اللّٰهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ

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
میر زاہد شرح مواقف

وثالثها الحاشية الوحيدية على الحاشية الزاهدية

بتحشية

البحر الكامل والتحرير الفاضل معدن الفضل والامتنان المولوی وحید الزمان

وامر الفاضل القوی والعالم الذی المولوی محمد یوسف حفظه الله عن التلیف والتاسف

ناشر

امیر حمزہ کتب خانہ

کانسی روڈ کوئٹہ

رومی بوئے تکلمۃ و قدوتی تحیات

الحمد للہ علی طبع الکتب الثلثۃ المشہورۃ المعروفۃ التی ہی لبحث الامور
العامۃ فی علم الکلام کافیۃ و لاسقام الجہل عن القلوب شافیۃ اعنی

حاشیۃ الزاہد علی شرح العقائد النسفیۃ

محمد معین الدین

وتالیفہا الحاشیۃ الوحیدۃ علی الحاشیۃ الزاہدیۃ

بتحشیۃ البحر الکامل و النحریر الفاضل معدن الفضل و الاتقان المولوی وحید الزمان
وامر الفاضل القوی و العالم الذکی المولوی محمد یوسف حفظہ اللہ عن التلہف و التاسف

امیر حمزہ کتب خانہ
کانسی روڈ کوئٹہ

عه كحاشية مولوى محمد مبين ومحمد اكبر رحمهما الله ١٢

عه كحاشية القاضى ومولانا بركت رحمهما الله

قوله الحمد لله التحمد فى اللغة ستودن وستايش

وفى الاصطلاح الثناء على الجميل من جهة التعظيم من نعمة وغيرها والاختراع من

الاختراع فى اللغة ايجاد كردن وفى الاصطلاح ايجاد الشئ على غير مثال سابق لا من جنسه سواء

كان ذلك الشئ ماديا او غير مادى زمانيا او غير زمانى والابداع ايجاد الشئ من غير مادة والحادث

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 فانما قدم الاعراض عليها لمناسب لاحقه والاحداث

ايجاد شئ مسبوق بالزمان فهو اعم من الاختراع من وجه وكذا من الابداع والطبايع جمع الطبيعة وهى قوة سارية فى الاجسام بها

يصل الجسم الى كماله الطبيعى والعناصر جمع عنصر وهو الاصل الذى تتالف منه الاجسام المختلفة الطبايع وهو ابرقه الارض والماء والنار والهواء

والمادة وهى التى يصل بها الشئ بالقوة والمدة الزمان هو المدة بعينه والقوة 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 او امر يتاتى به

الواجب عن الممكن والحيز هو الفراغ المتوهم الذى يشغله شئ متمكن كالجسم او غير متمكن كالجوهر الفرد وهو المكان بعينه عند المتكلمين وعند الحكماء الحيز اعم

من المكان كما هو مسطور فى تقسيم والازمان جمع زمان لم يفرده لمناسب جماعه ولم يفرده للزوم التكرار وهو عبارة عن متجدد معلوم يقدر به متجدد آخر

وهو الهوى ١٢

بسم الله الرحمن الرحيم

(تقديم الاعراض للقصد الصحيح ١٢)

الحمد لله المخترع للاعراض والجواهر والمحدث للطبايع والعناصر الخالق من المادة والمدة والموجد للقوة والعدة البرى من الامكان والاستعداد والحرى بالوجوب

والايجاد المجرد من الحيز والمكان والمنزه عن القوى والازمان العالم بالامور العاتية والخاصة والقائم بالذات بغير الواسطة الملبس للماهيات خلع الوجود

والصانع الموتر كثير الجود والواحد القديم العالى عن شوائب الحدوث والفرد الحكيم المتعالى عن التخصص والحدوث ثم الصلوة على السيد الشريف الزاهر

رسول الملك الصمد الواحد المحمد التام لرسوم الدين والانسان الكامل فى عين اليقين المركز لدائرة الكمال والفصل بين الحق والضلال مكمل

الحكمة العملية وتمم القوة النظرية المنعوت بالاختصاص والموصوف باشرف الانفاس دافع التشكيك والتغليط ورافع الجهل المركب والبسيط

الناطق باحسن المقولات والكامل فى الملفوظات والمعقولات مؤسس الحكمة النطوق بها بالبراهين اللمية والانية ومحصل مادة الشريعة

بالصور الجنسية والنوعية اوامره ميسرة فى امكان العام وسائره عسير 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 لفلك التكوين سرحوا مقاصد الشريعة الغراء وصحائف الملة السمحاء وجودهم قوة

لعضد الدين وعدة 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 اللبيب البرى عن العيب والشين المولوى

محمد مهدى حسين صانه الله بنور الهداية عن اصابة العين وظلمة الغين بقراءة شرح المواقف وحاشية السيد الزاهد عليها الشمس منى ان

اؤلف على الحاشية الزاهدية تعليقا مستقلا يوضح مطالبه ويظهر آرائه تحل منه معضلاته وتقع منه معلقاته لا يقصد فيه الا الشرح ولا يرام فيه القدح والجرح مع

ان الخاطر لا اجبار شكر الله سعيهم فى كل اذنة واعصار اكبوا عليها فانفوا حواشى عديدة وتعليقات سديدة لكن بعضها طويلة ممة للطالب وبعضها جيزة مخلة درك

المآرب لكنت صنفت عن ذلك الامر العظيم والخطب الجسيم لانى قد كنت مبتلى فى توحش الزمان ومشغولا فى علائق الدوران والزمان زمان لا يعظم فيه اهل العلم ولا يكرم فيه ذو الحلم

قل العلم والحلم وكثر الجهل وتعظم ترى الاغبياء حادين للجملة وذا مين للكملة مصرفين عن طريق الحق والتعيين مسرفين فى الظن والتخمين كم من جاهل علموه من العالمين وكم من

وعلى نوا فالمدح ايضاً بنحص بما هو الاختيارى وشال مدحت اللولو على صفائها مصنوع كذا قال السيد ١٢

نحمدك باسن قصرت عن وصف كمال السنة العلماء الاعلام وضعفت عن التطرق الى ساحة جلالة اجنحة العقول الافهام ثبتت اقدام آرائنا فى مواقف
الكلام ووفقنا لتشييد قواعد عقائد الاسلام وصلى على افضل الرسل سيد الانام محمد الهادى باقرب الطرق الى دار السلام وعلى آله البررة الكرام وصحبه الكملة
العظام ما تقاربت الصحف والاقلام وتعاقبت الانوار والظلام وبعد فيقول العبد الضعيف المحتاج الى رحمة الله الغنى القوى محمد زاهد
ابن محمد اسلم الحسينى الهروى هذه حواش متعلقة على فن الامور العامة من شرح المواقف اودعت فى درج عبارتها لآلى تحقيقات تزين بها آذان الاذهان وخدرت

فنوه من العارفين لا يرومون بواطن المعانى ويقصدون ظواهر المبانى لا يميزون بين اللجين والجين ولا يفرقون بين البحان والبعين كل سميع منهمك
فى بوادى الوساوس وجل جدهم ولهان فى صحارى الهواجس مع انهما كل بتدريس الطلبة وشتغالى فى امور المحكمة حتى لا اجد ساحة خالية ولا آنا
خاوية الا انى لم تيركه عذرا واستدعى منى مرة بعد اخرى فتاملت فى اخراج وقت من الاوقات لتاليف تلك التعليقات فاختلست ساعات
متفرقة واختطفت اوقات متشتتة وسعيت فيها بتحريره وتاليفه على حسب ما كان لى مستحضرا فى الحال من غير توجه الى تاميل او يقال حتى وتفنى بعد
لاتمامه واسعاف مرامه فخدمت بها حضرة رافع اعلام العدل والانصاف ودافع ظلام الجور والاعتساف مرجع ارباب البراعة ومجمع فرسان اليراعة
اشرف جهابذة النقد وافضل ارباب الحل والعقد امير الامراء العظام ورئيس الرؤساء الكرام ظل الله الملك الديان النواب كاب على خان بهادر
والى رامپور لازالت شموس اقباله طالعة وبدور اجلاله لامعة فان وقع فى حيز القبول فهو غاية المعمول ونهاية المسئول وهانا اشرع فى المقصود
بعون الله القادر الدافع للمصائب الرافع للنوائب قوله نحمدك معنى الحمد مشهور وايراد الجملة الفعلية للدلالة على تجدد الحمد له تعالى فى كل حين وآن
وفى ايراد صيغة المتكلم مع الغير تنبيه على عموم الحامدين قوله ياسن اياء وان ينادى بها البعيد المكانى والله اقرب من حبل الوريد ولكنه نزل البعد الرتبى
بمنزلة البعد المكانى واطلاق المبهمات عليه سبحانه ماذون كما ورد فى الادعية الماثورة قوله السنة جمع اللسان قوله الاعلام جمع علم بفتحتين بالفارسية
نشان يعنى به ارتفاعهم وشهرتهم قوله عن التطرق على وزن التفعل بالفارسية راه يافتن والساحة ميدان وصحرا قوله اجنحة جمع جناح بالفارسية بال مرغ وهذا
استعارة بالكناية هيئت شبهه بالعقول بطيور ذى اجنحة واثباتها لها استعارة تخييلية قوله والافهام جمع فهم بمعنى دانش قوله ثبتت على صيغة الامر من باب
التفعيل قوله اقدام آرائنا فيه من الاستعارتين على ما سبق قوله فى 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 وخص شرعا بالخير قوله لتشييد التشييد استوار ومحكم كردن والقواعد جمع قاعدة وهى عبارة
عن قانون كلى يستنبط منها احكام جزئياتها والعقائد جمع عقيدة وهى قضية يعقد بها الاذعان ويكون الغرض منه مجرد الاذعان لا لاجل افادة التشييد
الى القواعد بمعنى اللام واضافة القواعد الى العقائد بمعنى اللام او من قبيل قوله صلى اى عظمه فى الدنيا بالعلو وذكره وفى الآخرة بتشفيعه فى امته وتضعيف
اجره قالوا الصلوة اذا استندت الى الله تعالى يراد به الرحمة وهى رقة القلب والله يبرى عنه فالمراد اثرها وهى التفضل والاحسان قوله على افضل الرسل الرسل
جمع رسل وهو قد يرادف النبى ولا يختص بما هو صاحب كتاب او شريعة وفى بعض النسخ المرسل على صيغة المفعول واللام فيه للاستغراق قوله الانام الخلق قوله
باقرب الطرق جمع طريق قوله الى دار السلام وهى 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 الظلام بالفتح تاريكى اول شب ظلماء شب
تاريك كذا فى الصراح والمراد ههنا بالانوار الايام وبالظلام الليالى قوله المحتاج الى رحمة الله الغنى فيه صنعة الطباق قوله الهروى منسوب الى هرات قوله
هذه اى الامور العامة فى الذهن قوله اودعت من الايداع بالفارسية امانت نهادن قوله درج بالضم بمعنى الصندوق الصغير قوله لآلى
جمع اللؤلؤ بمعنى دُرر والاضافة من قبيل اضافة المشبه به الى المشبه قوله آذان جمع اُذن بمعنى گوش قوله وخدرت اى اخفيت

خطبة الحاشية الزاهدية

من اضافة المشبه الى المشبه بها بيانية ادعائية قاله العصام في حاشيته على الضوء الضيائية ١٢ عبيد

في نشاء اشتار انتانفائس عرائس لم يطمثهن انس قبلي ولا جان خدمت بها حضرة من نصر الملة والدين وتقوى على الكفار سيد المرسلين جاهد في سبيل الله سبحانه و
تعالى حق الجهاد وقطع كما ينبغي دار الكفرة والشرك والالحاد الذي تخضع دون سرادقات جلالة جباه السلاطين وتكتحل من تراب ساحة كلاله اعين النواقين
تقتبس من نير جماله شمس الضحى وتستنير من انوار كماله بدر الدجى قد سطعت الآفاق بانوار عدله واحسانه واشرقت الانفس بلمعات فضله وامتنانه
وايدت عساكره بالجنود القدسية اللائية وفطرت على نصرة النفوس العلوية الفلكية تدبيره الراسخ سد لمنع ياجوج الطغيان وعدله الثاقب نير يزيل
ظلمة العدوان سيفه مرآة ينطبع فيها صور الفتح والظفر ورمحه مصفاة يذهب الكليف من وجه القمر العلم مصباح ينور من زيت فيضه الميم والعقل
مشكوة تقتبس من سراج فضله الجسيم السلطان المعظم والخاقان المكرم اسد المعارك والمغازي محمد اورنگ زيب بادشاه الغازي لازالت رايات
سلطنته مقارنة لآيات الفتح والظفر واراده الصائبة مطابقة لمجاري القضاء والقدر اللهم كما وهبت لي النشأة الاولى ملكا لا ينبغي لاحد
من بعده انك انت الكريم الوهاب كذلك ارزقه في النشأة الاخرى السعادة القصوى وحسن المآب انك على كل شيء قدير وبالاجابة جدير

قوله في استار جمع ستر بردة **قوله** نفائس جمع نفيس وعرائس جمع عروس مرد وزن نوخاسته **قوله** لم يطمثهن اقتباس من الآية الكريمة **قوله** والدين
الشريعة من حيث انها اطاع ودين ومن حيث انها تكلف ملة **قوله** وتقوى بيروى كرد والاستار جمع الاستر بفتحتين ستة وطريقة **قوله** الكفرة يكتحل الكحل
مصدرا بمعنى ناسياسي والنكون جمع كافر والاول مناسب والثاني ظاهر **قوله** والالحاد الالحاد از دين برگشتن يقال الحد في دين الله اي خالفه
وعدل والحد لغة فيه كذا في الصراح **قوله** تخضع من الاخضاع بمعنى العجز **قوله** دون اي عند **قوله** سرادقات جمع سراديق بالفارسية سراپرده ويقال بيت مسرق خانه با سراپرده
قوله جباه بكسر الاول جمع جبهة بمعنى پيشاني **قوله** ويكتحل الاكتحال سرمه كشيدن واعين جمع العين بمعنى چشم **قوله** النواقين جمع الخاقان وهو لفظ
تركي في الاصل كان لقبا لسلطان الصين والترك ثم اطلق على كل سلطان عظيم **قوله** تقتبس من الاقتباس وهو الشعلة من النار واقتباسها
الاخذ منها فمعنى قوله تقتبس تاخذ الضياء **قوله** نير النير بالفتح وتشديد الياء المكسورة صيغة المبالغة من النور اي بسيار نور دهنده ثم اطلق على الشمس للمناسبة بسبب كثرة
نوره **قوله** شمس الضحى بالفارسية آفتاب وقت چاشت **قوله** ويستنير اي يستفيد النور **قوله** بدر الدجى بالفارسية ماه تمام تاريكي **قوله** سطعت من السطوع وهو العلو **قوله**
واشرقت اي صارت ذوات شروق ونور **قوله** المعات جمع لمعة بمعنى درخشندگي **قوله** ايدت على صيغة الماضي المجهول من التأييد اي التقوية والعساكر جمع عسكر بمعنى
لشكر **قوله** بالجنود جمع جند اي العسكر **قوله** وفطرت اي خلقت **قوله** الراسخ بمعنى المضبوط **قوله** سد مصدر بمعنى استوار كردن **قوله** ياجوج الطغيان الياجوج
اسم قوم من اولاد يافث كانوا مفسدين في الارض فسد ذو القرنين طريقهم والطغيان الشرارة والتجاوز عن الحد كانه شبه الطغيان بالشخص المجسم وهو
الياجوج وجعل تدبيره سدا له **قوله** الثاقب المضيء **قوله** العدوان الظلم **قوله** مرآة آئينه **قوله** درمحه الرمح بالفارسية نيزه **قوله** مصفاة آلة التصفية **قوله**
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 بكذا في المجرد في الغياث كلف داغهاي تيره كه بر رخساره بعضي مردم پديد آيد **قوله** تنور اي روشن مباشد **قوله** زيت روغن
قوله مشكوة في الغياث مشكوة طاقي فراخ كه دران چراغ وقنديل گذارند وسراج بمعنى چراغ **قوله** المعارك جمع المعركة اي كارزار وكذا المغازي **قوله** محمد
اورنگ زيب لقبه وابو مظفر كنيته ومحي الدين اسمه وهو ابن شهاب الدين عرف شاهجهان بادشاه ابن جهانگير شاه ابن جلال الدين محمد اكبر شاه الغازي واسم امه جمند 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 وقمع ممالك الكفر وصنف في دقة الفتاوى العالمگيرية وهو كتاب كبير جامع لمسائل الفقه الحنفي وان شئت الاطلاع على تفصيل حاله فارجع الى كتب التواريخ **قوله** آيات
سلطنته آيات جمع راية بمعنى علم ونشان **قوله** واراده جمع راي **قوله** في النشأة الاولى اي في نشأة الدنيا **قوله** في النشأة الاخرى وهو نشأة يوم القيامة **قوله** جدير اي حري وحقيق

٣ اعلم ان لفظ بيگم لفظ تركي يستعمل لتعظيم النساء كلفظ بيبي في لساننا الاقفانية وغير ذلك ١٢ محمد عبيد

خطبة الحاشية الزاهدية

واسمائهم والقابهم خطب الكتب لا المصنفة والضرة من الامراء فان الله عز وجل يبغض بمدح الفاسق الفاجر خصوصا اذا كان مدحه مضمونا بحمده تعالى
وصلوة نبيه صلعم كما في خطب الكتب فليجتنب عن ذلك كل الاجتناب ١٢ ابو الفضل محمد عبيد الله المفتي بالسيلهتي الحنفي

الموقف الثاني في الامور العامة اي ما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض فاما ان يشمل الاقسام الثلثة كالوجود والوحدة

قوله ما لا يختص الخ انت تعلم ان المتبادر منه ان الامور العامة احوال الواجب والجوهر والعرض ومحمولات عليها لا انها موضوعات لها والوجود والامكان وغيرهما مما يبحث عنه ههنا كذلك على ما نشير اليه وما اشتهر ان الكثرة نفس الكم المنفصل على تقدير نفي الجزء الصوري عنه فليس بشيء لانه على ذلك التقدير وحدات من حيث انها معروضة للهيئة الاجتماعية والكثرة وحدات محضة كما سنحققه انشاء الله تعالى وبهذا يندفع ان هذا التعريف يصدق على الكم المطلق والكم المتصل والكم المنفصل والكيف فانها تتحقق في الجوهر والعرض وعلى العلم والقدرة وسائر الصفات السبعة فانها توجد في الواجب والجوهر

قوله لا يختص انت تعلم ان المتبادر منه الخ وجه التبادر ان المصنف قال اي ما لا يختص اه في تعريف الامور العامة والاختصاص وعدم الاختصاص من شان المحمولات بالطبع كما يقال الكاتب خاص بالانسان في قولنا الانسان كاتب ولا يقال ان الانسان مختص بالكاتب على الوضع الطبعي اذ الطبع يأبى اختصاص الصفة بالذات دون العكس ومن ههنا قال الشيخ في الشفاء ان في بعض المقدمات احد الطرفين متعين للموضوعية والآخر للمحمولية حتى لو عكس كان غير طبيعي ومثله بما قلنا وعليه بنى عدم الغنية عن الشكل الثاني والثالث مع ارتدادهما الى الاول فالحاصل ان يعلم من قول المص ان الامور العامة غير مختص باحد الاقسام الثلثة انها محمولات على الاقسام والاقسام موضوعات لها كما يقال الوجب موجود والجوهر والعرض كل واحد منها واحد وكثير وما شاكل غير ذلك **قوله** ومحمولات عليها اي على الواجب والجوهر والعرض لان الامور العامة موضوعات لتلك الاقسام والاقسام محمولات عليها لان الامور العامة اوصاف والاقسام ذوات والطبع هو حمل الصفات على الذوات دون العكس كما ذكرنا **قوله** والوجود والامكان اما الوجود فهو شامل للاقسام الثلثة واما الامكان فان اريد منه العام فكذلك وان اريد منه الخاص فهو ايضا يشمل اللتين من تلك الاقسام وهما الجوهر والعرض **قوله** وغيرهما من العلية والمعلولية والوحدة والكثرة والحدوث والوجوب بالغير والوجوب المطلق وغير ذلك مما يبحث عنه ههنا اي يبحث الامور العامة كذلك اي محمولات لتلك الاقسام على ما نشير اليه فانظر **قوله** وما اشتهر ان الكثرة الخ وفيه دخل تقدم تقريره ان الكثرة من الامور العامة والامور العامة محمولات على ما ذكرتم والكم الذي هو من اقسام العرض على قسمين متصل ومنفصل والكم المنفصل اي العدد فيه مذهبان الاول انه وحدات مع الهيئة الاجتماعية فالاربعة مثلا اربعة وحدات مع الجزء الصوري اي الهيئة الاجتماعية فعلى هذا التقدير لا يكون الكثرة عين الكم الذي هو قسم العرض لان الكثرة محض الوحدات والعدد هي مع الهيئة والثاني انه نفس الوحدات بمعنى الجزء الصوري عنه وح تكون الكثرة عين الكم الذي هو قسم من العرض والعرض موضوع ههنا على ما ذكرتم فيكون الكثرة من الموضوعات دون المحمولات فلا تكون من الامور العامة لانها المحمولات على ما سبق فاشار الى دفع هذا الدخل بقوله وما اشتهر الخ **قوله** فليس بشيء يعني ان هذا المشهور ليس بشيء يعتمد عليه بل الحق ان العدد على تقدير نفي الجزء الصوري ايضا ليس عين الوحدات حتى يلزم الاعتراض بان الكثرة يكون على هذا التقدير عين العدد والعدد من اقسام العرض وهو من الموضوعات بل العدد على ذلك التقدير وحدات من حيث انها معروضة للهيئة الاجتماعية حيثية تقييدية معتبرة في العنوان لا في المعنون والكثرة وحدات محضة فظهر الفرق بينهما فالاربعة مثلا ليس اربعة وحدات فقط بل مع عروض الجزء الصوري فتامل **قوله** وبهذا اي بما ذكرنا من ان الامور العامة محمولات على الاقسام الثلثة **قوله** يندفع ان هذا التعريف اي ايضا وعلى تعريف الامور العامة بانه ليس بمانع عن دخول الغير توضيحه انكم عرفتم الامور العامة بما لا يختص بقسم من الاقسام الثلثة الواجب والجوهر والعرض لان العلم الثلثة او الاثنين الكم المطلق والكم المنفصل والكم المتصل والكيف من هذا القبيل اي يصدق على الجوهر والعرض اما الكم المتصل في الجوهر فكالجسم فان المقدار المطلق

عـه وما وقع في التعليقات من الشيخ من اطلاق العرض على الوجود فهو بمعنى العارض مطلقا لا بالمعنى المشهور اي الموجود في موضوع

ورب ما 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 تعلق 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 واعلم انه لو جعل هذا التعريف تعريفا لفظيا ليسهل الامر فان التعريف اللفظي يجوز بالاعم
عارض له بالضرورة واما المنفصل فيه فكالبياض اجسام مثلا واما الكم المتصل في العرض فكالسواد العارض للجسم واما المنفصل فكالبياض
لاجسام كذلك واما عرض المتصل والمنفصل كلاهما للجوهر والعرض فيعرض الكم المطلق لهما بالضرورة واما الكيف في الجوهر فكالجسم الاسود وفي العرض
كالسواد العارض للجسم فيكون هذه الاشياء داخلة في الامور العامة مع انهم لم يعدوها منها وكذلك الصفات السبعة للواجب اعني الحيوة والعلم والقدرة
والارادة والسمع والبصر فانها توجد في الواجب والجوهر بل الكلام ايضا عند الاشاعرة دون المعتزلة فانهم قالوا الكلام غير قائم بذاته تعالى
بل هو موجود للكلام في الممكنات واجاب القوم من هذا الايراد عدة جوابات ثلث منها ذكره المحشي منها الاول ما اشار اليه بقوله وبهذا يندفع
تفصيله ان الامور العامة على ما ذكرناها التي يحمل على الاقسام الثلثة والكم والكيف من اقسام العرض وهو من الموضوعات فلا يكون من
الامور العامة وفيه ان هذا الجواب لا يتمشى في صفات الواجب اللهم الا ان يقال انها اعراض قائمة بذاته تعالى فافهم قوله وربما يجاب عنه
هذا جواب ثان عن الايراد المذكور حاصله تسليم قول المعترض بان تلك الامور من الامور العامة ولما يرد عليه انها لما كانت من الامور العامة
فينبغي ان يبحث منها اجاب عنه بقوله كونها من الامور العامة الخ قوله وتحقيقه ان في الامور العامة حاصل التحقيق ان البحث عن الامور العامة انما
هو على وجه العموم اي من حيث شمولها لاقسام الموجود وهي الواجب والجوهر والعرض وتحقق الامور العامة في ذلك الاقسام لا من حيث
انفس تلك الامور مع قطع النظر عن شمولها لاقسام الموجود وجريانها فيها فالامور التي تعلق الغرض العلمي بالبحث عنها على وجه العموم
بالمعنى الثاني اي عن نفسها بلا لحاظ شمولها لاقسام كالعلم فانه ينظر فيه عن نفس ماهيته واحواله مع قطع النظر عن جريانه في الواجب والجوهر
وكالكم فانه يبحث عن الكم المتصل والمنفصل نفسهما مع عزل اللحاظ عن صدقهما على الجوهر والعرض لا يبحث عنها ههنا اي في مبحث الامور العامة والسر
في ذلك ان المقصد في علم الكلام انما هو البحث عن الواجب والجوهر والعرض ولما كانت لكل منها احوال خاصة وغير خاصة ذكر الخاصة في الباب على حدة
والعامة في باب واحد فلم ينظر في تلك الباب في نفس الامور العامة بلا لحاظ كونها صادقا على الاقسام الثلثة اذ على هذا التقدير يلزم ان لا يبحث
عن الاقسام بل عن عوارضها وهذا خلاف ما رسم ههنا فيجب ان يبحث عنها مع النظر في انها صادقة على الاقسام الثلثة وتحققها فيها حتى لا يعدل
عن المقصود فالامور التي يبحث عنها نفسها لا من حيث الحيثية كالكم والعلم وغير ذلك والامور التي لم يتعلق الغرض العلمي بالبحث عنها على وجه العموم
اصلا لا من حيث انفسها ولا من حيث جريانها في تلك الاقسام الثلثة كالمعلوم والمفهوم ونظائرهما من المعبر عنه والمخبر عنه وغير ذلك لا يبحث
عنها ههنا وانما يبحث عن الاولى في الاحوال الخاصة ولا يبحث عن الاخرى اصلا لا في الامور الخاصة ولا في الامور العامة هذا غاية ما قيل في
هذا المقام من جانب المحشي في تصحيح هذا الجواب وفيه نظر ظاهر اذ العلم ايضا يبحث فيه من حيث جريانه في الواجب فيقال انه حضوري وقائم ومن
حيث جريانه في الجوهر فيقال انه حصولي وغير قائم وعلى هذا فتأمل قوله واعلم انه هذا جواب ثالث عن الايراد المذكور تقريره ان هذا التعريف
ومستعرفان هذا الجواب ليس بصواب ١٢ منه صح جوز والتعريف اللفظي بالاعم

الموقف الثاني في الامور العامة

عه وايضا فان تقول التعريف ان كان على رأى المتكلمين يلزم على ذلك التقدير ان لا يكون الوجود من الامور العامة الشاملة للاقسام الثلاثة لان الكم

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 تحقق في جميع افراد الثلثة او الاثنين والا لخرج الامكان ونظائره اذ ما يحمل على الاول لبعض افراده ممتنع وتخصيص الافراد بالموجودة تكلف

للامور العامة لفظي لقصد بها شرح الاسم لا تحصيل الماهية فعلى هذا لا ضير في دخول الكم وغير ذلك فيه اذ التعريف اللفظي يجوز بالاعم والجواب الرابع ما ذكره المحقق الدواني في الحواشي القديمة على شرح التجريد وذكره المحشي في الحاشية 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 لا توجد 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 لمعلول تلك المعلولات الحاصلة من كل واحد من الافراد لا يخلو عن ان يكون جوهرا او عرضا وننقل 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 لهما من جهة الاوضاع وغيره كما في الوحدة وفيه ما فيه والجواب الخامس ما ذكره ذلك المحقق في تلك الحواشي ان الامور العامة هي المشتقات وما في حكمها وح فاندفاع هذا السؤال ظاهر لان البحوث عنه في الاعراض هذا نفس الكم لا المتكلم الشامل الذي هو من الامور العامة وفيه ان هذا لم يثبت بدليل يعتمد عليه كما سيجيء 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 كونهما 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 وفرد 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 تحقق في جميع افراد الثلثة والاثنين قوله والا لخرج الامكان اي وان كان 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 الموجود في موضوع والعرض الموجود لا في موضوع بل هي ممتنعة وما من كلي الا ولبعض 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 فاذا قلت 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 الشاملة 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

الموقف الثاني في الامور العامة

وكالماهية والتشخص عند القائل بان الواجب له ماهية مغائرة لوجوده وتشخص مغائر لماهيته ويشمل الاثنين 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 والوجود ويمكن على تقدير غيريتهما **قوله** فعلى هذا اه انكان المراد بالعدم العدم المطلق اي سلب الوجود المطلق وبالامتناع ضرورته ضرورة مطلقة او ناشئة عن الغير فيما ليسا من الامور العامة

في الخارج كما صرح به وتخصيص الجوهر والعرض بالموجودين تكلف وبالجملة اقول ان الامور العامة ما يشمل جميع افراد الثلاثة او الاثنين خال عن التحصيل لا يقال يلزم على تقرير المحشي ان يكون الامتناع بمعنى ضرورة العدم المطلق من الامور العامة لانه يشمل الجوهر ما هو موجود في موضوع والعرض ما ليس في موضوع لانا نقول ان الامتناع ليس بشامل لجميع افراد الجوهر والعرض والمطلوب على هذا التقدير ذلك فافهم **قوله** ذلك لانه يطلق الماهية اه دفع سوال يرد على تقرير الشارح قدس سره توضيح السوال ان الشارح قيد كون الماهية والتشخص من الامور العامة الشاملة للثلاثة بقوله عند القائل ان الواجب له ماهية مغائرة وتشخص مغائر لماهيته ولا فائدة في ذلك فانه عند من يقول بعينية الوجود له سبحانه ماهية هي انيته التي عين الوجود حقيقة وكذا له سبحانه تشخص هو نفس انيته 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 له وتشريح الجواب ان الماهية يطلق على الامر المعقول مع قطع النظر عن الوجود والتشخص والماهية بهذا المعنى لا يمكن ان يشمل الواجب الا على تقدير مغائرة الوجود والتشخص له لان اعتبار الابهام في نفس الذات وعدم اعتبار الوجود لا يمكن على تقدير عينية التشخص والوجود ويمكن على تقدير غيريتهما وفيه ما يستنبط من كلام المحقق الدواني في الحواشي القديمة ان ذلك في الماهية بمعنى ما يجاب عن السوال بما هو وهو مصطلح المنطقيين دون ما به الشيء هو هو المبحوث في الامور العامة كيف ولو كان ذلك لما صح قولهم تشخص الواجب وجوده عين ماهيته والحق ان يقال ان الماهية ان اخذت بمعنى الامر الكلي المعقول مع قطع النظر عن الوجود والتشخص فهو يشمل الاثنين من الاقسام الثلاثة اعني الجوهر والعرض دون الواجب وان اخذ بمعنى ما به الشيء هو هو سواء كان كليا او جزئيا فيعد من الاحوال المشتركة بين الثلاث كذا ينبغي ان يفهم المقام **قوله** انكان المراد بالعدم المطلق العرض من هذا الكلام محاكمة بين الشارح قدس سره حيث جعل البحث عن العدم استطرادا وتبعا وبين المحقق الدواني حيث قال البحث عن العدم ليس استطرادا بل اولا وبالذات لان العدم بمعنى رفع الوجود مشترك بين الجوهر والعرض وكذا الامتناع ان اريد ما بالغير او المطلق الشامل له **قوله** بالعدم العدم المطلق حاصل المحاكمة ان العدم له معنيان الاول ان يوخذ رفع الوجود المطلق ورفعه لا يتصور الا بارتفاع جميع انحاء الوجود والعدم بهذا المعنى لا يجامع مع الوجود ههنا لان الشيء المطلق بالتركيب التوصيفي يكون متحققا بتحقق فرد وانتفاؤه بانتفاء جميع الافراد فرفع الوجود المطلق لا يمكن برفع وجود ما بل بارتفاع جميع انحاء الوجود والثاني ان يوخذ رفع مطلق الوجود بالتركيب الاضافي وهذا الرفع يتصور بارتفاع وجود ما لان مطلق الشيء يكون متحققا بتحقق فرد ما وانتفاؤه بانتفاء فرد ما والعدم بهذا المعنى مجامع للوجود فان الواجب مثلا ليس بجوهر ولا عرض والجوهر ليس بواجب ولا عرض والعرض ليس بجوهر ولا واجب فانكان المراد من العدم المعنى الاول فهو ليس من الامور العامة وانكان المراد منه المعنى الثاني فهو من الامور العامة الشاملة للثلاثة فالسيد الشريف قدس سره قال ان البحث من العدم استطرادي على تقدير ارادة المعنى الاول منه والمحقق الدواني ذهب الى ان البحث عنه اصالة وبالذات لا بالتبع على تقدير ارادة المعنى الثاني فكلا القولان صحيحان ولا تناقض بينهما كما لا يخفى على من بادي النظر **قوله** وبالامتناع ضرورتها اي ضرورة العدم المطلق بالتركيب التوصيفي المعنى الاول الذي ذكرنا سواء كان ضرورة مطلقة او ناشئة عن الغير **قوله** فيما ليسا من الامور العامة اي العدم المطلق بمعنى سلب الوجود المطلق والامتناع بمعنى ضرورة العدم المطلق ليسا من الامور العامة لعدم

حاشية ٥٣ ص ٥ وتقرير ١٢ محمد عبيد الله

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 ضرورة مطلقة او ناشية عن الغير فهما من الامور العامة الا ان يقال المتبادر مما لا يختص بالقسم لكن
يخرج 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 ويجب سلب الوجود عنها من حيث هي ففي تلك المرتبة يصدق سلب الوجود عنها بالضرورة سلبا بسيطا وهو معنى صدق
العدم ذا الامتناع 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 والوجوب 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 عليهما العدم المطلق ولا يبقى فيه وجود ما
فتدبر **قوله** كما ان الاحوال الثابتة آه اي كما ان الاحوال الثابتة للموجود بالفعل كالوجود والامكان والوحدة والكثرة من الامور العامة فكذا الاحوال
التي لا يثبت لها بالفعل لكن يمكن ثبوتها لها من الامور العامة فافهم **قوله** وبالامتناع ضرورته اي ضرورة مطلق العدم بالتركيب الاضافي سواء كانت
ضرورة مطلقة او ناشية عن الغير **قوله** فهما من العامة اي العدم بمعنى سلب مطلق الوجود والامتناع بمعنى ضرورته 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 لما عرفت من ان انتفاء مطلق الشيء يكون بانتفاء فرد واحد فتى رفعت جميع
انحاء الوجود كما في العدم المطلق يصدق مطلق العدم بالطريق الاولى فاذا وجد مطلق العدم في العدم المطلق ايضا لا يختص بالموجود فلا يكون
من الامور العامة لا يقال انا نعني بمطلق العدم ما يجامع مع الموجود حال كونه موجودا ولا ينافيه لانا نقول لا دلالة للعبارة على ذلك اصلا فتامل **قوله** لم
لكن يخرج حينئذ الامكان آه اعتراض على التأييد المذكور تقريره انه لو اعتبر في الامور العامة اختصاصه بالقسم وهو الموجود لخرج 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 جرم 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 آه 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 نفسها فيجب سلب الوجود عنها من حيث هي اذ ليست موجودة في مرتبة الذات فلم يكن
معدومة ايضا لارتفاع النقيضين وهذا محال ففي تلك المرتبة يصدق سلب الوجود عن الماهية بالضرورة سلبا بسيطا لا سلبا عدوليا لانه محتاج
الى وجود المسلوب عنه فيكون الماهية موجودة وقد فرضنا اعارية 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 آه 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 الرابطي فانه لا شك ان الحكاية في الاولى موجبة وفي الثاني مشتملة

وقد يقال الامور العامة ما يتناول المفهومات باسرها اما على الاطلاق كالامكان العام او على سبيل التقابل بان يكون هو مع ما يقابله متناولا لها جميعا ويتعلق بكل من هذين المتقابلين غرض علمي كالوجود والعدم واتما جعلنا هذا الموقف

والجواب ان عدم الشيء في نفسه 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 متناولا لا تناوله مع مقابل واحد كما يدل عليه قوله ويتعلق بكل من هذين المتقابلين غرض علمي مع ان كلا من الامكان والوجوب والامتناع مع مقابل واحد لا يتناول جميع المفهومات

عن الماهية عدم الباطل لانه عدم شيء عن محل آخر وعدم الشيء في نفسه هو عدم نفس الشيء كعدم زيد مثلا فلا يصلح ان يكون من الامور العامة لانه عدم الباطل ولا بحث عنه ههنا **قوله** والجواب ان عدم الشيء اه حاصل الجواب ان هذا العدم ليس ابطيا 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 في مرتبة المحكي عنه اذ المحكي عنه لهذا 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 وهو في 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 التائيد من ان الماهية ليست في مرتبة ذاتها موجودة ولا معدومة فكيف يقال انه يجب سلب الوجود عنها في مرتبة ذاتها بل يقول انها في ذاتها لا موجودة ولا معدومة كما ان مرتبة لا بشرط شيء ليست مخلوطة ولا مجردة لا يقال يلزم ارتفاع النقيضين لانا نقول ارتفاع النقيضين في المرتبة جائز لانه يرجع الى ارتفاع المرتبة عنهما وهو ليس بمحال كما ان ارتفاع وجود المعلول وعدمه في مرتبة العلة ليس بمحال لانه 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 تساو عند المتكلمين لان القديم بالزمان وبالذات كلاهما منحصران عندهم في ذات الواجب جل مجده وعم نواله وخصوص مطلق عند الحكماء 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 اه جواب سؤال مقدر تقريره السؤال ان القدم من الامور العامة لانه يجب في الواجب والعرض اما في الواجب فظاهر واما في العرض فلان صفات الواجب اعراض قديمة بالزمان قائمة بذاته تعالى وتوضيح الجواب ان من يقول بزيادة الصفات على الواجب لا يقول بانها اعراض بل يقول انها ليست بجواهر ولا اعراض معا فلا يكون القدم من الامور العامة **قوله** فتامل لعله اشارة الى جواب سؤال مقدر تقريره السؤال ان الصفات ليست بجواهر ولا اعراض فلو لم تكن اعراضا يلزم ارتفاع النقيضين وهما الجوهر والعرض وتشريح الجواب ان الجوهر هو الحادث المتحيز بالذات والعرض هو الحادث القائم بالمتحيز بالذات لا شك انها بهذا المعنى ليسا بنقيضين لارتفاعهما في القديم فافهم **قوله** فيان المراد اه حاصله الاعتراض على السيد الشريف قدس سره بانه عرف الامور العامة بما يشمل جميع المفهومات بانفسها او مع مقابل بان المراد بالتناول لجميع المفهومات التناول مع مقابل واحد عليه يدل قوله قدس سره ويتعلق بكل من المتقابلين غرض علمي حيث اتى بلفظة التثنية وهو نص في الاثنين فيعلم 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 يبقى الممتنع ولو اخذ مع الامتناع يبقى الممكن فهذا التعريف ليس بجامع واجيب عن هذا بوجوه الاول ان هذا انما يرد لو كان المراد من لفظ المقابل الواقع في التعريف المقابل الواحد وهو غير مسلم بل المراد اعم منه ومن الكثير وذكر المقابل بصيغة التثنية لاشعار بان الاثنين اقل مراتب التقابل لا للاحتراز عن الكثير وفيان التثنية نص في المقصود فلا يمكن ان يراد بها ما فوق الواحد وفيه ما فيه والثاني ان مطلق الوجوب يشمل

جميع المفهومات وكذا الامتناع فيدخلان 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 ولا يخفى ان المتقابلين بهذا المعنى تشملان جميع المفهومات
لان الوجوب مع اللاوجوب شامل للجميع 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 لا يوجب دخولها في الامور العامة بل يجب ان يتعلق بكليهما غرض علمي وظاهر ان الوجوب وان كان
الغرض العلمي متعلقا به ولكن ليس متعلقا باللاوجوب من حيث انه نقيض الوجوب فظهر لك ان اعتبار التقابل بمعنى الايجاب والسلب لا يجدي
فائدة ههنا واجيب عن هذا بان مراده ان يتعلق بكليهما غرض علمي او باحدهما وهذا سخيف جدا اما اولا فلانه لا يلائمه 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 لا عن نقيضه وهو عدم الخرق والالتيام فالحق ان يجاب ان البحث عن اقسام الشيء انما هو بحث عن المقسم
فالبحث عن الممكن والممتنع يكون بحثا عن اللاوجوب فافهم الثاني انه لو كان المراد من التقابل ههنا تقابل الايجاب والسلب للزم
ان لا يكون الامكان الخاص من الامور العامة لا بمعنى سلب الضرورة عن الطرفين فنقيضه ضرورة الطرفين وذا لا يبحث عنه قيل في جوابه
ان نقيضه سلب سلب الضرورة عن الطرفين وهو صادق على الوجوب والامتناع لانهما ليسا بسلب ضرورة الطرفين فيكون لامحالة سلبها
ولا يخفى سخافته فان سلب سلب ضرورة الطرفين لا يبحث عنه في هذا المقام من حيث انه نقيض سلب ضرورة الطرفين ولو سلم فلا يختص بالمقسم وهو الموجود
لان من افراده ما يكون وجوده وعدمه ضروريا معا وهو محال على ان سلب السلب يرجع الى الوجود كما ثبت في موضعه فيكون نقيضه ضرورة الطرفين
وقد علمت انه لا يبحث 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 النبيهة
ما حاصله انا لا نعني 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 بينها تقابلا عرفا
ولا بالاحوال المختصة بالآخرين عكسا فان ههنا وان كانت مباينة ومخالفة لكن لم يعتبر فيها تقابل لا عرفا
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 مسلم لكنا نقول لا اعتبار 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 مباينتها الاقسام الثلثة والاثنين منها لكن لا يبحث عنها في باب على حدة اصلا
فعلى هذا لا يرد الامور الخاصة لانه يبحث عنها في باب على حدة وفيه ان العبارة لا دلالة لها على ذلك المضمون اصلا فافهم وتطويل الكلام لا يليق

والامتناع وبين الامكان وغير الامكان لا يصلح لكونه مقابلا لكل منهما فكيف يصدق على كل منهما مع مقابله يشمل الجميع او ليس له مقابل اصلا فخرج الوجوب والامتناع

الموقف الثاني في الامور العامة

المشاهدة فانها بالنظر الى الوجود وهذا المقدار كاف بالنظر اليه ۱۲ منه ص — انما قيد بذلك لان ارتقاءهم اخرى لا تقسيم الى تصور وتصديق الى بديهي

فيما لا يختص بقسم من تلك الاقسام الثلثة اذ قد اوردنا كلا من ذلك اي مما يختص بواحد منها في بابه فلم يبق الا الامور المشتركة فلا بد لها من باب على حدة ويجاري في هذا الموقف مقدمة يجب تقديمها على مباحث الامور العامة لاشتمالها على تقسيم المعلومات الى معروفاتها ومجاهيلها خمسة مشتملة على مباحثهم المقدمة في قسمة المعلومات الى معروفاتها ومجاهيلها وهي عند المتكلمين اربع تقسيما مبنيه على مذهبهم الاربعة

قوله اذ قد اوردنا آه 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 ولا يخفى ان يكون موضوع فن الامور العامة محمولات المسائل والحق ان المبادي والمشتقات كليهما امور عامة لان المتبادر من التناول الماخوذ في تعريفيه ضمنا او صريحا مطلق الحمل في ما يبحث عنه تحمل الامرين والاظهر هو الاول وعبارات بعضهم تدل على الثاني **قوله** فلا بد لها آه تتمته ان العام مقدم على الخاص طبعا فقدم هذا الباب لتوافق الوضع الطبع **قوله** لاشتمالها آه كانه اراد انه يحصل من معرفة

هذه المعجالة قوله فيه اشارة الى ان الامور العامة آه وجه الاشارة انه قال اذ قد اوردنا كلا من ذلك اي من الاحوال المختصة بكل واحد واحد في بابه فلم يبق الا الامور المشتركة وكانت الامور الخاصة محمولات فكذا الامور العامة فان قلت ان المصنف لم 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 يرد 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 الشيء 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 فخرج المبادي وبقي المشتقات داخلة في الامور العامة وهو المطلوب **قوله** ولا يخفى آه حاصله الاعتراض على كون الامور العامة محمولات لان الموضوع يكون موضوعا في المسائل لا محمولا والامور العامة محمولات ثبت للاعيان **قوله** والحق ان المبادي يعني ان الحق الذي يعتمد عليه هو ان المبادي والمشتقات كليهما من الامور العامة لان المتبادر من التناول الماخوذ في تعريف الامور العامة ضمنا كما في التعريف المذكور في متن الموقف او صريحا كما اذا عرفت بما يتناول الاثنين والثلثة مطلق الحمل سواء كان بالاشتقاق او بالمواطاة فالمبادي محمولات بالاشتقاق والمشتقات محمولات بالمواطاة وكلاهما من الامور العامة **قوله** وما يبحث عنه يحمل الامرين اي ما يبحث عنه ههنا يحمل كلا الامرين من المبادي والمشتقات فان المبحوث عنه في بعض المسائل هو المشتق وفي بعضها المبدأ فالمبحوث عنه في هذا البعض يحمل الامرين اما بان يؤول المبدأ بالمشتق بالمجاز الشايع او يترك على الظاهر كما في قولنا الوجود زائد في الممكن فاما ان يقال ان المراد به نفس الوجود او الموجود 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 الحق الدواني في الحواشي القديمة حيث قرر ان الامور العامة هي المشتقات دون المبادي **قوله** تتمته ان العام اي الامور العامة مقدم على الخاص اي على الامور المختصة بكل واحد واحد من تلك الاقسام طبعا فقدم هذا الباب اي باب 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** لانه اراد به آه دفع ايراد يرد على قول الشارح قدس سره في هذا الموقف مقدمة يجب تقديمها على مباحث الامور العامة لاشتمالها على تقسيم المعلومات الى معروفاتنا

اقول اعلم انهم قالوا ان موضوع المسئلة قد يكون عين موضوع العلم كما في قول الطبيعيين كل جسم فله حيز طبيعي وقد يكون نوع موضوع العلم كقولهم كل حيوان فله قوة اللمس وقد يكون عرضا ذاتيا لموضوع العلم كقولهم الحركة تقع في مقولة اربع وقد يكون نوعا من العرض الذاتي كقولهم كل متحركين بحركتين مستقيمتين لا بد ان يسكن بينهما وجميع هذه المسائل مذكورة في كتب الحكمة الطبيعية ان شئت فارجع الى هداية الحكمة وشروحها ۱۲ محمد عبد الله الابوي غفر له =

(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 المعدوم ليس بثابت ولا واسطة بينهما ايضا وهو مذهب اهل الحق فالمعلوم اي ما من شانه ان يعلم معروضات الامور العامة معرفتها فالاولى ان يذكر تقسيم المعلوم الى معروضات طائفة شانها مقدمة مباحثها ولا يتوهم منه كون المبادي امورا عامة لان معروضاتها ليست نفس المشتقات بل ما يصدق هي عليه قوله اي من قوله المعلوم معروضاتها ١٢ اي 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 دخل لهذا في افادة البصيرة في الامور العامة والمقصود هذا وحاصل الجواب ان مراده قدس سره ان يحصل من معرفة معروضات الامور العامة معرفة الامور العامة لان معرفة المعروض من حيث العارض تستلزم معرفة العارض كما عرفت الابيض المفرق للبصر فانه تعريف ضمنا للبياض بما يفرق البصر فكذلك هنا وان كان تقسيم المعلوم الى معروضات الامور العامة بالذات لكن 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 يفيد اشارة الى ان في عبارة الشرح الوجوب بمعنى الاولوية فانه لا يتوقف البحث عن المقصود ههنا على تلك التقاسيم بمعنى لولاه لامتنع وحاصله انه لما حصل من 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 وهو 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 المحشي في الحاشية المنتهية ما حاصله ان اضافة التقسيم الى المعلومات في قوله تقسيم المعلومات الى الاقسام الى القسم وقوله الى معروضاتها بالى التفسيرية تفسير لذلك المعلومات لا بالى الجارة الا في اكثر النسخ فلا اشكال وفيه ان الوجود في اكثر النسخ في الموضعين هو الى الجارة لا الى التفسيرية مع 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 تستعمل جامعة محيطة لجميع انواع العلوم لا تترك شيئا منها ولذلك ان تقول ان جمع المضاف اليه باعتبار حال المضاف كتثنية المضاف اليه باعتبار حال المضاف في قوله تعالى فان كان قاب قوسين او ادنى على ما في الصحاح كذا في حواشي الفاضل اللاهوري على شرح المواقف قوله ولا يتوهم منه دفع توهم وهو ان يتوهم من قول الشارح لاشتمالها على تقسيم المعلومات الى معروضات الامور العامة بان ههنا تقسيم المعلوم الى الوجود والعدم فعلم ان الوجود والعدم معروض الامور العامة وظاهر ان الوجود والعدم ليسا بعرضين للوجود والعدم لاستحالة عروض الشيء لنفسه فبالضرورة يعرض لهما الوجود والعدم وهما من الامور العامة فتبين ان الامور العامة هي المبادي دون المشتقات وتقرير الدفع ان معروضات الامور العامة ليست نفس المشتقات بل ما يصدق المشتقات عليه كالواجب والجوهر والعرض لا شك ان المشتقات اي الوجود والمعدوم وكذا المبادي اي الوجود والعدم تعرض للصدقات فتكون كلاهما من الامور العامة وما توهم المتوهم ان الوجود كيف يكون عارضا للوجود نقول منه ما اردت من الوجود والثاني اما مصداق الوجود وهو الحق فلا استحالة فيه وما نفس مفهوم المشتق فلا كلام فيه فسقط التوهم من اصله قوله فسر المعلوم بذلك الغرض منه بيان فائدة تفسير الشارح لفظ المعلوم الواقع في المتن بما من شانه ان يعلم بان الفائدة في ذلك ان يوافق كلام المص بما ذكره في تقسيم الحكماء لان المقسم في كلا التقسيمين متحد وهو المعلوم حيث قال فيه ما يمكن ان يعلم قوله مع ان معلوم الله تعالى معلوم بالفعل فيه رد على من بين فائدة التفسير لما كان المتبادر من المعلوم ما يكون معلوما بالفعل وظاهر 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 فيه ذلك في المعلوم اذ له صلاحية ان يتعلق به العلم وان لم يكن العلم متعلقا بالفعل وتقريره انه لو كان المراد من المعلوم المعلوم بالفعل لا حرج

مع اي التفسيرية متفرع عليه فلا اشكال تدبر ١٢ خلاصه حاشيه مولوي مبين رحمه الله

الموقف الثاني في الامور العامة

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

واراد بالعلم العلم بوجه ما فالمعلوم يشمل المعدوم الذي لا كنه له **قوله** اما ان لا يكون اه 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 سيجيء تحقيقه انشاء الله تعالى **قوله** اي له تحقق تبعا له وذلك بان يكون
الغير واسطة في العروض لا في الثبوت والا يلزم ان يكون الاحوال اعراضا ولا يرد عليه انه يصدق على
السلوب لكونها تحققه بواسطة موصوفاتها واسطة في العروض اذ لهم ان يقولوا ان فيها سلب القيام بها لا قيام السلب بها

فيه اذ كل شيء معلوم بالفعل لله تعالى جل مجده وان لم يكن معلوما لنا **قوله** واراد بالعلم العلم بوجه ما واقع سؤال يرد هنا وهو ان المتبادر من المعلوم
هو العلم بالكنه مع ان المعدومات لا يعلم كنهها فخرج المعدوم من قوله والمعلوم فلا يشمل هذا اللفظ كل شيء وتقرير الدفع ان المراد من العلم هنا هو العلم بوجه ما
سواء كان بالكنه او بالوجه فالمعلوم يشمل المعدوم الذي لا كنه 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 متقارنين في الزمان كالواجب والعقل الاول عند الحكماء او متفاوتين فيه كنوح ومحمد عليهما السلام الى يوم القيامة
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 بسبق زماني كزيد فان عدمه سابق على وجوده بالزمان ايضا وعند المتكلمين للعدم سبق زماني على وجود الممكن لقولهم بحدوث العالم
بعضه وتضيفه 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 اه اعرف انه قدس سره الحال في
ضمن التقسيم لا تحقق تبعا اعترض على هذا التعريف الفاضل مرزا جان بانه ليس بمانع عن دخول الصفات السلبية الكائن المراد من التبعية الواسطة في العروض
وهي ان يثبت الموصوف للواسطة فقط وينسب الى ذي الواسطة بالعرض لان التحقق ثابت للموصوف بالذات ولا صفات السلبية بالعرض بواسطة الموصوف فيكون
الصفات السلبية داخلة في الاحوال مع انها ليس منها وعن دخول الاعراض ان الكائن المراد بالتبعية الواسطة في الثبوت وهو ان يتصف بذلك الوصف الواسطة اولا
وبالواسطة يتصف به ذو الواسطة فيكون كلاهما معروضين حقيقة لان الموضوع موجود بالذات والاعراض بالتبعية الا ان كلاهما معروضان للوجود حقيقة فقصد
السيد المحشي الجواب عن ذلك المراد باختيار الشق الاول وقال وذلك اي التبعية بان يكون الغير واسطة في العروض اي يتصف الموصوف بالوجود حقيقة وبالذات والصفة مجازا
وبالعرض لا في الثبوت والا يلزم ان يكون الاحوال اعراضا وتقرير اللزوم سبق هنا ذكره ولا يرد عليه انه يصدق على السلوب لكونها تحققه بواسطة موصوفاتها واسطة في العروض اذ لهم

الموقف الثاني في الامور العامة

بل مقام التقسيم فلا ضير في دخول السلوب البسيطة في تعريف الحال ١٢ ع

وعرفوه بانه صفة تحقق لا موجودة ولا معدومة فقولنا صفة يخرج الذات لان الذات وهي لا موجودة ولا معدومة لا تحققها تبعا لغيرها فلا يكون حالا وقولنا الموجود يخرج صفة المعدوم لانه صفة المعدوم معدومة فلا يكون حالا وقولنا لا موجودة يخرج الاعراض فانها تحققها باعتبار ذواتها فهي من قبيل الموجود دون الحال وقولنا ولا معدومة يخرج السلوب 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 اولا وبالذات وبنفسه 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 لا انه 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 تقرير السؤال ان الصفات السلبية لما لم تكن قائمة بالموصوفات بل سلوب القيام منها فكيف تطلق عليها لفظ الصفات وتشريح الجواب ان اطلاق الصفة عليها من قبيل المجاز فان الصفة تقال حقيقة على ما قام بالموصوف **قوله** مع ان ذلك هذا جواب آخر عن اعتراض الفاضل مرزا جان تقريره ان هذا مقام التقسيم وليس موضع 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 رد 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 مطلق الوجود عارض له فلا استحالة لتوقف الوجود بالمعنى الثاني بالمعنى الاول فحاصل الرد انا سلمنا التغاير ولكن لا يكون الواسطة واسطة في العروض فان العارض فيها للواسطة وذي الواسطة لا يكون متعددا اصلا كالحركة لمجالس السفينة وللسفينة فالحركة الواحدة للسفينة بالذات ولمجالسها بالعرض لان حركة مجالس السفينة حركة آخر وههنا لو فرض التغاير يكون العارض لزيد مثلا هو الوجود الآخر والموجود هو الوجود الآخر على ما بينا فتعدد العارض للواسطة وذيها فالحق ان يقال ان الوجود ليس من الاحوال لان له وجودا بالذات لان حمل الشيء على نفسه يكون حملا اوليا وبالذات بلا واسطة فلا يلزم تلك المفاسد وفيه ما فيه وسيجيء تحقيقه ان شاء الله تعالى **قوله** فيه اشارة الى ان آه العرض من هذا الكلام بيان ان قوله الموجود قيد واقعي لا احترازي لاخراج صفة المعدوم لانها تخرج من قوله ولا معدومة لان صفة المعدوم معدومة وجه 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 الصفة 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 اذ هي معدومة فافهم **قوله** وخص الذكر بصفة المعدوم دفع فضل مقدر تقريره الدخل ان صفات الاحوال لم يذكره اصلا فكانت داخلة في الاحوال فلا يكون التعريف مانعا وتقرير الدفع ان الحال صفة قائمة بالغير موجودة 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 هذا على مذهب من قال بان المعدوم ثابت ومتصف بالاحوال حال العدم واما على مذهب من لم يقل بثبوت المعدوم او قال به ولم يقل باتصافه بالاحوال فالاعتراض ساقط من اصله لاحتمال الثابت 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 وايضا فاما لا كون 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 رأيهم اه يفهم منه ان التحقق عندهم مرادف للثبوت والكون مرادف للوجود وان التحقق عندهم اعرف من الثبوت والكون اعرف من الوجود وسيأتي ما قال شارح المقاصد في شرح قولهم المعدوم شيء واراد بقوله لا تحقق له في نفسه ما لا تحقق له في نفس الامر او ما لا تحقق له باعتبار ذاته فائدة قوله في نفسه على الاول ادخال الاعتباري المحض في القسم وعلى الثاني ادخال ما تحقق تبعي فيه

قوله لو بني الاعتراض يعني انه لو كان غرض المعترض الاعتراض على المتبادر من التعريف هو انه يكون صفة للموجود ولا يكون صفة للمعدوم نظرا الى اللام في قوله الموجود للاختصاص وكان بناؤه على ان التعريف على كل مذهب لم يندفع بالجواب الذي ذكره السيد قدس سره بل اندفع ذلك الجواب بقي على مذهب من يقول بثبوت المعدومات واتصافها بالاحوال هذا ظاهر جدا لا يحتاج الى التوضيح قوله يفهم منه ان التحقق الخ اشارة الى جواب لا يراد الذي اورده الفاضل مرزا جان على تقسيم الاحتمال الثاني تفسيرا للاعتراض اما على تقسيم الاول فبانه ماذا اريد بالتحقق ما يطلق الوجود فيكون المعنى الثابت المعدوم الممكن والثبوت الاعم من الوجود فتعريف الثابت اعم وعلى الثاني فبانه ماذا اريد بالكون في تعريف الموجود اما الثبوت فيصدق الموجود على المعدومات الممكنة هف او الوجود فيكون التعريف دوريا مثل ما ذكر في الثبوت وحاصل الجواب انا نفسر التحقق بالثبوت وبالكون الوجود ولزوم الدور ممنوع بل هو تعريف لفظي بلفظ اعرف من المعرف فالتحقق عندهم اعرف من الثبوت والكون اعرف من الوجود اما 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 لفظيا كالتعريف الواقع للعدوم في شرح المقاصد للعلامة التفتازاني بان العدم شيء فان الشيء اعرف من المعدوم فلا استحالة في تعريفه بالشيء ووجه الفهم انه لا سبيل ههنا سوى كاف التحقق للثبوت والكون للوجود لان التحقق اما يكون عاما يشمل الموجود والمعدوم الممكن فهو المعنى بالترادف او يراد به الخاص اي الوجود فلا يشمل المعدوم الممكن كذا في الكون فانا ما ان يراد به الوجود فهو المقصود او شيء اعم منه فيشمل الوجود والمعدومات الثابتة هذا خلف عندهم فلا سبيل الا الى الترادف قوله لا تحقق له في نفس الامر الامر والممكن مذكورا لكنه متبادر عند الفهم قوله ضائرة قوله في نفسه على الاول اي على ارادة التحقق في نفس الامر قوله او ادخال الاعتباري المحض اي ما ليس له وجود بالذات ولا بالانتزاع في التحقق كاينا بالاعوال نفي هذا التقدير معنى التحقق هو لا يكون ثابتا بالذات ولا باعتبار الانتزاع قوله وعلى الثاني اي على ارادة التحقق في ذاته قوله ادخال ما تحقق تبعي كالفوقية والتحتية 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 لكن لا يتصف بالاحوال بل الحال خاصة الموجود فقول المص هذه الاختلافات بين الفريقين تظهر في بعض الفوائد كما تقرر في محله ١٢ محمد عبد الله العذاري تغمده

الموقف الثاني في الامور العامة

وجه العموم ان المعلوم الذي ليس له تحقق يشترط فيه ان يكون معلوما والا لا معلوم آه يقتضي غير المعلوم ايضا فتدبر ١٢ منه

فيكون الثابت الذي هو نقيض المنفي اعم من الموجود الذي هو نقيض المعدوم لصدقه 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 بممتنعة ثم لما كان نقيض الثبوت النفي ونقيض الوجود العدم كان نقيض الثابت النفي ونقيض الموجود العدوم لان التناقض بين الاصدرين 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 وهكذا لان الامر الخاص ليس معتبرا في مفهوم المشتق وقسمة العلوم اليها لا تقتضي ذلك **قوله** تقسيمين اي تقسيمين ثانيين

بالنسبة الى التمنع فيكون معنى التمنع على هذا التقدير ما لا يكون له ثبوت بالذات والتمنع بكلا المعنيين ذائع مستعمل عندهم فافهم **قوله** واراد بالتمنع ما يشمل اه وقع دخل مقدر تقريره ان المركبات الخيالية تتصور لتعقل بجزء من المسك موجه الذهب يطلق عليها المنفي في اصطلاحهم مع انها ليست بممتنعة في نفس الامر اذ المسك والذهب كلاهما موجودان في الخارج فانتفت التنافي بينهما وتقرير الدفع ان المراد بالتمنع هنا ليس التمنع الخارجي فقط اي التمنع بحسب الخارج فقط بل المراد مطلقه سواء كان في العقل او في نفس الامر وهو مساوق للنفي اذ لا شك ان المركبات الخيالية وان كانت باعتبار اجزائها ممكنة كما هي الهيئة التركيبية ممتنعة بحسب العادة والامتناع بحسب الهيئتين لا غير **قوله** ثم ان كان اه دفع لاعتراض قائل مرزاجان حاصل الاعتراض ان النفي والثابت كذا المعدوم والموجود نقيضان عندهم مع انه لا يتصور ان النقيض عبارة عن رفع شيء فمفهوم المنفي المعلوم الذي ليس له تحقق فنقيضه اللامعلوم الذي ليس له تحقق دون الثابت ومفهوم الثابت المعلوم الذي له تحقق فنقيضه اللامعلوم الذي له تحقق دون المنفي ومفهوم الموجود المعلوم الذي له كون فنقيضه اللامعلوم الذي لا كون دون المعدوم ومفهوم المعدوم المعلوم الذي لا كون له فنقيضه اللامعلوم الذي لا كون له دون الموجود وحاصل الجواب ان التناقض بين المشتقين يستلزم التناقض في المشتقين وظاهر ان نقيض الثبوت النفي اذ الثبوت هو التحقق والنفي عدم التحقق وكذا نقيض الوجود هو العدم لان الوجود الكون والعدم رفع الكون فيكون نقيض الثابت النفي ونقيض الموجود هو المعدوم ولا يخفى ان هذا الجواب انما يتمشى على مذهب المحقق الدواني لانه قائل بان المشتق معنى بسيط لا تركيب فيه فليس بينه وبين المشتق منه تغاير بحسب الحقيقة فالتناقض بين المبدئين يستلزم التناقض بين المشتقين بخلاف مذهب الجمهور من انه مركب من الذات والصفة والنسبة او من المشتق منه والنسبة فقط كما هو رأي السيد الشريف قدس سره والفاضل مرزاجان تابع المحقق الدواني فيستقيم الجواب على مذهبه **قوله** والمعلوم ليس داخلا كان قائلا يقول من جانب المعترض انه فرق بين النفي والثبوت والوجود والعدم وبين النفي والثابت والموجود والمعدوم فان الاول اعني المشتقات اقسام للمعلوم والقسم داخل في الاقسام فيكون المعلوم معتبرا في حقيقتها دون الثواني فلا يلزم التناقض بين المبدئين التناقض في المشتقين وهذا ظاهر صادق فدفعه بان المعلوم ليس داخلا الخ **قوله** وكذا المعنى 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 اذا لوحظت من حيث ذاتها فاذا لوحظ الثابت والنفي وغيرهما مع قطع النظر انها اقسام للمعلوم لا يكون المعلوم داخلا فيها بل الثابت اعم من ان يكون معلوما او مجهولا **قوله** وقسمة المعلوم الخ هذا جواب سؤال مقدر يرد على قولنا ان الامر الخاص لا يعتبر في مفهوم المشتق تقريره لا يراد ان الامر الخاص لا بد من اعتباره في المشتقات لان الامر الخاص اعني المعلوم هو المنقسم الى تلك المشتقات ولا بد من دخول المنقسم في الاقسام فاجاب بان تلك القسمة لا تقتضي دخول المعلوم فيها اذ دخول المنقسم واجب في الاقسام اذا كان المنقسم ذاتيا لها كانقسام الحيوان الى الانسان والفرس وغيرهما واما 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 بل العام ايضا لا يعتبر في مفهومه كما سيأتي يعني ليس المراد بعدم اعتبار الخاص في مفهوم المشتق ان العام معتبر فيه بل ان العام

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 رابعا وكانه لم يعتبر التقسيم الثابت على رأيهم الى الموجود والمعدوم كما فعله 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 لاحتمال الرابع المعدوم ثابت والحال 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 الحال 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 تحقق وتقرر في نفسه فثابت والا فمنفي فالاقسام اربعة فظهر ان الثابت الذي يقابل المنفي يتناول على هذا المذهب

قوله لكن الاقسام عندهم الخ هذا بالنظر الى التقسيم الاول واما بالنظر الى التقسيم الثاني فالاقسام الثلثة الموجود والمعدوم والمنفي والمعدوم الثابت كانه 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 فتناوله للحال وعدم

ويمكن تقرير هذا الكلام على وجه آخر وهو ان قسمة العلوم لا يقتضي دخوله في الاقسام في نفس الامر اذا عزل النظر عن التقسيم والقسم 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 فافهم **قوله** هذا بالنظر الى التقسيم الاول الخ مقصود من هذا الكلام تحصيل اسامي الاقسام على كل من التقسيمين لان اقسام كل من التقسيمين زائد على الثلثة وتعاثرة في المصادر حتى يرد عليه ما اورد ان كلامه دال على ان اقسام كل واحد من التقسيمين ثلثة وهذا تعسف لان شان المحشي على دارج من ذلك وقوله هذا اشارة الى ان جعل الاقسام الثلثة اعني المنفي والثابت الموجود والثابت الذي هو المعدوم الممكن بهذا النمط يعني جعل النفي قسما على حدة والثابت قسمين الموجود والمعدوم الممكن بالنظر الى التقسيم الاول هذا صحيح حق لا مرية فيه **قوله** واما بالنظر الى التقسيم الثاني اي اما تحصيل اسامي الاقسام على التقسيم الثاني فهكذا الموجود والمعدوم المنفي والمعدوم الثابت بجعل الموجود قسما على حدة وتقسيم المعدوم الى القسمين المنفي والثابت **قوله** كانه لم يقسم الخ لما بين الشارح وجه عدم تقسيم المص الثابت الى الموجود والمعدوم بالنظر الى التقسيم الاول وترك ذكر التقسيم الثاني بالكلية والمحشي بينه فاراد ان يبين ههنا ايضا لمقابلة ما بين الشارح في التقسيم الاول وجه عدم تقسيم المص المعدوم الى الثابت والمنفي فقال وكانه الخ **قوله** لئلا يتوهم يعني لم يقسم المص 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 لان قسيم الشيء كيف يكون قسما منه لكن هذا التوهم مندفع بان قسيم المعدوم هو الثابت بمعنى ما لا كون له وان كان له تحقق اعني المعدوم الممكن وذلك لا يطلق على الموجود وانما يطلق الثابت على الموجود بمعنى التحقق فالقسمان شيء آخر والقسم شيء آخر 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 فبينين 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 وبين 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 له فالكائن في الاعيان شامل للموجود والحال فقط والثابت شامل للمعدوم الممكن

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

قد تنبه 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 او كذا قال فلان 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

امورا ثلثة الموجود والحال والمعدوم الممكن وعلى المذهب الثالث يتناول الموجود والمعدوم الممكن فقط وعلى الثاني يتناول الموجود والحال فقط واما المعدوم فعلى 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 متناول لهما وهو مرادف للثابت **قوله** ما يمكن اي اعتبر امكان العلم ليشمل علم الواجب وعلم الممكن وزاد الشارح ولو باعتبار ليشمل العلم بالواجب والعلم بالممتنع

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 التقسيمات الاربعة بمعنى واحد والمعدوم والثابت والمنفي مختلف فتامل **قوله** ذلك اي شمول الثابت للموجود والحال على المذهب الثاني وهذا دفع دخل مقدر بيان الدخل ان الشارح يقول الثابت على المذهب الثاني يتناول الموجود والحال فقط مع ان الثابت ليس بمذكور في التقسيم الثاني بل المتحقق فينبغي ان يقال المتحقق ليشمله وتقرير الدفع ظاهر لا يحتاج الى التوضيح **قوله** اعتبر امكان العلم نلقي عليك ان امكان العلم هنا بمعنى عدم الامتناع لا الامكان الاستعدادي لانه يقتضي عدم المستعد له وهو ليس بشامل لعلم الواجب اذ جملة المعلومات حاضرة عنده تعالى بالفعل وهو بريء 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 البقي 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 ولكن تعلق العلم بما له ممكن فاير اد هذا التفسير ليشمل علم الممكن والواجب كليهما وان كان متناولا لعلم الواجب لو اريد منه المعلوم بالفعل وهذا على مذهب من قال ان حصول العلم بكنه الواجب ممكن للبشر واما من قال انه متناع فيقال في قوله باعتبار كما سيجيء واما على الثاني فيكون الواجب معلوما وكذا الممكن فالمعنى ان الواجب يمكن علمه بكنهه وان لم يحصل بالفعل وكذا علم جميع الممكنات على ان يكون اللام للاستغراق اي علم كل واحد واحد من افراد الممكن ثم لما بين فائدة قول الماتن ما يمكن ان يعلم اراد ان يظهر غرض الشارح بزيادة قوله ولو باعتبار فقال وزاد الشارح ولو باعتبار ليشمل العلم بالواجب والعلم بالممتنع 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 يمتنع عند بعض ولكن لا يمتنع باعتبار شمول ان يعلم بوجه وكذا العلم بالممتنع فانه لا كنه له بل انما هو عنوان بلا معنون وصادق بلا مصداق فيمكن صدقه على معنونه ومصداقه ويتوجه الى مصداقه فالعلم بمصداقه انما هو من حيثية انه يصدق عليه مفهوم الممتنع وهو وجه وعلى ما ذكرنا يكون ذكر الواجب والممتنع كلاهما بالقصد واصالة واما على مذهب من قال بامكان العلم بكنهه فالغرض من هذا بيان انه لما قال ولو باعتبار شمل العلم بالواجب والممتنع كليهما وان كان اولا شاملا للواجب فقط وهو المناسب لينا سب ما سبق من قوله ليشمل علم الواجب وعلم الممكن فان هناك ذكر الواجب استطرادي لا غير كما لا يخفى وهذا ظاهر 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 انه على تقدير جعل المقسم هو المعلوم يلزم تقسيم الشيء الى نفسه لانه جعل الوجود والذهني قسما من المعلوم مع ان الوجود والذهني عندهم نفس المعلوم اذ اعم من والى غيره ضرورة ان المعدوم المطلق لا يكون معلوما وانه فاعمها ظاهر لان ما يمكن ان يعلم اعم من الوجود والذهني اي المعلوم وكذا متناول للمعدوم المطلق واما قيد باعتبار فعائدة 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 وكنهه والوجه ووجهه اذ لفظ الاعتبار يشمل الجميع فح لا يبقى مفهوم الا ويدخل تحت معلوم ليشمل الوجه

الموقف الثاني في الامور العامة

ـــ اقول قال البحر الزاخر انما اعتبر امكان العلم لان المعلوم بالفعل ولو بالنسبة اليه تعالى بحيث يشمل الاقسام لم يثبت تحققه من قبل بل انما يثبت في المقاصد لا لانسب ان يجعل المقسم ما يشمله ويتحقق به (انتهى) فتدبر ١٢ عبد ره

اما لا تحقق له بوجه من الوجوه وهو المعدوم واما له تحقق ما وهو الموجود ولا بد من انحياز بحقيقته اي لا بد من ان ينفرد الموجود وينحاز ويتمايز عن غيره بحقيقة يكون بها هو هو فان انحازه مع ذلك عن غيره بهوية شخصية

قوله اما لا تحقق له ان 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 داوفق تقسيمه فان ظاهره يدل على مطلق الموجود والثاني ابعد عن تداخل الاقسام لتعاكس الموجود والمعدوم بحسب الذهن والخارج والنسب تنقسم قسمة 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 لا من جهة المعدوم والمعلوم معدوم مطلق من جهة آخر لا من جهة المعلوم وبهذا يظهر اندفاع ما قيل ان المعدوم المطلق يمتنع علمه اذ لو كان له علم تحقق في الذهن فيكون موجودا فهو قسيم للمعلوم فكيف جعل قسما منه ووجه 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 للمعلوم ولا ينافي ذلك كونه قسيما بالنظر الى الثاني كما ينبغي تحقيق المقام ومن الله التوفيق وبه الاعتصام **قوله** ان تعلق قوله بوجه بالنفي حاصله ان الجار والمجرور اعني قوله بوجه في قوله اما لا تحقق له بوجه ان تعلق بالنفي اي النفي الذي في لا تحقق فيصير معناه ان يكون عدم تحققه بوجه من الوجوه فهو معدوم فالمراد بالمعدوم ح مطلق المعدوم يعني ما يكون غير متحيز من انحاء العدم وهو تحقق بانتفاء نحو من الوجود كما ان انتفاء موضوع المعلولية اعني مطلق الشيء يكون بانتفاء فرد ما وان تعلق بالنفي اي القدر الذي دخل عليه حرف النفي هو التحقق فمعناه ان يكون التحقق الذي هو بوجه من الوجوه وكان التحقق نكرة واقعة تحت النفي فهو يفيد العموم فيكون معناه ان لا يكون له تحقق من انحاء التحقق والوجود فالمراد بالمعدوم ح المعدوم المطلق الذي هو عبارة عما سلب عنه الوجود المطلق الذي لا يكون له نحو 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 التعليلية التي لا توجد في المعدوم بحسب الذهن فقط لكنه الوجب فانه موجود في الخارج الكنه معدوم في الذهن والمعدوم في كليهما كحقائق التمنعات **قوله** والوفق بتقسيمه يعني ان ارادة مطلق المعدوم موافق تقسيمه الذي هو مطلق الموجود فان ظاهر الكلام يدل على ارادة مطلق الموجود سواء كان ذهنيا او خارجيا وامكان الانسب بملاحظة تقسيمه الى الذهني والخارجي انه يكون المراد به الوجود المطلق كما سيجيء عن قريب **قوله** والثاني ابعد عن تداخل الاقسام اي حمل الكلام على المعدوم المطلق ابعد عن تداخل الاقسام اي تداخل اقسام الموجود في المعدوم وكذا تداخل 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 الموجود الذهني دون الخارجي كما في الصور الذهنية فانها معدومة في الخارج **قوله** تعاكس اي علة للتداخل يعني ان الموجود والمعدوم بينهما تعاكس في 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 انقسام الشائعة فيه الى الموجود في الذهن موجود باعتبار حصوله في الذهن ومعدوم باعتبار سلب وجوده في الذهن فجهة العدم تغاير جهة الوجود فلا ضير وبما ذكرنا تبين نكتة ايراد لفظ الابعد ههنا فان مطلق المعدوم ايضا بعيد عن تداخل الاقسام لكن لا بالنظر الى الظاهر بل اذا لوحظ التغاير حيثية الوجود والعدم بخلاف المعدوم المطلق فانه ابعد عنه غاية البعد حتى لا يكون التداخل فيه اصلا فاحفظ هذا فانه لا تجده في غير هذا التعليق **قوله** والنسب تنقسم قسمة اه يعني ان الحمل على المعنى الثاني اي المعدوم المطلق انسب لتقسيم قسمة وهو الموجود فان المعتبر في موارد التقاسيم هو الشيء المطلق

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

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 الشيء بالوجه هو الوجه دون الشيء

فالموجود الذي انقسم الى الذهني والخارجي يكون المراد به هو الموجود المطلق فالمعدوم على تقدير ان يراد به المعدوم المطلق نائب تقسيمه هو الموجود المطلق بخلاف مطلق المعدوم فانه لا ينا سبه 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 لو جعل مطلق الشيء مقسما دون الشيء المطلق فان الاول مبهم قابل للشركة وخال عن القيود فيصح ان يضم اليه قيود مخصصة دون الثاني فانه لما اعتبر فيه قيد العموم لم يصح ان تنضم اليه قيود مختلفة مخصصة واما ثانيا فلانه قال في حواشيه على شرح التهذيب لجلال الدين الدواني ان التقسيم للتصور والتصديق هو مطلق الشيء يعني الشيء من حيث هو لا من حيث الاطلاق والتقييد فيلزم المدافعة بين ما قال هنا 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 ان كان الشيء المطلق من حيث الاطلاق مقسما ودون الشيء المطلق من حيث الاطلاق على تقدير عزل النظر فيه عن قيد الاطلاق يؤول الى مطلق الشيء من حيث هو فيكون مقسما دون الشيء المطلق واجيب عن الثاني بان كلام المحشي هناك مبني على ما ذهب اليه المحقق الدواني وههنا على التحقيق وانه لما كان المقسم هو الشيء المطلق وهو من افراد مطلق الشيء وقد ثبت ان احكام الافراد يجوز استنادها الى مطلق الشيء نسب المحشي هناك كون المقسم الى مطلق الشيء لا يقال ان مطلق الشيء يجوز ان يعتبر مع الاطلاق ومن حيث الخصوصية وان لا يعتبر شيء فليس فيه بهذا الاعتبار الوحدة التي تجب في المقسم لانا نقول ما من شيء الا وله حد فكما سبق في صدر الكتاب فتامل قوله لا يقال امكان العلم هذا اعتراض على جعل المقسم هو الشيء المطلق تقريره انه على هذا التقدير يكون تقسيم مطلق الموجود هو المعدوم المطلق والعدمي به الا ما يسلب فيه جميع انحاء الوجود لان ما فيه نحو من انحاء الوجود يدخل تحت قسيمه هو مطلق الوجود فالمعلوم قسمان احدهما مطلق الموجود والثاني المعدوم المطلق والمقسم معتبر في الاقسام وقد علم ان المعلوم ما يمكن ان يعلم والعلم هو حصول الصورة في العقل او الصورة الحاصلة فما يتعلق العلم بالمعدوم المطلق الذي لا يكون عدمه ضروريا اذ لو علمناه لصار موجودا باحد انحاء الوجود وهو الوجود الذهني فلا يبقى معدوما مطلقا بل يدخل في مطلق الموجود هذا خلف قوله لانا نقول هذا جواب عن الايراد المذكور حاصله ان المعدوم المطلق كالحاصل في الذهن بالوجه وقد تقرر عند المحشي فيما حواشي شرح التهذيب ان الوجه حاصل في الذهن بالذات وملتفت اليه بالعرض والشيء حاصل بالعرض وملتفت اليه بالذات فعلى هذا يكون وجه المعدوم موجودا في الذهن لا المعدوم المطلق ويطلق عليه بواسطة حصول وجهه معلوم فيشمله التقسيم فلا اشكال لا يقال ان الوجه متحد مع ذي الوجه فحصول الوجه بعينه هو حصول ذي الوجه لانا نقول اذا اريد بالاتحاد الاتحاد بالذات فغير مسلم وهو ظاهر واذا الاتحاد بالذات يتحقق بالعلم بالكنه وبكنهه وان اريد الاتحاد بالعرض فلا يفيد مطلوب المورد وانت تعلم ما في هذا الجواب عن الايراد اما اولا فلانا لا نسلم ان الوجه حاصل بالذات وملتفت اليه بالعرض بل ذلك مسلك المحشي وان الجمهور واجيب عنه بانه لا مضائقة في ذلك اذ هذا الجواب على مذهب المحشي كما اومأنا اليه آنفا واما على مذهب الجمهور فلا مدفع للايراد ظاهرا اذ عندهم في العلم بالوجه ذو الوجه حاصل بالذات فيكون المعدوم المطلق حاصلا في الذهن فيدخل تحت مطلق الموجود الا ان يقال المطلق الوجود الذهني على حصول الشيء في الذهن فقط بل لا بد فيه من امتياز المعلوم بحسب الماهية عن المعلومات الاخر وظاهر ان المعدوم المطلق الذي يمتنع وجوده لامتياز بحسب الماهية عن المعلومات الاخر اذ لا حقيقة له كلية يحصل التمايز بينه وبين ما هو معرف وبين هذا الجواب ويقال نعني بمطلق الوجود 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 بالفعل ليس مفهوم من المفهومات خارجا عن هذا وما لا يمكن حصوله لا يطلق عليه المفهوم فلا يكون لهذا المعدوم فردا اصلا فلا يشمله التقسيم هو المعلوم ولا عائبة فيه اذا جعل قسما ههنا هو المعدوم المطلق الذي ليس وجوده 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 بالفعل لا يقال ذلك المعدوم له وجود بالفعل في المبادي العالية فيدخل تحت مطلق الوجود ويعود الخلف ولانا نقول ليس هو بحاصل في المبادي العالية

الماخوذ المقسم ١٢ لان العلم هو الامر الموجود ذهنا والوجود والتحقق مترادفان تدبر ١٢ محمد عبيد الله رح

وهو المتبع للدرجة ١٢

اي السيد الشريف رح ١٢

الموقف الثاني في الامور العامة

يمتنع بفرض اشتراكه بين كثيرين فهو الموجود الخارجي والا فهو الموجود الذهني فان الذهن لا يدرك الا امرا كليا فالموجود فيه لا ينحاز عن غيره الا بحسب الماهية الكلية بخلاف الموجود الخارجي فانه ينحاز عن غيره بماهية كلية وتشخص وقد ذكر ذلك بعض الواجب تعالى موجود خارجي وليس له تشخص

فافهم **قوله** والا فهو الموجود الذهني اه فان قيل 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 ان الموضوع من جملة المشخصات قلنا الصورة الحاصلة

والا لا يكون معدوما مطلقا غاية ما في الباب ان لا يكون له فرد من نفس الامر وفيه انه على هذا التقدير ينقض قول الحكماء ان المعلومات بانفسها حاصلة بالفعل للمبادي العالية وليس هناك امكان بالنظر الى المعلوم اذ الكمالات كلها حاصلة لها بالفعل الا ان يقال المراد بذلك المعلوم ما عدم العدم المطلق او ليس الموجود بالفعل لا في المبادي العالية ولا في الاذهان السافلة والا لا يكون معدوما مطلقا فتامل اما ثانيا فلان الوجه اذا اراد به العلم بالوجه والوجه بمقابل العلم بالكنه وبكنهه غير مسلم فان الوجه قد يطلق ويراد به الوجه مطلقا سواء كان ذاتيا او عرضيا وان اراد به الوجه المطلق بمعنى ما 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 يختار الشق الاول وامتناع ان يراد به الوجه مطلقا لانه يشمل الذاتي ولكنه 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 دهنهم ان هذا الايراد غير محقق ماخذ المعدوم بمعنى الشيء المطلق كما توهمه بعض الشارحين وتفصينا اثرهم في تقرير الايراد فانه لو اخذ المعدوم بمعنى مطلق الشيء كان شاملا للمعدوم المطلق فيجري الايراد بهذا النوع فتامل في هذا المقام فانه من مزلة الاقدام **قوله** فافهم اشارة الى الاسولة والاجوبة التي ذكرناها فيما قبل على جواب المحشي **قوله** فان قيل هذا اعتراض على المص حيث قال فان الخارج مع ذلك عن غيره بهوية شخصية فهو الموجود الخارجي وانه لم يكن ممتازا 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 المشخصات فيكون تلك الصورة ايضا متمايزة بالحقيقة والهوية الشخصية فيلزم ان تكون موجودة في الخارج وهذا الخلف **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 وجود هي الوجود الخارجي وقد تقرر المساواة بين الوجود والتشخص فما اختلاف كل يختلف الآخر باتحاد كل يتحد الآخر فالوجود 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 المشخصات ضرورة ان العرض الواحد لا يحل في موضوعات متعددة فالموجود في الذهن مغاير للموجود في ذهن آخر تشخصا ووجودا فالوجود الذهني ينحاز بالهوية كالوجود الخارجي **قوله** ان الموضوع اعلم ان تقوم بالمحال يحتاج اليه فهو مادة كالهيولى للصورة والبدن للنفس والمقوم به ولم يحتج اليه فهو موضوع كالجسم للسواد والبياض وسائر الاعراض والتحقيق في هذا المبحث لا يسع هذه الرسالة

قوله قلنا الصورة الحاصلة هذا جواب عن الايراد بتسليم الوجود الخارجي وحاصل الجواب ان الصورة الحاصلة لها اعتباران الاول من حيث انها بالوجود الذهني موضوع المشخصات الذهنية لها فبهذا الاعتبار موجودة في الذهن بنفسها اي لا تحتاج الى 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 تقوم مقام الوجود الخارجي في ترتب الآثار بل يحصل منها

هـ اقول كون الزمان من المشخصات ينافي هذا على ما في الحاشية وقد يمكن ان يقال ان الشيخ ينكر كون الزمان من المشخصات على الاطلاق ؟

هـ لانهم اتفقوا على ان الادراك ليس من شأن المادة بل هو مختص بالمجردات وسيأتي تحقيق ذلك في الحاشية الزاهدية فتدبر فانه نظيره ١٢ محمد عبد الله الملا

هـ اقول والحق التفريق سلمنا ان مفهوم المدرك الذي هو المدرك الذي اعم من ان يكون مدركا بنفسه او بوجه ما وحاصل فيه بنفسه او بوجه مساوي او اخص وحينئذ يكون مدركا للذي بوجه ما وحينئذ يكون الجزئي ايضا مدركا للذي = ومعنى قوله ان الذي يدركه بنفسه لا يدركه الا امرا كليا = ان الذي يدركه بنفسه بلا واسطة الحواس وبرأيه اعم لا يكون الا امرا كليا وانما يعلم ان الذي تدركه بنفسه الادراك الى الحواس مجازا كتبه التفتازاني ١٢

بنائر حقيقته حتى يمتاز بهما معاً عن غيره وبان الجزئيات المدركة بالحواس المرتسمة في القوى الباطنة ممتازة عن غيرها بالحقيقة
والهوية معاً وليست موجودة خارجية بل ذهنية وقد تجاب بان الواو استخدامية لما شيء واحد في حد ذاته لان ذلك الشيء يسمى حقيقة من حيث

من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية موجودة في الذهن بنفسها بوجود يخصه وضده 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 شيء واحد وجودان ذهنيان باعتبارين كما سيأتي تحقيقه فالمراد
ههنا بالوجود الخارجي ما يشمل النحو الاول من الوجود الذهني ما 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 بطلانه ضرورة ان المدرك ليس الا المشار اليه
بانا وانت وان كان الا يشعر بذاته لا يشعر بغيره فتدبر **قوله** وبان الجزئيات آه فانقلت الوجود الذهني ليس وجود يترتب عليه الآثار وهذا المعنى يصدق
على الجزئيات الحاصلة في القوى الظاهرة فلا وجه لتقييد القوى الباطنة قال الشيخ في طبيعيات الشفاء يشبه ان يكون كل ادراك انما هو اخذ صورة المدرك

بالسرور 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 نفسها 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 تلك الصورة
وجودان ذهنيان وهو بطلانه اجاب عنه بانه لا استحالة فيه اذا كانا باعتبارين كما سيأتي تحقيقه فالوجود الذهني بالنحو الاول باعتبار آخر وبالنحو الثاني
باعتبار آخر كما عرفت آنفاً **قوله** وبهذا يظهر لك اي بما ذكرنا من ان الصورة الذهنية الجزئية بالنحو الاول من الوجود متميزة عن غيرها بالهوية يظهر لك ان ما ذكره
الشارح ههنا ان الذهن لا يدرك الامر الكلياً فالوجود الذهني لا يمتاز 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
الامر الكلياً وهو يفيد بظاهره ان مدرك الكليات النفس ومدرك الجزئيات غيرها فهو الحواس وهو بطلانه 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 فمعنى قوله
ان الذهن لا يدرك الامر الكلياً انه لا يحصل فيه الا ذلك وهو صادق بضرورة ان الجزئيات تحصل في الحس لا في الذهن وان كان الذهن يدركها ايضاً **قوله** فتدبر اشارة
الى ان هذه المقدمة ليست بضرورية ولا يبرهنا عليه فكيف نسلمه الخصم وقد ذهب قوم الى ان الواجب لا يعلم نفسه ويعلم غيره من الاشياء فافهم **قوله** فانقلت
الوجود الذهني حاصله الاعتراض على عبارة الشارح في تقريب الاعتراض حيث خصص الايراد بالجزئيات المرتسمة في القوى الباطنة مع انه لا حاجة الى ذلك بل يجب
التعميم لان الوجود 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 تأييد للمعترض على حصول الجزئيات في الحواس الظاهرة **قوله**
يشبه ان يكون اي يظن كونه متحداً ومثل هذا يقال في الكلمات المظنونة حقيقتها كل ادراك سواء كان احساساً او تعقلاً انما هو اي في ذلك الادراك اخذ صورة المدرك بالفتح

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

الموقف الثاني في الامور العامة

بحوث الاتحاد فان كان الادراك ادراكا للشيء ماوي فهو اخذ صورته مجردة عن المادة تجريدا فالحس ياخذ الصورة عن المادة مع اجتماعها مع وقوع نسبة بينها
وبين المادة واذا زالت تلك النسبة بطل ذلك الاخذ قلت مدركات الحس الظاهر حال احساسها انما يطبع في الحس المشترك لا في الحس الظاهر والاحساس
انما هو للحس المشترك فانه ياخذ الصورة عن المادة حال كونها عند الحس الظاهر واذا زالت تلك الحالة بطل ذلك الاخذ ويحصل الصورة في الخزانة اي في
الخيال وذلك ان نقول المراد بالهوية ههنا هوية يمتنع بها فرض الاشتراك على وجه الاجتماع والبدلية وهوية الجزئيات المرتسمة في القوى تمتنع 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 التعقل انه يكون هي هي وهكذا سائر الصور الخيالية والوهمية ينطبق على الافراد العينية والفرضية كما سيظهر بالتامل الصادق

على صيغة الفعول الاتحاد فقد يكون الاتحاد ذاتيا كالمائي في التصور بكنهه والكنه وقد يكون عرضيا كالمائي الصورة الحاصلة من زيد في الحس المشترك فان الصورة الحاصلة
فيه متحدة بالعرض بهذا زيد فان 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 فانه لو كان مع المادة وجميع لوازمها يلزم الحرق بادراك الجبل والحرق بادراك النار وهو باطل لكن لا بالتجريد الكامل حتى يصير كليا فانه لا يحصل في الحواس
بل في العقل ولكن تجريدا ما اي تجريدا ناقصا بحيث لا يتاتى فيه الاشتراك على وجه الاجتماع كالمائي الكلي واعلم ان التجريد التام 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 يبلغ تلك التجريد الى مرتبة الكلية بل يقطع النظر عن
بعض لواحق المادة كما اذا رايت النار المخصوص فيحصل صورته مجردة في الحس المشترك بالتجريد الناقص وهو ارتفاع بعض لواحق المادة من الاطراق والحرارة وغيرها
لا بارتفاع جميع العوارض الخارجة عن الماهية والا يكون تلك النار الحاصلة كليا والكلي لا يحصل في الحواس فالحس ياخذ الصورة عن المادة مع بعض لواحقها
كالمقدار والشكل وغيرها مع وقوع نسبة بينها اي بين تلك الصورة وبين المادة وهي مقابلة الشيء المادي للحس فاذا زالت تلك النسبة بطل ذلك الاخذ بل بقي الصورة
مخزونة في الخيال فالذهاب الصورة عن الحس المشترك ولكن بقيت في الخيال فاذا توجه اليها ينتقل الصورة من الخيال الى الحس المشترك وهو الذهول والذهاب عن
الخيال ايضا احتج الى الاخذ الثاني وهو النسيان هذا تشريح كلام الشيخ واما وجه التائيد فهو ان الشيخ قال فالحس ياخذ الصورة ولم يقيد بالظاهر والباطن
فعلم ان الصورة تحصل في الحس الظاهر والباطن كليهما واورد عليه بانه يشبه ان يكون المراد بالحس في قول الشيخ الحس الباطن فح لا مجال للتمسك بالاستناد والدليل
عليه قوله قبل ذلك فهو اخذ صورة مجردة واذ التجريد لا يكون في الحواس الظاهرة وجوب بان الحواس كالمرايا المتقابلة فالصورة اولا تنطبع في الطبقة الجليدية ثم منها الى
ملتقى العصبتين فيجتمع النور ثم منها الى الحس المشترك فالتجريد الناقص كما يكون في الحس المشترك كذلك في الانطباع في الطبقة الجليدية وكما لا تبقى الصورة في الحس
المشترك حين زوال نسبة البصر كذلك لا تبقى في الطبقة الجليدية فافهم قوله قلت مدركات الخ هذا جواب عن السؤال المذكور آنفا تقريره الجواب انا لا نقول ان الصورة
منطبعة في الحس الظاهر بل ننكر انطباعها فيه فمدركات الحس الظاهر حال احساسها انما ينطبع في الحس المشترك لا في الحس الظاهر واذا لم تكن الصورة منطبعة فيه فلا تكون
انطباع الصورة الا في الحس الباطن وحينئذ ظهر فائدة تخصيص الشيء القوى بالباطنة فلا تكون التخصيص بلا فائدة وهذا الجواب انما يصح على من انكر الانطباع
في الحواس الظاهرة واما من اقر بها كالجمهور فيجب بان الجزئيات الحاصلة في الحواس الظاهرة موجودات خارجية كما ان الحاصل في المرآة موجود خارجي فتامل
قوله والاحساس انما هو للحس المشترك اي الاحساس انما هو للحس المشترك فانه ياخذ الصورة عن المادة بالتجريد الناقص حال كون تلك المادة حاضرة عند الحس
الظاهر واذا زالت تلك الحالة اي حالة كون المادة حاضرة عنده بان غاب عنه يبطل ذلك الاخذ ويحصل 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 ولك ان تقول اي وجاز
لك ان تقول فان تقول تاويل المفرد فاعل للفعل المقدر والجار والمجرور متعلق به وهذا جواب عن اصل الاشكال الذي اورده الشارح قدس سره

هذا وذلك لان المراد بالاشتراك البدلي كما مطلق الاشتراك سواء كان بين الاشياء الموجودة او الفرضية كذا قال الخيرآبادي رح ١٢ عبيد غفور

وايضا المدعى عام لان الدعوى هو حصول الصور في جميع الحواس الظاهرة وما قال في الجواب بان الحواس الخ مخصوص بحس البصر فلا تائيد لهذه العبارة للشيخ بهذا التوجيه للدعوى العامة اللهم الا ان يقال انه لا قائل بالفصل بين الحواس فاذا ثبت حصول الصورة في بعض الحواس الظاهرة وهو البصر ثبت في الكل فافهم ١٢ عبيد غفور

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

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

بان الجزئيات المرتسمة بالقوى الباطنة متمايزة عن غيرها بالهوية فيلزم ان تكون موجودة في الخارج وتقرير الجواب بان المراد بالهوية في الموجود الخارجي
هي الهوية التي تمتنع بها فرض الاشتراك مطلقا اي على وجه البدلية والاجتماع جميعا والمرتسم في القوى الباطنة من الجزئيات وان كان تمتنع الشركة بين افراده
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 تمتنع 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 لا يخفى لو رأيت بيضة بعد آخر علمت ان تلك البيضة التي رأيتها سابقا بعينها وكذا سائر
الصور الخيالية والوهمية ينطبق على الافراد المعينة والفرضية اي كل واحد من الصور الخيالية ينطبق على الامور المعينة الكثيرة كما في البيضة فان الصورة البيضية تصدق
على كل واحد من البيضات الكثيرة الموجودة في الخارج او على الامور الفرضية الكثيرة كما ان البيضات لم تكن في الخارج وكصورة زيد حاصلة في الذهن تنطبق على
الصور الكثيرة المفروضة في الخارج مثلها في المقدار والشكل وغيرهما 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 في 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 تمتنع 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 لبعض عوارضها كما في الصور الحاصلة في الحواس الباطنة لمحتملها هوية تمتنع
بها فرض الاشتراك على وجه الاجتماع دون البدلية يكون موجودا ذهنيا وما كانت مجردة تجريدا تاما عن المادة ولو احتمالا بالكلية كالصور الحاصلة في العقل لمحتملها
لحصولها فيه هوية تمتنع بها فرض صدقها على غيرها كما تعقلت الانسان فان صورته حصلت في ذهنك على وجه تمتنع صدقها على الماهيات الاخر كالفرس والبقر وغيرهما ولكن
كونها 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 تمتنع اشتراكها على وجه الاجتماع والبدلية كليهما ومنها ما تمتنع 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 نحو من التجريد اما تاما
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 او الانطباع في
الجليدية ثم منها الى مجمع النور ثم منه الى الحس المشترك وان اراد الارتسام مع تجريد ما فمع كونه خلاف الظاهر يلزم تخصيص الموجود الذهني بما يكون فيه التجريد بوجه
ووجه الاندفاع انا نريد بالانطباع الارتسام مع تجريد ما ولا نسلم تخصيص الموجود الذهني بما يكون فيه التجريد بوجه ما بعد ثبوته **قوله** وبعد اللتيا والتي اعلم
اولا ان اللتيا تصغير التي زيدت قبل آخرها ياء التصغير وادغمت الياء في الياء وزيدت في آخرها الف فقلبوا الياء للالف فقلبوا قبل ياء التصغير لكونها متحركة مفتوحا
للازدواج الآخر للتصغير والمشهور اللتيا بفتح الاول وتسكين الثاني للذي والتي اللتيا بضم الاول جمعا بين العوض والمعوض عنه وثانيا ان الحشي اراد باللتيا والتي
السؤال المصدر بقول الشارح فانقلت والجواب المصدر بقوله ولك ان تقول ويمكن ان يراد باللتيا جواب الشارح بالسلام وبالتي جواب الحشي او يقصد باللتيا

فيما هو المذكور في الشرح فلا باس من هذه المجنة لهذا الصنع والبعض جعل هذا اشارة الى اجمال الجواب وتفصيله ١٢ مولانا محمد مبين رح

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

قد عرفت ان المراد بالوجود الذهني ههنا وجود لا يتحد وضده الوجود الخارجي في ترتب الآثار وهو لا يصدق الا على ما يصح فيه نوع من الاشتراك لا تغفل

الاجمال في هذا الجواب وبالتي تفصيله الصدر بقوله وتفصيله فافهم **قوله** قد عرفت الخ هذا جواب آخر عن اصل الايراد الذي اورده الشارح العلام 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 ولا شك ان الصور الموجودة في الخيال من حيث هي مع قطع النظر عن العوارض الحاصلة لها في 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 معه تشخصاته الذهنية العارضة له في مرتبة العلم لا يمكن اشتراكه بين كثيرين من 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 نفسها يكون موجودا ذهنيا ولا يمتاز عن الجزئيات المرتسمة في الحواس الآخر بالهوية واذا لوحظ اليها من حيث ادراك الذهن لها وعروض التشخصات الخيالية لها يمتاز عن غيرها بالضرورة فهي موجودة في الخارج وليست بموجودات ذهنية انما الموجود في الذهن باعتبار آخر والفرق بين الجوابين من الحشي ان مناط الاول على الاشتراك بوجه ما وعدم ذلك الاشتراك ومناط الثاني على ترتب الآثار وعدمه **قوله** فتامل اشارة الى ان الجواب المصدر بقوله وذلك ان تقول كما انه جواب عن اصل الاشكال الذي اورده الشارح لذلك جواب عن الاعتراض المصدر بقول الحشي فان قلت الخ وتقرير الجواب عن الاعتراض المذكور ان مدركات الحواس الظاهرة موجودة في الخارج تحقق ما هو معتبر في الوجود الخارجي من امتناع الاشتراك الجمعي والبدلي فلا يكون 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 يتحد ضده الوجود الخارجي في ترتب الآثار وهو لا يصدق الا على ما يصح فيه الاشتراك الجمعي ولا شك ان الجزئيات الحاصلة في القوى الظاهرة لا يصح فيه الاشتراك مطلقا بخلاف الجزئيات المرتسمة في الحواس الباطنة على ما قد مناه ذكره فتخصيص النقض بالجزئيات المرتسمة في الحواس الباطنة ضروري وفي رشحة يمكن ان يكون قوله تامل اشارة الى ما يراد على هذا الجواب وجوابه تقريره الايراد ان المدرك من زيد اذا صدق 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 المتحققة او المقدرة على وجه الاجتماع ولا شك ان تلك الصورة ليست بصادقة في الخارج على الاعيان متعددة على سبيل الاجتماع فلا يكون كليا وتعلق قوله تامل اشارة الى ايراد آخر في هذا المقام تقريره ان الشارح جعل 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

قوله

وبان المدرك بالحواس لا يتحاز في تحققه الذهني بماهية وهوية تنضم اليها في هذا التحقق بل التحاز في الخارج
بماهية وهوية شخصية التحاز في الذهن لا على وجه ينضم فيه تشخص الى ماهية والفرق ظاهر بالتامل الصادق
فيصدق عليه انه متحاز عن غيره بحقيقة فان الحقيقة تطلق على ما يتناول الجزئيات ايضا وكل ذلك تعسف والاظهر
ان يقال الموجود اما ان يكون وجودا اصليا يترتب عليه آثاره ويظهر منه احكامه فهو الموجود الخارجي والعيني او لا

قوله وبان المدرك آه لا يخفى ان التحاز في الخارج بماهية وهوية لا يحاز في تحققه الخارجي بماهية وهوية تنضم اليها في هذا التحقق سواء كانت الهوية خارجة
عن التحقق الشخصية كما ذهب اليه المحققون حيث ذهبوا الى ان الاختلاف بين الكلي والجزئي بحسب الادراك دون المدرك او داخلة فيه كما ذهب اليه غيرهم حيث ذهبوا الى ان التشخص جزء
عقلي للشخص مع انه من البين ان الموجود في الحواس هوية مغايرة لهوية الموجود في الخارج ضرورة ان اختلاف الموجود يستلزم اختلاف التشخص **قوله** وكل ذلك تعسف ذلك لان البناء على قوله

قوله لا يخفى ان التحاز هذا ايراد على الجواب الذي نقله الشارح العلامة عن النقض بالجزئيات المرتسمة في الحواس الباطنة حاصل الجواب المذكور في الشرح ان المدرك
بالحواس لا يحاز في تحققه الذهني بماهية وهوية تنضم اليها في هذا التحقق بل التحاز في الخارج بماهية وهوية شخصية التحاز في الذهن لا على وجه تنضم فيه
تشخص الى الماهية والمعتبر في الموجود الخارجي ان يحاز بحسب ماهية وهوية تنضم اليها في هذا التحقق ولما لم يكن الهوية منضمة الى الجزئيات في
الحواس ولم يكن فيها سوى الهوية الخارجية المنضمة في الخارج لا يتمايز 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 يتمايز عن غيره بحسب الهوية
التي تنضم الى ماهيته في الخارج مع ان التحاز في الخارج بماهية وهوية لا يحاز في تحققه الخارجي بماهية وهوية تنضم اليها في هذا التحقق لان في التشخص مذهبين
احدهما انه عبارة عن الماهية المحازة 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 التشخص مركب عقلي من الماهية والتشخص والموجود في الخارج هوية بسيطة فعلى التقديرين الهوية ليست امرا منضما الى الماهية في الخارج
اما على الاول فلان التشخص 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 يتمايز عن غيره بماهية وهوية تنضم اليها في هذا التحقق **قوله** او داخلة عطف
على خارجة اي داخلة في الحقيقة الشخصية **قوله** مع انه من البين هذا ايراد آخر على الجواب المذكور حاصله انه يستفاد من الجواب ان الهوية
للموجود في الحاسة سوى الهوية التي كانت في الخارج وهذا باطل لان للموجود في الحواس هوية اخرى مغايرة لهوية الموجود في الخارج ضرورة ان
اختلاف الموجود 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 لها هوية اخرى فالهوية الاولى
امتازت عن صور الجزئيات الاخر وبالهوية الحاصلة في الحاسة امتازت عن الصور الحاصلة من ذلك الشخص في حالات اخر ففي 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 التبادر هذا بيان التعسف في الجواب عن النقض بالواجب وتقريره ان التبادر من التغاير تغاير المتميزين بالذات والمستفاد
من الجواب التغاير الاعتباري وذلك ان تقول في بيان التعسف ان التبادر من التغاير تغاير المتميزين اولا بالذات او بالاعتبار

او في خارجه فيشمل الكيفيات النفسانية التي يترتب عليها آثار في الذهن كالعلم والمراد بالآثار الآثار المطلوبة بمعناه التي يطلب كل واحد تلك الآثار منه والاحكام المعلومة

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

وان انحاز الخ تغاير التمييز بالذات وكون الموجود الذهني غير منحاز بهوية تنضم الى الماهية في اي ظرف كان **قوله** اما ان لا يقبل العدم الخ اراد بالعدم العدم المطلق فلا يشكل بالزمان حيث لا يقبل العدم اللاحق لذاته **قوله** واظهارا له فيه مسامحة لان الامكان سلب الضرورة الناشئة عن الذات لا سلب الضرورة الناشئة عنها بان يجعل السلب محمول سالبة المحمول لكن الخارج عن الحصر العقلي هو السلب البسيط

بحيث يكون جهة المغائرة مقدرة على صدق المفهومين وههنا بعد تسليم التغاير ستاخر عن صدق الماهية وتشخص الامكان الوجب مركبا هذا هو المحصل من التغاير غير التغاير المعروف عندهم كذا افاد بعض المدققين **قوله** وكون الموجود الذهني هذا بيان التسف في الجواب عن النقض بالجزئيات المتميزة في الحواس الباطنة تقريره ان المتبادر من هذا التعريف كون الموجود الذهني غير منحاز بهوية منضمة الى الماهية في اي ظرف كان فارادة الانضمام في الذهن خلاف المتبادر مع انك قد عرفت ان الهوية تلحق الجزئيات المتميزة في الحواس في هذا الظرف ايضا فح لا مجال لما قيل لا تكلف فيه لا تعميم الهوية وتخصيص الانحياز بكونه في ذلك التحقق وهم قد يكون لتصحيح المقاصد هو ابعد من هذا فتدبر **قوله** اراد بالعدم الخ هذا دفع ايراد يرد على تعريف الواجب لذاته وتقريره ايراد انكم عممتم الواجب لذاته بالا يقبل العدم والزمان كذلك اي لا يقبل العدم لانا لو فرضنا عدم الزمان بعد وجوده لكانت بعد عن وجوده البعدية لا توجد مع القبلية فتكون زمانية فيكون بعد الزمان زمان فقد لزم من فرض عدمه فرض وجوده فتجويز العدم على الزمان محال وتقرير الجواب ان الواجب لذاته انما يمتنع عليه جميع انحاء العدم والزمان لا يابى ذاته ان لا يوجد اصلا وان ابى لذاته ان يعدم 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 اي في قوله لكون الامكان مقتضى الذات مسامحة لان الامكان عبارة عن سلب الضرورة الناشئة عن الذات لا السلب الناشي عن الذات حتى يكون مقتضى الذات لانه لو كان الامكان عبارة عن السلب الناشي عن الذات لما جامع الوجوب بالغير والامتناع بالغير لان الوجوب عبارة عن ضرورة الوجود والامتناع عبارة عن ضرورة العدم وسلب الضرورة لا يجتمع مع الضرورة اذا 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 مسلوبة عنهما ولا يكون السلب المحض مقتضى الذات لان اقتضاء الذات بالسلب المحض لا يعقل ما لم يعتبر له نحو من الثبوت اذ السلب المحض ليس له علية بل علته سلب علة الوجود فيعتبر فيه نحو من الثبوت بان يجعل السلب محمول سالبة المحمول **قوله** لكن الخارج اي المستنبط والفاد هذا اعتراض على قوله الا ان يقال الخ تقريره ان المواد عندهم منحصرة في الامكان والوجوب والامتناع ولا تستقيم الانحصار الا اذا اريد بالامكان سلب الضرورة الناشئة عن الذات سلبا بسيطا لا سلبا معتبرا في سالبة المحمول لكن المواد منحصرة في الثلثة لان الوجوب هو ضرورة الوجود والامتناع هو ضرورة العدم والامكان هو سلب الضرورة الناشئة عن الذات سلبا تحققا فيتحمل هنا قسم رابع وهو سلب الضرورة سلبا ليس له تحقق فلو لم يكن الامكان سلبا بسيطا انحل الحصر فعلم ان المراد به هو السلب البسيط دون السلب المعتبر في المحمول فلا يستقيم قوله

وهو اي الممكن لذاته اما ان يوجد له موضوع

بل ليس ههنا اقتضاء فان الامكان سلب الضرورة التي هي بالنظر الى الذات وهو يدل على الاستلزام دون الاقتضاء على كل تقدير لا يلزم من سلب القيد السلب المقيد وسيأتي تحقيقه في مقامه قوله وهو اي الممكن لذاته او المشهور ان الموجود الخارجي ينقسم الى الجوهر والعرض والجهات المنقسم اليهما هو الموجود في نفس الامر مطلقا لان العلم والعدد والنسب اعراض وليست بموجودة في 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 هذا ترقي حاصله ليس ههنا في مفهوم الامكان اقتضاء فان معنى الامكان ليس سلب الضرورة الناشئ عن الذات بل هو سلب الضرورة التي هي بالنظر الى الذات وهذا يدل على الاستلزام ولو كان هناك اقتضاء لاستلزام باعتبار معنى الضرورة لكان التوهم ان الاقتضاء المتعلق بالضرورة المستلزم متعلق السلب محال واذا لم يكن هناك اقتضاء اصلا فالتوهم توهم ليس بشيء قال فيه فائدة تحيرني حله كثير من الاذكياء قوله وعلى كل تقدير اي سواء كان هناك اقتضاء ولم يكن لا يلزم من سلب القيد يعني رفع الضرورة الناشئة عن الذات سلب المقيد عني الرفع المقيد لان نقيض المقيد هو رفعه لا الرفع المقيد وهذا ظاهر قوله المشهور ان الموجود الخ مقصود المحشي من هذا الكلام ان تقسيم الممكن لذاته الى الجوهر والعرض كما فعله المص من تقسيم الموجود الخارجي اليهما كما هو المشهور لانه يلزم منه خروج العدد والعلم والنسب من الاعراض لانها ليست بموجودات خارجية اما العلم فلانه صفة ذهنية واما غيره فلانه انتزاعي فكيف يكون موجودا خارجيا وهذا شك من يسهين الامر واما الاول فلانه يشكل العلم والعدد والنسب لو كان مراد القسم من الموجود الخارجي المعنى المشهور ولو كان مراده منه ما يترتب عليه الآثار فهو شامل للموجود الذهني فلا يشكل العلم والعدد والنسب واما ثانيا فلان المص قسم الموجود الخارجي الى ما يقبل العدم وهو الواجب والى ما لا يقبل وهو الممكن ثم قسم الممكن الى الجوهر والعرض فصار القسم للجوهر والعرض هو الموجود الخارجي فلا فائدة في تقسيم المص ايضا والايراد الذي اورد على التقسيم المشهور عائد بعينه على تقسيم المص لا يقال ان الممكن قيد للقسم لا القسم حقيقة فكانه قسم الموجود الخارجي الى الواجب والموجود الخارجي الممكن فالممكن يشتمل على ما عدا الموجود الخارجي ايضا لانه لا حرج في كون القيد اعم من المقيد بل عن القسم لانا نقول ح يلغو قول المحشي وان الجوهر والعرض قيد القسم لا نفسه تكلف ويلزم القرار باعتبار القرار قائل قوله والحق ان المنقسم اليهما اي الى الجوهر والعرض قوله هو الموجود الذي الممكن ليخرج به الواجب قوله مطلقا اي سواء كان في الذهن او في الخارج وسواء كان بذاته او بمنشأه قوله والقول بان عدها اي عد العلم والعدد والنسب من الاعراض وهذا جواب عن الاشكال المذكور حاصله ان العلم والعدد والنسب ليست باعراض حقيقة لانها قسم من الموجود الخارجي وهذه الاشياء ليست بموجودة في الخارج فعدها من الاعراض من قبيل المسامحة وتشبيه الامور الذهنية بالامور العينية لما كانت هذه الاشياء قائمة بالذهن ومحتاجة اليه في الوجود وشبهوها بالاشياء الموجودة في الخارج التي تحتاج الى موضوعها في وجوده فاطلقوا عليها اسم العرض على سبيل التشبيه والمسامحة دون التحقيق والحقيقة قوله وبان الجوهر والعرض الخ هذا جواب ثان عن الاشكال المذكور وتقريره ان الجوهر والعرض ليسا بقسمين للموجود الخارجي حقيقة بل الموجود الخارجي ينقسم الى الجوهر والعرض فالجوهر والعرض قيدان للقسم لا نفسه وح فانه يلزم خروج الاعداد والنسب من الموجود الخارجي والعرض لان قيد القسم يجوز ان يكون اعم من القسم بل عن القسم قوله تكلف يعني ان كلا القولين الاخيرين عن التكلف الا الاول فلان فيه ارتكاب التجوز في اطلاق لفظ العرض على النسب والاعداد وغيرها والاصل في الاطلاق الحقيقة ويلزم ان لا يصح تقسيم الكيف الى كيفيات نفسانية والى غير نفسانية لان الكيفيات النفسانية ليست بموجودة في الخارج ولذا لا يصح تقسيم الكم الى المنفصل والمتصل لان المنفصل غير موجود في الخارج واما الثاني فلان المتبادر من التقسيم ان الجوهر والعرض قسمان للموجود الخارجي حقيقة لا قيدان للقسمين وكونهما قيدين للقسمين تعريفان بوضع آخر بحيث يشمل الاعراض الذهنية مع انهم لم يذكروا التعريفين الا في ضمن هذا التقسيم وانت خبير بما عليك مما ذكرنا من انه لا سبيل للمحشي الصوري التكلف الا ان يقال مراد المحشي من هذا التقرير ليس حسن تقسيم المص على توهم بعض المحشين بل مراده بيان حقيقة تقسيم الموجود في نفس الامر الى الجوهر والعرض فافهم

الموقف الثاني في الامور العامة

الا ان يقال قوله بل ليس ههنا اقتضاء الخ هذا ترقي حاصله ليس ههنا في مفهوم الامكان اقتضاء فان معنى الامكان ليس سلب الضرورة الناشئ عن الذات بل هو سلب الضرورة التي هي بالنظر الى الذات وهذا يدل على الاستلزام ولو كان هناك اقتضاء باعتبار معنى الضرورة لكان التوهم ان الاقتضاء المتعلق بالضرورة المستلزم متعلق السلب محال واذا لم يكن هناك اقتضاء اصلا فالتوهم توهم ليس بشيء قال فيه فائدة تحيرني حله كثير من الاذكياء قوله وعلى كل تقدير اي سواء كان هناك اقتضاء ولم يكن لا يلزم من سلب القيد يعني رفع الضرورة الناشئة عن الذات سلب المقيد عني الرفع المقيد لان نقيض المقيد هو رفعه لا الرفع المقيد وهذا ظاهر قوله المشهور ان الموجود الخ مقصود المحشي من هذا الكلام ان تقسيم الممكن لذاته الى الجوهر والعرض كما فعله المص من تقسيم الموجود الخارجي اليهما كما هو المشهور لانه يلزم منه خروج العدد والعلم والنسب من الاعراض لانها ليست بموجودات خارجية اما العلم فلانه صفة ذهنية واما غيره فلانه انتزاعي فكيف يكون موجودا خارجيا وهذا شك من يسهين الامر واما الاول فلانه يشكل العلم والعدد والنسب لو كان مراد القسم من الموجود الخارجي المعنى المشهور ولو كان مراده منه ما يترتب عليه الآثار فهو شامل للموجود الذهني فلا يشكل العلم والعدد والنسب واما ثانيا فلان المص قسم الموجود الخارجي الى ما يقبل العدم وهو الواجب والى ما لا يقبل وهو الممكن ثم قسم الممكن الى الجوهر والعرض فصار القسم للجوهر والعرض هو الموجود الخارجي فلا فائدة في تقسيم المص ايضا والايراد الذي اورد على التقسيم المشهور عائد بعينه على تقسيم المص لا يقال ان الممكن قيد للقسم لا القسم حقيقة فكانه قسم الموجود الخارجي الى الواجب والموجود الخارجي الممكن فالممكن يشتمل على ما عدا الموجود الخارجي ايضا لانه لا حرج في كون القيد اعم من المقيد بل عن القسم لانا نقول ح يلغو قول المحشي وان الجوهر والعرض قيد القسم لا نفسه تكلف ويلزم القرار باعتبار القرار قائل قوله والحق ان المنقسم اليهما اي الى الجوهر والعرض قوله هو الموجود الذي الممكن ليخرج به الواجب قوله مطلقا اي سواء كان في الذهن او في الخارج وسواء كان بذاته او بمنشأه قوله والقول بان عدها اي عد العلم والعدد والنسب من الاعراض وهذا جواب عن الاشكال المذكور حاصله ان العلم والعدد والنسب ليست باعراض حقيقة لانها قسم من الموجود الخارجي وهذه الاشياء ليست بموجودة في الخارج فعدها من الاعراض من قبيل المسامحة وتشبيه الامور الذهنية بالامور العينية لما كانت هذه الاشياء قائمة بالذهن ومحتاجة اليه في الوجود وشبهوها بالاشياء الموجودة في الخارج التي تحتاج الى موضوعها في وجوده فاطلقوا عليها اسم العرض على سبيل التشبيه والمسامحة دون التحقيق والحقيقة قوله وبان الجوهر والعرض الخ هذا جواب ثان عن الاشكال المذكور وتقريره ان الجوهر والعرض ليسا بقسمين للموجود الخارجي حقيقة بل الموجود الخارجي ينقسم الى الجوهر والعرض فالجوهر والعرض قيدان للقسم لا نفسه وح فانه يلزم خروج الاعداد والنسب من الموجود الخارجي والعرض لان قيد القسم يجوز ان يكون اعم من القسم بل عن القسم قوله تكلف يعني ان كلا القولين الاخيرين عن التكلف الا الاول فلان فيه ارتكاب التجوز في اطلاق لفظ العرض على النسب والاعداد وغيرها والاصل في الاطلاق الحقيقة ويلزم ان لا يصح تقسيم الكيف الى كيفيات نفسانية والى غير نفسانية لان الكيفيات النفسانية ليست بموجودة في الخارج ولذا لا يصح تقسيم الكم الى المنفصل والمتصل لان المنفصل غير موجود في الخارج واما الثاني فلان المتبادر من التقسيم ان الجوهر والعرض قسمان للموجود الخارجي حقيقة لا قيدان للقسمين وكونهما قيدين للقسمين تعريفان بوضع آخر بحيث يشمل الاعراض الذهنية مع انهم لم يذكروا التعريفين الا في ضمن هذا التقسيم وانت خبير بما عليك مما ذكرنا من انه لا سبيل للمحشي الصوري التكلف الا ان يقال مراد المحشي من هذا التقرير ليس حسن تقسيم المص على توهم بعض المحشين بل مراده بيان حقيقة تقسيم الموجود في نفس الامر الى الجوهر والعرض فافهم

ه اراد احدهما وهو من لوازم الذات فلا تخلف عن الممكن حال وجوده وعدمه فلو كانت الذات مقتضية له لكانت متصفة بالوجود دائما بغير علة مقتضية للامكان لان العلة

اى فى محل يقوم ذلك المحل ما حل فيه هو العرض ولا يوجد فى موضوع وهو الجوهر سواء لم يوجد فى محل او وجد فى محل لا يكون

فان قيل لم يلزم ان تكون الامور العامة اعراضا لكونها اوصافا موجودة فى نفس الامر مع انهم لم يعدوها منها قلنا التركيب العقلى معتبر فيها فتقسيم المقولات ضرورى ان
المقولة عبارة عن الجنس العالى فيكون الامور العامة خارجة عنه لكونها بسائط ذهنية مع ان موضوعاتها ليست بموضوعات لان الشئ لا يقوم وجوده مثلا الا
تقدم الشئ على نفسه فلهذا قوله اى فى محل اى فى قول يقوم ذلك المحل الحال من حيث العموم والخصوص فالمادة هى محل الصورة تقوم بها من حيث العموم والخصوص لكن لا تقوم الحال الذى هو الصورة بهما بل الحيثيتين فان الصورة المطلقة لا تحتاج الى الهيولى بل الهيولى تحتاج اليها فالهيولى مادة للصورة
وموضوعة للاعراض القائمة بها وذلك لان الصورة ليست محتاجة اليها من حيث هى هى بل محتاجة اليها من حيث الخصوص بخلاف العرض فانه من حيث هو محتاج الى المحل
المطلق ومن حيث الخصوص محتاج الى المحل الخاص والسر فيه ان العرض طبيعة ناعتية محضة والصورة طبيعة مستقلة من حيث هى غير مستقلة باعتبار العوارض

قوله فان قيل لم اى حين اذا كان المقسم للجوهر والعرض هو الموجود فى نفس الامر مطلقا يتناول المقسم الامور العامة ايضا فتدخل فى احد القسمين والتصح ان تكون
جواهر فيلزم ان تكون اعراضا لكونها اوصافا موجودة فى نفس الامر مع انهم لم يعدوها الامور العامة من الاعراض هذا الاعتراض لا يلزم اذ جعل المقسم هو الموجود
الخارجى بمعنى المشهور لان الامور العامة ليست بموجودة فى الخارج بالمعنى المشهور قوله قلنا هذا جواب لا يراد الذكور تقريره ان الامور العامة بسائط
ذهنية فلا يدخل تحت العرض لان المقولات اجناس عالية فالماهيات التى تحت المقولات مركبة تركيبا عقليا من الفصل والجنس الذى هو ذلك المقولة فيكون
الامور العامة خارجة عن العرض مع ان موضوعات الامور العامة ليست بموضوعات لما ان الموضوع يقوم الحال ويحصل وجوده والشئ لا يحصل وجوده وان كان
الشئ موجبا لوجود وجوده لزم تقدم الشئ على نفسه لكان الوجود السابق عين هذا الوجود او كون الشئ موجودا بوجودين وكلاهما باطل فعلم ان الامور العامة ليست
باعراض قوله فلهذا اشارة الى انه يمكن دخول الامور العامة فى 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 فى الذهن فانها اعراض وليست بداخلة تحت مقولة منها كما يصدق
الجوهر على الحقائق البسيطة كفصول الجوهر فانه لو كان الجوهر داخلا لها لزم ان يكون للفصول فصول وهكذا الى غير النهاية فعلم ان صدق الجوهر عليها كصدق الامور العامة على
فى ماهية الملزومات حتى لا يلزم ان يكون لكل فصل فصل الى غير النهاية فكذا يمكن صدق الاعراض على الامور العامة واشارة الى ان هذا الجواب موقوف على اثبات
بساطة الامور العامة وهى لم يثبت بعد بيان يعول عليه واشارة الى ان تقدم الشئ على نفسه لا يتمشى الا فى الوجود ويمكن ان تكون الماهيات موضوعة عاليه من
الامور العامة واشارة الى الشك الذى ذكرناه سابقا من وجهين قوله اى فى محل يقوم ذلك المحل الخ هذا دفع لما يرد على تعريف المرفوع بتقرير الايراد انكم عرفتم
الموضوع بكل يقوم الحال ولا يخفى ان الصورة الشخصية محتاجة الى الهيولى والهيولى مقومة لوجودها وان كانت الهيولى محتاجة الى الصورة المطلقة فيلزم ان تكون الصورة
من الاعراض وتقرير الجواب ان المراد ههنا ما يقوم الحال من حيث العموم والخصوص اى يقوم المحل الخاص سواء كان الحال عاما او خاصا فالمادة التى هى محل الصورة تقوم
ما حل فيها من الاعراض القائمة بالمادة كالكيفية الاستعدادية والاتصال والانفصال والتشكل من حيث العموم والخصوص يعنى ان المادة المطلقة
مقوم للشكل المطلق والمادة الخاصة مقومة للشكل الخاص فهذا غير صادق على الهيولى بالنسبة الى الصورة لانه لا يقوم الصورة من هاتين الحيثيتين العموم والخصوص فان
الصورة المطلقة لا تحتاج الى الهيولى بل الهيولى تحتاج اليها فالهيولى مادة للصورة الموضوع لها وموضوعة للاعراض القائمة بالهيولى قوله وذلك اى كون الهيولى مادة
للصورة وموضوعا للاعراض القائمة بها لان الصورة ليست محتاجة الى الهيولى من حيث هى هى 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 والسر فيه اى احتياج الصورة الى المادة من حيث
الخصوص وعدم احتياجها اليها من حيث العموم واحتياج الاعراض من الحيثيتين الى المادة ان العرض طبيعة ناعتية محضة غير مستقلة لا يوجد فى الخارج الا بالقيام

كتبه الحكمة ١٢ ع + وذلك لان الحال يحتاج فى تشخصه وتعينه الى المحل كما بين فى كتب الحكمة الطبيعية ١٢ جنيد

موضوعا فقولنا يقوم ما حل فيه احتراز عن الصورة لوجودها في محل وهو المادة لكنها ذلك المحل الذي هو المادة فيه

مقوم لما حل فيه وهو الصورة فان المادة هي المقومة بالصورة عندهم كما ستعرف 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 اندراج الاخصين تحت الاعم وكذا العرض والصورة متباينان مندرجان تحت الحال كذلك

وقال المتكلمون الموجود اي في الخارج اذ لا يثبتون الوجود الذهني اما ان لا يكون له اول اي لا تقف وجوده عند

حد يكون قبله اي قبل ذلك الحد الحال العدم وهو القديم او يكون له اول اي تقف وجوده عند حد يكون قبله العدم وهو الحادث

قال **قوله** وهو المادة اه المادة ههنا اعم من الهيولى فان محل الصورة الجوهرية المعدنية هو المركب من العناصر الاربعة كما صرح بعض المحققين ثم اورد على تعريف الموضوع بالمحل المستغني عن الحال بان محل الصورة المعدنية هو المادة العنصرية هي غير محتاجة اليها لا في الوجود ولا في التحصل النوعي لانها قبل فيضانها كانت متحصلة بصورة عنصرية ساقط لان محلها هو المركب الممتزج من العناصر الاربعة وهو قبل الصورة المعدنية ليس متحصلا بصورة **قوله** والموضوع والمادة الخ المراد بالتباين ما يشمل التباين الجزئي لما مر **قوله** 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 اما عند اهل التحقيق فهو موجود متناه في هذا الطرف

في سنوح والصورة طبيعية مستقلة من حيث هي بهذا الاعتبار يحتاج اليها المادة وغير مستقلة باعتبار العوارض كالتشكل وغيره فيحتاج الى المادة **قوله** قال لعله اشارة الى ان الشيء الواحد لا يمكن ان يكون مستقلا وغير مستقل له على هذا التقدير يثبت الواسطة بين الجوهر والعرض كيف ولو اخذت الصورة نفسها فهو مستقلة ولو اخذت باعتبار العوارض فلا تخلو اما ان يعتبر ذلك العوارض مع الصورة ويكون المراد مجموع الصورة والعوارض فهو ليست بصورة ضرورة ان الجزء مغاير للكل والا ان يلاحظ نفس الصورة معروضة للعوارض فهو مرتبة الشخص فالصورة مستقلة على هذا التقدير ايضا لانها موجودة في الخارج اولا وبالذات فافهم **قوله** المادة ههنا عن الهيولى هذا توطئة وتمهيد لدفع الايراد الوارد ههنا تقرير الايراد انكم عرفتم المادة بما يقوم بالحال ويستغني عنه الحال ولا شك ان المادة للصورة المعدنية هو المركب من العناصر وادعيتم ان المركب من صور العناصر لا يحتاج الى الصورة المعدنية لانها قبل فيضان الصورة المعدنية كانت متحصلة بالصورة النوعية للعناصر فيلزم ان تكون الصورة المعدنية عرضا مع ان ذلك خلاف صريح الحكماء في زعم الحشوية ان الهيولى لا تقال الا في البسائط قال ان المراد بها المادة ما هو اعم من الهيولى فيشمل المادة على هذا التقدير المركب الممتزج من العناصر الذي هو مادة الصورة المعدنية مع الاحتياج الى ذلك اذ ذلك فاقتضان الحكماء لا يطلقون الهيولى على الاولى والثانية والثالثة كلها **قوله** الا في الوجود لانها كانت موجودة من قبل فيضان الصورة المعدنية لبعض العناصر **قوله** لانها قبل فيضانها اي المادة العنصرية قبل فيضان الصورة المعدنية عليها **قوله** لان محلها هذا جواب عن الايراد المذكور ووجه لسقوط حاصل ان محل تلك الصورة هي العناصر الممتزجة الحاملة للكيفية المزاجية وهي محتاجة في تحصلها النوعي الى تلك الصورة فانها قبل انضمام الصورة المعدنية اليها لم تكن نوعا متحصلا اذ كان موجودا بالبسائط وجود العناصر فتلك الصورة حصلها نوعا بالفعل فتكون صورة جوهرية لان المادة باحتياج الى الحال في الوجود او التحصل النوعي لا يخفى عليك ان الامتيازي على هذا الجواب انما هو على مذهب من قال ببقاء صور البسائط في المركبات كما هو مسلك اكثر المحققين واما من قال بعدم بقائها فيها فالايراد ساقط عن اصله فتامل **قوله** المراد الخ يعني ان 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 فيه مادة فاجتمع المادة والموضوع في محل واحد من جهتين فتفارقا من جهة مختصة لكل منهما فيكون بينهما العموم والخصوص من وجه فتدبر **قوله** وعند جمهور الحكماء اي موجود اي في الخارج مقدار الحركة **قوله** مع اتفاقهم اي اتفاق جمهور الحكماء والمتكلمين **قوله** في الطرف الماضي اي ليس له حد ونهاية في جانب الازل **قوله** واما عند اهل التحقيق من المتكلمين **قوله** فهو اي

عه اشارة الى الجواب بان الصورة مستقلة بحسب الذات كما سلم المعترض واما مبنى عدم استقلاله باعتبار العوارض فمبني على الشق الثاني لكن عدم استقلاله لها

لكن لا متصاص لاحدهما الآخر فانه فرع وجود كل منهما في نفسه ولا وجود للرد بدون الآخر السارى فيه ١٢ عبد الحكيم قوله وعند المحققين الخ هذا التفسير شامل لقدم

والحادث اما متحيز بالذات او حال في المتحيز بالذات ولا متحيز ولا حال فيه فالمتحيز بالذات هو الجوهر ونعني بالمتحيز بالذات المشار اليه الذي يشار اليه بالذات لا بالتبعية اشارة حسية بانه ههنا او هناك اعتبر فيه قيد بالذات احترازا عن العرض فانه قابل للاشارة على سبيل التبعية وقيد الاشارة بكونها حسية لكون الجوهر داخلا على تقدير وجودها قابلة للاشارة العقلية والحال في المتحيز هو العرض ونعني بالحلول فيه اي في المتحيز بالذات يختص به بحيث يكون الاشارة الحسية اليه اصدق كالكون

وحكم الوهم بلا تناهي المكان فكما لا عبرة في حكمه بلا تناهي المكان كذلك لا عبرة في حكمه بلا تناهي الزمان فالقديم الزماني عند جمهور المتكلمين كما هو الموجود المستمر في الامتداد الزماني الغير المتناهي في طرف الماضي فلا يقف وجوده عند حد من ذلك الامتداد ويكون قبله العدم وعند المحققين هو الموجود الذي لا يكون وجوده مسبوقا بالعدم بل يكون وجوده سبوقا بالعدم في الواقع وبتحقيقه يقتضي مقاما اوسع من ذلك قوله والحادث ثم لم يقسم القديم الى هذه الاقسام ولم يذكر فيها محل المتحيز بالذات الذي هو الهيولى وحال المتحيز بالعرض الذي هو العرض لان القائم بالعرض لان المتكلمين كلهم جازمون بامتناع حال المتحيز بالعرض ومحل المتحيز بالذات وكذا بامتناع القديم المتحيز بالذات والقديم الحال فيه بخلاف امتناع الجوهر المجرد فان بعضهم لم يجزم بل البعض جزم بوجوده قوله فانه قابل للاشارة الخ

الزمان موجود في الخارج متناه في ذلك الطرف اي الطرف الماضي واما في الطرف المستقبل فغير متناه باتفاق الفريقين قوله وحكم الوهم وقع دخل مقدر تقريره ان العقل يحكم بان الزمان لو كان له حد ونهاية في الطرف الماضي لكان قبله معدوما فيكون هذه القبلية زمانية فيصير قبل الزمان فاي حد يفرض 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 المحدد والجهات ليس شيء فكما لا عبرة في حكمه بلا تناهي المكان كذلك لا اعتبار بحكمه في لا تناهي الزمان قوله فالقديم الزماني بهذا التفريع على كلا المذهبين بيان معنى القديم الزماني فالقديم الزماني عند جمهور المتكلمين والحكماء هو الموجود المستمر في الامتداد الزماني الموهوم عند المتكلمين والموجود عند الحكماء الغير المتناهي في طرف الماضي فلا يقف وجوده عند حد من ذلك الامتداد ويكون قبله العدم وعند المحققين هو الموجود الذي لا يكون وجوده مسبوقا بعدم في الواقع ولا يقولون لا يكون وجوده مسبوقا بالعدم زمانا لانه يشعر بتقدم الزمان والزمان قديم عندهم قوله لم يقسم القديم هذا وقع دخل مقدر تقريره الدخل ان العلم لم يقسم القديم الى المتحيز بالذات والحال في المتحيز بالذات 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 ومتحيز بالذات والظاهر 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 المصنف ترك 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 ونشر 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 حاصل 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 كالصورة عند الفلاسفة والافلاك والقديم الحال في المتحيز بالذات كالشكل العارض للافلاك وغيرها ايضا ممتنعان عندهم لقولهم بقدم الافلاك وغيرها ايضا بالوجوب وحدوث غيرها فلذا لم يقسم القديم الهيولى وكذا القديم الذي لا متحيز بالذات ولا حال في المتحيز بالذات ممتنع عندهم بما ذكر فلذلك لم يذكره ايضا قوله فلا جواب سؤال مقدر تقريره ان لا متحيز بالذات ولا حال فيه ايضا ممتنع عندهم فلم ذكر المصنف تقريره الجواب ان لا متحيز بالذات ولا حال في المتحيز بالذات هو الجوهر المجرد لم يثبت امتناعه عندهم بل بعضهم لم يجزم بذلك الامتناع بل قال لم يثبت عندنا وجوده وهو لا يستدعي الامتناع وبعضهم جزم بوجوده كالامام الغزالي حيث ذهب الى تجرد النفوس الناطقة والامام الرازي رح الى تجرد النفوس الفلكية فلذلك ذكره فان قلت قد قال بعضهم بامتناعه كما نقله المص حيث قال ومنهم

قوله اقول قد قال ذلك القائل ان الالف واللام في قول الشارح فانه قابل للاشارة للعهد والمراد الاشارة الحسية لتقدم ذكره ثم ما القرينة على ارادة ما يشار للعهد الخارجي كما قال هذا والفاضل هنا يندفع به الاعتراض المذكور فافهم ١٢ عبيد

لان كل احد منا يجد من نفسه انه يشير الى الجدار قصدا ويقول هذا الجدار قصدا ولا شك ان ما يقع الاشارة عليه هو سطح الجدار وكذا في السطح والخط وتحقيق هذا المقام بالاستزيد عليه في شرح الصدر الشيرازي على هداية الحكمة ١٢ عبيد

ط يعني ليس بالحاصل بالمصدر المعنى المصطلح له وهو الذي بينه السيد الزاهد في حاشية الحاشية الجلالية والفاضل

اراد بالتبعية كون الجوهر واسطة في العروض بان يكون اشارة واحدة متعلقة بالجوهر اولا بالذات وبالعرض ثانيا وبالعرض وتفصيل المقام ان
للاشارة بحسب 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 فصله الشرح في محله والثالث تعيين الشيء بالحس بانه هنا او هناك وهذه المعاني بعد اشتراكها في انها
لا تقتضي كون المشار اليه بالذات محسوسا بالذات تفترق بان الاول والثاني لا يجب ان يتعلقا اولا بالجوهر بل ربما يتعلقان اولا بالعرض

من جزم بامتناعه قلت مراد المحشي من ذلك ما قال بامتناعه جمهور المتكلمين او جميعهم فذكره المص بخلاف الاقسام التي لم يذكرها اصلا فقد ذكر قوله اراد بالتبعية
مراد الشارح مع حمد الله تعالى في قوله ان العرض قابل للاشارة على سبيل التبعية الواسطة في العروض يعني ان الجوهر واسطة في العروض اتصاف العرض بالاشارة
اليه الواسطة في العروض عبارة عن ان يثبت الوصف للواسطة بالذات ولذا كان الواسطة ثانيا والعرض 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 للغرض منه دفع الاعتراضات الثلثة الواردة في هذا المقام كما ستظهر لك قوله
الحاصل بالمصدر اي الحاصل المصدري الذي هو التعيين وهو الامتداد الموهوم الآخذ من المشير المنتهي الى المشار اليه قوله وقد فصله 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 يكون الى الرابعة اشياء الى النقطة والى الخط والى السطح والى الجسم فالاشارة الى النقطة اشارة الى الخط الذي هي 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 فكان نقطة خرجت من المشير وتحركت نحو المشار اليه فرسمت خطا ينطبق طرفه على تلك 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 النقطة 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 طرفه
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 اقطار الجسم فيكون الاشارة الى الجسم اولا وبالذات
والى النقطة والخط والسطح ثانيا وبالعرض ثم انك اذا تشبثت حالك في الاشارة الى المحسوسات ظهر لك ان الاغلب في الاشارة اليها هو الامتداد الخطي
ولذلك قيل الاشارة بحسبه امتداد خطي موهوم آخذ من المشير منتهيا الى المشار اليه انتهى عبارته مع ادنى تغيير والمحشي اطلق الامتداد ليعم الامتداد الخطي
والسطحي والجسمي وبهذا التقرير عرفت ان المشار اليه بالامتداد الخطي وان كان النقطة الا ان الخط ايضا مشار اليه بالعرض وكذا السطح في الامتداد السطحي وايضا
في الامتداد الجسمي الغير النافذ في اقطاره فليكن منك على ذكر ما ذكرناه على ذكر قوله والثالث تعيين الشيء الفرق بينه وبين المعنى الاول ان في المعنى الاول
تعيين نفس الشيء بانه هنا وفي المعنى الثالث تعيين مكانه اي بانه في هذا المكان لا في ذلك قوله وهذه المعاني يعني ان المعاني الثلثة المذكورة تشترك

ف الى الانتقال من مكان الى مكان آخر ١٢ ع

ف محسوسيته ١٢

وثانيا بالجوهر لانهما لا يتعلقان بالمشار اليه اولا لا 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 لتوجه المشير لكن التوجه بان المشار اليه ههنا او هناك لا يتعلق اولا الا بما له
مكان بالذات وبهذا يندفع ما يترائى ورود ه من ان الاشارة فعل المشير في تخصيل الامتداد 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 الشارح
ههنا مناف لما ذكره في بحث الحلول من ان الاشارة قد يكون الى النقطة والخط والسطح بالذات والى ما لها 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 وتفترق بان المعنى الاول والثاني لا يجب ان يتعلق اولا بالجوهر بل ربما يتعلقان اولا بالعرض وثانيا بالجوهر لما عرفت من
ان الامتداد الجسمي بالذات يكون الى السطح وبالتبع الى الجسم وكذلك الامتداد الخطي والسطحي يكون بالذات الى النقطة والخط وبالتبع 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 الشارح في حاشية شرح التجريد القديم يظهر لك هذا المطلب كمال الظهور قوله والثالث اي المعنى الثالث وهو
تعيين الشيء بالحس بانه في هذا المكان او هذا المكان يجب ان يتعلق اولا بالجوهر وثانيا بالعرض فانه وان كان تابعا لتوجه المشير ولكن التوجه بان المشار اليه
ههنا او هناك لا يتعلق اولا الا بما له مكان بالذات ولا 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 وانما قلنا ان الاشارة الى الخط والسطح بالذات بهذا المعنى مع انهما من الاعراض عند الحكماء لان الكلام ههنا في مذهب المتكلمين وهم
لا يقولون بعرضيتهما 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 ان 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 الجائز ان يعين المشير ما له مكان بالعرض ووجه الاندفاع ان المراد بقولنا انه ههنا او هناك
هو البعد المجرد الموهوم ولا يخفى انه في الجوهر بالذات دون العرض والكلام في التعيين الذي هو فعل الحس في الواقع وجرت عليه عادته فان الحس كما لا يحكم
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 الفروض فتساوا المناقشة لهم كما لا يخفى على
المتامل فتدبر قوله وبهذا يندفع اي بالتفصيل الذي ذكرنا يندفع ثلث اعتراضات اشار 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 في الامتداد ليس من افعاله نعم تخيل الامتداد من افعاله البتة فكيف يصح تفسير الاشارة الحسية بالامتداد الموهوم قوله ان قابل الاشارة هذا
ايراد ثان على ما يدل عليه كلام المص 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
المص ان الجسم قابل للاشارة الحسية بالذات قوله ان ما ذكره الشارح هذا ايراد ثالث على كلام الشارح العلامة حيث قال ان الاعراض مشار اليها بالعرض وهو ينافي ما ذكره
في بحث الحلول على ما قدمنا من ان الاشارة قد يكون الى النقطة والخط والسطح بالذات والى ما لها بالعرض مع انها اعراض فكيف يصح قول الشارح ههنا من انها يشار اليها
بالعرض قوله فالمص اشار الى وجوه اندفاع كل من تلك الايرادات اما وجه اندفاع الايراد الاول فلان فعل المشير للاشارة بالمعنى الاول الا الاشارة بالمعنى الثاني الذي
هو الامتداد وظاهر ان الاشارة بالمعنى الاول اي التعيين فعل المشير اما وجه اندفاع الايراد الثاني فلان المشار اليه بالذات لا يستلزم ان يكون محسوسا بالذات
على الاطلاق لو كان الجسم مشارا اليه بالذات والاعراض محسوسة بالذات لانه لا اعتبار لقيد الحسية في شيء من المعاني واما وجه اندفاع الايراد الثالث فلان الشارح اراد بقوله

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

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 تفسير للحلول فى المتحيز كما صرح به فلا يتجه عليه الايتاء واحلول صفة الواجب

قوله وما ذكره اه بل لا حلول عند المتكلمين سوى ذلك لانا نرى انهم لا يطلقون الحلول على قيام الصفات بالواجب تعالى قوله فلا يتجه كذا لا يتجه عليه بالاطراف المتداخلة لانها ليست متحيزة بالذات وايضا المراد باتحادها الاشارة اتحادها بحسب وجودى الحال والمحل على ما ينساق 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 بهذا النمط مما لا يحتاج اليه فان الاشياء الثلثة المذكورة ليست اعراضا عند المتكلمين حتى يلزم ان تكون مشارا اليها بالعرض بل جواهر فلا جرم لو كانت مشارا اليها بالذات والمراد ههنا بالاعراض ما هى اعراض عند المتكلمين كالسواد والبياض وغيرهما ولا شك فى كونها مشارا اليها بالعرض قد اومأنا اليه سابقا فافهم واستقم ولا يضلك لومهم قوله بل لا حلول الخ تعريض على الشارح العلام حيث اطلق الحلول على قيام الصفات بالواجب تعالى انه لا حلول عند المتكلمين سوى الحلول فى المتحيز لانهم لا يطلقون الحلول على قيام الصفات بالواجب تعالى قوله فلا يتجه عليه الخ اعلم ان المصنف عرف الحلول فى المتحيز ان يختص بحيث يكون الاشارة الحسية اليهما واحدة كاللون مع المتلون دون الماء مع الكوز فان الاشارة ليست اليهما واحدة فالماء ليس حالا فى الكوز اصطلاحا وان كان حالا فيه لغة ولما كان يرد على هذا التعريف اعتراضات منها انه لا يصدق على حلول صفات الواجب تعالى فى ذاته واجاب عنه الشارح بان هذا التعريف انما هو للحلول فى المتحيز بالذات والواجب ليس متحيزا اصلا ومنها انه يصدق على الاطراف المتداخلة عند ملاقيها فيلزم ان تكون حالة وليس كذلك جاب 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 يساويه ولا يصدق على غيره وبهذا اندفع ما قيل ان هذا الظاهر لا يصلح جوابا لان تخصيص المعرف بالفتح يزيد فى المعرف بالكسر عموما فائدة وقد كان الايراد لعموم المعرف بالكسر لا بخصوصه حتى يفيد تخصيص المعرف ووجه الاندفاع ان تخصيص المعرف بالفتح انما هو لحصول التخصيص فى المعرف بالكسر ليساوى المعرف بالكسر المعرف 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 لانبنائها على الاتصال وهم يقولون بالتقاطعين بل يقولون بتالف الجسم من جواهر فردة فلا نقض ويمكن ان يجاب عن هذا النقض بوجه آخر ان المراد بالاختصاص فى قول المصنف ان يختص هو الاختصاص المناسب وهو مفقود فى الاطراف المتداخلة ومنها 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 من عبارة الشارح العلام لان الاشارة الى النقطة والخط كان بالذات فى بعض الصور لكنه اشارة بالتبع الى محله وهو الخط وكذا فى الخط والسطح ويمكن ان يجاب عنه بوجه آخر ايضا وهو ان المتكلمين لا يقولون بالاطراف فلا نقض فتامل

قوله

قوله

قوله

قوله

قوله

قوله

قوله

قوله

الموقف الثانى فى الامور العامة

قوله

فالاولى ان يفسر بالاختصاص الناعت وما ليس بخارج الا حالا فيه اعني الذي جعلناه قسما ثالثا من اقسام الحادث وهو المسمى بالحكم
وجوده عندنا اذ لم يجد عليه دليلا فيجاز ان يكون موجودا او ان لا يكون موجودا سواء كان ممكنا او ممتنعا فنهم من قنع بهذا

قوله فالاولى ان يفسر في هذا التفسير شك مشهور وهو انه ان اريد به ما يصح حمل النعت على المنعوت مواطاة فبطلانه ظاهر ضرورة ان العرض مثل السواد لا يحمل على الجسم مواطاة وان اريد ما يصح حمله عليه بواسطة ذو فيرد اختصاص المال بالعارض بل المعروض بعارضه واجاب بعض المحققين حاصله ان المراد بان يكون المختص وصفا للآخر 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 المال وانت تعلم ان الاختصاص الناعت على طريق الوصف يابى عنه ذو لا يكون المختص وصفا للآخر لذاته

قوله وفي هذا التفسير ايضا ان تفسير الحلول بالاختصاص الناعت شك مشهور حاصل الشك ان اريد به الناعت ما يصح بسبب حمل النعت على المنعوت مواطاة فبطلانه ظاهر ضرورة ان العرض مثل السواد والبياض لا يحمل على الجسم مواطاة وان اريد به ما يصح حمله على المنعوت بواسطة ذو فيرد عليه اختصاص المال بالعارض بل المعروض اذ يصح ان يقال هذا مال وحمل على الرجل متمول وذو تمول بل يرد عليه اختصاص المعروض بعارضه فانه يصدق ان الابيض ذو ثوب والثوب ابيض واختصاص الكوكب بفلكه ان يقال الفلك ذو كوكب او كوكب الكوكب ذو فلك واختصاص الجسم بمكانه بان يقال المكان متجسم او ذو جسم او الجسم ذو مكان او متمكن وليس تلك من افراد المحدود يعني الحلول لانه لا يكون الجسم بعينه

قوله اجاب بعض المحققين هو جلال الدين الدواني رح في الحواشي القديمة على شرح التجريد قوله اما حاصلا اي حاصل ذلك الجواب ان المراد بالاختصاص ما يكون المختص وصفا للمختص يعني يكون نعتا له محمولا عليه لذاته لا بسبب امر آخر كالسواد فانه لذاته محمول على الجسم بتوسط ذو ولا بسبب امر آخر يكون ذلك بسبب حمل السواد على الجسم بخلاف المال فانه لذاته ليس محمولا على الرجل بل محمول على المالك لا لذاته بل لاضافة التي هي التملك والتملك محمول عليه في الحقيقة هذا فان المالك هو ذو والتملك المال فالتملك حال في المالك دون المال وكذا القول في الابيض انه ليس محمولا على الثوب بالذات بل بواسطة قيام البياض بخلاف البياض اذ هي حال بالذات فلا يكون الابيض حالا بل البياض على هذا نفس في غيره ولما يستفاد من هذا الجواب ان حمل المختص على المختص هذا لا بسبب امر آخر والمشتقات يعني العوارض كالابيض والاسود ليست بحالة في موصوفاتها لعدم صدق تلك العوارض على الموصوفات بالذات بواسطة ذو بل بسبب قيام المبدء اعترض المحشي عليه بوجهين فقال وانت تعلم الخ قوله وانت تعلم ان الاختصاص الخ هذا ايراد اول على ذلك الجواب ويمكن تقرير هذين الوجهين الاول ان الجواب يدل على ارادة كون المختص وصفا للموصوف بالذات ومحمولا عليه كذلك مع ان لفظ الاختصاص الناعت يابى عن ذلك لان الاختصاص الناعت تركيب توصيفي فالاختصاص موصوف والناعت صفة فمعناه ان الاختصاص علة ومنشأ لكون المختص نعتا فلا يكون المختص 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 المختص وصفا لذاته اذ حينئذ اي اذ جعل الاختصاص موجبا لكون المختص وصفا لا يكون المختص وصفا لآخر لذاته اي لذات المختص والثاني ان الجواب يدل ان المختص وصف للآخر ومحمول عليه بواسطة ذو مع ان الاختصاص الناعت بالتركيب التوصيفي يابى عما حمله المجيب عليه من جعل ذو واسطة للناعتية لان الظاهر من هذا التركيب ان الاختصاص بنفسه موجد للناعتية لا انه يكون ذو واسطة لها وحينئذ يكون حاصل كلام المحشي ان الاختصاص الناعت على طريق الوصف اي على طريق انه تركيب توصيفي والاختصاص موصوف والناعت صفة يابى عن كون المختص وصفا للموصوف بواسطة ذو اذ حينئذ اي اذا جعل المختص وصفا للموصوف بواسطة ذو لا يكون المختص وصفا لذاته اي لذات الاختصاص بل بواسطة ذو

الموقف الثاني في الامور العامة

مع ان المشتقات ايضا من الاحوال عند التحقيق

مع انه على ذلك التقدير لا يصدق على حلول الصفات المشتقة في موصوفاتها

ولا يخفى في كلا التقريرين اما في الاول فلان الناعتية ليست بسبب وبشرط دون شرط بل هي لنقصان في الذات وهو انه لا يصلح للقيام بذاته والوجود في الخارج الا بان يكون نعتا للآخر فتوصيف الاختصاص للناعت على سبيل المسامحة لان الاختصاص ليس موجبا للنعتية بل الامر بالعكس فمقصود المحقق الدواني من ان المحل ذاته وصف للآخر التنبيه على ان ذلك الوصفية ليست مرهونة بايدي الشروط بل هي بذاته واما في التقرير الثاني فلان ذو ليس موجبا للنعتية سببا بالاختصاص حتى يرد ان الموجب للنعتية هو الاختصاص لا غيره بل الحمل بواسطة ذو كاشف عن ذلك الاختصاص ومشعر الى انه في الاختصاص هو محمول بواسطة ذو واليس كذلك فهو ليس بمحمول بواسطة التفصيل كلام المحشي بحيث يتضح بالمطالب غاية الموضوح قوله مع هذا اي ايراد ثان على تلك الجواب ويمكن تقريره وجهين الاول ان الجواب يدل على ان المختص وصف لذاته للنعوت اعني المختص هو لا يجري ذلك في المشتقات لان حملها على المختص ليس بالذات كحمل البياض بل بواسطة قيام المبادي بالمختص فينبغي ان لا تكون المشتقات حالة في موصوفاتها وذلك باطل والثاني ان المستفاد من الجواب ان يكون المختص وصفا للآخر ومحمولا عليه بواسطة ذو والمشتقات محمولة على المعروضات بالمواطات لا بواسطة ذو فتقدير كلام المحشي على التقرير الاول هكذا مع انه اي الشان على ذلك التقدير اي حين يراد بالحمل على المختص ان يكون بواسطة ذو ولا يصدق تلك التعريف على حلول الصفات المشتقة في موصوفاتها لانها ليست محمولة على الموصوفات بواسطة ذو بل بنفسها ولا يخفى اما في التقريرين لان المشتق ان اخذ بشرط لا شيء فهو متحد عند المحقق الدواني فيكون محمولا على الموصوف بالذات كالمبدء والمراد بان المشتقات حالة في موصوفاتها هو المشتق بهذا المعنى لا يقال لا يصدق المشتق على موصوفه بواسطة ذو واصلا لانا نقول المشتق اذا اخذ بشرط لا شيء فهو متحد عند المحقق الدواني بالمبدء وليس مباينا تغايرا اصلا فالضرورة يكون محمولا عليه بواسطة ذو وان اخذ بلا شرط شيء او بشرط شيء فليس بمحمول عليه بواسطة ذو بالذات وهو ليس بحال في المحل وانت خبير بانه لو اخذ التعريف على مذهب الجمهور فلا اشكال ايضا 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 شيء من افراده وان اريد منه ما يمكن ان يشتق منه اسم يحمل على المحل فيرد عليه اختصاص الكوكب بفلكه الى آخر ما قال وهذا الكلام ظاهر في انه لا حلول الا بين المتغايرين وجودا والمعاني المحمولة مواطاة فلا حلول فيها 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 فتامل ولكان يجيب عن اصل الشك بوجه آخر من ان المراد من المشتق المأخوذ في الحد هو الاشتقاق الوضعي الذي في المصادر ويكون مصداق الحمل فيه هو قيام المشتق منه والتحقق في مواد النقض 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 ماخذ الاشتقاق ومن الحملي سقط ما اورد على هذا الجواب الصدر 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 الا في الاحكام النقلية ولا ينفع في العلوم العقلية لان نظرهم الى المعاني والمعنى فيهما واحد ووجه السقوط ان في الاشتقاقات الحملية ليس الحمل حكاية عن قيام المشتق منه بالموصوف بخلاف الاشتقاق الوضعي فالفرق نافع لا يقال انا ماخذ المتمول من المال والمتمكن من المكان والمتمول ليس المشتقان فيهما حمليا بل وضعيا وهما محمولان على الجسم فيلزم ان يكونا حاليين فيه فيعود المحذور لانا نقول المسلم ان المتمكن مشتق من المكان والمتمول من المال وما اورد عليه الصدر الشيرازي من انه على هذا التقدير

الدال والنون كما يقال في شرحبة طريب لدن او التاء والنون كما يقال قتل كشتن ١٢ نعم لو كان مبنيا لسود

قال في حاشية الشرح الجديد ان المشتقات حالة في موصوفاتها بالاختصاص بموصوفاتها وهو مشترك بين الحلول والاتحاد والمعروض والعارض ١٢ منه

الحاشية الاولى من الموقف الثاني في الوجود والعدم

فالاولى ان يقال المراد بالاختصاص الناعت اختصاص يصير احدهما نعتا للآخر بنفسه لا باعتبار امر آخر والمراد بالنعت ما يتصف به الشيء سواء كان اشتقاقا فالاسود مثلا له اختصاص بالجسم بالبصير نعتا له بنفسه بخلاف المال فليس له اختصاص بالمالك كذلك وبهذا يظهر ان العرض على من العرضي

يلزم ان لا يكون السواد حالا في الجسم بل الاسودية بطلان مشتق السواد هو الاسود يصدق بقيام السواد بالجسم وحمل الاسود عليه فلا سواد علاقة ذاتية توجب حمل مشتقه واما المال فلا يوجب حمل المتمول على الذات وليس هذا الحمل حاكيا عن قيام المال بالذات بل الصحيح حمل المتمول على الذات باضافة التملك الذي بمعنى التمول ولا شك في كونه حالا على ما قدمناك وكذا هذا يعني غير متحقق في المكان بالنسبة الى الجسم فان حقيقة السطح المفصول او البعد المفصول وهو غير صحيح حمل المتمكن على الجسم بل الصحيح هو الوصف العارض عني المتمكن واما ما اورد على التوجيه بعض المتاخرين بقوله فيه ان المتمكن 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 والا كان مكابرة فالعكس الايراد ضعيف من وجوه اما اولا فلان قياس المكان على الكلام قياس بلا جامع فان لفظ الكلام مصدر لصلح ان يكون ماخذ الاشتقاق بالمعنى المعتبر ههنا وهو الاشتقاق الوضعي بخلاف لفظ المكان والمال فانهما جامدان واما ثانيا فلان نسبة صحة اشتقاق المتكلم مع كونه مشتقا من الكلام انما يجوز لكون الكلام بمعنى التكلم بخلاف المكان فانه ليس بمعنى التمكن حتى يصح نسبة اشتقاق المتمكن اليه فلا يصح ان يقال المتمكن مشتق من المكان كما يصح ان يقال المتكلم مشتق من الكلام واما ثالثا فلان مقصود المجيب ان الحال ما يصح ان يكون ماخذ الاشتقاق بالذات وكون المتمكن مشتقا من المكان لا يضر لان المكان على هذا التقدير ليس مشتقا منه بالذات بل بواسطة التمكن وفيه ما فيه قوله فالاولى وجه الاولوية عدم ورود الاعتراضين المذكورين على هذا الجواب وفيه اشارة الى ان هذين الايرادين يندفعان عن عبارة المحقق بادنى تامل كما قدمناك وقيل اشارة الى ان كلام المحقق يمكن ارجاعه الى هذا التوجيه بان يراد بقوله لا بسبب امر آخر انه يكون بذاته من دون واسطة في العروض وقد يطلق السبب على الواسطة ايضا مجازا فيرجع تعريفه الى كون احدهما نعتا للآخر بنفسه بسبب الاختصاص 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 اللهم الا ان يقال ليس المذكور في هذه العبارة لفظ ذو بل حرف الترديد يعني او فعبارته هكذا ان المراد بمعنى الاختصاص اختصاص يكون المحقق وصفا للآخر ومحمولا عليه على ذلك الآخر بواسطة كحمل السواد فانه محمول على الجسم بواسطة ذو او لذاته كحمل الابيض والاسود على الجسم لا بسبب امر آخر يكون هو الموجب لصدق المحقق على الآخر كما في المال فانه محمول على المالك لا اضافة التي هي التملك الى آخر ما قال وفيه بعد لا يخفى قوله اختصاص اي بسبب ذلك الاختصاص فاندفع الايراد 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 الاتصاف بذاته لا بسبب امر آخر قوله فالسواد مثلا اي للسواد اختصاص بالجسم اي بذلك الاختصاص يصير السواد نعتا اي للجسم بنفسه بخلاف المال اذ ليس له اختصاص بالمالك كذلك فان صريح العقل شاهد بانه ليس بذاته صفة المالك وصفته بالذات انما هو الاضافة التي الى المال اعني التملك والمال سبب لتلك الاضافة وهي الوصف بالحقيقة والحاصل ان تعقل الاختصاص الذي هو النعت بالنسبة الى المنعوت بديهي بوجه يمتاز عن غيره وذلك يكفي في التصور فان العقل يفرق بالبديهة بين اختصاص الابيض بموصوفاته وبين اختصاص المكان بالجسم ولا وجه لمعرفته عندنا هذا القدر قوله وبهذا ظهر ما ذكرنا من ان النعت شامل للمشتقات والمبادي كليهما يظهر ان العرض عام من العرضي لان العرضي ما يحمل على المعروض بالمواطاة كالابيض والاسود والعرض شامل لما يحمل بالمواطاة على معروضه كالابيض والاسود وما يحمل اشتقاقا عليه كالسواد والبياض فالعرض اعم مطلقا من العرضي وهذا اذا لم نعتبر القيام بالغير في تعريف العرضي ولو اعتبر فبينهما عموم وخصوص من وجه فمادة الاجتماع الابيض فانه عرض وعرضي معا وما بقي الافتراق

= وما في

الوجه من الوجهين 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 انه ليس متحيزا
ولا حالا في المتحيز ولا بد من ان يمايزه 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 ايضا في الحقيقة فيلزم اما قدم الحادث او حدوث
القديم وجواب الاول انه لا يلزم من الاشتراك في وصف سلبي وهو سلبي كالوصف الذي نحن فيه التركيب
في شيء من المشتركين لجواز اشتراك البسيطين الحقيقيين في عارض ثبوتي كالوجود او سلبي كنفي ما عداهما عنهما وجواب
الثاني انا لا نسلم ان هذا الوصف اخص صفاته تعالى بل اخص صفاته اما الوجوب الذاتي واما كونه موجد الكل ما عداه والقدم
انه لا يشاركه فيها غيره وجواب الثاني بوجه آخر ان يقال هذه الدعوى اي دعوى كون هذا الوصف اخص صفاته تعالى لا يخلو
عن مصادرة لان كونه اخص صفاته تعالى انما يتم اذا ثبت انه ليس هناك موجود حادث لا يكون متحيزا ولا حالا فيه فيتوقف مقدمة
الدليل على ثبوت المدعى فاثباته بها دور **المرصد الاول** في الوجود والعدم وفيه مقاصد **الاول** في تعريفه اي تعريف الوجود
والمشتقات وما في حكمها اعراض كما يلوح اليه ما نقل من المعلم الاول فافهم فانه مع وضوحه لا يخلو عن دقة **قوله** ولا بد من تحقق الغير في الحادث من غير تحققه
في الباري تعالى لا يكفي في امتيازهما اذ على تقدير اعتبار عدمه يلزم اعتباره وعلى تقدير عدم اعتباره يلزم صدق الباري تعالى على الحادث **قوله** فيلزم التركيب اي
التركيب من الوصف غير معقول فانه يستلزم عروض الشيء لنفسه بل هو راجع الى اجتماع النقيضين **قوله** او حدوث اي لفظة او لمنع الخلو لا المنع الجمع
الحيوان بالنسبة الى الناطق فانه عرضي وليس بعرض والبياض فانه عرض وليس بعرضي **قوله** والمشتقات وما في حكمها كذو سواد وذو بياض **قوله** كما
يلوح اي يشير **قوله** اليه اي الى ان العرض عام من العرضي **قوله** عن المعلم الاول وهو ارسطو تلميذ افلاطون **قوله** تحقق الغير هذا جواب ايراد يرد على دليل الجماعة
بامتناع وجود الجوهر المجرد ولا بد من ان نذكر اولا حاصل الدليل ثم الايراد ثم جوابه فحاصل دليلهم ان الجوهر المجرد لو كان موجودا لشاركه الباري في هذا الوصف وان الباري
تعالى ايضا ليس متحيزا ولا حالا في المتحيز ولا بد من ان يمايزه الباري بغير هذا الوصف المشترك بينهما فيلزم التركيب في ذات الباري من المشترك والمميز وحاصل الايراد
على هذا الدليل انه لم لا يجوز ان يشارك الباري تلك الجوهر المجرد في هذا الوصف ويكون وصف آخر في تلك الجوهر المجرد الذي يميزه عن الواجب وان ذلك
الوصف موجود في تلك وليس في الواجب ولا يلزم ان يكون وصف آخر في الواجب يميزه عن الحادث حتى يلزم التركيب في ذاته حاصل الجواب عنه ان تحقق هذا الوصف الذي
غير الوصف المشترك في الحادث من غير تحققه في الباري تعالى كما زعمه المورد لا يكفي في امتيازهما لانه لا يخلو اما ان يعتبر في الواجب عدم هذا الوصف الذي يختص
بالحادث فيلزم اعتبار الغير في ذات الواجب على المشترك فيلزم التركيب لا محالة من الوصف المشترك وعدم الوصف الذي يختص بالحادث او لا يعتبر فيه هذا الوصف
فيلزم صدق الباري على تلك الحادث وكلاهما محالان **قوله** التركيب من الوصف هذا ايراد على قول المستدل فيلزم التركيب من الوصف المشترك والمراد تقرير
الايراد وان التركيب من الوصف غير معقول لانه لو دخل الوصف في الذات ثم يعرض للذات يلزم عروض الشيء لنفسه وهو محال وفيه ان المفهوم يعرض المفهوم والكلية
تعرض الكلية ولا استحالة في عروض الشيء لنفسه فتامل **قوله** بل هو هذا تقريره ان التركيب من الوصف راجع الى اجتماع النقيضين لان كونه وصفا يقتضي
ان يكون خارجا عن الذات وكون التركيب منه يدل على دخوله في الذات فيلزم ان يكون خارجا وغير خارج وهو اجتماع النقيضين **قوله** لفظة اي
دفع دخل مقدر تقريره الدخل ان المستدل يقول لو شارك الواجب غيره في هذا الوصف فيلزم حينئذ اما قدم الحادث او حدوث القديم وهذا
يدل على امتناع الجمع بينهما مع ان الجمع جائز لانه يمكن ان يصير القديم حادثا والحادث قديما معا وتقرير الدفع ان هذا الترديد على سبيل منع الخلو
في قوله لا يخلو اشارة الى انه لا يخلو عن ضعف **قوله** الاول في تعريفه اي في ان تعريفها اولا والثاني اما لبداهته او لامتناع تصوره فيصح تفسيره بقولنا يقبل الخ

المصلاة اول من الوقف الثاني في الوجود والعدم

الشارح

الاشارة

الاشارة

الاشارة

فقيل انه بديهي اي تصوره فلا يحتاج ان يعرف الا تعريفا لفظيا وقيل هو كسبي فلا بد من تعريفه
وقيل لا يتصور اصلا لا بداهة ولا كسبا والمختار انه بديهي بوجوه

قوله فقيل انه الخ اعلم ان القائل ببداهة تصور الوجود اراد به المعنى الانتزاعي المصدري والقائل بكسبيته وباستناعه اراد به منشأ الانتزاع والوجود الحقيقي فان الوجود يطلق على هذين المعنيين قال الشيخ في الهيات الشفاء لكل امر حقيقة هو بها هو فللمثلث حقيقة انه مثلث وللبياض انه بياض وذلك هو الذي ربما سميناه الوجود الخاص ولم نرد به معنى الوجود الانتسابي 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 اعلم 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 من تبعه اراد به المعنى الانتزاعي المصدري ولا شك في بداهته ومن قال بكسبيته اراد به منشأ انتزاع هذا المعنى هو الوجود الحقيقي فعطف الوجود الحقيقي على قوله منشأ الانتزاع تفسير لان الوجود يطلق على هذين المعنيين قوله قال الشيخ بيان للوجود الحقيقي بالوجود الخاص وتفصيل المقام ان الوجود يطلق على معنيين الاول المعنى الانتزاعي البديهي التصور الذي يعبر عنه بالفارسية بودن وبحاصل مصدره بهستي وهذا لا خلاف فيه فانه لا يمكن بحال عاقل ان ينازع في كونه بديهيا نظرا في كونه مشتركا ومدركا كونه عين شيء من الحقائق والثاني مصداقه ومنشأ انتزاع المعنى ولا شك في كونه موجودا في الواقع بالاعتبار المعتبر وفرض الفارض والا لم 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 وبحاظه اختلفوا في ان مصداقه ومنشأ انتزاعه اي شيء هو اختلافا عظيما فالمشائي ذهب بعض الاقدمين الى انه شخص واحد بذاته واجب لذاته وموجودية الاشياء بانتسابها اليه كما يصرح به الشيخ الاشعري ومن تبعه الى ان الوجود عبارة عن نفس الحقائق وهي في انفسها متغايرة متباينة لا يجمعها حقيقة واحدة مشتركة صلا وذهب المشاؤون الى ان وجود الواجب سبحانه نفس ذاته الحقة ووجود الممكن صفة زائدة على ذاته منضمة 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 ومقولة بالتشكيك على افرادها وتلك الحقيقة هي بنفسها مابه الاشتراك ومابه 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 فتتعين باعتبار تعين هي بعينها بالاشتراك ومابه 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 الوجود الخاص والوجود الحقيقي الذي هو منشأ انتزاع الوجود المصدري وامتيازه 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 لانتزاع 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 بينه وبينها الا باعتبار قوله ولم نرد به اي بالوجود الخاص معنى الوجود الانتسابي اي الوجود المصدري لما عرفت من انه بديهي لا قائل بكسبيته قوله فان لفظ الوجود يدل على معان كثيرة قد اومأنا اليها سابقا فتذكر فانه ينفعك في كثير من المواضع قوله ولا شك حاصله ان الوجود من الامور الانتزاعية وحقائق الامور الانتزاعية ليست الا ما يحصل في الذهن فحقيقة الوجود المصدري ليست الا ما يحصل في

وهذه الوجوه ما استدلالات كما هو الظاهر فان بداهة التصور صفة خارجة عنه فجاز ان يكون مطلوبا بالبرهان وما نبيها

وفهمه من الالفاظ الدالة عليه اذ لا نعني بكنهه غيره وتصور الوجود الحقيقي بالكنه ممتنع والكسبي فانه ان كان جزئيا فحقيقيا واجبا لذاته فتصوره ممتنع والا فالكسبي ثم لا يخفى ان بعد تصور الشيء بالكنه لا يمكن تعريفه بالرسم اذ بعد تصوره بالكنه لا يقصد تصوره الا بوجه آخر فلا يكون المعرف في الحقيقة ذلك الشيء ولا يكون التعريف تعريفا له بل يكون المعرف هو الشيء الماخوذ مع الوصف والتعريف تعريفا له على تقدير انه يكون تصور الوجود بالكنه بديهيا لا يمكن تعريفه الا تعريفا لفظيا قائل والا 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 تلتفت الى كيفية حصولها وهكذا صورة اخرى في الذهن عند انتزاعه من الماهيات وفهمه من الالفاظ الدالة على الوجود اذ لا نعني بكنهه سوى ذلك وسيجيء لك زيادة تحقيق في هذا المرام قوله وفهمه عطف على قوله انتزاعه من الماهيات قوله وتصور الوجود الحقيقي بالكنه حاصله انه لما كان الوجود الحقيقي عبارة عن نفس الماهية كما مر تفصيله عليك سابقا فتصوره اما ممتنع كوجود الواجب اذ هو عين حقيقة الواجب وادراك حقيقة الواجب ممتنع واما كسبي كما في الماهيات الاخر 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 الخفاء واذا كانت بعضها بديهية فيكون الوجود الحقيقي عينها فيلزم كون مطلق الوجود بديهيا ضرورة ان بداهة الخاص تستلزم بداهة العام فافهم قوله ثم لا يخفى هذا دفع سؤال وعلى عبارة الشارح العلام تقرير السؤال ان الشارح قال ان الوجود بديهي اي تصوره فلا يجوز حينئذ ان يعرف لا تعريفا لفظيا وهذا الحصر مع ان معنى كونه بديهيا انه يكون كنهه بديهيا لا انه يكون بديهيا بجميع الوجوه المتصورة له اذ لا يقول احد بان مفهوما من المفهومات كذلك اي بديهي بجميع الوجوه وح يتوجه عليه انه لا يلزم من احتياجه الى تعريف لكنه اي التعريف الحدي عدم الاحتياج الى التعريف الرسمي ايضا حتى لا يلزم ان لا يعرف الوجود الا تعريفا لفظيا وتشريح الجواب ان بعد تصور الشيء بالكنه لا يمكن تعريفه بالرسم اذ بعد تصوره بكنهه لا يقصد تصوره الا بوجه آخر فلا يكون المعرف في الحقيقة ذلك الشيء ولا يكون التعريف تعريفا لذلك الشيء بل يكون المعرف هو الشيء الماخوذ مع الوصف والتعريف تعريفا له مثلا اذا علمنا كنه الانسان وماهيته فلا نقصد بعد ذلك تصور الانسان الا بغير ذلك الكنه والا يلزم تحصيل الحاصل فلا بد علينا ان نروم الى تصور الانسان بعد العلم بكنهه بوجه آخر كالضاحك والكاتب الى غير ذلك فالتعريف بالحقيقة يكون تعريفا لذلك الوجه الآخر اي الضاحك والكاتب لا للانسان لان تعريفه علم سابقا فعلى تقدير انه يكون تصور الوجود بالكنه بديهيا يكون تصوره بكنهه لا يمكن تعريفه الا تعريفا لفظيا فاستقام حصر الشارح وان دفع الايراد قوله قائل فيه اشارة الى انا لا نسلم ان بعد العلم بكنهه الانسان تطلب تعريفه بوجه آخر كالضاحك والكاتب ولكن تعريف الضاحك في الحقيقة هو تعريف الانسان غاية ذلك يكون اسهل ولا حرج في ذلك فحصر التعريف في التعريف اللفظي غير مستقيم في الاولى 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 يظهر بعد تفصيل مطلب الشارح العلام فنقول قال الشارح ان الوجوه المذكورة في الكتاب لبداهة الوجود استدلالات كما هو الظاهر حيث اتى فيها بايرادات وجرابات عنها وذا لا يناسب التنبيه فان بداهة الوجود ليس ذاتيا للوجود حتى لا يطلب تنبيهه بالبرهان ودليل بل بداهة التصور صفة خارجة عنه فجاز ان تكون مطلوبة بالبرهان وما تنبيهات بناء على قيل ان الحكم ببداهة تصوره بديهي ايضا كما ان ذاته بديهي ورد على كون هذا الوجوه استدلالات ان تصور الوجود اذا حصل في النفس من غير كسب فالتفت الى كيفية حصوله عرفت بمجرد الالتفات انه حصل بغير كسب فاي حاجة الى الاستدلال قوله واجيب اجيب الجيب العلامة القوشجي في شرح التجريد ما حاصله منع اللزوم بين الالتفات الى كيفية الحصول وعلم تلك الكيفية لان الصورة قد تحصل في النفس ولا تلتفت الى كيفية حصولها ثم تحصل فيها صورة اخرى ولا تلتفت ايضا الى كيفية حصولها وهكذا حتى اذا تطاولت المدة وتكثرت الصور توجهت النفس اليها فالتبس عليها في بعض الصور كيفية حصولها فاحتاجت كيفية الحصول وان سهل في اول الامر لكن بعد تطاول الزمان وتكثر الصور قد يعسر ملاحظة كيفية الحصول فيحصل الاشتباه وليس المقصود حصر سبب الاشتباه في عدم

ويتطاول المدة واشتركا بالحصول بغير الكسب ام م بالعدم م النظر م يعني ان مجرد

تكثرت التصور 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 حده 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 لا وجه ان يقال لا يلزم من حصول الشيء من غير النظر كونه بديهيا

الى الاستدلال وذلك في البديهيات ولا فان في الكسبيات شقة فلما تنسى واعترض عليه العلامة الدواني في الحاشية القديمة ما حاصله ان المستفاد
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 حصل من التردد في انه هل كانت فيه مشقة الكسب ام لا والمفروض ان نسيان المشقة الحاصلة قليل فالتردد في حصول المشقة التي كانت قليل فالشك في
بداهة البديهي بني على احتمال امر قليل الوقوع وهو نسيان المشقة السابقة فيكون قليلا واخفى ان هذا الايراد لا يتوجه على عبارة المحشي اصلا لانه لم يذكر قلة نسيان المشقة
الكائنة في الكسبيات بخلاف عبارة الشارح للتجريد ثم اجاب عنه ان المدعى ان المشقة الحاصلة قلما تنسى فحصول المشقة لا ينفك في الغالب عن تذكرها وحينئذ يحصل الجزم
بالكسبية ولا يلزم من ذلك ان يكون الغالب على تقدير عدم حصول المشقة تذكر عدم حصول 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 ولهذا سلمنا
ان المشقة الحاصلة قلما تنسى لكنه يجوز نسيان عدم المشقة بان يظن ان هناك كانت مشقة فيشتبه البديهي بالنظري فتامل قوله وانت خبير بانه ايراد على الجواب المذكور
ولا بد في تقرير الايراد من تمهيد كلام اولا وهو ان العلم بالكنه اعني ان يكون الصورة العلمية فيه مرآة لملاحظة المدرك ومتحدة معه بالذات يختص النظريات فان
كل معلوم لا يحصل لنا الا بالكسب اعني تحصيل ماهيته بتصور كنهه اولا ثم نجعله مرآة لحصول ذلك المعلوم كما اذا اردنا تصور الانسان الذي هو نظري
بان نجعل الناطق حيوانا الحيوان الناطق مرآة لتصور الانسان فالحاصل بالذات هو الحيوان الناطق والملتفت اليه بالذات هو الانسان والحاصل بالعرض
هو الانسان والملتفت اليه بالعرض هو الحيوان الناطق فالكنه حاصل بالذات ملتفت اليه بالعرض وذو الكنه حاصل بالعرض وملتفت اليه بالذات وكذا العلم
بالوجه اعني ان يكون الصورة العلمية فيه مرآة لملاحظة المدرك لكن لا يكون متحدة معه بالذات بل بالعرض كتصور الانسان بالضاحك فانه كانت تختص النظريات العلم
بكنهه اعني ان لا يحصل الصورة العلمية فيه مرآة لحصول المدرك بل العلم يتعلق بنفسها لكنها متحدة مع المدرك كما اذا تصورت الحيوان الناطق من غير جعله
مرآة لحصول الانسان والعلم بوجهه اعني ان لا يكون الصورة العلمية فيه مرآة للمدرك وتكون متحدة بالعرض كما اذا تصورت الضاحك لنفسه حيث انه وجه
الانسان من غير ان تجعله مرآة لحصوله كلاهما يختصان بالبديهيات فالحاصل في جميع الصور انما هو المعرف بالكسر فقط دون المعرف بالفتح وانما الحاصل مرآة
للمعرف بالفتح في بعض الصور كما في العلم بالكنه وبالوجه وليس مرآة له كما في العلم بكنه الشيء والعلم بوجه الشيء واذا علمت هذا فنقول لا يمكن الاشتباه بين بداهة الوجود ونظريته
لان الوجود لو كان نظريا كان تصوره تصورا بالكنه الذي هو حده مع تغاير بينهما بان يكون الكنه مرآة لحصول ذي الكنه ويكون ذو الكنه زيادة وكان هناك
تصوره تصورا لكنه الذي هو نفس الوجود من غير تغاير بجعل الكنه مرآة للوجود وجعل الوجود مرآة له فحينئذ لا حاجة الى الاستدلال على بداهة الوجود ضرورة لا يرد ما سبق
ولا يخفى عليك ان هذا الاعتراض مبني على ما ذهب من عدم حصول صورة المعرف بالفتح في حال الكسب بل انما يكون المعرف الكائن حاصلا مرآة لملاحظة
المدرك فلا يرد عليه ما ورد من ان الكاسب من المعدات فيجوز ان يبنى الكاسب ويبقى المكتسب فيبعد تطاول الزمان يبقى اشتباه في انه هل كان هناك كاسب اولا لكن يحصل
بالكسب فيشتبه البداهة بالنظرية وبالعكس ووجه عدم وروده انه لا يتصور بقاء المكتسب على ذهنه لان المكتسب ليس بحاصل عنده في جميع انحاء التصور في الذهن حتى
عليه فلا يتصور نسيان الكاسب وبقاء المكتسب في الظاهر قوله فالاولى اذا لم يستقم الجواب الذي اورده الشارح للتجريد من اصل الايراد فالاولى ان يقال في جواب
ذلك الايراد وانما قال فالاولى ولم يقل فالصواب لانه يمكن الجواب عن الاعتراض الذي ذكره المحشي بان يقال سلمنا ان الوجود اذا كان نظريا يكون تصوره بالكنه

في التصور بالكنه م

المصدر الاول من الموقف الثاني في الوجود والعدم

الفرق بين التصور والتصديق ان التصور حصول صورة الشيء في العقل والتصديق حصول صورة النسبة في العقل

الحق ان العلم بكنه الشيء وهو الذي يسمى العلم بكنهه الحقيقي اجمالي وهو ان يحصل الامر المجمل في الذهن من غير الوقوف على الاجزاء كحصول الانسان المجمل يعني الاجزاء في الذهن وهذا يسمى العلم بكنهه الاجمالي وتفصيلي وهو ان يحصل ذاتيات الشيء في الذهن من دون التفات الى الكلي الذاتي كما اذا حصل الحيوان الناطق في الذهن

من دون جعله مرآة لملاحظة الانسان وهذا يسمى العلم بكنهه التفصيلي كما ذكره المحشي واذا اقتنعت بالكنه تحصل العلم بكنهه الاجمالي كثير الوقوع من العلم
بكنهه التفصيلي كما لا يخفى لان العوام كلهم يعلمون انواع الحيوان بكنوهها الاجمالية دون التفصيلية ثم اعلم ان العلم بكنهه النفسي التفصيلي قليل جدا
لان الاغلب عند حصول الكنه التفصيلي المركبة الى ذي العلم دون الباء في العلم بالكنه وبالوجه بالباء السببية اي العلم بالشيء الحاصل بسبب الكنه والوجه والعلم
العلم بكنهه وبوجهه بحذف اللام اي العلم المتعلق بالوجه او بالكنه فليكن هذه الفائدة منك على ذكر منفعة في مواضع كثيرة ١٢ محمد عبد الرحمن عفي عنه

م ذي الكنه م

فان البديهي ما لا يمكن حصوله بالنظر لا ما يحصل بغير النظر او ربما يحصل النظري بالحدس وتحقيق ذلك انه عرف النظري بما يتوقف حصوله على النظر وعليه بما لا يتوقف حصوله عليه والمراد بالتوقف الترتب لا الاحتياج لان صاحب القوة القدسية يعلم المطالب كلها بالحدس والمراد بالحصول 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 يجد لا يترتب

واذا كان بديهيا يكون تصوره بكنهه والحاصل بالذات انما هو المعرف لكاسب لكنه لم لا يجوز ان يقع الاشتباه بين ان هذه الكنه كانت مرتدة لكنه اما انفع بين بداهة الوجود ونظرية فافهم قوله فان البديهي لا يمكن حصوله بالنظر اي يمتنع حصوله يعني يكون حصوله بغير النظر اي جميع المواد فعلى هذا اندفاع ما يرد هنا ظاهر اذ لا يعلم من حصول الوجود بغير كسب انه بديهي يجوز ان يمكن حصوله بواسطة النظر فلا بد على بداهته من الاستدلال قوله لا ما يحصل بغير النظر اي ليس تعريف البديهي ما يحصل بغير النظر لان جميع النظريات تحصل لصاحب القوة القدسية بلا نظر فلزم ان يكون بديهيات مع انه ليس كذلك لاستحالة اجتماع النظري والبديهي عندهم على ما يقتضيه التقابل الحقيقي بينهما قوله وتحقيق ذلك اي تحقيق تعريف البديهي والنظري قوله والمراد بالتوقف علم ان للتوقف معنيين الاول توقف الشيء على الشيء اي لولاه لامتنع الموقوف عليه لامتنع حصول الموقوف والثاني الترتب على الشيء بمعنى وجد الشيء الاول فوجد الشيء الثاني وارادة التوقف بالمعنى الاول في تعريف النظري غير صحيح لانه يستلزم ان لا يحصل النظري الا بالنظر ويمتنع حصوله بدونه مع انه ليس كذلك لجواز 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 محذور فان المراد في تعريف النظري ما يتوقف مطلق حصوله على النظر لا يخفى ان حصول النظري في فاقد القوة القدسية مما يمتنع بدون النظر والمكان يجوز لواجد القوة القدسية ويمكن ان يجاب عنه بان النظري في حق فاقد القوة القدسية ايضا غير موقوف على النظر بمعنى الاحتياج لجواز ان يحصل له قوة قدسية يصير بها جميع تلك النظريات حاصلة بغير النظر فالاولى ان يفسر الكلام راسا على هذا النمط كما اوما سابقا قوله بالحدس وهو الانتقال من المبادي الى المطالب دفعة كما اذا رأينا اختلاف المشكلات النورية للفهم عرفنا انه ليس منورا بذاته بل بنوره مستفاد من غيره وهو الشمس قوله والمراد واعلم ان ههنا اربع احتمالات الاول ان يراد في تعريف النظري والبديهي كليهما الحصول المطلق الذي يكون تحققه بتحقق فرد وانتفائه بانتفاء جميع الافراد والثاني ان يراد بالحصول في تعريف النظري والبديهي 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 معنى النظري على هذا التقدير ما يتوقف فرد من افراد حصوله على النظر فما يحصل لفاقد القوة القدسية بالنظر ولواجد 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 حصوله في فرد اعني 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 انحائه 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 يصعد 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 المذكور في بطلان الاحتمال الثاني واما بطلان الاحتمال الثاني والرابع تعين الاول والثالث كما يقول الحشي فالمراد بالحصول في تعريف النظري يحتمل الحصول المطلق وهو الاحتمال الاول ومطلق الحصول وهو الاحتمال الثاني وفي 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 يترتب عليه اصلا امولانا محمد بن نور الله مرقده ١٢ التصحيح ٤

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

على النظر اصلا لا لانه كثير من البديهيات كالمحسوسيات والحدسيات يمكن ان يحصل بالنظر لانا نقول المحسوسات هي القضايا يحكم العقل بها بواسطة
احدى الحواس والحدسيات قضايا يحكم العقل بها بواسطة الحدس لمشاهدة القرائن والحكم الذي حصل بالحواس او بالحدس بعد مشاهدة القرائن لا يمكن ان
يحصل بالنظر وبهذا ظهر ان ما اشتهر بين المتاخرين ان البديهية والنظرية يختلفان باختلاف الاشخاص والاوقات مأول الى فرد فعليك بالتامل الصادق

لامرة فيه لا التفات الى ما قيل او يقال قوله على ما يقتضيه التقابل اي ارادة الحصول المطلق خاصة في تعريف البديهي مبني على ما يقتضيه التقابل اذ التقابل مبناه
على ذلك التقدير بخلاف ما اذا اريد في تعريف البديهي مطلق الحصول على ما قد مناه ذكره ومراد المحشي من التقابل هو التقابل الحقيقي دون الاعتباري فلا يرد عليه
انه لا صائر في جمع المتقابلين في موضوع واحد من جهتين فالتقابل 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 معه بجميع المعلومات التي لا تحصل
الا بالكسب لفاقد القوة القدسية وتحصل معه ولواجدها والبديهي ما لا يترتب شيء من افراد حصوله على النظر بل يكون عند الكل بديهيا قوله لا يقال ايراد على
تعريف البديهي بانكم عرفتم البديهي بما لا يمكن حصوله بالنظر ولا يخفى ان القضايا المحسوسة والحدسية يمكن ان يحصل بواسطة النظر بالاستدلال كما يستدل على
كون الحرارة موجودة وان نور القمر مستفاد من نور الشمس فيلزم ان تدخل تلك البديهيات في تعريف النظري وهو باطل لان المقوم حد وهما من البديهيات
وايضا يلزم ان لا يكون تعريف البديهي جامعا لافراده قوله لانا نقول هذا جواب عن الايراد المذكور تقريره ان المحسوسات هي القضايا التي يحكم العقل بها بواسطة
احدى الحواس والحدسيات قضايا يحكم العقل بها بواسطة الحدس لمشاهدة القرائن فالحكم الذي حصل بالحواس او بالحدس بعد مشاهدة القرائن لا يمكن ان يحصل
بالنظر فيكون بديهيا وفيه ان البداهة والنظرية من صفات المعلوم عند المحشي كما صرح به في حواشي شرح التهذيب فالعلم المتعلق بالمحسوسات ونظائرها وان لم يكن
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 معلوم واحد فقد
قوله وبهذا 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 ورب شيء يكون نظريا لشخص واحد في هذا الوقت
وبديهيا له في ذلك الوقت وهو اما اول بان يقال مراد هم بالبديهي ما يحصل بغير كسب بمعنى مطلق الحصول وبالنظري ما يحصل بالكسب كذلك او مردود وان
على البديهي والنظري على المعنى الذي ذكره المحشي وهذا ظاهر جدا قوله فعليك بالتامل الصادق اشارة الى ان هذا التحقيق انما هو مبني على تقدير ان يكون
البديهية والنظرية من صفات المعلوم كما ذهب اليه المحشي 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 ان يكون علم الواحد بديهيا وعلم الفاقد كسبيا لان كل واحد مغاير بالشخص قائم به فلا يلزم استحالة 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 لنا بعض انحائه بالحدس ويقال هذا التحقيق لا يلائم ما سيجيء في كلام المصنف له يجب الانتهاء الى البديهي ولا يذهب سلسلة النظريات
لا الى نهاية بجواز ان يكون هناك نظري يحصل لنا بالحدس ويقال هذا التحقيق لا يصلح جوابا عن الايراد لان حاصل الايراد انه لما كان الوجود
حصل في النفس من غير كسب فلا حاجة الى الاستدلال فيه يعلم ان مراده بالبديهي هو الذي يعتبر فيه مطلق الحصول لانه لو كان مراده فيه الحصول
المطلق كما قرره المحشي لوجب ان يقول فيمتنع الاستدلال اشارة الى ان الوجود حاصل لنا بالاطراد فقد انا للقوة القدسية فلا بد ان يكون
بديهيا فاستلزم الحصول بغير النظر فيما نحن فيه لبداهته فلا ربح 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

بناء على ما قيل من ان الحكم ببداهة تصوره بديهي ايضا 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 الماخوذة مع القيد بان يكون كل من التقييد والقيد داخلا ويقال له الفرد والثاني الطبيعة المضافة الى القيد بان يكون التقييد من حيث هو تقييد داخلا والقيد خارجا 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 بينهما تبلغ 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 والقيد خارجا عن المعنون لكن التقييد معتبر في العنوان فقط ويقال له الشخص والثالث ان يكون القيد خارجا عن العنوان والمعنون والتقييد داخلا فيهما ويقال له الحصة وفيه على هذا التقدير لا يكون الطبيعة نوعا بالنسبة الى حصصه لان الحصة هو مجموع الطبيعة والتقييد والطبيعة ليست تمام ماهية فلا بد ان يقال ان دخول التقييد في الحصة في لحاظ العقل ومرتبة العنوان وحينئذ يلزم كون الحصة والشخص شيئا واحدا لانا ان 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 متخصصا بالتقييد ولا يكون له التخصيص الا باعتبار العقل ولحاظه وهذا هو المراد بدخول التقييد في اللحاظ دون الملحوظ وتحقيق المقام ان الكلي له اعتبارات الاول اعتبار نفس ذاته التشخصية المتخصصة في نفس الامر والواقع مع عزل النظر عن لحاظ اللاحظ واعتبار المعتبر وهو عين هيئة الموجودة فيه المعروضة للعوارض الخارجية والذهنية وهو بهذا الاعتبار يسمى شخصا والثاني اعتبار نفس الكلي مع لحاظ اضافته وامر صوفيته بحيث يقطع النظر عن خصوص المضاف اليه والصفة وهو بهذا المعنى يسمى حصة وغير موجود في الخارج قد يترقى عن هذا فيلاحظ الكلي مع القيد فيسمى فردا وهو ايضا غير موجود في الخارج لا يقال اذا كان المعتبر في الحصة هو نفس الماهية مع لحاظ اضافة او موصوفية بالمضاف اليه والصفة فما باله لا يكون موجودا خارجيا لان لحاظ التقييد لا يخرج الملحوظ عن كونه حقيقة موجودة فيه لانا نقول الاستقلال وعدم الاستقلال تابع للملاحظة فاذا لاحظ الذهن الشيء نفسه ولم يلاحظ معه القيد والتقييد اصلا لا في العنوان ولا في المعنون يصير مستقلا موجودا في نفس الامر بالتبعية الغير واذا لاحظه مع اعتبار التقييد ولو كان في العنوان يصير غير مستقل وامرا اعتباريا غير موجود في الخارج ولذلك ترى الامور الانتزاعية ليس لها افراد سوى الحصص لانه ليس لها وجود الا في ضمن المنشاء وبالغير لا بالذات وبهذا التحقيق يندفع كثير من الاشكالات الواردة في هذا المقام كعدم كون الطبيعة نوعا لحصصه وعدم موجودية الافراد كحصصية في الخارج مع عدم اعتبار التقييد فيه في المعنون وعدم ظهور الفرق بين الشخص والحصة على تقدير اعتبار التقييد فيه من حيث العنوان فتامل قوله الطبيعة المضافة الى القيد بالمضافة لا الاضافة الاصطلاحية حتى يرد عليه انه يطلق الحصة على الطبيعة المقيدة بالصفات ايضا كالوجود الخارجي والوجود الذهني والضرب الشديد والضرب الخفيف الى غير ذلك بل اراد بها النسبة فمعنى المضافة المنسوبة قوله بان يكون التقييد من حيث هو تقييد في الحيثية اشعار بان التقييد ليس داخلا في معنون الحصة والا يلزم ان يصير قيدا بل التقييد معتبر من حيث انه تقييد بان يعتبر في العنوان دون اللحاظ دون المعنون والملحوظ قوله كذا المطلق اي كما ان المقيد على وجهين كذا المطلق على وجهين لعلمك تعلم 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 المذكورين كما مر الحشي وحينئذ ما قيل في بعض الحواشي ان المقيد يتصور على اربعة اوجه ذكر منها الشخص سقط قوله الاول الطبيعة من حيث الاطلاق اي من حيث انه مطلق ويلاحظه الاطلاق بان يعتبر الاطلاق في العنوان دون المعنون والا يلزم ان يصير مقيدا وهو بقيد الاطلاق وبهذا الاعتبار تحقق فردا ولا ينتفي بانتفائه بل بانتفاء جميع الافراد كما صرح به المحشي في حاشية على شرح التهذيب الجلالي وحينئذ توهم ان تحقق الشيء المطلق يكون بتحقق جميع الافراد باطل لا ينبغي ان يلتفت اليه قوله والثاني الطبيعة من حيث هي اي بلا لحاظ معه

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

وحاصل الكلام على ما ذكره الخيرآبادي رح ان عنوان المقيد على احد الوجهين يسمى حصة
وعلى الوجه الثاني فردا ومعنون المقيد يسمى شخصا فالحصة والفرد اسمان للعنوان فكيف
واللحاظ والشخص اسم للمعنون والملحوظ وفيه ان المعاني المصدرية ليس لها افراد سوى الحصص
يقال ان معنون الحصة مطلقا هو التشخص اللهم الا ان يعتبر منا شيء الانتزاع لانه
لا بد للانتزاع ايضا من منا شيء تنتزع منها فتدبر ١٢ محمد عبد الله غفر له ١٤ ١٦ حق

وهو متصور بالبداهة لان من لا يقدر 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 على التنزل والمراد بالمقيد والمطلق ههنا الحصة ومطلق الطبيعة **قوله** وهو متصور الخ لا يقال النظرية والبداهة مختصان

الاطلاق والاحيثية اخرى وهو بهذا الاعتبار يتحقق تحقق فرد وينتفي بانتفائه ويقال له مطلق الطبيعة وهو متحد مع الاشخاص ذاتا ووجودا **قوله** والمراد بالمقيد والمطلق يعني ان المراد بالمقيد والمطلق ههنا في قول الشارح ان الوجود جزء وجودي لان المطلق جزء للمقيد بالضرورة هو المطلق بالمعنى الثاني اي مطلق الطبيعة والمقيد بالمعنى الثاني وهو الحصة لانه لو لم يرد بالمطلق والمقيد كلاهما 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 دخل فيه التقييد والتقييد معا ووجودي بهذا المعنى ليس بديهيا لان ما يتكلم الذي هو عبارة عن النفس الناطقة التي علمها نظري فيقع قيد الوجود فلا بد ان يقال انه خارج عن الحقيقة فيكون حصة لا دخل لا يكون فردا لان بداهة الفرد لا يتصور الا بداهة النفس والقيد من المعلوم ان القيد في النفس الناطقة نظري فكيف يكون وجوده على تقدير كونه فردا بديهيا على ان ارادة الحصة يكفي للمقصود فلا حاجة الى اعتبار امر زائد هكذا قيل والحق ان يقال لم يرد بالمقيد المعنى الاول لا يصح لان الوجود وسائر الامور الاعتبارية ليس لها افراد سوى الحصص وبهذا ظهر بطلان الامر الاول والثالث وابطال الامر الثاني فلان الشيء المطلق بلا خلط مع حيثية الاطلاق وفي الحصة بلا خلط حيثية التقييد فكيف يجامع الشيء المطلق الحصة بخلاف مطلق الشيء فافهم فانه من خواص هذا التعليق **قوله** لا يقال النظرية والبداهة هذا ايراد على قول المص وهو وجودي متصور بالبداهة تقرير الايراد ان النظرية والبداهة مختصان بالعلم الحصولي وعلم النفس بوجودها حضوري لما تقرر من ان علم النفس بذاتها وصفاتها حضوري فكيف يقال انه بديهي وجه اختصاص البداهة والنظرية بالعلم الحصولي 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 اذا كان الموضوع موجودا فلا يخلو شيء منهما كما صرح به شارح حكمة العين وههنا لو قيل ان البداهة والنظرية صفتان للعلم بالذات فيكونان مرتفعين عن العلوم ولو قيل انهما صفتان للمعلوم بالذات فهما ارتفعان عن العلم على ان الموجودات الخارجية بما هو موجودات خارجية لا يتصف بالبداهة والنظرية وكذا الكنه الوجوب بل جلاله لم يثبت الايجاب والسلب والتضايف ايضا منتف بين البداهة والنظرية لان التضايف هو كون تعقل احدهما بالنسبة الى الآخر فان كان بين البداهة والنظرية تضايف لكان

بالعلم الحصولي وعلم النفس بوجودها علم حضوري كما تقرر عندهم ان علمها بذاتها وصفاتها ليس بحصول الصورة لانا نقول الوجود امر انتزاعي ولابد
في الانتزاعي من ان يحصل صورة المنتزع في الذهن فعلم النفس بوجودها علم حصولي والمراد بالصفات في قولهم علم النفس بذاتها وبصفاتها علم حضوري الصفات
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 اذا كان المقيد بديهيا فالمطلق بديهي قيل انه لا بد في تصور كنه الشيء من تصور اجزائه الاولية او تصور اجزائه بالنسبة

لا اتصافه بالنظرية التي هي الملكة لم يصلح للاتصاف بالبداهة التي هي العدم وبالجملة اتصاف بالبداهة مستلزم لاتصافه بالنظرية واللازم باطل فالملزوم مثله
اذا كان العلم بنفس بوجوده حضوريا لا يتصف بالبداهة فكيف يصح قول المصنف وجوده متصور بالبداهة وهذا ظاهر قوله بالعلم الحضوري بل الحوادث منه اذ العلم
الحضوري القديم علم العقول كما لا تتناهى حاصلة بالفعل ازلا وابدا كما قد تقرر فلو كان علمها نظريا لترتب على النظر والنظر حركة فكرية لا بد لها من الزمان فيكون علم العقول
حادثا بالزمان لا قديما واذا لم يتصف النظرية لم يتصف بالبداهة لما عرفت سابقا قوله ليس بحصول الصورة بل حضوري فلا يتصف بالبداهة قوله لانا نقول هذا جواب عن الايراد
المذكور تقريره انا سلمنا ان الوجود من صفات النفس ولكنه لما كان انتزاعيا ولابد 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 وذلك لان الحجب من
اصل الايراد بوجه آخر ان شرطية التوارد من جانب الوجود في العدم والملكة ومن الكاتبين في التضاد على الحمل بخصوصه ممنوع اما على الطلاق على شخص او نوعه وبعبارة القريب
او البعيد فلم وهو تصور بهما لان العلم الحضوري وان لم يصلح للنظرية بخصوصه ولكن جنسه وهو مطلق العلم يصلح لها فعلى هذا لا منافاة لو كان العلم الحضوري بديهيا
متصفا بالنظرية بواسطة جنسه وهو مطلق العلم وفيه ان العلم ليس جنسا للعلم الحضوري والحصولي لان هو عرض عام اذ هو صادق على العلم الحضوري وهو حقايق مختلفة وعلى
العلم الحصولي هو ايضا كذلك لا يتحاد العلم بالمعلوم وايضا المعتبر في صلوح النوع وكذا 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 يمكن حصوله بدون النظر وبالبديهي ما يمكن حصوله بالنظر فعلى هذا العدمي هو النظري الوجودي هو البديهي فيمكن 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 يمكن ان يحصل بالنظر عما شأنه ان يحصل فيلزم الامكان وعدم الامكان في تعريف النظري وهو ايضا
وايضا اذا عرف النظري بما لا يمكن حصوله بالنظر يكون وجوديا اذ الامكان عبارة عن سلب الضرورة فسلب سلبه يرجع الى الوجود والبديهي يصير عدميا ان
المعتبر في الامكان فقط وهو سلبي قال قوله ثم لا يخفى ان معنى تصور كنه الشيء تمثله بنفسه في الذهن سواء كان على وجه الاجمال
كما اذا علمنا الانسان نفسه من غير جعل الحيوان الناطق مرآة له او على وجه التفصيل كما اذا علمنا بكون الناطق نفسه من غير جعله مرآة للانسان فجزء المتصور
بالبداهة لا يلزم ان يكون متصورا فضلا عن ان يكون بديهيا لانا اذا علمنا الانسان بكنهه على وجه الاجمال لا يلزم منه تصور الحيوان او الناطق اصلا فضلا عن ان يكون
بديهيا قوله فالاولى ان يقال فالصواب لان المطلق لا يتصور جزء المقيد فحينئذ يستقيم قول المصنف جزء التصور بالبداهة بديهي لكنه لا بد ان يعلم ان المجرد انما هي الاجزاء
والاجزاء للمطلق لا للمقيد الا لم يكن المقيد حتى له علما قد سلك قوله اذا كان الخ اي اذا كان المقيد وهو قولنا وجوده بديهيا فالمطلق وهو
الوجود ايضا كان بديهيا لان المطلق جزء خارجي اي لحظ قصدا وانفرادا للمقيد فتصور المطلق ضروري عند تصور المقيد فاذا اخذ العلم بوجوده مقيدا ضروريا
لا يمكن ان يقال ان تصوره لا يستلزم تصور الوجود فافهم قوله فان قيل هذا رد على الجواب الذي اجاب بعضهم عن الايراد المذكور بقوله ولا يخفى حاصل الجواب انه

بالمعانی المذکورة سابقاً فی الحواشی ۱۲ ع

ای اذا تنزلنا عن کون وجودی متصوراً بالبداهة وقلنا ان تصوره کسبی فلابد من الانتهاء الی دلیل ای الحد الذی موصل ملزم

بالبغت ساقط الاثری ان الوجه فی تصور الشیء بالوجه معلوم بالذات ومقصود بالعرض فتصور الوجه فی هذا التصور کتصور الوجه بالکنه او بالوجه الا

لکان المقصود بالعرض مقصوداً بالذات والمعلوم بالذات سلب لما بالعرض فی تصور واحد ویعرف الفرق بین علم الشیء بالکنه والعلم بکنه الشیء وبه یظهر ان الاعلم

فی الحقیقة الا العلم بکنه الشیء هذا ولعله یحتاج الی لطف القریحة **قوله** فلابد من الانتهاء اه حمل الدلیل علی الموصل المطلق المتحقق فی ضمن الموصل التصوری بعید ولا ینطبق علیه

لابد فی تصوره کنه الشیء من تصور اجزائه الاولیة کما اذا تصورت الانسان بکنهه فلابد علیک ان تتصور الحیوان والناطق الذین هما اجزاء الانسان او تصور اجزائه

بالغة بلغت فلابد فی تصور الانسان من تصور الحیوان والناطق وتصور اجزائهما وتصور اجزاء اجزائهما الی ان ینتهی الی البسائط فعلی هذا التقدیر یستلزم تصور الکل التصور

بداهة لتصور اجزائه بداهة فصح قول المص وهو التصور بالبداهة بدیهی بلا تکلف واندفع الایراد وتقریر الرد ان هذا الجواب ساقط لانه یستلزم ان یکون العلم فی تصور الوجه

بالوجه والکنه معاً لیس کذلک فانا اذا علمنا الانسان بواسطة الضاحک وجعلنا الضاحک مرآة له فالانسان مقصود بالذات متصور بالعرض والضاحک متصور بالذات

مقصود بالعرض وتصور الضاحک لیس ثانیاً بالکنه او بالوجه ای بان یجعل شیء آخر مرآة لحصوله لانه یلزم ان یکون المقصود بالعرض وهو الضاحک مقصوداً بالذات اذ

کنه الضاحک جعل مرآة لحصوله والمعلوم بالذات هو الضاحک معلوماً بالعرض لان المعلوم بالذات انما هو کنه الذی جعل مرآة لحصوله فی قصد واحد وهو تحصیل ماهیة الانسان

وتصور واحد وهو تصور الانسان فعلم ان تصور الوجه فی تصور الشیء بالوجه تصور کنه الوجه والعلم متعلق بنفس الوجه لا بالشیء آخر جعل مرآة له واذا کان کذلک فلا یستلزم تصور الکل تصور اجزائه

فتصور الانسان نفسه بکنهه لا یستلزم تصور اجزائه فعاد الایراد واندفع الجواب فتامل **قوله** ویعرف الفرق ای بما ذکرنا من ان تصور الوجه فی تصور الشیء بالوجه انما هو تصور کنه

الوجه لا تصور الوجه بالکنه فظهر الفرق بین التصور بالکنه والتصور بکنه الشیء وحاصل الفرق ان فی العلم بالکنه یجعل حد الشیء تفصیلاً ویجعل هذا الحد مرآة لملاحظة امر اجمالی

وهو المحدود فالمرآة والمرئی متحدان بالذات ومتغایران بالاعتبار والمرئی غیر حاصل انما الحاصل هو المرآة واما فی العلم بکنه الشیء فالحاصل انما هو نفس المعلوم المقصود

بالذات من دون ان یجعل مرآة لملاحظة امر آخر فان کان هذا المعلوم مجملاً یتعلق العلم بصورته الاجمالیة فقط وان کان مفصلاً یتعلق بصورته التفصیلیة الذاتیة فالمنکشف

فی العلم بکنه الشیء نفسه انکشافاً ما الحصول عند الذهن بنفسه فی العلم بالکنه انما ینکشف تفصیل الذات لا نفسه الذی هو الاجمال وانما یلتفت الیه بالذات مثلاً عند ادراک

الانسان بکنهه او الحیوان الناطق یتعلق العلم بهذه الصورة الاجمالیة او التفصیلیة نفسها ای تنکشف بنفسها لکونها حاصلة فی الذهن بنفسها بلا توسط امر آخر

فالعلم والمعلوم فی هذه الصورة متحدان بالذات وبالاعتبار کلیهما واذا ادرکنا الانسان بالکنه ای بواسطة الحیوان الناطق ان جعلناه مرآة لحصوله فیتعلق العلم بالذات

فی هذه الصورة بالصورة التفصیلیة الحدیة وبواسطة الصورة الاجمالیة المحدودیة فالمرآة والمرئی فی هذه الصورة متحدان بالذات متغایران بالاعتبار بالاجمال والتفصیل

الحاصل بالذات انما هی الصورة التفصیلیة لا الصورة الاجمالیة للمحدود وانما یلتفت الیها بالذات ثم الفرق بین العلم بکنه الشیء والعلم بالکنه انما هو مبنی علی ان المشی الاعلی الحجر من

حصول صورة المحدود فی العلم بالکنه فان المنکشف حینئذ المحدود بصورته الاجمالیة کما فی العلم بکنه الشیء من غیر فرق وانما الکنه سبب لحصول فی الکنه فی الذهن فلا یتحقق العلم

لا حصول الصورة الاجمالیة الذی الکنه الا انه باعداد المحدود فی العلم بالکنه وبغیر اعداده فی العلم بکنهه ولیس هذا فرقاً فی نحو العلم والادراک ولذا لا یفرقون بین العلم بالکنه وبکنهه هذا

تفصیل ما افاده بعض المحققین **قوله** یظهر ای هذا الفرق یظهر ان الاعلم فی الحقیقة الا العلم بکنه الشیء لاتحاده مع المعلوم بالذات وبالاعتبار بخلاف العلم بالکنه والعلم بالوجه

وجه سیاق الاول تغایراً اعتباریاً بینهما وفی الاخیرین تغایراً ذاتیاً کما عرفت فان قلت ان الشیء قد حکم فی حواشیه علی شرح التهذیب بالکلی ان المنکشف بالکنه بنسبة الی

لیس مباینة اصلاً بالذات بالاعتبار بخلاف العلم بکنه الشیء فان فیه تغایراً اعتباریاً فکلامه ههنا مناف لما حقق فی هذا المقام قلت المراد بالمغایرة فی العلم

هو المغایرة للمرآة مع المرئی ولا شک فی ان المرآة لماهیة المرئی وفی العلم بکنهه المراد بالمغایرة تغایر ماهیة المرئی والعینیة اتحاد المعلوم مع

العلم فتدبر **قوله** حمل الدلیل الخ اعلم ان المص لما کان بصدد اثبات بداهة وجودی وهو تصور فکان لا بد ان یقول فی التنزل الاول فلابد من الانتهاء

کما فی القضیة المحصورة الکلیة او الجزئیة کما عرفت فی کتب المنطق ۱۲ ع

۱۲ محمد عبید الله غفرله

وجوده وجوده اى من وجوده ذلك الدليل وجود المدلول 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 آخر 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 ولا يقال لا يكون مكتسبا فان قيل علم الانسان بوجوده مكتسب قلنا سنبطله فى باب النفس ونقدر
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 آخر لا بد من الانتهاء الى دليل يكون العلم بوجوده بديهيا فكذا العلم بوجود المطلق فاذا حمل كلامه

ما ذكره المص فى الجواب الا بالتكلف والبعد منه حمل قوله ولا دليل من سالبتين على ما حمل اما على التصور على المتصور المطلق المتحقق فى ضمن التصديق وحمل وجودنا موجود
الى معرف مثل قوله الى دليل وفى المنزل الثانى ولا معرف عن مفهومين سلبيين فلا بد من مفهوم وجودى يدل قوله لا دليل من سالبتين فلا بد من مقدمة موجبة وذلك لان الدليل
انما يستعمل الى التصديق دون التصور السارح والموجبة والسالبة انما يطلقان على القضية دون المتصور والمقدمة يطلق على ما جعلت جزءا قياس او حجة فقصد الشارح
العلام دفع الاول ان حمل الدليل على الطريق الموصل وهو نحو وهو شامل للتصور فاراد من الدليل الآخر هذا كما طلق الطريق الموصل الذى هو العام ودفع الثانى بقوله فلعله اراد
وحاصله انه ليس غرض المص من قوله ولا دليل من سالبتين الفهم منه ما قبل مطلوب التنظير يعنى انه كما لا دليل من سالبتين كذلك لا تعريف عن مفهومين سلبيين فلا بد من مفهوم وجودى
فى المعرف كما لا بد فى الدليل من مقدمة موجبة حكم فيها بوجود المحمول للموضوع وزيف الكشى دفع الشبهة الايراد الاول بقوله حمل الدليل والثانى بقوله والبعد منه حمل قوله
ولا دليل من سالبتين حاصل الزيف للدفع الاول ان حمل الدليل على الموصل المطلق فى ضمن الموصل المتصور بعيد فان ذكر الخاص وارادة العام منه مجاز وان كان
شائعا لكن حمله على العام المتحقق فى ضمن خاص آخر غير شائع فحمله عليه بعيد ولا ينطبق عليه على هذا الحمل ما ذكره المص فى الجواب لان المذكور فى جواب المص ايضا هو الدليل هو انه
ينبغى ان يقول سنا لفظ المعرف ليطابق الجواب السؤال الا بالتكلف اى ولا ينطبق الجواب على هذا الحمل من الا هو الا بالتكلف وهو ذكره الشبهة بقوله وحاصل ما
كما توصل بصدق مقدمتى الدليل الا بالعلم بوجودهما الى المدلول كذلك توصل بتصور اجزاء المعرف الا بالعلم بوجودها الى المعرف فلا يتم الاستدلال ووجه كونه تكلفا انه
يقتضى ان لا يكون الجواب مذكورا اصلا بل المذكور شىء آخر شبيه به فيؤخذ منه الجواب على وجه الشبه ولا يخفى عدم وقوع مثل هذه العبارة فى الكلام سيما كلام المعقول وحاصل التزييف
للدفع من الايراد الثانى ما ذكره بقوله والبعد منه حمل قوله ولا دليل من سالبتين على ما حمل اى على هذا الحمل ابعد من الاول لان فى الاول بعدا واحدا وهو حمل الدليل على الطريق
الموصل وههنا لو قيل ان المراد من الدليل هو الطريق الموصل لزم ان يقال المراد من سالبتين مفهومان سلبيان وهذا كما ترى مع انه يقوله فلا بد من مقدمة موجبة والاحسن
ان يقال وجه الابعدية ان البعد فى الاول انما هو من جهة اطلاق الخاص على الاعم وان تحقق العام فى ضمن خاص آخر سائغ لهذا الاخص وهو وان كان غير شائع لكن
ليس فيه كثير تكلف بخلاف حمل الكلام على التنظير بحيث لا يذكر المقصود الا المطلق الذى شامل له ولغيره بل يذكر التنظير فقط ويكتفى به فى هذا الحمل يكون بعيدا كثيرا
فيكون ابعد من الاول قوله واما على التصور هذا رد على ما تكلف به بعضهم عن جانب المص لدفع الايرادين حاصل الدفع ان المراد بقوله هو الوجود تصور
بالبداهة المتصور المطلق المرادف للعلم الشامل للتصور السارح والتصديق المتحقق فى ضمن خاص وهو التصديق بالوجود فيحتمل اندفاع
الايرادين على ما هو الظاهر من الالفاظ الذى ذكره فى التزييف وحاصل الرد ان هذا الدفع بعيد لانه حينئذ لا يستقيم المقابلة بين الدليل وبين الدليل المثالى الذى ذكره بقوله اشيا ما
موجود او معدوم لان المحمول فى كلا الصورتين هو الوجود المطلق فلا استدلال ههنا من بداهة الوجود المقيد على بداهة الوجود المطلق بل الاستدلال من بداهة التصديق على
بداهة حمله وهو منشأ الدليل الفخى بخلاف ما اذا كان وجود تصوريا فانه يحصل الفرق بين الدليلين لان هذا استدلال ببداهة المقيد على بداهة المطلق و

اقول جواب ثم الاشكال فى حاشية المولوى عبد الحكيم رح المعلمة بعلامة ٥ ٦ 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 قوله المصرح تصريحا بان وجودي متصور بالبديهة لمتصور بالبديهة بديهي قال ههنا او نقول بعد التنزل الى كونه كسبيا لا بد من الانتهاء الى دليل لا دليل عن سابقين فلا بد في الدليل من مقدمة موجبة قد حكم فيها بوجود المحمول للموضوع ولا يمكن ان يكون العلم بوجود كل محمول للموضوع مستفادا من دليل آخر بل لا بد من الانتهاء الى دليل مشتمل على موجبة يكون العلم بوجود محمولها لموضوعها بديهيا فانه يستدل تصور الوجود المطلق

بابي منه قوله في جواب انا لا نسلم اه وتطبيقه عليه تكلف فالاولى في توجيه الكلام ان يجعل التنزل تنزلا الى التزام كسبية تصور وجودي المستلزم لكسبية التصديق بانا موجود على زعم 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 الشيء في نفسه دون وجود الشيء لغيره وهما متغايران بحسب الحقيقة لان الاول مستقل بالمفهومية والثاني غير مستقل بالمفهومية والاول متعلق التصور والثاني متعلق التصديق

ذلك مستدل لا بداهة التصديق على بداهة محموله وبينهما بون ظاهر قوله اي كسبية قوله اي قول المصنف في جواب انا لا نسلم ان وجودي حقيقة بكنهها متصور بالبداهة لان بناء عدم تسليم شيء لم يدعها المستدل فان المستدل لم يقل ان وجودي متصور بالبداهة كنهها حتى يقال بعدم تسليمه وتطبيق الجواب عليه اي على هذا التاويل تكلف وهو ان يقال لما قال المستدل ان وجودي بمعنى انا موجود مصدق بالبداهة وجزء المصدق بالبداهة بديهي ذلك مستلزم لبداهة تصور وجودي بكنهها فوجه عليه المجيب بقوله انا لا نسلم فهو عدم تسليم لم يفهم من فحوى كلام المستدل ولا يخفى انه من التكلف قوله فالاولى في توجيه الكلام اي اذ كان التاويل الذي ذكره الشارح والتاويل الذي ذكره البعض تكلفا فالاولى في توجيه الكلام الخ فانما قال فالاولى ولم يقل بالصواب لان التاويلين المذكورين بسبب اشتمالهما على التكلف كانا غير لائقين حتى يقول بالصواب قوله ان يجعل التنزل حاصل التوجيه ان يقدر كلام مهما في قوله على التنزل اي 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 والسابقين والمقدمة فافهم قوله المستلزم صفة لقوله التزام كسبية تصور وجودي اي 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 والحكم والحمل فاذا كان عنده نظرية الطرفين لا يستلزم نظرية الحكم عندهم كما ان قولنا شيء انا نفس او غير نفس او قولنا الشيء اما واجب لذاته او غير واجب لذاته تصديق بديهي مع نظرية طرفيه قوله كسبية كسبية التصديق المناسب ان يقول ظنا بكسبية وذلك مستلزم لكسبية التصديق بانا موجود فلا بد الخ قوله لزم من وجودي اي وجود ذلك الدليل وقوله يلزم صفة لقوله دليل وقوله ثبوت وجودي فاعل ليلزم قوله لكن في قوله والوجود جزء من وجوده الخ اي ان كان المراد بقوله وجودي التصديق بانا موجود فان لم يكن الاشكال في ذكر لفظ الدليل لكن في قوله والوجود جزء من وجوده اشكالا لان المحمول في انا موجود هو الوجود المطلق والوجود ليس جزءا منه فلا يخفى عليك ان التصديق عند الامام عبارة عن التصورات الاربعة فيصح ان يقال الوجود جزء من وجوده اي الوجود المطلق جزء من وجودي اي من القضية التي عبر عنها بوجود نفسه لكونه محمولا فيها فافهم قوله فيه نظر حاصل النظر ان البحث في الامور العامة عن وجود الشيء في نفسه والمستفاد من كلامكم انه لا بد من الانتهاء الى دليل مشتمل على موجبة يكون العلم بوجود محمولها لموضوعها بديهيا وهو بداهة وجود الشيء لغيره ولا كلام فيه قوله والاول اي وجود الشيء في نفسه متعلق التصور على صيغة المفعول من باب التفعل يعني متعلق التصور فقط دون التصديق قوله والثاني اي وجود الشيء لغيره متعلق التصديق يعني ان التصديق يتعلق به ايضا كما ان التصور يتعلق بكل شيء

وجه التامل ان الجزء الحقيقي الذي لا يجري فيه انما هو الجزئي المتشخص بالتشخصات الخارجية كما صرحوا به وهو ليس كذلك ١٢

بطريق البداهة فتجه لا اشكال بان الكلام في الكتاب التصديق وما ذكرتم من المقدمة الموجهة انما يكون في
الكتاب لتصديق فلعله اراد كما انه لا دليل عن سالبتين كذلك لا تعريف عن مفهومين سلبيين

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

ما عرفت في كتب الميزان **قوله** وجوابه هذا بي جواب هذا بالنظر وحاصل الجواب تعميم الوجود لغيره **قوله** يطلق على معنيين اطلاقا على سبيل الاشتراك المعنوي الحقيقة والمجاز
قوله الاول وجود الشيء لغيره فلك الشيء بان يكون ذلك الوجود في نفسه محمولا على ذلك الغير مستقلا بالمفهومية ووجود الاعراض من هذا القبيل يعني ان
ذلك الوجود مفهوم مستقل موجود الشيء انما يلحقه من حيث خصوص المادة بان يكون منتسبا ومضافا الى الشيء هو موضوعه فلا صلوح ان يلحظ بما هو فيكون معنى
اسميا حقيقيا وبالجملة من حيث خصوص طباع معروضه هو الشيء لنا فيصير معنى اسميا ما فيكون الوجود الرابط بهذا المعنى انما يكون في مرتبة الحكم عنه في الهليات المركبة بهذا النحو
على وجه يمتاز ويتميز ذلك الشيء كما يقال وجود البياض في نفسه وجوده في الجسم فيكون من احوال الذات منتسبا الى متعلق ذلك هو الموضوع كما يقال الجسم حد البياض
فالوجود بهذا المعنى مستقل المفهومية بحقيقة اعتبار غير مستقل بحسب خصوصية الحقيقة الناعتية التي هي موضوع هذا الوجود **قوله** الثاني وجود الشيء لغيره الغير المستقل
بحاكية الايجابية بان يكون رابطا محضا غير مستقل في نفسه ويتخيل انسلاخه عن النسبتين ويجعل مرآة لتعرف حالهما والوجود بهذا المعنى يكون في كل قضية في مرتبة الحكاية
وحاصل التحقيق ان الهليات الى القضايا الوافية في جواب هل على قسمين الاول الهليات البسيطة هي القضايا التي محمولاتها الوجود والعدم في نفسه كما تقول الانسان
موجود والبياض موجود فالهليات المركبة وهي القضايا التي محمولاتها غير الوجود والعدم كما تقول الجسم ابيض والبياض مفرق البصر للهليات مطلقا مرتبة الحكاية
تعقل الموضوع والمحمول مع لحاظ النسبة الرابطة بينهما والهليات مرتبة الحكاية هو ثبوت المحمول للموضوع في نفس الامر مع قطع النظر عن لحاظ الملاحظ واعتبار المعتبر
عرفت هذا فنقول القضايا سواء كانت هليات بسيطة او مركبة هي في اشتمال الوجود الرابطي والعدم الرابطي بمعنى النسبة بحاكية الايجابية والسلبية تامة اتفاقات
فيها فرقت الحكاية عنه فالحكاية عنه للهليات البسيطة موجود في نفسه كما ان الحكاية عنه تقول انا نريد موجود هو موجود في الخارج والحكاية عنه للهليات المركبة وجود الشيء لغيره بانه يكون في نفسه
ولكن بحقيقة اعتبار غير مستقل بسبب كونه عارضا للطبيعة الناعتية كما ان الحكاية عنه تقول انا الجسم ابيض هو وجود البياض في الخارج في نفسه لكن ذلك الوجود بحقيقة اعتبار غير مستقل
بسبب كون البياض عارضا للجسم فهذا الوجود اذا لوحظ بالنظر الى البياض فقط يكون موجودا في نفسه مستقلا بالمفهومية حتى ان الحكاية عنه تقول البياض موجود نفس وجود البياض
في نفسه كما ان الحكاية عنه تقول الانسان موجود نفس وجود الانسان فسواء لوحظ وجود البياض عارضا للجسم يقال له وجود الشيء لغيره اي وجود البياض للجسم فهذا الاعتبار بحقيقة
لحاظ غير مستقل هو في نفسه مستقل المفهومية وقسم من وجود الشيء في نفسه ومن ههنا عرفت ان الوجود الشيء في نفسه في نفس الامر معنيان الاول الوجود الرابطي الذي بمعنى النسبة
الحاكية وهذا المعنى وجود الجواهر والاعراض هو وجود نفس الشيء على الاطلاق والثاني الوجود الرابطي الذي هو الاعراض والاضافات وهو ان لا يكون منسوبا الى الشيء فيختص الطبايع الجوهرية
وان ظهر لك ما فرعنا الى اصل المطلب ونقول حاصل الجواب ان المراد بوجود المحمول للموضوع ههنا هو الوجود الرابطي الذي في مرتبة الحكاية عنه للاعراض والاضافات وجود في نفسه
فاذا كان هذا الوجود بديهيا يصير مطلق الوجود بديهيا فافهم **قوله** المراد ههنا في هذا المقام **قوله** كما يدل عليه اي على كون المراد ههنا هو المعنى الاول من الوجود الرابطي **قوله**
ما ذكره في الجواب حيث نفى فيه وجود المحمول للموضوع في الموجبة وعرفت ان صدق عليه الموضوع صدق عليه المحمول فيظهر من هذا ان مراده بالوجود هو الوجود الرابطي المعنى الاول
لو كان مراده المعنى الثاني كيف يصح نفيه في الموجبة فان الوجود بالمعنى الثاني اي النسبة الايجابية الحاكية موجود في كل موجبة **قوله** هذا التوجيه اي التوجيه الذي ذكره السيد الشارح فلعله
اراد لا يلائم ما ذكره المصنف في الجواب لانه يلزم ان لا يؤخذ الجزئي شيئا من مقدمات الدليل بل يؤخذ في الامر المشبه به وهو بعيد جدا **قوله** ويقرب من التنزل الاول لانه

مع الاشتباه في الوجود حتى يلزم الغلط بالوجود فلا يتم التقريب فانت خبير بان هذا كما ذكره في جواب التنزل الاول ح **قوله** سلبيين هذا كما مر وما ذكرنا في بيانه

مسئلة معركة الآراء وآتحق مع الجمهور ١٢ ع

لا السلب لا يعقل الا بالقياس الى الثبوت فلا بد في المعرف من مفهوم وجودي اما ضروري او منتسب اليه فيكون العلم بوجوده ضروريا فكذا العلم بوجود المطلق في ضمنه وجوابه اي جواب الوجه الاول انا لا نوافق وجودي حقيقة بكنهها متصورة بالبداهة نعم انا موجود تصديق بديهي حاصل لمن لا يتصور منه كسب وانه لا يستدعي تصور وجودي بالكنه بل باعتبار ما كان احد طرفيه او

ولذلك دعاه الى ايراد على التنزل الاول قوله لان السلب الخ اراد بالوجودي ما لا يكون السلب جزء المفهوم والمكان متعلقا بالعلم بوجوده العلم التصوري فلا يتم عليه التصديق بوجوده الا يستلزم بداهة تصور وجوده نعم يتم عليه ان اريد الوجود الوجودي الخارجي ان وجودي بالمعنى المذكور لا يلزم ان يكون موجودا خارجيا فان اريد به مطلق الوجود جاز ان يكون وجودا ذهنيا فالمراد بقوله لا يستدعي الخ بل لا يستدعي الا تصور الطرفين اعتبارا لا تصور وجودي باعتبار فانه ليس طرفا كما اشار اليه قوله كما ان الخ فيان علم النفس بذاتها

استدل في التنزل الاول ببداهة وجود المعرف وهنا ببداهة اجزائه فافترق معتد بهما قوله فكذلك اي وكان التنزل الثاني قريب من التنزل الاول ولا فرق بينهما يعتد به يرد عليه على التنزل الثاني ايضا اورد على التنزل الاول من منع بداهة وجود اجزاء الدليل اي المعرف كما منع في الاولى بداهة وجود المعرف نفسه قوله اراد بالوجود ما كان

يرد هنا على عبارة الشارح العلام لان السلب لا يعقل الا بالقياس الى الثبوت فلا بد في المعرف من مفهوم وجودي اما ضروري او منتسب اليه فيكون العلم بوجوده ضروريا فكذا العلم بوجود المطلق في ضمنه ايراد الاول ان السلب يضاف الى الكلي فاذا اضيف اليه لا يبقى لثبوت فلا يمكن ان يعتبر في المعرف مفهوم وجودي بحيث لا يضاف السلب اليه ان اضيف فلا الوجود وجودي بل يصير سلبيا والثاني ان الارادة فلا يكون العلم بوجوده هو العلم التصديقي وظاهر ان بداهة التصديق بوجود شيء لا يستلزم بداهة تصور وجوده فلا يلزم من كون التصديق بوجوده ضروريا يكون تصور الوجود المطلق في ضمنه ضروريا وقد اجاب المصنف الاول بقوله اراد بالوجودي الخ والثاني بقوله والعلم بوجوده العلم التصوري حاصل الجواب الاول ان المراد بالوجودي هنا ما لا يكون السلب جزء المفهوم وان كان السلب متعلقا به مضافا اليه لان الاضافة لا يجعل السلب الاضافي يخرج عن كونه وجوديا بل يصير سلبيا وحاصل الجواب الثاني ان المراد بالعلم في قوله فيكون العلم هو العلم التصوري لا التصديقي لان المطلوب بالذات اثبات بداهة التصور فما امكن الحمل عليه لا يحتاج الى الحمل على التصديق ولا شك في استلزام تصور بداهة وجوده لتصور بداهة الوجود المطلق في ضمنه قوله نعم ثبت عليه حاصل الايراد انا ما اريد بالوجود الوجودي الخارجي فمعنى الوجودي على هذا التقدير وهو لا يكون السلب جزء المفهوم لا يلزم ان يكون موجودا خارجيا وان اريد به مطلق الوجود وهو ذهني فلا حاجة الى اثبات اشتمال التعريف على مفهوم وجودي بالمعنى المذكور بل يكفي ان يكون مشتملا على مفهوم سلبي اذ السلب موجود ذهني فيتم المطلوب ولك ان تجيب عن الايراد باختيار الشق الاول وتقول معنى الوجودي يستلزم ذلك لان الوجودي يكون الوجود جزءا والسلب ليس جزءا له فاذا انحصر الوجود عندهم في الخارج فالاستلزام بين فاختيار الشق الثاني وتقول المراد به الوجود مطلق الوجود بمعنى الوجود المطلق فحينئذ يشمل الذهني والخارجي والسلب المقابل له على هذا التقدير هو ما لا يكون موجودا اصلا لا في الذهن ولا في الخارج وحينئذ كيف يقال ان السلب موجود ذهني فتامل 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 كان احد طرفي التصديق لا يستلزم تصور وجوده اصلا لا بالكنه ولا بالاعتبار لان احد طرفي التصديق هو الوجود الوجودي فانا عليه طرفا فلا يلزم تصوره بالكنه ولا بالاعتبار ويمكن ان يجاب بان مطلوب المصنف التصديق بانا موجود لا يستدعي تصور الوجود بالكنه بل الوجود اذا كان كذلك فلا يستدعي تصور وجوده بالكنه بل باعتبار الان وجوده حصة من الطبيعة الكلية ولا فرق فيها الا نحو من الاعتبار فتصورها يستلزم تصور الآخر وبان تقدير عبارة المص هكذا لو انه لا يستدعي تصور وجودي بالكنه بل لا يستلزم تصور وجودي باعتبار ايضا ولو اكان كذلك فلا يكون وجودي تصورا اصلا لانه ليس طرفا حينئذ قوله بل طرف اي وجودي ليس تصورا بالكنه ولا بالاعتبار وحينئذ ظهر ان الايراد انما نشأ من قلة التعمق فتدبر قوله كما اشرنا اليه اي سابقا بقوله لان المحمول هو الوجود المطلق قوله فيان علم النفس انا ايراد على قول المص كما ان احد الخ تقرير الايراد ان المص منع ولا كون وجودي متصورا بالكنه بالبداهة ثم سلم بداهة التصديق بانا موجود ومنع استلزام بداهة محموله وهو الوجود وحصل عدم بداهة الموضوع نظيره له وظاهر ان المقصود من منع بداهة الوجود تجويز كسبيته لا منع نفس تسمية البداهة فكذلك في نظيره اي في النفس لان المقصود من نفي تصوره بداهة بالكنه هو كسبيته كنهه فاورد عليه المحشي ان الامتناع 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 ولا نزاع فيه انما الكلام في ان تصوره بكنهه بديهي هذا اذا كان الوجود معنى واحدا مشتركا وذاتيا للاشياء تحته 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 ايضا اذا قلت وجودي فقد عبرت عن فرد
بذلك العارض مع الاضافة فلا بد ان يكون متصورا قلت يكفينا تصور ذلك العارض بوجه ما 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 قوله في المنزل الاول
لا بد من الانتهاء الى دليل وجوده ضروري قلنا موجود لا بد من دليل هو ضروري معلوم بالضرورة واما وجوده فلا اذ قد لا يكون له
اي للدليل وجود فان الدليل كما يكون وجوديا يكون عدميا ايضا كعدم الغيم الدال على عدم المطر فانا نستدل بصدق المقدمتين في نفس الامر
على صدق المدلول فيها لا بوجودهما 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 بتصورنا اجزاء المعرف لا بالعلم بوجودها الى المعرف فلا يتم
استدلال الكوكبي 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 المنزل الثاني الموجبة حكم
فيه بوجود المحمول للموضوع موجبة الموجبة حكم فيها بان ما صدق عليه الموضوع صدق عليه المحمول وقد لا يوجدان نحو قولك شريك

علم النفس بذاتها علم حضوري فكنهها حاضر عندها على وجه الاجمال دون الاكتساب والتفصيل في العلم لكنه غير لازم كما عرفت قوله واذا كان الخ بل تصور الكل بوجه لا يستلزم
تصور الجزء بوجه ما بداهة تصور وجودي بوجه لا يستلزم بداهة تصور الوجود المطلق بوجه ما وفيه ان الامر في المقيد والمطلق ليس كذلك قوله وليس يلزم الخ انت تعلم ان الكلام

النفس بذاتها علم حضوري فكنهها حاضر عندها على وجه الاجمال دون الاكتساب والتحضيري لا يتوقف بالنظرية والبداهة فالجواب ان العلم لم يقل ان علم النفس
بكنهها كسبي حتى يورد عليه ذلك بل نفى بديهيته ولا حرج فيه ساقط ووجه 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 وجودي بالكنه بداهة كذلك لا يستلزم تصور احد طرفيه انا بالبداهة لان المشار اليه بانا حقيقة
بكنهها غير بديهية وكان التصديق بديهيا متصورا بالكنه للزم بداهة كنه النفس والازم باطل فكذا الملزوم فقوله والمشار اليه دليل لمنع كون التصديق متصورا
بالكنه وتائيد له 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 يحضر الكنه الاجمالي فلا يتميز اجزاؤه فيجوز عند العقل ان يكون الكنه بسيطا او مركبا لكن لم يعلم اجزاؤه تفصيلا فيختلف البساطة
والتركيب قوله لما عرفت سابقا في شرح قول المص وهو متصور بالبداهة تذكر قوله بل تصور الكل هذا اضراب عن كلام الشارح اللازم من بداهة تصور وجود بداهة تصور
الوجود المطلق بوجه بالتقرير وان تصور الكل بوجه لا يستلزم تصور الجزء بوجه ما لا يلزم ان يكون هو بوجه الكل جهة اللزوم على تقدير كونه وجها للجزء لا يلزم ان يلتفت الى الجزء
فضلا عن بداهته ونظيره ان الانسان اذا تصور العالم لا يلزم ان يكون العالمون متصورا بذلك ايضا قوله وفيه فيه اشارة الى الجواب عن الايراد المذكور تفصيله ان الوضع
ههنا مطلق ووجودي مقيد وتصور المقيد بداهة يستلزم تصور المطلق كذلك لان المطلق جزء خارجي للذات في المقيد 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 بينهما الا الاعتبار فبداهة تصور المقيد يستلزم بداهة تصور
المطلق جزءا قوله انت تعلم علم انه لما يفهم من ظاهر كلام الشارح العلام وليس يلزم من كون مفهوم الوجود جزءا من مفهوم وجودي ان يكون حقيقة الوجود جزءا

الحقيقة بانا عندي في حل هذا السؤال والجواب والناظرون بعضهم لم يتعرضوا لبعضهم قائلا بالايضاح بسبب الاذن الكريمة حك عه محرره

الاصل الاول من الموقف الثاني في الوجود والعدم

في الوجود بالمعنى المصدري الانتزاعي فهو كسائر المعاني المصدرية لا تتخصص الا بالاضافات والتقييدات فحقيقته ليست الا مفهوم حقائق افراده ليست الا مفهوماتها فكيف لو كانت مفهوماتها عارضة لحقائقها لكانت محمولة عليها بالاشتقاق او بالمواطاة والاول يستلزم كون الوجود موجودا خارجيا والثاني يستلزم حمل المصدري من حقيقة وجود ان الوجود المصدري الانتزاعي حقيقة اخرى سوى مفهومه وتعرض المفهوم لذلك الحقيقة اورد عليه المحشي بقوله انت تعلم الخ وليس مطلوب المشكوة من ذلك بل غرضه ان الوجود قد يطلق على الوجود المصدري الانتزاعي وقد يطلق على منشاء انتزاعه وهو الوجود بمعنى الموجودية وهو حقيقة الوجود المصدري بمعنى انه منشاء لانتزاعه فلا يلزم من كون مفهوم الوجود خبرا من مفهوم وجود ان يكون حقيقة الوجود خبرا من حقيقة وجود بجواز ان يكون في ان المفهوم عارضين بحقيقتهما والمحشي ايضا اعترف في مواضع من كتبه حيث صرح بان الوجود له حقيقة اخرى سوى هذا المفهوم البديهي التصور وهو منشاء الآثار حقيقة ومبدأ الانتزاع الوجود المصدري مع ان الدليل الذي اقامه المحشي على انحصار حقائق الوجودات في مفهوماتها لا يتم كما سنشير اليه قوله في الوجود بالمعنى المصدري الانتزاعي اي الذي يعبر عنه بالفارسية بيون قوله فهو اي الوجود بالمعنى الانتزاعي كسائر المعاني المصدرية الانتزاعية كالحصول والضرب لا تتخصص الا بالاضافات كوجود زيد وضرب زيد وحصول الصورة العلمية والتقييدات اي التوصيفات كالوجود الخارجي والضرب الشديد والوجود الذهني لما كان الوجود من المعاني المصدرية الانتزاعية وحقائق الامور الانتزاعية ليست الا ما يحصل في الذهن عند الانتزاع فحقيقة الوجود المصدري ليست الا مفهوم المصدر لا غير فيبطل ما قال شارح المواقف من ان للوجود حقيقة اخرى سوى هذا المفهوم وذلك المفهوم عارض لحقيقته وحقائق افراده الوجود ليست الا مفهوماتها اي مفهومات تلك الافراد كيف لو كانت مفهوماتها اي مفهومات الافراد عارضة لحقائقها اي الافراد لكانت تلك المفهومات محمولة عليها اي على تلك الحقائق اما بالاشتقاق وهو ما يكون بتوسط ذو وتحوه ذلك او بالمواطاة وهو حمل الشيء على نفسه كحمل الانسان على الحيوان في قولنا بعض الحيوان انسان وليس ههنا شق آخر وهو ان لا يكون تلك المفهومات محمولة على الحقائق اصلا لان العارض لا بد من حمله على المعروض والا لم يكن العارض عارضا بل ربما لا علاقة بينهما فالاول اي حمل مفهومات افراد الوجود على حقائقها بالاشتقاق يستلزم كون الوجود موجودا خارجيا واللازم باطل فكذا الملزوم واما تقرير الاستلزام فسيجيء والثاني اي حمل المفهومات على الحقائق بالمواطاة يستلزم حمل المعنى المصدري بمواطاة على معروضه لان مفهومات الافراد عارضة للحقائق وهي ليست الا معاني مصدرية واللازم باطل لبداهته فالملزوم مثله واذا بطل التالي بكلا الشقين فالمقدم يعني كون مفهومات افراد الوجود مغايرة لحقائقها محمولة عليها باطل ثبتت المطلوب تشريح كلام المحشي ولا بد ههنا من بيان الاستلزام في الشق الاشتقاقي والمواطاتي اما تقرير الاستلزام في الشق الاشتقاقي فما ذكره احسن المحققين ان مفهوم الوجود المصدري اذا كان عارضا حقيقة فمفهوم الوجود المصدري الخارجي يكون عارضا لحقيقته ايضا فتلك الحقيقة يلزم ان تكون موجودة في الخارج فان عروض هذا الاشتقاق للشيء يستلزم صدق المشتق عليه فاذا عرض مفهوم الوجود الخارجي تلك الحقيقة يصدق عليها انها موجودة في الخارج مع ان الوجود المصدري مطلقا سواء كان خارجيا او ذهنيا من المعقولات الثانية التي لا يتصور ان يكون موجودة في الخارج واعترض عليه المحقق البهبهاني بان كون الوجود المصدري مطلقا من المعقولات الثانية مسلم لكن تلك الحقائق المعروضة لمفهومات الوجود ههنا في حيز المنع فلا مانع من ان يكون مفهوم الوجود المصدري من المعقولات الثانية وتلك الحقيقة التي هي معروض الوجود موجودة في الخارج لا يقال الكلام في الوجود المصدري وليس من شأنه الوجود الخارجي اصلا لانا نقول لو كان المراد انه ليس من شأن هذا المفهوم ان يكون موجودا في الخارج بنفسه فمسلم لكن لم يلزم وجوده في الخارج بل انما يلزم وجود حقيقته فيه ولو كان المراد انه ليس من شأن الوجود في الخارج اصلا لا بمفهومه ولا بحقيقته فليس حقيقته اخرى سوى مفهومه الاشتقاقي فذلك اول المسألة وقد ذكرت في الشق الاشتقاقي تقريرات اخر مذكورة في حواشي المحقق البهبهاني على حاشية الزاهدية المتعلقة بالرسالة القطبية فارجع اليها واما الشق المواطاتي فاستحالته ولزومها بين يحتاج الى البيان ولا يخفى عليك ان عدم حمل المعاني المصدرية على معروضاتها بالمواطاة ايضا ليس ظاهر البطلان لان كثيرا من المحققين صرحوا بان الوجود الحقيقي معروض للوجود المصدري ومحمول عليه بالمواطاة فكيف يدعى بداهة عدم صدق العارض على معروضه بالمواطاة مطلقا وقد يستدل على حصر افراد المعاني المصدرية بانه لو كان للمعاني المصدرية افراد اخر سوى الحصص لكانت المعاني المصدرية محمولة على تلك الافراد بالمواطاة اذ المعتبر في الفرد

بدر في تصحيح الملاحسن رح فتدبر لينظر حسن ذلك ١٢ كتبه عبيد ربه الابوي النقشبندي اسمه اسمعيل الخلوتي القندري

المصدر الاول من الموقف الثاني في الوجود والعدم

فانه لا وجود لشيء هكذا في الباري والمتبع ١٢ ع ط الظاهر هو المحقق الطوسي واتباعه كذا قيل ١٢ عبد الرحمن

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

اعم من وجوده له الوجود الثاني من الوجوه الدالة على بداهة تصور الوجود وهو ان يقال قولنا الشيء اما موجود او معدوم تصديق بديهي

وانه يتوقف على تصور الوجود والمعدوم فيكون تصور الوجود والمعدوم والوجود والعدم بديهيا وكذا توقف هذا التصديق على تصورها

على معروضه وناظر ان الوجود مقول بالتشكيك وعلى تقديره يكون الوجود المطلق نوعا لها كما هو شان الكلي بالنسبة الى حصصه لزم ان يكون مقولا

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

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

من الموجود او المعدوم باسم الحال فهنا عدم صفة لها تحقق تبعية الغير فان كان التحقق التبعي تحققا حقيقة فهي موجودة ولا معدوم وان لم يكن فهذا الدليل يدل على بداهة

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

التصديقات الاخر بديهية لكن مع ان هذا الدليل منسوب الى الامام وهو قائل ببداهة جميع التصورات قوله كذا يتوقف الخ فتعارضكون كل من الشيئين غير الآخر ونقيضا

الحمل المواطاتي فلا يقال للجسم انه فرد للسواد والبياض وغيرهما من المعاني الصدرية وحمل المعاني الصدرية على معروضاتها مواطاة باطل فيرد عليه ما ذكرنا في الشق المواطاتي

بعينه وبهذا عرفت انه ليس لتقرير المحشي هذا المقام محل صحيح يخلو عن التكلفات فافهم قوله وناظر ان هذا ايراد على كون افراد الوجود حصصية وتقرير الايراد وجواب

واضح قوله فافهم لعله اشارة الى ايراد على الاشتقاقي والمواطاتي او اشارة الى جواب آخر عن الايراد وهو ان الوجود فيه مقول بالتشكيك ولكن ليس بالنسبة الى حصص

وهي الوجودات الخاصة بل بالنسبة الى الموجودات كما ان السواد مقول بالتشكيك لا بالنسبة الى سوادات مخصوصة بل بالنسبة الى الجسم قوله فان قلت حال الايراد

ان المتبادر من الانفصال الحقيقي وذلك مفقود في قولنا الشيء اما موجود او معدوم فانه ليس بمانع عن الخلو بجواز ان يكون الشيء لا عند المتبين له فلا يكون

موجودا ولا معدوما واذا 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 نعم

هذا جواب عن الايراد المذكور حاصله ادخال الحال في الموجود او المعدوم بان التحقق في قولهم تعريف الحال له تحقق تبعية الغير فان كان تحققا حقيقة فهو داخل في الموجود

والا في المعدوم فحينئذ يصح الانفصال الحقيقي وفيه ان الذي يقول بالحال يثبت واسطة بين الموجود والمعدوم فلا يقول ان تحقق الحال تحقق حقيقة كتحقق الموجود او

ليس بتحقق اصلا كما في المعدوم فلا يدخل الحال عنده في شيء من الموجود والمعدوم فافهم قوله فالقول نقض على الدليل المذكور ومدار هذا الايراد توهم ان بناء الدليل على

ان الحكم بالتنافي بين الشيء ونقيضه ضروري فيلزم بداهة ما يتوقف عليه وافاد ان التصديق بالتنافي بين كل شيء ونقيضه ضروري يلزم بداهة غير البديهي فان التصديق

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

عن النقض حاصله انا لا نستدل ببداهة التنافي وهذا التصديق على بداهة الطرفين حتى يرد علينا ورد بل نحن نستدل ان هذا التصديق بجميع اجزائه بديهي يحصل للطفل

والصبيان فمن جملة اجزائه الموجود فيكون بديهيا والتصديق بالتنافي بين النقيضين في التصديقات الاخر وان كان بديهيا لكن لا نسلم ان جميع اجزاء تلك التصديقات

بديهية حتى يستدل على بداهة الطرفين قوله بديهية كذلك اي بجميع اجزائه قوله ان الخ هذا جواب ثان عن النقض بتسليم الايراد حاصله ان هذا الدليل منسوب الى الامام الهمام

فخر الدين الرازي وهو قائل ببداهة جميع التصورات فلا يرد ح لو كانت اطراف التصديقات الاخر ايضا بديهية قوله التغاير بالايراد على قول الشارح العلامة ان هذا التصديق

اي التصديق بان الشيء اما موجود او معدوم يتوقف على تصور تغايرهما الذي هو تصور الاثنينية على حذف المضاف بعد مواد ذلك التصور ستلزم تصور التغاير فيكون

تصور التغاير والاثنينية بديهيا لان يتوقف عليه البديهي فيكون بديهيا وحال الايراد ان التغاير عبارة عن كون كل من الشيئين غير الآخر ونقيضا له بالعينية فيصدق ح

يكون كل واحد من الشيئين بالنسبة الى الآخر والاثنينية عبارة عن كون الطبيعة فاقدة لها كون الطبيعة فاقدة واحدة كما في الواحد واحدا في الوحدة الكثيرة فيصدقا

مولانا محمد حسن سندیلی نور الله مرقده

الصدق الاول من الوقوف الثاني في الوجود والعدم

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

العينية والاثنينية كون الطبيعة الواحدة ذا وحدتين ايقابلها كون الطبيعة ذا وحدة او وحدات فالتغاير ليس نفس الاثنينية بل تصورها ليس مستلزما لتصور ما فهذا التصديق
لا يتوقف على تصورات هذه الامور ولا يستلزمها نعم يتوقف على تصور مفهوم الشيء الذي يرد هين الوجود والعدم والتنافي الذي هو متعلق ذلك التصديق
فيكون تصوره بديهيا **قوله** اي هذا التصديق اراد التصديق المصدق به والتصديق على المذهب المنسوب الى الامام والاول مبني على العرض والثاني مبني على الذات
والتغاير منهما 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 ايضا بحسب المصداق فلان اطلاق التغاير يكون على النسبة الى الاخر
كما يقال الانسان مغاير للفرس والفرس مغاير للانسان بخلاف الاثنين حيث لا يطلق على مجموع الوحدتين على كل واحدة منهما وايضا بحسب المقابل فان مقابل الاثنينية
الوحدة ومقابل التغاير العينية والاتحاد واذا كان كذلك فالتغاير ليس نفس الاثنينية حتى يكون تصورهما واحدا ولا مستلزما لها بحسب الصقع حتى يكون تصور التغاير
مستلزما لتصور الاثنينية وان كان التغاير مستلزما للاثنينية بحسب الواقع فكيف يصح قول الشارح ان تصور التغاير هو تصور الاثنينية او مستلزم لتصورها وبهذا ظهر لك
ان الموصول في كلام الشارح صفة للتصور والمضاف محذوف وبعد هو تصور الاثنينية ولا يجوز ان يكون صفة للتغاير لان قوله او مستلزم عطف على الاثنينية وظاهر ان التغاير
نفسه ليس مستلزما لتصور الاثنينية بل تصوره مستلزم لتصورها وحينئذ ما قال البعض في تقرير كلام المحشي ان هذا مبني على ما زعم الشارح من ان التغاير عين الاثنينية اذا
كان الموصول في عبارته صفة للتغاير كما هو الظاهر واما على تقدير كونه صفة للتصور فمعناه ان تصور التغاير عين الاثنينية وهذا ظاهر البطلان ولذا حمل 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 تفرع على
ما مهد بقاعدة عدم العينية والاستلزام بين التغاير والاثنينية يعني انه 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 كل واحد من هذه الامور بل المقصود نفي مجموعها وظاهر ان هذا التصديق لا يتوقف على تصور التغاير والاثنينية
والوحدة معا وان كان موقوفا على تصور التغاير الذي هو عام من التنافي الذي هو متعلق ذلك التصديق فافهم **قوله** على تصورات هذه الامور التغاير والاثنينية والوحدة
او ليس شيء منها جزءا من هذا التصديق ولا لازما له في التصور والتنافي بين الوجود والعدم مستلزم في الواقع للتغاير والاثنينية لا في التصور **قوله** نعم يتوقف فيه
انه لا يلزم من كون هذا التصديق موقوفا على تصور الشيء المردد والتنافي بديهيا لا يلزم ان يكون تصور التصديق بجميع اجزائه بديهيا ولا يلزم كون جميع التصديق
بديهيا فان التصديق بالتنافي بين كل شيء ونقيضه ضروري وذلك مخالف لما ذكره المحشي انفا فافهم **قوله** اراد بالتصديق المصدق به دفع 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 المصدق به والتصديق على المذهب المنسوب الى الامام ولا يخفى كونه ذا اجزاء **قوله** الاول اي المصدق به يعني متعلق
التصديق بديهي بالعرض لانه معلوم **قوله** الثاني اي التصديق انه هو علم بديهي بالذات لان البداهة والنظرية صفتان للمعلوم بالعرض وللعلم بالذات كما هو مذهب
طائفة والذي حققه المحشي في حاشية على شرح التهذيب للملا الهما صفتان للمعلوم بالذات وللعلم بالعرض فادرك **قوله** التغاير بينهما اي بين المصدق
التصديق على المذهب المنسوب الى الامام اعتباري عند من يقول باتحاد المعلوم والعلم بالذات لان الزام بديهي الاتحاد كذلك لانه لا يرى

لان تصورات الاطراف ليست اجزاء للتصديق على مذهب الحكماء بل هي شرط له بل الجزئية على مذهب الامام الرازي

ط وجه الظهور ان مقابل ان الشرطية يكون ان الشرطية ايضا لا الكلمة او الترديدية واما تقابل او الترديدية بالكلمة اما لكن لما كان ابلغ الكلام
واردا بتلك المقابلة فلا اعتراض والاختلاف البلاغة ١٢ والضمير في قوله تعم راجع الى الكلب المذكور في قوله فمثله كمثل الكلب
والمعنى ان صفة الشخص المذكور كصفة الكلب ان تحمله اي ان تحمل عليه حملا يلهث اي يخرج لسانه من فيه وان تتركه اي لا يحمل عليه يلهث
يلهث يعني الكلب يلهث في كل حال وكذا الشخص المشبه بالكلب بهذا يعلم بن عوض ١٢ محمد عبيد الله ره

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 بحيث 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 الملاحظة 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 يحاله العقل الى الحدث والزمان والنسبة الى الفاعل المعين فما اشتهر انه مستقل بالنظر الى المدلول التضمني دون المطابقي كلام ظاهري فتامل

الاتحاد بين العلم والمعلوم اصلا كذا افاد بعض المحققين **قوله** اعلم ان التصديق الخ دفع لما يتوهم من ان تعلق التصديق عند الجمهور بالنسبة الحاكية حيث هي رابطة وهي امر بسيط فارادة الصدق به من التصديق لا يتضح فيما هو بصدده من فم لا يراد الورد على الشارح العلام **قوله** على مذهب الجمهور ايضا متعلق بمعنى القضية كما انه متعلق على مذهب طائفة اخرى **قوله** من حيث انها معنى القضية معنى مجمل اي معنى مجمل افعله العقل الى الموضوع والمحمول والنسبة الرابطة من حيث هي رابطة وهو معنى مستقل **قوله** لا بالنسبة الخبرية التي تكون في القضية الحملية **قوله** ولا الاتصال بباقي الغير وهو في القضية المتصلة **قوله** ولا الانفصال وهو في القضية المنفصلة **قوله** فانها اي النسبة الخبرية وما اضاها من الاتصال والانفصال **قوله** متعلق التصديق بحيث انه يكون مستقلا بها اي بالمفهومية **قوله** كما يشهد به اي بكون متعلق التصديق امرا مستقلا فالمستشهد عليه ضرورة فيه يقول ان التصديق لكونه عبارة عن الانكشاف وتصور الذات بحيث ان يتعلق بامر مستقل فلا بد من ان لا يكون كادراك 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 بمعنى الملاحظة مختلفان باختلافها فشيء واحد يكون مستقلا بملاحظة وغير مستقل بملاحظة اخرى الاستقلال عبارة عن كون الشيء ملحوظا ومتصورا بالذات من غير ان يكون مرآة لحصول الحاشيتين وتعرف حالها بل يتعلق القصد اليه بالذات وعدم الاستقلال عبارة عن ملاحظة الشيء تبعا لملاحظة شيء آخر بان يكون مرآة لتعرف حال ذلك الشيء بنفسه اذا لوحظ قصدا واولا بالذات من غير لحاظ كونه واسطة لتعرف حال الغير يكون مستقلا واذا لوحظ في ضمن شيء آخر بحيث يكون مرآة لملاحظته وتعرف حاله يكون غير مستقل توضيحه في المثال ان من نسبة مخصوصة بين شيئين وهما السير والبصرة يعبر عنها بالابتداء الخاص لان مفهومه الابتداء الخاص من عين تلك النسبة بل النسبة عارضة له وهو معروض لها فاذا لوحظت من حيث انها نسبة وحالة بين السير والبصرة حيث يكون الالتفات اليها بالذات ويلتفت اليها تبعا وبالعرض في 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 لا يصلح ان يحكم عليه في هذا اللحاظ وعدم اذا لوحظت هذه النسبة نفسها من دون جعلها مرآة لحصول الحاشيتين يكون مستقلا وان استلزم تصورها تصور الطرفين وصار الحال ان يحكم عليه في هذا الظاهر جدا ومن هنا ظهر لك 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 صفة يعني ان الاستقلال وعدم الاستقلال يختلفان باختلاف الملاحظة **قوله** ملاحظة اجمالية بحيث يتعلق اللحاظ الى امر وحدتي 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 متعلق 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** فتامل لعله اشارة الى ان استقلال الشيء بالمعنى

المرصد الاول من الموقف الثاني في الوجود والعدم

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

قوله او تصور احدهما اه هذا على سبيل التوسعة والا فكسبية الوجود يستلزم كسبية العدم فانه عبارة عن سلب الوجود قال الشيخ في التعليقات السلب كيف على العدم التضمني وعدم استقلاله بالمعنى المطابقي انما لا يصح على مذهب اهل المعقول لان التضمن عندهم تابع للمطابقة لا يوجد الا في ضمنها بخلاف اهل العربية فان الدلالة عندهم تابعة للقصد فيمكن حينئذ رأيهم تحقق التضمن بدون المطابقة فيجوز ان يكون القائل بعدم استقلال الفعل المعنى المطابقي وباستقلاله المعنى التضمني من اهل العربية والى جواب ان المعتبر عندهم في الدلالة الاستعمال ولا استعمال الفعل في معنى الحدث فقط فلا يصح ذلك القول على رأيهم ايضا او اشارة الى ان اعتبار نفس الزمان في الفعل واعتبار النسبة الى الفاعل فيه جميعا مما لا مرجح فينبغي ان يقال ان معنى الفعل يحلله العقل الى الحدث والنسبة الى الزمان والنسبة الى فاعل ما فافهم قوله هذا على سبيل التوسعة لما كان يرد ههنا على عبارة الشارح ايراد وهو ان كسبية الوجود يستلزم العدم فانه عبارة عن سلب الوجود فتصور العدم يستلزم تصور الوجود فاذا صار الوجود كسبيا كان العدم ايضا كسبيا والمتبادر من الطرفين في قول الشارح يجوز ان يكون تصور طرفيه معا او تصور احدهما الذي هو الوجود وشلا كسبيا الوجود والعدم لان الطرفين في قولك الشيء اما موجود او معدوم بحسب الظاهر هما الوجود والعدم ووقع الشيء والمفهوم المردد بين الموجود والمعدوم لا نزاع بينهما اصلا وان كان بحسب الحقيقة الطرفان هما الشيء والموجود والشيء والمعدوم لان هذه القضية في قوة انا الشيء اما موجود والشيء اما معدوم فكيف يصح ان يكون الوجود كسبيا دون العدم كما يفهم من التردد الذي ذكره الشارح تصدقه المحشي الجواب عنه فقال هذا على سبيل التوسعة اي التردد في هذا المقام مبني على احتمال صرف على سبيل التوسعة لا على سبيل صحة كل من الشقين حتى يورد على الشق الثاني ما ذكرتم وبهذا يندفع ما اورد على المحشي بعضهم بان الطرفين في قولهم الشيء اما موجود او معدوم الشيء والمفهوم المردد بينهما لان احد الطرفين هو الموجود والآخر المعدوم فمقصود الشارح انه على هذا اي القول ببداهة الاذعان فقط يجوز ان يكون الشيء او المفهوم المردد نظريين او ان يكون اثنانيا فقط نظريا ووجه الاندفاع ان المراد بالطرفين ههنا ما هو ظاهر منهما وهو الوجود والعدم وعلى ان الطرفين بينهما الشيء والمفهوم المردد بعينيتهما وكيف يعقل عينية الموضوع مع المحمول مع انه لو كان مقصود الشارح ما ذكره لقال او تصور احدهما 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 مع توقفه عليه كالاطراف للتصديق والا لزم اجتماع النقيضين قلت ليس مطلوبنا ان الوجود جزء لحقيقة العدم حتى يلزم ذلك بل نقول ان تصور العدم يستلزم تصور الوجود اذا اخذ العدم بمعنى سلب الوجود لان المضاف اليه وان كان خارجا لكن التقييد داخل فيستلزم تصور العدم تصور الوجود كما ان تصور الجزء يستلزم تصور البصر ولم يكن البصر جزءا من مفهوم الجزء وما قيل انه على هذا التقدير يتوقف العدم على النظر بواسطة امر خارج لازم في التصور فما الوجه 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 فان قلت ان المحشي قال سابقا بان المراد من وجود هو الحصة من الوجود لا الفرد لان بديهته موقوف على بديهة النفس وهو نظري بخلاف ما اذا اريد منه الحصة فان النفس خارج منه فبديهته لا يتوقف على بديهة النفس قلت انما لم يرد منه الفرد لان الوجود ليس له افراد سوى الحصص على ما قرره 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 معنيان اجمالي وتفصيلي وكسبية الوجود انما يستلزم كسبية المعنى الثاني دون الاول والماخوذ في ذلك التصديق هو الاول وتعقله لا يتوقف على تعقل الوجود لانا نقول المعنى الاجمالي يعقل اذا كان هناك اجزاء متعددة وههنا ليس كذلك لان الحصص معاني بسيطة يعتبر انتهاؤها الى امور مخصوصة والتقييد ليس بمعتبر في معنوها بل في العنوان كما حققناه من قبل على انه لو كان كذلك لكن البصر والعمى والبصر والالة التي هي مبدأ ليس كذلك فقائل هذا ينبغي تحقيق المقام قوله قال الشيخ في التعليقات هذا تاييد لكون العدم بمعنى سلب الوجود لا السلب المطلق مع قطع النظر عن الوجود حتى لا يحمل على

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

لتسمع بالمعيدي خير من ان تراه ٭ سماه بالمعيدي لانه عدل عن صدقه الى المصدرية وقد صرح بذلك القاضي ناصر الدين البيضاوي رحمه الباري في تفسير قوله تعالى سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون الآية فارجع الى التفسير المذكور لمزيد التفصيل ٭ محمد عبيد الله عفا الله

مثلا كسبيا مع كون الحكم في نفسه بديهيا قلنا هذا التصديق بديهي مطلقا ولا مصادرة لان بداهته في نفس الامر يتوقف
على بداهة اجزائه ونفس الامر ولكن لا يتوقف العلم ببداهته مطلقا على العلم ببداهة اجزائه اي العلم ببداهة كل واحد منها
مفصلا لان يتبعه مثلا اذا علم ان هذا التصديق حاصل من لا يتصور منه كسب كالبلوغ والصبا علما اجماليا لان كل واحد من
اجزائه بديهي فالمراد ان يعلم حال الوجود بخصوصه وقيل الوجود جزء من اجزاء هذا التصديق وكل جزء من اجزائه بديهي فالوجود بديهي
فظاهر ان العلم بالكلية القائلة بان كل جزء من اجزائه بديهي لا يتوقف على العلم ببداهة جزء معين منه بخصوصه حتى يلزم المصادرة
وهذا بعينه ما قيل من ان العلم بكلية كبرى 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 لو يمكن الاستدلال بها على حكم الافراد كما الحاصل ان الوجود والعدم والشيء الذي دديهما كلها
بديهية وعلم بذلك ان هذا التصديق بديهي مطلقا ثم يصح الاستدلال ببداهته على بداهة شيء منها لانه دور وجوابه
اي جواب الوجه الثاني انه يكفي تصورهما اي تصور الموجود والمعدوم بوجه ما والنزاع انما وقع في التصور بالكنه الوجه الثالث و
انما ينتهض حجة على من يعترف بان الوجود متصور بالكنه ويدعي انه بالكسب لو كان الوجود مكتسبا فاما بالحد او بالرسم لا يصح

ولا ينعكس **قوله** لسؤاله الحاصل ان ايضاح 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 الحكم بديهي حاصل لمن لا يقدر على الكسب وهو يتوقف على تصور الوجود فهو
بديهي **قوله** لانه يكفي آه فيه انا نحكم بالتنافي بينهما بالوجه الذي تصورهما به وهذا الوجه ليس متغايرا لهما لكونهما متنافيين اذا تبينهما قائل فيه

على العدم كليا فيقال كل عدم سلب ولا ينعكس لا يحمل العدم على السلب كليا فلا يصح ان يقال ان كل سلب عدم لجواز ان يسلب شيء آخر سوى الوجود بخلاف
العدم فانه عبارة عن سلب خاص بل بالنسبة الى الوجود فمتى صدق العدم صدق السلب ولا ينعكس فظهر ان بينهما عموم وخصوص مطلقا فالسلب
عام مطلق والعدم خاص مطلقا **قوله** الحاصل توضيح لكلام الشارح العلام وتقريره لا يخفى **قوله** الصورة العلمية الاجمالية الصورة موصوفة والعلمية صفة اولى والاجمالية
صفة ثانية والكلية صفة ثالثة والبديهية صفة رابعة والمتعلقة صفة خامسة للصورة وقوله على الصورة العلمية الجار والمجرور متعلق باستدل التفصيلية هنا سابقة
الاجمالية ثم والشخصية للكلية ولم يات بالنظرية مقابل 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 الحقيقي **قوله** الشخصية لم يرد بالصورة الشخصية المعنى الاصطلاحي بل اراد الصورة المخصوصة التي تتعلق بالوجود
اولا وبالذات وبالكلية ما يتعلق بالكل من حيث هو كل بلا لحاظ الاجزاء تفصيلا **قوله** ولك ان آه الفرق بينه وبين الاول ان الدليل هناك صورة كلية
وما يستدل عليه صورة شخصية وههنا كلاهما صورتان شخصيان يستدل احدهما على الآخر **قوله** هذا الحكم اي الحكم بان الشيء اما موجود او معدوم **قوله** هو متوقف
الكل على الجزء فلا يرد النقض بسائر التصديقات **قوله** فهو اي الوجود **قوله** فيه انا الحكم آه يريد ان جواب تقريره ان الوجود والعدم متنافيان اذا تبينهما اجمالا اشار
فانا متنافيين فيما بينهما بتوسطهما ولا شك ان الوجه الذي تصورناهما به يكفي للحكم التنافي فعلم ان هذا الوجه ليس مغايرا لذاتيهما والا كانت المنافاة لا بالذات بل بواسطة
ذلك الوجه وهذا باطل واذا كان هذا الوجه حقيقة ذاتيهما فكان تصورهما في هذا التصديق بالكنه وهو يؤدي الى بداهة حقيقة مطلوب المستدل **قوله** فنقول فيه تعالى تارة
بوجه والنزاع انما وقع في التصور بالكنه حاصله ان الوجود والعدم متنافيان اذا تبينهما بالوجه الذي يصيرون نسبة الحكم التنافي بينهما لا يكون متغايرا لهما والا لما حكم التنافي الذاتي

كاسب التصوفيهما والقسمان باطلان اما تعريفه بالحد فلان الحد كما مر انما يكون بالاجزاء والوجود بسيط فلا يكون له حد ولا اى
فانلو يكن الوجود بسيطا بل مركبا فاجزاءه اما وجودات فيكون الجزء مساويا للكل في الماهية او لا يكون اجزاءه وجودات بل ماهيات
بوجودات فعند الاجتماع بين تلك الاجزاء التي كل واحد منها ليس بوجود لا بد ان يحصل امر زائد على تلك الاجزاء هو الوجود فلا
اى وان لم يحصل عند الاجتماع امر زائد فلا وجود هناك اصلا اذ ليس ثمة الا تلك الاجزاء التي ليست بوجودات ويكون ذلك الامر
الزائد الحاصل عند اجتماع الاجزاء الذى هو الوجود عارضا لها ومسببا من اجتماعها فيكون حينئذ تلك الاجزاء علل الوجود ومعروضا له
لكونه مسببا من اجتماعها عارضا لها لا اجزاءه فيكون التركيب في فاعل الوجود او قابله لا فيه والمقدمة خلافه وقد يقال لو كان للوجود

قوله والوجود بسيط اى المراد بالبساطة البساطة الذهنية والمراد بالاجزاء في الدليل الاول الاجزاء الذهنية وحاصله التردد المحاصر بين ان يكون جزء الوجود نفس الوجود
وبين ان لا يكون قوله فيكون الجزء اه فلا يكون الكل كلا او الجزء جزءا والا يلزم كون الشيء جزء النفسه وتركبه من الاجزاء الغير المتناهية قوله والا اى وان لم
يحصل عند الاجتماع امر زائد ولم يكن هذا الامر الزائد وجودا فلا وجود هناك فالوجود ليس هذه الاجزاء وحدها ولا مع الامر الزائد عليها وهذا التفسير اولى من
تفسير الشارح كما لا يخفى ثم الامر الزائد اما ان يكون عارضا لها او معروضا لها او عارضا معها لمعروض واحد او معروضا معها لعارض واحد ولا يكون بينهما علاقة

الى انه يجوز ان يكون ذلك الوجود لازما لذاتهما فغاية ما لزم تثنى الوجود والعدم بوسطة لازم ذاتي لهما وهو لا يقدح في التثنى الذاتي فافهم قوله المراد بالبساطة
يعني ان المراد بالبسيط في قوله والوجود بسيط هو ما لا يكون له اجزاء ذهنية لان المقصود اثبات عدم تعريفه بالحد والحد المشهور ثلاثة من الاجزاء الذهنية
وهو المختار عند المحشي وان استلزم نفي الاجزاء الذهنية لنفي الاجزاء الخارجية بناء على الاستلزام بين التركيبين قوله لا اجزاء الذهنية اى تكون محمولة فيما بينها
وعلى الكل وبخلافه الاجزاء الخارجية قوله وحاصله اى حاصل هذا الدليل ان اجزاء الوجود انما نفس مفهوم الوجود وليس نفسه والغرض من هذا الكلام بيان منافاة
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 في
المفهوم فحينئذ لا جزئية ولا كلية بل بمعنى الجزء والكل كليهما بمعنى واحد قيل ان لا مضائقة في مساواة الاجزاء في الماهية للكل كما ان قطعات الخشب اجزاء
الا حقيقتها حقيقة الخشب والمار وفيه ان المراد ههنا بالاجزاء الاجزاء التركيبية على ما يتبادر منها لا الاجزاء التحليلية لانه يطلق عليها اسم الاجزاء على
المسامحة ولا شك ان الاجزاء التركيبية للخشب ليست حقيقتها حقيقة الخشب فالايراد ساقط انما نشأ من الاشتباه بين الاجزاء الحقيقية التركيبية والاجزاء الخارجية
التحليلية قوله وايضا يلزم الخ هذا قباحة ثانية على كون مفهوم الجزء عين مفهوم الكل بيانه انه لما كان مفهوم جزء الوجود بعينه مفهوم الوجود الكل فيلزم كون الشيء
جزء النفسه وهذا ظاهر قوله وتركبه من الاجزاء الخ هذا قباحة 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 مركبا وهو ايضا كذلك وهكذا فينقل الكلام الى ان يلزم التسلسل في الوجودات وهو باطل قوله
اى وان لم يحصل يعني ان نفي حصول الامر الزائد الذى هو الوجود يتصور على نحوين الاول ان لا يحصل الامر الزائد اصلا والثاني ان يحصل امر زائد لكنه لا يكون وجودا
فالاول ان يقول الشارح تفسير قول المص والا فلا وجود ذلك قوله فالوجود ليس الخ هذا على تقدير ان لا يحصل امر زائد اصلا قوله ولا 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 في قول الشارح وان لم يحصل عند الاجتماع
امر زائد هو الوجود ولا شك ان انتفاءه يتصور على نحوين الاول ان لا يكون الامر الزائد متحققا اصلا والثاني ان لا يكون الزائد وجودا قوله ثم الامر الخ ما اخذ
من الحواشي القديمة للمحقق الدواني وحاشية الفاضل ميرزا جان رحمهما الله تعالى والحاصل ان ههنا خمسة احتمالات الاول ان يكون ذلك الامر الزائد عارضا
للاجزاء والثاني ان يكون معروضا لها والاجزاء عارضة له والثالث ان يكون ذلك الامر الزائد مع تلك الاجزاء عارضا لمعروض واحد فالعارضية بينهما ح

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

اجزاء فلك والاجزاء تتصف عابالوجود فيكون الكل صفة للجزء لكن ذلك الجزء لا يكون صفة لنفسه بل يكون صفة سائر الاجزاء

العرض اصلا والاحتمال الاول اقرب لان الظاهر ان الامر الزائد هيئة اجتماعية والاحتمال الثالث والرابع والخامس البعد اذ على هذه الاحتمالات يكون التركيب في مرتبة والاحتمال الثاني والرابع والخامس اذ لا يتصور حصول العارض قبل حصول المعروض ووحدة 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 او قابله **قوله** فيكون الكل اي علم ان عروض الشيء لنفسه على ضربين جائز ومستحيل فالجائز ان يكون بين الشيء ونفسه تغاير اعتباري كما في الوجود المطلق والامكان العام والكلية والمفهومية فان العارض فيها حصة من المعروض والمستحيل ان لا يكون بينهما تغاير والاول هو الضرب المستحيل لانه يلزم ان يكون جزء الوجود

ان الامر الزائد والاجزاء كلها عارضة لشيء واحد وذلك الشيء الواحد معروضها والرابع ان يكون ذلك الامر الزائد مع تلك الاجزاء معروضة لشيء واحد وذلك الشيء عارض لها والخامس ان لا يكون بين الامر الزائد وتلك الاجزاء علاقة اصلا الا بان يكون الكل عارضا لامر واحد لا بان يكون معروضا له **قوله** الاحتمال الاول هذا وجلذكر المصنف الاحتمال الاول وترك باقي الاحتمالات حاصله انه لما كان الاحتمال الاول اقرب الى الفهم من سائر الاحتمالات لان الظاهر ان الامر الزائد هيئة اجتماعية وهي تكون عارضة للاجزاء كما في سائر التركيب صرح بالاول واشار الى الباقي **قوله** والاحتمال الثالث والرابع والخامس احتمال كون ذلك الامر الزائد مع تلك الاجزاء عارضا لمعروض واحد ومعروضا لعارض واحد ولا هذا ولا ذلك البعد اذ التركيب على هذه الاحتمالات ليس في الوجود وهو الامر الزائد في امر اجنبي غاية انه يكون شريكا للاجزاء في العارضية على الاحتمال الثالث وفي المعروضية على الاحتمال الرابع وفي بعض النسخ لم يذكر لفظ الرابع ههنا وهو الظاهر 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 لشيء واحد الخامس 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 وتعدد المعروض غير متصور لامتناع قيام العرض الواحد بحال متعددة فقوله اذ لا يتصور حصول العارض علة لاخشية الاول وقوله وحدة العارض علة لاخشية الثاني **قوله** صرح يعني ان المصنف صرح بالاحتمال الاول وهو كون الامر الزائد عارضا لتلك الاجزاء حيث قال ويكون ذلك الامر الزائد عارضا لها واشار الى الاحتمالات الاخر بقوله وسببا من اجتماعها **قوله** فكانه قال هذا جواب سؤال مقدر وهو ان قوله عارضا وسببا من اجتماعها بايراد الواو العاطفة التي هي للجمع يدل على وجودهما في حال واحد فكيف يكون اشارة الى الاحتمالات الاخر فتقرير الجواب ان مراده كونه عارضا لها في صورة كما في الاحتمال الاول وسببا من اجتماعها في صورة كما في احتمالات اخر وعليه يدل قوله الشرح فيكون التركيب في فاعل الوجود او قابله وبهذا الدلالة ان الشارح اتى بحرف التردد دون الواو فعلم ان ههنا صورتين ولو كانت ههنا صورة واحدة لما كان في التردد فائدة وفي قوله فكان المشارة الى البعد لان ارادة معنى التردد من الواو العاطفة لا يخلو عن بعد ولو كان مقصوده ما ذكره المصنف للزم ان يقول عارضا لها او سببا من اجتماعها **قوله** علم ان عروض الشيء الخ المقصود منه دفع الايراد الذي اورده الفاضل مرزا جان على قول الشارح لكن ذلك الجزء لا يكون صفة لنفسه ان كون شيء صفة لنفسه وعروضه له ممكن بل واقع كالكلية للكلي والمفهومية للمفهوم والوجود للوجود المطلق فيقال الكلي كلي والمفهوم مفهوم والوجود المطلق موجود فلا حرج لكن ذلك الجزء صفة لنفسه وحاصل الدفع ان عروض الشيء 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** ان لا يكون بينهما اي بين الشيء ونفسه **قوله** ههنا اي في الدليل القائم على بساطة الوجود **قوله** هو الضرب المستحيل يعني ما لا يكون بين الشيء ونفسه تغاير اصلا **قوله** لانه يلزم دليل للزوم

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

فلا يكون الصفة بتمامها صفة او بالعدم فيلزم اجتماع النقيضين وقد يقال لو كان لوجود اجزاء فلك الاجزاء ما كان

من حيث انه جزء عارضا معروضا لنفسه 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 الموجود المطلق على تقدير ان يكون جزئه معدوما مطلقا يصدق عليه المعدوم المطلق ضرورة ان الجزء اذا كان معدوما مطلقا كان الكل

الضرب المستحيل وحاصل ان ههنا اذا كان جزء الوجود متصفا بالوجود فذلك الجزء بعينه موجود في الوجود وهو يقتضي ان يكون جزء الوجود متصفا بنفسه بالتغاير صلحا
بخلاف الضرب الجائز فافهم قوله ثم لا يخفى لما كان يرد على هذا الدليل والدليل الذي بعده ايرادان اما على الدليل الاول فلانا نختار ان جزء الوجود متصف بالوجود وما
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 وجود استقلالي حتى يكون عروضه لجزء الوجود استقلالا لان المعروض ثانيا هو الوجود في موضوع فلا يكون وجوده نفسه الاستقلالي عروض
له الاستقلال فالعارض حينئذ لجزء الوجود هو الوجود ولا يلزم من عروضه عروض جزئه استقلالا فالمحال غير لازم واما على الدليل الثاني فلانا نختار ان جزء الوجود يتصف
بالوجود مع الكل ما قلتم انه يلزم ان لا يكون الجزء بحسب وجوده متقدما على الكل بل معه مسلم لكن الممنوع استحالته في الجزء الذهني لانه لا منافاة في عدم تقدم الجزء
الذهني على الكل لاتحاده معه ذاتا ووجودا قصد 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 يستلزم الاتصاف بجزئه الخارجي لانه مغاير للكل وللجزء الاخر ذاتا ووجودا والملحوظ استقلالا لا يكون له عند وجود الكل وجود منفردا فالاتصاف
بالكل يستلزم الاتصاف بجزئه الخارجي الذي لوحظ استقلالا لا منفردا وكذا الجزء الخارجي يجب ان يتقدم بحسب الوجود على الكل فاندفع الايرادان 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 لما استلزم التركيب الذهني للتركيب الخارجي فكيف يستقيم ان يكون الجسم متصفا بالسواد ولا يتصف بجزئه الذهني
قابض للبصر لان القابض للبصر وان كان جزءا ذهنيا لكنه جزء خارجي ايضا بناء على الاستلزام بين التركيبين فاتصاف الجسم بالسواد يستلزم الاتصاف بجزئه
فالاستشهاد باطل ويمكن ان يجاب عنه بان هذا مبني على عدم الاستلزام كما اشار اليه في حاشية الحاشية حاصله انا ما اردنا من عدم اتصاف الجسم بالقابض الاطلاق
بل على تقدير عدم الاستلزام بين التركيبين او اشارة الى انه على تقدير الاستلزام يجب ان يكون للنقطة اجزاء خارجية بناء على انها من مقولة الكيف والمقولات
اجناس عالية فلا بد من الفصول مع ان النقطة البسيطة في الخارج وجوابه ان كونها من مقولة الكيف على تقدير عدم الاستلزام وفيه ما فيه لا وان يجاب ان للنقطة اجزاء
خارجية تركيبية مقابلة للاجزاء الذهنية داخلة في قوام ماهيتها بحيث لا امتياز بينها في الخارج كما ان المادة والصورة جزءان خارجيان للجسم مع عدم
امتيازهما في الخارج وانما يستحيل انقسامها الى اجزاء تحليلية يطلق عليها اسم الاجزاء على سبيل المسامحة قوله توجيهه الخ المقصود منه دفع الايراد الذي اورده
بعضهم على قول المص فيلزم اجتماع النقيضين حاصل الايراد ان جزء الوجود اذا اتصف بالعدم فيستلزم انعدامه انعدام الوجود فغاية ما لزم اتصاف الوجود
بالعدم وهذا ليس بمستحيل انما المستحيل هو حصولهما 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 واتصاف جزئه بالعدم

الفصل الاول من الموقف الثاني في الوجود والعدم

الاجزاء ويقال لها المادة والصورة التشبيهان لمشابهة تينك المركبتين للهيولى والصورة الحقيقيتين في عدم الحمل بينهما وعلى الكل ولا الكل عليهما فتدبر ١٢ محمد عبيد

لان الجزء الاخير للكل المركب كالسيد مع الكل في الوجود زمانا نعم هو مقدم عليه ذاتا لكونه موقوفا عليه للكل فافهم ع ١٢

يتصف بوجود معه او بعده اي مع الوجود الذي هو المركب او بعده فليس الجزء بحسب وجوده متقدما على كل بل هو اما معه او متاخر
عنه او 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 المعرف ولا اعرف من الوجود بالاستقراء فانا اذا تتبعنا المفهومات فوجدنا الوجود
اعرف من كل ما نحاول تعريفه وايضا فهو اي الوجود اعم المفهومات والاعم جزء الاخص والجزء اعرف من الكل لان العلم بالكل يتوقف
على العلم بالجزء من غير عكس وايضا فالفيض من المبدء الفياض عام والنفوس الانسانية قابلة للتصورات فاذا وجد القابل و
الفاعل لم يتوقف الفيض الا على اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع فكل ما كان شرائطه وموانعه اقل كان الى الفيض اقرب و
الاعم لا شك انه اقل شرطا ومعاندا من الاخص لان شرط العام ومعانده شرط الخاص ومعانده من غير عكس كلي 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 فنختار اولا ان اجزاء الكل يحد بها وجودات قولك فالجزء مساو للكل في تمام الماهية قلنا

معدوما مطلقا قوله فليس الجزء اه فان قلت ان اريد بالمعية والقبلية والبعدية ما هو بالزمان فالجزء لا يجب ان يتقدم على الكل اصلا 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 لكن لا بان يكون الوجود قيد الجزء بل ان يكون شرطا بجزئية قوله فالوجود محض اه 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 ذهنيا يصدق عليه الموجود المطلق لان فيه نحوا من الوجود وعلى
تقدير ان يكون جزؤه معدوما مطلقا اي ليس بموجود اصلا لا في الذهن ولا في الخارج يصدق على ذلك 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 ان هذا ايراد على الدليل تقريره ان المعية والبعدية والقبلية المذكورة ههنا اذا اريد بها الزمانية فالجزء لا يجب ان يتقدم على الكل اصلا
بهذا النمط لان ذات الكل لا وجوده على وجوده بجواز 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 كبسائط اربعة اجزاء لان الجزءين كما انهما مقدم على الكل كذلك وجوداتهما مقدم
وجوداتهما عليه ليس الا بحسب الجزئية فيلزم ان يكون الجزءان ووجوداتهما اجزاء الكل فيلزم تركبه من اربعة اجزاء مع انه فرض من اثنين هذا خلف قوله قلت الخ 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 الخلف لان الوجود ليس قيد الجزء حتى يلزم
دخوله في الكل دخول قيد بل هو شرط الجزئية ولا يلزم من جزئية المشروط جزئية الشرط كما ان الوضوء شرط السجدة والسجدة داخلة في الصلوة ومع ان الوضوء ليس داخلا
فيها وهذا ظاهر جدا قوله كما مر اي في شرح قول المص فيلزم اجتماع النقيضين قوله المراد باعرفية الوجود اه قال العلامة القوشجي في شرح التجريد مؤداه ان اراد

والفاء زائدة لمجرد تحسين الكلام ١٢ ع عه الاولى تقديم الوجه الثاني اذ في الاول شائبة تسليم المنع في الثاني ان يقال لا يمكن تعريفه بالرسم لان الرسم

فان وجود كل شيء عند نفسه حقيقته وهي اي حقائق الاشياء متخالفة فكل الوجودات الواقعة 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 اما على تقدير كونه نفس الحقيقة فالمناسب ان يقال بعضه بديهي وبعضه كسبي او يقال كله كسبي فليس كنه شيء من الحقائق الموجودة بديهيا فالاولى 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 شيء آه قد سبقت منا اشارة الى ان مقصود المستدل 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 لجزئه لا صدقه عليه وكذا في بطلان اللازم فان الكلام في نفي الجزء العقلي واستحالة مساواة الكل ان تصور الوجود بوجه يمتاز به عن جميع ما عداه بديهي ولا اعرف منه فلا يمكن تعريفه بهذا الوجه فذلك مسلم لكن الاستقراء والرجوع الى الوجدان كاف لارادة تصوره بكنه حقيقته بديهي فذلك ممنوع بل نمنع كونه متصورا ايضا ثم ليس الحشي ان المراد باعرفية الوجود ههنا اعرفية بالكنه لا بالوجه كيف ولو كان المقصود نفي اعرفيته بالوجه لكان هذا الكلام مناقضا لنفسه لان قوله لا اعرف من الوجود ايضا وجه للوجود وكل وجه فهو اعرف من ذي الوجه فيلزم ان يكون هذا الوجه اعرف منه وحينئذ لا يصدق هذه الكلية اعني لا اعرف من الوجه فيكون هذا الكلام مناقضا لنفسه بخلاف ما اذا اريد بنفي الاعرفية الاعرفية بالكنه لان مصداق 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 لغو لان ما ذكر توضيحا للوجود يكون الوجود واضحا وسبق منه مصداقا لا عنه اقل قوله مقدمات خطابية المراد منه القضايا التي ليست علمية الوعاظ والخطباء تحصيل الظن والاقناع لا المعنى المصطلح من كونها عبارة عن القضايا التي يفيد الظن فان مقدمات الاستدلال وهيئته بطلانه لا يفيد الظن اصلا فان من تامل اذعن كيف يدعي اعرفية الوجود من الشيء والمفهوم كما نقل والحق ان المراد بالخطابية ههنا المصطلح لانها يفيد الظن كما سيشير اليه الحشي وقوله كيف يدعي باطل لان المراد بالوجود الوجود المطلق ولا يخفى انه مساو للمفهوم والشيء وهو اعرف من جميع المفهومات فتامل 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 اذ المفروض عينية مفهوم الوجود لجزئه لا صدق الوجود على الجزء فاقال الشارح عدم لزوم مساواة الجزء للكل في الماهية بتجويز صدق الوجود على تلك الاجزاء صدقا عرضيا وعدم استحالته ليس في موضعه كما نفى حاشية جد جد استاذي قدس سره قوله في الشق الاول وهو قوله فاجزاؤه ما وجودات من الدليل الاول وهو قوله لو كان الوجود مكتسبا قوله على بطلان تحديد الوجود متعلق بقوله المستدل والدليل قوله لزم مساواة الجزء للكل اي العينية في المفهوم كما يشعر به قوله في المفهوم لان المساواة في المعرف تطلق على المساواة في المصداق قوله في اللزوم اي لزوم كون مفهوم الجزء عين مفهوم الكل وماهيته عين ماهيته قوله فان المفروض دليل اللزوم قوله لا صدقه عليه اي صدق الوجود على جزئه حتى يكون الجواب الشارح وجه قوله وكذا الخ اي لا شك في بطلان اللازم اي كون مفهوم الجزء عين مفهوم الكل وماهيته عين ماهيته ولما كان المتوهم ان يتوهم ان الاجزاء الخارجية الحقيقية المستدل لا شك انها متحدة مع الكل في الماهية والوجود فبطلان اللازم ليس بظاهر دفعه بقوله فان الكلام آه قوله فان الكلام آه حاصله ان المراد

عنه اقول القول بكون الوجود معنى مشترك مع كونه عينا لكل شيء جمع بين الضدين كيف ويلزم ح الحقائق المختلفة بداهته حتى الواجب والممكن كلها حقيقة واحدة ومفاسد هذا اللازم لا يخفى على العاقل فتدبر غاية التدبر ١٢ محمد عبيد الله رح

الفاضل اللاهوري في ح شه ان القول المذكور ليس الحلا تحت الا = مشارة فافهم ١٢

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

في المفهوم والماهية ظاهر فلا يكون الجواب الاعلى القول بتعدد مفهوم الوجود فانه اذا قيل بوحدة مفهومه وفرض انه عين جزئه يلزم منه الاستحالة سواء كان هذا المفهوم ذاتيا او عرضيا فما اختاره قدس سره في الجواب محل نظر نعم لو كان الاختلاف في بداهة الوجود وكسبيته متفرعا على كونه مفهوما واحدا مشتركا يتعين الجواب باختيار الشق الثاني وتحقيق المقام ان التردد 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 ذكره الشارح لانه لابد في الاجزاء العقلية من صدق المركب على كل منها فان لم يصدق الوجود على اجزائه لا يكون الاجزاء اجزاء فلا يصح الجواب بان الامر الزائد هو المجموع

بالجزء هنا 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 الشق الاول ان جزء الوجود نفس مفهوم الوجود والمقصود الاستدلال على نفي الاجزاء الذهنية لا يكون الجواب الا بان يقال ان مفهوم الوجود متعدد فمفهوم الكل شيء آخر ومفهوم الجزء شيء آخر وحينئذ لا يلزم اتحاد مفهوم الجزء والكل قوله لزوم الاستحالة اي مساواة الجزء للكل في المفهوم والماهية قوله فما اختاره 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 المحشي بقوله فلا يكون الجواب الا على القول بتعدد مفهوم الوجود تقريره ان مطالب الاستدلال في الشق الاول على ثلاثة امور الاول ان للوجود معنى واحدا والثاني ان مفهوم الجزء نفس مفهوم الوجود والكل والثالث ان الاستدلال مقصور في الاجزاء الذهنية واشار الى الاول بقوله نعم ان كان الاختلاف الخ والى الثاني بقوله قد سبقت منا اشارة الخ والى الثالث بقوله فان الكلام في نفي الجزء العقلي الخ وحاصل قوله نعم ان كان الاختلاف في بداهة الوجود ونظريته لو كان متفرعا على كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا معنويا لا يكون الجواب بتعدد 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 مفهومات متعددة مشتركا فيما بينها بالاشتراك اللفظي لتدبر قوله وتحقيق المقام مقصود المحشي منه الايراد على المصنف بان ظاهر كلامه يدل على ان الجواب يمكن باختيار كل من الشقين سواء كان التردد في الدليل بالنظر الى كون جزء الوجود نفس مفهومه او بالنظر الى صدق الوجود على جزئه مع انه ليس كذلك لان التردد ان كان بالنظر الى المفهوم كما هو الظاهر لزم بقاء جزء الوجود اما عين مفهوم الوجود او لا فالجواب يتعين باختيار الشق الثاني لما عرفت من لزوم الاستحالة على جواب المصنف والشارح كليهما وان كان بالنظر الى الصدق بان يقال جزء الوجود اما يصدق عليه الوجود او لا فالجواب يتعين باختيار الشق الاول لمنع لزوم مساواة الكل والجزء في الماهية بناء على ان صدق الكل على الجزء يجوز ان يكون صدقا عرضيا كما قرره الشارح ولا يصح الجواب باختيار الشق الثاني بان اجزاء الوجود ليست بوجودات لان الكلام في الاجزاء الذهنية ولا يخفى ان صدق المركب على الاجزاء وصدقا عرضيا فكيف يصح القول بان اجزاء الوجود ليست بوجودات اي لا يصدق عليها الوجود قوله باختيار الشق الثاني وهو ان جزء الوجود نفس مفهوم الكل قوله لما عرفت من ان الجواب باختيار الشق الاول لا يصح على هذا التقدير قوله باختيار الشق الاول وهو صدق الوجود على اجزائه قوله لانه لا بد حينئذ يتعين الجواب بالشق الاول على هذا التقدير حاصله لما قرر الدليل بكون اجزاء الوجود اما يصدق عليها الوجود او لا والمراد بالاجزاء الاجزاء الذهنية فلا بد من اختيار الشق الاول والقول بان الصدق العرضي كاف الشارح ولا سبيل الى اختيار الشق الثاني لان الكلام في الاجزاء الذهنية للوجود وصدق المركب على اجزائه الذهنية ضروري فان لم يصدق الوجود على اجزائه لما يكون الاجزاء ذهنية لان الاجزاء الذهنية ما يتصادق فيما بينها وتحمل على الكل وتحمل الكل عليه كما ان الحيوان والناطق جزءان ذهنيان للانسان فيحمل الحيوان على الناطق وبالعكس قوله فلا يصح الجواب اي اذا كان المراد بالاجزاء الاجزاء الذهنية وكان التردد بالنظر الى الصدق فلا يصح الجواب بان الامر الزائد 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 اي لا يصدق عليها الوجود مع

المرصد الاول في الوجود والعدم

وذلك الامر الآخر هو المجموع من حيث هو مجموع وهو عين الوجود وان كان كل واحد من اجزاء ذلك المجموع ليس وجوداً فيكون التركيب
في الوجود نفسه لا في قابليه او فاعليه ما ذكرته منقوض بسائر المركبات التي لم تركبها يقيناً اذ نطرده بعينه في السكنجبين
مثلاً فنقول ان كانت اجزاؤه سكنجبينيات تساوي الجزء الكل في الماهية وان لم تكن سكنجبينيات فان حصل عند الاجتماع
ولا يرد النقض بالسكنجبين 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 ذاتياً لما تحته كما اثبتنا البرهان عليه وسنقيم عليه برهاناً آخر وكان الترديد في الدليل انتظر الى الصدق قوي الدليل ولم يكن الجواب عنه اصلاً هذا
ينبغي ان تفهم هذا المقام **قوله** وذلك الامر آه اعلم ان للمجموع ثلثة معان الاول الاجزاء من غير ان يعتبر فيه وحدانية اي الكثير المحض والثاني الاجزاء مع
الهيئة الوحدانية والثالث الاجزاء من حيث انها معروضة لها والاول هنا هو المعنى الثالث لان المعنى الاول نفس الاجزاء وليس امراً زائداً عليها والمعنى الثاني اجزاء
ان الصدق على الاجزاء الذهنية واجب **قوله** ولا يرد النقض بالسكنجبين عطف على قوله فلا يصح اي اذا كان المراد بالاجزاء الاجزاء الذهنية التي تصدق على الكل
وبالعكس لا يرد النقض بالسكنجبين فان اجزاء السكنجبين اجزاء خارجية لا يصدق السكنجبين عليها فلا نقض به **قوله** وبهذا ظهر اي بما ذكرنا من التحقيق من تعيين الجواب بالشق الاول على
كون الترديد بالنظر الى الصدق وبالشق الثاني على كون الترديد بالنظر الى المفهوم ظهر ان الاولى ان يجاب عن هذا الدليل بالترديد كما ذكره وانما قال فالاولى ولم يقل
فالصواب لانه يحتمل ان يكون مراد المص ما ذكره المحشي على ما اومأ اليه سابقاً **قوله** ثم اذا ثبت تقوية للدليل المور على بيان بداهة الوجود يعني بعد ثبوت كون الوجود ذاتياً
لما تحته من الموجودات وكون الترديد بالنظر الى الصدق قوي الدليل ولم يكن الجواب عنه اصلاً لان محصل الدليل على هذا التقدير ان اجزاء الوجود ان صدق الوجود عليها يكون
الوجود ذاتياً لها فيلزم ان يكون الكل ذاتياً للجزء وهو يستلزم كون الكل جزءاً والجزء كلاً وانه لا يصدق فلا يكون الاجزاء العقلية اجزاء عقلية لان الاجزاء العقلية يجب صدق
الكل عليها **قوله** كما اثبتنا البرهان عليه اي في شرح قول الشارح وليس يلزم من كون مفهوم الوجود ذاتاً بقوله فحقيقته ليست الا مفهومه الى ما قال فانه يستفاد منه ان افراد الوجود
ليست الا حصصاً والكلي ذاتي بالنسبة الى حصصه **قوله** وسنقيم عليه برهاناً آخر فانتظر **قوله** ولا يكون الجواب عنه اصلاً لا باختيار الشق الاول ولا باختيار الشق الثاني
قوله اعلم ان للمجموع آه الغرض من هذا الكلام دفع توهم عسى ان يتوهم هنا تقرير التوهم ان المراد بالمجموع اما نفس الاجزاء او الاجزاء مع الهيئة الاجتماعية وكلاهما باطلان
ان يراد هنا اما الاول فلان المجموع لما كان نفس الاجزاء فلا يحصل امر زائد هو الوجود بل الوجود محض ليس بموجود واما الثاني فلان المجموع لما كان عبارة عن الاجزاء مع الهيئة
الاجتماعية وكانت تلك الهيئة ايضاً من اجزاء الوجود فنتكلم فيه بان تلك الهيئة اما وجود فيكون الجزء مساوياً للكل في الماهية او لا يكون فعند الاجتماع لا بد ان
يحصل امر زائد آخر وننقل الكلام اليه وهكذا الى ما لا نهاية له فيلزم اما ان يكون للوجود اجزاء غير متناهية وهو باطل وتقرير الدفع ان للمجموع ثلثة معان الاثنان
ما ذكره المتوهم والثالث ان المجموع عبارة عن الاجزاء من حيث انها معروضة للهيئة الاجتماعية لا ان يكون الهيئة داخلة في ماهية الوجود حتى يرد ما اورده المتوهم هنا
هو المعنى الثالث فلا يلزم كون الوجود محض ليس بموجود ولا ذهاب سلسلة الاجزاء الى لا نهاية كما يلزم على المعنيين الاولين **قوله** والثاني الاجزاء مع الهيئة الوحدانية
بان يكون الهيئة داخلة في المجموع دخول الجزء في الكل **قوله** من حيث انها اي الاجزاء معروضة لها اي للهيئة الوحدانية من غير ان يكون داخلة في المجموع فالتغاير
بين المعنى الاول والثاني بالذات لان الاول عبارة عن نفس الاجزاء والثاني عبارة عنها مع الهيئة الوحدانية وكذا التغاير بين المعنى الثاني والثالث لان الهيئة
الاجتماعية خارجة عن المجموع في المعنى الثالث وداخلة في المعنى الثاني والتغاير بين المعنى الاول والثالث اعتباري لان الاجزاء اذا لوحظت من حيث نفسها تفصيلاً لا الكثير
واذا لوحظت معروضة للهيئة الوحدانية بان يكون تلك الهيئة خارجة عنها عارضة لها فهو المعنى الثالث فالتغاير بينهما كالتغاير الواقع بين الصفة والكلي **قوله** والمراد هنا اي في قول المص
هو المجموع **قوله** لان المعنى الاول يعني ان المعنى الاول نفس الاجزاء ليس امراً زائداً عليها فلا يكون حقيقة واحدة ومن البين ان المجموع المركب له حقيقة واحدة هي موجودة
كما لا يخفى مع ان المص بصدد الامر الزائد اذا لم يكن امراً زائداً فالوجود محض ما ليست بموجودات وهو باطل كما اومأ اليه فلا يكون المراد المعنى الاول والمعنى الثاني اجزاء غير منحصرة

+ فلا يكون المجموع حينئذ لشيئاً محضاً بل يغايره بالذات لزيادة جزء وهو الهيئة في المجموع بهذا المعنى ١٢ ع

امر زائد عليها مسبب من اجتماعها عارض لها هو السكنجبين وكان التركيب في علل السكنجبين ومعروضاته لا فيه وانما يحصل
كان السكنجبين محض ما ليس بسكنجبين قوله في الاستدلال ثانيا على نفي التركيب لوجود الاجزاء تتصف بالوجود والعدم قلنا
كسائر المركبات المعلومة التركيب اذ اجزاءها لا يخلو عنها وعن نقيضها فيكون الدليل مقوضا 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 اي العدم بالعدم وانه اي 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 لا في معروض الوجود
فانه موجود فقط ولا في الوجود نفسه لانه معدوم فقط نعم يلزم اتصاف احد النقيضين بالآخر بطريق الاشتقاق وليس بمحال

لا ينحصر في هذه الاجزاء بل يعتبر معها امر آخر وبهذا التقرير يظهر ان الكل بالمعنى الاول نفس الاجزاء وبالمعنيين الآخرين مغايرا لها ثم النظر الدقيق يحكم بانها
مستلزمة له لان العدد حقيقة ليست محض الوحدات بل يعتبر معها هيئة وحدانية بان يكون داخلة فيها او عارضة لها فكذا معروضه ليس محض الاحاد بل يعتبر معها
هذه الهيئة ولا شك ان الكثرة يستلزم العدد وكذا معروضها يستلزم معروضه فتامل جدا **قوله** واذ نقول اه لا يخفى ان بين الصورتين بونا بعيدا لان في الوجود
في هذه الاجزاء لان الهيئة الوحدانية على تقدير كونه جزءا من المجموع لها مع هذه الاجزاء هيئة وحدانية اخرى هي ايضا داخلة في مجموع آخر وهكذا الى لا نهاية فلا
ينحصر الاجزاء في هذه الاجزاء بل يعتبر امر آخر واذا اعتبر ذلك الامر الآخر يعتبر الامر الآخر وهكذا فلا يصح ارادة هذا المعنى ايضا فتعين المعنى الثالث قوله وبهذا التقرير
بما ذكرنا من ان للمجموع ثلثة معان قوله وبالمعنيين الآخرين مغايرا لها اي للاجزاء اما المعنى الثاني فمغاير بالذات واما المعنى الثالث فمغاير بالاعتبار للاجزاء قوله ثم النظر
الدقيق يعني ان العقل بحسب الظاهر يحكم ان الكل بالمعنى الاول يعني نفس الاجزاء لا يستلزم الكل بالمعنيين الآخرين لتغايرهما لكن النظر الدقيق يحكم بان الاجزاء
مستلزمة للكل بالمعنيين الآخرين لان الكل بالمعنى الاول منشأ لانتزاع الكل بالمعنيين الآخرين ولا يخفى ان وجود المنشأ مستلزم لوجود الامر الذي ينتزع
عنه وان لم يستلزم لانتزاعه قوله لان العدد دليل لاستلزام الكل بالمعنى الاول الكل بالمعنيين الآخرين حاصله ان العدد ليس نفس الوحدات بل اما وحدات
مع الهيئة الاجتماعية وهو معروضه الكل بالمعنى الثاني او وحدات مع عروض الهيئة الاجتماعية وهو معروضه الكل بالمعنى الثالث والكثرة معروضها نفس الاجزاء
وهو الكل بالمعنى الاول ولا شك ان الكثرة يستلزم العدد فالكثير يستلزم المعدود لان التلازم بين المبدئين يستلزم التلازم بين المشتقين وحينئذ ثبت
التلازم بين الكل بالمعنى الاول اعني الكثير المحض وبين الكل بالمعنيين الآخرين اعني المعدود وهو المطلوب قوله ليست حقيقة محض الوحدات لان الوحدات نفسها
ليست حقيقة محصلة بخلاف العدد قوله مع هيئة وحدانية اي مع الوحدات قوله بان يكون داخلة فيها اي تلك الهيئة تكون داخلة في حقيقة العدد او عارضة لها
للوحدات قوله فكذا معروضه يعني كما ان العارض وهو العدد وليس حقيقته محض الوحدات كذلك معروضه وهو المعدود وليس كثيرا محضا بل يعتبر معها هذه الهيئة
اما داخلا او عروضا قوله فكذا معروضها اي معروض الكثرة وهو الكثير اي الكل بالمعنى الاول يستلزم معروض العدد وهو المعدود اي الكل بالمعنى الآخرين قوله فاما
جاف فيه اشارة الى ان من لا يسلم استلزام الكثير للمعدود كيف يسلم استلزام الكثرة للعدد قوله لا يخفى ان بين الصورتين اه على قول الشارح اذ نقول 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 الوجود بين سائر المركبات كالدار
وغيرها فرقا بعيدا لان في الوجود يلزم اما عروض الشيء لنفسه المستحيل وهو ان يكون بين العارض والمعروض فرق او اجتماع النقيضين المستحيل لان جزء الوجود اذا كان
لا وجود كان معدوما مطلقا والعدم يستلزم العدم الوجود الذي هو الكل مع انه يصدق عليه الموجود لوجود الوجود في الذهن فيصدق على الوجود
انه موجود ومعدوم معا وهذا محال بخلاف الدار لانا نختار فيها ان جزء الدار ليس بدار ولا يلزم من سلب دارية الجزء سلبها عن الكل لانه لا يلزم ان يكون كل

الفصل الاول في الوجود والعدم

ه بحيث وهو انه على تقدير كون المعدود عبارة عن الكثرة من حيث هي معروضة للهيئة تكون تلك الهيئة خارجة عنه عارضة له وهذا يستلزم المجهولية والذاتية كما لا يخفى فافهم ١٢ عبد الحق

انما المحال ان يتصف احدهما بالآخر مواطاة كما يقال مثلا الوجود عدم فحمل الشيء على ما هو عليه ان يقال بجزء الوجود متصفة بالعدم ويحصل من اجتماعهما الوجود كما ان اجزاء الدار متصفة بالبيت دار ويحصل من اجتماعها الدار غاية ما في الباب ان جزء الوجود اذا كان معدوما كان الوجود دائم معدوما وقد عرفت انه لا استحالة فيه والحق عند الشيخ

اما مرض الشيء لنفسه المستحيل او اجتماع النقيضين المستحيل وفي الدار لا يلزم شيء منهما **قوله** انما المحال الخ بل هذا ايضا ليس بمحال على اطلاقه فان الجزئي لا جزئي والا مفهوم مفهوم ولنا في هذا المقام تحقيق ستطلع عليه ان شاء الله تعالى **قوله** غاية ما في الباب الخ اول غاية ما في الباب ان جزء الوجود اذا كان معدوما مطلقا كان الوجود معدوما مطلقا وقد عرفت انه مستحيل **قوله** وليس المراد الخ 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 استلزم في الوجود عدم جزئه العدم الكل بسبب خصوص المادة وهو لا يخصها بين الوجود والعدم واستلزام انتفاء الجزء انتفاء الكل فلا يلزم اجتماع النقيضين في الدار اذا اخترنا الشق الثاني فيه واذا قلنا فيه بالشق الثاني لا يلزم فرض الشيء لنفسه ايضا فصح 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 وانما المستحيل ان يعرض معا الشيء ثالث على ما مر **قوله** بل هذا اي حمل احد النقيضين على الآخر مواطاة ليس بمحال على اطلاقه اي سواء كان بالحمل المتعارف والحمل الذي في القضايا الطبيعية بل المحال انما هو حمل احد النقيضين على الآخر بالمواطاة بالحمل المتعارف اعني بالحمل المعتبر في المحصورات لا بالحمل المعتبر في الطبعيات لصحة قولنا الجزئي لا جزئي والا مفهوم مفهوم اذ المراد بالجزئي طبيعة الجزئي وانه كلي وكذا بالا مفهوم دون افراد الجزئي والا مفهوم لان فرد الجزئي متصف بالجزئية فلو اتصف بالكلية اعني الا جزئية لزم صدق النقيضين معا على شيء ثالث وهو الفرد ولا يخفى انه محال فقول المحشي بل هذا ترقي لا ايراد على الشارح اذ الظاهر من عبارته ان حمل احد النقيضين على الآخر محال مطلقا سواء كان بالحمل المتعارف او غيره وبهذا اسقط ما قيل جوابا عن قول المحشي بزعمه ايرادا ان الشارح المحقق اراد بالحمل الحمل المعتبر في المحصورات ولا شك في استحالة حمل النقيضين بهذا الحمل والا لزم 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 ودفع توهم ولو جعلته ايرادا على ما يستفاد 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 اضراب عما 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 الاستحالة لان الكلام في الوجود المطلق والعدم المطلق فاذا لم يتصف جزء الوجود بالوجود كان متصفا بالعدم المطلق وهو يقتضي انعدام الوجود بالكلية في الخارج والذهن كليهما مع انه موجود في الذهن وهذا اجتماع النقيضين مستحيل **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 اتحادا انما هو بحسب اللفظ او حمل متعارف ذاتي ان اريد بالوجود الوجود الانتزاعي والمراد بالحمل المتعارف الذاتي هنا 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 اذ الممكن والواجب كليهما فيكون حمله عليها بالاشتقاق **قوله** فيه مسامحة يعني ان المستفاد من كلام الشارح وقد عرفت ان ذكر مذهب الشيخ الخ ان المذكور فيما سبق

الاشعري اتصافه اي اتصاف الوجود بالوجود لانه نفس الحقيقة وانها موجودة فحل الشبهة عنده ان اجزاء الوجود موجودة وليس يلزم منه كون الكل صفة للجزء لان وجود كل شيء عين حقيقته وليس المراد بالصفة ما يكون خارجا عن الشيء 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 مركبات ومنها بسائط فكذا الحال في الوجودات وقد يقال في حل الشبهة لا يتصف اجزاء الوجود لا بهذا ولا بذاك اي لا بالوجود ولا بالعدم وهو تصريح باثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم فلا يتم الا على مذهب مثبتي الاحوال فيكون اجزاء الوجود عندهم من قبيل الاحوال كما ان الوجود عندهم كذلك قوله فالاستدلال ثالثا على نفي التركيب من الوجود متصف لاجزاء بوجود مع او بعد او قبل قلنا هذا مبني على تمايز الجنس والفصل في الخارج وتقدمهما

قوله لا يتصف آه فيه ان الكلام في الاتصاف بالوجود والعدم بالمعنيين المتعارفين ولا يعقل بينهما واسطة ومن اثبتها اخذ العدم او الوجود بمعنى آخر كما اشرنا اليه قوله فيكون اجزاء آه فيه ان الحال عند مثبتيها 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 المذكور فيما تقدم ان بداهة الوجود متفرع على كونه مفهوما واحدا ففي عبارته مسامحة وتقرير المسامحة ان القائلين ببداهة الوجود والقائلين بكسبيته انما بنيت مذاهبهم على كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا لانه اذا كان عين الماهية لبطل البرهان لان بعض الماهيات بديهية وبعضها كسبية فلا يستقيم القول رأسا ببداهة الوجود ولا بكسبيته بل ببداهته في بعض الماهيات وكسبيته في بعضها والدليل المذكور على بداهة الوجود مشتمل على ترديدين لبساطته وتركيبه هذا ايضا انما تأتي على كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا لما قلنا في الاختلاف ببداهة الوجود وكسبيته من ان بعض الماهيات بسيطة وبعضها مركبة فلا يستقيم القول ببساطة الوجود ولا بكسبيته بالكلية فلما كان دليل عدم مناسبته ذكر مذهب الشيخ في كلام القائلين بوحدة الحال على ما سبق

قوله فيه ان الكلام الخ هذا رد على قول المص وقد يقال في الجواب لا يتصف اجزاء الوجود بالوجود ولا بالعدم فجزء الوجود من قبيل الاحوال حاصل الرد ان الكلام هنا انما هو في اتصاف جزء الوجود بالوجود او العدم بالمعنيين المتعارفين من ان الوجود عبارة عن مطلق التحقق سواء كان بالذات او بالاعتبار والعدم عبارة عن سلب الوجود المطلق يعني سلب جميع انحاء الوجود ولا يعقل بينهما واسطة بل الحال على هذا التقدير داخل في الموجود فكيف يصح نفي الوجود والعدم معا عن جزء الوجود قوله ومن اثبتها اي الواسطة وهو الحال هذا دفع دخل مقدر تقرير الدخل انه لما كان المراد بالوجود مطلق التحقق وبالعدم سلب الوجود المطلق فكيف يصح تقسيم الشيء الى الموجود والمعدوم والحال لان الحال داخل في الموجود على هذا التقدير تقرير الدفع ان من اثبت الحال اخذ الوجود والعدم بمعنى آخر قوله كما اشرنا اليه اي في شرح قول الشارح فظهر ان الثابت الذي يقابل النفي الى آخره حيث قال هناك ان الكون عند القائل بالحال اعم من الوجود لان الوجود عبارة عن تحقق الشيء بالذات يعني نفي الواسطة في العروض فيخرج الحال والكون عبارة عن مطلق التحقق سواء كان بالذات او بواسطة فتذكر قوله فيه ان الحال هذا ايراد على قول الشارح فيكون اجزاء الوجود عندهم من قبيل الاحوال تقريره الايراد ان كون جزء الوجود لا نحو وجود ولا معدوم لا يستلزم كونه من الاحوال لان الحال عند مثبتيها انما يتحقق موصوفها حيث عرف من قبيل حالة تحقق تبعية الغير فلو كان للوجود اجزاء وكان تلك الاجزاء احوالا يلزم ان يكون الكل عين الوجود قبل كل اجزائه لان اجزائه بأسرها احوال والحال تحقق بعد تحقق موصوفه وموصوف الاجزاء هو الوجود لان جزء الوجود يحمل عليه فان الكلام في الاجزاء الذهنية وهي تحمل على الكل قوله لان تحقق الموصوف نفس وجوده كانه دفع دخل تقرير الدخل ان الحال انما تحقق تبعية تحقق الغير والوجود ليس متحققا وتشريح الدفع ان التحقق عبارة عن نفس الوجود فيحمل التحقق على الوجود ويكون حملا اوليا وبالذات قوله فافهم اشارة الى دفع تلك الايراد وتقرير الدفع ان الوجود نفسه عند القائلين بالحال

الرصد الاولى في الوجود والعدم

هذا دليل لاقتضاء الدليل المذكور تمايز الجنس والفصل وتمايزهما وتقدمهما على النوع ١٢

بالوجود على النوع فيه لأن الحد في المشهور انما يتوقف على التركيب من الجنس والفصل لا من الاجزاء الخارجية المتمايزة الوجود 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 بل 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 تحدد هذه الاجزاء على المشهور منحصرة في الجنس والفصل وعلى غير المشهور قد يكون اجزاء خارجية متمايزة فلا بد في اتمام الدليل من ان يثبت التمايز في الجنس والفصل حتى يثبت به تمايز الاجزاء الحدية 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 اتصاف الاجزاء بالوجود المطلق والعدم المطلق لو كانت هذه الاجزاء معدومة مطلقة يلزم

من الاحوال فموصوف جزء الوجود ليس هو الوجود لان الموصوف ما يقوم به الصفة وجزء الوجود لا يمكن ان يقوم به الوجود ولا امتناع قيام الحال بالحال فعلم ان موصوف جزء الوجود هي الذات كما ان موصوف الوجود ذلك لا شك ان نفس الذات مقدمة على الوجود وجزءه ولو تقدما ذاتيا فلا اشكال بل قوله وحاصله ان الدليل الخ للمصنف منه رضا بما ذكره الفاضل من الجان وتفصيل المقام ان المستدل استدل على بساطة الوجود بان الوجود لو كان اجزاء خارجية لاتصف الاجزاء بالوجود اما مع الكل او بعده او قبله 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 فيتقدم 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 فهذا باطل لان الحد على المشهور انما يتركب من الجنس والفصل اللذين هما من الاجزاء الذهنية وله بحسب تقدم اتصافهما بحسب الوجود على النوع بل هما متصفان بالوجود بضمن 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 المتمايزة بحسب الوجود في الخارج واعترض الفاضل بيرزاده جان على ذلك الجواب بحصول ان التحديد جائز بالاجزاء الخارجية على نقل الامام عن الشيخ الرئيس انه صرح في الحكمة المشرقية بانه يجوز التحديد بالاجزاء الخارجية فلا يكون كلام المستدل مبنيا على تمايز الجنس والفصل في الخارج حتى يصح كلام المصنف بل هو مبني على تمايز الاجزاء الخارجية في الخارج فح لا محذور فسبيل هذا ما قع فقصد السيد الحشي الجواب عن ذلك الاعتراض بان 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 اتمام الدليل من اثبات التمايز في الجنس والفصل حتى يثبت به تمايز الاجزاء الحدية على المذهب المشهور والغير المشهور معا وحاصله ان النص هنا 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 فلا يثبت تمايزها كيف يثبت تمايز الاجزاء الحدية على المذهبين وهذا ظاهر قوله وقد بينا لك اشارة الى دفع الجواب الذي ذكره بقوله وحاصله يعني ان ليس المراد من هذا الدليل والدليل السابق عليه نفي الاجزاء الحدية حتى يتوقف الدليل على ثبوت تمايزها بل المقصود منه نفي الاجزاء الخارجية سواء كانت حدية او لا فالدليل انما يبتني 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 اللازم انتفى الملزوم لا يقال ان الامام ليس بقائل بالاستلزام فكيف يتم دليله لانا نقول مقصود المحشي اتمام الدليل ولو بتغيير 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 المص فيكون الكل صفة لجزء فتذكر قوله الكلام في اتصاف الاجزاء الخ حاصله ان الشارح حيث قال ان جزء الوجود يتصف بالعدم ولا يكون الوجود

وعلى هذا الاتناقض وعندي ان القول الاول سهو منه كما بينا لك عليه في الحاشية السابقة ص ٦٩ بعلامة ٣٣

كل مركب من اجزاء متمانعة الوجود في الخارج فانه مركب من اجزاء متصفة بنقيضه فالعشرة مثلا محض امور لا شيء منها بعشرة اعني
الوحدات التي تركب منها العشرة وكذا الحال في الاجزاء الذهنية فان الحيوان نفسه ليس عين 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 واما انه لا يفيده اي الكنه شيء من الرسوم
حصول الشيء من الاشياء المحض كما اشرنا اليه قوله وكذا الحال آه كذا اشار الى ان هذا الجواب ليس مختصا بالاجزاء الخارجية حتى يكون مع الجواب الاول
جوابا واحدا بعاليا 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 جائزا بحسب الحقيقة فيكون 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 هذه الاجزاء بمفهوم العدم كانت لا شيئا محضا ويلزم منه حصول الشيء على الوجود من الاشياء المحض اي الاجزاء التي هي معدومة
ولا يخفى انه محال لان اجزاءه اذا كانت لا شيئا محضا كان الوجود كذلك مع انه موجود في الذهن فيصدق على الوجود انه لا شيء محض انه موجود وهذا محال والقياس على
المركبات الآخر كالعدد والسكنجبين قيل مع الفارق اذ لا يلزم فيها على تقدير اتصاف اجزائها بنقيض الكل اعني عدم كونه لا شيئا محضا لان الجدار مثلا ليس ملزوما لا يلزم
من كونه الا انه يكون لا شيئا محضا بل يلزم فيها تركيب الكل من اجزاء متصفة بنقيض الكل ولا استحالة فيه قوله كانه اشار اعلم ان في هذا المقام توجيهان احدهما ان يكون
هذا الجواب واحدا مردودا وحاصله ان المراد بالاجزاء في قوله يتصف الاجزاء بالوجود مع او بعد لزم الاجزاء الذهنية فحينئذ انها لا يتصف بالوجود قبل لا بعد لعدم الاستحالة
في عدم تقدم الجزء الذهني على الكل لا لاتحاده معه فانه وجود على ما اشرنا اليه من قبل وان اريد بها الاجزاء الخارجية فحينئذ انها تتصف بالعدم ولا محذور فيه
اذ كل مركب انما يتصف اجزائه بنقيضه ثانيا انه يكون جوابين لا تردد فيهما حاصل الجواب الاول ان انما اختار الشق الاول اي جزء الوجود يتصف بالوجود مع ما قلتم انه يلزم تقدم
الجزء على الكل بحسب الوجود موقوف على كون الاجزاء الخارجية متمانعة وذا ليس بثابت حاصل الجواب الثاني ان انما اختار الشق الثاني اي اجزاء الوجود يتصف بالعدم ولا
حرج في ذلك الكان المراد بالاجزاء الاجزاء الخارجية لانها مباينة للكل فانها وجود فيحمل نقيض الكل عليها بالحمل الاولي والحمل المتعارف وان كان المراد بالاجزاء
الذهنية وبالاتصاف الحمل الاولي لان الجزء الذهني يجب حمل نقيض الكل عليه بالحمل الاولي لامتناع كون الكل محمولا بالحمل الاولي عليه فيجب ان يصدق نقيضه عليه
بهذا الحمل والا لارتفع النقيضان كما سيجيء تحقيقه واذا عرفت هذا فنقول ان مطلب المحشي ان الشارح يشير الى ان هذا الجواب ليس مختصا بالاجزاء الخارجية حتى يكون
مع الجواب الاول جوابا واحدا بعاليا التردد بل هو جار في الاجزاء الذهنية ايضا وفيه الاشارة انه زاد قوله وكذا الحال في الاجزاء الذهنية في هذا الجواب ولو كان الجواب مختصا بالاجزاء
الخارجية كما هو التوجيه الاول لما كان للزيادة فائدة بل نقول قوله 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 فانا
ووجود الكل وفي الجزء الذهني يجوز صدق نقيض الكل عليه بالحمل الاولي لا بالحمل المتعارف كما سيجيء قوله والتحقيق حاصل التحقيق ان الطبيعة النوعية التي تتركب
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 خارجة عن الطبيعة الجنسية والفصلية مغايرة لهما بحسب المفهوم وان كانت متحدة
معهما بحسب المصداق ولما كانت الطبيعة الجنسية مغايرة لها 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

الاولي في الوجود والعدم

اصلا فلا يحتوي على ما اذا يكون من الخواص ما تصوره موجب تصور كنه الحقيقة وانما يكون للوجود خاصة كذلك قوله والوجه 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 حقيقة بهذا التصور لا بالتصور الاول فهذا التقرير لا يوجب كسبية الوجود بل يؤكد بداهته فافهم

واذا كان حمل الطبيعة النوعية عليهما بالحمل الاولي ممتنعا وبالحمل المتعارف واجبا كان حمل نقيض الطبيعة الجنسية عليهما بالعكس يعني يكون بالحمل الاولي واجبا وبالحمل المتعارف ممتنعا لا يلزم ارتفاع النقيضين واجتماعهما وذلك كما ان الانسان يجب حمله على الحيوان والناطق بالحمل المتعارف اي يتحد فيه المصداق لانه يقال الحيوان انسان والناطق انسان بمعنى ان ما يصدق عليه الحيوان والناطق يصدق عليه الانسان ويمتنع حمل الانسان على الحيوان والناطق بالحمل الاولي وهو يتحد معه المفهوم والمصداق لان الانسان مغاير في المفهوم لكل واحد من الحيوان والناطق فكيف يصح حمله عليهما واما اللاانسان اي نقيض الطبيعة النوعية فيحمل على الحيوان واللاناطق بالعكس يعني يجب حمله عليهما بالحمل الاولي فيقال الحيوان لا انسان واللاناطق لا انسان بمعنى ان مفهومهما ليس مفهوم اللاانسان بل مفهوم اللاانسان يمتنع حمله عليهما بالحمل المتعارف فلا يقال الحيوان انسان واللاناطق لا انسان بمعنى ان مصداق الحيوان يصدق عليه اللاانسان ومصداق اللاناطق يصدق عليه اللاانسان بل يجب صدق اللاانسان عليهما هذا غاية التوضيح لكلام المحشي قوله فالترديد هذا اول الى المطلوب المدعى بالتحقيق حاصله ان حمل الكل على الجزء الذهني اذا كان بالحمل الاولي ممتنعا وبالحمل المتعارف واجبا فالترديد في دليل المستدل يعني في قوله جزء الوجود اما يتصف بالوجود او بالعدم ان كان بحسب الحمل الاولي بمعنى 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 حمله على جزئه بحسب الحمل المتعارف والحمل المطلق فكيف يصح نفيه اما عدم صحة النفي بحسب الحمل المتعارف فظاهر واما عدم صحته بحسب الحمل المطلق فلان نفي الشيء المطلق لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد ولا يخفى ان الوجود محمول على جزئه بطريق المتعارف فلا يصح نفي الحمل المطلق قوله فتدبر فلعله دقيق قوله انت تعلم هذا ايراد على جواب المصنف لا يجب الخ تفصيل المقام ان المستدل ابطل تعريف الوجود بالرسم بان الرسم لا يفيد معرفة كنه الحقيقة والنزاع فيه لا في التصور بوجه الوجود الذي يمكن 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 فلا يكون للوجود خاصة كذلك فاورد عليه السيد المحشي بقوله انت تعلم وتقريره 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 وبالعرض ثانيا بفتح الراء على صيغة اسم المفعول من باب التفعيل قوله لكون 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 التصور الاول اي المتعلق بكنه الشيء ايضا كذلك اي بالبداهة وبين الملازمة بقوله اذ لا نظر ههنا لان النظر عبارة عن ترتيب انفس المعقول لتحصيل المجهول ولما علم تصور الخاصة بالبداهة وتعلق التصور بنفسها لم تجعلها انفس مرآة لحصول الكنه والا لزم ان لا يتصور الكنه 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 يجعل 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 وقيل ان كسبي كيف يسلم انه لا اعرف منه بل يقول كونه
اعرف يتوقف على كونه بديهيا فيتوقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى وما ذكرته من الاستقراء الذي الصحيح عندنا قوله في
الاستدلال اثبات على كون الوجود اعرف مما علاه الاعم جزء الاخص هو بل قد يكون الاعم عرضا عاما للاخص فلا يلزم من
تصور الاخص ولو بالكنه تصور الاعم فجاز ان يكون الحال في الوجود كذلك قوله في الاستدلال على ذلك ثانيا الفيض عام فلنا
مبني على الوجوب بالذات حتى يجب الفيض منه عند اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع ونحن نقول بل الحدوث كلها مستندة
عندنا الى الفاعل المختار فجاز ان يوجد الخاص دون العام والعلم بالعام قوله في هذا الاستدلال شروط العام ومعاندات

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 واشار الى ان مراده شبيه المصادرة بقوله فان من لم يسلم اه اي انك ادعيت مقدمة تساوي اصل المدعى في عدم التسليم وفيه انه اذا قام الدليل على الاعرفية
فلا مجال لعدم التسليم فالاولى ان ينظر في الدليل قوله فجاز ان يوجد اه وذلك بان لا يكون لعلم الاخص ولا العلم الاعم شرائط او يكون لها شرائط ويوجد
علم الاخص دون علم الاعم مع عدم تحققها او مع تحققها او على كل تقدير لا يلزم اكثرية وقوع علم الاعم من وقوع علم الاخص حتى يثبت بها اعرفية الاعم من الاخص

الوجود اولا وبالذات وبكنهه 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 ولا يخفى ان العلم باعرفية الوجود لا يتوقف على العلم ببداهة الوجود بل يستدل باعرفية الوجود على بداهته وان كان
يتوقف صدق اعرفية الوجود في الواقع على صدق بداهته كذلك فكيف يستقيم قول المص هنا قوله لا اعرف من الوجود مصادرة اجاب المحشي عنه بصرف
عن الظاهر حاصله ان المراد هنا بالمصادرة ما هو شبيهها وهو انه يكون صدق المقدمات في الواقع موقوفا على صدق المطلوب في نفس الامر علما على علمه فيكون الدليل مشتملا على
شبيه المصادرة لتوقفه على مقدمة مساوية للمطلوب في عدم التسليم وهو قوله لا اعرف من الوجود قوله لان العلم بها اي لما اعرفية يتوقف على العلم ببداهة الوجود لا
يجوز ان يحصل العلم باعرفية الوجود بدون العلم ببداهته ولم يقم دليل على انتفائه قوله بقوله فان من لم يسلم اه وجه الاشارة انه لو كان كاده بالمصادرة حقيقة
لقال فان العلم بالاعرفية موقوف على العلم بالبداهة ولما لم يقل ذلك قال فان من لا يسلم علم ان مراده ما هو شبيه بالمصادرة اي المقدمة مساوية للمطلوب في
الجهالة والخفاء فمن لا يسلم المدعى لا يسلم هذه المقدمة قبل لا مصادرة هنا ولا شبيهها اما الاولى فظاهر واما الاخرى فلان اعرفية الوجود مركوزة في القلوب
والاذهان لان الكلام في الوجود المصدري فيستدل باعرفيته على البداهة وجب بانه كما ان الاعرفية مركوزة كذلك البداهة مركوزة فمن ينازع في البداهة لا يسلمها
ينازع في الاعرفية فلا يسلمها قوله وفيه اي فيما ذكره المص في الجواب لا اعرف من الوجود مصادرة الخ حاصله انه اذا قام 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 مدلولة وارجع الى منع الدليل ولذا قال الشارح ما ذكرتم الخ قوله وذلك
اي جواز ايجاد الفاعل المختار العلم الخاص بدون العلم بالعام بان لا يكون لعلم الاخص ولا العلم الاعم شرائط او يكون لها 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 لا تحقق الشرائط ويوجد العلم الخاص
دون العلم بالعام فانفكت اذا تحققت الشرائط لا بد من وجود المشروط لان الشروط لا تخلف عن مشروطها فلنا انهم فانه 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 ولذا يحتمل هنا ان يكون شرائط العام والخاص متحققة وشرائط
العام جزء من شرائط الخاص لكن يوجد العلم الخاص دون العلم العام وان كان تحقق المشروط ضروريا عند تحقق الشرط اما كان لنا لا احتمال مانع هنا فافهم واستقم بحيث لا يضلك
الوهم قوله او على كل تقدير من عدم كون الشرائط للعام الخاص او كونها لها 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 ههنا وقد منع المنطقيون كسب التصور من التصديق
وبالعكس اللهم الا ان يحذف العاطف من المعطوف فتدبر ١٢ محمد عبد الله القندهاري عفي عنه

فيكون المجموع الاول اكثر من المجموع الثاني والمجموع لازم اقل المجموع الاول من المجموع الثاني ١٢ 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 ويندفع ما يرى مرة من 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 والخاص مع شرائطهما اكثر من علمهما بدونها ومن عدم علمهما معها لكن يجوز ان لا يكون لهما شرائط او يكون لهما شرائط ويكون علم الخاص معها وبدونها اكثر من علم العام كذلك

قوله اما على الاول بيان للملازمة بين قولنا اذا لم يكن لعلم العام والخاص شرائط لا يلزم اكثرية وقوع علم الاعم من وقوع علم الاخص ثم الملازمة ظاهرة اذ الشرائط كانت موجبة لاستبعاد العقل لوقوع العلم الاخص بدون العلم بالاعم ولما انتفت الشرائط بالكلية يبقى 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 مع الشرائط وبدونها مائة مرة وعلم العام بدونها ومعها احدى وثمانين مرة فمجموع علم الاخص زائد على مجموع علم الاعم وان كان علم العام مع الشروط مساويا لعلم الخاص وذلك بان يكونا 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 مع تسعين مرة وعلم الاعم معها ثمانين مرة وان يكون علم الاخص مع عدم تحقق الشرائط اكثر من علم الاعم مع عدم تحقق الشرائط كأن يكون الاول عشرين مرة والثاني مرة واحدة فاعلم ان ههنا امتنع صور احدها ان يكون العلم بالخاص دون تحقق الشروط زائدا على العلم بالعام بدونها والعلم بالعام معها مساويا للعلم بالعام وثانيها ان يكون العلم بالخاص مع الشروط زائدا على العلم بالعام معها وعلم الخاص دون الشروط مساويا لعلم العام كذلك وثالثها ان يكون علم الخاص مع الشروط وبدون الشروط اي كل واحد منهما زائدا على العلم بالعام كذلك اي كل واحد منهما وستعرف توضيح ذلك في النفثة التي ادرجناها في هذه الحاشية **قوله** وبه اي بما ذكرنا من انه يجوز ان لا يكون للعلم بالعام والخاص شرائط او يكون ولكن يكون العلم بالخاص مع الشرائط وبدونها اكثر من علم العام كذلك يندفع ما يرى اي من الترائي من باب انتفاء العلل اي نظير 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 ما لا يجب تحقق المشروط عند تحققها قلما 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 العام 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 وان كان علمه اكثر يكون العام اعرف من الخاص **قوله** وذلك اي وجه الاندفاع 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 كون علم الخاص بدون الشروط اكثر من علم العام بدون الشروط فيكون علم العام بدون الشروط مثلا مرة وعلم الخاص بدون الشروط عشرين وان كان علمها بدونها اقل من علمهما معا كان يكون علمهما معا ثمانين وان يكون عدم علم العام مع الشروط اكثر من عدم علم الخاص معها كان يكون الاول عشرين مرة والثاني عشر مرة فهذه هي الصورة الاولى ووجود شرائط العام في هذه الصورة مائة مرة ووجود شرائط الخاص تسعين مرة والعلم بالعام احدى وثمانين مرة والعلم بالخاص مائة مرة والصورة 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 وشرائط العام وعلم الخاص فيه مائة وعشر مرة كما سيظهر لك توضيح الصور الثلث بمعاينة هذه النفثة

المرصد الاول في الوجود والعدم

+ يعني ان الشرائط وان كانت عادية وغير حقيقية لكن مع ذلك لا يتخلف المشروط عنها الا قليلا والمفروض الخ ١٢ محمد عبد الحق

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

اقول من شروط الخاص معاندا انه قلنا ذلك الذي ذكرتموه انما هو بالنسبة الى تحققهما اي تحقق العام والخاص في الهويات اذ العموم والخصوص انما تعرض للشيء باعتبار ذلك فالاعم يكون متحققا في هويات لو افراد اكثر والاخص في افراد اقل فاذا ترتبت الاشياء في العموم والخصوص كالجوهر الى نوع الانسان بل صنفه فكل ما يكون شرطا لتحقق الاعم او معاندا له فهو شرط لتحقق الاخص او معاندا له فانه لو لم يتحقق الاعم في ضمن فرد لم يتحقق الاخص في ضمنه بدون العكس اذ قد يتحقق الاعم في ضمن فرد غير فرد الاخص لا بالنسبة الى تحققهما في الذهن اذ لا علاقة بين الصورتين الذهنيتين بحسب تحققهما في الذهن فجاز ان يحصل صورة الخاص فيه بدون صورة العام ولا تعاند بين الصور الذهنية بل هي متعاونة الا ترى ان الصفة اقرب خطورا بالبال مع الضد

فلينامل قوله كالجوهر فيه اشارة الى ان المقدمة القائلة بان شروط العام شروط الخاص بالقياس الى التحقق في الافراد ايضا لا تتم كلية فان كلما يتوقف عليه العام العرضي لا يلزم ان يتوقف عليه الخاص لانهما متغايران بالذات وشروط احد المتغايرين لا يلزم ان يكون شرطا للآخر وكذا ان اريد بالشرط اللازم

نقشه تحقق العام بدون الخاص	عدم العام مع الشروط	عدم الخاص مع الشروط	عدم العام مع الشروط	عدم الخاص مع الشروط	عدم العام مع الشروط	عدم الخاص مع الشروط	عدم العام مع الشروط	عدم الخاص مع الشروط	عدم العام مع الشروط	عدم الخاص مع الشروط	عدم العام مع الشروط	عدم الخاص مع الشروط
١	٢	٣	٤	٥	٦	٧	٨	٩	١٠	١١
صورة اولى	—	٢	؟	؟	٢	٠	٠	٠	٠	٠
صورة ثانية	—	—	؟	؟	٢	٠	٠	٠	٠	٠
صورة ثالثة	—	٢	؟	؟	٢	٠	٠	٠	٠	٠

وقد عرفت بمعاينة هذه النقشة ان علم العام والخاص في جميع الصور مع شرائطهما اكثر من علمهما بدونها ومن عدم علمهما مع الشرائط قوله فلينامل اشارة الى دقة المطلب قوله فيه اشارة اي في ايراد التمثيل بالجنس العالي وهو الجوهر ونسبته الى نوع الانسان وصنفه قوله لا يتم كلية اي سواء كان العام ذاتيا للخاص وعرضيا له قوله فان كلما يتوقف عليه العام العرضي كالماشي فانه يتوقف على الرجل ونحو ذلك لا يتوقف وجود الانسان عليه قوله لانهما اي العام العرضي والخاص قوله وكذا ان اريد هذا دفع لما توهم الفاضل مرزا جان ان شروط العام لا يستلزم ان يكون شروطا للخاص اذا اريد بالشرط ما يتوقف عليه وجود المشروط ولو اريد بالشرط اللازم العم 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 يتم المقصود ولا يجدي نفعا لانه ينفع اذا كان الاعم لازما للاخص ليكون لازما لازمه واما اذا كان الاعم بتفسير غير لازم للاخص لا يكون لازم الاعم لازما للاخص وكون الاعم هنا لازما في حيز المنع فان قلت ان الكلام في الاعم المطلق لا الاعم من وجه ولو لم يكن الاعم لازما للاخص لوجد الاخص بدون الاعم فيصير الاعم مطلقا اعم من وجه قلت كلا لان الاعم من وجه انما يتخلف عن الاخص في مادة لا يوجد فيها الاعم دائما حتى يكون هو فردا لاحدهما دون الآخر وكذا في مادة التخلف في جانب الآخر مثلا الحيوان يوجد في بعض المواد كالحبشي ولا يوجد فيه الابيض دائما وكذا الابيض يوجد في الثلج والقطن والحيوان لا يوجد هناك دائما ولذلك ترى ارباب التخلف في العموم من وجه اي سالبتين جزئيتين والمتين عامتين فيقال ان بعض الحيوان ليس بابيض دائما وكذا بعض الابيض ليس بحيوان دائما والذي يجب للاعم المطلق ان يصدق الاعم على كل افراد الاخص الفعلي في وقت من الاوقات دائما فلا ينافي العموم المطلق عدم الازوم كيف ولو كان الاعم مطلقا لازما لكل افراد الاخص دائما للزم ان لا ينعقد عن الحمل الاعم والموضوع الاخص الا قضية دائمة فلا يصح قولنا كل انسان متنفس بالفعل بل بالدوام مع انهم صرحوا بخلافه

المرصد الاول في الوجود والعدم

كالحيوان والناطق للانسان ١٢ ع

منه بل انه 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 فرض هناك معاند لتحقق الاخص فيه من غير عكس كلي في المتكرر اي لكون الوجود بديهيا وقد مر ان الاول
من يدعي انه كسبي محتاج الى مر في وجهين الاول انه اما نفس الماهية كما هو مذهب الشيخ فلا يكون بديهيا كالماهيات فانا
ليس كنه شيء منها بديهيا انما البديهي بعض وجوهها 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 لان
التابع للكسبي اولى ان يكون كسبيا والجواب بالاول لا نسلم انه اذا كان عارضا للماهية يعقل تبعا لها اذ قد يتصور مفهوم العارض
دون ملاحظة معروضه ومن يدعي ان تصور الوجود اول الاوائل في التصور كيف يسلم ان تعقله تبعا 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 بانه يفهم منها
غير مستقلة بالمعقولية بل تعقل تبعا للماهيات الخصوصية التي ليست بديهية فيحتاج الى احد الجوابين السابقين

فان الاعم اذا كان غير لازم للاخص فلازمه ليس بلازم له **قوله** نعم اه هذا اذا شرط في علم الشيء بالكنه تصور اجزائه بالنهاية ما بلغت وقد عرفت ان الامر ليس كذلك
قوله انما نفس الماهية اه انت تعلم ان الكلام في الوجود المطلق وهو معنى واحد فلا يناسب هذا الترديد **قوله** فانه يمكن لا يخفى ان كثيرا من الماهيات يتحقق الوجود الخاص
الوجود في الخارج كما يعقل بحيث يكون متصفا بالسواد والبياض فلو لم يكن هذا الوجود متصورا بالبداهة لكان المقصود بالعرض متصورا بالذات في ملاحظة واحدة فتعرف

هكذا افاد بعض المحققين نور الله مرقده **قوله** هذا اذا اشترط اه اي كون شرط الاعم شرطا للاخص اذا كان الاعم جزءا للاخص وكان الاخص متصورا بالكنه انما يتم اذا شرط
في علم الشيء بالكنه تصور اجزائه بالنهاية ما بلغت وقد عرفت في شرح قول المص وهو تصور البداهة ان تصور الكنه لا يستلزم تصور اجزائه فح لا يلزم ان يكون كل ما هو شرط
الاعم شرطا للاخص فتذكر **قوله** لا يخفى اه هذا ايراد على قول الشارح انه ليس كنه شيء من الماهيات بديهيا وتفصيل المقام ان الفاضل مراجان اعترض على هذه الكلية بانه ممنوع
واستند عليه بانه لو لم يكن شيء من المفهومات متصورا بالكنه اي متصورا بذاته بل كل مفهوم كان متصورا بالوجوه العرضية فلا يتصور شيء من الاشياء مثلا لو لم يكن الالف
متصورا بالبداهة لكان متصورا بالياء وننقل الكلام اليه حتى يلزم التسلسل ثم دفع هذا السند بان الكلام في الوجود الخارجي وهو معروضه ليس الا ما يكون موجودا خارجيا ونحن لا نسلم
ان شيئا من الموجودات الخارجية متصور لنا بالكنه بل بالوجوه الاعتبارية التي ليست بموجودة في الخارج والا يلزم التسلسل في الموجودات الخارجية فقرر المحشي 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 كره الفاضل مراجان
لما ذكرنا **قوله** لكان المقصود بالعرض مقصودا بالذات في ملاحظة واحدة وهو تصور في الوجه حاصلا لنا ما تصورنا الانسان مثلا بالوجه فمقصود الوجه تصور كنهه اعني ذاته بالوجه لا
ان تصوره بوجه آخر ولو كان كذلك للزم ان يكون الوجه الذي تصورنا به الانسان مقصودا بالذات لان له وجه آخر وتصوره به مع انه مقصود بالعرض فيلزم كون الشيء
الواحد مقصودا بالذات ومقصودا بالعرض في ملاحظة واحدة وهذا ممنوع فانقلت لم لا يكون تصور الانسان بوجه قلت هذا لا يدفع الاستحالة لانه لزم فيكون ذلك الوجه آخر وتصور ذلك
الوجه بهذا الوجه فلزم ان يكون هذا الوجه مقصودا بالذات لان كل معرف بالفتح عند المحشي مقصود بالذات وكل معرف بالكسر مقصود بالعرض وهذا ظاهر لا يقال ان اردت ان الانسان
بالوجه فلا سبيل الى تصور الوجه الا بوجه آخر وكذا بل الصحيح ان يقال لا سبيل الا الى تصوره كنهه فافهم **قوله** فرقت اشارة الى ما فيه من السخافة لانه يجوز ان يكون المقصود بالعرض
مقصودا بالذات والمتصور بالذات متصورا بالعرض بجهتين مختلفتين كيف وذلك الوجه من حيث انه مرآة الشيء يكون مقصودا بالعرض وما صلا بالذات

اي ما يشمل العلم بالكنه وبكنهه فتدبر ١٢ عبيد ر ح

المرصد الاول في الوجود والعدم

ولم يقل لانه ان تعريفه لافادة الخ ١٢ لان العقلاء لا يشتغلون بما لا يرجع الى فائدة ١٢

فيلزم الاستدراك في هذا الجواب الوجه الثاني ان يقال لا شك انه لا يشتغل العقلاء بتعريف التصورات البديهية كما لا يبرهن العقلاء على القضايا البديهية فلو كان الوجود بديهيا لم يعرفوه والجواب ان تعريفه ليس لافادة تصوره حتى ينافي كونه بديهيا بل تعريفه لتمييزه ما هو المراد بلفظ الوجود من بين سائر التصورات وليلتفت النفس اليه بخصوصه

قوله لا شك آه فان قلت 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 ما لا يمكن حصوله بالكسب لا ما يحصل بغير الكسب وبه يندفع ان اشتغال العقلاء بتعريف الوجود لا يدل على كسبيته بحسب الواقع بل بحسب اعتقادهم فان قيل النزاع في كنه الوجود فاذا فرض كونه ضروريا لا يلزم عدم صحة تعريفه بالرسم لعدم كونه بديهيا من جميع جهاته قلنا

ومن حيث انه يعلم بوجه آخر يكون مرئيا فيكون مقصودا بالذات وحاصلا بالعرض ويمكن الجواب عنه بان الكلام ههنا وقع في العلم بالوجه بما دام كونه وجها للشيء والاتفاق على احد ان الوجه ما دام كونه وجها للشيء لا يمكن ان يعلم بالوجه او بالكنه لاستلزامه كونه متصورا بالذات وبالعرض مقصودا بالذات وبالعرض في وقت واحد وقصد احد لعله ظاهر على من له ادنى مسكة هكذا في حاشية اجمد جلد وستاذي قدس سره قوله فان قلت هذا جواب عن الدليل الثاني الدال على كسبية الوجود ذكره الفاضل مرزا جان حاصله ان هذا التعريف من جماعة ذهبوا الى كونه نظريا فكان متفرعا على كون الوجود نظريا فلا يصير سندا على من قال بكونه ضروريا ولا ينبغي الاستدلال على كون الوجود نظريا قوله فلا يصح ان يستدل به عليها اي بهذا التعريف على نظرية الوجود قوله لو سلم ذلك هذا رد على الجواب المذكور بمنع كون هذا التعريف من جماعة ذهبوا الى كون الوجود نظريا بل من جماعة ذهبوا الى كونه بديهيا فان قلت ان الفاضل منع اولا على الدليل كون التعريف من القائلين ببداهة الوجود فلا يصح مقابلته بالمنع قلت لما كان كلام الفاضل في صلوة الدعوى فلذا اشار الى منعها بقوله ولو سلم والا فالفاضل سائل منصبه المنع ويكفيه الاحتمال فلا يجب ان يثبت 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 معنى البديهي والنظري فالبديهي لا يمكن حصوله بالكسب لا ما يحصل بغير الكسب فاذا عرف الوجود حصل بالكسب ان نظريا لان النظري ما يتوقف مطلق حصوله على النظر ولو في مادة واحدة فاذا حصل الوجود ولو في موضع بالكسب ق عليه انه يمكن حصوله بالكسب فلا يكون بديهيا لان البديهي ما لا يمكن حصوله وقال ان يقول ان الاختلاف في بداهة الوجود وكسبيته متفرع على اخذ البديهي والنظري بالمعنى المشهور فان قائلي بداهة ذهبوا الى ان الوجود يحصل بلا نظر وفكر والذاهبون الى نظريته قالوا بكونه حاصلا بالكسب ولا ثبات اخذهم البديهي والنظري بالمعنى الذي ذكره المحشي من دليل لان الفاضل نصب المنع فيمنع هذا الجواب ايضا قال قوله وبه اي بما ذكرنا من الرد على جواب الفاضل يندفع ايضا ان يحصل الاستدلال الثاني كما هو منصوص الشرح ان العقلاء عرفوا الوجود والتعريف لا يكون الا للنظري فلولا ان الوجود نظري عندهم لم يعرفوه قال الفاضل انه يجوز ان يكون هذا التعريف من القائلين بالنظرية ولا يكون من الجمهور فعلى ما التزم عدم القائلين بها وهو لا يصير حجة على الجمهور لجواز بطلانه وحاصل المدفع ان العقلاء لما اعتقدوا النظرية عرفوا الوجود فيجوز ان يكون اعتقادهم بالاطلاق فليس مطلقا لان المعرفين هم القائلون بالنظرية واعتقادهم لا يحتج بجواز ان يكون في الواقع كسبيا ولا يخفى على العاقل انه لا يظهر من الايراد فرق لا لان يقال ان الاول اعتراض يلزم المصادرة كما اشار اليه بقوله وكان متفرعا عليها والثاني بعدم التسليم كما يقتضيه قوله لا يدل على كسبيته بحسب الواقع وحينئذ فوجه الاندفاع ههنا بينه ما قيل سابقا فافهم

قوله فان قيل هذا جواب ثان عن الاستدلال ذكره الفاضل مرزا جان حاصله ان النزاع في كنه الوجود انه ضروري او نظري فاذا فرض كون الوجود ضروريا لا يلزم عدم صحة تعريفه بالرسم لجواز نظرية بعض وجوهه قوله قلنا هذا رد على الجواب المذكور حاصله ان هذا الجواب مبني على صحة رسم الشيء بعد فرض كنهه وقد سبقت منا في شرح قول المص فقيل انه بديهي اشارة الى انه لا يصح رسم الشيء بعد تصور كنهه اما استعمل لفظ الاشارة مع انه صرح هناك بعدم فرض وجود كنهه لانه لا يتعين لفظ الاشارة فانه ظاهر لان ذكره هناك خاص بالوجود فقط ولكن الدليل يجري في كل شيء فاثبات هذا الدعوى في الوجود يثبت ضمنا في سائر الاشياء لان الدليل مشترك فكان اشارة هناك الى ثبوت الدعوى في جميع الاشياء

ما قال السيد الزاهد لا يلزم الدور ولا التسلسل على تقرير نظرية الكل لجواز الانتهاء في سلسلة الاكتساب ١٢

المقصد الثاني في انه مشترك

عه بان الوجود موضوع لذلك المعنى ١٢ ع عه وان كان بحسب الظاهر لافادة الالتفاة الى الصورة المخزونة ١٢ ع

فيكون تعريفا لفظيا ماله التصديق كما مر ولامور البديهية يجوز تعريفها بحسب اللفظ فان البديهي وان كان حاصلا في الذهن بماهيته لكن قد يكون مجهولا من حيث انه مدلول لفظ مخصوص ومرادف به فيعرف ليعلم انه مدلوله ومرادفه وقد اجيب عن الوجه الثاني ايضا بان

الاشارة الى انه لا يصح ترسيم الشيء بعد تصوره لانه 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 قدس الشارح قدس سره ومن تبعه الى انه من المطالب التصديقية تمسكين بانه لو كان من المطالب التصورية لزم حصول الحاصل لحصول التصور سابقا

وقد عرفت ان ما ذكره المحشي دليلا على دعواه هناك غير ثابت وما افيد من ان الغرض من التعريف الرسمي تصور المعرف على وجه الامتياز والوجه اذ هم بالوجه الاتم وهو الكنه فاي حاجة الى تحصيله وكسبيته على وجه النقص فنقول ان عدم الحاجة لا يستلزم عدم الصحة وح بقي جواب المجيب على حاله تامل قوله اعلم 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 في تعريف الحقيقي يحصل التصور ابتداء وفي المدركة فهي تفيد تحصيل صورة غير حاصلة والتعريف اللفظي يحصل التصور ثانيا يعني لا يكون فيه تحصيل صورة غير حاصلة بل كون الالتفات الى الصورة الحاصلة في الذهن ثانيا كما في تعريف الغضنفر بالاسد فان صورة الاسد كانت حاصلة لنا لكن اذا اورد في تعريف الغضنفر يلتفت اليها ثانيا وبهذا علم ان التعريف بحسب الاسم يعني الاسمي قسم من التعريف الحقيقي ففيه تحصيل غير صورة حاصلة لم يعلم وجودها في الذهن والفرق بينه وبين التعريف اللفظي بين لا كما زعمه العلامة التفتازاني من اتحادهما فانه ناش من الخلط بين معنى الحقيقي قوله ثانيا اي في المدركة بعد الذهول عنها قوله والاول اي الحقيقي قوله الى التعريف بحسب الحقيقة والطالب لما الحقيقية وهي ما يطلب تصور الشيء بعد العلم بوجوده قوله اعلم وجوده في نفس الامر والوجود 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 الشيء كقولنا هل الانسان موجود ثم بعده مطلب ما الحقيقية وهو ما يكون المقصود فيه تحصيل حقيقة الشيء بعد العلم بوجوده ثم بعده مطلب هل المركبة وهو ما يقصد به التصديق بسائر الصفات التي تكون بعد الوجود فليكن منك هذا التفصيل على ذكر قوله ما لم يعلم وجوده اي في الخارج سواء كان معلوما وجوده في الذهن او لا وسواء كان هذا الشيء 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 والتعريف الاسمي الحدي والرسمي قوله فيرتقي من الارتقاء اي الذهاب قوله وقد طال الكلام اي اختلف فيه فمنهم من لم يفرق بينه وبين التعريف الاسمي ومنهم من فرق وزعمه من المطالب التصديقية ومنهم من زعمه من 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 واريد ان هذا مدلوله لغة او اصطلاحا كان هذا تعريفا لفظيا وحكما قابلا للمنع 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 بالاشبه فاذا اورد عليه المنع استندت بكتب اللغة او باقوال المعتمدين من اهل اللسان قوله متمسكين انه حال من فاعل ذهب يعني ذهب الشارح ومن تبعه حال كونهما متمسكين الخ قوله انه لو كان من المطالب التصورية الخ حاصله ان التعريف اللفظي لو كان من المطالب التصورية لزم تحصيل الحاصل التالي باطل فالمقدم مثله وجه الملازمة انه لا بد في اللفظي من حصول المعنى الموضوع له في الذهن سابقا حتى يصح تفسير اللفظ الموضوع له اذ صح

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

المقصد الثاني في انه مشترك

ط اي القاء لفظ لغيره العالم بوضعه كلفظ الخلاء والغضنفر وغيرذلك ١٢ عبيد + لابدان يقول خال عن المثلث

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 لا الحصول السابق مع ان التعريف اللفظي ح يكون بحثا لغويا وخارجا عن وظيفة اهل المعقول وذهب المحقق التفتازاني ومن اتفق الى انه من المطالب التصورية زاعمين عدم الفرق بينه وبين التعريف الاسمي ومن البين ان البديهي يحتمل التعريف اللفظي

فلو كان من المطالب التصورية يكون فيه تحصيل صورة وما هي الا صورة كانت حاصلة سابقا فلزم من تحصيله تحصيل الحاصل وهو مع فقول الحشي لحصول 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 التصور وحصولها في المدركة ابتداء لا الحصول السابق حتى يلزم تحصيل الحاصل فالتمسك ان اراد بقوله يلزم حصول الحاصل ان يلزم حصول الصورة التي كانت حاصلة في المدركة حين التعريف اللفظي فهو ممنوع وان اراد بحصولها في ظرف آخر قبل التعريف اللفظي فاستحالته ممنوع قوله هذا 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 ثلاثة ان يستحضر في المدركة صورة محرزة بواسطة لفظ موضوع بازائه فان حصل ذلك ابتداء فلا يتصور الطلب كما اذا اطلق اللفظ الموضوع بازاء المعنى وخوطب به لك العالم بالوضع ففهم معناه فهذا لا يدخل في سلسلة المطالب لعدم الطلب وان حصل بعد القاء لفظ لم يعرف معناه فهناك يتصور الطلب كما اذا قيل الخلاء مع فيقال ما الخلاء فيجاب بانه بعد موهوم فهذا التعريف اللفظي فهو ممنوع والغرض منه احضار صورة محرزة وهو بمنزلة التصور ابتداء الا انه من حيث انه مسبوق بلفظ لم يفهم معناه بخصوصه فيصح طلبه عند من مطلب ما واعلاها ان يستحضر صورة غير حاصلة في الخزانة وفيه مراتب متفاوتة وانما تصور الكنه وذلك بالحد التام فالتعريف اللفظي داخل في المطالب التصورية كما ذكرنا لا كما قال بعض الافاضل من المتاخرين 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 الخاطب طالب لنفس تصور المعنى لا لتصوره من حيث ان ذلك اللفظ موضوع له اذ غرضه تحصيل هذا الطريق المتوقف على تصور ذلك الطرف ولا يتعلق له غرض بتصوره من تلك 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 وحاصله ان المقصود من التعريف اللفظي الانتقال الى الصورة المخزونة لا تحصيلها ابتداء والا لكون تعريفا حقيقيا ولا التصديق بوضعية اللفظ للمعنى فانه بحث لغوي فلكن منك التحقيق على ذلك قوله مع ان التعريف اللفظي اه 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 معنيي الحقيقي كما بينها سابقا قوله زاعمين حال من فاعل ذهب قوله عدم الفرق بينه اي بين التعريف اللفظي والتعريف الاسمي حيث فسره بما يدخل فيه اللفظي وهو ايضا تفسير مدلول اللفظ وشرط فيه الشرط الاسمي وحمل التعريفات المذكورة في الكتب الاربعة اسمية 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

ط قوله لا 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 لا الحصول السابق مع ان التعريف اللفظي ح يكون بحثا لغويا وخارجا عن وظيفة اهل المعقول وذهب المحقق التفتازاني ومن اتفق الى انه من المطالب التصورية زاعمين عدم الفرق بينه وبين التعريف الاسمي ومن البين ان البديهي يحتمل التعريف اللفظي

المقصد الثاني في انه مشترك

ولا يخل التعريف الاسمي وذهب بعض الاعاظم من المحققين الى انه من الطالب التصورية والمقصود منه الالتفات الى الصورة المخزونة اعني غرض المعرف منه تصوير المعرّف في المدركة مرة ثانية متمسكا بان القوم عللوا القدم بالاسمية على جميع الطالب بانه لم يفهم معنى اللفظ

لا المعنى بسبب الخلط بين معنيي الحقيقي كما لا يخفى الى من راجع كتبه فتدبر وستصر قوله وذهب بعض الاعاظم من المحققين هو العلامة جلال الدين الدواني رح في حاشيته على شرح التهذيب وينقل هنا عبارته بعينه زيادة ابصير فقال والتعريف 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 يحصل له تصور معناه فذلك من الطالب التصورية كيف وقد علل القوم تقدم مطلب ما الاسمية على جميع الطالب بانه لم يفهم معنى اللفظ لا يمكن له التصديق بوجوده فلا يتمشى طلب حقيقته ولا التصديق بهلية المركبة فان ذلك الكلام لم يتم اذا كان التعريف اللفظي داخلا في مطلب ما الاسمية كما لا يخفى انتهى قوله من الطالب التصورية طرد والمحقق من ذلك في العلوم اليقينية لا مطلقا والا فليس الكتب المصنفة في اللغة بهذا الغرض ايضا لا يناسبه قوله فيما بعد واما التصديق بان هذا اللفظ موضوع لاي معنى فخارج عن الطالب التصورية بل هو بحث لغوي قوله والمقصود منه الالتفات الى الصورة المخزونة اي التصورة الحاصلة في الخزانة قوله اي غرض المعرف منه اعلم ان الفاضل مرزا جان حاول رد على المحقق الدواني ايرادين الاول ان المستفاد من تقريره ان في التعريف اللفظي تستحضر في المدركة صورة مخزونة بواسطة لفظ موضوع بازائه لا يكون تلك الصورة في المدركة والا لزم تحصيل الحاصل مع ان كثيرا ما يكون المعنى مخطورا بالبال وحاضرا في القوة المدركة على الوجه الممتاز المتميز ومع هذا يحتاج الى التعريف اللفظي كما ان جلالة سمان مشهور وغير مشهور جالس عند رجل عالم باسمه المشهور غير عالم باسمه الآخر فاذا ذكر عنده الاسم الآخر سأل عنه فاذا علم ان هذا الاسم ايضا لذلك الرجل كان تعريفا لفظيا مع ان صورة الرجل الحاضر عنده كانت حاصلة في المدركة فلا يكون المعطى في نحو هذه الصورة الحصول في المدركة ولو مرة ثانية لانها ما ذهلت عن المدركة بل موجودة فيه على الوجه الممتاز عن غيره ولا يمكن دفع هذا الايراد الا اذا ظهر ان الحصول في المدركة يقتضي بانتفاء الالتفات اليها وان الالتفات منتف في جميع موارد التعريف اللفظي وكلاهما كما ترى فان ما يوجد لو جدان النفس كون متنبها الى فهم معنى اللفظ الذي لم يفهم سماه واما انه يزول التفاته الى المعنى الحاضر في ذهنه وبذهاب التفاته يزول صورة ذلك المسمى عن المدركة فلا الا ترى فيما اذا كان تصوره بوجه لا يكون الالتفات الى الوجه مع ان الحاصل في الذهن هو الوجه والثاني ان الالتفات كيفية للعلم التصوري لا نفس العلم اذ ظاهر ان الصورة بعد حصولها في المدركة قد يلحقها الالتفات والاحضار وقد يعرضها الذهول فليس في التعريف اللفظي حصول الصورة في المدركة ثانيا بل انما يناسب الالتفات اليها ثانيا والالتفات ليس من تصور فعد التعريف اللفظي من الطالب التصورية بعيد فالمحشي 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 المحقق من ان الكلام هنا مبني على طورهم واذ قد ثبت عندهم ان في الذهول ليس الا الاحضار في المدركة ثانيا بعد زوال الصورة عنها وبقائها في الخزانة فعلى هذا الطور كون التعريف اللفظي من الطالب التصورية بديهي فالتصور الثاني هو ثمرة التعريف اللفظي والالتفات وسيلة اليه وبالجملة ان الكلام هنا مبني على طورهم فمقصود المحقق الدواني ان المقصود من التعريف اللفظي تصوير المعرف في المدركة مرة ثانية وانما 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 يكن التصديق مقصودا فلم يكن التعريف اللفظي من الطالب التصديقية فقد اخطأ اذ المرام هنا ليس نفي كون التعريف اللفظي من الطالب التصديقية بل اثبات كونه من الطالب التصورية وكذلك ان يجيب 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 انما يناسب في الصورة الغرضية لكنه اكان حاصلا من حيث انه معنى اللفظ الغير المعلوم معناه ولا يتوهم من انه يرجع هذا التعريف حينئذ الى البحث اللغوي ويخرج عن وظيفة اهل العقول لان هذه الحيثية ليست حيثية تقييدية بل تعليلية فلا يكون داخلا في البحث فافهم قوله متمسكا بان القوم حاصل هذا التمسك ان القوم جعلوا

لا يمكن التصديق بوجوده ولا يمشي طلب حقيقته ولا التصديق ببسيطة المركبة وهذا انما يتم اذا كان التعريف اللفظي داخلا في مطلب ما وانت تعلم ان التعريف الاسمي
مطلب ما الاسمية وبه يفهم معنى اللفظ لا بالتعريف اللفظي فانه بعد تصوره فاذا لم يكن التعريف اللفظي داخلا في مطلب ما يتم ذلك التعليل مع ان من قال انه من المطالب
التصديقية لانه يكون مطلب ما لكن ذهب الى ان مآله التصديق وذهب بعض الافاضل الى ان المطالب التصورية زعما منه انه يفيد تصور الموضوع له من حيث انه معنى
اللفظ ونعم خير لانه يصير تعريفا اسميا ويكون من قبيل البحث اللغوي وتحقيق المقام ان السائل عن امر ما ربما يقتصر على الدوال فيقال ما الوجود مثلا فيقال ما كون فاعلا او منفعلا
فمن شانه ان يحصل منه للسائل اخصا المعنى الوجود والتفات اليه من بين الصور المخزونة وان يحصل له التصديق بان لفظ الوجود موضوع لهذا المعنى

مطلب ما الاسمية مقدما على جميع المطالب الثلثة الباقية اعني مطلب هل البسيطة وما الحقيقية وهل المركبة واستدلوا على هذا التقدم بان مطلب هل البسيطة التصديق
بوجود الشيء في نفسه ومطلب ما الحقيقية انما هو تصور الشيء الذي علم وجوده ومطلب هل المركبة التصديق بوجود الغير وهذه المطالب انما تتصور بعد فهم المعنى من اللفظ
الحاصل من ما الاسمية فلو كان ما الاسمية مخصوصا بما عدا التعريف اللفظي لم يتصور وجوب تقدمها 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 مفهوما 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 يمكن التصديق بوجوده اي في نفسه الذي هو مطلب هل البسيطة قوله ولا يمشي طلب حقيقته الذي هو مطلب ما الحقيقية قوله ولا التصديق ببسيطة المركبة اي بعضه غير
الوجود الذي هو مطلب هل المركبة قوله وهذا اي هذا التعليل قوله وانت تعلم اراد على مسلك المحقق الدواني من ان لا يتم التعليل الا اذا دخل التعريف اللفظي في مطلب ما تقرير
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 وهو تفسير المعنى
المعلوم واستحضاره بلفظ اوضح لا استحصال فكما ان تلك المطالب يتوقف على مطلب ما الاسمية كذلك يتوقف عليه التعريف اللفظي فلو كان التعريف اللفظي غير داخل في مطلب
ما الاسمية لا يقدح ذلك في تقدم مطلب ما على سائر المطالب قوله وبه يفهم اي مطلب ما الاسمية وهو التعريف الاسمي قوله فلنه بعد تصوره اي التعريف اللفظي بعد تصور معنى
اللفظ لانه يفيد تصورا ثانيا في المدركة فلا بد فيه اولا من تصور المعنى قوله مع ان من قال هذا اراد اعتراض على المحقق الدواني محصله على ما يستفاد من عبارة الحاشي انه
يسلم انه لا يتم هذا التعليل الا اذا كان التعريف اللفظي داخلا في مطلب ما لا يفيد لا كون التعريف اللفظي من مطلب ما وهذا القدر لا ينكره القائل بكونه من المطالب التصديقية
ايضا فلا يفيد اثبات هذا القدر في مقابلته بل لا بد من ابطال ما قاله ان مآله التصديق ولا يلزم هذا من ذلك فافهم 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 لا ثانيا قوله اعني انه حاصل ان حصول المعنى
من حيث انه موضوع له اللفظ لم يكن حاصلا في الذهن سابقا وانما كان حصوله 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 اشار اليه فلا يقبل اي استحالة في اخذ الحيثية حيثية تعليلية
قلنا الكلام في مواضع التصريح في مخالفة المحقق فلو لم يحمل الحيثية على التقييدية يلزم مخالفة قوله وانت خبير حاصله البحث على ما ذهب اليه من وجهين احدهما انه 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 وثانيهما ان التعريف اللفظي
يكون بحثا عن اللغة واللفظ فان الاصدح 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
التصور ابتداء وان كان في الصورتين الا ان تصوره الحيث كان سابقا في الذهن في التعريف اللفظي ولا كذلك في التعريف الاسمي قلنا ان المطلوب حقيقته على هذا المذهب
هو الحيثية او الحيث مع الحيثية على ان يكون الحيثية تقييدية وهو حاصل ابتداء كما ان ما هو المطلوب في التعريف الاسمي يكون حاصلا ابتداء فبالنظر الى المقصود
والمطلوب التعريفان متحدان في كونه حاصلا ابتداء قوله وتحقيق المقام حاصله 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 مما 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 لا ينافي بداهة الكون في الاعيان
الفرقة الثانية من المنكرين لكون الوجود بديهيا من يدعي انه لا يتصور الوجود اصلا لا بداهة ولا كسبا بل هو ممتنع 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 بتلك الصناعات مقصور على الالفاظ واذا قيل ذلك في العلوم
العقلية فالمقصود منه على ما هو وظيفة هذه العلوم التصور وان كان التصديق حاصلا في ضمنه وقد اطنبنا الكلام في هذه المقام فانه مما زلت فيه الاقدام **قوله**
الذي وقع النزاع فيه آه قد عرفت ان الوجود يطلق على المعنى المصدري وعلى ما به الموجودية فالظاهر ان من ذهب الى انه شيء يوجب الكون في الاعيان اشتغل بتعريفه
تعريفا تحقيقيا اخذه بالمعنى الثاني دون الاول كيف وقد وقع في كلام المعلم الثاني ان الوجود ما كان الفعل والانفعال والوجود ما امكنه الفعل والانفعال فالاولى
ان يجاب بان المعرف هو الوجود 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 اذ لا دليل على امتناع صدق الشيء على الموجب والموجب
بالحمل العرضي **قوله** فيتوقف تعقله آه لقائل 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 المعنى موضوع له لذلك اللفظ **قوله** وان كان التصديق حاصلا في ضمنه يعني انه يكون له التصديق فان بعد العلم بالمعنى الصوري يحصل التصديق
ايضا بان هذا اللفظ موضوع لذلك المعنى ولو كان غير مقصود فافهم **قوله** قد عرفت الخ لما كان المستنبط من كلام المحشي انحصار الوجود بحسب الواقع في الكون في الاعيان وانحصاره
في موجب الكون عين المعرف فيه المحشي لكل معنى لوجود متحققان متغايران لانحصاره فيهما والوجود يطلق عليهما فالمعرف هذا المعنى الثاني من الوجود وهو ما به الموجودية لان المعنى الاول
مصدري مفهوم منتزعي بديهي يعرفه كل احد فلا يمكن تعريفه بحسب الحقيقة بخلاف المعنى الثاني **قوله** كيف وقد وقع تائيد لكون المعنى الثاني نظريا ومعرفا ههنا حاصلا
ان مناط صدور الافعال والتاثير والتاثر على الوجود الحقيقي الذي بمعنى ما به الموجودية لا على المصدري الانتزاعي الذي يتحقق بعد الانتزاع فالتعريف انما يصدق بالذات
على الوجود بمعنى ما به الموجودية لا المعنى المصدري وهذا لان المراد من الامكان ما به الامكان والا فعدم صدقه على الوجود ظاهر **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** فان قيل لقائل الفاضل ان يجاب
رح وهذا ايراد على كون التعريف المذكور لموجب الكون تقريره انه لو كان المذكور تعريفا لموجب الكون لا يصدق على الكون في موجب الشيء يكون مباينا له وتعريف المباين
لا يصدق على المباين الآخر مع ان هذا التعريف يصدق على الكون ايضا فلا يكون تعريفا لموجبه المباين له **قوله** قلت جواب عن الايراد المذكور حاصله انا
لا نسلم اولا صدق التعريف على الكون في الاعيان ولو سلم صدقه عليه فلا نسلم امتناع ذلك اذ لا دليل على امتناع صدق الشيء على الموجب والموجب بالحمل العرضي
بل واقع مثلا حركة اليد موجب لحركة المفتاح ويصدق على كل منهما انها حركة فيجوز كون كل من الكون في الاعيان ما يوجبه وامتناع ذلك انما يثبت به ويكون دفاعا عليه
انما الامتناع في حمل الشيء الواحد على امرين متباينين بالحمل الاولي ولا نسلم تحقيق هذا النحو من الحمل على كل من الموجب والموجب **قوله** لقائل ان يقول
حاصله ان الخاص مستلزم للمطلق كما ان الانسان مستلزم لوجود الحيوان والا فرق 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 لا يستلزم سلب المطلق وجوابه ان المطلق يلاحظ على وجهين الاول ملاحظته مع الاطلاق لا بان يكون
الاطلاق قيدا له والا لا يبقى مطلقا بل بان يكون عنوانا لملاحظته وشرحا لحقيقته والثاني ملاحظته من حيث هو من غير ان يلاحظ معه الاطلاق وهذا وجه
الفرق بين مطلق الشيء والشيء المطلق لا ما توهمه بعض الناس من ان مطلق الشيء يرجع الى الفرد المنتشر والشيء المطلق يرجع الى الكلي الطبعي

المطلق ومطلق الشيء قوله وجوابه ان المطلق تلخيصه مع توضيحه 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 يتحقق سلب طبيعة الوجود من حيث هي فان الطبيعة من حيث هي يكفي في تحققها تحقق فرد واحد وكذلك يكفي 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 يكفي في تحققها تحقق فرد لكنه لا يكفي في انتفائها انتفاء فرد بل لا بد 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 الشبيه عليه احد المعنيين للعدم المطلق بالمعنى الآخر ولم يعرف الا المعنى الثاني فوقع فيما وقع قوله الاول ملاحظته مع الاطلاق وبهذا الاعتبار
يتحقق بتحقق فرد ولا ينتفي الا بانتفاء جميع الافراد تحقيقا لمعنى العموم وهو موضوع القضية الطبعية قوله لا بان يكون الاطلاق قيدا له اي ليس ان الاطلاق داخل
في مضمون هذا المعنى والا لم يكن مطلقا بل مقيدا بقيد الاطلاق فالاطلاق ليس داخلا في المعنون بل في العنوان والاعتبار قوله والثاني ملاحظته الخ وهو بهذا الاعتبار يتحقق
بتحقق فرد وينتفي بانتفاء فرد لعدم اخذ العموم وغيره في مفهومه وهو موضوع القضية المهملة وسر الفرق بينهما ان الاعتبار الثاني اعتبار لا يلاحظ فيه الا الطبيعة المخصصة
والماهية الصرفة من حيث هي ولم يلاحظ فيها حيثية الاطلاق ولا حيثية اخرى لا قيد ولا شرحا لحقيقته وتحققت مع التعدد ومتعددة مع التعدد وموجودة بوجود الفرد ومعدومة
بعدمه وهي موضوع المهملة القدمائية موجبة كانت او سالبة ولذلك يلازم الجزئية واما الاعتبار الاول فهو ملاحظة الماهية من حيث الاطلاق بان يبقى الحيثية حيثية
اي لا بان يكون قيدا للحيث بل يكون عنوانا لملاحظته وشرحا لحقيقته فهي بهذا الاعتبار كانها لا يلاحظ ان تحققها ليس بقيد بخصوصه دون خصوصه بل هي متحققة
بتحقق اي خصوصية كانت فيكون متحققة بتحقق خصوصية ما ولا يكون منتفية بانتفاء خصوصية بل بانتفاء جميع الافراد والخصوصيات قيل المراد على الاعتبار الثاني انه
لو كان الامر كذلك لكان نفيه مجامعا لوجوده فلا يكون نقيضا له مع انهم قالوا ان رفع كل شيء نقيضه اقول هذا مخصص توهم 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 وجد رجل
ما يجامع عدمه وجود رجل اذا كان المراد بالرجل في الاول رجلا آخر وبالثاني رجل آخر والسر في ذلك ان النقيض لا يجامع مع عينه اذا كان مقابلا بخصوصه واما اذا كان رفعا
لامر آخر لكن يطلق عليه المرفوع على سبيل الاشتراك او المجاز فلا استحالة في مجامعته معه بل هذا الاسم نقيضا له في الواقع نعم يرد هنا ان الحيثية الاطلاقية في الاعتبار
الاول كما انه انما عن انتفائه بانتفاء فرد كذلك ينبغي ان يكون كما عن تحققه بتحقق فرد ما لقوله بانه يتحقق بتحقق فرد ولا ينتفي الا بانتفاء جميع الافراد فتامل قوله وهذا اي ذكرنا من ان
الحيثية الاطلاقية في الاعتبار الاول لا في الاعتبار الثاني وجه الفرق بين الشيء المطلق ومطلق الشيء قوله من ان مطلق الشيء بيان لما توهمه بعض الناس وهذا التحقيق لهم لانه لو كان مطلق الشيء عبارة
عن الفرد المنتشر يلزم مفاسد متعددة منها ان لا يكون بين مسئلة القدماء والمتاخرين فرق بحسب المعنى لان الموضوع في كل منها بعض الافراد ومنها ان مطلق الشيء يعم الاعتبارات
كلها فيشمل الشيء المطلق ايضا واذا كان عبارة عن الفرد المنتشر لا يشمل الشيء المطلق لان احكام الافراد لا يجامع معه فلا يكون المهملة حاكمة عن 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 الشيء شخصية لان الفرد المنتشر جزئي حقيقي عندهم وانما يحتمل الاشتراك على سبيل البدلية والكلي لا يمنع عن الاشتراك بين كثيرين

فالمطلق ان اخذ على الوجه الاول فسلب الخاص لا يستلزم سلبه وان اخذ على الوجه الثاني فسلبه يستلزم سلبه كما يظهر بادنى تامل فالعدم المطلق سلب اصل حقيقة الوجود
من غير ان يلاحظ معه الاطلاق ولازم للعدمات الخاصة لتحقق سلب حقيقية 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 الدليل بتقرير آخر نظرا الى توقف تعقل السلب الخاص على تعقل الوجود الخاص

على سبيل الاجتماع فالظاهر 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 يعرف بان يكون
الا بسلب جميع الافراد ولم تحقق هناك **قوله** على الوجه الثاني اي الشيء من حيث هو من غير ان يلاحظ معه الاطلاق ولا غيره **قوله** فسلبه يستلزم سلبه اي سلب
الوجود الخاص يستلزم سلب الوجود المطلق ان المطلق هنا استحدم افرادا وجود فسلبه يستلزم سلبه في تحقيق سلب الخاص هنا هو سلب المطلق كما ان وجوده وجود المطلق
سلب اصل حقيقة الوجود لا اعني سلب الوجود من حيث الاطلاق **قوله** ولازم عطف على قوله سلب اصل حقيقة الوجود وقوله تحقق دليل للزوم والمعنى ان العدم المطلق بالمعنى الثاني لازم
الخاص لتحقق سلب حقيقة الوجود عند سلب فرد منه والمعنى ان العدم المطلق لا سلب حقيقة الوجود **قوله** وهذا اي ذكر ما من ان المطلق يلاحظ على وجهين والعدم المأخوذ على الوجه الثاني يلازم العدم
الخاص **قوله** اضافة واحدة وهي اضافة السلب الى المطلق من حيث هو فالسلب مضاف والوجود مضاف اليه **قوله** احدهما في السلب اي اضافة السلب الى الوجود من حيث هو مضاف بحسبها هو سلب
الوجود من حيث هو والاخرى في الوجود وهي اضافة الوجود الى زيد مثلا والمضاف بحسب هذه الاضافة هو سلب وجود زيد فان اضافة الوجود المضاف اليه للسلب الى زيد يستلزم اضافة
السلب اليه 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 **قوله** وان احد المضافين اي هو السلب المضاف الى الوجود من حيث هو الحاصل من اضافة السلب
الى الوجود مطلق للمضاف الآخر وهو السلب المضاف الى فرد من الوجود المحدث منه الحاصل من اضافة الوجود الى زيد ولحاظ كون السلب مضافا الى هذا الوجود الخاص فان سلب الوجود من
حيث هو قد تحقق في ضمن هذا السلب الخاص وقد يوجد في ضمن سلب آخر وبما قررنا مطلب المحشي اندفع ما يتراءى ورود ه بحسب الظاهر ان المضاف بحسب اضافة السلب هو السلب
والمضاف بحسب اضافة الوجود هو الوجود لا معنى لكون السلب مطلقا للوجود فانك قد عرفت ان المضاف بحسب الاضافة الثانية هو السلب وان كان بحسب الظاهر هو الوجود الا عبرة بظاهر الالفاظ بل المعاني
قوله فلا مجال اي ذا ظهر ذلك فلا مجال لما يتوهم والمتوهم الفاضل مرزا جان رح وتفصيل المقام ان المستدل على امتناع 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 لا اراد بالسلب المطلق اما ما يكون مضافا الى الوجود المطلق على ما يدل عليه قوله وهو لا يتعقل الا بعد تعقل الوجود بالسلب المخصوص ما يكون مضافا الى الوجود
المخصوص فلا نم ان تعقل السلب المخصوص يتوقف على تعقل السلب المطلق بهذا المعنى ومن الظاهر ان تعقل سلب شيء زيد لا يتوقف على تعقل سلب الوجود المطلق بل والا بحسب الخارج ايضا فقد
يتحقق الاول بدون الثاني او اما ما يكون مضافا والمخصوص ما يكون مضافا فالمسلم 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 تحققه لا يكون الا بانتفاء جميع انحاء الوجود سلب وجود خاص لا يقتضي ذلك والسلب المطلق بهذا المعنى ليس ذاتيا للسلب المخصوص لانه لا يجتمع مع الاول
فلا يتوقف تعقله على تعقله ودفعه المحشي باختيار الشق الاول وحاصل الدفع ان السلب المطلق من حيث الاطلاق ذاتي لكيف 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 المقرر الفاضل مرزا جان رح حاصله ان العدم الخاص عبارة

مضافا اليه فيلزم الدور لتوقف تعقل كل واحد من الوجود والعدم على تعقل الآخر والجواب ان تصوره بغيره عن غيره في نفس الامر لا بالعلم
بغيره عنه حتى يجب في تصوره تعقل السلب الذي هو المفضي الى الدور ههنا لكن السلب والايجاب غير العدم والوجود كما عرفت
في بداهة الوجود اذ قد عرفت هنا ان المعتبر في الموجبة صدق المحمول على الموضوع وذلك لا يقتضي وجود المحمول في نفسه ولا

المتوقف تعقله على تعقل الوجود المطلق وكلا التقريرين لا يتمان الا بالشرطين المشهورين وهما ان يكون العام ذاتيا للخاص والخاص متعقلا بالكنه ولعل الوجه في اختيار التقرير الاول
في ذاتية السلب المطلق للسلوب الخاصة ظهر من ذاتية الوجود المطلق للوجودات الخاصة فان كون السلوب مفهومات مختصة ظهر من كون الوجودات كذلك
ينبغي تحقيق المقام **قوله** والجواب آه وايضا هذا الدليل لو تم لدل على امتناع تصور الوجود والعدم بالوجه والحال انه لا يلزم منه توقف الشيء على نفسه فان الموقوف
عليه وجه خاص فيتوقف تعقله على الوجود الخصوصي وتعقله موقوف على تعقل الوجود المطلق لكونه مطلقا فيلزم الدور والفرق بين هذا التقرير والتقرير الاول ان هذا الدليل
على توقف تعقل السلب الخصوصي على الوجود الخصوصي توقف الوجود الخصوصي على الوجود المطلق وليس فيه توقف العدم الخاص على العدم المطلق بخلاف التقرير الاول فان مداره
على توقف العدم الخاص على العدم المطلق وتوقف العدم المطلق على الوجود المطلق **قوله** المتوقف تعقله صفة للوجود الخاص لما كان الدليلان موقوفين على ان يكون
تعقل الخاص موقوفا على تعقل العام اما الاول فلانه مبني على ان تعقل العدم الخاص موقوف على تعقل العدم المطلق واما الثاني فلانه يتوقف على ان يكون تعقل الوجود الخاص
موقوفا على تعقل الوجود المطلق اورد عليهما المحشي بقوله وكلا التقريرين الخ **قوله** لا يتمان آه اما التقرير الاول فلانه وان كان العدم الخاص صفة بالنسبة الى العدم المطلق لكنه
يمكن ان يمنع ان العدم المطلق ذاتي له لجواز ان يكون عرضيا فيمكن ان يكون العدم الخاص متعقلا بالكنه ولا يكون العدم المطلق متعقلا اصلا ولو سلم ان العدم المطلق ذاتي
له لكنه يحتمل ان لا يكون العدم الخاص متعقلا بالكنه فلا يلزم تعقل العدم المطلق وبالجملة لا بد لاثبات كون تعقل العدم الخاص موقوفا على تعقل العدم المطلق ان يكون المطلق
ذاتيا له ويكون الخاص مدركا بالكنه وكلاهما غير مسلم اما الاول فلانا نسلم ان الوجود المخصوص خاص بالنسبة الى الوجود المطلق لكنه يمكن ان لا يكون العام ذاتيا له او يكون العام مدركا
بغير الكنه فافهم **قوله** ولعل الوجه آه بيان لوجه عدول المصنف عن التقرير الثاني الذي ذكره الفاضل مراجعا في اختيار التقرير الاول حاصله ان تمامية السلب المطلق للسلوب الخاصة ظهر
من ذاتية الوجود المطلق للوجودات الخاصة لان السلوب مصداق لها في الاعيان فكون مفهومات مختصة غير متحققة في الخارج فلا اطلاق والتخصيص فيها بمجرد لحاظ العقل لها مضافة
وغير مضافة بخلاف الوجودات الخاصة حيث ذهب البعض الى انها موجودة زائدة على الموجودات العينية ومطلق الوجود عرض لها وقيل هي عين الموجودات ومطلق لها فعلى هذا
لم يكن مفهومات مختصة فلا يكون الاطلاق والتقييد فيها بمجرد ملاحظة العقل فيكون ذاتية السلب الظاهر من ذاتية الوجود المطلق لها تمامية فافهم **قوله** وايضا هذا
الدليل لو تم الخ هذا جواب عن الدليل بالنقض ومقصود المحشي ان النزاع انما هو في تصور الوجود وعدمه بداهة وكسبا بالكنه لا مطلقا بالكنه وبالوجه كيف ولا يمكن
انكار تصوره مطلقا فالاستدلال انما يستدل على امتناع تصوره بالكنه وبالجملة امتناع تصوره بالوجه ايضا فان التصور بالكنه كما لا يكون بدون التميز كذلك تصوره بالوجه فيجري
باقي المقدمات فيه وكذا الحال في العدم فان قيل التميز عبارة عن الانكشاف التام وهو لا يكون الا في التصور بالكنه لا في التصور بالوجه فان الانكشاف فيه حقيقة وبالذات انما
هو الوجه والشيء ينكشف بالمساواة قلنا هذا الا يجري نقضا فان تصور الوجود بالوجه لا يكون بدون الانكشاف التام للوجه وتميزه عن غيره كما هو مسلم عندكم ومعنى التميز انه
ليس غيره وهذا سلب مخصوص فيتوقف على تعقل السلب المطلق الخ المقدمات فيلزم الدور فان قيل على هذا يمكن القول في المقدمات الاخر ايضا بان التوقف عليه تصور الوجود بوجه آخر والموقوف
تصوره بوجه آخر غير الموقوف عليه قلنا يمكن القول بمثل ذلك في التصور بالكنه ان الموقوف تصوره بالكنه والموقوف عليه تصوره بوجه آخر والحاصل انه ان قطع النظر
عن هذا الاحتمال فالدليل جار فيهما والا فلا جريان في واحد منهما واليه اشار المحشي بقوله والحال فتفطن **قوله** امتناع تصور الوجود الخ بل على امتناع تصور سائر
الاشياء لان كل تصور حينئذ موقوف على التميز الموقوف على تصور كنه الوجود وهو ممتنع تصوره بهذا الدليل فتمتنع التصورات ايضا سواء كانت بالوجه او بالكنه لان
الموقوف على الممتنع ممتنع **قوله** والحال الغرض مندفع الاستحالة في اصل الدليل وانقض كليهما حاصله منع لزوم توقف الشيء على نفسه فان المطلوب انما تصور كنه

الموضوع بل يقتضي اتصاف الموضوع به فلا يكون الايجاب عين الوجود ولا مستلزما لتعقله وعلى هذا فالسلب فهم ذلك الصدق و
الاتصاف فلا يكون عين العدم ولا مستلزما لتعقله ايضا فهم قد يطلق لفظ الوجود والحصول والثبوت والتحقق على ذلك الصدق
والاتصاف لمشابهته لمعناها لا لتحقق الذات كما منها لا الامر الثاني التصور حصول الماهية في النفس فيحصل ماهية الوجود في النفس على تقدير
متصورا للنفس وجود آخر والا لامتنع ان يتصور شيئا فيجتمع حينئذ في النفس المثلان اعني وجودها والوجود المتصور والجواب ان ما
ذكرتم من ان تصور الشيء حصول ماهيته في النفس هو الوجود الذهني ونحن لا نريد الذهني ولئن سلم فيكفي في تصوره اي تصور الوجود

التصور بوجه هو الكنه والموقوف عليه هو التصور بوجه آخر وايضا التصور مستلزم للتميز فغايته لزوم توقف لزوم الشيء على ذلك الشيء ولا استحالة فيه
قوله نعم قد يطلق ايضا يظهر منه ان اطلاق الوجود على وجود الشيء في نفسه على سبيل الحقيقة وعلى الوجود الرابطي على سبيل المجاز ويمكن بيان ذلك بان الموضوع له ليس معنى مشتركا بينهما لان
الوجود او وجهه فالموقوف في صورة تصور الوجود بكنهه الكنه والموقوف عليه الوجه وفي صورة تصوره بوجه الوجه الموقوف تصور ذلك الوجه والموقوف عليه تصوره بوجه آخر والاستحالة
فيه قوله وايضا التصور هذا جواب آخر عن اصل الدليل وهو معطوف على جزء الاعلى قوله والحل فيمن ظن انه معطوف على قوله والحل سهوا ظاهر وحاصله ان لزوم
الدور انما يكون اذا كان تصور الوجود موقوفا على التميز وهو ممنوع وما ذكر في بيانه انما يفيد انه لا يتحقق بدونه وهو لا يوجب التوقف بل الاستلزام فغايته لزوم على تقدير
الاستلزام توقف التميز الذي هو لازم لتصور الوجود على لزومه وهو تصور الوجود والاستحالة فيه انما يلزم لو استحالة توقف تصور الوجود على تصور التميز وهو ممنوع قوله يظهر منه وجه
انظر وان الشارح قال يطلق لفظ الوجود على ذلك الصدق والاتصاف المشابهة لمعناها الحقيقي الذي كلامنا فيه فيعلم منه ان حقيقة الوجود وشيء آخر واطلاقه على الصدق والاتصاف
مجاز لمشابهته هذا الصدق للوجود الحقيقي ولعل وجه المشابهة بين المعنيين كونهما منشأ للآثار في الجملة فالمقصود من هذا الكلام انما هو اثبات اطلاق الوجود على وجود الشيء في نفسه على
سبيل الحقيقة وعلى الوجود الرابطي على سبيل المجاز وذلك موقوف على نفي كونه مشتركا معنويا ومشتركا لفظيا فاشار الى الاول بقوله ويمكن بيان ذلك والى الثاني بقوله لما تقرر الخ قوله على وجود
الشيء في نفسه المراد به ما يشمل وجود الاعراض وهنا شك عويص في كلام الشارح العلامة تقريره انه قال المعتبر في الموضوعية صدق المحمول على الموضوع وذلك لا يقتضي وجود المحمول في نفسه ولا لموضوعه
بل يقتضي اتصاف الموضوع به اعني الاتصاف الموضوع بوجود المحمول للموضوع فلا معنى لنفيه اولا واثباته ثانيا وهل هذا الا تناقض واجاب عنه الفاضل اللاهوري بان المراد ما
اراد بقوله الاتصاف هو وجود المحمول للموضوع ان اراد انه نسمية بالوجود الرابطي فلا مشاحة في ذلك وان اراد ان للمحمول وجودا في الجملة فممنوع اذ الامر العدمي المحمول ما شم رائحة الوجود
وفيه انا سلمنا ان الامر العدمي ليس له وجود اصلا لكنا لا نقول بل نقول النسبة الحاكية بين الموضوع والمحمول هو المراد بالاتصاف ولا يخفى كونها وجودا رابطيا والمقصود ليس تسميتها
بذلك حتى يقال انه لا مشاحة فيه فالاولى ان يجاب ان اراد بقوله لا يقتضي وجود المحمول في نفسه الوجود المقابل للاعراض وقوله ولا وجوده للموضوع الوجود المختص بالاعراض وكلاهما
مغايران للاتصاف كما سبقت الاشارة اليه فالذي اثبته هو وجود الشيء في نفسه الشامل لوجود الاعراض الذي نفاه هو الوجود 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 بينهما آنفا
قوله ويمكن بيان ذلك اي بيان ان اطلاق الوجود على وجود الشيء في نفسه حقيقة وعلى الرابطي مجاز قوله بان الموضوع له اي المعنى الذي وضع له الوجود هذا نفي لكونه مشتركا معنويا
بينهما حاصله ان الوجود ان كان معنى واحدا مشتركا معنويا بين وجود الشيء 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 بان الشيء اذا كان مستقلا في لحاظ واحد يكون
كذلك في لحاظ آخر واذا كان غير مستقل يكون كذلك فيهما وهذا الدليل بجانبيه الاول له منقوض بالامور التي جعلت قسما مثلا نقول الكلمة اما مستقلة او غير مستقلة
على الاول كيف نقسم الى الحرف وعلى الثاني كيف نقسم الى الاسم وهكذا في جميع الاقسام فاجاب بالمنع فيهما بالمنع بالايقال ان الكلمة ليست مشتركا معنويا بين الاسم والحرف لانا نقول انما نقسم
في المثال ومن ليس من باب المناظرة ولا يقول عاقل يكون جميع المقاسم مشتركا لفظيا فهم انما نسلم ان الامر المشترك مستقل فهو اذا اضيف الى امر واحد كزيد وعمرو يكون كونا

المرصد الاول في الوجود والعدم

حضوره للنفس فيكون العلم بالزوج علما حضوريا لا يحتاج في الى حصول صورة منتزعة من المعلوم في العلم بل المعلوم نفسه
حاصلا له حاضرا عنده سواء قلنا الوجود المطلق الوجود النفسي او عارض له فانه على التقديرين حاضر عنده هو ذلك كما سنقرره ذاتا بذاته

هذا المعنى ان كان مستقلا بالمفهومية فهو وجود الشيء في نفسه لا الاعم منه ومن الوجود الرابطي وان كان غير مستقل بالمفهومية فهو وجود الرابطي الاعم منه ومن وجود الشيء في نفسه ولا
ان اطلاق الوجود على وجود الشيء في نفسه على سبيل الحقيقة فكان اطلاقه على الوجود الرابطي على سبيل المجاز لما تقرر في موضعه ان الالفاظ الدائرة بين الاشتراك والمجاز محمول على المجاز
قوله فيكون العلم اه انت خبير بان الوجود امر انتزاعي فلا يمكن ان يعلم الا بالعلم الحضوري وما قيل ان علم النفس ذاتها وصفاتها علم حضوري فليس على اطلاقه كما لو حنا اليه وان
فرض كون الوجود الخاص معلوما بالعلم الحضوري فالوجود المطلق ليس كذلك لان العلم بذاتيات المعلوم بالعلم الحضوري وبعض عوارضها علم حضوري لذا وقع الخلاف في بساطة النفس وتجردها

ووجودها في نفسه واذا لوحظ بين امرين على طريق النسبة الخبرية يكون غير مستقل بالمفهومية لحقه اعتبار كذلك والجملة ان طبيعة الجوهر الصدري الذي يعبر عنه الفلاسفة بهستي امر واحد هو المعبر
عنه بالكون مستقل بالمفهومية لعدم الاستقلال بسبب خصوصيته لحاظ من الموضوع والمحمول واذا لوحظ اقترانه بامر واحد سواء كان هو او عرضا كزيد وسواد مثلا يبقى على استقلاله الثاني
انه لو تم هذا الدليل لاقتضى ان لا يستقل ما لا يستقل في اللحاظ في لحاظ آخر فهو يندم اساس بني الحشي من قبل ان القضية الاجمالية حين الاجمال مستقلة وكذا معنى الفعل ولا يمكن التوجيه
بان ما قال من قبل فبالنظر الى تصحيح كلام الغير والذي قال هنا هو التحقيق عنده لانه يصح في القضية المجملة ولا يصح فيما قال في الفعل لانه مذهبه فتامل مع وضوح فرق
قوله لا كان مستقلا بالمفهومية بحيث يكون متعلقا بامر واحد لامراة لحصول الحاشيتين **قوله** غير مستقل بان يكون مراة لتعرف حال الطرفين **قوله** لانك تميد لنفي
كون الوجود مشتركا لفظيا بينهما **قوله** انت خبير آخر هذا ايراد على كون علم النفس بوجوده حضوريا تقريره ان ميزان المعقولية بالتعقل الحضوري ومعيارها وجود المعقول في نفسه لعالم
بان يكون حاضرا بنفسه موجودا في ظرف الحضور عند العالم بذاته كما في علم المجردات بانفسها او يكون وجوده له بطريق الناعتية 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 ما جد لك الا لحاظ فيكون علمها بالصلوة المنتزعة من موصوفاتها
فيكون حصوليا واذا كان الوجود كذلك يكون علمها علما حصوليا حينئذ اندفع ما اورد عليه بعض معاصريه بان مناط كون الصفات معلومة بالعلم الحضوري قيام ذواتها بالنفس
عن ارتسام الصلوة 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 له فانظر ان القائل منع كتابة الوجود ذلك لا معنى مصدريا
حاصلا لكل واحد وهو ليس امرا 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 متصور
بالبداهة فتذكر **قوله** وان فرض اه مقصوده انه لما كان الوجود من الصفات الانتزاعية يكون الوجود الخاص للنفس كذلك فيكون علمه حصوليا لان الفرض ان الوجود الخاص عين النفس
وعلمه علم حضوري فلا يتوهم ان العلم بالوجود المطلق في ضمنه يكون حضوريا لان العلم بذاتيات المعلوم بالعلم الحضوري وعرضياته لا يلزم ان يكون حضوريا بل علما حصوليا لان
حضور الشيء بنفسه عند العالم لا يستلزم حضور اجزائه وعوارضه تفصيلا حتى يكون علمها ايضا حضوريا انت تعلم ان الوجود الخاص اذا فرض عينا للنفس لا يكون الوجود المطلق في اتيانه لا بانه مطلق
هنا بل الوجود ذاتي للحصة لا للكليات نعم يكون عارضا لتلك الوجود الخاص التي 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** وقد اوقع الخلاف الخ اي لا يقال ان العلم بذاتيات المعلوم بالعلم الحضوري وعرضياته لا يلزم ان يكون حضوريا وقع الخلاف
في بساطة النفس وتجردها مع ان النفس معلومة بالعلم الحضوري فلو كان العلم بذاتيات المعلوم بالعلم الحضوري حضوريا لما وقع الخلاف في بساطة النفس لان قيد العلم
انه مركب ام بسيط اذ لا يخلو اما ان يتعلق العلم باجزائه اولا على الاول يكون مركبا وعلى الثاني بسيطا وكذا لو كان العلم بعرضياته المعلوم بالعلم الحضوري حضوريا لم يقع الخلاف
في تجردها لكن التالي باطل لظهور مثله لا يقال كون النفس عالما لذاتها تكفي للجزم بتجردها لان المادة والماديات لا شعور لها لنفسها ولا لغيرها اصلا

ص فهو ايضا حصولي وكذلك العلم بعرضياته الانتزاعية لا يكون الا حصوليا ١٢ مولانا قاضي محمد مبارك الكوفاموي

منتزعة من ذاته لها لفظ ذاتنا او يمنع على تقدير تسليم الوجود له هو مماثلة الصورة الكلية التي هي ماهية الوجود للجزئي الثابت للنفس
مع انها معلومة بالعلم الحضوري والسر فيه انها حاضرة عندها من حيث الاجمال دون التفصيل ثم الظاهر ان النزاع في العلم بحقيقة الوجود سواء كان حصوليا او حضوريا
كما يدل عليه ان النزاع في العلم الحضوري المتعلق بماهية الوجود واذا ثبت انه ممتنع ثبت مطلب الخصم قوله او يمتنع آه لا يخفى ان اجتماع المثلين هو اجتماع الامرين
المشاركين في الماهية النوعية في محل واحد والمستحيل منه اجتماعهما بحيث يرتفع الامتياز بينهما

فضلا عن العلم الحضوري فعلى تقدير كون العلم بهما حضوريا تتم الاشتراكية حصوليا لم يصح ايضا وقوع الاختلاف في تجردنا بناء على ان العلم التعقلي مطلقا من خواص المجردات اذ قد قبل
ما ذكرتم ثابت بالبرهان بعد المناظرة والمقصود من علم النفس بجميع الاوصاف التي منها التجرد لو كان حضوريا لكان العلم بتجردها حاصلا من غير كسب وبرهان فلم يقع الاختلاف فيه بينهم
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 وليس 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 كثرة وتمايز وفي الملاحظة
التفصيلية علم حصولي وهو العلم بالكنه قوله ثم الظاهر آه اعترض منه دفع الايراد الذي اورده الفاضل مزاجان 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 اذ ممتنع فاذا ثبت انه ممتنع ثبت مطلوب الخصم وحاصله ان
القائل بامتناع تصور الوجود اراد ان تصوره بالعلم الحصولي ممتنع للايضاح تعلق العلم الحضوري بالوجود حاصل لدفع 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 آه المقصود منه تفصيل الجواب
الذي اورده اصر على سبيل المنع اعلم ان اجتماع المثلين عبارة عن اجتماع فردين من نوع واحد في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة ولا شك في استحالته اذ الامتياز
مساوق للوجود فلا يصح رفع الامتياز بين الشيئين في نفس الامر الا اذا صح وجود الشيئين بوجود واحد وهذا غير معقول اذ الوجود معنى مصدري يختلف باختلاف
المضاف اليه ولا حاجة الى اقامة البرهان عليه فاذا لم يكن تلك الشيئان من نوع واحد بل كانا مختلفين في الماهية كالسواد والبياض او كانا من
نوع واحد ولكن يختلفان في المحل كالسواد القائم بالفيل والسواد القائم بالفرس او كانا من نوع واحد متحدين في المحل ولكن لا يكون زمانهما واحدا كالسواد القائم
بالثوب امس والسواد القائم بذلك الثوب الآن بعد زوال الاول او كانا من نوع واحد ومحل واحد في زمان واحد ولكن لا يصاحبهما جهة واحدة كالصفرة والحمرة القائمتين
بجسم واحد لا يكون اجتماعهما محالا اما الاول فلان المستحيل ان لا يكون شيئا ما يزاحم اصلا فالمعنى اشار الى الاول بقوله اجتماع الامرين المشاركين في الماهية النوعية وفي الثاني بقوله في محل واحد
وفي الثالث بلفظ الاجتماع وفي الرابع بقوله بحيث يرتفع الامتياز بينهما قوله والمستحيل منه آه اعلم انهم اختلفوا في جواز اجتماع المثلين فجوزه بعضهم ومنعه الاكثرون
ما المجوزون فاستدلوا على ما ذهبوا اليه بان الجسم نفس في الصبغ فيصبغ كدرة ثم يصبغ سوادا ثم حلوكة وليس ذلك الا ان افراد السواد المطلق متعددة عليه فالكتبة عبارة
عن اجتماع كدرتين والسواد عن اجتماع كتبتين الحلوكة عن اجتماع سوادين فثبت اجتماع المثلين واجيب بان كل واحد من مراتب السواد متفاوتة بالشدة والضعف
فنوع مخالفة 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 بخلاف الوهم اليها ولا اعتداد به واما الماضون فاستدلوا بوجوه الاول انه لو جاز اجتماع المثلين
لارتفع الامان عن الحس فانه يجوز ان يكون الشيء الواحد المحسوس اشياء كثيرة وهذا باطل واجيب بمنع بطلان التالي فان الحس يغلط كثيرا فانه يرى الشيء البعيد صغيرا او
اشجار الشط منكوسة والعنبة في الماء بقدر الاجاص والراكب في السفينة يرى الساحل والاشجار الثابتة على الشط متحركة والسراب ماء في غير ذلك وبان تجويز ارتفاع
الامان عن الحس مما يبطل كثيرا من الاحكام واما الامثلة المذكورة التي استشهد بها المجيب فهي اغلاط الحس فلها اسباب مذكورة في علم المناظر ولا شك ان تلك الاسباب
منتفية فيما نحن فيه وانت تعلم ان في ذلك الرد لا يدفع دابر الجواب لان للمجيب ان يقول الثابت في علم المناظر انما يدل على اسباب متعددة يغلط بها الحس في انحصار

على ان الممتنع هو ان يقوم المثلان بمحل واحد قيام الاعراض بمحالها واولى قيام الوجود بالنفس كذلك ثم من قال انه اى الوجود يعرف حقيقة لكونه

قائما ظاهر ان هذا المنع منع المماثلة بين الماهية الكلية وفرد منها او بين شبح الشيء وعينه ويحتمل ان يكون منعا للمماثلة المستحيلة بين الصورة الكلية الشخصية بالتشخص الذهني والخبري التشخص بالتشخص الخارجي او بين الشيء الحاصل بصورته والشيء الحاصل بنفسه **قوله** على ان الممتنع اه الاولى ان يقال ان الممتنع هو ان يقوم المثلان بمحل واحد على نحو 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 الاسباب لا ثابت فيجوز ان يكون هناك سببا وراء ذلك يغلبه الحس ويعلم الشيئان شيئا واحدا ولا يعلم ذلك السبب فلا بد من دليل يدل على انتفاء ذلك السبب هنا وفيه منع ظ العقاد وقد يجاب بان الكلام في الحس الصحيح الذي لا يفاط كثيرا ولا اعتماد عليه ليس بمرتفع وفي ارتفاعه لبس وليس كلامنا في الحس الغالط كثيرا حتى يتم ما سبق وهذا مما يقنع به الناظر ولا يسكت انما ظهر لنا ان تغليط الحس في هذا المقام فلا ينفي ذلك من دليل الثاني انه يجب على تقدير اجتماعهما في محل في زمان واحد تمايزهما بالذات او بالعوارض الغير الذاتية مشتركة بينهما وكذا ذاتهما مشتركة بينهما لا تمايز بينهما الا بالتشخيصية فلا تمايز فاذن فرع الانثنينية واجب بالتشخيص تمايزهما عند الاجتماع باسباب مفارقة ما عدا المحل وعدم التمايز عندنا غير ممتنع لان مرجعه عدم علمنا بالتمايز ولا محذور فيه وبان مرجعه الامتياز لا يدل على الاتحاد بل غايته عدم العلم ما الاثنينية وبان التمايز لا يحصل باسباب مفارقة ضرورة لزوم كون العلاقة بين المميز والمميز واسطة فلا تماثل لان المستحيل عندنا هو اجتماعهما بحيث لا يكون بينهما امتياز اصلا فتامل الثالث انه لو جاز اجتماع المثلين فاذا فرضنا اجتماع مثلين في محل فيجوز ان ينتفي عنه احدهما مع بقاء الآخر فاذا انتفى عن المحل احد المثلين فيجوز اتصافه بذلك المثل بعد المثل المنتفي لان زوال احد الضدين عن المحل مصحح لاتصافها بالضد الآخر وذلك الضد مثل المثل الثاني فيلزم اجتماع المثلين وذلك محال واجيب بانه مبني على جواز خلو المحل عن احد المثلين وذلك ممنوع لم لا يجوز ان يكون كل واحد منهما لازما للآخر فاذا انتفى احدهما انتفى الآخر واذا تحقق احدهما تحقق الآخر فافهم والحق ان اجتماع المثلين بحيث يرتفع الامتياز بينهما بالكلية في نفس الامر محال بالبداهة على ما قدمنا قوله فانظر الى هذا المنع الذي ذكرناه بقوله او منع اه قوله منع المماثلة بين الماهية الكلية وهي صورة الوجود الحاصلة في النفس قوله او فرد منها اي من تلك الماهية الكلية او الوجود الحاصل في النفس فلا اتهام

المثلين هنا لانه لا مماثلة بين الكلي وفرده انما المماثلة بين فردين من نوع واحد كما سبق قوله او بين شبح الشيء وهو صورة الوجود المطلق الحاصلة في النفس قوله وعينه وهو وجود النفس لان العلم بالماهية الكلية حصولي فيحصل شبحها او وجود النفس حضوري فهو بنفسه حاضر عندها فعلى هذا المراد من الصورة في قول المص الشبح وهذان المنعان انما منع فيهما المماثلة مطلقا لا المماثلة المستحيلة قوله ويحتمل اه او لو سلم اجتماع المثلين فيمنع استحالته وهذا منع بعد تسليم المماثلة قوله بين الصورة الكلية اه هكذا المماثلة هنا ليست مستحيلة لانهما وان كانا شخصان من نوع واحد لكن احدهما شخص خارجي وهو الوجود الحاصل لنفس الآخر شخص ذهني وهي الصورة الحاصلة للوجود الكلي المتشخص بالتشخصات الذهنية فيهما تمايز بحسب الوجود والتشخص قوله بين الشيء الحاصل بصورته وهي صورة الوجود الحاصلة في الذهن قوله والشيء الحاصل بنفسه وهو وجود النفس الآمر بنفسه عندها قوله الاولى ان يقال الخ توهم بعضهم من كلام الشارح العلامة على ان الممتنع 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 مع ان الدليل القائم على امتناع اجتماع المثلين لم يدل على امتناعهما مطلقا سواء كان قيامهما بالمحل قياما انضماميا او انتزاعيا فتخصيص الشارح هنا بقيام الاعراض ليس كما ينبغي غير الخشي العباد وقال الاولى ان يقال ان الممتنع 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 ناشئ عدم فقدان الامتياز بينهما كيف واختلاف التشخص الانضمامي والانتزاعي مما لا شك فيه وانما قال الاولى ولم يقل 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 فانه انتزاعي لزم الاستحالة وانما يلزم لو كان بينهما معا كقيام الاعراض فافهم قوله كذلك اي على نحو واحد قوله موجودين في ظرف الاتصاف كاتصاف الجسم بالسواد فان السواد والجسم كليهما موجودان في الخارج وهو ظرف الاتصاف قوله او هو ان يكون الموصوف في ظرف الاتصاف كاتصاف السماء بالفوقية في الخارج فان السماء موجود في الخارج وليست الفوقية موجودة فيه بل

بحيث يصح انتزاع الوجود عنها واتصاف النفس بصورة الوجود العلمية القائمة على نحو الاتصاف الانضمامي بان صورة الوجود منضمة الى النفس وكلاهما موجودان في ظرف الاتصاف

كسببا عنده ذكر فيه عبارات الاولى انه اي الوجود هو الثابت العين والمعدوم هو المنفي العين وفائدة لفظ العين التنبيه على ان المعرف هو الموجود في
نفسه والمعدوم في نفسه لا الموجود بغيره والمعدوم عن غيره ولا ما هو اعم منهما الثانية انه المنقسم الى فاعل ومنفعل اي مؤثر متأثر او قائم
الى حادث وقديم والمعدوم ما لا يكون كذلك الثالثة انه ما يعلم ويخبر عنه اي 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 الشيء الى فاعل ومنفعل او الى حادث وقديم او

بحيث يصح انتزاع الصفة عنه ولا شك ان النفس متصفة بالوجود على نحو الاتصاف الانتزاعي وبصورة العلمية على نحو الاتصاف الانضمامي لا الاتحادي ولا استحالة فيه والا لبطل اتصاف النفس بالاوصاف
الانتزاعية فافهم **قوله** التنبيه على ان المعرف هو الموجود الخارجي فان لفظ العين كما يجيء مقابل الغير يجيء مقابل الذهن ايضا **قوله** الا ما هو اعم الظاهر
ان المراد بالوجود الغير الوجود المخصوص من الاعراض وما في حكمها وان كان المراد منه الوجود الرابطي بالمعنى المشهوري اعني الغير المستقل بالمفهومية فهذا القول في بادي الرأي
وحقيقة الامر ان الوجود ليس مفهوما مشتركا بينهما كما عرفت آنفا وكذا العدم **قوله** والمنقسم آه تعريفا آخر **قوله** ويعلم منها آه وذلك لان تعريف مفهوم المشتق بمفهوم مشتق آخر

اسما على صفة يصح انتزاعها عنه **قوله** على نحو الاتصاف الانتزاعي لان النفس بحال يصح انتزاع الوجود عنه **قوله** على نحو الاتصاف الانضمامي لان تلك الصورة العلمية منضمة الى النفس
وكلاهما موجودان في الخارج ولذلك علمها علم حضوري بخلاف علم النفس بوجودها كما سبق ذكره فانه حضوري **قوله** الا انه يلزم ان كان الاستحالة يلزم مطلقا وان كان قيام احدهما انتزاعيا
وقيام الآخر انضماميا يبطل اتصاف النفس بالاوصاف الانتزاعية فانه كما تصور النفس بصورة ذلك الامر الانتزاعي يكون منضمة الى النفس فيلزم اجتماع المثلين فيلزم ان لا تعلم النفس
اوصافها الانتزاعية وهذا باطل ولا يلزم تلك الاستحالة في الاوصاف الانضمامية لان علمها حضوري **قوله** فافهم لعله اشارة الى ان المدعى موقوف على كون علم النفس بصفاتها الانتزاعية
علما حضوريا وهو في حيز المنع كما سبق مناقشته **قوله** والتنبيه يعني ان المقصود من ايراد لفظ العين في تعريف الموجود التنبيه على ان المعرف هو الموجود في نفسه لا المعدوم في نفسه كالجوهر الموجود
بغيره والمعدوم عن غيره كوجود الاعراض وعدمها والوجود الرابطي وعدمه كما ذكره الشارح او التنبيه على ان المعرف هو الموجود الخارجي فان لفظ العين يجيء مقابل الذهن ايضا فيشمل

التعريف على توجيه المحشي وجود الجواهر والاعراض كليهما بخلاف توجيه الشارح فانه لا يشمل وجود الاعراض الا ان يقال المراد بالموجود في نفسه هو مقابل الموجود الرابطي فيشمل وجود الاعراض
وكذا المراد بالمعدوم وحينئذ يكون ما في توجيه المحشي الشارح اولى ولم يحمل المشي قول الشارح على ذلك الا ان قوله ولا ما هو اعم منهما يأبى عنه اذ اطلاق الوجود على المعنى الرابطي بطريق المجاز كما حققه سابقا اللهم الا ان
يقال ان هذا القول منه بحسب الظاهر باعتبار ان لفظ الوجود يطلق عليهما **قوله** يجيء مقابل الذهن ايضا فيقال الشيء اما موجود في الخارج او موجود في الذهن **قوله** الظاهر ان المراد آه
المحشي من ذلك الايراد على من زعم ان المراد بالموجود في نفسه والمعدوم في نفسه عبارة الشارح الموجود بالوجود والمعدوم بالعدم المحمولي فيشمل الجواهر والاعراض والمراد بالموجود لغيره هو
الموجود بالوجود الرابطي وبالمعدوم عن غيره هو المعدوم بالعدم الرابطي بان في تلك التوجيه خلاف الظاهر فان الظاهر المراد بالوجود للغير الوجود المخصوص من الاعراض وما في حكمها من الامور
الانتزاعية وكذا بالعدم بقرينة قوله ولا ما هو اعم منهما فان الوجود لا يكون مشتركا بين الوجود في نفسه والوجود الرابطي حتى يحصل هنا مفهوم عام شامل لكل من الوجودين كما سبق **قوله**
وان كان المراد منه اي من الوجود للغير **قوله** فهذا القول اي اخذ الوجود الرابطي من الوجود للغير بادي الرأي لانه موقوف على كون الوجود مشتركا بينه وبين الوجود في نفسه وقد عرفت ان الامر ليس
كذلك فهذا القول في بادي الرأي وبحسب الظاهر باعتبار اطلاق لفظ الوجود عليهما ولو اطلاقا مجازيا **قوله** تعريف آخر اي قوله والمنقسم الى حادث وقديم تعريف آخر للوجود لانه مع قوله
والمنقسم الى فاعل ومنفعل تعريف واحد كما يسبق الى الوهم ولما كان التوهم ان يتوهم انه لما كان هذا تعريفا آخر للموجود فينبغي انه يجيء عليه مع انه اورد في التعريف الثاني ازاء
بقوله في الحاشية لم يجعله تعريفا صريحا بان لان كلا منهما باعتبار انقسام الموجود او لانهما وقعا من معرف واحد لا يصلح ان يكون تعريفا واحدا لاستغناء كل منهما عن الآخر انتهى **قوله** فهذه ذلك
اي العلم تعريفات الوجود من تعريفات الوجود علم انهم اعرفوا الوجود والمعدوم بالثابت العين والمنفي العين والمنقسم الى فاعل ومنفعل وغير ما يعلم ويخبر عنه ونقيضه ذلك التعريفات تدل على الوجود والعدم
مع ان المقصود تحديدهما قرائن اعلام بان هذه العبارات تعريفات للوجود ويعلم منها تعريفات الوجود فيقال الوجود ثبوت العين او بانه ينقسم الشيء الى فاعل ومنفعل او بانه يصح ان يعلم الشيء ويخبر عنه
اشار الشارح الى وجه علم تعريف الوجود **قوله** لان تعريفه اشارة الى التعريف الاول وقوله تعليق لهما اشارة الى التعريف الثاني والثالث **قوله** لان تعريفه مفهوم آه

ما به يصح ان يعلم الشئ ويخبر عنه وكله اى كل ما ذكره هذا القائل تعريف للشئ بالاخص كما لا يخفى فلان الجمهور يعرفون معنى
الوجود والموجود ولا يعرفون شيئا مما ذكر فى هذه العبارات وايضا الثابت يرادف الموجود والثبوت الوجود فلا يصح تعريفه بالثابت حقيقيا والفاعل على موجود له اثر

مستلزم لتعريف المبدء بالمبدء تعليق امر مشتق مشعر بعلية المبدء له **قوله** فان الجمهور آه اى الجمهور يعرفون معنى الوجود بوجه يمتاز به عن الغير ولا يعرفونه بهذه الامور فليس للمعرف ان يقول
الجمهور يعرفون الوجود بالوجه المقصود تعريفه بالكنه فان الحد يجب ان يكون بين الثبوت للمحدود وهكذا الرسم للمرسوم وهذه الامور ليست بينة الثبوت للوجود قال الشيخ فى آليات
الشفاء وجمهور الناس يتصورون حقيقة الوجود ولا يعرفون البتة انه يجب ان يكون فاعلا او منفعلا وانا الى هذه الغاية لم يتضح لى ذلك الا بالقياس فكيف يكون
حال من يروم ان يعرف الشئ الظاهر بصفة له تحتاج الى البيان حتى تثبت وجوده له **قوله** وايضا آه وجه آخر لابطال هذه التعريفات ولكونها تعريفات بالاخفى وحاصله انه

تعريف مفهوم المشتق بمفهوم مشتق آخر مستلزم لتعريف المبدء بالمبدء فانا نعرف مفهوم الموجود بمفهوم الثابت العين ثم نعرف مفهوم الثابت العين وهو المطلوب وفيه اشارة الى
ان تعريف المشتق مطلقا بالمشتق لا يستلزم تعريف المبدء بالمبدء وانما يستلزم اذا كان تعريفا للمفهوم مثلا تعريف الناطق بمدرك الكليات اما كان تعريف مفهوم الناطق لمفهوم مدرك
الكليات كان تعريفا للمنطق بادراك الكليات فيقال المنطق ادراك الكليات وتعريف الكاتب بالضاحك لما لم يكن تعريفا لمفهوم الكاتب بمفهوم الضاحك بل تعريفا لمصداق 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 التعريف الثانى
والثالث فانه لا يصح ان يقال الوجود امكان العلم والاخبار وانقسام الى الفعل والانفعال ولذلك بين المحشى وجها عليه بقوله وتعليق امر آخر وان شئت التفصيل فى الاقسام
فارجع الى شرح التجريد وحواشيه **قوله** تعليق امر آه اى تعليق امر على مشتق شعر بان العلية علة لذلك الامر فاذا قيل الوجود انقسم الى فاعل ومنفعل او ما يعلم وما يخبر عنه علم
ان الوجود سبب لذلك الانقسام والعلم فتعريف الموجود بهما تعريف للوجود ضمنا بانقسام الشئ الى فاعل ومنفعل او الى حادث وقديم او ما يصح ان يعلم الشئ ويخبر عنه **قوله** اى الجمهور
يعرفون آه مقصود المحشى من هذا التقرير دفع ما اورد بعضهم من ان للمعرف ان يقول ان الكلام فى كنه الوجود وكون مدلول كل من تلك العبارات اخفى من كنه الوجود عند الجمهور غير ظاهر
غاية ما فى الباب ان ما يطلق عليه لفظ الوجود اظهر عند العقل من مدلولات تلك العبارات وذلك لا يدل على ما ادعاه وتوضيح الدفع ان مفهوم الوجود يعرفونه بحيث يمتاز
عندهم عما عداه وان لا يعرفونه بهذه الامور والتعريف مطلقا سواء كان حدا او رسما يجب ان يكون بين الثبوت للمعرف وهذه الامور ليست كذلك فلا تصلح للحدية ولا للرسمية **قوله** ان
يجب ان يكون بينة الثبوت للمحدود آه فيه انه لم يقم عليه برهان ولا يوجد هذا الشرط فى كتب الميزان المشهورة وعلى هذا لا يصح تعريف الجسم بالاتصال فانه ليس بين الثبوت له بل يحتاج فى الجزم
بثبوته له الى براهين وادلة كثيرة مسطورة فى كتب الحكمة ثم انه ماذا اراد بكون الحد بين الثبوت للمحدود ان اراد انه بين بعد تصور المحدود بالكنه فهو مسلم لكنه قليل الجدوى وان
اراد انه بين الثبوت مطلقا سواء كان بعد تصور المحدود بالكنه او بوجه يمتاز عما عداه فليس له انطباق بل اذا كان المحدود متصورا بالرسم ثم تبين حده يكون ثبوت الحد له من الاقسام
البرهانية ويطلب ثبوته له بالبرهان كما صرح به فى منطق التلويحات نعم يجب ان يكون الحد والمرسوم لازما بينا للحد والرسم حتى يصح الانتقال عنه من بعد حصول الحد
والرسوم عند التحديد والترسيم كما فى حاشية بحر العلوم الى جد جدا وستاذى نور الله مرقده **قوله** وهذه الامور آه اى ثبوت العين والمنقسم الى فاعل ومنفعل وغير ذلك
قوله قال الشيخ آه عبارة الشيخ يدل على ان مفهوم الوجود المعلوم للجمهور حقيقة الوجود وكونه بحيث يكون فاعلا او منفعلا الى غير ذلك غير معلوم لهم الا لكونهم بالقياس دون
العلوم فتلك الامور هى كنه الوجود وحقيقته فذكره تائيدا لما رامه المحشى **قوله** وانا الى هذه الغاية اى مع انى بلغت الى هذه المرتبة الرفيعة فى العلوم الحكمية الحقيقية **قوله**
لم يصح لى ذلك اى كون الموجود فاعلا ومنفعلا **قوله** الا بالقياس مستثنى مفرغ والمستثنى منه محذوف اى لم يصح لى ذلك امر من الامور او بطريق من الطرق الا بالقياس
والبرهان ومراده ان الامر بلغ الى هذه المرتبة وكمال ممارستى فى العلوم اعرف الوجود ولا اعرف ثبوت كونه فاعلا او منفعلا الا بالبرهان والقياس فكيف يكون حال
من يقصد ان يعرف الشئ الظاهر بصفة لذلك الشئ تحتاج تلك الصفة الى البيان والدليل حتى تثبت وجود تلك الصفة لذلك الشئ **قوله** تحتاج صفة للصفة **قوله** وجه آخر
يعنى ان قول المص والثابت مرادف الموجود وجه آخر لابطال هذه التعريفات ان كان قصد المعترض بها تعريفات حقيقية لان الامور التى عرفت بها الوجود

في الغير في المنفعل موجود فيه اثر من الغير والقديم موجود اول الى الحادث فهنا موجود له اول فلا يصح اخذ شيء منهما في تعريف الموجود وصحة العلم باحد امكان وجودهما فالتعريف بهما ايضا دوري **المقصد الثاني** في انه اي الوجود مشترك واشتراكا معنويا اي هو معنى واحد مشترك فيه للموجودات باسرها او اليه ذهب الحكماء والمعتزلة غير ابي الحسين واتباعه وذهب اليه جم من الاشاعرة ايضا الا انه مشترك وعن الحكماء وقوله عند غيرهم وانما ذهبوا الى كونه مشتركا معنويا بوجوه الاول انه لو لم يكن مشتركا لامتنع الجزم بان الوجود عند التردد في الخصوصيات من انواع الوجود واشخاصها ضرورة انه اي الوجود على تقدير كونه غير مشترك اما نفس الخصوصيات او مختص بها اذا كان لها او عرضيا فيزول

على انها تعريفات الوجود بما هو متاخر عنه في الحصول فانه اذا سئل عن هذه الاسود يضطر في بيانها الى الوجود او الى ما يراد فقوله اشتراكا معنويا الخ 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 من الظاهر على تقدير ان يكون جزئيا وما ظن ان المدعى

في الحصول الذهني اذ يضطر الجيش في بيانها الى ذكر الوجود او ما يراد فيه معرفة الوجود بحيث ان تقدم على معرفتها وان لم يدخل الوجود في حقائق تلك الامور فيكون التعريف دوريا او وجه آخر لكونها تعريفات ما انتهى ان الوجود اذا كان اقدم منها معرفة يكون اجلى منها بالضرورة ان كان المراد به التعريف مطلقا سواء كان حقيقيا او غيره لان المعرف في كل تعريف ينبغي ان يكون اجلى من المعرف فالتردد هنا لمنع الخلو بحسب اختلاف نظر المعترض وقصده للمنع الجمع قوله يضطر في بيانها الى الوجود لقائل ان يمنع ذلك بل يقول ان المنفعل يكون متاخرا عن الغير والفاعل ما يكون موثرا وكذا القديم ما لا اول له والحادث ما له اول ولا يقول ان المنفعل موجود يكون متاخرا عن الغير والفاعل موجود يكون متقدما على الغير والقديم موجود لا اول له والحادث موجود له اول كما ان عمله اشتهى يكون للايراد مجال فافهم قوله المدعى بحسب الظاهر اي بالنظر الى المقصد الاول الموضوع لاثبات بداهة الوجود بالمعنى المصدري حيث قال في الظاهر ان القائل ببداهة تصور الوجود اراد به المعنى الانتزاعي الخ فتذكر قوله من الموجودات اه فاشتراك الوجود في الوجودات هو اشتراك الكلي في حصصه واشتراك الكلي في الموجودات اشتراك العارض الواحد بين المعروضات المتعددة على وجه الاجتماع وبعض الوجوه الآتية تدل على الاول وبعضها على الثاني فعلى التقديرين يلزم ان يكون كليا اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان العارض الواحد الجزئي يمتنع اشتراكه بين معروضات متعددة كما سبق فينبغي ان يكون كليا قوله اشتراكا معنويا مطلق من قوله اشتراكا معنويا المصدري اه قوله بحسب النظر الدقيق اه اي الوجود الحقيقي مبناه في المقصد الاول وهذا لان تحقيقا الوجود ليس الا ما يترتب عليه الآثار وبدء الانتزاع وانما المعنى المصدري عنوانه فهو ان كان كليا فاشتراكه مثل اشتراك الوجود الانتزاعي وان كان جزئيا فمثل اشتراك المتعلق بين المتعلقات اي هو الجزئي الحقيقي الوجود بل له علاقة معها مصحح لحمل الموجود المشتق عليها فالوجود بالكسر والكلمات متعلقات بالفتح لا بالعكس كما توهم فبالتحقيق عندهم الوجود امر واحد شخصي له تعلقات مخصوصة بكل واحد من الممكنات بها يطلق اسم الموجود عليها فاطلاق الوجود عليها كاطلاق المال على زيد والشمس على الماء بان زيد المتمول والماء الشمس انعسا وابن بين زيد وبين المال علاقة مخصوصة هي علاقة الملك بسببها يحمل المال بالاشتقاق على زيد وهل اشتراك الظاهر من الظاهر فالوجود واحد حقيقي شخصي لحاظ ظهوره ونوره على العالمين فلك الوجود الظاهر عندهم هو الواجب وسائر الممكنات مظاهر تلك الوجود كما هو مذهب الصوفية الصافية لا المتكلمين مما يبلغه العقل المتوسط التفصيل لا يسعه المقام قوله اشتراكه مثل اشتراك الوجود الانتزاعي انت تعلم ان الوجود الحقيقي على ما قرره المحشي سابقا عين ماهية كل شيء وهو ليس مشتركا بين كثيرين ولا كليا ولو سلم فليس اشتراكه كاشتراك الوجود الانتزاعي الا ان المعاني الانتزاعية لا افراد لها سوى الحصص بخلاف الحقائق الغير الانتزاعية اللهم الا ان يراد بالاشتراك اشتراك الكلي من جزئياته مطلقا فافهم قوله الظاهر من الظاهر 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 هي بسيطة الحقيقة بمعنى القابل للتكثر حقيقة ولا جزئية بمعنى ان القابل للتكثر اصلا بل تلك الذات تتطور بتطورات اعتبارية انتزاعية واقعية فهي انما تنشأ 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 الوجودات التي هي عين تلك الخصوصيات واما على
الثاني فلان التردد في شيء يستلزم التردد فيما يختص به قطعا والتالي باطل لانا اذا جزمنا بوجود ممكن جزمنا بان له سببا فاعليا موجودا
واذا ترددنا في ان ذلك السبب واجب او ممكن وعلى تقدير كونه ممكنا جوهرا او عرضا واذا كان جوهرا فهو متحيز او غير متحيز وهكذا ترددنا في جميع
انواع الموجودات واشخاصها لم يكن ترددنا في هذه الخصوصيات موجبا لزوال 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 باق
على حاله لم يتغير اصلا فلو كان الوجود مشتركا معنويا لتغير اعتقاده ايضا لا يقال اذا ترددنا في الخصوصيات فقد ترددنا في معنى الوجود كذا اذا زال
اعتقاد بعضها الاخر زال اعتقاد معنى الوجود كما ان الباقي في الحالين بلا تردد وزوال هو المسمى بلفظ الوجود المشترك بين جميع الموجودات فيكون الاشتراك
لفظيا لا معنويا لانا نقول نحن نعلم ان هذا الجزم باق بحاله مع قطع النظر عن اللفظ والعلم بوضعه لانه لا يختلف باختلاف اللغات

ههنا ان اطلاق لفظ الوجود على الموجودات بمعنى واحد فبعيد اذ المدعى اثبات الاشتراك المعنوي بحسب الواقع لا ابطال الاشتراك اللفظي كيف وصار البحث لغويا وكان من
قبيل اثبات اللغة بالقياس **قوله** اما على الاول تفصيله ان الوجود لو كان عين الخصوصية او مختصا بها لكان العينية والاختصاص معلومين او مشكوكين

للموجودات بمعنى واحد **قوله** ههنا اي في مقصد اشتراك الوجود اشتراكا معنويا **قوله** بمعنى واحد حاصل الفهم المشي من كلام المشائين لفظ الوجود موضوع لمعنى واحد مشترك
بين الوجودات لانه موضوع لمعاني متعددة كلفظ العين فهذا الكلام سبق لذات لا ابطال الاشتراك اللفظي واثبات ان الوجود في اللغة معنى واحد ولا يخفى ان المدعى ليس بل اثبات
الاشتراك المعنوي بحسب الواقع لا بالنظر الى اللغة فالذي يدعى ههنا ان الوجود بمعنى واحد مشترك بين الموجودات بحسب الواقع بدون اعتبار المعتبر لا اشتراك لفظ الوجود بحسب وضع الواضع
وهذا باره كما توهمه ذلك الشارح **قوله** كيف صار آه يرد على شارح حكمة العين اذا كان المدعى اثبات ان لفظ الوجود موضوع في اللغة لمعنى واحد صار البحث حينئذ لغويا وكان من قبيل
اثبات اللغة بالقياس والجواب ان لا يخفى انه باطل لانه لا دخل للعقل في وضع الالفاظ للمعاني فلا يسمى القاعدة قاعدة لانه يتقرر فيه المادة ولا ينبغي ان يسمى البطن ايضا بالقاعدة
لانه يتقرر فيه المادة وانما قال من قبيل اثبات اللغة بالقياس لان اثبات اللغة بالقياس على تقرير الاصول اطلاق اللفظ على المعنى الثاني بطريق الحقيقة لمشاركته للاصل في
اولا في الامر الذهني وهو علة صحة الاطلاق فالمراد بالقياس تمثيل فيه مصلحة يرجع الى اطلاق اسم معنى على معنى آخر بسبب اشتراك امر بينهما يجعل ذلك الامر علة التسمية للاول ان الخمر
عند الشافعي يطلق على كل المسكر لان غيره شريك للخمر في امر هو مخامرة العقل وذلك الامر وجه التسمية بالخمر وما ذكره الشارح ههنا ليس كذلك اي تمثيلا لان الوجود المذكور
ههنا بعضها استثنائي وبعضها اقتراني ولكنه شريك في الاطلاق وليست في اللفظ والمعنى علاقة عقلية ذاتية توجب اطلاق ذلك اللفظ على كل معنى وجد فيه تلك العلاقة
ولا دخل للعقل في اثباته فيكون هذا البحث من ذلك القبيل لانه اثبات اللغة بالدليل العقلي **قوله** القياس آه تمثيل لما ذكرنا اعلما ان المراد الدليل مطلقا والمعنى الاصطلاحي الاشتراك
في البرهان عنه فاسد اذ لو كان المراد منه ذلك لينبغي ان يقول المحشي وكان اثبات اللغة بالقياس **قوله** تفصيله ان الوجود آه قصد بهذا توفيق ايراد ههنا تقريره انا لما لزم من الجزم بالوجود
مع التردد في الخصوصيات عدم العينية والاختصاص يجوز ان يكون الوجود عينا او مختصا بها لكن لا يكون العينية والاختصاص معلومة لنا بل مشكوكة فالتردد في الخصوصيات
لا ينافي الجزم بامر يشك في عينيتها او اختصاصها بها او انما ينافي الجزم بامر يكون عينيتها او اختصاصها بها معلوما كما اذا جزمنا بان هذا الحيوان شديد العدو مع التردد في كونه فرسا
او بغلا او حمارا او غيرها ويشك في ان شدة العدو مختصة بالفرس فلا ينافي الجزم بكون ذلك الحيوان شديد العدو والتردد في الخصوصيات التي يشك في اختصاص العدو بها فانا لما لم نعلم ان
شدة العدو مختص بالفرس كيف يكون العلم بشدة عدوه مستلزما للعلم بكونه فرسا نعم يستلزم ذلك اما اعلمنا اختصاص شدة العدو بالفرس كذلك الوجود اذا علمنا انه عين او مختص بالموجودات
والممكن فيلا فقرة التردد فيما يستلزم التردد في الوجود والا ذا العلم عينية الوجود لها بل يشك فانا في الجزم بالتردد في الخصوصيات هذا ظاهر **قوله** عين الخصوصية الخ الخصوصية التي يشتمل عليها
عن الشيء بوصفه كذا في حاشية **قوله** معلومين آه يتضمن اذا المراد بالعلم بهما هو الاعتقاد الجازم المطابق **قوله** او مشكوكين آه او غير معلومين فيشمل الظن والوهم ظاهر ايراد قيل لنا سبب

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

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

ان يقول او غير معلومين يشمل الاقسام قوله وكان عدمها معلوما كان عدم عينية الوجود للخصوصيات واختصاصها بها مناف هذا الشق ظاهر الفساد لانه ذكره لاراد انها
للوجوه قوله او كانا غير العينية والاختصاص قوله غير متصورين اصلا المراد بالتصور ههنا مطلق التصور حتى يشمل التصديق فمعناه انهما كانا غير متصورين لا معلومين ولا مشكوكين
ولا يتعلق العلم بهما اصلا ومن حمل التصور على التصور الساذج فقد اخطأ فان قلت ههنا شق آخر وهو ان يكون عدم الاختصاص والعينية مشكوكا قلت داخل 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 فان قلت قد حمل قوله او مشكوكين
سابقا بمعنى 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 ولا شك ان عدم علم العينية والاختصاص بهذا المعنى
يستلزم عدم علم عدم العينية والاختصاص لان العلم بعدمها يتوقف على ان لا يكون العينية والاختصاص متيقنين او مظنونين او مشكوكين او موهومين وفيما نحن فيه ليس كذلك
بل ما مشكوكان او مظنونان او موهومان هذا هو المراد بتساوي الطرفين يعني ان الطرفين متساويان في عدم علمهما لا المعنى المتبادر منه فلا يتوهم ما يتوهم فتامل فانه مع وضوحه لا يخلو
عن دقة قوله فعلى الاول اعلم ان ههنا صورا خمسة بحسب النظر الجملي واربعة بحسب النظر الدقيق اما بحسب الاول فلان العينية والاختصاص كما هما مجزومين او كانا
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 لكن
ولذلك ترى المحشي جعل الشقوق اربعة قوله ينافي التردد فيما علم اي في امر علم عينيته او اختصاصه اي ذلك الامر المجزوم واختصاصه اي الامر المتردد فيه هي الخصوصيات
فالضمير المضاف اليها راجعان الى الامر المجزوم وهو الوجود والضمير المجرور في بجزم راجع الى الامر المتردد فيه هي الخصوصية والعكس غير ظاهر لا يقال قول المص ضرورة ان اي
الوجود ما نفس الخصوصيات او مختص بها مع ان تشتبه في العينية فلا تشتبه في الاختصاص فافهم قوله على الثاني اي اذا كان عينية الوجود للخصوصيات واختصاصه بها مشكوكين قوله
بين الجزم بامر وهو الوجود وبين التردد فيما اي شيء يشك عينية اي عينية الوجود واختصاصه اي الوجود له اي لذلك الشيء لكنه اي التردد في الخصوصية يستلزم التردد في الوجود
من حيث انه اي الوجود عين او مختص الخصوصية 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 المحشي اما حاصله على ما يظهر بالتامل ان عينية الوجود واختصاصه بالخصوصيات لما كانا مشكوكين فلا ينافي الجزم بالوجود التردد في الخصوصيات وانما ينافيه 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 التي يشك في
اختصاص الوجود بها او لم 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 او لم يستلزم مع قطع النظر عن ذلك الاحتمال وتوضيحه في المثال المذكور انا احتملنا ان شدة العدد مختص الفرس وجزمنا بان الجيلان شديد العدو لكنا
تردد في انه فرس او بغل او حمار او غير ذلك فالتردد في الخصوصيات او لم يستلزم التردد في كونه شديد العدو لكنه يستلزم اذا احتملنا ان هذا الجيلان ليس بفرس وشدة العدو مختصة به وهذا
ظاهر لا يخفى على المتوقد قوله المفروض عدم اي انتفاء التردد في الوجود اصلا لكل عاقل بشهادة الوجدان فعلم ان العينية والاختصاص لا يخطر بالبال عند منهم ولو على سبيل الشك
والاحتمال قوله على الثالث اي على تقدير ان يكون عدم العينية والاختصاص مجزومين مثبت المدعى هو اشتراك الوجود بين الخصوصيات ويلزم خلاف الفرض لانه فرض ان معاني الوجود متعددة
وما معنى واحد مشترك بين الخصوصيات قيل مثبت المدعى على الخصم لا في نفس الامر وحيث ان حصول الجزم بعدم العينية والاختصاص عند الرجوع الى الوجدان لكل عاقل يوجب
الاشتراك المعنوي في نفس الامر فاوجد ههنا في بعض النسخ ويلزم خلاف الفرض لا يرد عليه ان المفروض هو اختصاص الوجود بالعينية في نفس الامر وذلك لا ينافي العلم بعدمها

المرصد الاول في الوجود والعلم

وعلى الرابع مثبت امتناع الجزم مع التردد على كلا التقديرين لكن نقول في بيان اللزوم لا يمكن حصول الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات لا بان يكون فرض الاشتراك بينها
فلو كان الوجود معان متعددة لامتنع الجزم به مع التردد فيها ويمكن تقرير الدليل بان كثيرا ما يحكم بوجود مع التردد في خصوصياته حكما صادقا فلم يكن الوجود معنى مشتركا لكانت الام
كلية ويمكن تقريره في صورة التنبيه بان كل احد يتردد في الخصوصيات ويجزم بمعنى الوجود فوحدة هذا المعنى حاصلة لكل واحد مركوزة في كل ذهن لا يقال يلزم من هذا الدليل اشتراك الوجود سواء
كان على وجه الاجتماع او على وجه البدلية والمدعى اشتراكه على وجه الاجتماع لانا نقول الوجود اذا كان مشتركا على وجه البدلية كان فردا منتشرا فكان له حقيقة كلية مشتركة على

ان لم يكن قد لا يطابق الواقع لان الجزم بعدمها مجمعوا لعقلا لا يوجب كون الحكم بالاشتراك صادقا في نفس الامر فيلزم خلاف الفرض وهذا معنى ما قال عنه وهو انه يلزم حينئذ الجزم بوجود الوجود مع
فرض تعدده قوله على الرابع اي على تقدير كون الاختصاص للعينية وعدمها غير متصورين اصلا لا على سبيل الجزم ولا على سبيل الشك بل يكون خاليا الذهن عن ادراكهما وجودا وعدما
قوله مثبت امتناع الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات واستمرار الاعتقاد بالوجود مع تبدل الاعتقادات للمتقدم يعني قوله لو لم يكن الوجود مشتركا معنويا بينها لكان نفس الخصوصيات
مختصا بها لان الجزم بالوجود في تلك الاحوال على تقدير العينية والاختصاص لكن لا بد ان يكون الوجود عند وضع احد مشتركا بين الخصوصيات والا لم يتردد بينها الجزم بالوجود
فيكون عدم العينية والاختصاص مخطورا بباله والم يشعر بذلك الخطور وقد فرض انهما كانا غير متصورين وكان خاليا الذهن عنهما فهم فانه بالتامل حقيق قوله لكن نقول تقرير آخر
لاثبات الملازمة بين قول المستدل لو لم يكن الوجود مشتركا لامتنع الجزم بعد التردد في الخصوصيات وحاصله استدعاء امكان حصول الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات لامكان فرض
الاشتراك بينها بالضرورة من غير احتياج الى التفصيل المذكور لاتمام الملازمة وبهذا اندفع قيل ان هذا التقرير يحتاج الى اثبات ان الجزم بالوجود الذي هو الجزم الثاني في التردد في الخصوصيات
التي هي مختصة بها متوجه عليه ان هذا انما يكون اذا جزمنا بالاختصاص والعينية واما اذا لم يكونا معلومين فالتردد في الخصوصيات لا ينافي الجزم بالشك في عينية لها واختصاصها
بما ذكره سابقا من التفصيل على ان لا يثبت المطلوب على الشق الثالث لا بطريق الحمل على الخصم ووجه الاندفاع ان الملازمة بديهية لا تحتاج الى الاستدلال فلا احتياج الى التفصيل المذكور
والشق الثالث في التفصيل مثبت المطلوب في نفس الامر كما بينهما لا انفا قوله لامتنع الجزم اي بالوجود مع التردد في الخصوصيات قال في الحاشية لان الجزم مع التردد يستلزم ان يكون المفهوم
معنى واحدا وذلك ينافي كلا التقديرين اي العينية والاختصاص انتهى حاصله ان حصول الجزم بالوجود بحسب المعنى الواحد استمراره مع التردد في الخصوصيات ينافي كونه متعددا في نفس الامر
اذ لو كان كذلك في نفس الامر كيف يبقى منه معنى واحد مستمر فامتنع حصوله واستمراره عند التعدد قوله ويمكن تقرير الدليل اي الدليل المذكور في المتن على اشتراك الوجود اشتراكا 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 فاذا كان تنبيه على بطلان التالي قوله لا يقال
يلزم من هذا الدليل ورود شبهة يتوهم ورودها على جميع تقريرات الدليل تقريره ان المستفاد من هذه التقارير اشتراك الوجود مطلقا سواء كان على وجه الاجتماع بين الخصوصيات
او على سبيل البدلية بينها والمدعى اشتراكه على وجه خاص هو الاشتراك على سبيل الاجتماع فالدليل للتقييد المدعى بل شيئا اعم منه ومن غيره قوله لانا نقول هذا جواب عن الشبهة
المذكورة حاصله انا سلمنا ان الدليل مثبت لاشتراك 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 له حقيقة كلية اذا حرر النظر عن ذلك التعين يصدق على جميع تلك الخصوصيات على سبيل الاجتماع وهو المقصود
قوله كان فردا منتشرا اعلم ان الفرد المنتشر يطلق على معنيين نحو من الاشتراك اللفظي احدهما فرد غير معين من كلي كحيوان وانسان وهو بل ما هو مفهوم الفردية مضافا الى
جنس طبيعي او نوع او صنف كذلك فمعنى انسان انسان واحد بالعدد كانسان كان فيكون في نفس الامر انما يكون زيدا او عمرو او غيرهما والثاني فرد معين غير معلوم التعيين
وهو في نفس الامر انما زيد او عمرو او غيرهما ولا يصلح ان يكون ايا ما كان من هو لا لكنه يصلح عند الذهن ان يكون ايا منهم صلوحا ناشيا عن الشك والتجوز الذهني كما اذا رأيت
شبحا من بعيد ولم تعرف انه زيد او عمرو او بكر فذلك الشبح متعين في الواقع وفي نفس الامر لانه في الواقع اما زيد او عمرو او بكر ولا يمكن ان يكون ايا منهم انما هو ليس
بمتعين عند العقل فان العقل يقول تارة انه زيد وتارة انه عمرو وما عرفت هذا فاعلم ان الفرد المنتشر اي معنى اخذ كان له حقيقة كلية مشتركة بين تلك الخصوصيات
المتردد فيها على وجه الاجتماع اما في الاول فظاهر لان ذلك الكلي اذا اخذ مع قطع النظر عن القيد كان مشتركا بين الجزئيات على سبيل الاجتماع واما في الثاني فلان الصورة

من الوجود في دون السلبي الاتري ان مفهوم ليس غير منتزع من نفس كل واحد من الحقائق والهويات المختلفة على ان سهد اشتراك خصوصية كلوا حد منها هذا غاية ما ينبغي ان يقال

فوجب ان يكون الاشتراك معنويا الوجه الثاني انا نقسم الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن ووجود الجوهر ووجود العرض وهكذا نقسمه
الى وجودات الانواع واشخاصها او نقسم الموجود الى هذه الموجودات باسرها فان المآل في التقسيمين واحد والقسمة مشترك بين

وجه الاجتماع بالضرورة وبهذا يندفع ما قيل انه يلزم بمقتضى هذا الدليل اشتراك الشبح الجزئي بين الانسان والفرس فانه ربما يكون شبحا مرئيا من بعيد يقع التردد في انه انسان او فرس
وذلك لان الصورة الجزئية الحاصلة من الشبح في الذهن مشتركة بين شبحي الانسان والفرس على سبيل البدلية وحقيقتها الكلية مشتركة بينهما على سبيل الاجتماع هذا غاية
ما يمكن ان يقال ههنا فتامل قوله الوجه الثاني الخ هذا الوجه لاثبات اشتراك الوجود بين الوجودات كما ان الاول لاثبات اشتراكه بين الموجودات

الجزئية الحاصلة من الشبح في الذهن مشتركة بين اشباح زيد وعمرو وبكر على سبيل البدلية وحقيقتها الكلية مشتركة بينها على سبيل الاجتماع بالضرورة ليس حقيقة الوجود ذلك المفهوم
المنتشر بل حقيقته 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 حاصله ما قال هذا المورد ان الدليل المذكور في المتن من ان الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات يستلزم اشتراكه بينها جار بعينه في الشبح الجزئي
الذي رأيناه من بعيد ويقع التردد في انه انسان او فرس او بقر فيلزم ان يكون ذلك الشبح مشتركا بين الانسان والفرس مع انه جزئي قوله وذلك اي وجه الاندفاع وحاصله
تسليم كون الشبح مشتركا ومنع بطلانه توضيحه ان مقتضى الاستدلال بثبوت الجزم مع التردد في الخصوصيات اشتراك الامر المجزوم مطلقا سواء كان على وجه البدل او الاجتماع
لكن الاشتراك البدلي لو جب ان يكون هناك حقيقة مشتركة جامعة وهذه غير مختلف في صورة النقض فان الشبح الجزئي الحاصل في الذهن فرد منتشر صادق على الانسان
والفرس مثلا وحقيقتها الكلية وهو الحيوان اجتماعا فالحقيقة الكلية في ذلك الشبح اذا تردد انه شبح او حيوان هو الجسم واذا تردد انه انسان او فرس هو الحيوان و
اذا تردد انه زيد او عمرو او بكر هو الانسان وهكذا قوله فتامل لعله اشارة الى ان هذا الجواب عن النقض الاتم فان حاصل النقض ان الشبح مرئي من بعيد جزئي حقيقي فيصلح
للاشتراك اصلا لا معنا ولا بد لاهل تجويز الاشتراك فيه لاجل اشتباه وغلط كما صرح الشيخ وغيره من المتاخرين على هذا ايضا يطلق لفظ المنتشر فالناقض يقول لم لكم جاز فيه
مع تخلف المدعى فانا نجزم بالشبح المرئي مع التردد في انسانية وفرسية وزيدية وبكرية فيلزم الاشتراك ولو بدلا بحسب الواقع مع انكم لا تقولون به فان اعتذر بان التردد
ههنا لغلط العقل ولا يصلح الشبح للصدق على متعدد بحسب الواقع يقال بمثله في الاستدلال فما هو جوابكم فهو جوابنا فلا يتوجه جواب المحشي اصلا هكذا افاد بحر العلوم نور الله
مرقده ولك ان تقول في جوابه ان الشبح المرئي من بعيد جزئي حقيقي بحسب الواقع وكذا بحسب العقل الا انه بحسب الواقع لا يحتمل الاشتراك اصلا وبحسب العقل يحتمل الاشتراك البدلي
وذلك لا يوجب كونه كليا فان الكلي ما 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 الشبح محسوس ومتعين في الواقع بخلاف الوجود فالاشتراك في الاول من الاشتباه والغلط لا يوجب
الاشتراك كذلك في الثاني ولعل الكلام بهما لست اصله فالاولى ان يقال قول المحشي فتامل اشارة الى ايراد وهو ان المستفاد من ذلك التقرير اشتراك مفهوم الوجود
ولا نسلم ان ذلك المفهوم الكلي هو الوجود الحقيقي الذي يترتب عليه الآثار وما به الموجودية ويجوز ان يكون في ذلك المفهوم عرضيا والوجود الحقيقي هي المعاني المختلفة بالذات يوجد
في كل خصوصية معنى وحد منها وقد ذكرتم ان المدعى بحسب النظر الدقيق اشتراك الوجود الحقيقي 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 هو مساوق ضرورة
الوجود والعدم سلبا بسيطا بالنظر الى الذات ومنشأ انتزاعه نفس الحقائق المختلفة للممكنات كما سيأتي تحقيقه لانا نقول الكلام في المفهوم الوجودي دون السلبي فتامل
قوله الوجه بيان الفرق بين هذا الوجه وبين الوجه الاول باعتبار المقصود والغرض فقال الغرض من الدليل الاول اثبات اشتراك الوجود بين الموجودات واقصى من الدليل
الثاني اثبات اشتراكه بين الوجودات وبهذا اندفع ما يترائى ورود على هذا الدليل من انه غاية ما لزم من هذا اشتراك الوجود بين وجود الممكن ووجود الواجب وغير ذلك
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

وبها تتلازمان ضرورة انه اذا ثبت بين الوجودات ثبت بين معروضاتها وكذا العكس والتقسيم تصور على اربعة اوجه الاول ان يلاحظ
المقسم والاقسام على التفصيل كما يقسم الوجود الى وجود الواجب والممكن ووجود الممكن الى وجود الجوهر والعرض والثانى ان يلاحظ المقسم
والاقسام على الاجمال كما يقسم وجود كل نوع الى وجودات افراده والثالث ان يلاحظ الاقسام على الاجمال دون المقسم
كما يقسم الوجود الى وجودات الاشخاص ووجود الجوهر والعرض الى وجودات انواعهما والرابع عكس الثالث

كان فى اثباته ولا يضر عدم شموله لافراد الممكن اذ ليس مطلوبنا ذلك ثم لا بد ان يعلم ان هذا الوجه بحسب الظاهر يدل على اشتراك الوجود الصدرى الانتزاعى الذى
هو الكون فى الاعيان وبحسب النظر الدقيق على اشتراك الوجود الحقيقى لما قلنا انفا فلا يتوهم ان التقسيم الى الاقسام المذكورة هو الكون فى الاعيان ولا نم ان فى ذلك الكون
عين معنى الوجود بل لازمه الاعم ولا يلزم من اشتراك اللازم الاعم اشتراك الملزوم **قوله** وبها تتلازمان اى يعنى ان اشتراك الوجود بين الوجودات واشتراك المعروضات
تتلازمان فاذا ثبت احدهما ثبت الآخر **قوله** ضرورة انه اى اشتراك الوجود فاذا ثبت بين الوجودات باسرها ثبت الاشتراك بين معروضاتها اعنى الوجودات
وهى الموجودات باسرها فانقسام اشتراك مورد القسمة بين جميع افراده الاقسام غير لازم فانقسام الحيوان الى الابيض وغير الابيض مع ان كلا منهما غير الحيوان كالجزء الابيض
والغير الابيض يجاب بان التقسيم عبارة عن ضم القيود المتخالفة الى مورد القسمة ليحصل بانضمام كل منها اليه قسم منه فالقسم عبارة عن مجموع مورد القسمة مع القيد فلا يتحقق مورد
مورد القسمة فلا بد ان يكون المورد مشتركا بين جميع افراد اقسامه والمقسم فى المثال المذكور هو الحيوان الابيض والحيوان الغير الابيض وما يقال من انه قد يكون بين المقسم
وبين القسم عموم من وجه فذلك غلط ناشئ من اشتباه المقسم بقيده وقد يجاب عنه بان الوجود يفيد القسمة الى جميع الاشخاص فرادا فرادا فيلزم اشتراكه بين جميع افراده المراد
القسمة الاجمالية لا التفصيلية حتى يقال ان النفس لا يقدر على ذلك فلا يثبت الاشتراك فى الكل والاشبه فى مكان فرض القسمة اجمالا الى جميع وجودات الموجودات
اذ لا يحتاج فى تلك القسمة الى التعقل كل وجود وجود مفصلة فافهم **قوله** وكذا العكس اى اذا ثبت اشتراك الوجود بين معروضات الوجودات ثبت الاشتراك
بين الوجودات الا ان الاشتراك فى الاول اشتراك العارض فى معروضاته وفى الثانى اشتراك الكلى فى حصصه **قوله** التقسيم تصور على اربعة اوجه المقصود من
ذلك دفع سؤال توهم 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 القسم الوجود بحيث يثبت اشتراكه
بين جميع الوجودات بان المقول اولا الوجود وجود الواجب ووجود الجوهر ووجود العرض ووجودات انواعهما ووجود كل نوع منهما وجودات افراده على ما سيكشف
عليك **قوله** على التفصيل اللاحظة التفصيلية عبارة عن تصور الشئ بخصوصه بحيث يتعلق به التصور بالذات على حدة يمتاز عن جميع ما عداه وبعبارة اخرى التفات الى شئ
واحد مخصوص بالتفات واحد الى 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 وجوده تعالى ووجوداته فان القسم فيه هو الوجود وهو يلاحظ اولا وبالذات
تفصيلا وكذا الاقسام وهى وجود الواجب ووجود الممكن ثم وجود الممكن يلاحظ تفصيلا اجمالا قسما وكذا اقسامه وهى وجود الجوهر ووجود العرض ملحوظ تفصيلا **قوله** على الاجمال اللاحظة
الاجمالية عبارة عن تصور الشئ بامر كلى صادق عليه لا من حيث الخصوصية وبعبارة اخرى التفات امور متعددة بالتفات واحد وقد يعبر الاجمال بعبارة جامعة للافراد الكثيرة كلفظ الكل والجميع
والبعض وغير ذلك مثلا اذا اردت ان تحكم على افراد الانسان بثبوت الكتابة لها وتعقل جميع افراده تفصيلا محال لانه لا يتاتى فى زمان متناه على مذهب الحكماء وعدم تناهى افراد النوع
الواحد عندهما وتعذره لانه يتاتى فى زمان طويل على مذهب المتكلمين لتناهيها وكثرتها عندهم فتصور تلك الافراد بمفهوم كلى وهو الانسان مع لحاظ صدقه على كل فرد فرد بان
تقول كل انسان كاتب ففيه ملاحظة افراد الانسان ملاحظة اجمالية بمفهوم كلى يلاحظ صدقه عليها وهو الانسان **قوله** كما يقسم وجوداته والوجود الذى هو المقسم يلاحظ
بالتفصيل بل بالاجمال ولذا اورده بلفظ كل وكذا حال الاقسام ولذا اورده بصيغة الجمع حيث قال وجودات افراده **قوله** كما يقسم الوجود الى وجودات الاشخاص فان المقسم ههنا
ملحوظ تفصيلا والاقسام اجمالا ولذا اورد فيها صيغة الجمع **قوله** ووجود الجوهر عطف على مفعول لم يسم فاعله يقسم هو الوجود وهذا مثال ثان للوجه الثالث فان
المقسم ملحوظ تفصيلا اعنى وجود الجوهر ووجود العرض والاقسام ملحوظة اجمالا ولذا اتى فيها بصيغة الجمع **قوله** الرابع عكس الثالث بان يلاحظ المقسم على

القصد الثانى من الوقف الثانى فى بيان مشترك

قوله الاول ان يلاحظ المقسم والاقسام على التفصيل اى فى الانفس فلا يرد ان الوجود فى وقوع احد مشتقات دون الآخر وفى الوجود جميع مشتقات وقع فلا يصح الاستدلال المذكور بالعين لكون تقسيما وفى تقسيم الوجود ليس كذلك منه قال ١٢

ق ٥٢ قوله كما يقسم الوجود الى وجودات الاشخاص فان وجود المقسم على نوعين

كما يقسم وجود كل نوع الى وجود الصنف والشخص ولا شك ان اشتراك الوجود بين جميع الوجودات يحصل بالتقسيم الاول مع انضمام التقسيم الثاني والثالث ويحصل ايضا بتقسيم الثالث
على الانفراد والمذكور ههنا هو الطريق الاول وفيه نظر لان وجود الكلي ليس غير وجودات الافراد وعلى تقدير انه يكون غيرها فليس كليا صادقا عليها

الاجمال الاقسام على التفصيل قوله كما يقسم وجود كل الخ فان التقسيم فيه ملحوظ اجمالا ولذا اورد فيه لفظ كل بخلاف الاقسام قوله يحصل بالتقسيم الاول مع انضمام التقسيم الثاني
والثالث اي يضم كلاهما الى الاول بمرتبة منازلة غير مرضية اولا التقسيم الاول ثم الثالث ثم الثاني فيقال ولا الوجود وجود الواجب ووجود الجوهر ووجود العرض ثم يضم اليه قوله
ووجود الجوهر والعرض وجودات انواعها ثم يضم اليه قوله ووجود كل نوع منها 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 اذ نقائل ان يقول يجوز ان يكون انواع من الجوهر والعرض
كليهما او لجميع انواعهما وجود غير وجود الجوهر والعرض لا اذا ثبت ان وجودهما ليس الا وجود الانواع فلا بد من انضمام الوجه الثالث ايضا اعني قوله ووجود الجوهر
والعرض وجودات انواعهما وكذا لا يكفي انضمام التقسيم الثالث فقط الى الاول اذ نقائل 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 يوجد الا بوجودات الافراد فلا بد من انضمام الثاني ايضا بان يقال ووجود 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 التقسيم الثالث من دون الاول
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 المواقف
والتقسيم الثالث ما ذكره الشارح بقوله وكذا قسمه الخ ووجودات الانواع والتقسيم الثاني ما ذكره بقوله واشخاصها فتقدير عبارة المص والشارح كذا الوجه الثاني لما تقسيم
الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن ووجود الجوهر ووجود العرض فهذا التقسيم اول اذ القسم فيه ملحوظ تفصيلا وهو الوجود وكذا الاقسام وكذا قسمه الى وجود الجوهر وكذا وجود العرض
فالضمير المفرد راجع الى كل واحد منهما على سبيل البدلية الى وجودات الانواع فهذا التقسيم ثالث لان القسم ملحوظ تفصيلا وهو وجود الجوهر او وجود العرض والاقسام ملحوظة
اجمالا ولهذا اتى فيها بصيغة الجمع ونقسم وجودات الانواع الى وجودات اشخاصها فهذا تقسيم ثان اذ القسم والاقسام كلاهما ملحوظتان اجمالا ولهذا اتى 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 فان
التقسيم الثاني فتامل فهذا المقام فانه زلة اقدام وما ذكرنا كاف للمتوقد ذهنه في ايضاح المرام قوله بانضمام التقسيم الثاني والثالث اه واذا ثبت من هذا التقرير اشتراك
الوجود بين سائر الوجودات اندفع السؤال 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 ووجودات الاشخاص كلها ولا فائدة فيما يقال ان الوجود ووجودات
الاشخاص ووجودات الانواع كلها اذ في قولنا ووجودات الاشخاص كلها غنى عن ذكر وجودات الانواع مع انه يمنع ذلك فسر عن سبب ترك وجودات الاجناس تماشيا في
ترك ذكر الاجناس تمشيا في الانواع فتامل قوله والمذكور ههنا اي في الكتاب هو الطريق الاول اي انضمام التقسيم الثاني والثالث الى الاول انت تعلم ان انضمام التقسيم الثالث
الى الاول لما كان قبل انضمام التقسيم الثاني اليه كان المناسب على الحشي ان يذكر في بيان وجوه التقاسيم التقسيم الثالث اولا ثم التقسيم الثاني حتى يوافق كلامه هنا كلامه
ههنا الا انه بين اولا التقسيم الاول لذلك المقسم والاقسام كلاهما ملحوظتان فيه تفصيلا ثم بين في مقابلته التقسيم الثاني وهو ايضا ملحوظ فيه كلاهما اجمالا فتدبر قوله وفيه نظر
مبني النظر على ان المقسم يجب ان يكون مغايرا للاقسام لامتناع قسمة الشيء الى نفسه وان يكون صادقا عليها ضرورة صدق المقسم على الاقسام والا لم يكن مقسما لشيء
مغايرا محضا وتوضيح النظر مع تلخيصه ان تقسيم وجود الكلي الى وجودات افراده غير صحيح لانه ماذا اريد بوجود الكلي الوجود الذي قبل الانتزاع فلا يصح تقسيمه لانه عين وجود الافراد
ولا بد للمقسم من المغايرة مع الاقسام او الوجود الذي بعد انتزاعه عن الافراد فذلك حصة من الوجود المطلق خلطته بالكلي مغاير لوجود الافراد وجود في الذهن فلا يحمل على
الاقسام وحمل المقسم واجب 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 التي ينقسم اليها ابتداء لان حقيقة التقسيم ضم مختلف الى مشترك ولا يقال قسمة الوجود الى ما ذكرتم للاشتراك اللفظي كما يقسم العين الى
الصواب ترك القيد ١٢ منه
الفوارة والباصرة لكونه مشتركا بينهما لفظيا لانا نقول هذه قسمة الوجود قسمة عقلية لا يتوقف على الوضع والعلم به ولذلك لا يختلف
حاصله تخصيص التقسيم الاستدلال بالحصر العقلي ١٢
باللغات المتفاوتة ويمكن فيها الحصر العقلي الدائر بين النفي والاثبات بخلاف ذلك فالذي ذكرتم من التقسيم للاشتراك اللفظي كتقسيم العين فانه
اي بالتوضيح ١٢
موقوف على الوضع والعلم به ويختلف بحسب اختلاف اللغات ولا يمكن فيه الحصر العقلي فالاشتراك المعنوي واجب في اقسام العقلية

فلا يصح تقسيم وجود الممكن ووجود الجوهر والعرض ووجودات انواعها وذلك لان الكلي قبل انتزاعه عن الجزئيات متحد معها ذاتا ووجودا فلا يتصور ان تقسيم وجوده
الى وجوداتها وبعد انتزاعه عنها له وجود ذهني تخصص بالاضافة اليه فلا ينقسم الى وجوداتها الخارجية وجوابه ان المراد بوجود الجوهر مثلا هذا المفهوم ولا شك
انه صادق على وجودات الجوهر فان كلا منها وجود الجوهر وايضا ليس المقصود تقسيم الوجود الى الوجودات تقسيمات مترتبة متمايزة بل تقسيمات متعددة في
درجة 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 ينقسم الوجود اليه ابتداء **قوله** لان الخ التقسيم عبارة عن احداث الكثرة في المقسوم

قبل الانتزاع مغائر لوجود جزئياته فلا يكون الكلي كليا صادقا على جزئياته التي ينقسم اليها لان الحمل يقتضي الاتحاد في الوجود وبعد انتزاعه متحد معها ولا بد من صدقه عليها **قوله**
فلا يصح تفريع 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 لان الكلي وجود ذهني يتخصص بالاعتبار حصة من الوجود
المطلق بالاضافة اليه اي الى الكلي فيقال وجود الكلي ولا يخفى انه مغائر لوجود الجزئيات تغايرا صرفا فلا ينقسم ذلك الوجود الذي للكلي في الذهن الى وجودات جزئياته الخارجية
والحاصل ان الكلي بعد الانتزاع له وجود ذهني ليس متحدا مع وجود الجزئيات لان الاول ذهني والثاني خارجي ولا اتحاد بينهما اصلا فلا يصدق تلك الوجود على وجودات الجزئيات
فلا يصح التقسيم ضرورة حمل المقسم على الاقسام وهذا ظاهر **قوله** وجوابه ان المراد اه هذا جواب باختيار الشق الثاني تفصيله ان المقسم هو مفهوم وجود الكلي بطبيعته من حيث هي من دون
اعتبار خصوص وجوده في الذهن الى وجودات الافراد اي الحصص 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 ومتغاير باعتبار آخر وهو مناط الحمل والتقسيم **قوله** ايضا ليس المقصود اه هذا جواب ثان عن النظر المذكور وايضا كان
مدار ذلك النظر على ان وجود الكلي قبل الانتزاع متحد مع وجودات الافراد وبعده مغائر معها وعلى التقديرين لا يصح تقسيم وجود الكلي الى وجودات الافراد دفعه المحشي بانه ليس المقصود تقسيم
الوجود الى وجود الكليات ثم منه الى وجودات جزئياتها حتى يرد السؤال بل مقصودنا ان الوجود ابتداء ينقسم الى وجودات الافراد في درجة واحدة لا في درجات متمايزة بان
يقسم الوجود اولا الى وجود الواجب ووجود الممكن ثم الممكن الى وجود الجوهر والعرض حتى كان للايراد مجال ان يقال وجود الممكن متحد مع الجوهر والعرض قبل الانتزاع منهما
بعده فلا يصح التقسيم بل تقسيم الوجود ابتداء الى وجود الجوهر والعرض وكذا الى وجود الجسم وغير الجسم ثم الى وجود النامي وغيره وهكذا حتى لا يبقى وجود شيء الا وان تقسيم 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 ومتحد معها وبعده موجود بوجود مغاير للاقسام
التي هي صور الحصص فحينئذ لا يصح تقسيم الوجود ابتداء الى الكلي بل لا بد من الرجوع الى الجواب الاول **قوله** كما اشار اليه قدس سره اي الى كون التقسيم هنا تقسيم الوجود
ابتداء حيث قال صورة القسمة مشتركة بين جميع اقسامه التي ينقسم اليها ابتداء **قوله** ان تقسيم الوجود متعلق بقوله تقسيمه اليها **قوله** التقسيم عبارة اه مقصود المحشي
من ذلك بيان تعريف التقسيم بحيث يشمل جميع المواد ولما كان تعريفه اشمل 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 القيود المخصصة اليه ويكون ذلك الامر باقيا في الاقسام بسر ما احدل المحشي عنه واورد
تعريفا آخر للتقسيم فقال التقسيم عبارة اه **قوله** عن احداث الكثرة في المقسوم اي ايجاد كثرة في المقسوم الواحد وتلك الاحداث اما في هويته متصلا واحدة بالفعل بحسب

الاجتماعية قبل القسمة وبعدها التقسيم بالعرض بواسطة تقسيم معروضها لا بالذات بان يكون الكلي العرضي منقسما اليها اه مولانا محمد حسين رح

هذا وقد قيل التقسيم مثل العين انما هو باعتبار تاويله بالمسمى بلفظ العين فيئول الى الاشتراك المعنوى ولولا هذا التاويل لكان تاويله
لا تقسيما ورد بانه يعود الاشكال بجواز مثل ذلك فى الوجود وقد يدفع هذان الوجهان بالماهية والتشخص فيقال نحن نجزم بمباينة
فى ذلك السبب اى نجزم بان له ماهية ونتردد فى خصوصيات الماهيات ونقسم الماهيات الى الخصوصيات وكذا الحال فى
التشخص فيلزم كون الماهية والتشخص مشتركين وهو باطل لان الماهيات متخالفة الحقائق والتشخصات متميزة فلا يكون
مشتركة بل متخالفة الهويات والتحقيق انه ان اريد بمجرد الاشتراك اى ان اريد من الاستدلال بهذين

فهو تحقق حقيقة اذا كان المقسوم متحدا مع الاقسام قبل القسمة فهو بالذات ينحصر فى تقسيم الكلى الذاتى الى جزئياته وتقسيم المتصل الواحد الى اجزائه التحليلية واما
تقسيم الكلى العرضى الى جزئياته وتقسيم المنفصل الى اجزائه فتقسيم بالعرض لا بالذات **قوله** وقد قيل الخ جواب آخر لسؤال المصنف بقوله الا يقال والظاهر
انه غير متوجه لان حاصل السؤال ان الوجود على تقدير الاشتراك اللفظى ينقسم باعتبار تاويله بمسمى لفظ الوجود وكما ان العين ينقسم كذلك

اجزاء متمايزة فى الوضع دون الماهية والوجود على احد الاعتبارات المشهورة من الفك والتوهم جزئيا والتعقل كليا مثلا الجسم الذى مقدار الذراع يقطع او يكسر
الى نصفين فالجزءان كانا متمايزين بحسب الوضع قبل القسمة دون الماهية والوجود فانهما كانا متحدين فيهما بالكل وهذا قسمة فكية واما الوهمية فهى عبارة عن تعيين شئ محسوس
ثم تعيين جزء مخصوص منه بمعونة الوهم ثم جزء آخر وهكذا مثلا يتعين من الجسم الذى هو بقدر الذراع اولا جزء بقدر اصبع ثم جزء آخر كذلك الى ان ينتهى الجسم واما العقلية
فهى عبارة عن ملاحظة شئ فى 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 بمفهومات كلية غير متحققة فى
الخارج فقسمة الجسم الى الاجزاء المقدارية مطلقا سواء كان فكية او وهمية جزئية او عقلية كلية عبارة عن احداث كثرة فى المقسوم وهو الجسم المتصل الواحد فى الهيئة
واحدة بالطبيعة بوحدة جنسية كانت او نوعية بحسب الجزئيات بضم قيود منوعة او مصنفة او شخصية اليها كما اقسمت الحيوان الذى هو الجنس الى انواعه فضمت اليه قيودا
منوعة له وهى الناطق والصاهل وغيرهما فتلك القيود تجعل الحيوان انواعا او ضمت اليه قيودا مصنفة كما اذا قيدته بالرومى والهندى فتلك القيود تجعله اصنافا او ضمت اليه
قيودا شخصية كما اذا قلت هذا الحيوان فتلك تجعله شخصا معينا وتعريف الشئ مختص بهذا القسم بخلاف تعريف الحشى فانه شامل للقسمين **قوله** فهو تحقق حقيقة اه توضيحه
ان التقسيم شامل لما يقتضى الاتحاد من وجه والمغايرة من وجه فما يكون الاتحاد فيه بالذات بين المقسم والاقسام يكون التقسيم فيه ايضا كذلك كما فى تقسيم الكلى الذاتى الى جزئياته
وتقسيم المتصل الواحد الى اجزائه التحليلية فان الكل والكلى يتحدان مع الاجزاء والجزئيات بحسب الذات والوجود وما يكون فيه الاتحاد بالعرض فالتقسيم فيه ايضا كذلك
كما فى تقسيم الكلى العرضى بالنسبة الى جزئياته معروضه كتقسيم الماشى الى الانسان والفرس فانه تقسيم عرضى لان المقسم وهو الماشى متحد بالعرض مع الاقسام
اعنى الانسان والفرس وغيرهما فهو تقسيم بواسطة تقسيم الحيوان الذى هو معروض الماشى واسطة فى العروض وتقسيم الكم المنفصل الى آحاده فانه ليس تقسيما حقيقيا
اذ ليس هناك مقسوم واحد حقيقى متحد بالذات مع آحاده قبل القسمة لان كل واحد منها مغاير بالذات للمقسم لانه عبارة عن الكثرة المعروضة للهيئة الاجتماعية وهو مثلا
قسمة العشرة الى الآحاد وليس تقسيما حقيقيا لان العشرة ليست عبارة عن الوحدات نفسها بل عن الوحدات مع الهيئة الاجتماعية والوحدات المعروضة لها ولا شئ منها مغاير لوحدات
الصرفة اى كل واحد واحد منها بالذات فتامل **قوله** وتقسيم المنفصل الى اجزائه تقسيم بالعرض لا بالذات فانه قد تقدم ان الاجزاء الذاتية تقبل القسمة الى الاجزاء الذاتية
تقسيم الكم المنفصل الى اجزائه تقسيم بالعرض لما سناه ما سبق من ان حقيقة القسمة لا يوجد الا فيما يكون المقسم والاقسام فيه متحدين بالذات قبل القسمة وما ليس كذلك فتحقق القسمة فيه بالعرض
والمجاز وما وقع فى تعريف الكم مطلقا بانه قابل القسمة لذاته محمول على عموم المجاز وسند الكم على التجوز فالامر عليه اهون هكذا فى حواشى بعض القضاة على الحاشية
الزاهدية **قوله** لان حاصل السؤال الا يخفى عليك انه لو قرر السؤال بكذا فلا يرد عليه هذا الجواب الذى ذكره بقوله وقد قيل وجواب شارح حكمة العين بمعنى

الوجهين مجرد ان الوجود معنى واحد مشترك بين الموجودات سواء كان افراده متماثلة في الحقيقة او لا فهما اي مفهوما
الماهية والتشخص ايضا عارضان للماهيات المخصوصة والتشخصات الجزئية مشتركان بينهما وان كانت افرادهما متخالفة الحقائق والهويات
فلا نقض بهما وان اريد التماثل في الوجود اي ان اريد انه مشترك وافراده متماثلة متفقة في الحقيقة فلا يلزم هذا المراد من هذين الوجهين
والنقض بهما اي بالماهية والتشخص وارد عليهما لان افرادهما متخالفة لا متماثلة وانت خبير بان المتبادر عن دعوى الاشتراك مطلقا
هو المعنى الاول الوجه الثالث ان العدم مفهوم واحد اذ لا تمايز فيه اي في العدم بالذات فلا تعدد فيه اذ لا يتصور تعدد
بلا تمايز فلذا امقابله اعني الوجود معنى واحد والا لبطل الحصر العقلي فيهما يعني ان قولك الشيء 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

ينقسم كذلك قوله سواء كان الخ وسواء كان حقيقة حقيقة نوعية او حقيقة جنسية وسواء كان حقيقة حقيقة ذاتية لجميع 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 الشيء
معدوما بعدم آخر فيزيد احتمال الحصر واعتذر عنه الشارح بان طرفي الحصر على تقدير وحدة العدم وتعدد الوجود العدم المطلق والوجود الخاص فيبطل الحصر العقلي
لاحتمال وجود آخر وعلى تقدير تعددهما الوجود الخاص والعدم بمعنى سلب هذا الوجود فيحصل الحصر العقلي اذ لا يتصور الخلو عن الشيء وسلبه

على الظاهر قوله ينقسم كذلك اي باعتبار تاويله 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 لبطل الحصر العقلي بين الوجود والعدم فانا اذا قلنا زيد اما
موجود او معدوم لم يجزم العقل بالانحصار لجواز ان لا يكون معدوما ولا موجودا بالمعنى الذي قصدته 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 يكون زيد معدوما بمعنى
آخر لان معنى قولنا الشيء اما موجود او معدوم على هذا التقدير انه اما موجود بالوجود الخاص او معدوم بعدمه الخاص فلا يجزم العقل فيه بالانحصار لجواز ان يكون له وجود آخر
او عدم آخر سوى الوجود والعدم المقصودين من الحصر فالاختلال في الحصر على تقدير تعدد العدم من وجهين كما انه من وجه واحد على تقدير اتحاده فلا دخل لاتحاد
مفهوم العدم في الاستدلال قوله واعتذر عنه الشارح اي 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 الشيء اما موجود او معدوم قوله على تقدير وحدة العدم كما هو مضمون استدلال القوم قوله
العدم المطلق اي 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 اجنبية قوله لاحتمال وجود آخر دليل لبطلان الحصر العقلي وحاصله انا اذا قلنا الشيء اما موجود او معدوم اي
مسلوب عنه جميع انحاء الوجود على تقدير تعدد الوجود لا يجزم العقل بينهما بالانحصار لجواز ان لا يكون معدوما ولا موجودا بالمعنى الذي قصدته في الحصر بل موجودا بوجود
آخر فان قلت كون الشيء موجودا بوجود غيره باطل وحينئذ يجزم العقل بالانحصار بين قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما معدوم مطلقا اذ احتمال كونه موجودا
بوجود غيره باطل قلنا فحينئذ لا يكون ذلك الحصر عقليا لان الحصر العقلي ما يجزم العقل بمجرد تصور الطرفين وههنا لا يجزم العقل بالانحصار الا اذا ثبت
مقدمة اجنبية وهي ان الشيء لا يكون موجودا بوجود غيره قوله وعلى تقدير تعددهما عطف على قوله على تقدير وحدة العدم يعني ان طرفي الحصر على تقدير تعددهما
اي تعدد الوجود والعدم الوجود الخاص والعدم بمعنى سلب ذلك الوجود الخاص فلا يبطل الحصر العقلي بين قولنا الشيء اما موجود او معدوم بل يصح ذلك

وانت تعلم انا نجزم بالحصر من غير ان نتصور العدم بهذا المعنى الاترى ان من قال معنى العدم غير مضاف الى الوجود ويحكم به والاترى فيه ان الوجود صورة واحدة وللعدم صورتين اجمالية وتفصيلية وسنلا 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 ان كان 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 ليس بانى وحدته لا يقال نعم من العدم على تقدير تعدده العدم الذى هو مقابل الوجود الخاص فيكون طرفا الحصر على ذلك التقدير الوجود الخاص العدم 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 سلب ذلك الوجود الخاص ولا يخفى ان الحصر فيهما عقلى اذ لا يتصور الخلو عن الشئ وسلبه والا لزم ارتفاع النقيضين ولما كان بناء هذا الجواب على ان الحصر العقلى انما يتحقق اذا اريد بالعدم سلب الوجود الخاص وكان العدم متعددا باعتبار اضافته الى الوجودات فلا بد فى الاستدلال من تقييد وحدة العدم لبطلان الحصر اعترض عليه المحشى بوجهين الاول بقوله انا نجزم بالحصر آه والثانى بقوله مع ان السلب آه **قوله** وانت تعلم آه هذا ايراد اول على الاعتذار تقريره ان استفادة من ذلك الاعتذار استقامة الحصر العقلى اذا اريد بالعدم سلب الوجود الخاص باعتبار اضافته الى الوجود مع انا نجزم بالحصر من غير ان نتصور العدم بهذا المعنى الاترى ان من قال معنى العدم غير مضاف الى الوجود ويحكم بالحصر فان قلت ان الحصر العقلى ما يجزم به العقل بالنظر الى مجرد مفهوم الطرفين وهو لا يحصل الا من 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 به قلنا المراد ان جمهور العقلاء يجزمون بالحصر فى قولنا الشئ اما موجود او معدوم بمجرد تصور الطرفين من غير ان يتصور العدم بمعنى السلب المضاف الى الوجود وهذا كاف للتأييد على صحة الجزم بالحصر من دون اعتبار الاضافة فى مفهوم العدم وان كان مضافا اليه فى نفس الامر فتدبر **قوله** بهذا المعنى اى بمعنى سلب الوجود الخاص فتصور العدم بهذا المعنى خارج عن الحصر العقلى الا سياتى **قوله** الاترى تأييد على صحة الجزم بالحصر من غير تصور العدم بمعنى سلب الوجود الخاص **قوله** يحكم به اى بالحصر **قوله** والاترى 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 ولكنه حين الملاحظة له صورتان اجمالية غير معتبرة فيه الاضافة ويعبر عنها بالفارسية به نيستى وتفصيلية ملحوظة فيها الاضافة الى الوجود ويكفى للجزم بالحصر فى قولنا الشئ اما موجود او معدوم اخذ العدم بالمعنى الاول 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 اللاانسان والانسان 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 حصر بينه وبين الوجود ويكون هذا السلب مضافا الى وجوده كما ان السلب الاول ايضا كان مضافا اليه لكون 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 تعددها آه والا لزم وحدة ولا منافاة بين كون العدم واحدا فى ذاته ومتعددا باعتبار الاضافة فافهم **قوله** لا يقال نعم آه هذا ايراد من قبل المعتذر على قول المحشى مع ان السلب ان كان 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 المجموع الامرين اعنى تعدد العدم

واعترض عليه شارح التجريد باحاصله انه لامعنى للعدم الا ماينافي جميع الوجودات وهذا المعنى سواء كان واحدا او متعددا لايكون الترديد بينه وبين الوجود الخاص حاصرا وانت خبير بان معنى العدم الخاص على تقدير انيكون معنى مضافا الى الوجود سلب الوجود الخاص وهو لاينافي الوجود الآخر فما ذكره من معنى العدم مبني على ماقيل 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 الوجود مقابل العدم

وكونه مقابلا للوجود الخاص قوله واعترض عليه اي على الاعتذار قوله باحاصله آه اعلم انه قال شارح التجريد مورد على الاعتذار اقول فيه نظر لان الحصر العقلي هو ما لوجود والنظر اليه يجزم العقل بالانحصار وهناك جزم العقل بواسطة مقدمة اجنبية هي ان الشيء لايكون 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 اخص منه فانه اذا وجد زيد بوجود آخر او عدم بعدم آخر صدق انه ليس موجودا بوجوده الخاص ولم يصدق انه معدوم بعدمه الخاص فالعقل يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما ليس موجودا بوجوده الخاص ولا يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما معدوم بعدمه الخاص الا بعد ملاحظة تلك المقدمة الاجنبية فلا يكون حصرا عقليا انتهى كلامه بعبارته ولما كان كلامه ينادي على اخذ العدم الخاص بمعنى ماينافي جميع الوجودات ولذا قال فانه اذا وجد زيد بوجود آخر صدق انه ليس موجودا بوجوده الخاص ولم يصدق انه معدوم بعدمه الخاص او اخذ العدم الخاص بمعنى سلب الوجود الخاص يصدق ايضا انه معدوم بعدمه الخاص بين الخشي حاصل عبارته بقوله انه لامعنى للعدم آه قوله لايكون الترديد بينه اي بين العدم بهذا المعنى وهو ماينافي جميع الوجودات وبين الوجود الخاص حاصرا لجواز انيكون موجودا بوجود آخر فيصدق عليه انه ليس موجودا بوجوده الخاص ولا يصدق عليه انه معدوم بعدمه الخاص لما عرفت ان معنى العدم ماينافي جميع الوجودات فلا يكون الحصر بين الوجود والعدم بهذا المعنى عقليا الا اذا نظر الى مقدمة اجنبية هي ان الشيء لايكون موجودا بوجود غيره ولا معدوما بعدم غيره قوله وانت خبير آه ايراد على كلام العلامة القوشجي وجواب من قبل المعتذر وهذا الايراد ماخوذ من كلام المحقق الدواني في الحاشية القديمة حيث قال معترضا على الشارح التجريد لايخفى عليك ان معنى العدم على تقدير عدم اشتراكه رفع وجود وجود فحينئذ معنى قولك الشيء 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 انيكون موجودا بوجود خاص آخر او غير موجود بوجود اصلا انظر فائدة توسيط اتحاد مفهوم العدم اذ على تقديره يكون معنى المعدوم مالايكون موجودا اصلا فلا يكون الترديد بينه وبين الوجود بوجود خاص حاصرا بخلاف ما اذا كان العدم متعددا فان مفهومه حينئذ رفع وجود خاص ويكون 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 لايتوجه على كلام العلامة القوشجي لانه اورد بناء على مذهب المعتذر حيث ياخذ العدم بمعنى ماينافي جميع الوجودات كما قال في شرح المواقف زيدا ما انيكون موجودا بوجود خاص او لايكون موجودا اصلا اه فظهر ان مراده بالعدم الخاص ليس سلب الوجود الخاص كما زعمه المحقق بل ماينافي جميع الوجودات فحينئذ ايراد العلامة غير مندفع فافهم قوله غير مضاف الى الوجود الخاص بل معناه ماينافي الوجودات باسرها في نفس ذاته فهو لايجامع الشيء الا اذا كان عدما مطلقا اي سالبا 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 معنى العدم سلب الوجود الخاص لا اخذه بمعنى سلب جميع الوجودات وقد سبق منا ان هذا الايراد لايتوجه 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 وبه اي بارادة المعنى الآخر من العدم يختلف 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 معا والثاني لاشتراك الاول فقط وان كان ما الهما واحدا فيرد على هذا الدليل انه يحتمل انيكون 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 بملاحظة اللفظ واوضاعه فلا يكون عقليا بل استقرائيا تابعا للموضوع مختلفا 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 والترديد بين الحقيقة المخصوصة ورفعها حاصر بلا شبهة وان
كان الوجود زائدا على الحقائق متعددا بحسب تعددها كان ايضا لكل وجود مخصوص بشيء رفع يقابله ويكون الترديد بين ذلك الوجود
ورفعه حصرا عقليا كما ان الترديد بين الوجود المطلق على تقدير ثبوته وبين رفعه حصر عقلي الوجه الرابع قال بعض الفضلاء

ولو كان احد المتقابلين متعددا لم يحصل الترديد الحاصر بينهما وبان الوجود وسائر نقائض العدم والتناقض عموم واحد فكذا التناقض لاستلزام وحدة اللازم وحدة الملزوم
وربما يقرر بان وحدة احد المتناقضين يستلزم وحدة الآخر ضرورة ان التناقض لا يكون الا بين المفهومين ومن البين ان العدم معنى واحد فكذا الوجود وبانه
لو كان احدهما متعددا لبطل الحصر العقلي بينهما **قوله** قلنا اه وجود ما يحتمل المعنيين 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 الترديد الحاصر بينهما
بخلاف ما اذا كانا متعددين فانه حينئذ يستقيم الحصر العقلي كما سبق **قوله** لم يحصل الترديد 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 نقائض الآخر البتة 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 احدهما بل تناقضات وانت 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 اما 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 فغاية ما لزم كون التناقض
مفهوما واحدا نوعيا تحققا في ضمن الحصص لا يلزم منه وحدة الوجود والعدم كما هو المطلوب **قوله** لاستلزام وحدة اللازم هو التناقض لم وحدة الملزوم وهو التناقض
قوله وربما يقرر هذا التقرير ايضا موقوف على اخذ وحدة العدم حاصله ان العدم معنى واحد لا شك فيه وهو نقائض الوجود البتة ووحدة احد المتناقضين 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 الشيء موجودا بوجود آخر او معدوما بعدم آخر وهذا وعلى التقرير السابق فتذكر **قوله** وجود ما يحتمل المعنيين لما اورد
الفاضل مرزا جان على جواب الشارح انه لا يلزم كون الحصر بملاحظة لفظ الوجود واوضاعه لجواز ان يكون الحصر بملاحظة 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
مرعاكم لان مطلوبكم اثبات اشتراك الوجود اشتراكا معنويا قصد المحشي رفع ذلك الايراد وحاصل الرفع ان وجود ما يحتمل المعنيين 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 افراده على سبيل البدلية
فلا بد له من طبيعة كلية مشتركة بين جميع تلك الافراد لما اثبته المحشي سابقا في الدليل الاول من دلائل اثبات اشتراك الوجود فبطل قول الورداني لا يستلزم المدعى
وعلى تقدير ارادة المعنى الثاني لا غبار على كلام الشارح لان لحاظ اطلاق الوجود على ذلك المعنى يوجب ملاحظة اللفظ ووضعه بالقرينة وهو يستلزم ان لا يكون الحصر عقليا
ثم لما شاع من هذا التقرير توهم آخر وهو ان الشارح لم يحمل الوجود على المعنى الاول وحمل على المعنى الثاني واجاب بحسبه ودفعه المحشي بقوله ولما كان الاول 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 ظهر بالضرورة ان بين الموجود والوجود كالسواد
والبياض الموجودين مثلا من الشركة فى الكون فى الاعيان ما ليس بين الموجود والمعدوم كالبياض والعنقاء وليس هذه الشركة فى الكون المذكور
بحسب اتحاد الاسم لانها ثابتة مع قطع النظر عن الالفاظ واوضاعها وهذا الذى ذكرناه لا يمنعه الا المعاند فانه غير مقنع له واما بالنسبة
الى المنصف فهو قاطع فيما ادعيناه كذا فى المباحث المشرقية قال المص ويعود قضية للماهية والتشخص فان الحال فيهما كذلك ايضا فان الكلى مجرد
الاشتراك وتم الكلام وان ادعى معه التماثل بين افراد الوجود بطل بشهادة الماهية والتشخص الوجه الخامس قال ذلك البعض من الفضلاء
من زعم انه يعنى الوجود غير مشترك فقد اعترف بانه مشترك من حيث انه لا يدرى اذ لولا انه تصور مفهوما واحدا شاملا لجميع الموجودات لم يحكم
عليه بانه غير مشترك بين الموجودات للزمه البرهان فى كل وجود وجودا انه كذلك اى غير مشترك واذا لم يكن الدعوى المتعلقة بامور
متعددة واحدة عامة لهم لم يمكن اثباتها بدليل واحد عام لان ذلك الدعوى حينئذ متعددة بحسب المعنى لتعدد تلك الامور فلا بد لكل واحدة
من تلك الدعاوى من برهان على حدة والحاصل ان الدليل اذا كان واحدا متناولا لامور متعددة فلا بد ان يكون الدعوى عامة
متناولة لذلك المتعدد وعمومها اما انما يكون باخذ معنى واحد عام بجميعه اذ لولا 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 لاستحالة ان يطبق الدليل الواحد
متعددا باعتبار 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 وجودات باسرها وقد حكم على ذلك المعنى بحكم ايجابى صادق هو انه غير مشترك فلا بد
ان يكون ذلك المعنى متحققا فقد لزمه الاعتراف بان الوجود مشترك والجواب انا نأخذها اى الدعوى سالبة لا موجبة
معدولة فنقول لا يوجد معنى مشترك بينهما يسمى الوجود وذلك لا يقتضى وجودا مشتركا بينهما بل يكفيه تصور وجود كذلك و
هذا كما يقال لا يوجد شخص مشترك فيه بين اثنين فانه لا يقتضى شخصا مشتركا بينهما لاستحالته بل يقتضى تصوره وتحققه ان
السالبة لا يقتضى وجود الموضوع 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 بعد العنوان المتناول 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 الشئ اما ان يجب وجوده

لما كان الاول يستلزم الدعى حمله على المعنى الثانى واجاب بحسبه قوله اذ نعلم اه ونعلم بالضرورة ايضا ان بين المعدوم والمعدوم من الشركة فى السلب فى الاعيان
ما ليس بين الموجود والمعدوم فالعدم ايضا مشترك قوله لم يتميز الواجب عن الممكن اه اى يصدق الواجب والممكن على شئ واحد باعتبار الوجودين ولا يكون قسمته
ارادة المعنى الاول من الوجود وهو الفرد المنتشر يستلزم الدعى اى كون الوجود طبيعة مشتركة بين جميع افراده اشتراكا معنويا حملا اى حمل الوجود على المعنى الثانى اى ما
يطلق عليه لفظ الوجود واجاب الشارح بحسبه اى بحسب ذلك المعنى فقط فقال فحكم الحصر بلا خلل الالفاظ واوضاعه فلا يكون عقليا بل استقرائيا تابعا لوضع مختلفا
بحسب اختلافه قوله ونعلم الخ الغرض منه اثبات الاشتراك المعنوى فى العدم على نهج الدليل المذكور فى الوجود قوله ولا يكون قسمة الوجود الا انما كانت تبديل تقرير الدليل
حاصله ان القسمة فى قولنا الموجود اما واجب او ممكن عقلية يعنى لا يجوز ان يكون موجود واجبا وممكنا معا وكذا لا يجوز ان لا يكون واجبا ولا ممكنا بمعنى الانفصال
الحقيقى فلو كان للوجود معانى متعددة يبطل هذا الانفصال لزم اجتماع القسمين فيما اذا كان الشئ وجودان احدهما واجب له والاخر ممكن فيصدق

ح المعنوى كما عرفت فلا حاجة الى الجواب بحسبه فحمل الشارح الوجود الواقع فى قول المعترض على المعنى الثانى وهو ما يطلق عليه الوجود واجاب بحسبه ١٢ مبين ح

اولا فقد يجب له الوجود بمعنى ولا يجب بمعنى آخر فيكون الشيء الواحد واجبا وممكنا معا فلا يتميز ان اصلا بخلاف ما اذا كان الوجود بمعنى
واحد لاستحالة ان يكون نسبة المعنى الواحد الى شيء واحد بالوجوب والامكان معا بالنظر الى ذاته والجواب ان ما ذكرتم مبني على جواز ان يكون لشيء
واحد وجودان وكون الشيء الواحد له وجودان والكلام في الوجود نفس الحقيقة او زائد عليها معلوم لانتفائه بالضرورة لامتناع ان يكون
الحقيقة الواحدة حقيقتين او ان يكون موجودة بوجودين وان كان زائدين عليها واما من قال ليس الوجود بمشترك معنى بل هو مشترك
بين الكل اشتراكا لفظيا فهم القائلون بان نفس الحقيقة في الكل سمي جهتهم وهنا مذهب ثالث نقل عن الكشي واتباعه وهو ان الوجود
مشترك لفظا بين الواجب والممكن ومشترك معنى بين الممكنات كلها وهذا السخافته لم يلتفت المصالة

المقصد الثالث

في ان الوجود نفس الماهية او جزؤها او زائد عليها وفيه مذاهب ثلثة انما يقال احد بان الوجود جزء الماهية
فاما ان يكون نفس الماهية في الكل اي الواجب والممكن جميعا او زائدا عليها في الكل او يكون 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 وابي 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 الشيء موجودا بوجودين وان كان ممتنعا لكن توقف القسمة عليه ينافي كونها عقلية ويسقط الجواب **قوله** وهذه السخافة
لعله اراد ان اثبات المعنى العام للوجود ثم تخصيصه ببعض الموجودات تخفيف في نفسه اسخف من نفي هذا المعنى بالكلية **قوله** فانحصرت اه الاحتمالات العقلية هنا اربعة والمذهب ثلثة

عليه انه واجب باعتبار ذلك الوجود وممكن باعتبار تلك لما كانت القسمة العقلية عبارة عما يكون الحصر فيها بمجرد تصور الطرفين ولا يتوقف ذلك على مقدمة اجنبية سواء كانت
تلك المقدمة صحيحة او باطلة لا يجدي ما ذكره المص في الجواب من كون الشيء موجودا بوجودين باطلا لان توقف القسمة على ذلك الاحتمال ولو كان باطلا يخرج القسمة من كونها عقلية
لما عرفت من معناها ولك ان تمنع قوله لا يتوقف الخ بل نقول ان الواجب في القسمة العقلية ان لا يكون موقوفة على احتمال صحيح في الواقع او في الظاهر واحتمال
كون الشيء موجودا بوجودين ليس كذلك اما في الواقع فظاهر 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 فتامل فانه دقيق **قوله** كون الشيء الخ
دفع دخل مقدر تقريره ان توقف القسمة على ذلك الاحتمال الباطل لا يستلزم كونها غير عقلية بل يشترط اذا كان تلك الاحتمال صحيحا وحاصل الدفع ان قسمة العقلية
لا يتوقف الانفصال 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 المص لان بناء الجواب على بطلان كون الشيء موجودا بوجودين ومن البين ان هذه المقدمة اجنبية للحصر فتوقف القسمة عليها يخرجها
عن كونها عقلية كما عرفت الآن **قوله** لعله اراد الخ لما اورد الفاضل ميرزا جان على قول الشارح ونهاية السخافة لم يلتفت المص 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 بكاف حتى يكون سبب السخافة دفعه المحشي
بقوله لعله اراد حاصله ان مراد الشارح من السخافة ان اثبات المعنى العام للوجود ثم تخصيصه ببعض الموجودات هي الممكنات تخفيف وضعيف في نفسه اذ لا وجه 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 هنا ليس بلا دليل
بل الفرق بين وجود الواجب والممكن فتدبر **قوله** الاحتمالات العقلية هنا اربعة 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 والسادس ان يكون نفس الماهية في الواجب
وزائدا عليها في الممكن والسابع عكسه والثامن ان يكون جزء الماهية في الواجب وزائدا عليها في الممكن والتاسع بالعكس وتلك الاقسام حاصلة من ضرب ثلثة

وليس المراد بعينية الوجود وزيادته حمله على الموجود حملا اوليا لانتفاء هذا الحمل كما هو المشهور ضرورة انه لا يتصور ان يكون محكوم الوجود عين الحقيقة الواجبة او الممكنة بل المراد
منهما حمله عليه حملا بالذات وحملا بالعرض والحمل بالذات ان يكون مصداق الحمل نفس ذات الموضوع من حيث هي والحمل بالعرض ان يكون مصداق الحمل خارجا
عنها وهو اما ان يكون ذات الموضوع مع حيثية ماخوذة فيها كما في حمل الوجود على تقدير كونه زائدا واما ان يكون ذات الموضوع مع ملاحظة مبدأ المحمول
كما في حمل الاوصاف العينية واما ان يكون ذات الموضوع مع ملاحظة امر آخر مباين لها ومتقايسة بينهما كما في حمل الاضافيات او اما ان يكون 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 صدوره الاصل عنه

احوال الوجود الواجب ثلثة احوال وجود الممكن ثم ما ذهب اليه ذاهب من هذه المذاهب الستة ثلثة الاول مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري وابي الحسين البصري من المعتزلة وهو
ان الوجود نفس الحقيقة في الواجب والممكن والثاني مذهب الحكماء وهو ان الوجود نفس الماهية في الواجب وزائد عليها في الممكن والثالث مذهب 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 الشيء 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 ان الواجب وجود او الممكن
وجود فعلم بالضرورة انه زائد فكان النزاع حينئذ في عينيته 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 انه 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 منشأ حمله عليها نفس
الماهية مع قطع النظر عن الغير **قوله** خارجا عنها اي عن الذات يعني لا تكون الذات نفسها منشأ الحمل بل هي مع حيثية اخرى كحمل التقدم والتاخر على الزمانيات
فان ذات الزمانيات بنفسها لا يكفي لحمل التقدم والتاخر عليها بل منشأ الحمل فيها مع حيثية كونها في الزمان فاذا كان الوجود زائدا على الماهية يكون
مصداق الحمل فيها 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 يتصور اذا كان الوجود بالتحقيق
امرا انتزاعيا واما اذا كان منفصلا او مباينا لا يكون مناط حمله عليها تلك الحيثية مع الماهية بل مناط حمله عليها حينئذ الماهية مع ملاحظة مبدأ المحمول او الماهية
مع ملاحظة امر آخر مباين معها فتفكر **قوله** كما في حمل الاوصاف العينية مثل الاسود والابيض فان مصداق حملها على الجسم ذاته مع ملاحظة مبدأ المحمول اي السواد
والبياض وحمل الوجود على تقدير كونه زائدا منفصلا على الماهية كذلك **قوله** كما في حمل الاضافيات اي الفوق والتحت وغير ذلك فان مصداق حملها على الموضوع ذاته مع
ملاحظة امر آخر مباين فان في حمل الفوق لا بد ان يلاحظ التحت وفي حمل التحت لا بد ان يلاحظ الفوق **قوله** كما في حمل العدميات كعدم البصر مثلا المحمول على العمى فان
مصداق حمله ذات الموضوع مع ملاحظة امر زائد وهو البصر بانه غير مصاحب لذات العمى **قوله** فمصداق حمل الوجود هنا تفريع على ما عرفت من معنى الحمل بالذات والعينية
والحمل بالعرض المراد بالغيرية **قوله** كحيثية استناده الى الجاعل اي لحاظ انه مستند الى الصانع الحكيم وفيه انه يستلزم ان لا يصح حمل الوجود على الذات بدون هذا اللحاظ مع ان الظاهر
البطلان وان اريد الحيثية الواقعية فالاشعري لا ينكرها اذا صدرت الماهية من الجاعل لانه يؤدي الى الكفر كما قيل والحق انه ساقط فانه ان اريد 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 الماهية من حيث الاستناد منشأ صحة حمل الوجود عليه التغاير بين الماهية والوجود فتدبر **قوله** وحيثية صدوره الاثر عنه

المقصد 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 اذ لا واسطة بينهما
فيلزم ح من انضمام الوجود اليها وقيامه بها اتصاف المعدوم الذى هو الماهية بالوجود وانه تناقض اذ يكون الماهية ح 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 فاذا 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 نفى 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 لا نعنى به ان الماهية منفكة عنهما معا حتى

ويقرب من ذلك ما قيل ان محل النزاع هو الوجود بمعنى مصدر الآثار وتحقيقه ما ظهر لك ان اللازم من اشتراك الوجود بحسب المعنى نفى عينية ومن اشتراكه بحسب اللفظ اثباتها فما وقع
عن المص قبيل هذا البحث من ان القائلين بالاشتراك اللفظى هم القائلون بالعينية وان المحقق الطوسى فى التجريد من 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 يرجع الى ارتفاع المرتبة عن النقيضين فيسلب الوجود والعدم

اى عن الوجود يعنى ان ذات الوجود قبل انتزاع الوجود منها ما كانت منشأ صدور 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 الوجود بالحمل الاولى او غيره بعده فان مآل الكلامين واحد لان ما هو منشأ الحمل فهو الاولى
المحمول فى الثانى **قوله** وتحقيقه الخ يعنى ان تحقيقه ان المراد بالعينية الحمل الذاتى وبالغيرية الحمل العرضى الحمل الاولى وغيره ظهر لك امران احدهما ان اشتراك الوجود اشتراكا
معنويا لا يستلزم نفى عينيته لان العينية يعنى الحمل الذاتى لا ينافى كون الوجود معنى واحدا مشتركا بين الامور المختلفة الحقيقة اذ يجوز ان يحمل معنى واحد مشترك بالذات على اشياء
مختلفة الحقيقة وانما يمتنع حمل ذلك المعنى على اشياء مختلفة الحقيقة بحمل الاولى او بالتحليل 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 المص الخ هذا تفريع
على ما يظهر من التحقيق يعنى اذا لم يلزم من الاشتراك المعنوى نفى العينية ومن الاشتراك اللفظى اثباتها فما قال المص قبل هذا البحث فى آخر المقصد الثانى واما
قال الوجود ليس بمشترك فهم القائلون بالنفس 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 يتحقق قول المص ان القائلين بعدم اشتراك الوجود معنى يعنى القائلين بكونه مشتركا لفظيا
هم القائلون بانه نفس الحقيقة 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 اه لما كان يتوهم من ظاهر قول المص ان الماهية من حيث هى لا موجودة ولا معدومة انه يرتفع من الماهية الوجود وعدمه هذا العينية ارتفاع
النقيضين وهو محال فكيف جوزه المص دفعه بان ارتفاع النقيضين على نحوين مستحيل وهو ارتفاعهما فى نفس الامر الواقع ظرف حقيقى للوجود والعدم فانتفاء
احد من الوجود والعدم عن الواقع يستلزم ان تحقق الآخر فيه وغير مستحيل وهو ارتفاعهما 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 بمعنى 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 جزءين لها فبالحقيقة ليس سلبا للنقيضين عن الماهية

المقصد الثالث
فى ان الوجود
نفس الماهية

في مرتبة الذات والذاتي يرجع الى سلب الذات والذاتي عنها وهو ليس بمستحيل فان نفي العينية والجزئية عن احد النقيضين لا يستلزم اثباتهما للنقيض الآخر
فالماهية اذا انضم اليها الوجود تصير موجودة واذا انضم اليها العدم تصير معدومة ولا يلزم ههنا ارتفاع النقيضين لاجتماعهما وفيه نظر دقيق وهو ان نقيض الوجود في المرتبة سلب الوجود فيها
على طريق نفي القيد لا النفي المقيد فقولنا الماهية من حيث هي ليست بموجودة تفصيل لقولنا الماهية من حيث هي معدومة مع ان استحالة ارتفاع النقيضين ليست بحسب ظرف دون ظرف كما يشهد
به الفطرة السليمة كيف وارتفاعهما في ظرف يستلزم اجتماعهما في ذلك الظرف القول بان ارتفاع النقيضين في المرتبة يرجع الى ارتفاع المرتبة وهما مع كونه من قبيل اشتباه

بل السلب بان مفهوم شيء من النقيضين ليس عينا وجزءا للشيء وهذا ليس بمستحيل كما لا يخفى فان مفهوم الجسم وسلبه ليس عينا ولا جزءا للواجب تعالى شأنه **قوله** في مرتبة الذات
اي الكل والذاتي اي جزءه الداخل في نفس حقيقته **قوله** وهو اي سلب الذات والذاتي عن الوجود والعدم **قوله** لا يستلزم اثباتهما اي اثبات العينية والجزئية للنقيض الآخر مثلا
اذا قلنا ان الجسم ليس عينا للواجب ولا جزءا له لم يلزم منه كون عدم الجسم عينا او جزءا له هذا ظاهر **قوله** وفيه نظر دقيق حاصل النظر اثبات اللازمة المذكورة في قول
المستدل وهي ان الوجود اذا كان زائدا لكان مسلوبا في مرتبة الذات فتصير 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 والمسلوب لا للسلب وليس نقيضه السلب المقيد اي السلب في المرتبة على ان يكون قولنا في المرتبة قيدا للسلب واذا ثبت ذلك
فقوله الماهية من حيث هي معدومة معناه انها ليست موجودة في المرتبة واذا سلب الوجود عنها صارت معدومة فاذا سلب العدم منها ايضا يلزم ارتفاع النقيضين حقيقة
وفيه ان سلب الوجود في المرتبة لا يستلزم كون الماهية معدومة لاحتمال ان لا يكون في مرتبة ذاتها موجودة ولا معدومة ولا يلزم ارتفاع النقيضين لان سلب الوجود
في المرتبة على ان يكون المرتبة قيدا للوجود موجود ههنا واذا لم يكن السلب في المرتبة موجودا ولا حرج فيه لانه ليس نقيضا للوجود في المرتبة وهو آل كلام المحشي آخر 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 الارتفاعان معا لا بد ان يستلزم 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 مكابرة بحتة لان العقل يحكم حكما كليا بان ارتفاع كل من النقيضين سواء كان على وجه الاجتماع او الانفراد يستلزم تحقق الآخر انتهى
وفيه انه قد علمت انه ليس المراد بارتفاع النقيضين معناه الحقيقي بل نفي العينية والجزئية عن مرتبة الماهية وهو ليس بمستحيل فافهم **قوله** والقول بان الخ حاصل القول ان ارتفاع النقيضين
ليس ارتفاعهما حقيقة في المرتبة بل يرجع الى ارتفاع المرتبة عنهما بمعنى ان النقيضين ليس احدهما 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 مبدء 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 فبقول 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 اظهر بالضرورة لانه مصداق لا مرجع بل المرجع
ارتفاع الوجود والعدم عنها كما عرفت وكذلك ان تقول في دفع هذا الايراد بان مراد القائل بالمرجع المآل ولا شك ان مآل قولنا الماهية لا موجودة ولا
معدومة الى سلب العينية والجزئية عنها والا فالماهية لا تخلو في نفس الامر عنهما وايراد المحشي مبني على ارادة المضمون من المرجع فافهم فانه دقيق

في السلب الثابت فهو في غاية السقوط فان كلام القوم انما يكون في السلب الثابت يعني انهم ارادوا السلب العدم عن مرتبة الماهية

المقصد الثاني في انه مشترك

يلزم الواسطة وتلخيصه ان الوجود ينضم الى الماهية وحدها لا الى الماهية الملحوظة مع العدم حتى يلزم التناقض لا الى 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 كل ذلك على قياس انضمام الاعراض الى محالها

مصداق القضية 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 ان شاء الله تعالى

قوله وتلخيصه الخ اعلم انه انما يلائم الدليل على التقرير المذكور في شرح التجريد وهو هكذا الوجود لو كان زائدا فاما ان يقوم بالماهية الموجودة او بالماهية المعدومة لعدم الواسطة وكلاهما محالان اما الاول فلاستلزامه ان يكون الماهية موجودة قبل وجودها واما الثاني فلانه يلزم اجتماع النقيضين لاتصاف الوجود من المعقولات الثانية وهي تعرض للمعقولات الاولى في الذهن فيلزم ان يكون الماهية موجودة فيه قبل وجودها لانا نقول كونه من المعقولات الثانية تستدعي كون الذهن ظرف 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 بمعنى 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 وهذا هو العدم 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 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 لها وامتناع خلو الشيء عن كونه ذاتيا بالقياس الى شيء وعن كونه غير ذاتي بالقياس الى الظاهر انتهى وانت تعلم ان وجه السقوط في غاية السقوط لان كلام القوم انما هو في السلب الثابت لا نعم اراد والسلب 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 لكن ممكنة اذ الممكن ما استوى اليه نسبتا الوجود والعدم **قوله** لا يخفى الخ تعريض على الشارح بان هذا التلخيص لا يلائم ان يكون جوابا عن الدليل المذكور في الموقف وحاصل التلخيص اختيار شق ثالث في انضمام الوجود الى الماهية وهو كون الوجود منضما الى الماهية وحدها لا الى الماهية الموجودة والماهية المعدومة وليس التردد والانضمام مذكورا في الموقف فلا يلائمه هذا التلخيص بل ذلك التلخيص يلائم كونه جوابا عن الدليل الذي اورده شارح التجريد لان التردد والانضمام فيه مذكوران وهذا ظاهر **قوله** لا يقال الخ يرد 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 قيدا للمعروض او شرطا للعروض بل لا بد فيهما 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 لمفهومه 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 المعدولة المستدعي لوجود الموضوع بالاتفاق لا يضر المقصد والتحقيق ان طبيعة 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 طبيعة 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 فعاد المحذور فات 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 لمفهومه لا المعنيين الاخيرين لان الوجود امر اعتباري فليس 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 المحمول مرجع ويحمل ذلك السلب عليه فمعنى السالبة ج نيست ب ومعنى السالبة المحمول ج نيست باست ويجيء ذكرها من المحشي فانتظر **قوله** فانه عند المتاخرين انما قيد بهذا لان القدماء لم يعتبروا بل المتاخرين اثبتوها **قوله** وخروج محمول المعدولة دفع دخل مقدر تقرير الدخل ان تقييد الصفة بالثبوتية كما وقع من اهم مما لا وجه له فان الصفة السلبية ايضا قد تقتضي وجود الموصوف كما ان محمول المعدولة مع انه سلبي يقتضي وجود الموضوع فالتقييد بالثبوتية يخرج محمول تلك القضية وتقرير الدفع ان خروج محمول معدولة المحمول عن التقييد لا يضر مقصودنا لان مراسنا ان الوجود صفة ثبوتية تقتضي قيامها بالماهية وجودها ولا يضره كون بعض الصفات السلبية ايضا كذلك **قوله** والتحقيق هذا تمهيد لما يجيب المحشي عن الوجه الثاني المستدل على اثبات عينية الوجود **قوله** تحقق الموصوف مطلقا متعلق بقوله لطبيعة الاتصاف يعني طبيعة الاتصاف مطلقا سواء كان الضمامي 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 اذ معنى الاتصاف المطلق كون الموصوف بحيث يكون مصداقا لحمل الصفة ومطابقا له وما لم 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 والخارج فهي بمعزل من هذا الحكم **قوله** هذا الحكم اي اقتضاء الاتصاف الخارجي تحققهما في الخارج والاتصاف الذهني تحققهما في الذهن **قوله** وتفصيله لما لم 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 طبيعة الاتصاف تقتضي 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 فعلى هذا يكون النسبة بين

المقصد الثاني في انه مشترك

وخصوص الاتصاف الانتزاعي يستلزم ثبوت الموصوف في ظرف الاتصاف وثبوت الصفة في ظرف مالا على سبيل التوقف فاتصاف الوجود لكونه وصفا انتزاعيا يستلزم ثبوت الموصوف الذي هو نفس الوجود فلا يلزم كون الشيء موجودا مرتين مع تقدم الشيء على نفسه ولا التسلسل نعم في مرتبة الحلول واما في مرتبة الحمل فمطلق ثبوت الشيء للشيء متأخر عن ثبوت المثبت له ولا محذور فيه لان الحمول متأخر عن مبدئه فالقيل ثبوت المحمول للموضوع مفاد احد في الهلية المركبة لا في الهلية البسيطة لان وجود الشيء هو نفس موضوعيته وليس وجوده وجودا في الموضوع بل وجود الموضوع فليس لثبوت الغير 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 فالكان الاتصاف الانتزاعي خارجيا كاتصاف السماء بالفوقية يستلزم ثبوت الموصوف في الخارج والكان ذهنيا كاتصاف الماهية بالامكان وغير ذلك من الامور العقلية يستلزم ثبوت الموصوف في الذهن واما ثبوت الصفة فيستلزم سالاتصاف الانتزاعي في ظرف مالا في ظرف الاتصاف ضرورة لان 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 او لا بل اذا وجد الاتصاف لابد من وجود الحاشيتين فتذكرها 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 انكان الوجودان متغائرين او تقدم الشيء على نفسه انكان الوجود اللاحق عين الوجود السابق او التسلسل انكان الوجود السابق غير الوجود اللاحق ولعاد الكلام فيه قوله هذا اي ما ذكرنا من التقرير وهو كون الاتصاف الانتزاعي يستلزم الوجود الموصوف لا متفرعا عليه ومتأخرا عنه قوله في مرتبة الحلول اي في مرتبة الحكاية عنه والواقع وقد عرفت من قبيل 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 متأخر عن ثبوت المثبت له ومتفرع عليه لان الموضوع ما لم يثبت كيف يثبت له المحمول والقول بان ثبوت الوجود للوجود يستلزم الدور لان المثبت له موجود بوجود 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 متأخر 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 تأخر ثبوت الشيء للشيء عن ثبوت المثبت له لما عرفت من ان المتقدم شيء والمؤخر شيء آخر قوله فالقيل الخ حاصله الايراد على التقرير السابق وتلخيصه ان المستفاد من التقرير السابق هو تأخر 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 يكون الخ وان ما 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 ان يكون ثابتا للغير فبطل قوله ان مطلق ثبوت الشيء للشيء يتأخر عن ثبوت المثبت في كل قضية بل ذلك مختص بالهليات المركبة قوله قال الشيخ هذا تأييد على ان ليس في وجود الشيء وثبوته للغير وحاصله ان وجود الاعراض في انفسها وجود وهي في موضوعاتها فوجود السواد والبياض وسائر الاعراض انما هو وجود في الاجسام التي هي موضوعات لها غير ان العرض الذي هو الوجود لما كان مخالفا لسائر الاعراض في ان سائر الاعراض محتاجة في ثبوتها لموضوعاتها الى الوجود حتى تكون موجودا والوجود مستغنى عن الوجود حتى يكون موجودا لم يصح ان يقال ان وجود الوجود في موضوعه هو وجود للوجود في نفسه بمعنى ان للوجود وجودا كما يكون للبياض وجود

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 اذ كان غير الوجود اللاحق بان يقال لو كان الوجود السابق صفة قائمة بالماهية لكان لها قبل قيام هذا الوجود بها وجود
ثالث ويتسلسل الوجود الى لا نهاية له وهو ممتنع ومع امتناعه فلا بد هناك من وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر قطعا

في انفسها وجود بها في موضوعاتها سوى ان العرض الذي هو الوجود لما كان مخالفا لها لحاجتها الى الوجود حتى يكون موجودا واستغناء الوجود عن الوجود حتى يكون موجودا
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 كيف وقيام الوجود بالماهية ضروري وقد ذهب الشيخ الرئيس وغيره من القدماء الى ان كل
قضية مركبة من ثلاثة اجزاء الطرفين والنسبة والمتاخرون الى ان كل قضية مركبة من اربعة اجزاء بناء على اعتبارهم النسبة القضية وبالله التوفيق منه الوصول الى التحقيق **قوله**
فيلزم كون الشيء الواحد وعليه ايضا يجوز ان يكون لذلك الشيء وجودان احدهما خارجي والآخر ذهني هو يكون ثبوت الوجود الخارجي موقوفا على وجوده في الذهن وثبوت وجوده في
هذا الذهن موقوف على وجوده في ذهن آخر وهكذا فلا يلزم الا التسلسل في الوجودات وهي منقطعة بانقطاع الاعتبار والاذهان وهي غير مرتبة وانت تعلم ان

الجسم الابيض بل يعني ان وجود الوجود في موضوعه هو نفس وجود موضوعه فليس للوجود وجود آخر واذا كان كذلك كيف يكون ثابتا للغير ثم مستوفيا
لثبوت المثبت له **قوله** وجودها في وجود الاعراض **قوله** في موضوعاتها اي موضوعات الاعراض **قوله** لمخالفتها اي السائر الاعراض **قوله** لحاجتها اي لحاجة سائر الاعراض
قوله واستغناء الوجود عطف على حاجتها **قوله** لم يصح جواب لما **قوله** قلنا لا يلزم جوابا عن الايراد المذكور تقريره ان ما قال المورد من انه ليس وجود وجودا في
الموضوع باطل كيف وقيام الوجود بالماهية بديهي والا لم 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 الامر والخارج والموضوعه
وجود آخر ثم نضم هذا الوجود الى وجود الموضوع كما في سائر الاعراض المنضمة وهو ليس بتفاوح 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 ثبوت الوجود لا ثبوته لموضوعه باطل **قوله** وقد ذهب الشيخ الرئيس الخ اما تاييد لما ثبته الشيخ
حاصله ان الشيخ الرئيس وغيره من القدماء ذهبوا الى ان كل قضية سواء كانت حملية بسيطة او مركبة من ثلاث اجزاء الموضوع والمحمول والنسبة التامة الخبرية
والمتاخرون ذهبوا الى انها مركبة من هذه الثلاثة والنسبة القضية 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 مرتبة 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 كون 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 امر اعتباري تنقطع بانقطاع الاعتبار والاذهان غير مرتبة فلا يلزم التسلسل
المستحيل فهنا ظاهر جدا فان قلت ان الوجودات امور انتزاعية فليس التسلسل فيها مستحيلا سواء كانت في ظرف واحد او ظروف كثيرة فتعدد الظرف انما قلت هب لكن
تعدد الوجود لشيء في ظرف واحد لما كان مستحيلا فظاهر ان الكلام على تعدده في ظروف متعددة **قوله** وانت تعلم الخ جوابا عن الايراد المذكور حاصله ان الحقيقة الشخصية الحاصلة في الخارج
غير الحقيقة الشخصية الحاصلة في الذهن وهما متغايران بحسب الشخص وان كانا متحدين بحسب الحقيقة النوعية وكذا الحاصل في ذهن متغاير بالشخص للحاصل في ذهن آخر وان كانا متحدين بالنوع
ومن البين ان قاعدة فرعية ثبوت شيء لشيء انما تقتضي ثبوت الثبت له بالشخص لا ثبوت له بالنوع ومغاير في الشخص فثبوت الوجود الخارجي لشيء يقتضي فرعية ثبوت ذلك الشيء

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

الحاصل في الخارج غير الحاصل في الذهن بحسب الحقيقة الشخصية وان كانا متحدين بحسب الحقيقة النوعية وكذا الحاصل في الذهن والحاصل في ذهن آخر ولا شك ان ثبوت
الشيء للشيء فرع ثبوت شخص الثابت له لا ثبوت 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 آخر وكان فرعا للوجود في الذهن الآخر والحاصل ان اتصاف
الماهية بالوجود في ذهن زيد في ذهن بكر مثلا بان يكون ظرف الاتصاف ذهن بكر وظرف الوجود ذهن زيد فرع الوجود في ذهن بكر وكذا الى غير النهاية لا يخفى انه
قليل الجدوى لان ظرف الاتصاف ليس مغايرا لظرف الوجود كيف والشيء اذا حصل في ذهن لا يمكن ان يحصل فيه بالوجود في ذهن آخر غرة ان معنى
الوجود هو الحصول المصدري فان قلت ان جعل ظرف اتصاف الماهية بالوجود الملاحظة دون الذهن والخارج كما نقل عن بعض المحققين لسهل الامر ثبوت الشيء
في الخارج ولا يكفي ثبوته في الذهن لانه ليس عين الشخص الخارجي بل مغاير له شخص منه وليس ثبوته له حقيقة بل مشارك له في النوع وكذا ثبوت الوجود الذهني شيء يقتضي فرعية
ثبوت ذلك الشيء بالشخص في هذا الذهن ولا يكفي ثبوته في ذهن آخر لانه ليس عين هذا الشخص الذهني بل متشخص بتشخص آخر مشارك له في النوع وليس الفرعية بحسب ذلك يصح قول
المورد ان ثبوت الوجود الخارجي يكون موقوفا على وجوده في الذهن وقس على هذا حال توقف الوجود الذهني على وجوده في ذهن آخر قوله لانكار الحاصل في
الخارج والحاصل في الذهن قوله وكذا اي لان الحاصل في الخارج غير الحاصل في الذهن فكذا الحاصل في ذهن غير الحاصل في ذهن آخر قوله فرع ثبوت شخص الثابت له
فلا يكفي ثبوت ما هو مشارك له لهذا الشخص في النوع كما هو الظاهر قوله وقد اجيب عنه هذا جواب ثان عن اصل الايراد وحاصله ان ظرف الثبوت ووجود الموصوف ينبغي ان يكون واحدا
فلا يفيد كون احدهما في ظرف والآخر في ظرف آخر وما اختاره المحشي من الجواب بالنظر الى اختلاف الاشخاص هذا الجواب بالنظر الى اختلاف الظرفين وانما اختار المحشي
الاول دون الثاني لما سيورد على الجواب الثاني قوله اعترض عليه المعترض هو الفاضل زاده جان على الجواب الثاني حاصل الاعتراض ان ظرف الثبوت ووجود الموصوف واحد لان ثبوت
الوجود الذهني الذي هو في الذهن كان في ذهن آخر وكان هذا الثبوت فرعا للوجود في الذهن الآخر والحاصل ان اتصاف الماهية بالوجود في ذهن زيد بمعنى ان الماهية موجودة
في ذهن زيد فيكون في ذهن بكر مثلا ان يلاحظ ان الماهية موجودة في ذهن زيد فظرف الاتصاف بهذا الوجود اعني وجود الماهية في ذهن زيد ذهن بكر لانه يتصور
هذا الاتصاف وظرف الوجود ذهن زيد لوجود هاهنا الاتصاف في ذهن بكر فرع الوجود في ذهنه فاتحد الظرفان فلم يكن احدهما في ظرف والآخر في ظرف آخر كما قال المحشي قوله
كان في ذهن آخر فيه لان الضمير في قوله كان يرجع الى ثبوت الوجود الذهني الذي هو في ذهن قوله والحاصل اي محصول ان هنا وجودان مثلا احدهما وجود الماهية في ذهن زيد
والثاني كون وجود الماهية في ذهن زيد ملحوظا 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 البكر يتصور ان الماهية موجودة في ذهن زيد ولا شك ان اتصاف الماهية بهذا التمثيل اي كونها موجودة في ذهن زيد موقوف على كونها
موجودة في ذهن بكر فاتحد ظرف الاتصاف وظرف وجود الماهية وهذا ظاهر وبهذا علمت ان قوله في ذهن زيد مع الجار والمجرور متعلق بالوجود وقوله 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 اتصافها
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 غير النهاية قوله ولا يخفى الخ حاصله ان اقوال تغاير ظرف
الاتصاف لظرف 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 لا يغاير ظرف الوجود
فالشيء اذا حصل في ذهن مثلا في ذهن بكر 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 وان لا يحصل هاهنا وهذا اجتماع النقيضين لا يقال ان الماهية حاصلة في ذهن بكر وليست بحاصلة فيه لوجودها في ذهن زيد ايضا لزم قيام عرض واحد شخصي هو حصول تلك الماهية
في محلين متغايرين ولا شك في بطلانه قوله قليل الجدوى الجدوى العطية فمعنى قليل الجدوى قليل العطية والفائدة قوله كيف الخ تأييد لعدم تغاير الظرفين قوله فان قلت علم ان
النسخ هذا الكلام مشتمل بعضها لا يوجد هذا الاعتراض والجواب اصلا وفي بعضها دفع تقام قوله فان قلت فلم ان جعل الخ والموجود لفظ قلت في النسخ حروف هذا الكتاب على العنوان قوله فان قلت الخ

ولا ذلك بانيكون محتاجا في درجة الامكان فقط وهذا اذا كان الوحدة عارضة وان كانت داخلة فيه يرجع الى احد الاولين ١٢ ملا محمد حسن سندلي رحمه الله تعالى

فيكون هو عين الماهية وذلك لان جميع هذه الوجودات الزائدة التي لا تنافي عارضة للماهية فيقتضي انيكون لها وجود قبلها لامتناع
اتصاف المعدوم بالصفات الثبوتية وذلك الوجود لا يكون زائدا على الماهية والا لم يكن ما فرضناه جميعا جميعا بل يكون عليها وهو المطلوب
والجواب ان الضرورة التي ادعيتموها انما هي في صفة وجودية هي غير الوجود فان البداهة تشهد بان كل صفة ثبوتية سوى الوجود
فان قيامها بالموصوف فرع وجوده الموصوف في نفسه واما الوجود فالضرورة فيه على عكس ذلك لانها تقتضي بامتناع قيامه بالوجود
لما ذكرتم من لزوم كون الشيء موجودا مرتين او من لزوم تقدم الشيء على نفسه او تسلسل الوجودات الى ما لا نهاية له واقائل ان يقول
هذا الجواب من قبيل التخصيص للاحكام العقلية اليقينية بسبب ما يعارضها كما هو اجاب المحقق العلامة الدواني في احكامها العامة فلا يصح قطعا
بل الصواب ان يقال الضرورة يحكم بان كل صفة ثبوتية اي موجودة في الخارج فان قيامها بالموصوف فرع وجوده فيه وليس الوجود صفة
موجودة في الخارج بل امتيازه 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 لا انه عينها لجواز ان يكون جزءا منها وانما لم يذهب اليه احد

للشيء في الملاحظة لا يستدعي الا الملاحظة المثبت له فانه عبارة عن ملاحظة ثبوت الشيء للشيء قلت بل لا يسهل الامر فان الكلام في المطابق الفتح لا في
المطابق بالكسر فتامل **قوله** لان جميعها مبني على ان العلة الخارجية للمجموع علة لكل جزء منه كما سيأتي في موضعه فلا يرد انه ان اريد بالجميع المجموع من حيث
المجموع فغير ان الوجود السابق عليه هو الوجود الداخل فيه وان اريد به كل واحد فلا يثبت وجود غير هذه الوجودات اذ الفرض ان كل واحد منها مسبوق بواحد منها

هذا سؤال تقريره انه اذا جعل ظرف اتصاف الماهية بالوجود الملاحظة دون الذهن والخارج كما نقل عن بعض المحققين وهو مولانا كمال الملة والدين ناقلا عن المحقق
الدواني رح يسهل الامر وهو كون الماهية متصفة بالوجود من غير حاجة الى المشقة لان ثبوت الشيء للشيء في الملاحظة لا يستدعي الا الملاحظة المثبت له دون وجوده
لان الثبوت حينئذ عبارة عن ملاحظة فيستدعي الملاحظة قبل الثبوت في الملاحظة لا يلزم المحذور ويسهل الامر **قوله** قلت بل الخ اي ليس كما زعمه السائل من سهولة
الامر بل لا يسهل الامر لان كلام المستدل في المطابق بالفتح اي المحكي عنه الذي يكون فيه الحلول المطابق بالكسر اي الحكاية وفي مرتبة المحكي عنه الملاحظة وما نقل
عن بعض المحققين فهو في مرتبة الحكاية **قوله** فنقول الخ اشارة الى ما في حاشية مولانا بحر العلوم وهو ان الحاصل في الذهن الشيء الشخص الذهني المكتنف بالعوارض الذهنية
ويكون مبدأ الانكشاف معلومه الذهني هو الشيء من حيث هو مع قطع النظر عن التشخص الذهني وعوارضه الذهنية فيلاحظ هو نفسه وقد يجعل مرآة لملاحظة امر آخر متحد معه
فالموجود في الملاحظة انكان عبارة عن هذا الملحوظ الموجود بوجود ظلي في ضمن هذا الشخص المكتنف بالعوارض الذهنية فهو موجود ذهني اتصافه بالوجود فرع الوجود
الذهني لهذا الملحوظ فاتصافه بهذا الوجود الذهني فرع موجود ذهني آخر ويرجع الاشكال التسلسل صعب الامر كما كان وانكان عبارة عن الوجود بوجود آخر فلا بد من بيانه
فان الضرورة قاضية بان ليس للملحوظ وجود سوى هذا الوجود الذهني والوجود الخارجي فافهم **قوله** هذا بناء على ان القول بلزوم تقدم وجود ما على هذه الوجودات وكونه
عينا للماهية مبني على ان العلة الخارجية اي العلة التي تفيد وجود المعلول من دون ان يتوقف عليه قوام المعلول وتاثيره كما هي علة للمجموع علة لكل جزء من اجزائه كما سيجيء
في موضع بيان العلة **قوله** فلا يرد انه الخ المورد الفاضل مرزا جان في حاشيته على شرح المواقف وجه الاندفاع ظاهرا لانا نختار الشق الاول ونقول لا يصح ان يكون الوجود الداخل
هو السابق على جميع الوجودات الزائدة لان الوجود السابق من العلل الخارجية للمجموع والعلة الخارجية للمجموع كما تكون علة له كذلك تكون علة لكل جزء من اجزائه فلو كان الوجود السابق
داخلا في المجموع يلزم ان يكون علة نفسه هذا ظاهر **قوله** هو الوجود الداخل في هذه الوجودات الا وجودا آخر سابقا يكون عين الماهية حتى يثبت المدعى **قوله** وان اريد به كل واحد الخ
اريد بالجميع كل واحد من الوجودات فالمجموع من حيث المجموع سلمنا اقتضاء هذا الجميع لوجود من قبل لكن لا يلزم ان يكون هذا الوجود غير تلك الوجودات لجواز ان يكون وجود منها

اشتباه الكل الى اجزائه وهم متصورون بعلية الاجزاء للكل في الخارج والقبيل بالعلة الثانية يندفع النقض فان الاجزاء علة ناقصة للكل فيتم الاستدلال على اثبات الحجة ان الكلام هنا

المقصد الثاني في انه مشترك

الوجه الثالث لو كان الوجود زائدا على الماهية او جزء منها لكان له وجود آخر لامتناع اتصافه بالعدم الذي هو نقيضه وهلم جرا فيتسلسل الكلام الى وجود الوجود وتسلسل اي لزم التسلسل فالوجودات الى ما لا يتناهى والجواب المنع اي لا نسلم الملازمة اذ قد يكون الوجود من المعقولات

قوله الوجه الثالث الخ قال هذا الوجه يدل على ان لا يكون شيء من الاعراض زائدا فان السواد مثلا لو كان زائدا لكان له سواد آخر لامتناع ان يكون لا اسود فينتقل الكلام اليه قلنا مقصود المستدل ان الوجود الحقيقي الذي هو الموجودية لو كان زائدا لكان له وجود آخر لامتناع ان يكون معدوما مع ان التناقض بالذات انما هو بين الوجود والعدم فاذا كان السواد لا اسود لا يلزم اتصاف الشيء بنقيضه حقيقة فانقلت الوجود على رأي من قال بعينيته متعدد وكذا العدم فاذا كان الوجود معدوما لا يلزم اتصافه بنقيض بل اتصافه بنقيض وجوده الذي 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 شيء من الاعراض التي هي 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 السواد آخر ونقل 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 باقي الاعراض عليها **قوله** قلنا الخ هذا جواب اول الايراد المذكور وتقريره ان مقصود المستدل عينية الوجود الحقيقي الذي هو منشأ الموجودية الاشياء لا عينية الوجود الانتزاعي ليقال انه على تقدير زيادته يلزم التسلسل في الاعتبار ولا باس او يقال ان اتصافه بالعدم ليس بمستحيل لان مفهوم اللا مفهوم موصوف بالمفهوم وكذا مفهوم الجزئي يتصف بالاجزائي واذا كان الكلام في الوجود الحقيقي الذي هو منشأ الموجودية الاشياء فيلزم على تقدير زيادته اتصافه بوجود آخر وهكذا الى غير النهاية ويلزم التسلسل في الامور الواقعية لامتناع ان يكون معدوما وهو ليس عرضا كسائر الاعراض الزائدة حتى يقاس حال سائر الاعراض عليها او حاله على سائرها **قوله** مع ان التناقض الخ جواب ثان لا نقض المذكور حاصله ان التناقض حقيقة ليس الا بين الوجود والعدم لان المعنى المصدري للعدم لا يضاف الا الى الوجود ففي العبارات كزيد يكون التناقض بوجوده وعدمه وفي القضايا كزيد قائم يكون التناقض بالوجود الرابطي وهو وجود القيام لزيد والعدم الرابطي وهو سلب وجود القيام عنه فعلى كلا التقديرين لا يكون التناقض حقيقة الا في الوجود والعدم واما في غيرهما فيكون 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 باقي الاعراض على الوجود قياس مع الفارق **قوله** لا هو الخ المناسب ان يقول اللا سواد ولكنه مبني على كون المشتق عين المبدء كما سبق ذكره فتذكر **قوله** فانقلت الخ هذا ايراد على قول الشارح لامتناع اتصافه بالعدم الذي هو نقيضه حاصله ان الوجود وكذا العدم عند القائل بعينية الوجود متعدد فكما يمكن على هذا التقدير ان يكون للوجود وجود آخر كذلك يمكن ان يكون للوجود عدم آخر بمعنى سلب الوجود الآخر عنه وهذا ليس بمستحيل فكيف يصح قول الشارح لامتناع اتصافه بالعدم الذي 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 اوليا بل الحمل بالذات على ما سبق تحقيقه في شرح قول الشارح فانحصرت المذاهب في ثلاثة واذا كان كذلك لا يكون للوجود الا نقيض واحد وهو العدم وامتناع اتصافه به ظاهر **قوله** مع ان المقدر الخ جواب آخر عن الايراد المذكور حاصله انه ليس الكلام هنا في عينية الوجود حتى يكون توهم المورد مجال بل المفروض زيادته وهي مستلزمة لوحدة الوجود والعدم فعلى هذا التقدير يلزم الاتصاف بالنقيض لا محالة **قوله** وفيه ما فيه اشارة الى الايراد قال في الحاشية وذلك لان الزيادة لا يستلزم الوحدة ايضا فلا يتوهم الدليل انتهى وجه عدم

المقصد الثاني في 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 المشتقين كما يتحقق بين مبدئهما كالموجود والمعدوم ويمكن ان يكون لشيء 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 انه لاوجود وموجود وما ينبغي ان يعلم ان طائفة من المفهومات محمولة على انفسها حملا بالعرض كالوجود المطلق والماهية المطلقة والممكن

تمام الدليل توقفه على الوحدة والزيادة لما لم يستلزم الوحدة فقد فقد مناط الدليل فلم يتم اذ على تقدير كونه متعددا اذا صار معدوما لا يلزم اتصافه بنقيضه كذا في حاشية جد جلد وستاذي قدس سره **قوله** الا ان يقال جواب عن الايراد المشار اليه بقوله فيه ما فيه حاصله ان هذا الدليل مبني على كون الوجود مشتركا معنويا وهو المشهور عند القائلين بزيادته ولا شبهة في انه اذا كان مشتركا معنويا كان معنى واحدا فيكون نقيضه كذلك وحينئذ يلزم اتصافه بنقيضه جزما 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 المشتقين اي الموجود والمعدوم مثلا كما يتحقق بين مبدئهما الوجود والعدم لان مدار التناقض هو الصدق على امر آخر وهو متحقق في كلا الامرين غاية الامر ان في المشتقين على سبيل المواطاة وفي المبدأين على سبيل الاشتقاق **قوله** من جهة واحدة فلا يتحمل حمل النقيضين على الآخر من جهتين كما يجيء مثاله **قوله** فان نقيضه باعتبار الاول اي باعتبار حمل الاشتقاق فان الوجود اذا كان محمولا على شيء بالاشتقاق بان يقال انه موجود فنقيضه بهذا الجهة انه معدوم اي ليس بموجود **قوله** وباعتبار الثاني اي باعتبار حمل المواطاة اللاوجود فانه نقيض الموجود باعتبار حمل الوجود على شيء بالمواطاة بان يقال انه وجود فنقيضه من هذه الجهة انه لاوجود **قوله** ويجوز صدق الخ هذا بيان الاعتراض 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 اي مفهوم الجزئي ليس بجزئي لان الجزئي يمتنع فرض صدقه على كثيرين وهذا المفهوم ليس كذلك بل يصدق على كل واحد واحد من الجزئيات الكثيرة فيكون لا جزئيا واللامفهوم مفهوم اي مفهوم اللامفهوم مفهوم اذ المفهوم يحصل في الذهن وصدق اللامفهوم ايضا حاصل فيه فيكون مفهوما فبطل ما قال الشارح من استحالة اتصاف الشيء 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 الشيء على الشيء باعتبار الحمل الذاتي الذي هو عبارة عن كون المحمول عين الموضوع او جزءه **قوله** وصدق 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 الوجود والمعدوم فانهما نقيضان ويصدق كل منهما على الآخر بالحمل العرضي فان الوجود في الذهن يصدق عليه انه موجود من جهة كونه في الذهن ومعدوم من جهة عدمه في الخارج وكذا المعدوم في الخارج يصدق عليه انه موجود من جهة كونه في الذهن ومعدوم باعتبار 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 شيء موجودا او لا يكون عين الوجود فيقال انه لاوجود وموجود فيصدق اللاوجود بحسب حمل المواطاة والوجود بحسب حمل الاشتقاق اذ الموجود الذي هو مشتق منه صادق عليه كما يقال انه موجود ولاوجود **قوله** كالوجود المطلق الخ يعني ان مفهوم الوجود المطلق والماهية المطلقة والممكن العام وما اشبهها كالوجوب وغيره محمول على انفسها وعارض لها بمعنى ان حقيقة من انفسها

المقصد الثاني في انه مشترك

العام واشباهها وبعضها محمولة عليها نقائضها بهذا الحمل كالا مفهوم والجزئي والممكن الخاص ونظائرها ولا يتوهم ان عدم العدم من هذا القبيل لان العدم الذي
هو نقيضه محمول عليه بالحمل الذاتي لان العدمات مصحح العدم والمطلق نوع لها بل نقيضه ليس محمولا عليه اصلا لان نقيضه هو عدم عدم العدم لا العدم 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 موجود والماهية المطلقة ماهية والممكن العام ممكن عام اي ليس احد جانبيه ضروريا والوجوب وجوب اي وجوده ضروري **قوله** وبعضها ابعض
المفهومات محمولة عليها نقائضها لانها بالحمل العرضي يعني تعرض لها ضرورات نقائضها كما تعرض للاولى نفس مفهوماتها كالا مفهوم فانه يعرض لمفهوم نقيضه وهو المفهوم المعروض
معناه وهو ما يحصل في الذهن لا مفهوم لكونه حاصلا في الذهن وكذلك الجزئي فانه يعرض له مفهوم نقيضه وهو اللاجزئي اذ مفهوم الجزئي كلي يصدق على كثيرين من الجزئيات
الخاصة والممكن الخاص فانه ليس بممكن خاص اذ وجوده مفهوم في الذهن ضروري وبهذا علمت ان القضايا الحاصلة في هذا المقام اما طبيعية او مدلولية 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 والمفهومات التي ليست كذلك
تحمل نقائضها عليها وحينئذ اندفع ما قيل انه ليس في هذا المقام حمل النقيض على النقيض اذ الجزئي مثلا نقيضه هو اللاجزئي لا مفهوم اللاجزئي والمسمى ليس محمولا عليه
ووجه الاندفاع ان مفهوم الجزئي نقيضه مفهوم اللاجزئي وهو يحمل عليه لا المسمى اللاجزئي فلا حاجة في عدم حمله عليه **قوله** لا يتوهم الخ حاصل التوهم ان عدم
العدم من قبيل المفهومات التي يصدق عليه نقائضها بالحمل العرضي لان عدم العدم نقيض للعدم المطلق ويصدق على عدم العدم انه عدم فيصدق عليه نقيضه فصار
من قبيل المفهومات التي يصدق عليه نقائضها فرده الخشي بان العدم الذي هو نقيض لعدم العدم محمول على عدم العدم بالحمل الذاتي بناء على ان العدمات المخصوصة حصص
للعدم المطلق فالعدم المطلق نوع للعدمات المخصوصة لان الكلي يكون نوعا بالقياس 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 نقائضها بالحمل العرضي والحاصل ان حمل العدم على عدم العدم
ذاتي فالمعتبر في القسم الثاني من المفهومات الحمل العرضي فلا يكون عدم العدم منها **قوله** بل نقيضه ليس محمولا عليه الخ هذا دفع آخر للتوهم مع الاضراب عن الدفع الاول حاصله ان
عدم العدم ليس نقيضه محمولا عليه لا بالحمل 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 عليه لانه لو كان العدم نقيضا لعدم العدم لكان عدم العدم ايضا نقيضا للعدم لان التناقض من النسب المكررة فيكون للعدم
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 والخشي نفيه وكذا الثاني للاستحالة المذكورة ولانه يلزم ان لا يكون للوجود نقيض بل المراد بالنقيض ههنا الرفع فقط وحينئذ لا يلزم شناعة اصلا
فتفكر **قوله** وهكذا الخ يعني كما ان عدم عدم العدم مرتبة شفعية من سلسلة العدمات المبدأة 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 عدم الوجود التي هي مرتبة وترية
عدم عدم عدم عدم عدم الوجود التي هي مرتبة شفعية لا عدم عدم عدم الوجود وهذا ظاهر جدا وكذلك يكون نقيض المرتبة الشفعية التي هي فوق المرتبة الوترية المرتبة الوترية مثلا نقيض عدم
عدم عدم الوجود التي هي مرتبة شفعية عدم عدم عدم الوجود التي هي مرتبة وترية فابتداء السلسلة من المرتبة الوترية اعني الوجود ونقيضه المرتبة الشفعية ثم نقيضه المرتبة الوترية ثم نقيضه
المرتبة الشفعية ثم نقيضه المرتبة الوترية ثم نقيضها المرتبة الشفعية وهكذا ذهب السلسلة الى غير النهاية وانت تعلم ان الاغاء من هذا التقرير هو ان النقيض عبارة عن الرفع فقط لا المعنى
الاعم والرفع فقط كما صرحنا به من قبل **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 هي 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

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 حملا

مطلب صحيح خال عن الخدشات وانما يظهر بالتامل ان هذا توجيه التوهم بنمط آخر كانه رجع التوهم من التوهم السابق الى هذا التوهم وحاصله انه وانما 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 فتعين ان يلاحظ من حيث الاطلاق اي مرتبة الشيء المطلق فالعدم المضاف
الى ذلك العدم وهو عدم العدم يكون اعم من عدم 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 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 المستفاد من التقرير السابق كون
الرفع نقيضا فقط واذا كان كذلك لا يكون عدم العدم نقيضا لعدم عدم العدم بل نقيضه عدم 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 من العدم ثم نقيضه يكون عاما منه 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 منه ثم ان عدم عدم العدم الذي نقيض عدم العدم يكون اعم منه فيكون نقيض عدم العدم محمولا على عدم العدم فكان
عدم العدم من هذا المفهومات لكان سوا فعا 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 حتى يلزم كون عدم العدم من ذلك
المفهومات وهذا بعينه كما تقول اللاانسان اعم من اللاحيوان فمعناه ان افراد الاول ازيد من افراد الثاني لا ان الاول محمول على الثاني كما لا يخفى على المتفطن
المتدبر وقال جد جد استاذي بعد ذكر التوجيه المذكور كما ذكرنا غير انه لم يذكر ان هذا توجيه للتوهم بنمط آخر بل جعله توجيها للتوهم المذكور ان الاستثناء المتصل هنا الصدر
بقوله الا ان يقال الخ غير صحيح لانه يقتضي ان يكون ما بعد كلمة الاستثناء متصلا 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 المرفوع وهو ليس نقيضا له والكلام الذي بعد كلمة الاستثناء مآله ان عدم العدم محمول على نقيضه وهو عدم
عدم العدم وبينهما فرق لان مآل الاول عدم حمل نقيض عدم العدم عليه ومآل الثاني حمل عدم العدم على نقيضه وان 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 يفيد 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 نقيضه اي
عدم عدم العدم نقيض عدم العدم فالموصول عبارة عن عدم عدم العدم وضمير نقيضه راجع الى عدم العدم وهذا يصح 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 بعيدا لكان احسن ومما يؤيده انه جعل اللامفهوم سابقا 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

المقصد الثاني في انه مشترك

وان سلم ان الوجود وهو على ذلك التقدير فقد يكون وجود الوجود نفسه لا زائدا عليه ولا جزءا منه وكذلك نقول قدم القدم نفسه وحدث الحدوث نفسه على تقدير كون القدم والحدوث موجودين في الخارج وكذلك امثاله اي امثال ما ذكر من وجوب الوجود وامكان الامكان وغير ذلك من الانواع المتكررة التي سيأتي ذكرها فان كل وصف يلحق الغير فهو زائد عليه اي على ذلك الغير لكن ثبوته لنفسه ليس امرا زائدا على نفسه فنقول مثلا كل مفهوم مغاير للقدم فانه لا يكون قديما الا بانضمام امر آخر 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 ضابط كلية ههنا بان كل كلي ومع نقيضه شامل لجميع المفهومات ضرورة امتناع ارتفاع النقيضين ومن جملتها نفس ذلك الكلي فيجب ان يصدق هو او نقيضه عليه فان كان مبدؤه متكرر 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 لامر يستلزم حمل مشتقه عليه واما الثاني فلانه لو لم يكن كذلك كان محمولا على نفسه لامتناع ارتفاع النقيضين وحمل الشيء على نفسه يستلزم عروض مبدأ الاشتقاق لها وهو يستلزم عروضه لنفسه فيكون متكرر النوع وهو خلاف الفرض فتفكر تفكرا صادقا وتدبر تدبرا فائقا **قوله** وان سلم الخ لا يقال الوجود القائم بالغير يمتنع ان يكون الوجود 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 تنافيه

قوله ويمكن وضع ضابط كلية ههنا يعني يعلم منها ان اي كلي يحمل على نفسه كالعرض اي كل كلي يحمل عليه نقيضه كذلك بالمواطاة او الاشتقاق **قوله** ومن جملتها اي من جملة تلك المفهومات نفس ذلك الكلي **قوله** فان كان مبدؤه اي مبدأ الكلي **قوله** متكرر النوع وهو كل نوع كان بحيث اذا فرض ان فرد منه موجود اي 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 حمل بالمواطاة والثاني حمل بالاشتقاق **قوله** فهو محمول على نفسه كالوجود فانه يحمل على نفسه فيقال الوجود موجود **قوله** والا فنقيضه يعني ان لم يكن مبدؤه متكرر النوع فنقيضه يصير محمولا عليه لانه لو لم يكن النقيض ايضا محمولا يلزم ارتفاع النقيضين **قوله** اما الاول اي كون نفسه محمولا عليه فلان عروض الشيء للشيء مشتقا عروض الوجود لنفسه يستلزم عروض ذلك الشيء للمشتق منه اي المشتق من ذلك الشيء وهو الموجود فالوجود اذا كان عارضا لنفسه فيعرض لمشتقه وهو الموجود وعروض مبدأ الاشتقاق لامر 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 متكرر النوع فيكون نقيضه محمولا عليه اذ لو لم يكن البعض 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 اي لم يكن محمولا عليه نقيضه **قوله** فتفكر تفكرا صادقا الخ ايماء الى الاختلالات التي سبق ذكرها في كلام المحشي آنفا 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 للمبدأ وكذا الحمولية بالمواطاة وكون الشيء عرضا وتحدا مع الموجود الخارجي بالعرض فانما عارضه للمشتق دون مبادئه فافهم **قوله** لا يقال الخ ايراد على قول المص 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 انما تنافي احتياجه اذا كان الوجود قائما

المقصد الثاني في انه مشترك

واما الوجود فهو موجود بنفسه لا بامر زائد عليه لا نرى ان كل ما يفيد الوجود انما يكون مفيضا بواسطة قيام الضوء به واما الضوء فهو مضيء بذاته لا بقيام ضوء اخر به وثانيهما مذهب الحكماء انه نفس ماهية الواجب وان زاد في الممكن اما زيادته 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 يؤكده والتحقيق ان الوجود بالمعنى المصدري امر اعتباري تحقق في نفس الامر وبمعنى ما به الوجود موجود بنفسه بل واجب لذاته وذلك لان معنى كون الشيء اعتباريا تحققه في نفس الامر ان يكون موصوفه بحيث يصح انتزاعه عنه فهنا ثلاثة امور الاول المنتزع عنه وهو الماهية من حيث هي والثاني المنتزع وهو الوجود بالمعنى المصدري والثالث منشأ الانتزاع وهو الوجود بمعنى ما به الموجودية وهو الوجود القائم بنفسه الواجب لذاته لانه ليس قائما بالماهية لا على وجه الانضمام والا يلزم تاخره عن وجود الموصوف لا على وجه الانتزاع 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 ما يفهم منه من المعنى المصدري لان هذا المعنى متحقق باعتبار العقل وانتزاع الذهن وحقيقته متحققة

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 لا في كونه وجودا **قوله** بل يؤكده هذا ترقي 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 يؤكد 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 موجودية كليهما فكان الاحتياج مؤكدا من جهتين **قوله** والتحقيق الخ الغرض منه التنبيه على انه لا يلزم ان يكون الوجود وجود آخر سواء اريد منه المعنى الانتزاعي او ما هو منشأ **قوله** تحقق في نفس الامر يعني ليس اعتباريا محضا كانياب الاغوال بل اعتباري بمعنى انه ليس موجودا بذاته في الخارج بل باعتبار منشأه **قوله** بل واجب لذاته فيه تنبيه على ان الوجود بمعنى ما به الموجودية عين ذات الواجب تعالى **قوله** وذلك اي كون الوجود اعتباريا مع ذلك كونه متحققا في نفس الامر **قوله** وهو الماهية فان الوجود ينتزع عنها **قوله** واثبات منشأ الانتزاع الخ فالحاصل ان الوجود بمعنى ما به الموجودية عين ذات الواجب تعالى وسائر الوجودات الانتزاعية عن الوجود في ذاتها ولكن تلك الماهيات نسبة الى ذات الواجب بحيث يصير تلك الذات منشأ لثبوت النسبة لها فوجودها انتزاعي بمعنى ان في ذاتها قابلية لانتزاعه **قوله** لا يلزم تاخره اي وانكان الوجود بمعنى ما به الموجودية قائما بالماهية على سبيل الانضمام يلزم تاخر ما به الموجودية عن وجود موصوفه الذي هي الماهية مع ان الوجود بهذا المعنى يتقدم على وجود الماهية اذ بسبب هذا الوجود موجودية الماهية **قوله** لا يلزم حين انتزاعه اي وانكان الوجود بمعنى ما به الموجودية قائما بالماهية على سبيل الانتزاع يلزم حين انتزاع الوجود المصدري من الماهية انتزاع آخر لان الوجود المصدري ينتزع عن الماهية ما به الموجودية مقدم على الوجود المصدري فاذا كان منتزعا يلزم عند انتزاع المصدري انتزاع ما به الموجودية مع انه ليس كذلك **قوله** بل انتزاعات غير متناهية الخ يعني بل يلزم على تقدير كون ما به الموجودية معنى انتزاعيا انتزاعات غير متناهية عند انتزاع المعنى المصدري اذ لا بد حين انتزاعه عن الماهية انتزاع ما به الموجودية وهو ايضا انتزاعي لا بد له من وجود منشأ الانتزاع وهو ايضا انتزاعي فلا بد له 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 مع قطع النظر عن انتزاع المنتزع وتلك الحقيقة منشأ لانتزاع هذا المفهوم وفي الممكن زائدة على ذاته لانها في حد ذاتها هالكة باطلة فكيف تكون موجودة بذاتها وفي الواجب نفس ذاته من غير اعتبار امر آخر فالمنشأ ليس الا ذات الواجب وهو 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 متحققة مع قطع النظر عن ذهن الذهن واذا كان

المقصد الثاني في انه مشترك

والا لم يكن موجوده اصلا ولو قام موجوده بماهية فان كان وجوده صفا محتاجا اليها اى الى ماهية وانها 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 الواجب واجبا فهى اى تلك
العلة للماهية الواجبة والعلة متقدمة تقدما ذاتيا على المعلول بالوجود فتقدم الماهية الواجبة على الوجود اى على موجودها بالوجود وانه محال
لما مر من الوجوه فى الدليل الثانى للشيخ وهى انه يلزم كون الشيء موجودا قبل وجوده وكونه موجودا اى بين وانه يلزم اما تقدم الشيء على نفسه
او التسلسل فى الوجودات وايضا يلزم ثبوت المطلوب على تقدير عدمه وذلك لان الماهية المقتضية لجميع تلك
الوجودات المتسلسلة لا بد ان يتقدم بوجود لا يكون زائدا عليها والا لم يكن ذلك الجميع جميعا بل يكون عينها وهو المطلوب

مع قطع النظر عن ذهن الذهن واعتبار المعتبر كما يشهد به الضرورة العقلية فمفهوم الوجود مغاير لحقيقته وتلك الحقيقة على ما يحكم بالنظر الدقيق منشأ لانتزاع هذا المفهوم
ومصداق لحمله ومطابق لصدقه وهى فى الممكن زائدة لانه موجود بغيره فمصداق حمل الوجود عليه امر زائد عليه فى 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 هى الحقيقة المعراة عن الاوصاف فى
اعتبار العقل وهو سبحانه منزه عن ان يلحقه التعرية وان يحيطه الاعتبار ويحول حول ذلك ما قيل ان فى الممكن الوجود المطلق وحصة الوجود الخاص زائدة فى
الواجب الاول والثانى زائدان دون الثالث لانتفائه هناك اذ عين الذات تنوب منابه فى كونه مصداق الحمل وما قيل ان محل الخلاف هو وجود بمعنى مصدر الآثار
والوجود الحقيقى الذى هو الموجودية **قوله** والا لم يكن الخ وما ذهب اليه التالهون من ان الوجود قائم بذاته موجود بنفسه غير موجود لاتصافه بالوجود الاطلاق الوجود عليه

كذلك فيغاير مفهوم الوجود وحقيقته قطعا **قوله** كما يشهد به الضرورة العقلية فانا نعلم مثلا ان زيدا موجود فى ذاته سواء تصورنا انه موجود وانتزعنا الوجود
من ماهيته او لا وعلى هذا القياس حال سائر الموجودات الواقعية الحقيقة بذاتها **قوله** ومطابق لصدقه على صيغة المفعول يعنى انه باعث لصدق هذا المفهوم على
الحقائق **قوله** وهى 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 فى الممكنات **قوله**
ويحول حول ذلك اى يقرب منه لان الوجود المطلق والحصة ههنا بمنزلة المعنى المصدرى والوجود الخاص هى حقيقة الوجود ففى الممكن كلها زائدة وفى الواجب الاول
والثانى 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 الوجود
خاص بحيث يحمل الوجود الخاص على تلك الذات بل نفس الذات هى الوجود الخاص وقائم مقامه فالوجود الخاص فى الواجب ليس الا نفس ذاته تعالى **قوله** وما قيل عطف على ما قيل
السابق وحاصله ان محل الخلاف فى ان الوجود نفس الماهية او جزؤها او زائد عليها هو الوجود بمعنى مصدر الآثار لا الوجود الانتزاعى المصدرى والوجود الحقيقى الذى هو الموجودية عين
مصدر الآثار وغير الانتزاعى والانتزاعى هو مفهوم الوجود فعلم منه ايضا ان مفهوم الوجود غير حقيقته وهو مرام المشى سابقا فحول ذلك القول اليه ايضا **قوله** وما ذهب اليه
التالهون اى المباحثون فى الالهيات وهم الاشراقيون وانما سموا بهم لكثرة بحثهم فى الالهيات وهذا جواب سؤال مقدر وهو انه يجوز ان يكون الوجود على تقدير الزيادة امرا
سابقا منفصلا عن الواجب لا صفة قائمة به حتى يلزم المحذورات التى ذكرها المص والشارح وهذا بعينه كما ذهب التالهون الى ان الممكن له وجود منفصل وهو وجود
الواجب تعالى واطلاق الوجود على الممكن كاطلاق الشمس على الماء المسخن بالشمس فان اطلاق الشمس على الماء ليس بان الشمس قائم به بل بواسطة انتساب الى الشمس وكونه منه
على وضع مخصوص يقع ضوء الشمس عليه فكذلك يكون وجود الواجب ايضا امرا منفصلا يكون الواجب بسببه موجودا وتقرير الجواب ان ما قال التالهون فى الممكن موجودية
بالانتساب الى وجود الواجب تعالى لا يصح الا على تقدير كون وجود الواجب عين ذاته تعالى ولا يصح احتمال الانفصال فى الواجب جل مجده والا لاحتاج الواجب فى
وجوده الى امر مفارق فلم يكن الواجب واجبا فليس فى وجود الواجب على تقدير زيادته سوى كونه قائما بذاته تعالى احتمال حتى تؤخذ ههنا فاندفع السؤال فاتفاق على تقدير
انفصال وجود الواجب عنه لم يكن الوجود محمولا عليه لان من شرط الحمل قيام مبدء المحمول بالموضوع وظاهر انه ليس القيام ههنا فلا يصح الحمل فهذا الاحتمال باطل من اصله قلت

الفصل الثانى فى انه مشترك

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 فاتصاف 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 بغير 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 وهو ليس امرا اعتباريا كما سبق التلويح
اليه **قوله** واجيب الخ لا يخفى ان العلة يجب ان يكون لها نحو من التحقق كما يشهد به الضرورة وكيف العلية من العوارض التي يتوقف ثبوتها على ثبوت المعتبر 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 تقدم الاجزاء والمحمولة

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 وحاصله 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 امكان المعلول لا وجوده الخارجي
او الاعتباري فابتناء الاحتياج على كون وجود الواجب موجودا خارجيا لا يكون صحيحا **قوله** ويرد عليه جواب عن الاعتراض حاصله 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 اليه وفيه اشارة الى ضعف
جواب الشكل لا يخفى **قوله** لا يخفى ان العلة الخ دفع لمنع المصنف العلة لا يجب تقدمها على المعلول بالوجود وحاصل الدفع ان العلة يجب ان يكون لها نحو من التحقق كما يشهد به الضرورة
كيف العلية من الاوصاف التي يتوقف ثبوتها بثبوت علة فما لم يتحقق المثبت له لا يثبت له وصف العلية فلا بد للعلة من وجود ها قبل المعلول فالمنع مدفوع **قوله** الواجب الخ
دفع دخل مقدر تقريره ان ما ذكر من كون العلة متقدما بالوجود على المعلول مسلم لكنه لا نمنع لجواز ان يكون الواجب علة لوجوده موجودا قبله في الذهن فلا يلزم
المحذورات التي ذكره المصنف المستدل على تقدير عدم كون الوجود عين الواجب والحاصل الدفع ان الواجب تقدم على سائر الاذهان فكيف يكون قبل وجوده موجودا
في الذهن فلا يوجد لا في الخارج وح لزوم المحذورات ظاهر **قوله** واما تقدم الماهية دفع لما تمسك به المجيب بالاول من ان الماهية الممكنة مع انه علة قابلية لوجودها لا تقدم
عليه بالوجود فكذا في الواجب حاصل الدفع ان تقدم الماهية الممكنة على وجودها ليس من تقدم العلة ليكون 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 اما بيان تقدم الماهية فتوضيحه
على ما في بعض الحواشي ان ماهية الممكن ليست علة قابلية لوجودها بمعنى انها حاملة لامكان حصول المعلول واستعداد وجوده حتى يلزم تقدمها بالوجود على الوجود بل الماهية
الممكنة نفس المعلول اما باعتبار ذاتها بناء على الجعل البسيط لان المعلول على هذا التقدير نفس الماهية الممكنة المجعولة اخرجها الجاعل من اللاليس الى الاليس او باعتبار اتصافها بالوجود
بناء على الجعل المؤلف وعلى هذا التقدير الجعل متعلق بالاتصاف لا بالماهية فقط فالمعلول هو الماهية باعتبار الاتصاف بالوجود فعلم 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 والمتاخر 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 مع انها لا يتقدم

الا انها خصصا الكلام بالعلة الفاعلية والمحشي عمم وهما قصدا دفع النقض عن كلامهم وفيه تامل ١٢ **قوله** تقدم آخر الخ الجواب غير وان في دفع النقض فان

المقصد الثاني في انه مشترك

على مقبوله لانه علة قابلية له وليس ذلك التقدم بالوجود لما ذكرتم بعينه من لزوم وجود الشيء قبل وجوده وكونه موجودا مرتين
ومن لزوم تقدم الشيء على نفسه او التسلسل واذا كان تقدم القابل لا بالوجود فلم لا يجوز ان يكون تقدم الفاعل كذلك وايضا لا اجزاء
علل مقومة للماهية والمقوم للشيء متقدم عليه ضرورة لكونه علة له وليس ذلك التقدم الثابت للاجزاء بالوجود لانا نجزم بذلك
التقدم للاجزاء وان قطعنا النظر عن الوجود اي عن وجود الاجزاء والماهية فانا اذا لاحظنا الماهية من حيث هي بلا اعتبار وجود او
عدم معها جزمنا بتقدم اجزائها عليها فلو كان تقدمها بحسب الوجود لما امكن ذلك الجزم اصلا لا يقال هو اي تقدم المقوم

فانما من حيث انها اجزاء علة الكل وتتقدمه عليه بالوجود وضرورة ان جزء الموجود موجود ومن حيث انها محمولة تتقدمه عليه لا على نحو التقدمات
المشهورة وقال ناقد التنزيل الجنس متقدم على نوعه لا لكونه جزءا له 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 الشيء 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 وبان مصداق الحمل لو كان مغايرا للذات لكان ممكنا لذاته

عليها بالوجود فكذا في الواجب حاصل الدفع ان الاجزاء العقلية التي تتقوم الماهية بها كالجنس والفصل اعتبار ان بشرط لا شيء ولا بشرط شيء 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 مغائرة 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 اي قبل التحليل فلا تقرر لها ولا وجود الا بتقرر النوع ووجوده كالاجزاء المقدارية الجسم المتصل الواحد فاطلاق الجزء عليها على هذا التقدير من قبيل المسامحة
لانه في بعض الملاحظات العقلية اجزاء وح تتقدمها على الماهية من حيث انتفاء الماهية اليها في سنخ تقومها لا في وجودها ومحصله ان الاجزاء باعتبار العلية للكل تتقدمه عليه
بالوجود وغير محمولة عليه باعتبار انها متحدة معه محمولة عليه متاخرة عن الكل في الوجود متقدمة عليه بحسب الماهية وهذا التقدم وراء التقدمات الخمس المشهورة فلا يصح تقدم الاجزاء
على الماهية لاستناد الحسب لانه كان مفيدا لو كانت باعتبار العلية للكل غير تتقدمه عليه بحسب الوجود وهو باطل كما ذكر **قوله** فانما من حيث انها اي الاجزاء من حيث
انها اجزاء حقيقة **قوله** ومن حيث انها اي الاجزاء محمولة تتقدمه عليه اي على الكل لا على نحو التقدمات المشهورة التي ذكرناها آنفا وفي كلام المحشي اشارة الى ان
الاجزاء باعتبار كونها محمولة على الكل ليست اجزاء حقيقة اذ الجزء حقيقة ما يغاير الكل ولا يخفى انه على تقدير الحمل متحدة معه فلا يكون اطلاق الجزء عليه حينئذ الا على
سبيل المسامحة كما ذكرنا آنفا **قوله** وقال ناقد التنزيل هو المحقق الطوسي رح وهذا تائيد 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 لا انه لا يتقدم عليه بالطبع فلعدم كونه جزءا خارجيا 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 الشيء لا يجب ان يكون فوقه جنس فيكون هذا الجنس في مرتبة عقلية او حسية من ذلك الجنس اقرب منه بالنسبة الى ما
هو جنس له واما انه لا يتقدم عليه بالشرف فلانه ليس للذاتي شرف بالنسبة الى ذي الذاتي ليكون تقدما بالشرف واذا انتفى جميع انحاء التقدمات المشهورة فلا بد
ان يكون تقدم الاجزاء المحمولة على الكل غيرها وهو المطلوب **قوله** ولك ان تستدل الخ هذا دليل آخر من قبل المحشي على عدم زيادة الوجود في الواجب سوى ما قال المص حاصله
ان الوجود في الواجب ليس زائدا اذ زيادته يوجب كون الواجب معدوما في حد ذاته وهي المرتبة التي لم يعرض الوجود فيها مع ان عدم الوجب العياذ بالله مطلقا محال
فما يستلزمه ايضا محال فالزيادة باطلة **قوله** وبان 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 لكن لا باعتبار حصول الوجود لهما في الواقع بل على تقدير حصول الوجود لهما فانا اذا قلنا
الواحد مقدم على الاثنين مثلا لم نرد انهما موجودان معا وللواحد تقدم بحسب الوجود على الاثنين بل نريد انهما بحيث متى وجدا
كان وجود الجزء مقدما على وجود الكل لا نا نقول فهذه الحيثية اي كون المقوم بحيث متى وجد هو مع ما يقومه كان سابقا
عليه هي التقدم الثابت للجزء بالقياس الى الماهية وانها للحقة اي هذه الحيثية تلحق المقوم لا باعتبار الوجود لانها ثابتة
للمقوم قبل ان يوجد الا انا لا نتعقلها الا باعتبار الوجود وهو اي هذا الذي ذكرناه من اتصاف المقوم بالتقدم على المعلول حال
عدمه كاف لنا في سند المنع اذ قد ثبت ان علة من العلل قد اتصفت بالتقدم على المعلول حال كونها معدومة فلا يكون
تقدمها عليه بحسب الوجود مجازا ايكون الحال في العلة الموجدة كذلك وما يقال من انه اراد ان هذه الحيثية ثابتة للشيء
حال عدمه فهي من عوارضه ومعلولة لماهية فيكون ماهية متقدمة على هذه الحيثية لا باعتبار الوجود وهذا القدر يكفينا
في المنع ليس بشيء لان هذه الحيثية ليست موجودة في 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 وهو العلة الفاعلية لا بد وان يلاحظ العقل
له وجودا او لا حتى يمكنه ان يلاحظ افادة 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 ح لا يجوز 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 يجب ان يكون 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 اثره 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 مير العلم قدس سره من ان للخصم ان يقول مغايرة المصداق لا يوجب الاحتياج الى الغير بجواز ان يكون المصداق مقتضى الذات
فلا يصح عدم ثبوت الوجود بالنظر الى الذات فلا يلزم الامكان اللهم الا ان يقال يستعان ببعض مقدمات الدليل المذكور في المتن ويقال لو كان مصداق الوجود
دائما لاحتاج هذا المصداق الى علة ولا يكون علة نفس الذات بل امر آخر فلا يكون الموجب موجبا بل ممكنا نعوذ بالله منه تامل **قوله** يعني لو سلم الخ الغرض منه
دفع اعتراض الفاضل مرزا جان حيث قال هذا الجواب مردود لان هذه الحيثية هي صلاحية التقدم وصحته لا نفسه كيف وحقيقة التقدم الذاتي يرجع الى الاول
الغاية في قولنا وجد فوجد وحاصل الدفع ان كلام المجيب ليس مبنيا على الجزم بان معنى التقدم تلك الحيثية ليردا ما 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 بالفرق بين العلة
الفاعلية والعلة القابلية بان الاول تقتضي الوجود قبل المعلول دون الثاني وحاصل الرد انك قد عرفت سابقا في شرح قول المص واجيب ان
العلة مطلقا سواء كان فاعلية او قابلية تقتضي نحوا من الوجود قبل المعلول فالفرق بينهما باقتضاء الاول الوجود دون الثاني غير صحيح **قوله** فمستفيد
الوجود تفريع على قوله قد عرفت واراد على تفسير الشارح لمستفيد الوجود بالعلة القابلية وحاصله ان مستفيد الوجود ليست علة قابلية للوجود لان

* تحقيق حسن ١٢ فاضل مرزا جان رح

النظر عن وجوده وعدمه فان تقويم الماهية ودخولها في قوامها انما هو بالنظر الى ذاتها بلا اعتبار وجود وعدم والا لامتنع الجزم بالتقويم مع التردد في الوجود والعدم فيجب ان يكون تقدمه عليها بحسب الذات دون الوجود فالمنع الذي اورد تموه على وجوب تقدم العلة الموجدة على معلولها بالوجود مندفع لكونه مصادرة ما للضرورة فيكون مكابرة والفرق بين صورة النزاع التي هي العلة الفاعلية وبين ما جعلتموه مستند المنع وهو العلة القابلية والمقومة بين قد انكشف غبار غطاؤه فلا يستلزم جوازه جوازه اي جواز المستند الجزء المتنازع فيه فلم يبق فيما ذكرناه اشتباه اصلا وثالثها 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 بقبل العدم والا اي وان لم تقبل العدم لارتفع عنها الامكان واتصفت بالوجوب الذاتي ولا شبهة في ان الماهية الممكنة حال كونها ماخوذة مع الوجود تاباه والا لجاز ان تكون موجودة ومعدومة معا ولو كان الوجود نفس الماهية الممكنة او جزءها لم تكن كذلك بل كانت تابى العدم من حيث هي هي ايضا اما على تقدير

مرآة لملاحظة الطرفين وغير مستقل بالمفهومية فكل من الطرفين كان معتبرا في جانب المعلول فان كان اجزاء المستفيد معتبرة في جانب العلة بناء 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 الجزئية

اثر الجعل المؤلف هو اتصاف المستفيد بالوجود من حيث ان ذلك الاتصاف لملاحظة الطرفين الموصوف والصفة وغير مستقل بالمفهومية اذ لا يتصور اتصاف الاشياء واما 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 يمكن الا بتحقق اجزائه ولا 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 يلاحظ 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** وقد عرفت الخ هذا بناء على قول المص ان المقوم للماهية يجب ان يقطع فيه النظر عن الوجود والعدم وما سلكناه قد علمت انه 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 وهذا وتقرير الدفع ان الوجود ليس قيدا للمقوم ايرد ما توهم بل الوجود شرط للتقويم والشرط خارج عن المشروط فلا يجب كونه مقدما بالوجود الاخر وهكذا **قوله** لا يخفى الخ هذا ايراد على الشارح 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 ما الجزم 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 لان الوجود يابى عن قبول نقيضه من الفساد لان عروض نقيض الشيء له مما لا استحالة فيه كما عرفت سابقا بالتفصيل **قوله** بما استدل به على نفي الجزئية بان يقال لو كان الوجود عين الماهية كانت الماهية

المقصد الثاني في انه مشترك

من حيث انه موجود لما من لزوم جواز كونها موجودة ومعدومة معا

كون الوجود نفسها فلا ان الوجود باق قبول نقيضه واما على تقدير كونه جزءا لها فلان الماهية ح تكون من حيث هي هي ماخوذة
مع الوجود فلا تقبل العدم لما مر واجيب عنه اي عن هذا الوجه بانك ان اردت بقبول العدم انها اي الماهية الممكنة تتشت في الخارج
خالية عن الوجود متصفة بالعدم فممنوع لان الماهية حال العدم لا تثبوت لها في نفسها عندنا بل هي نفي صرف وان اردت بقبول العدم
ارتفاعها بالكلية فلانم انها لو كانت نفس الوجود او كان الوجود جزءا لها لما قبلت الماهية من حيث هي هي 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 لو لم تكن مرتفعة بل موجودة واذا جاز ارتفاع الوجود بالكلية واتصافها اشتقاقا بنقيضه الذي
هو العدم جاز ذلك في الماهية على تقدير كون الوجود نفسها او جزءها الوجه الثاني انا نعقل الماهية الممكنة كالمثلث مثلا مع

قوله فلا نسلم انها الخ قد تقدم انه لا يمكن حمل 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 تعلق الجعل بكون الممكن موجودا وعلى تقدير ان يكون الوجود عين
الممكن او جزءه والا يمكن لامتناع تخلل الجعل بين الشيء وذاتياته ثم لا يخفى ان هذا الدليل وما يقرب منه لا يجري في الاعراض لان وجودها بعينه وجودها في الموضوع
وعينية هذا النحو من الوجود لا ينافي الامكان بل يؤكده كما بينهناك عليه سابقا **قوله** الوجه الثاني الخ الكلام في ان الممكن لا يستوجب منشأ وجوده

من حيث هي هي مصداقا لحمل الوجود ومنشأ لانتزاعه ماخوذة مع الوجود فلا تقبل العدم والا لجاز ان تكون الماهية موجودة ومعدومة معا وانما قال
فالاولى ولم يقل فالصواب لانه يمكن ان يوجه كلام الشارح بان يقال الكلام في الوجود الحقيقي الذي هو منشأ ولا ينتزع الوجود المعنى المصدري ومصداقه وهو الذي عين
قبول نقيضه كما عرفت **قوله** قد تفطنت الخ هذا اثبات للمقدمة الممنوعة وهي ان الوجود اذا كان عين الماهية لا تقبل الماهية العدم **قوله** هو حقيقة الوجود اي
الوجود بمعنى الموجودية لا الوجود المصدري **قوله** لكونها اي 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 فيرتفع الوجود بارتفاعها والواجب لا تقبل الارتفاع اصلا
واجيب عنه بان مصداق الوجود نفس الحقيقة الواجبة كما سبق ذكره فاذا كانت عين الماهية يستحيل ارتفاعها بالكلية **قوله** وايضا يمكن الخ هذا وجه ثالث لبيان
ان الوجود اذا كان عين الماهية كان حمله عليها واجبا يستحيل ارتفاعها ما حاصله ان الجعل متعلق بسائر الممكنات بالضرورة وعلى تقدير عينية الوجود للماهية
يلزم استحالة تعلق الجعل بها لاستلزامه المحال وهو تخلل الجعل بين الشيء وذاتياته فما يستلزمه وهو تعلق الجعل محال مع انه باطل اذ لو كان تعلق الجعل بالماهية الممكنة
محالا لما صارت ممكنة لذاتها ويرد عليه انه ان اراد بتعلق الجعل بالماهية الممكنة ان تصير متقررة فاولا ثم تصير موجودة بالجعل الجاعل فهو ممنوع لان الماهية الممكنة
عند القائلين بعينية الوجود لا يصلح للمجعولية الا بالجعل الواحد البسيط تقرر الماهية وان اراد تعلق الجعل كونه موجودا بحيث يتقرر الماهية بالجعل الجاعل وتقررها عين
وجوده فذلك لا ينافي العينية او تعلق الجعل بالشيء وذاتياته بحيث يجعل الشيء متقررا ثابتا وتقرر ذلك الشيء بالعينية يكون تقرر ذاتياته غير مستحيل ثم ما استحيل
تخلله بين الذات والذاتيات بان يتعلق الجعل اولا بالذات ثم بجعل ذاتياته ثابتة له بالجعل المستانف ويجوز ان يكون ههنا جعل واحد بسيط تعلق بالماهية وهو
بعينه متعلق بوجوده فجعل الماهية لا يكون غاير الجعل وجوده بل جعلها جعله هذا جائز لا شبهة فيه **قوله** ثم لا يخفى ان هذا الدليل اي الدليل الذي ذكره المص **قوله**
وما يقرب منه وهي الدلائل التي لزم منها رفع الامكان الذاتي للماهيات **قوله** بل يؤكده اي يؤكد الامكان لان الاعراض على هذا التقدير بنفسها تصير محتاجة
الى المحل **قوله** كما بينهناك عليه سابقا في قوله لانا نقول في جواب الاعتراض المذكور في قوله لا يقال الوجود القائم بالغير الخ وههنا خبايا جئت بها لم يكن حق
الاطالة **قوله** الكلام في ان الخ هذا رد على ما قال في الوجه الثاني من ان الشك في وجود الماهية مع تعقلها ينافي عينية الوجود لها وحاصل

المقصد الثاني في ان الوجود مشترك

الشك في وجودها فلا يكون الوجود نفسها ولا جزءها لما سيصرح به لا يقال الشك انما يتصور في وجودها الخارجي دون
الوجود الذهني قلنا اي الوجود الذهني نفس التعقل والتصور فاذا تعقلت الماهية كانت موجودة في الذهن فكيف يشك بعد
تعقلها في وجودها الذهني قال الازهري 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 انه اذا تحقق الوجود
الذهني حال كون الماهية معقولة متصورة لا يمنع الشك فيه لان حصول شيء في الذهن لا يستلزم تعقل ذلك الحصول والحكم
بثبوته فان الشعور بالشيء غير الشعور بذلك الشعور وغير مستلزم له وحينئذ لا يشك فيه ولذلك 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 ولا شك ان الشك في الوجود لا ينافي 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 بالشيء الخ بيان ذلك ان التصور يطلق على
معنيين احدهما حصول الصورة في الذهن وثانيهما الصورة الحاصلة فيه والمراد ههنا هو الاول ولا شك ان كون التصور حصول الصورة مما يشك فيه ولذا

الرد ان معنى عينية الوجود في الممكن ان ذاته تقوم مقام الوجود الخاص في ترتب الآثار ومعنى غيرية الوجود 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 حمله نفس الماهية بجواز ان تعقل الماهية التي هي مصداق الوجود ويشك في الوجود الذي
كانت الماهية مصداقا له وهذا ظاهر **قوله** بهذا المعنى كون الماهية مصداقا لحمل الوجود عليها واما ينافيه كون الوجود عينا للماهية بحسب الحمل الاولي **قوله** في الوجود
مطلقا يعني ان الكلام في كون الوجود زائدا على الماهية انما هو في وجود مطلقا اي وجود خاص 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 اذ الدليل يثبت زيادة الوجود الخارجي فقط والمدعى زيادة الوجود الخارجي والوجود الذهني كليهما **قوله** فان الكلام ليس في الوجود
المطلق ولا في مطلق الوجود الخ لانه لو كان المدعى اثبات زيادة الوجود المطلق او مطلق الوجود على الماهية لتم التقريب باثبات زيادة الوجود الخارجي فقط لانه لما زاد
الوجود الخارجي على الماهية المثلث مثلا صح ان يقال الوجود المطلق او مطلق الوجود زائد على الماهية لان تحقق الشيء المطلق ومطلق الشيء انما يكون بتحقق فرد واحد
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 فردا 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 المص على الدليل مستقيم قول الشارح فيكون الدليل قاصرا عن المدعى وهذا غاية التوضيح لكلام المحشي **قوله** كما يظهر بالتامل ان الكلام في وجود مطلقا
لا في الوجود المطلق او مطلق الوجود والا لم يكن الدليل ولما كانت قاصرا عن المدعى وبعضهم لما لم يطلع على مراد المحشي فضل واضل كثيرا **قوله** بيان ذلك الخ حاصله على
سبيل التمثيل بالمثال والله اعلم بحقيقة الحال ان الشعور لما كان مرادا فالتصور كان له معنيان الاول المعنى المصدري وهو حصول صورة الشيء في الذهن
والثاني الصورة الحاصلة في الذهن والمراد بالشعور ههنا المعنى الاول لان المعنى الثاني من الاوصاف الانضمامية للنفس وعلمها بنفسها واوصافها
الانضمامية علم حضوري والعلم والمعلوم في العلم الحضوري متحدان بالذات والاعتبار فالشعور بالمعنى الثاني يستلزم شعور ذلك الشعور وشعور الشعور
على هذا التقدير نفسه واما اذا اريد الشعور بالمعنى الاول يعني حصول الصورة كان معنى انتزاعيا ويكون علة حصوليا فالشعور بهذا المعنى لا يستلزم

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 يتم الجزء الاخير من المدعى ولا يمكن ان
يقال الماهية الموجودة فى الذهن خالية عن الوجود الخارجى فيكون زائدا عليها ايضا فيتوجه عليه الالزام حصول الماهية فى

انكره المتكلمون فالشعور بالشئ لا يستلزم الشعور بحقيقة هذا الشعور وان سلم فلا يستلزم التصديق بثبوتها بل نقول حصول الصورة فى الذهن وجود الطبعى
الوجود 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 معه انما يتم اذا كان المراد بالوجود الذهنى الوجود فى الاذهان السافلة فقط قوله فيتوجه عليه الظاهر ان الكلام بعد تسليم وجود الذهنى نعم يتوجه عليه انه لا يدل على

الشعور بذلك الشعور لان العلم والمعلوم فى العلم حصولى 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 وان سلم الخ يعنى لو سلم استلزام
الشعور بالشئ للشعور بذلك الشعور فلا نسلم استلزامه للتصديق بثبوت حقيقة الشعور لذلك الشعور والوهم بثبوتها لا 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
الطبعى 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 ويحصل عنه 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
اوستاذى قدس سره قوله يتوجه عليه ايراد على ما قال المص ان الماهية التى موجودة فى الخارج لا يكون لها وجود ذهنى فيغايره 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 لا توجد الا فى الذهن فلا يكون الوجود الذهنى
زائدا فى تلك النوع عن الماهية وحينئذ لا يثبت زيادة الوجود الذهنى مطلقا اى فى جميع الماهيات مع انه المدعى قوله مع انه انما يتم الخ رد آخر على قول المص 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 حكمائنا موجودة فى اذهان العقول العالية وفيه ان هذا التقرير على مذهب المتكلمين وهم لا يقولون بارتسام جميع الماهيات فى المبادى
والعالية ولو سلم فالماهية الخارجية المخصوصة المختلطة بالمواد ليست حاصلة فى المبادى العالية لوجودها الذهنى ينفك عنها فافهم قوله الظاهر رد على
قول الشارح اذ يتوجه عليه انا لا نسلم حصول الماهية فى الذهن حاصله ان الظاهر من قول المص الكلام فى الوجود المطلق وقول الشارح على تقدير تسليم الوجود الذهنى ان الكلام
فى زيادة الوجود عينية بعد تسليم الوجود الذهنى فكيف يصح ما قال الشارح من عدم تسليمه واجيب 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 وجه من وجوه الماهية لا على نفسها وبرد عليه ان ذلك الوجه
ايضا ماهية من الماهيات فان كان من الوجودات الخارجية كالماهية يلزم الترجيح بلا مرجح حصول ذلك الوجه وعدم امكان حصول الماهية نفسها فى الذهن والا لم يكن وجودها
فى الخارج فكيف يمكن كونه وجها لماهية الخارجية 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 لانفكاكه عنها لكنه لا يدل على
زيادة الوجود الخارجى على الماهية التى لا ينفك عنها الوجود الخارجى لانها ليست خالية عنه اصلا والمقصود اثبات الزيادة فى جميع الماهيات

المقصد الثانى فى انه مشترك

الذهن وقد قال بعض الفضلاء يعني القاضي الأرموي بما حمل الدليل الذي هو الوجه الثاني انا 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 ولا نتصور تصديقا
وهكذا انعلم الماهية تصورا ولا نعلم وجودها تصديقا فلا ينتج اذا الوسط غير مكرر وليس له دور اذا لا استدلال ليس بما توهمه هذا الفاضل
بل يا انا نشك في ثبوتها اي ثبوت الوجود للماهية المعقولة ولا شيء من الماهية وجزئها مما ينافي الشك في ثبوت الماهية لامتناع الشك
في ثبوت الشيء لنفسه وفي ثبوت ذاتيه له فلا يكون الوجود نفس الماهية ولا جزءها لكن يرد على هذا انا انما 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 لا
يخلو عن التكلف **قوله** بل يا انا الخ على هذا التقدير يستدرك ذكر تعقل الماهية ولك ان تقرر هذا الدليل ان التعقل اي التصور فقط تعقل الماهية دون

الخارجية وهو غير حاصل الا ان 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 مطلقا سواء كانت خارجية او ذهنية وحاصله ان الماهية متصفة بما هو ضد للوجود الذهني وهو الوجود الخارجي ولوازمه
وكذا متصف بما هو ضد للوجود الخارجي وهو الوجود الذهني ولوازمه فينفك كل من الوجودين عن الماهية اذا اتصفت بالآخر لامتناع اجتماع المتنافيين فيكون
كلاهما زائدين على الماهية وهو المبغي لان ما هو ذاتي للشيء لا ينفك عنه بل 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 يعني 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 الماهية على نفسها ويقال انا نصدق بان الماهية ماهية مع الشك في وجودها وهو خلاف الظاهر فيه ان قوله مع الشك في وجودها قرينة صارفة عن الظاهر اذ الشك في الوجود لا ينافي
التصور بالماهية وانما ينافي التصديق بها فلا بد ان يحمل التعقل على التصديق ويحمل الماهية على نفسها ليتقرر الدليل هكذا لا نذعن ان ماهية الربع مع الشك
في وجوده فلو كان الوجود عين ماهية الربع لاستلزم الاذعان بثبوت الربع لنفسه الاذعان بثبوت الوجود له وهذا ظاهر **قوله** على هذا التقدير اي على تقدير المضاف
يقدر لفظ الثبوت بعد الشك في قول المستدل مع الشك في وجودها ويكون حاصل قوله مع الشك في ثبوت وجودها للماهية ويستدرك 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 حدة بقوله انا نعقل الماهية
الممكنة الخ وانت تعلم انه لو لم يقدر لفظ الثبوت لكان ذكر التعقل زائدا ايضا لان الشك في وجود تلك الماهية المعينة تستلزم تصورها قطعا اللهم الا ان يحمل
التعقل على التصديق فيرجع الى ما قال بعض الفضلاء **قوله** ولك ان تقرر هذا الدليل لا يخفى ان مرجع هذا التقرير اثبات المطلوب بالشكل الثالث هكذا

التصور فقط يعني بدون الشك تعقل الماهية ولا شيء من التصور فقط تعقلا بالوجود ينتج ان بعض التعقل الماهية ليس تعقلا بالوجود وهذا معنى قوله دون
الوجود وكذا التصور مع الشك تعقل بالوجود ولا شيء 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 ومفاد 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

اذا كانت الماهية معقولة بالكنه ولا نم ان شيئا من الماهيات معقولة كذلك وايضا المثال الجزئي لا يصلح لقاعدة الكلية فيجوز ان
يكون بعض ما لم نتعقلها من الماهيات بحيث لو تعقلت بخصوصها لرتبنا في وجودها فما ذكرتموه 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 حمله عليها فائدة معنوية اما
بل كان يعد هذا وكان قولنا السواد موجود مع كونه مقيدا فائدة معتدا بها كقولنا السواد سواد والموجود موجود وهو لا يعد
والاظهر ان يقال وكان كقولنا السواد ذو سواد والوجود ذو وجود قيل ولو كان الوجود جزءا لكان قولنا السواد موجود كقولنا السواد
لون او ذو لون وليس فيه فائدة جديدة اذا كان السواد معقولا بالكنه بخلاف حمل الوجود عليه الوجه الرابع انه لو لم يكن الوجود زائدا
على الماهية لكان اما نفسها او جزءها والاول باطل لانه اي الوجود مشترك بينها وما دونها اي دون الماهية كان حقائق الموجودات
متخالفة بالضرورة وما بقي من ان الكل ذات واحدة تتعدد بحسب الاوصاف اعتبارا لا يعتد بها بطور العقل بعيد ومكابرة

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

قوله يعني لا نم توجيه لما قال الشارح من عدم تسليم كون الماهية من الماهيات معقولة بالكنه زيد عليه ان تصور بعض الماهيات بالكنه الاجمالي مما لا شك فيه لانا نتصور
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 حمله عليها فائدة وكان قولنا السواد موجود معنويا اي مفيدا فائدة معنوية معتدا بها
كقولنا السواد سواد والموجود موجود وهما لا يعتد بهما لا يفيد فائدة لان السواد لما صار عين الوجود فحمل الموجود عليه كحمل السواد عليه وكحمل الموجود على الموجود ولما كان
في هذا التشبيه نوع خفاء لان كون الوجود عين السواد وبالعكس يستلزم ان يكون قولنا السواد موجود بمنزلة السواد ذو سواد اذا الموجود على هذا التقدير بمعنى الاسود
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 فسره
الشارح اظهر ليس بظاهر اذ المستدل يقول ان الوجود لو كان عين الماهية لا يكون حمله مفيدا لفائدة معنوية لكان صحيحا في نفسه ولا يخفى ان صحة الحمل عدم افادة
يستقيم في تشبيه المصروف الشارح اذ على تقدير الشارح لا يصح الحمل اصلا لان حمل المشتق هي وسواد وذو وجود على السواد والوجود انما يستلزم قيام مبدأ المحمول
بالموضوع اعني السواد والوجود واذا كان المبدأ عينه فلا يكون ههنا قيام فكيف يصح الحمل فما قرره الشارح اظهر ليس بمنطبق على الدليل فلا يكون ظاهرا فضلا عن الاظهرية **قوله** وكان
هذا المستدل اذ دفع دخل مقدر تقريره اذا لم يكن تقرير الشارح اظهر فيكون تقرير المصنف اظهر من ان عينية الوجود للسواد وبالعكس لا يستلزم ان يكون قولنا السواد موجود
كقولنا السواد سواد والموجود موجود بل كقول الشارح السواد ذو سواد والوجود ذو وجود فلم ينطبق المثال على الدليل فلا يكون اظهر وحاصل الدفع ان المستدل اخذ
محل الخلاف بينهم في العينية والزيادة الموجود 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 لفظه كان اشارة الى ضعف هذا التوجيه وبعده اذ الامور العامة لا تختص المشتقات بل تعمها والمبادي فلا معنى
لكون الموجود عين الماهيات بخلاف الوجود وليس المراد بالعينية حمل المعنى المصدري بالمواطاة على الماهية بل حمله عليها بالذات كما سبق فلا يكون التوجيه مبطلا للدليل
السابقة اسرا تامل على زيادة الوجود وكذا الاخفة فارادة الموجود من لفظ الوجود مع عدم مطابقة السياق والسياق بعيد جدا ولا يجب ان يحمل المثل قرينة
على ارادة المعنى البعيد بخلاف ما يكون مبنيا على اتحاد المبدأ والمشتق **قوله** لا يخفى الخ ايراد على جعل اشتراك الوجود دليلا على عدم العينية بان الوجود المشترك

المقصد الثاني في ان الوجود مشترك

لا يلتفت اليها وكذا الثاني باطل اذ لو كان الوجود جزءا للماهيات لكان اعم الذاتيات للمشتركة بين الموجودات اذ لا ذاتي لها اعم منه
فكان جنسا لها ان كان محمولا عليها والا لكان جزءا مشتركا مثل الجنس ويتميز انواعه المندرجة تحته بفصول
او باجزاء مختصة مثل الفصول هي ايضا موجودة لكونها مقومة واجزاء للماهيات الموجودة فيكون الوجود
جنسا لها اي لتلك الفصول ايضا اذ الفرض انه جنس للموجودات كلها اي فللفصول فصول اخر كذلك اي موجودة
ايضا ويلزم التسلسل وترتب اجزاء الماهية الواحدة الى غير النهاية وانه محال اذ المركب لا بد له من الانتهاء الى البسيط

بل مراد الشيخ الاشعري من عينية هو بعينه مراد الحكماء الا انهم جعلوا من خواص الواجب ومناط الواجبية والشيخ الاشعري جعلها من خواص الموجود ومناط
الموجودية صرح 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 جزءا للماهيات
لكان لها جزء وكان الوجود جزءا له فننقل الكلام الى جزء آخر منه وهكذا فيلزم ترتب الاجزاء الى غير النهاية قلت قرر هذا الوجه هكذا اشارة الى ان الوهم يذهب
الى جزئية الوجود بان يكون جنسا او مثل الجنس ثم على هذا التقدير يلزم ايضا كون الوجود جزءا للشيء وجزءا للجزء بمراتب غير متناهية وكون الشيء جزءا لنفسه وجزءا
لجزئه كذلك وكون الحقيقة الواحدة حقائق غير متناهية والحق ان نفي جزئية الوجود اجلى من هذه المقدمات **قوله** اذ المركب اه اعترض عليه بعض المحققين

هو المعنى المصدري والعين مصداقه على ما سبق لئن الجائز ان يكون المعنى المصدري مشتركا بين سائر الماهيات زائدة عليها والذي مصداقه يكون عينا لها لان اشتراك الوجود بالمعنى
الاول لا ينافي عينيته بالمعنى الثاني وكذا عينية المعنى الثاني لا ينافي اشتراك المعنى الاول بل ينافي اشتراك المعنى الثاني **قوله** بل مراد اه ترقى عما سبق ان
اشتراك الوجود بالمعنى الثاني ايضا لا ينافي عينيته اذ مراد الشيخ الاشعري من عينية الوجود للماهية ومراد الحكماء من عينية للواجب واحد هو ان 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 لا شيء آخر والاشتراك
لا يضره فالاستدلال على نفي العينية باثبات اشتراكه لا يتم على هذا التقدير ايضا **قوله** لا انهم اه استثناء من السابق كانه قال مراد الشيخ الاشعري والحكماء واحد
من جميع الوجوه الا بهذا الوجه **قوله** جعلوها اي عينية الوجود **قوله** جعلها اي عينية الوجود **قوله** صرح بذلك اي باتحاد المراد والفرق المذكور **قوله** فانقلت
اه محصوله انه لا حاجة في ابطال الشق الثاني من الترديد الى ما ذكر في المتن بل يكفي في لزوم التسلسل ان يقال اه **قوله** قلت اه جواب عن الايراد المصدر بقوله
فانقلت حاصله ان تقرير هذا الوجه بما قرره المص والشارح اشارة الى ان الوهم يذهب الى ان الوجود جزء الماهية فيكون جنسا لها او مثل الجنس في الاشتراك والاعانة
اليه وكفى ما قال المعترض **قوله** ثم على هذا التقدير اه هذا دليل آخر على نفي جزئية الوجود محصله انه على تقدير جزئية الوجود يلزم ايضا كون الوجود جزءا للشيء وجزءا للماهية وجزءا
لجزء ذلك الشيء وهو الجزء الآخر فيلزم جزئية الوجود للشيء وللجزء وللجزء وهكذا الى مراتب غير متناهية **قوله** لكون الشيء اه يعني يلزم كون الشيء جزءا لنفسه وجزءا للجزء بالمراتب الغير
المتناهية لان للوجود ايضا من الماهيات والمفروض ان الوجود جزء لكل ماهية فيكون جزءا لنفسه وهكذا جزءا للوجود ايضا من الماهيات والوجود جزء لكل ماهية فيكون جزءا للجزء وهكذا
بمراتب غير متناهية **قوله** كذلك اي بمراتب غير متناهية **قوله** لكون الحقيقة الواحدة يعني يلزم على هذا التقدير كون الحقيقة الواحدة اي الوجود حقائق مختلفة لان حقيقة الجزء
غير حقيقة الكل فالاجزاء التي يتركب منها الكل غير الاجزاء التي يتركب منها الجزء فيكون لكل واحد منها حقائق مختلفة واذا كان الوجود جزءا فهذه الحقائق المختلفة يكون
له حقائق مختلفة ايضا فيلزم كون الحقيقة الواحدة حقائق مختلفة غير متناهية وفيه انه يجوز ان يكون الوجود جنسا عاليا مشتركا بين سائر الماهيات **قوله** والحق ان نفي
جزئية الوجود اه يعني انه لا حاجة في نفي جزئية الوجود الى تلك المقدمات الخفية لان نفي جزئية الوجود اجلى منها فان الوجود الحقيقي مصداق الموجودية فاذا تقرر
كان موجودا بنفسه من غير ان يحتاج الى وجود شيء آخر فالمصلح للعينية التي فيها ابهام والا للفصلية التي ليست من الحقائق المتحصلة والوجود المصدري فمتى
من الموجودات ووصف لها بديهية وانكاره مكابرة ووصف الشيء لا يكون جزءا له كذا في حاشية بحر العلوم نور الله مرقده **قوله** اعترض عليه بعض المحققين هو العلامة الدواني

لان البسيط مبدأ المركب فلو انتفى انتفى المركب قطعا والكثرة ولو كانت غير متناهية لابد 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 بتلك السلسلة التي
فرضت غير متناهية وايضا فالوجود اما جوهر فلا يكون جزء اللعرض او عرض فلا يكون جزء اللجوهر فقد بطل كونه جزء الموجودات بدليل
ثان والجواب عن الاول والرابع ان يختار كون الوجود جزءا ويجاب عن الدليل الاول بان يقرر بجواز انه قد يكون جنسا للانواع اي
انواع الموجودات عرضا عاما للفصول كالجوهر فانه جنس للانواع المندرجة تحته عرض عام لفصولها بل كل جنس بالقياس الى
الفصل الذي يقسمه عرض عام له وانما جاز ذلك لان المدعى هو ان كل وجود زائد ونقيضه سلب جزئي فجاز ان يكون الوجود

بان المركب العقلي اذا وجد في الذهن بوجود واحد اجمالي لا يتصور انتهاؤه الى البسيط لافتقار التركيب على ذلك التقدير ذهنا وخارجا واذا حلله العقل الى لزم انتهاؤه اليه
بجواز ان لا يقف التحليل عند حد كما في تجزي المتصل الواحد وانت خبير ان المراد من المركب والبسيط ههنا غير المتصل الواحد واجزائه المقدارية فالمركب الخارجي على تقدير انتهائه
الى ما هو بسيط في الخارج ينتهي الى بسيط ذهني لان التركيب العقلي يستلزم التركيب الخارجي واطلاق المركب العقلي على البسائط الخارجية من قبيل المسامحة وتشبيه
العوارض بالمقومات قال الشيخ الرئيس في التعليقات اجزاء حد البسيط يكون اجزاء لماهيته لا لقوامه وهو شيء يفرضه العقل وما هو في ذاته فلا جزء له **قوله** لان البسيط الخ
قال بعض المحققين المانع ان يمنع كون البسيط بالحقيقة مبدأ المركب مطلقا فان القدر الضروري هو ان المركب لا بد له من اجزاء يتقوم بها وهو وانتهاؤها الى

في حاشيته على شرح التجريد الجديد وحاصل الاعتراض ان المركب لا يجب انتهاؤه الى البسيط كما زعمه المص اذا وجد في الذهن بوجود اجمالي لا يلاحظ فيه التركيب من
الاجزاء لا يتصور انتهاؤه الى البسيط لان انتهاءه الى البسيط موقوف على التركيب والتركيب ههنا ذهنا وخارجا فلا انتهاء لفوات منوطه **قوله** ههنا وخارجا اما ذهنا
فلانه لو خطر اجمالا من غير التفات الى الاجزاء واما خارجا فظاهر اذ المفروض مركب عقلي بسيط في الخارج **قوله** واذا حلله العقل ازاحة وهم ربما يتوهم تقريره ان
المركب الاجمالي وان لم يلزم انتهاؤه الى البسيط من حيث انه مجمل بالفعل لكن اذا حلله العقل الى اجزائه التفصيلية يلزم انتهاؤه الى البسيط فصح قول المص كل مركب لا بد من
الانتهاء الى البسيط وسقط الايراد ومحصل الازاحة انه لا يلزم الانتهاء الى البسيط عند التحليل ايضا لجواز ان لا يقف التحليل الى حد كما في تجزي المتصل الواحد فان
العقل يحلله الى اجزاء تحليلية غير متناهية **قوله** انت خبير الخ جواب عن اعتراض ذلك المحقق حاصله ان المراد من المركب والبسيط المذكورين في قول المص فيه
المتصل الواحد المنحل الى اجزاء غير متناهية وغير اجزائه المقدارية لان الكلام في كون الوجود جزءا ايضا للماهية اي الهوية الموجودة في الخارج فتلك الهوية المركبة
في الخارج لا بد ان ينتهي الى بسيط ذهني اذ لو لم ينته في الذهن الى بسيط لم ينته في الخارج كذلك لان التركيب الذهني يستلزم التركيب الخارجي مع انه
خلاف المفروض فلا بد من انتهاء كل مركب في الذهن الى البسيط وهو بعينه ما قال المص **قوله** لان التركيب العقلي الخ انت تعلم ان هذا الجواب انما يصح من جانب
القائلين باستلزام التركيب الذهني للخارجي والا يصح على مذهب من انكره كالشارح والعلامة القوشجي فيجوز ان يكون ايراد بعض المحققين مبنيا على مذهب المنكرين
فلا يندفع بما اجاب به الحشي **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 فهو جوابه ان هذا الاطلاق ليس من قبيل
الحقيقة حتى يخدش بل من قبيل المسامحة وتشبيه العوارض بالذاتيات **قوله** قال الشيخ في التعليقات هذا تأييد لاطلاق المركب العقلي على البسيط الخارجي بالمسامحة
حاصله ان الشيخ الرئيس قال في التعليقات اجزاء حد البسيط اجزاء حده وليست اجزاء لقوام حقيقته والحد شيء يفرضه العقل من غير ان يكون قوام حقيقته نوع ماهية
فكان البسيط في ذاته بسيطا بلا اجزاء والاجزاء 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 المانع ان يمنع كون البسيط بالحقيقة مبدأ للمركب مطلقا بل ان يقوم عليه البرهان

الفصل الثالث في انه مشترك

الكلية في ان يكون صدق نقيضه اخ
سلب زيادة في جميع الماهيات واختلاف البعض دون البعض ان يكون
المفروض اجنس دون البعض فلا ان
عدم زيادة في جميع الماهيات لانه اللازم من
ليس زائدا في الجميع لكان معنى قوله لو لم
نفس بعضها او جزء بعضها في يكن
الملازمة الاولى اخ لزوم اتحاد الماهيات
بجواز ان يكون نفس ماهية واحدة فلا يلزم
اتحاد الماهيتين فضلا عن اتحاد الماهيات
ولا على تقدير الجزئية يكون نوع قوله لكان
ماهية واحدة فلم لم يمنع هذين الملازمتين
ومنع الملازمة الاخيرة اخ قوله لكان
جنسا للفصول قلت لا كان القول
بان الوجود والشركة نفس بعض الماهيات
اوذلك فنقض بعض الماهيات بخلاف الملازمتين
الماهيات

ما ليس بمركب اصلا فليس صرورياً فان الكثرة لا بد فيها من الواحد العددي لا من الواحد الحقيقي لجواز اشتماله على آحاد آخر وهكذا فالاولى ان يتمسك ببرهان التطبيق وانت تعلم ان المركب الخارجي العددي حقيقة منحصر 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 بجزء 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 لجواز اشتماله على آحاد آخر وهكذا مثلا الكثرة من افراد الانسان لا بد فيها من الانسان الواحد ثم الانسان الواحد مشتمل على آحاد آخر لا يكون انسانا ويجوز كون كل واحد من تلك الآحاد ايضا مشتملا على آحاد آخر لا يكون من نوع تلك الآحاد وهكذا الى غير النهاية فالاولى ان يتمسك ببرهان التطبيق انتهى بعبارة قوله من الواحد العددي الفرق بين الواحد العددي والحقيقي ان الاول يجوز ان يكون له آحاد آخر 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 في ابطال تلك الاجزاء الغير المتناهية ببرهان التطبيق وامثاله قال معاصر 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 كل واحد مركب من اجزاء مركبة وحينئذ ان لوحظ تلك الاجزاء باسرها مجملة ويذكر ان حصول واحد منها يتوقف على حصول واحد آخر حكم حكما اول فمن اين حصل واحد منها حتى يحصل منه واحد آخر من تركيبه يجزم العقل بامتناع حصولها نعم اذا سئل عن جزء مركب معين منها قيل هو مركب من معين آخر واذا سئل عن جزء هذا الآخر فقيل هو مركب من معين ثالث وهكذا ولما كانت الاجزاء غير متناهية لا يصل العقل بحسبها من هذا الوجه ولم يظهر الخلف عنده والحكم بامتناعه بهذا الطريق وهذا البرهان اشد واظهر من برهان التطبيق كما لا يخفى على الواقف بهما فلا يكون الاستدلال اولى من الاستدلال بهذا واجاب عنه المحقق الدواني في الحاشية الجديدة ان امثاله به هنا وجعله اشد من برهان التطبيق لا يرجع الى حقيقة الا ان اراد بقوله ان لوحظ مجملا الى آخره ان هذا الحكم بديهي فممنوع كيف يمنع 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 اراد الاستدلال عليه بان توقف كل واحد منها على واحد آخر الى غير النهاية يستلزم امتناعه فهو اول المسئلة اذ ليس النزاع الا في ذلك ثم لا يخفى ان الحكماء قالوا بترتب الحوادث المتعاقبة الى غير النهاية من جانب المبدأ كالصور المتعاقبة على هيولى العناصر والمتكلمون استدلوا على بطلانه بدلائل مبسوطة فكيف يدعى البديهية على انه يرجع دعوى البديهية في نفس المعنى فلا يكون برهانا فضلا عن ان يكون الاستدلال اولى من برهان التطبيق وان اراد المطالبة بكيفية حصوله فهو ليس من وضعه لانه معلل انتهى 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 منحصر في العدد لان الكلية والجزئية حقيقة من عوارض الكم بواسطة من عوارض المتكمات واجزاء العدد وحدات 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 وان كان عددياً من حيث عروض العدد له لكن من حيث ذات حقيقة واحدة متقومة من الجزءين فلا بد له من الجزء الصوري البسيط بحسب الخارج اذ لو لم يكن له جزء بسيط لكان لذلك الجزء جزء آخر فيكون فعلية المركب في الحقيقة بهذا الجزء الاخير لا بالجزء الاول في نفس الامر فيحتاج في فعليته الى هذا الجزء وحينئذ كان هذا الجزء بسيطا حقيقيا فثبت المطلوب من انتهاء المركب الخارجي الغير العددي الى البسيط والا لم يكن بسيطا حقيقيا فعلية هذا الجزء الثاني تكون بجزء آخر فكان فعلية المركب حقيقة بهذا الجزء الاخير لا بالاول والثاني والكلام فيه كالكلام في الجزء الثاني فاما ان لا ينتهي الاجزاء الى جزء بسيط غير مركب بل كل جزء مركب من جزء آخر وهكذا فيذهب السلسلة الى غير النهاية فلا يكون للمركب فعلية مع انه موجود بالفعل واما ان ينتهي تلك الاجزاء الى جزء بسيط لا يكون مركبا من اجزاء آخر فيثبت

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 اي الجوهر والعرض من اقسام الموجود والوجود ليس من اقسام الموجود لاستحالة ان يكون الشيء مندرجا تحت المتصف بذلك الشيء قال
المص والتحقيق ان هذه الوجوه التي استدل بها على كون الوجود زائدا على ماهية الممكن انما تفيد تغاير المفهومين اي 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 العاقل ان ما صدق عليه السواد من الامور
الخارجية هو بعينه ما صدق عليه الوجود وليس هذا اي الوجود 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

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

المطلوب فظهر ان المركب المقداري الغير العددي يجب انتهاؤه الى البسيط الحقيقي وهو المدعى واندفع منع 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 مركب لان خلاف المفروض قوله فتدبر اشارة
الى انه لا يستلزم عدم الانتهاء عدم قبول كل جزء من تلك الاجزاء الانقسام لان كل جزء في السلسلة مركب من جزء هو تحته ومن غيره وذلك الغير مركب من جزء
تحته ومن غيره وهكذا الى ما لا نهاية له كما اذا فرضنا انقسام الذراع الى النصف ونصف النصف ونصف نصف النصف الى ما لا نهاية له فالنصف مركب من نصف
النصف وآخر مثله ونصف النصف مركب من نصف نصف النصف وآخر مثله وكذا الى ما لا نهاية له فكل جزء فرض يكون مركبا منقسما او اشارة الى ان الكلام كان في
اجزاء الماهية دون الاجزاء المقدارية فعليك بالتامل الصادق والتفحص اللائق في هذا المقام لانه من مزالق الاقدام وما ذكرنا كاف للاولي الافهام قوله يعني ان الجوهر
بذاته توجيه لكلام المص غير ما وجه به الشارح العلامة ورد على توجيه الشارح وحاصله ان الوجود ليس بجوهر ولا عرض كما زعمه المستدل لانهما من اقسام الموجود الخارجي والوجود
امر اعتباري قوله لا امر الاعتباري الخ دفع به ما ان يتوهم تقريره ان الوجود لما لم يكن من اقسام الموجود الخارجي وكان امرا اعتباريا فكيف يكون جزءا عقليا
للموجود الخارجي لان ما هو جزء للموجود الخارجي موجود خارجي وحاصل الدفع انه لا استحالة في كون الوجود امرا اعتباريا مع كونه جزءا للموجود الخارجي لما ان الكلي الطبيعي
عند القائلين بعدم موجوديته في الخارج جزء للاشخاص الخارجية مع كونه امرا اعتباريا قوله واما ما ذكره الخ ايراد على توجيه الشارح الكلام المص بانه ظاهر السقوط لان
ما قرره مستحيل اليس بحال اصلا لان 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 جزءا محمولا للجوهر لان طبيعة المعنى

الفصل الثاني في انه مشترك

لها أن الماهية قبل انضمام الوجود إليها وجوب ما من المحذورات وهو معنى كلام الشيخ أبي الحسن الأشعري وتحقيق دليله لا يدل
على امتناع كون الوجود متمايزا الهوية عن هويات الماهيات الموجودة وفيه بحث لأن ما ذكره يدل على أن الوجود والموجود
لا يتمايزان في الخارج كتمايز السواد والأسود إلا أن هذا لا يستلزم أن يكون هوية الوجود في الخارج عين هوية الموجود كالسواد
مثلا حتى يكون ما صدق عليه أحدهما هو عين ما صدق عليه الآخر بجواز أن يكون صدق عدم الامتياز بأن لا يكون للوجود هوية
خارجية لكونه من المعقولات الثانية كيف ولو اتحد الوجود بالسواد خارجا في الخارج لكان محمولا على تلك الذات مواطاة كالسواد وأيضا
لم يكن لأحد شك في أن الوجود موجود كما لا شك في أن السواد موجود وبما بحمله فالهوية الثابتة في الخارج هوية السواد والوجود عارض لها ممتاز عنها
في العقل فقط فاشتق منه الموجود والمحمول على تلك الهوية بالمواطاة فهذا القدر مسلم وأما أن تلك الهوية ذات الوجود وماهيته
المعينة كما هي ذات السواد وماهيته المعينة فممنوع نعم لما أثبت الحكماء الوجود الذهني فأنفوا وأنفقوا في ذلك أي وأنفقوا الشيخ
في أن الوجود الخارجي لا يمتاز عن الماهية في الخارج بل هما متحدان هوية قالوا بأن أي الوجود يغاير الحقيقة الخارجية ذهنا فإنه

قوله فيه بحث الخ حاصله أن ما ذكره المص في إثبات اتحاد ذاتي السواد والوجود واتحاد أفرادهما لا يتم لأنه يدل على عدم امتيازهما في الخارج وهو يحصل بأن
لا يكون للوجود هوية خارجية وفيه نظر لأنه إذا لم يكن للوجود هوية خارجية لا يكون له هوية أصلا لانتفاء الوجود الذهني عند المتكلمين مع أن البداهة حاكمة
بأن له هوية فيكون هوية عين هوية السواد وما يصدق عليه أحدهما يصدق عليه الآخر لا يقال مراد المص من اتحادهما بحسب الهوية وبالصدق أنه ليس في الخارج إلا السواد
والعقل ينتزع الوجود عنه لأنا نقول هذا مع أنه بعيد عن عبارة المص يأبى عنه الوجوه التي نقلها عن الشيخ الأشعري كما يظهر بالتأمل الصادق

المعنى الوصفي بما هي هي محتاجة إلى الموصوف الذي هو غيره والجوهر بما هي هي مستقلة لا تحتاج في قوامها إلى الغير فكيف يكون المفتقر لذاته جزءا من غير المفتقر من حيث
الذات والا يلزم اجتماع المتنافيين وهما الافتقار وعدمه في ماهية واحدة وهي ماهية الجوهر بحيثية واحدة وهي حيثية الذات فإن الأجزاء المحمولة متحدة بالذات مع الكل
فافتقارها عين افتقاره قوله حاصله الخ تفصيل المقام أن المص قال ليس المراد من قال بعينية الوجود للماهية أن يكون مفهوم الوجود عين مفهوم الماهية فإنه
لا يقول بذلك عاقل بل مراده أن ما صدق عليه الماهية في الخارج بعينه مصداق الوجود وليس لهما هويتان متمايزتان في الخارج هذا هو الحق والا لكان الماهية
أخرى مع قطع النظر عن الوجود فكان للماهية قبل انضمام الوجود وجود فيلزم المحذورات التي ذكرت سابقا في دلائل الشيخ أبي الحسن الأشعري وحاصل ما عرض الشرح عليه بأن
ما ذكره يدل على عدم الامتياز بين الوجود وبين الماهية في الخارج ولا يدل على اتحاد مصداقهما الذي هو مطلوب المص إلا أن يقال إن عدم التمايز في الخارج يستلزم
الاتحاد في الهوية وليس كذلك لأنه يجوز أن يكون عدم التمايز بأن لا يكون للوجود هوية خارجية أصلا بأن يكون أمرا اعتباريا عارضا في الذهن وحينئذ
لا يتحدان في المصداق لأن ما صدق عليه الماهية أمر خارجي وما صدق عليه الوجود أمر ذهني فحاصل الكلام أن غرض المص اتحاد مصداق الماهية والوجود في الخارج
وهو لا يثبت بما ذكره من عدم الامتياز بينهما فإن عدم الامتياز يمكن على تقدير أن لا يكون للوجود مصداق في الخارج أصلا قوله وفيه نظر الخ أي فيما ذكره الشارح من البحث
نظر لأنه إذا لم يكن للوجود هوية في الخارج فمصداق له لا يكون له هوية أصلا لانتفاء الوجود الذهني عند المتكلمين مع أن البداهة الخ قوله لا يقال توجيه لكلام المص بحيث
لا يرد عليه البحث وحاصله أن مراد المص باتحاد السواد والوجود بحسب الهوية والصدق أنه ليس في الخارج إلا هوية السواد والعقل ينتزع الوجود عنه لأن للوجود هوية في
الخارج وهو عين هوية السواد حتى يرد عليه ما ذكر في البحث قوله لأنا نقول هذا رد لذلك التوجيه بأن مع بعده عن كلام المص يأبى عنه الخ قوله مع أنه بعيد لأن المفاد
من عبارة المص أن مصداق السواد والوجود في الخارج واحد وهو صريح في أن للوجود هوية خارجية هي بعينه هو بعينه هوية السواد قوله يأبى عنه الخ يعني مع البعد عن
عبارة المص يأبى عن هذا التوجيه الوجوه التي نقلها المص عن الشيخ الأشعري فإنها تدل على اتحاد الوجود والسواد بالذات في الخارج لا على ما ذكره الموجه

اذا تصور الماهية الموجودة في الخارج فصلها العقل الى امرين ماهية ووجود خارجي فيحصل هنا امور ثلاثة الماهية الخارجية على قياس ما قيل
في الجنس والفصل ثم استشهد على الوجود وفي الشيء الاتحاد بحسب الخارج وان خالفوه في التغاير بحسب الذهن بقوله فصح 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 الحقائق وهذه
الماهيات موجودة عينية متاصلة في الوجود فاما الوجود والشيئية فلا تاصل لهما في الاعيان بل هما من المعقولات الثانية التي تعرض للمعقولات الاولى
من حيث انها في الذهن ولا يحاذي لهما امر في الخارج وذلك اي الوجود في كونه من المعقولات الثانية كالحقيقة والتشخص والذاتي والعرضي لان
مفهوماتهن الالفاظ معقولات ثانية لا وجود لها في الخارج فليس في الاعيان شيء هو حقيقة مطلقة وتشخص مطلق وذاتي وعرضي
لذلك بل هذه مفهومات عارضة في العقل للمعقولات الاولى ولا يذهب عليك ان هذا الكلام من ابن سينا تصريح بان ليس للوجود ماهية خارجية
والا كان متاصلا في الوجود لا معقولا ثانيا قال الصدر الشارح ان الوجود زائد ليس بزائد لجميع الاذهان في الوجود الذهني فان ثبوته كالشيء قال ابن الوجود الخارجي
عين الماهية مطلقا ومن اثبته قال الوجود الخارجي زائد على الماهية في الذهن فمن ادعى من المتاخرين ان الوجود زائد مع انتفاء للوجود
والحق ما قررناه مرارا ان مراد الشيخ الاشعري من اتحاد الوجود والماهية حمله عليها حملا بالذات **قوله** بل هما من المعقولات الثانية اعلم ان المعتبر في المعقول
الثاني امران الاول ان يكون الذهن ظرف العروض لا ان يكون الوجود الذهني شرط العروض او قيد المعروض لا الخارج الوجود ونحوه من المعقولات الثانية وهذا معنى قوله من حيث
انها في الذهن واحترز به عن العوارض الخارجية الثاني ان لا يكون الخارج ظرف العروض ويتفرع عليه ان لا يكون في وجود في الخارج وهذا معنى قوله لا يحاذي لهما
في الخارج واحترز به عن لوازم الماهية وما يتوهم ان الوجود الوجودي فرد الوجود والاعيان الخارجية افراد الموجود مع ان الوجود والموجود من المعقولات الثانية
من اتحادهما بالعرض بان يكون المسمى موجودا في الخارج والوجود منتزعا عنه **قوله** لا الخ المذكور فيما سبق مرتين مرة في اوائل بحث زيادة الوجود ومرة في مقام آخر كما عرفت
فالجمع لما فوق الواحد **قوله** لا يكون الوجود الذهني ظرف العروض اي ظرفا لعروضه للماهية **قوله** لا يكون الخ يعني ليس في الامر الاول اعتبار كون الوجود الذهني شرطا لعروض
المعقولات الثانية بان لا يكون عروضها بدون الوجود الذهني وقيد المعروض بان يكون المعروض مقيدا بالوجود الذهني لا الخارج الوجود ونحوه من الامكان وغيرهما من المعقولات
الثانية اذ ليس الموجود في الذهن شرطا لعروضها لان الماهية تتصف بها في الخارج وكذلك ليس معروضها مقيدا بالوجود الذهني لان معروضها يكون الشيء في الخارج ايضا
قوله لا الخارج اي لا كان الوجود الذهني شرطا لعروض المعقولات الثانية للماهية او يكون معروضها مقيدا بالوجود الذهني **قوله** بمعنى قولنا اي قول الشيخ حيث انها
في الذهن يعني ليست بحيثية في قول الشيخ تقييدية لانها تدل على كون الوجود الذهني قيد المعروض التعليلية لانها تدل على كونه شرطا للعروض كما انها باطل فمعنى بحيثية الكون
الحيثية في الامر الاول وهو كون الوجود الذهني ظرفا للعروض **قوله** الثاني اي الامر المعتبر الثاني في المعقول الثاني ان يكون الخارج ظرف العروض اي عروض المعقول الثاني للماهية
قوله ويتفرع عليه اي على الامر الثاني وهو عدم كون الخارج ظرف العروض ان لا يكون فرد المعقول الثاني موجودا في الخارج وبه يتفرع على المفهوم من الحاشية السنية ان المراد
بان لا يكون الخارج ظرفا للعروض ان يحمل والانطباق في المعقول الثاني لا يكون بحسب الخارج بل بحسب الذهن فقط ولو كان كذلك فليس له امر ما في الخارج فلا يكون
فرده الا صحة 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 فردهما موجودا في الخارج مع ان الوجود الواجبي
الذي هو فرد للوجود المطلق موجود في الخارج والاعيان الخارجية التي هي افراد الموجود موجودات خارجية فيخرجان عن المعقولات الثانية وهو باطل

قوله اذ الشيء الخ

قوله فيها اي في الخارج

قوله فيها اي في الخارج

قوله فيها اي في الخارج

ساقط لان الوجود الوجهي ليس فرداً للوجود المصدري بل للوجود الحقيقي وهو ليس من المعقولات الثانية وافراد مفهوم الموجود بحسب الحقيقة هي الحصص الاعتبارية دون الاعيان الخارجية فالقيل الوجود الخارجي من المعقولات الثانية والماهية متصفة به في الخارج فيكون الخارج ظرفاً للعروض وكذا الكلية والجزئية من المعقولات الثانية وهما من عوارض الصور الذهنية من حيث انها صور ذهنية فيكون الوجود الذهني قيداً للمعروض فانا قلنا ليس في الخارج الا الماهية ثم العقل بضرب 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 في ظرف بحيث يصح انتزاع الوصف عنها لكنه في الحقيقة ليس اتصافاً ثم حيثية كون الشيء صورة ذهنية مغايرة لحيثية كونه موجوداً ذهنياً وان كانت مستلزمة لها فان الاولى حيثية حصول الشيء في الذهن والثانية حيثية وجوده في نفسه مع ان في المعقول الثاني عدم اعتبار شرطية الوجود الذهني للعروض وقيديته للمعروض لا اعتبار عدمهما وبما قررنا ظهر ذلك

قوله ساقط لان الوجود الوجهي الخ خبر لقوله لما توهم وحاصل السقوط منع كون الوجود الوجهي فرداً للوجود بالمعنى المصدري الذي هو من المعقولات الثانية وكون الاعيان الخارجية افراداً لمفهوم الموجود بل الوجود الوجهي فرد للوجود الحقيقي وهو ليس من المعقولات الثانية وافراد الموجود هي الحصص الاعتبارية بحيث موجودة في الخارج فهو فرد من المعقولات الثانية ليس موجوداً في الخارج وما هو موجود في الخارج ليس فرداً لها قوله فالقيل الخ نقض على الامرين المعتبرين في المعقول الثاني اما على الامر الثاني فبالوجود الخارجي تقريره ان الوجود الخارجي من المعقولات الثانية مع عدم تحقق الامر الثاني المعتبر في المعقول الثاني من عدم كون الخارج ظرفاً للعروض اتصاف الماهية بالوجود الخارجي في الخارج لان الخارج ظرف لعروض هذا الوجود فلم يكن تعريف المعقول الثاني جامعاً واما على الامر الاول فبالكلية والجزئية بيانه انهما من المعقولات الثانية مع عدم تحقق الامر الاول المعتبر في المعقول الثاني من عدم كون الوجود الذهني شرطاً للعروض وقيداً للمعروض لانهما عرضان خاصة للصور الذهنية من حيث انها صور ذهنية فيكون الوجود الذهني قيداً للمعروضية فلم يكن تعريف المعقول الثاني جامعاً قوله قلنا ليس الخ جواب عن النقض اما اول و حاصله منع كون الخارج ظرفاً لعروض 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 الماهية في ظرف بحيث يصح انتزاع الوصف عنها وهذا المعنى يوجد في الوجود الخارجي فاتصف به الماهية في الخارج فصار الخارج ظرفاً للعروض فعاد النقض كما كان ووجه الدفع ان ما ذكرتم من معنى الاتصاف ليس معنى حقيقياً بل اطلاق الاتصاف عليه مجاز فان الاتصاف الحقيقي ما يكون الموصوف فيه متميزاً عن الوصف في ظرف الاتصاف بان لا يتقوم 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 والجزئية وحاصله على ما يخطر بالبال ان حيثية كون الشيء صورة ذهنية انما هو عبارة عن حصولها في الذهن وقيامها به وليس حصول ذهنياً فان الوجود الذهني وجود في نفسه والاول وجود الطبي فغاية ما لزم تقييد معروض الكلية والجزئية بالوجود الرابطي وهو لا يقدح في كونهما من المعقولات الثانية لانه يصدق عليهما ان الوجود الذهني ليس قيداً للمعروضية بل الوجود الرابطي فافهم قوله لو كانت مستلزمة لها اذا كانت حيثية كون الشيء صورة ذهنية مستلزمة بحيثية كونه موجوداً ذهنياً ووجه الاستلزام ان كونها صورة ذهنية مرتبة العلم وهي لا تحقق بدون المعلوم الذي هو كونها موجوداً ذهنياً قوله حيثية حصول الشيء في الذهن اي الكشف به بالعوارض الذهنية وهو مرتبة الادراك والعلم قوله حيثية وجوده في نفسه اي مع قطع النظر عن مرتبة القيام بالذهن وهي مرتبة المعلوم قوله مع ان في المعقول الثاني الخ هذا جواب آخر عن النقض الكلية والجزئية تقريره ان في المعقول الثاني عدم اعتبار شرطية الوجود الذهني للعروض وكذا عدم اعتبار قيديته للمعروض وهو لا ينافي كون الوجود الذهني قيداً للعروض في بعض المعقولات الثانية كالكلية والجزئية او شرطاً له اذ من الجائز ان لا تعتبر الشرطية والتقييد ويوجدان وانما ينافيه اعتبار عدم الشرطية والتقييد وذلك مفقود فيما نحن فيه قوله وبما 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 يتصرف العقل فيه الماهية عن الوجود ويصفها به وذلك لا يمكن في الذهن والخارج لان فيهما خلطاً محضاً واتحاداً صرفاً بين الماهية ووجودها فلا يمكن فيهما تميز الماهية

المفصل الثاني في انه مشترك

الذهني لو لم يكن على بصيرة في مواد هذا البحث الثاني ان الوجود زائد على الماهية في الواجب بوجوه الاول لو لم يكن وجود الواجب مغايرا
لماهيته بل كان وجوده مجردا قائما بذاته هو عين ماهيته الواجب فيجرده عن الماهية وقيامه بذاته تعالى اما لذاته فيكون كل و
جود مجردا لان مقتضى ذات المشترك لا يختلف ولا يتخلف عنه فيكون وجود الممكن ايضا مجردا عن الماهية وقد ابطلناه في البحث الاول واما لغيره
فيكون تجرد واجب الوجود تعلقيا مفصلة فلا يكون الواجب الذي هو ذلك الوجود المجرد واجبا لاحتياجه في تجرده وقيامه
بذاته الى غيره سواء كان ذلك الغير وجوديا او عدميا هف الوجه الثاني ان الواجب مبدأ للممكنات كلها فلو كان هو الوجود
المجرد القائم بذاته فالمبدأ للممكنات اما الوجود وحده او هو مع قيد التجرد والاول يقتضي ان يكون كل وجود مبدأ لما الواجب مبدأ له فيكون
كل شيء من الاشياء الموجودة مبدأ لكل شيء منها حتى لنفسه علة لان الوجودات متساوية متماثلة الماهية وبطلانه اظهر من ان يخفى
والثاني يقتضي ان يكون التجرد وهو عدم جزء من حد الوجود اي الماهية علة وانه محال لان الله وجود الذات اذ باب اثبات الصانع لانه لما
جاز كون المركب من العدم والوجود موجودا مع كونه معدوما جاز ايضا كون العدم الصرف موجودا ايضا لا يقال لا يجوز ان يكون التجرد
الذي هو عدمي شرطا للتاثير لا جزءا من المؤثر فلا يلزم ذلك المحال لانا نقول فاذن كل وجود مبدأ لما الواجب مبدأ له لانه يختلف
عنه لا لاثر لفقد شرطه وهو التجرد لفقد شرطا ممكن اجتماعه معه لمساواته وجود الواجب الذي جامعه الشرط ويعود المحال
وهو جواز كون كل شيء مبدأ لكل شيء حتى لنفسه وعلة وقد اجاب عنهما اي عن هذين الوجهين بعض الفضلاء بان النزاع في ان
وجود الواجب عين ماهيته ام لا ليس في الوجود المشترك بين الموجودات اذ لا يقول عاقل بان الوجود المطلق المشترك عين حقيقة
تعالى والا لكان حقيقة امورا متعددة مقارنة للممكنات بل في وجوده الخاص المخالف في الماهية لسائر الوجودات الخاصة
المشاركة له في مطلق مفهوم الوجود فان ما صدق عليه انه وجود اي ما يحمل عليه الوجود مواطاة ليس في الواجب امرا زائدا بل هو عين
ماهيته الواجبة قائم بذاته وهو المجرد للفضل بخصوصيته ذاته تجرده عن الماهية وقيامه بذاته وهو المبدأ للممكنات ولا يلزم من ذلك ان يكون
سائر الوجودات المخالفة له في الماهية مجردة ومبدأ انما يلزم هذا اذا كان وجوده مساويا في تمام الماهية لوجودات الممكنات واشتراك
الوجود بينهما وان كانا بالتواطؤ لا يستلزم تماثلهما لجواز ان يكون امرا عارضا لها خارجا عن ماهياتها وبهذا الفرق ايضا الجواب عن الوجهين
معا لكنه زاد في التوضيح فقال واما خصه اي جهة الواجب من مفهوم الكون الاعيان فزائدة على ماهيته وهذا الجواب لا يشفي
ان ظرف تصادق الماهية بالوجود الملاحظة دون الذهن والخارج دون المعقولات الثانية تشمل المشتقات والمبادي وان القضايا المعقودة بها كلها ذهنيات هذا
وتفصيل المقام يستدعي بسطا في الكلام قوله لو كان المدعى نفي عينية الوجود الحقيقي الذي هو محل الخلاف فهذه الوجوه لا تدل عليه لكان نفي عينية الوجود
عن عارضه وعليه يمشي ما بقاعدم عروض الوجود للماهية في الخارج والا فهو ممنوع في بادي النظر قوله وان المعقولات الثانية الخ هذا امران من الامور الثلثة
المنكشفة بها يعني زعم البعض ان المعقولات الثانية هي المشتقات فانهم جعلوها موضوع المنطق وموضوع المشتقات المبادي وهو فاسد قطعا مركون الوجود
والكلية والجزئية من المعقولات الثانية والا يخفى كونها مبادي فعلم ان المعقولات الثانية تعم المبادي والمشتقات قوله وان القضايا الخ هذا الامر الثالث منها يعني ظهر ان
القضايا المعقودة بالمعقولات الثانية كلها ذهنيات اذ الاتصاف بالمعقولات الثانية انما هو بحسب وجود الموصوف في الذهن وان لم يكن شرطا او شطرا فالعقود الى صلة
منها ذهنيات قوله اي حينئذ قوله لكان المدعى الخ الغرض منه الايراد على المستدلين بزيادة الوجود على الواجب بالوجوه المذكورة في متن المواقف
وتقرير الايراد ظاهر قوله فهذه الوجوه لا تدل عليه لان الدليل الاول والثاني مبنيان على كون الوجود ماهية وحدة نوعية حتى يصح قياس سائر الوجودات على

عليه الكلام اعتراف بان حصة الكون في الاعيان ماهية تعالى كما انها عارضة لماهية الممكنات الى هذا المعنى اشار الامام الرازي في
المباحث المشرقية حيث قال فانقبل الوجود الذي يشارك وجود الممكنات في المفهوم لا نه ماهية الواجب فيكون قد حصل الوجود حق
واجب الوجود مقارنا للماهية وهذا ترك لما ذهب اليه الحكماء واختيار لما ذكرناه فلا فرق اذن بين الواجب والممكن في كون الوجود زائدا
عارضا لماهيته 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 بان 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 دون الواجب
ولكن لو يقم عليه دليل على ان ذلك الامر الثالث دليل اصلا بل كما قال به احد فان التزمه في الممكن ملتزم اظهار الفرق التزمنا نحن عدمه
في الواجب وقلنا ليس فيه الا ماهية ليست هي فردا من الوجود كما زعمتم بل هي معروضة لحصة الكون فيكون وجوده عين تلك الحصة
زائدة على ماهيته وطالبناه باثباته في الممكن هذا ما ذكره وقد عرفت انه بدقيقة الجواب هو منع التساوي وجودي الواجب
والممكن في تمام الماهية وانكانا متشاركين في عارض صادق عليهما هو مفهوم الوجود المطلق سواء كان صدقه عليهم اتواطأ او تشكيكا

المصدري الذي لا يدل وجود في الخارج فهو بديهي اولي لا يحتاج الى التنبيه فضلا عن الاستدلال **قوله** سلمنا ان ثبت انه قد سبق منا تحقيقه ولا باس ان نزيده بيانا
فنقول النظر الجلي يحكم ان حقيقة الوجود ليست معنى مصدريا بل امرا آخر والنسبة بينها نسبة مفهوم الشيء وحقيقته باعتبار ونسبة المعبر والمعبر عنه باعتبار آخر ثم بعد تدقيق النظر
يظهر ان ليس في الخارج مثلا الا ذات الشيء من حيث اصله لا نتزاع مفهوم الوجود عنه والعقل يضرب من التحليل فينتزع منه الوجود ويصفه 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 بالوجود الحقيقي الذي هو موجود بنفسه واجب
لذاته وارتباطه كما عرفت واما الثالث فهو امر اعتباري وليس افراده الا حصصيا ولا يصدق مواطاة الا عليها ومن جوزانه يكون له فرد غير حصة فقد اخطأ كيف
والمعنى المصدري الانتزاعي الحقيقي لا الا غيرهم منه عند انتزاعه وذلك المفهوم الاكمل على ما يفاد الا 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
الوجود 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 ان المدلايل
المذكورة ههنا جارية في اثبات زيادة الوجود المصدري على الوجوب 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 اخص من الاولي مطلقا اذ من البديهيات
ما يفتقر الى حدس او تجربة وغير ذلك **قوله** قد سبق منا تحقيقه في ذيل قول الماتن وثانيهما مذهب الحكماء حيث قال وتحقيق المقام ان حقيقة الوجود الخ **قوله** النسبة بينهما
اي بين المعنى المصدري والامر الآخر الذي هو حقيقة الوجود نسبة مفهوم الشيء وحقيقته باعتبار عند من قال ليس للوجود المصدري فرد وسنا الوجودية هو الوجود
الحقيقي الذي مصداق هذا الوجود المصدري وامن قال ان الوجود المصدري صادق على الوجود الحقيقي صدقا عرضيا نحو جزء من وجوده مغير عن الوجود الحقيقي بالوجود
المصدري كما هو الاكثر فالنسبة بينهما نسبة المعبر والمعبر عنه بهذا الاعتبار فالمعبر هو الوجود المصدري والمعبر عنه الوجود الحقيقي **قوله** ارتباطه اي ارتباط ذلك الشيء
بالوجود الحقيقي **قوله** كما عرفت سابقا في مذهب الحكماء **قوله** الثالث اي المنتزع امر اعتباري **قوله** فقد اخطأ وقد مر سابقا تحقيقه بالتفصيل فاحفظه
لا طائل فيه الا الاطالة **قوله** هذه الامور الثلثة اي المنتزع عنه والحيثية التي هي منشأ الانتزاع والمنتزع كلها يوجد في الممكن اذ ذات الممكن منتزع عنه

المقصد الثاني في انه مشترك

وان قوله واما حصته اه فيريد توضيح المجلى فالمناقشة في هذه الزيادة بطريق المنع خارجة عن قانون المباحثة بطريق الابطال لا يجدي بقاء
المنع بحاله وستعرف من كلام المصنف طبيل على ان المكن امور اثنتة والمازيف بجواب ذلك الفاضل قال نعم ههنا اعتراضان وارد ان على
الوجهين اشار الى اولهما بقوله فان الوجود مقول على افراده بالتشكيك لا بالتواطؤ فلنا في وجود الواجب اولا 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 موجود يعني الاشياء التي يحمل عليها الوجود مواطاة وهي الوجودات
لا الاشياء التي يصدق عليها الوجود اشتقاقا وهي الماهيات فانها لا ينفعنا لمخالفتها بالحقيقة اي يجب ان يكون كذلك لان
الاشتراك في العارض لا يوجب الاتحاد في الحقيقة فقد يكون هو اي الوجود الخاص الذي في الواجب هو المقتضي للتجرد والقيام بالذات
والمبدئية ولا يلزم مشاركة الوجود الممكن اياه في ذلك لاقتضاء التجرد والمبدئية لاختلاف الوجودين بالحقيقة واشار الى الثاني بقوله وايضا
قلنا ان نطرح عنا مؤنة بيان التشكيك واقتضائه كون المشكك عارضا لما تحته ونضع بحال المنع ونقول وان سلمنا ان الوجود
متحققة في الممكن واثنان منها في الواجب لذاته فان ذاته تعالى منشأ الانتزاع ومصداق الحمل وبما قلنا انكشف لك ان الامر ههنا ليس كما زعمه كثير من المتأخرين
من ان فرد الوجود المصدري عين الواجب كيف ولو كان كذلك لكان حمل المعنى المصدري عليه مواطاة صحيحا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا **قوله** فالمناقشة
اه وذلك لان القول بثبوت الفرد للوجود المصدري غير المحصة مستند لمنع تساوي وجودي الواجب والممكن وهو اخص منه لجواز ان يكون وجود الواجب امرا آخر غير فرد الوجود المصدري
وحصته **قوله** ثانيا في وجود الواجب ولا يذهب عليك ان التشكيك اما بالاولية او لا وبالاقدمية 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 ولا يقبل الكمال والنقصان وانما يختلف بثلثة احكام وهي
والوجود ينتزع حيثية استناده الى الفاعل منشأ الانتزاع **قوله** اثنان منها اي الامور الثلثة وهما المنتزع عنه ومنشأ الانتزاع اذ ذاته منتزع عنه ومنشأ
لانتزاع الوجود وليس المنتزع هناك لانه امر اعتباري قوله بما قلنا من ان الوجود ليس له فرد سوى الامر الاعتباري الذي هي الحصة **قوله** كيف ولو كان كذلك لجاز حمله ويكون
فرد الوجود المصدري عين الواجب جاعلا له لو كان فرد الوجود المصدري عين الواجب لكان حمل المعنى المصدري على الواجب مواطاة صحيحا اذ الكلي يحمل على افراده كذلك
مع انه لا يصح تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا **قوله** وذلك اي خروج المناقشة عن قانون المباحثة وبقاء المنع بحاله **قوله** هو اخص منه اي المستند اخص من المنع
وقوله لجواز ان يكون اي دليل المخصوص ظاهر لان من ابطال المستند الخاص لا يلزم ارتفاع المنع **قوله** لا يذهب عليك اي يزاد على قول المص فان الوجود في وجود الواجب
اولى واقدم واقوى فما قال لا يلزم من كون الوجود اولى واقدم في وجود الواجب مسلم واما كونه اقوى فباطل لان التشكيك منحصر في اربعة انحاء بالاولية والاقدمية و
الفرق بينهما ان في الاول لا يلزم ان يكون الاول علة للثاني بخلاف الثاني فان الاقدم يكون علة لغير الاقدم وهو مثالهما الوجود فانه في وجود الواجب اول واقدم من وجود
الممكن وبالاشدية ومقابلها الاضعفية وبالزيادة ومقابلها النقصان والفرق بينهما ان امثال الاضعف في الاول تكون في الاشد غير متمايزة بالفصل الممكن الوجود
يذهب الى ان الاشد متألف من امثال الاضعف وهذا انما يكون في الكيفيات وفي الثاني تكون امثال الانقص في الازيد متمايزة وهذا انما يكون في الكميات والوجود انما
يقبل التشكيك على الوجهين الاولين وهما الاولية والاقدمية وليس تشكيك على الوجهين الاخيرين وهما الاشدية والزيادة فكيف يستقيم قول المص اقوى
في وجود الواجب لان القوة عبارة عن الشدة وقد عرفت ان الوجود لا يقبلها **قوله** قال الشيخ في الهيات الشفاء اي في الفصل الثالث من المقالة
السادسة وهذا تأييد على كون الوجود غير قابل للاشدية والزيادة **قوله** انما يختلف في ثلثة احكام الاول التقدم والتأخر فان وجود الواجب مقدم على وجود
الممكن ووجود الممكن متأخر عنه والثاني في الاستغناء والحاجة فان وجود الواجب مستغن عن الغير والممكن محتاج اليه والثالث في الوجوب والامكان فان وجود

بحر العلوم

مشترك معنى بين ما يطلق عليه الوجود فلم لا يجوز ان يكون ذلك المشترك عارضا لافراده وانما يكون حقائق الوجودات متخالفة بالحقائق
التشارك في العارض فيجب لوجود الواجب ما يمتنع على وجود الممكن من التجرد والمبدئية ويكون الوجود في ذلك كالماهية والتشخص العارضين لما
تحتهما فانه يجب بعض ما صدق عليه احدهما ما يمتنع بعض الآخر منه وذلك لاختلاف ما صدق عليه بحسب الحقيقة مع الاشتراك فيهما واقول اذا
كانت الوجودات متخالفة الحقائق ومتشاركة في العارض الذي هو الوجود المطلق ففي كل وجود حصة من ذلك العارض ففي
الممكنات ماهية معروضة للوجود الخاص الذي هو عرض للحصة فقد ثبت فيهما ثلثة اشياء فهذا الجواب الذي طرح فيه مؤنة
التشكيك اذا حقق كان بعينه جواب ذلك البعض من الفضلاء فتامل دليل آخر وهو الوجه الثالث من الوجوه الدالة على زيادة الوجود في الواجب
الوجود الذاتي اضافة تقتضي في الواجب طرفين احدهما الماهية والآخر الوجود لانه عبارة عن اقتضاء الماهية للوجود فيكون وجوده زائدا
على الماهية قلنا كون الوجوب اضافة ممنوع بل هو نفس الماهية لان الوجوب هو الامر الذي به يمتاز ذات الواجب عن غيره وذلك لا
هو ذات الواجب لانه امتياز عن غيره والصواب ان يقال ان فسر الوجوب الذاتي بالاستغناء عن الغير في الوجود كان امرا سلبيا غير محتاج الى
تحقق شيئين في الواجب وان فسر باقتضاء الذات الموجود فنقول وجوده الخاص الذي هو ماهيته تقتضي بذاته تعارضه الذي هو

التقدم والتاخر والاستغناء والحاجة والوجوب والامكان ثم التشكيك الوجود انما هو بالقياس الى صدقه على الموجودات دون الوجود فالتشكيك لا ينافي
ان يكون ذاتيا لافراده كما مر قوله فلم لا يجوز قد عرفت انه لا يجوز فنقول لا يقال الواجب اقتضاء الوجود الذي الموجودة وهو الوجود الخاص لا الوجود المطلق
لانا نقول الواجب ما يقتضي الوجود المطلق لا الوجود الخاص والا يلزم ان يكون الزمان وغيره مما يقتضي الوجود الخاص واجبا فانقلت ما العام مقدم على الخاص على تقدير

الواجب واجب وجوده الممكن ممكن ولا يختلف في امر ما ذهب الى الامر فعلم انه لا يختلف بالاشتداد والزيادة فاقال المص من كونه اقوى اشد غير صحيح قوله ثم تشكيك الوجود
الخ ايراد على ما قال المص ان الاشياء التي يصدق عليها الوجود وهي الوجودات مختلفة بالحقيقة ان هذا التفريع غير صحيح اذ لا يلزم من كون الوجود مشككا عدم كونه ذاتيا
لافراده وانما يلزم عدم ذاتيته بالنسبة الى ما هو مشكك لها وهي الوجودات فيجوز ان يكون الوجود ذاتيا لافراده ويكون افراده متحدة الحقيقة ويكون مشككا بالنسبة الى
معروضاته فافرع المص 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 اي في شرح قول الشارح وليس يلزم الخ فانه قد ذكر فيه ان افراد الوجود ليست ما لا حصة له وهو نوع بالنسبة اليها فيكون متحدة الحقيقة
لا مختلفة الحقيقة كما زعمه المص بقوله لم لا يجوز فتذكر قوله لا يقال الخ ايراد على ما قال الشارح من ان الوجوب ان فسر باقتضاء الذات للوجود فنقول وجوده الخاص الذي
هو ماهيته بذاته تقتضي عارضه الذي هو الوجود المطلق فلا يثبت زيادة الوجود الخاص على الواجب كما هو مطلوب المستدل وتقرير الايراد ان المراد في تعريف الواجب
باقتضاء الذات للوجود انما هو الوجود الخاص الذي به الموجودية واذا كان الوجوب متحققا بهذا المعنى في الواجب كان ماهيته مقتضية للوجود الخاص فيكون الوجود الخاص
زائدا على ماهية الواجب وهو مطلوب المستدل فالمنع غير متوجه قوله لانا نقول الخ هذا جواب عن ذلك الايراد وحاصله انا لا نسلم كون الوجود في الوجوب بمعنى الوجود
الخاص بل بمعنى الوجود المطلق فمعنى الوجوب اقتضاء الوجود المطلق لا اقتضاء الوجود الخاص ولا يلزم كون الزمان وجوبا لانه يقتضي الوجود الخاص اذ الزمان مما لا يمكن
سبق عدمه على وجوده ولا سبق وجوده على عدمه كما بين في الحكمة واذا كان المعتبر في الوجوب الوجود المطلق لا يكون الزمان وغيره واجبا لانه يمكن ان يكون
الزمان معدوما بالكلية بخلاف الواجب تعالى فانه لا يقبل شيئا من العدم فالزمان لا يقتضي الوجود المطلق اي الوجود من جميع الوجوه بخلاف الواجب تعالى فانه ظاهر
جدا قوله والا الخ اي والا يلزم ان يكون الواجب ما يقتضي الوجود المطلق بل ما يقتضي الوجود الخاص قوله فانقلت الخ هذا ايراد آخر على قول الشارح ان الوجود الخاص الذي هو من
ماهية الواجب مقتضى الوجود المطلق وتقرير الايراد ان العام مقدم على الخاص لان الخاص عبارة عن العام مع اعتبار امر زائد فما لم يتحقق العام اولا لم يتحقق الخاص

اقتضاء الخاص العام يلزم تأخره عنه ضرورة تقدم المقتضى على المقتضى قلت يمكن التعاكس بين الشيئين في التقدم والتأخر باعتبارين بمعنى ان العام مطلقا
ليس مقدما على العام الذاتي فالمقابل الوجود الخاص ذات 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 المتأكد البحت القائم بذاته المعرى عن القيود والحيثيات وهو منشأ
لانتزاع مفهوم الوجود والوجوب ومصداق لحملها وليست حيثية الوجود ولا حيثية الوجوب مغايرة لذاته تعالى فوجوبه الحقيقي عينه كما ان وجوده الحقيقي كذلك قال الشيخ في
التعليقات الوجود من لوازم الماهيات لا من مقوماتها لكن الحكم في الاول الذي لا ماهية له غير الانية يشبه ان يكون الوجود حقيقة اذا كان على صفة وتلك الصفة

وعلى تقدير اقتضاء الوجود الخاص الوجود المطلق الذي هو عام بالنسبة اليه يلزم تقدم الخاص على العام لان الخاص مقتضى بالكسر والعام مقتضى بالفتح والمقتضى الكسر متقدم على المقتضى
بالفتح **قوله** قلت يمكن التعاكس الخ هذا جواب عن الايراد تقريره انه يمكن التعاكس بين الشيئين في التقدم والتأخر 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 والخاص من حيث
استتباعه للعام بحسب وجوده في نفسه في مرتبة الاجمال مقدما على العام لان الاجزاء الخارجية مطلقا متأخرة في الوجود عن الكل **قوله** لان العام الخ هذا الجواب ان عن ذلك
الايراد تقريره ان الاشتهار ان العام مقدم على الخاص ليس على اطلاقه بل العام الذي يكون ذاتيا للخاص يكون مقدما عليه والمسلم 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** فان قيل الخ هذا ايراد على ما قال ان نفاس 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 المذكور بقوله فان قيل الخ حاصل الجواب
على ما ذكره بعض المحشين ان العموم والخصوص من عوارض الصور الذهنية من حيث انها صور ذهنية لانهما من المعقولات الثانية التي تعرض للاشياء
في ظرف يكون العام فيه ممتازا من الخاص وهذا الظرف هو الملاحظة العقلية اذ هي ظرف التعرية والخلط باعتبارين والحقيقة الخارجية لا تتصف بالعموم
والخصوص والوجوب حقيقة خارجية فكيف يتصف بالخصوص فلا يقال ان الوجود الخاص ذات الواجب بل الخاص المفهوم المنتزع عنه الذهن عن تلك الذات
ويجعله عنوانا لها لمفهوم وجود الواجب الذي هو مفهوم الوجود المترتب 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 بالاضافة يقتضي الطرفين ومصداق
كون الوجوب بالاضافة 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 تأييد لكلامه ويشترك 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 شيء يعني ذات الواجب الذي لا ماهية له 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 الشيء من حيث
هو هو ليشبه اي يظن ان يكون الوجود حقيقة اي حقيقة الاول اعني الواجب اذا كان اي الوجود على صفة وتلك الصفة هي تأكد الوجود اي الوجوب لانه عبارة عن
تأكد الوجود لان الوجود بدون هذه الصفة ليس عين ذات الواجب ولما كان ههنا توهم ان الوجوب صفة للوجود فكان زائدا عليه والوجود عين ذات الواجب
فالوجوب يكون زائدا عليه دفعه بقوله وليس تأكد الوجود وجود الخصص اي وجود خصه من الوجود بالتأكيد بان تعينه التأكيد صفة لذلك الخصة زائدة
عليها بل هو اي تأكد الوجود اسم له اي للوجود الذي هو عين الحقيقة يعبر عنه اي عن ذلك الوجود الذي هو عين الحقيقة بتأكد
الوجود ومحصله ان الوجوب ليس صفة مغايرة للوجود بل كما ان الوجود عين الحقيقة كذلك الوجوب وهو مرام المحشي فحصل التأييد

القصد الثاني في انه مشترك

الموجود المطلق فان قلت فكذا سائر الوجودات الخاصة مقتضية بذواتها لعارضها مذكورة واجبة قلت تلك الوجودات ليست
مستقلة في اقتضاء عارضها لانها في ذواتها محتاجة الى غيرها فكذا في اقتضائها المتفرع على ذواتها بخلاف الوجود الذي هو الواجب فانه مستغن عما عداه
بالكلية الزام الحكماء القائلين بان وجود الواجب عين ذاته هو الوجه الرابع من تلك الوجوه الاربعة الزامي فان الحكماء اتفقوا على ان الطبيعة النوعية
يصح على كل فرد منها ما يصح على الآخر فقول الوجود طبيعة نوعية مشتركة بين الوجودات فلا تختلف لوازمه فلا يثبت كونه زائدا على
ماهية الممكنات عارضا لها وجب ان يكون في الواجب كذلك وبما ذكرنا من ان الطبيعة النوعية لا يجوز اختلاف لوازمها بل يصح على كل فرد منها

هي تأكد الوجود وليس تأكد الوجود وجودا مخصصا بالتأكيد بل هو بمعنى اسم له يعبر عنه بتأكد الوجود **قوله** قلت آه حاصله ان المراد بالاقتضاء
في تفسير الوجوب الاقتضاء التام واقتضاء وجودات الممكن لعارضها اقتضاء ناقص لتفرعه على غيرها ولك ان تقول وجودات الممكن ان كانت حصصا فلا
عروض للمطلق الا عروض حصصه فاقتضاء الوجود الخاص عروض وجود المطلق ليرجع الى اقتضاء الحصة عروض الحصة لها وهو مغسطة وان كانت افرادا والوجود المطلق
عارض لها ان كانت موجودة في الخارج فان عروض الوجود موجود بالضرورة مع ان المراد بالاقتضاء ههنا اقتضاء الذات من حيث هي في اقتضاء الوجودات 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 **قوله** بل يصح على كل اي يصح على كل فرد بالنظر الى الطبيعة لا يصح على الآخر بالنظر اليها

قوله حاصله اي حاصل جواب الشارح وحاصله ان الاقتضاء على نوعين تام وناقص الاول عبارة عن كون ذات المقتضي بما هي هي كافية في اقتضاء المقتضى وصحة
انتزاعه منه والناقص الا يكون ذات المقتضي كافية في الاقتضاء بل محتاجة في الى غيره فساير الوجودات الخاصة وان كانت مقتضية لعارضها لكن لا يلزم دخول
اقتضائها في الوجوب لتكون واجبة اذ المراد بالاقتضاء في تفسير الوجوب الاقتضاء التام واقتضاء وجودات الممكن لعارضها اقتضاء ناقص فلا يكون واجبة
قوله لتفرعه اي تفرع ذلك الاقتضاء على غيرها اي غير الممكنات لان ذوات الممكنات غير كافية في كونها موجودة بل تحتاج الى المؤثر **قوله** ولك ان تقول
الخ هذا جواب آخر من قبل المستثني للاعتراض الشارح المصنف بقوله فان قلت حاصله انا نريد بالوجودات الخاصة اي وجودات الممكن اما حصص الوجود فلا عروض المطلق الوجود
الا عروض حصصها فاقتضاء الوجود الخاص حصصه من الوجود المطلق عروض الوجود المطلق ليرجع الى اقتضاء الحصة عروض الحصة لها وهو مغسطة اي مستلزم
باطلة اذ المقتضي لكان نفس المقتضي يلزم تقدم الشيء على نفسه لان المقتضي متقدم على المقتضى اذ كان غيره يلزم تحقق حصص غير متناهية في موجود واحد لان كل حصة
تقتضي عروض حصة اخرى والاخرى تقتضي اخرى وهكذا وكلاهما باطلان واما افراد الوجود المطلق غير حصص الوجود المطلق عارض لها ان كانت تلك الافراد موجودة
في الخارج فان عروض الوجود موجود بالضرورة وهو باطل لكون الوجودات امورا انتزاعية غير موجودة في الخارج فاندفع الايراد **قوله** لان المراد جواب آخر لا يخفى
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 ذوات الموجودات وهي مرتبة الفرد
وهذه المرتبة متأخرة عن مرتبة الماهية والذوات فلم يكن الوجودات الخاصة في مرتبتها مقتضية للوجود المطلق بل في مرتبة الفردية المتأخرة فلم يكن واجبة
لعدم تحقق الاقتضاء المعتبر في الواجب وهو الاقتضاء من حيث الذات ومحصول ان الاقتضاء المعتبر في الوجوب الاقتضاء من حيث الذات هي ليس كذلك في الوجودات لانها
مقتضية للوجود المطلق من حيث انها افراده **قوله** ثم لا يخفى هذا تحقيق وتوضيح تقريره ان اعتراض الشارح انما يرد على تفسير الوجوب باقتضاء الذات الوجود لو بنى عبارته على ما يفهم منه بحسب
الظاهر هو ابقاء لفظ الوجود المطلق في قوله تقتضي بذاته عارضه الذي هو الوجود المطلق على معناه المصدري ولو حمل لفظ الوجود على الموجود سقط الاعتراض اساسا اذ الوجوب اقتضاء ذاته
كونه موجودا والوجودات الخاصة تقتضي كونها وجودا لا موجودا لان الوجودات لما كانت قائمة بالماهيات الممكنة موجودة بنفسها والوجودات الخاصة تقتضي كونها موجودة **قوله** لا يصح على كل فرد من الفرد

ما يصح على سائرها اثبت الحكماء الهيولى الفلكيات فانها ثبتوها في العناصر بانها قابلة للانفصال كما ستعرفه ثم قالوا الافلاك وان لم تكن قابلة
للانفصال الا ان الصورة الجسمية طبيعة نوعية فلما كانت قائمة بالهيولى العنصريات وجب قيامها بالهيولى الكليات لان مقتضى الطبيعة
النوعية لا يختلف ويبطلوا المثل المجردة التي قال بها افلاطون كما سياتي في مباحث الماهية وابطلوا ايضا مذهب ديمقراطيس في تركب
الاجسام البسيطة الطباع من اجزاء متفقة الحقيقة قابلة للانقسام وهما لا خارجا والجواب منع كونه اي الوجود طبيعة نوعية بل هو امر
عارض لافراده المتخالفة الحقائق **المقصد الرابع** في وجود الذهني لا شبهة في ان النار مثلا لها وجود به يظهر عنها احكامها
ويصدر عنها آثارها من الاضاءة والاحراق وغيرهما وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصيلا وهذا مما لا نزاع فيه انما النزاع
ان للنار هل لها سوى هذا الوجود وجود آخر لا يترتب عليه تلك الاحكام والآثار او لا وهذا الوجود الآخر يسمى وجودا ذهنيا و
ظليا وغير اصيل وعلى هذا يكون للموجود في الذهن نفس الماهية التي يوصف بالوجود الخارجي والاختلاف بينهما بالوجود دون الماهية
لهذا قال بعض الافاضل الاشياء في الخارج اعيان وفي الذهن صور فقد تحرر محل النزاع بحيث لا مرية فيه ويوافقه كلام المثبت ايضا كما

والمراد بالصحة الامكان العام فما يصح بالنظر الى الطبيعة اعم مما يلزم بالنظر اليها بل بينهما تعاكس بحسب العموم والخصوص 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 الآخر ان الجسم طبيعة نوعية مع ان 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 ليس المراد بالصحة انه يكون صحيحا من جميع
الوجوه حتى لا يشتمل الخرق والالتيام في الافلاك بل المراد بالصحة الامكان العام فيشمل الممتنع بالغير فالخرق والالتيام وان كانا ممتنعين 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 تعاكس اي بين الصحة واللزوم تعاكس بحسب العموم والخصوص اعتبارين لان الصحة
اعم من اللزوم باعتبار واللزوم اعم من الصحة باعتبار آخر فيكون كل منهما اعم من الآخر وخاصا منه **قوله** لان الصحيح الخ هذا بيان مادة الاجتماع وحاصله
ان نفس مفهوم الصحيح من اللوازم فيكون اخص من اللازم بالطبعة 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 لتغاير الجهة هكذا في حاشية بحر العلوم نور الله مرقده ومضجعه ان مادة الاجتماع مفهوم الصحيح فانه لازم وصحيح
الافتراق الصحيح المفارق فانه صحيح 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
اعني ما يصح على 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 سوق فيكون الاسمين كالدليل
الرابع فلا وجه لتخصيص الشارح الدليل الرابع بالالزامي وبيان الدفع ان هذه المقدمة وان اخذت في الاولين الا انه لم يؤخذ من حيث انه مسلم 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** الوجه الاول
والثاني اي في الوجه الاول فبقيد انه لم يكن وجوب الوجود مقارنا بالماهية فتجرده اما بالذات فيكون كل وجود مجردا واما في الوجه الثاني فبقوله ان الواجب بسيط والممكنات
كلها ولو كان هو الوجود المجرد فالمبدأ اما الوجود او هو مع قيد التجرد والاول يقتضي ان يكون كل وجود مبدأ 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

١ المتحصلة ولا يلزم الدور في تعريف الوجود الخارجي لانه بديهي والتعريف مبني عليه فتدبر ١٢ جان رح

المقصد الرابع في الوجود الذهني

اثبات وجود غير الوجود الخارجي والثاني نثبات له لا بدني 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 باشباحها لا بانفسها كما نقل عن قوم في ظرف الاثبات على الاول في ظرف
النفي على الثاني والشارح المحقق لما كان ادلة المثبت والنافي منطبقة على الثاني كما ستطلع عليه اختاره في تحرير محل النزاع ثم الظاهر ان ما ذكر في تفسير الوجودين هو تفسير
للوجودين التحقيقيين لا ان الشيئية التي هي منشأ الانتزاع هي مصدر الآثار على كل تقدير لا يريد ان اريد بالآثار والاحكام الآثار والاحكام الخارجية يلزم الدور في تعريف
الوجود الخارجي وان اريد بها الآثار والاحكام في الجملة يصدق تعريفه على الوجود الذهني فانه مصدر الآثار في الجملة اما على تقدير الاول فلان الآثار الخارجية يتوقف
على الوجود المصدري الخارجي لا على الوجود التحقيقي الخارجي واما على التقدير الثاني فلان تعريف الوجود المصدري لكونه مما يبيها تعريف لفظي وما ينبغي ان يعلم ان معروض
الوجود الذهني الماهية من حيث هي والعوارض الذهنية مترتبة عليه لا الماهية من حيث انها مع العوارض الذهنية كيف وجودها 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 وجود في الذهن
لشيء ليس وجود في الخارج كوجود الامور الاعتبارية ووجود في الذهن لشيء وجود في الخارج كوجود زيد مثلا والنحو الثاني لا يصدق الا على الاخير وقد عرفت هذا لا نزاع
في الاول لتحققه بلا ريب انما النزاع في النحو الثاني بان للاشياء الخارجية وجودا سوى وجودها في الخارج هو الوجود الذهني ولا قوله غير الوجود الخارجي اي الخارج من
الشاعر مطلقا او من شاعر فعلى الاول الوجود في المعقول المجردة ليس خارجيا وعلى الثاني يكون خارجيا كما هو المشهور قوله الاشياء الغائبة عنا اي عقولنا وان كانت
حاضرة عند الحواس قوله القول معطوف عليه والقول الثاني معطوف عليه والمعطوف عليه مع المعطوف مبتدأ خبره 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 باشباحها
لا بانفسها وان الشبح مغاير لذي الشبح فهذان القولان يثبتان الوجود الذهني بالمعنى الاول وينفيانه بالمعنى الثاني واما اثباتهما للنحو الاول فلان المفهومات الاعتبارية لما كانت موجودة
في الذهن فقد حصل وجود غير الوجود الخارجي وكذا لو حصل الاشباح في عالم المثال فانه وجود مغاير للوجود الخارجي الذي يترتب عليه الآثار كما بينا ذلك آنفا وانما نفيا
للنحو الثاني فلان النحو الثاني وجود للاشياء الخارجية في الذهن وههنا ليس كذلك لان المفهومات الاعتبارية والاشباح كلاهما ليست بموجودة في الخارج كما ينبغي ان يفهم الكلام
وكذلك هذا التقرير في حل المرام فلا التفات الى ما زعمه بعض الاعلام قوله والشارح المحقق جواب عن دفع مقدر بانه لما كان ههنا مقامان فلم اختار الشارح المقام الثاني في تحرير محل
النزاع دون الاول وبيان الجواب انما اختار الانطباق دلائل الثبوتيين للوجود الذهني والنافيين له على الثاني اختاره وقد عرفت فيما سبق انه لا يستقيم الكلام في النحو الاول
فانه لا مذكور قوله ثم الظاهر ان ما ذكر الخ الغرض منه تمهيد لدفع الاعتراض الوارد في هذا المقام على تعريف الوجود الخارجي بان اريد بالآثار والاحكام في تعريف الوجود
الخارجي الآثار والاحكام الخارجية يلزم الدور لان علمها موقوف على علم المعرف بالفتح وعلمه على علمها وان اريد بها الآثار والاحكام في الجملة فيصدق التعريف على
الوجود الذهني اذ هو 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 اما على الوجود التحقيقي الخارجي الذي هو المعرف بالفتح فغاية اللزوم توقف علم الآثار الخارجية على علم آثر سوى المعرف بالفتح فلا دور
قوله واما على التقدير الثاني اي على تقدير ان يكون التعريف تعريفا للوجودين المصدريين وان كان خلاف الظاهر قوله تعريف لفظي فيجوز بالاجلى لا يقال فيلزم ما ذكر
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 يمكن ان يكون هذا
تحقيقا للموجود الذهني تعيينا للمصداق 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 تعرض للاشياء في الذهن بنظر الوجود الذهني مترتبة
عليه وليس معروضه الماهية من حيث انها مع العوارض الذهنية ومصدر الآثار وما يترتب عليه الاحكام هو الثاني لا الاول الكلام فيه كذا في حاشية جد جدي قدس سره قوله كيف وما الخ

ستطلع عليه فلا حاجة بنا الى بيان تحريره عسى ما احتج مشبق ٢ وهم الحكماء بامور الاول انا نتصور ماهية وجود له في الخارج اصلا كالممتنع مطلقا

من قبيل وجود الشيء لغيره واتصاف الذهن بها اتصاف انضمامي فتامل **قوله** فلا حاجة اه لعل وجه الاشكال على هذا القائل انه راى ظاهر ادلة المثبت منطبقا على الخلاف الاول وادلة النافي منطبقا على الخلاف الثاني واخذ الوجود الذهني بمعنى حصول الشيء في الذهن فزعم انه يتحقق في الاوصاف الخارجية القائمة بالنفس **قوله** الاول انا نتصور ماهية الوجود في الخارج ونحكم عليه باحكام ثبوتية لا من حيث انه موجود خارجي فلا بد ان يكون لنحو آخر من الوجود والا لزم من انتفاء وجوده الخارجي انتفاء التصور والحكم ايضا واذا 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 انا نعقل امورا لا وجود لها في الخارج ولا بد في فهم الشيء من تعلق بين العاقل والمعقول والتعلق بين العاقل والمعدوم المحض محال بالضرورة فلا بد للمعقول من ثبوت وليس في الخارج فهو في الذهن لا يقال الوجود الذهني هو وجود الشيء في نفسه وهذا الوجه يدل على ان لهذه الامور

هذا تاييد لعدم كون الماهية من حيث العوارض الذهنية معروضا للوجود الذهني حاصله ان وجود الماهية من حيث انها معروضة للعوارض الذهنية وهي حيثية القيام بالذهن وجود ذهني فان وجودها بهذه الحيثية من قبيل وجود الشيء لغيره ليكون صفة للذهن واتصاف الذهن بها اتصاف انضمامي فلا بد من وجود منضم في ظرف الاتصاف لما كان موجودا في الخارج فيكون الماهية التي هي صفة موجودة فيه فيعلم ان معروض الوجود الذهني نفس الماهية من حيث صدر الآثار اصلا فلا يصدق التعريف عليه وصدق الماهية من حيث انها متصفة بالعوارض الذهنية وقائمة بالذهن وصف لا يضر لان وجودها خارجي قوله فتامل علامة اشارة الى ان الدليل اصدر بقوله فان الوجود الخ لا يثبت المطلوب اليثبت ظهر ان الاتصاف الانضمامي مطلقا يستدعي وجود الحاشيتين في الخارج والمشهور ان الاتباع الانضمامي الخارجي يستدعي وجود الحاشيتين فيه وقد اومى اليه في كلام المحشي فلا بد من اثبات ان هذا الاتصاف الانضمامي اتصاف انضمامي خارجي وهو ممنوع فيما نحن فيه **قوله** لعل وجه الاشكال توجيهه قال ان شرح محل النزاع سيوا بان منشأه انه راى 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 الخلاف الثاني وهو ان حصول الاشياء الغائبة عنا الموجودة في الخارج بحصول انفسها في الذهن **قوله** واخذ الوجود الذهني الخ توجيه آخر يذكر 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 اذ هي حاصلة فيها فاثباته ونفيه لم يكن اثباتا ونفيا للوجود الذهني المتميز عن الوجود الخارجي فلم تميز محل النزاع وصار تحريره عسيرا **قوله** تتمة انا نتصور الخ لما كان يرد ههنا ان النزاع اذا وقع في المقام الثاني وهو ان الاشياء الخارجية حصولها في الذهن غير حصولها في الخارج والدليل الذي اورده المص انما يدل على وجود الاشياء المعدومة في الخارج في الذهن كالممتنع المعدوم وغير ذلك فلم ينطبق الدليل على المدعى اجاب عنه المحشي بوجهين الاول ان ما ذكره المص انما يدل جزءا من الدليل وتتميم التتمة التي ذكرها المحشي فالذي اورده المص 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 الوجه الذي ذكره المصنف وجه آخر لاثبات الوجود الذهني وقد ذكره الشارح بالتجريد حيث قال قد يستدل على الوجود الذهني بانا نتعقل امورا لا وجود لها في الخارج ولا بد في فهم الشيء وتعقله وتميزه عند العقل من تعلق بين العاقل والمعقول سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة الشيء في العاقل او عن اضافة مفهومة بين العاقل والمعقول او عن صفة ذات اضافة والتعلق بين العاقل والمعدوم الصرف محال بالضرورة فالمعقول من ثبوت في الجملة وليس في الخارج فهو في الذهن انتهى **قوله** لا يقال الخ هذا اليرد ما حاصله ان الوجه الذي ذكره لاثبات الوجود الذهني يدل على ان امور التي ليس لها وجود في الخارج لها وجود آخر سواء كان هذا الوجود وجودا في نفسه او وجودا للغير فلم يثبت به الوجود الذهني لانه وجود في نفسه

الفصل الرابع في الوجود الذهني

مطلقا واجتماع النقيضين والضدين والعدم المقابل للوجود الخارجي المطلق اي من غير اضافة وتقييد لشيء مخصوص وحمل الاطلاق ههنا
على ما يتناول الوجود الذهني لعود الحكم عليه اي على الوجود لا في الخارج باحكام ثبوتية صادقة كونها محكوما عليها بالامكان العام
وملزومة او لانها بعض الاشياء وكون الممتنع مثلا اخص من المعدوم واعم من شريك الباري وكونه متعقلا الى غير ذلك من الاحكام
الايجابية الصادقة في نفس الامر سواء كانت صادقة على مفهوم الممتنع او على ما صدق عليه وانه اي الحكم على تلك الامور المتصورة
باحكام ثبوتية صادقة يستدعي ثبوتها اذ ثبوت الشيء 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 اصلا في الخارج ولا في الذهن لا يعلم
ولا يخبر عنه كان 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 الشيء في نفسه او وجود الشيء لغيره لانا نقول هذه الامور باعتبار ذواتها كان وجودها في نفسها واعتبار اقترانها بالعوارض الذهنية كان
وجودها لغيرها فان قلت يلزم على ذلك التقدير ان يكون للشيء الواحد بالقياس الى الذهن الواحد وجودان قلت يجوز ان يكون للشيء الواحد بالقياس الى الذهن الواحد
وجودان باعتبارين احدهما يحذو حذو الوجود الخارجي في ترتب الآثار والآخر لا يحذو حذوه وهذا التفتيش ظهر سره قولهم ان الكلي من حيث هو كلي موجود في الذهن
مع ان ما يحصل فيه متشخص بالتشخص الذهني وظهر ايضا ان العلم موجود خارجي والمعلوم موجود ذهني فتامل جدا وسيأتيك فوق ذلك كلام ان شاء الله
تعالى **قوله** بالاحكام اذ الحكم يطلق على اربعة معان الاول المحكوم به والثاني وقوع النسبة او لا وقوعها والثالث التصديق 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 اشترط الايجاب طبيعة الايجاب
لتستدعي وجود الموضوع ولا مدخل لخصوصية المحمول في ذلك بل على الثاني والثالث ايضا لان الحكم والتصديق السلبيين يستدعيان تميز المحكوم عليه والتميز يجب

قوله لانا نقول جواب عن تلك الايراد وحاصله ان تلك الامور لها اعتباران اعتبار ذواتها وجودها في نفسها واعتبار اقترانها بالعوارض الذهنية فعلى هذا تحقق الامور المذكورة
الحاصلة في الذهن وجودها في نفسها وهو الوجود الذهني **قوله** فان قلت ايراد على قوله لانا نقول استلزام المحال **قوله** قلت يجوز الخ حاصله تسليم اللازم اذا كان باعتبار
قوله احدهما يحذو الخ وهو وجود الماهية من حيث انها مكتنفة 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 للشيء الذهني اعتبارين مرتبة الحصول ومرتبة القيام
ظهر ان الكلي من حيث هو كلي موجود في الذهن والتشخصات الذهنية انما تعرض له في مرتبة القيام لا في مرتبة الحصول وظهر ايضا ان العلم موجود خارجي لانه عبارة
عن الماهية في مرتبة القيام وهي من صفات النفس والمعلوم موجود ذهني لانه عبارة عن نفس الشيء اقول وقد ظهر ايضا ان العلم جزئي والمعلوم كلي **قوله** فتامل جدا اشارة
الى عظم هذا الباب ودقته وكثرة الزلات فيه **قوله** الحكم يطلق على اربعة معان الخ ظاهر هذا الاطلاق انه بالاشتراك اللفظي والغرض منه تكشيف ان المراد بالاحكام
في قول الماتن باحكام ثبوتية اي معنى **قوله** فالظاهر ان المراد هو الاول اي المحكوم به وجه الظهور ان قول الماتن كونها محكوما عليها بالامكان العام مثال المحكوم به
لا الحكم بمعنى آخر وايضا قد صرحوا بان التقييد بالثبوتية انما هو لاخراج ممتنع سالبة المحمول وهو يدل على ان المراد بالاحكام المحكومات بها **قوله** ويحتمل الثاني اي
وقوع النسبة ولا وقوعها وعليه يدل قول الشارح من الاحكام الايجابية الصادقة في نفس الامر **قوله** الثالث اي التصديق **قوله** على الاول اي اذا اريد الحكم
المحكوم به **قوله** لا مدخل لخصوصية المحمول في ذلك لانه ان كان ثبوتيا يقتضي وجود الموضوع وان كان سلبيا لا يقتضي **قوله** لدل على الثاني هذا ترقي مهد له انه 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 باتصافه بعدم العلم والاخبار عنه فيكون معدوما مطلقا وموجودا في الجملة قلنا 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 له هو الموجبة الصادقة فلا تناقض لانه يصدق بمعنى ان ثمة امرا يصدق عليه في نفس الامر انه معدوم مطلق وصفته
انه لا يعلم ولا يخبر عنه حتى يكون قضية موجبة معدولة مقتضية لوجود الموضوع فان عاد وقال او صح ما ذكرتم لما صدق قولنا المعدوم المطلق
مقابل للموجود 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 به الحكماء في اثبات الوجود الذهني الامام الرازي بمنع انا نتصور ما لا وجود
له في الخارج اصلا بل كل ما نتصوره فله وجود غائب عنا وذلك المتصور اما قائم بنفسه كما يقول افلاطون فانه ذهب الى انه لا بد
في كل طبيعة نوعية من شخص مجرد باق في الابدي وما استدل به ارسطو على ابطال هذا الراي غير صحيح فيكون الاحتمال قائما فيبطل

الى التقييد بالثبوتية قوله ثبوت في الجملة واذا لم يكن في الخارج فهو في الذهن قوله فافهم لعله اشارة الى ما ذكره مولانا بحر العلوم نوره الله مرقده من انه
ان كان مقصود المحشي ان التصديق والحكم السلبيين يستدعيان تصور الموضوع وتميزه عند العقل فيلزم وجوده في العقل فيقال نعم انما نعم يستدعيان التصور والتميز لكن لا يلزم
منه الوجود الا اذا ثبت ان الادراك لا يكون الا بحصول المعلوم ولم يثبت بعد وان كان مقصوده ان الحكم والتصديق السلبيين يستدعيان التميز فيصدق على موضوعه
انه متميز فالعقد قضية موجبة فيلزم الوجود واذ ليس في الخارج ففي الذهن فيه ان هذا بالحقيقة استدلال الموجبة فتعميم الحكم والتصديق للسلبيين منها ثم الاستدلال
بالايجاب اللازم لهما تطويل بلا طائل فظهر تقييد الثبوتية فائدة جليلة هي اختصار المسافة قوله قد عرفت الخ هذا رد على الجواب الذي ذكره المصنف بانه لا يجدي نفعا
اذ السالبة ايضا يقتضي وجود الموضوع فيلزم التناقض وبقي الاشكال بحاله قوله ان الخ هذا رد آخر على الجواب حاصله ان هذه القضية مع قطع النظر عن
ارجاعها الى السالبة صادقة البتة لانا نجزم بصدقها على تقدير اخذها معدولة او موجبة سالبة المحمول ايضا فالاشكال لزوم التناقض بحاله وكذلك ان يدفع الاشكال
اما الاول فبان السالبة لا يستدعي الا تصور عنوان الموضوع لئلا يلزم الحكم على المجهول المطلق وذلك لا يستلزم وجوده فرد ما منه فخلاف الموجبة فبارجاع هذه القضايا
الى السوالب يندفع التناقض الذي اورده المورد واما الثاني فبالمنع ودعوى الضرورة غير مسلم ولذلك قال المحشي فالاولى لم يقل فالصواب قوله فالاولى ان يقال
الخ اي في جواب الاشكال انه يكفي في كون الشيء محكوما عليه ان يكون مفهومه موجودا واما وجود افراده فليس بضروري غاية ما لزم عند كون المعدوم المطلق محكوما عليه
بعدم العلم والاخبار عنه اتصاف مفهومه بالوجود ولا عائبة فيه فان اتصاف الشيء بنقيضه مواطاة جائز قوله كما مر في المقصد الثالث من الحاشية 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 يجعله مرآة لامر معدوم محض ويحكم عليه بحوالة الحملي فصحة الحكم
باعتبار وجوده بحسب مفهومه في الذهن وثبوت عدم الاخبار والعلم وغير ذلك باعتبار انه معدوم مطلق قوله به يندفع اي بما عرفت آنفا من ان المحكوم عليه
موجود بحسب الواقع ومعدوم بحسب المفروض يندفع التناقض ان حرر بالنظر الى عقد الحمل بان المعدوم لا يخبر عنه لا بالايجاب ولا بالسلب وقد خبر عنه بعدم الاخبار

المقصد الرابع في الوجود الذهني

قوله فلا يتصور الخ اي لا يتصور الوجود الذهني لا يتصور الوجود الخارجي لا يتصور الوجود الذهني لا يتصور الوجود الخارجي لا يتصور الوجود الذهني لا يتصور الوجود الخارج

ما ذكر غوله من الدليل ولو حمل قول افلاطون ههنا على ما نقل عنه من ان صور معلومات الله تعالى قائمة بذواتها لكان السبب اوفق قائم بغيره كما يقول
الحكماء فان الصور اى صور جميع المفهومات مرتسمة عندهم في العقل الفعال فانه عندهم مبدأ الحوادث في عالمنا هذا فلا بد ان يرتسم
فيه صور ما يوجد فاذا التفت النفس اليها شاهدتها والجواب ان المرتسم فيها اى الامور الثابتة عند العقل الفعال مثلا ان كانت الهويات
اى هويات ما تصوره 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 اى لاحظ الذهن
تلك المعقولات من موضع آخر كالعقل الفعال فيكون ذلك النوع من التميز لها فيه وانما لم يتعرض لتقديم ما تصوره نفسه لان بطلانه لظهر الفاعل
ان تلك الامور المتصورة اذا كانت ممتنعة الوجود في الخارج لم يمكن ان يكون لها وجود اصيل لا قائمة بنفسها ولا بغيرها فوجب ان يكون لها
وجود ظلي في قوة مدركة سواء كانت هي النفس الناطقة او غيرها وهو المطلوب هذا وقد اعترض على مقسلهم بانا لا نريد بالامور الثبوتية
امورا ثابتة في الخارج فلا يتم ان الحكم بها على ما لا وجود له في الخارج كيف ولو سلم الزمر كون المحكوم عليه موجودا في الخارج في ازاء هذه الامور
ثابتة في الذهن كان ذلك مصادرة على المطلوب واجيب بان المراد بالثبوتية ما ليس السلب داخلا في مفهومها واحترز بذلك عن الوجودية
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 الموضوع المذكور وهو ممنوع كيف ولو صح ذلك كان الموضوع موجودا في الخارج

قوله لكان انسب وذلك لاشتماله على الاشخاص المادية وعلى الممتنعات كاجتماع النقيضين والضدين دون الاول فكانه لم يحمل عبارة المص عليه لان المص 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 سيأتي فتامل
قوله واحترز بذلك عن علم ان المتاخرين اقتبسوا هذه القضية وقالوا في تحصيل معناها وفي الفرق بينها وبين السالبة البسيطة ان السالبة تحكم بسلب المحمول عن الموضوع
فيكون مخبرا عنه وغير مخبر عنه وهو تناقض ووجه الدفع ظاهر بان كونه غير مخبر عنه باعتبار فرض كونه معدوما وكونه مخبرا عنه باعتبار انه موجود في الواقع فلا اشكال **قوله** و
ذلك لاشتماله الخ هذا بيان كونه انسب يعني ان حمل قول افلاطون من كون التصور قائما بنفسه على صور معلومات الله تعالى قائمة بذواتها انسب من حمله على وجود شخص واحد
من كل طبيعة نوعية لان ذلك الحمل مشتمل على جميع الاشخاص المادية من كل نوع وعلى الممتنعات كاجتماع النقيضين والضدين فانها كلها من معلومات الله بخلاف ما نحن فيه لانه لا يشتمل
الا شخصا واحدا باقيا ازلا وابدا من كل نوع فلا يشمل الممتنعات **قوله** على الاشخاص اللام فيه للاستغراق بين الحملين باعتبارين **قوله** لكانه الخ دفع دخل مقدر
تقريره انه لما كان الحمل على معلومات الله تعالى انسب لم يحمل الشارح عبارة المص عليه حاصل الدفع ان المص لما حمل قول افلاطون في بحث الماهية على بقاء شخص
مجرد ازلي وابدي حمل الشارح ههنا قول افلاطون عليه ليطابق ما ذكره المص في بحث الماهية وقال الفاضل مرزا جان حمله عليه لان تقوم هذا المقام ذكره الوجه الاول
قوله دون الاول اى الحمل على كون شخص مجرد من كل طبيعة نوعية باقيا ازلا وابدا **قوله** عليه اى على الامر الثاني **قوله** والحق هذا تعريض على الشارح انه لا يلزم من حمل
المص قول افلاطون في بحث الماهية على الاول حمله في الوجود الذهني عليه لان الحق الخ ومن زعم انه تعريض على المص ان الحق حمل قول افلاطون في بحث الوجود
الذهني والعلم على معلومات الله وفي بحث الماهية على شخص مجرد والمص عكس الامر اى حمل في بحث الوجود على شخص مجرد قائم بنفسه فقد سها سهوا ظاهرا يقتضي منه
العجب **قوله** فقال الخ وجه هذا في بعض النسخ ولعله اشارة الى ان الحق والكان حمل قول افلاطون ههنا على الثاني الا ان الشارح جعل مطابقته هذا بالحمل المص في بحث الماهية
اولى واقدم من ذلك الى توجيه الكلام بما لا يرضى به قائله غير مستحسن اصلا **قوله** اعلم ان المتاخرين الخ والباعث عليه دفع النقض على ما قيل في بحث

وفي السالبة المحمول يرجع يحمل في ذلك السلب عليه فمعنى السالبة ج نيست ب ومعنى السالبة المحمول ج نيست ب است وقالوا في الفرق بينها
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 اعتبار امر آخر فهذه القضية على تقدير ثبوتها احد نوعي المعدولة وثبتوا مساواتها للسالبة وعدم اقتضائها وجود الموضوع باذا اصدق سلب
ب عن ج صدق انه منتف عنه والا يصدق نقيضه اي ليس بمنتف عنه فلا يصدق السالبة واذا صدق ان ج منتف عنه ب صدق سابقا انت تعلم ان
نقيض الموجبة السالبة المحمول السالبة السالبة المحمول وهي تجتمع مع السالبة عند انتفاء الموضوع كما ان السالبة المعدولة تجتمع معها وتحقق ان طبيعة الرابط الايجابي
تستدعي وجود الموضوع من غير ان يكون بخصوصية المحمول فيه مدخل وطبيعة الرابط السلبي لا يستدعيه كما مر وليس بينهما مساواة الا باعتبار حصول جميع المفهومات في نفس الامر وكذا
مفهوم الا يصح عليه حكم ايجابي صادق فكلما صدقت السالبة صدقت الموجبة التي تقتضي وجود الموضوع في نفس الامر وكذا العكس باعتبار تعلق التصديق فان الاستلزام بهذا الاعتبار

النسب من يقتضي التساوي بين متساويان وفي بحث عكس النقيض ان الموجبة الكلية ينعكس كنفسها وتقرير النقض ان الامور الشاملة بجميع الموجودات كالشيء والممكن متساوية
وتنعقد بينهما موجبتان كليتان ان بين نقيضهما لا تحقق المساواة ولا تنعقد الموجبة الكلية فلا يقال الشيء الممكن لعدم وجود الموضوع **قوله** ج ي 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 حمل ذلك السلب على زيد وثبت له كون
سالبة المحمول ويعبر عنها بالفارسية بان زيد نيست قائم است ويعبر عن الاول بان زيد قائم نيست **قوله** فمعنى السالبة الخ يعني ان القضية السالبة رابطا واحدا
سلبيا فقط وفي السالبة المحمول رابطين رابطا ايجابيا ورابطا سلبيا داخل 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
الحاشيتين 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 لان تجعل
محكوما بها لا وحدها ولا مع غيرها لانها 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 حرف 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 للاخص واجيب عن الايرادين
اما عن الاول فلانه وان لم تصلح النسبة السلبية لان تحكم بها من حيث هي نسبة ورابطة لكنها يمكن ان تلاحظ بلحاظ استقلالي وتجعل محمولا كما تجعل القضية السالبة محمولا
في قولنا زيد ليس ابوه قائما واما عن الثاني فلان المعدولة مختص بما لم يكن سلب النسبة الايجابية جزءا من المحمول بل ايضاف السلب الى مفهوم مفرد ويجعل محمولا
وليته غير كلام البعض حيث تمثل في الجزئية بالمعدولة لكن صرف السلب موضوع لسلب الحكم لما استعمل في سلب الشيء في نفسه فقد عدل عن وضعه الاصلي فتدبر **قوله** وبنوا
المتاخرون **قوله** عن ج سلبها البسيطا **قوله** منتف عنه في موجبة سالبة المحمول **قوله** وانت تعلم الخ منع على قوله فلا يصدق السالبة ان نقيض الموجبة
السالبة المحمول السالبة السالبة المحمول وهي تجتمع مع السالبة عند انتفاء الموضوع كما ان السالبة المعدولة تجتمع مع السالبة عند انتفاء الموضوع فحينئذ يصدق
السالبة ويكون ههنا منع قوله اذا صدق سلب عن ج فيصدق انه منتف عنه لان الاولى سالبة بسيطة يمكن صدقها بانتفاء الموضوع والثانية فلا يمكن صدقها
فكان الموضوع موجودا لكونها موجبة **قوله** الحق ان الخ الغرض منه ابطال مزعوم المتاخرين واثبات المساواة بين الموجبة السالبة المحمول وبين الموجبات الاخر **قوله** طبيعة
الرابط الايجابي الذي فيه ثبوت شيء لشيء مطلقا سواء كان المحمول وجوديا او عدميا **قوله** يستدعي وجود الموضوع فالفرق بينها وبين الموجبات الاخر اقتضاء وجود
الموضوع وعدمه محكم **قوله** فليس بينهما مساواة هذا رد على مزعوم المتاخرين حاصله ان مزعوم المتاخرين من كون الموجبة السالبة المحمول مساوية للسالبة البسيطة
من حيث انها لا تقتضي وجود الموضوع بطريق المساواة بينهما ليس الا باعتبار حصول جميع المفهومات الخ **قوله** باعتبار تعلق التصديق الخ يعني ان الموجبة السالبة المحمول

المقصد الرابع في الوجود الذهني

محمد حسن

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 واذ ليس في الخارج فهو في الذهن الامر الثاني من الامور الدالة على الوجود الذهني ايضا من المفهومات ما هو كلي اي متصف بالكلية التي هي صفة ثبوتية فلا بد ليكون الموصوف بها موجودا وليس في الخارج اذ كل موجود في الخارج فهو متشخص متعين في نفسه بحيث يمتنع فرض اشتراكه فيكون موجودا في الذهن ويرد عليه ان الكلية صفة سلبية لانها عدم المنع من فرض الشركة وان سلم كونها ثبوتية كانت داخلة في الاستدلال الاول فلا وجه لجعلها استدلالا على حدة وقد يقال المفهومية صفة ثبوتية لتصف بها الكلي فيكون موجودا وليس في الخارج بل في الذهن ويرد عليه السؤال الثاني وقد يقال ايضا للحقائق الكلية كالانسان مثلا وجود بالضرورة وليس في الاعيان بل في الاذهان ونحن نجيب عليه ان دعوى الضرورة في كون الحقائق انفسها موجودة غير مسموعة نعم افراد هذه الحقائق موجودة في الخارج بالضرورة الامر الثالث لولا الوجود الذهني لم يمكن اخذ القضية الحقيقية الموضوع وهي التي حكم فيها على ما يصدق عليه في نفس الامر الكلي الواقع عنوانا سواء كان موجودا في الخارج محققا او مقدرا او لا يكون موجودا فيه اصلا والتالي باطل وقد اشار الى بيان الملازمة وبطلان التالي معا بقوله فانا اذا قلنا الممتنع معدوم فلا نريد ان الممتنع اي ما صدق عليه الممتنع في الخارج معدوم فيه قطعا اي لا نريد ذلك قطعا اذ ليس في الخارج ما يصدق عليه الممتنع اصلا بل نريد ان الافراد المعقولة للممتنع اي التي يصدق عليه الممتنع في العقل من الافراد

يقتضي وجود الموضوع في الذهن كلما صدقت السالبة صدقت الموجبة التي تقتضي وجود الموضوع في الذهن كذا العكس فتامل قوله وقد يقال المفهومية آه لم يحمل عبارة المتن على هذين الوجهين لان المتبادر منها ان المفهوم متصف بالكلية لا ان الكلي متصف بالمفهومية ولان الحقائق الكلية موجودة ويمكن الجواب عما ورد على الوجه الثاني بان هذه الحقائق محمولة على افرادها وثبوت الشيء للشيء ولم يستلزم ثبوت الثابت في ظرف الاتصاف لكن يستلزم ثبوته في الجملة كما تشهد به الضرورة قوله الامر الثالث الخ الفرق بين هذا التقرير والتقرير الذي ذكره بقوله وقد يقال آه بعد اشتراك الكلي كون المراد من الحقيقة ما صدقت عليه ان المراد من الحقيقة على الاول الحقيقة التي لا يكون افراد موضوعها موجودة في الخارج وعلى الثاني الحقيقة الكلية التي لا يكون بعض افراد موضوعها موجودا في الخارج

والسالبة البسيطة مساوية باعتبار تعلق التصديق وان كلا من الموجبة السالبة المحمول والسالبة البسيطة باعتبار هذا التعلق تقتضي وجود الموضوع في الذهن فالتصديق بالنسبة لا يحصل دون تمثل الموضوع فتحققه في الذهن فكل من الايجاب والسلب يقتضي وجود الموضوع وتمنع انفكاك احدهما عن الآخر فلما يصدق الايجاب يصدق السلب بالعكس فينتفي المساواة باعتبار حصول المفهومات باسرها في نفس الامر قوله فتامل اشارة الى ان القول بوجود جميع المفهومات في نفس الامر باطل اذ ان يريد وجود المفهومات فمسلم لكن لا يكفي ذلك في صدق الحكم الايجابي على افراده اذ شرط في صدق الحكم الايجابي وجود افراد العنوان كما بين في موضعه وان اريد وجود افراد المفهومات فغير مسلم لضرورة ان افراد الاشياء افراد المعدوم المطلق لا وجود لها اصلا فتدبر قوله لم يحمل عبارة المتن الخ دفع لما يقال لم لم يحمل عبارة المص من المفهومات ما هو كلي على الوجهين الذين ذكرهما بقوله وقد يقال المفهومية الخ وبقوله وقد يقال ايضا للحقائق الكلية الخ وتقرير الدفع ظاهر قوله لان المتبادر منها اي من عبارة المص قوله ويمكن الجواب الخ اي يمكن ان يجاب عن الايراد الذي اورده الشارح على الوجه الثاني من الوجهين الذين لم يحمل عبارة المص عليهما بقوله ويجب 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 للشيء يستلزم ثبوت الثابت في الجملة وان لم يستلزم ثبوته في ظرف الاتصاف فعلى هذا لو لم يكن الحقائق موجودة في الخارج لكانت موجودة في الذهن البتة فدعوى الضرورة في كون الحقائق انفسها موجودة كما في الوجه الثاني مسموعة قوله الفرق بين التقريرين الخ دفع لما يظن من ان بين ما ذكره المص بقوله الامر الثالث لولا الوجود الذهني لم يمكن اخذ القضية بحقيقة الموضوع وبين ما ذكره الشارح بعده بقوله وقد يقال لولا الوجود الذهني لبطلت القضية الحقيقية لا يتصور

الفصل الرابع في الوجود الذهني

للمعقولية للمعدوم اي يصدق عليها في العقل بحسب نفس الامر انها معدومة في الخارج فلو لم تكن للممتنع افراد معقولة موجودة في العقل لم
يصدق عليها الحكم الايجابي فلذلك قال وهذا بالحقيقة عائد الى الاول والحاصل ان قولنا الممتنع معدوم في الخارج قضية صادقة و
ليست خارجية بل حقيقية مقررة بما ذكرناه لا بما اشتهر من ان الحكم فيها على الافراد الخارجية فقط اما محققة او مقدرة فلولا ان يكون للممتنع
افراد موجودة في الذهن لم يصدق هذا الحكم الايجابي في هذه القضية الحقيقية ويرد عليه ان مفهوم المعدوم اي سلبي وقد يقال لولا
الوجود الذهني بلطالب الحقيقية الموجبة الكلية كقولك كل مثلث يساوي زواياه قائمتين اذ ليس الحكم فيها مقصورا على الافراد الخارجية بل يتناول ما عداه

ولا شك انه ما عاد ان الى الوجه الاول وقد قرر بعض المحققين هذا الوجه هكذا اذ لولا الوجود الذهني لم يتحقق هذا القسم من القضية بمعنى انه لا يكون لاعتباره فائدة فيه فيرتفع هذا القسم
بالكلية كما انه لا يتحقق قضية يكون الحكم فيها على ما هو فرد للموضوع بحسب ما يعم نحو اثنان اثنان من الموجود كالوجود اللفظي اذ ليس لاعتبارها فائدة ولا يخفى انه لا يخلو عن بعد الامتناع اذ
للمنافيين ان يلتزموا رجوع هذا القسم من القضية الى القضية الخارجية كما انهم التزموا نفي القضية الذهنية بالكلية لا يقال يستعمل هذه القضية ويعلم بالضرورة انها مغايرة للقضية
الخارجية وان موضوعها اعم من موضوعها لانا نقول لهم ان تقولوا المغايرة والاعمية بحسب المفهوم كما في الدائمة والضرورية قوله ويرد عليه هذا ما ناقشه في المثال

فرق فاي فائدة في ذكره الشارح بعده بان في التقريرين فرقا وانكانا مشتركين في كون المراد من الحقيقية ما صدقت عليه وحاصل الفرق ان المراد من الحقيقية في تقرير الشارح الحقيقية التي
لا يكون افراد موضوعها موجودة في الخارج فيها انه هكذا لولا الوجود الذهني لم يكن اخذ القضية الموجبة الحقيقية على وجه يحكم فيها على الافراد الذهنية كلية كانت او جزئية
كقولنا كل جنس سبع مثلا وكل ممتنع معدوم وفي تقرير الشارح الحقيقية الكلية التي لا يكون بعض افرادها موجودا في الخارج فيها انه هكذا لولا الوجود الذهني لطلبت الحقيقة الموجبة
الكلية التي حكم فيها على الافراد الخارجية الذهنية كالقضايا الهندسية والحسابية اذ صدقها كلية سيدعي صدق الحكم على الافراد المعقولة ايضا وهو يقتضي الوجود الذهني فعلى
تقدير انتفائه يستحيل الحكم فالاشكال قوله لا شك الخ الغرض منه ارجاع هذين التوجيهين الى الاول لبيان استدراكهما ووجه العود غير مخفي قوله الى الوجه الاول الذي بنيه المص بقوله
انا نتصورها لا وجود لها الخ قوله وقد قرر بعض المحققين وهو العلامة جلال الملة والدين الدواني في الحاشية القديمة على شرح التجريد الجديد قوله لولا الوجود الذهني الخ
حاصله ان انتفاء الوجود الذهني يستلزم عدم تحقق القضية الحقيقية بمعنى انه لا يكون في اعتبارها فائدة اذ اعتبارها انما يكون للشمول لغير الافراد الخارجية واذا لم يكن شاملا
لها فلا حاصل فجعله علة من القضية الخارجية لان انتفاء الوجود الذهني لا يستلزم عدم تحققه اصلا لجواز ان يوجد الحقيقية في ضمن الخارجية لكنه يستلزم عدم الفائدة في اعتبارها
قوله كما انه الخ اي لم يتحقق هذا القسم من القضية كما لا يتحقق قضية تكون الحكم فيها على ما هو فرد للموضوع بحيث يعم نحو اثنان من الموجود سوى الوجودين الخارجي والذهني
كالوجود اللفظي اذ ليس لاعتبارها اي اعتبار قضية يكون الحكم فيها على فرد موجود بحسب اللفظ فائدة قوله ولا يخفى انه الخ هذا ايراد على تقرير ذلك البعض بما يقع للناظر
لانه مسكت للناظر اذ للنافي ان يلتزم رجوع هذا القسم من القضية الى القضية الخارجية كما التزم نفي القضية الذهنية بالكلية قوله اذ للنافيين اي للوجود الذهني قوله الى القضية
الخارجية اي التي يحكم فيها على الافراد الخارجية سواء كانت محققة او مقدرة قوله كما انهم اي النافين للوجود الذهني قوله لا يقال المحذور على قوله ولا يخفى وجواب
عن تلك الايراد حاصله انه لا يمكن للنافيين ان يرجعوا هذه القضية الى القضية الخارجية لانا نعلم بالبداهة ان الحقيقية مغايرة للخارجية فان في الاولى الحكم على الافراد مطلقا
سواء كانت خارجية او لم تكن وفي الثاني يحكم على الافراد الخارجية وموضوع الاول اعم من موضوع الثاني قوله لانا نقول جواب عن تلك الايراد حاصله انه لا يلزم من
مغايرة المفهوم مغايرة المصداق فيجوز ان يقول النافيون للوجود الذهني ان القضية الحقيقية وان كان اعم مفهوما من القضية الخارجية بحسب الموضوع ولكنهما متساوية
لها بحسب نفس الامر اذ ليس الافراد الا بحسب الخارج فقط قوله كما في الدائمة والضرورية فان الاولى اعم من الثانية بحسب المفهوم كما لا يخفى واما في نفس الامر فهما
متساويان لان الدوام اما في مادة الوجوب فيكون ضرورية او في 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 الشارح حيث قال ان المحمول في قولنا الممتنع معدوم امر سلبي فلا يستلزم وجود الموضوع

المقصد الرابع في الوجود الذهني

من الاعراض التي يصدق عليها الموضوع في نفس الامر فلو لم يكن لما عداها وجود ذهني لم يصدق عليها حكم ايجابي واحتج القائلون بوجود الكليات
فاربعة منهم قالوا بالوجود الذهني بوجهين الاول انه لو اقتضى تصور الشيء حصوله في ذهننا 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 بالنقيض الثاني ان حصول حقيقة الجبل والسماء مع عظمهما في ذهننا
مما لا يعقل واجاب عنه اي عما ذكر من الوجهين الجملة بان الحاصل في الذهن صورة وماهية موجودة بوجود ظلي لا هوية عينية موجودة بوجود اصلي
والحار ما يقوم به هوية الحرارة اي ماهيتها موجودة بوجود عيني لا يقوم به ماهية الحرارة موجودة بوجود ذهني فلا يلزم اتصاف الذهن

قوله واجاب اه وايضا يمكن ان يجاب بان منشأ الاتصاف هو ان يكون وجود الوصف من حيث هو من قبيل وجود الشيء لغيره وقد عرفت ان وجود الحاصل في الذهن من حيث
هو من قبيل وجود الشيء لنفسه لا لمكان 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 لاتصافه به هو قيامه بها الاشياء حاصلة في الذهن لا قائمة به وزعم ان هذا الفرق يندفع

في الذهن بان هذا سنا قشته في المثال لان الاستدلال ليس مختصا بهذا القول المخصوص بل هو مجرد تمثيل فالمناقشة فيه غير نافع كيف وجميع المسائل النظرية هو كلام الخاصة
بضرورات ثبوتية هي معقولات ثانية على معقولات اولى نحو كل جنس كذا فلولا الوجود الذهني لم تكن 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
كونهما في 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 وجوده في الذهن
على نحو يوجب الاتصاف فلا يلزم كون الذهن حارا وباردا لحصول الحرارة والبرودة فيه لمكان وجود الحاصل في الذهن من حيث انه مقترن بالعوارض من قبيل وجود الشيء
لغيره لانه لا يفرز ذليس هذا الوجود وجود نفس الحاصل فقط بل مع شيء آخر فكونه من قبيل وجود الشيء لغيره لا يوجب الاتصاف بنفس الحاصل كما هو ظاهر على من له ادنى مسكة
قوله واجاب اي عن هذا الاستدلال شارح التجريد وهو العلامة القوشجي وحاصل الجواب ان الموجب للاتصاف ليس الوجود الحصولي فقط بل القيام وهذه الاشياء حاصلة في الذهن
لا قائمة **قوله** بالفرق بين القيام والحصول اذ الحصول عبارة عن كون الشيء في الذهن مع قطع النظر عن اكتنافه بالعوارض الذهنية والقيام في الذهن عبارة عن كون الشيء
في الذهن مع اعتبار اكتنافها بالعوارض والاول لا يوجب الاتصاف بخلاف الثاني لا يقال ان هذا الجواب اجمع الى جواب المحشي فان مرتبة الحصول هي نفس وجود الشيء كما زعمه المحشي
من غير فرق لما قيل كلا لان المحشي قائل بقيام الحاصل في الذهن بالذهن واقترانه بالعوارض الذهنية بخلاف شارح التجريد فانه قائل بعدم قيامه لها بل الحصول القائم الشيء
آخر سوى الحاصل فالمعلوم عنده مغائر للمعلوم بالذات فتدبر **قوله** كحصول الشيء في الزمان والمكان يعني حصول الاشياء في الذهن ليس 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 قائم به الثالث ان يكون غير الاختراع كما يقال هذا الشيء في نفس الامر ليس اختراعيا محضا وحصول
الاشياء في الذهن على من زعم العلامة القوشجي المعنى الاول وهو لا يوجب الاتصاف وان الحلول وغيره حتى يوجبه كذا افاد بعض المحققين **قوله** وزعم 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 ولا تكون الا جوهرا بناء على حصول الاشياء بنفسها في الذهن على المذهب المختار وهي تكون عالما اذا العلم هو المكتسب من صورة الشيء مجردة عن المادة والعوارض
الخارجية فتصير عرضا لصدق تعريفه اي يوجد في الموضوع عليها اذ الذهن موضوع لها لانه مستغنى عنها ولا تحتاج اليها بالضرورة وقد كانت من قبل علوما وجوهرا

اشكال آخر وهو انه اذا حصلت حقيقة جوهرية في الذهن كانت تلك الحقيقة علما وعرضا فيلزم ان يكون شيء واحد علما ومعلوما وجوهرا وعرضا واذا فرق بين
القيام والحصول لا يلزم ذلك لان الحاصل في الذهن غير القائم به فالحاصل معلوم وجوهر والقائم به علم وعرض وانت تعلم ان حصول الشيء في الذهن عندهم نفس المعلوم وليس من
قبيل حصول الشيء في الزمان والمكان الا ترى انهم استدلوا على بساطة النفس وبساطة الحاصل فيها وليس هنا امران معلوم احدهما حاصل 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 والشيء اذا حصل نفسه انكشف ولا حاجة الى ان يحصل
ما يغايره ثم الاشكال في كون الشيء الواحد علما ومعلوما لتحقق المغايرة الاعتبارية بينهما ولا في كونه جوهرا وعرضا لان الجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في
موضوع والعرض موجود في الموضوع كما صرح الشيخ في الهيات الشفاء بل الاشكال انما هو في كون الشيء جوهرا وكيفا لانهما مقولتان متباينتان يمتنع صدقهما على شيء واحد

فيلزم ان يكون الشيء 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 وبين المعلوم والجوهر توضيحه انا اذا علمنا الشيء الجوهري ففي الذهن امران الحاصل فيه والقائم به فالحاصل في الذهن هي
الماهية الجوهرية مع قطع النظر عن الاكتنافات بالعوارض الذهنية وهي معلومة منكشفة في الذهن وجوهر قد وجدت في الذهن لا لوجود الصفات فيه موصوفا بها بل لوجود الشيء في
زمانه ومكانه والقائم بالذهن هي الماهية الجوهرية من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية ومختلطة بها فهي علم وعرض ومفقد للذهن فالجوهر والمعلوم شيء آخر والعرض والعلم
شيء آخر فلا يلزم كون الشيء الواحد معلوما وجوهرا وعلما وعرضا ونقول في مثاله ان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل في الذهن فهو بعينه يقوم في الذهن كيفية نفسانية هي العلم بهذا
المفهوم وعرض جزئي لكونه قائما بنفس شخصي ومتشخص 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 باتحادهما فيحصل الدفع ان الحاصل في الذهن معلوم وجوهر والقائم به علم وعرض وهما متغايران بالذات فالاشكال **قوله** وانت تعلم الخ ايراد 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 وهو فاسد لان الحصول عندهم
نفس الحلول فلا يمكن حصول الشيء في الذهن بدون الحلول فيه وليس الحاصل فيه كحصول الشيء في الزمان والمكان فيكون الحصول الخاص موجبا للاتصاف لتحقق ما هو مناطه
وهو الحلول فيعود الاشكال وانت تعلم ان في ذلك الايراد في غير محله لان جوابه مبني على امر قد ثبت عنده وهو تغاير الحصول في الذهن للحلول فيه ولا يضر في ذلك مخالفتهم
قوله الا ترى الخ تأييد لكون الحصول نفس الحلول حاصله ان الحكماء استدلوا على بساطة النفس ببساطة الحاصل فيها كما هو مصرح في كتب الحكمة فلو لم يكن الحصول عين
الحلول لم يصح الاستدلال ببساطة الحاصل فيها على بساطتها وانت تعلم ان عدم صحة هذا الاستدلال لا يضر العلامة كما بينا هناك آنفا فتدبر **قوله** وليس هنا الخ رد
على مزعوم العلامة القوشجي من كون الشيئين في الذهن احدهما القائم والثاني الحاصل فيه **قوله** يعود الاشكال الخ لزوم كون الشيء الواحد علما ومعلوما وجوهرا وعرضا
قوله ولا حاجة الى ان يحصل ما يغايره اي ما يغاير الحاصل فالامر القائم المغاير للحاصل الداخل في الانكشاف فلا يكون علما مغايرا للمعلوم **قوله** ثم الاشكال الخ اعترض به
دفع التوهم الناشئ من قوله وليس في الذهن امران حاصل التوهم ان الذهن لما لم يكن فيه امران فيكون الشيء الواحد علما ومعلوما وجوهرا وعرضا وهو محال **قوله** 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 الشيء من حيث اعتبار اقترانه مع العوارض الذهنية والمعلوم عبارة عن نفس الشيء من حيث هو **قوله** لان الجوهر الخ توضيحه ان الاشكال في ذلك لان الجوهر
ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع كما صرح به الشيخ ابو علي بن سينا والعرض ماهية وجودها 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 فالعرض بهذا المعنى عام شامل لمقولة الجوهر والمقولات التسعة الباقية والعرض الجوهري
للجوهر بمعنى آخر اعني ماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع **قوله** بل الاشكال تقريره انا اذا تصورنا الجوهر حصل صورته في الذهن فلا يكون الا جوهرا بناء على حصول

الفصل الرابع في الوجود الذهني

بتلك الصفات المنتفية عنه ولا اجتماع ضدين ايضا لان التضاد من احكام الاعيان والهويات دون الصور والماهيات وبان الذي يمنع حصوله
في الذهن هو هوية الجبل والسماء وغيرهما من الاشياء فان ماهياتها موجودة بوجود ما يمنع ان يحصل في اذهاننا واما مفهوماتها الكلية
وماهياتها الموجودة بالوجودات الظلية فلا يمتنع حصولها في الذهن اذ ليست موصوفة بصفات تلك الهويات لا يقال الحاصل في الذهن
انكان مساويا لها اي للهويات عاد الالزام وتم الدليل لازما وان لم يكن هي اي الهوية حاصلة في ذهننا معقولة لنا لانا نقول الحاصل في
الذهن نفس الماهية التي لتلك الهوية وانه اي ذلك الحاصل الذي مساو للهوية فان الماهية كلية والهوية جزئية فيختلفان في
الحقيقة ولا احكام اذ في الهويات امور زائدة على الماهيات نعم ذلك الحاصل ماهيتها اي ماهية تلك الهوية ولا معنى للماهية الا ذلك اي

وانا قلت في حله اذ حصل الشيء في الذهن يحصل له وصف ويحمل ذلك الوصف عليه فيقال لما هو حاصل في الذهن علم وهذا المحمول ليس نفس الموضوع والا لكان
محمولا عليه حال كونه في الخارج ايضا ضرورة ان الذات والذاتي لا يختلفان باختلاف الوجود فهذا الحمل كحمل الكاتب على الانسان فالعلم بحسب الحقيقة ليس نفس الحاصل في
الذهن بل عارضا له فالعارض كيف يصدق عليه المعروض عرض لكونه موجودا في الموضوع وتابع للموجود الخارجي في الجوهرية والكيفية وغيرهما لا اتحاده معه وبهذا التحقيق يحل
الاشكال المشهور في التصور والتصديق وهو ان المحققين يقولون انهما مختلفان بحسب الحقيقة واذا تعلق التصور بالتصديق يلزم اتحادهما لاتحاد العلم والمعلوم وذلك لان التصور و
التصديق قسمان لما هو علم بحسب الحقيقة لا لما يصدق هو عليه والله الهادي الى سبيل الرشاد ومنه العصمة والسداد **قوله** لان التضاد اه وذلك لان التضاد بين شيئين انما هو بحسب
اتصاف المحل بهما ومنشأ الاتصاف هو الوجود العيني فيكون التضاد من احكامه فلا يرد انا نعلم بالضرورة ان السواد لذاته ينافي البياض فلا يكون اجتماعهما في محل واحد

الاشياء بنفسها في الذهن وهي علم لانه ليس الا المكتسب من صور الموجودات والعلم من الكيفيات النفسانية فصار الشيء الواحد هو الصورة الجوهرية بعينها والكيف
معقولتان متباينتان فصدقهما على شيء واحد ممتنع **قوله** وانا قلت في حله الخ المحصل الجوهري 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** والا اي وان كان هذا المحمول نفس الموضوع لكان محمولا 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 المحمول في الصورتين نفس الموضوع اذ يقال
فلا يرد ان حمل الكاتب على الانسان بالمواطاة وحمل الحال الادراكية اعني العلم على معروضها ليس كذلك وان حملها على الاعراض الحاصلة في الذهن سبيل قيام الطرفين في الثالث
وليس كذلك في حمل الكاتب على الانسان **قوله** تابع للموجود الخارجي اذ كان جوهرا فالعرض الحاصل منه كذلك وان كان كيفا فالحاصل فيه كيف وان كان غير هما فالحاصل 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 له **قوله** يحل الاشكال حاصل الاشكال على ما قرره الشيخ ان التصور والتصديق مختلفان بحسب الحقيقة لانهما نوعان متباينان
من الادراك والتصور تعلق بكل شيء فيتعلق بالتصديق 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 قلنا متباينان 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 تقرير آخر ان شئت الاطلاع عليها فارجع الى شروح السلم **قوله** وذلك اي الاختلاف وهذا وجه رفع
حاصله ان التصور والتصديق قسمان لما هو علم بحسب الحقيقة وهي الحالة الادراكية وليسا قسمين لما هو معروض العلم والعلم بذلك المعنى اي الحالة الادراكية ليس متحدا مع المعلوم
فلا يلزم اتحاد التصور بالتصديق **قوله** والله الهادي الى سبيل الرشاد اي طريق الهداية ومنه العصمة والسداد اي الحفظ من الخطاء والوصول الى نهج الصواب والعمري
ان الطالب في هذا المقام يضطر ويشتاق الى اخراج المكنونات وابراز الخفيات ولكن لمخالفته ما وعده في صدر الكتاب يخاف ويقول ان المؤمن ليس بكذاب **قوله** وذلك الدليل
تقول الشأن 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 الف 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 التلامذة من العلماء" وذلك لانه قد يقع في غلط او كذب ينسب ذلك الى نفس العبد الضعيف لا الى اخواني من العلماء" وقد عرفت ان الفضول ليس بالتقريظ فكم من حاشية عليها تقاريظ كثيرة بالبلاغات المحمودة كما كتب الكافية لا يلتفت احد من العلماء اليها بل هم يلومون المقرظين على الهتان والكذب على بعض العلماء الاستاذ ٣٣ كتبه عبيد

ما يحصل في العقل بحذف الشخصات من الهوية فلا يلزم ان لا يكون الهوية حاصلة معقولة واذا كان الحاصل في الذهن نفس ماهية الهوية فقولك هل يساويها هل يساوي الحاصل الهوية او لا ان اردت بانه هل يساوي نفس الهوية اخترنا انه ليس مساويا لها ولا محذور كما عرفت وان اردت انه هل يساويها في الماهية او لا فهو كلام خال عن التحصيل اذ معناه ان ماهية الهوية هل تساوي ماهية الهوية او لا وبالجملة فالصور الذهنية كانت كصور المعقولات او جزئية كصور المحسوسات مخالفة للخارجية في اللوازم المستندة الى الخصوصية احد الوجودين وان كانت مشاركة لها في لوازم الماهية من حيث هي هي وما ذكرتم امتناعه هو الحكم الخارجي

قوله وبالجملة تفصيل المقام ان هنا ثلث اعتبارات الاول اعتبار الشيء من حيث هو والثاني اعتباره من حيث انه مقترن بالعوارض الخارجية والثالث اعتباره من حيث انه مقترن بالعوارض الذهنية فالشيء من حيث هو معلوم بالذات لحصول صورته في الذهن وموجود في الخارج والذهن معا لحصوله في الخارج بنفسه وفي الذهن بصورته والشيء من حيث انه مقترن بالعوارض الخارجية معلوم بالعرض لتحقق العلم عند انتفائه وموجود في الخارج فقط لترتب الآثار الخارجية دون الذهنية عليه والشيء المقترن بالعوارض الذهنية علم لكونه صورة ذهنية للاعتبار الاول وموجود خارجي لترتب الآثار الخارجية عليه واتصاف الذهن اتصافا انضماميا وحصوله في الذهن بنفسه لا بصورته

اجتماعهما في الذهن محال لانهما يتضادان فيه **قوله** ان هنا اي في مقام الوجود الذهني **قوله** من حيث هو اي مع قطع النظر عن العوارض وهذه الحيثية اطلاقية لا تقييدية فلا ينافي اختلاطه بالعوارض في الاعتبارات الاخر **قوله** والثاني اعتباره من حيث انه مقترن بالعوارض الخارجية الحيثية في هذا الاعتبار وما بعده تقييدية معتبرة في العنوان **قوله** لحصول صورته اي صورة العلم التي هي منشأ الانكشاف ويمكن ان يراد بالصورة ما يقابل العين فتشمل الوجود الظلي كما سيأتي من ان الاشياء في الذهن تسمى صور العلم ترتب الآثار الخارجية عليه ما كذا في حواشي القاضي ره **قوله** موجود في الخارج عن المشاعر لكن في ضمن المختلط بالعوارض وكذا في الذهن لكن الامر قادر على تجريده في بعض المراتب **قوله** لحصوله دليل على وجود الشيء من حيث هو في الخارج والذهن وحاصله ان الشيء من حيث هو هو موجود في الخارج بالمعنى الاخص فلا ينافي تغير صورته التي تكون سببا للانكشاف كما في الذهن وفي الذهن بصورته الحاصلة وبهذا اندفع ما توهم ان الشيء من حيث هو لا يوجد في الخارج عن المشاعر الا بعروض العوارض لعينيته له فكيف يصح قول المشي لحصوله في الخارج بنفسه فان قلت لا ينطبق الدليل على المدعى لان المدعى انه موجود في الخارج والدليل انه حاصل فيه قلت الوجود والحصول مترادفان وتبديل اللفظ تنبيه عليه **قوله** معلوم بالعرض لان المعلوم بالذات الشيء من حيث هو **قوله** لتحقق العلم عند انتفائه اي انتفاء الشيء الخارجي فلو كان معلوما بالذات لزم من انتفائه انتفاء العلم اذ هو صفة ذات اضافة لا بد في تحققه من تحقق المعلوم فاذا انتفى الشيء الخارجي انتفى العلم لانه ليس كذلك اذ كثيرا ما ينعدم الشيء في الخارج ويبقى علمه فلا يكون الشيء الخارجي حينئذ الا معلوما بالعرض واورد 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 ويؤيده جعل العلم صفة ذات اضافة في بعض حواشيه ولا يخفى ان الزمان عندهم امر موهوم ولا يثبتون الدهر وراءه 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 كالهم والسرور **قوله** والشيء المقترن بالعوارض الذهنية علم الخ لا يخفى عليك انه مناف لما حققه آنفا من كون العلم عارضا للحاصل في الذهن وكونه كيفا **قوله** علم اي علم حصولي **قوله** لكونه صورة الخ اي لكون الشيء من حيث الاقتران بالعوارض الذهنية صورة ذهنية للاعتبار الاول اي الشيء من حيث هو فالجار والمجرور في قوله لكونه صورة متعلق بالعلم وفي قوله للاعتبار الاول بقوله صورة ذهنية **قوله** لترتب الآثار الخارجية عليه وهي الانكشاف والانشراح وهذا دليل على كون الشيء من حيث العوارض الذهنية موجودا في الخارج **قوله** واتصاف الذهن الخ دليل آخر على كون ذلك الشيء موجودا في الخارج وحاصله ان النفس تتصف بذلك الشيء اتصافا انضماميا ولا بد فيه من وجود الحاشيتين في ظرف الاتصاف والنفس موجودة في الخارج فيكون الشيء المنضم معها ايضا موجودا فيه **قوله** حصوله في الذهن بنفسه دليل آخر على كونه موجودا في الخارج وحاصله ان هذا الشيء حاصل بنفسه لا بصورته كما هو ظاهر والحاصل بنفسه موجود خارجي فهذا الموجود اعني الشيء المقترن بالعوارض الذهنية يكون موجودا خارجيا

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 الحقيقة العلمية متحققة محصلة لما تقرر عندهم ان التركيب الحقيقي لا يحصل من تركيب الجوهر والعرض ومن ظن ان التغاير بينهما في العلم الحضوري بحسب الاعتبار حيث قال التغاير بينهما اعتباري

وفيه ان الحصول نفسه مطلقا لا يوجب كون الشيء موجودا خارجيا اذ لا بد فيه من عدم مدخلية الوجود الذهني وههنا ليس كذلك قوله فالعلم والمعلوم الخ اقول على ما سبق 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 والاكتنافه 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 الخ اعلم ان العلم على قسمين لانه لا يخلو اما 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 البلغوي الشيرازي قدس سره ومن زعم الزاعم السيد الشريف فقد زعم انه قوله ان التغاير بينهما حاصل الزعم ان العلم الحصولي عبارة عن مجموع العارض والمعروض والمعلوم عن المعروض فقط فيكون العلم كلا والمعلوم جزءا والجزء مغاير للكل بالذات فالمعلوم مغاير للعلم بالذات قوله يلزم عليه اي على هذا الزعم وهذا دليله حاصلا انا نعلم قطعا ان العلم حقيقة محصلة من دون اعتبار المعتبر فلو كان مصداق العلم مركبا من العارض والمعروض لزم كونه امرا اعتباريا وعدم كونه حقيقة محصلة لان الصورة الذهنية في مرتبة المعلوم قد تكون جوهرا والعوارض من مقولات اخرى من مقولات الاعراض فلو تركب العلم منها لزم تركب العلم المتعلق بالجوهر من الجوهر والعرض والمركب منهما حقيقة اعتبارية فانقلت لا يلزم من كون العلم حقيقة اعتبارية تركبه من الجوهر والعرض لجواز ان يكون تركيبه من مقولات اخر متباينة وتكون حقيقة اعتبارية فاي فائدة في تقييد المشي لان التركيب الحقيقي لا يحصل من تركيب الجوهر والعرض قلت حديث التركيب من الجوهر والعرض وقع تقييدا والمقصود ان المعلوم من مقولة والعوارض من مقولة اخرى والمركب من مقولات مختلفة يكون امرا اعتباريا فان التركيب الحقيقي من المقولات المتباينة باطل وقد اختلف في التركيب الحقيقي من الجوهر والعرض بل من مقولات متباينة اخرى فجوزه الاشراقيون ومنعه المشائون وليس للمشائين دليل عليه انما حكموا به استبعادا لان المقولات في غاية الخلاف ولا بد في التركيب من مناسبة بين الاجزاء وهو شعر بكذا في حاشية بحر العلوم نور الله مرقده اقول ان شئت التفصيل في هذا الباب فارجع الى كتب الحكمة قوله من تركيب الجوهر والعرض اقول هذا ظاهر الفساد لان مدار التركيب الحقيقي ومناطه على كون الاجزاء متحققة فيما بينها وذلك التركيب اشد انتفاء 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 المنتسبين اعني العلم والمعلوم لكيف يتحدان واجاب عنه المحقق الطوسي بان التغاير الاعتباري كاف لتحقق النسبة فالشيء الواحد من حيث انه هوية مجردة حاضرة عندها 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 الامام بل 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 ولما كان الحشي غير راض من هذا الجواب رد عليه بقوله فقد اشتبه فانقلت 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 اورده الحشي قلت لما صرح المحقق بالتغاير بين العالم والمعلوم علم منه ضمنا انه قائل بالتغاير الاعتباري بين العلم والمعلوم ايضا بناء على ان مابه التغاير وهو وجود الحيثيتين حاصل فيما نحن بصدده فانقلت لما كان جواب المحقق غير مرضي عند الحشي فما جواب الامام قلت جوابه ان كون الحضور بهذا المعنى الذي ذكره الامام غير مسلم فانه لما قيل بعينية العلم للعالم والمعلوم مع كونه مصدرا في الظاهر فاي مانع في تقييد معنى الحضور

المقصد الرابع في الوجود الذهني

كتغاير المعالج 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 وجد 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 وجوده لي واذا كان وجودي لي لم يحتج في ادراكي لذاتي الى ان يوجد اثر آخر في ذاتي سوى ذاتي

غير المنتهي المصدري وما اجيب بان الحضور عبارة عن عدم الغيبوبة فهو لا يستدعي وجود الطرفين فضلا عن التغاير مخدوش بان الغيبوبة عدم الحضور فلو كان الحضور عبارة عن عدم الغيبوبة يلزم الدور مع ان تعقل الحضور يمكن بدون الغيبوبة ولعل قوله فتامل اشارة اليه فافهم **قوله** تغاير المعالج بالكسر للمعالج بالفتح في الامراض النفسانية كالحسد والكبر والجبن وانما قيدنا بها لان من يعالج الامراض البدنية فالمعالج نفسه بالكسر والمعالج بدنه بالفتح وهما متغايران 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 ولو اعتبارا فلا يتحقق المعالج بالكسر الا اذا تحقق هذا المصداق ومصداق المعالج بالفتح من يقبل العلاج من الغير ولو اعتبارا فلا يتحقق المعالج بالفتح الا اذا تحقق هذا المصداق فالمصداقان متغايران وان اتفق اتحادهما في علاج الشخص نفسه لكن التعقل بالاحظة تحققهما التغاير بين مصداقيهما فمصداق التغاير مصداق تحققهما وليوجد 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 ضرورة انه ليس كذلك هذا غاية التفصيل لكلام المحشي **قوله** قال الشيخ في التعليقات هذا تائيد 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 المتكلم 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 يوجد الموصول مع القلة تاثير في ادراكي لذاتي بوجه من الوجوه الا بسبب وجوده لي واذا كان وجودي لي شرطا لم يحتج في ادراكي لذاتي الى ان يوجد اثر آخر في بالتشديد بادغام ياء المتكلم في ياء النسبة سوى ذاتي ثم نبين 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 ادركت بسبب ذلك الاثر اي الصورة ذاتي واللازم باطل فالملزوم مثله اما وجه الملازمة فهو ان العلم الحصولي يكون بحصول صورة المعلوم في العالم كما اذا علمت زيدا يحصل منه صورة ادركت زيدا بتلك الصورة اورا كا حصوليا واما بطلان اللازم فاما قال الشيخ بقوله 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 ولما كان لقائل ان يتوهم من هذا الكلام انه لعله يكون ادراك ذاتي كادراك شيء آخر فدفعه مصدرا بلكن الاستدراكية بقوله ولكن ليس لوجود الاثر اي الصورة الذي ادركت منه اي بسبب ذلك الاثر ذاتي على تقدير وجوده مني في تاثير ودخل في الواقع في ادراكي لذاتي الا بسبب انه يكون ذلك الاثر اي الصورة المتحدة مع ذي الاثر وسيلة وآلة لكون 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 اي في نفسي ذاتي منه ذاتي لما احتيج الى حصول الاثر لان الاحتياج اليه انما هو في انكشاف ما لا يكون حاضرا او من صفات الحاضر كذا افاد استاذ الاستاذ نور الله مرقده ثم نتم وجه التائيد ثانيا بان المستفاد من كلام الشيخ ان في العلم الحضوري المعلوم بنفسه يكون حاضرا عند العالم وهو مناط الانكشاف فيه لا غيره فيكون العلم والمعلوم فيه متحدان بالذات وبالاعتبار لكما زعمه المحقق الطوسي من اتحادهما ذاتا وتغايرهما اعتبارا وان شئت التفصيل في هذا المقام فارجع الى حواشي الحاشية الآتية على الرسالة القطبية وما ذكرنا كاف لانحلال المرام

٣٩ حاشية على تلخيص المفتاح ٣٨ حاشية على شرح المطالع ٣٧ حاشية على شرح الشمسية ٣٦ حاشية على الخيالي ٣٥ حاشية على الخيالي ٣٤ حاشية على الخيالي ٣٣ حاشية على الخيالي ٣٢ حاشية على الخيالي ٣١ حاشية على الخيالي ٣٠ حاشية على الخيالي ٢٩ حاشية على الخيالي ٢٨ حاشية على الخيالي ٢٧ حاشية على الخيالي ٢٦ حاشية على الخيالي ٢٥ حاشية على الخيالي ٢٤ حاشية على الخيالي ٢٣ شرح الكافية لابن الحاجب ٢٢ حاشية على شرح الصدر الشيرازي ٢١ حاشية على هداية الحكمة ٢٠ حاشية على تحرير اقليدس ١٩ حاشية على المطول ١٨ حاشية على عبد الغفور ١٧ حاشية على الكافية ١٦ حاشية على النحو ١٥ حاشية على التلخيص ١٤ حاشية على ورقات الهداية ١٣ حاشية على حرز الهداية ١٢ حاشية على الفاضل ١١ حاشية على الحساب ١٠ حاشية على الميراث ٩ حاشية على مسلم الثبوت ٨ حاشية على اصول الشاشي ٧ البيانات الصادقة في احوال الوهابية ٦ رسالة كشف الغطاء عن عصمة الانبياء

المقصد الرابع في الوجود الذهني

٢ ٤٠ حاشية على شرح السلم للقاضي محمد مبارك

لان منشاءه الوجود العینی فعین الحرارة یمتنع حصولها فی الذهن ونضاعین البرودة وعین المجسل یمتنع حصولها فی الذهن فاقتم ان الامر
کذلک فهذا القدر من الجواب الاجمالی یکفینا ولا حاجة لنا الی ذلک التفصیل الخصوص لوجود الکلیات فی الذهن تمت

قوله لان منشاءه اه اعلم ارادوا بالوجود العینی ما یشمل کون الموصوف فی ظرف بحیث یصح انتزاع الوصف عنه فلا یشمل لوازم الماهیة والاعتبار الاعتباریة تمت

قوله اعلم ارادوا الخ تفصیل المقام ان الفاضل میرزا جان اعترض علی هذا الجواب الذی ذکره العلم فقال لان تمسک المستدل بل الامتناع وغیر من المعقولات الثانیة والازم الماهیة وقال یلزم لیکون الذهن ممتنعا عند تصور الامتناع ویلزم اتصافه بالنقیضین عند تصور العمی والاعمی فدفع الجواب بذلک لا یمکن ان یقال التمنع اصل فی الامتناع بالوجود الخارجی التناقض کان من لوازم الوجود الخارجی للنقیضین انتهی فقصد الشق الحق الجواب عنه وقال علم ارادوا الخ ما حاصله ان هذا الایراد مندفع ولا اشکال لان المراد بالوجود الخارجی ما یشمل کون الموصوف فی ظرف بحیث یصح انتزاع الوصف عنه فیشمل لوازم الماهیة والامتناع کوجود الزوجیة للاربع ووجود الامتناع للممتنع فح یقال کون الزوج والممتنع بحیث یصح انتزاع الزوجیة والامتناع عنهما انما هو بحسب الوجود العینی لا بحسب الوجود الذهنی حتی یلزم اتصاف الذهن بهما وهذا ظاهر وفیه ان الزوجیة لیست مختصة بالوجود العینی والا لما کانت من لوازم الماهیة والامتناع مفهوم عدمی اعتباری لا یمکن انتزاعه من المنشاء بحسب الخارج اصلا تامل فانه دقیق حقیق بالتامل ولیکن هذا آخر ما قصدنا ایراده فی هذه الحاشیة لشرح کلام السید الزاهد علی شرح المواقف الماسول من الطالبین ان وجدوا فیه الخطاء ان یصلحوه بشرط الاناة والتفطن اللائق ولمن رد بها الکلمة نسوقنا قبلها الطابة والی اسال من الله تعالی ان یعصمنی من مهام الطعن وتخلیلی من آفات الزمن وان یکتبها قبولا فی الآفاق والاطراف والامصار والاکناف وبقیة تذکرة منی للمذکرین وتبصرة للمتبصرین والحمد لله رب العالمین والصلوة والسلام علی مولانا اشرف البریات وآله المنتخبین واصحابه المنتجبین ٥

تمت

خاتمة الطبع الحمد لله علی الانعام والصلوة والسلام علی خیر الانام وآله واصحابه الکرام الی یوم القیام کہ این کتاب نایاب بطرز جدید واسلوب غریب مجموعہ رسائل نادرہ برای درس طلبہ جمع گردیدہ اول آن فن امور عامہ شرح مواقف در نسخ وزیر آن بعد خط جلی شدید تعلیق حاشیہ میر زاہد امور عامہ شرح سنوسیات آنہا وبعدش حاشیہ وحیدیہ جدید بران وبرحاشیہ تحشی شرح مواقف حاشیہ زاہدیہ از شروح وحواشی بوطوریہ متعددہ اقتباج بالاسامی آنہا رموز ہر یک بر حاشیہ ایمین مرقوم گشتہ بتصحیح ومحنت وجانفشانی کثیر عالم علوم خفی وجلی جناب مولوی سید محمد معشوق علی نور اللہ قبرہ بنورہ الازلی در شعبان بار اول درین مطبع مطبع گشتہ نور افزای چشم طالبان گردیدہ الحال چونکہ باعث تقضای تمت مدید این کتاب خصاصت ناپدید بود لہذا بار دوم بتاریخ ۲۸ ماہ دسمبر ۱۸۹۶ء مطابق ۲۲ رجب ۱۳۱۴ھ بہمہ مثل مطبوعہ سابق

در مطبع علوی لکھنؤ باہتمام احقر انام سید محمد عابد علی سلمہ اللہ الولی حلیہ طبع پوشید

امیر حمزہ کتب خانہ
کانسی روڈ کوئٹہ