر **قوله** لا يخفى الخ هذا ايراد على قول الشارح انه ليس كنه شيء من الماهيات بديهيا وتحصيل المقام ان الافضل فرد الانسان اعترض على هذه الكلية بانه ممنوع واستند عليه بانه نعلم شيئا من المفهومات متصورا بالكنه اي متصورا بحيث لا يتصور شيء من الاشياء مثلا ولم يكن الالف متصورا بالبداهة لكان متصورا بالبداهة لكان المقصود بالعرض متصورا بالذات في ملاحظة واحدة فتعرف ان شيئا من الموجودات الخارجية متصورنا بالكنه بل بالوجوه الاعتبارية التي ليست بموجودة في الخارج والا يلزم التسلسل في الموجودات الخارجية فقرر الحشي منع الدليل بحيث لا يتوجه عليه هذا الدفع فقال لا يخفى ان كثيرا من الماهيات الخ **قوله** الموجودة في الخارج في هذا التقييد اشارة الى اندفاع الجواب الذي ذكره الفاضل مرزا جان اعترض على هذه الكلية بانه ممنوع اذا ذكرنا قوله لكان المقصود بالعرض مقصودا بالذات في ملاحظة واحدة وهو تصور في الوجه حاصلا انا اذا تصورنا الانسان مثلا بالوجه فتصور الوجه تصور كنه اعني اذا تصورنا بالوجه ان تصوره بوجه آخر ولو كان كذلك لزم ان يكون الوجه الذي تصورنا به الانسان متصورا بالذات لان كل وجه آخر تصورناه به مع انه متصور بالعرض فيلزم ان يكون الشيء الواحد متصورا بالذات ومتصورا بالعرض في ملاحظة واحدة وهذا ما قلت لكن لا يكون تصور الانسان بوجه قلت هذا لا يدفع الاستحالة لانا نقول فاما ان يكون ذلك الوجه آخر او يتصور ذلك الوجه بهذا الوجه فعلى الاول يلزم ان يكون هذا الوجه متصورا بالذات لان كل معروف اذا لم يتصور عند الحشي متصورا بالذات وكل معروف اذا لم يتصور بالعرض وبهذا ظهر بطلان قول من قال انا اذا تصورنا الانسان بالوجه فلا سبيل الى تصور الوجه الا بوجه آخر وكنه بل الصحيح ان يقال لا سبيل الا الى تصوره كنه فافهم **قوله** فرقت اشارة الى ما في هذه النسخة لانه يجوز ان يكون المقصود بالعرض مقصودا بالذات والمتصور بالذات متصورا بالعرض بجهتين مختلفتين كيف ذلك الوجه من حيث انه مرآة الشيء كون متصورا بالعرض وبما عملا بالذات

اي ما يشمل العلم بالكنه وبلهنه فتدبر ١٢ عبيد

المرصد الاول في الوجود والعدم

ولم يقل لانهم ان تعريفه لافادة الخ ١٢ ولان العقلاء لايشتغلون بما لايرجع الى فائدة ١٢

فيلزم لاستدراك في هذا الجواب الوجه الثاني ان يقال لانسلم انه لايشتغل العقلاء بتعريف التصورات البديهية كما لايبرهن العقلاء على القضايا البديهية فلو كان الوجود بديهيا لم يعرفوه والجواب ان تعريفه ليس لافادة تصوره حتى ينافي كونه بديهيا بل تعريفه لتميزه عما هو المراد بلفظ الوجود من بين سائر التصورات وليلتفت النفس اليه بخصوصه

قوله لانسلم آه فانقلت تعريف الوجود وقع من جماعة ذهبوا الى كسبيته وكان متفرعا عليها فلا يصح ان يستدل به عليها قلت لو سلم ذلك فتعريف الشيء يدل على حصوله بالكسب وهو ينافي البداهة لما عرفت ان البديهي مالا يمكن حصوله بالكسب ولا يندفع ان اشتغال العقلاء بتعريف الوجود لايدل على كسبيته بحسب الواقع بل بحسب اعتقادهم فانقل النزاع في كنه الوجود فاذا فرض كونه ضروريا لا يلزم عدم صحة تعريفه لما سيجيء من انه يجوز تعريف الضروري لبعض الوجوه فتدبر منه

ومن حيث انه يعلم لوجه آخر يكون مرئيا فيكون مقصودا بالذات وحاصلا بالعرض ويمكن الجواب عنه بان الكلام ههنا وقع في العلم بالوجه ما دام كونه وجها للشيء ولا انفكاك على احد ان الوجه ما دام كونه وجها للشيء لا يمكن ان يعلم بالوجه وبالكنه لاستلزامه كونه متصورا بالذات بالعرض متصورا بالذات وبالعرض في وقت واحد وتصدر احد لعله ظاهر على من له ادنى مسكة كذا في حاشية الجد جاد ولنا في قدس سره قوله فانقلت هذا جواب عن الدليل الثاني الخ على كسبية الوجود ذكره الفاضل مراجان حاصله ان هذا التعريف من جماعة ذهبوا الى كونه نظريا فكان متفرعا على كون الوجود نظريا فلا يصح سندا على من قال بكونه ضروريا ولا ينفي الاستدلال على كون الوجود نظريا قوله فلا يصح ان يستدل به عليها اي بهذا التعريف على نظرية الوجود قوله لو سلم ذلك هذا وارد على الجواب المذكور بمنع كون هذا التعريف من جماعة ذهبوا الى كون الوجود نظريا بل من جماعة ذهبوا الى كونه بديهيا فانقلت ان الفاضل منع اولا على الدليل كون التعريف من العالمين ببداهة الوجود فلا يصح مقابلته بالمنع قلت لما كان كلام الفاضل في صلوة الدعوى فلذا اشار الى منعها بقوله ولو سلم والا فالفاضل سائل منصبة المنع وكيفية الاحتمال فلا يجيب ان ثبتت المقدمة الممنوعة وهو كون هذا التعريف من جماعة قالوا ببداهة الوجود قوله فتعريف النفي هذا رد على الجواب بحيث يفيد نظرية الوجود حاصله انا سلمنا ان هذا التعريف من القائلين بكسبية الوجود لكن تعريف الشيء يدل على حصوله بالكسب وهو ينافي البداهة لما عرفت سابقا من ان البديهي والنظري فالبديهي لا يمكن حصوله بالكسب فلا يحصل بغير الكسب فاذا عرف الوجود حصل بالكسب فان نظر الى ان النظري ما يتوقف مطلق حصوله على النظر ولو في مادة واحدة فاذا حصل الوجود ولو في موضع بالكسب قيل انه يمكن حصوله بالكسب فلا يكون بديهيا لان البديهي ما لا يمكن حصوله وان قال ان الاختلافي بداهة الوجود وكسبيته متفرع على احد البديهي والنظري بالمعنى المشهور فانقالوا ذهبوا الى ان الوجود يحصل بالنظر وذهبوا الى ان الوجود بديهي بالنظر الى نظريته قالوا ابكونه حاصلا بالكسب لا بالاحتياج الى النظر فهو البديهي النظري بالمعنى الذي ذكره الحشي من دليل لان الفاضل نصبه المنع فمنع هذا الجواب ايضا فقال قوله وبداهي بما ذكرنا من الرد على جواب الفاضل يندفع ايضا على ان تحصيل الاستدلال الثاني كما ينبغي بعض شرح ان العقلاء عرفوا الوجود والتعريف لا يكون الا للنظري فلولا ان الوجود نظري عندهم لما عرفوه قال الفاضل نختار انه نظري ولا نسلم ان هذا التعريف من القائلين بنظريته ولا يكون من الجهود شيئا ما لزم عدم القائلين بها وهو لا يصير حجة على الجهود بجواز بطلانه وحاصل المنع ان العقلاء لما اعتقدوا النظرية عرفوا الوجود فنحن نجوز ان يكون اعتقادهم باطلا فليس غرضهم الا ان المعرفين هم القائلون بنظريته واعتقادهم لا يمكن بجواز ان يكون شيء الواقع كبيرا ولا يخفى على العاقل انه لا يظهر من الايرادين قبل الا ان يقال ان الاول اعتراض يلزم المصادرة كما اشار اليه بقوله وكان متفرعا عليها وان اثاني بعدم التسليم كما يقتضيه قوله لا يدل على كسبيته بحسب الواقع وعند فوته اندفاع ههنا بينه ما قيل سابقا فافهم قوله فانقيل في جواب ثان عن الاستدلال ذكره الفاضل مراجان حاصله ان النزاع في كنه الوجود انه ضروري او نظري فاذا فرض كون الوجود ضروريا لا يلزم عدم صحة تعريفه بارسم لجواز نظرية بعض وجوهه قوله قلنا هذا وارد على الجواب المذكور حاصله ان هذا الجواب مبني على صحة تعريف سيم الشيء بعد فرض كنهه قد سبقت منا في شرح قول المصنف نقيل انه بديهي اشارة الى انه لا يصح تسيم الشيء بعد تصور كنهه اما استعمال لفظ الاشارة فلان تصور كنهك بعد فرض وجوده هو بعينه لا كما يتبع فلا تعرف فافهم الا ان ذكره هناك خاص بالوجود فقط ولكن الدليل كما يجري في كل شيء فاثبات هذا الدعوى اي وجوب ضمني سائر الاشياء الان الدليل مشترك فكان شاره هناك الى ثبوت الدعوى في جميع الاشياء

ما قال السيد الزاهد لا يلزم الدور ولا التسلسل على تقرير نظرية الكل بجواز الانتهاء في سلسلة الاكتساب ٥

المقصد الثاني في انه مشترك

عنه يقول الفقير ان كتابة المقصد الثاني آه في هذه الصفحة وفي صـ٨٥ وفي صـ٩٠ وفي صـ٨٦ غلط وقع من الناسخين لان المقصد الثاني سيأتي في صـ٩٣ وحق ان يكتب في هذه الاوراق المرصد الاول في الوجود والعدم كما في صواب هذه الاوراق ولو احتيا فتدبر ١٢

عه بان الوجود موضوع لذلك المعنى ١٢ ع عه وان كان بحسب الظاهر للافادة الانتقاء الى الصورة المخزونة ١٢ ع

فيكون تعريفا لفظيا مالة التصديق كما مر ولا امور البديهية يجوز تعريفها بحسب اللفظ فان البديهي وان كان حاصلا في الذهن بالهاهة لكن قد يكون مجهولا من حيث انه مدلول لفظ مخصوص مراد به فيعرف ليعلم انه مدلوله ومراد به وقد اجيب عن الوجه الثاني بان

الاشارة الى انه لا يصح ترسيم الشئ بعد تصويره لنهه قوله فيكون تعريفا اه اعلم ان التعريف اما حقيقي وبه يحصل التصور ابتداء او لفظي وبه يحصل التصور ثانيا والاول ينقسم الى التعريف بحسب الحقيقة وهو ما يحصل به تصور ما علم وجوده في نفس الامر والى التعريف بحسب الاسم وهو ما يحصل به تصور ما لم يعلم وجوده فيهما وكل منهما ينقسم الى الحد والرسم وكل من هذه الاربعة ينقسم الى التام والناقص فيرتقي اقسام التعريف الى تسعة اقسام وقد اطال الكلام في التعريف اللفظي فذهب المشايخ قدس سره ومن تبعه الى انه من المطالب التصورية لزم حصول الحاصل لحصول التصور سابقا

وقد عرفت ان ما ذكره المحشي دليلا على دعواه هنا لك غير ثابت مما افيدين ان الغرض من التعريف الرسمي تصور المعرف على وجه الامتياز والوجود اذا علم بالوجه الاتم وهو الكسبي فاي حاجة الى تحصيله وكسبيته على وجه النقص فنقول ان عدم الصحة لا يستلزم عدم الصحة وح يبقى جواب المجيب على حاله تامل قوله اعلم ان اتم ملخص ان التعريف اولا ينقسم الى حقيقي ولفظي ثم الحقيقي ينقسم الى التعريف بحسب الحقيقة والى التعريف بحسب الاسم وكل واحد منهما قد يكون حدا او قد يكون رسما وكل واحد من الحد والرسم قد يكون تاما وقد يكون غير تام فهذا اقسام ثمانية للتعريف الحقيقي اربعة منها للتعريف بحسب الحقيقة واربعة منها للتعريف بحسب الاسم وتاسع تعريف لفظي فجميع اقسام التعريف منحصرة في التسعة قوله وبه يحصل التصور ابتداء اي تعريف الحقيقي يحصل التصور ابتداء وفي المدركة فهي تفيد تحصيل صورة غير حاصلة وتعريف اللفظي يحصل التصور ثانيا يعني لا يكون فيه تحصيل صورة غير حاصلة بل يكون الالتفات الى الصورة الحاصلة في الذهن بيانا لما في تعريف المضمر والاسدان عليه والا كان جاهلا لما لم يكن اذا اورد في تعريف المضمر ليتنبه اياه وبهذا علم ان التعريف بحسب الاسم يعني الاسمي قسم من التعريف الحقيقي فيفيد تحصيل غير صورة حاصلة لم يعلم وجوده في الذهن والفرق بينه وبين التعريف اللفظي بين لا كما زعمه العلامة الفناري من اتحادهما فانه خاش من الخلط بين معنى الحقيقي قوله بيانا اي في المدركة بعد الذهول عنها قوله والاول الى الحقيقي قوله الى التعريف بحسب الحقيقة والطالب لما الحقيقية وهي ما يطلب بها تصور الشئ بعد العلم بوجوده قوله اعلم وجوده في نفس الامر اراد بنفس الامر الوجود الخارجي اعم من ان يكون بذاته او باعتبار منشائه الذي يصح الانتزاع لا ما يعم الوجود الخارجي والذهني كما توهمه بعضهم لان جميع المتصورات معلوم وجودها في الذهن فلا يكون للتعريف الاسمي معنى محصل قوله بحسب الاسم فالمقصود منه شرح الاسم والطالب لما الشارحة الذي يطلب تصور مدلول الاسم مع قطع النظر من وجوده وهذا المطلب مقدم على جميع المطالب ثم بعده مطلب هل البسيطة وهو ما يقصد به التصديق بوجود الشئ كقولنا هل الانسان موجود ثم بعده مطلب ما الحقيقية وهو ما يكون المقصود فيه تحصيل حقيقة الشئ بعد العلم بوجوده ثم بعده مطلب هل المركبة وهو ما يقصد به التصديق بسائر الصفات التي تكون بعد الوجود فتكين منك هذا التفصيل على ذكر قوله مالم يعلم وجوده اي في الخارج سواء كان معلوما وجوده في الذهن او لا وسواء كان ذلك الشئ متحققا في الخارج او لم يكن قوله وكل منهما اي من التعريف بحسب الحقيقة والتعريف بحسب الاسم قوله وكل من هذه الاربعة اي التعريف الحقيقي الحدي والرسمي التعريف الاسمي الحدي والرسمي قوله فيرتفق من الارتفاع اي لذهاب قوله وقد طال الكلام اي اختلف فيه منهم من لم يفرق بينه وبين التعريف الاسمي ومنهم من فرق وزعم ان المطالب التصديقية ومنهم من زعم ان المطالب التصورية قوله فذهب الشارح السيد الشريف الجرجاني ومن تبعه قوله الى انه اي التعريف اللفظي من المطالب التصديقية حيث قال في شرح المواقف اذا قيل الانسان حيوان ناطق وارید ان هذا مدلوله لغة او اصطلاحا كان هذا تعريفا لفظيا وحكما قابلا للنزاع الذي يدفع بمجرد نقل او وجه استعمال فليس فيه تحصيل صورة غير حاصلة بل التصديق بان هذا اللفظ موضوع لذلك المعنى فاذا قلت ما الغضنفر وقلت هو الاسد كان المطلوب ان الغضنفر موضوع لمعنى الاسد وهذا التصديق بالاشبهة فاذا اورد عليك المنع استندت بكتب اللغة او باقوال المعتمدين من اهل اللسان قوله تمسكين انه حال من فاعل ذهب يعني ذهب الشارح ومن تبعه حال كونهما تمسكين الخ قوله انه لو كان من المطالب التصورية الخ حاصل ان التعريف اللفظي لو كان من المطالب التصورية لزم تحصيل الحاصل والتالي باطل فالمقدم مثله ووجه الملازمة انه لا بد في اللفظي من حصول المعنى الموضوع له في الذهن سابقا حتى يصح تفسير اللفظ الموضوع له اذ يصح

ط اقول ليس بين مطلب ما الحقيقة ومطلب هل المركبة ترتيب لازم كما قالوا لانه غاية ما يلزم في مطلب هل م

ولا يخفى ان الصورة قبل التعريف اللفظي حاصلة في الخزانة لا في المدركة فانها عند زوال الالتفات اليها تزول عن المدركة وتبقى في الخزانة ثم اذا احدث الالتفات اليها يحصل مرة اخرى في المدركة والمقصود من التعريف اللفظي هذا الحصول السابق مع ان التعريف اللفظي حينئذ يكون بحثا لغويا وخارجا عن وظيفة اهل المعقول وذهب المحقق التفتازاني ومن وافقه الى انه من المطالب التصورية زاعما عدم الفرق بينه وبين التعريف الاسمي من البين ان البديهي يحتمل التعريف اللفظي

فلو كان من المطالب التصورية يكون فيه تحصيل صورة وما هي لا صورة كانت حاصلة سابقا فلزم من تحصيله تحصيل الحاصل وهو مما يحتم عقول الحشى تحصيل التصور سابقا دليل للملازمة قوله ولا يخفى ايراد على التمسك حاصله منع لزوم تحصيل الحاصل تقريره انه يلزم تحصيل الحاصل لو كانت الصورة حين التعريف اللفظي حاصلة في المدركة ثم طرأ حصولها ولا يخفى ان الصورة قبل التعريف كانت حاصلة في الخزانة لا في المدركة فان الصورة عند زوال الالتفات اليها تزول عن المدركة وتبقى في الخزانة فاذا احدث الالتفات اليها تحصل مرة اخرى في المدركة والمقصود من التعريف اللفظي هو حصولها مرة ثانية في المدركة هو بمنزلة التصوير وحصولها في المدركة ابتداء لا حصول السابق حتى يلزم تحصيل الحاصل فالتمسك ان اراد بقوله يلزم حصول الصورة التي كانت حاصلة في المدركة حين التعريف اللفظي فممنوع وان اراد بحصولها في ظرف آخر قبل التعريف اللفظي فاستحالته ممنوع قوله بهذا الحصول اي الحصول مرة ثانية في المدركة قوله لا الحصول السابق اي الحصول الذي كان في الخزانة قبل التعريف اللفظي وتفصيل المقام على ما ذكره العلامة الدواني في حاشيته على التهذيب ان المتصورات مراتب اما ان يستحضر في المدركة صورة محرزة بواسطة لفظ موضوع بازائه فان حصل ذلك ابتداء فلا تحصل الطلب كما اذا اطلق اللفظ الموضوع بازاء المعنى وخوطب به لك العالم بالوضع فهم معناه فهذا لا يدخل في سلسلة الطالب لعدم الطلب وان حصل بعد القاء اللفظ لم يعرف معناه فهناك يتصور الطلب كما اذا قيل الخلاء مع فيقال الخلاء فيجاب بانه بعد موهوم فهذا التعريف اللفظي والغرض منه احضار صورة محرزة وهو بمنزلة التصوير ابتداء الا انه من حيث انه مسبوق بلفظ مفهم معناه بخصوصه فيصح طلبه بعد من مطلب ما اعلما ان يستحصل صورة غير حاصلة في الخزانة وفيه مرتبة ثالثة وهي ما اذا تصور الماهية تصورا تاما بالحد التام فالتعريف اللفظي داخل في المطالب التصورية كما ذكرنا لا كما قال بعض الافاضل من المتأخرين من انه يفيد تصور الموضوع له من حيث انه معنى هذا اللفظ وهذا التصور لم يكن حاصلا وذلك لانه ليس الغرض من التعريف اللفظي تصور المعنى بهذا الوجه بل الغرض منه تصوره بذاته كما مر في مثال الخلاء فان المخاطب طالب لنفس تصور المعنى لا لتصوره من حيث ان ذلك اللفظ موضوع له اذ غرضه تحصيل هذا الطريق المتوقف على تصور ذلك الطرف لا يتعلق له غرض بتصوره من ذلك الحيثية اعني كونه معنى هذا اللفظ وذلك ظاهر لا ينكره منصف واما التصديق بان هذا اللفظ موضوع لاي معنى كما هو شان اللغوي فخارج عن المطالب التصورية بل هو بحث لغوي انتهى وحاصل ان المقصود من التعريف اللفظي الانتقال الى الصورة المخزونة تلا تحصيلا ابتداء والا لكان تعريفا حقيقيا ولا التصديق بوضوعية اللفظ للمعنى فانه بحث لغوي فلم يكن متكفلا بالتحقيق عادة

قوله مع ان التعريف اللفظي آه ايراد على كون التعريف اللفظي من المطالب التصديقية يعني ان التعريف اللفظي مطلقا لو كان من المطالب التصديقية التي يقصد فيها التصديق بان اللفظ موضوع للمعنى الحاصل يكون بحثا لغويا خارجا عن وظيفة اهل المعقول فانه حينئذ يكون بحثا عن حال اللفظ ونظر ارباب اللغة مقصور عليه لا نظر ارباب المعقول فانهم لا ينظرون الا الى المعاني والتعريف اللفظي كما يكون في كتب اللغة يكون كثيرا في العلوم العقلية فلا يصح القول بان التعريف اللفظي مطلقا سواء كان في العلوم العقلية او اللغوية من المطالب التصديقية وان صح في التعريف اللفظي الواقع في اللغة قوله ذهب المحقق التفتازاني منشأ هذا القول الخلط بين معنى الحقيقي كما بينا سابقا قوله زاعما من فاعل ذهب قوله عدم الفرق بينه اي بين التعريف اللفظي والتعريف الاسمي حيث فسره بما يدخل فيه اللفظي وهو ايقاظ المخاطب بمدلول اللفظ وشرط فيه البشرط لا الاسمي وكل التعريفات المذكورة في الكتب الاربعة هكذا وظاهر ان التعريفات المذكورة في تلك الكتب اللفظية من المطالب التصديقية كما علمت آنفا قوله ومن البين هذا بطلان ما زعم العلامة التفتازاني حاصله ان البديهي يحتمل التعريف اللفظي فانه ربما يزول الالتفات اليه فيذهب عن المدركة وبالتعريف اللفظي يحدث الالتفات ولا يحتمل التعريف الاسمي الحدي ولا الرسمي فانه انما يتصور اذا لم يكن المفهوم حاصلا في المدركة ولا في الخزانة قبل التعريف والبديهي لا يكون فيه ذلك انما الممكن فيه عدم حصوله في المدركة بعد ما حصل فيها بزوال الالتفات لا عدم حصوله في الخزانة ولعل العلامة التفتازاني انما اشتبه عليه اللفظ

ولا يخفى ان التعريف الاسمي وذهب بعض الاعاظم من المحققين الى انه من الطالب التصورية والمقصود منه الانتقال الى الصورة المخزونة انتهى غرض المعرف منه تصوير المعرّف في المدركة مرة ثانية متمسكا بان القوم عللوا تقدم مطلب الاسمية على جميع الطالب بانه مالم يفهم معنى اللفظ

لا المعنى بسبب الخلط بين معنيي الحقيقي كما لا يخفى الى ان رجع الى كتبه فتدبر وتبصر قوله وذهب بعض الاعاظم من المحققين هو العلامة جلال الدين الدواني رح في حاشيته على شرح التهذيب وينقل ههنا عبارته لمزيد الايضاح قال في التعريف اللفظي عند القوم من الطالب التصورية وخالفه بعض المحققين وقال انه من الطالب التصديقية وانت خبير بانه اذا كان الغرض منه معرفة حال اللفظ وانه موضوع لذلك المعنى كان بحثا لغويا خارجا عن الطالب التصورية واما اذا كان الغرض منه تصوير معنى اللفظ فليس كذلك كما اذا قلنا الغضنفر موجود فلم يفهم السامع معنى الغضنفر حتى فسرناه بالاسد لحصل التصور منه فذلك من الطالب التصورية كيف وقد علل القوم تقدم مطلب الاسمية على جميع الطالب بانه مالم يفهم معنى اللفظ لا يمكن التصديق بوجوده فلا يمشي طلب حقيقته ولا التصديق بهلبته الاكيدة فان ذلك الكلام مما يتم اذا كان التعريف اللفظي داخلا في مطلب الاسمية كما لا يخفى انتهى قوله من الطالب التصورية اقول والحق من ذلك في العلوم اليقينية لا مطلقا والا فليس الكتب المصنفة في اللغة بهذا الغرض ايضا لانا نسبه قوله فيما بعد واما التصديق بان هذا اللفظ موضوع لاي معنى فخارج عن الطالب التصورية بل هو بحث لغوي قوله المقصود منه الانتقال الى الصورة هو اي التصور الحاصل في الخزانة قوله اي غرض المعرف منه اعلم ان الفاضل مرزا جان حاول ورد على المحقق الدواني ايراد بين الاول ان المستفاد من تقريره ان في التعريف اللفظي تستحضر في المدركة صورة مخزونة بواسطة لفظ موضوع بازائه لا يكون تلك الصورة في المدركة والازم تحصيل الحاصل مع ان كثيرا ما يكون المعنى مخطورا بالبال وحاضرا في قوة المدركة على الوجه الممتاز المفيد مع هذا يحتاج الى التعريف اللفظي كما ان جلالة سمان مشهور وغير مشهور جالس عند رجل عالم باسمه المشهور وهو غير عالم باسمه الآخر فاذا ذكر عنده الاسم الآخر سأل عنه فاذا علم ان هذا الاسم ايضا لذلك الرجل كان التعريف اللفظي مع ان صورة الرجل الحاضر عنده كانت حاصلة في المدركة فلا يكون المطلوب في نحو هذه الصورة الحصول في المدركة ولو مرة ثانية لانها ما ذهلت عن المدركة بل موجودة فيه على الوجه الممتاز عن غيره ولا يكفي دفع هذا الايراد الا ذا ظهر ان الحصول في المدركة يقتضي بانتفاء الانتفات اليها وان الانتفات منتف في صحيح واد التعريف اللفظي كلاهما كما تراه فان ما يوجد لوجدان النفس كيف تشعر بها الى فهم معنى اللفظ الذي لم يفهم سماه واما انه يزول الالتفاتة الى المعنى الحاضر في ذهنه وبذهاب الالتفاتة يزول صورة ذلك المسمى عن المدركة فلا الا تري فيما اذا كان تصور اما لا يكون الالتفات الى الوجه مع ان الحاصل في الذهن هو الوجه والثاني ان الالتفات كيفية للعلم التصوري لا نفس العلم اذ ظاهر ان العهدة بعد حصولها في المدركة قد يلحقها الالتفات والاحضار وقد يعرضها الذهول فليس في التعريف اللفظي حصول الصورة في المدركة ثانيا بل انما يسبب الالتفات اليها ثانيا والالتفات ليس من تصور فعد التعريف اللفظي من الطالب التصورية بعيد فالحق قد اشار الى دفع الايراد الثاني بقوله اي غرض المعرف منه اي من التعريف اللفظي تصوير المعرف بالفتح وتحصيله ثانيا في المدركة فالحاصل من التعريف حصول المعرف ثانيا في المدركة ولا شك في كونه علما وتوضيحه ما ذكره المحققون من ان الكلام ههنا مبني على طورهم واذ قد ثبت عندهم ان في الذهول ليس الا الاحضار في المدركة ثانيا بعد زوال الصور عنها وبقائها في الخزانة فعلى هذا الطور كون التعريف اللفظي من الطالب التصورية بديهي فالتصور الثاني هو ثمرة التعريف اللفظي والالتفات في مسئلة الايراد بالجملة ان الكلام ههنا مبني على طورهم فمقصود المحقق الدواني ان المقصود من التعريف اللفظي تصوير المعرف في المدركة مرة ثانية واما اقام الالتفات مقامه مسامحة باعتبار كون الالتفات مسببا لهذا الحصول ومن وجه كلام المحشي هذا بان الالتفات وان كان كيفية للعلم التصوري لكنه اذا كان مقصودا لم يمكن التصديق مقصودا فلم يكن التعريف اللفظي من الطالب التصديقية فقد اخطأ اذ المرام ههنا ليس نفي كون التعريف اللفظي من الطالب التصديقية بل اثبات كونه من الطالب التصورية وذلك ان يجاب عن الايراد الاول للفاضل مرزا جان بان المقصود من التعريف اللفظي عند المحقق فهم المعنى من اللفظ من حيث انه معنى ذلك اللفظ والمعنى الثاني وان كان حاصلا ايضا في الصورة الا غرضه لكنه اكان حاصلا من حيث انه معنى اللفظ الغير المعلوم معناه لا يتوهم من انه يرجع هذا التعريف حينئذ الى البحث اللغوي ويخرج عن وظيفة اهل العلوم لان هذه الحيثية ليست حيثية تقييدية بل تعليلية فلا يكون داخلا في البحث فافهم قوله متمسكا بان القوم حاصل هذا التمسك ان القوم جعلوا

القصد الثاني في انه مشترك

لا يمكن التصديق بوجوده ولا يمشي طلب حقيقته ولا التصديق بهليته المركبة وهذا انما يتم اذا كان التعريف اللفظي اخلا في مطلب ما وانت تعلم ان التعريف الاسمي مطلب الاسمية ويفهم منه معنى اللفظ لا بالتعريف اللفظي فانه بعد تصوره فاذا لم يكن التعريف اللفظي اخلا في مطلب ما يتم ذلك التعليل مع ان من قال انه من المطالب التصديقية لانه يكون مطلب ما لكن ذهب الى ان آله التصديق وذهب بعض الافاضل الى انه من المطالب التصورية زعما منه انه يفيد تصور الموضوع له من حيث انه معنى اللفظ وانت خبير بانه يصير تعريفا اسميا رسميا ويكون من قبيل البحث اللغوي وتحقيق المقام ساذكره في اوائل المرصد الاول ان شاء الله تعالى عن امر بهي فقيل ما الوجود مثلا فيقال ما يكون فاعلا او منفعلا فمن شانه ان يحصل منه للسائل اخصا المعنى الاوجز والتفات اليه من بين الصور المختزنة وان يحصل له التصديق بان لفظ الوجود موضوع لهذا المعنى

مطلب الاسمية مقدما على جميع المطالب الثلثة الباقية اعني مطلب هل البسيطة هو الحقيقية وهل المركبة واستدلوا على هذا التقدم بان مطلب هل البسيطة التصديق بوجود الشيء في نفسه ومطلب الحقيقة انما هو تصور الشيء الذي علم وجوده والغير وهذه المطالب سرا انما يتصور بعد فهم المعنى من اللفظ الحاصل من الاسمية فلو كان ما الاسمية مخصوصا بما بعد التعريف اللفظي لم يتصور وجوب تقدم ما على المطالب الباقية لان توقفها ليس الا على فهم المعنى من اللفظ وهو كما يحصل من التعريف الاسمي يحصل من التعريف اللفظي ايضا فح يجوز ان يكون المعنى المفهوم من اللفظ بالتعريف اللفظي ويحصل بعده جميع المطالب الباقية فلا يكون احتياج الى مطلب ما الاسمية فعلم من هذا الاستدلال ان التعريف اللفظي ايضا داخل في مطلب ما الاسمية فيكون من المطالب التصورية وهذا هو المطلوب قوله لا يكون التصديق بوجوده اي في نفسه الذي هو مطلب هل البسيطة قوله ولا يمشي طلب حقيقته الذي هو مطلب الحقيقة قوله ولا التصديق بهليته المركبة اي بمعنى الوجود الذي هو مطلب هل المركبة قوله وهذا اي هذا التعليل قوله انت تعلم اراد به رد على تمسك المحقق الدواني من ان هذا تم التعليل اذا دخل التعريف اللفظي في مطلب التقرير الايراد ان ما يتوقف عليه تلك المطالب الثلثة هو تصور معنى اللفظ الذي هو مطلب ما الاسمية ولا يحصل تلك التصور من التعريف اللفظي لانه بعد تصوره وتفسيره المعنى المعلوم واستحضاره بلفظ اوضح لاستحصال فكما ان تلك المطالب يتوقف على مطلب ما الاسمية كذلك يتوقف عليه التعريف اللفظي فلو كان التعريف اللفظي غير داخل في مطلب ما الاسمية لاندفع ذلك في تقدم مطلب ما على سائر المطالب قوله وهو يفهم اي مطلب ما الاسمية وهو التعريف الاسمي قوله فلنه بعد تصوره اي التعريف اللفظي بعد تصور المعنى باللفظ لانه يفيد تصورا ثمنيا في المدركة فلا بد فيه اولا من تصور المعنى قوله مع ان من قال بهذا اراد به رد على المحقق الدواني المحصل على ما يستفاد من عبارة المتن انه يعلم انه لا يتم هذا التعليل الا اذا كان التعريف اللفظي داخلا في مطلب ما الاسمية لانه لا يكون التعريف اللفظي من مطلب ما وهذا قد لا ينكره القائل بكونه من المطالب التصديقية ايضا فلا يفيد اثبات هذا القدر في مقابلته بل لا بد من ابطال ما قاله ان آله التصديق ولا يلزم هذا من ان كان فهم قوله وذهب بعض الافاضل هو صدر الدين الشيرازي الى ان التعريف اللفظي من المطالب التصورية فالمطلوب منه التصور اعني حصول صورة الشيء في الذهن ابتداء وثانيا قوله اعلم انه حاصل ان حصول الشيء من حيث انه موضوع علم اللفظ لم يكن حاصلا في الذهن سابقا وانما كان حاصلا سابقا في الذهن مطلقا لا مع هذه الحيثية وحصوله مع هذه الحيثية انما كان في التعريف اللفظي فيكون من المطالب التصورية قوله من حيث انه معنى اللفظ حيثية تقييدية لا تعليلية والا يرجع الى ما ذهب اليه المحقق الدواني كما اشرنا اليه فافهم قوله اي استحالة في اخذ الحيثية حيثية تعليلية قلنا لا نسلم ما ذكرتم صريحا في مخالفة المحقق فلم يحل الحيثية على التقييدية لم يتم قوله انت خبير حاصله البحث على ما ذهب اليه من وجهين احدهما انه لم يكون التعريف اللفظي تعريفا اسميا فانه يفيد تصور الشيء وحصوله في الذهن ابتداء فان المعنى من حيث انه معنى هذا اللفظ ما كان حاصلا قبل كما عرفت فما معنى التعريف اللفظي يكون بحثا عن اللغة واللفظ فان الاصح ليس الى المعنى من حيث نفسه بل اليه من حيث انه معنى ذلك اللفظ فان قيل انه يمكن ان نفرق بين التعريف اللفظي والاسمي بان يكون التصور ابتداء واكتسابا في التصورين لان تصور المبحث كان سابقا في الذهن في التعريف اللفظي دون الاسمي قلنا ان المطلوب حقيقة على هذا التقدير هو الحيثية او المبحث مع الحيثية على ان تكون الحيثية تقييدية وهو حاصل ابتداء كما ان ما هو المطلوب في التعريف الاسمي يكون حاصلا ابتداء فما النظر الى المقصود والمطلوب التعريفان متحدان في كونه حاصلا ابتداء قوله وتحقيق المقام اي حاصل ان التعريف اللفظي مطلقا ليس من المطالب التصديقية

ص لكونه حاصلا في ضمنه اذ نظر ارباب الصناعة مقصور على الالفاظ فالمقصود انما يكون التصديق بوضعها للمعاني لا غير وان اورد في العلوم الحقيقية فالمقصود

احد لم يشتغل بتعريف الكون في الاعيان الذي وقع النزاع فيه لكن جماعة قد تصوروا انه اي الوجود ليس هو الكون في الاعيان بل هو شيء يوجب الكون في الاعيان ولم يكن ذلك الشيء الذي توهموه انه الوجود ضروريا اشتغلوا بتعريفه وذلك لانا في بداهة الكون في الاعيان الفرقة الثانية من المنكرين للكون الوجود بل يهيما من يدعي انه لا يتصور الوجود اصلا لا بداهة ولا كسبا بل هو متمنع التصور واحتجوا على ذلك بامرين الاول ان تصوره انما يكون بتميزه عن غيره لان المدرك متميز بالضرورة عن غير المدرك ومعنى التميز انه ليس غيره ومعنى انه ليس غيره سلب مخصوص فيتوقف تعقله على تعقل السلب المطلق الذي هو عدم مطلق لا يتعقل الا بعد تعقل الوجود المطلق لكونه

فاذا قيل ذلك في العلوم اللغوية فالمقصود منه التصديق وان كان التصور حاصلا في ضمنه اذ نظرا بذلك الصناعات مقصورة على الالفاظ واذا قيل ذلك في العلوم العقلية فالمقصود منه على ما هو وظيفة هذه العلوم التصور وان كان التصديق حاصلا في ضمنه وقد طنبنا الكلام في هذا المقام فانه مما زلت فيه الاقدام **قوله** الذي وقع النزاع فيه آه قد عرفت ان الوجود يطلق على المعنى المصدري وعلى ما به الموجودية فانظر هل من ذهب الى انه شيء يوجب الكون في الاعيان اشتغل بتعريفه تعريفا حقيقيا اخذه بالمعنى الثاني دون الاول كيف وقد وقع في كلام المعلم الثاني ان الوجود هو كان الفعل والانفعال والوجود امكنة الفعل والانفعال فالاولى ان يجاب بان المعرف هو الموجود بمعنى آخر فان قيل موجب الشيء مباين لذلك الشيء فلو كان التعريف تعريفا لموجب الكون يلزم ان لا يصدق على الكون مع انه يصدق عليه قلت لو سلم صدقه عليه فلا نسلم امتناع ذلك لدليل على امتناع صدق الشيء على الموجب والموجب بالحمل العرضي **قوله** فيتوقف تعقله آه تقائل ان يقول الخاص مستلزم للمطلق مع ان العدم الخاص لا يستلزم العدم المطلق لان العدم الخاص سلب الوجود

ولا من المطالب التصورية بل الواجب التفصيل **قوله** وان كان التصور حاصلا في ضمنه ضرورة توقف التصديق على التصور **قوله** مقصور على الالفاظ فمقصودهم انما يكون التصديق بان هذا اللفظ موضوع لذلك المعنى **قوله** وان كان التصديق حاصلا في ضمنه يعني انه يكون له تصديق فان بعد العلم بالمعنى الصوري يحصل التصديق ايضا بان هذا اللفظ موضوع لذلك المعنى لو كان غير مقصود فافهم **قوله** قد عرفت الخ مما كان يستنبط من كلام المحبي انحصار الوجود بحسب الواقع في الكون في الاعيان والخصام في وجوب الكون في المعرف بفتح الميم شيء لكل معنى الوجود متحققان متعارفان لانحفاء فيهما الوجود يطلق عليهما فالمراد من هذا المعنى الثاني من الوجود هو ما به الموجودية لان المعنى الاول مصدري مفهوم منتزعي بديهي يعرفه كل احد فلا يمكن تعريفه بخلاف المعنى الثاني **قوله** كيف وقد وقع تائيد لكون المعنى الثاني نظريا وسيعرفها هنا حاصله ان ناط صدور الافعال والتاثير والتاثر على الوجود الحقيقي الذي بمعنى ما به الموجودية لا على المصدري الانتزاعي الذي يتحقق بعد الانتزاع فالتعريف انما يصدق على الوجود بمعنى ما به الموجودية لا المعنى المصدري وهذا لان المراد من الامكان الذي هو مصحح للوجود بحسب الظاهر **قوله** فالاولى ان يجاب اي يقتصر في الجواب على ان المعرف الوجود بمعنى آخر اي الوجود الحقيقي ونحن لا ننكر نظريته وانما ندعي بداهة الوجود المصدري فيكون النزاع لفظيا **قوله** فانقيل تقائل الفاضل زاد الله رمحه وهذا ايرادا على كون التعريف المذكور لموجب الكون تقريره انه لو كان المذكور تعريفا لموجب الكون لا يصدق على الكون انه موجب لشيء يكون مباينا له وتعريف المباين لا يصدق على المباين الآخر مع ان هذا التعريف يصدق على الكون ايضا فلا يكون تعريفا لموجب المباين له **قوله** قلت جواب عن الايراد المذكور حاصله انا لا نسلم ولا نصدق التعريف على الكون في الاعيان ولو سلم صدقه عليه فلا نسلم امتناع ذلك لدليل على امتناع صدق الشيء على الموجب والموجب بالحمل العرضي بل واقع مثل حركة اليد موجب لحركة المفتاح ويصدق كل منهما انها حركة فيجوز كون كل من الكون في الاعيان ما يوجد واما عرفت به ويكون دفاعيه انما الامتناع في حمل الشيء الواحد على امرين متباينين بالحمل الاولي ولا نسلم تحقيق هذا النحو من الحمل على كل من الموجب والموجب **قوله** تقائل ان يقول حاصله ان الخاص مستلزم للمطلق كما ان وجود الانسان مستلزم لوجود الحيوان والامر في العدم الخاص والعدم المطلق ليس كذلك فان العدم الخاص عبارة عن سلب وجود خاص وسلب وجود خاص عن شيء لا يستلزم سلب الوجود المطلق عنه لجواز ان يكون له نحو آخر من الوجود ومنشأ الايراد هو الاشتباه بين الشيء

المرصد الاول في الوجود والعدم

الخاص والعدم المطلق سلب الوجود المطلق وسلب الخاص لايستلزم سلب المطلق وجوابه ان المطلق يلاحظ على وجهين الاول ملاحظته مع الاطلاق بأن يكون الاطلاق قيدا له الا يبقى مطلقا بل يكون عنوانا لملاحظته وشيرا لحقيقته والثاني ملاحظته من حيث هو من غير ان يلاحظ معه الاطلاق وبهذا وجه الفرق بين مطلق الشئ والشئ المطلق لما توهمه بعض الناس من ان مطلق الشئ يرجع الى الفرد المنتشر والشئ المطلق يرجع الى الكلي الطبعي

المطلق ومطلق الشئ قوله وجواب ان المطلق مخصص مع توضيح ان العدم الخاص بمعنى سلب الوجود الخاص وان كان غير مستلزم للعدم المطلق بمعنى سلب الوجود المطلق من حيث الاطلاق فان هذا المعنى انما يتحقق اذا انتفى جميع افراد الوجود المطلق لكنه مستلزم للعدم المطلق بمعنى سلب مطلق الوجود من حيث هو ضرورة ان سلب وجود خاص اذا تحقق تحقق سلب طبيعة الوجود من حيث هي فان الطبيعة من حيث هي كفي في تحققها تحقق فرد واحد وكذلك كفي في انتفائها انتفاء فرد واحد من افرادها فاذا انتفى فرد من الوجود انتفى طبيعة الوجود من حيث هي بخلاف الطبيعة من حيث الاطلاق فانه وان كان كفي في تحققها تحقق فرد لكنه لا يكفي في انتفائها انتفاء فرد بل لابد في انتفائها من انتفاء جميع الافراد وبهذا علمت ان الوجود اذا تحقق فرد واحد منه تحقق مطلق الوجود والوجود المطلق بخلاف ما اذا انتفى فرد واحد منه فانه ينتفي مطلق الوجود لا الوجود المطلق لما عرفت فظهر ان سلب الوجود الخاص مستلزم لسلب الوجود المطلق بمعنى طبيعة الوجود من حيث هي وغير مستلزم لسلب الوجود المطلق اي من حيث الاطلاق فالقائل بالشبهة عليه احد العينين للعدم المطلق بالمعنى الآخر ولم يعرف الا المعنى الثاني فوقع فيما وقع قوله الاول ملاحظته مع الاطلاق وبهذا الاعتبار يتحقق تحقق فرد ولا ينتفي الا بانتفاء جميع الافراد تحقيقا لمعنى العموم وهو موضوع القضية الطبيعية قوله لا بأن يكون الاطلاق قيدا اي ليس الاطلاق داخل في مضمون هذا المعنى والا لم يكن مطلقا بل مقيدا بقيد الاطلاق فالاطلاق ليس داخلا في العنوان بل العنوان والاعتبار قوله والثاني ملاحظته الخ وهو بهذا الاعتبار يتحقق تحقق فرد وينتفي بانتفاء فرد لعدم اخذ العموم وغيره في مفهومه وهو موضوع القضية المهملة وسر الفرق بينهما ان الاعتبار الثاني لا يلاحظ فيه الا الطبيعة المخصصة والماهية الصرفة من حيث هي ولم يلاحظ فيها حيثية الاطلاق ولا حيثية اخرى لا قيدا ولا شيرا لحقيقته وتتحقق مع التعدد ومتعددة مع التعدد وموجودة بوجود الفرد ومعدومة بعدمه وهي موضوع المهملة الفقدانية موجبة كان او سالبة ولذلك يلازم الجزئية واما الاعتبار الاول فهي يلاحظ الميتة من حيث الاطلاق بان يبقى الحيثية حيثية اي لا بأن يكون قيد المحيث بل يكون عنوانا لملاحظته وشيرا لحقيقته في هذا الاعتبار كما انها لا يلاحظان تحققها للتيء مقيد بخصوصه دون خصوصه بل هي متحققة بتحقق اي خصوصية كانت فيكون متحققة بتحقق خصوصية ما ولا يكون منتفية بانتفاء خصوصية بانتفاء جميع الافراد والخصوصيات قيل اراد على الاعتبار الثاني انه لو كان الامر كذلك لكان نعم مجامعا لوجوده فلا يكون نقيضا له مع انهم قالوا ان رفع كل شئ نقيضه اقول هذا مخصص قولهم لان مطلق الوجود يجامعه رفع ذلك اذا كان رفع وجود آخر غايته ما في الباب ان لفظ مطلق الوجود يطلق عليهما الا ان مطلق الوجود الذي يتحقق في ضمن وجود خاص كما مع رفع ذلك الوجود الخاص فهذا بعينه كما اذا قيل رجل لا يجامع عدم رجل اذا كان المراد من رجل في الاول رجلا آخر وبالثاني رجل آخر وفي ذلك ان النقيض لا يجامع مع عينه اذا كان مقولا بخصوصه واما اذا كان مقولا لا بخصوصه فلا يجامع عدم رجل آخر لكن يطلق عليه الرفع على سبيل الاشتراك او المجاز ولا استحالة في مجامعة معه بل هذا الاسم نقيضا له في الواقع نعم يرد هنا ان الحيثية الاطلاقية في الاعتبار الاول كما انها تنافي عن انتفائه بانتفاء فرد لذلك ينبغي ان يكون نقائها عن تحققه تحقق فرد ما لقولنا بانه يتحقق تحقق فرد ما ولا تنافي الا بانتفاء جميع الافراد فتأمل قوله وبهذا اي ذكر ما من الحيثية الاطلاقية في الاعتبار الاول الى قوله في الاعتبار الثاني وجه الفرق بين الشئ المطلق ومطلق الشئ قوله من ان مطلق الشئ بيان لما توهمه بعض الناس في وجه التحقيق لهم لانه لو كان مطلق الشئ عبارة عن الفرد المنتشر يلزم مفاسد عديدة منها ان لا يكون من مسئلة العدد والتناقض في بحسب المعنى لان الموضوع في كل منها بعض الافراد ومنها ان مطلق الشئ يعم الاعتبارات كلها فيشمل الشئ المطلق ايضا واذا كان عبارة عن الفرد المنتشر لا يشمل الشئ المطلق لان احكام الافراد لا يجامع معه فلا يكون المهملة معادلة من الطبيعة ومنها انه يلزم صدق السالبة المهملة بصدق السالبة الكلية لان السلب الوارد على الفرد المنتشر يفيد السلب الكلي مع ان صدقها قد يكون بصدق السالبة الجزئية على ما تقرر عندهم ومنها انه يلزم ان يكون القضية التي موضوعها مطلق الشئ شخصية لان الفرد المنتشر جزئي حقيقي عندهم وانما يحمل الاشتراك على سبيل البدلية والكلي لا يمنع عن الاشتراك من كثيرين

المحصل الاول في الوجود والعدم

فالمطلق ان اخذ على الوجه الاول فسلب الخاص لا يستلزم سلبه والى اخذ على الوجه الثاني فسلبه يستلزم سلبه كما يظهر بادنى تامل فلا يعدم المطلق سلب اصل حقيقة الوجود من غير ان يلاحظ معه الاطلاق فلازم للعدمات الخاصة تحقق سلب حقيقي ضد سلب فرد منه وبهذا يظهر ان في العدم المطلق اضافة واحدة وفي العدم الخاص اضافتين احدهما في السلب والاخرى في الوجود وان احد المضافين مطلق للمضاف الآخر فلا مجال لما يتوهم ان السلب المطلق ليس مطلقا لكون ذاتيا للخاص ولا يكون تعقله موقوفا على تعقله وقد تقرر بالدليل بتقرير آخر نقرا الى توقف تعقل السلب الخاص على تعقل الوجود الخاص

على سبيل الاجتماع فانظاهر ان من قال بكون مطلق الشيء هو الفرد المنتشر لم يرد بان مدلوله ذلك والا لزم عليه كثير من المفاسد بل اراد ان مطلق الشيء شبيه بالفرد المنتشر في ان تحققه يكون بتحقق فرد واحد فافهم قوله فالمطلق ان اخذ على الوجه الاول اي الشيء من حيث الاطلاق قوله لا يستلزم سلبه فان سلبه كما عرفت لا يكون الا سلب جميع الافراد ولم تتحقق بهذا ذلك قوله على الوجه الثاني اي الشيء من حيث هو من غير ان يلاحظ معه الاطلاق ولا غيره قوله فسلبه يستلزم سلب اصل الوجود الخاص يستلزم سلب الوجود المطلق ان المطلق هنا استخدم افرد فانا وجدنا فسلبه يستلزم سلب في تحقيق سلب الخاص منها هو سلب المطلق كما ان وجوده وجود فعدم المطلق سلب لاصل حقيقة الوجود الاعني سلب الوجود من حيث الاطلاق قوله لازم عطف على قوله سلب لاصل حقيقة الوجود قوله تحقق دليل للزوم والمعنى ان العدم المطلق بالمعنى الثاني لازم للعدم الخاص تحقق سلب حقيقة الوجود عند سلب فرد منه والمعنى ان العدم المطلق الذي هو سلب حقيقة الوجود كما ذكرنا من ان المطلق يلاحظ على وجهين العدم المأخوذ على الوجه الثاني يلازم العدم الخاص قوله اضافة واحدة وهي اضافة السلب الى الوجود المطلق من حيث هو فان السلب يضاف والوجود مضاف اليه قوله اضافتين احدهما في السلب الوجود من حيث هو مضاف اليه كما هو وهي اضافة السلب الى الوجود من حيث هو مضاف والاخرى في اضافة الوجود الى زيد مثلا والمضاف بحسب هذه الاضافة هو سلب وجود زيد فان اضافة الوجود المضاف اليه للسلب الى زيد تستلزم اضافة السلب ولو بواسطة الوجود لان مضاف المضاف الى شيء مضاف اليه ايضا وهذا ظاهر وتوضيحه ان العدم المطلق عبارة عن السلب المضاف الى الوجود من حيث هو فمعناه سلب حقيقة الوجود ومعنى العدم الخاص سلب وجود زيد مثلا فمعناه سلب الوجود من حيث هو وهو حاصل من اضافة السلب الى الوجود مع قطع النظر عن اضافة الوجود الى زيد سلب فرد منه وهو حاصل من اضافة الوجود الى زيد مع لحاظ كون السلب مضافا الى هذا الوجود الخاص فقوله وان احد المضافين آه هو السلب المضاف الى الوجود من حيث هو الحاصل من اضافة السلب الى الوجود مطلق للمضاف الآخر وهو السلب المضاف الى فرد من الوجود المحصلة منه الحاصل من اضافة الوجود الى زيد فالسلب المضاف الى هذا الوجود الخاص فالسلب الوجود من حيث هو وقد تحقق في ضمن هذا السلب الخاص وقد يوجد في ضمن سلب آخر وبما قررنا مطلب المحشي اندفع ما يترائى وروده بحسب الظاهر ان المضاف بحسب اضافة السلب هو السلب والمضاف بحسب اضافة الوجود هو الوجود لا يعني ان السلب مطلقا للوجود فانك قد عرفت ان المضاف بحسب الاضافة الثانية هو السلب وان كان بحسب الظاهر هو الوجود لما عرفت نظرا لاندفاع ابراز المعاني قوله فلا مجال الى ذا ظهر لك فلا مجال لما يتوهم والمتوهم الفاضل مرزا جان رح وتفصيل المقام ان المستدل على امتناع تصور الوجود قال ان تصور الوجود انما يكون بتميزه عن غيره بمعنى التميز انه ليس غيره ولا يخفى انه سلب مخصوص فيتوقف تعقله على تعقل السلب المطلق الذي هو العدم المطلق وهو لا يتعقل الا بعد تعقل الوجود فيلزم الدور فاعترض عليه ذلك الفاضل انه لم لا يجوز ان يكون تعقل السلب المطلق انما يكون مضافا الى الوجود المطلق على ما يدل عليه قوله وهو لا يتعقل الا بعد تعقل الوجود بالسلب المخصوص يكون مضافا الى الوجود المخصوص فلم لا يجوز ان تعقل السلب المخصوص يتوقف على تعقل السلب المطلق بهذا المعنى ومن الظاهر ان تعقل سلب الوجود في زيد لا يتوقف على تعقل سلب الوجود المطلق بل ولا بحسب الخارج فانه قد يتحقق الاول بدون الثاني او على الاقل لا يكون مضافا بالخصوص الى كون مضافا فاسلم توقف تعقل المخصوص على تعقل ذلك السلب لكن تعقل السلب المطلق حينئذ لا يتوقف على تعقل الوجود المطلق فلا يلزم الدور فلما كان منشأ هذا التوهم ان السلب المطلق عبارة عن السلب المضاف الى الوجود من حيث الاطلاق وظاهر ان تحقق السلب المخصوص لا يتوقف على تحقق السلب المطلق بهذا المعنى فان تعقله لا يكون الا بانتفاء جميع افراد الوجود وسلب جميع افراده الخاص لا يقتضي ذلك والسلب المطلق بهذا المعنى ليس ذاتيا للسلب المخصوص لانه لا يجتمع مع الاول فلا يتوقف تعقله على تعقله دفعه المحشي باختيار الشق الاول وحاصل الدفع ان السلب المطلق من حيث الاطلاق لا يكيف فيه سلب فرد وهو ليس ذاتيا للخاص لكن الكلام ليس فيه بل في مطلق السلب وهو يتحقق بتحقق سلب فرد ولا يخفى كونه ذاتيا للخاص قوله وقد تقرر الدليل للمقرر الفاضل مرزا جان رح حاصله ان العدم الخاص عبارة

الموضوع بل يقتضي اتصاف الموضوع به فلا يكون الاتصاف عين الوجود ولا مستلزما للتعقل وعلى هذا فالسلب فرع ذلك الصدق و
الاتصاف فلا يكون عين العدم ولا مستلزما للتعقل ايضا فهم قد يطلق لفظ الوجود والحصول والثبوت ويتحقق على ذلك الصدق
والاتصاف لمشابهته معناها لتحقق الكل منها في الامر الثاني التصور وحصول الماهية في النفس فيحصل ماهية الوجود في النفس على تقدير
متصورا للنفس وجودا خارجا لا يمتنع ان يتصور شيئا فيوجد حينئذ في النفس المثال اعني وجودها والوجود المتصور والجواب ان ما
ذكر تموه من ان تصور الشئ حصول ماهيته في النفس وان الوجود الذهني وحمل الوجود الذهني ليس فيكفي في تصوره اي تصور الوجود

التصور بوجه ما هو الكنه والموقوف عليه هو التصور بوجه آخر ايضا التصور مستلزم للتميز فغاية ما لزم هو توقف لزوم الشئ على ذلك الشئ ولا استحالة فيه
قوله ثم قد يطلق الخ يظهر من اطلاق الوجود على وجود الشئ في نفسه على سبيل الحقيقة وعلى وجوده لغيره على سبيل المجاز وكون بيان ذلك ان الموضوع ليس مشتركا بينهما لان
الوجود واحد والموقوف في صورة تصور الوجود بكنهه الكنه والموقوف عليه في صورة تصور الوجه الموقوف تصور ذلك الوجود والموقوف عليه تصوره بوجه آخر وهو استحالة
فيه قوله وايضا المتصور هذا جواب آخر عن اصل الدليل وهو معطوف على جدير الاعلى قوله والحل فمن ظن الخ معطوف على قوله والحل سواء ظهر لزوم
الدور انما يكون اذا كان تصور الوجود موقوفا على التميز وهو ممنوع وما ذكر في برهانه انما يفيد انه لا يتحقق بدونه وهو لا يوجب التوقف قبل الاستلزام فغاية ما لزم على تقدير
الاستلزام توقف التميز الذي هو لازم لمتصور الوجود على فرد منه وهو تصور الوجود والاستحالة فيه انما تلزم لو توقف تصور الوجود على تصور التميز وهو ممنوع قوله يظهر منه وجه
اندفاع ان الشارح قال بطلق لفظ الوجود على ذلك الصدق والاتصاف الشابهته لمعنا الحقيقي الذي كلامنا فيه فعلم منه ان حقيقة الوجود شئ آخر واطلاقه على الصدق والاتصاف
مجاز لشابهته هذا الصدق للوجود الحقيقي ولعل وجه شابهته من المعنيين كونهما منشأ للآثار في الجملة فالمقصود من هذا الكلام انما هو اثبات اطلاق الوجود على وجود الشئ في نفسه على
سبيل الحقيقة والوجود الرابطي على سبيل المجاز وذلك موقوف على نفي كونه مشتركا معنويا ومشتركا لفظيا فاشار الى الاول بقوله وبكون بيان ذلك والى الثاني بقوله لما تقرر الخ قوله على وجود
الشئ في نفسه المراد بالشئ وجود الاعراض وههنا شئ عرض في كلام الشارح العلام تقريره انه قال المعتبر في الموضوعية صدق المحمول على الموضوع ذلك لا يقتضي وجود المحمول في نفسه ولا وجوده
بل يقتضي اتصاف الموضوع به اعني لو لم يكن ان الاتصاف الموضوع هو وجود المحمول للموضوع فلا نسلم انه اذا لم يكن كذلك فلا يقتضي وجود المحمول في نفسه اولا وانما نسلم ذلك
اذا اريد بقولنا الاتصاف هو وجود المحمول للموضوع ان الاتصاف هو وجود الرابطي فلا نسلم ان ذلك كذلك وان اريد ان الاتصاف هو وجود المحمول في الجملة فممنوع اذ الامر العدمي المحمول ما شيم الخ قوله
وفيه انا نسلم ان الامر العدمي ليس له وجود اصلا لكنا لا نقول بل نقول نسبته الحاكية بين الموضوع والمحمول هو المراد بالاتصاف ولا يخفى كونها وجود ارابطيا والمقصود ليس تعيينا
بذلك حتى يقال انه لا مشاحة فيه فلا وجه لان يجاب بان المراد بقوله لا يقتضي وجود المحمول في نفسه ان وجود المقابل للاعراض وقوله لا وجوده للموضوع الوجود المختص بالاعراض كلاهما
مغايران للاتصاف كما سبقت الاشارة اليه فالذي اثبته وجود الشئ في نفسه شامل لوجود الاعراض الذي نفاه هو لوجود الرابطي المقابل لوجود الاعراض والجواهر فلا اشكال
قوله على الوجود الرابطي المراد به النسبة الايجابية التي في الحكاية ويعبر عنها بالصدق والاتصاف قوله على سبيل المجاز لعلاقة كونه منشأ للآثار في الجملة كما تنبهت الاتصاف
قوله وكون بيان ذلك الخ بيان ان اطلاق الوجود على وجود الشئ في نفسه حقيقة وعلى الرابطي مجاز قوله بان الموضوع له المعنى الذي وضع له الوجود هذا نفي لكونه مشتركا معنويا
بينهما حاصله ان الوجود لو كان معنى واحدا مشتركا معنويا بين وجود الشئ في نفسه والرابطي لكان اما مستقلا او غير مستقل على الاول كيف نقسم الى المستقل وغير المستقل بل
ينبغي ان يكون مستقلا دائما وعلى الثاني كيف نقسم الى غير المستقل والمستقل بل ينبغي ان يكون غير مستقل دائما ولخصه بعضهم بقوله ان الشئ اذا كان مستقلا بالحاظ واحد كون
كذلك في لحاظ آخر واذا كان غير مستقل كون كذلك فيهما وهذا الدليل يجاب الاول له منقوض بسائر الامور التي جعلت قسما مثلا نقول الكلمة اما مستقلة او غير مستقلة
فعلى الاول كيف نقسم الى الحرف وعلى الثاني كيف نقسم الى الاسم وهكذا في جميع اقسام اقسامها فاجاب بانا لا نسلم ان الكلمة بما هي كلمة مشتركة معنوية بين الاسم والحرف بل انما نقول بذلك
في السائل وليس من دأب المناظرة ولا يقول عاقل بكون جميع اقسام شئ مشتركا لفظيا فهم انه اذا كان الامر المشترك مستقلا فمراده اضيف الى امر احد كزيد وعمرو يكون كونا

المرصد الاول في الوجود والعدم

حضوره للنفس فيكون العلم بالوجود علما حضوريا لا يحتاج فيه الى حصول صورة منتزعة من المعلوم للعالم بل المعلوم نفسه

حاصلا له حاضرا عنده سواء قلنا الوجود المطلق او الوجود المقيد او عارضه فانه على التقديرين حاضر عنده هو وذلك كما سنقرره ذاتا بذاتها

هذا المعنى ان كان مستقلا بالمفهومية فهو وجود الشيء في نفسه لا الاعم منه ومن الوجود الرابطي وان كان غير مستقل بالمفهومية فهو الوجود الرابطي الاعم منه ومن وجود الشيء في نفسه ولا

يخفى ان اطلاق الوجود على وجود الشيء في نفسه على سبيل الحقيقة فكان اطلاقه على الوجود الرابطي على سبيل المجاز كما تقرر في موضعه ان لاحظ الدال بين الاشتراك والمجاز محمول على المجاز

قوله فيكون العلم اه انت خبير بان الوجود امر انتزاعي فلا يكون ان يعلم الا بالعلم الحصولي وما قيل ان علم النفس بذاتها وصفاتها علم حضوري فليس على اطلاقه كما لوح اليه وان

فرض كون الوجود الخاص معلوما بالعلم الحضوري فالوجود المطلق ليس كذلك لان العلم بذاتيات المعلوم بالعلم الحضوري وبعض عوارضه علم حصولي لذاته وقع الخلاف في بساطة النفس وتجردها

ووجودها في نفسه واذا لوحظ بين امرين على طريق النسبة الخبرية يكون غير مستقل بالمفهومية لتحقق اعتبار كذلك والجملة ان طبيعة الوجود الصدري الذي يعبر عنه بالفارسية بهستي او احد هو المعبر

عنه بالكون مثلا مستقل بالمفهومية بحسب طبيعته لحاظ بين الموضوع والمحمول واذا لوحظ اقترانه بامر احد سواء كان هو او عرضا كزيد وسواد مثلا يبقى على استقلاله الثاني

انه لو تم هذا الدليل لاقتضى ان لا يستقل بالاستقلال في اللحاظ في لحاظ آخر فهم نيدم اساس بنى الحشي من قبل ان القضية الاجمالية حين الاجمال مستقلة وكذا معنى الفعل ولا يمكن التوجيه

بان ما قال من قبل فبالنظر الى التصحيح كلام الغير والذي قال ههنا هو المتحقق عنده لانه اصح في القضية المجملة ولا يصح فيما قال في الفعل لانه مذهبه فتامل فانه مع وضوح فيه دقيق

قوله لكان مستقلا بالمفهومية بحيث يكون مستقلا بامر واحد لاجراء الحصول الى الحاشيتين **قوله** غير مستقل بان يكون مرادة لتعرف حال الطرفين **قوله** لانك تميد لنفي

كون الوجود مشتركا لفظيا بينهما **قوله** انت خبير آخر ههنا اراد على كون علم النفس بوجوده حضوريا تقريره ان بيان المقولية بالتعقل الحضوري ومعيارها وجود المعقول في نفسه لعالم

بان يكون حاضرا بنفسه موجودا في ظرف المخصوص عند العالم بانه كما في علم المجردات بانفسها او بكون وجوده لها بطريق انانية كعلم النفس بصفاتها الانضمامية او بطريق المعلولية كما

في علمه تعالى بالسلسلة الممكنات المعلولة له تعالى والاوصاف الانتزاعية ليس لها وجود في انفسها حتى تكون حاضرة عند العالم بل ذلك الانتزاع تعتبر من موصوفاتها

فيكون حصوليا وما كان الوجود كذلك يكون علما حصوليا حينئذ اذ مفاه او ورد عليه بعض معاصريه بان مناط كون الصفات معلومة بالعلم الحضوري قيام وجوداتها بالنفس التي

عين ذات العالم وهو متحقق في الوجود بلا شبهة وان لم يكن من الصفات العينية لما عرفت ان مناط العلم الحضوري على كون المعلوم موجودا في ظرف الحضور بنفسه وهو مفقود في الوجود

وسائر الاوصاف الانتزاعية للنفس لكن يرد عليه ان الحشي ذكر سابقا ان القائل بنظرية الوجود اراد به معنى حقيقيا فانظر ان القائل منع كونه انتزاعيا اراد ذلك المعنى مصدريا

حاصلا للكل واحد هو ليس مرادا انتزاعيا حتى يعلم بالعلم الحضوري فافهم **قوله** وما قيل دفع دخل مقدر تقريره ان الوجود من صفات النفس وعلم النفس بصفاتها حضوري فيكون العلم بالوجود حضوريا

وحاصل الدفع ان قولهم علم النفس بصفاتها حضوري ليس المراد به مطلقا سواء كانت عينية او انتزاعية بل المراد به الصفات العينية كما سبقت الاشارة اليه في شرح قول المصنف متصورة

بالبداهة فتذكر **قوله** وان فرض انه مقصوده انه لما كان الوجود من الصفات الانتزاعية يكون الوجود الخاص للنفس كذلك فيكون علما حصوليا والغرض ان الوجود الخاص عين النفس

وعلمه علم حضوري فلا يتوهم ان العلم بالوجود المطلق في ضمنه يكون حضوريا لان العلم بذاتيات المعلوم بالعلم الحضوري حضوري بل علمها حصولي لان

خلو الشيء بنفسه عند العالم لا يستلزم حضوره اجزاءه وعوارضه تفصيلا حتى يكون علمها ايضا حضوريا وانت تعلم ان الوجود الخاص اذا فرض عينا للنفس لا يكون الوجود المطلق في آيات الآية مطلق

ههنا بل الوجود الذي لحصته لا لكل هيات نعم يكون عارضا لذلك الوجود الخاص التحد مع النفس الا انه لا ضير في ذلك اذ المقصود عدم كون الوجود المطلق معلوما بالعلم الحضوري وهو حاصل

على ذلك التقدير بل الطريق الاولى فافهم **قوله** وذا وقع الخلاف الخ اي لاجل ان العلم بذاتيات المعلوم بالعلم الحضوري حضوري او عرضيات المعلوم بالعلم الحضوري حضوري لم يقع الخلاف

في تجردها لكن التالي باطل فالمقدم مثله لا يقال كون النفس عالما لذاتها تكفي للزوم تجردها لان المادة والماديات لا شعور لها لنفسها ولا لغيرها اصلا

متنزعة من ذاته لها الفي ذاتها او مع تقدير تسليم الوجود لذهنية العبرة الكلية التي هي ماهية الوجود الوجود للجزئي الثابت بالنفس
مع انها معلومة بالعلم الحضوري والسر فيه انها حاضرة عندنا من حيث الاجمال ودون التفصيل ثم الظاهر ان النزاع في العلم بحقيقة الوجود سواء كان حصوليا او حضوريا
كما يدل عليه ان النزاع في العلم الحصولي المتعلق بماهية الوجود اذا ثبت انه ممتنع ثبت مطلب الخصم قوله او ممتنع الا يخفى ان اجتماع المثلين هو اجتماع الامرين
المتشاركين في الماهية النوعية في محل واحد والمستحيل منه اجتماعهما بحيث يرتفع الامتياز بينهما
فضلا عن العلم الحضوري فعلى تقدير كون العلم بديهيا تتأتى الانتزاعية حصوليا ايضا ووقوع الاختلاف في تجردها بنا على ان العلم المتعلق مطلقا من حيث هو هو المجرد
كما ذكرتم ثابت بالبرهان بعد المناظرة والمقصود من علم النفس بجميع الاوصاف التي منها التجرد لو كان حضوريا كان العلم تجردها حاصلا من غير كسب وبهان فلم يقع الاختلاف فيها فهم
قوله والسر فيه اي في كون نفس معلوما بالعلم الحضوري وعدم كون اجزائها معلومة كذلك قوله من حيث الاجمال اي من حيث صورتها الواحدة التي للمجرد والبسيط فيها
تعدد وتمايز بين الاجزاء في انفسها ولا بينها وبين المركب فالعلم الحضوري المتعلق بها علم كبنه الشيء واما العلم المتعلق بصورتها التفصيلية التي فيها تكثر وتمايز في الملاحظة
التفصيلية علم حصولي وهو العلم بالكنه قوله ثم اظهر آه اعترض منه دفع الايراد الذي اورده الفاضل مرزاجان بقوله لو سلم ان العلم بالوجود المطلق كان حضوريا فليس الكلام فيه
بل النزاع في العلم الحصولي المطلق بماهية الوجود وسائر الماهيات الحاصلة في العقل بل هو ضروري او نظري او ممتنع فاذا ثبت انه ممتنع ثبت مطلوب الخصم وحاصله ان
القائل بامتناع تصور الوجود اراد ان تصوره بالعلم الحصولي ممتنع للايضر تعلق العلم الحضوري به ثم وجه حاصل الدفع ان الظاهر كون النزاع في العلم بحقيقة الوجود مطلقا
سواء كان حضوريا او حصوليا فاذا ثبت تعلق العلم به لو كان العلم الحضوري ثبت ان علمه ليس بممتنع قوله لا يخفى ان اجتماع المثلين انما هو المفهوم منه بقرينة المقام
الذي اوردوه اصلا على سبيل المنع اعلم ان اجتماع المثلين عبارة عن جمع دو فردين من نوع واحد في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة ولا شك في استحالة اذ الامتياز
بين المتساويين في الوجود فلا يصح فرض الامتياز بين الشيئين في نفس الامر الا اذا صح وجود الشيئين بوجود واحد وهذا غير معقول اذ الوجود بمعنى مصدري يختلف باختلاف
المضاف اليه لا حاجة الى اقامة البرهان عليه فاذا لم يكن تلك الشيئان من نوع واحد بل كانا مختلفتين في الماهية كالسواد والبياض او كانا من
نوع واحد ولكن يختلفان في المحل كالسواد القائم بالفعل والسواد القائم بالفرس او كانا من نوع واحد متحدين في المحل ولكن لا يكون زمانهما واحدا كالمابين السواد القائم
بالثوب امس والسواد القائم بذلك الثوب الآن بعد زوال الاول او كانا من نوع واحد وهما محل واحد في زمان واحد لكن لا باعتبار جهة واحدة كالصفتين المجتمعتين القائمتين
بمحل واحد بالعناصر لا يكون اجتماعهما محالا انما يستحيل ان لا يكون متمايزا صلا فالمعنى اشارة الى الاول بقوله اجتماع الامرين المتشاركين في الماهية النوعية واشارة الى الثاني بقوله في محل واحد
الى الثالث بلفظ الاجتماع والى الرابع بقوله بحيث يرتفع الامتياز بينهما قوله والمستحيل منه آه اعلم انهم اختلفوا في جواز اجتماع المثلين فجوزه بعضهم ومنعه الاكثرون
ما الجوزون فاستدلوا على ما ذهبوا اليه بان الجسم نفس في الصنع فيصح ان يكون سواد نصف جسم حلوكا ونصفه ليس كذلك الان افراد السواد المطلق متفقة عليه فالكتبة عبارة
عن اجتماع كدرتين في السواد عن اجتماع كمتين الحاكي عن اجتماع سوادين فثبت اجتماع المثلين واجيب بان كل واحد من مراتب السواد اشتداديا الشدة والضعف
انواع متخالفة من اللون بالحقيقة مشتركة في عارض مقول عليها بالتشكيك وهو السواد فالشديد ليس كما من الخفيفين بل الشديد نوع آخر مباين في الماهية للضعيف
الا ان اوهام العامة ذهبت الى ان الاشد مؤلف من امثال الاضعف بخلة الوهم اليها ولا اعتداد به واما الماخون فاستدلوا بوجوه الاول انه لو جاز اجتماع المثلين
لارتفع الامان عن الحس فانه يجوز ان يكون الشيء الواحد المحسوس اشياء كثيرة وهذا باطل واجيب منع بطلان اللازم كان الحس يغلط كثيرا فانه يرى الشيء البعيد صغيرا
والشجار الشط منكوسة والعنبة في الماء القدر الحاجز الراكب في السفينة يرى الساحل والاشجار الثابتة على الشط متحركة والراكب في غير ذلك صدد ان تجويز ذلك
لا يمان عن الحس مما يبطل كثيرا من الاحكام واما الامثلة المذكورة التي استشهد بها المجيب فوقوع اغلاط الحس فيها اسباب نادرة في علم الناظر ولا شك ان تلك الاسباب
منتفية فيما نحن فيه وانت تعلم ان في ذلك الرد لا يدفع دابر الجواب الا ان للمجيب ان يقول الثابت في علم الناظر انما يدل على اسباب متعددة غلط بها الحس في انحصار

على ان الممتنع هو ان يقوم المثلان بمحل واحد قيام عارض بمحل او قبل الوجود بالنفس كذلك ثم من قال انه اى الوجود في حقيقة كونه

قائما بهما لم ينف هذا المنع المماثلة بين الماهية الكلية وفرد منها او بين شيء من شيء وهيئة يحتمل ان يكون منع المماثلة المستحيلة بين الصورة الكلية المشخصة بالتشخص الذهني والخبري المتشخص بالتشخص الخارجي او بين الشيء الحاصل بصورته والشيء الحاصل بنفسه **قوله** على ان الممتنع هو ان يقوم المثلان الخ يقال ان الممتنع هو ان يقوم المثلان بمحل واحد قياما انضماميا ليس قيام هذين المثلين كذلك لان الانضمامي هو ان يكون الموصوف والصفة موجودين في ظرف الاتصاف واما الانتزاعي وهو ان يكون الموصوف في ظرف الاتصاف

في ذلك الظرف موجودا دون الصفة بل انما انتزع من امر خارج عنه لكنه مع ذلك يقتضي ان يكون منشأ انتزاعه امرا موجودا في ذلك الظرف فيجوز ان يكون منشأ انتزاع الشيئية شيئا واحدا لا يعلم ذلك السبب فلا يدل دليل على انتفاء ذلك السبب هناك وقد يجاب بان الكلام في المحسوس الصحيح الذي لا يقاس عليه ليس بمرتفع وفي ارتفاعه لبس ولبس كالمناقشة في الحس بالغلط كثيرا حتى يتم ما سبق وهما يقع به الناظر فلا يسكت انما ناظر لحل ان يغلط الحس في هذا المقام فلا يأتي ذلك من دليل الثاني انه يجب على تقدير اجتماعهما في محل في زمان واحد عدم تمايزهما بالذات والعوارض اليقظة والماهية مشتركة بينهما وكذا لوازمها مشتركة لهم فلا امتياز بينهما الا بالاضافات الثنائية فلا تمايز فاذن فرع الاثنينية واجيب بانه يجوز تمايزهما عند الاجتماع باسباب مفارقة ما عند الانفراد وعدم التمايز عندنا غير ممتنع لان مرجعه عدم علمنا بالتمايز ولا محذور فيه وبان سلمنا الامتياز لا يدل على الاتحاد بل غايته عدم العلم بالاثنينية وبان التمايز لا يحصل باسباب مفارقة ضرورة لزوم كون العلاقة بين المتميز والمتميز اولا وسلم فلا نسلم ان المستحيل عندنا هو اجتماعهما بحيث لا يكون بينهما امتياز اصلا فانا لا نشك انه لو جاز اجتماع المثلين فاذا فرضنا اجتماع سواد ما مثلا في محل فيجوز ان تفنى عنه احدهما ويبقى الآخر فاذا انتفى عن المحل احد المثلين فيجوز انتفاء الكل عن المحل بعد المثل المنتفي لان زوال احد الضدين عن المحل مصحح لانتفاء الضد الآخر وقد يصحح المثل الثاني فهو لازم اجتماع المثلين وهو ذلك محال واجيب بانه مبني على جواز خلو المحل عن احد المثلين وذلك ممنوع لم لا يجوز ان يكون كل واحد منهما لازما للآخر فاذا ارتفع احدهما ارتفع الآخر واذا تحقق احدهما تحقق الآخر فافهم وايضا ان اجتماع المثلين بحيث يرتفع الامتياز بينهما بالكلية في نفس الامر محال بالبداهة على ما قدمنا قوله فانطبق هذا المنع الذي ذكرناهم يقولون ومنع قوله منع المماثلة بين الماهية الكلية وهي صورة الوجود الحاصلة في النفس قوله او فرد منها اي في لك الماهية الكلية او الوجود الحاصل في النفس فلا اتهام

في التمثيل وهنا لا مماثلة بين الكلي وفرده انما المماثلة بين فردين من نوع واحد كما سبق قوله او بين شيء وهيئة صورة الوجود المطلق الحاصلة في النفس قوله وعلته هو وجود النفس لان العلم بالماهية الكلية حصولي فيحصل شبهها وهو الوجود النفسي حضوري فهو بنفسه حاضر عندها فعلى هذا المراد من الصورة في قول المصنف الشيخ وهذان المعنان انما منع فيهما المماثلة مطلقا لا المماثلة المستحيلة قوله ويحتمل الخ او لو سلم اجتماع المثلين فيمنع استحالته وهذا منع بعد تسليم المماثلة قوله بين الصورة الكلية الخ هما المماثلة هنا ليست مستحيلة لانهما وان كانا شخصان من نوع واحد لكن احدهما شخص خارجي وهو الوجود الحاصل في نفس الآمر شخص فضي وهي الصورة الحاصلة للوجود الكلي المتشخص التشخص

الذهنية فيهما تمايز بحسب الوجود والتشخص قوله بين الشيء الحاصل بصورته وهي صورة الوجود الحاصلة في الذهن قوله او بين شيء وهيئة وهو الوجود المطلق الحاصل في نفس المتكلم عنها قوله لا يقال الخ توهم بعضهم من كلام شارح الاعلام على ان المنع هو ان يقوم المثلان بمحل واحد قيام الاعراض بمحالها وليس قيام الوجود بالنفس كذلك ان استحالة اجتماع المثلين مختص بما اذا كان قيامهما بالمحل قياما انضماميا لا قيام الاعراض بالمحل كذلك سر ان الدليل القائم على امتناع اجتماع المثلين لم تم لدل على امتناعهما مطلقا سواء كان قيامهما بالمحل قياما انضماميا او انتزاعيا فتخصيص الشارح هنا بقيام الاعراض ليس كما ينبغي غير الحشي العباة وقال الاعلى ان يقال ان المنع ان يقوم المثلان بمحل واحد على نحو واحد سواء كان قيامهما انضماميا او انتزاعيا وليس قيام هذين المثلين كذلك لان قيام الصورة العلمية للوجود المطلق بالنفس انضمامي وقيام وجود النفس بها انتزاعي فليس هنا اجتماع المثلين المستحيل لعدم فقدان الامتياز بينهما كيف واختلاف التشخص الانضمامي والانتزاعي مما لا شك فيه اما قال الاعلى ولم يقبل الصواب لانه يمكن ان يقال ليس مقصود الشارح حصر الامتناع في قيام الاعراض بل اراد ان الصورة العلمية للوجود لما قامت بالنفس على نحو قيام الاعراض بخلاف قيام نفس الوجود بها فاذن لزم الاستحالة انما يلزم لو كان بينهما معا كقيام الاعراض فافهم قوله كذلك اي على نحو واحد قوله موجودين في ظرف الاتصاف كالجسم بالسواد فان السواد والجسم كليهما موجودان في الخارج وهو ظرف الاتصاف قوله او هو ان يكون الوصف في ظرف الاتصاف كالسماء بالفوقية فان السماء موجودة في الخارج وليست الفوقية موجودة فيه بل

هو بحيث يصح انتزاع الوجود عنها واتصاف النفس لصورة الوجود العلمية القائمة على نحو الانضمام يسمى بان صورة الوجود منضمة الى النفس والا فهما موجودان في ظرف الاتصاف

كسبيا عنده ذكر فيه عبارات الاولى انه اى الوجود هو الثابت العين والعدم هو المنفى العين وفائدة لفظ العين التنبيه على ان المعرف هو الموجود فى نفسه والمعدوم فى نفسه لا الموجود لغيره والمعدوم عن غيره ولا ما هو اعم منهما الثانية انه المنقسم الى فاعل ومنفعل اى مؤثر ومتأثر او الى حادث وقديم وللعدم ما لا يكون كذلك الثالثة انه ما يعلم ويخبر عنه اى يصح ان يعلم ويخبر عنه والمعدوم ما لا يصح ان يكون كذلك فهذه العبارات تعريفات للموجود ويعلم منها تعريفات الوجود فيقال الوجود ثبوت العين او ما به ينقسم الشئ الى فاعل ومنفعل او الى حادث وقديم او

بحيث يصح انتزاع الصفة عنه ولا شك ان النفس متصفة بالوجود على نحو الاتصاف الانتزاعى الصورة العلمية على نحو الاتصاف الانضمامى ولا استحالة فيه وانما الباطل اتصاف النفس بالاوصاف الانتزاعية فافهم **قوله** التنبيه على آه اى التنبيه على ان المعرف هو الموجود الخارجى فان لفظ العين يجئ بمعنى مقابل الغير ويجئ بمعنى مقابل الذهن ايضا **قوله** الا ما هو اعم آه اى ان المراد بالوجود لا غير الوجود المخصوص بالاعراض وما فى حكمها وان كان المراد منه الوجود الرابطى بالمعنى المشهور اى المعنى الغير المستقل بالمفهومية فهذا القول فى بادى الرأى وتحقيقه الا ان الوجود ليس مشتركا بينهما كما عرفت آنفا وكذا العدم **قوله** والمنقسم آه تعريفا آخر **قوله** ويعلم منها آه وذلك لان تعريفا مفهوم المشتق بمفهوم مشتق آخر

اسما على صفة يصح انتزاعها عنه **قوله** على نحو الاتصاف الانتزاعى اى لان النفس بحال يصح انتزاع الوجود عنه **قوله** على نحو الاتصاف الانضمامى لان تلك الصورة العلمية منضمة الى النفس وكلاهما موجودان فى الخارج ولذلك علمها علم حضورى بخلاف علم النفس بوجودها الا كما سبق ذكره فانه حصولى **قوله** لا الاتحاد ان كان الاستحالة يلزم مطلقا واذا كان قيام احدهما انتزاعيا وقيام الآخر انضماميا لبطل اتصاف النفس بالاوصاف الانتزاعية فانه كلما تصورها النفس فصورة ذلك الامر الانتزاعى يكون منضمة الى النفس فيلزم اجتماع المثلين فيلزم ان لا تعلم النفس اوصافها الانتزاعية وهذا باطل ولا يلزم تلك الاستحالة فى الاوصاف الانضمامية لان علمها حضورى **قوله** فافهم لعله اشارة الى ان المدعى موقوف على كون علم النفس بالصفات الانتزاعية علما حصوليا وهو غير متبين كما سبق منا ذكره **قوله** والتنبيه يعنى ان المقصود من ايراد لفظ العين فى تعريف الوجود التنبيه على ان المعرف هو الموجود فى نفسه والمعدوم فى نفسه كالجوهر لا الموجود بغيره والمعدوم عن غيره كوجود الاعراض وعدمها والوجود الرابطى وعدمه كما ذكره الشارح او التنبيه على ان المعرف هو الموجود الخارجى فان لفظ العين يجئ بمعنى مقابل الذهن ايضا فيشمل التعريف على توجيه المحشى وجود الجواهر والاعراض كليهما بخلاف توجيه الشارح فانه لا يشمل وجود الاعراض الا ان يقال المراد بالموجود فى نفسه ما يقابل الموجود الرابطى فيشمل وجود الاعراض وكذا المراد بالعدم وحينئذ يكون مآل توجيه المحشى والشارح واحدا ولم يحمل المحشى قول الشارح على هذا لان قوله ولا ما هو اعم منهما يأبى عنه اذ اطلاق الوجود على المعنى الرابطى بطريق المجاز كما حققه سابقا الا ان يقال ان هذا القول منه بحسب الظاهر باعتبار ان لفظ الوجود يطلق عليهما **قوله** يجئ بمعنى مقابل الذهن فيقال الشئ اما موجود عينى اى خارجى واما موجود ذهنى **قوله** الظاهر ان المراد آه المحشى من ذلك الايراد على من زعم ان المراد بالموجود فى نفسه وبالمعدوم فى نفسه فى عبارة الشارح الموجود بالوجود المحمولى والمعدوم بالعدم المحمولى فيشمل الجوهر والاعراض والمراد بالموجود لغيره هو الموجود بالوجود الرابطى وبالمعدوم عن غيره هو المعدوم بالعدم الرابطى بان فى ذلك التوجيه خلاف الظاهر فان الظاهر المراد بالوجود لغيره الوجود المخصوص بالاعراض وما فى حكمها من الامور الانتزاعية وكذا بالعدم بقرينة قوله ولا ما هو اعم منهما فان الاعم ليس مشتركا بين الوجود فى نفسه والوجود الرابطى حتى يحصل ههنا مفهوم عام شامل لكل من الوجودين كما سبق **قوله** والا كان المراد منه اى من الوجود لغير **قوله** فهذا القول اى اخذ الوجود الرابطى من الوجود لغير بادى الرأى لانه موقوف على كون الوجود مشتركا بينه وبين الوجود فى نفسه وقد عرفت ان الامر ليس كذلك فهذا القول فى بادى الرأى بحسب الظاهر باعتبار اطلاق لفظ الوجود عليهما ولو اطلاقا مجازيا **قوله** التعريف آخر اى قوله والمنقسم الى حادث وقديم تعريف آخر للموجود لا مع قوله والمنقسم الى فاعل ومنفعل تعريف واحد كما يسبق الى الوهم ولما كان المتوهم ان يتوهم انه لما كان هذا تعريفا آخر للموجود فينبغى ان يجعله عبارة رابعة مع انه ادرجه فى التعريف الثانى ازاحه بقوله فى الحاشية لم يجعله تعريفا برأسه لان كلا منهما باعتبار انقسام الموجود ولانهما وقعا من معرف واحد فالاصح ان يعد تعريفا واحدا لاستغناء كل منهما عن الآخر انتهى **قوله** فهذه العبارات اى التعريفات الوجود من تعريفات الموجود لانهم لم يعرفوا الموجود والمعدوم بالثابت العين والمنفى العين والمنقسم الى فاعل ومنفعل وبما يعلم ويخبر عنه وبنقيضه الا لتكون التعريفات لاكمل على الوجود والعدم مع ان المقصود تحديدهما فراد الشارح الاعلام بان هذه العبارات تعريفات للموجود ويعلم منها تعريفات الوجود فيقال الوجود ثبوت العين او ما به ينقسم الشئ الى فاعل ومنفعل او ما به يصح ان يعلم الشئ ويخبر عنه اشار المحشى الى ان علم تعريف الوجود من تعريف الموجود اشارة الى التعريف الاول وقوله تعليقه اشارة الى التعريف الثانى والثالث **قوله** لان تعريف مفهوم مصداقا

المرصد الاول فى الوجود والعدم

ما به يصح ان يعلم الشئ ويخبر عنه وكلامه اى كل ما ذكره هذا القائل تعريف للشئ بالاعم كما لا يخفى فلان الجمهور يعترفون بمعنى الوجود والموجود وكما يعترفون بشيئية الشئ كما ذكر في هذه العبارة ايضا والمثابة يراد الموجود والثبوت الوجود فلا يصح تعريفهم بها حقيقيا واللفاعل موجود له اثر

مستلزم لتعريف الشئ بالمبدء تعليق امر مشتق متعلق بالمبدء المذكور قوله فان الجمهور اه اى الجمهور يعترفون بمعنى الوجود بوجه بمتازة عن الغير ولا يعرفونه بهذه الامور فليس للمعرف ان يقول الجمهور يعترفون الوجود بالوجه المقصود تعريفه بالكنه فان الحد يجب ان يكون بين الثبوت للحدود وهكذا الرسم لم يرسم هذه الامور ليست بينة الثبوت للوجود قال الشيخ في الهيات الشفاء جمهور الناس يتصورون حقيقة الوجود ولا يعرفون البتة انه يجب ان يكون فاعلا او منفعلا وانا الى هذه الغاية لم تتضح لي ذلك الا بالقياس فكيف يكون حال من يروم ان يعرف الشئ الظاهر بصفة لتحتاج الى البيان حتى تثبت وجوده بالله قوله وايضا آه وجه آخر لابطال هذه التعريفات وكونها تعريفات بالاعم وعامة اه

تعريف مفهوم المشتق بمفهوم مشتق آخر مستلزم لتعريف المبدء بالمبدء فاذا عرف مفهوم الموجود بمفهوم الثابت العين علم تعريف مفهوم الوجود بمفهوم ثبوت العين وهو المطلوب وفيه اشارة الى ان تعريف المشتق مطلقا بالمشتق لا يستلزم تعريف المبدء دائما يستلزم ذا كان تعريفا للمفهوم مثلا تعريف الناطق بمدرك الكليات اذا كان تعريف مفهوم الناطق بمفهوم مدرك الكليات كان تعريفا للنطق بادراك الكليات فيقال النطق ادراك الكليات وتعريف الكاتب بالضاحك لعالم لكن تعريف المفهوم الكاتب بمفهوم الضاحك بل تعريف المصداق الكاتب بمصداق الضاحك لا يستلزم تعريف الكتابة بالضحك فلا يقال الكتابة ضحك ولا يخفى ان تعريف الموجود بالثابت العين من قبيل الاول اذ يقال ان الوجود ثبوت العين بخلاف تعريف الثاني والثالث فانه لا يصح ان يقال الوجود امكان العلم والاخبار او انقسام الى الفاعل والانفعال ولذلك يبين المشي وجها عليه بقوله وتعليق امر اه وان شئت التفصيل فارجع الى شرح التجريد وحواشيه قوله وتعليق امر آه اى تعليق امر على مشتق شعر بان له حالة لذلك الامر فاذا قيل الوجود ينقسم الى فاعل ومنفعل او ما يعلم وما يخبر عنه علم ان الوجود بذلك الانقسام والعلم فتعريف الموجود بهما تعريف للوجود ضمنا بانقسام الشئ الى فاعل ومنفعل الى حادث وقديم او ما يصح ان يعلم الشئ ويخبر عنه قوله اى الجمهور لا يعرفون آه مقصود المحشي من هذا التقرير دفع ما اورد بعضهم من ان للمعرف ان يقول ان الكلام في كنه الوجود وكون معلول كل من تلك العبارات اخفى من كنه الوجود عند الجمهور غير ظاهر غاية ما في الباب ان ما طلق عليه لفظ الوجود ظاهر عند العقل من معلولات تلك العبارات وذلك لا يدل على ادعاء توضيح الرفع ان مفهوم الوجود لا يعرفونه بهذه الامور وان يحيث يمتاز عندهم عما عداه لا يعرفونه بهذا الامور والتعريف مطلقا سواء كان حدا او رسما كيف يكون بين الثبوت للمعرف وهذه الامور ليست كذلك فلا تصلح للحدية ولا للرسمية قوله فان يجب ان يكون بين الثبوت للحدود آه فيه انه لم يتم عليه برهان ولا يوجد هذا الشرط في كتب الميزان المشهورة وعلى هذا لا يصح تعريف الجسم بالاتصال فانه ليس بين الثبوت له بل يحتاج في اثبوته له الى براهين وادلة كثيرة مسطورة في كتب الحكمة ثم انه ربما اراد بكون الحد بين الثبوت للحدود ان ارادته بين بعد تصور الحدود بالكنه فهو مسلم لكنه قليل جدوى وان اراد البتة الثبوت مطلقا سواء كان بعد تصور الحدود بالكنه او بوجه يمتاز عما عداه فليس في بطاهر بل اذا كان الحد متصورا بالرسم ثم تبين حده يكون ثبوت الحد له من قبيل الثبوت البرهانية ويطلب ثبوته له بالبرهان كما مر في منطق التلويحات نعم يجب ان يكون الحدود والرسوم لازما بينا للحد والرسم حتى يصح الانتقال عنه من تصور الحدود والرسوم عند التحديد والترسيم كما في حاشية بحر العلوم اي جدا وستاذي نور الله مرقده قوله وهذه الامور اي ثبات العين والمنقسم الى فاعل ومنفعل وغير ذلك قوله قال الشيخ آه عبارة الشيخ يدل على ان مفهوم الوجود المعلوم للجميع هو حقيقة الوجود لكونه بحيث يكون فاعلا او منفعلا الى غير ذلك غير معلوم لهم الا لمن عرفه بالقياس ومن العلوم فذلك الامور التي لم تكن الوجود حقيقة فذكر تاييدا لما ارامه المحشي قوله وانا الى هذه الغاية اي مع اني بلغت الى هذه المرتبة الرفيعة في العلوم الحكمية بالحقيقة قوله لم يصح لي ذلك اي كون الموجود فاعلا ومنفعلا قوله الا بالقياس مستثنى مفرغ والمستثنى منه محذوف اي لم يصح لي ذلك من الامور او بطريق من الطرق الا بالقياس والبرهان ومراده ان الامر بلغ الى هذه المرتبة وكمال ممارستي في العلوم اعرف الوجود ولا اعرف ثبوت كونه فاعلا او منفعلا الا بالبرهان والقياس فكيف يكون حال من لم يعرف الشئ الظاهر بصفة لتلك الشئ تحتاج تلك الصفة الى البيان والدليل حتى تثبت وجود تلك الصفة لذلك الشئ قوله تحتاج صفة للصفة قوله وجه آخر يعني ان قول الشارح وايضا ثبات مرادف الموجود وجه آخر لابطال هذه التعريفات ان كان قصد المعترض بها تعريفات حقيقية لان الامور المذكورة تخص الوجود

في الغير والمنفعل موجود فيه اثر من الغير والقديم موجود اول له والحادث هنا موجود له اول فلا يصح اخذ شيء منها في تعريف الوجود وصحة العلم بكل منها امكان وجودهما فالتعريف بهما ايضا دوري **المقصد الثاني** في انه اي الوجود مشترك اشتراكا معنويا اي هو معنى واحد مشترك فيه الموجودات باسرها واليه ذهب الحكماء والمعتزلة غير ابي الحسين واتباعه وذهب اليه جمع من الاشاعرة ايضا الا انه مثل الرسم عند الحكماء فقوله عند غيرهم وانما ذهبوا الى كونه مشتركا معنى بوجوه الاول انه لو لم يكن مشتركا لامتنع الجزم به اي بالوجود عند التردد في الخصوصيات من انواع الوجود واشخاصها اصلا ضرورة انه اي الوجود على تقدير كونه غير مشترك اما نفس الخصوصيات او مختص بها اذ لو كان زائدا وعرضيا فيزول

على انها تعريفات للوجود بما هو متاخر عنه في الحصول فانا اذا سئل عن هذه الاشياء نضطر في بيانها الى الوجود او الى ما يراد **قوله** اشتراكا معنويا اه المدعى بحسب الظاهر اشتراك معنى الوجود المصدري الانتزاعي بين الموجودات والموجودات اشتراكا على وجه الاجماع وبحسب النظر الدقيق اشتراك الوجود الحقيقي واشتراكه مثل اشتراك المعنى الانتزاعي على تقدير ان يكون كليا ومثل اشتراك المتعلق بين المتعلقات او الظاهر بين المظاهر على تقدير ان يكون جزئيا وما ظن ان المدعى في الحصول الذهني اذ ضبط العجب بيانها الى ذكر الوجود او ما يراد فه فمعرفة الوجود يجب ان يتقدم على معرفتها وان لم يدخل الوجود في تعاليق تلك الاشياء فيكون التعريف دوريا او وجه آخر لكونها تعريفات باخفى ان الوجود اذا كان اقدم منها معرفة يكون اجلى منها بالضرورة ان كان المراد بالتعريف مطلقا سواء كان حقيقيا او غيره لان المعرف في كل معرف ينبغي ان يكون اجلى من المعرف فالترديد هنا لمنع الخلو بحسب اختلاف نظر المعترض من قصد المنع الجمع **قوله** نضطر في بيانها الى الوجود لقائل ان يمنع ذلك بل يقول المنفعل بالموجود متاثر عن الغير والفاعل ما يكون مؤثرا وكذا القديم ما لا اول له والحادث ما له اول ولا يقول المنفعل موجود يكون متاثرا عن الغير والفاعل موجود يكون مؤثرا في الغير والقديم موجود لا اول له والحادث موجود له اول كما زعمه المحشي فيكون للايراد مجال فافهم **قوله** المدعى بحسب الظاهر اي بالنظر الى المقصد الاول المعنون لاثبات بداهة الوجود بالمعنى المصدري حيث قال فيه الظاهر ان القائل ببداهة تصور الوجود اراد به المعنى الانتزاعي الخ فتذكر **قوله** من الموجودات اه فاشتراك الوجود في الموجودات هو اشتراك الكلي في حصصه واشتراك في الموجودات اشتراك العارض الواحد بين المعروضات المتعددة على وجه الاجماع وبعض الوجوه الآتية يدل على الاول وبعضها على الثاني وعلى التقديرين يلزم ان يكون كليا اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان العارض الواحد الجزئي يمتنع اشتراكه في معروضات متعددة كما سبق فينبغي ان يكون كليا **قوله** اشتراكا مفعول مطلق من قوله اشتراك معنى الوجود المصدري اه **قوله** وبحسب النظر الدقيق اه اشتراك الوجود الحقيقي مبناه في المقصد الاول من ان حقيقة الوجود ليس الا ما يترتب عليه الآثار ومبدأ الانتزاع وانما المعنى المصدري عنوانه فهو ان كان كليا فاشتراكه مثل اشتراك الوجود الانتزاعي وان كان جزئيا فمثل اشتراك المتعلق بين المتعلقات كما هو مذهب المتاخرين حيث قالوا ليس للممكنات اتصاف حقيقي بالوجود بل له علاقة معها مصححة لحمل الموجود المشتق عليها فالوجود بالكسر والممكنات متعلقة بالفتح لا بالعكس كما توهم فالحقيقة عندهم الوجود واحد شخصي له تعلقات مخصوصة بكل واحد من الممكنات بها يطلق عليهم الموجود عليها فاطلاق الوجود عليها كاطلاق المال على زيد والشمس على الماء بان زيدا متمول والماء مشمس لا بمعنى ان بين زيد وبين المال علاقة مخصوصة هي علاقة الملك بسببها يحمل المال بالاشتقاق على زيد او مثل الظاهر بين المظاهر فالوجود واحد حقيقي شخصي بلحاظ ظهوره ونوره على العالمين فذلك الوجود الظاهر عندهم هو الواجب وسائر الممكنات مظاهر تلك الوجود كما هو مذهب الصوفية الصافية فالكلام بما يبلغه العقل المتوسط والتفصيل الا يسعه المقام **قوله** واشتراكه مثل اشتراك الوجود الانتزاعي اه انت تعلم ان الوجود الحقيقي على ما قرره المحشي سابقا عين ماهية كل شيء وهو ليس مشتركا بين كثيرين كليا ولو سلم فليس اشتراكه كاشتراك الوجود الانتزاعي الا ان المعاني الانتزاعية للافراد لما سوى الحصص بخلاف الحقائق الغير الانتزاعية اللهم الا ان يراد بالاشتراك اشتراك الكلي بين جزئياته مطلقا فافهم **قوله** او الظاهر بين المظاهر لا يخفى ان هذا المذهب عند التامل يرجع الى الاول **قوله** على تقدير ان يكون جزئيا انت تعلم ان الوجود على هذا المذهب ليس الا ذاتا واحدا بسيطا وهي لا تتصف بالكلية بمعنى القابل للتكثر حقيقة ولا جزئية بمعنى ان القبول للتكثر اصلا بل تلك الذات تتطور وتتطورات عبارية انتزاعية واقعية فهي منشأ لانتزاع التعينات الغير المتناهية وترتب الآثار والاحكام المختلفة على تلك التعينات الواقعية المنتزعة على الذات الواحدة فالتعين لكل تعين هو الممكن والمعرى عنه هو الواجب فلعل المحشي اراد بالجزئي معنى آخر وهو ما لا يقبل الاشتراك حقيقة سواء قبلها اعتبارا او لا **قوله** وما ظن الظان شارح حكمة العين حيث حرر الدعوى هكذا اطلاق الوجود على

اعتقاده مع زوال اعتقادها اما على الاول فلان التردد في الخصوصيات عين التردد في الوجود التي هي عين تلك الخصوصيات واما على

الثاني فلان التردد في شيء مستلزم للتردد فيما يختص به قطعا والتالي باطل لانا اذا جزمنا بوجود ممكن جزمنا بان لسببه فاعليا موجودا

تواذا اترددنا في ان ذلك السبب واجب او ممكن وعلى تقدير كونه ممكنا بوجوده عرض واذا كان وجوده غير متحيز او غير متحيز وهكذا اترددنا في جميع

انواع الموجودات واشخاصها لم يكن ترددنا في هذه الخصوصيات موجبا للزوال الجزم المتعلق بوجود ذلك السبب ومقتضيا للتردد فيه

لذا اذا اعتقدنا ان ذلك السبب ممكن او تبين لنا انه واجب فانه يزول اعتقاد كونه ممكنا لا اعتقاد كونه واجبا مع ان اعتقاد كونه موجودا باقيا

على حاله لم يتغير اصلا فلو كان الوجود مشتركا معنويا لتغير اعتقاده ايضا لانه اذا تردد ثانيا في الخصوصيات تردد ثانيا في الوجود لكن اذا زال

اعتقاد بعضها لا بعينه زال اعتقاد ما في الوجود وكان الباقي في الحالين بلا تردد وزوال هو المسمى بلفظ الوجود المشترك بين جميع الموجودات فيكون اشتراكا

لفظيا لا معنويا كان نقول نحن نعلم ان هذا الجزم باق بحاله مع قطع النظر عن اللفظ والعلم بوضعه لانه لا يختلف باختلاف اللغات

هنا ان اطلاق لفظ الوجود على الوجودات بمعنى واحد فبعيد اذا المدعى اثبات الاشتراك المعنوي بحسب الواقع لا ابطال الاشتراك اللفظي كيف وصار البحث لغويا وكان من

قبيل اثبات اللغة بالقياس **قوله** اما على الاول الخ تفصيله ان الوجود لو كان عين الخصوصية او مختصا بها كان العينية والاختصاص معلومين او مشكوكين

للوجودات بمعنى واحد **قوله** هنا اي في مقصد اشتراك الوجود شهرا كما مضى **قوله** بمعنى واحد حاصل القسم الحاصر من كلامه ان لفظ الوجود موضوع لمعنى واحد مشترك

بين الوجودات لا انه موضوع لمعان متعددة كلفظ العين فهذا الكلام سبق لذات لابطال الاشتراك اللفظي واثبات ان الوجود في اللغة معنى واحد ولا يخفى ان المدعى ليس اثبات

الاشتراك المعنوي بحسب الواقع لا بالنظر الى اللغة فالذي يدعى ههنا ان الوجود معنى واحد مشترك بين الوجودات بحسب الواقع بدون اعتبار المعتبر لاشتراك لفظ الوجود بحسب وضع الواضع

وههنا اره كما توهمه ذلك الشارح **قوله** كيف صار اه يرد على شارح حكمة العين اذا كان اثبات ان لفظ الوجود موضوع في اللغة لمعنى واحد صار البحث حينئذ لغويا وكان من قبيل

اثبات اللغة بالقياس والبرهان لا يخفى انه باطل لانه لا مدخل للعقل في وضع الالفاظ للمعاني فلا يسمى العارف العارف لانه يتقرر فيه الماء ولا ينبغي ان يسمى البطن البطن العارف

لانه يتقرر فيه الماء وانما قال من قبيل اثبات اللغة بالقياس لان اثبات اللغة بالقياس على تقرير في الاصول اطلاق اللفظ على المعنى الثاني بطريق الحقيقة يشارك اللفظ وضع

اولا في الامر الذهني وهو علة صحة الاطلاق فالمراد بالقياس تمثيل فتحي محصلة برجحان اطلاق اسم معنى على معنى آخر بسبب اشتراك المعنيين فيما يجعل ذلك الامر علة التسمية للاول ان الخمر

عند الشافعي يطلق على كل مسكر لان العقل لان غير مشترك في الخمرية وهو مخامرة العقل وذلك الامر وجد في النبيذ فيسمى خمرا وذكره الشارح ههنا ليس كذلك اي تمثيلا لان الوجود المذكور

ههنا بعضها استثنائي وبعضها اقتراني ولكنه شريك في البطلان اذ ليست اللفظ والمعنى علاقة عقلية ذاتية توجب اطلاق ذلك اللفظ على كل معنى وجد فيه ذلك العلاقة

ولا مدخل للعقل في اثباته فيكون هذا البحث من ذلك القبيل لا اثبات اللغة بالدليل العقلي **قوله** لقياس الخ وبه تمثيل ذكرنا انفا والمراد بالدليل مطلقا والمعنى الاصطلاحي المشتهر

في البرهان عنه فاسد اذ لو كان المراد منه ذلك لصح ان يقول المحشي وكان اثبات اللغة بالقياس **قوله** تفصيله ان الوجود اه قصد بهذا التفصيل دفع ايراد ورد ان الجزم بالشيء

مع التردد في الخصوصيات يستلزم التردد في الوجود اذ العلم عينية الوجود لسائر اشتاقه فانا نجزم بوجود الكلي الطبيعي مع التردد في الخصوصيات التي هي عين الخصوصية

لا يستلزم التردد فيما ذكر لان الجزم بالشيء مع التردد في الخصوصيات انما يستلزم التردد في الوجود اذا علم العلم عينية الوجود لتلك الخصوصيات وهذا ظاهر **قوله** عين الخصوصية اي الخصوصية

عن الشيء بوصفه كذا في حاشية **قوله** معلومين حتى يتعين اذا المراد بالعلم ما يعم الاعتقاد الجازم المطابق **قوله** او مشكوكين اي او غير معلومين فيشمل الظن والوهم ظاهر **قوله** قيل لما سبب

قوله تفصيله ان الوجود الخ تقدير بهذا التفصيل دفع ايراد ورد ان الجزم بالشيء مع التردد في الخصوصية لا يلزم منه عدم العينية والاختصاص في

المرصاد
الاول في الوجود والعدم

او كان عدمها معلوما او كانا غير متصورين اصلا فعلى الاول الترديد في الوجود ضرورة ان الجزم بامر مباين للتردد فيما علم عينيته او اختصاصه وعلى الثاني التردد في الخصوصية وان لم يستلزم التردد في الوجود من حيث هو لعدم المنافات بين الجزم بامر وبين التردد فيما يشك عينيته او اختصاصه له لكنه يستلزم من حيث انه عين او مختص والمفروض عدم وقوع التردد في الوجود اصلا على الثالث فثبت اصل المدعى ويلزم خلاف الفرض

ان يقول وغير معلومين ليشمل الاقسام قوله وكان عدمها معلوما اذ كان عدم عينية الوجود للخصوصيات واختصاصها بها مما يشق ظاهر الفساد لانا ذكرنا مرارا ان المراد بالعينية والاختصاص في هذه المواضع قوله وكانا غير متصورين اصلا المراد بالتصور ههنا مطلق التصديق بشيء للتصديق فمعناه انهما كانا غير متصورين بالمعلومين والا مشكوكين ولا يتعلق العلم بهما اصلا وان حمل التصور على التصور الساذج فقد اخطأ فان قلت ههنا شق آخر وهو ان يكون عدم الاختصاص والعينية مشكوكا قلت ادخل في الشق الثاني فان الشك عبارة عن تساوي الطرفين فالشك في العلم بالاختصاص والعينية يستلزم الشك في عدمهما كما ان الشك في قولنا العالم حادث يستلزم الشك في نقيضه فانقلت قد جعل قوله او مشكوكين سابقا قسما غير معلومين فكيف يستقيم هذا الجواب قلت ليس المراد بقولنا غير معلومين ان لا يتعلق العلم بهما اصلا بل ان يتعلق بهما ظن او وهم او شك والشك ان عدم علم العينية والاختصاص بهذا المعنى يستلزم عدم علم عدم العينية والاختصاص لان العلم بعدم شيء مما يتوقف على ان لا يكون العينية والاختصاص متيقنين او مظنونين او مشكوكين او موهومين وفيما نحن فيه ليس كذلك بل ما شككنا كائن او مظنون او موهوم وهذا هو المراد بقولنا في احد الطرفين يعني ان الطرفين متساويان في عدم علمهما الا المعنى المتبادر منه فلا يتوهم ما يتوهم فتامل فانه مع وضوحه لا يخلو عن دقة قوله فعلى الاول اعلم ان ههنا صورة خمسة بحسب النظر الجلي واربعة بحسب النظر الدقيق اما بحسب الاول فلان العينية والاختصاص كما ان مجهولين او كانا مشكوكين او كان عدمهما مشكوكا او كانا غير متصورين اصلا واما بحسب الثاني فلان الشق الرابع يدخل في الشق الثالث بالتامل فلا حاجة الى جعله على حدة كما بينهما لك ولذلك تركنا الشق الخامس جعل الشقوق اربعة قوله بينا في التردد فيما علم اي في امر علم عينيته او اختصاصه اي ذلك الامر المتردد فيه هي الخصوصيات فالضميران المضاف اليهما راجعان الى الامر الجزوم وهو الوجود والضمير المجرور في فيه راجع الى الامر المتردد فيه هي الخصوصية والعائد غير ظاهر لانا نقول المضمر في انه اي الوجود انما نفس الخصوصيات او المختص بها مع انه لا شيء في العينية فلا يتشفى في الاختصاص فافهم قوله على الثاني اي اذا كان عينية الوجود للخصوصيات وكذا اختصاصه بها مشكوكين قوله بين الجزم بامر وهو الوجود وبين التردد فيما اي شيء يشك عينيته اي عينية الوجود او اختصاصه اي الوجود له اي لذلك الشيء لكنه اي التردد في الخصوصية يستلزم التردد في الوجود من حيث انه اي الوجود عين او مختص بالخصوصية بها والمفروض عدم وقوع التردد في الوجود اصلا لا من جهة التردد في الخصوصية ولا من جهة كون الوجود عينا لها او مختصا بها هذا توضيح كلام المتن اما حاصله على ما يظهر بالتامل ان عينية الوجود او اختصاصه بالخصوصيات لما كانا مشكوكتين فلا يبقى الجزم بالوجود والتردد في الخصوصيات وانما بقي لو كان العينية والاختصاص مجزومين كما صرحنا من قبل فلا يتم الدليل لكنه يتم من جهة ان الوجود عين او مختص اي من حيث احتمال الاختصاص والعينية عند العقل فالتردد في الخصوصيات الى يشك في اختصاص الوجود بها وانما يستلزم التردد في الوجود من حيث هو مع قطع النظر عن احتمال الاختصاص والعينية لكنه يستلزم التردد في الوجود من حيث احتمال الاختصاص والعينية عند العقل فانه لما احتمل عند العقل ان يكون الوجود عين الخصوصيات او مختصا بها والخصوصيات محتملة فكذا الوجود فالتردد في الخصوصيات يستلزم التردد في الوجود من حيث احتمال اختصاص الوجود بها او عينيته لها وانما يستلزم مع قطع النظر عن ذلك لاحتمال توضيحه في المثال المذكور اذا علمنا ان شدة العدد مختص الفرس وخبرنا بان الجيلون شديد العدو لكنا نتردد في انه فرس او بغل او حمار وغير ذلك فالتردد في الخصوصيات وانما يستلزم التردد في كونه شديد العدو لكنه يستلزم اذا علمنا ان هذا الجيلون ليس بفرس شدة العدو مختصة وهذا ظاهر لا يخفى والمتوقد قوله والمفروض عدم وقوع التردد في الوجود اصلا الكل عاقل لشهادة الوجدان فعلم ان العينية والاختصاص لا يخطر ببال احد منهم او على سبيل الشك والاحتمال قوله واما على الثالث اي على تقدير ان يكون عدم العينية والاختصاص مجزومين مثبت المدعى هو اشتراك الوجود بين الخصوصيات ويلزم خلاف الفرض لانا فرضنا ان معاني الوجود متعددة وصار معنى الوجود مشتركا بين الخصوصيات قيل مثبت المدعى على الخصم لانه في نفس الامر فحيث ان اصول الجزم بعدم العينية والاختصاص عند الرجوع الى الوجدان الكل او اقل يوجب الاشتراك المعنوي في نفس الامر فاوجد ههنا في بعض النسخ ويلزم خلاف الفرض لا يرد عليه ان المفروض هو اختصاص الوجود بها في نفس الامر وذلك لا ينافي العلم بعدم

المرصد الاول في الوجود والعلم

وعلى الرابع ثبت امتناع الجزم مع التردد على كلا التقديرين لكن لقائل ان يقول في بيان اللزوم لا يكفي حصول الجزم بالوجود مع التردد في خصوصيات الابان يكون نفس فرض الاشتراك بينها فلعل الوجود سعان متعددة لا يمتنع الجزم به مع التردد فيها ويمكن تقرير الدليل ان كشفنا بالحكم بوجود مع التردد في خصوصياته حكما صادقا فاما لم يكن الوجود معنى مشتركا لكانت الام كذلك ويمكن تقريره في صورة التنبيه بان كل واحد من الوجود في الخصوصيات يجزم بمعنى الوجود فوجود هذا المعنى صالة لكل واحد مذكورة في كل ذهن لا يقبل يلزم من هذا الدليل اشتراك الوجود سواء كان على وجه الاجتماع او على وجه البدلية والله اعلم اشتراكه على وجه الاجتماع لا نقول الوجود اذا كان مشتركا على وجه البدلية كان فردا منتشرا فكان لا حقيقة كلية مشتركة حتى

ثم اعلم قد لا يطابق العقل ان الجزم بعد مهما بحمولا لعقلا يوجب ان الحكم بالاشتراك صادقا في نفس الامر فيلزم خلاف الفرض وهو معنى قولهم عنه وبهذا يلزم حينئذ الجزم بوجود الوجود مع فرض تعدده قوله على الرابع على تقدير كون الاختصاص للعينية وعدمها غير متصورين اصلا لا على سبيل الجزم ولا على سبيل الشك بل يكون محل الذهن عن ادراكهما جملة واحدا قوله ثبت امتناع الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات واستمر الاعتقاد بالوجود مع تبدل الاعتقادات المتقدم يعني قوله لو لم يكن الوجود مشتركا معنويا بينها بان يكون نفس الخصوصيات مختصا بها لان الجزم بالوجود في تلك الاحوال على تقدير العينية والاختصاص للعلم بان كون الوجود عند وهو في احد مشتركا بين الخصوصيات والا لم يتردد بينها مع الجزم بالوجود فيكون عدم العينية والاختصاص مخطورا بباله والمتصور بذلك الخطور وقد فرض انها كانا غير متصورين وكان خالي الذهن عنهما فهم فانه التامل حقيق قوله لكان تقول تقرير آخر لاثبات الملازمة بين قولنا المستدل لو لم يكن الوجود مشتركا لامتنع الجزم بعدم التردد في الخصوصيات وصار المدعى هكذا لو كان حصول الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات لا مكان فرض الاشتراك معنى بالضرورة من غير احتياج الى التفصيل المذكور لاتمام الملازمة وبهذا اندفع قيل ان هذا التقرير يحتاج الى اثبات ان الجزم بالوجود الذي هو الخصوص ثابت في التردد في الخصوصيات التي هي مختصة بها منتفية عليها ان هذا انما يكون اذا برهنا بالاختصاص والعينية واما اذا لم نبرهنا عليهما فلا نسلم حصول الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات لجواز ان يكون الجزم بالشك في عينية كل منها مع الاختصاص بها فلا يصلح لما ذكره سابقا من التفصيل على الاثبات المطلوب في نفس الامر كما بينا لك انفا قوله لامتنع الجزم اي بالوجود مع التردد في الخصوصيات قال في الحاشية لان الجزم مع التردد يستلزم ان يكون الموجود معنى واحدا وذلك ينافي العينية والاختصاص انتهى ما سلمان حصول الجزم بالوجود بحسب المعنى الواحد استمراره مع التردد في الخصوصيات ينافي كونه متعددا في نفس الامر او لو كان كذلك في نفس الامر كيف يجزم منه معنى واحد ثم قد امتنع حصوله واستمراره عند التعدد قوله ويمكن تقرير الدليل اي الدليل المذكور في الذهن على اشتراك الوجود واشتراكا معنويا قوله ويمكن تقريره اي ذلك الدليل بان يقال لو لم يكن الوجود مشتركا معنى امتنع ذلك الجزم مع انه حاصل لكل احد مركوز في ذهن كل احد فاندفع بتنبيه على بطلان التالي قوله لا يقال يلزم من هذا الدليل ان يكون الوجود مشتركا معنويا بين الخصوصيات او على سبيل البدلية هيهنا والله اعلم اشتراكه على وجه خاص هو الاشتراك على سبيل الاجتماع فالدليل لا يفيد المدعى بل شيئا اعم منه ومن غيره قوله لانا نقول هذا جواب عن الشبهة المذكورة حاصلا انا سلمنا ان الدليل مثبت للاشتراك على وجه العموم لكنه يستلزم المدعى لان الاشتراك على وجه البدلية راجع الى الاشتراك على سبيل الاجتماع اذ الوجود اذا كان مشتركا على وجه البدلية كان فردا منتشرا متعينا بتعين ما كان لا حقيقة كلية اذ احد الامرين لا يصدق على جميع تلك الخصوصيات على سبيل الاجتماع وهذا لتقرير قوله لكان فردا منتشرا اعلم ان الفرد المنتشر يطلق على معنيين احدهما فرد غير معين من كل كيلي ما انسان ما رجل ما اي مفهوم الفردية مضافا الى جنس طبيعي او نوع او صنف كذلك كمعنى انسان ما انسان احد بعد احد كما سلف لكن في نفس الامر لا يكون زيدا او عمرو او غيرهما والثاني فرد معين غير معلوم التعيين وهو في نفس الامر اما زيد او عمرو او غيرهما ولا يصلح ان يكون ما ما كان من هو لا لكنه يصلح عند الذهن ان يكون ما منهم صلوحا ناشيا عن الشك والتجرد الذهني كما اذا رات شبحا من بعيد ولم تعرف انه زيد او عمرو او بكر فذلك الشبح متعين في الواقع وفي نفس الامر اما انه زيد او عمرو او بكر ولا يمكن ان يكون ما منهم انما هو ليس بمتعين عند العقل فان العقل يقول تارة انه زيد تارة انه عمرو حاذا عرفت هذا فاعلم ان الفرد المنتشر اي معنى اخذ كان لا حقيقة كلية مشتركة بين تلك الخصوصيات التردد فيها على وجه الاجتماع اما في الاول فظاهر لان ذلك الكلي فلا اخذ مع قطع نظر عن الكثير كان مشتركا بين الجزئيات على سبيل الاجتماع واما في الثاني فلان الصورة

فوجب ان يكون الاشتراك معنويا الوجه الثاني انا نقسم الوجود الى وجود الجوهر ووجود العرض وهكذا نقسمه الى وجودات الانواع واشخاصها او نقسم الموجودات باسرها فان المال في التقسيمين واحد والقسمة مشتركة بين

وجه الاجتماع بالضرورة وبهذا اندفع قول من يقول انه يلزم بمقتضى هذا الدليل اشتراك الشيخ الجزئي بين الانسان والفرس فانه ربما يكون شيخا مرئيا من بعيد يقع التردد فيه انه انسان او فرس وذلك لان الصورة الحاصلة من الشيخ في الذهن مشتركة بين شيخي الانسان والفرس على سبيل البدلية وحقيقتها الكلية مشتركة بينهما على سبيل الاجتماع بالضرورة غاية ما يمكن ان يقال بهنا قال قوله الوجه الثاني الوجه لاثبات اشتراك الوجود بين الوجودات كما ان الاول لاثبات اشتراك

الجزئية الحاصلة من الشيخ في الذهن مشتركة بين شيخ زيد وعمرو وبكر على سبيل البدلية وحقيقتها الكلية مشتركة بينها على سبيل الاجتماع بالضرورة ليس حقيقة الوجود وذلك لان المشترك بل حقيقة الكلية فيكون الوجود بحسب المعنى الواحد مما يمكن فيه فرض الاشتراك بين الخصوصيات على سبيل الاجتماع وهو المطلوب قوله وبهذا يندفع اي بما ذكرنا من الجواب عن الشبهة قوله ما قيل ما حاصل ما قال هذا الورود ان الدليل المذكور في المتن من ان الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات يستلزم اشتراكها مثلا جار بعينه في الشيخ الجزئي الذي رأيناه من بعيد ويقع التردد في انه انسان او فرس او بقر فيلزم ان يكون ذلك الشيخ مشتركا بين الانسان والفرس مع انه جزئي قوله وذلك اي قوله ذلك لان دفع وحاصله تسليم كون الشيخ مشتركا ومنع بطلانه توضيحه ان مقتضى الاستدلال بفقد الجزم مع التردد في الخصوصيات اشتراك الامر المجزوم مطلقا سواء كان على وجه البدل او الاجتماع لكن الاشتراك البدلي يوجب ان يكون هناك حقيقة مشتركة جمعا وهذا غير مختلف في صورة النقض فان الشيخ الجزئي الحاصل في الذهن فرد منتشر صادق على الانسان والفرس مثلا وحقيقتها الكلية هو الحيوان اجتماعا فالحقيقة الكلية في ذلك الشيخ اذا تردد انه شيخ انسان او شيخ حيوان هو الجسم واذا تردد انه انسان او فرس هو الحيوان و اذا تردد انه زيد او عمرو او بكر هو الانسان وهكذا قوله فان قلت لعله اشارة الى ان هذا الجواب عن النقض المتم فان حاصل النقض ان الشيخ مرئي من بعيد يحكم بحقيقة خيالية للاشتراك اصلا اذ لا بد للعقل تجويز الاشتراك فيه لاجل اشتباه وغلط كما صرح الشيخ وغيره من المتأخرين على هذا فيطلق لفظ المنتشر فالنقض لا يتم قلت ليس كذلك بل النقض تام مع تخلف المدعى فانا نجزم بالشيخ المرئي مع التردد في انسانيته وفرسيته وزيديته وبكريته فيلزم الاشتراك وليس بلازم بحسب الواقع مع انكم لا تقولون به فان عند زيد التردد ههنا لغلط العقل والا فيصح الشيخ للصدق على متعدد بحسب الواقع يقال بمثله في الاستدلال فما هو جوابكم فهو جوابنا فلا يتوجه جواب الحشي اصلا بهذا الايراد بحر العلوم نور الله مرقده ولك ان تقول في جواب الشيخ المرئي من بعيد جزئي حقيقي بحسب الواقع وكذا بحسب العقل الا بحسب الواقع لا يحتمل الاشتراك اصلا وبحسب العقل يحتمل الاشتراك البدلي دون الاجتماعي بكليا فان الكلي يجوز اشتراكه على وجه الاجتماع وقوله فيلزم الاشتراك ولو بدلا بحسب الواقع باطل ضرورة انه لا يمكن بحسب الواقع اشتراكه اصلا وهذا لا يخفى على عاقل قوله يقال لمثله في الاستدلال قياس مع الفارق فان الشيخ محسوس ومتعين في الواقع بخلاف الوجود فالاشتراك في الاول من الاشتباه والغلط لا يوجب الاشتراك كذلك في الثاني ولعل لكلامه بهما لست اصلة فالاولى ان يقال قول المحشي قائل اشارة الى ايراد وهو ان المستفاد من ذلك التقرير اشتراك مفهوم الوجود والمسلم ان ذلك المفهوم الكلي هو الوجود بالحقيقة الذي يترتب عليه الآثار وما بالوجود تاويا فيجوز ان يكون في ذلك المفهوم عرضيا له الوجود الحقيقي هي المعاني المختلفة بالذات يوجد في كل خصوصية منهن واحد منها وقد ذكر تمام المدعى بحسب النظر الدقيق اشتراك الوجود بالحقيقة والى جوابه بان النظر الدقيق يحكم بان مبدأ انتزاع المفهوم الواحد لا يكون الا واحدا وذلك المفهوم المنتزع من تلك الخصوصيات يجب ان يكون مبدأ انتزاعه واحدا مشتركا بينها لا يقال الامكان الذاتي مفهوم واحد وهو مساوق ضرورة الوجود والعدم سلبا بسيطا بالنظر الى الذات ومنشأ انتزاعه نفس الحقايق المختلفة للممكنات كما سيأتي تحقيقه لانا نقول الكلام في المفهوم الوجودي دون السلبي المتقدم قوله اعلم الوجه بيان الفرق بين هذا الوجه وبين الوجه الاول باعتبار المقصود والغرض فنقول الغرض من الدليل الاول اثبات اشتراك الوجود بين الموجودات والمقصود من الدليل الثاني اثبات اشتراكه بين الوجودات وبهذا اندفع ما يترائى ورود على هذا الدليل من انه يلزم من هذا اشتراك الوجود بين وجود الممكن ووجود الواجب وغيرذلك ولا يلزم منه اشتراكه بين جميع افراد الممكن الذي هو قيد القسم لان الغرض ههنا اشتراكه بين جميع الوجودات وما ذكر من شمول القسم للاقسام

المرصد الاول في الوجود والعدم

وبهما تلازمان ضرورة انه اذا ثبت بين الوجودات ثبت بين عروضاتها وكذا العكس والتقسيم تصور على بارقته اوجه الاول ان يلاحظ القسم والاقسام على التفصيل كما يقسم الوجود الى وجود الواجب والممكن ووجود الممكن الى وجود الجوهر والعرض والثاني ان يلاحظ القسم والاقسام على الاجمال كما يقسم وجود كل نوع الى وجودات افراده والثالث ان يلاحظ الاقسام على الاجمال دون القسم كما يقسم الوجود الى وجودات الاشخاص ووجود الجوهر والعرض الى وجودات انواعهما والرابع عكس الثالث

كاف في اثباته ولا يضر عدم شمولها افراد الممكن اذ ليس مطلوبنا ذلك ثم لا بد ان يعلم ان هذا الوجه بحسب ظاهره يدل على اشتراك الوجود والمصدر الانتزاعي الذي هو الكون في الاعيان وبحسب النظر الدقيق على اشتراك الوجود والتحقق لما قلنا انفا فلا تيوهم ان التقسيم الى الاقسام المذكورة هو الكون في الاعيان ولا نعم ان في الممكن الكون عين بمعنى الوجود بل لزمه الاعم ولا يلزم من اشتراك اللازم الاعم اشتراك الملزوم قوله وبهما تلازمان اي يعني ان اشتراك الوجود بين الوجودات واشتراك المعنى الموجودات تلازمان فاذا ثبتت احدهما ثبت الآخر قوله ضرورة انه اذا اشتراك الوجودات فاثبتت بين الوجودات باسرها ثبت الاشتراك بين معروضاتها اسمر وضاتها الوجودات وهي الموجودات باسرها فانقسام الاشتراك مورد القسمة بين جميع افراد الاقسام غير لازم فانقسم الحيوان الى الابيض وغير الابيض مع ان كلا منهما غير الحيوان كالجزء الابيض والغير الابيض يجاب بان التقسيم عبارة عن منع القيود المتنافية الى مورد القسمة ليحصل بانضمام كل منها الى قسم منه فاقسم عبارة عن مجموع مورد القسمة مع القيد فلا يتحقق مورد القسمة فلا يد ان يكون المورد مشتركا بين جميع افراد اقسامه المنقسم في المثال المذكور هو الحيوان الابيض والحيوان الغير الابيض وما يقال من انه قد يكون بين القسم وبين القسم عموم من وجه فذلك غلط نشأ من اشتباه القسم بقيده وقد يجاب عنه بان الوجود يفيد القسمة الى جميع الاشخاص فهو افراد فيلزم اشتراكهما بين المعنى المراد القسمة الاجمالية لا التفصيلية حتى يقال ان النفس لا يقدر على ذلك فلا يثبت الاشتراك في الكل ولا شبهة في امكان فرض القسمة اجمالا الى جميع وجودات الموجودات اذ لا يحتاج في تلك القسمة الى العقل كل وجود وجود مفصلة فافهم قوله وكذا العكس اي اذا ثبتت اشتراك الوجود بين معروضات الوجودات ثبت الاشتراك بين الوجودات الا ان الاشتراك في الاول اشتراك العارض في معروضاته وفي الثاني اشتراك الكلي في حصصه قوله والتقسيم تصور على بارقته اوجه المقصود من ذلك مع سوال تيهم وروده هنا بانه يجوز ان يكون الوجود مشتركا معنويا بالنسبة الى وجود بعض افراد الجواهر والاعراض دون البعض الآخر منهما فيصح تقسيمه الى وجود الواجب ووجود الممكن ثم تقسيم وجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض مع ان بعض موجودات الجواهر والاعراض خارج عن المقسم وحاصل الدفع ان التقسم الوجود بحيث يثبت اشتراكه بين جميع الوجودات بان العقول والنفوس الوجود والواجب وجود والجوهر وجود والعرض وجود الجواهر والعرض موجودات انواعها وجود وكل نوع منها وجود اتا افراده على ما ينكشف عليك قوله على التفصيل الملاحظة التفصيلية عبارة عن تصور الشيء بخصوصه بحيث يتعلق به التصور بالذات على حدة متمايزا عن جميع ما عداه وبعبارة اخرى التفات النفس الى شيء واحد مخصوص بالتفات واحد والى اشياء متعددة بالتفاتات كذلك كما اذا حكمت على زيد بانه كاتب ففيه ملاحظة واحدة لزيد تفصيلا بحيث يمتاز عن الاغيار واذا حكمت على زيد وعمرو بانهما كاتبان ففيه ملاحظتان تفصيليتان متعلقتان بكل واحد منهما على حدة قوله كما يقسم الوجود الى الموجود وهو اما ان يلاحظ القسم فيه بهذا الوجود او لا يلاحظ او لا يلاحظ الذات تفصيلا وكذا الاقسام وهي وجود الواجب ووجود الممكن ان لوحظ تفصيلا اجعل اقساما وكذا اقسامه وهي وجود الجوهر ووجود العرض لوحظت تفصيلا قوله على الاجمال الملاحظة الاجمالية عبارة عن تصور الشيء بامر كلي صادق عليه لا من حيث الخصوصية بعبارة اخرى التفات النفس مرة متعددة بالتفات واحد وقد يعبر الاجمال بعبارة جامعة للافراد الكثيرة كلفظ الكل الجميع وبعض وغير ذلك مثلا اذا قلت ان تحكم على افراد الانسان بثبوت الكتابة لها وتعقل جميع افرادها تفصيلا اجمالا لانه الاتياتي في زمان متناه على مذهب الحكماء وعدم تناهي الافراد نعم الواحد عندهما وتعذر لانه تاتي في زمان طويل على مذهب المتكلمين لتناهيها وكثرتها عندهم فتصور تلك الافراد بمفهوم كلي وهو الانسان مع لحاظ صدقه على كل فرد فرد بها فعلت كل انسان كاتب ففيه يلاحظ افراد الانسان ملاحظة اجمالية بمفهوم كلي يلاحظ صدقه عليها وهو الانسان قوله كما يقسم وجود اما الوجود الذي هو القسم يلاحظ بالتفصيل بل بالاجمال لذا اورده بلفظ كل وكذا اجمال الاقسام ولذا اورده بصيغة الجمع حيث قال وجودات افراده قوله كما يقسم الوجود الى وجودات الاشخاص فان القسم ههنا ملحوظ تفصيلا والاقسام اجمالا ولذا اورد فيها صيغة الجمع قوله ووجود الجوهر عطف على مفعول لم يسم فاعله يقسم. هو الوجود وهذا اشارة الى ان الوجه الثاني ان القسم ملحوظ تفصيلا اعني وجود الجوهر ووجود العرض والاقسام ملحوظة اجمالا ولذا اتى فيها بصيغة الجمع قوله الرابع عكس الثالث بان يلاحظ القسم على

القصاء القاني من الوقف القاني في نسخ مشترك

كما يقسم وجود كل نوع الى وجود الصنف والشخص لاشتراك الوجودين جميع الوجودات يحصل بالتقسيم الاول مع انضمام التقسيم الثاني والثالث ويحصل ايضا بالتقسيم الثالث على الانفراد والمذكور ههنا هو الطريق الاول فنقول ان وجود الكلي ليس غير وجودات الافراد وعلى تقدير ان يكون غيرها فليس كليا صادقا عليها

الاجمال الاقسام على التفصيل قوله الكلي يقسم وجود كل آه فان التقسيم فيه لحظ اجمالا اولا اورد فيه لفظ كل بخلاف الاقسام قوله يحصل بالتقسيم الاول مع انضمام التقسيم الثاني والثالث اي يقسم كلا منهما الى الاول مرتبا منازلة فيقسم اولا التقسيم الاول ثم الثالث ثم الثاني فيقال اولا الوجود وجود الواجب وجود الجوهر وجود العرض ثم يقسم الى قوله وجود الجوهر والعرض موجودات فانها عامة تقسم الى قوله وجود كل نوع منهما وجودات افراده حتى يثبت اشتراك الوجود بين جميع الوجودات فالاول مفهوم التقسيم الاول والثاني مفهوم التقسيم الثالث والثالث مفهوم التقسيم الثاني وهذا ظاهر ولا يكفي انضمام التقسيم الثاني فقط الى الاول فتقول ان يقول يجوز ان يكون نوع من الجوهر والعرض كليهما او الجميع انواعهما وجود غير وجود الجوهر والعرض لانا اذا اثبت ان وجودهما ليس الا وجود الانواع فلا بد من انضمام الوجه الثالث ايضا اعني قولنا وجود الجوهر والعرض وجودات انواعهما وكذا لا يكفي انضمام التقسيم الثالث فقط الى الاول فتقول ان يقول يجوز ان يكون وجود الجوهر والعرض وجودات انواعهما ولانواعهما وجود غير وجودات الافراد فلا يلزم اشتراك وجودهما بين وجودات الافراد الا اذا ثبت ان النوع لا وجود له الا وجودات الافراد فلا بد من انضمام الثاني ايضا بان يقال وجود كل نوع وجودات افراده واذا لم يكف الاول مع انضمام الثاني فقط والثالث فقط لا يكفي الاول فقط وكذا لا يكفي ثاني مع الثالث بدون الاول نعم يكفي القسم الثالث من غير انضمام قسم آخر معه بان يقال من اول الامر ان الوجود وجودات الاشخاص الموجودة كلها والمذكور في الكتاب هو الاول فان التقسيم الاول المذكور في متن الواقف

والتقسيم الثالث ماذكره الشارح بقوله وكذا تقسمه الى وجودات الانواع والتقسيم الثاني ماذكره بقوله واشخاصها فتقدير عبارة المصنف والشارح هكذا الوجود الثاني ينقسم الى الوجود الواجبي والوجود الممكن ووجود الجوهر ووجود العرض فهذا التقسيم اول الى التقسيم فيه لحظ تفصيلا وهو الوجود وكذا الاقسام وكذا تقسيمه الى وجود الجوهر وكذا وجود العرض فالضمير المفرد راجع الى كل واحد منهما على سبيل البدلية الى وجودات الانواع فهذا التقسيم ثالث لان القسم لحظ تفصيلا وهو وجود الجوهر او وجود العرض والاقسام ملحوظة اجمالا اولا وهذا الى فيها بصيغة الجمع وتقسم وجودات الانواع الى وجودات اشخاصها فهذا تقسيم ثان اذا القسم الاقسام كلاهما ملحوظتان اجمالا اولا وهذا الى فيها بصيغة الجمع فقوله واشخاصها بتقدير الفعل مع متعلقاته عطف على نقسمه الاول فلا يتوهم ان قوله واشخاصها معطوف على الانواع فهذا ايضا تقسيم ثالث فاين التقسيم الثاني فتامل فيه لهذا المقام فانه ربما زل فيه الاقدام وما ذكرناه كاف للمتوقد في ايضاح المرام قوله مع انضمام التقسيم الثاني والثالث اه واذا ثبت من هذا التقرير اشتراك الوجود بين سائر الوجودات اندفع السوال الذي مر تقريره هنا آنفا فتذكر قوله يحصل ايضا بالتقسيم الثالث يعني ان اشتراك الوجود بين جميع الوجودات يحصل من انضمام التقسيم الثالث والثاني الى الاول كذلك يحصل بالتقسيم الثالث وحده بان يقال الوجود وجودات الاشخاص كلها والا فالمذكور فيما تقال ان الوجود وجودات الاشخاص ووجودات الانواع كلها اذ في قولنا وجودات الاشخاص كلها غنى عن ذكر وجودات الانواع مع انه يمتنع ذلك فسر عن سبب ترك وجودات الاجناس تماشيا في ترك ذكر الاجناس تماشيا في الانواع فتامل قوله المذكور ههنا اي في الكتاب هو الطريق الاول آي انضمام التقسيم الثاني والثالث الى الاول انت تعلم ان انضمام التقسيم الثالث الى الاول لما كان قبل انضمام التقسيم الثاني اليكان المناسب على الحشي ان يذكر في بيان وجوه التقاسيم التقسيم الثالث والثاني التقسيم الثاني حتى يوافق كلامه ههنا الا انه يمكن ان يقال التقسيم الاول لما كان لحظ الاقسام كلاهما ملحوظتان فيه تفصيلا ثم بعد ذلك التقسيم الثاني وهو ايضا لحظ فيه كلاهما اجمالا فتدبر قوله فيه نظر مبني النظر على ان التقسيم يجب ان يكون مغايرا للاقسام لامتناع قسمة الشيء الى نفسه وان يكون صادقا عليها فروقة صدق التقسيم على الاقسام والامر بين متماثل شيئا مغايرا محضا وتوضيح النظر مع تلخيصه ان تقسيم وجود الكلي الى وجودات افراده غير صحيح لانه ماذا اريد بوجود الكلي ما الوجود الذي قبل الانتزاع فلا يصح تقسيمه لانه عين وجود الافراد ولا بد للتقسيم من المغايرة مع الاقسام او الوجود الذي بعد انتزاعه عن الافراد فذلك حصته من الوجود المطلق خلطته بالكلي مغايرا لوجود الافراد وجود في الذهن فلا يحمل على الاقسام وحمل التقسيم وجب عليها قوله ليس غير وجودات الافراد لاتحاد الكلي مع جزئياته ذاتا ووجودا قبل الانتزاع قوله على تقدير اه اي لو فرضنا ان وجود الكلي

المقصد الثاني من الموقف الثاني في انه مشترك

جميع اقسامه اليها ابتداء لان حقيقة التقسيم ضم مختلف الى مشترك لا يقال قسمته الوجود الى ما ذكرتم للاشتراك اللفظي كما يقسم العين الى الفواره والباصرة لكونه مشتركا بينهما لفظيا لانا نقول هذه بعينها قسمة الوجود قسمة عقلية لا يتوقف على الوضع والعلم به ولذلك لا يختلف باللغات المتفاوتة ويمكن فيها الحصر العقلي الدائر بين النفي والاثبات بخلاف ذلك القسم الذي ذكرتم من التقسيم للاشتراك اللفظي كتقسيم العين فانه موقوف على الوضع والعلم به ويختلف بحسب اختلاف اللغات ولا يمكن فيه الحصر العقلي فالاشتراك المعنوي واجب في القسم العقلي

فلا يصح تقسيم وجود الممكن ووجود الجوهر والعرض ووجودات انواعهما وذلك لان الكلي قبل انتزاعه عن الجزئيات تتحد معها ذاتا ووجودا فلا يتصور ان يقسم وجوده الى وجوداتها وبعد انتزاعه عنها له وجود ذهني تخصص بالاضافة اليه فلا يقسم الى وجوداتها الخارجية وبجواب ان المراد بوجود الجوهر شاملا هذا المفهوم ولا شك انه صادق على وجودات الجواهر فان كلا منها وجود الجوهر وايضا ليس المقصود تقسيم الوجود الى الوجودات تقسيمات ترتبية عند ارباب التقييمات بل تقسيمات متعاقبة في رتبة واحدة كما اشار اليه قدس سره بان تقسيم الوجود مرة بوجود الواجب ووجود غيره ومرة بوجود الممكن ووجود غيره وهكذا حتى لا يبقى وجود شيء الا وان يقسم الوجود اليه ابتداء **قوله** لان الخ التقسيم عبارة عن احداث الكثرة في المقسوم

قبل الانتزاع مغائرا لوجود جزئياته فلا يكون الكلي صادقا على جزئياته التي يقسم اليها لان الحمل يقتضي الاتحاد في الوجود وبعد انتزاعه عنها وان اتحد معها ذاتا ووجودا فلا يتصور ان يقسم وجوده الى وجوداتها وبعد انتزاعه عنها له وجود ذهني تخصص بالاضافة اليه فلا يقسم الى وجوداتها الخارجية وبجواب ان المراد بوجود الجوهر شاملا هذا المفهوم ولا شك انه صادق على وجودات الجواهر فان كلا منها وجود الجوهر وايضا ليس المقصود تقسيم الوجود الى الوجودات تقسيمات ترتبية عند ارباب التقييمات بل تقسيمات متعاقبة في رتبة واحدة كما اشار اليه قدس سره بان تقسيم الوجود مرة بوجود الواجب ووجود غيره ومرة بوجود الممكن ووجود غيره وهكذا حتى لا يبقى وجود شيء الا وان يقسم الوجود اليه ابتداء **قوله** لان الخ التقسيم عبارة عن احداث الكثرة في المقسوم

فلا يصح تقريع على كون وجود الكلي عين وجود جزئياته **قوله** ذلك اي عدم صحة التقسيم **قوله** ان تقسيم وجوده اي وجود الكلي الى وجوداتها اي وجودات جزئياته لان التقسيم يقتضي التغاير بين المقسم والاقسام وهو مفقود هنا **قوله** وبعد انتزاعه عطف على قوله قبل انتزاعه اي بعد انتزاع الكلي عن الجزئيات لا اي الكلي وجود ذهني يتخصص بالاضافة اليه حتى يعتبر خصوص الوجود المطلق بالاضافة اليه اي الكلي فيقال وجود الكلي والا يخفى انه مغاير لوجود الجزئيات تغايرا صرفا فلا يقسم ذلك الوجود الذي للكلي في الذهن الى وجودات جزئياته الخارجية والحاصل ان الكلي بعد الانتزاع له وجود ذهني ليس متحدا مع وجود الجزئيات تغايرا صرفا فلا يقسم ذلك الوجود الذي للكلي في الذهن الى وجودات جزئياته الخارجية والحاصل ان الكلي بعد الانتزاع له وجود ذهني ليس متحدا مع وجود الجزئيات تغايرا صرفا فلا يقسم ذلك الوجود الذي للكلي في الذهن الى وجودات جزئياته الخارجية

فلا يصح التقسيم ضرورة عدم التقسيم على الاقسام وهذا ظاهر **قوله** وجوابه ان المراد آه هذا جواب باختيار الشق الثاني تفصيلا ان التقسيم هو مفهوم وجود الكلي بطبيعته من حيث هي من دون اعتبار خصوص وجوده في الذهن الى وجودات الافراد اعني بالخصص المضافة اليها ولا ريب في صدق ذلك المفهوم على وجودات الافراد مثلا مفهوم وجود الجوهر صادق على وجودات افراده فان كلا منها وجود الجوهر فذلك المفهوم متحد معها باعتبار ومغاير لها باعتبار آخر وهو مناط الحمل فالتقسيم **قوله** ايضا ليس المقصود آه هذا جواب ثان عن النظر المذكور يعني لو كان مدار ذلك النظر على ان وجود الكلي قبل الانتزاع يتحد مع وجودات الافراد وبعده مغائر معها وعلى التقديرين لا يصح تقسيم وجود الكلي الى وجودات الافراد دفعه الخ يقول ليس المقصود تقسيم الوجود الى الوجودات الكليات ثم سنه الى وجودات جزئياتها حتى يرد السؤال بل المقصود ان الوجود ابتداء ينقسم الى وجودات الافراد في درجة واحدة لا في درجات متنازلة بان يقسم الوجود اولا الى وجود الواجب ووجود الممكن ثم التقسيم وجود الممكن الخ الى وجود الجوهر والعرض حتى كان للامر اردا مجال ان يقال وجود الممكن يتحد مع الجوهر والعرض قبل الانتزاع ومغاير بعده فلا يصح التقسيم بل تقسيم الوجود ابتداء الى وجود الجوهر والعرض كذا الى وجود الجسم وغير الجسم ثم الى وجود النامي وغيره وهكذا حتى لا يبقى وجود شيء الا وان يقسم الوجود اليه ابتداء وانت تعلم ان هذا الجواب غير حاسم لمادة النظر فانه يصح ان يقال ان اريد تقسيم الوجود قبل الانتزاع فهو غير متميز عن حصصه وتتحد معها وبعده موجود بوجود مغاير للاقسام التي هي صور الحصص فحينئذ لا ينفع تقسيم الوجود ابتداء الى الكلي بل لا بد من الرجوع الى الجواب الاول **قوله** كما اشار اليه قدس سره اي الى كون المقصود هنا تقسيم الوجود ابتداء حيث قال سره والقسمة مشتركة بين جميع اقسامه التي ينقسم اليها ابتداء **قوله** ان تقسيم الوجود متعلق بقوله تقسيمه اليها **قوله** التقسيم عبارة آه قصد الحشي من ذلك بيان تعريف التقسيم بحيث يشمل جميع المواد ولما كان تعريفه المشهور للتقسيم مخصصا بتقسيم الكلي الى جزئياته غير شامل لتقسيم الكلي الى اجزائه كالجسم المتصل الواحد الى اجزائه والكم المنفصل الى اجزائه لانه ليس فيه معنى مشترك حتى ينضم القيد المخصص اليه ليكون ذلك الامر مقابلا للاقسام باسرها احدث الحشي عنه اورد تعريفا آخر للتقسيم فقال التقسيم عبارة آه **قوله** عن احداث الكثرة في المقسوم اي ايجاد الكثرة في المقسوم الواحد وتلك الاحداث اما في هويته متصلا واحدا بالفعل بحسب الاجتماعية قبل القسمة وبعد بالتقسيم بالعرض بواسطة تقسيم معروضها لا بالذات بان يكون الكلي العرضي منقسما اليها او سولانا محمد حسين رحمه

الفصل الثاني من الوقفات الثانية في ان مشترك

هذا او قد قيل التقسيم مختص بمثل العين انما هو باعتبار تاويله باللفظ المعنوي ولولا هذا التاويل لكان تقسيما لا تقسيما ورد بانه يعود الاشكال بجواز مثل ذلك في الوجود وقد يدفع هذا بان الوجود بالذات والتشخص فيقال نحن نجزم بمغايرة في ذلك السبب اي نجزم بان له ماهية ونتردد في خصوص تباين الماهيات وتقسم الماهيات الى الخصوصيات والمحال في التشخص فيلزم كون للماهية والتشخص مشتركين وهو المحال لان الماهيات متخالفة الحقائق والتشخصات متميزة فلا يكون مشتركة بل متخالفة الهويات والتحقيق انه ان اريد بمجرد الاشتراك اي ان اريد من الاستدلال بهذا

فهو تحقيق حقيقة اذا كان المقسوم متحد اسم الاقسام قبل القسمة فهو بالذات ينحصر في تقسيم الكلي الذاتي الى جزئياته وتقسيم المتصل الواحد الى اجزائه التحليلية واما تقسيم الكلي العرضي الى جزئياته وتقسيم المنفصل الى اجزائه فتقسيم بالعرض لا بالذات **قوله** وقد قيل الخ جوابا آخر فسؤال المصدر بقبول الايقال والظاهر انه غير متوجه لان حاصل السؤال ان الوجود على تقدير الاشتراك اللفظي يقسم باعتبار تاويله بمسمى لفظ الوجود كما ان العين ينقسم كذلك

اجزاء متمايزة في الوضع دون الماهية والوجود على احد الاعتبارات المشهورة من الفك والتوهم جزئيا والتعقل كليا مثلا القسم الجسم الذي هو مقدار ذو الذراع يقطع او يكسر الى نصفين فالجزءان كانا متمايزين بحسب الوضع قبل القسمة دون الماهية والوجود فانهما كانا متحدين فيهما بالكل ذاتية كانا او عرضية واما الوحدة فهي عبارة عن تعيين شيء محسوس ثم تعيين جزء مخصوص منه بعونة الوهم ثم جزء آخر وهكذا مثلا يتعين من الجسم الذي هو مقدار الذراع او الجزء المقدر باصبع ثم جزء اذا لك الى ان ينتهي الجسم والمتصلية فهي عبارة عن ملاحظة شيء في العقل وتقسيمه الى اقسام كلية من غير ملاحظة خصوصياتها الشخصية الخارجية كما ان العقل يلاحظ ان الذراع اذا قسمناه حصل جزءان كل واحد منهما نصف ذراع مثلا ثم اذا قسمنا كل واحد منهما حصل اربعة اجزاء كل واحد منها ربع ذراع وهكذا فالاجزاء الحاصلة منها الملحوظة بمقدارات كلية غير متحققة في الخارج فتقسيم الجسم الى الاجزاء المقدارية مطلقا سواء كان تكيته او وضعيته جزئية او عقلية كلية عبارة عن احداث كثرة في المقسوم وهو الجسم المتصل الواحد في الهيئة واحدة بالطبيعة بوحدة سمتية كانت او نوعية بحسب الجزئيات بضم قيود مسوغة او مصنفة او شخصة لها كما قسمت الحيوان الذي هو الجسم الحي النامي الحساس الى انواعه فضممت اليه قيودا مسوغة له وهي الناطق والصاهل وغيرهما فتلك القيود تجعل الحيوان انواعا وضممت اليه قيودا مصنفة كما اذا قيد بالرومي والهندي فتلك القيود تجعلها صنافا وضممت اليه قيودا شخصة كما اذا قيلت هذا الحيوان فتلك القيود تجعله شخصا معينا وتعريف القسم يختص بهذا القسم بخلاف تعريف المشي فانه شامل القسمين **قوله** فنوضح تحقيقه اه توضيحه ان التقسيم شامل لعمل تقضي المتحاورين وجوده والغائرة من وجه فما يكون الاتحاد فيه بالذات بين القسم والاقسام يكون التقسيم فيه ايضا كذلك كما في تقسيم الكلي الذاتي الى جزئياته وتقسيم المتصل الواحد الى اجزائه التحليلية فان الكل والكلي تتحد مع الاجزاء والجزئيات بحسب الذات والوجود وما يكون فيه الاتحاد بالعرض فالتقسيم فيه ايضا كذلك كما في تقسيم الكلي العرضي بالنسبة الى جزئياته معروضة كتقسيم الماشي الى الانسان والفرس فانه تقسيم عرضي لان القسم وهو الماشي تتحد بالعرض مع الاقسام اعني الانسان والفرس وغيرهما فهو تقسيم بوساطة تقسيم الحيوان الذي هو معروض الماشي والمستفي العروض وتقسيم الكم المنفصل الى آحاده فانه ليس تقسيما حقيقيا اذ ليس هناك مقسوم واحد حقيقي تتحد بالذات مع آحاده قبل القسمة لان كل واحد منها مغاير بالذات للقسم لانه عبارة عن الكثرة المعروضة للهيئة الاجتماعية وهو مثلا قسمة العشرة الى الاحاد وليس تقسيما حقيقيا لان العشرة ليست عبارة عن الوحدات نفسها بل عن الوحدات مع الهيئة الاجتماعية والوحدات المعروضة لها والا فهي اشياء متغايرة بالذات الصرفة اي كل واحد منها بالذات فشامل **قوله** وتقسيم المنفصل الى اجزائه تقسيم بالعرض لا بالذات فانها تتحد بالقسمة الا بالذات لانه عين ما منه الكلام فما معنى قوله تقسيم الكم المنفصل الى اجزائه تقسيم بالعرض على ما سبق من ان حقيقة القسمة لا يجد الا فيما يكون القسم والاقسام فيه متحدين بالذات قبل القسمة وليس كذلك فتحقق القسمة فيه بالعرض والمجاز وما وقع في تعريف الكم من انه قابل للقسمة لذاته محمول على عموم المجاز وسنه عده من الكم على تجوز فلا مرد عليه اهون بكذا في حواشي بعض القضاة على الحاشية الزاهدية **قوله** لان حاصل السؤال الا يخفى عليك انه لو قرر السؤال بكذا فلا يرد عليه هذا الجواب الذي ذكره بقوله وقد قيل وجواب شارح حكمة العين بسنح

الوجهين مجرد ان الوجود معنى واحد مشترك بين الموجودات سواء كان افراده متماثلة في الحقيقة او لا فهما اى مفهوما الماهية والتشخص ايضا عارضان للماهية المخصوصة والتشخصات الجزئية مشتركان بينهما وان كانت افرادهما متخالفة الحقائق والهويات فلا نقض بهما وان اريد التمثل في الوجود اى ان اريد انه مشترك وافراده متماثلة متفقة في الحقيقة فلا يلزم هذا المراد من هذين الوجهين والنقض بهما اى بالماهية والتشخص وارد عليهما لان افرادهما متخالفة لا متماثلة وانت خبير بان المتبادر عن دعوى الاشتراك مطلقا هو المعنى الاول والوجه الثالث ان العدم مفهوم واحد اذ لا تمايز فيه اى في العدم بالذات فلا تعدد فيه اذ لا يتصور تعدد بلا تمايز فلذا مقابله اعنى الوجود معنى واحد اذ لا بطل الحصر العقلي فهما يعني ان ذلك الشئ اما موجود او معدوم حصر عقلي لا يخرج عنه قطعا فاذا كان العدم مفهوما واحدا والوجود مفهومات متعددة بطل ذلك الحصر العقلي ضرورة انه لا حصر في العدم المطلق والوجود الخاص فانك اذا قلت زيد اما ان يكون موجودا بوجود خاص او لا يكون موجودا اصلا لم يكن ذلك حصرا لجواز ان يكون موجودا

نقسم كذلك **قوله** سواء كان الخ وسواء كان حقيقة حقيقة نوعية او حقيقة جنسية وسواء كان حقيقة حقيقة ذاتية بجميع الافراد او عرضية لجميعها او ذاتية لبعضها وعرضية لبعضها **قوله** الوجه الثالث الخ اورد عليه انه لا حاجة ههنا الى اخذ وحدة العدم بل على تقدير تعدده يحصل احتمال آخر وهو ان يكون الشئ معدوما بعدم آخر فيزيد احتمال الحصر اى عند زعم الشارح ان طرفي الحصر على تقدير وحدة العدم وتعدد الوجود الخاص والعدم المطلق واحتمال وجود آخر وعلى تقدير تعددهما الوجود الخاص والعدم بمعنى سلب هذا الوجود فيحصل الحصر العقلي اذ لا يتصور الخلو عن الشئ وسلبه

على الظاهر **قوله** نقسم كذلك اى باعتبارات وليه بالمسمى بلفظ العين **قوله** اورد عليه المورد الشارح العلام قدس سره في حاشيته على الشرح القديم للتجريد وتفصيل المقام ان القوم استدلوا على كون الوجود مشتركا معنويا بان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا بطل الحصر العقلي بين الوجود والعدم فانا اذا قلنا زيدا اما موجود او معدوم لم يجز العقل بالانحصار لجواز ان لا يكون معدوما ولا موجودا بالمعنى الذي قصده بل موجودا بمعنى آخر فاورد على هذا الدليل بانه لا حاجة ههنا الى ان يوجد العدم مفهوما واحدا بل على تقدير تعدد العدم كان بطلان الحصر اظهر اذ يزيد على هذا التقدير احتمال آخر مثلا نقول في المثال المذكور يجوز ان لا يكون زيد معدوما بمعنى آخر لان معنى قولنا الشئ اما موجود او معدوم على هذا التقدير انه اما موجود بالوجود الخاص او معدوم بعدم الخاص فلا يجزم العقل فيه بالانحصار لجواز ان يكون له وجود آخر او عدم آخر سوى الوجود والعدم المقصودين من الحصر فالاحتمال في الحصر على تقدير تعدد العدم من وجهين كما انه من وجه واحد على تقدير اتحاده فلا خلل لاتحاد مفهوم العدم في الاستدلال **قوله** واعتذر عنه الشارح اى في حاشيته على شرح التجريد القديم للاصفهاني وحاصل الاعتذار اثبات بطلان الحصر على تقدير وحدة العدم وتعدد الوجود ومنع بطلانه على تقدير تعددهما **قوله** بان طرفي الحصر في قولنا الشئ اما موجود او معدوم **قوله** على تقدير وحدة العدم كما هو مضمون استدلال القوم **قوله** العدم المطلق اى بمعنى سلب جميع الوجودات كما اشار الشارح اليه ههنا بقوله لا يكون موجودا اصلا **قوله** فيبطل الحصر العقلي اه اعلم ان الحصر العقلي هو ما يجزم العقل فيه بالانحصار بمجرد تصور الطرفين من غير احتياج الى تعدد آخر دليل لبطلان الحصر العقلي وحاصله انا اذا قلنا الشئ اما موجود او معدوم اى مسلوب عنه جميع انحاء الوجود على تقدير تعدد الوجود لا يجزم العقل بينهما بالانحصار لجواز ان لا يكون معدوما ولا موجودا بالمعنى الذي قصدناه في الحصر بل موجودا بالوجود آخر فانتقلت كون الشئ موجودا بوجود غيره باطل وحينئذ يجزم العقل بالانحصار بين قولنا الشئ اما موجود بوجود الخاص واما معدوم مطلقا اذ احتمال كونه موجودا بوجود غيره باطل قلنا فحينئذ لا يكون ذلك الحصر حصرا عقليا لان الحصر العقلي ما يجزم العقل بمجرد تصور الطرفين وههنا لا يجزم العقل بالانحصار الا اذا ثبت مقدمة اجنبية وهي ان الشئ لا يكون موجودا بوجود غيره **قوله** وعلى تقدير تعددهما عطف على قوله على تقدير وحدة العدم يعني ان طرفي الحصر على تقدير تعددهما اى تعدد الوجود والعدم الوجود الخاص والعدم بمعنى سلب ذلك الوجود الخاص فلا يبطل الحصر العقلي بين قولنا الشئ اما موجود او معدوم بل يصح ذلك

ذات تعلم انا نجزم بالحصر من غير ان تصور العدم بهذا المعنى الاترى ان من قال معنى العدم غير مضاف الى الوجود يحكم به والسر فيه ان الوجود صورة واحدة وللعدم صورتين اجمالية وتفصيلية وسنا هذا الحكم هو الصورة الاولى فعلى ما ذكره لا يكون الحصر عقليا لان تصور العدم بهذا النحو خارج عن تصور طرفى الحصر كما ان تصور الانسان بالكنه خارج عن تصور طرفى الحصر فى الانسان واللاانسان مع ان السلب انكان متعددا فى نفسه مع قطع النظر عن الاضافة الى الوجود الخاص يعود الاشكال لاحتمال ان يكون الشئ مسلوبا بسلب آخر ويكون هذا السلب مضافا الى وجوده وان كان واحدا فى نفسه متعددا بحسب الاضافة يلزم خلاف المفروض اذ ذلك التعدد لا يقال نختم من العدم على تقدير تعدده العدم الذى هو مقابل الوجود الخاص فيكون طرفا الحصر على ذلك التقدير الوجود الخاص والعدم الخاص الذى هو مقابله فيكون الحصر عقليا اذ لا يتصور الخلو عن الشئ ونقيضه لانا نقول مع نجزم بالحصر نظرا الى تعدد العدم وكونه مقابل الوجود فلا يكون هذا الحصر عقليا

ضرورة ان معنى قولنا الشئ اما موجود او معدوم على هذا التقدير الشئ اما موجود بوجوده الخاص او معدوم بعدمه الخاص اى بسلب ذلك الوجود الخاص لا يخفى ان الحصر حينما عقلى اذ لا يتصور الخلو عن الشئ وسلبه والا لزم ارتفاع النقيضين ولما كان بناء هذا الجواب على ان الحصر العقلى انما يتم اذا اريد بالعدم سلب الوجود الخاص وكان العدم متعددا باعتبار اضافته الى الوجودات فلا بد فى الاستدلال من تقييد وحدة العدم بطلان الحصر اعترض عليه المحشى بوجهين الاول بقوله انا نجزم بالحصر آه والثانى بقوله ان السلب آه **قوله** دات تعلم آه هذا ايراد اول على الاعتذار تقريره ان المستفاد من ذلك الاعتذار استقامة الحصر العقلى اذا اريد بالعدم سلب الوجود الخاص باعتبار اضافته الى الوجود مع انا نجزم بالحصر من غير ان تصور العدم بهذا المعنى الاترى ان من قال معنى العدم غير مضاف الى الوجود يحكم بالحصر فانقلت ان الحصر العقلى ما يجزم به العقل بالنظر الى مجرد مفهوم الطرفين وهو لا يحصل الا بين الشئ ونقيضه اى سلب البسيط اذ لا يجوز العقل خلو شئ عنه وعن سلبه البسيط وحصول الجزم بهذا المعنى لا يمكن الا ان يؤخذ معنى العدم مضافا الى الوجود وقول من حكم بالحصر من دون اضافة العدم الى الوجود لا يعبأ قلنا المراد ان جمهور العقلاء يجزمون بالحصر فى قولنا الشئ اما موجود او معدوم بمجرد تصور الطرفين من غير ان تصور والعدم بمعنى السلب المضاف الى الوجود وهذا كاف للتأييد على صحة الجزم بالحصر من دون اعتبار الاضافة فى مفهوم العدم وانكان مضافا اليه فى نفس الامر فتدبر **قوله** بهذا المعنى اى بمعنى سلب الوجود الخاص قد مر العدم بهذا المعنى خارج عن الحصر العقلى الساياتى **قوله** الاترى تأييد على صحة الجزم بالحصر من غير تصور العدم بمعنى سلب الوجود الخاص **قوله** يحكم به اى بالحصر **قوله** والسر فيه اى فى الجزم بالحصر من دون اعتبار الاضافة الى الوجود فى مفهوم العدم **قوله** وللعدم صورتين حاصله ان معنى العدم فى الواقع ليس الا سلب الوجود لكنه حين الملاحظة له صورتان اجمالية غير معتبرة فيه الاضافة ويعبر عنها بالفارسية بنيستى وتفصيلية ملحوظة فيها الاضافة الى الوجود ويكفى فى الجزم بالحصر فى قولنا الشئ اما موجود او معدوم اخذ العدم بالمعنى الاولى ولا تحتاج الى ما ذهب السيد الشريف انه من اخذ المعنى التفصيلى فى الحصر ولو كان الجزم بالحصر موقوفا على اخذ العدم بالمعنى التفصيلى لا يكون الحصر عقليا لان تصور العدم بهذا النحو اى باعتبار اضافته الى الوجود خارج عن تصور طرفى الحصر والحصر العقلى ما يجزم فيه العقل بمجرد تصور الطرفين وهذا ظاهر **قوله** كما ان تصور الانسان بالكنه آه فانه يكفى فى الجزم بين الحصر فى الانسان واللاانسان تصورهما بوجه ما **قوله** مع ان السلب هذا ايراد ثان على الاعتذار حاصله ان المراد بتعدد العدم ما ذا اما تعدده بذاته فى نفسه من غير اعتبار اضافته الى الوجود الخاص فيعود الاشكال لاحتمال ان يكون الشئ مسلوبا بسلب آخر مغاير للسلب الذى حصرنا بين الوجود ويكون هذا السلب مضافا الى وجوده كما ان السلب الاول ايضا كان مضافا اليه كون الوجود المضاف اليه واحدا لا يستلزم كون العدم كذلك على هذا التقدير ضرورة ان العدم متعدد فى نفسه لو كان متعددا بحسب تعدد الوجود لكان وحدته مستلزما لوحدته واما تعدده باعتبار اضافته الى الوجود وحدته فى ذاته فيلزم خلاف المفروض لان المفروض تعدد العدم كما يشير اليه قول الشارح على تقدير تعددهما آه والا لزم وحدة والاضافة بين كون العدم واحدا فى ذاته ومتعددا باعتبار الاضافة فافهم **قوله** لا يقال نختم آه هذا ايراد من قبل المعتذر على قول المحشى مع ان السلب انكان متعددا فى نفسه آه وتقريره واضح **قوله** فلا يكون هذا الحصر عقليا لان الحصر العقلى ما يجزم العقل بمجرد تصور الطرفين وههنا ليس كذلك بل يجزم اذا نظر الى مجموع الامرين اعنى تعدد العدم

واعترض عليه شارح التجريد بما حاصله انه لا معنى للعدم الا مباينا في جميع الوجودات وهذا المعنى سواء كان واحدا او متعددا لا يكون الترديد بينه وبين الوجود الخاص حاصرا وانت خبير بان معنى العدم الخاص على تقدير ان يكون معنى مضافا الى الوجود سلب الوجود الخاص وهو لا يناني الوجود الآخر فيما ذكره من معنى العدم مبني على ما قيل ان معنى العدم الخاص غير مضاف الى الوجود الخاص فاخذ العدم في الدليل بالمعنى الذي هو ليس معناه عند الجمهور فهو في حكم اخذ المقدمة الاخرى وبه يختلف تقريره ويصير تقريرا آخر ثم يمكن تقرير الدليل بان سلب الوجود مقابل العدم

وكونه مقابلا للوجود الخاص قوله واعترض عليه اي على الاعتذار قوله بما حاصله اه اعلم انه قال شارح التجريد سورد اعلى الاعتذار اقول فيه نظر لان الحصر العقلي هو ما الوجود والنظر اليه يجزم العقل بالانحصار وهناك جزم العقل بواسطة مقدمة اجنبية هي ان الشئ لا يكون موجودا بوجود غيره ولا معدوما بعدم غيره اذ لو قطع النظر عن هذه المقدمة لم يكن قولنا زيد معدوم بعدم الخاص في معنى قولنا زيد ليس موجودا بوجوده الخاص بل كان خاصا سنه فانه اذا وجد زيد بوجود آخر او بعدم بعدم آخر صدق انه ليس موجودا بوجوده الخاص ولم يصدق انه معدوم بعدم الخاص فالعقل يجزم بالانحصار في قولنا الشئ اما موجود بوجوده الخاص اما معدوم بعدم الخاص لما بعد ملاحظة تلك المقدمة الاجنبية فلا يكون حصرا عقليا انتهى كلامه بعبارته ولما كان كلامه مبنيا على اخذ العدم الخاص بمعنى مباينا في جميع الوجودات ولذا قال فانه اذا وجد زيد بوجود آخر صدق انه ليس موجودا بوجوده الخاص لم يصدق انه معدوم بعدم الخاص او اخذ العدم الخاص بمعنى سلب الوجود الخاص يصدق ايضا انه معدوم بعدم الخاص بين الخشي حاصل عبارته بقوله انه لا معنى للعدم آه قوله لا يكون الترديد بينه اي بين العدم بهذا المعنى وهو ما يناني في جميع الوجودات وبين الوجود الخاص حاصرا لجواز ان يكون موجودا بوجود آخر فيصدق عليه انه ليس موجودا بوجوده الخاص لا يصدق عليه انه معدوم بعدم الخاص لما عرفت ان معنى العدم ما يناني في جميع الوجودات فلا يكون الحصر بين الوجود والعدم بهذا المعنى عقليا الا اذا نظر الى مقدمة اجنبية هي ان الشئ لا يكون موجودا بوجود غيره ولا معدوما بعدم غيره قوله وانت خبير اه ايراد على كلام العلامة التفتازاني وجواب عن قبل المعتذر وهذا الايراد ماخوذ من كلام المحقق الدواني في الحاشية القديمة حيث قال مستدركا على شارح التجريد لا يخفى عليك ان معنى العدم على تقدير عدم اشتراكه مع رفع وجود وجود فحينئذ معنى قولك الشئ اما موجود او معدوم اما متصف بوجود خاص او متصف بسلبه عنه فمعنى العدم الخاص سلب الوجود الخاص لا سلب الوجودات باسرها فالحصر عقلي والقسم السلبي اعم من ان يكون موجودا بوجود خاص آخر او غير موجود بوجود اصلا انظر فائدة توسيط اتحاد مفهوم العدم اذ على تقديره يكون معنى المعدوم ما لا يكون موجودا اصلا فلا يكون الترديد بينه وبين الوجود بوجود خاص حاصرا بخلاف ما اذا كان العدم متعددا فان مفهومه حينئذ رفع وجود خاص فيكون الترديد بينه وبين ذلك الوجود حاصرا من غير ملاحظة المقدمة الاجنبية وانما يحتاج اليها اذا تردد بين الوجود الخاص وسلب الوجودات مطلقا انتهى بعبارته وانت تعلم ان ايراد المحقق وان كان صحيحا في الواقع ونفس الامر ولكنه لا يتوجه على كلام العلامة التفتازاني لانه اورد وبنا على مذهب المعتذر حيث ياخذ العدم بمعنى ما يناني في جميع الوجودات كما قال في شرح المواقف زيدا ما ان يكون موجودا بوجود خاص او لا يكون موجودا اصلا اه نظر ان مراده بالعدم الخاص ليس سلب الوجود الخاص كما زعمه المحقق بل ما يناني في جميع الوجودات فحينئذ ايراد العلامة غير مندفع فافهم قوله غير مضاف الى الوجود الخاص بل معناه ما يناني الوجودات باسرها في نفس الامر فهو لا يجامع الشئ الا اذا كان معدوما مطلقا اي ساقطا عن جميع انحاء الوجود قوله فاخذ اي شارح التجريد العدم في الدليل المذكور على اشتراك الوجود بالمعنى الذي هو اي ذلك المعنى ليس معناه اي معنى العدم عند الجمهور فان الجمهور ياخذون في العدم سلب الوجود الخاص فالتزم اخذه بمعنى سلب جميع الوجودات وقد سبق منا ان هذا الايراد لا يتوجه عليه قوله فهو اي تقرير شارح التجريد في حكم اخذ المقدمة الاخرى وانما قال في حكم اخذ المقدمة الاخرى لم يقل هو اخذ مقدمة اخرى لانه ما اخذ مقدمة اخرى صريحا بل جعل معنى العدم مالم يرده المحقق الشريف رح قوله وبهذا ارادة المعنى الآخر من العدم بخلاف تقرير السيد الشريف رح ويصير تقريرا آخر قوله ثم يمكن تقرير الدليل الفرق بين هذا التقرير والتقرير المذكور في المتن ان الاول سبق لاشتراك الوجود والعدم سمّا والثاني لاشتراك الاول فقط وان كان ما ايها واحدا فيرد على هذا الدليل انه يحتمل ان يكون الوجود والعدم كلاهما متعددين فلا يبطل الحصر العقلي كما يرد على الدليل السابق قوله بان الوجود مقابل العدم تقابلا بالايجاب

المقصد الثاني في انه مشترك

مولانا محمد حسين

بوجود مغائر لذلك الوجود الخاص فان قيل اذا اريد انه اما موجود بوجود ما من الموجودات واما ليس موجودا اصلا لم يبطل الانحصار
قلنا فح كان الحصر بلاحظة اللفظ واوضاعه فلا يكون عقليا بل استقرائيا تابعا للموضوع فيختلفا بحسب اختلافه والجواب انا لا نسلم
ان العدم مفهوم واحد بل هو متعدد متمايز بحسب اضافته الى الوجود فالكان الوجود نفس الحقيقة فالعدم رفع الحقيقة
ولا شك ان الحقائق متعددة ولكل حقيقة منها رفع يقابلها واما التردد بين الحقيقة المخصوصة ورفعها حاصر بلا شبهة وان
كان الوجود زائدا على الحقائق متعددا بحسب تعددها كان ايضا لكل وجود مخصوص شئ دفعي يقابله ويكون التردد بين ذلك الوجود
ورفعه حصرا عقليا كما ان التردد بين الوجود المطلق على تقدير شموله وبين رفعه حصر عقلي الوجه الرابع قال بعض الفضلاء

ولو كان احد المتقابلين متعددا لم يحصل التردد الحاصر بينهما وبأن الوجود وسائر نقائض العدم والتناقض عدم واحد فكذا التناقض لاستلزام وحدة اللازم وحدة الملزوم
وربما يقرر بأن وحدة احد التناقضين يستلزم وحدة الآخر ضرورة ان التناقض لا يكون الا بين المفهومين ومن البين ان العدم معنى واحد فكذا الوجود وبأنه
لو كان احدهما متعددا لبطل الحصر العقلي بينهما **قوله** قلنا آه وجود ما يحتمل العينين الاول الفرد المنتشر من الوجود والثاني ما يطلق عليه لفظ الوجود
والسلب لانه يفيد الحصر العقلي بخلاف سائر اقسامه **قوله** احد المتقابلين اي لو كان الوجود واحدا والعدم متعددا او بالعكس لم يحصل التردد الحاصر بينهما
بخلاف ما اذا كانا متعددين فانه حينئذ لا يستقيم الحصر العقلي كما سبق **قوله** لم يحصل التردد الحاصر لجواز ان يكون موجودا بوجود آخر على تقدير تعدد الوجود ووحدة العدم وان يكون
معدوما بعدم آخر على تقدير عكسه **قوله** وبان الوجود عطف على قوله بان الوجود مقابل العدم وحاصل هذا الدليل ان كلا من الوجود والعدم يناقض الآخر بالبتة والتناقض مفهوم
واحد لازم لهما ووحدة اللازم يستلزم وحدة الملزوم فعلم ان مفهوم الوجود والعدم واحد وهو المطلوب وهذا الدليل ايضا انما يتم اذا فرض احد من الوجود والعدم متعددا لو الآخر
واحدا بخلاف ما اذا فرض كلاهما متعددين فانه على تقدير تعددهما لا يكون هناك تناقض واذا تسلم انا لو سلمنا ان الوجود والعدم احدهما واحد والآخر متعدد
لا يتم ذلك الدليل لان وحدة اللازم يستلزم وحدة الملزوم بالشخص اذا كان اللازم واحدا كذلك واما اذا كان واحدا بالنوع فلا يستلزم وحدة الملزوم بالشخص فاذا فرض
الوجود مثلا متعددا والعدم واحدا يحصل بضم هذا العدم مع كل من الموجودات حصة من التناقض لا تحصل بضم ذلك العدم الى الوجود الآخر فنقيض ذلك العدم الى الوجود الآخر فنقيض
مفهوما واحدا نوعيا تحققا في ضمن الخصوص لا يلزم منه وحدة الوجود والعدم كما هو المطلوب **قوله** لاستلزام وحدة اللازم هو التناقض لوحدة الملزوم وهو التناقض
قوله وربما يقرر هذا التقرير ايضا موقوف على اخذ وحدة العدم حاصله ان العدم معنى واحد لا شك فيه هو نقيض الوجود البتة ووحدة احد التناقضين يستلزم وحدة الآخر
لان التناقض لا يكون الا بين مفهومين فوحدة العدم تستلزم وحدة الوجود فثبت ان الوجود مفهوم واحد وهو المطلوب **قوله** بانه الخ هذا رجوع الى التقرير السابق
حاصله انه لو كان احدهما متعددا لبطل الحصر العقلي بينهما لجواز ان يكون الشئ موجودا بوجود آخر او معدوما بعدم آخر ورد عليه او على التقرير السابق فتذكر **قوله** وجود ما يحتمل العينين الخ اورد
الفاضل زاجان على جواب الشاه انه لا يلزم من كون الحصر بلاحظة لفظ الوجود واوضاعه لجواز ان يكون الحصر بلاحظة احدى تلك المعاني المختلفة من غير ملاحظة والتفات الى ان
الوجود يطلق على ذلك المعنى حتى يكون فيه لحاظ الوضع فلا يكون الحصر عقليا وغاية ما لزم من ذلك كون الوجود مشتركا لفظيا بين تلك المعاني وهو لا يستلزم
مرامكم لان مطلوبكم اثبات اشتراك الوجود اشتراكا معنويا قصد المشي رفع ذلك لا يراد وحاصل الرفع ان وجود ما يحتمل العينين الاول الفرد المنتشر من الوجود
والثاني ما يطلق عليه لفظ الوجود فعلى تقدير ارادة الاول يثبت المدعى وهو كون الوجود مشتركا معنويا فانه اذا صدق فرد ما من الوجود على فرد اخر على سبيل البدلية
فلا بد من جهة كلية مشتركة بين جميع تلك الافراد لما اثبته المشي سابقا في الدليل الاول من ابطال اشتراك الوجود فبطل قول الرد انه لا يستلزم المدعى
وعلى تقدير ارادة المعنى الثاني لا غبار على كلام الشاه لان لحاظ اطلاق الوجود على ذلك المعنى يوجب ملاحظة اللفظ ووضعه لما قرنتم به وهو يستلزم ان لا يكون الحصر عقليا
ثم لما شاهد من هذا التقرير توهم آخر وهو ان الشاه لم يحمل الوجود على المعنى الاول وحمل على المعنى الثاني واجاب بحسبه ودفعه المشي بقوله ولما كان الاول الخ لما كان

المقصد الثاني في انه مشترك

هذه القضية اى كون الوجود مشتركا معنى ضرورية لا حاجة فيها الى الدليل بل يكفيها ادنى تنبيه اذ من الضرورة ان بين الوجود والوجود كالسواد والبياض الموجودين مثلا من الشركة في الكون في الاعيان ما ليس بين الموجود والمعدوم كالبياض والعنقاء وليس هذه الشركة في الكون المذكور بحسب اتحاد الاسم لانها ثابتة مع قطع النظر عن الالفاظ واوضاعها وهذا الذي ذكرناه لا يمنعه الا المعاند فانه غير ممنوع له واما بالنسبة الى المنصف فهو قاطع فيما ادعيناه كذا في المباحث المشرقية قال المصنف ويعود نقضية الماهية والتشخص فان الحال فيهما كذلك ايضا فان الكلي موجود الاشتراك وتم الكلام وان ادعى معه التماثل بين افراد الوجود بطل بشهادة الماهية والتشخص الوجه الخامس قال ذلك البعض من الفضلاء من زعم انه يعني الوجود غير مشترك فقد اعترف بانه مشترك من حيث انه لا يدري اذ لولا انه تصور مفهوما واحدا شاملا لجميع الموجودات لم يحكم عليه بانه غير مشترك بين الموجودات للزمه البرهان في كل وجود وجود انه كذلك اي غير مشترك واذا لم يكن الدعوى المتعلقة بامور متعددة واحدة عامة لها لم يمكن اثباتها بدليل واحد عام لان ذلك الدعوى حينئذ متعددة بحسب المعنى لتعدد تلك الامور فلا بد لكل واحد من تلك الدعاوى من برهان على حدة والحاصل ان الدليل اذا كان واحدا متناولا لا متعددا فلا بد ان تكون الدعوى عامة متناولة لذلك المتعدد وعموم معنى ايضا لا يكون باخذ معنى واحد عام بجميعه اذ لولاه لوجب التعرض لخصوصية كل واحد من ذلك المتعدد فمن قال ان الوجود غير مشترك فلا شك ان حكمه هذا غير مقتصر على وجود واحد بل يتناول كل وجود فلو كان مفهوم الوجود مختلفا لاحتاج ذلك القائل ان يبرهن على كل واحد واحد من وجودات الماهيات انه غير مشترك لا يستحيل ان يطبق الدليل الواحد المتعدد بالعتبار خصوصية كل واحد منه لكنه معترف بان حجته على ان الوجود غير مشترك يتناول كل وجود فلا بد له من ان يتصور معنى واحدا متناولا لكل الوجودات يأسر ها وقد حكم على ذلك المعنى بحكم ايجابي صادق هو انه غير مشترك فلا بد لينكون ذلك المعنى متحققا فقد لزمه الاعتراف بان الوجود مشترك والجواب انا نختار هذا اي الدعوى سالبة لا موجبة معدولة فنقول لا يوجد معنى مشترك بينهما ايسمى الوجود وذلك لا يقتضي وجودا مشتركا بينهما بل يكفيه تصور وجود كذلك و هذا كما يقال لا يوجد شخص مشترك فيه بين اثنين فانه لا يقتضي شخصا مشتركا بينهما لاستحالته بل يقتضي تصوره وتحققه ان تحقق السالبة لا يقتضي وجود موضوع بل تصوره فقط ويمكن ان يجاب ايضا بان المراد بالوجود هو المسمى بلفظ الوجود وهذا معنى واحد شامل لجميع الخصوصيات فيحكم عليها حكما عاما لها بدون التناول اياها من غير حاجة الى ان يبرهن على خصوصية كل واحد منها الوجه السادس لو لم يكن الوجود معنى واحدا مشتركا لم يتميز الواجب عن الممكن فانا اذا قلنا على تقدير كون الوجود معانى متعددة الشيء اما ان يجب وجوده لما كان الاول يستلزم المدعى حمله على المعنى الثاني واجاب بقوله اذ نعلم اه وتعلم بالضرورة ايضا ان بين العدم والعدم من الشركة في السلب في الاعيان ما ليس بين الوجود والعدم فالعدم ايضا مشترك **قوله** لم يتميز الواجب عن الممكن اه اي لم يصدق الواجب والممكن على شيء واحد باعتبار الوجودين ولا يكون قسمته

الفصل الثاني في انه مشترك

ارادة المعنى الاول من الوجود وهو الغير المشترك يستلزم المدعى اي كون الوجود بالمعنى المشترك بين جميع افراده اشتراكا معنويا حملي اي حمل الوجود على المعنى الثاني اي ما يطلق عليه لفظ الوجود واجاب الشارح بحسب ما يحب ان لذلك المعنى لفظ فقال فحكم الحمل لا بد من اتحاد اللفظ او اوضاعه فلا يكون قطعيا بل استقرائيا ايجابا موضوع فتشكيكا بحسب اختلاف **قوله** ونعلم الخ الفرض منه اثبات الاشتراك المعنوي في العدم على نهج الدليل المذكور في الوجود **قوله** ولا يكون قسمة الوجود الخ اما كما تبديل تقرير الدليل حاصله ان القسمة في قولنا الموجود اما واجب او ممكن عقلية يعني لا يجوز ان يكون موجود واجبا وممكنا معا وكذا لا يجوز ان لا يكون واجبا ولا ممكنا بمعنى الانفصال الحقيقي فلو كان للوجود معان متعددة يبطل هذا الانفصال لجواز اجتماع القسمين فيما اذا كان للشيء وجودان احدهما واجب لذاته والاخر ممكن فيصدق

٣ المعنوي كما عرفت فلا حاجة الى الجواب بحسبه فتامل الشارح الوجود الواقع في قول المعترض على المعنى الثاني وهو يطلق عليه الوجود دعا جاب بحسبه ١٢ مصححين ح

اولا فقد يجب له الوجود بمعنى ويجب بمعنى آخر فيكون الشئ الواحد واجبا وممكنا معا فلا يتميز ان اصلا بخلاف ما اذا كان الوجود بمعنى واحد لاستحالة ان يكون نسبة الشئ الواحد الى شئ واحد بالوجوب والامكان معا بالنظر الى ذاته والجواب ان ما ذكرتم مبني على جواز ان يكون لشئ واحد وجودان وكون الشئ الواحد له وجودان والكان الوجود نفس الحقيقة او زائدا عليها معلوم الانتفاء بالضرورة لامتناع ان يكون الحقيقة الواحدة حقيقتين او ان يكون موجودة بوجودين وان كانا زائدين عليها واما من قال ليس الوجود بمشترك معنوي بل هو مشترك بين الكل اشتراكا لفظيا فهم القائلون بان نفس الحقيقة في الكل سميت بهذا الاسم لمجرد تشابههم وهناك مذهب ثالث نقل عن الكعبي واتباعه وهو ان الوجود مشترك لفظا بين الواجب والممكن ومشترك معنى بين الممكنات كلها وهذا هو المختار فانه لم يلتفت المحاكمة

المقصد الثالث في ان الوجود نفس الماهية او جزؤها او زائد عليها وفيه مذاهب ثلثة

انه لم يقل احد بان الوجود جزء الماهية فاما ان يكون نفس الماهية في الكل اي الواجب والممكن جميعا او زائدا عليها في الكل ويكون نفس الماهية في الواجب وزائدا عليها في الممكن او بالعكس وهذا الاحتمال الاخير لم يقل به احد فانحصر المذاهب في ثلثة احدها للشيخ ابي الحسن الاشعري والى الحسين البصري من المعتزلة انه نفس الحقيقة في الكل اي الواجب والممكنات كافة بوجوه ثلثة الاول لو كان الوجود زائدا على الماهية كانت الماهية من حيث هي

الوجود اليها قسمة عقلية وكون الشئ موجودا بالوجودين والكان ممتنعا لكن توقف القسمة عليه ممنوع اي في كونها عقلية ويسقط الجواب **قوله** وانها لسخافته اه اعلم ان ابات المعنى العام للوجود ثم تخصيصه ببعض الموجودات تخصيص بعض الموجودات تخصيص في نفسه اسخف من نفي هذا المعنى بالكلية **قوله** فانحصرت اه الاحتمالات العقلية ههنا ستة والمذهب ثلثة

عليه انه واجب باعتبار ذلك الوجود وممكن باعتبار تلك لما كانت القسمة العقلية عبارة عما تكون الحصر فيها بحيث وتصور الطرفين ولا توقف ذلك على مقدمة اجنبية سواء كانت تلك المقدمة صحيحة او باطلة لا يجدي ما ذكره المصنف في الجواب من كون الشئ موجودا بالوجودين باطلا لان توقف القسمة على ذلك الاحتمال ولو كان باطلا يخرج القسمة عن كونها عقلية لما عرفت من معناها ولك ان تمنع قوله لا يتوقف الخ بل نقول ان الواجب في القسمة العقلية ان لا تكون موقوفة على احتمال صحيح في الواقع او في اظار احتمال كون الشئ موجودا بالوجودين ليس كذلك لما في الواقع فظ واما في الظاهر فلما ذكره الشارح بقوله لامتناع ان يكون الحقيقة الواحدة حقيقتين او ان يكون موجودة بوجودين وان كانا زائدين عليها اللهم الا ان يقال كون ذلك الاحتمال باطلا في الظاهر على تقدير زيادة الوجود غير مسلم بل يحتاج بطلانه الى الاستدلال فنقول فانه وتبين **قوله** كون الشئ الخ

ودفع وحل مقدر تقريره ان توقف القسمة على ذلك الاحتمال الباطل لا يستلزم كونها غير عقلية بل يشترط اذا كان ذلك الاحتمال صحيحا وحاصل الدفع ان القسمة العقلية لا تتوقف الا انفصال الحقيقي فيها بين الطرفين على مقدمة اجنبية سواء كانت باطلة او صحيحة فاذا توقفت القسمة على ذلك الاحتمال وان كان باطلا لم تكن عقلية

قوله ويسقط الجواب اي جواب المصنف بان الجواب على بطلان كون الشئ موجودا بالوجودين ومن البين ان هذه المقدمة اجنبية للحصر فتوقف القسمة عليها يخرجها عن كونها عقلية كما عرفت الآن **قوله** لعله اراد الخ الا ورد الفاضل ميرزا جان على قول الشارح بانها لسخافته لم يلتفت المحاكمة اليه ان علة السخافة عدم حقيقة الاشتراك اللفظي وحينئذ كان مذهب من قال بكونه مشتركا لفظيا بين الجميع اسخف منه واما الفرق بين الواجب والممكن في ذلك فليس مما يكون سببا للسخافة فكيف يحسن

بقوله لعله اراد حاصله ان مراد الشارح من السخافة ان اثبات المعنى العام للوجود ثم تخصيصه ببعض الموجودات هي الممكنات تخصيص ضعيف في نفسه لان الواجب للتخصيص واسخف من نفي هذا المعنى بالكلية كما هو مذهب من قال بالاشتراك اللفظي بين الجميع وانت تعلم ان اعتراض الفاضل لا يندفع بما ذكره المحشي اذ التخصيص ههنا ليس لا دليل بل الفرق بين وجود الواجب والممكن فتدبر **قوله** الاحتمالات العقلية ههنا ستة الخ الاول ان يكون الوجود نفس الماهية في الواجب والممكن الثاني ان يكون جزء الماهية فيهما والثالث ان يكون زائدا على الماهية فيهما والرابع ان يكون نفس الماهية في الواجب وجزءا في الممكن والخامس عكس ذلك السادس ان يكون نفس الماهية في الواجب وزائدا عليها في الممكن والسابع عكس الثامن ان يكون جزء الماهية في الواجب وزائدا عليها في الممكن والتاسع بالعكس وتلك الاقسام حاصلة من ضرب ثلثة

وليس المراد بعينية الوجود زيادته حملا اوليا لانتفاء هذا الحمل كما هو المشهور ضرورة انه لا يتصور ان يكون محكوم الوجود عين الحقيقة الواجبة او الممكنة بل المراد منها حمله عليه حملا بالذات وحملا بالعرض والحمل بالذات انيكون مصداق الحمل نفس ذات الموضوع من حيث هي والحمل بالعرض انيكون مصداق الحمل خارجا عنها وهو اما انيكون ذات الموضوع مع حيثية ماخوذة فيها كما في حمل الوجود على تقدير كونه زائدا واما انيكون ذات الموضوع مع ملاحظة مبدأ المحمول كما في حمل الاوصاف العينية واما انيكون ذات الموضوع مع ملاحظة امر آخر مباين لها ومغايرة مبنيا كما في حمل الاضافيات او اما انيكون ذات الموضوع مع ملاحظة امر زائد لعدم مصاحبته لها كما في حمل العدميات فمصداق حمل الوجود على تقدير العينية ذات الموضوع من حيث هي وعلى تقدير الغيرية ذاته مع حيثية زائدة عليها كحيثية استناده الى الجاعل وحيثية صدور الاصل عنه

احوال الوجود الواجب ثلثة احوال وجود الممكن ثم ما ذهب اليه ذاهب من هذه المذاهب الستة ثلثة الاول ذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري وابي الحسين البصري من المعتزلة وهو ان الوجود نفس الحقيقة في الواجب والممكن والثاني ذهب الحكماء وهو ان الوجود نفس الماهية في الواجب زائد عليها في الممكن والثالث ذهب المتكلمين وهو ان الوجود زائد على الماهية في الواجب والممكن جميعا **قوله وليس المراد الخ** لما كان لتوهم ان يتوهم ان العينية والزيادة استعملتا في هذا المقام هي العينية المنطقية والزيادة المنطقية يعني ان العين ما يحمل على الشئ اي على ما هو عين له حملا اوليا كما يقال ان الحيوان الناطق عين الانسان يعني انه يحمل عليه حملا اوليا فيقال الانسان حيوان ناطق والزائد ما لا يحمل كذلك كالسواد على الانسان فلا يقال انه سواد ومن البين ان الوجود لا يحمل على الواجب والممكن حملا اوليا فلا يقال انه واجب وجود او ممكن وجود فمعلم بالضرورة انه زائد فكان النزاع حينئذ في عينية وزيادته مما لا ينبغي ان يقع بين العاقلين فدفعه بانه ليس المراد بعينية الوجود حمله على الوجود حملا اوليا وبزيادته انتفاء هذا الحمل كما هو المشهور في علم المنطق ضرورة الخ **قوله** بل المراد اضراب عن الكلام السابق **قوله** من حيث هي اي مع قطع النظر عن الحيثية الزائدة كحمل التقدم والتاخر مثلا بالنظر الى الزمان فان ذاته مع قطع النظر عن الغير مصداق حملهما عليه فالوجود اذا كان عين الماهية كان منشا حمله عليها نفس الماهية مع قطع النظر عن الغير **قوله** خارجا عنها اي عن الذات يعني لا تكون الذات نفسها منشا الحمل بل هي مع حيثية اخرى كحمل التقدم والتاخر على الزمانيات فان ذات الزمانيات بنفسها لا يكفي لحمل التقدم والتاخر عليها بل منشا الحمل انما هو مع حيثية كونها في الزمان فاذا كان الوجود زائدا على الماهية يكون مصداق الحمل في انما هو مع حيثية اخرى كحيثية الاستناد الى الجاعل ونحو ذلك **قوله** وهو اي مصداق الحمل بالعرض **قوله** فيما اي في ذات الموضوع **قوله** كما في حمل الوجود على تقدير كونه زائدا فان الوجود اذا كان زائدا على الماهية كان مناط حمله عليها الماهية مع حيثية استنادها الى الجاعل وهذا انما يتقيم اذا كان الوجود في الحقيقي امرا انتزاعيا واما اذا كان منفصلا وسببا لا تكون مناط حمله عليها تلك الحيثية مع الماهية بل مناط حمله عليها حينئذ الماهية مع ملاحظة مبدأ الحمول او الماهية مع ملاحظة امر آخر مباين معها فتفكر **قوله** كما في حمل الاوصاف العينية مثل الاسود والابيض فان مصداق حملها على الجسم انما هو مع ملاحظة مبدأ الحمول اعني السواد والبياض مع حمل الوجود على تقدير كونه زائدا منضما على الماهية كذلك **قوله** كما في حمل الاضافيات اي الفوق والتحت وغير ذلك فان مصداق حملها على الموضوع فانما هو مع ملاحظة امر آخر مباين فان في حمل الفوق لابد ان يلاحظ التحت وفي حمل التحت لابد ان يلاحظ الفوق **قوله** كما في حمل العدميات كالعدم البصر مثلا المحمول على العمى فان مصداق حمله ذات الموضوع مع ملاحظة امر زائد وهو البصر بانه غير صاحب لذات العمى **قوله** فمصداق حمل الوجود هنا تفريع على ما عرفت من ان الحمل بالذات اذا كان على الماهية والحمل بالعرض المراد بالغيرية **قوله** الحيثية استناده الى الجاعل اي لوحظ انه مستند الى الصانع الحكيم وفيه انه يستلزم ان لا يصح حمل الوجود على الذات بدون هذه الملاحظة مع انها ظاهر البطلان وان اريد بالحيثية الواقعية فالاشعري لا ينكرها اذا صدرت الماهية من الجاعل لانه يؤدي الى الكفر كما قيل والحق انه ساقط فانا نختار ان الحيثية ليست ملحوظة في نفس الامر عند الاشعري لان المستند الى الجاعل عند الاشعري هي الماهية والوجود عينها فاستنادها استنادها فلا يصح ان يقال ان الوجود محمول على الماهية بسبب استنادها الى الجاعل وعند من يقول بزيادة الوجود والماهية من حيث الاستناد منشأ صحة حمل الوجود عليه التغاير بين الماهية والوجود فتدبر **قوله** حيثية صدور الاثر عنه

الفصل الثالث في ان الوجود نفس الماهية

غير موجودة اى اذا اعتبرت الماهية فى ذاتها مع قطع النظر عن جميع ما هو خارج عنها لم تكن موجودة فكانت معدومة اى بواسطة بينهما
فيلزم ج من انضمام الوجود اليها وقيامه بها اتصاف المعدوم الذى هو الماهية بالوجود وانه مناقض اذ يكون الماهية ج معدومة وموجودة معا
والجواب من وجهين الاول النقض بسائر الاعراض الزائدة على معروضاتها بلا اشتباه فيقال لو كان السواد مثلا زائدا على الجسم كان الجسم
من حيث هو غير اسود واذا انضم اليه السواد لزم اتصاف الجسم الذى ليس باسود بالسواد فيلزم ان يكون ذلك الجسم اسود وليس باسود
معا وانه متناقض والثانى الحل وهو ان الماهية من حيث هى لا موجودة ولا معدومة كما سياتى فى المرصد الثانى وكل منهما اى من
الوجود والعدم امر زائد عليها ينضم اليها فقولنا الماهية من حيث هى لا موجودة ولا معدومة نعنى به انها ليست عين الوجود ولا عين
العدم وانه ليس شئ منهما داخلا فيها بل كل واحد منهما زائد عليها فاذا اعتبر معها الوجود كانت موجودة واذا اعتبر معها العدم كانت
معدومة واذا لم يعتبر معها شئ منهما لم يمكن ان يحكم عليها بانها موجودة او معدومة ولا نعنى به ان الماهية منفكة عنهما معا حتى

ويقرب من ذلك ما قيل ان محل النزاع هو الوجود بمعنى مصدر الآثار وتحقيقا هذا ظهر لك ان اللازم من اشتراك الوجود بهذا المعنى فى عينية وجود اشتراكهما بحسب اللفظ اثباتا ما وقع
من الخصم قبيل هذا البحث من ان القائلين بالاشتراك اللفظى هم القائلون بالعينية وان المحقق الطوسى فى التجريد بين تفريع نفى العينية على اثبات الاشتراك المعنوى محل نظر
فاتقن ذلك وانتظر تفصيله **قوله** والثانى الخ حاصله انه يجوز ارتفاع النقيضين فى المرتبة فان ذلك يستلزم ارتفاع المرتبة عن النقيضين فيسلب الوجود والعدم

اى عن الوجود يعنى ان ذات الوجود قبل انتزاع الوجود منها ما كانت منشأ لصدر الآثار واذا صدرت الآثار عنها علم انه ينتزع منها الوجود فمنشأ انتزاع الوجود
الماهية من حيث صدور الآثار عنها وهو منشأ الحمل **قوله** ويقرب الخ اى يقرب مما ذكرنا ان النزاع فى عينية الوجود الصدرى وزيادته بمعنى كونه محمولا على الموجود
بالذات او بالعرض ما قيل ان النزاع فى الوجود بمعنى مصدر الآثار انه عين الموجود بالحمل الاولى او غيره بعينه فان مآل الكلامين واحد لان ما هو منشأ الحمل فى الاولى هو
المحمول فى الثانى **قوله** وتحقيقا هذا الخ يعنى اذ تحققنا ان المراد بالعينية الحمل الاولى بالذات وبالغيرية الحمل العرضى الحمل الاولى غير ظاهر يمكن ان احدهما ان اشتراك الوجود اشتراكا
معنويا لا يستلزم نفى عينية لان العينية يعنى الحمل الاولى بالذات لا يأبى كون الوجود بمعنى واحدا اشتراكا بين الامور المختلفة الحقيقة اذ يجوز ان يحمل معنى واحد مشترك بالذات على اشياء
مختلفة الحقيقة وانما يمنع حمل ذلك المعنى على اشياء مختلفة الحقيقة بحسب الحمل الاولى والمستحيل ان يكون معنى واحدا عينا للاشياء المختلفة الحقيقة وثانيهما انه لا يلزم من اثبات
اشتراك الوجود اشتراكا لفظيا اثبات العينية لجواز ان يكون كل واحد من المعانى المختلفة محمولا على ما يختص به بالعرض **قوله** فما وقع عن الخصم الخ انما تفرع
على ما يظهر من التحقيق يعنى اذا لم يلزم من الاشتراك المعنوى نفى العينية ومن الاشتراك اللفظى اثباتا ما فما قال الخصم قبيل هذا البحث فى آخر المقصد الثانى واما
قال الوجود ليس بمشترك فمنهم القائلون بانفس الحقيقة انتهى وما اختاره المحقق الطوسى فى التجريد من ان نفى العينية متفرع على اثبات الاشتراك المعنوى محل نظر
قوله محل نظر لما عرفت من انه لا يلزم من الاشتراك اللفظى اثبات العينية فكيف يستقيم قول الخصم ان القائلين بعدم اشتراك الوجود معنى يعنى القائلين بكونه مشتركا لفظيا
هم القائلون بانفس حقيقة وكذا عرفت ان الاشتراك المعنوى لا يوجب نفى العينية فكيف يصح تفريع المحقق الطوسى رح نفى العينية على اثبات الاشتراك المعنوى هذا ظاهر
قوله حاصله انه يجوز انه لما كان يتوهم من ظاهر قول الخصم ان الماهية من حيث هى لا موجودة ولا معدومة انه يرتفع من الماهية الوجود وعدمه وهذا بعينه ارتفاع
النقيضين وهو محال فكيف يجوزه الخصم فعليك ان ارتفاع النقيضين على نحوين مستحيل وهو ارتفاعهما فى نفس الامر او الواقع فرقا حقيقيا للوجود والعدم فانتفاء
احد من الوجود والعدم عن الواقع لا يستلزم ان تحقق الآخر فيه وغير مستحيل وهو ارتفاع النقيضين فى المرتبة فان المرتبة ليس ظرفا حقيقيا للنقيضين حتى يمتنع الارتفاع
فيها فالارتفاع فى تلك المرتبة يرجع الى ارتفاع المرتبة عن النقيضين الى الوجود العارض وعدمه يعنى ان الموجود والعدم ليس عين تلك الماهية ولا جزءها فمعنى
قولنا الماهية من حيث هى لا موجودة ولا معدومة اى العدم والوجود ليسا عين الماهية ولا جزئين لها فما بالحقيقة ليس سلبا للنقيضين عن الشئ

في مرتبة الذات والذاتي يرجع الى سلب الذات والذاتي عنهما وهو ممتنع لاستحالة ان ينفي العينية والجزئية عن احد النقيضين لاستلزام اثباتهما للنقيض الآخر فالماهية اذا انضم اليها الوجود تصير موجودة واذا انضم اليها العدم تصير معدومة ولا يلزم ههنا ارتفاع النقيضين لامتناع ما فيه نظر دقيق وبيان النقيض الوجود في المرتبة سلب الوجود عنها على طريق نفي القيد للمقيد المنفي القيد فقولنا الماهية من حيث هي ليست بموجودة تفصيل لقولنا الماهية من حيث هي معدومة ضرورة ان استحالة ارتفاع النقيضين ليست بحسب ظرف دون ظرف كما يشهد به الفطرة السليمة كيف وارتفاعهما في ظرف يستلزم اجتماعهما في ذلك الظرف القول ان ارتفاع النقيضين في المرتبة يرجع الى ارتفاع المرتبة عنهما مع كونه من قبيل اشتباه

بل السلب بان مفهوم شئ من النقيضين ليس عينا وجزءا لشئ وهذا ليس بمستحيل كما لا يخفى فان مفهوم الجسم وسلبه ليس عينا ولا جزءا للجوهر تأمل قوله في مرتبة الذات اي الكل والذاتي اي جزءه الداخل في نفس حقيقته قوله وهو اسلب الذات والذاتي عن الوجود والعدم قوله لا يستلزم اثباتا اي اثبات العينية والجزئية للنقيض الآخر مثلا اذا علمنا ان الجسم ليس عينا للواجب ولا جزءا لم يلزم منه كون عدم الجسم عينا او جزءا له بادنى اظهار قوله فيه نظر دقيق حاصل النظر اثبات اللازمة المذكورة في قول المستدل وهي ان الوجود اذا كان زائدا لكان مسلوبا في مرتبة الذات فنقيضه سلب معدومة في مرتبة الذات بان نقيض الوجود في المرتبة سلب الوجود في المرتبة على طريق سلب القيد اي لا يكون قولنا في المرتبة قيدا للوجود المسلوب لا للسلب وليس نقيضه السلب المقيد اي السلب في المرتبة على ان يكون قولنا في المرتبة قيدا للسلب واذا ثبت ذلك فقولنا الماهية من حيث هي معدومة معناه انها ليست موجودة في المرتبة واذا سلب الوجود عنها صارت معدومة فاذا سلب العدم منها لزم ارتفاع النقيضين حقيقة وفيه ان سلب الوجود في المرتبة لا يستلزم كون الماهية معدومة الا بتحيل ان لا يكون في مرتبة ذاتها موجودة ولا معدومة ولا يلزم ارتفاع النقيضين لان سلب الوجود في المرتبة على ان يكون المرتبة قيدا للوجود موجودا ههنا ولم يكن السالب في المرتبة موجودا ولا حرج فيه لانه ليس نقيضا للوجود في المرتبة وهو آل كلام المحشي آخرا حيث قال فالصواب في الجواب الخ قوله مع ان استحالة تفصيله على ما في بعض الحواشي ان استحالة ارتفاع النقيضين ليست مخصوصة بظرف دون ظرف اي مرتبة دون مرتبة حتى يصح ان يقال ان ارتفاع النقيضين في مرتبة الماهية جائز دون غيرها لان من البين ان ارتفاع كل من النقيضين يستلزم تحقق الآخر فاذا تحقق لا ارتفاعان معا لامتناع ان يتلازم ثبوتهما معا اي اجتماعا لان ثبوت الملزوم يستلزم ثبوت اللازم فلو صح ارتفاع النقيضين في المرتبة يلزم اجتماعهما في هذه المرتبة والقول بان ارتفاع كل من النقيضين وان يستلزم ثبوت الآخر لكن يجوز ان لا يستلزم ارتفاعهما معا لاجتماعهما معا لكونهما كاذبة بحجة لان العقل يحكم حكما كليا بان ارتفاع كل من النقيضين سواء كان على وجه الاجتماع او الانفراد يستلزم تحقق الآخر فتنبه وفيه انه قد علمنا ان ليس المراد بارتفاع النقيضين بمعناه الحقيقي بل نفي العينية والجزئية عن مرتبة الماهية وهو ليس بمستحيل فافهم قوله والقول بان الحاصل القول ان ارتفاع النقيضين ليس ارتفاعهما حقيقة في المرتبة بل يرجع الى ارتفاع المرتبة عنهما بمعنى ان ليس احد منهما عينا للماهية ولا ذاتيا لها وهذا معنى نفي مرتبة الذات والذاتي عنهما فرده المحشي بوجهين الاول بقوله مع كونه الخ والثاني بقوله لان الكلام الخ قوله مع كونه الخ حاصله على ما يظهر بالتامل ويتوقف على بيان معنى مصداق القضية ومرجعها ان مرجع القضية يعني مضمونها عبارة عن اخذ مبدا المحمول ونسبته الى الموضوع والمصداق عبارة عن كون الموضوع بحيث يثبت له المحمول او يسلب عنه فمرجع قولنا زيد قائم قيام زيد ومصداقه كون زيد بحيث يصدق عليه القيام وينتزع منه ولا شك ان هذين المعنيين متغايران في انفسهما فيقول المحشي ان هذا القائل اشتبه عليه المصداق بالمرجع لان سلب الوجود والعدم عن مرتبة الماهية مصداق كونهما عينا وذاتيا لها ومفهوم محصل لا مرجعه فالقول بانه يرجع الى سلب الذات والذاتي عنها من قبيل اشتباه مصداق القضية بمرجعها وتوضيحه ان قولنا الماهية ليست بموجودة ولا معدومة مرجعه سلب الوجود والعدم عن الماهية ومصداقه كون الماهية مسلوبة الوجود والعدم فقول القائل ان مرجع ذلك القول ارتفاع المرتبة عنهما يعني كون الماهية مرتفعة اي مسلوبة عنها الوجود والعدم باطل بالضرورة لانه مصداق لا مرجع بل المرجع ارتفاع الوجود والعدم عنها كما عرفت وذلك ان تقول في رفع هذا الايراد بان مراد القائل بالمرجع المآل ولا شك ان مآل قولنا الماهية لا موجودة ولا معدومة الى سلب العينية والجزئية عنهما والا فالماهية لا تخلو في نفس الامر عنهما وايراد المحشي مبني على ارادة المضمون من المرجع فافهم فانه دقيق

في السلب الثابت فتنبه فانه مزلة الاقدام فان كلام القوم انما يكون في السلب الثابت منه انهم اراد وا السلب العدم عن مرتبة الماهية

يلزم الواسطة وتلخيصه ان الوجود ينضم الى الماهية وحدها لا الى الماهية الملحوظة مع العدم حتى يلزم التناقض لان الماهية الملحوظة مع الوجود حتى يلزم كونها موجودة قبل وجودها وبعبارة اخرى ينضم اليها لا بشرط كونها موجودة ولا بشرط كونها معدومة بل في زمان كونها موجودة بعد الوجود لا بوجود آخر وكل ذلك على قياس انضمام الاعراض الى محالها

مصداق النقيضين بمرجعها ساقط لان الكلام في سلب الثابت لا السلب الثابت فسلب النقيضين في المرتبة يرجع الى سلب المرتبة عن احدهما وسلب سلبها عنه وهو ظاهر الفساد وضرورة امتناع خلو الشيء عن كونه ذاتيا وغير ذاتي فالصواب في الجواب ان يقال الماهية من حيث هي معدومة ولا يلزم عند انضمام الوجود اليها اجتماع النقيضين لان نقيض الوجود في مرتبة العارض سلب الوجود وفي هذه المرتبة لا سلب الوجود في مرتبة الماهية هذا وسيأتيك تحقيق المقام وتفصيله انشاء الله تعالى

قوله وتلخيصه الخ اي انما يلائم الدليل على التقرير المذكور في شرح التجريد وهو بكذا الوجود لو كان زائدا فاما ان يقوم بالماهية الموجودة او بالماهية المعدومة لعدم الواسطة وكلاهما محالان اما الاول فلاستلزامه ان تكون الماهية موجودة قبل وجودها واما الثاني فلانه يلزم اجتماع النقيضين لايقال الوجود من المعقولات الثانية وهي تعرض للمعقولات الاولى في الذهن فيلزم ان تكون الماهية موجودة فيه قبل وجودها لانا نقول كونه من المعقولات الثانية تستدعي كون الذهن طرف العروض لا كون الوجود الذهني قيد المعروض او شرط العروض حتى يلزم وجود الماهية قبل وجودها

قوله ساقط حاصله على ما في بعض الحواشي ان الكلام في نفي القيد يعني السلب البسيط وهو سلب الوجود الثابت في مرتبة الماهية لا في السلب الذي هو ثابت في تلك المرتبة اعني السلب العدولي فسلب النقيضين كالوجود والعدم عن الماهية مرجعه سلب المرتبة عن احد النقيضين كالوجود مثلا وسلب سلب تلك المرتبة عنه لان الوجود في مرتبة الماهية نقيضه سلب تلك الوجود عن الماهية سلبا بسيطا وهو السلب الثابت ومعناه عند المجيب سلب مرتبة الماهية عن الوجود سلبا بسيطا فاذا السلب العدم عن الماهية وكان مرجعه سلب المرتبة عن الوجود فكان سلبه يرجع الى سلب تلك المرتبة عن الوجود وفساده ظاهر لان معناه حينئذ ان الذاتية مسلوبة عن الوجود وغير الذاتية ايضا مسلوب عنه وهذا يستلزم خلو الوجود عن كونه ذاتيا بالقياس الى الماهية وعن كونه غير ذاتي اذا امتناع خلو الشيء عن كونه ذاتيا بالقياس الى شيء وعن كونه غير ذاتي بالقياس اليه ظاهر انتهى وانت تعلم ان وجه السقوط في غاية السقوط لان كلام القوم انما هو في السلب الثابت لانهم ارادوا بالسلب العدم عن مرتبة الماهية سلب عينية العدم وجزئيته وكفانا في الوجود **قوله** فالصواب في الجواب الخ اي الجواب عن الاستدلال بحيث لا يرد عليه الايراد باختيار كون الماهية في مرتبة ذاتها معدومة ومنع لزوم التناقض عند انضمام الوجود اليها لان هذا الوجود عارض ونقيضه سلب ذلك الوجود في مرتبة العارض وكون الماهية معدومة معناه سلب الوجود في مرتبة الماهية لا في مرتبة العارض فالعدم المذكور ليس نقيضا للوجود حتى يلزم التناقض عند انضمامه اليها وفيه ان كون الماهية في مرتبة ذاتها معدومة غير ظاهر والا لكان ممكنة اذ الممكن ما استوى اليه نسبة الوجود والعدم **قوله** لا يخفى الخ تعريض على الشارح بان هذا التلخيص لا يلائم انيكون جوابا عن الدليل المذكور في المواقف فحاصل التلخيص اختيار شق ثالث في انضمام الوجود الى الماهية وهو كون الوجود منضما الى الماهية وحدها لا الى الماهية الموجودة والماهية المعدومة وليس الترديد والانضمام مذكورا في المواقف فلا يلائمه هذا التلخيص بل لذلك التلخيص يلائم كونه جوابا عن الدليل الذي اورده شارح التجريد لان الترديد والانضمام فيه مذكوران وهذا ظاهر **قوله** لا يقال الخ اي رد على تلخيص الشارح حاصله ان الوجود لا يقوم الا بالماهية الموجودة لانه من المعقولات الثانية التي تعرض للمعقولات الاولية الموجودة في الذهن ومن البين ان وجود المعروض يتقدم على وجود العارض فيكون ما ينضم اليه الوجود موجودا في الذهن بحيث يكون وجوده قيد العروض هذا الوجود او شرطا فيلزم ان يكون الشيء موجودا قبل وجودها **قوله** لانا نقول الخ حاصل الجواب ان كون الوجود من المعقولات الثانية وعروضها للمعقولات الاولى لا يستدعي وجود تلك المعقولات في الذهن بحيث يكون تلك الوجود قيد المعروض او شرطا للعروض بل لا بد فيها من كون الذهن ظرفا لعروضها فلا يلزم وجود الماهية قبل عروض الوجود لها فان قلت ان ثبوت المعقولات الثانية للمعقولات الاولى يستلزم ثبوت المعقولات الاولى لما ثبت من ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له فيلزم ان تكون الماهية موجودة قبل

المقصد الثاني في انه مشترك

الوجه الثاني قيام الصفة الثبوتية بالشيء فرع وجوده اي وجود ذلك الشيء في نفسه ضرورة فان ما لا ثبوت له في نفسه لم يمكن ان يتصف بصفة ثبوتية ولا شك ان الوجود امر ثبوتي فلو كان الوجود صفة زائدة قائمة بالماهية لزم ان يكون قبل قيام الوجود بها لها وجود

قوله قيام الصفة الثبوتية الخ اعلم ان للثبوتي معان الاول ما لا يكون السلب جزءا من مفهومه والثاني ما من شانه الوجود الخارجي والثالث الوجود الخارجي والمراد ههنا المعنى الاول لان الوجود امر اعتباري وتقييد الصفة بالثبوتية احتراز عن محمول سالبة المحمول فانه عند المتاخرين لا يستدعي وجود الموضوع وخروج محمول العدولة المستدعي لوجود الموضوع بالاتفاق لا يضر المقصد والتحقيق ان بطبيعة الاتصاف من حيث هي تستدعي تحقق الموصوف مطلقا والاتصاف الخارجي يستدعي تحققه في الخارج والاتصاف الذهني يستدعي تحققه في الذهن واما الصفة فهي بخصوصها ولا بخصوصها بمعزل عن هذا الحكم وتفصيله ان بطبيعة الاتصاف تستلزم ثبوت الحاشيتين في ظرف ما لا على سبيل التوقف وخصوص الاتصاف الانضمامي يستلزم ثبوتهما في ظرف الاتصاف على سبيل التوقف

عروض الوجود لها فاعاد المحذور فقالت ثبوت الشيء للشيء فرعا للوجود كما هو المشهور بل يستلزم وجود المثبت له عند الثبوت فلا يلزم تقدم الماهية بالوجود على الوجود العارض حتى يلزم وجود الماهية قبل وجودها قوله والمراد ههنا اي في قول صاحب المواقف قيام الصفة الثبوتية المعنى الاول اي ما لا يكون السلب جزءا من المفهومية لا المعنيين الاخيرين لان الوجود امر اعتباري ليس موجودا خارجيا ولا من شانه الوجود الخارجي قوله وتقييد الصفة الخ اي انما قيد الصفة بالثبوتية ليحترز عن محمول سالبة المحمول الفرق بينه وبين السالبة البسيطة ان في السالبة يحكم بسلب المحمول عن الموضوع وفي السالبة المحمولية يرجع ويحمل ذلك السلب على معنى السالبة نحو زيد ليس بقائم ومعنى السالبة المحمولية ج ليست بقائم ويجيء ذكرها من المتن فانتظر قوله فانه عند المتاخرين انما قيدوا بهذا الان القدماء لم يعتبروا بهذا التاخرين اثبتوها قوله وخروج محمول العدولة دفع دخل مقدر تقريره الدخل ان تقييد الصفة بالثبوتية كما وقع من اهم مما لا وجه له فان الصفة السلبية ايضا تقتضي وجود الموصوف كما ان محمول العدولة مع انه سلبي يقتضي وجود الموضوع فالتقييد بالثبوتية يخرج محمول تلك القضية وتقرير الدفع ان خروج محمول سعدولة المحمول عن التقييد لا يضر مقصودنا لان مرامنا ان الوجود صفة ثبوتية تقتضي قيامها بالماهية وجودها ولا نريده كون بعض الصفات السلبية ايضا كذلك قوله وتحقيق هذا اتهيد لما يجيب به عن الوجه الثاني المستدل على اثبات عينية الوجود قوله تحقق الموصوف مطلقا متعلق بقوله بطبيعة الاتصاف يعني بطبيعة الاتصاف مطلقا سواء كان الضمنيا او انتزاعيا يوجب تحقق الموصوف ويكون متعلقا بالموصوف اي سواء كان تحقق الموصوف في الخارج كما في الاتصاف الخارجي او في الذهن كما في الاتصاف الذهني او معنى الاتصاف المطلق كون الموصوف بحيث يكون مصداقا لحمل الصفة ومطابقا له ومالم يكن الموصوف متحققا موجودا كيف يكون مصداقا لشيء فلا بد من تحقق الموصوف مطلقا فان كان الاتصاف خارجيا يكون تحقق الموصوف في الخارج وان كان ذهنيا يكون تحققه في الذهن قوله واما الصفة الخ يعني ان الصفة الخاصة وغير الخاصة لا يستدعي الاتصاف ثبوتهما في الذهن او الخارج فهي بمعزل عن هذا الحكم قوله هذا الحكم اي اقتضاء الاتصاف الخارجي تحققها في الخارج والاتصاف الذهني تحققها في الذهن قوله وتفصيله الخ يظهر مما ذكره اقتضاء الاتصافات الخاصة للصفة وكذا انه على سبيل التوقف او لا بينه بقوله وتفصيله قوله في ظرف ما اما ثبوت الموصوف ففي ظرف الاتصاف كما سبق ذكره واما ثبوت الصفة فانه وان لم يلزم في ظرف الاتصاف لكنه لا بد من وجودها في ظرف ما اعم من ان يكون في ظرف الاتصاف او غيره اذ بطبيعة الاتصاف يقتضي ثبوت الطرفين في ظرف ما لان ما لا يكون موجودا كيف يكون ثابتا لشيء قوله لا على سبيل التوقف بان يكون الطرفان موجودين اولا ثم يوجد الاتصاف ولا يوجد بدون وجودهما ولا يلزم في اتصاف الماهية بالوجود كون الماهية موجودة قبله وهو باطل قوله وخصوص الاتصاف الانضمامي الخ يعني ان الاتصاف الانضمامي من حيث انه انضمامي يستلزم ثبوت الطرفين في ظرف الاتصاف على سبيل التوقف بان يوجد الطرفان اولا ثم يوجد الاتصاف بعده لان الاتصاف الانضمامي عبارة عن وجود الصفة للموصوف وانضمامها اليه ولا شك ان الانضمام متاخر عن وجود المنضم والمنضم اليه واتصاف الماهية بالوجود ليس كذلك حتى يلزم اولا وجود الوجود

بين سائر الثبوتي عموم وخصوص لان المعنى الاول اعم من الثاني والثاني اعم من الثالث كما يظهر باول تامل نعم قد يكون النسبة بين

المقصد الثاني في انه مشترك

وخصوص الاتصاف الانتزاعي يستلزم ثبوت الموصوف في ظرف الاتصاف وثبوت الصفة في ظرف ما لا على سبيل التوقف فاتصاف الوجود لكونه صفة انتزاعيا يستلزم ثبوت الموصوف الذي هو نفس الموجود فلا يلزم كون الشيء موجودا مرتين مع لا تقدم الشيء على نفسه ولا التسلسل ثم اي في مرتبة الحمل اما في مرتبة الحلول فمطلق ثبوت الشيء للشيء متاخر عن ثبوت المثبت له والمحذور فيه لان المحمول متاخر عن مبدئه فان قيل ثبوت المحمول للموضوع مفاده فقد في الهلية المركبة لا في الهلية البسيطة لان وجود الشيء هو نفس موجوديته وليس وجوده وجودا في الموضوع بل هو وجود الموضوع فليس له ثبوت للغير فضلا من ان يستدعي ثبوت المثبت له قال الشيخ في التعليقات وجود الاعراض

قوله وخصوص الاتصاف الانتزاعي يعني ان الاتصاف الانتزاعي بخصوصه من حيث انه انتزاعي يستلزم ثبوت الموصوف في ظرف الاتصاف فان كان الاتصاف انتزاعيا خارجيا كاتصاف السماء بالفوقية يستلزم ثبوت الموصوف في الخارج وان كان ذهنيا كاتصاف الماهية بالامكان وغير ذلك من الامور العقلية يستلزم ثبوت الموصوف في الذهن واما ثبوت الصفة فيستلزمه الاتصاف الانتزاعي في ظرف ما لا في ظرف الاتصاف ضرورة ان اتصاف السماء بالفوقية اتصاف انتزاعي خارجي ليست الفوقية موجودة بذاتها في الخارج بل بواسطة منشأ انتزاعها وهو السماء وهذا الاتصاف لا يستدعي ثبوت الموصوف والصفة على سبيل التوقف يعني ليس الاتصاف موقوفا على وجود الحاشيتين اولا بل اذا وجد الاتصاف لابد من وجود الحاشيتين فتذكر هنا قوله فاتصاف الوجود هذا جواب للوجه الثاني عن الاستدلال متفرع على التفصيل الذي ذكره فلذا اورد كلمة الفاء وحاصله انا لا نسلم ما قال المستدل من ان قيام الصفة الثبوتية بالشيء فرع وجوده مطلقا بل انما هو في الاتصاف الانضمامي في مرتبة الحلول دون الاتصاف الانتزاعي واتصاف الماهية بالوجود ليس انضماميا حتى يلزم وجود الماهية قبل ذلك الاتصاف بل هو اتصاف انتزاعي فهو يستلزم ثبوت الموصوف الذي هو نفس الوجود وليس متفرعا عليه يلزم وجود الموصوف قبل ذلك الاتصاف فلا يلزم الخلل الذي ذكره المستدل من لزوم كون الشيء موجودا مرتين ان كان الوجودان متغائرين او تقدم الشيء على نفسه ان كان الوجود اللاحق عين الوجود السابق او التسلسل ان كان الوجود السابق غير الوجود اللاحق ويعاد الكلام فيه قوله هذا اي ما ذكرنا من التقرير وهو كون الاتصاف الانتزاعي مستلزما لوجود الموصوف لا متفرعا عليه مستلزما منه قوله في مرتبة الحلول اي في مرتبة المحكي عنه وهو الواقع وقد عرفت من قبل معاني الحلول مع ما لها وما عليها فتذكر قوله واما في مرتبة الحمل اي في مرتبة الحكاية فمطلق ثبوت الشيء للشيء سواء كان المثبت ذاتيا او عرضيا وسواء كان الاتصاف انتزاعيا او انضماميا متاخر عن ثبوت المثبت له ومتفرع عليه لان الموضوع ما لم يثبت كيف يثبت له المحمول والقول بان ثبوت الوجود للموجود يستلزم الدور لان المثبت له موجود والوجود سابق على الوجود الثابت فيكون الوجود قبله وهو الدور باطل اذ لا دور في هذا الثبوت لان الثابت المحمول على الماهية مشتق والسابق مبدؤه والمحمول اعني المشتق متاخر عن قيام مبدئه فالمقدم المبدأ اعني الوجود والمؤخر المشتق اعني الموجود وليس احدهما عين الآخر ليلزم تقدم الشيء على نفسه قوله ولا محذور فيه اي في تاخر ثبوت الشيء للشيء عن ثبوت المثبت له لما عرفت من ان المتقدم شيء والمؤخر شيء آخر قوله فان قيل الخ حاصله الايراد على التقرير السابق وتخميصه ان المستفاد من التقرير السابق هو تاخر ثبوت الشيء للشيء من ثبوت المثبت له في كل قضية سواء كانت هلية بسيطة او هلية مركبة مع ان هذا الحكم خاص بالهليات المركبة اي ما يكون المحمول فيها صفة زائدة على الماهية غير الوجود دون الهليات البسيطة اي ما يكون المحمول فيها الوجود لان وجود الشيء هو نفس موجوديته فمعنى قولنا زيد موجود وجود زيد ليس وجوده وجودا في زيد بل نفس وجوده ولما كان كذلك لم يكن للوجود ثبوت للغير فضلا من ان يستدعي ثبوت المثبت له لان ذلك الاستدعاء موقوف على انه يكون ثابتا للغير فبطل قولنا ان مطلق ثبوت الشيء للشيء متاخر عن ثبوت المثبت له في كل قضية بل ذلك مختص بالهليات المركبة قوله قال الشيخ هذا تائيد على ان ليس معنى وجود الشيء وثبوته للغير وحاصله ان وجود الاعراض في انفسها وجودها في موضوعاتها فوجود السواد والبياض من سائر الاعراض انما هو وجودها في الاجسام التي هي موضوعات لها غير الوجود الذي هو الوجود ولما كان مخالفا لسائر الاعراض في ان سائر الاعراض محتاجة في ثبوتها لموضوعاتها الى الوجود حتى تكون موجودا والوجود مستغن عن الوجود حتى يكون مع موضوعه ان يقال ان وجود الوجود في موضوعه هو وجود للوجود في نفسه بمعنى ان للوجود وجودا كما يكون للبياض وجود

المقصد الثاني في انه مشترك

فيلزم كون الشيء موجودا مرتين هف وايضا يلزم تقدم الشيء على نفسه اذ كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق ويعود الكلام في ذلك الوجود السابق ان كان غير الوجود اللاحق بان يقوم كان الوجود السابق صفة قائمة بالماهية كان لها قبل قيام هذا الوجود بها وجود ثالث ويتسلسل الوجود الى ما لا نهاية له وهو ممتنع ومع امتناعه فلا بد هنا ك من وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود قطعا

في انفسها وجودا في موضوعاتها سوى ان العرض الذي هو الوجود لما كان مخالفا لما لماهيته الى الوجود حتى يكون موجودا واستغنا الوجود عن الوجود حتى يكون وجودا لم يصح ان يقال ان وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه يعني ان للوجود وجودا لما يكون بالبياض موجودا بل يعني ان وجوده في موضوعه هو نفس وجوده في موضوعه قلنا لا يلزم من ان لا يكون وجوده في نفسه وجودا في الموضوع ان لا يكون له وجود في الموضوع بكيف وقيام الوجود بالماهية ضروري وقد ذهب الشيخ الرئيس وغيره من القدماء الى ان كل قضية مركبة من ثلثة اجزاء الطرفين والنسبة والمتاخرون الى ان كل قضية مركبة من اربعة اجزاء بنا على اعتبارهم النسبة القضية بة والبحث التوفيقي مرة الوصول الى التحقيق **قوله** فيلزم كون الشيء الخ اورد عليه انه يجوز ان يكون ذلك الشيء وجودان احدهما خارجي والآخر ذهني موكون ثبوت الوجود الخارجي موقوفا على وجوده في الذهن وثبوت وجوده في الذهن موقوف على وجوده في ذهن آخر وهكذا فلا يلزم الا التسلسل في الوجودات وهي منقطعة بانقطاع الاعتبار والاذهان وهي غير مترتبة وانت تعلم ان

الجسم الابيض بل يعني ان وجود الوجود في موضوعه هو نفس وجود موضوعه فليس للوجود وجود آخر اذا كان كذلك كيف يكون ثابتا للغير فيستغنيا لثبوت المثبت له **قوله** وجودها في الاعراض قوله في موضوعاتها اي موضوعات الاعراض **قوله** فلا فرق الا السائر الاعراض **قوله** الماهية الخ تجريد سائر الاعراض **قوله** واستغنا الوجود عطف على حاجتها **قوله** لم يصح جواب لما **قوله** قلنا لا يلزم جواب عن الايراد المذكور تقريره ان ما قال المورد من انه ليس لوجود وجود في الموضوع باطل كيف وقيام الوجود بالماهية بديهي والالم يصدق حمل المشتق اي الموجود على الماهية لان مصداق حمل المشتق قيام المبدء في الموضوع ولا يلزم من عدم كون وجود الوجود في نفس الامر عدم وجوده في الموضوع بل يجب وجوده في الموضوع لما ذكرنا وكلام الشيخ لا يدل الا على انه ليس للوجود وجود في نفس اللوح والخارج والموضوع عنه وجود آخر ثم نضم هذا الوجود الى وجود الموضوع كما في سائر الاعراض المنضمة وهو لين تقارح فيما ذكرنا فيجوز ان يكون قائما بالماهية لا على طريق الانضمام كيف ولم يكن قيام الوجود بها كان الحكم بان زيدا موجود كاذبا فانا نقول بان في الوجود ثبوتا الوجود ثبوتا موضوعه باطل قوله وقد ذهب الشيخ الرئيس الخ ذهابا تاييدا لما ثبته الشيخ حاصله ان الشيخ الرئيس وغيره من القدماء ذهبوا الى ان كل قضية سواء كانت ملية بسيطة او مركبة من ثلثة اجزاء الموضوع والمحمول والنسبة التامة الخبرية والمتاخرون ذهبوا الى انها مركبة من هذه الثلثة والنسبة التقييدية وعلى كل تقدير لا بد في القضية من نسبة حاكية عن ثبوت شيء لشيء او نفيه عنه فلو لم يكن في قضية زيد موجود ثبوت الوجود لزيد لم يصح الحكاية بثبوته له فاذا كان في قوة الحكاية ثبوت شيء لشيء يجب ان يكون في المحكي عنه ايضا قيام الوجود بالماهية لاتحادهما قوله اورد عليه المورد العلامة الدواني في حاشيته على شرح الجديد للتجريد وتفصيله ان ما ذكره استدل من استحالة تقدم الشيء على نفسه بكون الشيء موجودا مرتين والتسلسل لا يلزم ههنا فان امتناع كون الشيء موجودا بوجودين انما هو في ظرف واحد لا في ظروف متعددة فيجوز ان يكون لذلك الشيء وجودان احدهما في الخارج والآخر في الذهن وثبوت الوجود الخارجي لذلك الشيء يتوقف على ثبوت الوجود له في الذهن وثبوت الوجود الذهني لا يتوقف على ذلك الوجود الخارجي حتى يلزم تقدم الشيء على نفسه بل يتوقف على ثبوت الوجود له في ذهن آخر وهكذا فلا يلزم شيء الا التسلسل في الوجودات الذهنية والاذهان والاول امور اعتبارية تنقطع بانقطاع الاعتبار والاذهان غير مترتبة فلا يلزم التسلسل المستحيل وفيه ما فيه اقول ان الوجودات امور انتزاعية فليس التسلسل فيها مستحيلا سواء كانت في ظرف واحد او ظروف كثيرة فتعدد الظرف انما يوجب تعدد الوجود لشيء في ظرف واحد لو كان استحالة ظاهرا بنى الكلام على تعدده في ظروف متعددة **قوله** فانت تعلم الخ اجاب عن الايراد المذكور حاصله ان التحقيق الخ التحقيقية الحاصلة في ذهن ما هي استعدادان بحسب الشخص وان كانا متحدين بحسب الحقيقة النوعية وكذا الحال في ذهن آخر فالشخص الحاصل في ذهن آخر وان كانا متحدين بالنوع ومن البين ان قاعدة فرعية شيء لشيء انما تقتضي ثبوت الثبة بالشخص لثبوت ما يشاركه في النوع ومغايره في الشخص ثبوت الوجود الخارجي لشيء لا يقتضي فرعية ثبوت ذلك الشيء

ان النسبة معتبرة في الحكاية والمحكي عنه فظهر اثبات الوجود الرابطي في القضية البسيطة وان البسيطة حكاية عن قيام الوجود بالماهية ١٢ منه لانا

الفصل الثاني في انه مشترك

الحاصل في الخارج فيحار الحاصل في الذهن بحسب الحقيقة الشخصية وذلك ما تحيرين بحسب الحقيقة النوعية وكذا الحاصل في الذهن والحاصل في ذهن آخر لا شك ان ثبوت الشيء لشيء فرع ثبوت ذلك الشيء له لاثبوت ما هو مشارك له في النوع وقد اجيب عنه بان ثبوت الوجود في كل ظرف فرع الوجود والموصوف في هذا الظرف فلا يفيد كون احدهما في ظرف والآخر في ظرف آخر واعترض عليه بان ثبوت الوجود الذهني الذي هو في ذهن كان في ذهن آخر وكان فرعا للموجود في الذهن الآخر والحاصل ان اتصاف الماهية بالوجود في ذهن زيد في ذهن بكر مثلا بان يكون ظرف الاتصاف ذهن بكر وظرف الوجود في ذهن زيد فرع الوجود في ذهن بكر وهكذا الى غير النهاية لانه قليل الجدوى لان ظرف الاتصاف ليس مغايرا لظرف الوجود وكيف والشيء انما يحصل في ذهن الا يمكن ان يحصل فيه بالوجود في ذهن آخر غيره وان يعني الوجود هو الحصول المصدري فانقلت ان جعل ظرف اتصاف الماهية بالوجود الملاحظة دون الذهن والخارج كما نقل عن بعض المحققين ليسهل الامر لان ثبوت الشيء

في الخارج ولا يكفي ثبوته في الذهن لانه ليس عين الشخص الخارجي بل مغاير له شخصا ومتوافقين ثبتت له حقيقة حمل شائع كما في النوع وكذا ثبوت الوجود الذهني شيء تقتضي ثبوته فلك الشيء بالشخص في هذا الذهن ولا يكفي ثبوته في ذهن آخر لانه ليس عين هذا الشخص الذهني بل شخص آخر مشارك له في النوع وليس الغرض تحقيق هذا المرام واما ثبوت الوجود الخارجي يكون موقوفا على وجوده في الذهن وقس على هذا حال توقف الوجود الذهني على وجوده في ذهن آخر قوله الحاصل في الخارج والحاصل في الذهن قوله وكذا اي لان الحاصل في الخارج غير الحاصل في الذهن وكذا الحاصل في ذهن غير الحاصل في ذهن آخر قوله فرع ثبوت شخص الشيء له فلا يكفي ثبوته لما هو مشارك له في هذا الشخص في النوع كما هو ظاهر قوله وقد اجيب عنه بان حمل الايراد وحاصله ان ظرف الثبوت وهو الوجود والموصوف شيء واحد فلا يفيد كون احدهما في ظرف والآخر في ظرف آخر وما اختاره المحشي من الجواب بالنظر الى اختلاف الاشخاص وهذا الجواب بالنظر الى اختلاف الظرفين وانما اختار المحشي الاول دون الثاني لما سيورد على الجواب الثاني قوله اعترض عليه المعترض والظاهر بناء ان على الجواب الثاني حاصل الاعتراض ان ظرف الثبوت وهو الوجود الذهني الذي هو في الذهن كان في ذهن آخر وكان هذا الثبوت فرعا للوجود في الذهن الآخر والحاصل انا نتصف الماهية بالوجود في ذهن زيد يعني ان الماهية موجودة في ذهن زيد فيكون في ذهن بكر مثلا ان يلاحظ ان الماهية موجودة في ذهن زيد فظرف الاتصاف بهذا الوجود يعني وجود الماهية في ذهن زيد في ذهن بكر لا شك تصور هذا الاتصاف وظرف الوجود في ذهن زيد وجود هو انية الاتصاف في ذهن بكر فرع الوجود في ذهنه فاتحد الظرفان فلم يكن احدهما في ظرف والآخر في ظرف آخر كما قال المجيب قوله كان في ذهن آخر غير ان والضمير في قوله وكان يرجع الى ثبوت الوجود الذهني الذي هو في ذهن قوله والحاصل ان حصول ان مثلا صدقا وحمليا ماهية في ذهن زيد والثاني كون وجود الماهية في ذهن زيد موجودا في ذهن بكر ولا يخفى ان الاتصاف بالثاني فرع وجود الماهية في ذهن بكر فاتحد ظرف الاتصاف وظرف وجود الموصوف وتوضيحه ان الماهية موجودة في ذهن زيد ثم لا يتصور ان الماهية موجودة في ذهن زيد ولا شك ان اتصاف الماهية بهذا التمثيل اي كونها موجودة في ذهن زيد متوقف على كونها موجودة في ذهن بكر فاتحد ظرف الاتصاف وظرف وجود الماهية وبهذا ظهر وبهذا علمت ان قولهم في ذهن زيد مع الجار والمجرور متعلق بالوجود قوله في ذهن بكر مع الجار والمجرور متعلق بالاتصاف قوله وهكذا الى غير النهاية بان يقال مثلا اتصاف الماهية بالوجود في ذهن بكر في ذهن عمرو مثلا بان يكون ظرف الاتصاف ذهن عمرو وظرف الوجود في ذهن بكر فرع الوجود في ذهن عمرو ثم يقال ان اتصاف بالوجود في ذهن عمرو في ذهن خالد مثلا بان يكون ظرف الوجود ذهن عمرو وظرف الاتصاف ذهن خالد فرع الوجود في ذهن خالد وهلم جرا الى لا نهاية له قوله لا يخفى الخ حاصله ان القول بتغاير ظرف الاتصاف بظرف الوجود كما قاله المعترض من ان ظرف الوجود ذهن زيد وظرف الاتصاف ذهن بكر ولا وجود في ذهن بكر غير مفيد فائدة تامة لان ظرف الاتصاف اذا كان ظرف الوجود فالشيء اذا حصل في ذهن شخص لا يمكن ان يحصل في ذلك الذهن بالوجود في ذهن آخر يعني ذهن زيد مثلا ضرورة ان معنى الوجود الحصول المصدري فيلزم ان يحصل في ذهن بكر ان لا يحصل هذا وهذا اجتماع النقيضين اللهم ان يقال ان الماهية حاصلة في ذهن بكر بواسطة في ذهن زيد وايضا يلزم قيام عرض واحد شخصي هو حصول تلك الماهية في محلين متغايرين وانت خبير بان هذا لا يكفي في بطلان قوله قليل الجدوى لجواز ان يكون المطلوب قليل الفائدة قوله كيف الخ تأييد لعدم تغاير الظرفين قوله فانقلت اعلم ان النسخ في هذا المقام مختلفة في بعضها لا يوجد هذا الاعتراض والجواب اصلا وفي بعضها وقع مقام قوله فانقلت فاعلم ان اصل الخ والموجود في بعض النسخ حذف لفظ فانقلت وكتب على العنوان قوله فانقلت الخ

المقصد الثاني في انه مشارك

فيكون هو عين الماهية وذلك لان جميع هذه الوجودات الزائدة التي لا تنافي عارضة للماهية فيقتضي انه يكون لها وجود قبل الاتصاف المعدوم بالصفات الثبوتية وذلك الوجود لا يكون زائدا على الماهية ولا لم يكن ما فرضناه جميعا جميعا بل يكون عين لها وهو المطلوب والجواب ان الضرورة التي ادعيتموها انما هي في صفة وجودية هي غير الوجود فان البداهة تشهد بان كل صفة ثبوتية تسوى الوجود فان قيامها بالموصوف فرع وجود الموصوف في نفسه واما الوجود فالضرورة فيه على عكس ذلك لانها تقتضي بامتناع قيامه بالموجود قبل الوجود لما ذكرتم من لزوم كون الشئ موجودا موتين او من لزوم تقدم الشئ على نفسه وتسلسل الوجودات الى ما لا نهاية له وهو محال ان ثبت الكلام في السابق هذا الجواب عن قبيل التخصيص للاحكام العقلية اليقينية بسبب ما يعارضها كما هو اجاب العلماء الظنية في احكامها العامة فلا يصح قطعا بل الصحيح ان يقال الضرورة تحكم بان كل صفة ثبوتية اى موجودة في الخارج فان قيامها بالموصوف فرع وجوده فيه وليس الوجود صفة موجودة في الخارج بالامتيازة عن معروضه انما هو في العقل وحده نعم هو ثبوتي بمعنى انه ليس السلب داخلا في مفهومه لا بمعنى انه موجود في الخارج فلا يكون مندرجا في ذلك الحكم الضروري هذا وقد اعترض بان هذين الوجهين ان صحا لزم منهما ان الوجود ليس زائدا على الماهية لانه عينها لجواز ان يكون جزءا منها وانتم يذهب اليه احد

للشئ في الملاحظة لا يستدعي الا لاحظة المثبت له فانه عبارة عن ملاحظة ثبوت الشئ للشئ قلت بل لا يسهل الامر فان الكلام في المطابق الفتح لا في المطابق بالكسر فتامل قوله لان جميع ما بنى على ان العلة الخارجية للمجموع علة لكل جزء منه كما سياتي في موضعه فلا يرد انه ان اريد بالجميع المجموع من حيث المجموع فيختار ان الوجود السابق عليه هو الوجود الذهني وان اريد به كل واحد فلا يثبت وجود غير هذه الوجودات اذ الغرض ان كل واحد منها سبق لواحد منها

المقصد الثاني في انه مشترك

هذا سؤال تقريره انه اذا جعل ظرف اتصاف الماهية بالوجود الملاحظة دون الذهن والخارج كما نقل عن بعض المحققين وهو مولانا كمال الملة والدين نا فلا عن المحقق الدواني رح يسهل الامر وهو كون الماهية متصفة بالوجود من غير حاجة الى مشقة ان ثبوت الشئ للشئ في الملاحظة لا يستدعي الا لاحظة الثبوت بدون وجوده الا ان الثبوت حينئذ عبارة عن ملاحظة فيستدعي الملاحظة قبل الثبوت في الملاحظة لا يلزم المحذور ويسهل الامر قوله قلت بل الخراي كيف كما زعمه السائل من سهولة الامر بل لا يسهل الامر لان كلام المستدل في المطابق بالفتح اى المحكي عنه الذي يكون فيه المحلول المطابق بالكسر اى الحكاية وفي مرتبة المحكي عنه الملاحظة وما نقل عن بعض المحققين فهو في مرتبة الحكاية قوله فتامل اشارة الى ما في حاشية مولانا عبد العلوم وهو ان المحل في الذهن اى الشخص الذهني المكتنف بالعوارض الذهنية ويكون مبدء الانكشاف معلوما لذهن اى من حيث هو مع قطع النظر عن تشخصه الذهني وعوارضه الذهنية فيلاحظ هو نفسه وقد يجعل مرآة لملاحظة امر آخر متحد معه فالموجود في الملاحظة انكان عبارة عن هذا المحفوظ الوجود او وجود ظلي في ضمن هذا الشخص المكتنف بالعوارض الذهنية فهو موجود ذهني لاتصافه بالوجود فرع الوجود الذهني لهذا الملحوظ فاتصافه بهذا الوجود الذهني فرع موجود ذهني آخر وهكذا يتسلسل الاشكال تتعرى صعب الامر كما كان وانكان عبارة عن الوجود او وجود آخر فلا بد من بيانه فان الضرورة قاضية بان ليس للملحوظ وجود سوى هذا الوجود الذهني او الوجود الخارجي فافهم قوله هذا جواب الخ يعني ان القول بلزوم تقدم وجود ما على هذه الوجودات وكونه ضمنا للماهية مبنى على ان العلة الخارجية اى العلة التي تفيد وجود المعلول من دون ان تتوقف عليه قوام المعلول وما تتقوم به كما هي علة للمجموع علة لكل جزء من اجزائه كما سيجئ في موضع بيان العلة قوله فلا يرد انه الخ المورد الفاضل مرزا جان في حاشيته على شرح المواقف وجه الاندفاع ظاهرا لما اختار الشق الاول نقول الاصح ان يكون الوجود الداخل هو السابق على جميع الوجودات الزائدة لان الوجود السابق من العلل الخارجية للمجموع العلة الخارجية للمجموع كما يكون علة لكذلك تكون علة لكل جزء من اجزائه فلو كان الوجود الخارجي السابق داخلا في المجموع يلزم ان يكون علة نفسه هذا ظاهر قوله هو الوجود الداخل في هذه الوجودات لا وجودا آخر سابقا يكون من الماهية حتى يثبت المدعى قوله ان اريد به كل واحد من الوجودات فالمجموع من حيث المجموع سلمنا اقتضاء الجميع لوجود من قبيل لكن لا يلزم ان يكون هذا الوجود غير تلك الوجودات لجواز ان يكون وجود منها

اشياع الكل اجزائه وهم متعرون بعلية الاجزاء للكل في الخارج وتعليل العلة الثانية مندفع النقض فان الاجزاء علة ناقصة للكل فتتم الاستدلال على ما ثبتنا وجيه ان الكلام

الوجه الثالث لو كان الوجود زائدا على الماهية او جزء منها لكان له وجود آخر لامتناع اتصافه بالعدم الذى هو نقيضه وهو يحقق الكلام الى وجوب الوجود وتسلسل اى لزم التسلسل فالوجود ينتهى الى ما لا ينتهى الجواب المنع اى لا نسلم الملازمة اذ قد يكون الوجود من المعقولات

قوله الوجه الثالث الخ قيل بنا الوجه يدل على ان لا يكون شئ من الاعراض زائدا فان السواد مثلا لو كان زائدا كان له سواد آخر لامتناع ان يكون لا سواد فينقل الكلام اليه قلنا مقصود المستدل ان الوجود الحقيقى الذى هو وجودية لو كان زائدا كان له وجود آخر لامتناع ان يكون معدوما مع ان التناقض بالذات انما هو بين الوجود والعدم فاذا كان السواد لا سواد لا يلزم اتصاف الشئ بنقيضه حقيقة فانقلت الوجود على رأى من قال بعينيته متعدد وكذا العدم فاذا كان الوجود معدوما لا يلزم اتصافه بنقيض بل اتصافه بنقيض وجوده الذى هو غيره قلت عينية الوجود لا يستلزم تعدده ولا تعدد العدم كما سبقت الاشارة اليه مع ان المقدر زيادة الوجود لا عينيته وفيه ما فيه

سابقا عليها ولا يلزم المحذور لان المفروض ان كل واحد من الوجودات سبوق بواحد منها **قوله** فانقيل الخ القائل الفاضل زاجان وهذا نقض على الوجه الثالث حاصله انه على تقدير ان يكون الوجه الثالث تماما يدل على ان لا يكون شئ من الاعراض التى هى زائدة على معروضاتها قطعا زائدا عليها فان السواد لو كان زائدا على ماهية الاسود لكان له سواد آخر سواه والا يلزم ان يعرض له نقيضه هو اللا سواد وهو ممتنع فيلزم ان يكون له سواد آخر وننقل الكلام اليه بانه لو كان زائدا على السواد يكون له سواد آخر فيلزم التسلسل فلا بد حينئذ من ان يكون السواد عين الاسود كما ان الوجود عين ماهية الموجود فلا فرق بين الوجود وغيره من الاعراض وحينئذ لا يظهر وجه عدم زيادة الوجود على الماهية وزيادة باقى الاعراض عليها **قوله** قلنا الخ هذا جواب اول الا ايراد المذكور بتقريره ان مقصود المستدل عينية الوجود الحقيقى الذى هو منشأ الوجودية الاشياء لا عينية الوجود الانتزاعى ليقال انه على تقدير زيادته يلزم التسلسل فى الاتصاف بالوجود او بالامتناع او يقال ان اتصافه بالعدم ليس بمستحيل لان مفهوم اللا مفهوم هو موصوف بالمفهوم وكذا مفهوم الجزئى يتصف بالامر الجزئى واذا كان الكلام فى الوجود الحقيقى الذى هو منشأ الوجودية الاشياء فيلزم على تقدير زيادته اتصافه بوجود آخر وهكذا الى غير النهاية ويلزم التسلسل فى الامور الواقعية لامتناع ان يكون معدوما وهو ليس عرضا كسائر الاعراض الزائدة حتى يقاس حال سائر الاعراض عليها او حالها على سائرها **قوله** مع ان التناقض الخ جواب ثان لا نقض المذكور حاصله ان التناقض حقيقة ليس الا بين الوجود والعدم لان المعنى المصدرى للعدم لا يضاف الا الى الوجود ففى افراد كزيد يكون التناقض بين وجوده وعدمه وفى القضايا كزيد قائم يكون التناقض بين الوجود الرابطى وهو وجود القيام لزيد والعدم الرابطى وهو سلب وجود القيام عنه فعلى كلا التقديرين لا يكون التناقض حقيقة الا فى الوجود والعدم وما فى غيرهما يكون بالعرض بواسطة الوجود فيكون اللا سواد عبارة عن رفع وجود السواد وهو نقيض لوجود السواد لا نفس السواد فلو اتصف السواد باللا سواد لم يلزم اتصاف السواد بنقيضه حقيقة لان اللا سواد ليس نقيضا له بل هو نقيض لوجود السواد بخلاف الوجود اذا كان معدوما يلزم الاتصاف بنقيضه فقياس باقى الاعراض على الوجود قياس مع الفارق **قوله** لا نسلم الخ المناسب ان يقول لا سواد ولكنه مبنى على كون المشتق عين المبدء كما سبق مرارا وتذكر **قوله** فانقلت الخ هذا ايراد على قول الشارح لامتناع اتصافه بالعدم الذى هو نقيضه حاصله ان الوجود وكذا العدم عند القائل بعينية الوجود متعدد فكما يكون على هذا التقدير لنا الوجود وجودا آخر كذلك يكون لنا العدم عدما آخر مغاير له فسلب الوجود الآخر عنه هذا ليس بمستحيل فكيف يصح قول الشارح لامتناع اتصافه بالعدم الذى هو نقيضه **قوله** قلت عينية الوجود الخ جواب عن الايراد المذكور حاصله ان عينية الوجود لا يستلزم تعدده ولا تعدد العدم كما توهمه المورد اذ ليس المراد بعينية الوجود حملا عليه الموجود حملا اوليا بل الحمل بالذات على ما سبق تحقيقه فى شرح قول الشارح فانحصرت المذاهب فى ثلثة وانما كان كذلك لا يكون للوجود الا نقيض واحد وهو العدم وامتناع اتصافه بظاهر **قوله** لما ان المقدر الخ جواب آخر عن الايراد المذكور حاصله انه ليس الكلام هنا فى عينية الوجود حتى يكون توهم المورد مجال بل المفروض زيادته وهى مستلزمة لوحدة الوجود والعدم فعلى هذا التقدير يلزم الاتصاف بالنقيض لا محالة **قوله** وفيه اشارة الخ اشار قال فى الحاشية وذلك لان الزيادة لا يستلزم الوحدة ايضا فلا يتوهم الدليل انتهى ووجه عدم

المقصد الثانى فى انه مشترك

عه لما كان منع المقدمة الاولى غير متجه اشار الى ان منعها راجع الى منع دليله ١٢ ع

الثانية فلا يكون موجودا بل معدوما ولا استحالة في اتصاف الشيء بنقيضه اشتقاقا انما المستحيل اتصافه مواطاة كما مر

الا ان يقال هذا الوجه مبني على اشتراك الوجود معنى كما هو المشهور من القائلين بزيادته فلا تغفل **قوله** وانما المستحيل آه اعلم ان التناقض بين امرين انما هو باعتبار الصدق على امر آخر من جهة واحدة فيتحقق التناقض بين الشتقين كما يتحقق بين مبدءيهما كالموجود والمعدوم ويمكن ان يكون شئ واحد نقيضان احدهما باعتبار حمل الاشتقاق والآخر باعتبار حمل المواطاة كالوجود فان نقيضه باعتبار الاول العدم وباعتبار الثاني اللاوجود ويجوز صدق احد النقيضين على الآخر مواطاة بان يصدق عليه حملا بالعرض كما يقال الجزئي لا جزئي واللامفهوم مفهوم وصدق كل من النقيضين على كل واحد منهما من جهتين بالحمل العرضي كمفهوم كل من الموجود والمعدوم اذ يصدق عليه الموجود من حيث انه موجود في الذهن والمعدوم من حيث انه معدوم في الخارج وصدق النقيضين باعتبار حمل المواطاة وحمل الاشتقاق على امر آخر كما يقال ان اللاوجود موجود وما يقبح ان يعلم ان طائفة من المفهومات محمولة على انفسها حملا بالعرض كالوجود المطلق والماهية المطلقة والممكن

تمام الدليل توقفه على الوحدة والزيادة اما لم يستلزم الوحدة فقد فقد مناط الدليل فلم يتم اذ على تقدير كونه متعددا اذا صار معدوما لا يلزم اتصافه بنقيضه كذا في حاشية جلد وستاذي قدس سره **قوله** لا ان يقال جواب عن ايراد الشارح اليه بقوله فيه ما فيه حاصله ان هذا الدليل مبني على كون الوجود مشتركا معنويا والمشهور عند القائلين بزيادته والاشتهتي ما نراه اذا كان مشتركا معنويا كان معنى واحدا فيكون نقيضه كذلك حينئذ يلزم اتصافه بنقيضه حزا فيتم الدليل **قوله** اعلم ان التناقض الغرض منه الاعتراض على قول الشارح انما المستحيل اتصافه به مواطاة وهذا تمهيد له **قوله** باعتبار الصدق على امر آخر اي باعتبار حمل كل واحد من النقيضين على الآخر بحيث يلزم من صدق احدهما كذب الآخر وبالعكس فتحقيق التناقض بهذا المعنى بين الشتقين كالموجود والمعدوم مثلا كما يتحقق بين مبدءيهما الوجود والعدم لان مدار التناقض هو الصدق على امر آخر وهو متحقق في كلا الامرين غاية الامر ان في الشتقين على سبيل المواطاة وفي المبدأين على سبيل الاشتقاق **قوله** من جهة واحدة فلا يحمل احد النقيضين على الآخر من جهتين كما يجئ مثاله **قوله** فان نقيضه باعتبار الاول اي باعتبار حمل الاشتقاق فان الوجود اذا كان محمولا على شئ بالاشتقاق بان يقال انه موجود فنقيضه بهذا الجهة انه معدوم اي ليس بموجود **قوله** باعتبار الثاني اي باعتبار حمل المواطاة اللاوجود فانه نقيض الوجود باعتبار حمل الوجود على شئ بالمواطاة بان يقال انه وجود فنقيضه من هذه الجهة انه لا وجود **قوله** ويجوز صدق الخ هذا بيان لاعتراض على الشارح حيث قال انما المستحيل اتصاف احد النقيضين بالآخر مواطاة بانه يجوز صدق احد النقيضين بالمواطاة على الآخر بان يصدق عليه حملا بالعرض كما يقال الجزئي لا جزئي مفهوم الجزئي ليس بجزئي لان الجزئي يمتنع فرض صدقه على كثيرين وهذا المفهوم ليس كذلك بل يصدق على كل واحد من الجزئيات الكثيرة فيكون لا جزئيا واللامفهوم مفهوما لان المفهوم مفهوم اذا المفهوم يحصل في الذهن وهذا اللامفهوم حاصل فيه فيكون مفهوما فبطل ما قال الشارح من استحالة اتصاف الشئ بنقيضه مواطاة **قوله** بان يصدق عليه اي يصدق احد النقيضين على الآخر صدقا عرضيا وانما قيد الحمل بالعرض لانه هو عبارة عن كون المحمول عرضيا للموضوع لانه من البين انه لا يصح حمل نقيض الشئ على الشئ باعتبار الحمل الذاتي الذي هو عبارة عن كون المحمول عين الموضوع او جزءا **قوله** صدق كل من النقيضين عطف على قوله صدق احد النقيضين الخ **قوله** على كل واحد منهما بان يكون هذا محمولا وذلك موضوعا او بالعكس **قوله** كمفهوم كل من الموجود والمعدوم فانهما نقيضان ويصدق كل منهما على الآخر بالحمل العرضي فان الموجود في الذهن يصدق عليه انه موجود من جهة كونه في الذهن ومعدوم من جهة عدمه في الخارج فصدق احد النقيضين على الآخر لكن بحسب الجهتين ولا ضير فيه **قوله** وصدق النقيضين الخ يعني يجوز صدق النقيضين على امر آخر باعتبار الحملين كما اذا كان شئ موجودا اولا يكون بين الوجود فيقال انه لا وجود وهو موجود فيصدق اللاوجود بحسب حمل المواطاة والوجود بحسب حمل الاشتقاق اذ الموجود الذي هو مشتق منصاف عليه كما يقال زيد موجود ولا وجود **قوله** كالوجود المطلق الخ يعني ان مفهوم الموجود المطلق والماهية المطلقة والممكن العام وما اشبهها كالوجود وغيره محمول على انفسها وعارض لها بمعنى ان حصته من انفسها

المقصد الثاني في انه مشترك

العام واشباهها وبعضها محمولة عليها تقايضها بهذا الحمل كالا معدوم والجزئي والممكن الخاص ونظائرها ولا يتوهم ان عدم العدم من هذا القبيل لان العدم الذي هو نقيضه محمول عليه بالحمل الذاتي لان العدمات مخصصة والمطلق نوع لها بل نقيضه ليس محمولا عليه اصلا لان نقيضه هو عدم عدم العدم المطلق الذي هو نقيض الوجود وكذا يكون كل مرتبة شفعية نقيضا للمرتبة الوترية التي فوقها الا انه يقال ان العدم الذي يضاف اليه العدم في عدم العدم هو العدم

بان يقال الوجود المطلق هو وجود والماهية المطلقة ماهية والممكن العام ممكن عام اي ليس احد جانبيه ضروريا والوجوب وجوب اي وجوده ضروري **قوله** وبعضها ايضا بعض المفهومات محمولة عليها تقايضها الا انها بالحمل العرضي اي تعرض لها اعراض تقايضها كما تعرض للاول نفس معدوماتها كالا معدوم فانه يعرض لمعدوم فنقيضه هو الموجود المعروض معناه وهو ما حصل في الذهن الا معدوم لكونه حاصلا في الذهن وكذلك الجزئي فانه يعرض له مفهوم فنقيضه هو اللاجزئي او مفهوم الجزئي كلي يصدق على كثيرين من الجزئيات الخاصة والممكن الخاص فانه ليس بممكن خاص او وجود او معدوم في الذهن ضروري وبهذا علمت ان القضايا الحاصلة في هذا المقام اما طبيعية او مهملة وراثية لان الحكم فيها ليس الا على نفس طبايع الموضوعات ومفهوماتها ولا يسري ذلك الحكم الى الافراد فالمفهومات التي يكون قيام نفسها بها تحمل على نفسها المفهومات التي ليست كذلك تحمل تقايضها عليها وحينئذ اندفع ما قيل انه ليس في هذا المقام حمل النقيض على النقيض اذ الجزئي مثلا نقيضه هو اللاجزئي لا المعدوم اللاجزئي والسمي ليس محمولا عليه ووجه الاندفاع ان مفهوم الجزئي نقيضه مفهوم اللاجزئي وهو يحمل عليه لا السمي اللاجزئي فلا صحة في عدم حمله عليه **قوله** لا يتوهم الخ حاصل التوهم ان عدم العدم من قبيل المفهومات التي يصدق عليه تقايضها بالحمل العرضي لان عدم العدم نقيض للعدم المطلق ويصدق على عدم العدم انه عدم فيصدق عليه نقيضه فصار من قبيل المفهومات التي يصدق عليه تقايضها فرده الخشي بان العدم الذي هو نقيض لعدم العدم محمول على عدم العدم بالحمل الذاتي بناء على ان العدمات المخصوصة للعدم المطلق فالعدم المطلق نوع للعدمات المخصوصة لان الكلي يكون نوعا على القياس الى حصصه والنوع يكون عين افراده فيكون ذاتيا لها فيصير حمل العدم المطلق على عدم العدم حمل النوع على فرده وهذا حمل ذاتي لا عرضي فلا يكون عدم العدم من المفهومات التي يصدق عليها تقايضها بالحمل العرضي ولخصمان يحمل العدم على عدم العدم ذاتي فالمعتبر في القسم الثاني من المفهومات الحمل العرضي فلا يكون عدم العدم منها **قوله** لان نقيضه الخ هذا دفع آخر للتوهم مع الاضراب عن الدفع الاول حاصله ان عدم العدم ليس نقيضه ممنوعا لا على الحمل الذاتي ولا بالحمل العرضي لان نقيض عدم العدم هو عدم عدم العدم وهو ليس بمحمول على عدم العدم اصلا وليس العدم الذي هو نقيض للوجود نقيضا لعدم العدم حتى يلزم حمل النقيض على النقيض لانه لو كان العدم نقيضا لعدم العدم لكان عدم العدم ايضا نقيضا للعدم لان التناقض من الجانبين فيكون العدم نقيضان احدهما الوجود والآخر عدم العدم وليس المراد بالنقيض ههنا المعنى الاعم من الرفع والمرفوع او المرفوع فقط اذ الاول ظاهر الفساد لانه يلزم على هذا التقدير ان يكون العدم نقيضا لعدم العدم والحشي نفيه وكذا الثاني للاستحالة المذكورة ولانه يلزم ان لا يكون للوجود نقيض بل المراد بالنقيض ههنا الرفع فقط حينئذ لا يلزم شناعة اصلا فتفكر **قوله** وبهذا الخ يعني كما ان عدم عدم العدم مرتبة شفعية من سلسلة العدمات المبداة من الوجود ونقيض للمرتبة الوترية التي هي المرتبة الوترية فوقها اي فوق المرتبة الشفعية الى جانب الوجود اعني عدم العدم كذلك تكون كل مرتبة شفعية مبدأة من الوجود نقيضا لمرتبة وترية مثلا نقيض عدم عدم الوجود اي مرتبة وترية عدم عدم عدم الوجود التي هي مرتبة شفعية عدم عدم الوجود اي مرتبة وترية فابتداء السلسلة من المرتبة الوترية اعني الوجود ونقيضه المرتبة الشفعية ثم نقيضه المرتبة الوترية ثم نقيضه المرتبة الشفعية ثم نقيضها المرتبة الوترية ثم نقيضها المرتبة الشفعية وكذا ذهب السلسلة الى غير النهاية وانت تعلم ان استفادة هذا التقرير من هذه العبارة عن الرفع فقط لا من الاعم والرفع فقط كما ذهب اليه بعض قوله التي هي فوقها اما صفة للمرتبة الوترية فيكون الفوق جانب الوجود والتحت جانب العدم او صفة للمرتبة الشفعية فيكون الفوق والتحت بالعكس فعلى التقدير الاول ضمير فوقها راجع الى الموصول الذي هو عبارة عن المرتبة الوترية وضمير فوقها الى المرتبة الشفعية وعلى التقدير الثاني ضمير هي راجعة الى الموصول الذي هو عبارة عن المرتبة الشفعية وضمير فوقها الى المرتبة الوترية والاول احسن من حيث العبارة والثاني اظهر من حيث المطلوب كما لا يخفى **قوله** الا ان يقال لا يظهر لي في هذا المقام

المقصد الثاني في انه مشارك

المطلق الاعم من عدم العدم فكان عدم العدم محمولا على عدم عدم العدم الذي هو نقيضه لكنه بهذا الاعتبار صار اعم من نفسه فكان محمولا على نفسه ايضا هذا

مطلب صحيح خال عن الخدشات وانما يظهر بالتامل ان هذا توجيه التوهم بمنع آخر كانه رجع التوهم من التوهم السابق الى هذا التوهم وحاصله انه وان لم يلزم كون عدم العدم من ذلك المفهومات التي يحمل نقايضها عليها بالحمل العرضي كما هو محصل التوهم الاول لكنه يلزم كون عدم عدم العدم الذي هو نقيض لعدم العدم من ذلك المفهومات لان العدم الذي هو مضاف اليه في عدم العدم هو مطلق العدم اعم من عدم الوجود وعدم العدم ومن العدم مقيدا بان يلاحظ من حيث الاطلاق اي مرتبة الشيء المطلق فالعدم المضاف الى ذلك العدم وهو عدم العدم يكون اعم من عدم العدم وعدم عدم الوجود وعدم العدم الملحوظ من حيث هو مع الاطلاق لان المضاف اليه في الثالثة المذكورة خاص وفي عدم العدم شامل لها واذا تمهد ذلك فنقول مفهوم عدم العدم يصدق على عدم عدم العدم الذي هو نقيضه بالحمل العرضي هذا فصار مفهوم عدم العدم من قبيل القسم الثاني للمفهومات لان نقيضه وهو عدم العدم صادق عليه بالحمل العرضي هذا غاية ما قيل في توجيه كلام المحشي مع بعده ويرد عليه ان الاستفادة من التقرير السابق كون الرفع نقيضا فقط واذا كان كذلك لا يكون عدم العدم نقيضا لعدم العدم بل نقيضه عدم عدم العدم وهو غير محمول عليه فعاد الاشكال لا يقال ان هذا التوجيه مع قطع النظر عن كلام الصدر بل نقيضه ليس محمولا عليه الخ لانا نقول سلمنا لكنه لا يجدي شيئا لانا لا نسلم ان عدم العدم اعم من عدم عدم العدم لان عدم العدم نقيض للعام فيكون خاصا سن اعدم ثم نقيضه يكون عاما سنه لما تقرر في علم الميزان ان نقيض الاعم اخص ونقيض الاخص اعم ولو قرر الكلام هكذا ان عدم العدم نقيض للعدم الذي هو اعم فيكون اخص سنه ثم ان عدم عدم العدم الذي هو نقيض عدم العدم يكون اعم سنه فيكون نقيض عدم العدم محمولا على عدم العدم فكان عدم العدم من هذا المفهومات لكان سواقعا ومؤيدا للتوهم السابق ولكنه يكون فاسدا لان عدم العدم وان كان نقيضه عدم عدم العدم واعم من عدم العدم لكنه اعم باعتبار كثرة الافراد يعني ان افراد عدم العدم قليلة وافراد عدم عدم العدم كثيرة لانه يصدق عدم عدم العدم على عدم العدم وحتى يلزم كون عدم العدم من ذلك المفهومات وهذا بعينه كما تقول اللا لا حيوان اعم من اللا حيوان فمعناه ان افراد الاول اي زيد من افراد الثاني لان الاول محمول على الثاني كما لا يخفى على المتفطن المتدبر وقال جد جدا وستاذي بعد ذكر التوجيه المذكور كما ذكرنا غير انه لم يذكر ان هذا توجيه للتوهم بمنع آخر بل جعله توجيها للتوهم المذكور ان الاستثناء المتصل ههنا المصدر بقوله الا ان يقال الخ غير صحيح لانه يقتضي ان يكون ما بعد كلمة الا مستثنا ومتصلا بما قبلها وههنا ليس كذلك لان الكلام المتقدم ان عدم العدم لا يحمل عليه نقيضه اذ نقيضه هو الرفع وليس بمحمول عليه وانما المحمول عليه هو الرفع وهو ليس نقيضا له والكلام الذي بعد كلمة الا استثناء ما كان عدم العدم محمولا على نقيضه وهو عدم عدم العدم وبينهما فرق لان ما قال اولا عدم عدم نقيض عدم العدم عليه وما قال ثانيا حمل عدم العدم على نقيضه واين هذا من ذاك فاذا كانا متغايرين لا يكون الثاني دافعا للاول الا ان يقال الا بمعنى لكن وليس ما بعده متصلا بما قبلها بل كلام آخر فيفيد فائدة جديدة وهو ان عدم العدم ليس محمولا عليه نقيضه لكنه محمول على نقيضه هو عدم عدم العدم ان اخذ المضاف اليه اعم من عدم العدم وعدم الوجود وغيره فافهم انتهى **قوله** هو نقيضا عدم عدم العدم نقيض عدم العدم فالموصول عبارة عن عدم عدم العدم وضمير نقيضه راجع الى عدم العدم وهذا الصحيح على تقدير كون النقيض هو الرفع فقط لكنه لا ينفع المطلوب لان المحمول على عدم عدم العدم ليس على هذا التقدير نقيضه بل امر اجنبي هو عدم العدم ولو قطع النظر عن قوله بل نقيضه ليس محمولا عليه الخ وجعل الموصول عبارة عن عدم العدم وضمير نقيضه راجعا الى عدم عدم العدم وان كان بعيد الكان احسن وسيأتي ما يؤيده ان جعل اللا مفهوم سالبا من هذه المفهومات مع ان نقيضه بمعنى الرفع لا يحمل عليه بل بمعنى المرفوع او اعم منه ومن الرفع فتامل فانه من مزال الاقدام **قوله** لكنه بهذا الاعتبار الخ هذا رد على ما استفيد من قوله الا ان يقال وهو كون عدم العدم محمولا على نقيضه اعني عدم عدم العدم فقط وحاصل الرد ان عدم العدم ليس مما يحمل على نقيضه فقط بل يحمل على نفسه ايضا لما سبق انه صار اعم من عدم العدم ايضا فيكون عدم العدم معنى واحدا ومحمولا على النقيضين اعني عدم العدم وعدم عدم العدم فكان من قبيل حمل المعنى الواحد على النقيضين لا من قبيل صدقه على نقيضه فقط كما يظهر من قوله الا ان يقال فتدبر

القصد الثاني في انه مشترك

وان سلم ان الموجود هو ما عدا ذلك المقدار فقط يكون وجوده نفسه لا زائدا عليه ولا جزءا منه وكذلك نقول قدم القدم نفسه وحدث الحدث نفسه على تقدير كون القدم والحدث موجودين في الخارج وكذلك امثاله اى امثال ما ذكر من وجوبا لوجود وامكانا لامكان وغير ذلك من الانواع المتكررة التي سيأتي ذكرها فان كل صفة يلحق الغير فهو زائد عليه اى على ذلك الغير لكن ثبوته لنفسه ليس امرا زائدا على نفسه فنقول مثلا كل مفهوم مغاير للقدم فانه لا يكون قديما الا بانضمام امر اخر اليه اعني مفهوم القدم واما مفهوم القدم على تقدير وجوده فهو قديم بنفسه لا بامر زائد ينضم اليه فكذلك الماهية موجودة بوجود زائد عليها بالعرض فكان من قبيل حمل المعنى الواحد على النقيضين ويمكن وضع ضابطة كلية ههنا بان كل كلي ومع نقيضه شامل لجميع المفهومات ضرورة امتناع ارتفاع النقيضين ومن جملتها نفس هذا الكلي فيجب ان يصدق هو او نقيضه عليه فان كان مبدأ تكرر النوع فهو محمول على نفسه والا فنقيضه محمول عليه اما الاول فلان عروض الشيء للشيء يستلزم عروضه للمشتق منه من حيث انه مشتق وعروض مبدأ الاشتقاق لا يستلزم حمل مشتقه عليه واما الثاني فلانه لو لم يكن كذلك كان المحمول على نفسه لامتناع ارتفاع النقيضين وحمل الشيء على نفسه يستلزم عروض مبدأ الاشتقاق لها وهو يستلزم عروضه لنفسه فيكون تكرر النوع وهو خلاف الفرض فتفكر تفكرا صادقا وتدبر تدبرا فائقا **قوله** وان سلم الخ لانا لا نقول الوجود القائم بالغير يمتنع ان يكون لوجود هو عينه لان قيامه بالغير يستدعي الاحتياج وموجوديته بنفسه يستدعي عدم الاحتياج لانا نقول العينية تنافي الاحتياج اذا كان الوجود قائما بنفسه واما اذا كان قائما بغيره فلا ينافيه

قوله ويمكن وضع ضابطة كلية ههنا يعني يعلم منها ان اى كلي يحمل على نفسه كالمحمول العرضي اى كلي عال بالنقيضة كذلك بالمواطاة او الاشتقاق **قوله** ومن جملتها اى من جملة تلك المفهومات نفس هذا الكلي **قوله** فان كان مبدأه اى مبدأ الكلي **قوله** تكرر النوع وهو كل نوع كان بحيث اذا فرض ان فردا منه موجود اى فرد كان وجب ان يتصف ذلك الفرد بهذا النوع فيحمل ذلك النوع مرتين مرة على انه عين حقيقته ومرة على انه صفته كالوجود فانه اذا وجد فرد منه يصدق عليه الوجود مرتين مرة على انه وجود فيقال الوجود وجود ومرة على ان حصته من الوجود عارض له فيقال الوجود موجود فالاول عمل بالمواطاة ذاتي والثاني عمل بالاشتقاق عرضي **قوله** فهو محمول على نفسه كالوجود فانه يحمل على نفسه فيقال الوجود موجود **قوله** والا فنقيضه يعني ان لم يكن مبدؤه تكرر النوع فنقيضه يصير محمولا عليه اذ لو لم يكن النقيض ايضا محمولا يلزم ارتفاع النقيضين **قوله** اما الاول اى كون نفسه محمولا عليه فلان عروض الشيء للشيء مستلزم لعروض ذلك الشيء للمشتق منه اى المشتق من ذلك الشيء وهو الموجود فالوجود اذا كان عارضا لنفسه فعروض المشتق وهو الوجود وعروض مبدأ الاشتقاق لا يستلزم حمل مشتقه على ذلك الامر فمبدأ الاشتقاق هو الوجود اذا عرض للوجود يحمل المشتق منه اعني الموجود عليه فيقال ان الوجود موجود وعلى هذا القياس في سائر الكليات المتكررة النوع كالامكان والحدوث وغير ذلك **قوله** واما الثاني يعني ان لم يكن مبدؤه تكرر النوع فيكون نقيضه محمولا عليه اذ لو لم يكن النقيض محمولا عليه لكان محمولا على نفسه لامتناع ارتفاع النقيضين وهو الشيء نفسه ونقيضه فلا بد من حمل احدهما عليه واذا كان محمولا على نفسه يستلزم عروض مبدأ الاشتقاق لنفسه واذا عرض مبدأ الاشتقاق لنفسه يكون من الكليات المتكررة النوع مع انه خلاف المفروض اذ المفروض انه ليس كذلك **قوله** فلانه لو لم يكن كذلك اى لم يكن محمولا عليه نقيضه **قوله** فتفكر تفكرا صادقا الخ اياما الى الاختلالات التي سبق ذكرها في كلام المشي انفا او اشارة الى ان الاستلزام في قوله وهو يستلزم عروضه لنفسه غير تام الا اذا ثبت ان ما يعرض للمشتق يعرض لمبدئه وهو في حيز المنع فان الاشتقاق عارض للمشتق وليس بعارض للمبدء وكذا الحمولية بالمواطاة وكون الشيء عرضا ومتحدا مع الوجود الخارجي بالعرض فانها عارضة للاشتقاق دون مبادئها فافهم **قوله** لا يقال الخ ايراد على قول المصنف ولو سلم ان للوجود وجودا فقد يكون وجود الوجود نفسه وحاصله ان بين زيادة الوجود وكونه قائما بالغير وبين كون وجود الوجود عينه منافاة لان وجود الوجود اذا كان عين ماهية الوجود لم يكن ذلك الوجود في قيامه محتاجا الى الغير اذ لو كان محتاجا في وجوده الى الغير لما كان ذلك الوجود عينه وهذا ظاهر **قوله** لانا نقول الخ حاصل هذا الجواب ان عينية الوجود لا تنافي الاحتياج اذا كان الوجود قائما

المقصد الثاني في انه مشترك

واما الوجود فهو موجود بنفسه لا بامر زائد عليه كما قرى ان كل ما يغاير الوجود انما يكون مفيضا بواسطة فيقام الوجود به واما الوجود فهو موجود بذاته لا بقيام وجود اخر به وثانيها مذهب الحكماء انه نفس ماهية الواجب وان يزاد في الممكن امر زائد تابع على الماهية في الممكن فلما سياتي في المذهب الثالث واما كونه نفس ماهية الواجب فلقوله اذ لو قام وجوده بماهيته اي لو لم يكن وجوده نفس ماهية لكان زائدا عليها اذ لا يجوز ان يكون جزءا منها واذا كان زائدا عليها وجب ان يقوم بها

بل يوكده والتحقيق ان الوجود بالمعنى المصدري امر اعتباري تحقق في نفس الامر وبمعنى مابه الوجودية موجود بنفسه بل واجب لذاته وذلك لان بعض الاشياء اعتبارا تحققا في نفس الامر ان يكون موصوفا بحيث يصح انتزاعه عنه فهنا ثلاثة امور الاول المنتزع عنه وهو الماهية من حيث هي والثاني المنتزع وهو الوجود بالمعنى المصدري والثالث منشا الانتزاع وهو الوجود بمعنى مابه الموجودية وهو الوجود القائم بنفسه الواجب لذاته لانه ليس قائما بالماهية لاعلى وجه الانضمام والا يلزم تاخره عن وجود الموصوف ولا على وجه الاتزاع والا يلزم حين انتزاع الوجود المصدري انتزاع آخر بل انتزاعات غير متناهية فافهم ذلك فانه تحقيق شريف

قوله وثانيا الخ تحقيق المقام ان حقيقة الوجود ليس مما يفهم منه من المعنى المصدري لان هذا المعنى تحقق باعتبار العقل وانتزاع الذهن وتحققه بالذات كما في وجود الواجب فانه وجود وموجود بنفس ذاته فوجود وجود الواجب عين وجوده تعالى واذا كان كذلك لا يكون وجود الواجب في كونه موجودا محتاجا الى الغير لان وجوده عينه فالعينية ينافي الاحتياج على هذا التقدير واما اذا كان الوجود زائدا وقائما بالغير محتاجا اليه فعينية الوجود لهذا الوجود لا ينافي احتياج الوجود الاصلي الى الجاعل فالوجود الاصلي محتاج في ذاته الى الجاعل الا في كونه وجودا **قوله** بل يوكده هذا ترق من الكلام السابق لان مفاد الكلام السابق عدم منافاة العينية للاحتياج وهذا الكلام يفيد كون العينية موكدا للاحتياج وحاصله ان العينية على تقدير القيام بالغير يوكد الاحتياج اذ القيام بالغير يوجب الاحتياج واذا كان وجود هذا الوجود القائم بالغير عينه فكان موجودية نفسه صار محتاجا الى الغير من حيث نفسه ومن حيث موجوديته كليهما فكان الاحتياج موكدا من جهتين **قوله** والتحقيق الخ الغرض منه التنبيه على انه لا يلزم ان يكون الامر موجودا آخر سواء اريد منه المعنى الانتزاعي او ما هو منشا له **قوله** تحقق في نفس الامر يعني ليس اعتباريا محضا كالانياب الاغوال بل باعتبار بعض ما يعني انه ليس موجودا بذاته في الخارج بل باعتبار منشا له **قوله** بل واجب لذاته فيه تنبيه على ان الوجود بمعنى مابه الموجودية عين ذات الواجب تعالى **قوله** وذلك اي كون الوجود اعتباريا مع ذلك كونه متحققا في نفس الامر **قوله** هو الماهية فان الوجود ينتزع عنها **قوله** واثبات منشا الانتزاع الخ فالحاصل ان الوجود بمعنى مابه الموجودية عين ذات الواجب تعالى وسائر الموجودات الانتزاعية عن الوجود في ذاتها ولكن لما لم تكن الماهيات بنسبة الى ذات الواجب بحيث يصير لها منشا لثبوت النسبة لها فوجودها انتزاعي بمعنى ان في ذاتها قابلية لانتزاعه **قوله** لا يلزم تاخره اي وان كان الوجود بمعنى مابه الموجودية قائما بالماهية على سبيل الانضمام يلزم تاخيره عن الماهية اذ لا يلزم حين انتزاع الوجود المصدري من الماهية انتزاع آخر لان الوجود المصدري ينتزع عن الماهية مابه الوجودية عن وجود موصوفه الذي هي الماهية مع ان الوجود بهذا المعنى يتقدم على وجود الماهية اذ بسبب الوجود موجودية الماهية **قوله** لا يلزم حين انتزاعه وان كان الوجود بمعنى مابه الموجودية قائما بالماهية على سبيل الانتزاع يلزم حين انتزاع الوجود المصدري من الماهية انتزاع آخر لان الوجود المصدري ينتزع عن الماهية مابه الوجودية متقدما على الوجود المصدري فاذا كان منتزعا يلزم عند انتزاع المصدري انتزاع مابه الوجودية مع انه ليس كذلك **قوله** بل انتزاعات غير متناهية الخ يعني بل يلزم على تقدير كون مابه الموجودية بمعنى انتزاعيا انتزاعات غير متناهية عند انتزاع المعنى المصدري اذ لا بد حين انتزاعه عن الماهية انتزاعي لا بد من وجود منشا الانتزاع وهو ايضا انتزاعي فلا بد من انتزاع آخر وهكذا الى غير النهاية **قوله** تحقيق المقام الغرض منه بيان تغاير مفهوم الوجود المصدري وحقيقته يكون الاول امرا انتزاعيا والثاني امرا واقعيا متحققا بقطع النظر عن انتزاع المنتزع تلك الحقيقة منشا لانتزاع هذا المفهوم وهي في الممكن ماهيته على ذاته لانها في حد ذاتها هالكة باطلة فكيف تكون موجودة بذاتها وفي الواجب نفس ذاته من غير اعتبار امر آخر فالمنشا ليس الا ذات الواجب مع الوجود والانية وبها موجودية الاشياء كلها والمعنى المصدري ينتزع منها **قوله** من المعنى المصدري بيان للموصول في قوله ما يفهم منه **قوله** لان هذا المعنى بيان الفرق بين مفهوم الوجود المصدري وحقيقتها **قوله** هذا المعنى اي مفهوم الوجود المصدري **قوله** وحقيقته اي حقيقة الوجود تتحقق مع قطع النظر عن ذهن الذاهن اذا كان

المقصد الثاني في انه مشترك

والا لم يكن موجودة اصلا ولو قام موضوعه بماهية فكان وجوده صفة محتاجا اليها اى الى ماهية وانصافه غيره والمحتاج الى الغير ممكن فيكون وجوده ممكنا فله علة وهى اى تلك العلة ليست غير الماهية الواجبة والا لكان وجود الواجب معلولا لغيره فلا يكون الوجوب اجبا فاى تلك العلة للماهية الواجبة والعلة متقدمة تقدما ذاتيا على المعلول بالوجوب فتقدم الماهية الواجبة على الوجود اى على موضوعها بالوجوب انه محال مما مر من الوجوه في الدليل الثاني الشيخ وهي انه يلزم كون الشيء موجودا قبل وجوده وكونه موجودا اوان وانه يلزم اما تقدم الشيء على نفسه او الدور في الوجودات وايضا يلزم ثبوت المطلوب على تقدير عدمه وذلك لان الماهية المقتضية لجميع تلك الوجودات المتسلسلة لا بد ان يتقدم بوجود لا يكون رائدا عليها والا لم يكن ذلك الجميع جميعا بل يكون عليها وهو المطلوب

مع قطع النظر عن ذهن الذاهن واعتبار المعتبر كما يشهد به الضرورة العقلية فمفهوم الوجود مغاير لتحققه وذلك التحقق مثلا ان تزايد هذا المفهوم ومصداق لحمله ومطابق لصدقه وهي في الممكن زائدة لانه موجود ولغيره فمصداق حمل الوجود عليه امر زائد عليه في الواجب عين ذاته لانه موجود لذاته فمصداق حمل الوجود عليه نفس ذاته من غير اعتبار امر آخر فالواجب سبحانه وجود خاص قائم بذاته وانيته محضة لا ماهية له فان الماهية هي التحقق امر اه عن الاوصاف في اعتبار العقل وهو سبحانه منزه عن ان يلحقه التعرية وان يحيطه الاعتبار ويحول حول ذلك ما قيل ان في الممكن الوجود المطلق وحصته الوجود الخاص المدرك في الواجب الاول والثاني زائدان دون الثالث لانتفائه هناك اذ عين الذات تنوب هنا بل في كونه مصداق الحمل ما قيل ان محل الخلاف هو وجود بمعنى مصدر الآثار والوجود التحقيقي الذي بالوجودية **قوله** والا لم يكن الخ وما ذهب اليه المتألهون من ان الوجود قائم بذاته موجود بنفسه غير موجود لغيره وجود لا تقسا بايه الاطلاق الوجود عليه

كذلك فيغاير مفهوم الوجود وحقيقته قطعا **قوله** كما يشهد به الضرورة العقلية فانا نعلم مثلا ان زيدا موجود في ذاته سواء تصورنا انه موجود وانتزعنا الوجود من ماهيته او لا وعلى هذا القياس حال سائر الموجودات الواقعية التحقق بذاتها **قوله** ومطابق لصدقه على صيغة المفعول يعني انه باعث لصدق هذا المفهوم على الحقائق **قوله** وهي اى الحقيقة **قوله** لانه اى الممكن **قوله** وانيته محضة اى وجود بحت لا ماهية له على حدة من الوجود بحيث يكون الوجود عارضا لها كما في الممكنات **قوله** ويحول حول ذلك اى يقرب منه لان للوجود المطلق والحصة هنا بمنزلة المعنى المصدري والوجود الخاص هي حقيقة الوجود ففي الممكن كلاهما زائدة وفي الواجب الاول والثاني زائدان والثالث عينه **قوله** لانتفائه هناك اى انتفاء الوجود الخاص الزائد على ذات الواجب **قوله** اذ عين الذات الخ حاصله انه ليس هناك ذات مغاير للوجود خاص بحيث يحمل الوجود الخاص على تلك الذات بل نفس الذات هي الوجود الخاص وقائم بنفسه فالوجود الخاص في الواجب ليس الا نفس ذاته تعالى **قوله** ما قيل عطف على ما قيل السابق وحاصله ان محل الخلاف في ان الوجود نفس الماهية او جزؤها او زائد عليها هو الوجود بمعنى مصدر الآثار لا الوجود الانتزاعي المصدري والوجود التحقيقي الذي الموجود عين مصدر الآثار وغير الانتزاعي والانتزاعي هو مفهوم الوجود فعلم منه ايضا ان مفهوم الوجود غير حقيقته وهو مرام المشي سابقا فحول ذلك القول اليه ايضا **قوله** وما ذهب اليه المتألهون اى المباشرون في الالهيات وهم الاشراقيون وانما سموا بهم لكثرة تبحثهم في الالهيات وهذا جواب سؤال تقديره وهو انه يجوز ان يكون الوجود على تقدير الزيادة امرا بسيطا منفصلا عن الواجب لا صفة قائمة به حتى يلزم المحذورات التي ذكرها المصنف والشارح وهذا هو الذي ذهب اليه المتألهون من ان وجود الممكن غير وجوده منفصل وهو وجود الواجب تعالى والاطلاق الوجود على الممكن كاطلاق الشمس على الماء المسخن بالشمس فان اطلاق الشمس على الماء ليس بان الشمس قائم به بل لوساطة انتسابه الى الشمس وكونه منه على وضع مخصوص يقع ضوء الشمس عليه فكذلك يكون وجود الواجب ايضا امرا منفصلا يكون الواجب بسببه موجودا او تقرير الجواب ان ما قال المتألهون في الممكن موجود بالانتساب الى وجود الواجب تعالى لا صح الا على تقدير كون وجود الواجب عين ذاته تعالى والا صح احتمال الانفصال في الواجب بل وجوده والا لاحتاج الواجب في وجوده الى امر مفارق فلم يكن الواجب واجبا فليس في وجود الواجب على تقدير زيادته سوى كونه قائما بذاته تعالى احتمال حتى تعرضه هنا فاندفع السؤال فانقطع على تقدير الانفصال وجود الواجب عنه لم يكن الوجود محمولا عليه لان من شرط الحمل قيام مبدء المحمول بالموضوع وظاهر انه ليس القيام هنا فلا يصح الحمل فهذا الاحتمال باطل من اصله قلت

الفصل الثاني في انه مشترك

والله اعلم بحقائق العلوم

فانقلت كون وجود الواجب على تقدير الزيادة ممكنا محتاجا الى علة مبني على ان وجوده موجود خارجي وهو ممنوع قلت ليس المراد انه محتاج الى علة توجده بل المراد انه على تقدير زيادته وقيامه بالماهية كان صفة لها فانا نتصور الماهية بها لا بد له من علة هو اما الماهية او غيرها واجيب عنه بان العلة لا شك انها متقدمة على المعلول واما ان تقدمها عليه يجب ان يكون بالوجود فممنوع فان التقدم الثابت للعلة بالقياس الى المعلول قد يكون لغير الوجود كتقدم الماهية الممكنة على وجودها فانها قابلة للوجود عندكم والقابل متقدم

كاطلاق الشمس على الماء المسخن بالشمس فهو على تقدير ان يكون وجود الواجب عينه **قوله** فانقلت الخ اراد بالعلة العلة الموجدة في الخارج لان الموجود الخارجي والامر الاعتباري في الاحتياج الى العلة الموجدة سواء ويرد عليه ان الكلام في الوجود التحقيقي وليس امرا اعتباريا كما مر فتدبر **قوله** واجيب الخ لا يخفى ان العلة يجب ان يكون لها نحو من التحقق كما يشهد به الضرورة وكيف والعلية من العوارض التي يتوقف ثبوتها على ثبوت المعلول والواجب لو كان علة لوجوده لكان متقدما عليه بالوجود الخارجي لا بالوجود الذهني لتقدمه على الاذهان كلها واما تقدم الماهية الممكنة على وجودها فتقدم آخر وراء التقدمات المشهورة وهي نفس المعلول اما باعتبار ذاتها او باعتبار اتصافها بالوجود وكذا التقدم الاجزاء والحصول

لا يجب لحمل المشتق قيام مبدئه بالموضوع عند المتالهين بل يكفيه الارتباط بين الموضوع والمحمول سواء كان بقيام مبدئه بالموضوع او بانتسابه اليه فافهم **قوله** اراد بالعلة الخ توجيه لاعتراض المعترض وحاصل ان المعترض اراد بالعلة في قوله محتاجا الى علة العلة الخاصة وهي العلة الموجدة للمعلول في الخارج لانه لو كان المراد بالعلة عاما سواء كانت موجدة للمعلول في الخارج او في غيره لما يتوجه الاعتراض لان علة الاحتياج الى العلة على تقدير كون المعلول الا وجوده الخارجي او الاعتباري فانتفاء الاحتياج على كون وجود الواجب موجودا خارجيا لا يكون صحيحا **قوله** ويرد عليه جواب عن الاعتراض حاصلا انه لا سلم لمنع كون وجود الواجب موجودا خارجيا لان الكلام في الوجود التحقيقي وقد سبق انه موجود في الخارج وليس امرا اعتباريا ولا بد للموجود الخارجي من علة فكيف يتوجه المنع الا ترى انه اشارة الى ضعف جواب الشكل لا يخفى **قوله** لا يخفى ان العلة الخ دفع لمنع المقدمة الثانية لا يجب تقدمها على المعلول بالوجود دحاصل الدفع ان العلة يجب ان يكون لها نحو من التحقق كما يشهد به الضرورة كيف والعلية من الاوصاف التي يتوقف ثبوتها على ثبوت لها فلم تتحقق لم تثبت له الا ثبت له وصف العلية فلا بد للعلة من وجود ما قبل المعلول فالمنع مدفوع **قوله** الواجب الخ دفع دخل مقدر تقريره ان ما ذكر من كون العلة متقدما بالوجود على المعلول مسلم لكنه لا ينفع لجواز ان يكون الواجب علة لوجوده موجودا قبله في الذهن فلا يلزم المحذورات التي ذكره المصنف المستدل على تقدير عدم كون الوجود عين الوجب وحاصل الدفع ان الواجب يتقدم على سائر الاذهان فكيف يكون قبل وجوده موجودا في الذهن فلا يوجد لا في الخارج ولا في الذهن وهو ظاهر **قوله** واما تقدم الماهية دفع لما تمسك به المجيب من ان الماهية الممكنة مع انها قابلية لوجودها لا تتقدم عليه بالوجود فكذا في الواجب حاصل الدفع ان تقدم الماهية الممكنة على وجودها ليس من تقدم العلة لتكون صالحا للاستناد بل هو تقدم آخر سوى التقدمات الخمس المشهورة من التقدم بالعلية والتقدم بالطبع والتقدم بالوضع والتقدم بالرتبة والتقدم بالشرف واذا لم يكن تقدم الماهية الممكنة على وجودها من تقدم العلة الذي كلامنا فيه فتقدمها على وجودها بغير الوجود لا يوجب كون تقدم العلة بغير الوجود فلا يصلح للاستناد **قوله** وهي نفس المعلول ان اريد ان تقدم الماهية توضيحه على مافي بعض الحواشي ان ماهية الممكن ليست علة قابلية لوجودها بمعنى انها حالة لامكان حصول المعلول واستعداد وجوده حتى يلزم تقدمها بالوجود على الوجود بل الماهية الممكنة نفس المعلول اما باعتبار ذاتها بناء على الجعل البسيط للان المعلول على هذا التقدير نفس الماهية الممكنة المجعولة اخرجها الجاعل من اللاليس الى الايس او باعتبار اتصافها بالوجود بناء على الجعل المؤلف وعلى هذا التقدير الجعل متعلق بالاتصاف لا بالماهية فقط فالمعلول هو الماهية باعتبار الاتصاف بالوجود ومعلوم ان تقدم الماهية الممكنة على وجودها ليس من قبيل تقدم العلة على المعلول بل من نحو تقدم المعروض على العارض وهو غير التقدمات الخمس المشهورة والمتأخر في هذا المقام يحتاج الى ماهية التقدم مع عزل النظر عن الوجود لا الى وجوده حتى يلزم المحذور ويستند على تقدم الواجب على وجوده **قوله** وكذا تقدم الاجزاء دفع لما تمسك به المجيب ثانيا من ان الاجزاء علل مقومة للماهية معا فلا يتقدم

الا انها خصصها الكلام بالعلة الفاعلية والمحشي عمم وبما قصد دفع التنقض عن كلامهم وفيه تامل ١٢ منه **قوله** تقدم آخر غير الجواب غير دافع في دفع النقض فافهم

على مقبوله لانه علة قابلية له وليس ذلك التقدم بالوجود لما ذكرتم بعينه من لزوم وجود الشئ قبل وجوده وكونه موجودا مرتين
ومن لزوم تقدم الشئ على نفسه او التسلسل واذا كان تقدم القابل لا بالوجود فلم لا يجوز ان يكون تقدم الفاعل كذلك وايضا لا نسلم
علل مقومة للماهية والمقوم للشئ متقدم عليه ضرورة لكونه علة له وليس في ذلك التقدم الثابت للاجزاء بالوجود ما يجزم بذلك
التقدم للاجزاء وان قطعنا النظر عن الوجود اى عن وجود الاجزاء والماهية فانا اذا لاحظنا الماهية من حيث هي بلا اعتبار وجود او
عدم معها جزمنا بتقدم اجزائها عليها فلو كان تقدمها بحيث لو وجد لما امكن ذلك الجزم صلا لا يقال هواى تقدم المقوم

فانا نسلم حيث انها اجزاء علة الكل وتتقدمه عليه بالوجود ضرورة ان جزء الموجود موجود ومن حيث انها محمولة تتقدمه عليه لا على نحو التقدمات
المشهورة وقال ناقد التنزيل الجنس تتقدم على نوعه لا لكونه جزء اله ليكون تقدمه عليه بالطبع اذ هو من حيث انه جزء لا يحمل على كله والجنس يجب
ان يحمل على نوعه لا لكونه في زمان او في مرتبة عقلية او حسية اذ جنس الشئ لا يجب ان يكون فوقه جنس لا لكونه اشرف ولك ان تستدل على هذا المطلب
بان الواجب لذاته ليس معدوما في مرتبة ذاته واذا كان الوجود زائدا عليه يلزم ذلك بان مصداق الحمل لو كان مغاير الذاته لكان ممكنا لذاته
عليها بالوجود فكذا في الواجب فحاصل الدفع ان للاجزاء العقلية التي تتقوم الماهية بها كالجنس والفصل اعتبارات بشرط لا شئ ولا بشرط شئ فاذا
وجدت بالاعتبار الاول بان تعتبر الجنس بشرط عدم الفصل معه فيكون مادة ويعتبر الفصل بشرط عدم اعتبار الجنس معه فيكون صورة تكون من الاجزاء
الخارجية الغير المحمولة على الكل لانها مغايرة له وقت الحمل ولا بد فيه من الاتحاد وعلة للكل تتقدمه عليه بالوجود بالطبع لان جزء الوجود لا بد ان يكون موجودا واذا وجدت
بالاعتبار الثاني يكون محمولة على الكل ومتحدة معه في الوجود وليست تتقدمه عليه على نحو التقدمات المشهورة بل هي متاخرة عن الكل لكونها اجزاء تحليلية وجودها بالفعل
في الملاحظة بعد التحليل والانتزاع منه اذ قبل التحليل فلا تقرر لها ولا وجود الا بتقرر النوع ووجوده كالاجزاء المقدارية الحاصلة للمتصل الواحد فاطلاق الجزء عليها على هذا التقدير من قبيل المسامحة
لانها في بعض الملاحظات العقلية اجزاء وحينئذ تتقدمها على الماهية من حيث انتفاء الماهية بانتفاء شئ تقومها لا في وجود ها المحصل ان الاجزاء باعتبار العلية للكل تتقدمه عليه
بالوجود وغير محمولة عليه باعتبار انها متحدة معه محمولة عليه متاخرة عن الكل في الوجود متقدم عليه بحسب الماهية وبهذا التقدم وراء التقدمات الخمس المشهورة فلا يصح تقدم الاجزاء
على الماهية للاستناد الى ما يجب بانه كان مفيدا لو كانت باعتبار العلية للكل غير متقدمة عليه بحسب الوجود وهو باطل كما ذكر **قوله** فانا نسلم من حيث انها اجزاء الخ **قوله** ومن حيث انها اجزاء حقيقة
انها اجزاء حقيقة **قوله** ومن حيث انها اجزاء محمولة تتقدمه عليه اى على الكل الا على نحو التقدمات المشهورة التي ذكرناها آنفا وفي كلام المحشي اشارة الى ان
الاجزاء باعتبار كونها محمولة على الكل ليست اجزاء حقيقة او الجزء حقيقة انما يغاير الكل ولا يخفى انه على تقدير الحمل والاتحاد معه فلا يكون اطلاق الجزء عليه حينئذ الا على
سبيل المسامحة كما ذكرنا آنفا **قوله** وقال ناقد التنزيل هو المحقق الطوسي رحمه الله تاييدا لما اختاره المحشي من ان تقدم الاجزاء المحمولة وراء التقدمات المشهورة
حاصله ان ناقد التنزيل قال ان تقدم الجنس على النوع وراء التقدمات المشهورة لان الجنس ليس علة تامة للنوع وهو ظاهر فلا يكون متقدما عليه بالعلية وكذا لا يتقدم
عليه بحسب الطبع والزمان والرتبة والشرف لانه لا يتقدم عليه بالطبع فاعدم كون جزء اخارجيا اذ الجزء لا يحمل على الكل والجنس يحمل على النوع واما انه لا يتقدم عليه
بالزمان فظاهر واما انه لا يتقدم عليه بالرتبة فلان جنس الشئ لا يجب ان يكون فوقه جنس فيكون هذا الجنس في مرتبة عقلية او حسية من ذلك الجنس اقرب منها بالنسبة الى ما
هو جنس له واما انه لا يتقدم عليه بالشرف فلانه ليس للذاتي شرف بالنسبة الى ذي الذاتي ليكون متقدما بالشرف واذا انتفى جميع انحاء التقدمات المشهورة فلا بد
ان يكون تقدم الاجزاء المحمولة على الكل غير هذا وهو المطلوب **قوله** ولك ان تستدل الخ هذا دليل آخر من قبل المحشي على عدم زيادة الوجود في الواجب سوى ما قال المصنف حاصله
ان الوجود في الواجب ليس امرا زائدا زيادة يوجب كون الواجب معدوما في حد ذاته وهي المرتبة التي لم يعرض الوجود فيها مع ان عدم الوجوب العياذ بالله مطلقا محال
فما يستلزمه ايضا محال فالزيادة باطلة **قوله** بان مصداق الحمل هذا دليل آخر على عدم زيادة وجود الواجب تقريره ان الوجود لو كان زائدا على الواجب

المقصد الثاني في انه مشترك

على الماهية تقدمه عليها بالوجود ايضا للزم بالاعتبار حصول الوجود لها في الواقع بل على تقدير حصول الوجود لها فانا اذا قلنا
الواحد مقدم على الاثنين مثلا لم نرد انهما موجودان معا والواحد تقدم بحسب الوجود على الاثنين بل نريد انهما بحيث متى وجد
كان وجود الواحد مقدما على وجود الكل لانا نقول فهذه الحيثية اى كون المقوم بحيث متى وجد هو مع ما يقومه كان سابقا
عليه هي التقدم الثابت للجزء بالقياس الى الماهية وانها للحقة اى هذه الحيثية تلحق المقوم لا باعتبار الوجود لانها ثابتة
للمقوم قبل ان يوجد الا انا لا نعقلها الا باعتبار الوجود وهو اى هذا الذي ذكرناه من اتصاف المقوم بالتقدم على المعلول حال
عدمه كما في سند المنع اذ قد ثبت ان علة من العلل قد اتصفت بالتقدم على المعلول حال كونها معدومة فلا يكون
تقدمها عليه بحسب الوجود بحال ويمكن ان يكون الحال في العلة الموجدة كذلك وما يقال من انه اذا كان هذه الحيثية ثابتة للشيء
حال عدمه فهي من عوارضه ومعلولة لماهيته فيكون ماهية متقدمة على هذه الحيثية لا باعتبار الوجود وهذا القدر لا يفيد
في المنع شيئا لان هذه الحيثية ليست موجودة قبل الخارج حتى يحتاج الى علة خارجية وكلامنا فيها وايضا قوله فهذه الحيثية
هي التقدم لا يناسب هذا التوجيه كما لا يخفى اجاب الحكماء بان المفيد للوجود هو العلة الفاعلية لا بد وان يلاحظ العقل
له وجودا او لا حتى يمكنه ان يلاحظ افادته الوجود وذلك لان مرتبة الايجاد متاخرة عن مرتبة الوجود بالضرورة فان ما لا
يوجد في نفسه لو يتصور منه ايجاد قطعا سواء كان ايجاد غيره او ايجاد نفسه وحينئذ لا يخلو اما ان يكون ماهية الواجب
من حيث هي مقتضية لوجودها كما جوزه من جعل وجوده زائدا على ماهيته والمستفيد للوجود وهو العلة القابلية
لا بد وان يلاحظ العقل له الخلو عن الوجود حتى يمكنه ان يلاحظ له استفادة الوجود وذلك لان استفادة
الحاصل محال كتحصيله فلا يجوز ان يتقدم قابل الوجود ومستفيده عليه بالوجود ضرورة والمقوم للماهية يجب ان يقطع فيه

المقصد الثاني في انه مشترك

فافهم قوله لا نا نقول الخ يعني لو سلم ان معنى التقدم هذه الحيثية فلا شك انها ثابتة للمقوم قبل ان يوجد قوله وهو العلة القابلية قد عرفت
ان العلة مطلقا بحسب انيكون متحققة قبل تحقق المعلول فمستفيد الوجود ليس علة قابلية كيف واثر الجعل هو اتصاف المستفيد بالوجود من حيث انه
فلا يكون مصداق علة ذات الوجوب بل اثر مغاير للذات واذا كان مصداق الجعل مغاير الذات صار ممكنا لذاته لان الامكان عبارة عن هذا المعنى قوله فافهم لعله
اشارة الى ما في حاشية بحر العلوم قدس سره من ان للخصم ان يقول بمغايرة المصداق لا يوجب الاحتياج الى الغير كيف وانه يكون المصداق مقتضى الذات
فالصحيح عدم ثبوت الوجوب بالنظر الى الذات فلا يلزم الامكان للاسم الا ان يقال يستفاد بعض مقدمات الدليل المذكور في المتن ويقال لو كان مصداق الوجود
دائما الاحتاج هذا المصداق الى علة ولا يكون علة نفس الذات بل امر آخر فلا يكون الموجب موجبا بل ممكنا نعوذ بالله سبحانه تامل قوله اعني لو سلم الخ الغرض من
دفع اعتراض الفاضل مرزا جان حيث قال هذا الجواب مردود لان هذه الحيثية هي صلاحية التقدم وصحته لا نفس كيف وحقيقة التقدم الذاتي رجع الى الاول
الغاء في قولنا وجد فوجد وحاصل الدفع ان كلام المجيب ليس مبنيا على الجزم بان معنى التقدم تلك الحيثية ليردما اورد من انها ليست نفسه بل مراده
انه لو سلم ان معنى التقدم تلك الحيثية فهي ثابتة للجزء قبل وجوده وهو كاف لنا في سند المنع قوله قد عرفت هذا رد على ما اجاب به الحكماء الفرق بين العلة
الفاعلية والعلة القابلية بان الاول تقتضي الوجود قبل المعلول دون الثاني وحاصل الرد انك قد عرفت سابقا في شرح قول المصراجيب ان
العلة مطلقا سواء كان فاعلية او قابلية تقتضي نحو امن الوجود قبل المعلول فلا فرق بينهما بمقتضاء الاول الوجود دون الثاني غير صحيح قوله فمستفيد
الوجود تفريع على قوله قد عرفت واريد على تفسير الشارح لمستفيد الوجود العلة القابلية وحاصله ان ما يستفيد الوجود ليست علة قابلية للوجود لان

م تحقيق حسن ١٢ فاضل مرزا جان رح

النظر عن وجوده وحد منفن تقويمه للماهية ودخوله في قوامها انما هو بالنظر الى ذاتها باعتبار وجود وعدم والا امتنع الجزم
بالتقويم مع التردد في الوجود والعدم فيجب اما ان يكون تقدمه عليها بحسب الذات دون الوجود فالمنع الذي ورد تقويم على وجوب تقدم
العلة الموجدة على معلولها بالوجود مندفع لكونه مصادما للضرورة فيكون مكابرة والفرق بين صورة النزاع التي هي العلة الفاعلية
وبين ما جعلتموه مستند المنع وهو العلة القابلية والمقومية بين قد انكشف غشاؤه فلا يستلزمه جوازه جواز السند
الخ المتنازع فيه فلم يتوجه فيما ذكرناه اصلا وثانيها انه زائد على الحقيقة في الممكن والواجب جميعا فههنا بحثان الاول انه زائد
على الماهية في الممكن بوجوه اربعة الاول ان الماهية الممكنة من حيث هي هي يقبل العدم والا اي وانما تقبل العدم ما ارتفع عنها
الامكان والتصفت بالوجوب الذاتي ولا شبهة في ان الماهية الممكنة حال كونها مأخوذة مع الوجود تأباه والا لجاز ان تكون موجودة
ومعدومة معا ولو كان الوجود نفس الماهية الممكنة او جزءها لم تكن كذلك بل كانت تأبى العدم من حيث هي هي ايضا على تقدير

مرآة لملاحظة الطرفين وغير مستقل بالمفهومية فكل من الطرفين كان معتبرا في جانب المعلول فان كان اجزاء المستفيد معتبرة في جانب العلة فبها
على انه معتبر في جانب المعلول من حيث الاجمال وقد عرفت ايضا ان مقوم الماهية من حيث انه مقوم يجب ان يكون موجودا نعم يمتنع ان
يكون الوجود قيدا للمقوم لكن يجب ان يكون شرط التقويم **قوله** والا لامتنع الخ لا يخفى انه يمتنع خلو الماهية عن احد الوجودين فلا يمكن
الجزم بالتقويم مع التردد في الوجود **قوله** فلان الوجود الخ لا يخفى ما فيه فالاولى ان يستدل على نفي العينية بما استدل على نفي البحرية

اثر الجعل المؤلف هو اتصاف المستفيد بالوجود من حيث ان ذلك الاتصاف مرآة لملاحظة الطرفين الموصوف والصفة وغير مستقل بالمفهومية اذ لا يتصور اتصاف
الا بمتصف لما كان الاتصاف اثر الجعل وهو لا يتصور الا بين طرفين فكان كل منهما معتبرا في جانب المعلول فلم يكن المستفيد علة قابلية كما زعمه الشارح **قوله** وان كان اجزاء
المستفيد الخ هذا دفع دخل مقدر وهو ان اجزاء المستفيد لما كانت معتبرة عندهم في جانب العلة بناء على ان تحقق المستفيد لا يكون الا بتحقق اجزائه والا يخفى ان
المستفيد عين اجزائه فيكون المستفيد ايضا علة للوجود فكيف يعتبر في جانب المعلول كما قاله المحشي وتقرير الدفع ان المستفيد معتبر في جانب المعلول من حيث
الاجمال ان لوحظ فيه الاجزاء مفصلة فكون الاجزاء معتبرة في جانب العلة لا ينافي اعتبار المستفيد من حيث الاجمال في جانب المعلول وانما ينافيه اعتبار
المستفيد من حيث التفصيل في جانب المعلول **قوله** فقد عرفت الخ اشارة الى قول المصنف المقوم للماهية يجب ان يقطع فيه النظر عن الوجود والعدم وما سلمناك قد
علمت انفا ان الاجزاء المحمولة من حيث انها اجزاء متقدمة على الكل وعلة له فالمقوم من حيث انه مقوم يجب وجوده فلا فرق بينه وبين العلة المفيدة للوجود
قوله من حيث انه مقوم احترز بها عن الاجزاء العقلية لانها ليست اجزاء حقيقة بل مسامحة فالكل ليس مركبا منها بل تحلل اليها **قوله** نعم يمتنع الخ هذا دفع
دخل مقدر وهو انه لما وجب كون المقوم من حيث انه مقوم موجودا فلا بد ان يكون الوجود قيدا له فيكون هو ايضا مقوما للماهية فلا بد من وجود ذلك الوجود
وهو ايضا يكون قيدا للمقوم فلا بد من وجوده وهلم جرا وتقرير الدفع ان الوجود ليس قيدا للمقوم ابدا وانما هو شرط للتقويم والشرط خارج عن المشروط
فلا يكون مقدما بالوجود الا خارجا وهذا **قوله** لا يخفى الخ ابدا اعلم انه حيث قال لو لم يكن دخول المقوم في الماهية واعتباره فيها بحسب ذاتها بلا اعتبار وجود
وعدم لامتنع الجزم بالتقويم مع التردد في الوجود والعدم مع انه ليس بممتنع لان كثيرا لا نجزم بوجود الماهية واجزائها ولكن نجزم بدخول الاجزاء فيها
وكونها مقومة للماهية وحاصل الايراد اثبات ان الجزم بالتقويم مع التردد في الوجود ممتنع لانه يستحيل خلو الماهية عن احد الوجودين الخارجي والذهني
فلا يمكن الجزم بالتقويم مع التردد في الوجود **قوله** لا يخفى ما فيه اي في قول الشارح فلان الوجود يأبى عن قبول نقيضه من الفساد لان عروض نقيض الشيء له
محالا استحالة فيه كما عرفت سابقا بالتفصيل **قوله** بما استدل به على نفي البحرية بان يقال لو كان الوجود عين الماهية كانت الماهية

المقصد الثاني في انه مشترك

من حيث انه موجود للامر لزوم جواز كونها موجودة ومعدومة معا

كون الوجود نفسها فلا زالوجود يابى قبول نقيضه واما على تقدير كونه جزء لها فلان الماهية من تكون من حيث هى هى ماخوذة
مع الوجود فلا تقبل العدم لما مر واجيب عنه اى عن هذا الوجه بانك ان ارجعت بقبول العدم هنا اى الماهية الممكنة تشتت فى الخارج
غاية عن الوجود متصفة بالعدم ممنوع لان الماهية حال العدم كالثبوت هلا فى نفسها عندنا بل هى نفى صرف وان ارجعت بقبوله العدم
ارتفاعها بالكلية فلانم انها لو كانت نفس الوجود او كان الوجود جزء لها لما قبلت الماهية من حيث هى هى العدم وذلك
لان الوجود نفسه يرتفع بالكلية لانه اذا ارتفع الماهية الممكنة فقد ارتفع وجودها قطعا اذ لا يجوز قيام ذلك الوجود بذاته
ولا بغير تلك الماهية ولو قام بها لم تكن مرتفعة بل موجودة واذا جاز ارتفاع الوجود بالكلية واتصافها استنادا بنقيضه الذى
هو العدم جاز ذلك فى الماهية على تقدير كون الوجود نفسها او جزءها الوجه الثانى انا نعقل الماهية الممكنة كالمثلث مثلا مع

قوله فلا نسلم انها الخ قد تقدم انفا بان محل الخلاف هو حقيقة الوجود فتلك الحقيقة ان كانت عين الممكن او جزءه كان حمل الوجود عليه
واجبا لكونها مصداق الحمل وحمل العدم عليه ممتنع لاستلزام اجتماع النقيضين وايضا يمكن تعليق بجعل كون الممكن موجودا وعلى تقدير ان يكون الوجود عين
الممكن او جزءه والا يمكن لاستحالة تخلل بجعل بين الشئ وذاتياته ثم لا يخفى ان هذا الدليل وما يقرب منه لا يجرى فى الاعراض لان وجود هو بعينه وجوده فى الموضوع
وعنيت هذا النحو من الوجود لا اياى فى الامكان بل يوكده كما بينهناك عليه سابقا **قوله** سلمنا الوجه الثانى الخ الكلام فى ان الممكن يوجب بها وجوده

من حيث هى هى مصداقا لحمل الوجود ومنشاء لانتزاعه ماخوذة مع الوجود فلا تقبل العدم والا لجاز ان تكون الماهية موجودة ومعدومة معا وانما قال
فالاولى لان القبل فالصواب فانه يمكن ان يوجه كلام الشيخان يقال الكلام فى الوجود الحقيقى الذى هو منشاء لانتزاع الوجود المعنى المصدرى ومصداقه وهو الى عن
قبول نقيضه كما عرفت **قوله** قد تقطنت الخ هذا اثبات للمقدمة الممنوعة وهى ان الوجود اذا كان عين الماهية لا تقبل الماهية العدم **قوله** وحقيقة الوجود اى
الوجود بمعنى الموجودية لا الوجود المصدرى **قوله** لكونها اى كون نفس الماهية مصداقا لحمل الوجود من غير احتياج فيه الى الغير **قوله** وحمل العدم عليه ممتنع فيه
نظر ظاهر وهو ان كون مصداق الوجود عين الماهية لا يستلزم عدم ارتفاعها بجواز ان يرتفع الماهية عن الواقع فترتفع الوجود بارتفاعها والواجب لا تقبل الارتفاع اصلا
واجيب بان مصداق الوجود نفس الحقيقة الوجبة كما سبق ذكره فاذا كانت عين الماهية يستحيل ارتفاعها بالكلية **قوله** وايضا يمكن الخ هذا وجه ثالث على
ان الوجود اذا كان عين الماهية كان حملها عليها واجبا فيستحيل ارتفاعها ما صلا ان الجعل متعلق بسائر الممكنات بالضرورة وعلى تقدير عينية الوجود الماهية
يلزم استحالة تعلق الجعل بها لاستلزامه المحال وهو تخلل الجعل بين الشئ وذاتياته فما يستلزمه وهو تعلق بجعل محال مثله باطل فلو كان تعلق بجعل الماهية الممكنة
محالا لصارت واجبة لذاتها ويرد عليه انه ان اراد بتعلق بجعل بالماهية الممكنة ان تصير متقررة قادرا ثم تصير موجودة بجعل بجاعل فهو ممنوع لان الماهية الممكنة
عند القائلين بعينية الوجود لا تصلح للمجعولية الا بجعل واحد بسيط يتقرر به الماهية وان اراد بتعلق بجعل كونه موجودا بحيث يتقرر الماهية بجعل بجاعل وتقررا عين
وجوده فذلك لا ينافى العينية او تعلق بجعل الشئ وذاتياته بحيث يجعل الشئ متقررا ثابتا وتقرر ذلك الشئ بعينه يكون تقرر ذاتياته غير متحيل ثم انا نحيل
تخلل بين الذات والذاتيات بان تعلق بجعل اولا بالذات ثم بجعل ذاتياته ثانيا له بجعل مستانف ويجوز ان يكون ههنا جعل واحد بسيط تعلق بالماهية وهو
بعينه تعلق بوجوده فجعل الماهية لا يكون غير الجعل وجوده بل جعلها جعلة هذا جائز لا شبهة فيه **قوله** ثم لا يخفى ان هذا الدليل اى الدليل الذى ذكره المصنف **قوله**
ويقرب منه وهى الدليل التى لزم منها رفع الامكان الذاتى للماهيات **قوله** بل يوكده اى يوكد الامكان لان الاعراض على هذا التقدير بنفسها تصير محتاجة
الى المحل **قوله** كما بينهناك عليه سابقا فى قوله لانا نقول فى جواب الاعتراض المذكور فى قوله لا يقال الوجود القائم بالغير الخ وههنا خبايا ابحث بها لم يمكن حوتى
الاطالة **قوله** الكلام فى ان الخ هذا رد على ما قال فى الوجه الثانى من ان الشك فى وجود الماهية مع تعقلها ينافى عينية الوجود لها وحاصل

المقصد الثانى فى انه مشترك

الشك في وجودها فلا يكون الوجود نفسها ولا جزءها لما سيصرح به كما يقال الشك انما يتصور في وجودها الخارجي دون الوجود الذهني فلنا اي الوجود الذهني نفس التعقل والتصور فاذا تعقلت الماهية كانت موجودة في الذهن فكيف يشك بعد تعقلها في وجودها الذهني فالازم مما ذكرتم ان الوجود الخارجي ليس نفس الماهية ولا جزءها والكلام في الوجود المطلق وانه زائد على الماهية سواء كان وجودا خارجيا او ذهنيا فالدليل قاصر عن المدعى لانا نقول على تقدير تسليم الوجود الذهني لا نسلم تحقق الوجود الذهني حال كون الماهية معقولة متصورة لانه لا يمنع الشك فيه لان حصول شئ في الذهن لا يستلزم تعقل ذلك الحصول والحكم بثبوته فان الشعور بالشئ غير الشعور بذلك الشعور وغير مستلزم له وحينئذ لا يشك فيه فلذلك اختلف فيما في الوجود الذهني ومن اثبته اثبته ببرهان لا بكونه معلوما بالضرورة ولو كان تحقق الوجود الذهني مانعا من الشك فيه موجبا للجزم به

الخاص كما سبقت الاشارة اليه لا شك ان الشك في الوجود لا يانافي العينية بهذا المعنى **قوله** والكلام في الوجود المطلق اي في الوجود مطلقا فان الكلام ليس في الوجود المطلق ولا في مطلق الوجود بل في وجود مطلقا كما يظهر بالتامل **قوله** فان الشعور بالشئ الخ بيان لما ان التصور يطلق على معنيين احدهما حصول الصورة في الذهن وثانيهما الصورة الحاصلة فيه والمراد ههنا هو الاول لا الشك ان كون التصور حصول الصورة مما يشك فيه ولذا

الزوال بمعنى عينية الوجود في الممكن اي في ذاته تقوم مقام الوجود الخاص في ترتب الآثار وبمعنى غيرية الوجود لا ان ذاته لا تقوم مقام الوجود الخاص في ترتب الآثار كما سبقت الاشارة في المقصد الاول في تقرير مذهب الاشعري من ان المراد بالعينية انه يكون مصداق حمل الوجود نفس ذات الموضوع وبالغيرية ما لا يكون كذلك ولا شك ان الشك في الوجود لا ينافي العينية بمعنى كون مصداق حمل نفس الماهية بجواز ان تعقل الماهية التي هي مصداق الوجود ويشك في الوجود الذي كانت الماهية مصداقا له وبذا ظهر قوله بهذا المعنى كون الماهية مصداقا لحمل الوجود عليها وانما ينافيه كون الوجود عينا للماهية بحسب الحمل الاولي **قوله** اي الوجود مطلقا يعني ان الكلام في كون الوجود زائدا على الماهية انما هو في وجود مطلقا اي وجود خاص سواء كان خارجيا او ذهنيا فتعقل ماهية المثلث مع الشك في وجوده لا يلزم منه الا زيادة الوجود الخارجي على المثلث دون الوجود الذهني مع ان المطلوب اثبات زيادة الوجود مطلقا سواء كان خارجيا او ذهنيا فالدليل قاصر عن المدعى لو الدليل تم اثبت زيادة الوجود الخارجي فقط والمدعى زيادة الوجود الخارجي والوجود الذهني كليهما **قوله** فان الكلام ليس في الوجود المطلق ولا في مطلق الوجود لانه لو كان المدعى اثبات زيادة الوجود المطلق او مطلق الوجود على الماهية لتم التقريب باثبات زيادة الوجود الخارجي فقط لانه ما زاد الوجود الخارجي على الماهية المثلثة مثلا صح ان يقال الوجود المطلق او مطلق الوجود زايد على الماهية لان تحقق اي شئ مطلق شئ انما يكون بتحقق فرد ما فاذا زاد فرد من الوجود زاد الوجود المطلق ومطلق الوجود ولما كان الدليل قاصرا عن المدعى فان المدعى يكون على هذا التقدير اثبات زيادة مطلق الوجود او الوجود المطلق اي فرد ما منه على الماهية وهو حاصل بالدليل فلا بد من ان يقال الكلام في زيادة الوجود مطلقا اي كلا الفردين سواء كان خارجيا او ذهنيا حتى يصح ايراد المصنف على الدليل مستقيما قول الشارح فيكون الدليل قاصرا عن المدعى وبذا غاية التوضيح لكلام المحشي **قوله** كما يظهر بالتامل ان الكلام في وجود مطلقا اي الوجود المطلق او مطلق الوجود فلا يلتئم الدليل ولما كانت قاصرا عن المدعى وبعضهم لما لم يطلع على مراد المحشي فصل واضل كثيرا **قوله** بيان ذلك الخ حاصله على سبيل التمثيل بالمثال والله اعلم بحقيقة الحال ان الشعور لما كان مرادفا للتصور كان له معنيان الاول المعنى المصدري وهو حصول صورة الشئ في الذهن والثاني الصورة الحاصلة في الذهن والمراد بالشعور ههنا المعنى الاول لان المعنى الثاني من الاوصاف الانضمامية للنفس وعلومها بنفسها اوصافا للانضمامية علم حضوري والعلم والمعلوم في العلم الحضوري متحدان بالذات والاعتبار فالشعور بالمعنى الثاني يستلزم شعور ذلك الشعور بنفسه على هذا التقدير بخلافه واما اذا اريد بالشعور المعنى الاول اعني حصول الصورة كان معنى انتزاعيا ويكون علما حصوليا فالشعور بهذا المعنى لا يستلزم

المقصد الثاني في انه مشترك

لما انكره عاقل ولما احتيج الى برهان وايضا فالماهية الخارجية اى المتحققة فى الخارج اذا لم تكن معقولة لاحد خالية عن الوجود الذهنى فيغايرها فلا يكون نفسها ولا جزءها ايضا فبهذا يتوالجزء الاخير من المدعى ولا يمكن ان يقال الماهية الموجودة فى الذهن خالية عن الوجود الخارجى فيكون زائدا عليها ايضا يتوجه عليه الالزام بحصول الماهية فى

انكروه المتكلمون فالشعور بالشئ لا يستلزم الشعور بحقيقة هذا الشعور وان سلم فلا يستلزم التصديق بثبوتها بل نقول حصول الصورة فى الذهن وجود الطبعى والوجود الذهنى من قبيل وجود الشئ فى نفسه فالوجود الذهنى ليس نفس التصور قوله وايضا الخ يتوجه عليه انه لا يدل على زيادة الوجود الذهنى على الماهية التى لا ينفك عنها الوجود الذهنى نعم انما يتم اذا كان المراد بالوجود الذهنى الوجود فى الاذهان السافلة فقط قوله فيتوجه عليه الخ اقول ان الكلام بعد تسليم وجود الذهنى نعم يتوجه عليه الالزام على

الشعور بذلك الشعور لان العلم والمعلوم فى العلم الحصولى ليس متحدين كذلك واذا لم يستلزم فيجوز ان يشك فى كون الشعور حصول الصورة ولو كان الشعور بالشئ يستلزم الشعور بحقيقة هذا الشعور لم يبق للمتكلمين مجال الانكار بحصول الذهنى فعلم انه غير مستلزم له وجد لا يشك فيه وهو المطلوب قوله ان سلم الخ يعنى نسلم استلزام الشعور بالشئ الشعور بذلك الشعور فلا نسلم استلزامه للتصديق بثبوت حقيقة الشعور لذلك الشعور والوهم بثبوتها الا والشك لا يفيد المطلوب قوله بثبوتها اى بثبوت حقيقة الشعور لذلك الشعور قوله بل نقول هذا رد على ما قال المعترض ان الوجود الذهنى نفس التعقل حاصله ان حصول الصورة فى الذهن وجود رابطى يحصل الربط بين الشيئين ويثبت احدهما للآخر والوجود الذهنى من قبيل وجود الشئ فى نفسه اى كون الشئ موجودا فى حد ذاته ولو فى ظرف وليس على سبيل الربط بين الشيئين فاذا كان احد الوجودين مغايرا للآخر والتصور عبارة عن احدهما والوجود الذهنى عن الآخر فلا يكون الثانى عين الاول هكذا فى حاشية جد جد او ستانى قدس سره قوله يتوجه عليه ايراد على ما قال المعترض ان الماهية التى موجودة فى الخارج لا يكون لها وجود ذهنى فيغايرها الوجود الذهنى لها فلا يكون نفسها ولا جزءها وهو المدعى وحاصله ان الثابت بهذا التقرير انما هو زيادة الوجود الذهنى على الماهية الخارجية الغير المعقولة الخالية عن الوجود الذهنى لكنه لا يدل على مغايرة الوجود الذهنى للماهية التى لا ينفك عنها الوجود الذهنى كالمعقولات الثانية مثلا فانها لو وجدت الا فى الذهن فلا يكون الوجود الذهنى زائدا فى ذلك النوع عن الماهية وحينئذ لا يثبت زيادة الوجود الذهنى مطلقا اى فى جميع الماهيات مع ان المدعى قوله مع انه انما يتم الخ رد آخر على قول المصنف حاصله ان كلامه انما يتم لو اريد بالوجود الذهنى الوجود فى الاذهان السافلة فانه يمكن خلو الماهية الخارجية عن هذا الوجود ويمكن انفكاكها عنه بان لا يتصورها احد اما اذا اريد بالوجود الذهنى الوجود فى الاذهان مطلقا سواء كانت عالية او سافلة فلا يتم هذا التقرير لانه لا يمكن خلو الماهية الممكنة الخارجية عن الوجود فى الاذهان العالية وسائر الماهيات عند حكمها موجودة فى اذهان العقول العالية وفيه ان هذا التقرير على مذهب المتكلمين وهم لا يقولون بارتسام جميع الماهيات فى المبادى العالية ولو سلم فالماهية الخارجية المخصوصة المختلطة بالمواد ليست حاصلة فى المبادى العالية فوجودها الذهنى ينفك عنها فافهم قوله الظاهر رد على قول الشارح يتوجه عليه انا لا نسلم حصول الماهية فى الذهن حاصله ان الظاهر من قول المصنف الكلام فى الوجود المطلق وقول الشارح على تقدير تسليم الوجود الذهنى ان الكلام فى زيادة الوجود عينية بعد تسليم الوجود الذهنى فكيف يصح قال الشارح عن عدم تسليمه ما جيب بان الكلام بعد تسليم الوجود الذهنى لا بعد تسليم وجود الماهية فى الذهن لكنه فيجوز ان يكون الماهية فى الذهن بوجه من الوجوه خالية عن الوجود الخارجى فيلزم زيادة الوجود الخارجى على بعض وجوه الماهية لا على نفسها وفيه ان ذلك الوجه ايضا ماهية من الماهيات فان كان من الوجودات الخارجية كالماهية يلزم الترجيح بلا مرجح بحصول ذلك الوجه وعدم امكان حصول الماهية نفسها فى الذهن والا لم يكن وجود فى الخارج فكيف يمكن كونه وجها لماهية خارجية بحيث يكون تعقل الماهية الخارجية متعقل ذلك الوجه فافهم قوله نعم يتوجه عليه هذا بيان للايراد على نحو آخر غير ما قال الشارح حاصله ان الماهية الموجودة فى الذهن الخالية عن الوجود الخارجى يدل الدليل على زيادة الوجود الخارجى عليها لا انفكاكه عنها لكنه لا يدل على زيادة الوجود الخارجى على الماهية التى لا ينفك عنها الوجود الخارجى لانها ليست مما يعنى اصلا والمقصود اثبات الزيادة فى جميع الماهيات

الذهن وقد قال بعض الفضلاء يعني القاضي الأرموي ما حاصل الدليل الذي هو الوجه الثاني نا نعلم اي الممكن كالمثلث مثلا تصورا فان هذا معنى كون الماهية الممكنة معقولة ولا نعلم اي وجود الممكن تصديقا لان الشك في الوجود ينافي التصديق وهكذا نعلم الماهية تصورا ولا نعلم وجودها تصديقا فلا نتيجة اذ الوسط غير مكرر وليس ورود اذ الاستدلال ليس بما توهمه هذا الفاضل بل يا نا نشك في ثبوتها اي ثبوت الوجود للماهية المعقولة ولا شئ من الماهية وجزئها ما يناك في ثبوت الماهية لا متناع الشك في ثبوت الشئ لنفسه وفي ثبوت غايته له فلا يكون الوجود نفس الماهية ولا جزءها لكن يرد على هذا انا نا لا يجوز الشك في الجزء

زيادة الوجود الخارجي على الماهية التي لا ينفك عنها الوجود الخارجي ولك ان تقول الماهية من حيث انها موجودة في الذهن ليست موجودة في الخارج ومن حيث انها موجودة في الخارج ليست موجودة في الذهن فيكون كل من الوجودين زائدا عليها **قوله** قال بعض الفضلاء الخ قد جوز بعضهم ان يحمل التعقل على التصديق وهو بمعزل عن التكلف **قوله** بل يا نا الخ على هذا التقدير يستدرك ذكر تعقل الماهية **قوله** ولك ان تقرير هذا الدليل ان التعقل اي التصور فقط تعقل الماهية دون

الخارجية وهو غير حاصل الآن يقال كل ماهية خارجية موجودة في الاذهان العالية وحينئذ ينفك عنها الوجود الخارجي **قوله** ولك ان تقول الخ دليل آخر من قبل الحشي على اثبات زيادة الوجود على الماهية سواء كانت خارجية او ذهنية وحاصله ان الماهية متصفة بما هو ضد للوجود الذهني هو الوجود الخارجي وكذا متصف بما هو ضد للوجود الخارجي وهو الوجود الذهني ولوازم المتضادين متضادة فيكون كلا هما زائدين على الماهية وهو المبغي فان ما هو ذاتي للشئ لا ينفك عنه بأي وجه يؤخذ **قوله** جوز بعضهم اي جوز بعض الفضلاء ان يحمل لفظ التعقل في قوله انا نعقل الماهية الممكنة على التصديق فيكون تقرير الدليل هكذا انا نصدق بالماهية مع الشك في وجودها فلا يكون الوجود نفس الماهية اذ الشك في الوجود ينافي التصديق بالماهية **قوله** وهو لا يخلو عن التكلف اي ما جوز ذلك البعض من حمل التعقل على التصديق لا يخلو عن التكلف اذ من الظاهر ان متعلق التصديق لا يكون نفس الماهية فلا بد ان يحمل اللابية على نفسها ويقال انا نصدق بان الماهية لا بية مع الشك في وجودها وهو خلاف الظاهر فيه ان قولنا مع الشك في وجودها قرينة صارفة عن الظاهر اذ الشك في الوجود ولا ينافي التصور بالماهية وانما ينافي التصديق بها فلا بد ان يحمل التعقل على التصديق ويحمل الماهية على نفسها بتقرير الدليل هكذا انا نذعن بان ماهية الاربع مع الشك في وجوده فلو كان الوجود عين ماهية الاربع لاستلزم الاذعان بثبوت الاربع لنفسه الاذعان بثبوت الوجود له وهذا ظاهر **قوله** على هذا التقدير اي على تقدير الحمل المذكور يقدر لفظ الثبوت بعد الشك في قول المستدل مع الشك في وجودها ويكون تحليل قولنا مع الشك في ثبوت وجودها للماهية يستدرك ذكر تعقل الماهية لان الشك في ثبوت الوجود للماهية يستلزم تصور تلك الماهية اذ لا يمكن الشك في ذلك الثبوت بدون تعقل المثبت والمثبت له اعني الماهية فلا حاجة الى ذكره على تقدير ان التعقل بمعنى التصديق **قوله** الممكنة الخ وانت تعلم انه لو لم يقدر لفظ الثبوت لكان ذكر التعقل زائدا ايضا لان الشك في وجود تلك الماهية المعينة تستلزم تصورا ظنيا اللهم الا ان يحمل التعقل على التصديق فيرجع الى ما قال بعض الفضلاء **قوله** ولك ان تقرير هذا الدليل لا يخفى ان مرجع هذا التقرير اثبات المطلوب بالشكل الثالث هكذا التصور فقط اي بدون الشك تعقل الماهية ولا شئ من التصور فقط تعقلا بالوجود ينتج ان بعض التعقل الماهية ليس تعقلا بالوجود وهذا معنى قوله دون الوجود وكذا التصور مع الشك تعقل الوجود ولا شئ من التصور بالشك تعقلا بالماهية ينتج ان بعض التعقل بالوجود ليس تعقلا بالماهية وهذا معنى قوله دون الماهية فغاية ما لزم من النتيجتين ان بعض التعقل بالماهية ليس تعقلا بالوجود وبالعكس ومفاده ذلك ان بعض الماهيات ليس عين الوجود وكذا بعض الوجودات ليس عين الماهية مع ان المدعى ان كل الماهيات ليس عين الوجود وبالعكس فلا يتم التقريب فان قلت لم جعلت النتيجة في كل من القياسين سالبة جزئية قلت لما ثبت في علم الميزان ان الشكل الثالث لا ينتج الا جزئية ومن زعم ان النتيجة في قولنا المذكور سابقا الوجود ليس عين الماهية والماهية ليست عين الوجود فقد سها سهوا فاحشا

المقصد الثاني في انه مشترك

اذا كانت الماهية معقولة بالكنه ولا نعلم ان شيئا من الماهيات معقولة لذلك لم يتم المثال الخ فلا يصح لقاعدة الكلية فيجوز ان يكون بعض ما نعقلها من الماهيات بحيث لو تعقلت بخصوصها لم نشك في وجودها فاذكروه انما يصلح لابطال قول من ادعى ان كل وجود نفس الماهية لا لاثبات ان كل وجود زائد عليها الوجه الثالث لو كان الوجود نفس الماهية لما افاد حملها عليها فائدة معنوية تامة بل كان بعد هذا كقولنا السواد سواد مع كونه مفيدا فائدة معتدا بها كقولنا السواد سواد والوجود موجود وهو لا يعد ولا يظهر ان يقال وكان كقولنا السواد سواد والوجود وجود قيل لو كان الوجود جزء الكان قولنا السواد موجود كقولنا السواد لون او ذو لون وليس فيه فائدة جديدة اذا كان السواد معقولا بالكنه بخلاف حمل الوجود عليه الوجه الرابع انا لو لم نكن الوجود زائدا على الماهية لكان اما نفسها او جزءها والاول باطل لانا نرى الوجود مشتركا بينها وبين غيرها دونها اي دون الماهية كان حقائق الموجودات متخالفة بالضرورة وما بقم من ان الكل ذات واحدة بتعدد بحسب الاوصاف اعتبارية فالمعتبرون بطور العقل بعيدة مكابرة

الوجود والتصور مع الشك تعقل بالوجود دون الماهية فالوجود لا يكون نفس الماهية بالضرورة **قوله** والتسليم الخ يعني الانسلم ان شيئا من الماهيات معقولة بالكنه بالتفصيل والافتصور بعض الماهيات بالكنه الاجمالي مما لا شك فيه **قوله** والاظهر الخ لا يخفى ان قولنا السواد موجود على هذا التقدير لم يكن صحيحا لا غير مفيد وكان هذا المستدل اخذ محل الخلاف الموجود دون الوجود **قوله** الاول باطل الخ لا يخفى ان محل الخلاف ليس بما يطلق عليه لفظ الوجود

قوله يعني لا نسلم توجيها قال الشارح من عدم تسليم كون الماهية من الماهيات معقولة بالكنه اذ يرد عليه ان تصور بعض الماهيات بالكنه الاجمالي مما لا شك فيه ولا ناقة الاشياء بالوجه وعلم الوجه في التصور بالوجه علم بكنه الشيء على ما سبق فدفعه ان الشارح لم يمنع تعقل الماهية بالكنه مطلقا بل الكنه التفصيلي **قوله** لا يخفى الخ تفصيل المقام ان المستدل على زيادة الوجود قال لو كان الوجود نفس الماهية لما افاد حملها عليها فائدة وكان قولنا السواد موجود معناه كقولنا السواد سواد والموجود موجود وهما لا يفيدان فائدة لان السواد لما صارت عين الوجود وعليه يحمل الموجود عليه ويحمل السواد عليه ويحمل الموجود على الوجود ولما كان في هذا التشبيه نوع خفاء لان كون الوجود عين السواد وبالعكس يستلزم ان يكون قولنا السواد موجود بمنزلة السواد سواد والموجود موجود على هذا التقدير بمعنى الاول اي ذو سواد وكذا قولنا السواد موجود يكون بمنزلة قولنا الوجود ذو وجود وهذا ظاهر عدل عنه الشارح وقال الاظهر ان يقال الخ فاورد عليه المحشي ان ما فصله الشارح هو الظاهر ليس بظاهر اذ المستدل يقول ان الوجود لو كان عين الماهية لما كان في حمل احدهما على الاخر فائدة معتدة بها كما ان السواد سواد والموجود موجود لا يفيد فائدة معتدة بها فلا يستقيم في تشبيه المصدود ان الشارح اذ على تقدير الشارح لا يصح حمل احدهما على الاخر اصلا لان حمل المشتق هو ذو سواد وذو وجود على السواد والوجود انما يستلزم قيام مبدأ المحمول بالموضوع اعني السواد والوجود واذا كان المبدأ عينه فلا يكون ههنا قيام فكيف يصح حمل فاورده الشارح ليس بمنطبق على الدليل فلا يكون ظاهرا فضلا عن الظاهرية **قوله** وكان هذا المستدل زاد في حمل معقد تقرير الشارح الظاهر فيكون تقرير المصنف الظاهر من ان عينية الوجود للسواد وبالعكس لا يستلزم انيكون قولنا السواد موجود كقولنا السواد سواد والموجود موجود بل كقولنا السواد ذو سواد والوجود ذو وجود فلم ينطبق المثال على الدليل فلا يكون الظاهر وحمل المصنف ان المستدل اخذ محل الخلاف بينهم في العينية والزيادة الوجود اي المشتق دون الوجود اي المبدأ واذا كان كذلك كان الموجود عين السواد وبالعكس دون الوجود فينطبق المثال على الدليل **قوله** كان هذا المستدل في ايراد لفظة كان اشارة الى ضعف هذه التوجيه وبعده اذ الامور العامة لا يختص المشتقات بل تعمها والمبادئ ايضا معنى لكون الموجود عين الماهيات بخلاف الوجود وليس المراد بالعينية حمل المعنى المصدري بالمواطاة على الماهية بل حمله عليها بالذات كما سبق فلا يكون المتوجه حينئذ الدليل الساقط اسرا مثل على زيادة الوجود وكذا الاخفة فارادة الوجود من لفظ الوجود مع عدم مطابقة السباق والسياق بعيد جدا ولا يجب ان يحمل المثل ترتيبه على ارادة المعنى البعيد بحوز انيكون بنيا على اتحاد المبدأ والمشتق **قوله** لا يخفى الخ اراد على جعل اشتراك الوجود دليلا على عدم العينية بان الوجود المشترك

المقصد الثاني في ان الوجود مشترك

لا يلتفت اليها ولكذا الثاني باطل اذ لو كان الوجود جزء للماهيات كان اعم الذاتيات للمشتركة بين الموجودات اذ لا ذاتي لها اعم منه فكان جنسا لها ان كان محمولا عليها والا لكان جزء امشتركا مثل الجنس وتميزوا عنه بفصول اوباجزاء مختصة مثل الفصول هي ايضا موجودة لكونها مقومة واجزاء للماهيات الموجودة فيكون الوجود جنسا لها اي لتلك الفصول ايضا اذ الفرض انه جنس للموجودات تلك اي فللفصول فصول هي كذلك اي موجودة ايضا ويلزم التسلسل وترتب اجزاء الماهية الواحدة الى غير النهاية وانه محال اذ المركب لا بد لهن الانتهاء الى البسيط

بل مراد الشيخ الاشعري من عينية هو بعينه مراد الحكما الا انهم جعلوا من خواص الواجب مناط الواجبية والشيخ الاشعري جعلها من خواص الموجود ومناط الوجودية صح بذلك كثير من الاعلام كشارح الصحائف وشارح المقاصد قوله لكان اعم الذاتيات اه فانقلت لا حاجة الى ذلك بل يكفي ان يقال لو كان الوجود جزء للماهيات لكان لها جزء ووكان الوجود جزء الها فننقل الكلام الى جزء آخر منه وهكذا فيلزم التسلسل قلت الجواب ما ذكر في المتن بل يكفي في لزوم التسلسل ان يقال الوجود جزء للماهيات الى جزئية الوجود بان يكون جنسا او شكل يجنس ثم على هذا التقدير يلزم ايضا كون الوجود جزء الشيء وجزء الجزء بمراتب غير متناهية وكون الشيء جزء الجزء جزء الكل كذلك وكون الحقيقة الواحدة حقايق غير متناهية والحق ان نفي جزئية الوجود اجلى من هذه المقدمات قوله واذا المركب اه اعترض عليه بعض المحققين

هو المعنى المصدري والعين مصداقه على ما سبق لئن الجاز ان يكون المعنى المصدري مشتركا من سائر الماهيات زائدة عليها والا مصداقه يكون ضائعا لان اشتراك الوجود في المعنى الاول لا ينافي عينية المعنى الثاني وكذا عينية المعنى الثاني لا ينافي اشتراك المعنى الاول بل ينافي اشتراك المعنى الثاني قوله بل مراد الخ ترقي عما سبق ان اشتراك الوجود في المعنى الثاني ايضا لا ينافي عينية المعنى الثاني لان مراد الشيخ الاشعري من عينية الوجود للماهية ومراد الحكما من عينية للوجب للماهية حمل الوجود على الماهية بالذات والاشتراك المعنوي لا ينافي هذا المعنى لجواز ان يكون الوجود نفس الماهية بمعنى ان مصداق حمله عليها انما هي نفس الماهية من حيث هي هي الشيء آخر والاشتراك ايضا فالاستدلال على نفي عينية اثبات اشتراكه لا يتم على هذا التقدير ايضا قوله لا انهم الخ استثناء من السابق كانه قال مراد الشيخ الاشعري والحكما واحد من جميع الوجوه الا بهذا الوجه قوله جعلوها اي عينية الوجود قوله لصح بذلك اي باتحاد المراد والفرق المذكور قوله فانقلت الخ محصوله لا حاجة في ابطال الشق الثاني من الترديد الى ما ذكر في المتن بل يكفي في لزوم التسلسل ان يقال الخ قوله قلت الخ جواب عن ايراد المصدر بقوله فانقلت حاصله ان تقرير هذا الوجه بما قربه المصنف والشارح اشارة الى ان الوجه هذه ذهب الى ان الوجود جزء الماهية فيكون جنسا لها او شكل يجنس في الاشتراك والاتحاد اليه وكفى قال المعترض قوله ثم على هذا التقدير الخ هذا دليل آخر على نفي جزئية الوجود محصله انا على تقدير جزئية الوجود دايما يلزم ايضا كون الوجود جزء الشيء وجزء الماهية وجزء الجزء الشيء وهو جزء الآخر فيلزم جزئية الوجود للشيء وجزئه وجزء جزئه وهكذا الى مراتب غير متناهية قوله لكون الشيء الخ يعني يلزم على هذا التقدير كون الشيء جزء النفسه وجزء الجزء الغير المتناهية لان الوجود ايضا من الماهيات والمفروض ان الوجود جزء الكل الماهية فيكون جزء النفسه وكذا جزء الوجه جزء الماهية والوجه جزء الكل الماهية فيكون جزء الجزء وهكذا بمراتب غير متناهية قوله كذلك اي بمراتب غير متناهية قوله لكون الحقيقة الواحدة يعني يلزم على هذا التقدير كون الحقيقة الواحدة اي الوجود حقايق مختلفة لان حقيقة الكل غير حقيقة الكل فالاجزاء التي يتركب منها الكل غير الاجزاء التي يتركب منها الجزء فيكون لكل واحد منها حقايق مختلفة واذا كان الوجود جزء هذه الحقايق المختلفة يكون الوجود ايضا حقايق مختلفة فيلزم كون الحقيقة الواحدة حقايق مختلفة غير متناهية وفيه ان يجوز ان يكون الوجود جنسا عاليا يشترك فيه سائر الماهيات قوله وهي ان نفي جزئية الوجود الخ يعني انه لا حاجة في نفي جزئية الوجود الى ذلك المقدمات الخفية بل نفي جزئية الوجود الكل منها فان الوجود الحقيقي مصداق الوجودية فاذا تقرر ان الوجود بنفسه من غير ان يتحصل بوجود شيء آخر فالمصلح للعينية التي فيها ابهام والانفصالية التي ليست من الحقايق المتحصلة والوجود المصدري غير متحقق من الوجودات ووصف لها بديهية وانكاره مكابرة ووصف الشيء لا يكون جزء له كذا في حاشية بحر العلوم نور الله مرقده قوله اعترض عليه بعض المحققين وهو العلامة الدواني

لان البسيط مبدأ المركب فلو انتفى انتفى المركب قطعا والكثرة لو كانت غير متناهية لا بد فيها من الواحد لانه مبدأ الكثرة فلو انتفى انتفت الكثرة ايضا فقد وجب ان يوجد في تلك الفصول المرتبة الى ما لا نهاية له فصل هو بسيط وواحد فينقطع بانقطاع السلسلة التي فرضت غير متناهية وايضا فالوجود اما جوهر فلا يكون جزء اللعرض او عرض فلا يكون جزء الجوهر فقد بطل كون جزء الوجود بدليل ثان والجواب عن الوجه الرابع ان يختار كون الوجود جزءا ويجاب عن الدليل الاول بان يقال يجوز انه قد يكون جنسيا للانواع الى انواع الموجودات عرضا عاما للفصول كالجوهر فانه جنس للانواع البسيطة تحته عرض عام لفصولها بل كل جنس بالقياس الى الفصل الذي يقسمه عرض عام له وانما جاز ذلك لان المدعى هو ان كل وجود زايد ونقيضه سلب جزئي فجاز ان يكون الوجود

(دليل ثان لابطال جزئية الوجود ١٢ منه) (قد يمنع ذلك بجواز كون الجوهر مركبا من جواهر وعرض كما في السرمد)

بان المركب العقلي اذا وجد في الذهن بوجود واحد اجمالي لا يقبل انتهاءه الى البسيط لافتقار التركيب على ذلك التقدير هناك وخارجا واذا حلله العقل لا يلزم انتهاءه البسيط بجواز ان لا يقف التحليل عند حد كما في تجزي المتصل الواحد فانه ظهر ان المراد من المركب والبسيط ههنا غير المتصل الواحد اجزاءه المقدارية فالمركب الخارجي على تقدير انتهاءه الى البسيط في الخارج منتهى الى بسيط ذهني لان التركيب العقلي يستلزم التركيب الخارجي في اطلاق المركب العقلي على البسائط الخارجية من قبيل المسامحة وتشبيه العوارض المقومات قال الشيخ الرئيس في التعليقات اجزاء حد البسيط يكون اجزاء لمعروضه لا لمقومه وهو شيء يفرضه العقل وانما هو في ذاته فلا اجزاء له قوله لان البسيط الخ قال بعض المحققين لم يمنع ان يمنع كون البسيط بالتحقيق مبدأ المركب مطلقا فان القدر الضروري هو ان المركب لا بد له من اجزاء يتقوم بها هو وانما انتهاؤها الى

(في حاشيته على شرح التجريد الجديد وحاصل الاعتراض ان المركب يجب انتهاؤه الى البسيط كما زعمه المصنف اذا وجد في الذهن بوجود اجمالي لا يلاحظ فيه التركيب من الاجزاء الا ينتهي انتهاؤه الى البسيط لان المركب العقلي اذا وجد في الذهن بوجود اجمالي لا يلاحظ فيه التركيب من الاجزاء الا ينتهي انتهاؤه الى البسيط موقوف على التركيب والتركيب لا تركيب ههنا ذهنا وخارجا فلا انتهاء لفوات شرطه قوله هناك اي ههنا فلانه لو خطا اجمالا لا من غير التفات الى الاجزاء واما خارجا فظاهر اذ المفروض مركب عقلي بسيط في الخارج قوله اذا حلله العقل ازاحة وهم بما يتوهم تقريره ان المركب الاجمالي وانما يلزم انتهاؤه الى البسيط من حيث انه مجمل الفصل لكن اذا حلله العقل الى اجزائه التفصيلية يلزم انتهاؤه الى البسيط فصح قول المصنف كل مركب لا بد من الانتهاء الى البسيط وسقط الايراد ومحصل الازاحة انه لا يلزم الانتهاء الى البسيط عند التحليل ايضا بجواز ان لا يقف التحليل الى حد كما في تجزي المتصل الواحد فان العقل يحلله الى اجزاء تحليلية غير متناهية قوله لم يجز الخ جواب عن اعتراض ذلك المحقق حاصله ان المراد من المركب والبسيط المذكورين في قول المصنف المتصل الواحد المتحلل الى اجزاء غير متناهية وغير اجزائه المقدارية لان الكلام في كون الوجود جزءا ليفيد الماهية اي الهوية الموجودة في الخارج فتلك الاجزاء المتصورة في الخارج لا بد ان تنتهي الى بسيط ذهني اذ لو لم تنته في الذهن الى بسيط لم تنته في الخارج كذلك لان التركيب الذهني يستلزم التركيب الخارجي بوجه ما بخلاف المفروض فلا بد من انتهاء كل مركب في الذهن الى البسيط وهو بعينه ما قال المصنف قوله لان التركيب العقلي الخ انت تعلم ان هذا الجواب انما يصح من جانب القائلين باستلزام التركيب الذهني للخارجي والاصح على ما ذهب من انكره كالشهرستاني والعلامة القوشجي فيجوز ان يكون ايراد بعض المحققين بناء على مذهب المنكرين فلا يندفع بما اجاب به الشيخ قوله واطلاق المركب العقلي الخ دفع دخل مقدر كان قائلا يقول ان البسائط الخارجية يطلق عليها المركبات العقلية لانتزاع العقل منها اجزاء ذهنية كالجنس والفصل فلو كان التركيب الذهني مستلزما للتركيب الخارجي لما صح هذا الاطلاق فوجه الدفع ان هذا الاطلاق ليس من قبيل الحقيقة حتى يخرج بل من قبيل المسامحة وتشبيه العوارض المقومات بالذاتيات قوله قال الشيخ في التعليقات تأييد لاطلاق المركب العقلي على البسيط الخارجي بالمسامحة حاصله ان الشيخ الرئيس قال في التعليقات اجزاء حد البسيط اجزاء لحده وليست اجزاء لقوام حقيقته والحد شيء يفرضه العقل من غير ان يكون قوام حقيقة نوع ما بحيث فكان البسيط في نفسه بسيطا بالاجزاء الا ان اجزاء حده ليست اجزاء له على سبيل الحقيقة فاطلاق المركب العقلي عليه يكون مسامحة باعتبار كون حده مركبا قوله قال بعض المحققين الخ وهو العلامة الدواني في حاشيته على شرح التجريد حيث قال لم لا يجوز ان يمنع كون البسيط بالتحقيق مبدأ للمركب مطلقا بل ان يقوم عليه البرهان

الفصل الثالث في انه مشترك

فليس عروضا ولا جوهرا بالضرورة

المقدم المنفي

لنسبة الوجود والعدم

بالنسبة الى ذوات الممكن

لا يكون الشيء

فان قلت

فلا يلزم

اولا فاعلم

ترجيح الرجحان

لوجوب وجوده

اذا كانت

من دواخل العدد

تلك الكثرة

جائز طبيعيا

لما يصح

لا يوجد الصلاة

يتحمل العدم

اذا كانت الكثرة

الحقيقي فانه

الواحد الحقيقي

يكون موجبا

بالنظر الى العلة

سائر الموجودات

الاطلاق

المقصد الثاني في انه مشترك

ما ليس بمركب اصلا فليس عروضا لان الكثرة لا بد فيها من الواحد العددي لا من الواحد الحقيقي بجواز اشتماله على آحاد اخر وهكذا فالاولى ان يتمسك ببرهان التطبيق وانت تعلم ان المركب الخارجي العددي حقيقة منحصرة في العدد واجزاؤه وحدات بسيطة والمركب الخارجي الغير العددي لا بد له من الجزء الصوري البسيط بحسب الخارج والا لم يكن للمركب فعلية لانه ان فرض فعلية الجزء الصوري جزءا آخر كان فعلية المركب في الحقيقة بهذا الجزء لا بالجزء الاول ثم ان فرض فعلية هذا الجزء بجزء آخر كان فعلية المركب بهذا الجزء لا بالجزءين الاولين وهكذا فلو لم يكن الاجزاء الصورية منتهية الى الجزء الذي فعليته بنفسه لم يكن للمركب فعلية

فان القدر الضروري هو ان المركب لا بد له من اجزاء تقوم هو بها واما انتهاؤه الى ما ليس بمركب فليس بينا بنفسه والكثرة لا بد فيها من الواحد العددي لا من الواحد الحقيقي بجواز اشتماله على آحاد اخر وهكذا مثلا الكثرة من افراد الانسان لا بد فيها من الانسان الواحد ثم الانسان الواحد مشتمل على آحاد اخر لا يكون انسانا ويجوز كون كل واحد من تلك الآحاد ايضا مشتملا على آحاد اخر لا يكون من نوع تلك الآحاد وهكذا الى غير النهاية فالاولى ان يتمسك ببرهان التطبيق وتهى بعبارة قوله من الواحد العددي الفرق بين الواحد العددي والحقيقي ان الاول يجوز ان يكون لآحاد اخر لا تكون من جنس الاول بخلاف الثاني فانه لا يكون مشتملا على اجزاء اصلا قوله فالاولى ان يتمسك الخ اي ذا لم يجب انتهاء المركب الى البسيط الحقيقي ولم يكف هذا البرهان فالاولى ان يتمسك ببطلان تلك الاجزاء الغير المتناهية ببرهان التطبيق وامثاله قال بعاصر المحقق الدواني في تحرير هذا البرهان هو ان المركب لا بد له من اجزاء فان كان شيء منها بسيطا فهو المطلوب والا كانت الاجزاء غير متناهية لان كل واحد مركب من اجزاء مركبة وحينئذ ان لوحظ تلك الاجزاء باسرها جملة ويذكر ان حصول واحد منها يتوقف على حصول واحد آخر حكما على الاول فمن اين حصل واحد منها حتى يحصل منه واحد آخر من تركيبه يجزم العقل باستناع حصولها نعم اذا سئل عن جزء مركب معين منها قيل هو مركب من معين آخر واذا سئل عن جزء هذا الآخر قيل هو مركب من معين ثالث وهكذا ولما كانت الاجزاء غير متناهية لا يصل العقل بحسبها من هذا الوجه ولم يظهر تخلف عنده حكم باستناعه بهذا الطريق وهذا البرهان اشد واظهر من برهان التطبيق كما لا يخفى على الواقف بهما فلا يكون الاستدلال الاول من الاستدلالين بهذا واجاب عنه المحقق الدواني في الحاشية الجديدة ان ما ساه برهانا وجعله اشد من برهان التطبيق لا يرجع الى حقيقة لانا ان راعينا بقوله ان لوحظ جملا الى آخره ان هذا الحكم بديهي فممنوع كيف يسمع البديهة في مثل هذا المقام على انه حينئذ لا يكون برهانا لان حاصله ان الحكم المذكور بديهي وانما يتوقف على تصور الاجزاء الغير المتناهية مجملا وان اريد الاستدلال عليه بان توقف كل واحد منها على واحد آخر الى غير النهاية يستلزم استناعه فهو اول المسئلة اذ ليس التزاع الا في فلك ثم لا يخفى ان الحكما قالوا بترتب الحوادث المتعاقبة الى غير النهاية من جانب البدء كالصور المتعاقبة على الهيولى العناصر والمتكلمون استدلوا على بطلانه بدلائل مبسوطة فكيف يدعى البداهة على انه يرجع دعوى البداهة في نفس المعنى فلا يكون برهانا فضلا عن ان يكون الاستدلال الاول من برهان التطبيق وان اراد المطالبة بكيفية حصوله فهو ليس من وصفه لانه معلل اي بكلامه قوله وانت تعلم الخ هذا جواب لا يراد المحقق الدواني رح واثبات للمقدمة الممنوعة وهي ان المركب لا بد له من الانتهاء الى بسيط حقيقي وحاصله ان المركب الخارجي على قسمين عددي وغير عددي والمركب الخارجي العددي حقيقة منحصرة في العدد لان الكلية والجزئية حقيقة من عوارض الكم بوساطة من عوارض المتكمات اي اجزاء العدد ووحدات بسيطة ليس لها اجزاء ثانيا فثبت ان المركب الخارجي العددي لا بد من انتهائه الى البسيط الحقيقي واما المركب الخارجي الغير العددي كالجسم المركب من المادة والصورة فان كان عددا باعتبار عوارض العدد له لكن من حيث الذات حقيقة واحدة متقومة من الجزءين فلا بد له من الجزء الصوري البسيط بحسب الخارج وان لم يكن جزء بسيط لكان ذلك الجزء جزءا آخر فيكون فعلية المركب في الحقيقة بهذا الجزء الاخير لا بالجزء الاول في نفسه متاج في فعليته الى هذا الجزء وحينئذ كان هذا الجزء بسيطا حقيقيا ثبت المطلوب من انتهاء المركب الخارجي الغير العددي الى البسيط والم يكن بسيطا حقيقيا فعلية هذا الجزء الثاني تكون بجزء آخر فكان فعلية المركب في الحقيقة بهذا الجزء الاخير لا بالاول والثاني والكلام فيه كالكلام في الجزء الثاني فاما ان ننتهي الاجزاء الى جزء بسيط غير مركب بل كل جزء مركب من جزء آخر وغير ذلك فهذه المسلسلة الى غير النهاية فلا تكون للمركب فعلية مع انه موجود بالفعل واما ان ننتهي تلك الاجزاء الى جزء بسيط لا تكون مركبا من اجزاء اخر فثبتت

داخلا في بعض الماهيات دون بعض فلا تسلسل ويجاب عن الدليل الثاني بان يقال الوجود اما جوهر او عرض قلنا لا جوهر ولا عرض
فانهما انما الجوهر والعرض من اقسام الموجود والوجود ليس من اقسام الموجود لاستحالة ان يكون الشيء مندرجا تحت المتصف بذلك الشيء قال
المصنف والتحقيق ان هذا الوجود الذي استدل بها على كون الوجود زائدا على ماهية الممكن انما هو تغاير المفهومين او مفهوم الوجود
ومفهوم السواد مثلا دون تغاير الذاتين اي ذات الموجود وذات السواد مثلا والنزاع انما وقع فيه في تغاير الذاتين لا في
تغاير المفهومين فان عاقلا لا يقول مفهوم السواد هو بعينه مفهوم الوجود بل يقول المعاقل ان ما صدق عليه السواد امر في
الخارج هو بعينه ما صدق عليه الوجود وليس هناك اي للوجود والسواد هويتان متمايزتان في الخارج تقدم احدهما بالاخرى كالسواد
القائم بالجسم فان للسواد هوية ممتازة عن هوية الجسم بحسب الخارج وقد قامت الاولى بالثانية وما ذكر من ان ما صدق
عليه احدهما هو عين ما صدق عليه الآخر فانه ليس لهما هويتان متمايزتان هو الحق المطابق للواقع والا لكان للماهية
هوية ممتازة في الخارج مع قطع النظر عن الوجود وكان للوجود ايضا هوية اخرى حتى يمكن قيامها بهوية السواد في الخارج
كما ان للجسم هوية خارجية مع قطع النظر عن السواد وللسواد هوية اخرى حتى امكن قيام السواد بالجسم في الخارج فكان

والعرض على ذلك التقدير لا يكون في المركب جزءا بالقوة بل يكون جميع اجزائه بالفعل فيكون كل جزء منه غير قابل للقسمة فتدبر **قوله** فانهما الخ يعني ان الجوهر و
العرض من اقسام الموجود الخارجي والوجود امر اعتباري والامر الاعتباري جاز ان يكون جزءا عقليا للموجود الخارجي بناء على نفي الكلي الطبيعي واما ما
ذكره قدس سره فظاهر السقوط للاندراج المفهومية والمعلومية ونحوهما تحت المتصف بهما وكون المعنى الوصفي سواء كان عرضا ولا يمتنع ان يكون جزء محمولا للجوهر

المطلوب فظهر ان المركب العقلي الغير العددي يجب انتهاؤه الى البسيط الحقيقي وهو المدعى واندفع ما نسج بعض المحققين **قوله** ايضا على ذلك التقدير اي على تقدير ان
لا يكون انتهاء المركب الى جزء بسيط بل كل جزء فرض فهو مركب من اجزاء اخر يكون جميع اجزاء هذا المركب بالفعل والا لكان بعض الاجزاء بالقوة فتقف القسمة ويلزم
الانتهاء وهو خلاف ما فرضناه فيكون كل جزء منه غير قابل للقسمة الى الاجزاء البسيطة حقيقيا فيلزم تركيب المركب من بسائط خلاف المفروض **قوله** فتدبر اشارة الى
الى انه لا يستلزم عدم الانتهاء عدم قبول كل جزء من تلك الاجزاء الانقسام لان كل جزء في السلسلة مركب من جزء هو نحته ومن غيره وذلك الغير مركب من جزء
تحته ومن غيره وهكذا الى لا نهاية له كما اذا فرضنا انقسام الذراع الى نصف ونصف النصف ونصف نصف النصف الى لا نهاية له فالنصف مركب من
النصف وآخر مثله ونصف النصف مركب من نصف نصف النصف وآخر مثله وكذا الى لا نهاية له وكل جزء فرض يكون مركبا منقسما او اشارة الى ان الكلام كان في
اجزاء الماهية دون الاجزاء المقدارية فعليك بالتامل الصادق وقد تفحص اللبيب في هذا المقام عما ذكرنا كاف للاولى الافهام **قوله** يعني ان الجوهر
بذا توجيه لكلام المصنف يرد عليه ان يرد على توجيه الشارح ما حاصله ان الوجود ليس بجوهر ولا عرض كما زعمه المستدل لانحصار اقسام الموجود الخارجي في
امرين اعتباريا **قوله** لان الامر الاعتباري الخ دفع بما ان يتوهم تقرير ان الوجود لما لم يكن من اقسام الموجود الخارجي وكان امرا اعتباريا فكيف يكون جزء عقليا
للموجود الخارجي فان ما هو جزء للموجود الخارجي حاصل الدفع انه لا استحالة في كون الوجود امرا اعتباريا مع كونه جزء للموجود الخارجي لما ان الكلي الطبيعي
عند القائلين بوجوده موجود في الخارج جزء للاشخاص الخارجية مع كونه امرا اعتباريا **قوله** واما ما ذكره ايضا الخ توجيه لكلام المصنف بانه ظاهر السقوط لان
ما ذكره مستحيلا ليس بحال اصلا فان المفهومية والمعلومية والامكان وغير ذلك من الكليات المتكررة النوع مندرج تحت المتصف بها فيقال المفهومية
مفهوم والمعلومية معلوم والامكان ممكن الى غير ذلك فلا استحالة في كون الوجود من اقسام الموجود بهذا المعنى **قوله** والحق ان المعنى الوصفي الخ هذا بيان لعدم
صلاحية الوجود للجزئية بوجه آخر حاصله ان الوجود بمعنى وصفي والمعنى الوصفي سواء كان عرضا او لا يمتنع ان يكون جزء محمولا للجوهر لان طبيعة المعنى

لها اذ الماهية قبل انضمام الوجود اليها وجوديلزم ما مر من المحذورات وهو معنى كلام الشيخ ابي الحسن الاشعري ونحوي دليله لا يدل على استناع كون الوجود متمايز الهويته عن هويات الماهيات الموجودة ونفيه بحث لان ما ذكره يدل على ان الوجود والموجود لا يتمايزان في الخارج كتمايز السواد والاسود الا ان هذا لا يستلزم ان يكون هوية الوجود في الخارج عين هوية الموجود كالسواد مثلا حتى يكون ما صدق عليه احدهما هو عين ما صدق عليه الآخر بجواز ان يكون صدق عدم الامتياز بان لا يكون للوجود هوية خارجية لكونه من المعقولات الثانية كيف ولو اتحد الوجود بالسواد خارجا فالخارج لكان محمولا على تلك الذات مواطاة كالسواد ولم يكن لاحد شك في ان الوجود موجود كما لا شك في ان السواد موجود وبالجملة فالهوية الثابتة في الخارج هو السواد والوجود عارضها ممتازا عنها في العقل فقط فاشتق منه الموجود والمحمول على تلك الهوية بالمواطاة فهذا القدر مسلم واما ان تلك الهوية هي ذات الوجود وماهيته المعنية كما هي ذات السواد وماهيته المعنية فممنوع نعم لما اثبت الحكماء الوجود الذهني فنحن واياهم متفقون في ان الوجود الخارجي لا يمتاز عن الماهية في الخارج بل هما متحدان هوية قالوا بانه اذا الوجود يغاير الحقيقة الخارجية فهنا فانه

قوله فيه بحث اه حاصله ان ما ذكره المصنف في اثبات اتحاد ذاتي السواد والوجود واتحاد افرادهما لا يتم لانه يدل على عدم امتيازهما في الخارج وهو لا يكون للوجود هوية خارجية وفيه نظر لانا اذا لم نكن للوجود هوية خارجية لا يكون له هوية اصلا لانتفاء الوجود الذهني عند المتكلمين مهما ان البداهة حاكمة بان هوية كل شيء هوية عين ما يصدق السواد وما يصدق عليه احدهما يصدق عليه الآخر فلا يقال اذا لم يصدق اتحادهما بحسب الهوية بل يصدق انه ليس في الخارج الا السواد والعقل ينتزع الوجود عنه لانا نقول هذا بعيد عن عبارة المصنف بل عن عبارة المصنف ابي عنه الوجوه التي نقلها عن الشيخ الاشعري كما يظهر بالتامل الصادق

المعنى الوصفي بما هي هي محتاجة الى الموصوف الذي هو غير والجوهر جوهر بهويته مستقلة لا تحتاج في قولها الى الغير فكيف يكون المفتقر لذاته جزءا من غير المفتقر من حيث الذات والا يلزم اجتماع المتنافيين وهما الافتقار وعدمه في هوية واحدة وهي ماهية الجوهر بحيثية واحدة وهي حيثية الذات فان الاجزاء المحمولة متحدة بالذات مع الكل فافتقارها عين افتقاره قوله حاصله اه تفصيل المقام ان المصنف قال ليس المراد من قول الشيخ ان الوجود للماهية بالعينية ان يكون مفهوم الوجود عين مفهوم الماهية فانا لا نقول بذلك عاقل بل مراده ان ما صدق عليه الماهية في الخارج بعينه مصداق الوجود وليس لهما هويتان متمايزتان في الخارج هذا هو الحق والا لكان للماهية هوية اخرى مع قطع النظر عن الوجود فكان للماهية قبل انضمام الوجود وجود فيلزم المحذورات التي ذكرت سابقا في دلائل الشيخ ابي الحسن الاشعري وحاصل ما عترض الشارح عليه بان ما ذكره لا يفيد عدم الامتياز بين الوجود والماهية في الخارج ولا يدل على اتحاد مصداقهما الذي هو مطلوب المصنف الا ان يقال ان عدم التمايز في الخارج يستلزم الاتحاد في الهوية وليس كذلك لانه يجوز ان يكون عدم التمايز بان لا يكون للوجود هوية خارجية اصلا بان يكون امرا اعتباريا عارضا في الذهن وحينئذ لا يتحد ان في المصداق لان ما صدق عليه الماهية امر خارجي وما صدق عليه الوجود امر ذهني فحصل ان الكلام ان غرض المصنف اتحاد مصداق الماهية والوجود في الخارج وهو ثبت مما ذكره من عدم الامتياز بينهما فان عدم الامتياز يمكن على تقدير ان لا يكون للوجود مصداق في الخارج اصلا قوله وفيه نظر الخ اي فيما ذكره الشارح بحث نظرا لانا اذا لم نكن للوجود هوية في الخارج فمصداق له لا يكون له هوية اصلا لانتفاء الوجود الذهني عند المتكلمين مهما ان البداهة الخ قوله لا يقال توجيه لكلام المصنف بحيث لا يرد عليه البحث وحاصله ان مراد المصنف باتحاد السواد والوجود بحسب العينية والصدق انه ليس في الخارج الا هوية السواد والعقل ينتزع الوجود عنه لان الوجود هوية في الخارج وهو عين هوية السواد حتى يرد عليه ما ذكر في البحث قوله لانا نقول هذا رد لذلك التوجيه يعني ان ما مع بعده عن كلام المصنف اي عنه الخ قوله مع انه بعيد لان المفاد من عبارة المصنف ان مصداق السواد والوجود في الخارج واحد وهو صريح في ان للوجود هوية خارجية هي بعينه هو بعينه هوية السواد قوله اي عنه الخ يعني مع البعد عن عبارة المصنف اي عن هذه التوجيه الوجوه التي نقلها المصنف عن الشيخ الاشعري فانها تدل على اتحاد الوجود والسواد بالذات في الخارج لا على ما ذكره الموجه

اذا تصور الماهية الموجودة في الخارج بحصلها العقل امر بين ماهية ووجود خارجي فيحصل هنا امور ثلثة الماهية الخارجية على قياس ما قيل في الجنس والفصل ثم استشهد على الوجود وقول الشيخ الاتحاد بحسب الخارج وان خالفوه في التغاير بحسب الذهن يقول فصرح ابن سينا في الشفاء انه من المعقولات الثانية فليس في الاعيان شيء هو وجود او شيء انما الوجود او الشيء في الخارج سواد او انسان او غيرهما من الحقايق فهذه الماهيات موجودة عينية متاصلة في الوجود والشيئية فلا تاصل لها في الاعيان بل هي من المعقولات الثانية التي تعرض للمعقولات الاولى او من حيث انها في الذهن ولا يجاذر لها امر في الخارج وذلك اي الوجود في كونه من المعقولات الثانية كالحقيقة والشخص والذاتي والعرضي فان مفهوماتها الالفاظ معقولات ثانية لا وجود لها في الخارج فليس في الاعيان شيء هو حقيقة مطلقة وشخص مطلق وذاتي وعرضي كذلك بل هذا مفهومات عارضة في العقل للمعقول الاول وعليه فاذا هذا الكلام من ابن سينا تصريح بان ليس للوجود موجودية خارجية كالماهيات والا كان متاصلا في الوجود لا معقولا ثانيا قال الاصفهاني الذي يقتضيه النظر ان الوجود زايد على الماهية في الذهن فمن ذهب من المتاخرين ان الوجود زايد مع انتفائه للماهية عين الماهية مطلقا ومن اثبته قال الوجود الخارجي زايد على الماهية في الذهن فمن ادعى من المتاخرين ان الوجود زايد مع انتفائه للماهية

والحق ما قرناه مرارا ان مراد الشيخ الاشعري من اتحاد الوجود والماهية حمله عليها حملا بالذات قول بل هما من المعقولات الثانية اعلم ان المعتبر في المعقول الثاني امران الاول ان يكون ادراكه بالقياس الى الغير والثاني ان لا يكون ذلك الغير ظرفا لعروضه فالوجود الذهني وان كان من المعقولات الثانية لكن لما كان ظرفا لعروض الماهية لم يكن من المعقولات الثانية قوله من حيث انها في الذهن احترز به عن العوارض الخارجية الثاني ان لا يكون الخارج ظرفا لعروض ما يتفرع عليه ان لا يكون وجوده في الخارج بمعنى قوله لا يجاذر لها في الخارج احترز به عن لوازم الماهية وما يتوهم ان الوجود الوجهي فرد الوجود الموجود في الاعيان الخارجية افراد الموجود من حيث ان الوجود والموجود من المعقولات الثانية

من اتحادهما بالعرض بان يكون المسمى موجودا في الخارج والوجود منتزعا عنه قوله مر الآتي المذكور فيما سبق مرتين مرة في اوائل بحث زيادة الوجود ومرة في مقام آخر كما عرفت فالجمع المانع الواحد قوله لم يكون الوجود الذهني ظرف العروض اي ظرف لعروضه للماهية قوله لانه لا يكون الخ يعني ليس في الامر الاول اعتبار كون الوجود الذهني شرطا لعروض المعقولات الثانية بان لا يكون عروضها بعد الوجود الذهني وقيد اللعروض بعد لانه يكون المعروض بعيدا بالوجود الذهني الا الخ الوجود ونحوه من الامكان وغيرها من المعقولات الثانية او ليس الموجود في الذهن شرطا لعروضها لان الماهية تتصف بها في الخارج كذلك ليس معروضها مقيدا بالوجود الذهني لان معروضها يكون الشيء في الخارج ايضا قوله الا الخ اي لكان الوجود الذهني شرطا لعروض المعقولات الثانية للماهية او يكون معروضها مقيدا بالوجود الذهني قوله هذا اي قول الشمس حيث انها في الذهن يعني ليست كيفية في قول الشمس تقييدية لانها تدل على كون الوجود الذهني قيد المعروض التعليلية لانها تدل على كونه شرطا لعروض لا هاهنا باطل فعلى كيفية لكن الحشي في الامر الاول هو كون الوجود الذهني ظرفا للعروض قوله الامر الثاني اي الامر المعتبر الثاني في المعقول الثاني ان لا يكون الخارج ظرف العروض اي عروض المعقول الثاني للماهية قوله وتفرع عليه اي على الامر الثاني وهو عدم كون الخارج ظرف العروض ان لا يكون فرد المعقول الثاني موجودا في الخارج وبه يندفع ما يفهم من الحاشية اليمنية ان المراد بان لا يكون الخارج ظرفا للعروض ان يحمل والانطباق في المعقولات الثانية يكون بحسب الذهن فقط وقد مر امكان كذلك فليس لما مر معنا في الخارج فلا يكون قوله الاحسن وهي امر اعتباري ليس بموجود في الخارج قوله احترز به اي بالامر الثاني وهو ان لا يكون الخارج ظرفا للعروض عن لوازم الماهية فانها ثابتة عارضة للماهية في الذهن والخارج معا قوله ما توهم الخ حاصل التوهم ان الوجود والموجود من المعقولات الثانية فلا يكون فرد منها موجودا في الخارج مع ان الوجود الوجهي الذي هو فرد للوجود المطلق موجود في الخارج والاعيان الخارجية التي هي افراد الموجود موجودات خارجية فنجيب عن المعقولات الثانية وهو باطل

المقصد الثاني في انه مشترك

ساقطا لان الوجود الوجبي ليس فردا للوجود المصدري بل الوجود الحقيقي وهو ليس من المعقولات الثانية وافراد مفهوم الموجود بحسب الحقيقة هي بعض الاعتبارات دون الاعيان الخارجية فالمقيل الوجود الخارجي من المعقولات الثانية والماهية متصفة به في الخارج فيكون الخارج ظرفا للعروض وكذا الكلية والبحرية من المعقولات الثانية وهما من عوارض الصور الذهنية من حيث انها صور ذهنية فيكون الوجود الذهني قيدا للمعروض فانا قلنا ليس في الخارج الا الماهية ثم العقل يضرب من التحليل ينتزع عنه الوجود فيلاحظ الماهية معراة عن الوجود ويصفها فيكون الماهية معروضة للوجود في هذه الملاحظة وهي من مواطن نفس الامر نعم بما يطلق الاتصاف على كون الماهية ظرفا بحيث يصح انتزاع الوصف عنها لكنه في الحقيقة ليس اتصافا ثم حيثية كون الشيء صورة ذهنية مغايرة بحيثية كونه موجودا ذهنيا وان كانت متحدة لها فان الاولى حيثية حصول الشيء في الذهن والثاني حيثية وجوده في نفسه مع قطع النظر عن الاعتبار عدمها وباقي ظاهر ذلك

قوله ساقطا لان الوجود الوجبي الخ خبر لقوله لما توهم وحاصل السقوط منع كون الوجود الوجبي فردا للوجود بالمعنى المصدري الذي هو من المعقولات الثانية وكون الاعيان الخارجية افراد المفهوم الموجود بل الوجود الوجبي فرد للوجود الحقيقي وهو ليس من المعقولات الثانية وافراد الموجود هي بعض الاعتبارات فما هو فرد من المعقولات الثانية ليس موجودا في الخارج وما هو موجود في الخارج ليس فردا لها قوله فالمقيل الخ نقض على الامرين المعتبرين في المعقول الثاني اما على الامر الثاني فبان الوجود الخارجي تقريره ان الوجود الخارجي من المعقولات الثانية مع عدم تحقق الامر الثاني المعتبر في المعقول الثاني من عدم كون الخارج ظرفا لعروض اتصاف الماهية بالوجود الخارجي في الخارج لان الخارج ظرف لعروض هذا الوجود فلم يكن تعريف المعقول الثاني جامعا واما على الامر الاول فبالكلية والبحرية ببيانه انها من المعقولات الثانية مع عدم تحقق الامر الاول المعتبر في المعقول الثاني من عدم كون الوجود الذهني شرطا للعروض وقيدا للمعروض لانها عوارض خاصة للصور الذهنية من حيث انها صور ذهنية فيكون الوجود الذهني قيدا للمعروض فلم يكن تعريف المعقول الثاني جامعا قوله قلنا ليس الخ جواب عن النقض الاول وحاصل منع كون الخارج ظرفا للعروض الوجود الخارجي واثبات ان ظرف عروضه هو الملاحظة وهي من مواطن نفس الامر قوله نعم بما الخ هذا دفع دهم عسى ان يتوهم وهو ان الاتصاف يطلق على كون الملبسة في ظرف بحيث يصح انتزاع الوصف عنها وهذا المعنى يوجد في الوجود الخارجي فتصف به الماهية في الخارج فصار الخارج ظرفا للعروض فعاد النقض كما كان ووجه الدفع ان ما ذكرتم من معنى الاتصاف ليس معنى حقيقيا بل اطلاق الاتصاف عليه بالمجاز فان الاتصاف الحقيقي ما يكون الموصوف فيه متميزا عن الوصف في ظرف الاتصاف بان لا يقوم ولا يحصل الوصف حتى لو فرض سلب الوصف عن الموصوف في ذلك الظرف لا يبطل تقومه وتحصله وليس كذلك في الوجود الخارجي قوله ثم حيثية كون الشيء صورة الخ هذا جواب عن النقض الكلية والبحرية وحاصله على ما خطر بالبال ان حيثية كون الشيء صورة ذهنية تارة تؤخذ حصولها في الذهن وقيامها به ليس وجودا ذهنيا فان الوجود الذهني وجود في نفسه والاول وجود لغيره فاية ما لزم تقييد معروض الكلية والبحرية بالوجود الرابطي وهو لا يقع في كون هذا من المعقولات الثانية لانه يصدق عليها ان الوجود الذهني ليس قيدا للمعروض بل الوجود الرابطي فافهم قوله لانها كانت مستلزمة لها الخ اي لانها كانت حيثية كون الشيء صورة ذهنية مستلزمة بحيثية كونه موجودا ذهنيا ووجه الاستلزام ان كونها صورة ذهنية مرتبة العلم وهي لا تتحقق بدون المعلوم الذي هو كونها موجودا ذهنيا قوله حيثية حصول الشيء في الذهن اي بالكتنافه بالعوارض الذهنية وهو مرتبة الادراك والعلم قوله حيثية وجوده في نفسه الخ مع قطع النظر عن مرتبة القيام بالذهن وهي مرتبة المعلوم قوله نعم ان في المعقول الثاني الخ هذا جواب آخر عن النقض الكلية والبحرية تقريره ان في المعقول الثاني عدم اعتبار شرطية الوجود الذهني للعروض وكذا عدم اعتبار قيدية للمعروض وهو لا ينافي كون الوجود الذهني قيدا للمعروض في بعض المعقولات الثانية كالكلية والبحرية او شرطا له اذ من الجائز ان لا تعتبر الشرطية والتقييد ويوجدان وانما ينافيه اعتبار عدم الشرطية والتقييد وذلك مفقود فيما نحن فيه قوله بما قررنا ظهر لك الخ اي بما ذكرنا من التقرير في هذا المقام ظهر لك ثلثة امور الاول ان ظرف اتصاف الماهية بالوجود الملاحظة دون الذهن والخارج لان الملاحظة مرتبة مغايرة للذهن والخارج تحصل العقل فيه الماهية عن الوجود ويصفها به وذلك لا يمكن في الذهن والخارج لان فيهما خلطا محضا واتحادا صرفا بين الماهية ووجودها فلا يمكن فيهما تميز الماهية

المفصل الثاني في انه مشترك

الذهن لو يكن على بصيرة فى دعواه هذا البحث التالى ان الوجود زائد على الماهية فى الواجب بوجوه الاول لو لم يكن فى الواجب مغايرا
لماهيته بل كان وجوده مجردا فانا نعلم بالبداهة ان هو عين ماهية الواجب فيجرده عن الماهية وقيامه بذاته قيامه بذاته تعالى اما بالذاتية فيكون كل و
جود مجردا لان مقتضى ذات الشئ لا يختلف ولا يتخلف عنه فيكون وجود الممكن ايضا مجردا عن الماهية وقد ابطلناه فى البحث الاول واما بالغيرية
فيكون ايضا واجب الوجود بغيره مفصلة فلا يكون الواجب الذى هو ذلك الوجود المجرد واجبا لاحتياجه فى تجرده وقيامه
بذاته الى غيره سواء كان ذلك الغير وجودا او عدما فهو الوجه الثانى ان الواجب مبدأ للممكنات كلها فلو كان هو الوجود
المجرد القائم بذاته فالمبدأ للممكنات اما الوجود وحده او هو مع قيد التجرد والاول يقتضى ان يكون كل وجود مبدأ الواجب فيكون
كل شئ من الاشياء الموجودة مبدأ لكل شئ منها حتى لنفسه علة لان الوجودات متساوية متماثلة الماهية وبطلانه اظهر من ان يخفى
والثانى يقتضى ان يكون التجرد وهو عدمى جزء من مبدأ الوجود اى فاعلية واجب الوجود وهو باطل اذ لا سند لاذيال اثبات الصانع لانه لما
جاز كون المركب من العدمى والوجودى موجدا مع كونه معدوما جاز ايضا كون العدمى المحض موجدا ايضا لا يقال لم لا يجوز ان يكون التجرد
الذى هو عدمى شرطا للتاثير لا جزءا من المؤثر فلا يلزم ذلك المحال لانا نقول فاذن كل وجود مبدأ لما الواجب مبدأ له لانه يخلف
عنه لا اثر لفقد شرطه وهو بعض الشئ لفقد شرطا ى شرط يمكن اجتماعه معه مساواته وجود الواجب الذى جامعه الشرط ويعود المحال
وهو جواز كون كل شئ مبدأ لكل شئ حتى لنفسه فى علته فقد اجاب عنهما اى عن هذين الوجهين بعض الفضلاء بان النزاع فى ان
وجود الواجب عين ماهيته لم لا يكون ليس فى الوجود المشترك بين الموجودات اذ لا يقول عاقل بان الوجود المطلق المشترك عين
تعالى والا لكان حقيقة امورا متعددة مقارنة للممكنات بل فى وجوده الخاص المخالف فى الماهية لسائر الوجودات الخاصة
المشاركة لها فى مطلق مفهوم الوجود فان ما صدق عليه انه وجود اى ما يحمل عليه الوجود مواطاة ليس فى الواجب امر اصلا بل هو عين
ماهيته الواجبة قائم بذاته وهو المجرد للقضية بخصوصيته ذاته مجرده عن الماهية وقيامه بذاته وهو المبدأ للممكنات ولا يلزم من ذلك ان يكون
سائر الوجودات المخالفة له فى الماهية مجردة ومبدأ انما يلزم هذا اذا كان وجوده مساويا تمام الماهية لوجودات الممكنات واشتراك
الوجود بينهما وان كانا بالتواطؤ لا يستلزم تماثلهما لجواز ان يكون امرا عارضا لها خارجا عن ماهياتها وبهذا القدر نتم الجواب عن الوجهين
معا لكنه زاد فى التوضيح فقال واما خصوصية جهة الواجب من مفهوم الكون الاعيان فزائدة على ماهيته وهذا الجواب كاشف
ان ظرف تصقع الماهية بالوجود اللاحظ دون الذهن والخارج دون المعقولات الثانية تستدعى الاشتقاق والمبادى وان القضايا المعقودة بها كلها ذهنيات هذا
وتفصيل المقام يستدعى بسطا فى الكلام قوله لان الدعوى المجموعة اى الامكان المدعى نفى عينية الوجود الحقيقى الذى هو محل الخلاف فهذه الوجود لا تمثل عليه الامكان نفى عينية الوجود
عن عارضه وعلى هذا لا عدم عروض الوجود للماهية فى الخارج والا فهو ممنوع فى بادى النظر قوله وان المعقولات الثانية الخ هذا امر ان من المسوا الثالثة
المنكشفة بها يعنى عدم البعض ان المعقولات الثانية هى المشتقات فانهم جعلوا موضوع المنطقى وموضوع المشتقات للمبادى وهو سند فاذ قد ظهر لك ان الوجود
والكلية والجزئية من المعقولات الثانية والاخيرتين كونها مبادى فعلم ان المعقولات الثانية تعم المبادى والمشتقات قوله وان القضايا الخ هذا الامر الثالث منها يعنى ظهر ان
القضايا المعقودة بالمعقولات الثانية كلها ذهنيات اذ الاتصاف بالمعقولات الثانية انما هو بحسب وجود الموصوف فى الذهن الا لم يكن شرطا او شطرا فالعقود الى صلة
منها ذهنيات قوله اى عند ذا قوله لان الدعوى المدعى هو الغرض منه الايراد على المستدلين بزيادة الوجود على الواجب بالوجوه المذكورة فى متن المواقف
وتحرير الايراد ظاهر قوله فهذه الوجوه لا تدل عليه لان الدليل الاول والثانى يبتنيان على كون الوجود ماهية وحدة نوعية حتى يصح قياس سائر الوجودات على

عليه الفلانية عترف بان حصة الكون في الاعيان ملحوظة ماهية بعالى كما انها عارضة لماهية الممكنات فالى هذا المعنى اشار الكاتبي الرازي في المباحث المشرقية حيث قال فانقبل الوجود الذي يشارك وجود الممكنات في المفهوم لا نسلم ماهية الواجب فيكون قولنا الوجود حق واجب الوجود مقارنا للماهية نسلم ذلك ولا نسلم ان بين الواجب والممكن في كون الوجود زائدا عارضا لماهية الا ان يثبت ان للممكنات امرا ثالثا وراء الماهية وحصة الكون في الاعيان هو ذلك الامر الثالث ما صدق عليه انه وجود ويثبت ايضا انه ذلك الامر الثالث معروض للحصة من الكون في الاعيان عارض للماهية الممكنة فيظهر الفرق حينئذ في الممكن ثلثة امور ماهية وفرد من الوجود عارض لتلك الماهية وحصة من الكون الخارجي عارضة لتلك الفرد وفي الواجب امرين فرد من الوجود هو عين ماهيته وحصة من الكون عارضة لذلك الفرد فيكون ما صدق عليه الوجود زائدا على الماهية في الممكن عينها في الواجب

ولكن لو يقم عليه دليل على ان لذلك الامر الثالث دليل اصلا بل كما قال بعض الفضلاء ان التزمنا في الممكن ملتزم اظهار الفرق الذي زعمناه نحن عند في الواجب وقلنا ليس فيه الا ماهية ليست هي فردا من الوجود كما زعمتم بل هي معروضة لحصة الكون فيكون وجوده عين تلك الحصة نتائج على ماهيته وطالبناه باثباته في الممكن هذا ما ذكره وقد عرفت انا بعد تحقيق الجواب هو منع لتساوي وجودي الواجب والممكن في تمام الماهية وانكانا متشاركين في عارض صادق عليهما هو مفهوم الوجود المطلق سواء كان صدقه عليهما تواطأ او تشكيكا

المقصد الثاني في انه مشترك

المصدر الذي ليس وجود في الخارج فهو بديهي اولي لا يحتاج الى التنبيه فضلا عن الاستدلال قول اسلفنا ان ثبت انه قد سبق منا تحقيقه والا فسنزيده بيانا فنقول النظر الجلي يحكم ان حقيقة الوجود ليست بمعنى مصدري بل الامر الآخر والنسبة بينها نسبة مفهوم شيء وحقيقة باعتبار ونسبة المعبر والمعبر به باعتبار آخر ثم بعد تدقيق النظر يظهر ان ليس في الخارج شيء من حيث يصح انتزاع مفهوم الوجود عنه والعقل بضرب من التحليل ينتزع عنه الوجود ويحمل عليه فههنا ثلثة امور الاول المنتزع عنه والثاني الحيثية التي هي منشأ الانتزاع والثالث المنتزع اما الاول فهو ذات الشيء وماهيته واما الثاني فهو تعلق الشيء الوجود الحقيقي الذي هو وجوده بنفسه وجب لذاته وارتباطه كما عرفت واما الثالث فهو امر اعتباري وليس افراده الا حصصيا ولا يصدق بالمواطاة الا على ما هو من جزئيات كل فرد غير كمية فقد اخطأ كيف والمعنى المصدري الانتزاعي الحقيقة الا ان يفهم منه عند انتزاعه ذلك المفهوم الاكمل على ما يغايره لا بالاشتقاق كما يشهد به الفطرة السليمة وهذه الامور الثلثة كلها

وجود الواجب فيظهر الاستحالة وهو ممنوع في الوجود بالمعنى الحقيقي اذ هو ذات واحد خاص وسائر الممكنات موجودة باضافة خاصة الى تلك الذات والدليل الثالث على كون الوجب معنى مصدريا واضافة وهو ممنوع على تقدير اخذ الوجود بالمعنى الغير المصدري ويقال كما ان الوجود عين ذاته تعالى كذلك الوجوب ولا يلزم من هذا القول المحذور المذكورة ههنا جارية في اثبات زيادة الوجود المصدري على الوجب حتى يتوهم ما يتوهم قوله بديهي اولي هو الذي بعد توجه العقل اليه لم يفتقر الى شيء اصلا من حدس او تجربة او نحو ذلك كقولنا الواحد نصف الاثنين والكل اعظم من جزئه فان هذين الحكمين لا يتوقفان الا على تصور الطرفين وهو خاص من الاولية يسمى بديهيا مطلقا او مسمى البديهيات بالقياس الى حدس وتجربة وغير ذلك قوله قد سبق منا تحقيقه في ذيل قول الماتن وثانيهما هب بحكما حيث قال في تحقيق المقام ان حقيقة الوجود الخ قوله المشتركة بينهما اي بين المعنى المصدري والامر الآخر الذي هو حقيقة الوجود ونسبته مفهوم شيء وحقيقته باعتبار عند من قال ليس الوجود المصدري فردا وسناط الوجودية هو الوجود الحقيقي الذي مصداق هذا الوجود المصدري والا لزم ان يقال ان الوجود المصدري صادق على الوجود الحقيقي صدقا عرضيا نحو جزء من وجوه مغايرين وهو باطل الوجود المصدري كما هو الحق الا ان الكثرة النسبية بينهما نسبة المعبر والمعبر عنه بهذا الاعتبار فالمعبر عنه الوجود المصدري والمعبر عنه الوجود الحقيقي قوله ارتباطه اي ارتباط ذلك الشيء بالوجود الحقيقي قوله كما عرفت سابقا في مذهب الحكماء قوله والثالث اي المنتزع امر اعتباري قوله فقد اخطأ وقد مر منا سابقا تحقيقه بالتفصيل فارجع الى الاطائل فيه الا الاطالة قوله هذه الامور الثلثة اي المنتزع عنه والحيثية التي هي منشأ الانتزاع والمنتزع كلها يوجد في الممكن اذ ذات الممكن ينتزع عنه

وان قوله واما محصنة اه فمزيد توضيح للجواب فالمناقشة في هذه الزيادة بطريق المنع خارجة عن قانون المباحثة بطريق الابطال لا يجدي بقاء المنع بحاله ويستعرف من كلام المصنف طبيل على ان الممكن امور اثنتة ولما ريف تجواب ذلك الفاضل قال فهم ههنا اعتراضان واردان على الوجهين اشار الى اولهما بقوله فان الوجود مقول على افراده بالتشكيك لا بالتواطؤ فلم يوجد في وجود الواجب ما يوجد في وجود الممكن واقوى فيكون الوجود المقول بالتشكيك عارضا لما يصدق عليه من افراده اذ الماهية واجزاؤها لا يكون مقولة بالتشكيك على افرادها كما اشتهر فيما بينهم فالاشياء التي يصدق عليها اي على كل واحد منها انه وجود كما هو وجود يعني الاشياء التي يحمل عليها الوجود مواطاة وهي الوجودات لا الاشياء التي يصدق عليها الوجود اشتقاقا وهي الماهيات فان تحققها لا ينفعنا تحققا بالحقيقة اي يحمل ذاتيا يكون كذلك لان الكلام في اقتضاء الوجود والعروض الوجود والعروض الاتصاف في الخارج والاتصاف في الخارج لا يتحقق الا في الوجودات لا في الماهيات فلا يتم ما ذكره في تعارض الوجوب والامكان ولا يوجب الالتحاد في الحقيقة فلعل يكون هو الواجب الذي في الواجب هو المقتضي للتجرد والقيام بالذات والمبدئية ولا يلزم مشاركة الوجود الممكن له في ذلك لان مقتضاه التجرد والمبدئية لا اختلاف الوجودين بالحقيقة واشار الى الثاني بقوله ايضا قلنا ان نطرح عنا مؤنة بيان التشكيك واقتضائه كون المشكك عارضا لما تحته ونضع بحيث المنع ونقول وان سلمنا ان الوجود متحققة في الممكن والثنان منهما في الواجب لذاته فان ذاته تعالى منشأ الانتزاع ومصداق الحمل وبما قلوناه انكشف لك ان الامر ههنا ليس كما زعمه كثير من المتأخرين من ان فرد الوجود المصدري من الواجب كيف ولو كان كذلك لكان حمل المعنى المصدري عليه مواطاة صحيحا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا قوله فلما قلناه اه وذلك لان القول بثبوت الفرد للوجود المصدري غير صحيح سند لمنع فساد وجود الواجب والممكن وهو اخص منه لجواز ان يكون وجود الواجب امرا آخر غير فرد الوجود المصدري وحصته قوله فانه في وجود الواجب آه لا يذهب عليك ان التشكيك انما يقبل الاولية او الاقدمية او الاشدية او الزيادة والنقصان والوجود انما يقبل التشكيك على الوجهين الاولين دون الآخرين قال الشيخ في الهيات الشفاء الوجود بما هو وجود لا يختلف بالشدة والضعف لا يقبل الاكمل والانقص وانما يختلف بثلثة احكام وهي

والوجود تنزع وحيثية تعتاده الى الفاعل منشأ الانتزاع قوله اثنان منها من الامور الثلثة وهما المنتزع عنه ومنشأ الانتزاع واذا ينتزع عنه ومنشأ لانتزاع الوجود وليس المنتزع هناك لانه امر اعتباري قوله بما قلوناه من ان الوجود ليس له فرد سوى الامر الاعتباري الذي هي الحصة قوله كيف ولو كان كذلك لما صح ان يكون فرد الوجود المصدري من الواجب صلة لانه لو كان فرد الوجود المصدري من الواجب لكان حمل المعنى المصدري عليه مواطاة صحيحا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا قوله فلما قلناه اه وذلك لان القول بثبوت الفرد للوجود المصدري غير صحيح سند لمنع فساد وجود الواجب والممكن وهو اخص منه لجواز ان يكون وجود الواجب امرا آخر غير فرد الوجود المصدري وحصته قوله فانه في وجود الواجب آه لا يذهب عليك ان التشكيك انما يقبل الاولية او الاقدمية او الاشدية او الزيادة والنقصان والوجود انما يقبل التشكيك على الوجهين الاولين دون الآخرين قال الشيخ في الهيات الشفاء الوجود بما هو وجود لا يختلف بالشدة والضعف لا يقبل الاكمل والانقص وانما يختلف بثلثة احكام وهي

المقصد الثاني في ان الوجود مشترك

بحر العلوم

مشتركا معنى بين ما يطلق عليه الوجود فلم لا يجوز ان يكون ذلك المشترك عارضا لافراده وان يكون حقائق الوجودات تمتنع الاشتراك في العارض فيجب لوجود الواجب ما يمتنع على وجود الممكن من التجرد والمبدئية ويكون الوجود ذلك كالماهية والشخص العارض لها تحتهما فانه يجب لبعض افراده وعليه احدهما ما يمتنع لبعض اخر منه وذلك لاختلاف ما صدق عليه بحسب الحقيقة مع الاشتراك فيها واذا كانت الوجودات متخالفة الحقائق ومتشاركة في العارض الذي هو الوجود المطلق ففي كل وجود حصة من ذلك العارض تفي بالممكنات ماهية معروضة للوجود الخاص الذي هو عرض للحصة فقد ثبت فيهما ثلثة اشياء فهذا الجواب الذي طرحه فيه موءنة التشكيك اذا حقق كان بعينه جواب ذلك البعض من الفضلاء فتامل دليل اخر وهو الوجه الثالث من الوجوه الدالة على زيادة الوجود في الوجود الذاتي في اضافة تقتضي في الواجب طرفين احدهما الماهية والاخر الوجود لانه عبارة عن اقتضاء الماهية للوجود فيكون وجوده زائدا على الماهية فلما كون الوجوب اضافة ممنوع بل هو نفس الماهية لان الوجوب هو الامر الذي به يمتاز ذات الواجب عن غيره وذلك هو ذات الواجب لا امر يمتاز عن غيره والصواب ان يقال ان قسم الوجوب الذاتي بالاقتضاء عن الغير في الوجود كان امرا سلبيا غير محتاج الى تحقق شيء من الواجب وان فسر باقتضاء الذات الموجود فنقول وجوده الخاص الذي هو ماهيته تقتضي بذاته ان تعارضه الذي هو

التقدم والتاخر والاستغناء والحاجة والوجوب والامكان عم التشاكك الوجود انما هو بالقياس الى صدقه على الوجودات دون الوجود اذ قد تشكيك ايانا في ان يكون ذاتيا لافراده كما مر قوله فلم لا يجوز قد عرفت انه لا يجوز فنقول انه لا يقال الواجب اقتضاء الوجود الذي هو الوجود وهو الوجود الخاص لا الوجود المطلق لانا نقول الواجب ما يقتضي الوجود المطلق لا الوجود الخاص ولا يلزم ان يكون الزمان وغيره مما يقتضي الوجود الخاص واجبا فانا نقلت ما تعلم مقدم على الخاص على تقدير

الواجب واجب وجوده والممكن ممكن ولا يختلف في امر اخر سوى هذا الامر فتعلم انه لا يختلف بالاشدية والزيادة فانا قال المصنف من كونه اقوى اشتدادا غير صحيح قوله ثم تشكيك الوجود الخ ايراد على قال المصنف ان الاشياء التي يصدق عليها الوجود وهي الوجودات متخالفة بالحقيقة ان هذا التفريع غير صحيح اذ لا يلزم من كون الوجود مشككا عدم كونه ذاتيا لافراده انما يلزم عدم ذاتيته بالنسبة الى ما هو مشكك فيها وهي الوجودات فيجوز ان يكون الوجود ذاتيا لافراده ويكون افراده متخالفة الحقيقة ويكون مشككا بالنسبة الى معروضاته فافرع المصنف من كون الوجودات مختلفة الحقيقة على كون الوجود مشككا غير مستقيم قوله كما مر في شرح قول الشارح وليس يلزم من كون مفهوم الوجود جزءا من مفهوم وجود الخ قوله قد عرفت اني في شرح قول الشارح وليس يلزم التخالف قد ذكرت فيه ان افراد الوجود ليست ما لا حصة له وهو نوع بالنسبة اليها فيكون متخالفة بالحقيقة لا مختلفة بالحقيقة كما زعمه المصنف قوله لم لا يجوز فقد ذكر قوله لا يقال الخ ايرادا على ما قال الشارح من ان الوجوب ان فسر باقتضاء الذات للوجود فنقول وجوده الخاص الذي هو ماهيته مثلا تقتضي عارضه الذي هو الوجود المطلق فلا يثبت زيادة الوجود الخاص على الواجب كما هو مطلوب المستدل تقرير الايراد ان المراد في تعريف الايجاب باقتضاء الذات للوجود انما هو لوجود الخاص الذي هو الموجودية واذا كان الوجوب متحققا بهذا المعنى في الواجب كان ماهيته مقتضية للوجود الخاص فيكون الوجود الخاص زائدا على ماهية الواجب وهو مطلوب المستدل فلم غير متوجه قوله لانا نقول الخ هذا جواب عن ذلك الايراد وحاصله ان لا نسلم كون الوجود في الوجوب بمعنى الوجود الخاص بل بمعنى الوجود المطلق فمعنى الوجوب ان يقتضي الوجود المطلق لا ان يقتضي الوجود الخاص ولا يلزم كون الزمان وغيره الا لانه يقتضي الوجود الخاص الزمان مما لا يكون سبق عدمه على وجوده ولا سبق وجوده على عدمه كما مين في الحكمة واذا كان المعتبر في الوجوب الوجود المطلق لا يكون الزمان ونحوه واجبا لانه يمكن ان يكون الزمان معدوما بالكلية بخلاف الواجب تعالى فانه لا يقبل شيئا من العدم فالزمان لا تقتضي الوجود المطلق اي الوجود من جميع الوجوه بخلاف الواجب تعالى فهذا ظاهر جدا قوله الا ان الممكن الواجب بالقياس الوجود المطلق بل تقتضي الوجود الخاص قوله فانقلت انه هذا ايراد اخر على قول الشارح ان الوجود الخاص الذي هو من ماهية الواجب مقتض للوجود المطلق وتقرير الايراد ان العام مقدم على الخاص لان الخاص عبارة عن العام مع اعتبار امر زائد فما لم يتحقق العام لا يتحقق الخاص

الفصل الثاني في انه مشترك

اقتضاء الخاص العام يلزم تاخره عنه ضرورة تقدم المقتضي على المقتضى قلت يمكن التعاكس بين الشيئين في التقدم والتاخر باعتبارين بمعنى ان العام مطلقا
ليس مقدما على العام الذي في ضمن الخاص فان الوجود الخاص فرد الواجب فالوجود العام لا يمكن ان يتقدم عليه لامتناع ان يتقدم عليه غيره قلنا العموم والخصوص من عوارض الصور الذهنية
من حيث انها صور ذهنية والحقيقة الخارجية لا يوصف بهما والتحقيق ان الواجب هو الوجود المتاكد البحت القائم بذاته المعرى عن القيود والحيثيات وغيره بالمشاركة
لانه اسم لمفهوم الوجود والوجوب بمصداق يحملهما وليست حيثية الوجوب والحيثية الوجوب مغايرة لذاته نعم فوجوبه الحقيقي عينه كما ان وجوده الحقيقي كذلك قال الشيخ في
التعليقات الوجود من لوازم الماهيات لا من مقوماتها الكل الحكمي في الاول الذي للماهية لا غير الانية بحيث يكون الوجود حقيقة اذا كان على صفة وذلك لصفة

وعلى تقدير اقتضاء الخاص الوجود المطلق الذي هو عام بالنسبة اليه يلزم تقدم الخاص على العام لان الخاص مقتض بالكسر والعام مقتضى بالفتح والمقتضي الكسر متقدم على المقتضى
بالفتح **قوله** قلت يمكن التعاكس الخ هذا جواب عن الايراد تقريره انه يمكن التعاكس بين الشيئين في التقدم والتاخر فيكون هذا مقدما على ذاك وذلك
مقدما على هذا باعتبارين فيجوز ان يكون الوجود المطلق باعتبار كونه عاما مقدما على الوجود الخاص فان العام المحيط في الخاص اذا لوحظ الخاص تفصيلا او الخاص من حيث
استتباعه للعام بحسب وجوده في نفسه في مرتبة الاجمال مقدما على العام لان الاجزاء اجمالية مطلقا متاخرة في الوجود عن الكل **قوله** لان العام الخ هذا جواب ان عن ذلك
الايراد تقريره ان الشهير ان العام مقدم على الخاص ليس على اطلاقه بل العام الذي يكون ذاتيا للخاص كون مقدما عليه والا نسلم فيما نحن فيه ان الوجود المطلق ذاتي الوجود الخاص
الذي هو عين الواجب بجواز ان يكون عرضا له فلا يلزم تقدمه على الوجود الخاص كما زعمه المعترض **قوله** فانقيل الخ هذا ايراد على ما قال انفا من التعاكس تقريره ان التعاكس
ههنا اي تقدم الوجود المطلق على الوجود الخاص الذي هو عين الواجب باعتبار تقدم الوجود الخاص على الوجود المطلق باعتبار آخر غير ممكن لان الوجود الخاص عين ذات
الواجب تعالى والواجب مقدم على سائر الاشياء فمن المحالات ان يتقدم الوجود المطلق عليه **قوله** قلنا الخ هذا جواب عن ذلك الايراد اعتمد بقوله فانقيل الخ حاصل الجواب
على ما ذكره بعض المحشين ان العموم والخصوص من عوارض الصور الذهنية من حيث انها صور ذهنية لانها من المعقولات الثانية التي تعرض الاشياء
في ظرف يكون العام فيه ممتازا من الخاص وهذا الظرف هو الملاحظة العقلية الذهنية والخلط باعتبارين والحقيقة الخارجية لا تتصف بالعموم
والخصوص والواجب تعالى حقيقة خارجية فكيف يتصف بالخصوص فلا يقال ان الوجود الخاص ذات الواجب بل الخاص المفهوم المنتزع بالذهن عن تلك الذات
ويجعله عنوانا لها المفهوم وجود الواجب بالخصوصية الوجود الذي يترتب عليه الآثار وذات الواجب هي مصداق ذلك المفهوم لا عين الخاص فالتعاكس باعتبار هذا المفهوم والعنوان
ولا باس بان يتقدم على هذا المفهوم غيره انتهى **قوله** والتحقيق الخ هذا جواب تحقيقي عن الوجه الثالث المذكور في المتن بان الوجوب باضافة يقتضي طرفين ومصداق الكل
كون الوجوب باضافة يقتضي طرفين واثبات انه عين ذات الواجب كما ان الوجود عين ذاته فلا يلزم زيادة الوجود على الواجب **قوله** كما ان وجوده الحقيقي كذلك

اي عين ذاته تعالى وتقدس **قوله** قال الشيخ في التعليقات هذا تاييد لكلامه يشترك ان الوجود من لوازم الماهيات بمعنى انها لا تنفك عن الماهيات لا من
مقوماتها اي اجزائها والا لم تكن البسائط موجودة لكن الحكم في الاول اي الذي هو اول كل شئ يعني ذات الواجب الذي للماهية لا غير الانية اي الوجود فان ماهية
الواجب الوجود لا غير ولا يتوهم ان الماهية عبارة عن حقيقة الكلية المعراة عن الوجود فكيف يكون الوجود عين الماهية لان المراد بالماهية ههنا ما به الشئ من حيث
هو هو وشانه اي يظن ان يكون الوجود حقيقة اي حقيقة الاول يعني الواجب اذا كان اي الوجود على صفة وتلك الصفة هي تاكد الوجود اي الوجوب لانه عبارة عن
تاكد الوجود لان الوجود بدون هذه الصفة ليس عين ذات الواجب والما كان ههنا توهم ان الوجوب صفة للوجود فكان زائدا عليه والوجود عين ذات الواجب
فالوجوب يكون زايدا عليه دفعه بقوله وليس تاكد الوجود وجود الخصوصي اي وجود حصة من الوجود بالتاكيد بان تعتبر التاكيد صفة لذلك الحصة زايدة
عليها بل هو اي تاكد الوجود اسم له اي للوجود الذي هو عين الحقيقة يعبر عنه اي عن ذلك الوجود الذي هو عين الحقيقة بتاكد
الوجود وحاصله ان الوجوب ليس صفة مغايرة للوجود بل كما ان الوجود عين الحقيقة كذلك الوجوب وهو مرام المحشي فحصل التاييد

الفصل الثاني في انه مشترك

الوجود المطلق فان قلت فكذا سائر الوجودات الخاصة مقتضية بذواتها لعارضها فتكون واجبة قلت تلك الوجودات ليست مستقلة في اقتضاء عارضها لانها ذوات محتاجة الى غيرها فكذا في اقتضائها المتفرع على ذواتها بخلاف الوجود الذي هو واجب فانه مستغن عما عداه بالكلية الزام للحكماء القائلين بان وجود الواجب عين ذاته هو الوجه الرابع من تلك الوجوه الاربعة الزائفة فارد الحكماء اتفقوا على ان الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على الآخر فمقول الوجود طبيعة نوعية مشتركة بين الوجودات خلافا لمن زعم فلا شئ من ماهية الممكنات عارضها بواجب كذلك وبما ذكرنا من ان الطبيعة النوعية لا يجري فيها اختلاف لوازمها بحسب افرادها يصح على كل فرد منها ما يصح على الآخر بالنظر الى الطبيعة

هي تأكد الوجود وليس تأكد الوجود وجود الخاص بالتأكيد بل هو بمعنى اسم له يعبر عنه بتأكد الوجود **ق له** قلت اما صلة ان المراد بالاقتضاء في تفسير الوجوب الاقتضاء التام واقتضاء وجودات الممكن بعارضها اقتضاء ناقص لتفرعه على غيره فلو كان لتقول وجودات الممكن ان كانت حصصا فلا عروض للمطلق الا عروض حصصه فاقتضاء الوجود الخاص عروض وجود المطلق ليرجع الى اقتضاء الحصة عروض حصة لها وهو سفسطة وان كانت افرادا والوجود المطلق عارض لها فان كانت موجودة في الخارج فان عروض الوجود موجود بالضرورة مع ان المراد بالاقتضاء ههنا اقتضاء الذات من حيث هي في اقتضاء الوجود ليس كذلك لانها تقتضي عروض الوجود المطلق من حيث انها افراده ثم لا يخفى ان هذا السؤال مبني على ظاهر هذا التفسير فانه اذا كان المراد منه اقتضاء الذات كونها موجودة لا يرد اذ تلك الوجودات تقتضي كونها وجودا لا كونها موجودة **ق له** بل يصح على كل اي يصح على كل فرد بالنظر الى الطبيعة ما يصح على الآخر بالنظر اليها

قوله حاصله اي حاصل جواب الشارح وحاصله ان الاقتضاء على نوعين تام وناقص الاول عبارة عن كون ذات المقتضي بحيث هي هي كافية في اقتضاء المقتضى وصحة انتزاعه منه والناقص الا يكون ذات المقتضى كافية في الاقتضاء بل محتاجة في ذلك الى غيره فساير الوجودات الخاصة وان كانت مقتضية لعارضها لكن لا يلزم من قول اقتضائها في الوجوب لتكون واجبة اذ المراد بالاقتضاء في تفسير الوجوب الاقتضاء التام واقتضاء وجودات الممكن بعارضها اقتضاء ناقص فلا يكون واجبة **قوله** لتفرعه اي تفرع ذلك الاقتضاء على غيره اي غير الممكنات لان ذوات الممكنات غير كافية في كونها موجودة بل تحتاج الى المؤثر **قوله** لو كان تقول الخ هذا جواب آخر من قبل المستشكل بمنع اخذ الخاصة في حاصله ان اريد بالوجودات الخاصة وجودات الممكن اي حصص الوجود فلا عروض للمطلق الوجود الا عروض حصصها اقتضاء الوجود الخاص حصصه من الوجود المطلق عروض الوجود المطلق ليرجع الى اقتضاء الحصة عروض الحصة لها وهو سفسطة اي على تقدير باطلة اذ المقتضي لكان نفس المقتضى لان تقدم الشئ على نفسه لان المقتضي يتقدم على المقتضى فكان غيره ويلزم تحقق حصص غير متناهية في موجود واحد لان كل حصة تقتضي عروض حصة اخرى والاخرى لمقتضى اخرى وهكذا وكلها بالفعل لان افراد الوجود المطلق غير حصص الوجود المطلق عارض لها وان كانت تلك الافراد موجودة في الخارج فان عروض الوجود موجود بالضرورة وهو باطل لتكون الوجودات امورا انتزاعية غير موجودة في الخارج فاندفع ما يراد **قوله** لان المراد جواب آخر لا على المذكور حاصله ان المراد بالاقتضاء في تفسير الوجوب اقتضاء الذات من حيث هي للوجود المطلق واقتضاء الوجودات الخاصة للممكنات للوجود المطلق ليس كذلك لان اقتضاء الوجودات للوجود المطلق من حيث ان هذه الوجودات افراد للوجود المطلق وهو عرضي لهذه الافراد في مرتبة انضمامها الى ذواتها الموجودة وهي مرتبة الفرد وهذه المرتبة متاخرة عن مرتبة الماهية والذوات فلم تكن الوجودات الخاصة في مرتبتها سببا تامة مقتضية للوجود المطلق بل في مرتبة الفردية المتاخرة فلم تكن واجبة لعدم تحقق الاقتضاء المعتبر في الواجب وهو الاقتضاء من حيث الذات ومحصول الاقتضاء المعتبر في الوجوب الاقتضاء من حيث الذات هي هي ليس الا كفى الوجود لانها مقتضية للوجود المطلق من حيث انها افراده **قوله** ثم لا يخفى هذا تحقيق وتوضيح تقريبان اعتراض الشارح على تفسير الوجوب باقتضاء الذات الوجود ونبني عبارته على ما يفهم منه بحسب الظاهر هو ابقاء لفظ الوجود المطلق في قوله تقتضي ذاته عارضه الذي هو الوجود المطلق على معناه المصدري ويحمل لفظ الوجود على الموجود فسقط الاعتراض اساسا اذ الواجب ان يقتضي ذاته كون موجودا والوجود الخاص يقتضي كونها موجودا والامر موجودا ان لما كانت قابلة بالماهيات الكلية موجودة بانفسها والوجودات اخر فكيف يقتضي كونها موجودة **قوله** يصح على كل فرد الغرض

Powered by Google

ما يصح على سائرها اثبت الحكماء الهيولى الفلكيات فانها وشبتوها في العناصر بانها قابلة للانفصال كما ستعرفهم قالوا لو لا فلا ك وانها تكن قابلة للانفصال لان الصورة الجسمية طبيعة نوعية فلما كانت قائمة بالهيولى العنصرية وجب ان يكون هيولاها الفلكيات كذلك لان مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف ويسطوا المثل المجردة التي قال بها افلاطون كما سياتي في مباحث الماهية والبطوا الايضا مذهبه ومن تعمق لم يعسر عليه تركب الاجسام البسيطة الطباع من اجزاء متفقة الحقيقة قابلة للانقسام وهما اخار جا والجلب مع كونها في الوجود طبيعة نوعية بل هو امر عارض لافراده المتباينة الحقائق **المقصد الرابع** في وجود الذهني لا شبهة في ان النار مثلا لها وجود في الذهن فيصدر عنها آثارها من الاضاءة والاحراق وغيرهما وهذا الوجود ديمي وجودا عينيا وخارجيا واصيلا وهذا مما لا نزاع فيه انما النزاع في ان للنار هل هو سوى هذا الوجود وجودا اخر لا يترتب عليها تلك الاحكام والآثار او لا وهذا الوجود الآخر هو نحو وجود ذهني او نحو وجود عيني او غير اصيل وعلى هذا يكون للموجود في الذهن نفس الماهية التي يوصف بها الوجود الخارجي والاختلاف بينهما بالوجود دون الماهية لهذا قال بعض الافاضل الاشياء في الخارج اعيان وفي الذهن صور فقد تحرر محل النزاع بحيث لا مزيد عليه ويوافقه كلا المثبت والنافي كما

والمراد بالصحة الامكان العام فما يصح بالنظر الى الطبيعة النوعية هو ما يلزم بالنظر اليها بل بينهما تعاكس بحسب العموم والخصوص من وجه اعتبارين لان الصحيح من حيث انه صحيح لازم ثم لا يخفى ان هذه المقدمة ماخوذة في الوجه الاول والثاني لكن لا على سبيل الالزام **قوله** لا شبهة اه لا يذهب عليك ان ههنا مقامين الاول

ودفع توهم المتوهم الوارد على قول الشارح ان الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على الآخران جسم طبيعة نوعية متعرية عن الخرق والالتيام يصح على بعض افرادها كالعناصر ويمتنع على البعض كالافلاك وحاصل الدفع ان المراد بالصحة ههنا الصحة بالنظر الى نفس طبيعة النوع ولا شك ان الخرق والالتيام يصح في الفلك من حيث انه جسم وانما يمتنع من حيثية صورته النوعية فلا مجال للمتوهم **قوله** المراد بالصحة الخ اي لعل المراد بالصحة ان يكون صحيحا من جميع الوجوه حتى لا يشتمل الخرق والالتيام في الافلاك بل المراد بالصحة الامكان العام فيشمل الممتنع بالغير كالخرق والالتيام في الافلاك بالنظر الى صورها النوعية لكنهما ممكنان بالنظر الى الذات **قوله** فما يصح الخ اي الصحة اعم من اللزوم اذ ما يلزم بالنظر الى الطبيعة لا شك في صحته بالنظر اليها وليس ما يصح بالنظر اليها يلزمها **قوله** بل بينهما اه اي بين الصحة واللزوم تعاكس بحسب العموم والخصوص باعتبارين ان الصحة اعم من اللزوم باعتبار واللزوم اعم من الصحة باعتبار آخر فيكون كل منهما عاما من الآخر وخاصا منه **قوله** لان الصحيح الخ هذا بيان لوحدة الاجتماع وحاصله ان نفس مفهوم الصحيح من اللوازم فيكون اخص من اللازم بطبيعة والصحيح باعتبار صدقه على الافراد اعم لان كل ما هو فرد للازم فرد للصحيح حتى ان مفهوم الصحيح بما انه فرد للازم فرد للصحيح ايضا ولا استحالة بتغاير الجهة هكذا في حاشية بحر العلوم نور الله مرقده ومحصله ان وحدة الاجتماع بمفهوم الصحيح لا تنافي الافتراق بالصحيح المفارق فالصحيح مفارق وغير لازم واللازم مع قطع النظر عن كونه صحيحا فانه لازم وغير صحيح **قوله** ثم لا يخفى الخ هذا دفع ايراد يرد ههنا وهو ان هذه المقدمة هي بما يصح على كل فرد من الطبيعة يصح على كل فرد منها معتبر في الوجه الاول والثاني ايضا كما انه معتبر في الوجه الرابع على ما قد مناك في سبق فيكون الاربعة كالدليل الرابع فلا وجه لتخصيص الشاهد الرابع بالاخير في بيان الدفع ان هذه المقدمة وان اخذت في الاولين الا انه لم يوخذ من حيث انه سلم للفلاسفة وانما اخذت بما انها صادقة في نفس الامر والمقدمة الواحدة ان اخذت في الدليل من جهة التسليم كان الدليل الزاميا وان اخذت من جهة الصدق كان برهانيا **قوله** في الوجه الاول والثاني اما في الوجه الاول فبقوله انه لو لم يكن وجود الجوهر مقارنا بالماهية فتجرده اما لذاته فيكون كل وجود مجردا واما في الوجه الثاني فبقوله ان الواجب بسيط والممكنات كلها او لو كان وجود الوجود المجرد خالصا لمجرد اما الوجود او هو مع قيد التجرد والاول يقتضي ان يكون كل وجود مجردا فقد ذكر قوله لا يذهب عليك الخ حاصله ان اطلاق عليه الوجود الذهني على نحوين الاول وجود يعرض للشيء سوى الوجود الخارجي والثاني حصول الاشياء الموجودة في الخارج في الذهن حصولا هو غير حصولها في الخارج

ه المتضمنة ولا يلزم الدور في تعريف الوجود الخارجي لانه بديهي والتعريف مبني عليه فتدبر **حاشيه جان رح**

اثبات وجود غير الوجود الخارجي والثاني نسبات لا بدئي للعلم بالاشياء الغائبة عنا الغير الحاضرة لنا من حصولها في الذهن غير حصولها في الخارج فالقول بالوجود الذهني للمفهومات الاعتبارية دون الاعيان الخارجية كما اعتبره البعض والقول بحصول الاشياء اشباحها لا بانفسها كما نقل عن قوم في ظرف الاثبات على الاول وفي ظرف النفي على الثاني والشارح المحقق لما كان همه المثبت وكلامه منطبقة على الثاني كما ستطلع عليه باعتباره في تحرير محل النزاع ثم اظهر ان ما ذكر في تفسير الوجودين هو تفسير للوجودين التحقيقيين لان بحثه اللتي هي منشأ الانتزاع هي مصدر الآثار وعلى كل تقدير لا يريد بالآثار والاحكام الا الآثار والاحكام الخارجية يلزم الدور في تعريف الوجود الخارجي لان يريد بها الآثار والاحكام المعروضة للوجود الخارجي على الوجود المصدري الخارجي على الوجود التحقيقي الخارجي واما على التقدير الثاني فلان تعريف الوجود المصدري لكونه مما يبديه تعريف لفظي ومما ينبغي ان يعلم ان معروض الوجود الذهني الماهية من حيث هي والعوارض الذهنية مترتبة عليها الماهية من حيث انها مع العوارض الذهنية كيف وقد يجاب بها بهذه الحيثية وجود خارجي فان وجودها

والفرق بينهما ظاهر فان الاول اعم من الثاني اذ غير الوجود الخارجي الذي هو منشأ الآثار وتجلي الخارج لا يكون منشأ الآثار كوجود الاشياء في عالم المثال ووجود في الذهن لشيء ليس وجودا في الخارج كوجود الامور الاعتبارية ووجود في الذهن لشيء وجود في الخارج كوجود زيد مثلا وايضا النحو الثاني للاصدق الاعلى للاخير وقد عرفت هذه لا نزاع في الاول لتحققه بلا ريب انما النزاع في النحو الثاني بان للاشياء الخارجية وجودا آخر وجودها في الخارج هو الوجود الذهني او لا قوله غير الوجود الخارجي اي الخارج عن المشاعر مطلقا او عن مشاعرنا فعلى الاول الوجود في العقول المجردة ليس خارجيا وعلى الثاني يكون خارجيا كما هو المشهور قوله الاشياء الغائبة عنا اي عن عقولنا وان كانت حاضرة عند بعض قوله القول معطوف على القول الاول قوله الثاني معطوف عليه والمعطوف عليه مع المعطوف مبتدا اخبره في ظرف الاثبات الخ قوله القول بالوجود الذهني يعني ان بعضهم قالوا ليس الوجود في الذهن الا للمفهومات الاعتبارية كالكلية والجزئية دون الاعيان الخارجية فان لها وجودا في الخارج فقط وبعضهم قالوا بان حصول الاشياء اشباحها لا بانفسها وان شيخ متاخري الاشراق فهذان القولان يثبتان الوجود الذهني بالمعنى الاول وينفيانه بالمعنى الثاني فالاثبات بالنحو الاول فان المفهومات الاعتبارية لما كانت موجودة في الذهن فقد حصل وجود غير الوجود الخارجي فكذا اذا حصل الاشباح في عالم المثال فانه وجود مغاير للوجود الخارجي الذي يترتب عليه الآثار كما بينا ذلك آنفا وما نفيها للنحو الثاني فلان النحو الثاني وجود للاشياء الخارجية في الذهن وههنا ليس كذلك لان المفهومات الاعتبارية والاشباح كما هي ليست بموجودة في الخارج كذلك لا يوجد في الذهن وكذلك هذا التقرير في حل الرام فلا اكتفت الى ما زعمه بعض الاعلام قوله ولشيخ المحقق جواب عن قول مقدر بانه لما كان ههنا مقامان فلم اختار الشارح المقام الثاني في تحرير محل النزاع دون الاول وبيان الجواب لما ذكر الخ الطباق دلائل الشيخين للوجود الذهني ومنافيين له على الثاني اختاره وقد عرفت فيما سبق ان الاستقيم الحكم في النحو الاول فانه لا مناص عنه قوله ثم الظاهر ان ذكر الخ الغرض منه تمهيد دفع الاعتراض الوارد في هذا المقام على تعريف الوجود الخارجي بان يريد بالآثار والاحكام في تعريف الوجود الخارجي الآثار والاحكام الخارجية يلزم الدور لان علمها موقوف على العلم بالعرف بالفتح وعلمه على علمها وان يريد بها الآثار والاحكام في الجملة فيصدق التعريف على الوجود الذهني ايضا فهو ايضا مصدر للآثار في الجملة قوله على كل تقدير اي سواء اريد بالوجودين الوجودان التحقيقيان او المصدريان الخ قوله اما على التقدير الاول اي على تقدير ان يكون التعريف تعريفا للوجودين التحقيقيين قوله على الوجود التحقيقي الخارجي الذي هو المعرف بالفتح فغاية ما يلزم توقف علم الآثار الخارجية على العلم بالوجود الخارجي الذي هو المعروف بالفتح فلا دور قوله واما على التقدير الثاني اي على تقدير ان يكون التعريف تعريفا للوجودين المصدريين وكان خلاف الظاهر قوله تعريف لفظي فيه بحث اجلي لا يتضح فيما يلي وكما سبق ذكره في بحث التعريف اللفظي ولا يمكن ان يجاب ههنا بان الآثار الخارجية يتوقف على الوجود التحقيقي لان ظاهر البطلان قوله وما ينبغي الخ لكن ان يكون هذا تحقيقا للموجود الذهني تحقيقيا المصدق ويكون جوابا ثانيا عن الاعتراض المذكور بان يقال انا نختار الشق الثاني من الترديد ونقول ان الوجود الذهني ليس مصدرا للآثار والاحكام اصلا فان معروضه نفس الماهية من حيث هي والعوارض الذهنية كالكلية والجزئية من المعقولات الثانية التي هي الوجود الذهني بنفسه مترتبة عليه ليس معروضه الماهية من حيث انها مع العوارض الذهنية ومصدر الآثار وما يترتب عليه الاحكام هو الثاني لا الاول الكلام هو في كذا في حاشية جد اعلى ما قدس سره قوله كيف وقد يجاب بانه

المقصد الرابع في الوجود

سنطلع عليه فلا جرم عاقبة من تحرى عسيرها حتى مشبوه وهم الحكماء بأسرهم لا أول لنا نتصور ما لا وجود له في الخارج أصلا كالممتنع مطلقا

من فصيل وجود الشيء لغيره واتصاف الذهن بهذا الاتصاف الانضمامي فتأمل **قوله** فلا جرم أن لعل وجه الاشكال على هذا القائل الذي ظاهره المثبت مطبقا على الخلاف الاول أو الثاني مطبقا على خلاف الثاني وأما على الاول فوجود الذهني بمعنى حصول الشيء في الذهن في عرفه متحقق في الاوصاف الخارجية القائمة بالنفس **قوله** الاول أنا نتصور وأيضا نتصور الممتنع الوجود في الخارج ونحكم عليه بأحكام ثبوتية لا من حيث انه موجود خارجي فلا بد أن يكون لنحو آخر من الوجود والا يلزم من انتفاء وجوده الخارجي انتفاء التصور والحكم وأيضا كان تصور بعض الاشياء بحصول صورته في الذهن كان تصور جميع الاشياء كذلك لعدم التفاوت في نحو العلم بالاشياء غائبة عنا كما تشهد بالضرورة وربما يستنبط من هذا الوجه وجه آخر وهو أنا نعقل أمورا لا وجود لها في الخارج فلا بد في فهم الشيء من تعلق بين العاقل والمعقول والتعلق بين العاقل والمعدوم المحض محال بالضرورة فلا بد للمعقول من ثبوت ما وليس في الخارج فهو في الذهن لا يقال الوجود الذهني هو وجود الشيء في نفسه بل الوجه في هذه الامور

هذا تأييد لعدم كون الماهية من حيث العوارض الذهنية معروضا للوجود الذهني حاصلا ان وجود الماهية من حيث انها معروضة للعوارض الذهنية وهي عقيبة الوجود الذهني وجود خارجي فان وجود هذه الهيئة من قبيل وجود الشيء لغيره ليكون صفة للذهن بهذا الاتصاف الانضمامي فلا بد من وجود المنضم في ظرف الاتصاف لما كان موقوفا على وجود الموصوف في الخارج فيكون الماهية التي هي صفة موجودة فيفعل ما هو عرض الوجود الذهني نفس الماهية هي بعد الآثار اصلا فلا يصدق التعريف عليه وصدق الماهية من حيث انها متصفة بالعوارض الذهنية وقائمة بالذهن وصف لا يضر لان وجودها خارجي **قوله** تعالى لعلة اشارة الى ان الدليل اعم ربما يقول لعل الوجود الخ لا يثبت المطلوب الا بيت يوهم ان الاتصاف الانضمامي مطلقا ليس مما على وجود الحاشيتين في الخارج والمشهور ان الاتصاف الانضمامي خارجي بستة على وجود الحاشيتين فيه وقد مر لوي اليه في كلام المحشي فلا بد من اثبات ان هذا الاتصاف الانضمامي اتصاف انضمامي خارجي **قوله** لعل وجه الاشكال تعبيره بلعل قال ان شرح مجمل النزاع سيجيء بان مفشأه ان راي ادلة الفريقين ليست منطبقة على امر واحد لان ادلة مثبتي الوجود الذهني منطبقة على الخلاف الاول وهو اثبات وجود غير الوجود الخارجي وادلة النافين على خلاف الثاني وهو ان حصول الاشياء الغائبة عنا الموجودة في الخارج بحصول انفسها في الذهن **قوله** واخذ الوجود الذهني الخ توجيه آخر يذكره منشأ آخر لتعسر محل النزاع حاصله ان هذا القائل اخذ الوجود الذهني الذي وقع النزاع فيه بمعنى الحصول في الذهن والقيام به فزعم انه يتحقق في الاوصاف الخارجية القائمة بالنفس الذهني حاصلة منها فاثباته ونفيه لم يكن اثباتا ولا نفيا للوجود الذهني المتميز عن الوجود الخارجي فلم تتميز محل النزاع وصار تحريره عسيرا **قوله** تتمة انما منصور الخ لما كان يرد ههنا ان النزاع اذا وقع في المقام الثاني وهو ان الاشياء الخارجية حصولها في الذهن غير حاصل في الخارج والدليل الذي اورده المصنف انما يدل على وجود الاشياء المعدومة في الخارج في الذهن كالممتنع المعدوم فيه لكن لم ينطبق الدليل على المدعى اجاب عنه المحشي بوجهين الاول ان ما ذكره المصنف انما يدل جزما من الدليل وتتميم المتممة التي ذكرها المحشي فالذي اورده المصنف مع تتمته المحشي يصير دليلا تاما يدل على الوجود الذهني للاشياء الخارجية وغير الخارجية والثاني ما ذكره بقوله وايضا الخ وحاصله انه لما ثبت حصول بعض الاشياء ولو كانت معدومة في الخارج في الذهن ثبت به ان جميع الاشياء يحصل في الذهن لانه لا تفاوت في نحو العلم بالاشياء الغائبة عنا كما تشهد بالضرورة العقلية **قوله** وربما يستنبط ان هذا الوجه هو الذي ذكره المصنف وجها آخر لاثبات الوجود الذهني وقد ذكره الشارح بمجرد التجريد حيث قال قد يستدل على الوجود الذهني بانا نتعقل امورا لا وجود لها في الخارج ولا بد في فهم اللغتي وتعقله وتميزه عند العقل من تعلق بين العاقل والمعقول سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة الشيء في العاقل او عن اضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول او عن صفة ذات اضافة وتعلق بين العاقل والمعدوم المحض محال فلا بد للمعقول من ثبوت ما وليس في الخارج فهو في الذهن انتهى **قوله** لا يقال الخ هذا ايراد على ما حاصله ان الوجه الذي ذكر لاثبات الوجود الذهني يدل على ان امورا التي ليس لها وجود في الخارج لها وجود آخر سواء كان هذا الوجود وجودا في نفسه او وجودا لغيره فلم يثبت به الوجود الذهني لانه وجود في نفسه

مطلقا واجتماع النقيضين والضدين في العدم المقابل للوجود الخارجي المطلق اي من غير اضافة وتقييد لشئ مخصوص وحمل لا طلاق ههنا اي مع قطع النظر عن تحققه في ضمن شئ مخصوص على ما يتناول الوجود الذهني لعموم حكم عليه اي على لا وجود لشئ في الخارج باحكام ثبوتية صادقة عليه فتكون صادقة محكوما عليها بالامكان العام وملزومة او لازمة لبعض الاشياء وكون الممتنع مثلا اخص من المعدوم المطلق اي بامور كما اوضحه في حاشية شرح حكمة العين ١٢ وكونه متعقلا الى غير ذلك من الاحكام الايجابية الصادقة في نفس الامر سواء كانت صادقة على مفهوم الممتنع او على ما صدق عليه وان اي الحكم على تلك الامور المتصورة باحكام ثبوتية صادقة يستدعي ثبوتها اذ ثبوت الشئ لغيره في نفس الامر فرع ثبوته اي ثبوت ذلك الغير في نفسه واذ ليس ثبوت تلك الامور المتصورة في الخارج فهو في الذهن وهو المطلوب فان قلت لو صح هذا الذي ذكرتم من ان المحكوم عليه بالاحكام الثبوتية الصادقة يجب ان يكون موجودا اما خارجا او ذهنا لصدق قولنا المعدوم المطلق الذي لا وجود له صادق في الخارج ولا في الذهن لا يعلم ولا يخبر عنه لكان كونه معلوما ومخبرا عنه في نفس الامر يستلزم وجوده في الجملة واذ لا وجود له اصلا فلا علم ولا اخبار وانه تناقض

وجودا سواء كان من قبيل وجود الشئ في نفسه او وجود الشئ لغيره لانا نقول هذه الامور اعتبار وذواتها كان وجودها في نفسها باعتبار قرنها بالعوارض الذهنية كان وجودها لغيرها فان قلت يلزم على ذلك ان تقدير ان يكون للشئ الواحد بالقياس الى الذهن الواحد وجودان قلت يجوز ان يكون للشئ الواحد بالقياس الى الذهن الواحد وجودان باعتبارين احدهما ان يحذو حذو الوجود الخارجي في ترتب الآثار والاحكام عليه وهذا هو مبحث التشخيص ظهر سره قولهم ان الكلي من حيث هو كلي موجود في الذهن مع ان ما يحصل فيه متشخص التشخص الذهني وظهر ايضا ان العلم موجود خارجي والمعلوم موجود ذهني فتامل جدا وسيأتيك فوق ذلك كلام انشاء الله تعالى **قوله** بالاحكام اذ الحكم يطلق على اربعة معان الاول المحكوم به والثاني وقوع النسبة او لا وقوعها والثالث التصديق بالوقوع واللاوقوع والرابع القضية من حيث انها مشتملة على الرابطين المعنيين وظاهر ان المراد هو الاول ويحتمل الثاني والثالث وعلى الاول لا حاجة الى تقييد الاحكام بالثبوتية كما اشرنا اليه لان طبيعة الايجاب تستدعي وجود الموضوع ولا مدخل لخصوصية المحمول في ذلك بل على الثاني والثالث ايضا لان الحكم والتصديق السلبيين يستدعيان تميز المحكوم عليه لتميز وجب

قوله لانا نقول جواب عن ذلك الايراد وحاصله ان لك الامور اعتبارات اعتبارا وذواتها وجودها في نفسها باعتبار قرنها بالعوارض الذهنية فعلى هذا تحقق الامور المذكورة الحاصلة في الذهن وجود في نفسها وهذا الوجود الذهني **قوله** فان قلت اريد على قولنا نقول استلزام المحال **قوله** قلت يجوز الخ حاصله تسليم اللازم اذا كان باعتبار **قوله** احدهما يحذو الخ وهو وجود الماهية من حيث انها ملتفتة بالعوارض الذهنية وقائمة بها **قوله** الآخر لا يحذو حذوه وهو وجود الماهية في نفسها مع قطع النظر عن العوارض الذهنية **قوله** وبهذا التفتيش الخ اي بهذا التحقيق والتنقيح الذي ذكر فيما قبل ان للشئ الذهني اعتبارات مرتبة الحصول ومرتبة اقتضاء ظهران الكلي من حيث هو كلي موجود في الذهن والتشخصات الذهنية انما تعرض له في مرتبة القيام لا في مرتبة الحصول ظهر ايضا ان العلم موجود خارجي لانه عبارة عن الماهية في مرتبة القيام وهي من صفات النفس والمعلوم موجود ذهني لانه عبارة عن نفس الشئ اقول وقد ظهر ايضا ان العلم جنس والمعلوم كلي **قوله** فتامل هذه اشارة الى عظم هذا الباب وغموضه وكثرة الزلات فيه **قوله** الحكم يطلق على اربعة معان الخ ظاهر هذا الاطلاق انه بالاشتراك اللفظي والغرض منه تكشيف ان المراد بالاحكام في قول المكاتن باحكام ثبوتية اي معنى **قوله** فظاهر ان المراد هو الاول اي المحكوم به وقد ظهر ان قول الثلثة كونها محكوما عليها بالامكان العام مثال المحكوم به لا الحكم بمعنى آخر وايضا قد صرحوا بان التقييد بالثبوتية انما هو لاخراج ممنوع المحمول وهو يدل على ان المراد بالاحكام المحكومات بها **قوله** ويحتمل الثاني اي وقوع النسبة او لا وقوعها وعليه يدل قول الشارحين الاحكام الايجابية الصادقة في نفس الامر **قوله** الثالث اي التصديق **قوله** على الاول اي اذا اريد بالحكم المحكوم به **قوله** لا مدخل لخصوصية المحمول في ذلك بل امكان ثبوتها يقتضي وجود الموضوع فاذا كان سلبيا لا يقتضي **قوله** لدل على الثاني هذا ان في مجاله نظرا اذ لا حاجة الى ذلك التقييد على تقدير ان يكون المراد بالحكم المحكوم به بل الحاجة اليه على تقدير ارادة المعنى الثاني والثالث ايضا **قوله** لان الحكم الخ دليل لعدم الاحتياج

لان المعدوم المطلق صار محكوما عليه بانتفاء بعدم العلم والاخبار عنه فيكون معدوما مطلقا وموجودا في الجملة فلنا اللازم مما ذكرناه انه يصدق قولكم الذي ذكرتموه قضية سالبة بمعنى انه ليس بمعدوم مطلقا يعلم ويخبر عنه والسالبة الصادقة لا تقتضي وجود الموضوع بل المقتضي لها هو الموجبة الصادقة فلا تناقض لانه يصدق بمعنى ان ثمة امرا يصدق عليه نفس الامر انه معدوم مطلق وصفة اسكا يعلم ولا يخبر عنه حتى يكون قضية موجبة معدولة مقتضية لوجود للموضوع فان عاد وقال اومعها ذكرتم ما صدق قولنا المعدوم المطلق مقابل الموجود المطلق قلنا مفهوم المعدوم المطلق من حيث هو هو مقابل للموجود المطلق ومن حيث انه متصور موجود في الذهن وقسم منه فلا استحالة في ذلك اجاب عنه من لا مر لا اول الذي تمسك بالحكماء في اثبات الوجود الذهني الامام الرازي بمنع انا نتصور كلا وجود في الخارج اصلا بل كل ما نتصوره فله وجود غائب عنا وذلك المتصور اما قائم بنفسه كما يقوله افلاطون فانه ذهب الى انه لا بد في كل طبيعة نوعية من شخص مجرد باق ابدي وما استدل به ارسطو على ابطال هذا الراي غير صحيح فيكون الاحتمال قائما فيبطل

الحكم بالتقييد بالثبوتية في الجملة واذا لم يكن في الخارج فهو في الذهن قوله فافهم لعله اشارة الى ما ذكره مولانا بحر العلوم نوره الله مرقده من ان مقصود المشي ان التصديق والحكم السلبيين ايضا يستدعي تصور الموضوع وتميزه عند العقل فيلزم وجوده في العقل فيقال نعم نسلم ان التصور والتميز لكن لا يلزم منه الوجود الا اذا ثبت ان الادراك لا يكون الا بحصول المعلوم ولم يثبت بعد وانى يكون مقصودا ان الحكم والتصديق السلبيين يستدعيان التميز فيصدق على موضوعه انه متميز فالعقد قضية موجبة فيلزم الوجود واذ ليس في الخارج ففي الذهن فنقول ان هذا بالحقيقة استدلال ان الموجبة فتتميم الحكم والتصديق للسلبيين منتج ثم الاستدلال بالايجاب اللازم لها تطويل بلا طائل فظهر تقييد الثبوتية فائدة جليلة هي اختصار المسافة قوله تعرفت الخ هذا رد على الجواب الذي ذكره الصباغ لا يجدي نفعا اذ السالبة ايضا يقتضي وجود الموضوع فيلزم التناقض وبقي الاشكال بحاله قوله لان الخ هذا رد آخر على الجواب حاصله ان هذه القضية مع قطع النظر عن ارجاعها الى السالبة صادقة البتة لانا نخرم بصدقها على تقدير انفرادها معدوم له او موجبة سالبة المحمول ايضا فالاشكال لزوم التناقض بحاله وكان ينبغي ان يرد هذا الرد الى السوالب ينفع التناقض الذي اورده المورد واما الثاني فبالمنع ودعوى الضرورة غير مسلم ولئن سلمنا فليس بضروري فغاية ما يلزم عند كون المعدوم المطلق محكوما عليه انما هي في جواب الاشكال انه يكفي في كون الشئ محكوما عليه ان يكون مفهوما موجودا واما وجود افراده فليس بضروري فغاية ما يلزم عند كون المعدوم المطلق محكوما عليه بعدم العلم والاخبار عنه اتصافه مفهوما بالوجود لا عائبة فيه فان اتصاف الشئ بنقيضه مواطاة جائز قوله كما مر في المقصد الثالث من حاشية المعلقة على قول الشارح انما يستحيل صدق احد النقيضين على الآخر مواطاة حيث قال ويجوز صدق احد النقيضين على الآخر مواطاة بان يصدق عليه حملا بالعرض الخ فتذكر قوله او يقال الخ جواب آخر عن الاشكال المذكور تقريره ان العقل يفرض الموجود معدوما بان يعمله مرآة لامر معدوم محض ويحكم عليه بحكم الحمل فتصح الحكم باعتبار وجوده بحسب مفهومه في الذهن وبثبوت عدم الاخبار والعلم وغير ذلك باعتبار انه معدوم مطلق قوله فيندفع اي بما عرفت آنفا من ان المحكوم عليه موجود بحسب الواقع ومعدوم بحسب المفروض يندفع التناقض ان حررت النظر الى عقد الحمل بان المعدوم لا يخبر عنه لا بالايجاب ولا بالسلب وقد خبر عنه بعدم الاخبار

ما ذكر نوع من الدليل او حمل قول افلاطون ههنا على ما نقل عنه من ان صور معلومات الله تعالى قائمة بذواتها كما ان الشبح القائم بنفسه كما يقول الحكماء فان الصور اى صور جميع المعقولات مرتسمة عندهم في العقل الفعال فانه عندهم مبدأ الحوادث في عالمنا هذا فالاشياء ان لم تكن موجودة في الخارج فهي موجودة في العقل الفعال مثلا ان كانت الهويات اى هويات ما تتصوره لزم تحقق هوية الممتنع في الخارج وانه سفسطة ظاهر البطلان وان كان المرتسم فيها هو الصور والماهيات الكلية فهو المراد بالوجود الذهني غرضنا ومقصودنا اثبات نوع من التميز للمعقولات التي هي الماهيات الكلية هو غير التميز بالهوية الذي نسميه بالوجود الخارجي سواء اخترعها الذهن اى اخترع الذهن تلك المعقولات فيكون ذلك النوع من التميز لها في ذهننا او لاحظها الذهن تلك المعقولات من موضع آخر كالعقل الفعال فيكون ذلك النوع من التميز لها في ذهنه ولم يتعرض لتقسيم ما منصور بنفسه لان بطلان انحصار المعقول ان تلك الامور المتصورة اذا كانت ممتنعة الوجود في الخارج لم يمكن ان يكون لها وجود اصيل لا قائمة بنفسها ولا بغيرها فلا يكون لها وجود ظلي في قوة مدركة سواء كانت هي النفس الناطقة او غيرها وهو المطلوب هذا وقد اعترض على مقسمهم بانه لم لا يجوز ان تكون الامور الثبوتية امورا ثابتة في الخارج فلا نسلم انا لم نحكم بها على ما لا وجود له في الخارج كيف ولو سلم لزم ان لا يكون المحكوم عليه موجودا في الخارج فلا يزال يلزمنا امور ثابتة في الذهن كان ذلك مصادرة على المطلوب واجيب بان المراد بالثبوتية ما ليس السلب داخلا في مفهومها واخرج بذلك السالبة المحمول فانها مساوية للسالبة فلا تقتضي وجود الموضوع وعن المعدولة ايضا اذا جوز صدقها مع عدم الموضوع واعترض ايضا بانك ان اردت ان تلك الامور الثبوتية ثابتة في الخارج للموضوع المذكور فممنوع كيف ولو صح ذلك كان الموضوع موجودا في الخارج

قوله لكان نسبة ذلك الخ لاشتماله على الشخاص المادية وعلى الممتنعات كاجتماع النقيضين والضدين دون الاول فكانه انما حمل عبارة المصنف عليه لان ما حمل قول افلاطون في بحث الماهية على الاول والحق ان قول افلاطون في بحث الوجود الذهني والعلم محمول على الثاني وفي بحث الماهية محمول على الاول كما ياتي قوله واخرج بذلك الخ بيان لكونه نسبة الخ يعني ان حمل قول افلاطون من كون التصور قائما بنفسه على صور معلومات الله تعالى قائمة بذواتها نسبة من علم على جزء شخص واحد من كل طبيعة نوعية لان ذلك الكل مشتمل على جميع الاشخاص المادية من كل نوع من الممتنعات كاجتماع النقيضين والضدين فانها كلها من معلومات الله تعالى فانه لا يشتمل الا شخصا واحدا اتفاقيا ازلا وابدا من كل نوع لكنه لا يشمل الممتنعات قوله على الاشخاص اللائم فيه للاستغراق بين الجملتين باعتبارين قوله لكانه الخ رفع وفعل مقدر تقديره انه لما كان حمل على معلومات الله تعالى انسب لم يحمل الشارح عبارة المصنف عليه حاصل الرفع ان المصنف لما حمل قول افلاطون في بحث الماهية على ان كل شخص مجرد ازلي في بدي حمل الشارح ههنا قول افلاطون عليه ليطابق ما ذكره المصنف في بحث الماهية وقال الفاضل مرزاجان حمله عليه لان المقام ذكر فيه الوجه الاول قوله دون الاول اي حمل على كون شخص مجرد من كل طبيعة نوعية باقيا ازلا وابدا قوله عليه اي على الامر الثاني قوله الحق هذا تعريض على الشارح بانه لا يلزم من حمل المصنف قول افلاطون في بحث الماهية على الاول حمله في الوجود الذهني عليه لان الحق الخ ومن زعم انه تعريض على المصنف لان الحق حمل قول افلاطون في بحث الوجود الذهني والعلم على معلومات الله في بحث الماهية على شخص مجرد والمصنف عكس الامر اي حمل في بحث الوجود على شخص مجرد قائم بنفسه فقد سها سهوا ظاهرا يقتضي منه العجب قوله فتامل الخ يوجد هذا في بعض النسخ ولعله اشارة الى ان الحق والصواب ان حمل قول افلاطون ههنا على الثاني لان الشارح حمل مطلقا هذا الكلام في بحث الماهية حمل المصنف في بحث الماهية اولى واقدم من ذلك فتوجيه الكلام بما لا يرضى به قائله غير مستحسن اصلا قوله اعلم ان المتاخرين الخ والباعث عليه دفع النقض على ما قيل في بحث

المقصد الرابع في الوجود الذهني

وفي السالبة المحمول يرجع بحمل ذلك السلب عليه فمعنى السالبة ج ليست ب ومعنى السالبة المحمول ج ليست ب هو استوقالوا الفرق بينهما
وبين المعدولة ان فيها اشارة الى حكم معقود بخلاف المعدولة ولا يخفى ان السلب من حيث انه رابط لا يمكن ان يكون جزء المحمول مع ان المعتبر في المعدولة كون السلب
جزء المحمول من غير ملاحظة امر آخر فهذه القضية على تقدير ثبوتها احد نوعي المعدولة وثبتوا بها مساواتها للسالبة المحمول وعدم اقتضائها وجود الموضوع باذا صدق سلب
ب عن ج صدق ج منتف عنه ولا يصدق نقيضه اي ليس بمنتف عنه فلا يصدق السالبة المحمول واذا صدق ج منتف عنه ب صدق شيء من ج انت تعلم ان
نقيض الموجبة السالبة المحمول السالبة المحمول وهي تجتمع مع السالبة عند انتفاء الموضوع كما ان السالبة المعدولة تجتمع معها وبحق ان طبيعة الربط الايجابي
تستدعي وجود الموضوع من غير ان يكون خصوصية المحمول في مدلول طبيعة الربط السلبي المقيد كما لا يخفى على المتدرب فليس بينهما مساواة الا باعتبار حصول جميع المفهومات في نفس الامر وكذلك ان
مفهوم الايجاب حكم ايجابي صادق فكلما صدقت القضية الموجبة التي تقتضي وجود الموضوع في نفس الامر وكذلك العكس وباعتبار تعلق التصديق فالا اسناد بهذا الاعتبار

النسب من يقتضي التساوي بين تساويان وفي بحث عكس النقيض ان الموجبة الكلية ينعكس كنفسها وتقرير النقض ان الامور الثابتة بجميع الموجودات كالشيء والممكن متساويان
وتنعقد بينهما موجبتان كليتان ان بين نقيضيهما الاتحقق المساواة ولا تنعقد الموجبة الكلية فلا يقال الثابت المحكوم بعدم وجود الموضوع قوله بمعنى يرجع السلب الى
الموضوع بان يسلب المحمول عن الموضوع ثم يحمل عليه كقولنا زيد ليس بقائم سالبة محصلة اذا حكم فيها بسلب القيام عن زيد اما اذا دخل ذلك السلب على زيد وثبت ليكون
سالبة المحمول ويعبر عنها بالفارسية بان زيد نيست قائم است ويعبر عن الاول بان زيد قائم نيست قوله فمعنى السالبة الخ يعني ان في القضية السالبة ارتباطا واحدا
سلبيا فقط وفي السالبة المحمول ارتباطين ارتباطا ايجابيا وارتباطا سلبيا داخلا في المحمول فزيد ليس هو بقائم سالبة وزيد هو ليس هو بقائم موجبة سالبة المحمول قوله
وقالوا في الفرق الخ حاصله ان المحكوم به في السالبة المحمول امر معقود لان النسبة جزء منه بخلاف محمول المعدولة فانه مفرد محض ليس فيه نسبة عاقدة بين
اجزائه كما في الاول قوله لا يخفى الخ هذا ايراد اول على المتاخرين المثبتين لهذه القضية وحاصله ان النسبة السلبية من حيث هي نسبة سلبية ورابطة لا تصلح ان تجعل
محكوما بها الا وهو او لا وهي غير مستقلة والمحكوم به يجب ان يكون مستقلا والمركب من المستقل وغير المستقل غير مستقل فلا تنعقد تلك القضية قوله مع ان الضمير الخ
هذا ايراد ثان على المتاخرين تقريره ان الفرق بين السالبة المحمول والمعدولة وجعل الاول قسما على حدة ليس على ما ينبغي لان المعتبر في المعدولة ليس الا جزئية حروف السلب
لمحمولها ولا يشترط فيه ان يكون محمولها غير معقود بل هو عام سواء كان فيه اشارة الى حكم معقود او لا فيشمل المعدولة للسالبة المحمول اشتمال الاعم على الاخص وجاب عن الايرادين
اما عن الاول فلانا وان لم نصلح النسبة السلبية لان تحكم بها من حيث هي نسبة ورابطة لكنها يمكن ان تلاحظ لا باستقلالي وتجعل محمولا كما تجعل القضية السالبة محمولا
في قولنا زيد ليس ابوه قائما وبما عن الثاني فلان المعدولة مختصة بما لم يكن سلب النسبة الايجابية جزء من المحمول بل ايضا في السلب الى مفهوم مفرد ويجعل محمولا
والبقية خير كلام البعض حيث قال ان الجهة بالمعنى المعروف لسلب الحكم لما استعمل في سلب الشيء في نفسه عدل عن صيغة الاصلي فتدبر قوله وبهذا الخ قوله
المتاخرون قوله عن ج سلبا بسيطا قوله ينتف عنه في موجبة سالبة المحمول قوله انت تعلم الخ منع على قوله فلا يصدق السالبة بان نقيض الموجبة
السالبة المحمول السالبة السالبة المحمول وهي تجمع مع السالبة عند انتفاء الموضوع كما ان السالبة المعدولة تجتمع مع السالبة عند انتفاء الموضوع فحينئذ يصدق
السالبة ويكذب هذا نقيض قولنا اذا صدق سلب عن ج فيصدق نقيض عنه بان الاولى سالبة بسيطة يمكن صدقها بانتفاء الموضوع والثانية فلا يكن صدقها
فلا كان الموضوع موجودا لكونها موجبة قوله الخ ان الغرض منه ابطال مزعوم المتاخرين واثبات المساواة بين الموجبة السالبة المحمول وبين الموجبة المعدولة المحمول
الربط الايجابي الذي فيه ثبوت شيء ما مطلقا سواء كان المحمول وجوديا او عدميا قوله لاستدعاء وجود للموضوع فالفرق بينها وبين الموجبات الاخر اقتضاء وجود
الموضوع وعدمه محكم قوله فليس بينهما مساواة بل رد على مزعوم المتاخرين حاصله ان مدعى المتاخرين من كون الموجبة السالبة المحمول مساوية للسالبة البسيطة
من حيث انها تقتضي وجود الموضوع بطل المساواة بينهما ليس الا باعتبار حصول جميع المفهومات الخ قوله باعتبار تعلق التصديق الخ يعني ان الموجبة السالبة المحمول

المقصد الرابع في الوجود الذهني

الفصل الرابع في الوجود الذهني

وان اردت انها ثابتة له في الذهن كان ذلك فرعا لوجود الموضوع فيه فيكون مصادرة واجيب بانا نريد انها ثابتة للموضوع في نفس الامر وذلك موقوف على وجود الموضوع فيها وليس في الخارج فهو في الذهن الامر الثاني من الامور الدالة على الوجود الذهني ان قال من المفهومات ما هو كلي اي متصف بالكلية التي هي صفة ثبوتية فلا بد ليكون الموصوف بها موجودا وليس في الخارج كذلك فهو وجود في الخارج فهو متشخص متعين في نفسه بحيث يمتنع فرض اشتراكه فيكون موجودا في الذهن ويرد عليه ان الكلية صفة سلبية كما عرف المنع من فرض الشركة وان سلم كونها ثبوتية كانت داخلة في كلا شقي الاستدلال الاول فلا وجه لجعلها استدلالا على حدة وقد يقال المفهومية صفة ثبوتية يتصف بها الكلي فيكون موجودا وليس في الخارج بل في الذهن ويرد عليه السؤال الثاني وقد يقال ايضا الحقائق الكلية كالانسان مثلا توجد بالضرورة وليس في الاعيان بل في الاذهان ونجيب عليه ان دعوى الضرورة في كون الحقائق انفسها موجودة غير مسموعة نعم افرادها الحقائق موجودة في الخارج بالضرورة الامر الثالث لو لا الوجود الذهني لم يكن اخذ القضية الحقيقية الموضوع وهي التي حكم فيها على ما يصدق عليه في نفس الامر الكلي الواقع موضوعا سواء كان موجودا في الخارج محققا او مقدرا او لا يكون موجودا فيصدق الشرطي والبطلان التالي معا بقوله فانا اذا فلنا الممتنع معدوم فلا نريد ان الممتنع اي ما يصدق عليه الممتنع في الخارج معدوم فيه قطعا اذ لا يوجد ذلك قطعا اذ ليس في الخارج ما يصدق عليه الممتنع لصدق قولنا نوجد ان لا افراد المعقولة للممتنع اي التي يصدق عليه الممتنع في العقل من الافراد يقتضي وجودا الموضوع في الذهن كلما صدقت الموجبة التي تقتضي وجود الموضوع في الذهن كذا العكس فتامل قوله فيقال المفهومية آه لم يحمل عبارة المتن على هذين الوجهين لان المتبادر منها ان المفهوم تصف بالكلية لان الكلي متصف المفهومية والا ان الحقائق الكلية موجودة ويمكن الجواب عما ورد على الوجه الثاني بان هذه الحقائق محمولة على افرادها وثبوت الشيء للشيء لا يلزم ثبوت الثابت في ظرف الاتصاف لكن يستلزم ثبوته في الجملة كما تشهد به الضرورة قوله الامر الثالث الخ الفرق بين هذا التقرير والتقرير الذي مر ذكره بقوله وقد يقال آه بعد تسليم الكبرى كون المراد من الحقيقة ما صدقت عليه ان المراد من الحقيقة على الاول الحقيقة التي لا يكون افرادها موجودة في الخارج وعلى الثاني الحقيقة الكلية التي لا يكون بعض افرادها موجودا في الخارج

والسالبة البسيطة سواء باعتبار تعلق التصديق وان كلا من الموجبة السالبة المحمول السالبة البسيطة باعتبار هذا التعلق تقتضي وجود الموضوع في الذهن فالتصديق بالنسبة الاكملي من تمثل الموضوع فحققها في الذهن فكل من الايجاب والسلب يقتضي وجود الموضوع فتمنع انفكاك احدهما عن الآخر فلما صدق الايجابي صدق السالب وبالعكس فيتساويان باعتبار حصول المفهومات بالسر الى نفس الامر قوله فتامل علامة الاشارة الى ان القول بوجود جميع المفهومات في نفس الامر بالمعنى الذي يريد وجود المفهومات مسلم لكن لا يفيد ذلك في صدق حكم الايجابي على افراده اذ شرطه صدق الحكم الايجابي وجود افراد العنوان كما بين في موضعه وان اريد وجود افراد المفهومات فغير مسلم لضرورة ان اكثر الاشياء افراد المعدوم المطلق لا وجود لها اصلا فتدبر قوله لم يحمل عبارة المتن الخ دفع لما سيورد ان الشارح لم يحمل عبارة المصنف من المفهومات ما هو كلي على الوجهين الذين ذكرهما بقوله وقد يقال المفهومية الخ وبقوله وقد يقال ايضا الحقائق الكلية الخ وتقرير الدفع ظاهر قوله لان المتبادر منها اي من عبارة المصنف قوله ويمكن الجواب الخ اي يمكن ان يجاب عن الايراد الذي ورده الشارح على الوجه الثاني من الوجهين الذين لم يحمل عبارة المصنف عليهما بقوله ويجاب عليه الخ وحاصل الجواب انه لما اعترف الشارح في الايراد بوجود افراد هذه الحقائق في الخارج فنقول ان الحقائق محمولة على افرادها الموجودة في الخارج فثابتة لها من المعلوم ان ثبوت شيء لشيء يستلزم ثبوت الثابت في الجملة وان لم يستلزم ثبوته في ظرف الاتصاف فعلى هذا لو لم تكن الحقائق موجودة في الخارج كانت موجودة في الذهن بالنسبة فدعوى الضرورة تكون الحقائق انفسها موجودة كما في الوجه الثاني مسموعة قوله الفرق بين التقريرين الخ دفع لما يظن من ان من ذكره المصنف بقوله الامر الثالث لو لا الوجود الذهني لم يكن اخذ القضية بحقيقة الموضوع ومن ما ذكره الشارح بعده بقوله وقد يقال لو لا الوجود الذهني لطلبت القضية بحقيقة لا يتصور

للمعقولية للمعدوم اى يصدق عليها فى العقل بحسب نفس الامر انها معدومة فى الخارج فلو لم تكن للممتنع افراد معقولة موجودة فى العقل لم يصدق عليها الحكم الايجابى فلذلك قال وهذا بالحقيقة عائد الى الاول والحاصل ان قولنا الممتنع معدوم فى الخارج قضية صادقة وليست خارجية بل حقيقية مقررة بما ذكرناه لا بما استشهد من ان الحكم فيها على الافراد الخارجية فقط اما تحققه او مقدرة فلو لا انه يكون للممتنع افراد موجودة فى الذهن لم يصدق هذا الحكم كذا يجابى فى هذه القضية الحقيقية ويرد عليه ان مفهوم المعدوم امر سلبى وقد يقال لولا الوجود الذهنى لبطل الحقيقية الموجبة الكلية كقولك كل مثلث يساوى زواياه قائمتين اذ ليس الحكم فيها مقصورا على الافراد الخارجية بل يتناول ما عداه

ولا شك انها عائدة الى الوجه الاول وقد قرر بعض المحققين هذا الوجه هكذا انا لا نسلم ان الوجود الذهنى لم يتحقق هذا القسم من القضية بمعنى انه لا يكون للاتيان فائدة فيتفرع هذا القسم بالكلية كما انه لا يتحقق قضية يكون الحكم فيها على ما هو فرد للموضوع بحسب العموم نحو اثانى اثنين زوج والوجود اللفظى اذ ليس لاعتبارها فائدة ولا يخفى انه لا يخلو عن بعد لان الامتناع اذا كان للمنافيين ان يلتزموا رجوع هذا القسم من القضية الى القضية الخارجية كما انهم التزموا نفى القضية الذهنية بالكلية لا يقال تستعمل هذه القضية ويعلم بالضرورة انها مغايرة للقضية الخارجية وان موضوعها اعم من موضوعها لانا نقول لم ان يقولوا المغايرة والاعمية بحسب المفهوم كما فى الدائمة والضرورية **قوله** ويرد عليه هذا ما ناقشه فى المثال

فرق فاسى فائدة فى قوله الشامل بوجه بان فى التقريرين فرقا وان كانا مشتركين فى كون المراد من الحقيقية ما صدقت عليه حاصل الفرق ان المراد من القضية الحقيقية فى تقرير الشارح القضية الحقيقية التى لا يكون افراد موضوعها موجودة فى الخارج فيصدق بانه كلما فرض شىء من افراد الموضوع فهو محكوم عليه بالحكم المذكور فى القضية الحقيقية كقولنا كل خمس سيجىء مثلا وكل ممتنع معدوم وفى تقرير الشارح الحقيقية الكلية التى لا يكون بعض افرادها موجودا فى الخارج فيصدق بانه كلما فرض شىء من افراد الموضوع فهو محكوم عليه بالحكم المذكور فى القضية الحقيقية الكلية التى حكم فيها على الافراد الخارجية الذهنية كالقضايا الهندسية والحسابية فصدقها كلية يستدعى صدق الحكم على الافراد المعقولة ايضا وهو يقتضى الوجود الذهنى فعلى تقدير انتفائه يستحيل الحكم فالاشكال **قوله** لا اشكل الخ الغرض منه ارجاع هذين التوجيهين الى الاول لبيان استدراكهما ووجه العود غير مخفى **قوله** الى الوجه الاول الذى بنيه الم بقوله انا نتصور ما لا وجود له الخ **قوله** وقد قرر بعض المحققين وهو العلامة جلال الملة والدين الدوانى فى الحاشية القديمة على شرح التجريد الجديد **قوله** لو لا الوجود الذهنى الخ حاصله ان انتفاء الوجود الذهنى يستلزم عدم تحقق القضية الحقيقية بمعنى انه لا يكون فى اعتبارها فائدة اذ اعتبارها انما يكون للشمول لغير الافراد الخارجية واذ لم يكن شاملا لها فلا حاصل لجعله على حدة من القضية الخارجية لان انتفاء الوجود الذهنى لا يستلزم عدم تحققه اصلا لجواز ان يوجد فى الحقيقية فى ضمن الخارجية لكنه يستلزم عدم الفائدة فى اعتبارها **قوله** كما انه الخ اى لم يتحقق هذا القسم من القضية كما لا يتحقق قضية يكون الحكم فيها على ما هو فرد للموضوع بحيث يعم نحو اثانى اثنين الخ الوجود سوى الوجودين الخارجى والذهنى كالوجود اللفظى اذ ليس لاعتبارها اى اعتبار قضية يكون الحكم فيها على فرد موجود بحسب اللفظ فائدة **قوله** ولا يخفى انه الخ هذا ايراد على تقرير ذلك البعض بما يتفع للناظر لانه مسكت للناظر اذ للمنافى ان يلتزم رجوع هذا القسم من القضية الى القضية الخارجية كما التزم نفى القضية الذهنية بالكلية **قوله** اذ للمنافيين الخ لا الوجود الذهنى **قوله** الى القضية الخارجية اى الى حكم فيها على الافراد الخارجية سواء كانت متحققة او مقدرة **قوله** كما انهم اى المنافيين للوجود الذهنى **قوله** لا يقال المحذور على قوله ولا يخفى وجواب عن تلك الايراد حاصله انه لا يمكن للمنافيين ان يرجعوا هذه القضية الى القضية الخارجية لانا نعلم بالبداهة ان الحقيقية مغايرة للخارجية فان فى الاولى حكم على الافراد مطلقا سواء كانت خارجية او لم تكن وفى الثانى تحكم على الافراد الخارجية وموضوع الاول اعم من موضوع الثانى **قوله** لانا نقول جواب عن تلك المحذور حاصله انه لا يلزم من مغايرة المفهوم مغايرة المصداق فيجوز ان يقول المنافيون للوجود الذهنى ان القضية الحقيقية وان كان اعم مفهوما من القضية الخارجية بحسب الموضوع ولكنهما متساويتان بحسب نفس الامر اذ ليس الافراد الا بحسب الخارج فقط **قوله** كما فى الدائمة والضرورية فان الاولى اعم من الثانية بحسب المفهوم كما لا يخفى وهما فى نفس الامر متساويان لان الدوام اما فى مادة الوجوب فيكون ضرورة او فى مادة الامكان ولا بد له من علة اما واجبة بنفسها او منتهية اليها ولا بد من دوامها لدوام المعلول فيكون دوام المعلول واجبا مستندا الى تلك العلة **قوله** هذا ما ناقشه رد على الشيخ حيث قال ان المجهول فى قولنا الممتنع معدوم امر سلبى فلا يستلزم وجود الموضوع

من الامور التي يصدق عليها الموضوع في نفس الامر وقلم يكن لما عداها وجود في نفس الامر لم يصدق عليها حكم ايجابي واجبناه كما هو رأي جمهور المتكلمين
فاربعضهم قالوا بالوجود الذهني وجهين الاولى انه لو اقتضى تصور الشيء حصوله في الذهن لزم كون الذهن حارا باردا مستقيما معوجا لانا اذا تصورنا
الحرارة حصلت الحرارة في ذهننا ولا معنى للحار الا ما قامت به الحرارة وكذا الحال في البرودة والاستقامة والاعوجاج لكن هذه الصفات منتفية
عن الذهن بالضرورة وايضا يلزم اجتماع الضدين اذا تصورنا الضد ان معا حكم عليهما بالنقيضين الثاني ان حصول حقيقة الجبل والسماء مع عظمهما في ذهننا
مما لا يعقل وانما نعني به اي عما ذكرنا من الوجهين الجملة بان الحاصل في الذهن صورة هي ماهية موجودة بوجود ظلي لا هوية عينية موجودة بوجود اصلي
والحار ما يقوم به هوية الحرارة اي ماهيتها الموجودة بوجود عيني لا يقوم به ماهية الحرارة موجودة بوجود ذهني فلا يلزم اتصاف الذهن

قوله واجاب الخ وانما يمكن ان يجاب بان منشأ الاتصاف هو ان يكون وجود الوصف من حيث هو من قبيل وجود الشيء لغيره وقد عرفت ان وجود الشيء في الذهن من حيث
هو من قبيل وجود الشيء لنفسه لا لغيره فلا يكون متصفا بالعوارض من حيث انه مقترن بالعوارض من قبيل وجود الشيء لغيره واجاب شارح التجريد بالفرق بين القيام والحصول بان حصول الشيء في الذهن لا يوجب
اتصاف الذهن به كحصول الشيء في الزمان والمكان بل الموجب للاتصاف به هو قيامه بها وهذا الفرق يندفع

في الذهن بان هذا استدلال مشكوك في المثال لان الاستدلال ليس مختصا بهذا القول المخصوص بل هو مجرد تمثيل فلا مناقشة فيه غير نافع كيف وجميع ما الزمه به من الكلام انما يتم
بمقدمات ثبوتية هي معقولات ثانية على معقولات اولى نحو كل جنس كذا فلو اراد الوجود الذهني لتمكن تلك الاحكام صادقة هكذا في حواشي الفاضل اللاهوري على شرح المواقف **قوله**
وايضا يمكن ان يجاب اي يمكن ان يجاب عن استدلال المتكلمين على نفي الوجود الذهني بان الحرارة والبرودة لو كانتا في الذهن لزم كونه حارا وباردا بالطريق الآخر وهو ان اللازم بين
كون نهاني الذهن واتصافه بهما ممنوعة او منشأ الاتصاف ليس مطلق الوجود بل وجود الوصف من حيث انه وصف من قبيل وجود الشيء لغيره كوجود السواد في محله ووجود الحرارة
والبرودة وغيرهما من الاعراض ليس كذلك في الذهن لما قد عرفت فيما سبق ان وجود الحاصل في الذهن من حيث هو من قبيل وجود الشيء في نفسه لا لغيره فلا يكون موجودا في الذهن
على نحو يوجب الاتصاف فلا يلزم كون الذهن حارا وباردا لحصول الحرارة والبرودة فيه لان وجود الحاصل في الذهن من حيث انه مقترن بالعوارض من قبيل وجود الشيء
لغيره لانه لا يفيد ان ليس هذا الوجود وجود نفس الحاصل فقط بل مع شيء آخر فاكون من قبيل وجود الشيء لغيره لا يوجب الاتصاف بنفس الحاصل كما هو ظاهر على ان لنا في مساكة
قوله واجاب اي عن هذا الاستدلال شارح التجريد وهو العلامة القوشجي وحاصل الجواب انا لا نوجب الاتصاف لمجرد الوجود بل لحصوله فقط بل القيام وهذه الاشياء حاصلة في الذهن
لا محالة **قوله** بالفرق بين القيام والحصول اذ الحصول عبارة عن كون الشيء في الذهن مع قطع النظر عن اقتضائه بالعوارض الذهنية والقيام في الذهن عبارة عن كون الشيء
في الذهن مع اعتبار اقتضائها بالعوارض الاول لا يوجب الاتصاف بخلاف الثاني لا يقال ان هذا الجواب اجمع الى جواب المحشي فلم تبق الحصول هي نفس وجود الشيء كما زعمه المحشي
من غير فرق فلما قيل كلا لان المحشي قائل بقيام الحاصل في الذهن بالذهن ومقترنا بالعوارض الذهنية بخلاف شارح التجريد فانه قائل بعدم قيامه لما سبق ان القول القائم بشيء
آخر سوى الحاصل فانا نعلم عنده مغائرا للمعلوم بالذات فتدبر **قوله** كحصول الشيء في الزمان والمكان اي في حصول الاشياء في الذهن بعينه كحصولها في الزمان والمكان فان حصولها
فيهما لا يوجب اتصافهما بها كذلك حصولها في الذهن لا يوجب اتصافه بها اعلم ان كلمة في تستعمل لمعان الاول ان يكون مدخولها ظرفا للشيء كما يقال زيد في الدار والثاني
ان يكون محلا له كما يقال العرض في الموضوع فان معناه ان العرض حال في الموضوع والثالث ان يكون غير الاحتراز كما يقال هذا الشيء في نفس الامر ليس اختراعيا محضا وحصول
الاشياء في الذهن على مزعوم العلامة القوشجي المعنى الاول وهو لا يوجب الاتصاف وان الحلول في غيره حتى يوجبه كذا افاده بعض المحققين **قوله** زعم عطف على اجاب اي
زعم العلامة القوشجي ان بهذا الفرق بين القيام والحصول يندفع اشكال آخر وتقريره الاشكال انا اذا تصورنا حقيقة جوهرية موجودة في الخارج حصلت ماهيتها
في الذهن فلا تكون الاجوهرا بناء على حصول الاشياء بانفسها في الذهن على الذهب المختار وهي تكون عالما اذا العلم هو الصورة الشيء مجردة عن المادة والعوارض
الخارجية فتصير عرضا لصدق تعريفه اي تعريف العرض اي الموجود في الموضوع عليها اذ الذهن موضوع لها لانه يستغني عنها ولا تحتاج اليها بالضرورة وقد كانت من قبل علوما وجوهرا

الاشكال آخر وهو انه اذا حصلت حقيقة جوهرية في الذهن كانت تلك الحقيقة علما وعرضا فيلزم ان يكون شئ واحد علما ومعلوما وجوهرا وعرضا واذا فرق بين القيام والحصول لالزم ذلك لان الحاصل في الذهن غير القائم فالحاصل معلوم وجوهر والقائم علم وعرض وانت تعلم ان حصول الشئ في الذهن عندهم نفس الحلول فليس قبيل حصول الشئ في الزمان والمكان الا ترى انهم استدلوا على بساطة النفس ببساطة المحال فيها والليس هيهنا امران معلوم احدهما حال في الذهن والآخر علم وقائم به لان الامر القائم ان كان نفس المعلوم يعود الاشكال وان كان غيره يلزم ان لا يكون علما لان العلم سبب الانكشاف والشئ اذا حصل في نفسه لم يكتسف ولا حاجة الى ان يحصل ما به ينكشف ثم الاشكال لم يكن الشئ الواحد علما ومعلوما لتحقق المغايرة الاعتبارية بينهما ولا في كونه جوهرا وعرضا لان الجوهر اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع والعرض موجود في الموضوع كما صرح الشيخ في الهيات الشفا بل الاشكال انما هو في كون الشئ جوهرا وكيفما لانهما متقابلان بتمانع صدقهما على شئ واحد

فيلزم ان تكون الشئ الواحد جوهرا وعرضا علما ومعلوما وهذا باطل **قوله** اشكال آخر سوى اشكال لزوم كون الذهن حارا وباردا **قوله** واذا فرق الخ هذا تقرير لدفع الاشكال الثاني وحاصله منع الاتحاد بين العلم والعرض بين المعلوم والجوهر توضيحه انا اذا علمنا الشئ الجوهري ففي الذهن امران الحاصل فيه القائم به فالحاصل في الذهن هي الماهية الجوهرية مع قطع النظر عن الاكتناف بالعوارض الذهنية وهي معلومة منكشفة في الذهن جوهر قد وجدت في الذهن لا كوجود الصفات في موصوفاتها بل كوجود الشئ في زمانه ومكانه والقائم بالذهن هي الماهية الجوهرية من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية فتحاط بها في علم وعرض صفة للذهن فالجوهر العلوم شئ آخر والعرض العلم شئ آخر فلا يلزم كون الشئ الواحد معلوما جوهرا وعلما وعرضا ونقول في مثالا ان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل في الذهن فهو يفيد تقوم في الذهن كيفية نفسانية هي العلم بهذا المفهوم وعرض جزئي لكونه قائما بنفس شخصي متشخص بتشخصات ذهنية وموجود في الخارج واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن مع قطع النظر عن اكتنافه بالعوارض الذهنية وهو كلي ومعلوم وجوهر فانقلت فعلى هذا تغاير العلم والمعلوم بالذات فكيف قيل انهما متحدان بالذات يقال ان العلم قد يطلق على الامر الحاصل في الذهن مسامحة فيقال بالاتحاد بهما لحصول الوضع ان الحاصل في الذهن معلوم وجوهر والقائم به علم وعرض وبهما تغاير ان بالذات فالاشكال **قوله** انت تعلم الخ اراد على جواب العلامة القوشجي حاصله ان مبنى جوابه على ان منشأ الاتصاف ليس الا حلول الصفة في الموصوف وهو لا يكون الا في مرتبة القيام ودون الحصول هو فساد لان الحصول عندهم نفس الحلول فلا يكون حصول الشئ في الذهن بدون الحلول فيه وليس الحال كحصول الشئ في الزمان والمكان فيكون الحصول ايضا وجبا للاتصاف بتحقق ما هو مناطه وهو الحلول فيعود الاشكال وانت تعلم ان هذا الايراد في غير محله لان جوابه مبني على امر قد ثبت عنده وهو تغاير الحصول في الذهن للحلول فيه لا نضير في ذلك فانفهم **قوله** الا ترى الخ تائيد لكون الحصول نفس الحلول حاصله ان الحكماء استدلوا على بساطة النفس ببساطة المحال فيها كما هو مصرح في كتب الحكمة فلو كان الحصول مغايرا للحلول لم يصح الاستدلال ببساطة المحال فيها على بساطتها وانت تعلم ان عدم صحة هذا الاستدلال لا يضر العلامة كما بينا هناك آنفا فتدبر **قوله** ليس يعنى الخ رد على مزعوم العلامة القوشجي من كون الشيئين في الذهن احدهما القائم به والثاني الحال فيه **قوله** يعود الاشكال الخ لزوم كون الشئ الواحد علما ومعلوما وجوهرا وعرضا **قوله** لا حاجة الى ان يحصل ما به يغاير الخ اما تغاير الحاصل للامر القائم لتغاير للحاصل الداخل في الانكشاف فلا يكون علما تغاير العلوم **قوله** ثم الاشكال الخ اعترض به دفع التوهم الناشئ من قولنا ليس في الذهن الا مران حاصل التوهم ان الذهن لما لم يكن فيه الا مران فيكون الشئ الواحد علما ومعلوما وجوهرا وعرضا وهو محال فقوله تحقق المغايرة دليل لعدم استحالة كونه علما ومعلوما وقوله لان الجوهر الخ استدلال على عدم استحالة كونه جوهرا وعرضا **قوله** تحقق المغايرة الاعتبارية بينهما اي بين العلم والمعلوم فان العلم عبارة عن الشئ من حيث اعتبار اقترانه بالعوارض الذهنية والمعلوم عبارة عن نفس الشئ من حيث هو **قوله** لان الجوهر الخ توضيحه ان الاشكال في ذلك ان الجوهر ماهيته اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع كما صرح به الشيخ ابو علي بن سينا والعرض ماهيته وجوده في موضوع فالصورة الجوهرية الحاصلة في الذهن يصدق عليها انها اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع ويصدق عليها تعريف العرض ايضا بهذا المعنى عام شامل للمقولات التسعة الباقية والعرض الذي هو المقولة التاسعة هو العرض بالمعنى الاخص **قوله** بل الاشكال الخ تقرير آخر لدفع التوهم المذكور

بتلك الصفة المنتفية عنه ولا اجتماع ضدين ايضا لان التضاد من احكام الاعيان والهويات دون الصور والماهيات والعلم الذي تمنع حصوله في الذهن هو هوية الجبل والسماء وغيرهما من الاشياء فان ماهياتها موجودة بوجود ما تمنع ان يحصل في اذهاننا واما مفهوماتها الكلية وماهياتها الموجودة بالوجود الظلية فلا تمنع حصولها في الذهن اذ ليست موصوفة بصفات تلك الهويات لا يقال الحاصل في الذهن ان كان مساويا لتلك الهويات عاد الاشكال وتم الدليل لانا نعارضه ولا نسلم ان الهوية حاصلة في ذهننا معقولة لنا لانا نقول الحاصل في الذهن نفس الماهية انية تلك الهوية وانه اي ذلك الحاصل الذي ساوى الهوية فان الماهية كلية والهوية جزئية فتختلفان في الحقيقة ولا حكام اذ في الهوية امور زائدة على الماهية نعم ذلك الحاصل ماهيتها او ماهية تلك الهوية ولا نعني بالماهية الا ذلك اي

وانا قلت في حله اذ الحاصل الشيء في الذهن بحصول الوصف يحمل ذلك الوصف عليه فيقال الماهو حاصل في الذهن علم وهذا المحمول ليس نفس الموضوع والامكان محمولا عليه حال كونه في الخارج ايضا ضرورة ان الذات والذاتي لا يختلفان باختلاف الوجود فهذا المحمل كحمل الكاتب على الانسان فالعلم بحسب الحقيقة ليس نفس الحاصل في الذهن بل عارضا فالعارض كيف يعد قيدا عليه العروض عرض لكونه موجودا في الموضوع وتابع للموجود الخارجي في الجوهرية والكيفية وغيرهما لاتحاده معه وبهذا التحقيق يحل الاشكال المشهور في التصور والتصديق وهو ان المحققين في بحث الى انهما مختلفان بحسب الحقيقة واذا تعلق التصور بالتصديق يلزم اتحادهما بالاتحاد بالعلم والمعلوم وذلك لان التصور والتصديق فسمان لما هو علم بحسب الحقيقة لما سيعد قريبا هو عليه الله الهادي الى سبيل الرشاد ومنه العصمة والسداد **قوله** لان التضاد آه وذلك لان التضاد بين شيئين انما هو بحسب اتصاف المحل بهما وهو منشأ الاتصاف هو الوجود العيني وكون التضاد من كاسه فلا يرد انا نعلم بالضرورة ان السواد لذاته ينافي البياض فلا يكون اجتماعهما في محل واحد

الاشياء نفسها في الذهن وهي علم لانه ليس الا المكتسب من صور الموجودات والعلم من الكيفيات النفسانية فصار الشيء الواحد هو بعينه الصورة الجوهرية جوهرا والكيف كيفا مع ان الجوهر والكيف متقومان متباينتان فصدقهما على شيء واحد ممتنع **قوله** واما قلت في حل الخ المحصل ان الجوهر شيء آخر والكيف شيء آخر لان الجوهر نفس الحاصل في الذهن والكيف وصفه وعارضه الذي يعبر عنه بالعلم وهو عرض بالمعنى الاعم سواء كان في الخارج في موضوع او لا في موضوع **قوله** لا الاولى امكان هذا الحمول نفس الموضوع ممكن محمول عليه في الخارج وهو باطل لانه لا يقال للعين الخارجي انه علم وذلك ظاهر **قوله** كحمل الكاتب على الانسان التشبيه ليس الا في عدم كون الحمول في المعنيين نفس الموضوع او ذا حاله فلا يرد ان حمل الكاتب على الانسان بالمواطاة وحمل الحال الادراكية اعني العلم على معروضها ليس كذلك وان حملها على الاعراض الحاصلة في الذهن بسبيل قيام طرفي الحمل وليس كذلك في حمل الكاتب على الانسان **قوله** تابع للموجود الخارجي امكان جوهريا فان العرض الحاصل منه كذلك والامكان كيفا فالحاصل فيه كيف فامكان غير ما فامكان كذلك لكونه متحدا مع الموجود الخارجي فحاله كحاله واذا كان العلم مغايرا للمعلوم لا يلزم كون الشيء الواحد جوهرا وعرضا ولا كونه علما ومعلوما **قوله** وبهذا التحقيق اي تحقيق ان العلم بحسب الحقيقة ليس نفس الحاصل في الذهن بل عارض **قوله** يحل الاشكال حال لا شكال على اقرره الشيخ ان التصور والتصديق مختلفان بحسب الحقيقة لانهما نوعان متباينان من الادراك والتصور تعلق لكل شيء فيتعلق التصديق ايضا فاذا تعلق به يكون التصور علما والتصديق معلوما وقد تقرر عندهم ان العلم والمعلوم متحدان بحسب الذات فيكون التصور متحدا بالتصديق مع انهما كما تباينين فبنى هذا الاشكال على ثلثة امور الاول ان التصور والتصديق مختلفان بحسب الحقيقة والثاني ان التصور تعلق بكل شيء والثالث ان العلم والمعلوم متحدان بالذات وقد ذلك الاشكال تقريرا آخر ان ثبت الاطلاع عليها فارجع الى شروح السلم **قوله** ذلك اي الاخلال وهذا دفع حاصله ان التصور والتصديق قسمان لما هو علم بحسب الحقيقة وهي امور ادراكية وليسا قسمين لما هو معروض العلم والعلم بذلك المعنى اي الحالة الادراكية ليس متحدا مع المعلوم فلا يلزم اتحاد التصور بالتصديق **قوله** الله الهادي الى سبيل الرشاد اي طريق الهداية ومنه العصمة والسداد اي الحفظ من الخطاء والوصول الى نهج الصواب والعمى ان الطالب في هذا المقام يضطر ويتباين الى الخروج المكنونات وابراز الخفيات ولكن لمخالفته ما وعده في صدر الكتاب يخاف ويقول ان الامر ليس كذلك **قوله** وذلك الدليل تقول الشرط ان التضاد من احكام الاعيان والهويات دون الصور والماهيات **قوله** فلا يرد الخ وجه عدم الورود ان التضاد لما كان من احكام الوجود العيني لا يكون

---

٣٣ فاغلب عادته اذا الفى حاشية على الكتاب او رسالة "ان لا يعرضها على عالم معاصر وان كان في تلامذة مدرسين في حد غاية الكثرة والفا اجلاء واصدقاء من غير تلامذة من العلماء" وذلك لانه قد وقع في غلط او كذب يكسب ذلك الى نفسي العبد الضعيف لا الى اخواني من العلماء" فقد عرفت ان القبول ليس بالتقريظ فكم من حاشية عليها تقاريظ كثيرة بالبلاغات المحبوكة كما لا يخفى على الكافية لا يلتفت احد من العلماء اليها بل هم يلومون المقرظين على البهتان واللكذب على بعض العلماء الاستاذ منهم

قوله وبالجملة اعلم ان تفصيل المقام ان ههنا ثلث اعتبارات الاول اعتبار الشئ حين هو هو والثاني اعتباره من حيث انه مقترن بالعوارض الخارجية والثالث اعتباره حين انه مقترن بالعوارض الذهنية فالشئ حين هو هو معلوم بالذات بحصول صورته في الذهن وموجود في الخارج والذهن معا بحصوله في الخارج نفسه وفي الذهن بصورته والشئ من حيث انه مقترن بالعوارض الخارجية معلوم بالعرض لتحقق العلم عند انتفائه وموجود في الخارج فقط لترتب الآثار الخارجية دون الذهنية عليه والشئ المقترن بالعوارض الذهنية علم لكونه صورة ذهنية للاعتبار الاول وموجود خارجي لترتب الآثار الخارجية عليه لاتصافه الذهني اتصافا سماسيا وحصوله في الذهن نفسه للصورة

اجتماعهما في الذهن محال لانهما متباينتان تضادين فيه قوله ان ههنا اي في مقام الوجود الذهني قوله من حيث هو اي مع قطع النظر عن العوارض هذه الحيثية اطلاقية لا تقييدية فلا يأتي اختلاطه بالعوارض في الاعتبارات الآخر قوله الثاني اعتباره من حيث انه مقترن بالعوارض الخارجية الحيثية في هذا الاعتبار وما بعده تقييدية معتبرة في العنوان قوله بحصول صورته اي صورة العلمية التي هي منشأ الانكشاف ويمكن ان يراد بالصورة ما يقابل العين فتشمل الوجود الظلي كما سيأتي من ان الاشياء في الذهن تتمثل صور العلوم ترتب الآثار الخارجية عليها كما ذكره في حواشي التهذيب قوله موجود في الخارج عن الشاء لكن في ضمن المختلط بالعوارض وكذا في الذهن لكن الاخير قادر على تجريده في بعض المراتب قوله لحصوله دليل على الشئ من حيث هو هو في الخارج والذهن حاصله ان الشئ من حيث هو هو موجود في الخارج بالمعنى الاخص فضلا عن غير صورته التي تكون سبب الانكشاف كما في الذهن وفي الذهن بصورته الحاصلة وبهذا اندفع ما توهم ان الشئ من حيث هو هو لا يوجد في الخارج عن المشاء الا بعروض العوارض المعينة له فكيف يصح قول المشي لحصوله في الخارج نفسه فانقلت لا يتطبق الدليل على المدعى لان المدعى انه موجود في الخارج والدليل انه حاصل فيه قلت الحاصل والوجود والحصول ترادف ان تبدل اللفظ تنبيه عليه قوله معلوم بالعرض لان العلوم بالذات الشئ من حيث هو قوله لتحقق العلم عند انتفائه اي انتفاء الشئ الخارجي فلو كان معلوما بالذات لزم من انتفائه انتفاء العلم اذ هو صفة ذات اضافة لا بد في تحققه من تحقق المعلوم فاذا انتفى الشئ الخارجي انتفى العلم انه ليس كذلك لكثير ما يعدم الشئ في الخارج وتبقى علمه فلا يكون الشئ الخارجي حينئذ الا معلوما بالعرض وأورد عليه ان انعدام المعلوم الخارجي انما هو عن الزمان اللاحق لا عن زمانه ولا عن الدهر فلا يكون منتفيا بالكلية حتى يلزم من انتفائه انتفاؤه بالكلية واجيب بان هذا التحقيق على مذهب المتكلمين ونحن جعلنا العلم صفة ذات اضافة في بعض حواشيه ولا نخفي ان الزمان عندهم امر موهوم ولهم مثبتون الدهر وراء الزمان مع انه لا يضر بالمطلوب لجواز ان يستدل عليه بالعلم مع قطع النظر عن كونه موجودا في الخارج فتدبر قوله لترتب الآثار الخارجية كالاحراق والاضاءة والترطيب وغير ذلك قوله دون الذهنية كالسهم والسرور قوله والشئ المقترن بالعوارض الذهنية علم الخ لا يخفى عليك انه مناف لما حققه انفا من كون العلم عارضا للحاصل في الذهن وكونه كيفا قوله علم اي علم حصولي قوله لكونه صورة الخ اي لكون الشئ من حيث الاقتران بالعوارض الذهنية صورة ذهنية للاعتبار الاول والشئ من حيث هو فالجار والمجرور في قوله لكونه صورة متعلق بالعلم وفي قوله للاعتبار الاول قوله صورة ذهنية قوله لترتب الآثار الخارجية عليه وهي الانكشاف والانشراح وهذا دليل على كون الشئ من حيث العوارض الذهنية موجودا في الخارج قوله اتصاف الذهن الخ دليل آخر على كون ذلك الشئ موجودا في الخارج وحاصله ان النفس تتصف بذلك الشئ اتصافا انضماميا ولا بد فيه من وجود الحاشيتين مع تغاير الاتصاف والنفس وجودا في الخارج فيكون الشئ المنضم معه ايضا موجودا فيه قوله محصولي في الذهن فيه دليل آخر على كونه موجودا في الخارج وحاصله ان هذا الشئ حاصل بنفسه لا بصورته كما هو ظاهر فالحاصل بنفسه وجود خارجي فهذا الموجود اعني الشئ المقترن بالعوارض الذهنية يكون موجودا خارجيا

المقصد الرابع في الوجود الذهني

المقصد الرابع في الوجود الذهني

فالعلم والمعلوم في العلم الحصولي متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار كما انهما في العلم الحضوري متحدان ذاتا واعتبارا ومن زعم ان التغاير بينهما في العلم الحصولي بحسب الذات حيث قال العلم مجموع المعروض والعوارض الذهنية والمعلوم معروض فقط فيلزم عليه ان لا يكون القضية العلمية حقيقة حصولية لما تقرر عندهم ان التركيب التحقيقي لا يحصل من تركيب الجوهر والعرض ومن ظن ان التغاير بينهما في العلم الحضوري بحسب الاعتبار حيث قال التغاير بينهما اعتباري

وفيه ان الحصول بنفسه مطلقا لا يوجب كون الشيء موجودا خارجيا اذ لا بد فيه من عدم مدخلية الوجود الذهني وبهذا يندفع ما اورد على قوله انا نعلم المعلوم الخارجي على ما يتحقق من كون الشيء من حيث هو معلوما والشيء مع العوارض الذهنية علما وتوضيحه انه اذا كان المعلوم في العلم الحصولي هو الصورة من حيث هي لا العين الخارجي ظهر ان العلم والمعلوم متحدان فيه ذاتا لان الشيء من حيث هو معلوم ومن حيث القيام بالذهن والاكتناف بعوارضه علم فلا فرق بينهما الا بالاعتبار وفي العلم الحضوري العلم والمعلوم متحدان ذاتا واعتبارا الا انه ليس للعلم فيه اعتبار سوى اعتبار المعلوم فهما متحدان اعتبارا ايضا قوله في العلم الحصولي اذ العلم ان العلم على قسمين لانه لا يكون الا ان يكون الصورة العلمية غير الصورة الخارجية بالاعتبار او لا بل يكون عينها الاول هو العلم الحصولي كعلم زيد اذ لا يكفي لعلمه حضور زيد بل لا بد من الصورة الحاصلة منه وهي مغايرة اعتبارا والثاني هو العلم الحضوري كعلم النفس بذاتها وعلم الصورة العلمية اذ يكفي فيه حضور النفس والصورة العلمية فقط قوله ومن زعم الخ الزاعم الفاضل ميرزا جان الباغنوي الشيرازي قدس سره ومن زعم الزاعم السيد الشريف فقد زعم انه قوله ان التغاير بينهما حال الزعم ان العلم الحصولي عبارة عن مجموع العارض والمعروض والمعلوم عن المعروض فقط فيكون العلم كالماء والمعلوم جزءا او الجزء مغايرا للكل بالذات فالمعلوم مغاير للعلم بالذات قوله يلزم عليه اي على هذا الزعم وبذا رد عليه اصلا انا نعلم قطعا ان العلم حقيقة محصلة من دون اعتبار المعتبر فلو كان مصداق العلم مركبا من العارض والمعروض لزم كونه لهذا اعتباريا وعدم كونه حقيقة محصلة لان الصورة الذهنية في مرتبة المعلوم قد تكون جوهرا والعوارض من مقولات اخرى من سبع مقولات الاعراض فلو تركب العلم منهما لزم تركب العلم المتعلق بالجوهر من الجوهر والعرض المركب منهما حقيقة اعتبارية فانقلبت لا يلزم في كون العلم حقيقة اعتبارية تركيبه من الجوهر والعرض بجواز ان يكون تركيبه من مقولات اخر متباينة وتكون حقيقة اعتبارية فافهم قوله فاذن في تعديد المشي لان التركيب التحقيقي الحاصل من تركيب الجوهر والعرض قلت حديث التركيب من الجوهر والعرض وقع تمثيلا والمقصود ان المعلوم من مقولة والعوارض من مقولات اخرى والمركب من مقولات مختلفة يكون امرا اعتباريا فان التركيب التحقيقي من المقولات المتباينة باطل وقد اختلف في التركيب التحقيقي من الجوهر والعرض بل من مقولات متباينة اخرى فجوزه الاشاعرة ومنعه الشائون وليس للشائين دليل عليه انما حكموا بامتناعه لان المقولات في غاية الخلاف ولا بد في التركيب من مناسبة بين الاجزاء وهو شعر كذا في حاشية بحر العلوم نور الله مرقده اقول ان شئت التفصيل في هذا الباب فارجع الى كتب الحكمة قوله من تركيب الجوهر والعرض اقول بداهة ان ظهور الفساد لان مدار التركيب التحقيقي ومناطه على كون الاجزاء منتقرة فيما بينها وذلك التركيب اشد افتقارا من تركيب الجوهرين كما لا يخفى قوله ومن ظن ان التغاير الخ الظان هو المحقق الطوسي وغيره وتفصيل المقام ان الامام الرازي رحمه اعترض على كون العلم والعالم والمعلوم متحدا بالذات في العلم الحضوري بان حضور شيء عند شيء نسبة فلا بد من تغاير المتسبين اعني العالم والمعلوم ليصح التعدد واجاب عنه المحقق الطوسي بان التغاير الاعتباري كاف لتحقق النسبة فالشيء الواحد من حيث انه هوية مجردة حاضرة عند ذاتها الهوية المجردة الاخرى عاقل ومن حيث انها هوية مجردة حضرت عند الهوية الاخرى معلوم فما اشتهر من الاتحاد بين العالم والمعلوم في العلم الحضوري ليس المراد منه الاتحاد بالذات والاعتبار كليهما حتى يرد عليه ما ورد الا ان التغاير هنا كتغاير المعالج بالكسر والمعالج بالفتح فان الذات الواحدة اعني النفس من حيث ان لها قوة فعالية معالج بالكسر ومن حيث ان لها قوة انفعالية معالج بالفتح وما كان الحشي غير راض من هذا الجواب رد عليه بقوله فقد اشتبه فانقلبت ان ما ذكر يدل على ان المحقق الطوسي قائل بكون العالم والمعلوم متغايرين بالاعتبار ولم يثبت منه ان العلم والمعلوم متغايران بالاعتبار حتى يرد عليه ما ورده الحشي قلت ما صرح المحقق بالتغاير بين العالم والمعلوم علم منه ضمنا انه قائل بالتغاير بالاعتبار بين العلم والمعلوم ايضا بناء على ان مابه التغاير وهو وجود الهيئتين حاصل فيما نحن فيه فانقلبت لما كان جواب المحقق غير مرضي عند الحشي فاي جواب لا يرد الامام قلت جوابا بان كون الحضور بهذا المعنى الذي ذكره الامام غير مسلم فانما يقبل بهيئة العلم العالم والمعلوم مع كونه مصدرا في الظاهر فاي شيء تحمل في تعديد معنى الحضور

التغاير للمعالج والمعالج فقد اشتبه عليه التغاير الذي هو مصداق تحققهما بالتغاير الذي هو بعد تحققهما فانه لو كان بينهما تغاير سابقا كان العلم الحضوري صورة منتزعة من المعلوم وكان علما حصوليا قال الشيخ في التعليقات ان وجدا اثر من ذاتي في ذاتي كنت ادرك ذاتي كما ادرك شيئا آخر بان يوجد منه اثر في ذاتي ولكن ليس لوجود الاثر تاثير في ادراكي لذاتي الا بسبب في وجوده لي واذا كان وجودي لي المحتج في ادراكي لذاتي الى ان يوجد اثر آخر في ذاتي هو في ذاتي غير ذاتي المصدر وما اجيب بان الحضور عبارة عن عدم الغيبوبة فهو لا يستدعي وجود الطرفين فضلا عن التغاير مخدوش بان الغيبوبة بعدم الحضور فلو كان الحضور عبارة عن عدم الغيبوبة يلزم الدور مع ان التعقل الحضوري يكون بدون الغيبوبة ولعل قوله فتامل اشارة اليه فافهم **قوله** كتغاير العالج بالكسر للعالج بالفتح في الامراض النفسانية كالحسد والكبر والبخل وانا قيدنا بالاولين من يعالج الامراض البدنية فالمعالج نفسه بالكسر والمعالج بدنه بالفتح وبهما تغايران ذاتا **قوله** فقد اشتبه عليه اي على هذا الظان وهذا رد عليه توضيحه بحيث ينكشف به المرام ان التغاير بين المعالج والمعالج بحسب المصداق فان مصداق المعالج بالكسر من يعالج غيره والاعتبار فلا تحقق المعالج بالكسر الا اذا تحقق هذا المصداق ومصداق المعالج بالفتح من يقبل العلاج من الغير والاعتبار فلا تحقق العالج بالفتح الا اذا تحقق هذا المصداق فالمصداقان متغايران وان اتفق اتحادهما في علاج شخص نفسه لكن المتعقل يلاحظ في تحققهما التغاير بين مصداقيهما فهذا التغاير مصداق تحققهما ويوجد قبل تحققهما بخلاف العلم الحضوري فان التغاير بين العلم والمعلوم فيه بعد تحققهما فانه لو كان بينهما تغاير من السابق اي قبل التحقق لكان العلم الحضوري صورة منتزعة من المعلوم وصار علما حصوليا فمن ظن ان التغاير في العلم الحضوري كالمعالج والمعالج اشتبه عليه التغاير الذي هو مصداق التحقق كما في المعالج والمعالج بالتغاير الذي هو بعد التحقق كما في العلم الحضوري ولم يفرق بين التغايرين وزعم ان احدهما عين الآخر حيث انه ليس كذلك هذا غاية التفصيل لكلام المحشي **قوله** قال الشيخ في التعليقات هذا تاييد لعدم التغاير بين العلم والمعلوم في العلم الحضوري لا بالذات ولا بالاعتبار ولما كانت هذه العبارة معقدة فنفصلها اولا ونقول ان قوله ان وجد على صيغة المجهول اثر مفعول لما لم يسم فاعله اي صورة من ذاتي لفظ الذات هنا وفي قوله في ذاتي ولذاتي وسوى ذاتي مضاف الى ياء التكلم كنت ادرك في ذاتي جزاء للشرط مع متعلقاته وهي كما ادرك شيئا آخر بان يوجد منه اثر في ذاتي ولكن ليس لوجود الاثر الذي ادركت منه ذاتي وفي بعض النسخ لا بوجد الموصول مع القلة تاثير في ادراكي لذاتي بوجه من الوجوه الا بسبب وجوده لي اذا كان وجودي لي شرطا في ادراكي لذاتي الى ان يوجد اثر آخر في بالتشديد بادغام ياء الكلمة في ياء النسبة سوى ذاتي ثم تبين حاصلها ثانيا ونقول حاصلها ان علم النفس بذاتها حضوري ليس بحصولي ولا تغاير فيه بين العالم والمعلوم والعلم اذ لو كان ذلك العلم حصوليا لحصل الاثر اي الصورة من ذاتي في ذاتي الذي ادرك بسبب ذلك الاثر اي الصورة ذاتي واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان العلم الحصولي يكون بحصول صورة المعلوم في العالم كما اذا علمت زيدا يحصل منه صورة ادركت زيدا بتلك الصورة ادراكا حصوليا واما بطلان اللازم فاما قال الشيخ نقول ان وجد وحصل اثر اي صورة من ذاتي في ذاتي حين ادراكي لذاتي كنت ادرك ذاتي من جهة حصول صورة ذاتي في ذاتي كما ادرك شيئا آخر غائبا عني في الواقع بان يوجد اي يحصل منه اي من ذلك الشيء الغائب المطلوب ادراكه اثر صورة في ذاتي واما كان المتوهم ان توهم من هذا الكلام انه لعله يكون ادراك ذاتي كادراك شيء آخر فدفعه بقوله مصدرا بلكن لا استدراكية بقوله ولكن ليس لوجود الاثر اي الصورة الذي ادركت منه اي بسبب ذلك الاثر ذاتي على تقدير وجوده اني قيل في الواقع في ادراكي لذاتي الا بسبب انه يكون ذلك الاثر اي الصورة المتحدة مع ذي الاثر وسيلة وآلة للكون وجودي لي وحضوري عندي واذا كان وجودي لي وحضوري عندي بالاصالة بدون حاجة الى وجود الاثر اي الصورة وحضوره لامتناع غيبوبة الشيء عن نفسه لم يحتج في ادراكي لذاتي الى ان يوجد ويحصل اثر آخر اي صورة مني في اي في نفسي سوى في اني فيه فذاتي مني ذاتي بلا حاجة الى حصول اثر اي صورة ان الاحتياج اليه انما هو في انكشاف ما لا يكون حاضرا او من صفات الحاضر كهذا افاده الاستاذ الاستاذ نور الله مرقده ثم تمم وجه التاييد ثانيا بان المستفاد من كلام الشيخ ان نفي العلم الحضوري المعلوم بنفسه يكون حاضرا عند العالم وهو مناط الانكشاف فيه لا غيره فيكون العلم والمعلوم فيه متحدان بالذات وبالاعتبار لكن ما زعمه المحقق الطوسي من اتحادهما ذاتا وتغايرهما اعتبارا وان شئت تفصيل في هذا المقام فارجع الى حواشي الحاشية الزاهدية على الرسالة القطبية وما ذكرنا كاف لاستدلال المرام

٣٩ حاشية على تلخيص المفتاح " ٣٨ حاشية على مراح الصرف " ٣٧ حاشية على المختصر الثاني " ٣

المقصد الرابع في الوجود الذهني

١ رسالة كشف الغطاء عن عمم الانبياء
٢ البيانات الصادقة في احوال الوهابية "
٣ حاشية على اصول الشاشي ٤ حاشية على مسلم الثبوت "
٥ حاشية على السراجي "
٦ حاشية في الميراث "
٧ حاشية على خلاصة الحساب "
٨ حاشية على هداية الفاضل
٩ حاشية على حل اهداف عوامل
١٠ حاشية على وقايت الهداية
١١ حاشية على نعمة اللطيف "
١٢ حاشية على قليوبي
١٣ حاشية على الكافية
١٤ حاشية على عبد الغفور "
١٥ حاشية على المطول "
١٦ حاشية على تحرير اقليدس "
١٧ حاشية على هداية الحكمة
١٨ حاشية على شرح الصدر الشيرازي
١٩ شرح للكافية لابن الحاجب فيه رفع مفصل لكواذب المثالب وبيان كواذب مضرة
٢٠ حاشية على السياغوجي
٢١ حاشية على شرح السيد على السياغوجي
٢٢ حاشية على البرجندي
٢٣ حاشية على القطبي
٢٤ حاشية على شرح الشمسية
٢٥ حاشية على شرح سلم
٢٦ حاشية على الجلال "

٢٧ حاشية على شرح سلم للقاضي محمد مبارك

لان منشاءه الوجود العيني فعين الحرارة يمتنع حصولها في الذهن وتصاعيد البرودة وعين المجسم يمتنع حصولها في الذهن فاقتضم ان الامر كذلك فهذا القدر من الجواب اجمالي يكفينا ولا حاجة لنا الى ذلك التفصيل الخصوص بوجه الكليات في الذهن تمت

قوله لان منشاءه الخ اعلم ارادا بالوجود العيني ما يشمل كون الموصوف في ظرف بحيث يصح انتزاع الوصف عنه فلا يشكل بلازم الماهية والا فلا اعتبارية تمت

قوله اعلم ارادا الخ تفصيل القام ان الفاضل سيرزا جان اعترض على هذا الجواب الذي ذكره العلم فقال لا نسلم استدلال بل الامتناع وغير المعقولات الثانية والزوجية الماهية وقال يلزم ان يكون الذهن متحدا عند تصور الامتناع ولازم الوصف بالنقيضين عند تصور العمى والاعمى فدفع الجواب بهذا لا يكفي ان يقال الممتنع حاصل في الامتناع بالوجود الخارجي للتناقض كان سلم ازم الوجود الخارجي للنقيضين انتهى فقصد الحق الجواب عنه وقال علة ارادا الخ ما حاصلان هذا الايراد مندفع ولا اشكال الا ان الاراد بالوجود الخارجي ما يشمل كون الموصوف في ظرف بحيث يصح انتزاع الوصف عنه فيشمل لوازم الماهية والامتناع كوجود الزوجية للاربع ووجود الامتناع للممتنع فح يقال كون الزوج والممتنع بحيث يصح انتزاع الزوجية والامتناع عنهما ليس بسبب الوجود العيني لا بسبب الوجود الذهني حتى يلزم اتصاف الذهن بهما وهذا ظاهر وفيه ان الزوجية ليست مختصة بالوجود العيني والا لكانت من لوازم الماهية والامتناع مفهوم عدمي اعتباري لا يمكن انتزاعه من المنشأ بسبب الخارج اصلا تامل فانه دقيق حقيق بالتامل ولكن هذا آخر ما قصدنا ايراده في هذه الحواشي شرح كلام السيد الزاهد على شرح المواقف المأمول من الطالبين ان وجدوا في الخطاء ان الصليحة بشرط الاناة والتفطن اللائق والمرن وها انا اسوق ما قبلها الطاعة والى السائل عن الله سبحانه ان يهيئ من يهتم لطعن وتحقيق ما في آيات الزمن وان يكفيه قبلها في الآفاق والاطراف والامصار والاكناف وبقية تذكرة سنى لمذكرين وتبصرة للمتبصرين والحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سولنا اشرف البريات واله المنتجبين واصحابه المنتجبين ٥

تمت

المقصد الرابع في الوجود الذهني

خاتمة الطبع الحمد لله على الانعام والصلوة والسلام على خير الانام واله واصحابه الكرام الى يوم القيام كه اين كتاب نايا بطرز جديد واسلوب غريب مجموعه رسائل نادره براى درس طلبه جمع گرديده اول آن متن امور عامه شرح مواقف در نسخ وزير آن بعد ضبط جدول كشيده تعليق حاشيه سيرزاهد امور عامه شرح سنوسيات آنها وبعد ش حاشيه وحيديه جديد بران وبر حاشيه تحتى شرح مواقف حاشيه زاهد يا زشروح وحواشي بوطريقه متعدده انتقاج بهالك اسامي آنهاسج رموز هر يك برحاشيه ايمين عنوم رقوم گشته تبصيح ومحنت وجانفشانى كثير عالم علوم خفى وجلى جناب مولوى سيد محمد معشوق على نور الله قبره بنوره الازلى در شروع بار اول در هند بن مطبع سلطع گشته نورافزاى چشم طالبان گرديده الحال چونكه باعث اقتضاى تجديد اين كتاب نهايت ناپديد بود لهذا بار دوم تباريخ ٢٨ ماه دسمبر سنه شروع مطابق ١٢ رجب سنه هم بهمسه مثل مطبوع سابق

در مطبع علوى لكهنؤ باهتمام احقر انام سيد محمد عابد على سلمه الله الولى حليه طبع پوشيد

امير حمزه كتب خانه
كانسى روڈ كوئٹه