

UNIVERSAL
LIBRARY

OU-234280

UNIVERSAL
LIBRARY

الجزء الثاني من

١٦١٢

كتاب

المواقف تأليف الامام الاجل القاضي عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد
الايحي بشرحه للمحقق السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني المتوفي سنة
٨١٦ مع حاشيتين جليلتين عليه احدهما لعبد الحكيم السيالكوتي والثانية
للمولى حسن جابي بن محمد شاه الفناري رحم الله الجميع وأنزلهم من منازل
كرمه المكان الرفيع

(تنبه) قد جعلنا في أعلى الصحيفة المواقف بشرحها ودونها حاشية عبد الحكيم السيالكوتي
ودونها حاشية حسن جابي مفعولا بين كل واحد منها مجدول فاذا انفردت احدى
الحاشيتين في صحيفة نهنا على ذلك

عنى شيخنا محمد بن عبد الله بن محمد بن الحسين

الطبعة الأولى على نفقة

الحاج محمد فندي نسائي المغربي النوشي

سنة ١٣٣٥ هـ و ١٩٠٧ م

منطبعة السعادة بخاري في طه مضر

« لصاحبها محمد اسماعيل »

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿ المرصد السادس في الطريق ﴾

الذي يقع فيه النظر (وهو الموصل الى المقصود) بتوسط النظر (وفيه مقاصد الاول) في تحديده وتقسيمه الى اقسامه الاولى (هو) أي، الطريق (ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى المطلوب) اعتبر الامكان لان الطريق لا يخرج عن كونه طريقا بدم التوصل اليه يكفيه امكانه وقيد النظر بالصحيح لان الفاسد لا يستلزم المطلوب فلا يمكن أن يتوصل به اليه اذ ليس في نفسه وسيلة له وأراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه والنظر في أحواله ليتناول المفرد الذي من شأنه أنه اذا نظر في أحواله أوصل الى المطلوب كالعالم مثلا فانه

(قوله اعتبر الامكان) ان أريد الامكان الخاص يكون التعريف مختلفا برأى الاشاعرة وان أريد الامكان الجامع للوجوب يشمل جميع المذاهب المذكورة فيما سبق

(قوله لان الفاسد الخ) أي مادة أو مودة لا يستلزمه كما عرفت فلو لم يقيد النظر بالصحيح فان أريد به العموم خرجت الطرق بأسرها عن التعريف اذ لا يمكن التوصل بكل نظر فيها وان اقتصر على الإطلاق لم يكن هناك تنبيه على افتراق الصحيح والفاسد في ذلك

(لا يستلزم المطلوب) وان كان قد يفنى اليه فذلك اتفاقا ليس من حيث انه وسيلة اليه (قوله فانه يسمي عندهم دليلا) رعاية لظاهر ما ورد في النصوص فانها ناطقة بكون السموات والارض وما فيها أدلة

(قوله المرصد السادس في الطريق الذي يقع فيه النظر) قيل لم أخر هذا المرصد عن مباحث النظر ومنعنا مع ان النظم الطبيعي يقتضى تقديمه لان البحث فيه عن المعلومات التي يقع النظر فيها فهو كالبحث عن المادة بالنسبة الى ما سبق في مباحث النظر وأجيب بان مفهوم النظر مأخوذ في مفهوم الطريق الموصل فقد توقف مفهوم الطريق الموصل على مفهوم النظر فلذا أخر مباحثه عنه وقيل وجه الترتيب المذكور ان المعتمد ببحث الصورة

(قوله لان الفاسد لا يستلزم المطلوب) يرد على ظاهره ان قولنا زيد حمار وكل حمار جهم يستلزم المطلوب وهو ان زيدا جهم وقد مر ما به النقص فلا تغفل

يسمى عندهم دليلاً ويتناول أيضاً التصورات المتعددة غير مأخوذة مع الترتيب وحينئذ يلزم تناوله للمقدمات اذا لم تؤخذ مع ترتيبها وأطلق المطلوب ليتناول المطلوب التصوري والتصديقي (ولما كان الادراك اما تصوراً أو تصديقاً فكذا المطلوب) الادراك الذي يطالب بالنظر (فان كان) المطلوب (تصوراً سمي طريقه) الذي يمكن أن يتوصل بالنظر فيه اليه (معرفة وان كان) المطلوب (تصديقاً سمي) طريقه (دليلاً وهو) أى الدليل بالمعنى المذكور (يشمل الظني) الموصل الى الظن كالغيم الرطب الموصل الى ظن المطر (والقطعي) الموصل الى الجزم والقطع كالعالم الموصل الى العلم بوجود الصانع (وقد يخص) الدليل (بالقطعي) ويسمى الظني اشارة وقد يخص (الدليل أيضاً مع التخصيص الاول) بما يكون الاستدلال فيه (من العلول) كالحي (على العلة) كتفنن الاخلاط ويسمى "هذا برهانا انيا"

(قوله غير مأخوذة مع الترتيب) سواء كانت متفرقة أو مترتبة وأما اذا أخذت مع الترتيب فهي خارجة عنه اذا لا يمكن وقوع النظر فيها

(قوله وحينئذ يلزم الخ) أى حين عم النظر فيه لاجل تناول التصورات المذكورة يلزم تناوله للمقدمات اذا لم تؤخذ مع الترتيب متفرقة كانت أو مترتبة وفيه اشارة الى أن تناوله للمقدمات المذكورة غير واجب اذ لهم أن يقولوا ان الدليل عندنا هو المفرد والمقدمات ليست بدليل عندنا ولا مشاحة في الاصطلاح بخلاف تناوله للتصورات فانه واجب كيلا يلزم خروج المعارف مطلقاً ومن لم يفهم فسر قوله وحينئذ يحين اذ أريد بالنظر فيه النظر في نفسه والنظر في أحواله فوقع لبيان تغيير الاسلوب في تناول المقدمات فيما وقع

(قوله ليتناول الخ) يعنى لو لم يرد بالنظر فيه ما يع النظر في نفسه والنظر في أحواله فان حصل بالنظر في نفسه خرج المفرد مع انه دليل عندهم وان حصل بالنظر في أحواله خرج المعارف مطلقاً اذا يقع التبيين في أحواله فلا بد من التعميم

(قوله برهانا انيا) أى المنسوب الي ان أى الثبوت يسمى بذلك لانه يفيد ثبوت الحكم في الخارج وأما علته ماذا فلا

(قوله تعليلاً) أى بيانا لعلة الحكم ولذا يسمى برهانا لما أى منسوب الى لم الدال على العلية

(قوله وحينئذ يلزم تناوله) أى حين أراد بالنظر فيه ماذ ذكر قيل هذا ليس باعتراف بل تحقيق المزام وتوضيح المقام والحق أى تغيير الاسلوب حيث لم يقل ويتناول أيضاً المقدمات الخ كما قال، ويتناول أيضاً التصورات اعياه الى بعد ذلك التناول وكأن السر في ذلك أن كون المقدمات الغير المترتبة طريقاً خلاف المتعارف بخلاف التصورات المتعددة غير مأخوذة مع ترتيب فان الترتيب فيها ليس جزءاً سوريا بخلاف المقدمات

(ويسمى عكسه) وهو ما يستدل فيه من العلة على المعلول (تعليلًا) وبرهانًا لما هو المقصد الثاني في المعرفة (قبل) معرفة (المرف) لان معرفته طريق الى معرفته وسبب لها فلا بد أن تقدمها (فيكون غيره) اذ لو كان عينه لزم كون الشيء معلوما قبل أن يكون معلوما (و) يكون أيضا (أجلى منه) اذ لو ساواه في الجلاء أو كان أخفى منه لم يكن معلوما قبله (فلا يعرف) هذا تفريع على كونه أجلى أى لا يعرف الشيء (بما لا يعرف الا به) فانه لا يكون أجلى منه سواء توقف معرفته على معرفته (بمرتبة) واحدة ويسمى دورا صريحا كقولك الشمس كوكب نهاري والنهار زمان كون الشمس طالعة (أو أكثر) ويسمى دورا مضمرا كقولك الحركة خروج الشيء من القوة الى الفعل بالتدريج والتدريج وقوع الشيء في زمان والزمان مقدار الحركة (ولا بد) اشارة الى شرط آخر للمعرف أى لا بد من (أن يساويه في العموم والخصوص ليحصل) به (التميز اذ لولاه) أى لو لا كونه مساويا (لدخل فيه غير المرف) على تقدير كونه أعم مطلقا أو من وجه (فلم يكن مانعا) من دخول غير المرف فيه (و) لا (مطردا) وهو أن يكون بحيث كل ما صدق على شيء صدق عليه المرف أيضا (أو خرج عنه بعض افراده) على تقدير كونه أخص أما مطلقا أو من وجه (فلم يكن جامعا) لجميع افراد المرف (و) لا (منكسا) وهو أن يكون بحيث يصدق على كل ما صدق عليه المرف واعلم أن اشتراط المساواة في الصدق مما ذهب اليه

(عبد الحكيم)

(قوله قبل معرفة المرف) قبلية زمانية وذاتية وكونه طريقا اليها يثبت القبلية الزمانية أو كونه

سببا لها يثبت القبلية الذاتية

(قوله فيكون غيره) ولو بالاعتبار

(قوله لم يكن معلوما قبله) فإن المساوي للشيء في الجلاء يكون في مرتبة والاخفى بعده

(قوله فلا يعرف) بالتشديد والثاني بالتخفيف

(قوله ولا مطردا وهو أن يكون الخ) لصدق تقيضه وهو أن بعض ما صدق المرف عليه ليس

يصدق عليه المرف تحقيقا للعموم

(قوله ولا منكسا وهو أن يكون الخ) لصدق تقيضه وهو ليس بعض ما يصدق عليه المرف صدق

عليه المرف تحقيقا للخصوص

التأخرون اذ حينئذ يحصل التميز التام بحيث يمتاز جميع افراد المعرفة عن جميع ما عداها ولا يلتبس شيء منها بغيرها وأما المتقدمون فقد قالوا الرسم منه تام يميز المرسوم عن كل ما يفايريه ومنه ناقص يميزه عن بعض ما يفايريه وصرحوا بأن المساواة شرط لجودة الرسم كيلا يتناول ما ليس من المرسوم ولا يخلو عما هو منه وجوزوا الرسم بالاعم والاختصاص وايد ذلك بأن المعرفة لا بد أن يفيد التميز عن بعض الاغيار فان ما لا يفيد تميز الشيء عن

(قوله فقد قالوا الرسم الخ) يشكل بالتعريف بالاختصاص لانه ليس داخلا في التام لانه لا يفيد تميز جميع افراد المعرفة ولا في الناقص لانه يفيد التميز عن كل ملاءه الا أن يقال انه ذكر بعض أقسام الناقص وترك بعضه كما يشير اليه كلمة منه ومنه أو يقال تعريف الناقص بما يميز عن بعض ما عداه تعريف بالاختصاص وذلك جائز عند المتقدمين ولا يخفى أن كلا من التوجيهين خلاف ما يقتضيه المقام لانه في مقام بيان أقسام الرسم ونحقيقها غاية ما يقال ان التعريف بالاختصاص لما كان خاليا عن شمول بعض افراد المرسوم لم يفيد تميزه باعتبار ذلك البعض عما عدا ذلك البعض من حيث انه ما عداه وان أفاد تميزه عن ذات كل ما عداه (قوله كيلا يتناول الخ) كالتعريف بالاعم

(قوله ولا يخلو عما هو منه) في الصحاح أخلت المكان وجدته خاليا أي لا يوجد الرسم خاليا عن فرد هو في المرسوم كالتعريف بالاختصاص (قوله لا بد أن يفيد الخ) كما يقتضيه تعريفهم للمعرف بما يستلزم معرفته معرفة فان المعرفة تقتضي التمييز في الجملة

• (قوله ومنه ناقص يميزه عن بعض ما يفايريه) فان قلت يرد عليه التعريف بالاختصاص لانه ناقص مع انه يميز المرسوم عن جميع ما يفايريه لاعتد البعض فقط كما هو المراد بقريئة المقابلة قلت الكلام للمتقدمين وهم يجوزون التعريف بالاختصاص فلا ورود لما ذكر اذ غاية ما لزم ان قوله يميزه عن بعض ما يفايريه مع كونه في موضع التعريف للناقص أخص منه وهذا اللازم ما لم يمتز عندهم فتأمل فانه دقيق على ان قوله يميزه الخ صفة للناقص وقوله منه ومنه يدل على عدم ارادة الحصر فلا ضير في وجود ناقص يميز عن كل ما يفاير المرسوم غاية ما في الباب انه لم يصرح به هنا ويحتمل أن يقال التعريف بالاختصاص تام غير جيد وعدم الجودة لا ينافي التمام بالمعنى المراد هنا وهو التمييز عن كل مغاير لكن قوله بعد هذا فالمساواة شرط للمعروف التام بأياه وقد يقال يحتمل على بعد ان يراد المغايرة بحسب الافراد والاختصاص يفاير الاعم بخسب الأفراد لان افراد الاعم كل وافراد الاختصاص بعض والبعض غير الكل فالتمييز الاختصاص انما يميز عن بعض المغاير الذي هو عبارة عن الاعم وذلك البعض هو ما يفاير الاختصاص المعرفة مثلا لاعتد بمعنى آخر وهو هذا الاختصاص نفسه وفيه نظر اذ لا تستقيم المقابلة حينئذ فان الرسم التام أيضا يميز عن بعض المغاير بهذا المعنى فتأمل

(قوله وأيد ذلك الخ) اشارة الى ان التعريف بما يعبر عنه يفيد تصويره بوجه ما قال الشارح في

غيره أصلاً لم يكن سبباً لتصوره وأما التمييز عن جميعها فليس شرطاً له لأن التصورات المكتسبة كما قد تكون بوجه خاص بالشيء أما ذاتي أو عرضي كذلك قد تكون بوجه عام ذاتي أو عرضي فيجب أن يكون كاسب كل منهما معرفاً للمساواة شرطاً للمعرف التام دون غيره حداً كان أو رسماً (ولا بد فيه) أي في المعرفة (من يميز) مساوياً للمعرف (فان كان) المميز (ذاتياً سمي) المعرفة (حداً والاسمى رسماً وعلى التقديرين فان ذكر فيه تمام

(قوله فيجب أن يكون كاسب الخ) لصح قولهم المنطق عبارة عن مجموع قوانين الاكتساب (قوله ولا بد فيه من يميز مساو الخ) اما مغايراً له بالذات كما في التعريف بالمركب أو بالاعتبار كما في التعريف بالمفرد فهو من حيث انه معرف نظرف له من حيث كونه يميزاً مساوياً وقد يقال الكلام على حذف المضاف أي في حصول المعرفة أو شأنه

(قوله فان كان المميز الخ) واذا اجتمع المميزان يسمى رسماً أكمل من الحد وهو خارج عن القسمين لان القسم للمميز الواحد وادخله في القسم الثاني بأن يراد من انقسم الاول ان كان المميز ذاتياً فقط غير صحيح لانه حصص القسم الثاني في الرسم التام المركب من الجنس القريب والخاصة والرسم الناقص المنقسم الى ما يكون بالخاصة وحدها أو بالخاصة والجنس البعيد أو العرض العام والرسم الاكمل ليس شيئاً منهما

حواشي المطالع تأييداً له الا يرى ان المثلث اذا اشتبه بالدائرة مثلاً وأريد تمييزه عنها فقبيل انه شكل مضاع أفاد تصور بوجه يمتاز به عنها وفيه بحث لانه ذكر في حواشي شرح المختصر أن الطالب فعله اختياري لا يتحقق الا بإرادة متعلقة بخصوص المطلوب وهذه الارادة موقوفة على تصور بوجه يمتاز عن جميع ماعداء والتوفيق بين كلاميه مشكل لان التعريف من قبيل الطالب فيلزم أن يمتاز المطلوب التصوري قبل التعريف عن جميع ماعداء ومن لم يعرف بعد ان المثلث من الاشكال المضاعفة كيف يقال انه تصور المثلث بوجه يمتاز عن جميع ماعداء ولا شك أن التعريف على الوجه الذي صورنا مثلاً بالنسبة الى من علم ان الدائرة ليست بمضاعفة وعلم أن شكلاً من الاشكال يقال له المثلث ولم يعرف انه غير الدائرة أو عينها أو علم بجملاً انه غيرها وطلب أن يتصور بوجه مخصوص يمتاز به عنها ولا شك انه في هذه الحالة لم يتصور بوجه يمتاز عن جميع ماعداء فليتأمل

(قوله ولا بد فيه من يميز) ظاهر العبارة يشعر بازوم جزئية المميز مع جواز التعريف بالمفرد وعلى تقدير وجوب كونه مركباً لا يلزم أن يكون المميز المساوي جزءاً له بل يجوز أن يحصل التمييز التام من المجموع كافي تعريف الخفاش بالطائر الولود فقبيل ما ذكره بناء على الاعمال الغالب وقيل المراد في شأن المعرفة (قوله فان كان ذاتياً سمي حداً) أي ان كان المميز ذاتياً فقط فالمركب من جميع الذاتيات والعرضيات مندرج في قوله والاسمى رسماً على ما صرحوا به من انه رسم تام لكنه أكمل من الحد التام

الذاتي المشترك بينه وبين غيره المسمى بالجنس القريب فنام) اما حد تام مركب من الجنس والفصل القريبين واما رسم تام مركب من الخاصة والجنس القريب (والا فناقص) اما حد ناقص سواء كان بالفصل وحده أو مع الجنس البعيد أو العرض العام عند من يجوز أخذه في الحد واما رسم ناقص سواء كان بالخاصة وحدها أو مع الجنس البعيد أو العرض العام عند من يجوز أخذه في الرسم (والمركب) اذا لم يكن بديهي التصور (يحد) بأجزائه حداً تاماً وناقصاً (دون البسيط) فانه لا يمكن تحديده اذ لا جزء له (فان تركب عنهما) عن المركب والبسيط (غيرهما) ولا يكون ذلك الغير بديهي التصور (حد بهما والا فلا) يحد بهما اذ لم يقم جزءا لشيء (وكل) متصور (ككسي) مركب أو بسيط (له خاصة) شاملة لازمة (بينة) بحيث يكون تصورها مستلزما لتصوره (رسم والا) أي وان لم تكن له خاصة كذلك (فلا) يرسم (فان كان) ذلك الكسبي الذي له تلك الخاصة (مركبا أمكروا) رسمه التام) بتركيب جنسه القريب مع خاصته (والا فالناقص وههنا نوعان آخران من التعريف الاول) التعريف (بالمثال) سواء كان جزئيا للمعرف كقولك الاسم كزيد والفعل

(قوله والمركب النخ) بيان لما يحد وما لا يحد وما يحد به وما لا يحد به

(قوله والا فلا يحد بهما) أي لا يقعان في الحد فلا يردان مجموع الحيوان الناطق لم يقع جزء الشيء مع أنه يحد به الانسان

(قوله وكل متصور النخ) بيان لما يرسم وما لا يرسم وما لا يرسم به

(قوله خاصة) أي ليكون مانعا شاملة لجميع افراده ليكون جامعا لازمة أي في الذهن بينة لازم ليتحقق

(قوله أو العرض العام عند من يجوز أخذه في الحد) المركب من الفصل القريب والعرض العام رسم ناقص عني ما يستفاد من كلام المطالع وحد ناقص على ما ذكره الشارح ههنا وهو الموافق لما صرح به الرازي في شرح المطالع حيث أبطل كلام مصنفه بان الفصل وحده اذا أفاد التمييز الحدي فهو مع شيء آخر أولى بذلك نعم في كلامه بحث ظاهر وهو انه لو صح ما ذكره يوجب أن يكون المركب من جميع الذاتيات والعرضيات حدا وليس كذلك بل أطبقوا على انه رسم تام وقيل المركب من الفصل القريب والعرض العام رسم تام

(قوله اذ لم يقم جزءا لشيء) فيه مناقشة لان مجموع الحيوان الناطق يصدق عليه انه مركب لم يقع جزءا لشيء مع أنه يحد به الانسان إلا أن يقال التركيب يعم التركيب من أجزائه

(قوله كقولك الاسم كزيد) المشبه هو المساهية الكلية للاسم والمشبه به هو زيد ووجه الشبه هو

المعاني المشتركة في المساهية من الاستقلال وعدم الاقتران بالزمان

كضرب أو لا يكون جزئيا له كقولك العلم كالنور والجهل كالظلمة (وهو بالحقيقة تعريف بالمشابهة) التي بين ذلك المعرف وبين المثال (فإن كانت) تلك المشابهة (مفيدة للتمييز فهي خاصة) لذلك المعرف (فيكون) التعريف بها (رسما ناقصا) داخلا في الانقسام الاربعة المذكورة للمعرف (والا) أى وإن لم تكن تلك المشابهة مفيدة للتمييز (لم تصلح للتعريف) بها فليس التعريف بالمثال قسما على حدة ولما كان استثناس العقول الفاصرة بالامثلة أكثر شاع في مخاطبات المتعلمين التعريفات بها (والثاني التعريف اللفظي وهو أن لا يكون اللفظ واضح الدلالة) على معنى (يفسر بلفظ أوضح دلالة) على ذلك المعنى كقولك الغضنفر الاسد وليس هذا تعريفا حقيقيا يراد به افادة تصور غير حاصل انما المراد تعيين ما وضع

(عبد الحكيم)

الانتقال منها اليه

[قوله تعريف بالمشابهة] أى بما به المشابهة فن تعريف الاسم يزيد تعريف بكونه مستقلا بالمفهومية غير مقترن بأحد الازمنة وكذا تعريف العلم بالنور تعريف بكونه موجبا للانكشاف وقس على ذلك [قوله ولما كان استثناس الح] دفع توهم انه لما كان في الحقيقة تعريفا لمشابهة فم ارتكبوها التسامح وهرقوا بالمثال ووجه الاستثناس كون الجزئيات أول المدركات

[قوله وليس هذا تعريفا حقيقيا الخ] اذ التعريف الحقيقي ما يكون تصوره سببا لتصوريته آخر ولما لم يكن في التعريف اللفظي المغايرة الا من حيث اللفظ لا يتحقق ههنا تصوران متغايران بالذات أو بالاعتبار فضلا عن كون أحدهما سببا الآخر وما قيل من أن المفهوم من حيث انه مدلول اللفظ الاول مغاير لنفسه من حيث انه مدلول اللفظ الثاني فبالحيثية الثانية سبب وبالحيثية الاولى مسبب ففيه ان المغاد من التعريف اللفظي احضار ذات مفهوم اللفظ الاول بتوسط اللفظ الثاني لا احضاره مقيدا بكونه مدلول اللفظ الاول بتوسط احضاره مقيدا بكونه مدلول اللفظ الثاني

(قوله انما المراد الخ) اذ معنى قولنا الغضنفر الاسدان ما وضع له الغضنفر هو ما وضع له الاسد فالمستفاد منه تعيين ما وضع له لفظ الغضنفر والعلم بوضعه له وفيه رد على الحق التفاضلي حيث ذهب الى أن التعريف اللفظي من المعالاب التصورية وقال في شرح الشرح الحد اللفظي عند المحققين هو أن يقصد بيان ما تعقله الواضع فوضع الاسم بازائه سواء كان بلفظ مرادف أو باللازم أو بالذاتيات وبهذا عرف الحد الاسمي في التلويح لجعل اللفظي والاسمي مترادفين وقال الشارح في حواشي العنبري واما أنى عليه من عدم التدرب بالسماعة وقلة التدبر في مقاصد القوم والاغترار بمجرد اطلاقهم الاسمي في مقام اللفظي وقال المحقق الدواني وأنت خبير بأنه اذا كان الغرض معرفة حال اللفظ انه موضوع لذلك

له لفظ الضنفر من بين سائر المعاني ليلتفت اليه ويعلم أنه موضوع بازائه فما له الى التصديق وهو طريقة أهل اللغة وخارج عن المعرفة الحقيقي وأقسامه الاربعة التي ذكرت وحقه أن يكون بالألفاظ مفردة مرادفة فان لم يوجد ذكر مركب يقصد به تعيين المعنى لا تفصيله واعلم أن التعريف الحقيقي الذي يقصد به تحصيل ما ليس بمحصل من التصورات ينقسم الى قسمين أحدهما ما يقصد به تصور مفهومات غير معلومة الوجود في الخارج ويسمى تعريفاً بحسب الاسم فاذا علم مثلاً مفهوم الجنس اجمالاً وأريد تصوره بوجه أكمل

(عبد المحكييم)

المعنى كان بحثاً لغوياً خارجاً عن المطالب التصورية وأما إذا كان لغرض منه تصور معنى اللفظ أي احضاره فليس كذلك كما إذا قلنا الضنفر موجود فلم يفهم السامع من الضنفر معنى ففسرناه بالاسد ليحصل له تصور معناه فذلك من المطالب التصورية انتهى وفيه ان هذا التفسير لاحضار صورة حاصلة ليحكم عليه بوجوده وليس كل ما يفيد احضار صورة حاصلة تعريفاً لفظياً والا لكان جميع الالفاظ المعلومة أوضاعها تعريفات لفظية لكونها مفيدة احضار صورة حاصلة بل هو ما يفيد احضار صورة حاصلة وليعلم منه بان اللفظ موضوع باوثانها كقولنا الضنفر الاسد على انه يرد على قوله ففسرنا بالاسد ليحصل معناه انه ان أراد به أن للتفسير يفيد حصول المعنى ابتداءً فمنوع وان أراد به انه يفيد بتوسط افادته العلم بأنه موضوع له فسلم لكن حيثئذ يكون التفسير المذكور للعلم بالوضع وحصول المعنى يتبعه فتدبر

(قوله فما له الى التصديق) أي التصديق بالوضع فهو بالحقيقة من مطالب هل المركبة وان كان يسأل عنه بما نظرا الى استلزامه لاحضار المعنى بعد العلم بالوضع فيقال ما الضنفر فاندفع ما قاله المحقق الدواني من أن تعاليهم لتقدم مطلب ما الاسمية على جميع المطالب بأنه ما لم يفهم معنى اللفظ لم يكن التصديق بوجوده ولا طلب حقيقته ولا التصديق بهليته المركبة انما يتم اذا كان التعريف اللفظي داخلاً في مثبت ما فيكون من المطالب التصورية لان افادته معنى اللفظ بالتبع كاف لدخوله في مطلب ما ولا يتوقف على كونه من مطالبه حقيقة

(قوله وهو طريقة أهل اللغة وخارج الخ) قال الشارح في حواشي العنبري وقد أشار بعض المحققين الى الفرق وان أحدهما يناسب المباحث اللغوية والآخر العلمية وكتب في حاشية الحواشي هو المحقق اللطوسي حيث شرح كلام الرئيس قد يطلب بما ماهية ذات الشيء وقد يطلب ماهية مفهوم الاسم المستعمل انما لم يقل مفهوم الاسم لان السؤال بذلك يصير لغوياً بل هو السائل عن تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالاً

[قوله وحقه أن يكون الخ] اذ لم يقصد به تفصيل المعنى بل احضاره للعلم بالوضع وهي كافية في ذلك (قوله غير معلومة الوجود الخ) سواء كانت موجودة أولاً

فان حصل نفس مفهومه باجزائه كان ذلك حداً له اسماً وان ذكر في تعريفه عوارضه كان ذلك رسماً له اسماً والثاني ما يقصد به تصور حقائق موجودة ويسمى تعريفاً بحسب الحقيقة اما حداً أو رسماً وكلا هذين القسمين لا يتجه عليه منع لان المتصدي لها بمنزلة نقاش ينقش لك في ذهنك صورة مفهوم أو موجود فانه اذا قال مثلاً الانسان حيوان ناطق لم يقصد به أن يحكم على الانسان بكونه حيواناً ناطقاً والا لكان مصداقاً لا مصوراً أى مفيداً للتصديق لا التصور بل أراد بذلك الانسان أن يتوجه ذهنك الى ما عرفته بوجه ما ثم شرع في تصويره بوجه أكمل فليس بين الحد والمحدود حكم حتى يمنع فلا يصح أن يقال لا نسلم أن الانسان حيوان ناطق فان ذلك يجري مجرى أن يقال للكاتب لا نسلم كتابتك ثم يصح أن يقال لا نسلم أن هذا حد للانسان أو أن الحيوان جنس له أو أن الناطق فصل له الى غير ذلك فان هذه الدعاوى صادرة عنه ضمناً وقابلة للمنع فاذا أريد دفعه صعب جداً في

(قوله تصور حقائق موجودة) أى معلومة الوجود بقرينة المقابلة ثم الظاهر من عباراتهم ان المعتبر في كونه تعريفاً بحسب الاسم أو بحسب الحقيقة الوجود الخارجي فالامور الاعتبارية التى لها وجود في نفس الامر كالوجود والامكان والوجوب يكون لها تعريفات اسمية فقط لكن لاشبهة في أن لها حقائق في نفس الامر وألفاظها يجوز أن تكون موضوعة بازائها وأن تكون موضوعة بازاء لوازمها فيكون لها تعريفات بحسب الاسم وبحسب الحقيقة اما حدوداً أو رسوماً كالحقائق الخارجية فالصواب عدم التخصيص بالموجودات الخارجية وان يراد بالوجود في الخارج الوجود في نفس الامر وبه صرح المحقق التفتازاني في التلويح

(قوله كان ذلك حداً له اسماً) والطالب له ما الشارحة للاسم كما صرحوا به وصرح الشارح أيضاً في حواشي المطالع فاقول بان مطلب ما الشارحة للاسم مقدم بطريق الوجوب على مطلب هل البسيطة الطالبة للوجود كما زعمه في حواشي المطالع وغيره محل بحث اذ قد عرفت أن المطلوب بما الشارحة للاسم بحسب اصطلاحهم تمام مفهوم الاسم وقد صرح به في تلك الحواشي أيضاً ولذلك يجب بالحد التام بحسب الاسم ولا شبهة في أن التصديق بالوجود لا يتوقف عليه ولو قيل المراد بمطلب ما الشارحة أعم من معناه الاصطلاحي لا يتم أيضاً اذ لاشك في أن المطلوب بما الشارحة نوع خصوص مفهوم الاسم ويجوز أن يعلم أن لهذا اللفظ مفهوماً وقبل أن يتصور ذلك المفهوم بوجه مخصوص سأل عن وجوده ثم بعد العلم بوجوده يتصور بوجه مخصوص

الحقائق الموجودة وكان خراط القتاد دونه وان سهل في المفهومات الاعتبارية وكذا يتجه على الحد النقض والمعارضة فاذا قيل مثلا العلم ما يصح من الموصوف به أحكام الفعل يقال هذا منقوض بالعلم بالواجبات والمستعيلات فان سلم اتحاد وجود العلم المتعلق بهما فقد اعترف بطلان حده وفساد نقشه والا فلا ويقال أيضاً هذا معارض بأنه الاعتقاد المنقضي لسكون النفس فان سلم الحد الثاني بطل حده والا فلا اذ لا تعاند بين مفهومي هذين الحدين بل كل منهما مفهوم على حدة أما اذا قيل الانسان حيوان ناطق وأريد أن هذا مدلوله لغة أو اصطلاحاً كان هذا تعريفاً لفظياً ونحكما قابلاً للمنع الذي يدفع بمجرد نقل أو وجه استعمال (ثم انه يقدم في التعريف الأعم) لكونه أظهر عند العقل فتقدمه أولى

(قوله وان سهل في المفهومات الاعتبارية) أي الامور الكائنة بحسب اعتبار العقل كالمفهومات الاصطلاحية وأما في الأمور الاعتبارية الكائنة بحسب نفس الامر فصعب أيضاً كالحقائق الموجودة في الخارج

(قوله النقض والمعارضة) أي ما هو شبيه بهما لانهما مختصان بالدليل (قوله فان سلم الحد الثاني) أي حديثه وكذا قوله بطل حده وقوله والا فلا (قوله اذ لا اتحاد الخ) دليل لقوله بطل حده أي لا اتحاد بين المفهومين حتى يقال أن كلا الحدين واحد من حيث المفهوم فلا يلزم من حديثهما تعدد الماهية لشيء واحد بل كل منهما مفهوم على حدة فلا يمكن كونهما حديثين فاذا سلم حدية الثاني بطل حدية الاول وفي بعض النسخ اذ لا تعاند بين الخ فيكون دليلاً لما يفهم من قوله بطل حده أي لا يبطل كونه تعريفاً اذ لا تعاند بين مفهومي الحدين في الصدق بل بينهما مغايرة في المفهوم فيجوز أن يكون أحدهما حراً والآخر رسماً أو كلاهما رسماً (قوله أولى) فتأخير الجنس في الحد التام لا يحل بتماميته انما الحيل به عدم تركيب أحدهما بالآخر

(قوله وكان خراط القتاد دونه) القتاد شجر له شوك صعب والخراط سوق اليد من أعلاه الى أسفله ليندفع به شوكه وقوطم خراط القتاد دونه مثل في الامر الاشق ومعني دونه أن هذا الخراط أدنى منه في المشقة أو انه قبيله وهو مخوف به لا يمكن الوصول اليه بدون هذا الخراط (قوله وكذا يتجه على الحد النقض والمعارضة) أي ما هو شبيه بهما باعتبار الدعاوى الضمنية والا فالاصطلاحان انما يجريان بعد اقامة الدليل على المطلوب

(قوله فان سلم الحد الثاني الخ) أي ان سلم حديثه بطل حده اذ لا يكون لشيء واحد حدان وان لم يسلم لم يبطل حده بمجرد صدق المفهوم الثاني اذ لا تعاند بين نفس مفهومي الحدين المذكورين انما التعاند بين حديثهما فيجوز أن يكون صدق أحدهما بطريق الحدية وبصدق الآخر صدقاً عرضياً

ولأن الاختصاص قيد له مخصص اياه فكان تقديمه عليه أنسب وما يقال من أنه واجب في الحد التام محصل لجزئه الصوري حتى اذا أخرج الجنس فيه كان حدا ناقصا فليس بشئ اذ ليس لأحد التام جزء خارج عن أجزاء الماهية المنحصرة في الجنس والفصل (ويحتز) فيه (عن الالفاظ الغريبة الوحشية) التي لا يفهم السامع معناها فيحتاج الى تفسيرها فتطول المسافة وذلك مما يختلف بالقياس الى السامعين فان اصطلاحات كل قوم مشهورة عند أربابها غريبة عند غيرهم (وعن المشترك والمجاز بلا قرينة) ظاهرة فيتردد السامع حينئذ في المشترك بين المقصود وغيره ويتبادر ذهنه في المجاز الى غيره (وبالجملة فمن كل لفظ غير ظاهر

(قوله أنسب [ليكون التخصيص بعد التعميم

[قوله فتطول المسافة] فيه اشارة الى انه لا دخل في افادة المراد

(قوله بلا قرينة ظاهرة [بأن لا تكون قرينة أولا تكون ظاهرة

(قوله ويتبادر ذهنه في المجاز الى غيره) فيه اشارة الى أن المجاز أردء من المشترك وبه صرح في

حواشي المطالع من أن المشترك أردء من المجاز فاعله بالنظر الى الاستعمال فان استعمال المشترك والمجاز

بلا قرينة غير جائز ومع ذلك استعمال المشترك أقل من المجاز

(قوله اذ ليس للحد التام جزء خارج الخ) قال الاستاذ المحقق في شرح المطالع اختلف أهل الفن

في أن الهيئة الاجتماعية جزء للحد التام أم لا فالبعض على انه جزء حتى لو قدم الفصل على الجنس لكان

حدا ناقصا وقال الشريف وهذا ليس بشئ والحق انه لا جزء له غير الجنس والفصل لكنه لا بد لمطابقته

للذات من اجتماعهما وما يكون تابعا لذلك الاجتماع لكنه لازم خارجي وهذا الكلام في غاية البعد اذ

لا شبهة في أن جميع أجزاء الشيء نفسه ولا يعقل انفكاك الشيء عن نفسه فلو لم يكن للحد التام جزء غير

الجنس والفصل لزم أن يتحقق الحد

على كل وجه يتحققان وتكون الماهية معلومة بالكنه والا لتختلف الشيء عن نفسه ولازمه عنه انتهى كلامه

(قوله ويحتز عن الالفاظ الغريبة الوحشية وعن المشترك والمجاز بلا قرينة) ذكر الشارح في حواشي

شرح المختصر أن هذه الثلاثة مرتبة في الرداءة فان الالفاظ المشتركة أردء من الغريبة اذ لا يفهم من الالفاظ

الغريبة شئ فيحتاج الى تفسيرها فتطول المسافة وأيضا الغريبة تختلف بحسب قوم وقوم وفي الالفاظ

المشتركة بلا قرينة معينة لأحد معانيها يتردد السامع بين المقصود وغيره فلا يفهم المقصود بل ربما يفهم غيره

والالفاظ المجازية أردء من المشتركة اذ المجازية بلا قرينة صارفة عن المعنى الحقيقي ظاهرة في غير المقصود

فلا يفهم المقصود بل يتبادر الفهم الى غير المقصود ويقع الجهل وذكر في حواشي المطالع أن الالفاظ المشتركة

أردء من المجازية والمجازية أردء من الغريبة الوحشية وبين كلاميه مخالفة ظاهرة لا يقال عند عدم صرف

القرينة عن الحقيقة فالمجاز أردء من المشترك كما ذكر في حواشي شرح المختصر وعند الصرف وعدم تعيين

الدلالة على المقصود) وذلك لانه يصدد الاظهار والتوضيح فلا بد من ظهور الدلالة
 (المقصود الثالث) الاستدلال اما بالسلكي (كالحیوان مثلا) (على الجزئي) كالانسان فانه
 يستدل بحال الاول على حال الثاني (وهو) أى ما يستدل فيه بحال السلكي على حال الجزئي
 (القياس وعرف بأنه قول) أى مركب اما مسموع وهو جنس للقياس المسموع واما
 معقول وهو جنس للقياس المعقول وانما احتيج الى قوله (مؤلف) لانك اذا قلت قول من
 قضايا تبادر منه أنه بعض منها فصرح بأنه مؤلف (من قضايا) وأراد بها ما فوق الواحدة
 (متى سلمت) تلك القضايا سواء كانت مسجلة في نفس الامر أولا (لزمت عنه) أى عن ذلك

(قوله الاستدلال الخ) وهذا الحصر استقرائي على رأي من يجعل المفرد دليلا وحاصل الكلام
 انه ان كان المعلوم نبوت حال السلكي أو انتفاؤه عنه من حيث أنه كلي مع قطع النظر عن تحققه في جزئي
 مخصوص ثم استدلل منه على نبوت ذلك الحال لأمر آخر أو انتفاؤه عن ذلك الأمر لكونه جزئيا
 لذلك السلكي ومندرجا تحته فهو القياس وإن كان المعلوم نبوت حال الجزئي من حيث خصوصه ثم استدلل
 منه على نبوته للسلكي بأن تتبع جميع جزئياته أو أكثرها فعلم نبوت ذلك الحال لها ثم انتقل منه الى
 نبوته لذلك الأمر السلكي فهو الاستقراء وإن كان المعلوم نبوت حال الجزئي معين ثم استدلل منه على نبوته
 الجزئي آخر مندرج معه تحت ذلك بأن علم علوية الأمر المشترك لنبوت ذلك الحال في الجزئي المستدل
 عنه فوجد ذلك الأمر في الجزئي المستدل عليه فحكم بنبوت ذلك الحال له فهو التمثيل وبالجملة الفرق
 بين الأقسام باعتبار الحثيات والاعتبارات لا بحسب الذات حتى يصير الاستقراء والتمثيل أيضاً قياساً اذا
 جعل الأمر المشترك بين الجزئيات أوسط

(قوله اما مسموع) قابل المسموع دون المأخوذ. بالمعقول اشارة الى أن القياس المأخوذ انما يتحقق

عند افادة الغير

(قوله لانك اذا قلت الخ) وذلك لان القول في أصل اللغة مصدر استعمل بمعنى القول واشهر
 في المركب وليس في مفهومه التركيب حتى يتعلق الجار به لغوا فلو قيل قول من قضايا يكون يتعلق الجار
 به استقرايا أي كأن من قضايا فيتبادر منه انه بعض منها بخلاف ما اذا قيل مؤلف فانه يفهم منه التركيب
 فيتعلق به لغوا

المراد فللمشترك أردت منه اذ فيه مزاحمة غير المقصود للمقصود بخلاف الجازلانه غرابة ساذجة فليحمل
 كلامه في حواشي المطالع على الوجه الاخير للتوفيق بين كتابيه لانا نقول لا يظهر حينئذ كون المجازية
 أردت من الغريبة الوحشية اذ الظاهر أن المراد بها هو المجازية التي حكم أولا بكون المشترك أردت منها فأنمل
 (قوله لانك اذا قلت قول من قضايا الخ) ان قلت فلم لم يكتف بقوله مؤلف من قضايا قلت لان القول

القول (لذاته) أي لا مقدمة أجنبية غير لازمة لشيء من المقدمتين كما في قياس المساواة أو غريبة لازمة لاحدي المقدمتين مغايرة لها في طرفيها كما اذا بين اللزوم بمكس النقيض (قول آخر) أراد به المعقول لان المسموع غير لازم أصلا والكشف عن هذه القيود على ما ينبغي محتاج الى مزيد اطناب مشهور في الكتب المبسطة (وأما بالجزئي على الكلّي) أي بحال الجزئي على حال الكلّي (وهو الاستقراء) من استقرت الشيء اذا نتبته (وهو اثبات الحكم الكلّي لثبوته في جزئياته اما كلها فيفيد اليقين) كقولنا العدد اما زوج واما فرد وكل زوج يعمده الواحد وكل فرد يعمده الواحد فكل عدد يعمده الواحد ومثل ذلك يسمى قياسا مقسما واستقراء تاما أو بمضاهي فلا يفيد الا الظن لجواز أن يكون ما لم يستقرأ من جزئيات ذلك الكلّي (على خلاف ما استقرئ) منها (كما يقال كل حيوان يحرك عنده المضغ فكله الأسفل لان الانسان والفرس وغيرها مما نشاهده) من الحيوانات (كذلك

(قوله كما في قياس المساواة) وهو ما يكون متعلق المحمول في الصغرى موضوعا في الكبرى نحو اما مساو لبوب مساو لـ ج فانه ينتج اما مساو لـ ج بواسطة صدق أن مساوي المساوي مساو ولا ينتج اما مساو لبوب مساو لـ ج لعدم صدق مبادئ المبادئ مبادئ (قوله كما اذا بين النج) بخلاف ما اذا بين اللزوم بالعكس المستوى فانه لا ينافي اللزوم لذاته ولا يخفى ان قوله لذاته يفهم منه أن لا يكون اللزوم بواسطة وأما عدم كونه بواسطة المخصوصة التي ذكره فلا

(قوله بعكس النقيض) نحو قولنا جزء الجوهر بوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فانه يلزم منه جزء الجوهر جوهر بواسطة عكس نقيض المقدمة الثانية وهو كل ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر [قوله ولا يفيد الا الظن] وذلك قبل العلم بخلاف الحكم في جزئى وأما بعده فلا يفيد شيئا

جنس قريب للقياس دون المؤلف وقد يقال دفع تبادل كونه بعضا من قضايها انما حصل من الجمع بينهما (قوله كما اذا بين اللزوم بعكس النقيض) كقولنا جزء الجوهر بوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وكل ما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فانه يلزم عنه جزء الجوهر جوهر بواسطة عكس نقيض المقدمة الثانية وهو انه كل ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر

(قوله ولا يفيد الا الظن) كما يقال كل حيوان الحظيئة هذه الكلية قبل العلم بالتخلف في صورة معينة وأما بعد العلم بجهلية الا أن يستثنى تلك الصورة فقبل حينئذ تكون حقة قطعية ورد باحتمال التخلف في صورة غيرها أيضا الا أن يتحقق استقراء غير هذه المعينة بأسرها

مع أن التماسح بخلافه) فانه عند المضغ يحرك فكاه الاعلى (وأما بجزئى على جزئى) أى بحاله على حاله (وهو التمثيل ويسميه الفقهاء قياسا وهو مشاركة أمر لأمر) آخر (فى علة الحكم) وهى الكلّى الشامل لذينك الجزئين قالوا لا بد بين الدليل والمدلول من مناسبة مخصوصة وتلك اما باشتمال الدليل على المدلول وهو القياس أو باشتمال المدلول على الدليل وهو الاستقراء أو باشتمال أمر ثالث عليهما وهو التمثيل (فان قلت ههنا قسم آخر) غير الثلاثة المذكورة (وهو الاستدلال بكلّى على كلّى قلنا ان دخلا) أى السكليات المذكوران (تحت) كلّى (ثالث مشترك) بينهما (يقضى بالحكم فهما جزئيان له) أى لذلك الكلّى الثالث الذى هو علة الحكم (لان المراد بالجزئى ههنا المندرج تحت الغير وهو المسمى بالاضافى لا ما يمنع نفس تصور الشركة فيه) أعنى (المسمى بالحقيقى) وحينئذ كان الاستدلال باحدهما على الآخر داخلا فى التمثيل لا قسما برأسه (والا) أى وان لم يدخلا تحت ثالث مشترك هو علة الحكم (فلا تعلق بينهما فلا يتعدى حكم أحدهما الى الآخر أصلا فان قيل)

(قوله وهو التمثيل) لأنه جعل جزئى مثلا لجزئى فى الحكم

[قوله قياسا] من قست الفعل بالفعل اذا ساويته به

(قوله فلا يتعدى الخ) اذ المفروض أن ليس شئ منهما جزئيا للآخر ولا جزئيا لثالث

(قوله فان قيل لا يلزم الخ) يعنى انه اعترض متعلق بموضعين فقوله فقد استدلت بأحد المتساويين

أى من حيث انهما متساويان اشارة الى ابطال الملازمة المستفادة من قوله والا فلا تعلق بينهما فلا يتعدى حكم أحدهما الى الآخر لجواز أن يكون موجب التعدى المساواة وقوله لا بالكلّى على الجزئى اشارة الى ابطال حصر القياس فى الاستدلال بالكلّى على الجزئى

(قوله وان لم يدخلا تحت ثالث الخ) فيه بحث أما أولا فلان قوله ان لم يدخلا تحت ثالث لا يتعدى

حكم أحدهما الى الآخر ينعكس بعكس التقيض الى قولنا كلما تعدي حكم أحدهما الى الآخر دخلا تحت ثالث وكنا جزئيين اضافيين ولا شك أن التعدى ثابت فى كل استدلال فيكون كل استدلال بجزئى على جزئى وقد قال القياس العقلى هو الاستدلال بكلّى على جزئى وأما ثانيا فلانا لانسلم انهما ان لم يدخلا تحت ثالث لا يكون بينهما تعد أصلا لم لا يجوز أن يندرج أحدهما تحت الآخر كما فى كل قياس عقلى ويمكن أن يجيب عن الاول بان اندراجهما تحت ثالث لا يستلزم أن لا يكون أحدهما أعم من الآخر حتى لا يخفى الاستدلال من الجزئى على الجزئى فيلزم المحذور بجواز تساوي الجزئيين الاضافيين ويخالفهما غموما وخصوصا وعن الثانى بان الكلام فيها اذا لم يدخله أحدهما تحت الآخر ولذا اعترض بأنه قسم آخر غير الثلاثة وهذا التوجيه يخرج جواب آخر عن الاعتراض الاول فليتأمل

لا يلزم من عدم دخولهما تحت ثالث يقتضي الحكم أن لا يكون بينهما تعلق يتعدي به حكم أحدهما إلى الآخر فالثالث (إذا قلت كل إنسان ناطق وكل ناطق حيوان فقد استدلت بأحد) الكلبيين (المتساويين على الآخر لا بالكلية على الجزئي) فمثل هذا خارج عما ذكرتموه من أنواع الاستدلال مع أنه من قبيل القياس اتفاقا ولهذا قال بعضهم أنه إن استدلت بالكلية على الجزئي أو بأحد المتساويين على الآخر فهو القياس (قلت المقصود أنا أثبتنا) في المثال المذكور (لكل واحد واحد من أفراد الإنسان الحيوانية لا تصافه بمفهوم الناطق فإن ملاحظة مفهوم الناطق هو) الأمر (الذي يفيدنا الحكم بها) أي بالحيوانية على كل واحد واحد من أفراد الإنسان والمفصل أن الاستدلال بمفهوم الناطق على كل واحد من جزئيات الإنسان ولا شك أن كل واحد منها جزئي لمفهوم الناطق فرجع إلى الاستدلال بالكلية على الجزئي وقد يجاب أيضا بأن كل واحد من المتساويين يعد جزئيا إضافيا للآخر اذ يقع كل منهما موضوعا للآخر كلياً وهو معنى اندراجه فيه ولا يخفى بعده وعدم جريانه في مثل قولنا بعض الحيوان اسود وكل اسود كذا وههنا بحث آخر وهو أن القياس

[قوله فمثل هذا خارج الخ] لأنه استدلال بحال الكل على الكل من غير دخولهما تحت ثالث (قوله مع أنه الخ) فلا يكون القياس منحصرا في الاستدلال بالكلية على الجزئي [قوله وهو معنى اندراجه فيه] يعني أنهم عرفوا الجزئي الإضافي بالمتدرج تحت آخر وأرادوا بالاندراج فيه أن يكون محمولا عليه كليا سواء كان له فرد آخر أولا فيشمل المساوي أيضا [قوله ولا يخفى بعده] لأن الظاهر من الاندراج أن يكون أخص منه [قوله وعدم جريانه الخ] يعني أنه لو أورد النقض على حصر الاستدلال في الأنواع الثلاثة وحصر القياس في الاستدلال بالكلية على الجزئي بهذه الصورة لا يجرى الجواب المذكور بقوله وقد يجاب أيضا فيه الاستدلال بالكلية على الجزئي ولا بالجزئي على الجزئي ولا بالكلية ولا بأحد المتساويين على الآخر فيكون خارجا عن الأنواع الثلاثة وعن القياس مع كونه منه [قوله وههنا بحث آخر الخ] يرد على حصر الاستدلال في الأنواع الثلاثة وهو أنه قد يستدل بالملزمة بين الشئيين لا باشتماله

(قوله قلت المقصود أن إذا أثبتنا الخ) وهذا التوجيه يخرج الجواب أيضا عما يقال أنك إذا قلت بعض الحيوان ناطق وكل ناطق كاتب يكون الاستدلال بالجزئي الإضافي على الكل مع أنه قياس واعتراض عليه بأن التعقيب المذكور يؤدي إلى أن يكون الاستدلال في الاستقراء بالجزئي على الجزئي لأن الاستدلال من أحوال كل زوج وكل فرد على كل واحد من جزئيات العدد والجواب أن قولنا إن كل عدد

الاستثنائي المتصل في مثل قولك كلما كانت الشمس طالمة كان النهار موجوداً لكنها طالمة أو
 لسن النهار ليس بوجود لم يستدل فيه بالكلية على الجزئي أصلاً وكذا الحال في الاستثنائي
 المنفصل في مثل قولنا ما أن يكون زيد في البحر واما أن لا يفرق لكنه ليس في البحر فلا
 يفرق أو لكنه غرق فيكون في البحر فالصواب أن يقال المناسبة بين الدليل والمدلول اما
 بالاشتغال كما ذكر واما بالاستلزام الذي لا اشتغال معه فاما صريحاً كما في الاستثنائيات المتصلة واما
 غير صريح كما في الاستثنائيات المنفصلة واما الاقترانيات الشرطية فراجعة اما الى الاستلزام
 أو الاشتغال فتأمل ﴿المقصد الرابع﴾ القياس وهو العمدة (لافادته اليقين فان الاستقراء
 لا يفيد يقيناً الا اذا كان قياساً مقسماً وكذا التمثيل لا يفيد الا اذا كانت العلة فيه قطعية

[قوله فالصواب الخ] انما قال ذلك لان القول بان انتاج الاستثنائي لا اشتغاله على الشكل الاول على
 ما قالوا نحكم لان انتاج كل منهما بدوي والاستلزام من الجانبين فلا ترجيح لاحدهما على آخر حق
 يقال ان انتاج احدهما لا اشتغاله على الآخر.

[قوله فراجعة اما الى الاستلزام] ان كان الاقتراني مركباً من المتصلات نحو كلما كان ا ب فـ ج د
 وكلما كان ج د فـ ز أو الى الاشتغال ان كان مركباً من المنفصلة والحليات نحو كل ا امام اوج وكل ب د
 وكل ج د فـ كلمة أول التقسيم لا لترديد

[قوله لافادته اليقين] اذا كانت مقدماته يقينية بخلاف الاستقراء والتمثيل فانهما من حيث ذاتيهما
 لا يفيدانه أصلاً

يعد الواحد اعتبارين أحدهما اعتبار مفهوم العدد نظراً الى ذاته ووجوده في ضمن جميع افراد
 وتانيهما اعتبار أفراد فالاول هو الملحوظ في الاستقراء لان الاعتبار الثاني حاصل قبل والثاني في القياس
 لان المقصود الاصل في مقدماته هو الثبوت والكلية

(قوله وأما بالاستلزام الذي لا اشتغال معه) قيل ماتقرر بين الحقين من أن الاستثنائي عائد في
 الحقيقة الى الاقتراني بطريقه المخصوص المذكور في موضعه وان الاقتراني بجميع أقسامه عائد الى الشكل
 الاول بل الى الضرب الاول منه يحقق الاشتغال المذكور فيه وأنت خبير بان ذلك الاشتغال انما يظهر
 بعد العود وأما قبله فلا

(قوله اما الى الاستلزام أو الاشتغال فتأمل) فالاول كالركب من المنفصلات نحو كلما كان ا ب فـ ج د
 وكلما كان ج د فـ ز فكلما كان ا ب فـ ز والثاني كالركب من المنفصلة والحليات نحو كل ا امام اوج وكل
 ب د وكل ج د فـ كل اد وانما أمر بالتأمل لثلاثتهم أن المقصود من قوله اما الى الاستلزام أو الاشتغال

منع الجمع فان المقصود منه منع الخلو ولاقتضاء ما ذكره نوع ملاحظة قد يخفى على القاصرين
 (قوله وهو العمدة) لافادته اليقين (الخ) قد يقال في وجه كون القياس عمدة ان الاستقراء والتمثيل

وحينئذ يرجع الى القياس هكذا التبيذ مسكر وكل مسكر حرام (صوره خمس الاولى أن يعلم حكم ايجابي أو سلبى لكل افراد شئ) هو الاوسط (ثم يعلم ثبوته) أى ثبوت ذلك الشئ الذى هو الاوسط (لآخر) هو الاصغر (كله أو بعضه فيعلم ثبوت ذلك الحكم) الايجابى أو السلبى (لآخر كذلك) أى لـكله أو بعضه (قطعا) حاصلا بالبدية فقد أشار الى كلية كبرى الشكل الاول وايجاب صفراء مع فعليتهما الى نتائج الاربعة اللازمة من ضروبه الاربعة لزوما ضروريا (الثانية أن يعلم حكم) ايجابى أو سلبى (لكل افراد شئ) هو الاكبر (ومقابله) أى ويعلم مقابل ذلك الحكم (لآخر) وهو الاصغر (كله أو بعضه فيعلم سلب ذلك

[قوله ثم يعلم الخ] كلمة ثم للتراخي فى الرتبة لافى الزمان اذ لايجب أن يتقدم على الصغرى بعد الكبرى زمان

[قوله فقد أشار الى كلية كبرى الخ] بقوله لكل افراد شئ وايجاب صفراء مع فعليتها بقوله ثم يعلم ثبوته حيث خص الثبوت بالذكر ثم فعليه الصغرى شرط على رأى ابن سينا حيث اعتبر عقد الوضع بالفعل وأما اذا اعتبر عقد الوضع بالامكان كما هو رأى الفارابى فالصغرى الممكنة منتج فى الشكل الاول وما قبل من أن فى اشتراط كلية الكبرى وايجاب الصغرى بحثا أما فى الاول فلانه اذا ثبت الاوسط للاصغر وثبت الاكبر لاكثر افراد الاوسط يحصل الظن بثبوت الاصغر للاكبر الحاقا للفرد بالاغم الاغلب كافى الاستقرار وأما فى الثاني فلانهم صرحوا بأن الموجبة السالبة المحمول تصاح صغرى للشكل الاول والسالبة تستلزمها فينبغى أن تصاح لذلك غاية ما فى الباب أن ظهور الانتاج بملاحظة الايجاب وذلك لايقضى أن يسلب عن السالبة صلاحيتها لصغرى الاول فدفع أما الاول فلانه اذا ثبت الاكبر لاكثر الاوسط فاما أن يحصل الظن بثبوته لـكله فكلمية الكبرى حاصلة غاية ما فى الباب أن تكون كليتها ظنية وان لم يحصل الظن بذلك لا يكون الاستدلال بحال الكلى على الجزئى فلا يكون قياساً وأما فى الثانى فلان الانتاج حينئذ بواسطة مقدمة أجنبية كما فى قياس المساواة وهو أن لازم اللازم لازم ولولا صدقها لم يكن انتاج الموجبة السالبة المحمول موجبا لانتاج السالبة

يرجمان اليه مطلقا أما ما يفيد اليقين منهما فراجع الى القياس القطعى واما ما يفيد الظن فراجع الى القياس الظنى

(قوته فقد أشار الى كلية كبرى الشكل الاول وايجاب صفراء) فى كل من اشتراط كلية كبرى الشكل الاول وايجاب صفراء بحث أما فى الاول فلانهم صرحوا بأن الاستقرار الناقص يفيد الظن بناء على انه اذا استقرئ أكثر افراد الشئ ووجد فيه حكم وقد ثبت ان الفرد ملحق بالاغم الاغلب يحصل الظن بأن كل فرد كذلك فعلى هذا اذا ثبت للاصغر الاوسط وثبت الاكبر لاكثر افراد الاوسط يحصل

الشيء عن الآخر) كله أو بعضه فظهر أن الشكل الثاني يجب فيه كلية الكبرى واختلاف مقدمتيه سلبا وإيجابا بحيث يمتنع اجتماعهما في شيء واحد فتكون ضروبه أيضا أربعة وأنه لا ينتج الا سلبا كليا أو جزئيا يحتاج في العلم بلزومه الى نوع تأمل وهو أن يكون ذلك الشيء لو كان ثابتا للآخر لاجتمع فيه الحكمان المتقابلان (الثالثة أن يعلم نبوت أمرين) هما الاصغر والا كبر (الثالث) هو الاوسط ولا يد أن يكون نبوتهما أو نبوت أحدهما لذلك الثالث كليا (فيعلم) حينئذ (التقاؤهما فيه) أي في ذلك الثالث إما كله أو بعضه (ولا يعلم) التقاؤهما (فيما عداه) بل يجوز أن يكون الاصغر أعم من الإكبر فلا يصدق عليه كليا (لا جرم كان اللازم جزئيا) موجبا في ضروب ثلاثة وأما الضابط فيما ينتج منه السلب فهو أن يعلم نبوت أحد

[قوله بحيث يمتنع الخ] يعنى لا يكفى في إنتاجه اختلاف مقدمتيه من حيث الصورة فقط ولا بحيث يمتنع ارتفاعهما فقط

[قوله فتكون ضروبه أيضا أربعة] لان الكبرى الكلية اذا كانت موجبة فالصغرى اما سالبة كلية أو جزئية واذا كانت سالبة فالصغرى اما موجبة كلية أو جزئية
[قوله في ضروب ثلاثة] هي الموجبتان التكليتان والصغرى الموجبة الكلية مع الكبرى الموجبة الجزئية أو بالعكس

الظن بنبوت الاكبر للاصغر الحاقا للفرد بالاعم الاغلب اللهم الا أن يشترط الكلية لافادته اليقين فكيف لم يتعرضوا لذلك وأما في الثاني فلانهم صرحوا بأن الموجبة السالبة المحمول تصلح صغرى للشكل الاول والسالبة تستلزمه فينبغى أن يصلح لذلك غاية ما في الباب أن ظهور الانتاج بملاحظة الإيجاب وذلك لا يقتضي أن يسلب صلاحية الكبرى للشكل الاول من السالبة ألا يرى أن ظهور الانتاج في باقى الاشكال بأحدى الطرق الثلاثة كيف كانت مقدماتها ولا يصح سلب صلاحية الصغرى والكبرى من المقدمات التي قالوا بصلاحيتها لها وقد يقال الإيجاب الذي يشترط في صغرى الشكل الاول أعم من أن يكون حقيقة كما في الموجبة المحصلة والمعدولة السالبة المحمول أو حكما كالسالبة المحصلة التي في قوة موجبة سالبة المحمول فان جميعها ينتج بشرط أن يوافقه موضوع الكبرى كقولنا لاشئ من ج ب وكل ما هو ليس ب ا فانه يوافق بكل ج هو ليس ب والصغرى في حكمه لان السالبة والسالبة المحمول متساويان في عدم اقتضاء وجود الموضوع وحكم احد المتساويين حكم الآخر وهذا قول الخونجى والارموى أولانهم رجع الارموى وبني رجوعه على ما بنى وأجاب الجدل عن مبناء في فصول البدائع فن أراد التفصيل فليست غرمة

(قوله وأما الضابط فيما ينتج منه السلب) فان قلت لم لم يتعرض المصنف للضروب المنتجة للسلب قلت لان أقرب الاشكال الى الطبع هو الشكل الاول وأقربها اليه بعد الاول هو الثاني هكذا ذكر

أمرين لشيء أما كلياً أو جزئياً ويعلم مع الأول سلب الآخر عن ذلك الشيء أو بعضه ويعلم مع الثاني سلب الآخر عن ذلك الشيء كلياً فيعلم سلب الآخر عن صاحبه في ذلك الشيء ولا يعلم فيما عداه فيحصل ضروب ثلاثة أخرى منتجة للسلب الجزئي ويظهر من ذلك كله أن الشكل الثالث لا بد فيه من كلية أحدي المقدمتين وإيجاب الصغرى مع فعليتها وأنه لا ينتج إلا جزئياً موجباً أو سلباً وإنما لم يتعرض للشكل الرابع لأنه بعيد عن الطبع يحتاج في بيان استلزامه للنتيجة إلى مؤنة ربما كانت أكثر مما يحتاج إليه في تحصيل تلك النتيجة ابتداء من غيره (الرابعة أن تثبت ملازمة) أي لزوم (بين شيئين فيلزم من وجود اللزوم وجود اللازم ومن عدم اللازم عدم اللزوم والا) أي وإن لم يلزم من وجود اللزوم وجود اللازم أو من عدم اللازم عدم اللزوم (فلا لزوم) بينهما إذ قد وجد اللزوم حينئذ بدون اللازم (من غير عكس) أي ليس يلزم من عدم اللزوم عدم اللازم ولا من وجود اللازم وجود اللزوم (لجواز أن يكون اللازم أعم) فيوجد مع عدم اللزوم (الخامسة أن تثبت المناقاة بين أمرين فيلزم من نبوت أيهما عدم الآخر قطعاً) فإن تنافيا صدقاً فقط لزم من نبوت صدق أيهما كان عدم صدق الآخر أي كذبته وإن تنافيا كذباً فقط لزم من نبوت كذب أيهما كان عدم كذب الآخر أعني صدقه في كل واحدة من هاتين المناقاتين نتيجتان وإذا اجتمعتا معاً كانت هناك أربع نتائج (ولهذه) الصور الخمس وما يتعلق بها (تفاصيل) جمة (قد أفرد لها فن) على حدة إلا أن ما ذكرناه كاف لنا فيما قصدناه من المقصد

[قوله ضروب ثلاثة أخرى] هي الصغرى الموجبة الكلية مع الكبرى السالبة الكلية أو الجزئية والصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الكلية
[قوله لأنه بعيد عن الطبع] ولما كان الشكل الثالث متوسطاً بين الثاني والرابع ذكر ضروبه المنتجة للإيجاب لشرافته وترك ضروبه المنتجة للسلب

ضروبهما بتامهما وأبعدها عنه هو الرابع ولذا لم يذكره أصلاً وأما الشكل الثالث فلما كان أقرب إليه بالنسبة إلى الرابع وأبعد بالنسبة إلى الثاني تعرض لاشرف ضروبه وهو المنتج للإيجاب ولم يتعرض لآخرها (قوله أي لزوم بين شيئين) إنما فسر الملازمة باللزوم ليستقيم قوله من غير عكس إذ لو ثبت الملازمة من الجانبين صح العكس أيضاً ثم هذا التفسير ليس بمخالف للغة إذ قد تجبى المفاعلة للفعل كالسافرة للسفر

الخامس ما هي الطرق القوية (وهنا طريقان ضعيفان) يسلكهما بعض المتكلمين في اثبات مطالبهم العقلية (الاول) انهم اذا حاولوا نفي شيء غير معلوم الثبوت بالضرورة (قالوا لا دليل عليه فيجب نفيه أما الاول) وهو أنه لا دليل عليه (فيثبت تارة بنقل أدلة المثبتين لذلك الشيء (وبيان ضعفها) وفسادها مع عدم وجدان دليل سواها (وأخرى بمحصرة وجوه الادلة ثم نفيها) أي نفي الوجوه كلها (بالاستقراء) أي تثبتناها فلم نجد ههنا شيئاً منها (وهو عائد الى الاول) اذ مآله الى عدم الوجدان (مع مزيد مؤنة) هو بيان محصر

[قوله وههنا طريقان الخ] ليس هذان الطريقان خارجين عن الطرق المذكورة لان الاول شكل أول مخصوص والثاني تمثيل مخصوص فقوله وههنا طريقان بمنزلة الاستثناء من الطرق السابقة فان قيل ضعفها انما هو من حيث المادة اما الاول فلضعف صفراء وكبراء وأما الثاني فله عدم الجامع والطرق الضعيفة من حيث المادة كثيرة فلم خصهما بالذكر قلت لتمسك البعض بهما وجريانها في صور كثيرة واليه أشار الشارح بقوله يسلكهما بعض المتكلمين

[قوله في اثبات مطالبهم العقلية] أي التي يطلب فيها اليقين كالمسائل الاعتقادية بخلاف المطالب التي يكتفى فيها بالظن كالمسائل العملية فانهما ليسا بضعيفين فيها اما الثاني فلا أنه إحدى الأدلة الشرعية وأما الأول فلا أنه لو جوز ثبوت حكم شرعي لا دليل عليه شرعاً لزم جواز اثبات للشرع بالرأي

[قوله غير معلوم الثبوت بالضرورة] المراد بها ما يقابل النظر أي اذا حاولوا نفي شيء نظري الثبوت ولولا التقييد بذلك لانتقض الدليل المذكور بالضروريات لأنه يصدق عليها انه لا دليل على الضروري والا لكان نظرياً ومالا دال على شيء فيجب نفيه فيجب نفي الضروريات وهو باطل وما قيل انه لو أريد بها ما يقابل النظر لوجب أن يضم اليه أو بالنظر وهم لان ما علم ثبوته بالنظر لا يصدق عليه انه لا دليل عليه فما الحاجة الى الضم

[قوله اذ مآله الى عدم الوجدان] أي مآل الأول الى عدم الوجدان وباطال أدلة المثبتين انما هو

(قوله وههنا طريقان ضعيفان) لا يذهب عليك أن هذين الطريقين لا يخرجان عما مر من الطرق لان الطريق الاول قياس بله شكل أول والطريق الثاني قياس فقهي أي تمثيل لكن لما كان هذان الطريقان بمختار خصوص مقدمات مخصوصة أمراً ممتازاً عما عداها عدا طريقين آخرين (قوله غير معلوم الثبوت بالضرورة) أي بالقطع واليقين وليس المراد الضرورة المقابلة للنظر والا لوجب أن يضم اليه أو بالنظر وانتهاء النظر الى الضروري لا يصح القول بمحصوله بداهة لا ابتداء ولا انتهاء كما ظن وهو ظاهر لا يخفى

(قوله اذ مآله الى عدم الوجدان مع مزيد مؤنة) فان قلت يجوز أن يكون المحصر دائراً بين النفي

وجوه الأدلة فالتسك بالاول أولى لتسقط هذه المؤنة (وأما الثاني) وهو أن كل ما لا دليل عليه يجب نفيه فيثبتونه بوجهين أشار الى الاول بقوله (فاذ لولاه) أى لو لا وجوب نفي ما لا دليل عليه (انتفت الضروريات لجواز أن تكون جبال) شائخة (بمحضرنا لا تراها) واللام في قوله (لعدم الدليل على وجودها) متعلقة بالجواز والمعنى أنه اذا جوز ثبوت ما لا دليل عليه حينئذ يجوز أن تكون تلك الجبال بمحضرنا لانها من قبيل ما لا دليل على ثبوته

لتوقف عدم الوجدان عليه اذ مع صحتهما ينعدم الوجدان فالدليل في الحقيقة هو عدم الوجدان بخلاف حصر وجوه الأدلة اذ لا تعلق ولا توقف لعدم الوجدان عليه فهو مؤنة زائدة فالأولى تركه والاكتفاء بعدم الوجدان

(قوله انتفت الضروريات) لأنه لا دليل على خلافها والا لم يكن الضروري علما فضلا عن كونه ضروريا فلجوز ثبوت ما لا دليل عليه لجاز ثبوت خلافها فلم تكن الضروريات ضروريات فقوله لجواز أن تكون الخ تصوير للزوم انتفاء الضروريات في ضرورة معين لا اثبات له حتى يرد انه لا يلزم من انتفاء ضرورة هذا الجزئي انتفاء الضروريات كلها وبما حررنا لك ظهر انه لا دليل على خلاف الضروريات في نفس الأمر فلا حاجة الى الاستدلال عليه بعدم الوجدان بأحد الطريقين المذكورين على ما وهم

والاثبات ويبقى القسمان مانع قطعي قلت يخرج من المبحث لان الكلام في نفي الوجود بالاستقراء بمعنى التبع وعدم الوجدان

[قوله انتفت الضروريات] اذ كل ضروري يصدق على خلافه انه لا دليل على ثبوته كيف ولو كان عليه دليل لم يكن الطرف الذي فرضناه ضروريا ضروريا فلجوز ثبوت ما لا دليل عليه جوز ثبوت خلاف كل ضروري فانتفت الضروريات بأسرها فان قلت المفهوم عما ذكره أولا أنه لا بد في هذا الطريق من ملاحظة أدلة الثبوت بأحد طريقين ثم نفيها ولا يكفي مجرد عدم العلم بالدليل وحينئذ يتجه أن خلاف كل ضروري ليس مما يعلم انتفاء دليل ثبوته على أحد الوجهين حتى يصبح أن يقال هو من قبيل ما لا دليل على ثبوته بالمعنى المتنازع فيه فيجوز ثبوته فينتفي نقيضه وهو الضروري قلت خلاف كل ضروري وان كان لايتأتى فيه نقل أدلة المثبتين وبيان ضعفها لعدم مثبت خلاف الضروري في الأكثر لكن لايتأتى فيه حصر وجوه الأدلة ثم نفيها كما لا يخفى مثلا الضروري في مثال الجبال انتفاؤها بمحضرنا وخلافه وجودها ووجوه أدلتها رؤيتها مع سلامة الآلات وحصول الشرائط المعتبرة وحيلوتها بيننا وبين ما وراءها ونحو ذلك فان قلت انتفاء الضروريات بأسرها انما يلزم اذا لزم أن كل ما لا دليل عليه جوز اثباته ولم يلزم بهذا لان انتفاء قوله كل ما لا دليل عليه يجب انتفاؤه بأحد الوجهين أحدهما ان كل ما لا دليل عليه يجوز اثباته والثاني أن بعضه يجب انتفاؤه وبعضه يجوز اثباته فعلى هذا الأخير لا يلزم ذلك المحذور قلت انتفاء دليل الثبوت لما لم يكن منشأ لوجوب النفي يلزم جواز الاثبات في الكل اذ الكلام فيما لا دليل على النفي الا

(و) انتفت (النظريات) أيضاً (لجواز) وجود (معارض للدليل لا نعلمه) لعدم ما يدلنا عليه (أو غلط) فيه (لا دليل عليه) والحاصل أنا اذا استدللنا بدليل على حكم نظري فان جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه جاز أن يكون لذلك الدليل معارض في نفس الامر لا دليل لنا على وجود ذلك المعارض فلا نعلمه وجاز أيضاً أن يكون في مقدمات ذلك الدليل غلط لا دليل عليه فلم ينكشف لنا ولا لغيرنا ومع هذا التجوز لا يمكن حصول اليقين من الدليل فظهر أن تجوز ما لا دليل عليه يوجب القدح في العلوم الضرورية والنظرية فيكون باطلا وأشار الي الثاني بقوله (وأيضاً فان ما لا دليل عليه) من الاشياء (غير متناه) يعني أن غير المتناهي من جملة الاشياء التي لا دليل على ثبوتها فلو جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه لزمنا تجوز اثبات ما لا يتناهي (وابتاه محال والجواب) أن قولكم في شيء معين أنه لا دليل عليه اما أن تريدوا به عدمه في نفس الامر أو عدمه عنكم فان أردتم الاول قلنا (عدم الدليل) على ذلك الشيء (في نفس الامر ممنوع) فان تزيفكم أدلة المثبتين وعدم وجدانكم بالاستقراء دليلا عليه لا يفيدان ذلك لجواز أن يكون هناك دليل لم يطلع عليه أحد ولئن سلم فعدم الدليل في نفس الامر لا يدل على عدم ذلك الشيء في نفسه فان الصانع تعالى لو لم يوجد

[قوله وانتفت النظريات) لانه لا دليل على وجود المعارض لادلتها وعلى وجود الغلط في نفس الامر والا لم تكن تلك النظريات علوما فلو جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه لجاز ثبوت المعارض لها والغلط في مقدماتها فلا تكون النظريات علوما

(قوله يعني أن غير المتناهي الخ) فالمراد من قوله ان ما لا دليل عليه غير متناه لازمه لانه اذا كانت الأشياء التي لا دليل عليها غير متناهية كان جملة تلك الأشياء غير متناه لا دليل عليه كما ان كل واحد منها كذلك فلو جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه لجاز ثبوت غير المتناهي وانه محال وبما حررنا لك ظهر انه لا يتم التقريب بدون تلك العناية اذ كون الأشياء من جملة ما لا دليل عليه لا يوجب جواز ثبوت غير المتناهي وانما يوجب جواز ثبوت كل واحد من تلك الجملة وعدم جوازه محله تأمل وقد ذهب اليه الحكماء حيث جوزوا التسلسل في المعداد

عدم دليل الثبوت كما لا يخفى فلا وجه لوجوب النفي في البعض فتأمل
(قوله يعني ان غير المتناهي الخ) فمر كلام المصنف بهذا ليلا يتم تقرير الجواب ولان اثبات أن ما لا دليل عليه غير متناه بالوجدان

العالم لم يدل ذلك على عدمه قطعاً (و) ان أردتم الثاني فنقول عدم الدليل (عندكم لا يفيد) ولا يدل على عدم ذلك الشيء في نفس الامر (والا لزم علم العوام) وكونهم جازمين عالمين بانتفاء الامور التي لا يعلمون دليلاً على ثبوتها (و) علم (الكفار) المنكرين لوجود الصانع وتوحيده والنسبة والحشر أعنى يلزم كونهم عالمين بانتفاء هذه الامور التي ليست عندهم أدلتها (و) لزم (أن يكون الاجمل بالدلائل أكثر علماً) لان جهله بدليل أي شيء كان دليل له يوصله الى العلم بعدم ذلك الشيء فيساوى الجاهل العالم فيما لا يقينان عليه دليلاً ويزداد علم الجاهل فيما علم العالم دليلاً على ثبوته فان اعتقاد الجاهل بانتفائه لعدم الدليل عنده

(قوله عدم الدليل عندكم الخ) ولا يجوز أن يراد عند جميع العقلاء لانه حينئذ لا يمكن الاستدلال بهذا الطريق أصلاً لان العلم بانتفاء الدليل على شيء عند جميع العقلاء محال (قوله وكونهم جازمين الخ) اذ مدار الاستدلال على عدم الوجدان وابطال دليل المثبتين فيها وجد فيه لكون عدم الوجدان موقوفاً عليه وحصر وجوه الأدلة قد عرفت انه زيادة مؤنة لا حاجة اليه

[قوله والا لزم علم العوام الخ] فان قلت المراد عدم الدليل عند جميع العقلاء فلا يتجه هذا لزوم قلت لو حمل على هذا لما أمكن الاستدلال بالطريق المذكور اذ لا يمكن العلم بعدم الدليل عند الكل وهو ظاهر

[قوله فان اعتقاد الجاهل بانتفائه لعدم الدليل عنده لما كان علماً الخ] فيه بحث لانه علم بما ذكره في صدر هذا الطريق انه لا بد فيه من ملاحظة أدلة الثبوت بأحد الطريقين ثم نفيها كما قررناه آنفاً ولا يكفي عدم الشعور بالدلائل بالمرءة في هذه الصور أعنى فيما علم العالم دليلاً على ثبوت شيء لم يتحقق انتفاء الدليل عند الجاهل ليكون اعتقاده بنفي ذلك الشيء علماً وانما يتحقق اذا لاحظ دليل العالم المثبت وأبطله في نفس الامر وهذا الابطال لا يتأتى في نفس الامر والا لما كان المثبت علماً وقد يجاب بأنه كلام على السند لان قوله والا لزم في قوة السند فالتبع بحاله ولك أن تقول المراد بعلم العالم بالثبوت اعتقاده المطابق للواقع وهذا الاعتقاد قد يكون ناشئاً عن دليل ضعيف كادلة أهل الحق الضعيفة فاذا كان ابطال الجاهل هذا الدليل الضعيف يفيد العلم له بمعنى الاعتقاد المطابق كان اعتقاد العالم جهلاً غير مطابق للواقع فيتم الكلام ثم ان القول بلزوم كون اعتقاد العالم جهلاً من كون اعتقاد الجاهل علماً كلام نحقيقي اذ لا احتمال لعملية الاعتقادين المذكورين بمعنى مطابقتها للواقع فلا يرد ان هذا انما يصح ان لو كان المنكلم المستتر بالطريق المذكور منكراً لكون ما يستند اليه العلم بالدليل علماً وهو ظاهر البطلان للزوم نفي الصانع ووحدته الى غير ذلك وذلك لان المراد لزوم هذا المحذور في الواقع لا التزامه ثم ان اللازم في التحقيق وان كان جهلية أحد الاعتقادين لاعلى التعمين بناء على ان المستدل المذكور لا ينكر علمية الحاصل عقيب

لما كان علما كان اعتقاد العالم بثبوته جهلا فيكون الاجهول بالدلائل أوفر علما بالاشياء (مع أنه) أى العلم بالدليل (قد يحدث) فى الاستقبال ومع هذا الاحتمال لا يكون الجهل به فى الحال مفيدا لليقين بانتفاء المدلول وفى نهاية القول ان الدليل قد يحدث فى الاستقبال كاخبار الشارع بما لا يعلم الا باخباره من أحوال الجنة والنار ومقادير الثواب والعقاب فلا يكون عدم الدليل فى نفس الامر ولا عدمه عندنا مقتضيا لانتفاء المدلول فى نفسه (والعلم بعدم الجبل) الشاهق بحضرتنا ضرورى (لا يتوقف على هذه المقدمة) القائلة بأن كل ما لا دليل على ثبوته فانه يجب انتفاؤه (والا لعكان) العلم بعدم الجهل (نظريا) لا ضروريا (وعدم المعارض والغلط فى المقدمات القطعية) ضرورية كانت أو نظرية (ضرورية) معلوم بالبدنية فلا يتوقف على الاستدلال بتلك المقدمة الفاسدة (وجودها) لا نهاية له ان امتنع القاطع (دل على امتناعه) (امتنع القياس عليه) أعنى قياس ما لا دليل عليه من الامور المتناهية التي لم يدل قاطع على امتناعها لظهور الفارق حينئذ (والا) أى وان لم يمتنع القاطع (منع الحكم) الذي هو وجوب الانتفاء (فيه) أى فيما لا يتناهي وجوز ثبوته فى نفس الامر كسائر الامور التي لا دليل على ثبوتها ولا قاطع يدل على امتناعها (وايضاً) ان صح

(قوله كان اعتقاد العالم بثبوته الخ) لانه فرض ان ما لا دليل عليه عند شخص يجب فيه فلو لم يكن اعتقاد العالم جهلا يلزم حقبة التقيضين ولو نظر الى أن اعتقاد العالم علم فى نفس الامر يلزم اجتماع التقيضين

(قوله وفى نهاية القول الخ) اشارة الى انه يمكن حمل عبارة المتن على ابطال شق التردد بأن يرجع ضمير انه الى الدليل لا الى العلم كما وقع فى النهاية وانما اختار أولا ارجاعه الى العلم بالدليل لان تعلق العلوة بالشق الثانى أظهر لانه أقرب

العلم بالدليل بل بقول بأشئنية الطريق الموصل اليه لكن يمكن فى طريق المناظرة ازام جهلية كل منهما بخصوصه

(قوله وفى نهاية القول الخ) فان قلت عبارة المصنف صالحة لان تحمل على مايفهم من عبارة نهاية القول بان يرجع ضمير انه الى الدليل فلم أرجعه الى العلم بالدليل قلت لان الكلام فى رد الشق الثانى من شق التردد والملائم له ان يجعل الضمير عبارة عن العلم بالدليل لاعن نفس الدليل كما لا يخفى

[قوله لا يتوقف على هذه المقدمة والا لكان نظريا] فيه بحث لجواز أن لا يكون التوقف بطريق النظر كما فى الفطريات والنجميات والحسنيات ونحوها على ما سبق

ما ذكرتم من أن عدم الدليل على الثبوت يستلزم العلم بالعدم وجب أن يكون عدم الدليل على الانتفاء مستلزماً للعلم بالثبوت (فيلزم من عدم دليل الطرفين) أى الانتفاء والثبوت (الجزم بهما) مما في شئ واحد (لا يقال عدم دليل النبوة يدل على عدمها قطعاً) فانا اذا لم نجد مع انسان ما يدل على نبوته جزمنا بأنه ليس نبياً بلاشبهة (بخلاف عدم دليل عدمها) فانا اذا لم نجد معه ما يدل على عدم نبوته لم نجزم بأنه نبى فليس يلزم من كون عدم دليل الوجود مستلزماً للثبوت كون عدم دليل النفي مستلزماً للوجود حتى يلزم ما ذكرتم من الجزم بالنقيضين مما (وأيضاً يلزم هنا) أى من كون عدم دليل النفي مستلزماً للوجود (اثبات ما لا يتناهي)

(قوله وأيضاً ان صح النخ) عطف على قوله والجواب وهو منع وهذا نقض باستلزامه الحال (قوله يستلزم النخ) اذ لا فرق بينهما فان كلا منهما عدم دليل على أحد النقيضين فلو استلزم أحدهما العلم بالانتفاء استلزم الآخر العلم بالثبوت بقريضة ان كونه دليل الانتفاء متنازع فيه والحجيب يصدد ابطاله فلا يرد انه اذا كان أحد أدلة النفي عدم دليل الثبوت لا يمكن عدم دليل الطرفين لانه اذا لم يتحقق دليل الثبوت تحقق دليل الانتفاء وهو عدم دليل الثبوت [قوله لا يقال النخ] ابداء لفارق بينهما بطريق الآن

(قوله وأيضاً يلزم النخ) يعني أن ما لا دليل على نبوته وانتفاءه أمور غير متشابهة عند العقل فلو كان عدم دليل الانتفاء مستلزماً للثبوت يلزم نبوت غير المتناهي في الخارج بخلاف ما لو كان عدم دليل الثبوت مستلزماً للنفي فانه يستلزم انتفاء وجوده فللفارق متحقق بينهما فلا يرد ما قبل ان غير المتناهي ليس بما لا دليل على انتفاءه حتى يلزم نبوته من القول بأن ما لا دليل على انتفاءه يجب نبوته لان التراد من غير المتناهي الغير المتناهي بخصوص أعنى الامور التي لا دليل على انتفاءها ونبوتها ولا ما قبل انه كما لا يلزم القول بأن ما لا دليل على انتفاءه يجب نبوته اثبات ما لا يتناهي كذلك القول بأن ما لا دليل على نبوته يجب نفيه يستلزم القول بنفي الصانع على تقدير عدم إيجاد العالم لانه ابداء لفارق آخر بينهما وهو مقصود الحجيب

[قوله فيلزم من عدم دليل الطرفين النخ] فيه بحث اذ لا يعقل عدم دليل الطرفين على تقدير صحة ما ذكر من أن عدم الدليل على الثبوت يستلزم العلم بالعدم حتى يرد الحذور في ذلك لان كل أمر إما أن يتحقق دليل نبوته أم لا وعلى كل تقدير يتحقق دليل أحد الطرفين أما على الاول فظاهر وأما على الثاني فلان انتفاء دليل الثبوت دليل عدم

[قوله اثبات ما لا يتناهي وهو ممتنع] فيه بحث أما أولاً فلانا لانسلم هنا عدم دليل النفي حتى يلزم اثبات ما لا يتناهي حيث لا يمكن لامتناع ما لا يتناهي أدلة مقررة في موضعه كيف ولو سلم عدمه لم يصح قوله

وهو ممتنع (و) يلزم (ثمة) أي من كون عدم دليل الوجود مستلزماً للانتفاء (نفيه) أي نفي ما لا يتناهى (ولا يمتنع) هذا النفي فظهر الفرق واندفع الاشكال (لانا نقول الجزم بعدم نبوته) أي نبوة من لا نجد دليلاً على نبوته (ليس لذلك المدرك) الذي هو عدم الدليل على نبوته (بل للدليل القاطع) الدال (على أن لا نبى بعد محمد صلى الله عليه وسلم) ولو لا هذا القاطع لما جزمنا بعدم نبوته (وأما الثاني) أي الجواب عنه (فالفرض) مما ذكرنا ليس هو أن الاستدلال بعدم دليل النفي على الثبوت طريق مستقيم حتى يتجه علينا أنه يفضي الى اثبات ما لا يتناهى بل الفرض (أنه لا فارق بينهما) أي بين الاستدلال بعدم دليل الثبوت على النفي والاستدلال بعدم دليل النفي على الثبوت (في العقل) فلو جاز الاول جاز الثاني لكنه ممتنع لوجوه منها ما ذكرتم من أنه يلزم منه اثبات ما لا يتناهى (وانما يتشى) هذا الجواب (لو أثبت الملازمة) بين جواز الاول وجواز الثاني لكنها لم تثبت ودعوى عدم الفارق مع ظهوره غير مسموعة * الطريق (الثاني) من ذينك الطريقين

(قوله لذلك المدرك) بفتح الميم فان الدليل محل ادراك الحكم

(قوله بل للدليل القاطع الخ) هذا بطريق التخييل والمقصود ان نفي نبوة من لا دليل على نبوته في كل زمان بمواسعة الدليل القاطع على عدم نبوته كالدليل القاطع على انه لا نبى بعد محمد صلى الله عليه عليه وسلم من قوله تعالى ولكن رسول الله وخاتم النبيين وليس مقصوده الحصر فيه فلا يرد ما قبله انه لا يجرى فيمن قبل نبينا عليه السلام

(قوله وانما يتشى هذا الجواب) أي المذكور بقوله وأيضاً ان صح الخ اعتراض على الجواب

المذكور بمنع الملازمة

(لو قرأه ودعوى عدم الفارق الخ) كما يدل عليه عدم تعرضه لاثبات الملازمة

(قوله مع ظهوره) لان الانتفاء عدم أصلي فعدم الدليل عليه لا يستلزم الثبوت الذي هو أمر

حادث بخلاف عدم الدليل على الثبوت فان استلزامه الانتفاء إبقاء للشيء على ما كان عليه

وهو ممتنع اذ لا امتناع على ذلك التقدير ويمكن أن يقال ليس المراد أن غير المتناهي مما لا دليل على نفيه حتى يرد ما ذكر بل ان ما لا دليل على نفيه من الممكنات غير متناه حينئذ يلزم ثبوت ما لا يتناهي الممتنع وأما ثانياً فلان الفرق باستلزام الحال في بعض الصور لا يفيد لانه مشترك كما في أن لا يوجد الله تعالى العالم الدليل عليه وفي الكل مما لم يثبت ولا يثبت

(قوله بل للدليل القاطع الخ) قيل عليه هذا غير جار فيمن قبل نبينا عليه السلام مع جريان الشبهة فيه

[قوله مع ظهوره] اذ العدم أصل

الضعيفين (قياس الغائب على الشاهد) وإنما يسلكونه إذا حاولوا إثبات حكم لله سبحانه فيقيمونه على الممكنات قياساً فقهيًا ويطلقون اسم الغائب عليه تعالى لكونه غالباً عن الحواس (ولا بد) في هذا القياس بل في القياس الفقهي مطلقاً (من إثبات علة مشتركة) بين المقيس والمقيس عليه (وهو) أي هذا الإثبات بطريق اليقين (مشكل) جداً (لجواز كون خصوصية الأصل) الذي هو المقيس عليه (شرطاً) لوجود الحكم فيه (أو) كون خصوصية (الفرع) الذي هو المقيس (مانعاً) من وجوده فيه وعلى التقديرين لا يثبت بينهما علة مشتركة (ولم فيه) أي في إثبات العلة المشتركة وبيان علتها للحكم (طرق) كثيرة مفصلة في كتب أصول الفقه (أشهرها أمور) ثلاثة (أحدها الطرد والعكس) وهو المسمي بالدوران وجوداً وعدمًا أي كلما وجد ذلك المشترك وجد الحكم وكما عدم عدم وذلك مثل ما قالت المعتزلة من أن الإضرار بلا جناية سابقة ولا عوض لاحق فيبيح في الشاهد ثم إذا

(قوله ويطلقون النخ) مع كونه حاضرًا ناظرًا

(قوله من إثبات علة) وهي ما يستلزم الحكم مشتركة ليلزم الاشتراك في الحكم

(قوله أحدها الطرد والعكس) قد اختلف في إفادته العالية على مذاهب أحدها وعليه الأكثر

يفيد بمجرد ثبوتها وثباتها يفيد قطعاً وثباتها وهو المختار لا يفيد قطعاً ولا ظناً

(قوله أي كلما وجد النخ) هذا معنى الطرد مأخوذ من الطرد بمعنى ضم الأبل من نواحيها على

مافي القاموس لأنه فيه ضم وجود الحكم بوجود المشترك

(قوله وكما عدم النخ) هذا معنى العكس من العكس بمعنى قلب الكلام ونحوه لأنه قلب الطرد

فإنه في الوجود وذلك في العدم وما قيل أنه عكس الطرد فإن عكس الإيجاب سلب والطرد حكم كلي

إيجابي والعكس حكم سلب فلهذا لأن العكس أيضاً حكم كلي إيجابي إلا أن طريقه عدم وكذا ما قيل أنه

عكس الطرد بحسب متفاهم العرف فإنه يقال كل إنسان حيوان ولا عكس أي ليس كل حيوان إنساناً

فعكس الطرد فيما نحن فيه بحسب متفاهم العرف هو قولنا كلما وجد الحكم وجد المشترك ويلزمه كلما

عدم المشترك عدم الحكم فما في الشرح حينئذ تعبير باللازم باطل لأنه لم يعتبروا في الدوران كلما وجد

الحكم وجد المشترك وكيف ولا دخل له في غاية المشترك

[قوله والعكس] هذا العكس عكس الطرد فإن عكس الإيجاب سلب والطرد حكم كلي إيجابي

والعكس حكم سلب ويحتمل أن يحتمل على عكسه بحسب متفاهم العرف فإنه يقال كل إنسان حيوان ولا

عكس أي ليس كل حيوان إنساناً فعكس الطرد فيما نحن فيه بحسب متفاهم العرف هو قولنا كلما وجد

الحكم وجد المشترك ويلزمه كلما عدم المشترك عدم الحكم فما في الشرح حينئذ تعبير باللازم

تأملنا وجدنا أن الفعل اذا وقع على هذه الوجوه كلها كان قبيحا واذا زال عنه شيء من هذه القيود زال قبحه فقد دار القبح مع هذه الاعتبارات وجوداً وعدمها فعملنا أن قبح الظلم معلل بها فلو صدر عن الله تعالى لوجب أن يحكم بقبحه لوجود علته (ولو صح) ماذا ذكر من أن الدوران يدل على علية المدار للدائر (دل على علية المعلوم) المساوي لعلته فان العلة دائرة معه وجوداً وعدمها وكونه علة لها محال قطعاً وكذا المشروط دائر كذلك مع الشرط المساوي والمعلوم أيضاً دائر مع الجزء الاخير من العلة وليس شيء من هذين المدارين علة لدائره فالاستدلال بالدوران على العلية منقوض بهذه الصورة فان قلت كون المدار صالحاً للعالية معتبر عندهم وليس شيء من المدارات اثني ذكرتم صالحاً لها فلا نقض قلت فليس الاستدلال بالدوران وحده وأيضاً كون تلك الوجوه مثلاً صالحاً للعالية القبح في العقل مما

(قوله واذا زال النخ) بأن لا يكون اضراراً أو يكون اضراراً لاجل جنابة سابقة أو لاجل عوض لاحق
(قوله كون المدار صالحاً للعالية) أي أن يكون باعثاً لا مجرد أمانة ومعناه أن يكون مشتملاً على حكمة مقصودة من شارع الحكم من تحصيل منفعة أو دفع مفسدة
(قوله وليس شيء من المدارات النخ) أي ليس باعثاً وان كان امانة والا لما كانت معلولاً أو شرطاً أو جزءاً بل علة

(قوله فليس الاستدلال النخ) أي القائلون بأن الدوران دليل العلية يدعون بأن مجرد طريق اثبات العلية ولذا جعلوه مقابلاً للمناسبة التي هو أحد طرقه فلو اعتبر المناسبة معه لم يكن وحده من طرق الاثبات بل مستنداً لان المناسبة طريق مستقل
(قوله وأيضاً النخ) أي القائلون بعالية الدوران قد أثبتوا علية المدار في المثال المذكور بالدوران فلو اعتبروا في الدوران صلوح علية المدار يرد عليهم ان صلوح الوجوه المذكورة للعالية محل بحث غاية ما في
(قوله وليس شيء من هذين المدارين علة لدائره) لان العلة في اصلاحهم ما يؤثر في الحكم وقد يقال المقصود بالعلة ههنا ما يستلزم الحكم المقصود بالاثبات في صورة المساواة يحصل الاستتزام المقصود وفي غيرها لا دوران فلا الزام وستجيب الإشارة الى هذا المعنى

(قوله قلت فليس الاستدلال بالدوران وحده) قيل عليه يدل هذا الكلام على ان صلوح العلية ليس بمعتبر في الدوران مع انهم عرفوه بأنه ترتب الشيء على ماله صلوح العلية وأجيب بمنع اعتباره في الدوران الذي جعل الطرد بمضاه فان الطرد عندهم مجرد وجود الحكم عند وجود الوصف وقد دل عليه كلام الشارح في تفسير الدوران وقد يقال لاشك في صلوح الامور المذكورة للعالية عندنا ما لم يعلم الحال من الخصوصية فاذا اعتبر الخصوصية المذكورة لم يكن الاستدلال بالدوران وحده قنأماً

لا يتيقن به أصلاً وان جاز أن يظن والمقصود هنا انما يتم باليقين دون الظن (وأيضاً فيجوز أن يكون المؤثر) في الحكم الدائر (أمراً مقارناً) للمدار دونه وحينئذ لا يكون المدار علة للدائر (وقد ينفي هذا الاحتمال) أى احتمال كون المؤثر أمراً مقارناً (بوجوده * الاول الرجوع الى أنه لا دليل عليه) أى على المقارن (فيجب نفيه) وقد مر فساد (الثاني أنهما) أى المدار والدائر (متلازمان علماً) يعني أنه اذا علم المدار وحده ولم يعلم معه غيره علم الدائر واذا علم غير المدار بدونه لم يعلم الدائر فدل على أنه العلة دون ما يقارنه مثلاً اذا علمنا في الفعل هذه الوجوه علمنا قبجه وان لم نعلم شيئاً غيرها أى أصلاً واذا لم نعلم فيه هذه الوجوه لم نعلم قبجه وان علمنا سائر الاشياء فلولا أن هذه الوجوه هي العلة للقبج لما لزم من مجرد العلم بها العلم به (قلنا فينقض) ما ذكرتم (بالتضاييق) كالأبوة والبنوة فان العلم بكل منهما وحده من غير أن يعلم معه غيره يستلزم العلم بالآخر مع ثبوت الدوران بينهما من الجانبين ولا شك أنه لا يمكن أن يكون بينهما علية (كيف) أى كيف لا ينقض ما ذكرتم ولا يكون باطلاً في نفسه (ولا كل ما يعلم به) وحده (غيره علة له) أى لذلك الغير فان كثيراً من الاسباب العادية كذلك مع الاتفاق على أنها غير مؤثرة أصلاً ألا ترى أنا اذا علمنا ملاقة النار للقطن علمنا احتراقه وان لم نعلم شيئاً آخر غير الملاقة واذا علمنا أن البدن الصحيح يتناول الغذاء الجيد علمنا حصول الشبع وان لم نعلم غير التناول مع اتفاقنا على أن الاحتراق والشبع انما يحصلان بفعل الله تعالى ابتداء من أن يكون للملاقة والتناول مدخل فيهما

(عبد الحكيم)

الباب ظن الصلوح فيحصل ظن العلية والسكلام في افادة الدوران اليقين بالعية (قوله متلازمان) لم يرد بالتلازم معناه الحقيقي اذ العلم بالدائر وان كان معلولاً لا يستلزم العلم بالمدار اذ العلم بالمعلول لا يوجب العلم بالعلة المعينة ألا ترى ان العلم بالقبج لا يوجب العلم بالاضرار المذكور ولو سلم فلا دخل له في كون المدار علة للدائر بل أراد به معنى اللازم أى العلم بالمدار وحده ملزوم للعلم بالدائر وجوداً وعدمًا كما فسره الشارح وانما اعتبر اللازم في العدم أيضاً مع أن اللازم في الوجود فقط كاف في ثبوت غلبته كما أشار اليه الشارح فيما سيأتي بقوله يعني ان قولكم العلم بالمدار الخ ليثبت انحصار العلية فيه وينفي عن المقارن على خلاف ما قاله المانع من انه يجوز أن يكون المقارن علة دونه ولذا قلنا هنا فدل على انه العلة دون ما يقارنه وقال فيما سيأتي فيكون علة له بدون الحصر

بالتأثير وأنت خير بأن هذا الاتفاق انما هو بين الاشاعرة وأما الممتزلي فربما خالفهم في ذلك فالاولى أن يقال ان كثيراً من المسببات تعلم من أسبابها وليست عللاً لها (ولا العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول) يعني أن قولكم العلم بالمدار وحده يقتضي العلم بالدائر فيكون علة له مبني على أن ما لا يكون علة لشيء لا يكون العلم به وحده مستلزماً للعلم بذلك الشيء وقد أبطلناه وعلى أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وسنبين بطلانه في مسألة العالمية في تزيف دليل الفلاسفة على كونه تعالى عالماً بالكليات (الثابت الدوران لو لم يقد) كون المدار علة للدائر وجاز معه أن يكون الدائر معللاً بغير المدار (لجاز استناد المتحركة الى) علة (غير الحركة) مع دوران الاولى على الثانية وجوداً وعدماً وذلك فتح لباب التشكيك في العلل والمعلولات (قلنا ان سلم التغاير) بين المتحركة والحركة أى لا تغاير بينهما عندما فلا يتصور هناك دوران وعليه ولئن سلمنا كما هو مذهب مثبتى الاحوال (فلا نريد بالحركة الا ما يوجب المتحركة) فاذا قيل لنا جوزوا استناد المتحركة الى غير الحركة كان معناه جوزوا

(قوله يعني ان قواكم الخ) أى ان ما قلتم انما ثبت العلية اذا كان ذلك خاصة للعلة فيلزم من تحققه تحقق العلية وهو باطل لان كونه خاصة لها يتضمن حكيم أحدهما أن لا يوجد في غير العلة وقد أبطلناه والثاني أن يوجد فيها وسنبطله فتدبر فانه قد غلط فيه بعض الناظرين ومنع توقف العلية على المقدمة الثانية فقال ان العلية انما تتوقف على أن ما يقتضي العلم به وحده العلم بشيء آخر علة لا ان كل علة لشيء يقتضي العلم به العلم بذلك الشيء فان الموقوف على هذه المقدمة أن ما لا يكون علة لشيء لا يكون العلم به وحده مستلزماً للعلم بذلك الشيء ومنشأ هذا الغلط انه فهم ان المراد بقوله ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان كل علة لشيء يقتضي العلم به وحده العلم بذلك الشيء

(قوله وعلى ان العام بالعلة يوجب العلم بالمعلول) فيه بحث وهو ان المبني على هذه المقدمة جزء آخر للمدعى وهو ان العلم بغير المدار لا يستلزم العلم بالدائر فلا يكون علة له وأما الجزء الذى ذكره الشارح وهو ان العلم بالمدار وحده يقتضي العلم بالدائر فيكون علة له فلا يبنى على هذه المقدمة فان الذى يتوقف هذا الجزء عليه هو ان كل ما يقتضي العلم به العلم بشيء آخر فهو علة لذلك الآخر لان كل علة لشيء يقتضي العلم به علم ذلك الشيء ويمكن أن يجاب بان وحده في قوله العلم بالمدار وحده يقتضي العلم بالدائر حال من ضمير يقتضي والاقتضاء اذا كان مختصاً بالمدار يلزم أن لا يعام الدائر عندما ما لم يعلم المدار فهذا القول يتضمن كلا جزئي المدعى المركب ويؤيده تبريع قوله فيكون علة على مجرد ما ذكره مع انه في كلام المستدل متفرع على مجموع المقدمتين فاندفع البحث المذكور فتأمل

أن يكون الموجب للمتحركية غير ما هو موجب لها وفساده ظاهر والحاصل أن العلية
ههنا معلومة مع قطع النظر عن الدوران فلا يلزم من القدح في دلالة على العلية القدح في
العلية المعلومة بوجه آخر (الرابع المقارن) الذي زعمتم أنه يجوز أن يكون هو العلة للدائر (ان
لازم المدار) وسواء بحيث لا ينفك أحدهما عن الآخر (حاصل المطلوب) الذي هو الحكم
اذ كلما وجد المدار وجد المقارن وكلما وجد المقارن وجد الحكم المطلوب الذي هو نبيح الفعل
الدائر مع تلك الوجوه مثلاً (والا) أي وان لم يلزمه ولم يساوه (لم يكن هذا) الذي
فرضناه مداراً (مداراً) لأنه ان كان المقارن أخص لم يكن المدار مداراً وجوداً وان كان
أعم لم يكن المدار مداراً عدماً هذا خلف (فلنا لعل المدار لازم) للمقارن (أعم) منه (فيوجد)
المدار (دونه في صورة النزاع) أي نختار أن المقارن أخص من المدار موجود معه فيما عدا
المتنازع فيه فيوجد الحكم هناك وغير موجود معه في صورة النزاع فلا يوجد الحكم ههنا
مع كونه مداراً له وجوداً وعدماً فيما عداها من الصور ودعوى كونه مداراً له في هذه
الصورة أيضاً مصادرة على المطلوب (وثانيها) أي ثاني الأمور التي هي أشهر الطرق المبنية
للعلة المشتركة (السبر وهو قسمة غير منحصرة) كأن يقال مثلاً علة كونه السواد مرئياً
أما وجوده أو كونه عرضاً أو محدثاً أو لوناً أو كونه سواداً والكل باطل سوى الوجود
والله سبحانه موجود فيصبح رؤيته (فاذا قيل قد تكون العلة) المتضمنة لصحة الرؤية في
السواد (أمراً آخر) سوى هذه الاقسام (قيل) في الجواب (لا دليل) على ثبوت ذلك
الامر الآخر (فينتفي) وهذا رجوع الى أول الطريقتين وقد انكشف لك ضعفه (وثالثها)

(قوله المقارن الخ) حاصله ان المقصود من اثبات علية المدار بالدوران تعدي الحكم وهو حاصل
على تقدير كون المقارن علة فهذا المنع لا يضرنا هنا على تقدير أن يشترط في العلة كونها مؤثرة وأما على
تقدير الاكتفاء بكونه موجبا ومستلزماً للحكم على ما قلناه سابقاً فالتقرير ظاهر
(قوله مصادرة على المطلوب) لان ثبوت الحكم في الصورة الخاصة بالدوران موقوف على ثبوت
الدوران وثبوت الدوران حينئذ يكون موقفاً على دعوى الدوران وثبوته في هذه الصورة
(قوله السبر) في الالحاح سببت الجرح أسبره اذا نظرت ما غوره

(قوله الرابع المقارن الخ) فيه بحث وهو ان المطلوب ههنا اني كون المقارن مؤثراً وهنا الوجه
لا يدل عليه كما لا يخفى ويمكن التفصي بالنتكف في تأمل
(قوله وثانيها السبر) يقال سببت الجرح أسبره اذا نظرت ما غوره

أى ثالث الامور التى هى أشهر الطرق فى اثبات العلة المشتركة (الالزامات وهو القياس على ما يقول به الخصم لعله فارقة) توجد فى الاصل الذى يقول به الخصم ولا توجد فى الفرع الذى يقاس عليه قال الامام الرازى وهى أى الالزامات من أنواع القياس بالحقيقة فتارة تكون على صورة قياس الطرد أما فى الاثبات كقول الاشعرية الله عالم بالعلم لانه مرید بالارادة اتفاقاً وأما الذى كقولهم النظر لا يولد العلم لان تذكره لا يولده وأخرى تكون على صورة قياس العكس كقول الاشعرية فى خلق الاعمال لو كان العبد قادراً على الایجاد لكان قادراً على الاعادة كالبارى تعالى ولم يأت لم يكن قادراً على الاعادة اتفاقاً لم يكن قادراً على الایجاد أيضاً (وهو) أى هذا النوع من الاستدلال القياسى المسمى بالالزامات (لا يفيد اليقين) لان حكم الاصل غير متيقن به بل هو متفق عليه فيما بين المتخصصين (ولا) يفيد (الالزام) أيضاً (لان للخصم بين منع) وجود (علة الاصل) فى الفرع (و) بين منع ثبوت (حكمه) أى حكم الاصل لانه ان سلم له علته فهى ليست موجودة فى الفرع وان لم يسلم له تلك العلة منع حكم الاصل لانه انما قال به لأجلها فهذا قياس مركب الاصل كما عرفته فى النذكرة فللمعتزلى أن يقول انما حكمت بأن مریدية الله تعالى

(قوله وهو القياس الخ) أى قياس الفرع على أصل يقول الخصم به أى يحكم لعلة بينهما فقوله لعله متعلق بيقول ومتعلق القياس محذوف أى لعله مشتركة بينهما فى زعم القائل (قوله قياس الطرد) أى طرد حكم الاصل فى الفرع سواء كان ذلك الحكم ثبوتياً فيكون الطرد فى الاثبات أو عديمياً فيكون الطرد فى النفي وحاصله الاستدلال بتحقيق المزموم على تحقق اللازم كأنه قيل فى مثال التذكر لو كان التذكر لا يولد العلم كان النظر لا يولده والمقدم حق فكذا التالى وقباس العكس اجراء انتفاء الحكم فى الأصل فى الفرع فهو استدلال بانتفاء اللازم على انتفاء المزموم فى قياس الایجاد فى عدم المقدورية على الاعادة مثلاً يرجع الى قولنا لو كان العبد قادراً على الایجاد كان قادراً على الاعادة لكنه ليس قادراً عليها بالاتفاق فلا يكون قادراً على الایجاد أيضاً فظهر الفرق بين قياس الطرد فى النفي وبين قياس العكس

(قوله لانه مرید بالارادة اتفاقاً) أى بيننا وبين من يخاصمه كبعض المعتزلة فلا يقدح فى هذا الاتفاق ذهاب التجار فى أحد قوله الى انه تعالى مرید بالذات

معللة بالارادة لان المريدية عندنا صفة جائزة له والصفات الجائزة معللة والعالمية صفة واجبة له تعالى والواجب لا يملل فان صح ما قلت من أن المريدية صفة جائزة ظهر الفرق والا منعت كون المريدية معللة بالارادة وأن يقول انما منعت من اقتدار العبد على الاعادة لأمر لا يوجد في الابداد وذلك لان قدرته على الاعادة اما أن تكون عين القدرة المتعلقة بالابداد أو غيرها والاول باطل لان القدرة المتعلقة بالابداد لها بحسب كل وقت تعلق بمقدور على حدة فلو تعلق في بعض الاوقات باعادة ما عدم وهي في ذلك الوقت متعلقة بايجاد مقدور آخر لزم أن تكون قدرة واحدة في وقت واحد في محل واحد متعلقة بايجاد شيئين وذلك يقتضي تعلق تلك القدرة بما لا يتناهي من المقدورات اذ ليس عدد أولى من عدد فيلزم حينئذ بطلان التفاوت بين القادر والافدر والثاني أيضاً باطل لانه اذا كانت

(قوله لان المريدية عندنا صفة جائزة له تعالى) اذ لو كانت واجبة له تعالى لكانت أزلية فيلزم وجود المراد في الأزل

(قوله والصفات الجائزة معللة) أى الاحوال الجائزة معللة بصفات مغايرة لذاته تعالى اذ لا يلزم تعدد القدماء

(قوله واجبة له تعالى) فتكون ثابتة في الأزل

(قوله والواجب لا يملل) بأمر مغاير لذاته تعالى اذ لو علل لكان علته في الأزل فيلزم قدم غيره تعالى فلا يرد ما توهم ان كونها واجبة لذاته لا يتنافى التعليل لعدم كونها واجبة بالذات

(قوله لان القدرة المتعلقة بالابداد الخ) مما سيجيء في مباحث القدرة ان وجود القدرة مع انتهاء التعلق بالكمية لا تنأى البديهة وان القدرة الحادثة لا تخلو عن مقدورها عدد الاشاعة وان المعتزلة انفقوا على انه يستحيل أن توجد القدرة مع انها لا تتعلق بمقدور أصلاً

(قوله بايجاد شيئين) اذ ليس الاعادة الا الابداد في وقت ثان

(قوله بطلان التفاوت بين القادر والافدر) لان مقدورات كل منهما غير متناهية وما قيل أنه يجوز

(قوله والعالمية صفة واجبة له تعالى والواجب لا يملل) سررده في الالهيات بان وجودها له تعالى بمعنى امتناع خلو الذات عنها لا يمنع استنادها الى صفة أخرى واجبة أيضاً والغرض ههنا مجرد نقل كلامهم (قوله بحسب كل وقت يتعلق الخ) يمكن أن يناقش في تعلقها بحسب كل وقت بمقدور على حدة وفي قوله اذ ليس عدد أولى من عدد وفي قوله فيلزم وجود مقدور بين قادرين وهو محال لان مقدوريته لاحدهما بالابداد والآخر بالاعادة وفي استعلائه منع

(قوله فيلزم حينئذ بطلان التفاوت الخ) قيل لم لا يجوز أن يرجع التفاوت الى الكيف دون الكم

القدرة المتعلقة بإعادة الشيء غير المتعلقة بإيجاده كانت القدرتان متعلقتين بمقدور واحد وإذا صح ذلك صح قيام كل واحدة من القدرتين بشخص على حدة فيلزم وجود مقدور بين قادرين وهو محال فهذه الأصول التي اعتقدتها سافنتي إلى أن أحكم باستحالة اقتدار العبد على إعادة دون الإيجاد فإن صحّت ظهر الفرق وإن فسدت منعت الحكم في الأصل وجوزت اقتدار العبد على الإعادة أيضاً وأعلم أن عدّ الالتزامات من طرق إثبات العلية سهو من المصنف لانه قسم من القياس بلا شبهة كما تحقّقنه وهو معترف بذلك حيث قال وهو القياس إلى آخره وإنما وقع منه هذا السهو بناءً على أن الامام الرازي قال في النهاية الطرق الضعيفة أربعة الأول قولهم ما لا دليل عليه يجب نفيه وبين ضعفه ثم قال الثاني القياس الذي من أنواعه رد الغائب إلى الشاهد أو بالعكس والمقام للمشكل فيه بيان كون الحكم في الأصل معطلاً بعلّة موجودة في الفرع ولهم في بيان ذلك طرق الأول الطرد والعكس واستوفي مباحثه ثم قال الطريق الثاني في إثبات علة الأصل في الاقيسة العقلية السبر والتقسيم وضعفه ثم قال والثالث الالتزامات وهي بالحقيقة من أنواع القياس وأراد أن الالتزامات ثالث الطرق الأربعة الضعيفة التي جعل رابعها التمسك بالأدلة العقلية في المباحث العقلية التي يطلب بها

أن يكون التفاوت بحسب الكيف ففيه أن القادرية عبارة عن صحة الفعل والترك وهي لا تقبل الشدة والضعف (قوله ظهر الفرق) لانه لا يلزم المحال من تعلّق قدرته بمقدورات غير متناهية بخلاف العبد (قوله جمل) أي الامام وما قيل من أن كونها من القياس لا يتنافى كونها طريقاً لإثبات علية المشتركة فإن اعتراف الخصم بعلية علة حكم الأصل ولو في زعم القائل فطريق ثالث في إثبات علية العلة فوهم لأن مجرد زعم القائل كيف يكون طريقاً لإثبات العلية

(قوله وأعلم أن عدّ الالتزامات الخ) إذ الالتزامات لا تزيد على إثبات الحكم في الفرع بوجود علة حكم الأصل فيه المتفق على عليتها في الأصل على زعمه على قياس القياس المركب الأصل وأنه ليس من الطرق المثبتة للعلّة المشتركة وقد يقال كون الالتزامات نوعاً من القياس لا يتنافى اشتغالها على نوع مخصوص من أنواع طرق الإثبات للعلّة المشتركة فإن التمسك بها بناءً على أن خصمه في زعمه معترف بحكم الأصل وبعليته التي يدعي التمسك أنها علة ولذلك لا يشتغل بإثبات علية تلك العلة بطريق آخر فكان اعتراف الخصم بعلية علة حكم الأصل ولو في زعم التمسك طريقاً ثالثاً في إثبات علية علة القياس فيقول الخصم ما زعمت من تعيين الحكم وعلته عندي غير واقع بل إن تعيين الحكم بغير تلك العلة وإن تعين العلة فله غير ذلك الحكم أما تغيير عبارة نهاية العقول وجعلها من طرق إثبات العلة فله للتعليبه على ما هو الصحيح

اليقين فتوهم المصنف أنه أراد ثالث الطرق المثبتة للعلة المشتركة هو المقصد السادس في المقدمات أي القضايا التي يقع فيها النظر المتملق بالدليل الذي هو الطريق إلى التصديق مطلقا على قسمين قطعية تستعمل في الأدلة القطعية وظنية تستعمل في الإمارة (فالقضية) أي اليقينية واليقين هو اعتقاد أن الشيء كذا مع مطابقته للواقع واعتقاد أنه لا يمكن أن

(قوله أي القضايا الخ) فاطلاق المقدمات عليها باعتبار أن من شأنها أن تصير جزء قياس أو حجة وفي توصيفها بقوله التي يقع فيها إشارة إلى وجه إيرادها في المرصد المنعقد لمباحث النظر وهو أنه مما يقع فيه النظر فيكون كالمادة له فباحثها من تمام مباحثه وفي توصيف النظر بقوله المتعلق إشارة إلى وجه تأخيرها عن مباحث الدليل واحتراز عن النظر المتملق بالمعرف فإن القضايا المذكورة لا تتعلق لها به وقد عرفت من تعريف الطريق الموصل أن تعاقب النظر بالدليل هو وقوعه في أحواله أو في نفسه فعلي الأول وقوع النظر في المقدمات هو وقوع النظر في الأحوال المثبتة للدليل أو المنفية عنه وعلى الثاني الدليل نفس المقدمات فوقوع النظر فيها هو وقوعه في الدليل وما قبل أن النظر يقع في الكل والجزء معا والقضايا جزء الطريق الذي هو الدليل فوهم لأن ههنا نظرا واحدا يقع في القضايا ولا نظر يقع في الدليل ولو سلم فأنما يصح إذا جعل الدليل عبارة عن المقدمات المأخوذة مع الترتيب

(قوله مطلقا) أي يقينيا كان أو ظاهريا

(قوله على قسمين) خبر مبتدأ محذوف أي هي على قسمين قدر هذا الكلام لتصبح الفاء المذكورة في قوله فالقضية

(قوله مع مطابقته للواقع) خرج به الجمل المركب وتقليد الخطي والظن الغير المطابق (قوله واعتقاد أنه لا يمكن أن يكون إلا كذا) فلا يحتمل القبض أصلا لاني الحال خرج الظن المطابق ولا في المثال فخرج تقليد المصيب لأنه لعدم استناده إلى موجب يحتمل القبض مالا

فإن الالتزامات من حيث هي أقسية طردية أو عكسية ليست ضعيفة بل ضعفا من حيث إحالة تعيين الحكم والعلة إلى الخصم وقد عقبه الخصم بانكار أحدهما هذا وأنت بعد ما علمت خلاصة الالتزامات فكأن الحاكم القابل

(قوله في المقدمات أي القضايا الخ) إنما أخر البحث عن المواد عن البحث عن الصور مع أن العكس يري أنسب بما سبق بيانه في المرصد السادس من أن المعتمد بمحض الصورة ثم قوله أي القضايا تفسير للمقدمات وقوله على قسمين خبر مبتدأ محذوف أي وهي على قسمين فإن قلت الطريق الذي يقع فيه النظر هو الدليل فالقضايا كيف يقع فيها النظر مع أنها ليست دليلا فالت نظر يقع في الكل والجزء معا والقضايا جزء الطريق ثم المراد باستعمال القطعي في الأدلة القطعية أن شأنه ذلك لا أنه لا يستعمل إلا فيها فإن القطعية قد تستعمل في الأدلة الظنية بخلاف العكس

(قوله واعتقاد أنه لا يمكن إلا أن يكون كذا) لا خفاء في خروج التصورات بالاعتقاد والجهل المركب

يكون الاكذا والمراد أن القطعية الضرورية التي هي المبادئ الأولى (سبع * الأولى الأوليات) وهي (ما لا تخلو النفس عنها بمد تصور الطرفين) وملاحظة النسبة بينهما فنهما ما هو جلي عند الكل لوضوح تصورات أطرافه ومنها ما هو خفي خلفه في تصوراتها وهذا القسم لا يخفى أيضاً على الأذهان المشتعلة النافذة في التصورات (الثانية قضايا قياساتها معها) وهي قضايا تكون تصورات أطرافها ملزومة لقياس يوجب الحكم بينه أو هي قريبة من الأوليات (نحو الأربعة منقسمة بمتساويين فهي زوج) فالقضية هي قولنا الأربعة زوج والقياس اللازم لتصوراتها قولنا هي منقسمة بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج (الثالثة المشاهدات) وهي (ما يحكم به العقل بمجرد الحسن) الظاهر مثل حكمنا بوجود الشمس وكونها مضيئة وكون النار حارة وتسمى هذه محسوسات أو الحس الباطن كالحكم بأن لنا

(قوله والمراد الخ) يعنى ان القطعية وان كان بمعنى اليقينية شاملة للنظرية لكن المراد هنا الضرورية بعمومية البيان

(قوله عند الكل) أى كل من له استعداد الإدراك فلا يرد الصبيان والمجانين وصاحب البلادة المتناهية والمدنس بالاعتقادات الباطلة المنكر للبدعيات (قوله خلفه في تصوراتها) اما لعدم الوضوح أو لكونها نظرية (قوله قريبة من الأوليات) لان تصور الطرفين كاف في الجزم فيها إلا أن في الأوليات بلا واسطة وفي القضايا المذكورة بالواسطة

(قوله فالقضية الخ) إشارة الى أن قوله نحو الخ مثال القياس والقضية معا قدم مثال القياس لكونه أصلاً وان كان الظاهر أن يقول نحو الأربعة زوج لانها منقسمة بمتساويين

(قوله بمجرد الحسن) أى بدون التكرار والحدس واخبار جماعة (قوله أو الحس الباطن) اختلف في أن هذه القوة ماذا أمى احدى القوى المدركة المشهورة أم لا قال الامام كلا القولين محتمل ثم اذا كانت احدهما فالظاهر انها الوهم فاللعانى الجزئية الجسمانية التي

باعتبار المطابقة لواقع والظن باعتبار اعتقاد انه لا يمكن أن يكون الاكذا وأما التقليد فزيد في بعض الكتب لإخراجه قيد عدم إمكان الزوال ولم يذكره هنا فكأنه أخرجه بالقيد الأخير اذ ليس فيه اعتقاد انه لا يمكن أن يكون الاكذا وان كان فيه اعتقاد انه لا يكون الاكذا فتأمل

(قوله والمراد ان القطعية الخ) أى ليس المراد بالقطعى المعنى الأعم المتناول للنظرى (قوله نحو الأربعة منقسمة بمتساويين فهي زوج) هكذا في أكثر النسخ والأوجه في العبارة نحو الأربعة زوج لانها منقسمة بمتساويين وهو ظاهر

فكرة وان لنا خوفاً وغضباً وتسمى هذه وجدانية وقضايا اعتقادية ويعد منها ما نجد به بنفوسنا لا بالآلاتها كشمورنا بذواتنا وبأفعال ذواتنا واعلم أن الحس لا يفيد الاحكام جزئياً كما في قولك هذه النار حارة وأما الحكم بأن كل نار حارة فمستفاد من الاحساس بجزئيات كثيرة مع الوقوف على العلة فلعل الاحساسات الجزئية تعد النفس لقبول العقد الكلي من المبدأ الفياض ولا شك أن تلك الاحساسات انما تؤدي الى اليقين اذا كانت صائبة فلولا

ادراكها بمصولها نفسها تسمى وجدانيات والتي ادراكها بمثلها وهميات كذا حققه بعض الناظرين في حواشي شرح مختصر الاصول المعصدي

(قوله وبعد منها الخ) يعني ان بين الوجدانيات والملاحظات عموماً وخصوصاً من وجه فان المحسوسات مشاهدات وليست بوجدانيات وما نجد به بنفوسنا وجدانيات وليست بملاحظات ويجمعان فيما تعلمه بالحس الباطن

(قوله واعلم الخ) المقصود بتحقيق ان الحسبات هي القضايا الجزئية دون القضايا الكلية المترتبة عليها وبيان مدخلة العقل في تلك القضايا الجزئية في الانسان

(قوله لا يفيد الاحكام جزئياً) اذ لا سبيل له الا الى الادراك الجزئي كهذه النار في وقت جزئي فالحسبات كلها احكام جزئية حاصلة بمشاهدة نسبة المحمول الى الموضوع كذا في شرح حكمة الاشراق (قوله فمستفاد الخ) أي استفادة العقل اذا وقع له الاحساس بنبوت المحمول لجزئيات كثيرة من الموضوع كذا في المخالجات فهو حكم أولى موقوف على تكرار الاحساس مع الوقوف على العلة وبهذا يمتاز عن التجربات فانه لا وقوف فيها على العلة وان كان يشاركها في الاحتياج الى تكرار المشاهدة ولذا قال المحقق العلوي في شرح الاشارات انها تجري مجرى التجربات

(قوله فلولا ان العقل الخ) فلاجل هذا التمييز كان للعقل مدخل في الحسبات ولعدم هذا التمييز في الحيوانات العجم كانت الأحكام الحسية منها بمجرد الحس ولا يترتب عليها الاحكام الكلية فان قيل اذا لم تكن الاحكام الكلية حاصلة للحيوانات كيف نهرب عن كل نار بعد احساسها لنار مخصوصة قلت

(قوله وتسمى هذه وجدانية الخ) اعترض عليه بان الوجدانيات لا تختص بالعتلاء بل توجد في البهائم أيضاً اذ ادراك الجوع والام والعطش مما لا نزاع في حصولها فلا معنى لعد الوجدانيات من الملاحظات ثم تفسيرها بانها قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحس الظاهر أو الباطن اللهم الا أن يقال المراد ادراك حصولها وهذا غير حاصل للبهائم ويمكن أن يقال بعد تسليم اطلاق الوجدانيات على الحاصل للبهائم المعداد من الملاحظات بعض الوجدانيات فيبينها عموم من وجه وانما قال ويعد منها ما نجد به بنفوسنا اذ لا دخل للحس فيه الا انه عد منها تغليبا

(قوله وأما الحكم بان كل نار حارة الخ) وقد يقال هذه القضية الكلية من التجربات لصدق تعريفها عليها

أن العقل يميز بين الحق والباطل من الاحساسات لم يتميز الصواب عن الخطأ (الرابعة الجربات) وهي (ما يحكم بها العقل بواسطة الحس مع التكرار) ولا بد مع ذلك من قياس خفي هو أن الوقوع المتكرر على نهج واحد دائماً أو أكثرها لم يكن اتفاقاً بل لابد أن يكون هناك سبب وان لم يعرف ماهية ذلك السبب وإذا علم حصول ذلك السبب حكم بوجود المسبب قطعاً وذلك مثل حكمنا بأن الضرب بالخشب مؤلم وبأن شرب السقمونيا مسهل (الخامسة الحدسيات) وهي قضايا مبدأ الحكم بها حدس قوى يزول معه الشك (كعلم الصانع باتقان فعله) فانا لما شاهدنا أن أفعاله تعالى بحكمة متقنة حكمنا بأنه عالم حكماً حدسياً وكذا لما شاهدنا اختلاف حال القمر في تشكلاته النورية بحسب اختلاف أوضاعه من

ذلك لعدم التمييز بين الأمثال لا للحكم الكلي

(قوله من قياس خفي) أي قياس مترتب لا يشعر به صاحب الحكم مع حصوله وذلك القياس حاصل من تكرار المشاهدة وبهذا يمتاز عن الأحكام الاستقرائية إذ لا قياس فيها وعن الحدسيات لان القياس المترتب فيها غير حاصل من تكرار المشاهدة وعن قضايا قياساتها معالان القياس فيها لازم للطرفين [قوله لم يكن اتفاقاً] أي حاصلًا بمجرد توافقه مع ذلك الشيء في الوجود بسببه من أن يكون ذلك الشيء بنفسه أو بجزئه أو بلازمه سبباً له

[قوله وذلك مثل حكمنا الخ] أورد مثالين من قبيل الفعل إشارة إلى أن الجربات لا تكون إلا من قبيل التأثير والتأثر فلا يقال جربنا أن السواد هيئة قارة

(قوله الحدسيات الخ) لم يعرفها اظهر تعريفها من نفس اللفظ أعني المنسوبة إلى الحدس بمعنى السرعة في السير ولذا عرفه البعض تسامحاً بسرعة الانتقال من المبادي إلى المطالب

[قوله حدس قوى الخ] فلو لم يكن الحدس بهذه المرتبة لا يكون من القطعيات ولذا عدها البعض

من الغنديات

(قوله لم يكن اتفاقاً بل لابد الخ) فان قلت هذا يشعر بأن الاتفاقيات لا سبب لها مع ان المصرح به خلافه فان لها أسباباً قطعاً لكنها غير معلومة قلت ليس المعنى ما فهمت بل المراد انه اذا ترتب على شرب السقمونيا الاسهال ترتباً دائماً أو أكثرها يحكم العقل بان في السقمونيا سبباً للاسهال وان لم يعلم أنه حرارته أو برودته أو نحو ذلك وانه لم يتحقق الاسهال معه بطريق الاتفاق أي بان اتفق مقارنته لشربه من غير ان نشأ من السقمونيا نفسه بل من شيء آخر اتفق تحققه مع الشرب

(قوله الخامس الحدسيات الخ) وقد تكون الحدسيات من الغنديات لامن الضروريات القطعية والاما جواز العقل نقيضها والعقل يجوز في المثال المشهور أن يكون نور القمر من أمر يدور اختلافه مع اختلاف القرب والبعد

الشمس حدسنا منه أن نوره مستفاد من نورها ولا بد في الحدسيات من تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الخفى كما في الجربات والفرق بينهما أن السبب في الجربات معلوم السببية مجهول الماهية فلذلك كان القياس المقارن لها قياساً واحداً وهو أنه لو لم يكن لعلته لم يكن دائماً ولا أكثرها وأن السبب في الحدسيات معلوم السببية والماهية معاً فلذلك كان المقارن لها أقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل في ماهياتها (السادسة المتواترات) وهي (ما يحكم بها بمجرد خبر جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب) كحكمنا بوجود مكة وجالينوس ومن اعتبر في التواتر عدداً معيناً فقد أحال فان ذلك مما يختلف بحسب الوقائع والضابط مبلغ مايقع معه اليقين فاذا حصل اليقين فقد تم العدد ولا بد في المتواترات من تكرار وقياس خفى وان نكون مستندة الى المشاهدة فيكون الحاصل من التواتر علماً جزئياً من شأنه

[قوله ولا بد في الحدسيات) أى التى يحكم فيها العقل بمعونة الحس كما فى المثالين المذكورين وأما الحدسيات العقلية فلا مشاهدة فيها فضلاً عن تكرارها ولذا قال فى شرح التجريد الجديد أن الحدس قد يحصل بتكرار المشاهدة والمقصود من هذا الكلام ابداء الفارق بين الجربات والحدسيات التى يحكم فيها بمعونة الحس

(قوله كحكمنا) أى الذين لم يشاهدوها

[قوله من تكرار) أى تكرار السماع

(قوله وقياس خفى] وهو لو لم يكن حقاً لما أخبر به جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب لكن

التالى باطل

(قوله وان نكون مستندة إلح] لانه اذا كانت مستندة الى المشاهدة لا يجوز العقل خطأهم فيها لان الكلام فى الاحساس الصائب ولا اتفاقهم على الكذب عمداً اكثر منهم بخلاف ما اذا كان عقلاً فانه يجوز العقل خطأ الكل فيه واتفاقهم على الكذب خطأ

(قوله ولا بد فى الحدسيات من تكرار المشاهدة) قد يمنع توقف كل حدس على تكرار المشاهدة كما فى مشاهدة السفة المتقنة ويؤيده ما ذكره قطب الدين الرازى فى شرح الشمسية من انه اما أن يحتاج العقل فى الجزم الى تكرار المشاهدة مرة بعد أخرى أو لا يحتاج فان احتاج فهى الجربات وان لم يحتاج فهى الحدسيات وقد يجاب بان وقوع المتن من غير العالم نادراً اتفاقياً مما لاشبهة فى جوازه وهذا على تقدير تسليمه يدفع المثال الخصوص ولا يدفع المخالفة والتحقيق ان ما ذكره هنا هو الحدسيات النامة وقد تؤخذ على اطلاقها بحيث يتناول الحدس لصاحب القوة القدسية ومن يقربه إلى هذا ينظر قول الرازى فى شرح الرسالة فانه لا يحتاج الى تكرار المشاهدة

أن يحصل بالاحساس فلذلك لا يقع في العلوم بالذات كالمحسوسات (السابعة الوهميات في المحسوسات) فإن حكم الوهم في الامور المحسوسة صادق (نحو كل جسم في جهة) فإن العقل يصدقه في أحكامه على المحسوسات ولتطابقهما كانت العلوم الجارية مجري الهندسيات شديدة الوضوح لا يكاد يقع فيها اختلاف الآراء كما وقع في غيرها بخلاف حكمه في المجردات

[قوله لا يقع في العلوم بالذات] أى لا يكون من مسائل العلوم لأنها قضايا كلية وان جاز وقوعه فيها بطريق المبدئية كما في قولنا محمد ادعى النبوة وأظهر المعجزة وكل من هذا شأنه فهو نبي فان صفراء من المتواترات

[قوله الوهميات] لم يعرفها لما مر في الحدسيات

[قوله فان حكم الوهم الخ] تعليل للحكم المقدر أي انما عد الوهميات في المحسوسات من القطعية فان حكم الوهم الخ سواء كان جزئياً نحو هذا الجسم في جهة أو كلياً كما في مثال المتن

(قوله صادق) أي في الجملة وهو ما اذا شهد به العقل على ما في شرح حكمة الاشراق ويشير اليه قول الشارح فان العقل الخ فاقبل من أن القول بأن حكم الوهم في المحسوسات صادق مطلقا وان صرحوا به غلط فانه قد يحكم بعداوة من لا عداوة له ليس بشئ

(قوله نحو كل جسم في جهة) فان قلت الوهم لا يدرك الا المعاني الجزئية فكيف يحكم حكماً كلياً قال الحاكم والمدرك هو النفس والوهم آلة لها كالعقل الا أن الوهم سلطان القوى شديد العلاقة بالنفس تستعمله في غير المحسوسات أيضاً فان شاهده العقل كان والا فلا

(قوله فان العقل يصدقه) أي في الجملة على ما هو الاصل في القضايا المطلقة عن الجهة وتصدقه اما بأن يتفق على ذلك الحكم كما في مثال المتن أو يكون حكم الوهم مندرجا في حكمه كما في قولنا هذا الجسم لا يكون في مكانين فانه مندرج في قولنا الجسم الواحد لا يكون في مكانين

(قوله فلذلك لا يقع في العلوم بالذات كالمحسوسات) فيه بحث لان قولنا محمد عليه السلام ادعى النبوة وأظهر المعجزة على وفق دعواه صفري تنتج من قولنا وكل من هذا شأنه نبي قولنا محمد نبي وهو من مطالب الكلام معظمها

(قوله فان حكم الوهم في الامور المحسوسة صادق) لان الوهم قوة جهالية للانسان بها يدرك الجبرنيات المنتزعة من المحسوسات فهي تابعة للحس فاذا حكمت على المحسوس كان حكمها صحيحاً كما اذا حكمت بحسن الحسن وقبح القبيح وقد يقال عد الوهميات في المحسوسات مطلقا من قبيل الضروريات كما يدل عليه السياق واطلاقاتهم أيضا خطأ لأنها وان تعلقت بالمحسوس فربما تفاظت كثوهم صداقة من ليس له هي

والمقولات الصرفة فانه اذا حكم عليها بأحكام المحسوسات كان حكمه هناك كاذبا بحكمه بأن كل موجود لا بد أن يكون في جهة وفي مكان واعلم أن العمدية من هذه المبادي الاولى السبعة هي الاوليات اذ لا يتوقف فيها الا ناقص الغريزة كالبله والصبيان أو مدنس الفطرة بالعقائد المضادة الاوليات كما لبعض الجهال والعوام ثم القضايا الفطرية القياس ثم المشاهدات ثم الوهميات وأما المجربات والحدسيات والمتواترات فهي وان كانت حجة للشخص مع نفسه لكنها ليست حجة له على غيره الا اذا شاركه في الامور المتقضية لها من التجربة والحدس والتواتر فلا يمكن أن يقنع جاحدها على سبيل المناكرة ووجه الحصر الاستثنائي في هذه السبع أن تصور الطرفين ان كني في حكم العقل فهو الاوليات وان لم يكن فاما ان يحتاج العقل الى أمر ينضم اليه ويعينه في الحكم فذلك الامر ان كان هو التوهم فهو الوهميات وان كان غيره فهو المشاهدات أو يحتاج الى أمر ينضم الى القضية التي يحكم

(قوله والمقولات الصرفة) وان كانت غير مختصة بالمجردات

(قوله بأحكام المحسوسات) أي بأحكام مختصة بالمحسوسات

(قوله ان العمدية) أي باعتبار كونها حجة في نفسه وعلى الغير أيضاً

(قوله ثم القضايا النخ) لكونها في حكم الأوليات كما مر

(قوله ثم المشاهدات) أي قسم منها وهي المحسوسات وهي انما تكون حجة على الغير اذا شاركه

في الشعور والشعور وكذا الوهميات ولم يقيد بها بذلك لظوره وانما كانت بعد القضايا الفطرية لكونها أحكاماً جزئية لا تفاوت بينهما في القطعية

(قوله ثم الوهميات) لكون مدرتها قوة باطنة محتاجة الى شهادة العقل بها

[قوله أن يقنع] من الاقناع بمعنى الارضاء والمناكرة المقابلة والمجاربة متعلق بقوله جاحدها أي

لا يمكن ارضاء جاحد الاقسام الثلاثة اذا كان جحوده على سبيل الخصامة والمجاربة بخلاف ما اذا كان

جحوده على سبيل الاستفادة فانه يمكن ارضاؤه اذا اعترف بالاشتراك فيما يقتضيهما

[قوله غيره] أي من الحواس

(قوله ثم المشاهدات) أي نوع منها فقط وهو الذي يستند الى الحس الظاهر لان الوجدانيات نوع

آخر منها وليست عمدة أصلاً كما مر في المرصد الرابع في اثبات العلوم الضرورية ثم شرط المشاركة لأيد

في المشاهدات أيضاً على ما مر في ذلك المرصد قيل لعل عدم ذكره هنا لان معظم المشاهدات مثل وجود

السماء والارض وغير ذلك مما تبني عليه المسائل الكلامية مشترك بين الكل وفيه ما فيه هذا وقد نهت

هناك على ما بين كلاميه في ذلك المقصد وهذا المرصد من الخالفة فليترك

العقل بها ولا شك أن ذلك الامر يكون مبادئ لتلك القضية فان كانت لازمة فهي القضايا التي قياساتها معها وان كانت غير لازمة لها فلما أن يكون حصولها بسهولة فهي الحدسيات أو بصعوبة وهي النظريات وليست من المبادئ الاول أو يحتاج اليهما معا فلما أن يكون من شأنه أن يحصل بالاخبار وهو المتواترات أولا وهو الجربات فان العقل فيهما يحتاج الى أمر ينضم اليه وهو استماع الاخبار في التواتر وتكرار المشاهدات في التجربة وإلى أمر آخر ينضم الى القضية وهو القياس الخفي ولك أن تدرج الحدسيات في هذا القسم لاحتياجها الى تكرار المشاهدة والقياس الخفي مما لكن التعويل فيها على القياس الحاصل بلا تحشم كسب فلذلك أدرجت فيما قبله * (و) المقدمات (الظنية) التي تستعمل في الامارة فقط (أربع الاولى مسلمات تقبل على أنها مبرهنة في موضع آخر) كسائل أصول الفقه اذا سلمها الفقيه وبني عليها الاحكام الفقهية لكونها مبرهنة في موضعها (الثانية مشهورات اتفق عليها الجم الغفير) من الناس فقد تكون مشهورة عند الكل كقولنا العدل حسن والظلم قبيح أو عند الاكثر كقولنا الاله واحد أو عند طائفة كقولنا التسلسل مطلقا محال

[قوله يكون مبادئ الخ] اذ الاجنبي لا يحتاج حكم القضية اليه

(قوله بسهولة] غير محتاجة الى الحركة

(قوله ولك أن تدرك الخ) يعني أن الحدسيات الحسية محتاجة الى تكرار المشاهدة والعقلية الصرفة لا تحتاج اليها على ما عرفت فان راعيت حل الحسيات منها لك ان تدرجها فيما يحتاج اليها وان راعيت حل العقلات أدرجتها فيما يحتاج الى أمر ينضم الي القضية لكن ادراجها في القسم الثاني أولى لان التعويل على ما في الحدسيات مطلقاً على القياس الخفي ولذا لو تكرار المشاهدة في حسياتها ولم يحصل القياس لا يحصل الحكم هكذا ينبغي أن يفهم هذا الكلام

(قوله كقولنا الاله واحد) فانه من حيث تطابق أكثر الآراء عليه مشهور وان كان من حيث

ثبوته بالبرهان قطعياً

(قوله لاحتياجها الى تكرار المشاهدة) منع الاحتياج اليها في بعض الحدسيات قد سلف فلمل

ادراجها فيما قبلها لذلك

(قوله كقولنا الاله واحد) فان قلت سياق كلامه يدل على ظنية هذه القضية مع أنها قطعية يقينية قلت ظنيته انما هي اذا اعتقد بها بسبب اجتماع الجم الغفير عليها وأما اذا لوحظت بدليلها القطعي اليقيني فهي قطعية يقينية فالاختلاف بالقطعية والظنية باختلاف العنوان ثم اعلم ان المراد بالظنية هنا ما يقابل اليقينية على ما سبق هذا الاصطلاح فيشمل الجربات الحالية عن اليقين

وبالجملة فالمشهورات ما يحكم بها لتطابق الآراء عليها اما المصلحة عامة أو رقة أو حمية أو تأديبات شرعية أو انفعالات خلقية أو مزاجية سواء كانت صادقة أو كاذبة (الثالثة مقبولات تؤخذ من حسن الظن فيه أنه لا يكذب) كالماخوذات من العلماء الاخيار والحكماء الا برار بخلاف الماخوذات من الانبياء الذين علم أنهم لا يكذبون فانها بعد ما علم استنادها اليهم مستعملة في الادلة النقلية كما ستمر فيها (الرابعة المقرونة بالقرائن كنزول المطر لوجود السحاب) الرطب (ولتسكلم الآن في) ضعف (مقدمات مشهورة بين القوم) أى المتكلمين (ذوات فروع) كثيرة من المسائل العظيمة الكلامية (الاولى) أنهم اذا أرادوا نفي عدد غير متناه لتعيين الواحد قالوا (ليس عدد أولى من عدد فينتفي العدد) بالكلية (كفي مسألة الوحدة) فانهم احتجوا على وحدانيته تعالى بأن الاله الواحد كاف في إيجاد الخلق

(قوله فالمشهورات) أي المعدودة من غير اليقينية تخرج الأوليات المشهورة مثل الواحد نصف الاثنين والنظريات القطعية المشهورة مثل الله واحد
(قوله لتطابق الآراء) كلها أو بعضها

[قوله اما مصلحة عامة] نحو العدل حسن والظلم قبيح أو رقة مثل مواساة الفقراء بمحودة أو حمية مثل انصر أخاك ظالما أو مظلوما أو تأديبات شرعية أى تطابق عليه الآراء لكونه نأا أدب به الشارع مثل كشف العورة قبيح والطاعة محودة أو انفعالات خلقية أي تابعة للخلق كقبح ذبح الحيوانات عند حكماء الهند أو مزاجية مثل دفع المؤذى واجب وليس المقصود من هذا التزديد المحصر بل بيان أسباب التطابق مثلا فان منها الاستفراء مثل التكرار بل على ما في المحاكات

(قوله نفي عدد غير متناه] لم يرد به غير متناهي الآحاد حتى يرد أن المقصود نفي العدد بالكلية لا نفي مالا يتناهي آحاده وان نفي غير المتناهي ثابت بالبراهين فلا حاجة الى نفيه بل أراد به غير متناه مراتبه يعنى نفي العدد بجميع مراتبه وكذا في قوله أرادوا اثبات عدد غير متناه

(قوله إما المصلحة عامة الخ) الظاهر خروج تطابق الآراء على الوحدةانية كما في المثال المذكور أعنى لاله الا الله عن تفصيل السبب الذي ذكره فتأمل

(قوله نفي عدد غير متناه) أى سواء كان ذلك العدد اثنين أو ثلاثة أو أربعة الى مالا نهاية له فقوله غير متناه بمنزلة قوله أي عدد كان والقرينة على ما ذكرته قوله لتعيين الواحد وليس المراد بغير المتناهي معناه الظاهر حتى يرد أن يقال لاحاجة بنا الى نفي العدد الغير المتناهي لتعيين الواحد فالظاهر أن يقول نفي عدد أى عدد أو نفي عدد متناه

فلو ثبت انه ثان لم يكن أولى من الثالث والرابع هكذا فيلزم آلهة لا تنتهي وذلك محال
فالقول بالعدد باطل لافضائه الى ذلك المحال (و) كفي مسألة عدم جواز (تعلق علم) واحد
منا (بمعلومين) فانهم قالوا العلم الواحد الحادث لا يتعلق الا بمعلوم واحد اذ لو تعلق بأكثر
منه لم يكن عدد أولى من عدد فيلزم تعلقه بمعلومات لا نهاية لها هذا خلف (و) كفي مسألة
عدم جواز تعلق (قدرة) واحدة (بمقدورين) فانهم زعموا أن القدرة الواحدة الحادثة
لا تتعلق في وقت واحد في محل واحد من جنس واحد الا بمقدور واحد اذ لو جاز تعلقها
بأكثر منه لم يكن عدد أولى من عدد فيلزم تعلقها بمقدورات لا تنتهي وهو محال وكذا
اذا أرادوا اثبات عدم غير متناه (قالوا اما أن لا يثبت عدد) أصلا وهو باطل (أو يثبت
عدد غير متناه) لا متنازع ترجيح عدد على عدد وذلك (نحو كون الله عالماً بكل معلوم) فانه
تعالى عالم بأكثر من معلوم واحد وعالميته أمر واجب وليس عدد أولى من عدد فاما أن

[قوله فلو ثبت انه ثان الخ] المناسب للسياق فلو ثبت أن ثان لم يكن أولى من ثلاثة وأربعة لان الكلام في
ثاني مراتب الأعداد الا أنه تسامح لاستلزام ثبوت الثاني والثالث والرابع ثبوت الاثنين والثلاثة والأربعة
[قوله العلم الواحد الحادث] بخلاف القديم فانه يتعلق بما لا يتناهي

(قوله هذا خلف) بالوجدان وبلزوم عدم الفرق بين العالم والاعلم

(قوله القدرة الواحدة الخ) قيد بالواحدة احترازاً عن القدرة المتعددة المتعلقة بمقدورين وبوقت
واحد عن القدرة الواحدة المتعلقة بمقدور في وقتين وبمحل واحد عن القدرة الواحدة الحاصلة في محلين
كالقدرة القلبية والخيالية فانها تتعلق بالمقدورات القلبية من الارادات والاعتقادات وبالمقدورات العضوية
من الاعتمادات والحركات في وقت واحد فان قلت هناك قدرتان لا قدرة واحدة لا متنازع قيام العرض
الواحد بمحلين فأت يمكن اطلاق القدرة الواحدة عليهما باعتبار قيامهما بقادر واحد فلا احتياط زيد قيد
في محل واحد وبقوله من جنس واحد أي من نوع واحد عن القدرة المتعلقة بمقدورين من نوعين
كالقدرة الواحدة بالاعتماد والحركة ولعل هذه القيود عند بعض المتكلمين سوى الاشاعة فانها عندهم
لا تتعلق بمقدورين متضادين أو متماثلين أو مختلفين لامعا ولا على سبيل البديل لان القدرة عندهم مع الفعل
(قوله أو يثبت الخ) عطف على قوله فيانثي العدد وقدر الشارح لكل واحد من المعطوفين شرطاً
اعراضاً على أن كلمة أو للتوزيع لا لترديد

(قوله وعالميته أمر واجب) بخلاف عالميته فانها جائزة فلا يلزم من علمنا بأكثر من معلوم واحد

(قوله هذا خلف) اذ يلزم بطلان التفاوت بين العالم والاعلم على قياس ما ذكره في القادر والاقدر
(قوله وعالميته أمر واجب) يحتمل أن يشير به الى عدم النقض بعدم علمنا بما لا يتناهي مع اننا عالمون

لا يجب كونه عالماً بأكثر من واحد وهو باطل اتفاقاً أو يجب كونه عالماً بكل ما يصح أن يعلم وهو المطلوب (و) نحو كون الله تعالى (قادرًا على كل ممكن) فانهم أثبتوه بهذه الطريقة (فقول) في بيان ضعف هذه المقدمة (عدم الاولوية) بين عدد وعدد (في نفس الامر ممنوع) لجواز أن يكون لبعض الاعداد رجحان وأولوية على بعض في نفس الامر فجاز أن يكون الثاني مثلاً حاصلًا مع استحالة الثالث فلا يلزم من ثبوت عدد ثبوت عدد آخر ولا من انتفاء عدد انتفاء عدد آخر (و) عدم الاولوية (في ذهنك لا يفيد) اذ لا يلزم من عدم العلم بالاولوية عدمها في نفسها الا أن يقلل مالا دليل عليه وجب نفيه وقد عرفت بطلانه (فان قال) المستدل نختار الاول وهو أن عدم الاولوية في نفس الامر ونقول (حكم الشيء) الذي هو عدد من الاعداد مثلاً. (حكم مثله) من سائر الاعداد فان المثلين يتشاركان في الاحكام اللازمة فلو صح الثاني صح الثالث والرابع الى ما لا يتناهى من أمثاله واذا لم تصح تلك الامثال لم يصح هو أيضاً قلنا ما ذكره اعادة للدعوي بعبارة أخرى مع أنه (لزمه) في صورة الاستدلال على نفي الاعداد (نفي الواحد) أيضاً لانه مثل الثاني والثالث فاذا انتفى اتنى الواحد قطعاً فان قيل ليس الواحد مثل العدد قلنا ان كان العدد نفس الاحاد فقط كان الواحد مثلاً له وان اعتبر مع كل عدد صورة متنوعة هي مبدأ لخواصه لم تكن الاعداد متماثلة أصلاً ولزمه في صورة الاستدلال على اثبات ما لا يتناهى من الاعداد فساد

عامتها بما لا يتناهى لان تعاقب الحادث بما لا يتناهى محال

(قوله ما ذكره اعادة النسخ) فيه بحث لان الدعوي انه ليس عدد أولى من عدد آخر في الثبوت والانتفاء ونفس الامر والدليل قولنا لان مراتب الاعداد متماثلة وحكم الامثال واحد (قوله فان قيل النسخ) لا يخفى أن المذكور سابقاً ان الواحد مثل الثاني والثالث فلو انتفى الثاني والثالث انتفى الواحد لان حكم الامثال واحد لان الواحد مثل الاثنين والثلاثة فلا ورود للاعتراض (قوله ان كان العدد النسخ) للملازمة ممنوعة لانه يلزم تماثل الكل والجزء (قوله صورة متنوعة) سواء كان أمها وجودياً أو اعتبارياً

بأكثر من معلوم واحد فلا يرد أن هذه المقدمة مستدركة لا يحتاج اليها في بيان المطلوب وهو كونه تعالى عالماً بكل معلوم وقد يجب أيضاً بان المدعى وجوب كونه تعالى عالماً بكل معلوم فظهر الاحتياج الى تلك المقدمة (قوله كان الواحد مثلاً له) فيه بحث لان مجموع أنفس الاحاد كم منفصل فله حقيقة غير حقيقة الوحدة لانها ليست من قبيل الكم

آخر أشار اليه بقوله (واذا يلزمهم صحة عدم العالم) فانه يصح تقديم احداثه على الوقت الذي حدث فيه بوقت واحد وبوقتين وبأوقات ثلاثة وهلم جرا لان الاوقات كلها متساوية فيلزم صحة تقديم احداثه على ذلك الوقت بأوقات لانهاية لها مع أنهم لا يقولون بها وهذا الذي ذكرناه من ضعف المقدمة الاولى مشترك بين جازي النبي والانباء كما تحققتنه (ويخص جانب النبي بسؤال وهو أن ما لا يتناهي) من الاعداد (ان امتنع لدليل) قاطع دل عليه (لم يقس عليه ما لا يمتنع) من الاعداد المنتهية اذ ليس يلزم من تجوز ما لا دليل على امتناعه تجوز ما قام الدليل على امتناعه (والا) أي وان لم يمتنع ما لا يتناهي من الاعداد لدليل دل عليه (لم يمكن نفيه) ودعوى استحالة فلا يكون اللازم من اثبات عدد مخصوص أمراً محالاً فلا يتم الاستدلال * المقدمة (الثانية) وهي قربة من الاولى (أنهم يحكمون على وجوب المتشاركين في صفة) وجودية كانت أو عدمية (بالمساواة) مطلقاً (كنفى المعتزلة قدم الصفات) أي قالوا ليس لله تعالى صفات موجودة قديمة قائمة بذاته (والا ساءت) تلك الصفات (الذات) في القدم فتساويها في جميع الوجوه فتكون الذات مثلاً للصفات فلا يكون قيام الصفات بها أولى من العكس هذا خلف (و) كنفى المعتزلة كونه تعالى عالماً بعلم والا فهو (أي علمه) مساو لعلمنا (لكونه متعلقاً بما تعلق به علم الواحد منا فيتساويان في كون كل منهما علماً متعلقاً بذلك المعلوم فيكونان متساويين مطلقاً فيلزم من حدوث علمنا حدوث علمه أو من قدم علمه قدم علمنا (و) كنفى (المتكلمين) وجود (المجردات) كالمقول والنفوس الناطقة قالوا يستحيل وجودها (والا فثقل الله) في أنها ليست متعيزة ولا حالة في متعيز فتساويه مطلقاً فيلزم اما كون الواجب ممكناً أو كون

(قوله واذا يلزمهم) أي ان استدلال على نفي الاولوية بالتأمل يلزمهم صحة قدم العالم فهو معطوف على قوله فان قال حكم الشيء الخ عطف الشرطية على الشرطية

(قوله واذا يلزمهم الخ) عطف من حيث المعنى على مدخول مع في قوله مع انه لزمه لانه في قوة قولنا استدلنا باطل لانه لزمه نفي الواحد ولانهم يلزمهم صحة قدم العالم ويجوز أن يكون معطوفاً على مدخول فيقول من حيث المعنى أيضاً

(قوله اذ ليس يلزم من تجوز الخ) فان قلت ان سلم عدم أولوية عدد من عدد فاللازم ظاهر والا فالسؤال ما سبق لاهذا قلت هذا منع عدم الاولوية بطريق آخر وهو ان ما امتنع لقاطع أولى بالعدم

الممكن واجبا (وضمفه) أى ضمف ما حكموا به من التشارك في صفة يقتضى تساوى التشاركين من جميع الوجوه (ظاهر) لاجابة بنا الى اظهاره ألا ترى أن الانواع المندرجة تحت جنس واحد متشاركة في الحقيقة الجنسية مع أنها ليست متماثلة مطلقا بل الاشياء المتخالفة الحقائق متشاركة في عوارض كثيرة ويستحيل تماثلها * المقدمة (الثالثة) أنهم اذا أرادوا اثبات صفة الله تعالى قالوا (هذه صفة كمال فتثبت لله تعالى و) اذا أرادوا نفي صفة عنه قالوا (هذه صفة نقص فتنتفي عنه وقد تعتبر) هذه المقدمة وتتمسك بها في أمور ثلاثة (في الافعال) فيقال مثلا الثواب على الطاعة كمال فيجب أن يثبت لله تعالى والا يلام بلا سبق جنابة ولحوق عوض نقص فيجب أن يثني عنه (وهو) أى الكمال في الافعال هو (الحسن ر) النقصان في الافعال هو (القبح و) يعتبر أيضا (في الذات) فيقال الوجوب الذاتي كمال فيجب ثبوته لله والامكان نقص فيجب نفيه عنه (و) في (الصفات) الحقيقية فيقال العلم صفة كمال فيجب ثبوته له تعالى والجهل صفة نقص فيجب نفيه عنه (وانما ثبت) هذه المقدمة ويتم الاستدلال بها على اثبات الصفة ان (لو قبلها) أى تلك الصفة (الذات) فان الذات اذا لم تكن قابلة لها لم يمكن الاستدلال بكونها كمالا على اتصاف الذات بها ألا ترى أن إيجاد العالم في الازل كمال له تعالى من حيث أنه وجود مستمر لكن كونه فاعلا مختارا مانعا من اتصافه به لان فله يجب أن يكون حادثا لكونه مسبوقا بالقصد والاختيار والارادة (وحصل معنى الكمال) أنه ماذا (وكانت) تلك الصفة (كالا لها) أى الذات لا ثقابها في نفس الامر اذ يجوز أن يكون كمالا بالقياس اليها ولا يكون كمالا بالقياس الى ذاته تعالى كالكتابة مثلا (ووجب لها كل ما هو كمال بالبرهان) ولم يحز أن يكون له كمال منتظر واثبات ذلك موقوف على أنه موجب بالذات * المقصد السابع *

(عبد الحكيم)

(قوله ألا ترى النخ) فيه بحث لان القائلين بأن الاشتراك في صفة يستلزم المساواة لا يدعون ذلك في الاشتراك في كل صفة بل في صفة هي أخص صفات النفس كالقدم والتجرد فالتنوير المذكور لا معنى له والصواب أن يقال الاشتراك في صفة انما يستلزم المساواة اذا كانت من أخص الصفات وهو ممنوع (قوله موقوف على انه موجب بالذات) فانه تعالى على تقدير كونه مختارا إيجاد العالم كمال له وليس حاصله في الازل ولا يلزم كونه تعالى محلا للحوادث لجواز كون ذلك الكمال من الأمور الاعتبارية

الدليل اما عقلي بجميع مقدماته) قريبة كانت أو بعيدة (أو نقلى بجميعها) كذلك (أو مركب منهما والاول) هو الدليل (العقلي) المحض الذي لا يتوقف على السمع أصلاً (والثاني) وهو الدليل النقلى المحض (لا يتصور اذ صدق الخبر لا بد منه) حتى يفيد الدليل النقلى العلم بالمدلول (وأنه لا يثبت الا بالعقل) وهو أن ينظر في المعجزة الدالة على صدقه ولو أريد اثباته بالنقل دار أو تسلسل (والثالث) يعني المركب منهما (هو الذى نسميه بالنقلى) لتوقفه على النقل فى الجملة فانحصر الدليل فى قسمين العقلى المحض والمركب من العقلى والنقلى هذا هو التحقيق (ثم) إنه قد يقسم الدليلين الى ثلاثة أقسام فيقال (مقدماته القريبة قد تكون عقلية محضة) كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث (وقد تكون نقالية محضة) كقولنا نارك المأمور به عاص لقوله تعالى أف عصيت أمرى وكل عاص يستحق العقاب لقوله ومن يمض الله ورسوله فإن له نار جهنم (وقد يكون بعضها مأخوذة من العقل وبعضها

(قوله الدليل اما عقلى الخ) هذا التقسيم اذا أريد بالدليل المقدمات المترتبة واما اذا أريد مأخذها كالعلم للصانع والكتاب والأنسنة والاجاع الاحكام فلا معنى له فطريق القسمة ان استلزامه للمطلوب ان كان بحكم العقل فعقلى والا فنقلى كذا فى شرح المقاصد والاطهر أن يقال ان هذا التقسيم على تقدير كونه مفردا بعد النظر فى أحواله

. (قوله لا يتصور) فالقسمة المذكورة قسمة بحسب بادئ رأى

[قوله فانحصر الدليل] أى بعد التأمل

[قوله ثم انه الخ] أشار بتقدير هذا الكلام وارجاع ضمير قوله ثم مقدماته الى الدليل الى أنه معطوف على قوله الدليل اما عقلى لا كما يوهمه الظاهر من كونه معطوفاً على قوله والثالث هو الذى نسميه بالنقلى لانه حينئذ تكون هذه الاقسام المذكورة أقسام القسم والمقصود تصحيح القسمة المثلثة للدليل على ما وقع فى كلام البعض

[قوله تارك المأمور به عاص] أى تارك ما ثبت بالامر المطابق أعنى الواجب ينسب اليه العصيان ويطلق عليه عاص شرعاً لقوله تعالى أف عصيت أمرى وما قبل ان المراد بالعصيان على تقدير كونه شرعياً استحقاق العقاب فوهم لأنه لا يدل الدليل المذكور عليه ولا يتحقق الحمل فى الكبرى

(قوله تارك المأمور به عاص) أى أمراً مطلقاً وانما قيل بهذا لان المندوب مأمور به عند الجمهور

وليس تاركه بعاص

من النقل) كقولنا هذا تارك المأمور به وكل تارك للمأمر به عاص (فلا بأس أن يسمى هذا القسم) الأخير (بالركب) من العقلي والنقلي فظاهر صحة تشليث القسمة كما وقع في عبارة بعضهم (والمطالب) التي تطلب بالدلائل (ثلاثة أقسام * أحدها ما يمكن) عند العقل أي مالا يمتنع (عقلا إثباته ولا نفيه) حتى لو خلى العقل وطبعه وترك مع ما عنده لم يحكم هناك بنفي ولا إثبات (نحو جلوس غراب الآن على منارة الاسكندرية فهذا) المطلوب (لا يمكن إثباته الا بالنقل) لانه لما كان غائبا عن العقل والحس معا استحال العلم بوجوده الا من قول الصادق ومن هذا القبيل تفاصيل أحوال الجنة والنار والثواب والعقاب فانها انما تعلم باخبار الانبياء عليهم الصلاة والسلام (الثاني) من المطالب ما يتوقف عليه النقل مثل وجود الصانع

[قوله هذا تارك المأمور به] فانه يحكم به العقل ولو بواسطة الحس ولا يتوقف على النقل [قوله فلا بأس الخ] أشار به الى أن الاولى عدم التسمية اذ لا فائدة في افراد هذا القسم (قوله أي مالا يمتنع الخ] لما كان المتبادر من قول المصنف ما يمكن عند العقل إثباته ونفيه أن يجوز العقل إثباته ونفيه وذلك علم بالامكان الذاتي وليس امكانا ذهنياً فانه عبارة عن عدم الحكم بالامتناع واستواء الثبوت والانقضاء عنده بحيث لا يتعين أحدهما فسر الشارح بقوله أي لا يمتنع من حيث العقل أي لا يحكم العقل بامتناع اثباته ولا بامتناع نفيه

(قوله حتى لو خلى العقل] أي عن جميع العوارض الغريبة مقارنة مع طبعه أي حقيقته وترك مقارنة مع ما عنده من اللوازم لم يحكم هناك بنفي ولا إثبات لانه لما لم يحكم بامتناع الإثبات لم يحكم بالنفي ولما لم يحكم بامتناع النفي لم يحكم بالإثبات (قوله مثل وجود الخ) فان صحة النقل تتوقف على صدق الخبر وهو يتوقف على ثبوت نبوته باظهار المعجزة في يده وهو يتوقف على وجود الصانع وكونه عالما حتى يخلق المعجزة على وفق دعواه وكونه قادرا على خلق المعجزة وكونه مريدا يختار لمن يشاء من عبادته بالنبوة على ما نطق به قوله تعالى ولكن الله يمن على من يشاء من عبادته

(قوله هذا تارك المأمور به) انما أطلق العقلي على هذه المقدمة مع انها مستندة الى الحس بناء على أن المراد بالعقلي ههنا ما يقابل النقلي فيندرج فيه الحسي

(قوله وكل تارك المأمور به عاص) قد يراد بالعصيان ترك الامتثال بالواصر والنواهي ولا نزاع في كونه عقلياً فان العصيان في اللغة ضد الطاعة فلو أمر أحد غيره ولم يمتثل ذلك الغير لامره بعد ذلك الغير لامتثل عاصياً وان لم يكن الأمر شارحاً وقد يراد به استحقاق العقاب فهو حينئذ شرعي فبالنظر الى الاول عد صاحب المقاصد قولنا كل واجب فتاركة عاص مقدمة عقلية وبالنظر الى الثاني عد الشارح

وكونه عالماً قادراً مختاراً (ونبوة محمد) صلى الله عليه وسلم (فهذا) المطلوب (لا يثبت الا بالمقل اذ لو ثبت بالنقل لزم الدور) لان كل واحد منهما يتوقف حينئذ على الآخر (الثالث) من المطالب (ما عداها نحو الحدوث) فان صحة النقل غير متوقفة على حدوث العالم (اذ يمكن اثبات الصانع دونه) بأن يستدل على وجوده بإمكان العالم ثم يثبت كونه عالماً ومرسلاً للرسل ثم يثبت باخبار الرسل حدوث العالم (و) نحو (الوحدة) فان ارسال الرسل لا يتوقف على كون الاله واحداً فجاز أن يثبت التوحيد بالدلة السمعية (فهذا) المطلوب (يمكن اثباته بالمقل اذ يمتنع خلافه عقلاً بالدليل) العقلي (الدال عليه و) يمكن أيضاً اثباته (بالنقل لعدم توقفه عليه) كما عرفت ﴿ المقصد الثامن ﴾ الدلائل العقلية هل تفيد اليقين) بما يستدل بها عليه من المطالب أولاً (قبل لا) تفيد وهو مذهب المعتزلة وجمهور

[قوله بإمكان العالم) على ما هو طريقة المحققين من أن العالم يمكن موجود وكل يمكن موجود لا بدله من فاعل واجب الوجود قطعاً للتسلسل دون الحدوث على ما هو طريقة جمهور المتكسدين (قوله ثم يثبت كونه عالماً الخ) اكتفى هنا على كونه عالماً مع انه لا بد من اثبات كونه قادراً مختاراً اما لاحالة على ما ذكر سابقاً حينئذ لا بد من اثبات قدرته وارادته بدليل لا يتوقف على حدوث العالم على ما قرره المصنف في بحث قدرته تعالى وارادته تعالى واما للاشارة الى أن التحقيق أن نبوت الارسال لا يتوقف الا على وجود الصانع وعلمه فان الفلاسفة قائلون بالارسال مع قولهم بإيجابه تعالى ونسبى أن الحق ما أفاده المصنف من توقف صحة النقل على العلم بوجود الصانع بالنبوة فقط فان الجهال في زمن النبي كانوا يصدقونه في دعوي النبوة بعد ظهور المعجزة مع عدم علمهم بكونه تعالى عالماً قادراً مختاراً نعم أن نبوت النبوة في نفس الامر متوقف على ذلك وأما العلم فكلا

قوله وكل تارك المأمور به عاص مقدمة شرعية لاعقلية من المعنى الاول كما توهم بل لانه لو حمل عليه للغا الحل اذ يكون المؤدى تارك المأمور به تارك المأمور به اللهم الا أن يفرق بين ترك المأمور به وترك نفس المأمور به وان تلازما

﴿ قوله غير متوقفة على حدوث العالم ﴾ فيه ان صحة النقل تتوقف على القدرة والاختيار حتي يثبت كونه تعالى مرسلاً للرسل واثبات القدرة يتوقف على حدوث العالم فصحة النقل يتوقف على الحدوث اللهم الا أن يقال يكفي في اثبات النبوة والارسال وجود الصانع وعلمه ولا يخفى انه مكابرة اذ كان لهم دليل على القدرة غير متوقف على الحدوث

الاشاعرة (لتوقفه) أي توقف كونها مفيدة لليقين (على العلم بالوضع) أي وضع الالفاظ
 المتقولة عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بازاء معان مخصوصة (والارادة) أي وعلى العلم
 بأن تلك المعاني مرادة منه (والاول) وهو العلم بالوضع (انما ثبت بنقل اللغة) حتى يتعين
 مدلولات جواهر الالفاظ (و) نقل (النحو) حتى يتحقق مدلولات الهيئات التركيبية
 (و) نقل (الصرف) حتى يعرف مدلولات هيئات المفردات (وأصولها) أي أصول هذه
 العلوم الثلاثة (تثبت برواية الآحاد) لان مرجعها الى أشعار العرب وأمثالها وأقوالها التي
 يروونها عنهم آحاد من الناس كالاصمعي والخليل وسيبويه وعلى تقدير صحة الرواية يجوز
 الخطأ من العرب فان امرأ القيس قد خطئ في مواضع عديدة مع كونه من أكابر شعراء
 الجاهلية (وفروعها) تثبت (بالاقيسة وكلاهما) يعني رواية الآحاد والقياس دليلان (ظنيان)

(قوله لتوقفه الخ) فان افادتها موقوفة على ارادة معانيها بالوضع فلا بد من العلم بها
 (قوله على العلم بالوضع) أي الوضع الحقيقي بقربة قوله وعلى عدم التجوز يعني يتوقف على العلم
 بوضع الالفاظ التي وقعت في الدليل النقل للمعاني المفهومة منها وانما خص البيان بالالفاظ الحقيقية لانها
 الاصل في الافادة والحجازية منفرعة عنها

(قوله جواهر الالفاظ) أي مادتها مع قطع النظر عن العورة المختصة بل في أي صورة كانت
 (قوله وأصولها) أي ما يبنى عليها هذه العلوم الثلاثة وهي الشواهد التي يبنى اللغة والنحو والصرف عليها
 (قوله لان مرجعها) أي ما يؤل اليه تلك الاصول ويحتملها
 (قوله قد خطئ) بصيغة المجهول من النخضة وفي بعض النسخ على صيغة المعلوم من الخطأ
 (قوله وفروعها) أي ما يقاس على تلك الشواهد مما لا يستعمل في العلوم والمحاورات
 (قوله تثبت بالاقيسة) أي الاقيسة الفقهية بجامع استفاد من اللغة والنحو والصرف أعني الاشتراك
 في الجوهر والهيئة التركيبية والافرادية وليس المراد من أصولها قواعدها الكلية ومن الاقيسة الاقيسة
 المنطقية لانه على هذا التقدير لا تكون نظمية الفروع الا بظنية تلك الاصول التي هي كبراهها فلا يصح قوله
 وكلاهما ظنيان

(قوله لتوقفه على العلم بالوضع) لا ينفى ان العلم بالارادة كاف الا انه لا يتم بدون العلم بالوضع أما في
 الحقائق فظاهر وأما في المجازات فلانها بالانتقال من الموضوع له ولك أن تقول المراد من الوضع أعم من
 الشخصي والنوعي

(قوله وأصولها) يعني بالاصول ما وقع عليه التنصيص
 (قوله وفروعها تثبت بالاقيسة) ثبوت الاصول والفروع للنحو والصرف ظاهر وأما ثبوتها للغة

بلا شبهة (والثاني) وهو العلم بالارادة (يتوقف على عدم النقل) أي نقل تلك الالفاظ
عن معانيها المخصوصة التي كانت موضوعة بازائها في زمن النبي صلى الله عليه وسلم الى معان
أخرى اذ على تقدير النقل يكون المراد بها تلك المعاني الاولى لا المعاني الاخرى التي نفهمها
الآن منها (و) على عدم (الاشترك) اذ مع وجوده جاز أن يكون المراد معنى آخر مغايراً
لما فهمناه (و) عدم (المجاز) اذ على تقدير التجوز يكون المراد المعنى المجازي لا الحقيقي الذي
تبادر الي أذهاننا (و) عدم (الاضمار) اذ لو أضفر في الكلام شيء تغير معناه عن حاله
(و) عدم (التخصيص) اذ على تقدير التخصيص كان المراد بعض ما تناوله اللفظ لاجمعه كما
اعتقدناه (و) عدم (التقديم والتأخير) فانه اذا فرض هناك تقديم وتأخير كان المراد معنى
آخر لا ما أدركناه (والكل) أي كل واحد من النقل واخواته (لجوازه) في الكلام
بحسب نفس الامر (لا يجزم بانتفائه بل غايته الظن) واعلم أن بعضهم أسقط الاضمار بناء
على دخوله في المجاز بالنقصان وذكر النسخ وكأن المصنف أدرجه في التخصيص لان
النسخ على ما قيل تخصيص بحسب الزمان (ثم بعد) هذين (المرين) أعنى العلم بالوضع

(قوله بناء على دخوله النسخ) ونظر المصنف اذ قل لان الاضمار أعم مطلقاً من المجاز بالنقصان لانه يعتبر
فيه تغيير الاعراب بسبب الحذف نحو واسئل القرية بخلاف الاضمار نحو أن اضرب بعصاك الحجر
فانجرت أي فضرب فانجرت وانما لم يتعرض للمجاز بالزيادة نحو ليس كمثل شيء لانه لا يفيد تغير المعنى
فلادخل له في عدم الارادة

فلان ما ذكر في اللغة من بيان أن جواهر الحروف كالرجل مثلاً موضوع لذكر من بني آدم يتضمن
دعوى انه متى أريد استعماله الصحيح فيما وضع له حقيقة يستعمل لذكر من بني آدم فهذه قاعدة واصل
ينبت بها الفروع وهي حكم الرجل في الاستعمالات الجزئية وكذلك الكلام في التصرفات الواقعة في
الالفاظ باعتبار معانيها المجازية ثم المراد بالاقيسة الاقيسة الميزانية لا الفقهية فظنيتها باعتبار ظنية كبرها
(قوله وعدم المجاز) يشير الى أن الكلام في الادلة التي ألفاظها حقائق ولك أن تقول لادليل الا
وبعض ألفاظه حقيقة ثم ان المصنف لم يذكر الزيادة كقوله تعالى ليس كمثل شيء ولا أقسم ولشئلا يعلم
فكانه أدرجها في المجاز على رأى البعض

(قوله بناء على دخوله في المجاز بالنقصان) لا يخفى أن بعض الاضمارات يمكن أن يدخل فيها نحو قوله
تعالى واسأل القرية دون بعض كقوله عز وجل فارسون يوسف فالنظر نظر المصنف

والعلم بالارادة (لا بد من العلم بعدم المعارض العقلي) الدال على نقيض ما دل عليه الدليل
النقلي (اذ لو وجد) ذلك المعارض (لقدم على الدليل النقلى قطعا) بأن يؤول الدليل النقلى عن
معناه الى معنى آخر مثاله قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فانه يدل على الجلوس وقد
عارضه الدليل العقلي الدال على استحالة الجلوس فى حقه تعالى فيؤول الاستواء بالاستيلاء
أو يجعل الجلوس على العرش كناية عن الملك وانما قدم المعارض العقلي على الدليل النقلى (اذ
لا يمكن العمل بهما) بأن يحكم بثبوت مقضى كل منهما لاستلزامه اجتماع النقيضين (ولا
بنقيضهما) بأن يحكم بانتفاء مقضى كل منهما لاستلزامه ارتفاع النقيضين (وتقديم النقل
على العقل) بأن يحكم بثبوت ما يقتضيه الدليل النقلى دون ما يقتضيه الدليل العقلي (ابطال
للأصل بالفرع) فان النقل لا يمكن اثباته الا بالعقل لان الطريق الى اثبات الصانع ومعرفة
النبوة وسائر ما يتوقف صحة النقل عليه ليس الا العقل فهو أصل للنقل الذى يتوقف صحته

(قوله والعلم بالارادة) أى بكونه مرادا بالنهية الى نفس الالفاظ بسبب ارتفاع الموانع انذ كورة
(قوله لا بد من العلم بالنع) أى لا بد فى افادته اليقين بأنه مراد المتكلم من عدم المعارض فلا يرد
انه بعد تعيين كونه مرادا لا يمكن تأويله والا لم يكن مرادا فلا يكون له معارض عقلى لازوم ككذب
الشارع لأن المراد بعدم العلم بكونه مرادا بالنظر الى الالفاظ لا بد فى كونه مرادا للمتكلم من العلم بعدم
المعارض العقلي

(قوله اذ لو وجد النع) لا يخفى أن الكلام يتم بدون هذا البيان بأن يقل لا بد من العلم بعدم
المعارض والا لتساوقا لامتناع الترجيح بلا مرجح لأنه قصد افادة أمر زائد على المقصود وهو انه
يقدم العقل التقضى على النقل عند المعارض

(قوله لقدم على الدليل النقلى قطعا بأن يؤول النقلى النع) فان قلت فسر الشارح التقديم بتأويل
النقل عن معناه الى معنى آخر ويؤيده مثاله ولا شك ان هذا لا يصح لان الكلام بعد العلم بالوضع
والارادة قلت هذا بناء على ظن السائل باحتمال المعارض العقلي وجريانه بعدها وسيحقق الشارح فيها
سيأتي عدم الجريان حيث قل وأما عدم المعارض العقلي فيعلم من صدق القائل فليس على الشارح لائمة
وقد يظن الاستبعاد للتأويل والتصرف فى الكلام بضرب مامع ثبوت الامرين أعنى العلم بالوضع والارادة
مثل الحمل على التمثيل أو الكناية فان المفردات الواقعة فيهما يراد بها معانيها الاصلية لكن ارادتها لأفادة
المعاني الأخر وانتقال الذهن منها اليها وحينئذ فلا انجاء أيضا لما يقدر من انه اذا تعين المراد بأى وجه
كان دل على انتفاء المعارض العقلي وحصل العلم بعدمه وأنت خبير بان المختار عند الشارح كما حققه فى
شرح المفتاح ان اللفظ فى الكناية ليس بمستعمل فى المعنى الاصلى ولم يرد هذا المعنى معه وان التمثيل مجاز

عليه فاذا قدم النقل عليه وحكم بثبوت مقتضاه وحده فقد أبطل الاصل بالفرع (وفيه) أى
 فى ابطال الاصل بالفرع (ابطال للفرع) أيضاً اذ حينئذ يكون صحة النقل متفرعة على حكم
 العقل الذى يجوز فساده وبطلانه فلا يكون النقل مقطوع الصحة فقد لزمت تصحيح
 النقل بتقديمه على العقل عدم صحته (واذا أدى اثبات الشيء) وتصحيحه (الى ابطاله)
 وافساده (كان مناقضا لنفسه) أى مستلزما لنقيض نفسه ومنافيا لها (فكان باطلا) ومحالا
 اذ لو أمكن لأمكن اجتماع النقيضين أعني نفسه ونقيضه واذا لم يمكن العمل بهما ولا
 بنقيضهما ولا تقديم النقل على العقلي فقد تمين تقديم العقلي على النقل وهو المطلوب لا يقال
 جاز أن يتوقف فيهما فلا يحكم بثبوت مقتضى شئ منهما بعينه فلا يلزم شئ من تلك
 الحالات لانا نقول هذا منع لا يضر المال لان وجود المعارض العقلي اذا أوجب التوقف
 لم يفد الدليل النقلى اليقين مالم يعلم عدم ذلك المعارض وهذا هو الوجه الذى كان المستدل بصدده
 وأيضاً التوقف يوجب تطرق احتمال الخطأ فى الدليل العقلي القطعى وحينئذ لا يبقى النقلى
 حجة قطعية يتوقف لأجلها فى الدلائل العقلية القطعية فقد ثبت أنه لا بد فى افادة الدليل
 النقلى اليقين من العلم بعدم المعارض العقلي (لكن عدم المعارض العقلي غير يقينى اذ الغاية
 عدم الوجدان) مع المبالغة الكاملة فى تتبع الادلة العقلية (وهو) أى عدم الوجدان (لا يفيد
 القطع) والجزم (بعدم الوجود) اذ يجوز أن يكون هناك معارض عقلي لم نطلع عليه
 (فقد تحقق أن دلالتها) أى دلالة الادلة العقلية على مدلولاتها (يتوقف على أمور) عشرة
 (ظنية فتكون) دلالتها أيضاً (ظنية لان الفرع) للموقوف (لا يزيد على الاصل) الذى

(حسن جلي)

فى الهيئة التركيبية كما صرح به فى شرح التلخيص وغيره فبعد العلم بالوضع والارادة لاحتمالها قطعاً
 (قوله فقد ثبت أنه لا بد الخ) قد وقع فى بعض النسخ قبيل هذا واذا لم يمكن العمل بهما ولا
 بنقيضهما ولا تقديم النقل على العقلي فقد تمين تقديم العقل على النقل وهو المطلوب لا يقال جاز أن يتوقف
 فيهما ولا يحكم بثبوت مقتضى شئ منهما بعينه فلا يلزم شئ من تلك الحالات لانا نقول هذا منع لا يضر
 المال لان وجود المعارض العقلى اذا أوجب التوقف لم يفد الدليل النقلى اليقين مالم يعلم عدم ذلك
 المعارض وهذا هو الذى كان المستدل بصدده وأيضاً التوقف يوجب تطرق احتمال الخطأ فى الدليل العقلى
 القطعى وحينئذ لا يبقى النقل حجة قطعية يتوقف لأجلها فى الدلائل العقلية القطعية الى هنا كلام ذلك
 البعض من النسخ

هو الموقوف عليه (في القوة) والثانية واذا كانت دلالتها ظنية لم تكن مفيدة لليقين
بمدلولاتها هذا ما قيل (والحق أنها) أي الدلائل الثقلية (قد نفيد اليقين) أي في الشرعيات
(بقرائن مشاهدة) من المنقول عنه (أو متواترة) نقلت الينا تواتراً (تدل) تلك القرائن
(على انتفاء الاحتمالات) المذكورة (فانا نعلم استعمال لفظ الارض والسماء ونحوهما) من
الالفاظ المشهورة المتداولة فيما بين جميع أهل اللغة (في زمن الرسول في معانيها التي تراد منها الآن
والتشكيك فيه سفسطة) لا شبهة في بطلانها وكذا الحال في صيغة الماضي والمضارع
والامر واسم الفاعل وغيرها فلها معلومة الاستعمال في ذلك الزمان فيما يراد منها في زماننا
وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف اليه مما علم معانيها قطعاً فاذا انضم الى مثل
هذه الالفاظ قرائن مشاهدة أو منقولة تواتراً تحقّق العلم بالوضع والارادة وانتفت تلك
الاحتمالات التسعة وأما عدم المعارض العقلي فيعلم من صدق القائل فانه اذا تعيّن المعنى
وكان مراداً له فلو كان هناك معارض عقلي لزم كذب (نعم في افادتها اليقين في العمليات
نظر لانه) أي كونها مفيدة لليقين (مبنى على أنه هل يحصل بمجرد الدلائل

(عبد الحكيم)

(قوله بقرائن مشاهدة) كما للحاضرين في محبة النبي صلى الله عليه وسلم
(قوله أو متواترة) كما للفاثين عنها في مثل الدلائل الدالة على فرضية الصلاة والصوم
(قوله الى مثل هذه الالفاظ) أي الالفاظ التي علم قطعاً استعمالها في معانيها المفهومة عنها من حيث
جواهرها وهيئاتها

(قوله قرائن مشاهدة أو منقولة تواتراً) تدل على نفى تلك الاحتمالات
(قوله تحقّق العلم بالوضع) أي بوضع تلك الالفاظ لتلك المعاني وارادتها منها بالنظر اليها لارادتها
بالنسبة الى المتكلم

(قوله فانه اذا تعيّن المعنى) بسبب كون الالفاظ مستعملاً فيه قطعاً
(قوله وكان مراداً له) أي تعيّن كونه مراداً للمتكلم بواسطة القرائن المشاهدة أو المتواترة الدالة
على انتفاء الاحتمالات المذكورة وكونه شريعياً أي مستفاداً من خطاب الشارع اذ لو لم يكن مراداً له مع
انتفاء قرينة دالة على عدم الارادة كان ذلك اضلالاً لارشاد

(قوله لانه مبنى على انه هل الخ) أي مبنى على جواب هذا الاستفهام فان كان حصول الجزم
بعدم المعارض بمجرد الدلائل الثقلية وصدق قائمها من غير مدخلة للقرينة في ذلك كانت مفيدة لليقين في

النقلية والنظر فيها وكون قائلها صادقا (الجزم بعدم المعارض العقلي و) انه (هل للقرينة) التي تشاهد أو تنقل تواتراً (مدخل في ذلك) أى الجزم بعدم المعارض العقلي (وهما) أى حصول ذلك الجزم بمجرد مدخلية القرينة فيه مما لا يمكن الجزم بأحد طرفيه (أى النفي والاثبات فلا جرم كانت افادتها اليقين في العقلات محل نظر وتأمل فان قلت ان كان صدق القائل مجزوما به لزم منه الجزم بعدم المعارض في العقلات كما لزم منه ذلك في الشرعيات والا احتمل كلامه الكذب فيهما فلا فرق بينهما قلت المراد بالشرعيات أمور يحزم العقل بإمكانها ثبوتها وانتفاء ولا طريق له اليها والمراد بالعقلات ما ليس كذلك وحينئذ جاز أن

العقلات أيضاً للاشتراك في العلة وان كان للقرينة مدخل في حصول الجزم بعدم المعارض لم تكن مفيدة لليقين في العقلات لعدم تحقق تلك القرينة فيها بخلاف الشرعيات وحاصل الاعتراض أن هذا الفرق نظري لان مدار الجزم المذكور على صدق القائل فان كان مجزوما به حصل الجزم بعدم المعارض فيهما والا فلا وحاصل الجواب ببيان ذلك الفرق بأن المراد بالشرعيات ما لا يدرك بدونه فاذا ورد الدليل النقلى فيما هو شرعي وكان هناك قرينة مشاهدة أو متواترة تنفى تلك الاحتمالات حصل الجزم بكون معناه مراداً للمتكلم قطعاً وحصل الجزم بعدم المعارض إذا الحكم شرعي ليس للعقل طريق الى اثباته ونفيه فاذا أخبر القائل الصادق بأحدهما بكلام لا يحتمل غير ذلك علم قطعاً أن الآخر منتفٍ والا لزم كذبه بخلاف الدليل النقلى الوارد فيما هو عقلى أى ما يكون للعقل طريق الى اثباته ونفيه فانه يجوز أن يكون من المتments فالتقراء المشاهدة والمتواترة الدالة على انفي تلك الاحتمالات لا تقيده الجزم بكون معناه مراداً للمتكلم لاحتمال أن يعتمد المتكلم في عدم ارادته على قرينة كونه من المتments العقلية فانه أقوى القرائن فالحاصل انه اذا كان للقرينة مدخل في حصول الجزم بعدم المعارض لا يوجد في العقلات قرينة كذلك اذ من جملة القرائن الدالة على عدم الارادة كونه من المتments وهو يحتمل في العقلات كلها فان قيل المفروض ان القرينة دالة على انتفاء الاحتمالات التسعة ومن جعلها الحجاز فاذا انتفى الحجاز تعين كون معناه الحقيقى مراداً للمتكلم فيحصل الجزم بعدم المعارض العقلى والا لزم كذب القائل الصادق قلت قد عرفت أن المراد انها تدل على انتفاء تلك الامور بالنظر الى نفس الالفاظ بأن ليس في اللفظ ما يدل على واحد من تلك الامور وهو لا يقتضى انتفاء التجوز مطلقاً لجواز وجود القرينة العقلية على عدم الارادة كالامتناع فيما نحن فيه

(قوله وحينئذ جاز أن يكون من المتments) فان قلت مقتضى هذا الكلام أن بعض العقلات التي يثبت إمكانها بالقاطع العقلى يفيد النقل فيها القطع فما الفرق فيها حينئذ بينهما قلت كل الشرعيات يفيد الدليل النقلى المقارن للقرائن القطع فيه بخلاف كل العقلات وأيضاً لا طريق للعقل في النقلات بخلاف العقلات

يكون من الممتنع فلاجل هذا الاحتمال ربما لم يحصل الجزم بعدم المعارض العقلي للدليل
النقي في العقليات وان حصل الجزم به في الشرعيات وذلك بخلاف الادلة العقلية في
العقليات فانها بمجرد تنفيذ الجزم بعدم المعارض لانها مركبة من مقدمات علم بالبدئية
صحتها أو علم بالبدئية لزومها مما علم صحته بالبدئية وحينئذ يستحيل أن يوجد ما يعارضها لان
أحكام البدئية لا تتعارض بحسب نفس الامر أصلاً كما مر وقد جزم الامام الرازي بأنه
لا يجوز التمسك بالادلة النقلية في المسائل العقلية ثم يجوز التمسك بها في المسائل النقلية تارة
لإفادة اليقين كما في مسألة حجية الاجماع وخبر الآحاد وأخرى لإفادة الظن كما في الاحكام
الشرعية الفرعية

﴿ الموقف الثاني في الامور العامة ﴾

(أى ما لا يختص بقسم من أقسام الموجودات التي هي الواجب والجوهر والعرض) فلما أن

(قوله ربما لم يحصل النج) زاد لفظ رب مع ان عدم حصول الجزم لاجل هذا الاحتمال دائم
إشارة الى كفايته فيما نحن بصدده ويجوز أن تكون كلمة رب للتحقيق كما قالوا في قوله تعالى ربما يود الذين
كفروا لو كانوا مسلمين

(قوله لا تتعارض في نفس الامر) والا لزم تحقق التقيض بين في نفس الامر وإنما قيد بذلك لانها
قد تتعارض عند العقل بناء على اشتباه الحكم البدهي بالوهمي

(قوله وقد جزم النج) وذلك لان احتمال أن يكون للتقرينة مدخل في الجزم المذكور كاف في

الملكة قطعاً إذ ربما نجد دليلاً عقلياً على خلاف ماورد به النقل فتأول لكن هذا انما يظهر إذا لم يثبت
امكانها بالدليل العقلي البتة بقي ههنا بحث مشهور وهو أن المبني لعدم المعارض العقلي في الشرعيات صدق
القائل وهو قائم في العقليات أيضاً وملا يحكم العقل باكانه ثبوتاً والنفاذ لا يلزم أن يكون من الممتنع
لجواز امكانه الخالي من العقل فينبغي أن يحمل كل ما علم أن الشرع نطق به على هذا القسم لئلا يلزم كذبه
وابتال قطع العقل بصدقه فالحق أن النقل أيضاً يفيد القطع في العقليات أيضاً ولا يفيد ما ذكره الشارح
ولا يخلص الابان بقال مراده ان النظر في الادلة أنفسها والقرائن في الشرعيات يفيد الجزم بعدم المعارض
لاجل إفادته الارادة من القائل الصادق جزماً وفي العقليات إفادته الجزم بعدمه محل نظر بناء على ان
إفادته الارادة محل له لا انه بعد ما علم مراد الشارع يقينا في المعنى والنقل يحصل الجزم بعدم المعارض في
الثاني دون الاول فانه غير مسلم

يشتمل الاقسام الثلاثة كالوجود والوحدة فان كل موجود وان كان كثيراً له وحدة ما باعتبار وكلامهية والتشخيص عند القائل بأن الواجب له ماهية مقابلة لوجوده

عدم افادة اليقين في العقليات ولا يتوقف على الجزم به ثبوتاً ما يتعلق بالموقف الاول بعون الله وحسن توفيقه

(قوله كالوجود) أي المبحوث عنه في هذا الموقف وهو الوجود المشترك فان من أحكامه انه مشترك معنوي فلا يرد انه يجب التقييد ههنا عند القائل باشتراكه احترازاً عن مذهب الاشعري والاحتياج الى الاعتذار بأنه مما تفرد به الاشعري فلم يعتد به

(قوله فان كل موجود الخ) يريد أن شمول الوحدة للثلاثة لا يتوقف على وجود الواحد الحقيقي من الموجودات الثلاثة فلو فرض انتفاؤه وان كل موجود كثيره له وحدة اعتبارية وهذا ما قدر بكفينا في شمولها للثلاثة وبما حررنا لك اندفع أن شمول الوحدة للثلاثة لا يتوقف على وجودها في كل موجود اذ يكفي في ذلك تحققها في الواجب وفرد من الجوهر وفرد من العرض وأن شمول الكثرة لكل موجود ينافي عنها بما يشمل الاثنين اما الاول فظاهر واما الثاني فلأن شمولها للفرضي للثلاثة لا ينافي اختصاصها بالاثنيين في نفس الامر

(قوله وكلامهية والتشخيص عند القائل الخ) أي الماهية والتشخيص المبحوثان في الامور العامة ليس الا ما يلزم الوجود حيث قلوا الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة وان التشخيص جزء

(قوله كالوجود) لا يخفى أن كون الوجود من الامور العامة انما هو على القول بالوجود المطابق وانما لم يقيد كما قيد في الماهية والتشخيص لان نفيه مما تفرد به الاشعري فلم يقيد به

(قوله فان كل موجود وان كان كثيراً له وحدة ما) فان قلت تعميم الكثرة لكل موجود ينافي عندها بما يشمل الاثنين فقط كما سيذكره الآن قلت التعميم فرضي وتاخيصة ان قوله وان كان كثيراً معطوف على مقدر كما ذهب اليه البعض في مثله والتقدير ان لم يكن كثيراً له وحدة ما وبالجملة قولك اكرمك وان اهنئي تعميم اكرامك لا يحقق اهانتك فلا محذور واعلم ان اعتبار الوحدة لكل موجود لا يحتاج اليه في بيان شمولها الاقسام الثلاثة اذ يكفي تحققها في بعض من كل من الاقسام الثلاثة وانما يحتاج الى الاعتبار المذكور اذا فسرت الامور العامة بالامور الشاملة لجميع الموجودات أو أكثرها وعد الوحدة من القسم الاول والفرق بين هذا التفسير وتفسيرها بما لا يخص بقسم من اقسام الوجود بين كما يفهم من سياق كلامه في حواشي التجرید

(قوله وكلامهية والتشخيص عند القائل الخ) قبله عليه ان تشخيص الباري تعالى سواء كان عين ماهيته تعالى أو غيره فهو ثابت له تعالى فيكون مطابق التشخيص عما شمله له وكذا الكلام في الماهية سواء كانت عين وجوده أولاً وقد يقرر الاعتراض بعبارة أخرى وهي ان القائل بان ماهية الواجب تعالى

وتشخص مغاير لماهيته أو يشمل الاثنين منها كلاً مكان الخالص والحدوث والوجوب
بالغير والكثرة والمعلولية فإنها كلها مشتركة بين الجوهر والعرض

من الشخص الموجود في الخارج وجزء الموجود موجود فلا يكونان من الأمور الشاملة للثلاثة إلا عند
القائل بالتغاير فاندفع البعث المشهور من أن الماهية والشخص يصدقان على الواجب سواء كان وجوده
وتشخصه عين ماهيته أو غيرها وأما ما قيل في الجواب من أن الماهية تطابق على الحقيقة الكلية ولذا قيل
الماهية تدل على الكلية التزاماً وهي منتفية في الواجب فليس بشئ لأن ذلك في الماهية بمعنى ما به يجب
عن السؤال بما هو وهو مصطلح المنطقيين دون بمعنى ما به الشيء هو هو المبحوث عنه في الأمور العامة
كيف ولو كان كذلك لما صح قولهم تشخص الواجب ووجوده عين ماهيته

(قوله والكثرة والمعلولية) فإن الواجب أعني ذاته تعالى لا كثرة فيه من حيث الاجزاء ولا من
حيث الجزئيات والكثرة باعتبار الصفات ليست كثرة في الواجب وكذا الحال في المعلولية فإن المعلول
على تقدير زيادة الوجود وجوده تعالى لا ذاته المنقضية له فتدبر فإنه زل فيه الاقدام

عين وجوده وتشخصه هو الفلاسفة وهم لا يقولون بعينية الماهية المطابقة والشخص المطابق الاذين هما من
الأمور العامة بل بزيادتهما ويمكن أن يؤيد الاعتراض بأن الشارح عند الماهية في حواشي التجريد من
الشاملة لكل كالوجود والجواب أن الماهية تطابق غالباً على الحقيقة الكلية ومن ثمة قيل لفظ الماهية يدل
على الكلية التزاماً والشخص عندهم هو المنضم الى الماهية ولذا صرحوا بأن الشخص غير الماهية واستدلوا
على ذلك وحكم المحققون بوجودية الشخص واستدلوا بحججته من المعين الموجود في الخارج فعلى تقدير
كون تشخص الباري عز اسمه عين ماهيته وماهيته تعالى عين وجوده لم يوجد فيه ما يصدق عليه مفهوم
الماهية المطابقة والشخص المطابق الاذين هما من الأمور العامة وهذا ظاهر وما ذكره في حواشي التجريد
مبنى على ارادة الحقيقة من الماهية والحق أن الفرق بين الوجود والتشخص في كون الاول من الشاملة
لثلاثة ولو قيل يكون وجود الباري تعالى عينه كما يدل عليه عدم التقييد هناك وعدم كون المعنى الاعلى
تقدير المغايرة خفي وسيرد عليك ما يفيدك بصيرة في المقام

(قوله وتشخص مغاير لماهيته) لكنته غير داخل في هويته اذ لا قبل بالتركيب فلا ينفي أني الكثرة
(قوله والكثرة) أي بحسب الاجزاء أو الجزئيات وأما كثرة الصفات على القول بها فلامعني لعددها
كثرة في الذات نفسها ثم الحق أن الكثرة في جميع افراد الجوهر والعرض مبني على انه لا يوجد منها
فرد بسيط ذهنا وخارجا ولو أريد بالشمول مجرد وجود الوحدة لا الوجود في كل فرد لم يحتاج الى ذلك البناء
(قوله والمعلولية) فإن قلت عد المعلولية بما يشمل الاثنين فقط لا يستقيم على أصل المتكلمين لأن
وجوده تعالى زائد على ماهيته ومعلول لها عندهم فقد تحقق المعلولية في الواجب تعالى بمعنى أن وجوده
من العلة قلت بعد تسليم أن ليس المراد المعلولية بالغير لان عقل المعلولية في الواجب قطعة لأن علة الاحتياج

فعلى هذا لا يكون العدم والامتناع والوجوب الذاتي والقدم من الامور العامة ويكون البحث عنها هنا على سبيل التسمية وقد يقال الامور العامة ما يتناول المفهومات بأسرها

(قوله فعل هذا الخ) بيان للواقع واعتراض على المصنف بأنه يلزم أن يكون البحث عنها استطرادياً عنده وهو لا يناسب جعله الموضوع المعلوم من حيث يتماق به اثبات العقائد الدينية والامور المذكورة داخلة فيه (قوله لا يكون العدم الخ) اذ لا يوجدان في شيء منهما فضلاً عن الشمول أما في الواجب فظاهر وأما في الجوهر والعرض فلانهما عند المتكلمين عبارتان عن الحادث المتميز بالذات وعن الحادث القائم بالتميز بالذات على ما يجيء وما قبل من أن الجوهر عبارة عن ماهية اذا وجدت كانت لافي موضوع والعرض عن ماهية اذا وجدت كانت في موضوع فلا يكون الوجود معتبراً فيهما بالفعل فيشملهما العدم ففيه انه من مصطلحات الفلاسفة على انه نص الشيخ بأن الوجود بالفعل معتبر في العرض غدهم والعدم في الجوهر لادخال صور الجواهر لا لان الوجود ليس بمعتبر فيه كيف وقد قسموا الوجود الممكن الى الجوهر والعرض كما سيجيء

(قوله والقدم) بمعنى عدم التسبوية بالعدم فانه يختص بالواجب لا يوجد في الجوهر والعرض والصفات القديمة خارجة عنهما لما عرفت من تعريفهما

(قوام المفهومات) أي الواجب والممتنع والممكن

الى العلة اما الحوادث أو الامكان والمعلول على تقدير زيادة وجوده تعالى هو الاتصاف بالوجود الذي هو ممكن بالنظر الى نفسه لانفس ذاته الذي هو الواجب وسيصرح الشارح بهذا في المقصد الثالث في هذا الموقف فبناء الجواب الثاني عليه لكن الكلام بعد على هذا الجواب محل تأمل فتأمل

(قوله فعلى هذا لا يكون العدم والامتناع والوجوب الذاتي والعدم من الامور العامة) قد يمنع ذلك في العدم ويدعى انه من الاحوال المشتركة بين الاثنين أعني الجوهر والعرض اذ المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لافي موضوع وكذا المراد بالعرض ماهية لو وجدت في الخارج كانت في موضوع ويؤيد ذلك ان المصنف عنوان الفصل الاول بالوجود والعدم معا وأنت خبير بأن الشيء اذا سلم اتصافه بالجوهريّة أو العرضيّة حل العدم لم يكن الجوهر المطلق ولا العرض المطلق من أقسام الموجود الخارجى بناء على ما هو الحق من وجوب كون القسم أخص من المقسم مطلقاً بل قسمة ما هو الموجود منهما فلا يكون العدم من الامور العامة قطعاً اذ ليس يتحقق في موجود خارجي أصلاً فضلاً عن أن يوجد في أكثر من قسم منه وأما القدم فان أريد به التقديم الذاتي فظاهر انه ليس من الامور العامة وإن أريد عدم التسبوية بالعدم فعدمه منها مبنى على ان الصفات ليست من الاعراض اذ لو عدت منها وأريد بها هنا ما لا يقوم بنفسها كما بني عنه حصصهم أقسام الموجود في الثلاثة سيما على القول ببقاء الاعراض كما يقول بعض المتكلمين كان التقديم المطلق من الامور العامة بالتفسير المذكور

[قوله ما يتناول المفهومات بأسرها] وهذا هو المناسب بمعنى العموم وعموم الموضوع للموجود والمعدوم على ما اختاره المعنف

أما على سبيل الإطلاق كالأمكن العام أو على سبيل التقابل بأن يكون هو مع ما يقابله متناولا لما جيمعاً ويتعلق بكل من هذين المتقابلين غرض علمي كالوجود والعدم وإنما جعلنا هذا الموقف فيما لا يختص بقسم من تلك الأقسام الثلاثة (أذ قد أوردنا كلاماً من ذلك) أي مما يختص بواحد منها (في باب) فلم يبق إلا الأمور المشتركة فلا بد لها من باب على حدة (وفيه) أي في هذا الموقف (مقدمة) يجب تقديمها على مباحث تلك الأمور العامة لاشتمالها على تقسيم المعلومات إلى معروضاتها (ومراصد) خمسة مشتملة على مباحثها * المقدمة في قسمة المعلومات *

(قوله كالأمكن العام) والبحث عنه عبارة عن حل عوارضه اللاحقة له باعتبار تحققه في أفراد من الامكان الخاص والوجوب والامتناع فيكون البحث عنها بحثاً عنه فاندفع أنه لا بحث في الأمور العامة عن الامكان العام

(قوله ويتعلق بكل من الخ) قيد بذلك ليخرج كل مفهوم مع ما يقابله لشمولها جميع المفهومات سواء لا يتعلق بشئ منهما غرض علمي كالإنسان واللاتسان أو يتعلق بأحدهما دون الآخر كالوجوب واللاوجوب ومعنى تعلق الغرض العلمي به أن يتعلق به أثبات العقائد الدينية تعلقاً قريباً أو بعيداً وإنما صرح باعتبار هذا القيد في هذا القسم مع أن اعتباره في جميع المباحث معلوم مما سبق في تعريف موضوع الكلام ولذا لم يصرح به في التعريف المذكور في المتن ولا في القسم الأول من هذا التعريف دفعا لتوهم أن تعلق الغرض العلمي بأحد المتقابلين كافٍ في عدهما من الأمور العامة

(قوله كالوجود والعدم) لا يخفى في أنه إما أن يتعلق بالعدم غرض علمي فلا يصح تعريف المتن حيث يستلزم كون البحث عنه استطرادياً أو لا يتعلق فلا يكون هذا التعريف صحيحاً (قوله أذ قد أوردنا الخ) أي قصدنا إيراد ويجوز أن يكون تصنيف مباحث الأمور العامة بعد تصنيف مباحث كل من ذلك

(قوله فلم يبق) أي في الإرادة

[قوله يجب الخ] أي المراد بالمقدمة ما يتوقف عليه المباحث الآتية

قوله في قسمة المعلومات (الظاهر في تقسيم المعلوم إذ التعدد في التقسيم لا في المقسم ولعله للتنبيه على أنه قسمة حاصرة لجميع أنواع المعلوم وأصنافها وأشخاصها بحيث لا يشذ شيء منها عن هذه الأقسام ولك أن تقول أن جمع المضاف إليه باعتبار حال المضاف كتنزيهاً باعتبارها في قوله تعالى فكان قاب قوسين أي قابي قوس على مافي الصحاح

(قوله ويتعلق بكل الخ) قيد بهذا لأن الإطلاق تدمي جواز عد كل من الاعراض الغريبة الخاصة من الاعراض الذاتية لشمولها مع مقابله للمفاهيم كلها إذ لا يخرج من القبيضين (قوله في قسمة المعلومات) قيل المقسم مفهوم المعلوم فالأولي إن يقال في قسمة المعلوم بالأفراد فإن قلت

الى معروضات الامور العامة وهي عند المتكلمين أربع تقسيمات مبنية على مذاهبهم الاربعة
وبيان ذلك أنه (اما أن يقال بأن المدوم ثابت أولا وعلى التقديرين اما أن تثبت الواسطة بين
الموجود والمدوم وهو الحال أولا فهذه أربعة احتمالات) ذهب الى كل واحد منها طائفة منهم *
الاحتمال (الاول المدوم ليس بشايت ولا واسطة) أيضا بينهما (وهو مذهب أهل الحق
فالمعلوم) أى ما من شأنه أن يعلم (اما أن لا يكون له تحقق في الخارج) انما اعتبر قيد في
الخارج لانهم لا يقولون بالوجود الذهني (أو يكون والاول) هو (المدوم) في الخارج
(والثاني) هو (الموجود) فيه فهذه خمسة نتائج يتبعها ثلاثتان ورباعية * الاحتمال (الثاني

(قوله الى معروضات الامور العامة) قيد بذلك لان له تقسيمات أخر كالتقسيم الى تصوري وتصديقي
والى بديهي وكسبي والى بسيط ومركب والى غير ذلك
[قوله أى ما من شأنه أن يعلم] فسر بذلك للتنبيه على أن المعلومية بالفعل ليست بمعتبرة في الموجود
والمدوم حتى لو فرض عدم تفاق العلم كان موجودا والمدوم معدوما لانه يلزم خروج ما لا يتعلق
به العلم بالفعل عن القسمين على ما هو لانه يرد عليه أن المعلوم أعم مما يكون معلوما للقوى العالية أو
القاصرة ومما لا يكون بالسكنه أو بالوجه ولا شك في حصوله لجميع المفهومات
(قوله يتبعها الخ) باعتبار خمسة القسم الاول الى قسمين أو القسم الثاني أو كليهما

المراد تقسيم المعلوم على المذاهب فلذا جمعه قلت الاختلاف في الاقسام لافى المقسم فلا وجه لجمع المقسم ثم
ان هذا التوجيه لا يتأتى في قول الشارح وأما الحكماء فقالوا في تقسيم المعلومات لا يقال اضافة القسمة الى
المعلومات لادنى تلبس أى القسمة الى المعلومات كما في ضرب يوم الجمعة لان قول الشارح الى معروضات
الامور العامة يأتى عنه وقد يدل في الجمع اشارة الى انه من تقسيم الكل الى الاجزاء لا تقسيم الكل الى
الجزئيات فان كل واحد منهما يقع في كلامهم ولك أن تقول الجمع بناء على اشتغاله على تقسيم أنواع المعلوم
من الممكن والحادث وبالجملة فيه ملاحظة أقسام الاقسام

(قوله أى ما من شأنه أن يعلم) قيل لا احتياج الى هذا التفسير لان كل شئ معلوم لله تعالى بالفعل
واجب بان فرقة من المتكلمين يسكرون شمول علمه تعالى على ما يأتى فالتفسير المذكور ليصح التقسيم
على رأى كل فرقة وأنت خبير بان حمل المعلوم على معلوم الله تعالى مما لا يتبادر اليه الافهام وأيضا قد
تمنع تلك الفرقة المبطله كون كل شئ من شأنه أن يعلم له تعالى ولك أن تقول لا احتياج الى هذا التفسير
وأن حمل على معلومنا لان كل شئ معلوم لما بالفعل ولو بوجه ما فان قلت تلك المعلومية بمد التوجه ولا
توجه في كل وقت فلا معلومية فيه قلت لم لا يكتفى في التقسيم المعلومية حال التوجه تأمل

(قوله يتبعها ثلاثتان ورباعية) وجه التبعية ان هذه التقسيمات اما يجعل أحد قسمي التقسيم الاول
الثاني قسمين أو يجعل كل قسم منه قسمين كما سيظهر

المعدوم ليس بثابت والواسطة) أمر (حق) أى ثابت (وقال به القاضى) الباقلا نى قولاً مستمراً (وامام الحرمين منا) أى من الاشاعرة (أولاً) فانه رجع عن ذلك آخرآ وقال به بمض المتزلة أيضاً (فالمعلوم) على رأيهم (امالا تحقق له) أصلاً (وهو المعدوم أوله تحقق اما باعتبار ذاته) أى لا بتبعية الغير (وهو الموجود أو باعتبار غيره أى) له تحقق (تبعاله وهو الحال وعرفوه بأنه صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة فقولنا صفة لان الذوات) وهى الامور القائمة بأنفسها (اما موجودة أو معدومة لا غير) اذ لا يتصور تحققها تبعاً

(قوله فانه رجع النخ) النزاع فى ثبوت الحث وعدمه معنوى يعنى هل فى المفهومات ماهو موجود تبعاً أولاً وللفظي فى جمعه قسماً على جودة وادخاله فى أحد القسمين مبنى على تفسير الموجود فالرجوع بالاعتبار الاول فلا يرد انه اذا كان النزاع لفظياً لا معنى للرجوع الا أن يقال بأنه لم ينطقن الرجوع لكونه لفظياً وهو بعيد جداً

(قوله اما لا تحقق له أصلاً) أى لا أصالة ولا تبعاً قدم التعدي على الوجودى لكونه منقسماً الى القسمين (قوله أى له تحقق تبعاً) معنى التحقق الاى أن يكون التحقق حاصلًا للشيء فى نفسه قائماً به كالحركة الذاتية والتبعية أن لا يكون حاصلًا له بل ما تعاقبه كالحركة التبعية فلا يرد القبض بالامراض لان لها تحققاً فى أنفسها ولا يلزم قيام التحقق الواحد بأمرين (قوله وعرفوه) خرج من التقسيم تعريف الحال انه معلوم يكون تحققه تبعاً لغيره ولا خفاء فى أن التعريفين متلازمان

(قوله صفة وجود) سواء كان موجوداً قبل قيام هذه الصفة أو معه فيدخل الوجود عند القائل بأنه حال (قوله وهى الامور القائمة بأنفسها) فالتراد بالصفة ما يكون قائماً بغيره بمعنى الاختصاص الفاعل فتدخل الاجناس والفصول فى الاحوال والاحوال القائمة بذاته تعالى كالعالمية والقادرية عتيد من بتبناها (قوله صفة موجود) سواء كان موجوداً قبل قيام هذه الصفة به أو معه فأندرج فى التعريف نفس الوجود على القول بأنه حال

(قوله وهى الامور القائمة بأنفسها) فان قلت تفسير الذوات بها يستدعى ظاهراً تفسير الصفات بالامور القائمة بغيرها كما صرح به فى تعريف العلم فلا يتناول صفات المعدوم عند المتكلمين المفسرين للقيام بالغير بالتبعية فى التحيز الا عند أبى يعقوب الشحام وأبى عبد الله البصرى من المتزلة القائلين بتحيز المعدوم كما سيأتى فالتفسير الصحيح للذات ماو قام قام بنفسه وللصفة ماو قام قام بغيره قلت المفسر بالتبعية فى التحيز قيام الاعراض لا معلقه فان القائم بنفسه مطلقاً وهو المستغنى عن محل يقومه والقائم بغيره هو المحتاج الى ذلك المحل فلا محذور

لغيرها فلا تكون حالا (و) قولنا (لموجود لان صفة المعلوم معدومة) فلا تكون حالا (و) قولنا (لاموجودة لتخرج الاعراض) فانها متحققة باعتبار ذواتها فهي من قبيل الموجود دون الحال وقولنا (ولا معدومة لتخرج السلوب) التي يتصف بها الموجود فانها معدومة لا أحوال واعترض الكاتب على هذا التعريف بأنه منقوض بالصفات النفسية كالجوهرية والسوادية والبياضية فانها عندهم أحوال حاصلة للذوات حالي وجودها وعدمها والجواب

(قوله لان صفة المعلوم النخ) أى الصفة المختصة بالمعلوم فلا ترد الاحوال القائمة بالمعلوم كالصفات النفسية عند من قال بحاليها لا يقال اذا كانت صفات المعلوم معدومة فهي خارجة بقوله ولا معدومة فيكون قوله لموجود مستبعد كالانا قول الاستدراك أن يكون القيد الاول مغنياً عن الآخر دون العكس نعم يرد على من قال انها لا موجودة ولا معدومة قائمة بموجود ويجب أن ذكره لكونه معتبراً في مفهوم الحال لا الاخراج

(قوله فانها متحققة باعتبار ذواتها) وان كانت تابعة لمحالها في التحيز

(قوله واعترض النخ) مبنى الاعتراض محمل اللام في قوله لموجود على الاختصاص كما هو الظاهر وحاصل الجواب حمله على مجرد الارتباط والحصول فلا يضر حصوله للمعلوم أيضاً الا أنه لا يسمى حالا الا عند حصوله للموجود ليكون له تحقق نبي في الجملة فالصفات النفسية للمعدومات ليست بأحوال الا اذا خرج تلك المعدومات حينئذ تكون أحوالاً

(قوله وقولنا لموجود لان صفة المعلوم معدومة) أى صفة المعلوم دائماً معدومة فلا ينافي ما سيجوز من كون الحال صفة المعلوم في الجملة فان قيل لما جاز قيام الحال في المعلوم في الجملة فلم لا يجوز قيام ما ليس بموجود ولا معدوم بالمعلوم دائماً أجيب بأنه اذا قام بالمعلوم دائماً لم يتصور له تحقق تبعي حتى يصير واسطة لعدم تحقق متبوعه فان كانت صفة المعلوم معدومة يلزم استدراك القيد المذكور أعنى لموجود اذ ينفي عنه قوله ولا معدومة قلت لان سلم الاستدراك فان القيام بالموجود معتبر في مفهوم الحال وكذا ذكر الصفة أيضاً مع ان الذوات تخرج بقوله لا موجودة ولا معدومة كما صرح به وانهم هذا المعنى من قوله ولا معدومة التزامي مهجور في التعريفات وبالجملة قيود التعريف ربما يراد بها تحقيق الماهية لا الاحتراز والا لكان ذكر الحيوان في تعريف الانسان مستدركاً غايه ما في الباب انها بعد ما يذكر لتحقيق الماهية قد يخرج أشياء يخرج بدونها أيضاً فيسند اليها اخراجها وهذا ظاهر ولكن حق العبارة حينئذ أن يقال قولنا صفة تخرج الذوات ولموجود صفة المعلوم لان قوله لان الذوات ولان صفة المعلوم يشعر بان الغرض الاصل من ذكرهما الاحتراز على ان صفة المعلوم وان كانت معدومة الا ان صفة ما ليس بموجود ولا معدوم لا يظهر خروجها عند غير القائل بحاليها الا بالقيد المذكور

(قوله والجواب ان المراد النخ) قيله الممكنات حادثة عندهم فقبل الحدوث لا يصدق تعريف الحال

أن المراد بكونه صفة للموجود أنه يكون صفة له في الجملة لا أنه يكون صفة له دائماً هذا على مذهب من قال بأن المعدوم ثابت ومتصف بالاحوال حال العدم وأما على مذهب من لم يقل بثبوت المعدوم أو قال به ولم يقل باتصافه بالاحوال فلا اعتراض ساقط من أصله الاحتمال (الثالث المعدوم ثابت ولا واسطة وهو مذهب أكثر المعتزلة فالعلم لهم) على رأيهم (أما لا تحقق له في نفسه) أصلاً (وهو المنفى) المساوى للممتنع (أو له تحقق) في نفسه بوجه ما (وهو الثابت) المتناول للموجود والمعدوم والممكن ثم قسموا المعلوم تقسيماً آخر فقالوا (وأيضاً فاما أن لا يكون له في الالهيان وهو المعدوم) ممكننا كان أو ممتنعاً (أو له كون) فيها (وهو الموجود والمنفى) عندهم (أخص) مطلقاً (من المعدوم لاختصاصه بالممتنع منه)

(قوله في نفسه أصلاً) أي في حد ذاته مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر قيد بذلك لأن المنفى له تحقق اعتباري بطريق التشبيه والتظهير على ما سيجيء نقلاً عن الشفاء أن المستحيل لا تحصل له صورة في العقل أي ليس لنا سبيل إلى إدراكه في نفسه بحيث يحصل منه صورة هي له في نفسه فلا يمكن أن يتصور شيء هو اجتماع النقيضين أو العدمين فتصوره إما على سبيل التشبيه أو التمثيل إلى آخره (قوله وهو المنفى المساوى للممتنع) إن أريد بالممتنع أعم من أن يكون امتناعه باعتبار نفسه أو باعتبار التركيب كان المنفى مساوياً للممتنع اشموله المركبات الخيالية أعني ما تكون اجزأه ممكنة وامتناعها باعتبار التركيب بناء على ما قلوا أن التركيب لا يتصور حال العدم وإن الثابت حال العدم إنما هو الباطل وإن أريد به ما يكون امتناعه باعتبار نفسه كان المنفى أعم منه وكلا الاطلاقيين واقع في كلامهم كالابحني على المتبوع فافهم فإنه مما يحير فيه الافهام (قوله بوجه ما) سواء كان كوناً أو شيئاً

(قوله لا كون له) الكون يرادف الوجود عندهم والتحقق أعم منه

على الجوهرية مثلاً قلنا للظاهر أنهم لا يقولون بالحال قبل وجود الموصوف لما مر فالجوهرية قبل وجود جوهر ما في العالم لم يكن حالاً ثم صارت حالاً بعد وجوده ثم هذا الجواب إنما يتم إذا لم يقولوا بالحالية في جنس لا وجود لشيء من أفراد في الخارج فتأمل

(قوله بثبوت المعدوم) فإنه لا يقول باتصاف المعدوم بشيء إذ الموصوفية تقتضي نوع ثبوت

للموصوف عنده

(قوله وهو المنفى المساوى للممتنع) فيه بحث لأن الخيالات الممكنة غير ثابتة عندهم كما سيأتي فلا

معنى لجمع المنفى مساوياً للممتنع إلا أن يراد بالممتنع أيضاً ما لا ثبوت له وهو اصطلاح جديد لا نقل عليه في كلامهم

أي من المعدوم (وأنت تعلم أن نقيض الاخص) مطلقاً (أعم) مطلقاً (من نقيض العام فيكون الثابت) الذي هو نقيض المنفي (أعم من الموجود) الذي هو نقيض المعدوم (لصدقه عليه) أي لصدق الثابت على الموجود (وعلى المعدوم الممكن) فقد ذكر على رأى هؤلاء تقسيمين لكن الاقسام عندهم في الحقيقة ثلاثة هي المنفي والثابت الموجود والثابت الذي هو المعدوم الممكن وأما المعدوم مطلقاً فهو راجع الى المنفي والمعدوم الممكن فلا يكون قسمًا رابعاً وكأنه لم يقسم الثابت على رأيهم الى الموجود والمعدوم كما فعله غيره لثلاثتهم من إطلاق المعدوم على المنفي كون قسم الثابت قسمًا منه ولكنه من دفع بأن قسم الثابت هو المعدوم الذي له ثبوت أعني المعدوم الممكن وذلك لا يطلق على المنفي وإنما يطلق عليه المعدوم مطلقاً وليس قسمًا من الثابت حقيقة * الاحتمال (الرابع المعدوم ثابت والحال حق) أيضاً (وهو قول بعض المعتزلة) من مثبتى الاحوال (فيقول الكائن في الاعدان اما) أن يكون له كون (بالاستقلال وهو الموجود نحو) يكون له كون (بالتبعية وهو الحال فيكون) الحال الذي هو قسم من الكائن في الاعدان (أيضاً قسمًا من الثابت) كما أن الموجود والمعدوم الممكن قسمان منه (وغيره) أي غير الكائن في الاعدان هو (المعدوم فان كان له تحقق) وتقرر (في نفسه ثابت والا فتني) فالاقسام أربعة فظهر أن الثابت الذي يقابل المنفي يتناول على هذا المذهب أموراً ثلاثة الموجود والحال والمعدوم الممكن وعلى المذهب الثالث يتناول الموجود والمعدوم والممكن فقط وعلى الثاني يتناول الموجود والحال فقط وأما المعدوم ففي المذهبين الآخرين يتناول شيئين المنفي أي الممتنع والمعدوم الممكن وفي المذهب الثاني

(قوله واما المعدوم مطلقاً) الخارج عن القسمة الثانية

(قوله بأن قسم الثابت النح) بناء على ان المقسم معتبر في الاقسام

(قوله حقيقة) وان جعل قسمًا منه ظاهراً حيث قسم الثابت الى الموجود والمعدوم من غير تقييده بالممكن

(قوله فيقول الكائن النح) أي يقول ذلك البعض بعد تقسيم المعلوم الى الكائن وغير الكائن

النح فيقسم كلا منهما الى قسمين فلا يرد أن هذا ليس تقسماً للمعلوم

(قوله الكائن في الاعدان اما بالاستقلال النح) فان قلت قد مر ان الكلام في تقسيم المعلومات فيجب

أن يجعل المقسم مفهوم المعلوم ولم يجعله هنا قلت لو سلم الوجوب فهو في قوة قولنا المعلوم اما كائن أو غير كائن والكائن كذا وكذا النح وإنما لم يصرح به اعتماداً على السياق

يرادف المنفى كما في المذهب الاول الذي يرادف فيه الثبات الموجود أيضاً (وأما الحكماء فقالوا) في تقسيم المعلومات (ما يمكن أن يعلم) ولو باعتبار (أما لا تحقق له بوجه) من الوجوه (وهو المدوم) وأما له تحقق ما هو الموجود ولا بد من انحياز به بحقيقة (أي لا بد من أن يفرد الموجود وينحاز ويمتاز عن غيره بحقيقة يكون بها هو هو (فإن انحاز مع ذلك) عن غيره (بهوية شخصية) يمتنع بها فرض اشتراكه بين كثيرين (فهو الموجود الخارجي

(قوله ما يمكن أن يعلم) لا يكون تعلق العلم به بمتنماً وقد صرفت فائدة هذا التعميم في قوله ما من شأنه أن يعلم (قوله ولو باعتبار) فيه دفع لما يرد على التقسيم من أن المعلوم المطلق يمتنع علمه اذ لو علم لكان له تحقق ذهني وقد جعله قسماً مما يمكن علمه فقد جعل قسم الشيء قسماً منه وحاصل الدفع أنه معلوم باعتبار وصف كونه مفدوماً مطلقاً داخل في المقسم وإن كان مما يمتنع علمه نظراً الى ذاته فهو يكون فرداً للموجود الذهني باعتبار العارض مقابل للموجود باعتبار ذاته ولا استحالة فيه (قوله ولا بد الخ) لان المفروض ان له تحقق ما

(قوله ما يمكن أن يعلم الخ) للمعدوم المطلق ليس بمعلوم بالفعل عندهم لقولهم بالوجود الذهني خلافاً للمتكلمين فلذا قال ههنا ما يمكن أن يعلم وقال ثمة في المعلوم (قوله ويمتاز عن غيره بحقيقة يكون بها هو هو) إن ثبت ان في كل فرد حصه من الماهية مغايرة لخصه فرد آخر فعموم الغير ظاهر وإن لم يثبت فالفراد بالغير هو كل ماعداه من الانواع وأفرادها وأما امتيازها عن سائر افراد نوعها فهو اما بالهوية فقط أو بمجموع الهوية والحقيقة اذ المراد بالحقيقة ما يعم الهوية كما سيأتي عن قريب

(قوله فان الذهن لا يدرك الا أمراً كلياً) فيه بحث لانه ان أريد بالذهن ما يعم النفس الناطقة وآلاتها كما يدل عليه ما سيذكره من أن الجزئيات المدركة بالحواس موجودات ذهنية أي في تحققها الحسي أو خص الذهن بالنفس وعم الإدراك لما يكون بواسطة الارتسام في الآلات لم يستقم حصر مدرك الذهن في الكلي وإن أراد بالنفس النفس الناطقة وبالادراك الادراك بلا واسطة أعني ادراك ما ارتسم فيها أنفسها فهذا الحصر وإن صح بناء على أن المدرك للكليات والجزئيات وإن كان هو النفس الناطقة على المختار إلا أن ارتسام الجزئيات المادية في آلياتها وأما الجزئيات الغير المادية فهي وإن كانت بحيث لا مانع من ارتسامها في النفس المجردة لكن الظاهر ان ارتسامها فيها أيضاً على وجهه كلي أكن لا يحصر الموجود في القسمين وكذا اذا خص الذهن بالنفس وبني الكلام على المذهب المزيف وهو أن مدرك الجزئيات هو الآلات لا النفس بواسطتها اللهم إلا أن يختار الاول ويقال حصر مدرك الذهن في الكليات اضافي بالنسبة الى جزئي انضم هويته الى ماهيته في تحققه الادراكي أي يكون ابتداء وجود تلك الهوية في هذا التحقق ولعل هذا من جملة وجوه التعسف الذي صرح به

والا فهو الموجود الذهني) فان الذهن لا يدرك الا أمراً كلياً فالموجود فيه لا يتجاز عن غيره الا بحسب الماهية السككية بخلاف الموجود الخارجي فانه يتجاز عن غيره بماهية كلية وتشخص ورد ذلك بان الواجب تعالى موجود خارجي وليس له تشخص يفاير حقيقته حتى يتجاز بهما مما عن غيره وبأن الجزئيات المدركة بالحواس المرتسمة في القوى الباطنة منعازة عن غيرها بالحقيقة والهووية مما وليست موجودات خارجية بل ذهنية وقد يجاب بان الواجب سبحانه شئ واحد في حد ذاته الا أن ذلك الشئ يسمى حقيقة من حيث أن الواجب به هو هو ويسمى تشخصاً من حيث أنه المميز له على وجه لا يمكن فرض الشركة معه فقد انحاز الواجب بحقيقة وهووية شخصية متغايرتين اعتباراً وذلك كاف لنا فيما نحن

(قوله ورد ذلك الخ) يعني أن المستفاد من التقسيم المذكور أن كل موجود خارجي فهو بمنزلة في الحقيقة والهووية والموجود الذهني متميز بالحقيقة دون الهووية وكلا الحكمين باطلان (قوله بل ذهنية) فان الموجود الذهني عندهم ما حصل في القوى العالية أو في القوى القاصرة في نفسها أو في آلتها على ما يسوق اليه دلائل الوجود الذهني وبهذا ظهر فساد التعليل المذكور بقوله فان الذهن لا يدرك الا أمراً كلياً (قوله متغايرتين اعتباراً) فالمراد بقوله بهوية أنهم من هووية متغايرة للحقيقة بالذات أو بالاعتبار

(قوله الا بحسب الماهية السككية) قيل الصور الذهنية تتمايز عن غيرها بماهية وتشخص عارض ذهني لانها صور شخصية حالة في نفس شخصية فالها هووية شخصية يتجاز بها أيضاً فلا يستقيم الحصر أعجب بان الهووية انما تطلق على التشخص الخارجي سواء حصل في المشاعر أيضاً أم لا ولو سلم عمومها في حد ذاتها فرادنا ذلك بقرينة المقام فلا اشكال فتأمل (قوله ورد بان الواجب تعالى الخ) وكذا التمييزات فانها موجودات خارجية عند الفلاسفة وليس لها تشخيصات تغاير حقائقها كما يشار اليه في بحث التعيين

(قوله وبأن الجزئيات المدركة بالحواس) الكلام في تحققها الحسي لا الخارجي اذ لاشبهة فيه فان قلت الجزئي المدرك بالحواس يصدق عليه في تحققة الحسي انه موجود خارجي لانه عرض قائم بقوة جسمانية قلت لو صح الوجود الخارجي بهذا الاعتبار لكان الصور الذهنية أيضاً موجودات خارجية وبالجملة المراد بالوجود الخارجي الموجود في الخارج عن المشاعر أي القوى الدراك فلا اشكال

(قوله الا أن ذلك الشئ يسمى حقيقة الخ) اكتفى هنا بالمغايرة الاعتبارية ولم يكتف بها في صدر الموقف ولذا لم يجعل الماهية ولا التشخص مشتركة بين الثلاثة ولعل هذا مجرد نقل كلام الغير وسيحكم بأنه تصف

بصدده وبأن المدرك بالحواس لا يخاز في تحققه الذهني بماهية وهوية تنضم إليها في هذا التحقق بل المنحاز في الخارج بماهية وهوية شخصية انحاز في الذهن لا على وجه ينضم فيه تشخص

(قوله وبأن المدرك بالحواس الخ) يعنى أن المراد بالانحياز بالماهية والهوية الانحياز في ذلك التحقق كما هو السابق الى الفهم فالنفي بقوله والا الانحياز بهما في ذلك التحقق وهو أعم من أن لا يكون الانحياز بالهوية أصلاً كما في الكلليات أو يكون لكن لا في ذلك التحقق كما في الجزئيات المدركة بالحواس فانها وان كانت منحازة بهما لكن لا في هذا التحقق الحسى بل في التحقق الخارجى وأما انحيازها بالهويات المنظمة إليها باعتبار ارتسامها في حواس جزئية فهو انحياز للصور العلمية وهي موجودة في الخارج وليست بموجودات ذهنية إنما الموجود الذهني هي للمعلومات أعنى تلك المدركات الجزئية مع قطع النظر عن قيامها بالحل وتفصيله أن ههنا معلوما هو موجود ذهني وعلماء هو موجود خارجي من قبيل الكيفيات النفسانية والتميز بين المعلوم والعلم على التحقيق بالاعتبار فالعنى الحاصل في الذهن مع قطع النظر عن قيامه به معلوم وموجود ذهني وباعتبار قيامه به علم وموجود خارجي فتدبر فانه قد زل فيه أقدام الناظرين

(قوله بماهية وهوية تنضم إليها الخ) اشارة الى أن التشخص منضم الى الماهية في الخارج ولذا لا يحمل عليه وقالوا ان الماهية ان اقتضت التشخص لذاتها انحصرت نوعها في فرد والا يعمل تشخصها بموادها وأعراض تكثفت بها وما قيل ان التعيين أمر انتزاعي فهو مختار المتأخرى القائلين بعدم وجود الطابع في الخارج وان أريد بالانضمام أعم من التحقيق والانتزاعي يشمل المذهبين

(قوله بل المنحاز في الخارج بماهية وهوية الخ) ليس المراد أن الموجود في الخارج منحاز بماهية وهوية تنضم إليها في التحقق الخارجى بخلاف الموجود الذهني كما يتبادر من سياق كلامه اذ الانضمام في الخارج فان الهوية متحدة مع الماهية في التحقق الخارجى كما سيأتي ولذا لم يصرح بالانضمام فيه بل المراد ان الموجود الخارجى يخاز في تحققه الخارجى بماهية وهوية ابتداء حصولها في ذلك التحقق بخلاف الجزئيات المترسمة في الحواس فان ابتداء حصول هويتها ليس في هذا التحقق بل كانت متحققة في تحققها الخارجى فارتسم المجموع في الحس ولك أن تكثني بالتغايرة الاعتبارية في اعتبار الانضمام الخارجى فان قات هذا الجواب لا يتم في التخييلات الصرفة كتراب مجتح بربعين فان شخصيته بحسب الذهن فقط قات لاشخصية ولا هوية هناك فان الشيء اذا لم يرتسم في الخيال من طرق الحواس لا يكون الا كلاً وهو ظاهر بالتأمل الصادق فان قات يصدق على تلك الجزئيات أنها منحازة بماهية وهوية تنضم إليها في تحققها الذهني وهي التشخص الذهني العارض في الذهن فالسؤال باق قلت قد سبق ان المراد بالهوية هو التشخص الخارجى سواء حصل في الذهن أيضاً أم لا والا فالماهية الكلية الذهنية أيضاً منحازة بماهية وهوية على أنه قد يدعى أن ذلك التشخص الذهني مشترك بين الماهية الشخصية هذه والنوعية الكلية فلا اعتبار له في ذلك الانحياز وان كان محل نظر

الى ماهيته والفرق ظاهر بالتأمل الصادق فيصدق عليه أنه منعاز عن غيره بحقيقته فان الحقيقة تطلق على ما يتناول الجزئيات أيضاً وكل ذلك تمسف والاظهر أن يقال الموجود اما أن يكون وجوده أصلاً يترتب عليه آثاره ويظهر منه أحكامه فهو الموجود الخارجي والمبنى أولاً وهو الموجود الذهني والظلي (والموجود في الخارج اما أن لا يقبل المدم لذاته

(قوله والفرق ظاهر بالتأمل الصادق) لا بد من التأمل الصادق حتى لا تلتبس الجزئيات المدركة وادراكاتها وخلاصة الفرق أن ماله تحقق في الجملة ان انحاز بالحقيقة الجزئية أو السككية والتشخيص العارض له في هذا التحقق فهو الموجود الخارجي وان انحاز بالحقيقة فقط أى من غير انضمام التشخيص اليه في هذا التحقق فهو الموجود الذهني سواء كان منعازاً بالحقيقة فقط أو بالحقيقة والهوية معا لكنه في غير هذا التحقق

(قوله تمسف) لا تمسف فيه الانعيم الهوية وتخصيص الانحياز بكونه في ذلك التحقق وأنت خبير بأنهم يرتكبون لتصحيح المقاصد ما هو أبعد من هذا
(قوله أصيلاً) أى ذا أصل ومرق

(قوله يترتب عليه آثاره) سواء كانت ذلك والترتب في الذهن أو في خارجه فيشمل السكيفيات النفسانية التي ترتب عليها آثارها في الذهن كالمعلم والمراد بالآثار الآثار المطلوبة منه أى التي يطلب كل أحد تلك الآثار منه والاحكام المعلوم اتصافه بها لمكمل أحد كالأحراق والاشتعال والعلبغ من النار فلا يرد أن الموجود الذهني أيضاً له آثار يترتب عليها وهي المعقولات الثانية لان المراد عدم ترتب تلك الآثار عليه لاعدم ترتب الآثار المختصة مطلقاً كما يشير اليه الشارح في بحث الوجود الذهني ولا حاجة الى التزام ان الآثار الذهنية مشتركة في الموجودات الذهنية ولا الى أن المراد كونه فاعلاً لتلك الآثار فان كل ذلك دعوي لا طريق الى اثباتها

(قوله والظلي) أشبهه بالظلي في كونه تابعاً للآخر

(قوله فان الحقيقة تطلق على ما يتناول الجزئيات) فان قلت هذا مسلم لكن الحقيقة التي حكم عليها بانحياز الموجود بها هي السككية قلت لانسلم ذلك اذ لا ضرورة في أصل التقسيم داعية الى تقييدها بالسككية بل المراد ان كل ماله تحقق مانعاز عن غيره لما يصدق عليه الحقيقة مع قطع النظر عن كليتها وجزئيتها فان انحاز بما يصدق عليه الهوية أيضاً فخارجي والا فذهني وأما ما ذكره الشارح أولاً من أن الموجود الذهني لا ينعاز عن غيره إلا بحسب ماهية الكلمة يفهم سوق الكلام على الظاهر المتبادر والجواب عدول عن الظاهر وتعميم للحقيقة فتأمل

(قوله وكل ذلك تمسف) ألا يرى الى ما ارتكبنا لتصحيحه من التكلفات مع ان الكلام بعد محل تأمل

وهو الواجب لذاته أو يقبله وهو الممكن لذاته) فتقيد الواجب بقوله لذاته احتراز عن الواجب بغيره وتقيد الممكن بذلك ليس احترازاً عن شيء إذ لا يمكن بالغير بل هو رعاية للموافقة وإظهار أن يكون الامكان مقتضى الذات كالوجوب (وهو) أي الممكن لذاته (أما أن يوجد في موضوع أي في محل يقوم) ذلك المحل (ما حل فيه وهو المرض أولاً) يوجد في موضوع (وهو الجوهر) سواء لم يوجد في محل أو وجد في محل لا يكون موضوعاً (فقولنا يقوم ما حل فيه احتراز عن الصورة لوجودها في محل وهو المادة لكنه) أي ذلك المحل الذي هو المادة (غير مقوم لما حل فيه) وهو الصورة (فإن المادة هي المنقومة بالصورة عندهم) كما استمرفه (فالصورة جوهر) مع كونها حالة في محل (فالمحل أهم من المادة) لصدق

(قوله لذاته) قيد للنفي لا للتحفي أعني قبول العدم احتراز عن الممكن الموجود فإن عدم قبوله العدم لغيره أعني العلة

(قوله أو يقبله) أي العدم أو العدم لذاته رعاية للموافقة إذ لا قبول للعدم بمعنى الصلاحية له لغيره وإن كان بمعنى الاتصاف لغيره

(قوله إذ لا يمكن بالغير) أي بسبب الغير ولا يمكن في ذاته واجباً أو ممتنعاً فيلزم الانقلاب وأما الممكن بالقياس إلى الغير فتحقق كالواجب تعالى فإنه ممكن بالقياس إلى ما سواه إذ لا يقتضي شيء منه وجود الواجب ولا عدمه

[قوله يقوم) أي يكون له مدخل في قوامه ووجوده

(قوله لا يكون موضوعاً) أي مقوماً بل متقوماً

(قوله فإن المادة الخ) لما تبين في محله أن الصورة شريكة علة وجود الهولي والهولي يحتاج إليها في تشخيصها لأن وجودها على ما قالوا تصور فوجدت فوجدت أي تصورت الهولي بصورة ما فوجدت في الخارج فتصورت بصورة شخصية فافهم فإنه مما خفي على بعض الناظرين

(قوله ليس احترازاً عن شيء إذ لا يمكن بالغير) فيه بحث لأن الامكان بمعنى سلب الضرورة الوصفية وانوئية جميعاً ليس منشأ الذات بل غيره ولذلك يحدث ويؤول غايته أن كل ممكن بالغير بهذا المعنى ممكن بالذات وهذا لا يضر في المحل على الاحتراز فتأمل

(قوله لكنه غير مقوم لما حل فيه) ليس المراد بالتقويم ههنا المعنى المصطلح أعني الدخول في الماهية بل كون المتقوم بحيث لا يحصل بدون المقوم ففيه بحث لأن التقويم ههنا من الجانبين فإن كلا من الهولي والصورة لا يوجد بدون الآخر فالأولى أن يقول أي في محل يقوم ما حل فيه وحده أي دون عكسه فإن الموضوع قد يخلو عن الأعراض كلها كما سيذكره الشارح في تحقيق عدم وقوع الحركة في مقولة الجوهر فليتأمل

الحل على الموضوع أيضاً (والحال أهم من الصورة) لصدق الحال على العرض أيضاً
والموضوع والمادة متباينان مندرجان تحت الحل اندراج الاخص تحت الاعم وكذا العرض
والصورة متباينان مندرجان تحت الحال كذلك (وقال المتكلمون الموجود أى فى الخارج
اذ لا يثبتون) الموجود (الذهني اما أن لا يكون له أول أى لا يقف وجوده عند حد يكون
قبله أى قبل ذلك الحد (العدم وهو القديم أو يكون له أول) أى يقف وجوده عند حد
يكون قبله العدم (وهو الحادث والحادث إمامته) بالذات (أو حال فى المتحيز) بالذات
(أو لا متحيز ولا حال فيه فالتحيز) بالذات (هو الجوهر ونعنى به) أى بالمتحيز بالذات (المشار
اليه) أى الذي يشار اليه (بالذات اشارة حسية بأنه هنا أو هناك) اعتبر قيد بالذات احترازاً
عن العرض فانه قابل للاشارة على سبيل التبعية وقيد الاشارة بكونها حسية لان المجردات على

[قوله والموضوع والمادة متباينان] لاعتبار التقويم فى نفسه فى الموضوع واعتبار عدمه فى المادة فما
قيل انه انما يتم اذا لم يكن عرض حالاً فى المادة وهو غير ظاهر ليس بشئ لانه اذا لم تكن فى نفسها
متقومة كيف يتصور حلول العرض فيها

(قوله أى لا يقف وجوده الخ) لم يقل لا يكون وجوده مسبوقاً بالعدم زماناً لانه يشعر بقدم الزمان
وتقسيم القدم الى الذاتي والزمانى والمتكلمون لا يقولون بشئ منهما
(قوله أى الذي يشار اليه) يعنى أن المراد بالشار اليه ما يقبل الاشارة

(قوله فانه قابل الخ) أى فى الوجود الخارجى قابل للاشارة بتبعية الحل وان كان قابلاً فى الوجود
العقلى بالذات لامتنياز العرض عن الجوهر عند العقل والمراد بقولنا المشار اليه ما يشار اليه فى الوجود
الخارجى فلا يرد أن العرض مشار اليه بالذات بالاشارة العقلية فالاحتراز عنه انما هو بقوله اشارة حسية
لا بقوله بالذات ولا يحتاج الى ما قيل ان قوله بالذات متعلقة بقوله اشارة حسية فهو متأخر عنه وانما
قدمه الشارح فى البيان رعاية لظاهر المتن فانه بأبى عنه عدم تقييد الشارح للاشارة بالحسية فى قوله فانه
قابل للاشارة على سبيل التبعية

(قوله لان المجردات على تقدير وجودها) اذ على تقدير عدمها تكون مشارا اليها بالذات فى الوجود

(قوله والموضوع والمادة متباينان) أى الموضوع لثنى والمادة لذلك الثنى متباينان وانما قلنا ذلك
لان بعض الاعراض الحلة فى نفس الهيولى يجعلها موضوعاً أيضاً الا أن يقال الاعراض لا تحل فى الهيولى
بالذات بل فى المجموع وبما ينبغي أن يعلم أن تبين الموضوع مع المادة ليس بالذات بل لانه يعتبر فى المادة
اضافتها بالهيولى الى الصورة فلا تطلق على الجسم بالنسبة الى العرض الحال فيه ولذا أطلقوا القول بان
المادة لا بد أن تكون قديمة وأما تبين العرض والصورة فهو بالذات لان الصورة جوهر

(قوله وقال المتكلمون الخ) لا يخفى أن الظاهر تقديم هذا التقسيم على تقسيم الحكماء لانه تنبيه

تقدير وجودها قابلة للإشارة العقلية (والحال في المتحيز هو العرض ومعنى بالحلول فيه) أي في المتحيز (أن يختص به بحيث تكون الإشارة) الحسية (اليهما واحدة كاللون مع اللون) فان الإشارة الى أحدهما عين الإشارة الى الآخر (دون الماء مع الكوز) فان الإشارة اليهما ليست واحدة فان الماء ليس حالاً في الكوز اصطلاحاً وان كان حالاً فيه لغة وما ذكره تفسير للحلول في المتحيز كما صرح به فلا يتجه عليه أنه لا يتناول حلول صفات الواجب تعالى في ذاته فالأولى أن يفسر بالاختصاص الناعت (وما ليس متحيزاً ولا حالاً فيه) أعني الذي جعلناه قسماً ثالثاً من أقسام الممكن الحادث وهو المسمى بالمجرد لم يثبت وجوده عندنا) اذ لم

العقل وأما الواجب فهو خارج عن المشار اليه لان المراد به الحادث المشار اليه فلا يرد انه لا حاجة في الاحتراز الى اعتبار وجود المجردات لأنه احتراز عن الواجب تعالى

(قوله أن يختص به) احتراز عن الماء الساري في الورد فانه وان كان الإشارة اليهما واحدة لكن لا اختصاص لاحدهما بالآخر فانه فرع وجود كل منهما في نفسه ولا وجود للورد بدون الماء الساري فيه (قوله فلا يتجه عليه أنه لا يتناول الخ) الاظهر أن يقل لا حلول للصفات في ذاته تعالى بل هي قائمة به تعالى

(قوله لا يتناول حلول الخ) لعدم الاتحاد في الإشارة أما في العقلية فلا متنازع اتحاد الشئيين في الإشارة العقلية وأما في الحسية فلا متنازعها في الواجب وما قيل انه على تقدير قبوله الإشارة الحسية يتحد الإشارة اليهما فمتنوع لجواز استنزاه الحال المحال

(قوله وهو المسمى بالمجرد) أي الممكن الذي لا يكون متحيزاً ولا حالاً فيه يسمى مجرداً بالاتفاق وأما كونه حادثاً أو قديماً ذاتاً أو صفة تخرج عن مفهومه ولذا يستدل الحكماء على قدمه بأنه لو لم يكن قديماً لزم أن يكون مادياً لان كل حادث مسبوق بمادته وجعله المتكلمون قسماً للحادث بناء على أن كل ممكن حادث عندهم

(قوله لم يثبت وجوده الخ) فالقسمة المذكورة قسمة عقلية وما قيل انه إنما يتم لو لم يجوز العقل قسماً رابعاً فمدفوع بأن القسمة المذكورة في الحقيقة دائرة بين النفي والاثبات كأنه قيل الحادث اما متحيز بالذات أولاً والثاني اما متحيز بالعرض أولاً فكيف يتصور قسم رابع

لكلام المتكلمين اللهم الا أن يقال لما ذكر الأقسام الأولية لتقسيم المتكلمين أردفها بذكر الأقسام الأولية لتقسيم الحكماء ثم لما أراد أن يذكر أقسام الأقسام قسم طريقة الفلاسفة لاثباتها على الوجود الذهني وإثبات طريق المتكلمين على نفيه ولان الأقسام في تقسيم الحكماء متعقبة كلها عندهم وبعض الأقسام في تقسيمنا محتمل صرف لا وجود له عندنا والوجود أشرف من حيث هو وجود والله أعلم

(قوله لم يثبت وجوده عندنا) فان قلت بعض المعتزلة قالوا ان ارادة الله تعالى حادثه لافي محل

نجد عليه دليلاً جاز أن يكون موجوداً وأن لا يكون موجوداً سواء كان ممكناً أو ممتنعاً (فهم من قنع بهذا) الفادر وهو أنه لم يثبت وجوده (ومنهم من جزم بامتناع لوجهين الاول أنه لو وجد لشاركه البارى في هذا الوصف) وهو أنه ليس متميزاً ولا حالاً في متميز (ولا بد) من (أن يمايزه) البارى (بغيره) أى بغير هذا الوصف المشترك بينهما (فيلزم التركيب) في البارى من المشترك والمميز (وانه محال الثانى أن هذا) الوصف (أخص صفات البارى فان من سأل عنه) أى عن البارى (لا يجاب) ذلك السائل (الاب) أى بهذا الوصف فيقال هو موجود لا متميز ولا حال في المتميز (فلو شاركة فيه غيره لشاركه) أيضاً (في الحقيقة فيلزم حينئذ ما قدم الحادث أو حدوث القديم وجواب الاول أنه لا يلزم من الاشتراك في وصف سيما وهو سلبى) كالوصف الذى نحن فيه (التركيب) في شئ من المتشاركين (لجواز اشتراك البسيطين) الحقيقين (في عارض نبوتى كالوجود أو سلبى

(قوله لو وجد الخ) حاسله أن وجود الجوهر المجرد يستلزم مشاركة البارى اياه في كونه ذاتاً مجردة فلا يرد النقض بصفايته تعالى

(قوله وان محال) لانه يلزم تعدد الواجب أو امكانه أو امتناعه لان الجزء اما واجب في نفس الامر أو ممكن أو ممتنع فامتنع التركيب في الواجب مطافاً نعم لو قيل ان الاجزاء الذهنية انتزاعية محضة لم يكن اللازم الا امكان الواجب في الوجود الذهى لكنه خلاف التحقيق ولا يضر لان تلك ليست أجزاء في الحقيقة لعدم تقومه بها فلا ينافى الوجوب وما قيل من انه يجوز أن يكون امتيازاً بأمر عدى كما هو مذهبهم فندفع بأن الانصاف بذلك العدى لا يجوز أن يكون لكونه غير متميز ولا حال فيه واللازم اشتراك المجرد الممكن فيه فلا يكون مميزاً فيحتاج الواجب في امتياز الى الغير فلا يكون واجباً

• • (قوله أخص صفات البارى) صيغة التفضيل مشتق من الخصوص المطلق الشامل للحقيقى والاضافى فيؤل الى كونه خاصة حقيقة والمراد منه انه لا أخص منه فلا ينافى وجود المساوى

(قوله فيلزم حينئذ اما قدم الحادث الخ) فيه انه انما يلزم ذلك لو كان القدم أو الحدوث من لوازم الحقيقة المشتركة بين المتماثلين لم لا يجوز أن يكون من لوازم ما به الامتياز بينهما

والكرامية قالوا لله تعالى صفات خاتمة قائمة به تعالى فقد ثبت وجود ما ليس يتميز ولا حال فيه قلت النسب على مذهب الجمهور ألا يرى أن بعض المتكلمين قالوا بالجواهر المجردة

(قوله فيلزم التركيب) قيل لم لا يجوز أن يمتاز بعرض عدى كما هو مذهبهم في التعيين (قوله فيلزم حينئذ اما قدم الحادث أو حدوث القديم الخ) يرد عليه أنه لا يلزم من الاشتراك في الماهية الاشتراك في القدم والحدوث كما سيصرح به المصنف فى أواخر بحث العلم من الالهيات

كنفي ما عداهما) عنهما (و) جواب (الثاني أنا لا نسلم انه) أي هذا الوصف (أخص صفاته) تعالى (بل) أخص صفاته (اما الوجود الذاتي واما كونه موجداً لكل ما عداه أو القدم) اذ لا يشاركه فيها غيره (و) جواب الثاني بوجه آخر أن يقال (هذه الدعوى) أي دعوى كون هذا الوصف أخص صفاته (لا تخلو عن مصادرة) لان كونه أخص صفاته انما يتم اذا ثبت أنه ليس هناك موجود حادث لا يكون متعيزاً ولا حالاً فيه فتتوقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى فأثبت بها دور

﴿ المرصد الاول * في الوجود والعدم وفيه مقاصد ﴾

﴿ المقصد الاول في تعريفه ﴾ أي تعريف الوجود (فقيل انه بديهي) تصوره فلا يجوز

(قوله اذ لا يشاركه فيها غيره) والصفات ليست غير الذات هذا الدليل يقتضي كون جميعها أخص الصفات فالترديد في المتن بالنظر الى أن كل واحد بكفي سنداً للمنع واما صفاته تعالى وان كانت قديمة فهي ليست غير الذات ولو أريد بالقدم القدم الدائي لم يتجه السؤال بالصفات أصلاً

(قوله فأثبت بها دور) فيه انه لم يثبت كونه أخص صفات البارئ بالمدعى بل بوقوعه في جواب السؤال عن ذاته تعالى فلا دور اللهم الا أن يقال ان دعوى وقوعه في الجواب بمنزلة دعوى انه ليس في الوجود مجرد ممكن وكان في قوله لا يخلو اشارة الى أنه لا يخلو عن ضعف

(قوله الاول في تعريفه) أي في ان له تعريفاً أولاً والثاني اما لبداهته أولاً متناع تصوره فيصح تفسيره بقوله فقيل الخ ولا يرد ما قيل انه ليس في هذا المقصد تعريف الوجود مقصوداً بالذات فجملة عوانا مستفكراً

(قوله انا لانسلم انه أخص صفاته) وقوله فان من سأل عنه لا يجاب الا به ممنوع ولو سلم فالجواب بالاعم يستلزم التميز في الجملة وهو كاف كما هو طريقة القدماء على أن المساواة لا تثبت الا اذا ثبت صحة الجواب وبمجرد الجواب ليس بملزوم للجملة

(قوله اذ لا يشاركه فيها غيره) والصفات ليست غيره على أن القدم الذاتي بمعنى عدم الاحتياج الى الغير مما لا شك في اختصاصه به تعالى

(قوله لا يخلو عن مصادرة لان كونه أخص الخ) فيه بحث لان كونه أخص صفاته تعالى وان سلم توقفه في نفس الامر على أن لا موجود هناك حادث لا يكون متعيزاً ولا حالاً في المنجز لكن العلم لا يتوقف على العلم بذلك حتى يلزم المصادرة اذ يمكن أن يستدل على تلك الاختصية بوقوعه في الجواب فان منع نحة الاستدلال فقد رجع الى الوجه الاول في المال

(قوله الاول في تعريفه) أي حل له تعريف أم لا واذا كان له تعريف فما هو

حينئذ ان يعرف الا تعريفاً لفظياً وقيل هو كسبي فلا بد حينئذ من تعريفه وقيل لا يتصور أصلاً لا بداهة ولا كسباً والمختار أنه بديهي (لوجوه) وهذه الوجوه اما استدلالاً كما هو الظاهر منها فان بداهة التصور صفة خارجة عنه فجاز أن تكون مطلوبة له بالبرهان واما تنبيهات بناء على ما قبل من أن الحكم بداهة تصوره بديهي أيضاً لكن قد يحتاج في الامور البديهية الى تنبيه بالنسبة الى الازدهان الفاصلة (الاول) أنه جزء وجودي (لان المطلق جزء من المقيد بالضرورة) (وهو متصور بالبديهية) لان من لا يقدر على الكسب حتى البله والصبيان يتصور وجوده قطعاً (و جزء المتصور بالبديهية بديهي) اذ لو كان كسبياً محتاجاً الى تعريف لكان ذلك المتصور أيضاً محتاجاً الى ذلك التعريف فلا يكون بديهي (وعلى النزول)

(قوله كما هو الظاهر منها) بدليل ايراد الاعتراضات عليها والجواب عنها فان ايراد على التنبيه والجواب عنه ليس فيه كثير فائدة

(قوله فان بداهة التصور الخ) دليل لدعوى مطوية يعنى يجوز الاستدلال على بداهة البديهي بالكنه لان بداهته ليست نفس ماهيتها ولا جزءاً منها حتى يكون ثبوتها له بعد تصوره بالكنه بديهي على ما تقرر من أن العلم بثبوت للذاتى لشيء بعد تصوره بالكنه والالتفات بديهي بل خارجة عنه فيجوز أن يكون ثبوتها له نظرياً وهذا الوجه لمي وما قالوا من أن البديهي يجوز أن يكون الحكم بداهته نظرياً بناء على ان حصوله لما لم يكن بالاكتساب تقع الغفلة عن حصوله أولاً فاذا قصد العلم بكيفية حصوله يحتاج الى النظر بخلاف النظرى فانه حاصل بالاكتساب والمشقة لاتقع الغفلة في كيفية حصوله فلهذا يكون الحكم بنظرية النظري محتاجاً الى النظر وجه اتى له

(قوله الى الازدهان الفاصلة) أي التي لاتقدر على تصور اطرافها على ماهو مناط الحكم

(قوله محتاجاً الى ذلك التعريف) باحتياج هو نفس احتياج الجزء في نفس الامر وان كان مغايراً له من حيث المفهوم والاضافة الى الجزء والكل لا باحتياج ذاتي مغاير لاحتياج الجزء حتى يرد المنع بأنا لانسلم ثبوت احتياج آخر للكل وتبي حتى يرد أنه لا يستلزم نظرية الكل لان النظري ما يحتاج الى النظر بالذات لا بالتبع

(قوله كما هو الظاهر منها) أى من العبارة لوجوه فان المتبادر من اللام التعليل وقد بينا في مباحث

العلم كيفية احتياج العلم بداهة البديهي الى النظر وعدم حصوله بالوجدان فتذكر

(قوله فان بداهة التصور صفة خارجة عنه) ولو سلم انها داخلة بداهة حصول التصور لاتستلزم بداهة العلم بنفسه ولا بأجزائه كما سبق في بحث العلم لكن عند الخروج يتضح الامر فهذا القيد توضيحي لا احترازي نعم لو حصل تصور الوجود بالكنه لم يكن ثبوت البداهة له على تقدير دخولها فيه مطلوباً بالبرهان بناء على ما تقرر من أن ثبوت ذاتي شيء له لا يعمل لكن لم يثبت ذلك الحصول

أى تنزلنا عن كون وجودى متصوراً بالبديهة وقلنا ان تصوره كسبي (فلا بد من الانتهاء الى دليل) أى طريق موصل (يلزم من وجوده وجوده) أى من وجود ذلك الدليل وجود المدلول الذى هو تصور وجودى (ويكون وجوده) أى وجود ذلك الدليل (ضروريا دفعا للتسلسل) أو الدور اللازم من كون العلم بوجود كل دليل مستفاداً من دليل آخر (وبه يتم الدليل) على بدهة تصور الوجود فانه اذا كان وجود ذلك الدليل متصوراً بالبديهة كان الوجود المطلق الذى هو جزء من وجوده بديهياً أيضاً قال الامام الرازى فى المباحث المشرقية علم الانسان بوجود نفسه غير مكتسب والوجود جزء من وجوده والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل والسابق على غير المكتسب أولى بأن لا يكون مكتسباً فان قيل علم الانسان بوجوده مكتسب قلنا سنبطله فى باب النفس وبقدير التسليم لا قدح فى المقصود

(قوله فلا بد من الانتهاء الخ) أى لا بد من اكتسابه بدليل ضرورى أو الانتهاء اليه الا أنه حذف الاول لظهوره اختصاراً

(قوله يلزم من وجوده وجوده) أى من العلم بوجوده اذ لو لم يكن موجوداً فى الواقع كيف يستلزم وجود المدلول فى الواقع أعني كونه متحققاً فيه ولو لم يكن معلوماً بوجوده كيف يمكن الاستدلال به هكذا ينبغي أن يخرج هذا المقام لي مطابق ماسيئتي فى الجواب

(قوله ويكون وجوده) أى العلم بوجوده

(قوله بوجود نفسه) أى بأننا موجود فيكون تعبيراً عن القضية بمضمونه الذى هو مفهوم وجودى أو بالوجود المقيد

(قوله غير مكتسب) أى لا يحتاج الى الاكتساب أصلاً لكونه حاصلًا للبله والصبيان

(قوله والوجود) أى المطلق جزء من وجوده أى من القضية التى عبر عنها بوجود نفسه لكونه محمولاً فيها أو من الوجود المقيد لان المطلق جزء المقيد

(قوله على غير المكتسب) أى القضية التى لا تحتاج الى الاكتساب أصلاً أو المتصور الذى لذلك

(قوله بوجوده) أى بأننا موجود أو الوجود المقيد

(قوله ويكون وجوده ضروريا دفعا للتسلسل) قيل ان أراد بضرورية وجوده ضرورة التصديق فيه ان ضرورة التصديق لاستلزام ضرورة الاطراف فان ادعى حصوله من البله والصبيان حتى يلزم ضرورة اطرافه أيضاً يمنع ذلك مع أن الكلام لا يتم حينئذ بمجرد ضرورة هذا التصديق وان أراد ضرورة تصور الوجود فبعيد غير لازم أجيب بأن الكلام للامام وقد جرى هنا على طريقته المعروفة من الاستدلال على بدهة الاطراف ببدهة التصديق وان كان مزيفاً حينئذ يمكن أن يختار كل من الشقين لكن الاول أظهر

لأننا لم نعرف وجود الدليل لا يمكننا أن نستدل به على وجود المدلول وليس العلم بوجود كل دليل محتاجا الى دليل آخر بل لا بد من الانتهاء الى دليل يكون العلم بوجوده بديهيا فكذا العلم بالوجود المطلق فاذا حمل كلامه هذا على أن علم كل انسان بأنه موجود ضروري فلا اشكال في ذكر الدليل وان حمل على أن كل انسان يتصور وجوده بديهية فالمراد من الدليل هو الطريق الموصل الى التصور كما أشرنا اليه ثم ان المصنف مع تصريحه بأن وجودي متصور بالديهية وجزء المتصور بالديهية بديهي قال ههنا (أو نقول) بعد النزول الى كونه

(قوله فاذا حل الخ) قد عرفت طريق الحل عليه ولا يلزم حينئذ رجوع الوجه الاول الى الثاني على ما فهم بل الشراكة بينهما في كون الاستدلال ببداية الكل على بداية الجزء لكن الكل والجزء فيهما مختلفان

(قوله فلا اشكال الخ) فان قلت قد مر أن المراد بغير المكتسب مالا يحتاج الى الكسب أصلا فيجوز أن يكون احتياج العلم بأننا موجود باعتبار طرفه فلا يلزم الاحتياج الى الدليل بالمعنى المتعارف فلاشكال في ذكر الدليل في هذا الحل أيضاً ثابت قلت قد عرفت في تقسيم الطريق الموصل أن الدليل عبارة عن الطريق الموصل الى المطلوب التصديقي وهذا التعريف صادق على ما يفيد العلم بأننا موجود سواء كان اكتسابه منه من حيث الحكم أو من حيث الطرف وأما لزوم أن لا يكون للمطلوب التصديقي طريق منفرد عن المطلوب التصوري فهو وارد على ظاهر مذهب الامام من تركب التصديقي على القول بكون التصور كسبيا

(قوله بعد النزول الخ) أشار بتقدير الطرف الى أن قوله نقول معطوف على نقول المقدر قبله قوله بل لا بد من الانتهاء الى دليل وان قوله ولا دليل معطوف على مقدر أعني لا بد من الانتهاء الى دليل بقرينة السابق وبهذا ظهر انه لا يجوز أن يكون قوله أو نقول معطوفاً على قوله انه جزء وجردى

(قوله فلا اشكال في ذكر الدليل) فيه بحث لانه ان أراد بضرورة التصديقي بأنه موجود ضرورة نفس حكمه مع قطع النظر عن الاطراف فلا يفيد المدعي أعني ضرورة محموله وهو الوجود وان أراد ضرورة بمجموع أجزائه اجمالا فعدم ضروريته حينئذ يتحقق بكسبية البعض فلاشكال في ذكر الدليل باق اذ لا يلزم الاحتياج الى وجود الدليل بالمعنى الخاص لجواز أن يكتسب بكسب بعض تصورات الاطراف والجواب اختار الشق الاول والحل على الاستدلال ببداية نفس الحكم على بداية الاطراف وان كان بديهياً فنأمل

(قوله أو نقول الخ) قيل يحتمل أن يكون المعني أو نقول بعد تسليم التسلسل اللازم من كون العلم بوجود كل دليل مستفاداً من دليل آخر يتم الدليل على بداية تصور الوجود فانه لا دليل على سالبين

كسبياً لا بد من الانتهاء الى دليل (ولا دليل عن سالبين فلا بد) في الدليل (من مقدمة موجبة قد حكم فيها بوجود المحمول للموضوع) ولا يمكن أن يكون العلم بوجود كل محمول للموضوع مستقداً من دليل آخر بل لا بد من الانتهاء الى دليل مشتمل على موجبة يكون العلم بوجود محمولها لموضوعها بديهياً (وأنه يستدعي تصور الوجود المطلق) بطريق البدهاة فاتجه الاشكال بأن الكلام في اكتساب التصور وما ذكرتم من المقدمة الموجبة إنما

ويكون استدلالاً برأسه بداهة الوجود الرابطة في القضية الموجبة التي هي جزء الدليل على بداهة الوجود المطلق كما أن قوله أنه جزء وجودي استدلال بداهة الوجود المحمول عليه لأنه لا يكون للواو العاطفة وجه على أنه يكفى حينئذ أن يقال أو نقول القضية الموجبة الضرورية متحققة فيكون العلم بوجود محمولها لموضوعها معلوماً بالضرورة فيكون العلم بالوجود المطلق ضرورياً ولا حاجة الى اثباتها بأنه لا دليل عن سالبين

(قوله فاتجه الاشكال) عطف على قوله قال ههنا وأشار بترتيبه على ذلك القول الى أن ما قبله ليس منشأ للاشكال لأنه يمكن حل الدليل فيه على الطريق الموصل كما في كلام الامام إنما نشأ الاشكال من هذا القول وهو ظاهر

(قوله بأن الكلام الخ) حيث صرح بأن تصور وجودي بديهي فالنتيجة عنه هو القول بأن تصوره كسبي وما قيل من أنه يمكن أن يحمل التصور بمعنى العلم مطلقاً فيؤول الى أن العلم بوجودي بديهي ويكون محتملاً للمعتبين ككلام الامام فبعيد غاية البعد اذ العدول عن لفظ العلم مع وقوعه في كلام الامام الذي هو مأخذ هذا الوجه الى لفظ التصور المتبادر منه خلاف المقصود مما لا يجترئ عليه عاقل

الخ ومحتمل أن يكون تصويراً لحاصل الوجه الاول بطريق آخر فان حاصله أن بداهة تصور الوجود الخاص يستلزم بداهة تصور الوجود المطلق فإشاراً أولاً الى استلزام بداهة الوجود الخاص المحمول للمطلوب وثانياً الى استلزام بداهة الوجود الخاص الرابط وأنت خبير بأن الاحتمال الثاني إنما يستقيم اذا حمل كلام المصنف على ظاهره وأما اذا حمل على التنظير كما يدل عليه قول الشارح فلعله أراد الخ فلا وأما الاحتمال الاول فبطلانه أظهر اذ على تقدير تسليم التسلسل لا ينفذ تحقق المقدمة الموجبة في استلزام بداهة الوجود لان وجود كل محمول لموضوع يجوز حينئذ أن يكون مستقداً من دليل آخر فلا يثبت بداهة وجود أصلاً فليتأمل

(قوله ولا دليل عن سالبين) ولو سلم فورد السلب هو النسبة الإيجابية أي نسبة المحمول الى الموضوع بوجوده له وبه يتم المقصود

(قوله فاتجه الاشكال) فان قلت يجوز أن يريد المصنف بالتصور الادراك المطلق ويكون قوله وجودي أخذاً بالحاصل من لي وجود فلا اشكال قلت جوابه مانع من حمل كلامه على هذا حيث قال

يكون في اكتساب التصديق فعله أراد كما أنه لا دليل عن سالبتين كذلك لا تعريف
عن مفهومين سلبين لأن السلب لا يعقل الا بالقياس الى الثبوت فلا بد في المعرف من مفهوم

(قوله سلبين) أى مفهومين تكون ماهيتهما مجرد السلب من غير اضافة الى شئ

(قوله لا يعقل النح) لانه رفع لثبوت شئ في نفسه أو لغيره

(قوله من مفهوم وجودى) اعتبر وجوده في نفسه أو لشيء واعلم أن ما حررنا لك في توجيه
الاستدلال الى ههنا يدفع الشكوك التي عارضت للنظرين في هذا الكتاب ان أخذت الفطنة بيدك فلا
نصرح به مخافة السامة والاطناب

وجوابه انا لانسلم ان وجودى حقيقته متصورة بالبدية نعم انا موجود تصديق بديهى النح فانه جعل في
هذا الكلام تصور وجودى مقابلاً للتصديق الذي هو انا موجود فلو حل كلامه السابق على الاحتمال
المذكور لاختل تقرير الجواب هذا وقد أجاب بعض الافاضل عن الاشكال المذكور بوجه آخر حيث
قال واعلم أن الشارح قد حل كلام المصنف هذا على انه مسوق لاكتساب تصور وجودى فيكم بانجاه
الاشكال ولا يخفى أن مراد المصنف ههنا تصوير طريق آخر لبداية تصور الوجود وحاصله وان سلمنا
أن تصور الوجود كسبي لكن يجب انتهائه الى كسب وجود ضروري فيثبت المطلوب ثم أراد أن ينتقل
من طريق الموصن التصورى الى الموصل التصديقي لاعلم معنى انه يكتسب به تصور وجودى بل من
حيث انه موصل دعوى ما فقال أو نقول النح فالزم ههنا أيضاً وجوداً متصوراً بالبداية فيثبت المطلوب
بهذا الطريق أيضاً هذا كلامه وأنت خبير بان سياق الكلام يأبى عن هذا التوجيه أما أولاً فلان الواو في قوله
ولا دليل مانع عنه عند من له أدنى دربة في صناعة التركيب اذ الوجه أن يقول أو نقول لا دليل عن سالبتين
وأما ثانياً فلانه لو قصد ذلك لكفى أن يقول لاشك في وجود قضية بدئية موجبة وأما ثالثاً فلان هذا
الوجه حينئذ دليل مستقل فالوجه أن يعد دليلاً ثانياً وتصير به الوجوه أربعة لاثلاثة كما قرره المصنف

(قوله فعله أراد كما انه النح) قيل لا حاجة اليه فانا لا نقول لو كان كسبياً لكان اكتسابه بدليلاً ولا
دليل عن سالبتين النح بل نقول لو كان كسبياً لكان العلم بكسبيته بدليل مركب من مقدمتين احدهما
لايجابها تشتمل على العلم بوجود خاص بالبداية وفيه بحث اذ لانسلم الملازمة حينئذ فان كسبية شئ لا تستلزم

كسبية العلم بكسبيته بل الاقرب حينئذ بداهة هذا العلم وان جاز كسبيته كما حققناه في مباحث العلم
(قوله كذلك لا تعريف عن مفهومين سلبين) فان قلت يجوز أن يقال الواجب لا متعيز ولا حال

في المتعيز قلت ان اعتبر جزأ التعريف معدولتين يدخل متعلق السلب في التعريف وبه يتم المطلوب
وان أخذنا سالبتين فلا شك ان المعرف هو السلب المضاف من حيث انه مضاف فتدخل الاضافة الثبوتية
كما حققه الشارح في حواشيه الصغرى على أن جزئية الثبوت الذي لوحظ في سلب شئ عن شئ يكفى
في المطلوب قيل فيه نظر لان المراد من وجودية أجزاء المعرف أن لا يكون السلب جزءاً من مفهومها وهذا

وجودي اما ضروري أو منته اليه فيكون العلم بوجوده ضروريا فكنا الوجود المطلق في ضمنه (وجوابه) أي جواب الوجه الاول (أنا نسلم ان وجودي حقيقة) بكنهما (متصورة بالبدئية نعم أنا موجود تصديق بدهي) حاصل لمن لا يتصور منه كسب (وأنه لا يستدعي تصور وجودي ولكنه بل باعتبار ما كما ان أحد طرفيه أنا والمشار اليه باناه حقيقة) بكنهما (غير بدئية) واذا كان وجودي متصورا بوجه ما بدئية كان اللازم منه بداهة تصور

(قوله نعم أنا موجود الخ) تصديق لما بعده أوردته سندا للمنع كأنه قيل لانسلم أن تصوره بالكنه بدهي فان البدهي الذي لاشبهة لنا في حصوله هو التصديق بآنا موجود وهو لا يستدعي تصور وجودي بالكنه بل بالوجه والمراد بالاستدعاء استدعاء الملزوم اللازم فان التصديق بكل قضية يستتبع تصور المحمول المضاف الي الموضوع مثلا التصديق بان زيدا قائم يستلزم تصور القيام المضاف الى زيد وبما حررنا تدفع ما قيل ان التصديق المذكور لا يستدعي تصور وجودي أصلا لا بالوجه ولا بالكنه اذ لا مدخل له في ذلك التصديق انما يستدعي تصور الوجود المطلق فالواجب أن يقول لا يستدعي تصور الوجود المطلق بالكنه بل بالاعتبار اذ ليس المراد من الاستدعاء استدعاء الموقوف للموقوف عليه بل استدعاء الملزوم اللازم واما نفي استدعائه لتصور الوجود المطلق بالكنه فلا مدخل له في الجواب عن الاستدلال المذكور كما لا يخفى فيكون ذكره لغوا

(قوله كما ان أحد طرفيه) يعني كما ان أحد طرفي التصديق المذكور أو أحد طرفي وجودي غير متصور بالكنه وجودي أيضاً غير متصور بالكنه وفي هذا تغيير لقوله للمنع المذكور بأن كون وجودي متصورا بالكنه بالبدئية يستلزم أن يكون المشار اليه بآنا متصورا بالكنه بالبدئية وليس فليس (قوله واذا كان وجودي) أي المقيد

(قوله تصور الوجود المطابق بوجه ما) أي بالوجه الذي اعتبر في المقيد لكونه بهذا الاعتبار جزءا منه فلا يرد ما يتوهم من منع الملازمة مستندا بأنه يجوز أن يتصور المقيد بوجه ولا يتصور المطلق أصلا كيف وقد صرح بذلك بقوله واذا كان عارضا لافراده لم يلزم من تصور افراده بالكنه بدئية تصور عارضها أصلا

لا يستدعي الوجود حتى يلزم العلم بالوجود فلا يتم التقريب وأنت خبير بان هذا مآل ما ذكره في جواب التزل الاول

(قوله وأنه لا يستدعي تصور وجودي بالكنه) فان قلت حق العبارة أن يقول تصور الوجود لان أحد طرفي التصديق هو الوجود لا وجودي فلا يلزم تصوره لا بالكنه ولا بالوجه قلت انما قال وجودي لان الكلام في تصور حقيقته ثم ان نسبة الوجود الى أنا التي هي النسبة الحكمية هو معنى وجودي فلا بد من تصوره قطعاً ولو باعتبار

الوجود المطلق بوجه ما ولا نزاع فيه انما الكلام في ان تصويره بكنهه بديهي هذا اذا كان الوجود معنى واحداً مشتركاً وذاتياً لما تحته من الجزئيات اما اذا كان مشتركاً لفظياً فليس هناك وجود مطلق يتصور بداهة أو كسبا واذا كان عارضاً لافراده لم يلزم من تصور افراده بالكنهه بداهة تصور عارضها أصلاً فان قلت المحمول في قولك انا موجود هو ذلك العارض مطلقاً لا خصوصية فرد منه وأيضاً اذا قلت وجودى فقد عبرت عن فرد بذلك العارض مع الاضافة فلا بد ان يكون متصوراً قلت يكفيني تصور ذلك العارض بوجه ما وليس يلزم

(قوله هذا اذا كان الخ) أي هذا الجواب الذي ذكره المصنف على تقدير تسليم كونه معنى واحداً مشتركاً وكونه ذاتياً لما تحته وأما اذا لم يسلم ذلك فيمكن الجواب مع تسليم كون وجودى متصوراً بالكنهه بالبديهية يمنع كون الوجود مشتركاً معنى وبمنع كونه ذاتياً لما تحته فأت تصور المعروض بالكنهه بالبديهية لا يستلزم تصور عارضه أصلاً لا بالوجه ولا بالكنهه فضلاً عن أن يكون بديهيّاً

(قوله المحمول الخ) ايرادان على قوله ، إذا كان عارضاً الخ حاصل الاول انه على تقدير كونه عارض لا يحتاج الى اثبات أن تصور افراده يستلزم تصور وجودى حتى يرد منع اللزوم المذكور لان المحمول في انا موجود هو ذلك العارض لا خصوصية فرد منه اذا كان التصديق المذكور بديهيّاً كان ذلك العارض متصوراً بالكنهه بالبديهية من غير احتياج الى أن بداهة فرد منه يستلزم بداهته وحاصل الثانى اثبات اللزوم المذكور بأن تصور المعروض مطلقاً وان لم يستلزم تصور عارضه لكن يستلزمه فيما نحن فيه لانك قد عبرت عن ذلك الفرد المفروض وجودى فيكون مدلوله حاصل في الذهن اذ لا يمكن أن يكون الوجه آلة للملاحظة ذي الوجه الا بعد حصوله في الذهن ومدلول وجودى هو ذلك العارض مع الاضافة فلا بد أن يكون متصوراً

(قوله قات يكفيني الخ) جواب عن الاعتراض الاول بانه لا يثبت المطلوب أعنى تصور الوجود لمطلق بالكنهه لانه يكفيني في التصديق المذكور تصور ذلك العارض بالوجه كما يكفيني تصورنا بالوجه (قوله وليس يلزم الخ) جواب عن الثانى بان النزاع في أن تصور حقيقة الوجود التى هوها هو

(قوله وليس يلزم الخ) هذا جواب عن قوله وأيضاً اذا قلت الخ ومحصله أن المتنازع فيه حقيقة الوجود لا مفهومه الذي قد يكون عارضاً لتلك الحقيقة ولو قال بعد قوله جزءاً من حقيقة وجودى ولا من مفهومه لكان أشمل وكأنه لم يتعرض له لظهوره واعتراض عليه بان محل النزاع لابد أن يكون محرراً مشتركاً تصور به بين المتنازعين وليس المحرر المشترك الا مفهوم الكون المشترك بين الكل وهذا المفهوم قد ثبت بالدليل بداهته فالتنع ساقط وأما الامر الآخر فذا غير متصور لاحد من المتنازعين فكيف يتصور النزاع فيه فما فيه النزاع ثبت بدليل بداهته وما لم يثبت فلا نزاع فيه والجواب منع أن المحرر المشترك بحسب

من كون مفهوم الوجود جزءاً من مفهوم وجودى ان يكون حقيقة الوجود جزءاً من حقيقة وجودى لجواز ان يكون هذان المفهومان عارضين لحقيقتهما (قوله) فى التنازل أولاً (لابد من الانتهاء الى دليل وجوده ضرورى فلنا ممنوع نم لابد من دليل هو ضرورى) أى معلوم بالضرورة (واما وجوده فلا اذ قد لا يكون له) أى للدليل (وجود) فان الدليل كما يكون وجوديا يكون عدميا أيضاً كعدم الغيم الدال على عدم المطر (فانا نستدل بصدق المقدمتين) فى نفس الامر على صدق المدلول فيهما (لا بوجودهما فى الخارج) على وجود المدلول فيه فان الدليل والمدلول قد يكونان معاً عدميين والحاصل انا كما نتوصل بصدق مقدمتى الدليل لا بالعلم بوجودهما الى المدلول كذلك نتوصل بتصوير أجزاء المعارف لا بالعلم بوجودها الى المعارف فلا يتم استدلالكم فان قيل المعارف أو الدليل سواء كان وجوديا أو

بديهى أم لا واللازم ما ذكر أن يكون المفهوم الذي وضع لفظ الوجود له جزءاً من مفهوم وضع لفظ وجودى له فيكون تصور هذا المفهوم مستلزماً لتصور ذلك المفهوم الا أن يكون حقيقة جزءاً من حقيقة فعلية تقدير فرض تصور حقيقة وجودى بالكنهه بديهى لا يلزم تصور حقيقة ذلك العارض أصلاً (قوله لجواز الخ) تعاليل للنفي المذكور بجواز كون ذينك المفهومين اللذين وضع لفظ الوجود وجودى لهما عارضين لحقيقتهما فلا يلزم من جزئية المفهوم لافهوم جزئية الحقيقة للحقيقة هذا ما عندى فى حل هذا السؤال والجواب والناظرين فى الكتاب بعضهم يتعرضونه وبعضهم قالوا بما لا يرضى بسماه الآذان الكريمة (قوله فانا نستدل الخ) تعاليل لمي لقوله اذ قد لا يكون له وجود وما ذكره الشارح بقوله فان الدليل الخ دليل انى له

(قوله نستدل بصدق المقدمتين) والصدق غير الوجود فانه عبارة عن مطابقة النسبة الذهنية لما فى نفس الامر وهو لا يقتضى وجود النسبة ولا وجود الطرفين فى الخارج كما فى قولنا اجتماع التقبضين محال بل أن يكون من المفومات التى فى نفس الامر من غير فرض فارض واعتبار معتبر وسيجىء تحقيقه ان شاء الله تعالى

(قوله فان الدليل والمدلول [الصواب تركه لكونه مذكوراً فيما سبق) قوله والحاصل الخ) يعنى أن هذا الكلام على سبيل التنظير اذ الكلام فى كون تصور وجودى كسبياً (قوله فان قيل) تحريز للدليل المذكور بقوله فلا بد من الانتهاء الى دليل يلزم من وجوده وجوده بحيث يندفع الجواب المذكور أى المراد من الوجود ذهنى لا الخارجى وحيث لا شك فى لزوم كون وجوده أى تصويره بديهياً

النصور ليس الا مفهوم الكون وأن الامر الآخر وهو حقيقة الوجود ليس بتصوير لاحد من المتنازعين

عدمياً لا بد أن يعلم ويوجد في الذهن ويكون بديهياً أو منتبهاً إليه دفعا للدور أو التسلسل وبذلك يتم مقصودنا فلنا ان سلم الوجود الذهني كان اللازم وجوده في الذهن لا العلم بوجوده فيه (قوله) في النزول ثانياً (الموجبة ما حكم فيه بوجود المحمول للموضوع ممنوع بل) الموجبة (ما حكم فيه بأن ما صدق عليه الموضوع صدق عليه المحمول وقد لا يوجدان) نحو قولك شريك البارئ ممتنع وقد لا يوجد المحمول مع صدقه على الموضوع في الخارج كقولك زيد اعمى فصدق المحمول على الموضوع وهو المعتبر في الايجاب اعم من وجوده له * الوجه الثاني (من الوجوه الدالة على بداهة تصور الوجود هو ان يقال (قولنا الشئ امام وجود أو معدوم) تصديق (بديهى) وأنه يتوقف على تصور الموجود والمعدوم فيكون (تصور الموجود والمعدوم بل الوجود والمعدم (بديهياً) وكذا يتوقف هذا التصديق على تصور

(قوله وبذلك يتم مقصودنا) لانه اذا كان وجوده الذهني بديهياً يكون الوجود المطلق الذي هو جزؤه أيضاً بديهياً

(قوله ان سلم الوجود الخ) أي اللازم هو العلم ولا نسلم كونه وجوداً ذهنياً بل هو تعلق بين العالم والمعلوم وان سلم فاللازم من كونه معلوماً أن يكون موجوداً في الذهن لا العلم بوجوده فيه حتى يلزم كون العلم بالوجود المطلق بديهياً

(قوله بل الموجبة ما حكم فيه الخ) فان الايجاب هو الاتحاد في الصدق لا الاتحاد في الوجود اذ قد لا يكون لشيء منهما وجود فكيف يتحدان في الوجود

(قوله وقد لا يوجد الخ) هذه المقدمة مما لا حاجة اليه بعد ذكر انهما قد لا يوجدان الا أنه ذكرها لدفع أن يقال ان القضية التي لا يوجد فيها الطرفان وان كانت موجبة صورة لكنها في الحقيقة سالبة فان قولنا شريك البارئ ممتنع معناه انه ليس بوجود بالضرورة

(قوله كقولك زيد اعمى) فان الاعمى لكون العمى مأخوذاً في مفهومه يتمتع بوجوده مع اتحاده بزيد في الصدق فان قيل ان لم يكن له وجود في نفسه فله وجود رابطى قات ان أردت به الاتحاد في الصدق أو الانصاف بالمبدأ فليس هننا وجود مقيد ليستدل ببدايته على بداهة الوجود المطلق وان أردت به شيئاً آخر فلا نسلم تحققه في القضية الموجبة والتعبير بثبوت المحمول للموضوع وحصوله له على سبيل التجوز والاستعارة هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام فانه مما خفى على أقوام لم قوله وكذا يتوقف الخ) ذكره استطراداً لفائدة تناسب هذا المقام

(قوله ممنوع بل ما حكم فيه الخ) نعم قد يطلق لفظ الوجود والثبوت والتحقق والحصول على ذلك الصدق والانصاف لمشابهته لمعناه الحقيقي كما سيصرح به الشارح

تغايرها الذي هو الاثنية أو مستلزم لتصورها المسبوق بتصور الوحدة فتكون تصورات هذه الامور أيضا بديهية (فان قيل ان زعمت أنه) أي هذا التصديق (بديهي مطلقا) أي بجميع اجزائه (فصادرة) لان الوجود من جملة أجزائه فالحكم بأن ذلك الجميع بديهي موقوف على الحكم بأن الوجود بديهي فقد توقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى (أو) زعمت (ان الحكم) في هذا التصديق (بعد تصور الطرفين بديهي) غير محتاج الى استدلال (لم ينفع) لجواز ان يكون تصور طرفيه معا أو تصور أحدهما الذي هو الوجود مثلا كسبيا مع كون الحكم في نفسه بديهي (قلنا) هذا التصديق بديهي مطلقا ولا مصادرة لان بداهته (مطلقا في نفس الامر) (تتوقف على بداهة أجزائه) في نفس الامر (و) لكن (لا يتوقف العلم بداهته) مطلقا (على العلم بداهة أجزائه) أي العلم بداهة كل واحد منها مفصلا (بل يستتبعه) مثلا اذا علم ان هذا التصديق حاصل لمن لا يتصور منه كسب كالبه

(قوله الذي هو الاثنية) صفة للتصور والمضاف محذوف أي هو تصور الاثنية ولا يجوز أن يكون صفة للتغاير لان قوله أو مستلزم عطف على الاثنية والتغاير ليس مستلزما لتصور الاثنية بل لنفسها وما قيل أن التغاير مستلزم لتصور الاثنية في الذهن توهم لانه يلزم أن يكون تصور التغاير مستلزما لتصور تصور الاثنية واعتبار حصول التغاير في الذهن ظليا وحصول التصور أصليا تكلف

(قوله أي بجميع أجزائه) لا خفاء أن لاستدلال المذكور لا يتوقف على كون تصورات الاطراف أجزاءا للتصديق فان السابق على التصديق البديهي سواء كان شرطا أو شطرا لا بد أن يكون بديهيًا وكذا الاعتراض عليه لا يتوقف على ذلك اذ يصح أن يقال ان زعمت انه بديهي مطلقا أي بجميع ما يتوقف عليه فصادرة وان زعمت انه بديهي باعتبار الحكم لم ينفع فنفسر الشارح الاطلاق بقوله بجميع أجزائه مما لا وجه له الا أن يقال انه جرى على اصطلاح الامام بناء على ان الاستدلال المذكور من نتائج فكره (قوله لان بداهته الخ) هذه المقدمة لا تدخل لها في الجواب ولعله زادها بيانا للشأن غلط السائق

بأنه لم يفرق بين البداهة والعلم بالبداهة

[قوله بل يستتبعه] أي بل يستتبع العلم بداهة التصديق مطلقا اجمالا العلم بداهة أجزائه مفصلا تقوية لعدم التوقف وبيانا لجواز اكتساب العلم بداهة الاجزاء مفصلا أي العلم بخصوصيتها من العلم بداهة التصديق مطلقا أي اجمالا

(قوله اذا علم الخ) بيان لعدم التوقف حيث استفيد العلم بداهة التصديق بدليل حصوله للبه والصبيان من غير علم بحال الاجزاء تفصيلا

(قوله الذي هو الاثنية أو مستلزم) ان قلت الموصول ان كان صفة للتغاير لم يصح قوله أو مستلزم

والصبيان علم اجمالاً ان كل واحد من أجزائه بديهي فاذا أريد ان يعلم حال الوجود بخصوصه قيل الوجود جزء من أجزاء هذا التصديق وكل جزء من أجزائه بديهي فظهر أن العلم بالكليّة القائلة بان كل جزء من أجزائه بديهي لا يتوقف على العلم بداهة جزء معين منه بخصوصه حتى يلزم المصادرة وهذا يمينه ما قيل من أن العلم بكليّة كبرى الاول لا يتوقف على العلم بالنتيجة فان الحكم على زيد من حيث أنه فرد من افراد الانسان اجمالاً غير الحكم عليه باعتبار خصوصيته فان الحكم يختلف باختلاف العنوان فلاحكام الجارية على خصوصيات افراد موضوع الكليّة مندرجة فيها بالقوة فيستدل بالكليّة عليها حتى يخرج من القوة الى الفعل نعم اذا كان العلم بالكليّة مستفاداً من العلم بحال كل فرد بخصوصه لم يمكن الاستدلال بها على حكم الافراد كما اذا علم ان الوجود والمعدم والشئ الذي ردد بينهما كلها بديهية وعلم بذلك ان هذا التصديق بديهي مطلقاً لم يصح الاستدلال بداهته على بداهة شئ منها لانه دور (وجوابه) أي جواب الوجه الثاني (أنه يكفي تصورهما) أي تصور الموجود والمعدم (بوجه ما) والنزاع انما وقع في التصور بالـ كنه * الوجه * الثالث * وانما ينتهض حجة

(قوله فاذا أريد النح) بيان لاستنباع العلم بداهة الاجزاء مفصلاً حيث علم منه بداهة الوجود بخصوصه (قوله بكليّة كبرى الاول) أي بالكبرى الكليّة اذ لا يتوقف انتاج الشكل الاول على العلم بكليتها بل على العلم بالكبرى الكليّة

(قوله يختلف باختلاف العنوان) علماً وجهلاً بداهة وكسباً

(قوله مندرجة فيها بالقوة) أي حال كون تلك الاحكام بالقوة لان اندراجها بالقوة فان الاندراج متحقق بالفعل لكون العنوان ملحوظاً باعتبار صدقه على افراد الموضوع وانما كانت بالقوة لان حصولها بالفعل بعد ضم الصغرى اليها

(قوله انما وقع في التصور بالـ كنه) لا يخفى ان النزاع ان كان في التصور بالـ كنه بمعنى حصول الشئ بنفسه فالمطلوب ثابت لاننا نعلم قطعاً ان الوجود في هذا التصديق البديهي متصور لنا بنفسه لا بوجه من وجوهه وان كان في التصور بالـ كنه بمعنى تصوره بتفصيل ذاتياته فلا لكن قوله يكفي تصورهما بوجه ما يشعر بالاول فتدبر

لتصورهما لان المستلزم لتصور الاثنيانية تصور التغير لانفسه وان كان صفة للتصور لا يصح قوله هو الاثنيانية الآن يحمل على حذف المضاف أي تصور الاثنيانية قلت يجوز أن يكون صفة للتغير اذ ليس المراد بالاستلزام الاستلزام الخارجى بل الاستلزام الذهني أعني الاستلزام بحسب التصور فلا اشكال (قوله لم يصح الاستدلال بداهته النح) قيل يجوز أن يستفاد العلم بالكليّة من العلم بحال كل فرد

علي من يعترف بأن الوجود متصور بالسكنه ويدعي أنه بالكسب (أنه لو كان) الوجود
(مكنسباً فاما بالحد أو بالرسم) لانحصار كاسب التصور فيهما (والقسمان باطلان أما تريفه
بالحد فلان الحد) كما مر (انما يكون بالاجزاء والوجود بسيط) فلا يكون له حد (والا)
أى وان لم يكن بسيطاً بل مركباً (فاجزاؤه اما وجودات فيكون الجزء مساوياً للكل في
الماهية أولاً) تكون أجزاؤه وجودات بل مالم يست بوجودات (فعند الاجتماع) بين تلك

(قوله على من يعترف النخ) وأما من يقول بامتناع تصويره فلا ينهض حجة عليه لان امتناع الحد
والرسم لا يستلزم أن يكون متصوراً بالديه لجواز امتناع تصويره

(قوله لانحصار النخ) وأما الرسم الاكمل وإن سمي رسماً فهو في الحقيقة اجتماع القسمين فيستلزم الحالين

(قوله بسيط) أى ذهناً وخارجاً فان الدليل المذكور لو تم لأفاد في التركيب مطلقاً كما لا يخفى

(قوله فاجزاؤه) أى كلها أو بعضها فيكون معنى قوله أولاً السلب الكلى أى لا يكون شئ منها

وجوداً ولا يجوز حمله على الإيجاب الكلى وقوله أولاً على رفعه اذ لا يصح حينئذ قوله والا فلا وجود

هناك ولك أن تحمل الاول على الإيجاب الكلى والثاني على السلب الكلى ووجود الشق والثالث أعنى

أن يكون بعض أجزائه وجودات وبعضها مالم يست بوجودات لا يضر لانه باطل بما أبطل به الشق الاول

(قوله فيكون الجزء مساوياً للكل) لانه لما فرض كونها وجودات كانت متفقة في الوجود متميزة بحسب

الخصوصيات أعنى الفصول والشخصات فيكون الجزء مساوياً لكله في الماهية النوعية أو الجنسية ومساواة

الجزء من حيث انه جزء لكله في الماهية النوعية أو الجنسية باطل لانه يستلزم دخول الكل في الجزء فلا

يكون الجزء جزءاً ولا الكل كلاهما قلنا من حيث انه جزء لان الجسم البسيط مثل الماء جزء مساو لكله

في الماهية النوعية لكن لا من حيث انه جزء بل من حيث انه فرد منه فان جزء الماء ماء ومن هذا علم

أن التخصيص يميز الماهية المعقولة للاحتراز عما ذكر تخصيص من غير تخصيص فان الجزء للماهية

الخارجية من حيث انه جزء أيضاً لا يساوى كله في الماهية كالمهولى والصورة للجسم

(قوله أولاً تكون النخ) الظاهر أولاً وجودات لكن لما لم يكن التزديد بين الموجودات واللاموجودات

أعنى العدميات حاصراً لعدم انحصار المفومات فيهما صرف الشارح العبارة عن ظاهرها وفسرها بما ليست

بوجودات أى بما يصدق عليه انها ليست وجودات لا ينحصر

بخصوصه ثم ينشأ أحكام الآحاد ويبقى حكم الكلى فيصح الاستدلال في هذه الصورة أيضاً بلا دور

وليس بشئ لان العلم بالكلية اذا لم يكن بدنياً في نفس الامر بل مستفاداً من أحكام كل فرد ونازع

الحصم فيه فاضطر الى اثباته بأحكام الافراد ولو فرض مساعدة الحصم فلا بد في كونه علماً من ملاحظة

مقدمات دليه ولو اجمالاً فلو استدلل على أحكام افراد لدار

(قوله فيكون الجزء مساوياً للكل) أى يكون جزء الحقيقة المعقولة مساوياً لكله وذلك باطل وانما

الاجزاء التى كل واحد منها ليس وجوداً (لابد أن يحصل أمر) زائد على تلك الاجزاء (هو الوجود والى) أي وان لم يحصل عند الاجتماع أمر زائد (فلا وجود) هناك أصلاً اذ ليس ثمة الاتك الاجزاء التى ليست وجودات (ويكون) ذلك الامر الزائد الحاصل عند اجتماع الاجزاء الذى هو الوجود (عارضاً لها مسبباً من اجتماعها فتكون هى) أى تلك الاجزاء (علل الوجود ومعرضاته) لكونه مسبباً من اجتماعها عارضاً لها (لا اجزاء) فيكون التركيب فى فاعل الوجود أو قابله لافيه والمقدر خلافه (وقد يقال) لو كان لو كان للوجود اجزاء فتلك (الاجزاء تنصف) اما بالوجود فيكون الكل صفة للجزء (لكن) أو بالعدم ذلك الجزء لا يكون صفة لنفسه بل يكون صفة لساير الاجزاء فلا تكون الصفة بتمامها صفة فيلزم (حينئذ) اجتماع التقيضين

(قوله الاتك الاجزاء) أو الاجتماع الذى هو نسبة بين تلك الاجزاء ولا شك انه ليس بوجود (قوله لكونه مسبباً من اجتماعها) فهى علة له بشرط الاجتماع اذ لا يجوز أن لا يكون الاجتماع علة فاعلية لكونه أمراً اعتبارياً

(قوله عارضاً لها) فهى معرضة

(قوله فى فاعل الوجود أو قابله) أورد كلمة أو لان التركيب فى أمر واحد له اعتبارات فلو أورد الواو لنوهم أن التركيب حاصل فى أمرين متغايرين

(قوله اما بالوجود) أى المطلق

(قوله صفة للجزء) أى قائماً به

(قوله أو بالعدم) أى بسلب الوجود المطلق اذ لا واسطة بين التقيضين

(قوله اجتماع التقيضين) اذ لا شك أن الكل مجتمع بالجزء وان اجتماع الموصوف بشئ يستلزم اجتماع صفته معه لان اتصاف الجزء بالعدم يستلزم اتصاف الكل الذى هو الوجود به فاجتماع اجتماع الصفة مع

قيدنا به لان مساواة الاجزاء الخارجية لكلها فى الماهية ليس بمحال على الاطلاق ألا يرى أن طبيعة المياه المتعددة هى بعينها طبيعة الماء الواحد الواقع جزءاً منها وبالجملة قد تقرر أن كل جزء من أجزاء الجسم البسيط مساو لكله فى الاسم والحد كما سيصرح به نعم الجزء الخارجى لا يساوى كله فى الماهية الخارجية أعنى الهوية فان قلت مقصود المستدل أن أجزاء الوجود اما عين مفهوم الوجود فيلزم تلك المساواة وهو محال مطلقاً لان الجزء داخل فى ماهية الكل والشئ ليس داخل فى نفسه وأيضاً يلزم تقديم الشئ على نفسه قلت لفظ المساواة بأبى هذه الارادة كما لا يخفى

(قوله عارضاً لها) اذ لا شك فى انه ليس منفصلاً وأجنبياً عنه بالكلية

(قوله فيلزم اجتماع التقيضين) لان عدم الجزء يستلزم عدم الكل الذى هو الوجود

وقد يقال (لو كان للوجود اجزاء فذلك الاجزاء) اما ان يتصف بوجوده (أو بعد) أى مع الوجود الذى هو المركب أو بعده (فليس الجزء) بحسب وجوده (متقدما) على كله بل هو اما معه أو متأخر عنه (أو) يتصف بوجود (قبل) أى قبل الوجود الذى هو المركب (فيتقدم الشيء) أى الوجود (على نفسه أولا يتصف) تلك الاجزاء (به) أى بالوجود

الموصوف ولان حصول الاجزاء يقتضى أن يكون الوجود حاصلًا وكونها معدومة يقتضي عدم حصوله فيكون الوجود حاصلًا وغير حاصل

(قوله فذلك الاجزاء) أى من حيث انها اجزاء داخله فى قوامه

(قوله فليس الجزء بحسب وجوده متقدما على كله) مع ان الجزء من حيث انه جزء يجب تقدمه على كله وقد فرض انها من حيث انها اجزاء له متصفة بالوجود وباعتبار قيد الحيزية اندفع ما تحير فى دفعه الناظرون من أن الواجب تقدم الجزء على نفس الكل وتقدم وجوده وأما تقدم وجود الجزء على نفس الكل فكلًا فيجوز أن يكون وجود الجزء متأخرًا عن نفس الوجود (قوله فيتقدم الشيء التح) ضرورة ان تقدم الفرد الذى ينصف به الجزء يستلزم تقدم المطلق

(قوله بوجوده مع أو بعد) المراد بالمية والبعديّة الذاتيتان لا الزمانيتان والا فلا استحالة فى عدم تقدم الجزء على الكل زمانًا وهنا بحث وهو أن التردد اما بالنسبة الى المية والبعديّة والقبليّة مع نفس الوجود أو مع وجود الوجود فعلى الاول لا استحالة فى تأخر وجود الجزء عن نفس الكل انما الثابت وجوب تقدم نفس الجزء على نفس الكل أو تقدم وجوده على وجوده لا تقدم وجوده على نفس الكل وعلى الثانى لا استحالة فى تقدم وجود الجزء على وجود الكل بان يعرض فردان من الماهية لجزئها فتوجد تلك الماهية بعده بفردين منها يعرضان لجزئها وليس فى هذا تقدم الشيء على نفسه والجواب انا نختار الثانى ونقول يلزم تقدم الشيء على نفسه على ذلك التقدير لان الصفة الموجودة فى نفسها توجد بوصفها باعتبار وجودها أى بعد وجودها فى نفسها البتة فان الجسم الابيض مقام به البياض الموجود ولا يعقل أن يقال قام به البياض المعدوم أولا ثم وجد فوجود ماهية الوجود الموجودة على الفرض مقدم بحسب الذات على عروض فردين منها لجزئها المستلزم لعروضها لهما فاذا فرض اتصاف الجزئين بالوجود قبل وجودها تقدم الشيء على نفسه بلا محالة فتأمل

(قوله فليس الجزء متقدما) فان قلت فيها فساد آخر غير ما ذكر بناء على أن فى المية مغايرة الشيء

لنفسه وفى البعدية تلك المغايرة مع التقدم كما فى القبليّة فلم لم يتعرض له قلت لافسادها ذكرت فان الوجود بحسب ذاته غير الوجود بحسب كونه صفة للجزء ولو بالاعتبار ولا استحالة أيضا فى تأخره بالاعتبار الثانى فان قلت هذا الاعتبار جار فى الثالث قلت ممنوع لان ذات الشيء لا يمكن أن يتأخر عن اعتباره معه

فلا شك انها تتصف بالعدم (فالوجود محض ما ليس له وجود) أعني تلك الاجزاء التي لم تتصف بالوجود (واما تعريفه بالرسم فلوجهين أحدهما ان الرسم لا يفيد معرفة كنه الحقيقة والنزاع فيه) لا في وجه يمكن استفادته من الرسم (الثاني ان الرسم يجب ان يكون بالاعرف) لما صر في شرائط المعرف (ولا أعرف من الوجود بالاستقراء) فانا نتبعنا المفهومات فوجدنا الوجود أعرف من كل ما نحاول تعريفه به (وأيضاً فهو) أي الوجود (أعم المفهومات

(قوله فلا شك انها الح) لعدم الوساطة بين التقيضين

(قوله بالاعرف) أي بما هو أقدم معرفة وحينئذ يظهر انه لا يجري هذا الوجه في امتناع التعديد لان الاجزاء تتقدم معرفتها على معرفة الحدود قطعاً ومن هذا نلهم ان اشتراط الاعرفية في مطلق المعرف انما هو بالنظر الى بعض افراده

(قوله أعرف الح) فبني الاعرفية في المتن اما كناية عن اثبات الاعرفية كما هو المتفاهم في العرف بناء على أن المساواة قلما تحقق بين الشئيين فهي كالعدم واما كنفاء على ما هو المقصود فانه اذا لم يكن أعرف منه مفهوم امتنع رسمه وان وجد ما يساويه بناء على ان شرطه الاعرفية (قوله وأيضاً فهو الخ) معطف على قوله بالاستقراء

(قوله أعم المفهومات) لا ينبغي أن الوجود ليس أعم المفهومات حملاً اذ لا يحمل الا على افراده ولا تحقاً لعدم تحققه في الامور العدمية وأيضاً الامكان العام لشموله المعدم أعم منه والشئية تساويه والجواب أن المراد أعم المفهومات من حيث الحمل اشتقاقاً فان كل مفهوم موجود لكونه حاصل في الذهن وليس كل موجود مفهوم لان بعض الموجودات الخارجية غير مفهوم لنا بالفعل وبهذا اندفع الاعتراض الثاني لان الامكان والشئية من حيث حصولهما في الذهن أخص منه وان كانا من حيث ذاتهما أعم منه أو مساوياه وبهذا القدر يتم غرضنا وهو كونه أعرف من كل ما نحاول تعريفه به لان التعريف بالشئ إنما يكون بعد حصوله في الذهن ولا يحتاج الي اثبات أعرفيته من كل ما سواه سواء كان مفهوم بالفعل أو لا

(قوله ان الرسم يجب أن يكون أعرف) فان قلت تخصيصه بالرسم مما لافائدة فيه لان المعرف يجب كونه أعرف سواء كان رسماً أو حداً قلت أجيب بان وجه التخصيص أن الحد انما يكون بالاجزاء والاجزاء أعرف لا محالة من الكل فلا تصدق المقدمة الثانية وهي قولنا لا أعرف من الوجود في الاستدلال على بطلان الحد فلا يتم فيه هذا الدليل وفيه نظر ظاهر

(قوله أعم المفهومات) فان قلت الامكان مثلاً مساو له ان أخذ أعم من الخارجي والذهني وان خص بالخارجي كما هو عند المتكلمين فهو أعم لا يقال لبراد من الاعم معنى التفضيل بل انه لأعم منه فلا تقدر فيه المساواة لانا نقول بعد تسليم ان هذا المعنى يفهم من العبارة اذا لم يرد معنى التفضيل لم يبق لادعاء جزئيته عما سواه وجه ولا تقرب حينئذ لقوله والأعم جزء الأخص قلت الاظهر أن المراد انه أعم

والاعم جزء الاخص والجزء أعرف) من الكل لان العلم بالكل يتوقف على العلم بالجزء من غير عكس (وأيضاً فالفيض) من المبدأ الفياض (عام) والنفس الانسانية قابلة للتصورات واذا واذا وجد القابل والفاعل لم يتوقف الفيض الا على اجتماع الشروط وارتفاع الموانع فكل ما كان شرائطه وموانعه أقل كان الى الفيض أقرب (والاعم) لاشك أنه (أقل شرطاً ومعامداً) من الاخص (لان شرط العام ومعامده شرط للخاص ومعامده من غير عكس) كلي لان الخاص بحسب خصوصه له شرائط وموانع لا تعتبر في العام أصلاً فيكون اجتماع شرائطه وارتفاع موانعه أقل بالنسبة الى الخاص (فيكون وقوعه في النفس) وارتسامه فيها (أكثر) من قوع الخاص وارتسامه فيكون أعرف (وجوابه) أي جواب الوجه الثالث (أنا مختار) ان تعريف الوجود بالحد فنختار أولاً (ان أجزائه) التي يحد بها (وجودات قولك فالجزء مساو للكل في) تمام (الماهية فلنا ممنوع فان وجود كل شيء عندنا نفس حقيقته وهي) أي حقائق الاشياء (متخالفة فكذا الوجودات الواقعة أجزاء للوجود

(قوله والاعم جزء الاخص) منشأ عدم التفرق بين حمل الذاتي والعرضي (قوله وأيضاً فالفيض عام الخ) عطف على قوله والاعم جزء الاخص فلا على قوله وأيضاً الاول لانه لا بد في هذا الوجه من اعتبار كونه أعم المفهومات والماء زائدة لجرد تحسين الكلام (قوله والاعم لاشك الخ) أي الاعم من حيث عمومته وان كان منحصرأ في الخاص أقل منه شرطاً ومعامداً ضرورة اشتماله على أسرار على العام

(قوله أنا مختار أن أجزائه الخ) لا يخفى أن هذا الجواب انما يتم اذا حمل التردد المذكور بقوله أن أجزائه اما وجودات أولاً على انه يطلق عليها الوجودات أولاً اذ حينئذ يمكن أن يقال انها متخالفة المساهيات فلا يلزم مساواة الجزء للكل في الحقيقة وكذا الجواب الذي ذكره الشارح مبنى على حمل التردد المذكور على انه يصدق عليها الوجودات أولاً فانه حينئذ يتجه أن يقال يجوز أن يكون صدق الوجودات عليها صدقاً عرضياً فلا يلزم المساواة المذكورة وأما اذا حمل التردد المذكور على أن حقيقتها اما وجودات أي وجودات مع خصوصيات اعتبرت معه على ما مر فلزوم المساواة المذكورة ظاهر كما بيناه وحينئذ يتعين الجواب باختيار الشق الثاني وهو أن أجزائه ما ليست بوجودات كما سيبيح

المفهومات التي يحاول تعريفه بها

(قوله وأيضاً فالفيض عام) الظاهر انه دليل ثان لأعرفية الاعم معطوف على قوله والاعم جزء الاخص والجزء أعرف لالة ثالثة لأعرفية الوجود وان كان ظاهر العبارة يقتضيه وحمله الشارح في تحقيق الجواب عليه

متخالفة في أنفسها ومخالفة في الحقيقة للمركب منها ولقد سبقت منا الإشارة الى أن الخلاف في كون الوجود بديهيا أو كسبيا مبنى على كونه مفهوما واحداً مشتركاً وأما على تقدير كونه نفس الحقيقة فالمناسب أن يقال بعضه بديهي وبعضه كسبي أو يقال كله كسبي إذ ليس كنه شيء من الحقائق الموجودة بديهيا فالأولى في الجواب أن يقال أجزاءه وجودات وليس يلزم من ذلك مساواة الجزء للكل في الماهية لجواز أن يكون صدق الوجود على تلك الأجزاء صدقاً عرضياً ولا استحالة في صدق الكل على أجزائه كذلك ونختار ثانياً أن أجزائه ليست وجودات (قوله يحصل عند الاجتماع) بين تلك الأجزاء (أمر آخر قلنا نعم) ذلك الأمر الآخر (هو المجموع) من حيث هو مجموع وهو عين الوجود وإن كان كل واحد من أجزاء ذلك المجموع ليس وجوداً فيكون التركيب في الوجود نفسه لا في قابله أو فاعله (ثم ماذا كونه منتقض بسائر المركبات) التي علم تركيبها يقينا (اذ نظرده بعينه في السكنجيين مثلاً) فنقول أن كانت أجزائه سكنجيينات ساوى الجزء الكل في الماهية وإن لم تكن سكنجيينات فإن حصل عند الاجتماع أمر زائد عليها مسبب عن اجتماعها عارض لها هو السكنجيين كان التركيب في علل السكنجيين ومعمروضاته لافيه وإن لم يحصل

(قوله وقد سبقت منا الخ) بقوله وأما إذا كان مشتركاً لفظياً فليس هناك وجود مطابق متصور بديهياً أو كسبياً

(قوله وأما على تقدير الخ) عطف على قوله وقد سبقت وليس واخلاً تحت الإشارة حتى يرد أنه ليس مشاراً إليه فيما سبق

(قوله فالمناسب الخ) لأمقالة المصنف من أنه كسبي فانه غير مناسب على ذلك التقدير وفيه إشارة الى صحة بناء على جواز القول بكون الوجود معنى مشتركاً مع القول بأن وجود كل شيء نفسه وإن لم يكن مذهبا لاحد ومن هذا ظهر وجه قوله والأولى دون أن يقول والصواب وإنما كان جواب الشارح أولى لمناسبة القول باشتراك الوجود معنى

(قوله ولا استحالة الخ) بل هو واقع فإن كل صادق على جزئه الذهني صدقاً عرضياً كالإنسان بالنسبة الى الحيوان

• (قوله فالأولى في الجواب الخ) قد نهيك على أن لفظ المساواة مانع عن حل الترديد السابق على أن أجزاء الوجود أما نفس مفهوم الوجود أو لاحقاً يندفع هذا الجواب نعم لو قرر ابتداء بهذا الوجه اندفع هذا الجواب وتعين اختيار أنها ليست بوجودات

كان السكنجيين محض مالميس بسكنجيين (قوله) في الاستدلال ثانياً على نفي تركيب الوجود (الاجزاء تتصف بالوجود أو العدم فلنا كسائر المركبات) المعلومة التركيب (اذ أجزاؤها لا تخلو عنها أو عن نقيضها) فيكون الدليل منقوضاً بها اذ نقول مثلاً اجزاء الدار اما دار أو ليست بدار فملي الاول يكون الكل صفة للجزء وعلى الثاني يلزم اجتماع النقيضين (والحق عند الحكماء اتصاف الوجود ونقيضه) أي العدم (بالعدم وانه) أي الوجود

(قوله لا يخلو عنها وعن نقيضها) أي عن الاتصاف بها أو عن الاتصاف بنقيضها في الوجود ولا يلزم جريان جميع الوجود المذكورة

(قوله اما دار) أي تتصف بدار أو تتعطف بليست بدار

(قوله يلزم اجتماع النقيضين) بالوجه الاول من الوجوه المذكورة سابقاً في كونه نقيضاً

(قوله والحق النخ) جواب عن الاستدلال الثاني بطريق الحل

(قوله وعلى الثاني يلزم اجتماع النقيضين) فيه بحث لأن لزوم اجتماع النقيضين على تقدير أن يتصف أجزاء الوجود بالعدم كان باعتبار ان اتصاف الجزء بالعدم يستلزم اتصاف الكل الذي هو الوجود به وهذا غير متأت في صورة الدار لان اتصاف جزء من الدار بسلبها لا يقتضي اتصاف كلها به فلا نقض ويمكن أن يقال اذا كان جزء الدار متصفاً بسلب الدار ولا شك أن الكل يجتمع مع الجزم وان اجتماع الموصوف بشئ يستلزم اجتماع صفته به يلزم اجتماع النقيضين وهذا الوجه يجري في صورة الوجود أيضاً فان بني المستدل لزوم اجتماع النقيضين على تقدير اتصاف أجزاء الوجود بالعدم على هذا فالامر ظاهر وان بناء على ما ذكرته من أن عدم الجزء يستلزم عدم الكل لم يقدح في ورود النقض أيضاً لان مقدمات الدليل جارية في صورة النقض والمخالفة في تحليل احدى المقدمات لاني نفسها وهذا القدر لا يضر في النقض وهذا ظهر ضعف ما اختاره الشارح في كتبه المنطقية دفعا لاعتراض لزوم اشتراط الشيء بنقيضه أو تقومه بالنقيضين على تقدير اعتبار التصور الساذج في التصديق من أن المعتبر في التصديق شرطاً أو شرطاً هو ذات التصور الساذج لامفهوم العارض لتلك الذات فلا يرد شئ من المحذورين وذلك لان المحذور في اشتراط الشيء بنقيضه وتقومه بالنقيضين ليس الا اجتماع النقيضين وعدم الحكم اذا كان عارضاً لازماً لما صدق عليه التصور فاذا اجتمع هذا التصور المفروض مع الحكم يلزم اجتماع عارضة اللازم معه فيعود أصل الفساد سواء كان العارض جزءاً أو شرطاً أم لا فالجواب الحق عن ذلك الاعتراض هو الذي لم يلتفت اليه القوم على ما نقله في حاشية المطالع فتأمل

(قوله وانه أي الوجود بل العدم أيضاً من المعقولات الثانية النخ) أشار بقوله بل العدم الى وجه تأويل أفراد الضمير مع أن الظاهر فانهما لاقتضاء السياق رجوعه اليهما وهما بحث وهو أن كون الوجود متصفاً بالعدم عند الفلاسفة انما يستقيم في الوجود المطلق وفي الوجودات الخاصة للممكنات وأما الوجود الخاص

بل العدم أيضاً (من المعقولات الثانية التي لا وجود لها في الخارج وما لا وجود له فهو معدوم
اذ لا واسطة) عندهم بين الوجود والمعدوم فالوجود عندهم معدوم وليس يلزم من هذا

(قوله بل العدم النخ) أشار بالاضراب الى أن تخصيص الوجود بالحكم لكون الكلام فيه لانه فيه عن العدم
(قوله من المعقولات الثانية) سيجي في بحث الماهية أن المعقولات الثانية ما يباحق الشيء بحسب وجوده
الذهني أي يكون عروضها مشروطا بالوجود الذهني فلا يحاذي بها من حيث عروضها أمر في الخارج
بان يكون الخارج ظرفا لنفسه سواء كان موجودا فيه أولا والا لم يكن لحوقها مشروطا بالوجود
الذهني فالوجود المطلق بل الخاص ايضا لما كان لحوقهما للماهية في الذهن فقط لم يكن من حيث العروض
في الخارج أمر يطابقه لافي الممكن ولا في الواجب اذ ليس في الخارج عارض يقال له الوجود وهذا لا يتنافي
كون ذاته تعالى فردا له باعتبار صدقه عليه وانترأعه منه وهذا مفهوم الماهية فانه من المعقولات الثانية
فانه لا يباحق الشيء الاول في الذهن ولا يحاذي بها من حيث عروضها أمر في الخارج وان كان يصدق
الاشياء في الخارج وبما ذكرنا لك اندفع الاعتراض الذي أورده بعض المتأخرين من أن المعقول الثاني
قد اعتبر فيه أن لا يحاذي به أمر في الخارج والوجود المطلق ليس كذلك لان وجود الواجب لكونه عين
حقيقته عند الحكماء فرد له في الخارج ولا يحتاج الى ما قبله أن المراد أن لا يحاذي بها شخص في الخارج
والوجود الواجب ليس شخصا للوجود المطلق عندهم فانه تخصيص من غير تخصص ولا الى ما قبله من
أن الوجود الواجب ليس فردا للوجود المطلق ومعنى قولهم وجود الواجب عينه انه ليس أمراً زائداً
عليه لا انه يصدق عليه الوجود المطلق فانه خلاف ما صرحوا به من أن للوجود عندهم فردين فردا
قائما بذاته تعالى وهو الوجود الواجب وفردا قائما بغيره وهو الوجود الممكن

الواجب الذي ادعوا انه عين ذاته تعالى فهو عندهم موجود في الخارج بوجود هو نفسه حينئذ تقول
كيف يستقيم عدم الوجود المطلق من المعقولات الثانية والمعقول الثاني كما سيأتي عبارة عما لا يفصل
الاعراض لمعقول آخر ولم يكن في الاعيان ما يطابقه وللوجود المطلق ما يطابقه في الاعيان عندهم وهو
الوجود الواجب وهذا البحث أورده بعض المتأخرين وقد يجاب بان المراد بالمطابق الخارجي المنفي
في المعقولات الثانية موجود خارجي اذا جرد عن الشخصيات حصل منه في الذهن ما يسمى بمعقولا ثانياً
على ما سيجي في تحقيق كلية الكلي ومطابقته لكثيرين وبالجملة موجود خارجي يكون المعقول الثاني ذاتياً
له والوجود المطلق ليس ذاتياً للوجودات الخاصة عند الفلاسفة ولهذا صرحوا بانه مقول عليها بالتشكيك
وفيه أن الشريف ذكر في حواشي التجريد ان ليس في الخارج ما يطابق الكلية كما كان للسواد المعقول
ما يطابقه في الخارج ولا شك أن السواد المطلق مقول بالتشكيك وعارض لجزيئاته بالتشكيك فيفهم أن
المطابق بالمعنى الاعم مما ذكر مني عن المعقولات الثانية على أن افرادها المحمولة هي عليها بالواطأة اذا
كانت موجودة في الخارج ولا شك أن عروضها لمعروضاتها في ضمن تلك الافراد الموجودة حينئذ فلا
يكون عروضها للمعقولات الاولى الا في الخارج فيلزم حينئذ انتفاء الشرط الآخر والظاهر في الجواب

اجتماع النقيضين لا في معروض الوجود فانه موجود فقط ولا في الوجود نفسه لانه معدوم فقط نعم يلزم اتصاف أحد النقيضين بالآخر بطريق الاشتقاق وليس بمحال انما الحال أن يتصف أحدهما بالآخر مواطأة كأن يقال مثلاً الوجود عدم خـل الشبهة على

(قوله لافي معروض الوجود) ان أريد أن مطلق الوجود الشامل للوجود المطلق والوجود الخاص من المعقولات الثانية فلا اشتباه في صروضه للماهيات وان خص بالوجود المطلق فعروضه باعتبار صروض حصصه وافراده

(قوله انما الحال الخ) هذا ليس بمحال مطلقاً اذ يصح أن يقال الجزئي ليس مجزئي واللامفهوم مفهوم واللا يمكن يمكن بالامكان العام بل اذا كان بطريق الحل المتعارف أعنى الحل على الافراد فانه حينئذ يلزم توارد النقيضين على موضوع واحد المتنافي لتقابلهما فالمراد بقوله أن يتصف الاتصاف المتعارف أو المراد أن الحال الاتصاف بالمواطأة ولو باعتبار فرد واحد وأما المثال فلا بد من حمله على القضية المتعارفة

عن الاصل أن مرادهم بكون وجود الواجب عينه انه يترتب على ذاته ما يترتب على الوجود لان هناك ذاتاً ووجوداً هو عينه اذ لا يخفى على عاقل أن ما حمل عليه الوجود المطلق بالمواطأة لا يمكن أن يكون قائماً بنفسه صانعاً للعالم كما أن ما صدق عليه الضحك والمشي وغيرهما من المفهومات مواطأة لا يمكن أن يكون قائماً بنفسه وهذا نظير ما ذكره من أن صفات البارى تعالى عين ذاته فان الشارح المحقق صرح في الموقف الخامس بأن مرادهم أنه يترتب على ذاته ما يترتب على ذات وصفة لا أن هناك ذاتاً صفة هي عينه قال ومرجعه اذا حقق الى نفي الصفات مع حصول نتائجها وفتراتها من الذات وحدها فان قلت يلزم على هذا أن لا يكون البارى عز وعلا موجوداً عندهم تعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً قلت ان أريد عدم كون الوجود قائماً به فهم يلزمونه بلا شبهة وان أريد أن لا يترتب عليه ما يترتب على الوجود فهو ممنوع وقولهم الوجود المطلق محمول على وجوده الخاص الذي هو عينه مواطأة وكذا قولهم الوجود المطلق مقول بالتشكيك على الوجود الواجب وغيره تسترى وقول على سبيل الشبه والمجاز هذا ما نلته من مراد الفلاسفة خذلهم الله حينئذ يندفع عنهم ذلك البحث لكن يرد عليهم التشخيص فانهم صرحوا بانه من المعقولات الثانية مع ان افراده وهي الشخصات الجزئية موجودة في الخارج عندهم فليتأمل

(قوله لافي معروض الوجود فانه موجود فقط) قيل عليه معروض الوجود يتصف بالوجود والوجود موصوف بالعدم اشتقاقاً فيلزم أن يتصف معروض الوجود أيضاً بالعدم اشتقاقاً لان صفة الصفة صفة فلا يصح قوله فانه موجود فقط وجوابه أن كون صفة الصفة صفة ليس كلياً بل اذا كانت محمولة بالمواطأة على الصفة المحمولة على موصوفها بها والا فالبياض صفة غير محمولة بالمواطأة للحيوان ويتصف بانه ليس بحيوان مع أن الحيوان لا يتصف بانه ليس بحيوان وهذا ظاهر جداً

(قوله انما الحال أن يتصف أحدهما بالآخر مواطأة) قيل هذا انما هو في القضايا المتعارفة وأما في القضايا الطبيعية فيمكن اتصاف الشيء بنقيضه فهو كما يقال الجزئي ليس مجزئي

قاعدتهم أن يقال اجزاء الوجود متصفة بالعدم ويحصل من اجتماعها الوجود كما أن اجزاء الدار متصفة بأنها ليست داراً ويحصل من اجتماعها الدار غاية ما في الباب أن جزء الوجود اذا كان معدوماً كان الوجود أيضاً معدوماً وقد عرفت أنه لا استحالة فيه (و) الحق (عند الشيخ) الاشعري (اتصافه) أي اتصاف الوجود (بالوجود لانه نفس الحقيقة وانها موجودة) خل الشبهة عنده أن اجزاء الوجود موجودة وليس يلزم منه كون الكل صفة للجزء لان وجود كل شيء عنده عين حقيقته وليس المراد بالصفة ما يكون خارجاً عن الشيء

(قوله أي اتصاف الوجود) أي مطلق الوجود لا الوجود المطلق اذ لا يشته الشيخ (قوله لان وجود كل شيء عنده عين حقيقته) فكل شيء موجود بذاته لا بوجود زائد عليه وليس المراد بالوجود ماهو متفاهم العرف أعني مقام به الوجود بل ما يكون مظهر الآثار المطلوبة والاحكام المختصة سواء كان بنفسه أو بأمر زائد عليه

(قوله وليس المراد النج) جواب عما يورد من أن القول بالاتصاف بالوجود ينافي كونه نفس الحقيقة اذ الاتصاف يقتضي الصفة ولا صفة حينئذ وحاصل الجواب ان ليس المراد بالصفة ما يكون قائماً بالشيء حتى ينافي كونها نفس الحقيقة بل ما يحمل على الشيء فالانصاف بمعنى الحل وهو لا يقتضي الا التباين في المفهوم ولا شك في تحققه بين الوجود والماهية انما المنفي تغايرها من حيث الذات والصدق فان أراد بالاتصاف الحمل فقد عرفت انه لا استحالة فيه وان أراد معني القيام فلا نسلم تحققه في الماهية بالقياس الى الوجود والعدم اذ لا عروض لشيء منهما عندنا اذ الوجود نفس الماهية فالعدم رفع الماهية ثم الظاهر في الجواب أن يقال ليس المراد بالاتصاف القيام بل الحمل الا انه تعرض لبيان المراد من الصفة لكونه منشأ لذلك

(قوله كما أن اجزاء الدار متصفة بأنها ليست داراً) في مطابقة التمثيل مناقشة وهو أن نظير هذا المثال كون الاجزاء ليست بوجودات والكلام على انها ليست بوجودات

(قوله وليس المراد بالصفة ما يكون خارجاً عن الشيء) أي ليس المراد بها في الجواب ذلك وأما في أصل الاستدلال فلا شك أن المراد بها ذلك لا ما يحمل على الشيء مطلقاً والا يكون قوله فلا تكون الصفة بتمامها صفة فاسداً اذ جواز حمل الكل على الجزء مما لا فساد فيه فكيف يدعى بطلانه ثم لا يذهب عليك أن الجواب مبني على أن الصفة في الاستدلال عام من ذينك المذكورين فان قلت لوقال المستدل مرادنا الخارج القائم فما يقول الحبيب قلت يقول لاهذا ولا ذلك لان الموجودات عند الشيخ ليس الوجود ولا العدم خارجاً قائماً بها أما العدم فظاهر وأما الوجود فلاه عينها وهذا يظهر جواز أن يرجع الجواب المنقول بقوله وقد يقال الى مذهب الشيخ بلا قول بالحال

قائماً به بل ما يحمل عليه سواء كان عين حقيقته أو داخلها فيها أو خارجاً عنها وقد عرفت أن ذكر مذهب الشيخ لا يناسب هذا المقام لان الوجود اذا كان عين الحقيقة فن الحقائق مركبات ومنها بسائط وكذا الحال في الوجودات (وقد يقال) في حل الشبهة (لاتصف) أجزاء الوجود (لا بهذا ولا بذلك) أي لا بالوجود ولا بالعدم (وهو تصریح بآيات الواسطة) بين الوجود والعدم فلا يصح الا على مذهب مثبتى الاحوال فتكون أجزاء الوجود عندهم من قبيل الاحوال كما أن الوجود عندهم كذلك (قوله) في الاستدلال ثالثاً على نفي التركيب من الوجود (تصف) الاجزاء (بوجود مع أو بعد أو قبل قلنا) هذا (مبنى

(قوله وقد عرفت الح) لا يخفى أن ما ذكره غير معلوم مما سبق الا انه لكونه من القوة القريبة من الفعل بعد معرفة ما تقدم من عدم صحة اختيار كون الوجود بدنياً أو كسبياً على مذهب الشيخ لعدم قوله بالوجود المطلق نزل منزلة المعلوم

(قوله لا يناسب الح) انما قال ذلك لانه يجوز أن يقال ان بناء الجواب على مقدمة اعتقدها الشيخ من أن الوجود نفس الحقيقة وهو لا يقتضى البناء على مذهبه حتى يلزم القول بعدم الوجود المطلق فلا يصح اختيار كونه بسيطاً

(قوله هذا المقام) أي مقام النزاع في كون الوجود بسيطاً أو مركباً (قوله وهو تصریح الح) اذا حمل الاتصاف على الحّل وأما اذا أريد به العروض فنزكاً مرواً ما قيل من انه لا بد في الحّل من كونها صفة لوجود وهو غير لازم مما ذكر فليس بشئ لانه اذا قيل انها ليست بمعدومة لا بد من القول بالتحقق النبوي ولانه قول بالواسطة بينهما ولا واسطة سوى الحّل أصلاً فيكون حالاً

(قوله هذا مبنى الح) أي هذا القول الى آخره أعنى المنفصلة مع دليل ابطالها مبنى على أمرين أحدهما تمايز الجنس والفصل اذ على تقدير عدم التمايز تختار ان الاجزاء تصف بالوجود الذي هو نفس

(قوله وهو تصریح بآيات الواسطة) المقدمة الثالثة بان الوجود لا يرد عليه اقسمة قد صححها الشارح في حاشية شرح التجريد وأبطال توهم لزوم القول بالواسطة من هذا الكلام فيطالع ثمة وقد أشرنا الآن الى توجيه آخر لئلا يلزم الواسطة فلا تغفل

(قوله فلا يصح الا على رأى مثبتى الاحوال) قال بعض الافاضل لكن يتنافى تفسيرهم الحال بانه صفة قائمة بوجود لان الاجزاء حينئذ قائمة بما قام به الوجود الذي هو الكل ولا شئ منها بقائم بوجود الالم الا أن يجاب بما أجاب به الكناي وأنت خير باندفاع هذا السؤال بما حقهناه في تعريف الحال من أن المراد بالوجود فيه أهم من الموجود قبل قيام هذه الصفة أو معه وليس المراد الاول فقط حتى يرد ما ذكره

على تمايز الجنس والفصل في الخارج وتقدمهما) بالوجود على النوع (فيه) لان الحد في المشهور انما يتوقف على التركيب من الجنس والفصل لا من الاجزاء الخارجية المتمايزة الوجود في الخارج (وهو) أى تمايز الجنس والفصل في الخارج وتقدمهما بالوجود على النوع فيه (ممنوع بل التمايز) بينهما في الوجود وتقدمهما على الفرع بحسبه انما هو (في الذهن)

وجود الكل والترديد المذكور انما يتجه اذا كان وجودها مغايرا لوجوده والثاني تقدمهما على النوع فان ابطال المعية والتأخر بقوله فليس الجزء بحسب الوجود مقدما على كله مبنى على ذلك وكلا الامرين ممنوعان (قوله في الخارج) أي في الوجود الاصل سواء كان في خارج الذهن أو فيه ليشمل الجنس والفصل اللذين للكيفيات النفسانية

(قوله لان الحد الخ) تعاميل للبناء المذكور وفيه دفع لمنع البناء على التمايز المذكور لما سيبيح في بحث الماهية ان الحد لا يكون الا للمركب الخارجي فعلى تقدير عدم تمايزهما لا بد له من أجزاء خارجية متقدمة عليه بحسب الوجود الخارجي فلا استدلال تام بدون التمايز المذكور وحاصله أن البناء المذكور مبنى على ما هو المشهور من توقف الحد على التركيب من الجنس والفصل لا على التركيب الخارجي فالحد يكون للبيسط الخارجي أيضاً حيث لا يجوز أن يكون الموجود بسيطا في الخارج مركبا في الذهن من الجنس والفصل المتحدين معه في الوجود فلا يصح الترديد المذكور وما ذكرت من توقف الحد على التركيب الخارجي فيما ذهب اليه بعض المحققين كما سيبيح

(قوله التمايزة الوجود في الخارج) أي في الوجود الاصيل صفة كاشفة للاجزاء الخارجية فلا يرد أن المسائل والنصديقات أجزاء خارجية لا معلوم وليست متميزة الوجود في الخارج

(قوله انما هو في الذهن) أي في الوجود الظلي فان قيل اذا كان التمايز بين الجنس والفصل وتقدمهما على النوع بحسب ذلك الوجود فيقال الاجزاء الذهنية لا وجود اما أن تنصف في الذهن بوجود مع

(قوله لان الحد في المشهور الخ) اشارة الى أن الحد في غير المشهور قد يكون مركبا من الاجزاء الغير المحمولة قال الشيخ الرئيس في الحكم المشرقية انه اذا تركب شئ من أجزاء غير محمولة وحصل تلك الاجزاء بأسرها مجتمعة في العقل فلا شك انه يحصل ماهية المركب في العقل ويكون القول الدال على تلك الاجزاء حدا تاما وقد ذكره الشارح في بحث الماهية

(قوله بل التمايز في الذهن) فان قلت التمايز الذهني كف في الاستدلال اذ نقول كل من الاجزاء المتمايزة في الذهن اما أن يتصف بوجود مع أو بعد الخ غاية ما في الباب أن اللازم في الشق الثالث تقدم الوجود على نفسه في الذهن ولا شك في بطلانه أيضاً قلت لا محذور حيث لا بد في الشق الثالث اذ الترديد حيث لا بد في الوجود الذهني للاجزاء المتمايزة في الذهن لافي الوجود الخارجي لها لعدم التمايز في الخارج حتى يصح الترديد بين الاقسام الثلاثة فلتكن تلك الاجزاء متصفة بالوجود في الذهن قبل وجود الوجود

دون الخارج (كما سيأتي) تحقيقه (أو نختار أنه) أي جزء الوجود (يتصف بالمعدوم) أي بمفهوم المعدوم بل بالعدم (ولا يكون الوجود) حينئذ (محض المدمات) حتى يكون محالا (بل محض معدومات) فلا يلزم الا كون الوجود مركبا من أجزاء متصفة بنقيضه (وكذا كل مركب) من أجزاء متمايزة الوجود في الخارج فانه مركب من أجزاء متصفة بنقيضه (فالعشرة) مثلا (محض أمور لا شيء منها بعشرة) أعني الوحدات التي تركب منها العشرة

أو قبل أو بعد ونسوق الكلام الى آخره قلت الوجود الذهني للجزء يكون مع وجود الكل وبعده وقبله لان فهم الجزء سابق على فهم الكل عنه تعقله بالكنه ومعه في ضمنه ومتأخر عنه عند تحليله فعلى تقدير تركب الوجود من الجنس والفصل نختار ان أجزاءه تتصف في ذهن الوجود مع وجود الكل وبعده وقبله كسائر الاجزاء والكل ولا محذور في شيء من التقادير اما على الاولين فظاهر اذ لاجزئية لهما باعتبار هذين الوجودين واما على الثالث فلأن اللازم حينئذ تقدم الوجود الذهني لاجزاء الوجود على الوجود الذهني للوجود لا تقدم الوجود على نفسه

(قوله حتى يكون محالا) بناء على لزوم تقوم الشيء بنقيضه وانما ذكر هذه المقدمة للتنبيه على ان المستدل لم يفرق بين كون أجزاءه عدما وبين كونه معدوما والمحال هو الاول دون الثاني على انه يمكن منع استحالة الاول أيضا اذ لا دليل على امتناع تقوم الشيء بنقيضه ودعوي البدهة غير مسموعة (قوله الا كون الوجود مركبا الخ) واللازم منه ان تكون الاجزاء معدومة وان يشهد عليها الوجود مواطاة لكونها اجزاء محمولة وأن يكون الوجود معدوما لكون أجزاءه معدومة ولا محذور في شيء من ذلك

(قوله أعني الوحدات) وهي أجزاء خارجية بمعنى انها متمايزة في الوجود الاصيل ولو في ذهن وان لم تكن موجودات في الاعيان

الذي هو الكل المركب فيه فان وجود الجزء في ذهن عبارة عن العلم به ووجود الكل أيضا عبارة عن العلم بالكل وقد يتحقق الاول قبل الثاني بلا محذور اذ لا محذور في تقديم نفس الوجود الذهني على وجوده فتدبر

(قوله بل بالعدم) ان قلت الاجزاء الذهنية يتصف أحدها بالآخر وبالكل أيضا فانه يصدق ان الناطق حيوان وانه انسان فلو اتصف أجزاء الوجود بالعدم ولا شك انها أجزاء ذهنية اتصف أيضا بالوجود الذي هو الكل لما قلنا فيلزم اتصافها بالوجود والعدم معا وانه اجتماع النقيضين قلت بعد تسليم ان الاختيار ليس مبنيا على النزول وتسايم التمايز الخارجي بين الجنس والفصل المانع عن التصادق اتصاف الاجزاء الذهنية بالكل بمعنى حمله عليها مواطاة واتصافها بالعدم ههنا بمعنى قيامها وحمله عليها اشتقاقا فاللازم ان تصدق على تلك الاجزاء انها معدومة وانها وجود ولا محذور فيه بل المحذور ان

وكذا الحال في الاجزاء الذهنية فان الحيوان نفسه ليس عين الانسان في الحقيقة وان كانا متصادقين وليس يلزم من ذلك كون أحد النقيضين جزءاً من الآخر فان صفة الجزء ليست جزءاً من المركب ولنا أيضاً أن نختار أن تعريف الوجود بالرسم (قوله الرسم لا يعرف الكنه قلنا لا يجب تعريفه الكنه) وإيصاله اليه (واما أنه لا يفيد) أي الكنه (شيء من الرسوم) أصلاً (فلا لجواز) أن يكون من الخواص ما تصوره موجب لتصوير كنه الحقيقة) وأن يكون للوجود خاصة كذلك (قوله) في الوجه الثاني لا بطلان الرسم (لا أعرف من الوجود مصادرة فان من لا يسلم كونه بديهيًا) ويدعى أنه كسبي كيف يسلم أنه لا أعرف منه) بل يقول كونه أعرف يتوقف على كونه بديهيًا فتتوقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى

(قوله فان صفة الجزء ليست الخ) أي لا يلزم أن يكون جزءاً للمركب أي من حيث انها صفة له وقائمة به ليست جزءاً للمركب فلا يرد أن الهيئة السريرية صفة للخشب مع انها جزء للسرير

(قوله لجواز أن يكون الخ) بأن يكون له نسبة مخصوصة بسببها يحصل في الذهن كنه الشيء فان الذهن قد ينتقل من الضد الى الضد ويجرد الاستبعاد لا ينفع

(قوله بل يقول الخ) اضرب عما قاله المصنف وضم اليه مقدمة اشارة الي أن ما ذكره المصنف غير كاف في اثبات لزوم المصادرة

(قوله يتوقف على كونه بديهيًا) لان المراد بالاعرفية الاقدمية في التصور فلو لم يكن بديهيًا كان معرفته أقدم منه في التصور وتوهم البعض أن الاعرفية بمعنى الاظهرية في الانكشاف فتعني توقفه على البداهة فوق فيما وقع

يصدق عليها انها موجودة وانها معدومة

(قوله لجواز أن يكون من الخواص الخ) وذلك لان المعرفات والحجج معدت لفيضان المطلوب من المبدأ الفياض فيجوز أن يستعد الذهن القوى لفيضان كنه الحقيقة منه بمجرد تصور الخواص فلا يرد انه كيف يمكن كون الخواص كاشفة لكن كنه الحقيقة مع انه لا مناسبة عقلية بينهما تؤدي الى الكشف على أن هذا التقرير انما يحتاج اليه على مذهب الفلاسفة وأما عندنا فالعلم بعد النظر الصحيح بمحض خلق الله تعالى بلا اعداد وتوليد بل بطريق جري العادة كما مر فالامر أطهر

(قوله بل يقول كونه أعرف يتوقف على كونه بديهيًا) توضيح لمراد المصنف فان لزوم المصادرة لا يظهر من عبارته ظهوراً تاماً بخلاف عبارة الشارح لكن فيه بحث وهو أن الاعرفية في نفس الامر تتوقف على نفس البداهة ونفس البداهة لا يتوقف على الاعرفية بل مستتبعه اياها وانما الموقوف عليها هو العلم بالبداهة لا يقال العلم بالبداهة يتوقف على العلم بالاعرفية اللازم في الاستدلال وبالعكس فيبدو

وما ذكرتم من الاستقراء ليس بصحيح عندنا (قوله) في الاستدلال ثانياً على كون الوجود أعرف مما عده (الاعم جزء الاخص ممنوع بل قد يكون) الاعم (عرضاً عاماً) للأخص فلا يلزم من تصور الاخص ولو بالكنه تصور الاعم فجاز أن يكون الحال في الوجود كذلك (قوله) في الاستدلال على ذلك ثالثاً (الفيض عام قلنا مبني على الموجب بالذات) حتي يجب الفيض منه عند اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع ونحن لا نقول به بل الحوادث كلها مستندة عندنا الى الفاعل المختار فجاز أن يوجد العلم بالخاص دون العلم بالعام (وقوله) في هذا الاستدلال (شروط العام ومعاداته أقل) من شروط الخاص ومعاداته (قلنا ذلك) الذي ذكرتموه انما هو (بالنسبة الى تحققهما) أي تحقق العام والخاص (في الهويات اذ العموم والخصوص انما يعرض

(قوله وما ذكرتم الخ) دفع لما يرد ان قوله كيف يسلم الخ منع لمقدمة مدالة وذا لا يجوز بأن منعها راجع الى منع دليله

(قوله قلنا مبني على الموجب) حاصله انا لانسلم عموم الفيض فانه تعالى فاعل بلا اختيار فيجوز أن يفيض تصور الخاص ولا يفيض تصور العام وليس بموجب حق يكون فيضه عاماً والتخصيص بحسب الشرائط ورفع الموانع فافهم فانه مما خفي على اقوام

(قوله انما هو بالنسبة الى تحققهما) أي كلياً كما هو مقصود المستدل

(قوله في الهويات) أي الافراد لم يقل في الخارج ليشمل العام والخاص اللذين من الامور الذهنية كالكيفيات النفسانية

لانا نمتنع توقف العلم بالاعرفية على العلم بالبداهة على انه وجه غير ما ذكره الشارح الا أن يريد التوقف بحسب العلم فتأمل

(قوله في الاستدلال على ذلك ثالثاً) قد نبهناك سابقاً على أن هذا القول علة ثانية لاعرفية الاعم لاعلة ثالثة لاعرفية الوجود كما زعمه الشارح فيما يستفاد من ظاهر كلامه فتأمل

(قوله قلنا مبني على الموجب) بالذات يعني أن مراد المستدل وهو اثبات اعرفية العام انما يتم في الموجب بالذات والا فيجوز أن يختار المختار فيض العلم بالخاص ولا يختار فيض العلم بالعام فالقول بانه ليس مبنيًا على الموجب لوجوب الفيض عن المختار أيضاً بعد ارتفاع الموانع وتحقق جميع الشرائط التي من جملتها تعاقب ارادته عدول عن محصول الكلام

(قوله انما يعرض للشيء باعتبار ذلك) أي التحقق في الهويات وأما بالنسبة الى التحقق الذهني فلا عموم ولا خصوص الا اذا كان المركب معقولاً بالكنه فالخصر بالنسبة الى الاطلاق وبهذا يندفع ما يورد على قوله اذ لا علاقة بين الصورتين الذهنتين من انه يشكل بالاضافيات والجزء مع الكل وذلك لان

لشيء باعتبار ذلك) فالاعم يكون متحققا في هويات وافراد أكثر والاخص في افراد أقل فاذا ترتبت الاشياء في العموم والخصوص كالجوهر بالنسبة الى نوع الانسان بل صنفه فكل ما هو شرط لتحقيق الاعم أو معاند له فهو شرط لتحقيق الاخص أو معاند 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 الذهنتين) بحسب تحققهما في الذهن بخلاف أن تحصل صورة الخاص فيه بدون صورة العام ولا تعاند بين الصور الذهنية بل هي متقاربة ألا يرى أن الضد أقرب خطورا بالبال مع الضد منه بدون نم اذا كان الاعم جزء الاخص وكان الاخص معلوما

(قوله فانه لو لم يتحقق الاعم الخ) بمعنى يتمتع تحقق أي أخص يفرض بدون تحقق الاعم فـ يتوقف تحقق الاعم عليه من الشروط ورفع الموانع يكون موقوفا عليه لـكل أخص ويجوز أن يتحقق الاعم بدون أي أخص يفرض في ضمن فرد أخص آخر فلا يكون مايتوقف عليه أي أخص يفرض موقوفاً عليه لتحقيق الاعم وان كان مجامعاً له بناء على أنه لا وجود للاعم الا في ضمن الاخص والا لما تحقق في ضمن فرد أخص آخر فيكون مايتوقف لتحقيق الاعم عليه أقل مما يتوقف عليه الاخص هكذا ينبغي أن يفهم

(قوله لا بالنسبة الى تحققهما في الذهن) أي ليس ما ذكرتموه من اقلية شروط الاعم أو معانداته كلياً بالنسبة الى تحققهما في الذهن أي بالوجود الظلي لان تلك الاقلية انما كانت لعلاقة العموم والخصوص كما ذكرتموه ولا علاقة عموم وخصوص بين الصورتين الذهنتين للاعم والاخص بحسب الوجود الظلي بل هما متباينتان اذ صورة الاعم مبينة لصورة الاخص لا تحمل عليها وبما حررنا لك ظهر اندفاع ما قبله ان نفى جنس العلاقة بين الصور الذهنية غير صحيح اذ علاقة اللزوم والتضاييف والعلية ونحو ذلك متحققة

(قوله اذ لا تعاند الخ) أي الظاهر انه لو كان معانداتها بحسب الوجود الظلي لكان من الصور الذهنية ولا تعاند بين الصور الذهنية

(قوله نعم الخ) اشارة الى ان اقلية شروط العام ومعانداته تتحقق بين صورتيهما وان لم يتحقق العموم والخصوص اذا كانت الاعم جزء الاخص والاخص معلوما بالكنه فانه حينئذ يكون وجود

المراد بالصورتين صورتا الشئيين مطلقا مثل صورة الانسان وصورة الحيوان سواء أخذنا بالكنه أو بالوجه وليس القصد الى خصوصيات الصور

(قوله نعم اذا كان الاعم جزء الاخص الخ) وقد يقال العام أكثر افراداً فيكون الاحساس بها أوفر

بالسكتة كان شرط تحقق الاعم في الذهن شرطاً لتحقيق الاخص فيه وكذا معاند تحقق الاعم فيه ان فرض هناك معاند لتحقيق الاخص فيه من غير عكس كلي (والمشكر له) أي لكون الوجود بديهيًا (فرقتان * الاولى من يدعي أنه كسبي) محتاج الى معرف (لوجهين الاول أنه اما نفس الماهية) كما هو مذهب الشيخ (فلا يكون بديهيًا كالماهيات) فانه ليس كنه شيء منها بديهيًا انما البديهي بعض وجوهها (واما زائد) عليها كما هو مذهب

الاخص في الذهن موقوفًا على تحقق الاعم فيه فتكون شروطه شروط الاعم مع شروط زائده باعبار جزء آخر ولاجل هذا قيدنا النبي في قوله بالنسبة الخ بقولنا كليًا

(قوله محتاج الى معرف) فسر بذلك لان الدليل المذكور انما يثبت الاحتياج الى المعرف دون الحصول منه فلا بد من ضم مقدمة أخرى وهي انه قد عرفت بتعريفات فيكون كسبيًا ومع ذلك فيه مناقشة لان اللازم من الدليل المذكور عدم بدايته وهو لا يستلزم الاحتياج الى المعرف لجواز كونه ممتنع الحصول (قوله انه اما نفس الماهية) لاختفاء في أن النزاع في الوجود المنطوق وانه لا يمكن كونه نفس الماهيات فانه يلزم اتحاد الماهيات وانه ليس مذهب الاشعري اذ ليس عنده وجود مطلق فلاصحة للتزديد المذكور والقول بأن الشق الاول لجرد الاستظهار ومدار الاستدلال على الشق الثاني لا يقبله طبع سايه فلا بد لتصحيحه من العناية فاما ان يقال ان من يدعي كونه كسبيًا يدعي كسبية مطلق الوجود الشامل للوجود المطلق والوجودات الخاصة ويقول ان مطلق الوجود قسمان وجودات خاصة هي نفس الماهيات عند الاشعري ووجود مطلق هو عارض للماهيات عند غيره وكلاهما كسبيان فيكون مطلق الوجود كسبيًا فكامة اما للتقسيم لا للتزديد واما أن يقال ان الوجود المطلق له احتمالان عند العقل اما أن يكون نفس الماهية المطلقة كما هو مذهب الشيخ في الوجودات الخاصة واما عارضًا للماهية المطلقة كما هو مذهب غيره وعلى الاحتمالين يكون كسبيًا وافراد لفظ الماهية هنا وتوصيف لفظ ماهية بمعنى في الجواب يؤيد هذا التوجيه وهو الاظهر عندي لموافقة محل النزاع وان كان ارجاع الشارح الغمبر في قوله من عوارضها الى الماهيات بصيغة الجمع مؤيدًا للاحتمال الاول

(قوله انما البديهي بعض وجوهها) وهو الذي ينقطع اليه سلسلة اكتساب الوجود النظرية ويكون

وفيضاته المترتب على الاستعداد الحاصل من الاحساسات المتعلقة بجزئياته أقرب فيكون أعرف وهذا جار في الذاتي والعرضي اذا كانت افرادة محسوسة

(قوله انما البديهي بعض وجوهها) فيه بحث أشار اليه الشارح في بعض مصنفاته وهو انه يلزم التسلسل في تصورات الوجود بل عدم امكان تعقل شيء لان الوجه حقيقة من الحقائق ويمكن أن يدفع هنا بأن مرادهم نفي بدايته كنه شيء من الماهيات الموجودة اذ هذا القدر يكفي لهم في الاستدلال على كسبية تصور الوجود ولا يلزم كون الوجه حقيقة موجودة

غيره (فيكون) الوجود حينئذ (من عوارضها) أي من عوارض الماهيات (فيعقل) الوجود (تبعاً لها) لأن العارض لا يستقل بالمعقولة لكن الماهيات ليست بديهية (فلا يكون) الوجود (بديهياً أيضاً) لأن التابع للكسبي أولى بأن يكون كسبياً (والجواب لا نسلم أنه إذا كان عارضاً للماهية عقل تبعاً لها إذ قد يتصور مفهوم العارض دون ملاحظة معروضه) ومن يدعى أن تصور الوجود أول الاوائل في التصورات كيف يسلم أن تعقله تبع لتعقل

ذلك الوجه من السلوب فليس له ماهية حتى يكون كنهه كسبياً إذ الماهيات هي الوجودات بل مفهوم سلبى يصدق على الماهية وليس عارضاً حقيقة حتى يكون تعقله بالكنه تبعاً لتعقل معروضه بالكنه فاندفع ما قيل أنه لا يمكن أن يكون بعض الوجود بديهياً بالكنه لكونه ماهية من الماهيات وقد فرض كسبية كنهها وأنه ينافي ما ذكره في الشق الثاني من أن كسبية المعروض تستلزم كسبية العارض لأنه يعقل تبعاً له (قوله لأن العارض لا يستقل بالمعقولة) لاشتغاله على المعروض الذي هو غير مستقل بالمفهومية لكونه إضافة وهذا الحكم منشأ اشتباه مفهوم الشيء بما صدق عليه فإن العروض الذي هو إضافة معتبر في مفهوم العارض لا فيما صدق عليه

(قوله ليست بديهية [أى بالكنه

(قوله بديهياً) أى بالكنه

(قوله لأن التابع الخ) إذ له احتياجان احتياج لذاته واحتياج بواسطة ما يحتاج اليه وهذا الحكم منشأ توهم أن ما يحصل عقيب الكسب فهو كسبي وليس كذلك فإن الكسبي ما يحصل بالكسب (قوله مفهوم العارض) أي مفهوم ماصدق عليه العارض وكذا في معروضه لأن الكلام فيما صدق عليه لا في مفهومهما

(قوله فيعقل تبعاً لها) ان أراد تبعية تصور الوجود لتصور الماهيات بالكنه فمنوع وسنده وجود الواجب تعالى وان أراد تبعية تصور الوجود لتصورها ولو بالوجه فسلم لكن تصور بعض الوجود بديهي بالتحقيق والاعتراف فلا يلزم كسبية تصور الوجود

(قوله لأن التابع للكسبي أولى بأن يكون كسبياً) مردود بما أشير اليه في مباحث النظر من أن العلم بالبديهي قد يكون تابعاً للكسبي ومنه علم العالم بأن له هذا العلم الكسبي

(قوله إذ قد يتصور مفهوم العارض) فيه أن العارض إذا كان إضافة أو مستلزماً لها لا يتصور بدون المضاف اليه والظاهر أن الوجود من هذا القليل فلا يتصور بدون المضاف اليه الذي هو معروضه فالأولى أن يجاب بما ذكرنا الآن أو بالجواب الذي ادعى فيه الاستدراك إذ لا استدراك على هذا التقدير فتدبر

غيره (سلمناه لكن يكفي) لتصور العارض (تصور ماهية معينة وقد تكون ضرورية) فيعقل العارض تبعاً لهذه الماهية الضرورية فلا يلزم كونه كسبياً (وقد يجاب عنه) أي عن هذا الوجه (بأنه يعقل) العارض (تبعاً للماهية المطلقة) الصادقة على الماهيات كلها (وانها بديهية وفيه نظر لان الماهية من حيث هي ماهية) أعنى مفهوم لفظ الماهية (من عوارض الماهيات المخصوصة فيعود الكلام فيها) بأن يقال هي أيضاً غير مستقلة بالمعقولة بل تعقل تبعاً للماهيات المخصوصة التي ليست بديهية فيحتاج حينئذ الى أحد الجوابين السابقين فيلزم الاستدراك في هذا الجواب * الوجه (الثاني) أن يقال لا شك أنه (لا يشتغل العقلاء بتعريف التصورات البديهية كما لا يبرهن) العقلاء (على القضايا البديهية فلو كان) الوجود (ضرورياً لم يعرفوه والجواب أن تعريفه ليس لافادة تصوره) حتى ينافي كونه بديهياً (بل) تعريفه (لتمييز ما هو المراد بلفظ الوجود من بين سائر المتصورات ولتلفت النفس

(قوله وقد تكون ضرورية) أي بالكنه كالحرارة والبرودة فهو منع لقوله لكن الماهيات ليست بديهية (قوله تبعاً للماهية المطلقة الخ) لانه اعتبر في الاستدلال عروضه لها أو لان عروضه للماهيات المخصوصة يستلزم عروضه للماهية المطلقة اذ لو كان عروضه لماهية مخصصة لما وجد بدونها في ماهية أخرى (قوله بل تعقل تبعاً الخ) فلا يكون بديهياً لان التابع للكسبي أولي بكونه كسبياً (قوله فيحتاج حينئذ الخ) بأن يقل لا نسلم ان الماهية المطلقة تعقل تبعاً للماهية المخصوصة ولو سلم فيكفي في تصور ماهية معينة ضرورية

(قوله فيلزم الاستدراك الخ) أي استدراك التعرض لكونه عارضاً للماهية المطلقة وانها بديهية (قوله والجواب الخ) حاصله منع الملازمة في قوله فلو كان ضرورياً لم يعرفوه مستنداً بأنه لم لا يجوز أن يكون تعريفاً مطلقاً الا انه أورد به صورة الدعوي استظهاراً للمنع وكونه في غاية القوة

(قوله وقد تكون ضرورية) أي بالكنه كتصور الحرارة وادعاء كسبية الجميع باطل أو تقول معناه قد يكون تصور تلك الماهية المعينة بديهياً ولو بالوجه والتصور بالوجه يكفي في المتبوعة كما أشرنا اليه فلا رد منع بداهة شيء من الحقائق

(قوله وفيه نظر لان الماهية الخ) انما لم يجعل من وجه النظر كون الماهية المطلقة من المعقولات الثانية التي لا وجود لها في الخارج فلا يكون الوجود الا تابعاً للمخصوصة لان الوجود الذهني يعرض لها ولا يلزم كون الحجب من المتكلمين حتى يرد عدم قوله بالوجود الذهني لكن فيه بحث وهو أن الحجب ان لم يسلم مادعاء الخصم من عدم كون الشيء من الماهيات المخصوصة بديهياً بالكنه لم يحتاج في الجواب الى القول

اليه بخصوصه) فيكون ترميزاً لفظياً ماله التصديق كما مر والامور البدئية يجوز ترميزها بحسب اللفظ فان البديهي وان كان حاصله في الذهن بديهية لكن قد يكون مجهولاً من حيث أنه مدلول لفظ مخصوص ومراد به فيعرف ليعلم أنه مدلوله ومراد به (وقد أجيب) عن الوجه الثاني أيضاً (بأن أحداً لم يشتغل بتعريف الكون في الاعيان) الذي وقع النزاع فيه (لكن) جماعة (لما تصوروا أنه) أي الوجود ليس هو الكون في الاعيان بل هو (شيء يوجب الكون في الاعيان ولم يكن ذلك) الشيء الذي توهموا أنه الوجود (ضرورياً) اشتغلوا بتعريفه) وذلك لا ينافي بداهة الكون في الاعيان الفرقة (الثانية) من المنكرين لكون الوجود بديهي (من يدعى أنه لا يتصور) الوجود أصلاً لا بداهة ولا كسباً بل هو ممتنع التصور (واحتجوا) على ذلك (بأمرين * الاول أن تصوره انما يكون بتميزه

(قوله ماله التصديق) أي بأن لفظ الوجود موضوع لذلك المعنى

(قوله انه لا يتصور الوجود) أي بالكنهه على ما هو المتنازع فيه

(قوله ان لا تصوره انما يكون الخ) أي تصوره بالكنهه انما يكون بهذا الطريق بأن يتميز الوجود عن غيره لان التصوره هو الانكشاف والتميز على ما مر وليس الباء للسببية حتى يردان التصور ليس مسبباً عن التميز وان الدليل الذي ذكره الشارح لا يفيدها وأما تصوره بالوجه فهو في الحقيقة تميز لذلك الوجه باعتبار اتحاد مع ذي الوجه على ما حقق في موضعه فهو ليس تميزاً للوجود فلا يرد ما قيل ان هذا الدليل لو تم لدل على امتناع تصور الوجود مطلقاً والنزاع في التصور بالكنهه وانما اذا امتنع تصوره مطلقاً كيف يمكن الحكم عليه بأنه ممتنع التصور

بتبعية الوجود للماهية المطلقة وان سلم لم يقع هذا القول جواباً لان الماهية المطابقة ماهية مخصوصة من الماهيات فتأمل

(قوله الاول أن تصوره انما يكون بتميزه الخ) فان قلت هذا الدليل يدل على أن الوجود لا يتصور مطلقاً مع أن النزاع في الكنهه فقط لا يقال التميز لازم للتصور بأمر جزئي اضافي بالنسبة الى أمر آخر وأما اذا كان الوجه أهم المفهومات كالامكان العام مثلاً فلا لانا نقول قد سبق أن ما لا يفيد تميز الشيء عن غيره أصلاً لم يكن سبباً لتصوره قلت عدم العلم مطلقاً يستلزم عدم العلم بالكنهه وهو المطلوب وكون النزاع في الكنهه فقط ممنوع نعم يرد أن هذا الدليل لو تم على عدم امكان تصور الوجود بوجه من الوجوه فلا يمكن الحكم بامتناع تصوره وغيره من الاحكام الموقوفة على تصوره المذكورة في الدليل المذكور هذا ويمكن أن يقرر الامر الاول بأن تصوره بتميزه عن غيره ومعناه انه ليس غيره وهو يتوقف على تصور المسلوب عنه الذي هو الوجود فيلزم الدور والجواب الاجمالي انه لو صح لزوم أن لا يعقل شيء من الاشياء أصلاً بعين ماذكر وان سفسطة وحله أن التصور يستلزم التميز لا انه يتوقف عليه قبل فيلزم لكل تصور تصديق

عن غيره) لان المدرك متميز بالضرورة عن غير المدرك (ومعنى التميز أنه ليس غيره) ومعنى أنه (ليس غيره) سلب مخصوص فيتوقف تعقله على تعقل السلب المطلق الذي هو (عدم) مطلق (لا يعقل الا بعدم) تعقل (الوجود) المطلق لكونه مضافا اليه (فيلزم الدور) لتوقف تعقل كل واحد من الوجود والعدم على تعقل الآخر (والجواب أن تصويره يتميزه عن غيره) في نفس الامر (لا بالعلم بتميزه) عنه (حتى يجب) في تصويره تعقل السلب (الذي هو) المقتضى الى الدور (سلبه) لكن السلب والايجاب غير العدم والوجود كما عرفت (في) بدهاة الوجود اذ قد عرفت هناك أن المعتبر في الموجبة صدق المحمول على الموضوع وذلك لا يقتضي وجود المحمول في نفسه ولا وجوده للموضوع بل يقتضي اتصاف الموضوع به

(قوله ومعنى التميز انه ليس الخ) فيه أن التميز عبارة عن الانكشاف والتجلى عند النفس والحكم المذكور لازم له

(قوله فيتوقف الخ) بناء على توقف تعقل المقيد على تعقل المطلق
(قوله لتوقف تعقل كل واحد الخ) أى تعقل كنه كل واحد من الوجود والعدم على تعقل كنه الآخر بخلاف ما اذا تصور الوجود بالوجه فانه يتوقف حينئذ تعقل وجه الوجود على تعقل وجهه ويجوز أن يكون الوجهان متغايرين
(قوله وذلك لا يقتضى الخ) لان معنى الصدق الاتحاد في الهوية سواء كانا موجودين أو معدومين أو المحمول معدوما والموضوع موجودا

(قوله بل يقتضى اتصاف الموضوع الخ) وما قيل ان الاتصاف المذكور هو الوجود الرباطي أعنى وجود المحمول للموضوع فإن أريد به اناسميه بالوجود الرباطي فلا مشاحة في ذلك وان أريد به انه وجود للمحمول في الجملة فممنوع اذ الامر العدمي ماشم رائحة الوجود

غير النصديقين الذين بينا لزومهما في تحقق الحد المختار للعلم وهو باطل اتفاقا وقد يجاب بأن الاستانزام الاجمالى والمنفق عليه هو عدم استانزاه للتفصيل

(قوله والجواب أن تصويره الخ) وأيضاً توقف تعقل السلب الخاص على تعقل السلب العام انما يتم اذا كان العام ذاتياً للخاص وكان الخاص متصوراً بالكنه وقيل لو سلم ذلك التوقف بناء على حديث المطلق والمقيد فتوقفه على تصويره بالكنه ممنوع بل يصح أن يعقل السلب الخصوص مع تصور المطلق بوجه ما يقال حينئذ تصور الوجود المطلق بوجه مالا بالكنه يتوقف على تعقل السلب الخاص المتوقف على تصور السلب المطلق بوجه ما المتوقف على تصور الوجود المطلق بوجه لا بالكنه فتغاير الموقوف والموقوف عليه وفيه بحث لما تحققت أن التصور بالوجه أيضاً يستدعي التميز ولو عن بعض ماعدا المتصور وان هذا

فلا يكون الايجاب عين الوجود ولا مستلزما لتعقله وعلى هذا فالسلب رفع ذلك الصديق والاتصاف فلا يكون عين المدم ولا مستلزما لتعقله أيضاً ثم قد يطلق لفظ الوجود والحصول والثبوت والتحقق على ذلك الصديق والاتصاف لمشابهته لمعناها الحقيقي الذي كلامنا فيه * الامر (الثاني المتصور حصول الماهية في النفس فتحصل ماهية الوجود في النفس) على تقدير كونه متصورا (وللنفس وجود آخر) والا امتنع ان تصور شيئاً (فيجتمع) حينئذ في النفس (المثلان) أعني وجودها والوجود المتصور (والجواب) ان ما ذكرتم من ان تصور الشيء حصول ماهيته في النفس قول بالوجود الذهني ونحن (لانسلم الوجود الذهني ولئن سلم فيكني في تصويره) أي تصور الوجود (حصوله للنفس) فيكون العلم بالوجود حينئذ علماً

(قوله ولا مستلزما لتعقله) ذكره لنا كيد المغايرة والا فلا يدخل له في نفى لزوم الدور (قوله لمشابهته لمعناها الحقيقي) باعتبار ترتيب الآثار على ذلك الانصاف كترتيبه على الوجود (قوله والوجود المتصور) فانه باعتبار حصوله في الذهن صورة متشخصة قائمة بالنفس لكونه علماً جزئياً فيكون فرداً للوجود المطابق كما ان وجودها فرد منه قائم بالنفس فيجتمع المثلان في النفس وعلى هذا يندفع الجواب المذكور في بعض الكتب بأن الوجود المتصور ماهية كلية حاصلة في النفس ووجودها فرد منه قائم بالنفس ولا تماثلة بين الكلّي وفردّه وكذا بين الحاصل في النفس والقائم به (قوله قول بالوجود الذهني) بمعنى حصول الاشياء أنفسها في الذهن (قوله لانسلم الوجود الذهني) أي بالمعنى المذكور فهو يتضمن منعين أي لانسلم الحصول معالفا في الذهن ولو سلم فلا نسلم حصول الماهيات أنفسها فيه بل الحاصل أشباحها (قوله ولئن سلم) أي سلم الوجود الذهني بالمعنى المذكور فلا نسلم ذلك فيما نحن فيه لان ذلك انما هو في الامور الخارجة عن النفس وأما في الامور القائمة بالنفس فيكني في تصورها حصول أنفسها وان وجود من جانبها وهذا بناء على ما قالوا من أن العلم بالامور الخارجة عن النفس علم انطباعي والعلم بالنفس والامور القائمة بها علم حضوري يكتفي فيه حضورها بنفسها عند النفس بمعنى انه لا يحتاج الى حصول صورة منتزعة منها ليعني أن مجرد قيامها بالنفس كاف في العلم حتى يرد انه لو كان كذلك لكان جميع الصفات القائمة بالنفس والامور الذاتية والعارضة لها معلومة لنا والوجدان يكذبها

الدليل يدل على أن الوجود لا يتصور مطلقاً فيلزم الدور أو التسلسل في تصورات الوجود قطعاً فليتأمل (قوله ونحن لانسلم الوجود الذهني) ولو سلم فلعل الموجود في الذهن أشباح الاشياء المخالفة لها في الحقيقة كما هو مذهب البعض لكن هذا المذهب خلاف التحقيق كما سيأتي (قوله فيكني في تصويره حصوله للنفس) وذلك الوجود الحاصل للنفس قائم بها لا كقيام الاعراض

حضوريا لا يحتاج فيه الى حصول صورة منتزعة من المعلوم في العالم بل يكون المعلوم نفسه حاصلًا له حاضرا عنده سواء قلنا الوجود المطلق ذاتي لوجود النفس أو عارض له فانه على التقديرين حاضر عندنا وذلك (كما تصور ذاتنا بذاتنا) لا بصورة منتزعة من ذاتنا حالة في ذاتنا (أو منع) على تقدير تسليم الوجود الذهني (بمماثلة الصورة الكلية) التي هي ماهية الوجود (للوجود الجزئي الثابت للنفس) على ان الممتنع هو أن يقوم المثلاث بعمل واحد قيام الاعراض بمعالها وليس قيام الوجود بالنفس كذلك (ثم من قال بأنه) أي الوجود (يعرف)

(قوله على تقدير النسخ) اشارة الى انه معطوف على قوله يكفى في تصويره لاعلى قوله لانسلم على ما سبق اليه الوهم من اتفاقهما في صيغة المتكلم مع الغير

[قوله بمماثلة الصورة النسخ] توصيف الصورة بقوله التي هي ماهية الوجود يشعر بأن المراد بالصورة المعلوم الذي هو موجود نقلي دون العلم الذي هو موجود أصلي فان الصورة تطلق عليهما على ما سيجي في بحث العلم حينئذ يكون حاصل الجواب منع المماثلة بينهما بناء على عدم المماثلة بين الكلّي وفردّه وبين الحاصل في النفس والقائم به ولا يخفى أن هذا الجواب لا يطابق الاستدلال على ما قرّرناه وان دعوى التماثل بين الكلّي وفردّه مما لا يجتري عليه عاقل فالتوجيه أن تحمل الصورة على العلم ويراد بقوله التي هي ماهية للوجود ماهيته بشرط قيامها بالنفس فيرجع الى منع المماثلة بين الصورة العلمية القائم بالنفس وبين وجودها الثابت لها بناء على منع كون الوجود المطلق تمام ماهيتهما حتى يتحقق التماثل بينهما فانه وان كان ذاتيا للصورة فلا نسلم ذاتيته للوجود الثابت لها فان قلت تلك الصورة متشخصة فكيف يصح وصفها بالكلية قلت كليتها باعتبار مطابقتهما لكثيرين بمعنى ان كل واحد من افرادها اذا حصل في الذهن يكون الحاصل منه هذا نقش بعينه لا ينافي تشخصها الذهني وتوصيف الصورة بالكلية والوجود بالجزئي للاشعار الى سند منع التماثل بينهما

(قوله على أن الممتنع النسخ) أي ولو سلم المماثلة بينهما فلممتنع أن يكون كل واحد منهما حالاً في محل واحد حلول الاعراض لانه حينئذ يلزم اتحاد المثبتين ضرورة اتفاقهما في الماهية والتشخص الحاصل بسبب الحلول في المحل والوجود القائم بالنفس ليس كذلك فانه أمر انتزاعي محض يتصف به الاشياء في الذهن وليس أمراً زائداً على الماهية في الخارج

بمعناها فلا يتوهم على هذا التقدير اجتماع المثبتين أصلاً اذ لا تعدد في الوجود فضلاً عن التماثل (قوله للوجود الجزئي) فان قلت الصورة الكلية متحققة في ضمن الوجود الجزئي فالخذور بمجاله قلت ماهية الوجود متحققة في الوجود الجزئي لا بطريق كونها صورة وظلالاً لشيء بخلاف الصورة الكلية الحاصلة في النفس فلا مماثلة أصلاً

(قوله وليس قيام الوجود بالنفس كذلك) يعني لو سلم أن قيام الصورة كذلك فظاهرها ان ليس قيام

حقيقة لكونه كسبياً عنده (ذ ك ر فيه عبارات الاولى انه) أى الموجود هو (الثابت العين) والمعدوم هو المتني العين وفائدة لفظ العين التنبيه على ان المعرف هو الموجود في نفسه والمعدوم في نفسه لا الموجود لغيره والمعدوم عن غيره ولا ما هو أعم منهما (الثانية انه المنقسم الى فاعل ومنفعل) أى مؤثر ومتأثر (أو) المنقسم (الى حادث وقديم) والمعدوم ما لا يكون كذلك (الثالثة انه ما يعلم ويخبر عنه) أى يصح ان يعلم ويخبر عنه والمعدوم ما لا يصح أن يكون كذلك فهذه العبارات تعريفات للموجود ويعلم منها تعريفات الوجود فيقال الوجود ثبوت العين أو ما به ينقسم الشيء الى فاعل ومنفعل أو الى حادث وقديم أو ما به يصح أن يعلم الشيء

(قوله هو الموجود في نفسه الخ) فعنى الثابت العين الذى ثبت عينه ونفسه فيشمل الجوهر والعرض (قوله الثالثة انه ما يعلم الخ) التعريفان السابقان مختصان بالموجود الخارجي وهذا التعريف يشمل الموجود الذهني أيضاً

الوجود كذلك لما سيجي من أن زيادة الوجود على الماهية انما هي في الذهن فقط هكذا قيل وهو الظاهر من عبارة الشارح ويحتمل أن يراد منع قيام الصورة بها كذلك ولهذا لم يلزم زوجية النفس بحصول الزوجية فيها وان يراد بقيام الاعراض بمعالها قيام موجب لانصاف المحل بالحال لازيادة الحال في الخارج كما لا يخفى على التأمل وسيأتي تنمة هذا الكلام في بحث الوجود الذهني

(قوله الثانية انه المنقسم الى فاعل ومنفعل) هذا أولي مما نقله في شرح التجريد من أن الوجود هو الفاعل والمعدوم هو المنفعل لانه مبنى على ما اختاره المتقدمون من تجويز التعريف الناقص بالاختصاص لان العلول الاخير الذى هو منفعل محض موجود وليس بفاعل والمتمتعات معدومات وليست بمنفعل على ان في اطلاق المنفعل على المعدوم مطلقاً بعداً كما لا يخفى

(قوله أى يصح أن يعلم ويخبر عنه) هذا التعريف للموجود المطلق المتناول للذهني والخارجي وحيثئذ لا يرد عليه المعدوم المطلق لان المعدوم المطلق لا يصح أن يعلم ويخبر عنه والا لكان موجوداً في الذهن لامعدوماً مطلقاً وأما التعريف الاول فهو للموجود الخارجي

(قوله أو ما به ينقسم الخ) انما لم يقل أو انقسام الشيء أو محجة أن يعلم كما هو المناسب لقوله فيقال الوجود ثبوت العين لان هذين التعريفين للموجود مأخوذان من الاحوال العارضة له باعتبار وجوده فبدأ اشتقاق المشتق المذكور فيها لا يكون حيثئذ معرفاً لمبدأ اشتقاق الموجود أعني الوجود كما في تعريفه بالفاعل ألا يرى أن الموجود وان كان هو الفاعل لكن الوجود ليس هو الفعل أعني التأثير بل المعرف للموجود ما به ذلك الحال المعبر عنه باللفظ المشتق عنه لم قد يكون تعريف الموجود بلفظ مشتق مرادف له حيثئذ يكون مبدأ اشتقاقه معرفاً لمبدأ اشتقاق الموجود كالثابت العين

ويخبر عنه (وكله) أى كل ما ذكره هذا القائل (تعريف) لشيء (بالاختى كما لا يخفى) فان الجمهور يعرفون معنى الوجود والموجود ولا يعرفون شيئاً مما ذكر في هذه العبارات وأيضاً الثابت يرادف الوجود والثبوت والوجود فلا يصح تعريفه به تعريفاً حقيقياً والفاعل موجود له أثر في الغير والمنفعل موجود فيه أثر من الغير والقديم موجود لا أول له والحادث ههنا موجود له أول فلا يصح أخذ شيء منها في تعريف الوجود وصحة العلم والاخبار امكان وجودهما فالتعريف بها أيضاً دورى (المقصد الثاني في انه) أى الوجود (مشترك) اشتراكاً (قوله والفاعل الخ) في كون الموجود مأخوذاً في مفهوم الفاعل والمنفعل خفاء نعم انهما لا يكونان الا موجودين

(قوله موجود لا أول له) فان المعدوم الذى لا أول له يقال له ازلي

(قوله ههنا) انما قال ههنا لانه قد يطلق الحادث بمعنى المتجدد فيشمل المعدوم الذى له أول (قوله وصحة العلم والاخبار الخ) فان معناها امكان العلم والاخبار والامكان لا يتحقق بشئ لا باعتبار وجوده في نفسه أو وجوده لغيره فيكون معناه امكان وجودهما

(قوله في انه أى الوجود الخ) قد جرت عادة القوم بتقديم بحث بداهة تصور الوجود على بحث اشتراكه مع أن النزاع في بداهته ونظريته فرع اشتراكه كما مر ولعل وجهه أن تصور الشئ مقدم على التصديق بأحواله فالبحث المتعلق بتصوره أحرى بالتقديم فكانهم بنوا حكم البداهة والنظرية على اشتراكه في بادي الرأي ثم بينوا أن هذا الاشتراك الذى هو في بادي الرأي ثابت في الواقع

(قوله فان الجمهور يعرفون معنى الوجود) قد يمنع كون المعنى الذي يعرفه الجمهور كنه الوجود الذي كلامنا فيه

(قوله والفاعل موجود له أثر) قيل ضعفه ظاهر لانا لانسلم ان معنى الفاعل موجود له أثر في الغير ومعنى المنفعل موجود فيه أثر من الغير غاية الامر ان سلم انهما لا يكونان الا موجودين

(قوله وصحة العلم والاخبار امكان وجودهما) فيه بحث لان الامكان في قولك يمكن أن يعلم ويخبر عنه جهة لقضية مخصوصة ليس المحمول فيها نفس الوجود فليس هذا الامكان امكان الوجود كما سيصرح به المصنف في المصد الثالث في الوجوب والامكان والامتناع ولئن شئت فتأمل في قولك زيد يصح أن يتصف بالعمى وبهذا يتدفع أيضاً بيان الدور بان الامكان قد أخذ في كل من تعريفى الموجود والمعدوم وهو عبارة عن سلب الضرورة عن طرفي الوجود والعدم وذلك لان الامكان في تعريف الوجود سلب ضرورة عدم المعلوماتية والاخبار عن الموصول وفي تعريف المعدوم بمعنى سلب ذلك السلب ولا احتياج في شئ من التعريفين الى نسبته الى الوجود والعدم بل الى الانصاف تأمل

معنويًا أي هو معني واحد اشترك فيه الموجودات بأسرها (واليه ذهب الحكماء والمعتزلة)
غير أبي الحسين واتباعه وذهب اليه جمع من الأشاعرة أيضا إلا أنه مشكك عند الحكماء
متواطئ عند غيرهم وإنما ذهبوا إلى كونه مشتركا معني (لوجوده الأول) أنه (لو لم يكن مشتركا
لامتنع الجزم به) أي الوجود (عند التردد في الخصوصيات) من أنواع الموجودات
وأشخاصها (ضرورة أنه) أعني الوجود على تقدير كونه غير مشترك (امانفس الخصوصيات
أو مختص بها) ذاتيا كان لها أو عرضيا (فيزول اعتقاده مع زوال اعتقادها) اما على الأول

(قوله أي هو معني واحد الخ) أشار بذلك إلى أن قوله مشترك على الحذف والايصال والاصل
مشترك فيه وإلى أن المدعى موجبة كلية

(قوله إلى كونه مشتركا معني) أي في الكل

(قوله أنه لو لم يكن مشتركا) أي أصلا

(قوله لا تمتنع الجزم به) أي بقاء الجزم لقوله فيزول اعتقاده

(قوله عند التردد في الخصوصيات) أي في خصوصية اية خصوصية كانت فالتهريف للمهد الذهني
والمراد عند التردد في الخصوصيات أو عند اعتقاد خصوصية أخرى إلا أنه تركه في اللفظ لأنه إذا امتنع
الجزم به عند التردد كان امتناعه عند اعتقاد خصوصية أخرى بطريق الأولى والقرينة على ذلك قوله
مع زوال اعتقادها فإن زوال اعتقاد الخصوصية أعم من أن يكون بالتردد فيها أو باعتقاد خصوصية
أخرى وبما ذكرنا انطبق أول الكلام وآخره وظهر وجه تعرض الشارح لبين بطلان التالي على تقدير
اعتقاد خصوصية أخرى بقوله وكذا إذا اعتقدنا الخ ولك أن تخصص قوله مع زوال اعتقادها بالتردد
ويؤيده أن الشارح خص بيان زوال اعتقاده مع زوال اعتقادها بصورة التردد وعلى التوجيه الأول
يكون التعرض لها لكونها مذكورة في المتن صريحا وأما زوال اعتقاده مع زوال اعتقادها في صورة اعتقاد
خصوصية أخرى فلازم منه بطريق الأولى وعلى التوجيه الثاني يكون قول الشارح وكذا إذا اعتقدنا
دليلا برأسه على الاشتراك ويؤيده ذكر النتيجة بعده

(قوله من أنواع الموجودات [المراد بها ماعدا الأشخاص بقرينة المقابلة

(قوله امانفس الخصوصيات [أي نفس خصوصية مامن الخصوصيات والمراد بالخصوصيات الماهية

الخصوصية تعبيراً عن الشيء بوصفه

(قوله فيزول اعتقاده) أي الاعتقاد بالوجود الذي كان حاصلا أولا وهو الاعتقاد المطابق للواقع

وزواله أما بزوال نفس الاعتقاد كما إذا كان الاختصاص معلوما أو مشكوكا وأما بزوال مطابقته للواقع

(قوله وإنما ذهبوا الخ) هذا مشعر بأنه جمل قوله لوجوده متعلقا بقوله ذهب والأولى تعلقه بنفس

المدعى المعبر عنه بأنه مشترك وإن كان الأول أقرب لفظا

فلان التردد في الخصوصيات عين التردد في الوجودات التي هي أعيان تلك الخصوصيات
 واما على الثاني فلان التردد في شيء يستلزم التردد فيما يختص به قطعاً (والثاني باطل) لانا
 اذا جزمنا بوجود ممكن جزئنا بان له سببا فاعليا موجوداً ثم اذا ترددنا في ان ذلك السبب
 واجب أو ممكن وعلى تقدير كونه ممكنا جوهر أو عرض واذا كان جوهر فهو متعيز أو
 غير متعيز وهكذا اذا ترددنا في جميع أنواع الموجودات وأشخاصها لم يكن ترددنا في
 هذه الخصوصيات موجبا لزوال الجزم المتعلق بوجود ذلك السبب ومقتضيا للتردد فيه وكذا اذا

كما اذا كان خالي الذهن منه فاندفع البعثنان المشهوران أحدهما ان لا نسلم زوال الاعتقاد بالوجود عند
 زوال الاعتقاد بالخصوصية لان ذلك عند العلم باليدلية أو الاختصاص أو الشك فيه ويجوز أن يكون خالي
 الذهن عن الاختصاص وعدمه وثانيهما أن اللازم من الدليل على تقدير تمامه العلم باشتراك الوجود
 لا اشتراكه في نفس الامر والمدعي هو الثاني

(قوله عين التردد في الوجودات) أى في نفس الامر وكذا قوله يستلزم وعلى التقديرين لا يكون
 الاعتقاد بالوجود مطابقا للواقع سواء زال أو لم يزل

(قوله وهكذا ترددنا في جميع أنواع الخ) أى فرضنا التردد في جميعها فلا يرد أن القوي القاصرة
 لا تقدر على استحضار جميع الخصوصيات والتردد فيها فلا يثبت الاشتراك في الجميع ويجوز أن يكون
 خصوصية لا يمكن التردد فيها أو يكون التردد فيها مستلزما لزوال اعتقاد الوجود ولا شك أن الفرض
 المذكور ممكن إذ الجزم بوجود الممكن لا يقتضى الا الجزم بوجود سببه لامكانه ووجوده ولا مدخل
 في ذلك لخصوصية معينة فبالنظر الى ذلك يمكن التردد في كل خصوصية وانه لو وقع التردد فيها لا يكون
 ذلك ترددا في الوجود لعدم تعقنا تلك الخصوصية بكنهها بل باعتبار انها خصوصية ما خالها شكل سائر
 الخصوصيات في أن التردد فيها ليس ترددا في الوجود

(قوله يستلزم التردد فيما يختص به قطعاً) سواء كان معلوم الاختصاص أو مشكوكه فالباقي لا يكون
 الا ما على عدم اختصاصه قطعاً

(قوله وكذا اذا اعتقدنا ان ذلك السبب ممكن الخ) هذا الطريق من الاستدلال هو المفهوم من
 قول المصنف في زوال اعتقاده مع زوال اعتقاده والطريق الاول أعنى قوله لانا اذا جزمنا بوجود ممكن
 الخ هو المفهوم من سياق كلامه أعنى قوله لو لم يكن مشتركا لامتنع الجزم به عند التردد في الخصوصيات
 ولهذا جمع الشارح بين المسلكين في تقرير كلامه ثم ان المسلك الثاني أسلم اذ قد بورر على الاول انه ان
 أراد الجزم بأحدى الوجودات المخالفة الذات قطعاً فلا يجدي به نفعاً لان مفهوم أحدها ليس الوجود
 المشترك وان أراد الجزم بأحد خصوصية ذات منها بعينها فهو ظاهر البطلان لانها متردد فيها لا يجوز
 بها وان أراد الجزم بمعنى آخر فهو ممنوع ولا يتوهم وروده على الثاني مثل توهم وروده على الاول لان

اعتقدنا ان ذلك السبب ممكن ثم تبين لنا انه واجب فانه يزول اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا مع ان اعتقاد كونه موجودا باق على حاله لم يتغير أصلا فلو لا ان الوجود مشترك معنى لتغير اعتقاده أيضا لا يقال اذا ترددنا في الخصوصيات فقد ترددنا في معنى الوجود وكذا اذا زال اعتقاد بعضها الى بعض زال اعتقاد معنى الوجود الا ان الباقي في الحالتين 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 وانه لا يختلف باختلاف اللغات فوجب ان يكون الاشتراك معنويا . الوجه (الثاني انا نقسمه) أي الوجود (الى) وجود (الواجب و) وجود (الممكن و)

(قوله مع قطع النظر الخ) ولو كان الاشتراك باعتبار المسمى بالوجود لاحتجنا الى ملاحظة اللفظ بخصوصيته والعلم بوضعه لمعانيه

(قوله وانه لا يختلف الخ) عطف على أن هذا الجزم الى آخره دليل ثان يعني لو كان الاشتراك باعتبار المسمى بالوجود لاختلاف باختلاف اللغات اذ اتفاق جميع اللغات على وضع مرادفات الوجود لما وضع له لفظ الوجود متمتع عادة
(قوله انا نقسمه) أي الوجود ابتداء وبواسطة

الجزم بأحد الوجودات المتخالفة انما يتأتى اذا لوحظ الخصوصيات مع الجزم بان العلة موجودة وليس في المسلك الثاني غير فرض الجزم بخصوصية الممكن مثلا ولا شك أنه لا يتأتى بمجرد هذا الجزم الاعتقاد بأحدى الخصوصيات مطلقا من غير تعيين فالحق أن يحمل كلام المتن على المسلك الثاني بان يكون معنى قوله لا متمتع الجزم به عند التردد في الخصوصيات امتناع بقاء الجزم عند التردد الحاصل بعد الجزم بواحد من تلك الخصوصيات فيتلأثم سابق كلامه مع لاحقه

(قوله لتغير اعتقاده أيضاً) فيه مناقشة وهي ان عدم تغير هذا الاعتقاد متفرع على اعتقاد اشتراك الوجود والمطلوب اشتراكه في نفس الامر وهذا انما يثبت اذا ثبت مطابقة الاعتقاد للواقع فتأمل

(قوله الوجه الثاني الخ) لا يقال من طرف الشيخ المنقسم الى الاقسام المذكورة هو الكون في الايمان ولا نسلم انه عين معنى الوجود بل لارمه الاعم ولا يلزم من اشتراك اللازم الاعم اشتراك الملزوم لانا نقول أجيب عنه بأن احتجاج الفريقين صريح في أن النزاع في الوجود المقابل للعدم وهو معنى الكون كذا في شرح المقاصد ولقاتل أن يقول سلمنا أن التقسيم لا يصح الا باعتبار الامر المشترك وانه ليس مورد القسمة مفهوم احدى الوجودات لكن لا نسلم أن قولنا الوجود اما كذا واما كذا تقسيم ولم لا يجوز أن يكون ترديدا كقولنا العين اما جارية أو باصرة والترديد لا يستلزم القدر المشترك

وجود (الجوهر و) وجود (العرض) وهكذا تقسمه الى وجودات الانواع وأشخاصها
أو تقسم الموجود الى هذه الموجودات بأسرها فان المآل في التقسيمين واحد (ومورد
القسم مشترك بين) جميع (أقسامه) التي ينقسم اليها ابتداء لان حقيقة التقسيم ضم مختص

(قوله وهكذا تقسمه بوسائط الى وجودات الانواع) أى الانواع الإضافية للجوهر والعرض
والمراد القسم العرضية الاجالية لا التفصيلية حتى يقال ان النفس لا تقدر على ذلك فلا يثبت الاشتراك
في الكل ولا شبهة في امكان فرض القسمه اجمالاً الى جميع وجودات الموجودات اذ لا يحتاج في تلك
القسمه الى اعتبار الموجودات من حيث انها موجودات مخصوصة ولا احتياج الى تعقلها مفصلة وما قيل
ان هذه قسمه للكون في الاعيان وهو لازم للوجود عند الشيخ فلا يلزم من اشتراكه اشتراك الوجود
فليس بشئ اذ لا يعنى بالوجود الا الكون في الاعيان وقد ثبت اشتراكه فلو قيل ان هذا ليس بوجود
بل لازم صار النزاع لفظياً وكذا ما قيل ان هذا تريد ليس بتقسيم عند الشيخ لان التريد لا يكون
متحققاً فيه الا أحد الامور المردف فيه وههنا ليس كذلك

(قوله أو تقسم الموجود الخ) يعنى أن ضمير قسمه اما للوجود فالكلام على حذف المضاف أو الى
الموجود باعتبار تقدم ذكره تقديرا

(قوله فان المآل الخ) ضرورة ان قسمه المشتق باعتبار مبدأ الاشتقاق يستلزم قسمه

(قوله ابتداء) قيد بذلك لانه اللازم من القسمه واما اشتراكه بين أقسام القسم فباعتبار قسمه
القسم الى أقسامه ثانياً فاللازم من قسمه الوجود الى الواجب والممكن اشتراكه فهما ثم يلزم من قسمه
الممكن الى الجوهر والعرض قسمه الوجود اليهما بواسطة هذه القسمه الثانوية وهكذا فالنقيض المذكور
بيان للواقع وليس احترازاً وما نقل عنه قدس سره في حاشية الكتاب من انه احتراز عن التقسيم ثانياً
كقولنا الحيوان اما أبيض أو اسود والابيض اما حيوان أو غيره فان تقسيم الابيض تقسيم للحيوان
وهو ليس بمشترك بين جميع أقسامه وهذا الاحتراز مبنى على ظاهر ما قاله القوم من أن قسم الشيء قد
يكون أعم منه فاعلمه منتحل الى الشارح وليس منه اما أولاً فلفساده في نفسه فان تقسيم الابيض الى الحيوان
وغيره ليس تقسيماً للحيوان أصلاً واللازم تقسيم الشيء الى نفسه وإلى غيره نعم لو قسم الابيض الى الانسان
وغيره كان كذلك وأما ثانياً فلقوله لان حقيقة التقسيم الخ فانه يقتضى أن يكون التقسيم مشتركاً في كل قسمه
واما ثالثاً فلان اللازم حينئذ اشتراك الوجود بين الاقسام الاولى فلا يثبت المدعى أعني اشتراكه بين
جميع الوجودات

(قوله ينقسم اليها ابتداء) اشارة الى ما اشتهر من جواز كون القسم أعم من المقسم من وجه كما في
تقسيم الحيوان الى الابيض والاسود ثم تقسيم كل منهما الى الفرس والحجر فلا يلزم اشتراك المقسم بين
الاقسام وبهذا تبين أن قول الشارح وهكذا تقسمه الى وجودات الانواع وأشخاصها مما لا بد منه اذ يورد

الى مشترك (لا يقال) قسمة الوجود الى ما ذكرتم (للاشتراك اللفظي كما تقسم العين الى الفؤارة والباصرة) لكونه مشتركاً بينهما لفظاً (لأننا نقول هذه) يعنى قسمة الوجود (قسمة عقلية لا تتوقف على وضع) والعلم به (ولذلك لا تختلف باللغات) المتفاوتة (ويمكن) فيها (الحصر العقلي) الدائرين النفي والاثبات (بمخلاف ذلك) الذى ذكرتم من التقسيم الاشتراك اللفظي كتقسيم العين فانه موقوف على الوضع والعلم به ويختلف بحسب اختلاف اللغات ولا يمكن فيه الحصر العقلي فالاشتراك المعنوي واجب فى القسمة العقلية هذا وقد قيل التقسيم فى مثل العين انما هو باعتبار تأويله بالمسمى بلفظ العين فيؤول الاشتراك بالمعنوي ولولا هذا التأويل لكان ترديدا لا تقسيما وزد انه يعود الاشكال لجواز مثل ذلك

(قوله قسمة عقلية لا تتوقف النخ) ان أريد بالعقلية ما يقابل الاستقرائية فقوله لا يتوقف النخ صفة تقييدية وان أريد بها ما يقابل اللفظية فصفة كاشفة

(قوله فالاشتراك المعنوي الخ) وخلاصة الجواب تخصيص القسمة بالاستدلال بالقسمة العقلية وتسليم ما قاله المعارض من عدم الاشتراك فى القسمة اللفظية

(قوله وقد قيل النخ) قاله شارح حكمة العين أى فى الجواب عن الاعتراض المذكور وحاصله اثبات المقدمة المنووعة بإبطال السند المساوى بأن التقسيم فى صورة الاشتراك اللفظي أيضاً يستدعى الاشتراك المعنوي اذ لولا ذلك لكان ترديدا اذ الفرق بين التقسيم والترديد انما هو بوجود القدر المشترك فى التقسيم دون الترديد

(قوله ورد النخ) يعنى أن الاشتراك المعنوي الذى أثبتته المستدل فى صورة الاشتراك اللفظي لا يقلع

على تقرير المصنف أن اللازم على تقدير التسليم اشتراك الوجود بين الاقسام الاولى التى هي وجودات الواجب والجوهر والعرض لابين وجودات أقسام الجوهر وأقسام العرض مع أن المدعى اشتراكه بين الجميع والحق أن قوله ابتداء لظهور الاشتراك بين الاقسام الاولى لالان وجوب الاشتراك فيها فقط لان دليله أعنى قوله لان حقيقة التقسيم ضم مختص الى مشترك يفيد اشتراكه بين الاقسام مطلقا وذلك لان القسم فى المثال المذكور على هذا هو الحيوان الابيض لا الابيض مطلقا فلا يتقسم الى الفرس والحجر وما يقال من انه قد يكون بين القسم والمقسم عموم من وجه أيضاً فذلك غلط نشأ من اشتباه القسم بعبده وقد يتوهم أن الاحتياج الى ضمنية الشارح باق على هذا التوجيه أيضاً لان مقعود المورد انه لا يلزم من قسمة الوجود الى وجودات الواجب والجوهر والعرض اشتراكه بين جميع افراد الجوهر وأفراد العرض لان قيد القسم قد يكون أعم من المقسم من وجه كما فى مثال الحيوان والابيض وان كان نفس القسم أخس مطلقا وأنت خير بان هذا انما يرد اذا سلم أن المنقسم الى وجودات افراد الجوهر والعرض قيد القسم لانفسه كما فى تقسيم الابيض الى الانسان والفرس

في الوجود (وقد ينقض هذان) الوجهان (بالماهية والتشخيص) فيقال نحن نجزم بالماهية في ذلك السبب أي نجزم بأن له ماهية وتتردد في خصوصيات الماهيات ونقسم الماهية الى الخصوصيات وكذا الحال في التشخيص فيلزم كون الماهية والتشخيص مشتركين وهو باطل لان الماهيات متخالفة الحقائق والتشخيصات متميزة فلا تكون مشتركة بل متخالفة الهويات (والتحقق انه ان أريد مجرد الاشتراك) أي ان أريد من الاستدلال بهذين الوجهين مجرد ان الوجود معنى واحد مشترك بين الموجودات سواء كانت افراده متماثلة في الحقيقة أولا (فهما) أي مفهوما الماهية والتشخيص (أيضا عارضان) للماهيات الخصوصية والتشخيصات الجزئية (مشتركان) بينهما وأن كانت افرادهما متخالفة الحقائق والهويات فلا نقض بهما (وان أريد التماثل في الوجود) أي ان أريد انه مشترك وافراده متماثلة متفقة في الحقيقة (فلا يلزم) هذا المراد من هذين الوجهين (والنقض بهما) أي بالماهية والتشخيص (وارد) عليهما لان افرادهما متخالفة لا متماثلة ، أنت خير بان المتبادر من دعوى الاشتراك مطلقا هو المعنى الاول . الوجه (الثالث) ان العدم مفهوم واحد اذ لا تمايز فيه (أي في العدم

أصل الاشكال لان المعارض حينئذ يعود ويقول يجوز أن يكون تقسيم الوجود أيضا بهذا التأويل وهذا الاشتراك المعنوي أعني اشتراك مفهوم المسمى بافظ الوجود لا يثبت ماهو المقصود أعني اشتراك الوجود بمعنى انه معنى واحد يشترك فيه الموجودات بأسرها وهو ظاهر فلا بد من الرجوع الى ما ذكره المصنف ويكون التزام أن التقسيم الاشتراك اللفظي قسمة معنوية مستدركا في الجواب

(قوله لان الماهيات متخالفة الحقائق) أي ما يصدق عليه الماهية كالانسان والفارس متخالفة في حقائقها فلا تكون الماهية مشتركة

[قوله (والتشخيصات) أي ما يصدق عليه الشخص كالتشخيص زيد وتشخيص عمرو متميزة بعضها عن بعض والا لما كانت موجبة لتمييز الاشخاص فلا تكون مشتركة في شيء بل تكون متخالفة بحسب هوياتها أي ماهياتها الشخصية بأن تكون متشخصة بأنفسها لا بتشخيص زائد عليها والا لزم التسلسل فتدبر فانه قد توهم القاصرون ان هذه العبارة الجزئية وكيفية

(قوله بأن المتبادر الخ) وان كان المتكلمون قائلين بالتماثل أيضا

(قوله هو المعنى الاول) أي مجرد الاشتراك مع قطع النظر عن التماثل والعروض

(قوله الثالث أن العدم مفهوم واحد) قد يقال لو سلم أن مفهوم العدم وهو السلب واحد لا تعدد فيه مطلقا لاصالة ولا تبعاعا لم المقصود به ضرورة ان رفع المتعدد متعدد في الجملة ولم يحتاج الى انضمام اطلاق الحصر فان قلت اتحاد مفهوم العدم لا يمنع تحقق الحصر العقلي بين الوجود الخاص والعدم الخاص

(بالذات) فلا تعدد فيه اذ لا يتصور تعدد بلا تمايز (فكندا مقابله) أعني الوجود معنى واحد (والا بطل الحصر العقلي فيهما) يعني ان قولك الشيء اما موجود أو 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 إما ان يكون موجودا بوجود خاص أولا يكون موجودا أصلا لم يكن ذلك حاصرا لجواز ان يكون

(قوله بالذات) قيد بذلك لان فيه التعدد والامتيان بحسب الاضافة كعدم الشرط وعدم المشروط وعدم زيد وعدم عمرو فاقبل لو سلم أن مفهوم العدم وهو السلب واحد لا تعدد فيه مطلقا لا اصالة ولا تبعاً لثم المقصود به ضرورة ان رفع التعدد متعدد في الجملة ولم يخرج الى انضمام بطلان الحصر اثبات للمقصود بتسليم باطل

(قوله معنى واحد) لا تعدد فيه بالذات وان كان فيه تعدد بحسب الاضافة كوجود الشرط ووجود المشروط

(قوله والابطال الخ) أي ان لم يكن مقابله واحدا بالذات بل متعددا بذاته بطل الحصر العقلي فيهما أي في الوجود والعدم مع قطع النظر عن اضافتهما الى شيء واحد اذ لا حصر في العدم المطلق والوجود الخاص فتدبر فانه قد زل فيه اقدام (قوله لجواز أن يكون الخ) فان قلت كون الشيء موجودا بوجود غيره أمر محال فكل شيء إما

بمعنى سلب ذلك الوجود فانه لا واسطة بين كون الشيء موجوداً أولاً يكون موجوداً سواء كان السلب معنى واحداً مشتركاً بين افراده أو كان كل سلب جزئياً حقيقياً لا اشتراك له مع سائر السلوب الا بحسب اللفظ قلت مراد المستدل باتحاد مفهوم العدم في العدميات الخاصة ببناء على انتفاء التمايز بين الاعداد لا مجرد تحقق مفهوم مشترك مع الاعتراف بتحقيق افراد ذلك المفهوم فكيف يقال ذلك الاتحاد لا يمنع الحصر العقلي بين الوجود الخاص والعدم الخاص مع انه لا عدم خاصاً حينئذ وخلاصة الجواب الآتي منع هذا الاتحاد نعم ظاهر قوله فكندا مقابله أعني الوجود يأتي عن حمل الأعداد على المعنى المذكور اذ لا ينكر المستدل تحقق الوجودات الخاصة لكن التشبيه في مجرد تحقق المفهوم الواحد العام للموضوعات لافي الانحصار فكأنه قال ليس العدم الالمفهوم واحداً فينبغي أن يتحقق للوجود مفهوم واحد عام والا لم يتحقق الحصر العقلي وبهذا التقرير يظهر أن مناط الاستدلال اتحاد مفهوم العدم فلا عبرة بما يقال لادخله في الاستدلال نعم الانسب بما ذكرنا أن يحذف لفظ بالذات في قوله اذ لا تمايز فيه بالذات الا انه جعل انتفاء التمايز بالذات دليلاً على انتفاء التعدد مطلقاً وان كان مردوداً بما أشير اليه في الجواب

(قوله لجواز أن يكون موجوداً بوجود مغاير الخ) فان قلت كون الشيء موجودا بوجود غيره محال فكل شيء إما أن يكون موجوداً بوجوده الخاص أولاً يكون موجوداً أصلاً فلا يبطل الانحصار العقلي

موجودا بوجود مغاير لذلك الوجود الخاص فان قيل اذا أريد انه اما موجود بوجود آمن الوجودات واما ليس موجودا أصلا لم يبطل الانحصار قلنا حينئذ كان الحصر بملاحظة اللفظ وأوضاعه فلا يكون عقليا بل استقرائيا تابعا للوضع مختلفا بحسب اختلافه (والجواب

أن يكون موجودا بوجوده الخاص واما أن لا يكون موجودا أصلا فلا يبطل الحصر العقلي قات بل يبطل لان الحصر العقلي ما لوجود النظر اليه يجزم العقل بالانحصار ولا شك أن الجزم هنا بواسطة مقدمة أجنبية هي امتناع كون الشيء موجودا بوجود غيره كذا أفاده الشارح في حواشي التجريد والمرااد بقوله ما لوجود النظر اليه أي من الامور الاجنبية فلو احتاج الى تدقيق النظر في الاقسام لا يضر كونه عقليا كما في حصر المفهوم في الواجب والممتنع وتلك يمكن وبهذا اندفع التدافع بين كلامه هذا وبين كلامه في حاشية شرح حكمة العين وحاشية المصالح

(قوله فان قيل الخ) يعني انما يبطل الحصر العقلي اذا أريد بقولنا موجود وجود خاص من الوجودات المتعددة اما اذا أريد به ما يطلق عليه الوجود فلا اذ يصير المعنى اما موجود بأحد الوجودات أو ليس بموجود أصلا ولا شك في انحصاره

(قوله مخففاً بحسب اختلافه) فقل عنه الابهري ان هذا معنى الحصر ان الشيء اما أن يكون موجودا بأحد المعاني التي وضع لفظ الوجود لها أولا وذلك مما يتغير بأن يفرض وضع لفظ الوجود لافق من تلك المعاني أو أكثر منها فيلزم أن يتغير حال الشيء في كونه موجودا أو معدوما بمجرد تغير الاوضاع مع بقائه في نفسه على حاله وذلك باطل قطعاً انتهى وبهذا اندفع ما أورد بعض الفضلاء انه يجوز أن يكون الحصر بملاحظة أحد تلك المعاني المختلفة من غير ملاحظة لفظ الوجود الذي يطلق عليها فان هذا المفهوم شامل للجميع وغير منافي للاشتراك اللفظي لانه على تقدير الاشتراك اللفظي ملاحظة أحد تلك المعاني ليس الا باعتبار وضع لفظ الوجود لها فلو وضع مدخل في الحكم والحصر دائر معه ويختلف باختلافه

قلنا الحصر العقلي ما يجزم به العقل بمجرد النظر اليه ولا شك انه هنا بمقدمة أجنبية هي امتناع وجود الشيء بوجود غيره واعلم ان ادعاء الحصر في قولنا الشيء اما أن يكون موجوداً بوجود خاص أولا يكون موجوداً أصلا ولو بواسطة مقدمة أجنبية يشكل بالهوى فانها قد تكون موجودة بوجود خاص نارة وبوجودين أخري فتأمل جوابه

(قوله قلنا حينئذ كان الحصر بملاحظة اللفظ الخ) رد عليه بعض الافاضل بأنه يجوز أن يكون الحصر بملاحظة إحدى تلك المعاني المختلفة من غير ملاحظة لفظ الوجود الذي يطلق عليها فان هذا المفهوم شامل للجميع وغير منافي للاشتراك اللفظي وجوابه أن الكلام في التقسيم الذي وقع فيه التعبير بلفظ الوجود مراداً به معناه الحقيقي اذ الكلام في الحصر المستفاد من قولنا الشيء اما أن يكون موجوداً أو معدوماً فلا اشكال أصلا

انا لانسلم ان العدم) مفهوم (واحد بل هو) متعدد متمايز بحسب اضافته الى الوجود فان كان الوجود نفس الحقيقة فالعدم (رفع الحقيقة) ولا شك ان الحقائق متعددة (ولكل حقيقة) منها (رفع يقابلها) والترديد بين الحقيقة المخصوصة ورفعها حاصر بلاشبهة وان كان الوجود الوجود زائدا على الحقائق متعددة بحسب تعددها كان أيضا لكل وجود مخصوص بشئ رفع يقابله ويكون الترديد بين ذلك الوجود ورفع حصر عقليا كما ان الترديد بين الوجود

(قوله لانسلم أن العدم مفهوم الخ) أي ليس لنا مفهوم واحد مسمى بالعدم انما هي مفومات متعددة على حسب تعدد الوجودات ولفظ العدم مشترك بينهما اشتراكا لفظيا كالوجود (قوله متعدد متمايز بحسب اضافته الخ) والاضافة الى الوجود داخلة في مفهومه فيكون متمايزا بالذات (قوله والترديد الخ) فتولنا زيد اما أن يكون موجودا أو معدوما بمنزلة قولنا زيد اما انسان أو ليس بانسان

(قوله وان كان الوجود الخ) زاد الشارح هذا لاحتمال مع انه ليس مذهب القائلين بالاشتراك اللفظي ولذا لم يتعرض له في المتن استظهارا للجواب (قوله ويكون الترديد الخ) فان رفع ذلك الوجود يشمل أن يكون موجودا بوجود مغاير لذلك الوجود الخاص وان يكون معدوما وبهذا ظهر ان لو حدة مفهوم العدم مدخلا في الاستدلال وان دفع ما قيل انه اذا كان مفهوم العدم متعددا كان بطلان الحصر باحتمالين جواز كونه موجودا بوجود آخر وكونه معدوما بعدم آخر فالتعرض لو حدة العدم مستدرك لكن برد عليه أن هذا الحصر ليس هو الحصر المقصود من قولنا الشئ اما أن يكون موجودا أو معدوما فان الغرض منه الحصر في الوجود ورفع الوجود بالكلية لارفع الوجود الخاص بحيث لا يتنافى اتصافه بوجود آخر كما لا يخفى ومن هذا ظهر انه لا بد في الدلائل المذكور من انتعرض لو حدة العدم أو لكون المراد من العدم معنى لا يجمع الموجود حتى يلزم من كون الوجود مشتركا لفظا بطلان الحصر المذكور والاوجه أن يقال لو لم يكن الوجود مشتركا معنى فالعدم اما أن يكون مفوما واحدا أو متعددا بحسب تعدد الوجودات واياها كان يبطل الحصر العقلي المقصود من قولنا الشئ اما أن يكون موجودا أو معدوما اما على الاول فلجواز الوسطة بأن يكون موجودا بوجود آخر واما على الثاني فلا أنه حينئذ يكون حصر بين الوجود والعدم بالمعنى الذي يجمع الوجود وذلك ليس بمقصود

(قوله ويكون الترديد بين ذلك الوجود ورفع حصر عقليا) رد عليه بأن الحصر العقلي هو ما وجد النظر اليه لجزم العقل وهناك جزم العقل بواسطة مقدمة أجنبية هي أن الشئ لا يكون موجودا بوجود غيره ولا معدوما بعدم غيره اذ لو قطع النظر عن هذه المقدمة لم يكن قولنا زيد معدوم بعدمه الخاص في معنى قولنا ليس موجودا بوجوده الخاص بل كان أخص منه فانه اذا وجد زيد بوجود آخر

المطلق على تقدير ثبوته وبين رفعه حصر عقلي * الوجه (الرابع قال بعض الفضلاء هذه القضية) أي كون الوجود مشتركاً معنى (ضرورية) لاحتاجة فيها الى دليل بل يكفيها أدنى تنبيه (اذ نعلم بالضرورة ان بين الوجود والموجود) كالسواد والبياض الموجودين مثلاً (من الشركة في الـكون في الاعيان ما ليس بين الـوجود والمعدوم) كالبياض والمغفاء وليس هذه الشركة في الـكون المذكور بحسب اتحاد الاسم لانها ثابتة مع قطع النظر عن

(قوله الوجه الرابع قال الخ) واذا كانت هذه القضية ضرورية كان الاشتراك ثابتاً بطريق الاولي فهذا استدلال بالعلم ببداية القضية على العلم بثبوتها ولا ينافي ذلك كون البداية فرع ثبوتها فاندفع ما يتوهم من أن كون هذه القضية بدئية منافي للاستدلال ببدايتها عليها فالصواب أن يترك قوله الوجه الرابع ويقال وقال بعض الفضلاء ليكون عدلياً لما فهم عن الوجوه السابقة من كون هذه القضية نظرية (قوله لاحتاجة فيها الى دليل الخ) فلا يردانها لو كانت ضرورية استدل عليها القوم لانها تنبئيات عليها (قوله اذ نعلم الخ) دليل على الحكم بالبداية فانه قد يكون نظرياً (قوله ان بين الموجود الخ) استدلال باشتراك الـكون بين أي موجودين فرئنا وعدم اشتراكه بين الموجود والمعدوم على اشتراكه بين جميع الموجودات فلا يتوهم أن الدليل عين المدعى

أو عدم بعدم آخر صدق انه ليس موجوداً بوجوده الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص فالعقل يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما انه ليس موجوداً بوجوده الخاص ولا يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما معدوم بعدمه الخاص الابد ملاحظة تلك المقدمة الاجنبية فلا يكون حصراً عقلياً وفيه بحث لان الحصر العقلي ما يجزم العقل فيه بالانحصار بمجرد تصور الطرفين كما هو حقهما وأما اذا لم يتصورا حق تصورهما فعدم الجزم لا يجزى بالانحصار العقلي كما هو شأن جميع الاوليات ثم ان خصوص الـعدم ليس الا بخصوص المضاف اليه وهو الوجود الخاص فحينئذ لا نسلم انه اذا وجد زيد بوجود آخر أو عدم بعدم آخر صدق انه ليس موجوداً بوجوده الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص غاية ما في الباب انه لزم من هذا الحال المفروض أن عدم زيد بعدم خاص وهو سلب وجوده الخاص ويوجد بوجود خاص غير ماضيف اليه هذا الـعدم أو عدم بعدمين خاصين وبالجملة لاشك على تقدير تعدد الوجودات الخاصة والعدمات الخاصة ان لكل وجود جزئي سلباً متعلقاً به الخاصات الجواب أن الحصر بين الوجود الجزئي وسلبه الذي يصدق عليه الـعدم الخاص عقلي وهذا كلام حق لا غبار عليه لا يقل الحصر الذي ادعي عقليته هو الذي أحد طرفيه كون الشيء ليس له وجود البتة فالحصر العقلي فيما يكون أحد طرفيه الـعدم الخاص بمنزل عما فيه المستدل لانا نقول فالخصم لا يسلم بتحقيق الحصر العقلي حينئذ كيف ونحققه عقلي فيما يكون أحد طرفيه ما ذكرته موقوف على ثبوت الوجود المطلق فن لا يسلمه لا يسلمه نعم المتفق عليه تحققه بين الموجود والمعدوم واما ان الـعدم

الالفاظ وأوضاعها (وهذا) الذي ذكرناه (لا يمنع الا المعاند) فانه غير مقنع له واما بالنسبة الى المنصف فهو قاطع فيما ادعيناه كذا في المباحث المشرقية قال المصنف (وتعود قضية الماهية والتشخيص) فان الحال فيهما أيضاً كذلك فان اكتفى بمجرد الاشتراك تم الكلام وان ادعى معه التماثل بين افراد الوجود بطل بشهادة الماهية والتشخيص . الوجه (الخامس قال) ذلك البعض من الفضلاء (من زعم انه) يعنى الوجود (غير مشترك فقد اعترف بانه مشترك من حيث لا يدري اذ لولا انه تصور مفهوم واحد) شاملا لجميع الموجودات (يحكم عليه بانه غير مشترك) بين الموجودات (للزومه البرهان في كل وجود انه كذلك) أى غير مشترك (واذا لم تكن الدعوى) المتعلقة بامور متعددة واحدة (عامة) لها (لم يمكن اثباتها بدليل) واحد (عام) لان تلك الدعوى حينئذ متعددة بحسب المعنى كتعدد تلك الامور فلا بد لكل واحدة من تلك الدعاوي من برهان على حدة والحاصل ان

(قوله فانه غير مقنع له) اذ له أن ينكر العلم بالامر المشترك بين الموجودين (قوله الوجه الخامس قال الخ) تقريره انه لو لم يكن الوجود مشتركاً معنى لكان الحكم بأنه غير مشترك مطابقاً للواقع والتالى باطل لان الحكم بأنه غير مشترك يستلزم الاشتراك فلا يكون مطابقاً للواقع (قوله يحكم عليه) أى على ذلك المفهوم للواحد من حيث اتحاد افراده أعنى الوجودات فلا يرد عليه ان المحكوم عليه هى الافراد لا العنوان فالصواب أن يقال يحكم بملاحظته على تلك الوجودات (قوله واذا لم تكن) الظاهر لانه اذا لم تكن لانه دليل للملازمة المستفادة من الشرطية السابقة الا انه أوردته بالمعطف اشارة الى أن هذه المقدمة محققة مقررة لا شبهة فيها مع قطع النظر عن جعلها دليل للملازمة (قوله عامة لها) بأن لا يوجد مفهوم مشترك بينها يجعل عنوانا لملاحظتها

(قوله لان تلك الدعوى حينئذ) أى حين فرض أن لا يوجد مفهوم شامل لتلك الامور متعددة بحسب تعدد تلك الامور فكانت قضايا متعددة لا بد في الاستدلال عليها من ملاحظة كل واحد من تلك الامور بخصوصه وجعله أصغر وأثبت الاوسط له فيحصل صغريات متعددة تعدد الدلائل بحسب تعددها مثلاً اذا قيل الوجودات نفس الحقائق ولا شئ من الحقائق بمشركة وفرض انه ليس مفهوم واحد يحمل آلة للملاحظة تلك الوجودات لا بد من ملاحظة كل واحد منها بخصوصه ويقال هذه حقيقة وتلك حقيقة فيحصل صغريات متكررة حسب تكرار الوجودات فضم الى تلك الكبرى فلا يكون الدليل واحداً

فيه مفهوم واحد فهو مستدل عليه بعدم التمايز بين الاعداد ولذا أجيب عنه بثبوت التمايز بالاضافة الى الوجودات فليتأمل فيه حق التأمل

(قوله وتعود قضية الماهية والتشخيص) وأيضاً دعوى الضرورة في عمل النزاع لا نسمع

الدليل اذا كان واحدا متناولا لمتعدد فلا بد ان تكون الدعوى عامة متناولة لذلك المتعدد وعمومها اياه انما يكون باخذ معنى واحد عام لجميعه اذ لولاه لوجب التعرض لخصوصية كل واحد من ذلك المتعدد فن 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 الى ان يبرهن على كل واحد واحد من وجودات الماهيات انه غير مشترك لاستحالة ان ينطبق الدليل الواحد على متعدد باعتبار خصوصية كل واحد منه ولكنه معترف بان حجته على ان الوجود غير مشترك تتناول كل وجود فلا بد له من ان يتصور معنى واحدا متناولا للوجودات باسرها وقد حكم على ذلك المعنى بحكم الإيجابي صادق هو انه غير مشترك فلا بد ان يكون ذلك المعنى متحققا فقد لزمه الاعتراف بان الوجود مشترك (والجواب

(قوله بل يتناول الخ) لا يتهوم من هذا أن من قال بأن الوجود غير مشترك أراد به أن الوجودات الخاصة غير مشتركة لانه لا يقبل النزاع بل أراد أن لا شيء من الوجود بمشترك ويلزم من هذا كون كل وجود خاصا وغير مشترك فتدبر فانه زل فيه أقدام

(قوله أن يتصور معنى واحدا) اذ لا بد من تصور المحكوم عايه وهذا القدره مشترك بين الموجبة والسالبة (قوله صادق) أى فى زعمه

(قوله فلا بد أن يكون ذلك الخ) اذ لا بد فى صدق الموجبة من وجود آخر للموضوع به يتحد الموضوع والمحمول فى نفس الامر ويكون مناطا للصدق سواء كان فى الذهن أو فى الخارج فيكون ذلك المعنى ثابتا فى نفس الامر وبما ذكرنا ظهر أن مجرد تصور معنى الواحد لا يكفي فى الاستدلال لجواز أن يكون ذلك التصور مجرد فرض العقل واعتباره فلا يلزم ثبوت ذلك المعنى فى نفس الامر بل فى فرض

(قوله لاستحالة أن ينطبق الدليل الواحد الخ) فان قات الانطباق بالفعل وان كان مستحيلا لكن الانطباق بالقوة غير مستحيل بان يورد دليل يمكن ابراده فى غير ماورد فيه أيضاً فيكتفى بذلك الايراد ونظيره ماصرح به الشارح فى أوائل بيان شرح المفتاح من أنه اذا بين حال جزئى بوجه علم جريانه فى جميع الجزئيات على سواء يثبت القاعدة الكلية بلا شبهة ويسمى تصورا للبرهان الكلى فى مثال جزئى تأنيسا به قلت ما ذكرته من الاكتفاء ببناء على العلم بجريانه فى سائر الجزئيات وانه بعد تصور أمر شامل أيضاً

(قوله وقد حكم على ذلك المعنى) الظاهر انه جعل نفس المفهوم الكلى أيضاً من الافراد وعم الحكم على جميعها والا لكان أن يقال فلا بد من أن يتصور معنى واحدا متناولا للوجودات هو المسمى بالوجود المشترك ثم المراد بالصدق فى قوله بحكم الإيجابي صادق الصدق فى زعم المستدل فليتناول

انا نأخذها) أى الدعوى (سالبة) لاموجبة معدولة (فتقول لا يوجد معنى مشترك فيه بينها يسمى الوجود وذلك لا يقتضى وجودا مشتركا) بينها بل يكفيها تصور وجود كذلك وهذا (كما يقال لا يوجد شخص مشترك فيه بين اثنين) فإنه لا يقتضى شخصا مشتركا بينهما لاستحالة بل يقتضى تصويره (وتحقيقه ان السالبة لا تقتضى وجود الموضوع) بل تصويره فقط ويمكن ان يجاب أيضا بان المراد بالوجود هو المسمى بلفظ الوجود وهذا معنى واحد شامل لجميع الخصوصيات فيحكم عليه حكما عاما لها بهذا العنوان المتناول اياها من غير حاجة الى ان يبرهن على خصوصية كل واحد منها في الوجه (السادس لو لم يكن الوجود) معنى واحدا (مشتركا لم يتميز الواجب عن الممكن فانا إذا قلنا) على تقدير كون الوجود معاني متعددة الشيء (اما ان يجب وجوده أولا فقد يجب له الوجود بمعنى ولا يجب بمعنى آخر)

العقل وان الجواب بأخذ تلك القضية سالبة ثم وان ما قيل ان مدار الاستدلال على انه لا بد في الدعوى من تصور معنى واحد عام ليتمكن اثباتها بدليل واحد سواء كان الدعوى موجبة أو سالبة فافرق المذكور غير نافع في الجواب وهم باطل

(قوله بل يكفيه تصور وجود كذلك) والتصور يجوز أن يكون بمجرد الفرض والتقدير فلا يستدعي ثبوته في نفس الامر

(قوله بل يقتضى تصويره) أى تصور الشخص المشترك وتقديره وهذا لا ينافي ما قيل ان الجزئي يتمتع تصور اشتراكه لانه بمعنى التجويز لا التقدير على ماقرر في موضعه

(قوله ويمكن أن يجاب النخ) حاصله أن اللازم مما ذكر انه لا بد من ملاحظة معنى واحد عام يكون آلة للملاحظة تلك الوجودات وهذا القدر لا يلزم اشتراك الوجود بالمعنى المتنازع فيه لجواز أن يكون ذلك المعنى مأخوذا من الاشتراك اللفظي بأن يقال المسمى بالوجود نفس الحقائق والحقائق متخالفة (قوله لم يتميز الواجب عن الممكن) أى بالذات خص الممكن بوجود التميز عن الممتنع لكونه مسلوبا عنه جميع الوجودات

(قوله فقد يجب له الوجود) سواء كان الوجود نفس الحقيقة أو زائدا عليه فإنه يجب ثبوت ماهية الشيء له وما يقتضيه ذاته ولا يجب له ماعداها

(قوله يقتضى تصويره) لا يخلو عن مخالفة لما ذكر في المنطق من أن الجزئي الحقيقي يتمتع فرض اشتراكه فليشأمل

(قوله الوجه السادس الخ) فيه بحث لان الواجب ما يجب له وجود ما والممكن ما لا يجب له وجود أصلا فالتمييز ظاهر بلا اشكال الا أن يرجع الى أن هذه القسمة أيضا عقلية والحصر فيها ذكرته بملاحظة اللفظ وأوضاعه

فيكون الشيء الواحد واجبا ممكنا معا فلا يتميز ان أصلا بخلاف ما اذا كان الوجود معنى واحدا 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 و (كون الشيء) الواحد (له وجودان وان كان) الوجود (نفس الحقيقة) أو زائدا عليها (معلوم الانتفاء بالضرورة) لا متنازع ان تكون الحقيقة الواحدة حقيقتين أو ان تكون موجودة بوجودين وان كانا زائدين عليها (وامان قال ليس) الوجود (بمشارك) معنى

(قوله ان ما ذكرتم الخ) لان مجرد كونه لا يجب له الوجود بمعنى آخر لا يقتضي كونه ممكنا مالم يعتبر معه جواز ذلك المعنى له وهو مبني على جواز أن يكون لشيء واحد وجودان وهذا متنازع لا متنازع تعدد ماهية الشيء ووجود الشيء مرتين فقوله معلوم الانتفاء مناه معلوم امتناعه كما يدل عليه تعليل الشارح فلا حاجة الى اعتبار حذف المضاف أي وجواز كون الشيء الخ أو اعتبار أن الممكن مالا يلزم من فرض وقوعه محل

(قوله وان كان الخ) لما كان المتبادر من عبارة المتن على ما هو مقتضي ان الوصلية ان الحكم المذكور على تقدير زيادة الوجود أولى منه على تقدير العينية وليس كذلك زاد عليه الشارح قوله أو زائدا عليها ليتحقق أولوية نقيض الشرط ويصير المعنى ان هذا الحكم معلوم الانتفاء بالضرورة وان فرضنا أحد الأمرين من العينية أو الزيادة فكيف اذا تعين العينية كما هو مذهبنا فان معلومية انتفائه حينئذ أولى لان امتناع تعدد الحقيقة أظهر من امتناع كون الشيء موجودا مرتين

(قوله وان كانا زائدين) بخلاف ما اذا كان أحدهما نفس الحقيقة والآخر زائدا عليه فان امتناعه أظهر لانه يستلزم أن يكون الشيء موجودا بنفسه وأن لا يكون موجودا بنفسه فتدبر فان الناظرين تحيروا في فهم معنى ان الوصلية في الموضوعين

(قوله وكون الشيء الواحد له وجودان الخ) قيل يفهم منه ابطال الفعلية أعني أن يكون للشيء وجودان بالفعل والفعلية أحص من الامكان الذي يكفي في جريان الوجه السادس ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاسم وأجيب أولا بتقدير المضاف أي جواز كون الشيء الواحد أو امكانه وثانياً بان الممكن مالا يلزم من فرض وقوعه محال وبداهة العقل شاهدة ببطلان وقوعه فالامكان باطل أيضاً

(قوله أو زائدا عليها) فيه مناقشة لفظية وهي ان ان في قوله وان كان نفس الحقيقة يفيدان موقع موقع الجزاء وهو معلومية انتفاء الوجودين لشيء أولى بالازوم لنقيض الشرط أعني كون الوجود نفس الحقيقة والمقصود في مثله بيان أن الجزاء لازم الوجود على كل تقدير لان الشرط المذكور في الكلام اذا استبعد استلزامه للجزاء ويكون نقيضه أولى بذلك الاستلزام مع تحقق استلزامه بالفعل لزم استمرار وجود الجزاء على تقدير وجود الشرط وعدمه كما في قولك لو أهتني لانتيت عليك حينئذ يرد على عبارة

بل هو مشترك بين الكل اشتراكاً لفظياً (فهم القائلون بأنه نفس الحقيقة) في الكل (وسيجيء حجبتهم) وههنا مذهب ثالث نقل عن الكشي وأتباعه وهوان الوجود مشترك لفظاً بين الواجب والممكن ومشترك بمعنى بين الممكنات كلها وهذا لسخافته لم يلتفت المصنف إليه **المقصد الثالث** في أن الوجود نفس الماهية أو جزؤها أو زائدها وفيه مذاهب ثلاثة لانه اذ لم يقل أحد بان الوجود جزء الماهية فاما ان يكون نفس الماهية في الكل أي الواجب والممكن جميعاً أو زائداً عليها في الكل أو يكون نفس الماهية في الواجب زائداً عليها في الممكن أو بالعكس وهذا الاحتمال الاخير لم يقل به أحد فانحصرت المذاهب في ثلاثة (أحدها للشيخ أبي الحسن الاشعري وأبني الحسين البصري) من المعتزلة (أنه نفس الحقيقة في الكل) أي الواجب والممكنات كافة (لوجوه) ثلاثة (الاول او كان)

(قوله فان الوجود الخ) أي ما يطلق عليه الوجود لا الوجود المطلق فيشمل مذهب الاشعري أيضاً ولذا وضع المظهر موضع المضمحل

(قوله نفس الماهية أو جزؤها الخ) كلمة أو ليس للتقسيم ولا للتزديد اذ لا مذهب في انقسامه وترديده للمعتزليين بل هو لاحد الامرين على ما هو أصل وضعه فهو قضية حملية محمولها أحد الامور الثلاثة عند العقل وفي هذه القضية التي محمولها أحد الامور الثلاثة عند العقل على سبيل منع الخلو مذاهب ثلاثة باعتبار تعيين محمولها

(قوله بأن الوجود جزء الماهية) فسقط كونه جزءاً في الكل وكونه جزءاً في البعض سواء كان عيناً في البعض الآخر أو زائداً

(قوله فاما أن يكون الخ) الانحصار في هذه الاحتمالات الاربعة بناء على عدم اعتبار التفصيل في الممكن

المصنف أن نفس للشرط ههنا أولى باستلزام ذلك الجزاء وهو ظاهر ولئن أغض عن حديث الاولوية بناء على الاستعمال الشائع في تراكيب المصنفين فلا أقل من لزوم تحقق احتمال آخر غير الشرط المذكور بتحقيق الجزاء عليه أيضاً فحينئذ لا معنى لضم الشارح قوله أو زائداً عليها اللهم الا أن يقال ذلك الاحتمال هو الجزئية والواضح في العبارة سواء كان نفس الحقيقة أو زائداً عليها ثم ان قوله وان كانا زائدين عليها مما لا يحتاج اليه لان قوله وأن تكون موجودة بوجودين ناظر الى قوله أو زائداً عليها كان قوله لا متناع أن تكون الحقيقة الواحدة الخ ناظر الى قوله نفس الحقيقة فتأمل

(قوله وهذا لسخافته الخ) وجه السخافة أن الادلة عامة

(قوله انه نفس الحقيقة الخ) قيل فعلى هذا يلزم استثناء الممكن عن الفاعل اذ لا يمكن افادة الوجود الخارجى لانه عين الماهية وهي في نفسها لا يمكن جعلها وجوابه على تقدير أن يكون مراد الشيخ ما سبقه

الوجود (زائدا) على الماهية (كانت الماهية من حيث هي هي غير موجودة) أي إذا
اعتبرت الماهية في حد ذاتها مع قطع النظر عن جميع ماهو خارج عنها لم تكن موجودة
(فكانت معدومة) إذ لا واسطة بينهما (فيلزم) حينئذ من انضمام الوجود إليها وقياها بها
(اتصاف المعلوم) الذي هو الماهية (بالوجود وأنه تناقض) إذ تكون الماهية حينئذ معدومة
موجودة معا (والجواب من وجهين) الاول (التنقض 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 الذي ليس باسود بالسواد فيلزم ان
يكون ذلك الجسم اسود وليس باسود معا وأنه تناقض (و) الثاني (الحل) وهو ان الماهية من
حيث هي لا موجودة ولا معدومة كما سيأتي في المرصد الثاني (وكل منهما) أي من
الوجود والعدم (أمر) زائد عليها (ينضم إليها) فقولنا الماهية من حيث هي لا موجودة ولا
معدومة نعني به أنها ليست عين الوجود ولا عين العدم وأنه ليس شيء منهما داخلا فيها
بل كل واحد منهما زائد عليها فاذا اعتبر معها الوجود كانت موجودة وإذا اعتبر معها العدم

(قوله أي إذا اعتبرت الخ) لم يفسر الحينية بعدم اعتبار انضمام الوجود لئلا يصير الحكم عليها
بكونها غير موجودة لغوا وما قيل من أنه إذا قطع النظر عن جميع ماهو خارج عنها لم يظهر ترتب قوله
فكانت معدومة عليه لان العدم خارج عنها كالوجود فوهم لان ترتبه عليه بالظر الى انتهاء واسطة غاية
مافي الباب انه يلزم أن تكون معدومة وأن لا تكون معدومة فيكون زيادة الوجود لاستلزامه للتعيين
باطلا على ان عدم ظهور ترتبه عليه بمنوع لجواز أن يكون باعتبار كون العدم جزءا له أو نفسه
(قوله الحل) أي منع مقدمة معينة وهي قوله فكانت أي الماهية من حيث هي معدومة يتبع لزوم
الواسطة فإنا نعني بقولنا الماهية من حيث هي ليست بموجودة ولا معدومة أنه ليس شيء منهما في مرتبة
الماهية في الملاحظة العقلية لعدم كونها نفس الماهية أو داخلا فيها ففيه ارتفاع التعيين في الملاحظة ولا
استدالة فيه ولا نعني به أنها متفككة عنها حتى يلزم ثبوت واسطة بين الموجود والمعلوم

المصنف ظاهر وأما إذا حل على ظاهره فيمكن أن يستفاد من جواب الوجه الاول الدال على الزيادة في الممكن
(قوله مع قطع النظر عن جميع ماهو خارج عنها) فيه بحث لان قيد الحينية ان فسر بهذا لم يظهر
قوله فكانت معدومة لان العدم خارج عنها كالوجود فاذا قطع النظر عن جميع ماهو خارج عنها لم يرجح
اتصافها بالعدم على اتصافها بالوجود فالاولى أن يقال في تفسيرها مع قطع النظر عن انضمام الوجود إليها
ويمكن أن يدعى بان التفسير المذكور بناء على ماهو المتبادر من قوله من حيث هي هي وأما قوله فكانت
معدومة فالزأى وبناء على انتهاء الواسطة ومثله كثير وما ذكرته حاصل الجواب الذي ذكره

كانت معدومة وإذا لم يعتبر معها شيء منهما لم يمكن أن يحكم عليها بأنها موجودة أو معدومة ولا نفي به أن الماهية منفكة عنهما معا حتى يلزم الوساطة وتلخيصه أن الوجود ينضم الى الماهية وحدها لا الى الماهية المأخوذة مع العدم حتى يلزم التناقض ولا الى الماهية المأخوذة مع الوجود حتى يلزم كونها موجودة قبل وجودها وبعبارة أخرى ينضم اليها لا بشرط كونها موجودة ولا بشرط كونها معدومة بل في زمان كونها موجودة بهذا الوجود لا بوجود آخر كل ذلك على قياس انضمام الاعراض الى محلها * الوجه (الثاني قيام الصفة الثبوتية بالشيء فرع وجوده) أي وجود ذلك الشيء (في نفسه ضرورة) فإن ما لا ثبوت له في نفسه لم يمكن أن يتصف بصفة ثبوتية ولا شك أن الوجود أمر ثبوتي (فلو كان الوجود صفة)

(قوله لم يمكن أن يحكم عليها الخ) لأنها ليست متصفة بأحدهما

(قوله ينضم الى الماهية) وهذا الانضمام إنما هو في العقل بمعنى أن العقل اذا لاحظ الماهية من حيث هي ولا يحاط ترتيب الآثار عليها حكم بأنها موجودة وليس ذلك الانضمام في الخارج حتى يردان الماهية من حيث هي في الخارج فكيف ينضم الوجود اليها

(قوله بل في زمان كونها الخ) اضراب عن مضمون العبارة وفيه اشارة الى دفع ما قيل أن انضمام الوجود أن كان في زمان الوجود يلزم تحصيل الحاصل وأن كان في زمان العدم يلزم اجتماع التقيضين وحاصل الدفع اختيار الشق الاول ومنع استحالة تحصيل الحاصل لانه تحصيل للحاصل بهذا التحصيل وذا ليس بمحال إنما الحال تحصيل ما هو حاصل قبل هذا التحصيل

(قوله الثاني قيام الخ) تقريره انه لو كان الوجود زائدا على ماهية ما كان قائما بها وإذا كان قائما بها السكان فرعا على وجودها في نفسها وإذا كان فرعا لوجودها في نفسها كان للماهية وجود قبل وجودها ينتج لو كان الوجود زائدا على الماهية كان للماهية وجود قبل وجودها والثاني باطل لانه يلزم كون الشيء موجودا مرتين وتقدم الوجود على نفسه أو التسلسل فكذلكا المقدم ثبت أن الوجود ليس زائدا في شيء من الماهيات

(قوله فإن ما لا ثبوت له الخ) اذ المعدوم مطلوب عنه كل صفة وقيد بالثبوتية اذ يتصف المعدوم بالصفات العدمية فانه في الحقيقة سلب الاتصاف بالصفات الثبوتية قيل هذا البيان إنما يدل على الاستلزام دون الفرعية والتوقف فالحق أن ثبوت شيء لشيء يستلزم ثبوت المثبت له في طرف الثبوت وجيئنا

* (قوله بل في زمان كونها موجودة بهذا الوجود) الاضراب متعلق بتيك العبارتين معا لا بالثاني فقط وفيه اشارة الى الجواب عما يعود اليه المستدل ويقول عروضة للماهية إما حال كونها موجودة فيلزم تحصيل الحاصل أو حال كونها معدومة فيلزم اجتماع التقيضين

زائدة (قائمة بالماهية لزم ان يكون قبل) قيام (الوجود) بها (لها وجود) فيلزم كون الشيء موجودا مرتين هذا خلاف (و) أيضا (يلزم تقدم الشيء على نفسه) ان كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق (ويعود الكلام في ذلك الوجود) السابق ان كان غير الوجود اللاحق بان يقال لو كان الوجود السابق صفة قائمة بالماهية لكان لها قبل قيام هذا الوجود بها وجود ثالث (وتتسلسل) الوجودات الى مالا نهاية له وهو ممتنع (ومع امتناعه فلا بد) هناك (من

لا اشكال في قيام الوجود بالماهية والاتصاف به وعندى ان الاتصاف نسبة بين الطرفين فيحتاج الى ثبوتها فيه فيكون الاتصاف متوقفاً وفرعاً لثبوت المثبت له فان قيل فيلزم أن يكون فرع ثبوت المثبت أيضاً قلنا نعم اذا كان الاتصاف حقيقة كالاتصاف بالاعراض كما نص عليه الشيخ حيث قال في الهيات الشفاء ان مالا يكون موجودا في نفسه استحال أن يكون موجودا لشيء وأما اذا كان الاتصاف انتزاعياً كالاتصاف زيد بالعمى فلا يقتضى الا ثبوت اثبت له لانه لا بد من مبدأ الانتزاع في طرف الاتصاف حتي ينتزع منه (قوله فيلزم الخ) يعنى أن قوله ويلزم تقدم الشيء على نفسه ليس في حيز الجزاء والا لكان الواجب أن يقول وتقدم الشيء على نفسه أو لزوم تقدم الشيء على نفسه بل هو معطوف على مقدر لازم من التالي لزوماً بينا ولذا تركه المصنف فالأمور الثلاثة محالات لازمة للتالي مترتبة عليه اما الاول فن القلبية مع قطع النظر عن كون الوجود السابق عين اللاحق أو غيره والثاني على تقدير العينية والثالث على تقدير الغيرية وانما أورد الواو بين الثاني والثالث نظراً الى اجتماعهما في الترتيب على كون الوجود السابق قبل اللاحق وان كان لزوم كل واحد منهما على تقدير مباين لتقدير الآخر وبهذا الاعتبار يصحح أن يكون موقفاً لا وكما سيجئ في عبارة الشارح

(قوله وتتسلسل الوجودات الخ) أى يلزم وجود سلسلة في الوجودات الغير المنتهية المتتالية المحتمة لكون كل وجود سابق شرطاً لوجود لاحق لانه يلزم أن لا تنتهى سلسلة الوجودات الى غير النهاية حتى يقال انه ليس بمحال انما المحال وجود السلسلة الغير المنتهية بالفعل

(قوله ومع امتناعه فلا بد الخ) أى مع امتناع التسلسل في نفس الامر او فرض وجوده ههنا

(قوله ومع امتناعه) أى مع امتناع التسلسل اللازم المفروض في نفسه لما سيأتى من أدلة ابطاله واستلزامه انحسار مالا يتناهى بين حاصرين يلزم عدمه على تقدير فرض وجوده وفيه المطلوب كما حققه الشارح وهذا كلام مقبول في صناعة المناظرة ولا يرد عليه نظر شارح المقاصد حيث قال وفيه نظر لانا لانسلم على تقدير التسلسل تحقق جميع لا يكون وراءه وجود آخر بل كل جميع فرضت ففروضها بواسطة وجود آخر عارض لان معنى هذا التسلسل عدم انتهاء الوجودات الى وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر نعم يمكن أن يناقش في قوله وذلك الوجود لا يكون زائداً الخ يمنع ذلك مستنداً بجواز استلزام المحال للمحال كما هو المشهور فليتنامل

وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر قطعاً) فيكون هو عين الماهية وذلك لان جميع هذه الوجودات الزائدة التي لا تنتهي عارضة للماهية فتقتضي ان يكون لها وجود قبلها لا متنازع اتصاف المعدم بالصفات الثبوتية وذلك الوجود لا يكون زائداً على الماهية والا لم يكن مافرضناه جميعاً جميعاً بل يكون عينها وهو المطلوب (والجواب ان الضرورة) التي ادعيتوها انما هي (في صفة وجودية هي غير الوجود) فان البدئية تشهد بان كل صفة ثبوتية سوى الوجود فان قيامها بالموصوف فرع وجود الموصوف في نفسه (واما الوجود فالضرورة) فيه على عكس ذلك لانها (تقتضي بامتناع مسبوقيته بالوجود لما ذكرتم) من لزوم كون الشيء موجوداً مرتين ومن لزوم تقدم الشيء على نفسه أو تسلسل الوجودات الى ما لا نهاية له ولقائل ان يقول هذا الجواب من قبيل التخصيص لاحكام العقلية اليقينية بسبب ما يعارضها كما هو دأب أصحاب المعلوم الظنية في احكامها العامة فلا يصح قطعاً

فالمطلوب وهو كون الوجود نفس الماهية ثابت لان جميع الوجودات المتسلسلة الغير المنتهية بحيث لا يشذ منها وجود مجموع مغاير لكل واحد من الوجودات بالذات لوجوب مغايرة الكل مع الجزء فالكلي من حيث الكل ليس نفس الماهية ولا جزءاً منها فهو خارج عنها قائم بها كقيام كل واحد منها فيكون قيامه فرعاً لوجود الماهية في نفسها لما مر ولا يكون ذلك الوجود زائداً على الماهية والا لم يكن جميع مافرضناه جميعاً فيكون نفسها وهو المطلوب فتدبر فانه تقرير منقح يتضح به المرام ولا يرد عليه الشكوك التي عرضت للنظرين في هذا المقام تركنا التصريح بها مخافة ان يطول الكلام

(قوله لان جميع هذه الوجودات الزائدة التي لا تنتهي) أي لا تنتهي بالفعل لما عرفت فلا يرد ما في شرح المقاصد انا لانسلم انه على تقدير التسلسل تحقق جميع لا يكون وراءه وجود آخر بل كل جميع فرضت فهو راضاً بواسطة وجود آخر عارض لان معنى هذا التسلسل عدم انتهاء الوجودات الى وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر

(قوله بسبب ما يعارضها) أي بسبب ما يعارض مثبتها من الضرورة والدليل اذ التعارض من خواص الادلة وانما قيد بذلك لان التخصيص بسبب المعارض تخصيص للحكم مع جريان الدليل فيما خص عن الحكم الكلي وهو يدل على بطلان دليل ذلك الحكم وانتقاضه كما فيما نحن فيه ولذا جعل الدليل المعارض سبباً للتخصيص فقال لما ذكرتم بخلاف التخصيص بسبب عدم جريان الدليل فانه جار في الاحكام العقلية كقولهم نقيضاً المتساويين متساويان خص منه الامور الشاملة لعدم جريان الدليل فيه لا بسبب وجود

(قوله ولقائل أن يقول الخ) قيل اذا كان الفارق هو الضرورة العقلية أيضاً لم يكن من قبيل التخصيص المذكور

بل الصواب ان يقال الضرورة تحكم بان كل صفة ثبوتية أى موجودة فى الخارج فان قيامها بالموصوف فرع وجوده فيه وليس الوجود صفة موجودة فى الخارج بل امتيازها عن

المعارض وقس على هذا

(قوله الضرورة الخ) لما لم يخص المستدل القيام بكونه فى الخارج بل أطلقه وقيد الصفة بالثبوتية أجاب الشارح بأنه ان أراد بالثبوتية الموجودة فى الخارج فسلم ان قيامها يقتضى وجود الموصوف فى الخارج لكن الوجود ليس كذلك وان أراد به ما ليس بالسلب فى مفهومه فلا سلم ان قيامها مطلقا يقتضى وجود الموصوف فيه بل اذا كان القيام خارجياً وقيام الوجود بالماهية ليس كذلك بل فى العقل فلا يلزم أن يكون للماهية قبل وجودها فى الخارج وجود - فيه حتى يلزم المحالات وبما حررنا لك اندفع ما قيل ان الضرورية حاكمة بأن قيام الصفة بالموصوف فرع وجود الموصوف سواء كانت الصفة موجودة أو معدومة نحو زيد أعمى فالتخصيص بالموجود لا وجه له لان ذلك انما هو على تقدير كون القيام فى الخارج ومقصود الشارح أن القيام مطلقا انما يقتضى وجود الموصوف فى الخارج اذا كانت الصفة موجودة فى الخارج

(قوله وليس الوجود الخ) اذ ليس فى الخارج ماهية ووجود يقوم بها كالسواد والجسم (قوله بل امتياز الخ) يعنى انه اذا حصل الجوهرية الخارجية حلها العقل الى ماهية ووجود بالنظر الى ترتيب الآثار عليها ويصفها به فانصافها به انصاف ذهنى انتزاعى وهو لا يقتضى الا كون الماهية فى الخارج بحيث ينتزع العقل الوجود منها فلا يرد انه لو كان الانصاف به فى العقل يلزم احتياج الموجودات الخارجية فى كونها موجودة الى العقل وذلك بين البطلان فان الاشياء موجودة فى الخارج مع قطع النظر عن وجود ذهن وعقل ويلزم احتياج الواجب فى وجوده الى وجود الذهن لان ذلك انما يلزم اذا كان الانصاف به فى الذهن حقيقياً لا انتزاعياً وكذا لا يرد انه يلزم التسلسل فى الوجودات الذهنية لان الانصاف به فى الذهن يكون فرع الوجود الماهية فى الذهن ونقل الكلام الى الوجود الثانى والثالث والرابع وهكذا لان هذا التسلسل فى الامور الاعتبارية التى تنقطع باعتبار العقل فتدبر فانه دقيق قد أطل الفضلاء فيه الكلام وما فازوا بالمرام وكذا لا يرد ما أورده بعض الفضلاء من أن فى القول بامتنيازهما فى العقل اعترافاً بمذهب الشيخ فكيف يكون جواباً لاستدلاله لان مذهبه انه ليس ما يصدق عليه الوجود أمراً وراء الحقيقة فالوجود فى الخارج والعقل نفس الحقيقة والتغاير بينهما باعتبار المفهوم وهذا المحجب يقول أن ما يصدق عليه الوجود أمر مغاير للماهية فى الذهن وليس مغايراً لها فى الخارج نعم لو حمل مذهب الشيخ على ان مراده نفي الزيادة فى الخارج كما يدل عليه أدلته على ما يحققه المصنف كان فى الجواب المذكور اعترافاً لمذهبه

(قوله بل الصواب أن يقال الخ) فان قلت على هذا بطل الفرق الذى ذكره بين السالبة والموجبة بان السالبة لا تقتضى وجود الموضوع بخلاف الموجبة للدلالة على أن المحمول فى الموجبة اذا لم يكن موجوداً خارجياً لا يقتضى وجود الموضوع قلت المنفى هنا فى المآل هو القيام الخارجى المقتضى لتقدم الوجود

معروضه انما هو في العقل وحده نم هو ثبوتى بمعنى انه ليس السلب داخلاً في مفهومه لا بمعنى انه موجود في الخارج فلا يكون مندرجاً في ذلك الحكم الضرورى هذا وقد اعترض بان هذين الوجهين ان صحا لزم منهما ان الوجود ليس زائداً على الماهية لانه عينها لجواز ان يكون جزءاً منها وان لم يذهب اليه احدى الوجه (الثالث لو كان) الوجود (زائداً) على الماهية

(قوله واعترض الخ) والقول بان الجزئية منتف بالاتفاق فلو لم يكن نفس الحقيقة كان زائداً عليها على ما في شرح المقاصد يخرج الدليل عن كونه تحقيقياً وأما ما قيل ان اللازم من الدليل الثاني أن يكون وجود ما نفس الماهية لا كل وجود فليس بشئ لان مراد الشيخ بقوله أن وجود كل شئ نفس حقيقته ان الوجود الذى هو مظهر الاحكام ومصدر الآثار نفس الحقيقة وقد ثبت ذلك

(قوله لو كان الوجود الخ) تقريره انه لو لم يكن الوجود نفس الماهية لسكان زائداً عليها أو جزءاً منها وكلما كان أحدهما كان له وجود آخر أي موجوداً بوجود مغاير لنفسه زائد عليه أو جزء منه اما الصغرى فظاهر واما الكبرى فيتنضم حكمتين أحدهما كونه موجوداً وذلك لامتناع اتصافه بتقيضه وثانيهما كون وجوده مغايراً لنفسه اما زائداً عليه أو جزءاً منه وذلك لان المفروض ان الوجود زائد على الماهية أو جزء منها في الموجودات والوجود من جملتها ولا يخفى ان هذا الدليل يدل على عدم كونه زائداً أو جزءاً في الكل فلا يثبت به المدعى أعنى العينية في الكل وهذا الاعتراض غير الجواب الذي يأتي لانه على تقدير تسليم تمامية الدليل والجواب المذكور منع لكون الوجود موجوداً أو كونه وجوده مغايراً له

الخارجي والمدعى في الموجبة هو اقتضاء وجود الموضوع حال اعتبار الحكم مطلقاً فلا منافاة قال بعض المحققين الظاهر أن مراده أن الصواب في جواب دليل الشيخ أن يقال كذا وليس بصحيح لان هذا عين مذهب الشيخ وهو أن الوجود ليس زائداً في الخارج بل في العقل اذ لو كان زائداً في الخارج لزم الحالات وقد سلم هذا فكيف يكون جواباً عنه وهذا يوافق ما في شرح حكمة العين من أن النزاع في زيادته بحسب الخارج لكن قال الشارح في حواشيه الظاهر أن النزاع في كونه زائداً في نفس الامر وبحسب الذهن لا بحسب الخارج وبهذا صرح أفضل المحققين في تجريدته حيث قال فزيادته في النصور

(قوله لا بمعنى انه موجود في الخارج) فيه أن الوجود وان لم يكن موجوداً في الخارج إلا أن له ثبوتاً للموجودات في نفس الامر ولا شك أن ثبوت شئ لشيء في نفس الامر فرع ثبوت الثابت له فيها فيلزم التسلسل في الثبوتات في نفس الامر فتأمل

(قوله وقد اعترض بان هذين الوجهين الخ) وأيضاً لزم من الوجه الثاني أن يكون وجود واحد عين الماهية لا الكل وقد يجاب عن الاعتراض بان مقصود المعلق ابطال مذهب الختم أعنى مدعى الزيادة وقد حصل وأنت خبير بان سياق كلام المصنف ههنا يدل على أن مقصوده اثبات العينية وهو مدار الاعتراض

أو جزءاً منها (لكان له وجود) آخر لا متنازع اتصافه بالعدم الذي هو تقيضه وحينئذ ننقل الكلام الى وجود الوجود (وتنسلسل) الوجودات الى ما لا يتناهي (والجواب المنع) أى لا نسلم الملائمة (اذ قد يكون) الوجود (من المعقولات الثانية) فلا يكون موجوداً بل معدوماً ولا استحالة في اتصاف الشيء بتقيضه اشتقاقاً انما المستحيل اتصافه به موافاة كما مر (وان سلم) ان للوجود وجوداً على ذلك التقدير (فقد يكون وجود الوجود نفسه) لازائداً عليه ولا جزءاً منه (وكذلك) نقول (قدم القدم) (نفسه) (وحدث الحدث) (نفسه) على تقدير كون القدم والحدث موجودين في الخارج (و) كذلك (امثاله) أى أمثال ما ذكر من وجوب الوجوب وامكان الامكان وغير ذلك من الانواع المتكررة التي سيأتي ذكرها (فان كل وصف يلحق الغير فهو زائد عليه) أى على ذلك الغير (لكن ثبوته لنفسه ليس

(قوله والجواب الخ) تقريره لا نسلم انه لو كان الوجود زائداً أو جزءاً كان موجوداً لجواز أن يكون زائداً ومعدوماً وما توهم من انه لا يمكن تجويز كونه معدوماً على تقدير الجزئية لان عدم الجزء يستلزم عدم الكل فيلزم أن لا تكون الماهية موجودة فليس بشئ لان المستدل ادعى لزوم كونه موجوداً على كل واحد من التفسيرين أعنى الزيادة والجزئية كما عرفت فالمانع يكفيه أن يقول لا نسلم انه اذا كان أحدهما كان موجوداً لجواز أن يكون زائداً ومعدوماً ولا يجب عليه أن يبين عدم اللزوم بكل واحد منهما (قوله ولا استحالة الخ) لمكان منع المقدمة المدللة غير متجه أشار الى أن منعها راجع الى منع دليلها (قوله وان سلم الخ) أى لو سلم كونه موجوداً على تقدير الزيادة والجزئية فلا نسلم كونه موجوداً بوجود آخر لان ذلك الحكم انما هو فيما سوى الوجود وأما الوجود فيجوز أن يكون بنفسه لا بمعنى اتحاد وجود الوجود باوجود فان اتحاد الصفة بالوصف بين البطلان بل بمعنى ان الثمرة التي ترتب على سائر الموجودات لقيام الوجود بها ترتب على نفس الوجود من غير قيام وجود آخر به فان الموجود عندنا ما يظهر منه الاحكام وترتب عليه الآثار لا ما يتصف بالوجود كما هو وضع الافة والا لكان النزاع في كونه نفس الماهية أو زائداً لغوا من الكلام

(قوله فان كل الخ) تعليل لقوله فقد يكون وجود الوجود نفسه بمعنى هذا التجويز مبني على مقدمة كلية صادقة قبل هذه الكلية تقتضى أن يكون السواد اسود بنفسه مع أن البدهية تكذبه لان السواد سواد لاسود ونيس بشئ لانه ان أراد به انه ليس متصفاً بالسواد فسلم لكن لا يضرنا وان أراد به انه لا يترتب عليه آثار السواد فمنوع

(قوله فقد يكون وجود الوجود نفسه) وأما ما توهم من انه قد يكون وجود الوجود عدمياً فان افراد طبيعة واحدة لا يازم كون كلها وجودية كما سيأتي فلا يازم التسلسل فلا وجه له ههنا لان الدليل المذكور على تقدير محتمه يدل على وجود جميع افراد الوجود كما لا يخفى

أمر آرائدا) على نفسه فنقول مثلاً كل مفهوم مغاير للقدم فانه لا يكون قديماً الا بانضمام
أمر آخر اليه أعني مفهوم القدم واما مفهوم القدم على تقدير وجوده فهو قديم بنفسه لا
بأمر زائد عليه ينضم اليه فكذلك الماهية موجودة بوجود زائد عليه وأما الوجود فهو
موجود بنفسه لا بأمر زائد عليه الا ترى ان كل مايقاير الضوء انما يكون مضئاً بواسطة
قيام الضوء به وأما الضوء فهو مضئ بذاته لا بقيام ضوء آخر به (وثانيها مذهب الحكماء انه

(قوله انما يكون مضئاً) أي مرتباً عليه آثار الضوء

(قوله فهو مضئ بذاته) أي يترتب على ذاته آثار الضوء

(قوله وان زاد في الممكن) جملة حالية بالواو في شرح للتسهيل الشرطية تقع حالاً نحو افعل هذا ان
جاء زيد فقيل يلزم الواو وقيل لا يلزم وهو قول ابن جني وفي شرح الكشف ان كلمة أن هذه لا تكون
لغرض التعليق والاستقبال بل لثبوت الحكم البتة ولذا قيل انه للتأكيد واليه يشير كلام الشارح حيث
جعل كلا الأمرين مدعى الحكماء وليس هذا أن الوصلية المقصود منه استمرار الجزاء على تقدير
الشرط وعدمه .

(قوله وأما الوجود فهو موجود بنفسه) فان قيل فيكون كل وجود واجبا اذ لا معنى له سوى
ما يكون تحققه بنفسه قلنا ممنوع فان معنى وجود الواجب بنفسه انه مقتضى ذاته من غير احتياج الى فاعل
ومعنى تحقق الوجود بنفسه انه اذا حصل لشيء اما من ذاته كما في الواجب أو من غيره كما في الممكن لم
يفتقر تحققه الى وجود آخر يقوم بنفسه بخلاف الانسان فانه انما يتحقق بعد تأثير الفاعل بوجود يقوم به
عقلا قال الاستاذ المحقق قولهم الوجود موجود بنفسه كما أن الضوء مضئ بنفسه ليس بشيء اذمن البديهي
انه يمتنع انصاف الشيء بنفسه حقيقة فان الوجود في الخارج وجود فيه لا موجود فيه والضوء ضوء في
نفسه لا مضئ وهذا كما ان السواد سواد في نفسه لا اسود والحركة حركة في نفسها لا متحركة ولم يصح
أن يقول كل شيء شئى السواد فهو اسود بالسواد والسواد اسود بنفسه وبالجملة كل من يتصور معنى
الموصوف والصفة والانصاف لا يشتبه عليه امتناع انصاف الشيء بنفسه حقيقة

(قوله مذهب الحكماء انه نفس ماهية الواجب) سيأتي أن نفس الماهية عندهم هو الوجود الخاص
لا المطلق فلا يلزم من كون المطلق عندهم معقولا ثانيا عدم الواجب تعالى عن ذلك علواً كبيراً قال
الاستاذ المحقق يرد عليه أن مطلق الوجود بديهي التصور كما اعترفوا به وزادوا توضيحه وجوها فلا
يخفى مفهومه على عاقل وكل من يلاحظ حقيقة هذا المفهوم يعلم بدهاهة انه لا يصدق على شيء قائم بنفسه
بان يجعل عليه مواطاة اذ هو التحقق والكون وهذا يقتضى البتة أن يكون قائماً بشئ ولا يعقل قيامه
بنفسه فكيف يقال ان ذات الصانع فرد من هذا المفهوم قائم بنفسه بل هو قيوم مقيم لغيره وقد أشرت
في المقصد الاول من هذا المرصد الى أن قولهم بعينية الوجود كقولهم بعينية الصفات وان مرادهم به

نفس ماهية الواجب وان زاد في الممكن) اما زيادته على الماهية في الممكن فلما سيأتى في المذهب الثالث وأما كونه نفس ماهية الواجب فلقوله (اذ لو قام وجوده بماهيته) أي لو لم يكن وجوده نفس ماهيته لكان زائدا عليها اذ لا يجوز ان يكون جزءا منها واذا كان زائدا عليها وجب ان يقوم بها والا لم تكن موجودة أصلا ولو قام وجوده بماهيته (لكان وجوده وصفا (محتاجا اليها) أي الى ماهيته (وانها غيره والمحتاج الى الغير ممكن) فيكون وجوده ممكنا (فله علة وهي) أي تلك العلة (ليست غير الماهية) الواجبية (والا لكان وجود الواجب معلولا لغيره) فلا يكون الواجب واجبا (فهي) أي تلك العلة (الماهية) الواجبية (والعلة متقدمة) تقدما ذاتيا (على المملول بالوجود فتقدم الماهية) الواجبية (على الوجود) أي على وجودها (بالوجود) انه محل لما سر من الوجوه (في الدليل الثاني للشيخ وهي انه يلزم كون الشيء موجودا قبل وجوده وكونه موجودا صريحا وانه يلزم اما تقدم الشيء على نفسه أو التسلسل في الوجودات ويلزم أيضا ثبوت المطلوب على تقدير عدمه وذلك لان الماهية المقترنة لجميع تلك الوجودات المتسلسلة لا بد ان تتقدمها بوجود لا يكون زائدا عليها والا لم يكن ذلك الجميع جميعا بل يكون عنها وهو المطلوب فان قلت 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

(قوله والا لم تكن الخ) أي أن لا يقوم الوجود بماهيته تعالى لم تكن ماهية الواجب موجودة أصلا لانه حينئذ اما أن يقوم بغيره ولا شك انه يتمتع انصاف الشيء بصفة تقوم بغيره واما أن يكون قائما بنفسه ويكون لمماهية نسبة اليه على ما ذهب اليه الاوائل في موجودية الممكنات فيكون هو الواجب دون ما فر ضناه واجبا ومع ذلك يثبت المطلوب

(قوله وهي انه يلزم الخ) أي يلزم أن يكون الواجب موجودا قبل أن يكون موجودا وهذا المحال غير مذكور فيما سبق فبيان قوله لما مر بهذه الوجود الاربعة على سبيل التقلب وانما لم يذكره فبما سبق نقلا لا حذف في الكلام

(قوله فان قلت الخ) منشأ الاعتراض انه فهم من قوله فيكون وجوده ممكنا كونه ممكن الوجود في نفسه لانه الشائع المتبادر الى الفهم وحاصل الجواب أن المراد كونه ممكن الوجود لذاته تعالى بالنظر الى الوجود وان كان واجبا بالنظر الى ذاته تعالى

ماذا فلا يرد ما ذكره الأستاذ الا على ظاهر كلامه فليترك
(قوله ليس المراد انه الخ) فمعنى امكانه هو امكان ثبوت لموصوفه بمعنى انه لا يكتفي ذاته في ثبوت لموصوفه

بالماهية كان صفة لها فاتصاف الماهية بها لا بد له من علة هي اما الماهية أو غيرها (وأجيب عنه بان العلة) لاشك انها (متقدمة) على المعلول (وأما) ان تقدمها عليه يجب أن يكون (بالوجود فممنوع فان التقدم الثابت للعلة بالقياس الى المعلول (فديكون بغير الوجود ك: تقدم

(قوله فاتصاف الماهية الخ) ليس المراد ان الاعتراف في كونه انصافاً أو في وجوده في نفسه أو في وجوده لغيره لا بد له من علة فان جميع هذه الاحتمالات يندسه البطلان كما لا يخفى بل المراد ان الانصاف باعتبار كونه رابطة بين الماهية والوجود يحتاج الى علة لانه عبارة عن حصول الوجود للماهية فهو وجود رابطة للوجود وليس ذلك واجبا ولا منتعماً بل ممكننا فيحتاج الى علة هذا ما قالوا في تنقيح هذا المقام وفيه بحث لانه انما يتم اذا كان القائل بزيادته في الواجب قائلاً بزيادته في الخارج وان الانصاف به حقيق وأما اذا كان قائلاً بزيادته في الذهن بحسب نفس الامر بمعنى أنه في جود ذاته بحيث اذا حصل في الذهن انتزع منه الوجود أمراً زائداً على حقيقته فللازم ليس الاحتياج الى علة في هذا الانتزاع ولا محذور في ذلك فانه يحتاج فيه الى الذهن أيضاً وليس هذا اعترافاً بعينية الوجود في الواجب لان القائل بالعينية يقول باتحاد الوجود والماهية في نفس الامر وعدمه تغايرهما بالحقيقة فتدبر فانه دقيق

(قوله وأجيب عنه بان الخ) منع لقوله والعلة الخ أي كل علة متقدمة بالوجود أي لانسلم كليهما سواء أريد بالعلة العلة الفاعلية أو معاني العلة مستنداً بالعلة الفاعلة واجزاء الماهية

(قوله فاتصاف الماهية بها لا بد له من علة) قل الاستاذ المحقق انصاف ماهيته تعالى بالوجود قديم أي لأول له وسيجيء أن التأثير في القديم غير ممكن وان علة الاحتياج الى المؤثر هي الحدوث نعم ماهيته تعالى علة لوجوده بمعنى كونها مستلزمة ومقتضية له لكن مستلزم الشيء ومقتضية لا يجب أن يكون مقدماً عليه بالوجود وهذا كما يحكمون بوقوع أن تقتضي ماهية معينة فتكون منحصرة في فرد ولا شك أن تلك الماهية ليست متقدمة على تعيينها بالوجود بل بالذات فقط وأنت خير بان كون الحدوث علة الاحتياج انما هو في غير الصفات كما صرح به في شرح المقاصد كيف ولو لم تستند الصفات الزائدة الى الذات لزم تعدد الواجب نعم فيه شبهة التخصيص من الاحكام العقلية كما لا يخفى وقد يقال اتصاف الشيء باسم اذا كان ممكننا لم يكن بد من علة تجعل ذلك الشيء متصفاً به وانصاف ذات الواجب تعالى بالوجود واجب فلا احتياج الى العلة التي شأنها ترجيح أحد المتساويين على الآخر نعم لو ثبت وجود وجوده الخالص لاحتياج الى علة موجبة له وقد لانسلم ذلك لجواز كونه من المعقولات الذاتية كما قيل لا بد لفيه من دليل ورد بان هذا انما يتم اذا كان الانصاف واجباً بالنظر الى نفسه وليس كذلك اذ ليس الانصاف بالتصور أن يستغنى عما عداه بالكنية حتى يكون واجباً بالنظر الى نفسه ضرورة احتياجه الى موصوف وصفة فهو من حيث هو لا يكون الا جائزاً حصوله ولا حصوله فلا بد من ترجيح أحد جانبي حصوله ولا حصوله من مرجح اما الذات أو غيره ويلزم أحد المحذورين

(قوله وأما أن تقدمها عليه يجب أن يكون بالوجود فممنوع) قيل عليه اذا جوز أن تؤثر ماهيته

الماهية الممكنة) على وجودها (فإنها قابلة للوجود عندكم والفاعل متقدم) على مقبولة لأنه علة قابلية له (وليس ذلك) التقدم (بالوجود لما ذكرتم بهينه) من لزوم كون وجود الشيء قبل وجوده وكونه موجودا مرتين ومن لزوم تقدم الشيء على نفسه أو التسلسل وإذا كان تقدم الفاعل لا بالوجود فلم لا يجوز أن يكون تقدم الفاعل كذلك (وأیضا فالاجزاء) علة (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) أي عن وجود الاجزاء والماهية فانا اذا لاحظنا الماهية من حيث هي بلا اعتبار وجود أو عدم معها جزمنا بتقدم أجزائها عليها فلو كان تقدمها بحسب الوجود لما أمكن ذلك الجزم أصلا (لا يقال هو) أي تقدم المقوم على الماهية (تقدمه) عليها (بالوجود) أيضا 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 وللا واحد تقدم بحسب الوجود على الاثنين بل نريد انهما بحيث متى وجدا كان وجود الجزء مقدما على وجود الكل (لان نقول فهذه الحقيقة) أي

(قوله واذا كان الخ) تخيير لكون العلة الفاعلية متدا لا مانع فيه الإشارة الى أن المراد بقوله فله علة

هي العلة الفاعلية لأنها التي يستدعيها الممكن لا الممكنة

(قوله عال) زاده الشارح لان التقريب لا يتم بدون اعتبار الماهية اذ مقصور المانع ان العلة لا يجب

تقدمه بالوجود فلا بد من القول بكونها علة والمراد ان كونها علة مقومة مقدر بينهم متفق عليه

(قوله فانا اذا لاحظنا الماهية) أي المركبة

(قوله جزمنا بتقدم اجزائها الخ) أي بكونها محتاجة الى الاجزاء في حصول ذاتها

(قوله فلو كان تقدمها بحسب الوجود) كما في العلة الفاعلية والقابلية والغائية والشروط وارتفاع

المانع فانا اذا لاحظنا الماهية من حيث هي لا نستبعد شيئا منها فبذلك عن الجزم بالتقدم

[قوله فهذه الحقيقة هي التقدم) لان ما لا الحقيقة كون الجزء سابقا على الكل متى وجدا

نعالي قبل الوجود في وجود نفسه اجاز أن تؤثر قبل وجودها في وجود العالم وجب ذلك لا يمكن الاستدلال

بوجود الآثار على وجود المؤثر وأجيب بأن ضرورة العقل فارقة بينهما فانا نعم بالضرورة أن الشيء مالم

يوجد لا يكون سببا لوجود غيره بخلاف ما اذا كان سببا لوجود نفسه

(قوله قابلة للوجود عندكم) فيه بحث لانه ان أريد انها قابلة للوجود في العقل فلا نسلم انها ليست

بمتقدمة بالوجود العقلي ضرورة أن الماهية تحقق في العقل أولا ثم يعتبر الوجود الخارجي لها وان أريد

انها قابلة له في الخارج فلا نسلم ذلك وانما تكون قابلة له فيه لو كان للماهية وجود آخر كذا في المحاكات فتأمل

كون المقوم بحيث متى وجد هو مع مايقومه كان سابقا عليه (هي التقدم) الثابت للجزء بالقياس الى الماهية (وانها تلحقه) أى هذه الحيثية تلحق المقوم (لا باعتبار الوجود) لانها ثابتة للمقوم قبل ان يوجد الا انا لانتقله الا باعتبار الوجود (وهو) أى هذا الذى ذكرناه من اتصاف المقوم بالتقدم على الملول حال عدمه (كاف) لنا (فى) سند (المنع) اذ قد ثبت حينئذ ان علة من المال قد اتصفت بالتقدم على الملول حال كونها معدومة فلا يكون تقدمها عليه بحسب الوجود فجواز ان يكون الحال فى العلة الموجودة كذلك وما يقال من انه أراد ان هذه الحيثية ثابتة للجزء حال عدمه فهي من عوارضه ومعلولة لماهيته فتكون ماهيته متقدمة على هذه الحيثية لا باعتبار الوجود وهذا القدر يكفينا فى المنع ليس بشئ لان هذه الحيثية ليست موجودة فى الخارج حتي تحتاج الى علة خارجية وكلامنا فيها وأيضا قوله

(قوله لانها ثابتة الخ) فيه بحث لانه ان أراد انها ثابتة له قبل أن يوجد فى الخارج وفي الذهن فباطل لان المعتمد المطاق لا يثبت له شئ وان أراد قبل أن يوجد فى الخارج فلم لان التقدم صفة اعتبارية تنصف بها الاشياء فى الذهن لكن لا يثبدي فيها هو المطلوب أعني تقدمه لبحسب الوجود مطلقا فالحق أن يقال بدله وان كانت ثابتة له فى الوجود وان يفرق بين الملقوق باعتبار الوجود أى بشرطه وبين الملقوق فى الوجود بأن يكون الوجود نظرقاله فان فى الاول مدخلا فى الوجود دون الثاني ولك أن تقول مراد الشارح بقوله قبل أن يوجد قبل أن يعتب به الوجود فيؤول الى ما قلنا الا أن قوله حال عدمه آب عنه

(قوله لانتقله الا باعتبار الوجود) لكونه عبارة عن سبقه الجزء متى وجدا وهذا كلاما كان ثابت للماهية قبل الوجود وان كان لا يثبت الا بالقياس الى الوجود

(قوله حال عدمه) قد عرفت ما فيه

(قوله كاف فى المنع) أى لاحاجة لنا الى اثبات عدم كونه متعللا بالقياس الى الوجود

(قوله وما يقال) أى فى توجيه الجواب

(قوله ان هذه الحيثية ثابتة الخ) فمعنى قوله هي التقدم هي المتقدمة على وجود الجزء

(قوله ومعلولة لماهيته) لان كل عارض يحتاج الى معروضه

(قوله وهذا القدر يكفينا الخ) ولا يحتاج الى اثبات تقدم الجزء من حيث هو على الماهية

[قوله الى علة خارجية] أى موجودة فى الخارج

[قوله وكلامنا فيها] أى فى العلة الموجودة فى الخارج لان المستدل قال كل ما هو علة لوجود الشئ فى

فى الخارج يجب أن تكون متقدمة بلوجود والمعارض منع أن تكون متقدمة بالوجود

(قوله وكلامنا فيها) أى فى العلة الخارجية لان الوجود الخارجي وأن لم يكن موجودا خارجيا الا

فهذه الحثية هي التقدم لا يناسب هذا التوجيه كما لا يخفى (أجاب الحكماء بأن المفيد للوجود وهو الدلة الفاعلية) لا بد وان يلاحظ العقل له وجوداً أولاً حتى يتمكن ان يلاحظ له افادة الوجود وذلك لان مرتبة الایجاد متأخرة عن مرتبة الوجود بالضرورة فان ما لا يوجد في

[قوله لا يناسب هذا التوجيه] لان ايراد ضمير الفصل وتعريف المسند يدل على أن مراده ان الحثية المذكورة عين التقدم لانها متقدمة وما قيل في بيانه ان الحثية على هذا التوجيه ليست عين التقدم كما يدل عليه قول المصنف فهذه الحثية هي التقدم كيف وكونها نفس التأخر أقرب على هذا التوجيه من كونها نفس التقدم فليس بشئ أما أولاً فلان هذا الموجه لم يجمها نفس التقدم بل موصوفة به كما يدل عليه قوله نابتة للجزء حال عدمه فيؤول التقدم بالتقدم وأما ثانياً فلأنه لو تم لدل على عدم الصحة وأما ثالثاً فلأن كونه عين التقدم بالنسبة الى وجود الجزء لا ينافي كون نفس التأخر بالنسبة الى الجزء وكذا ما قيل لان المقصود يتم بدون ذلك الا ترى ان الحثية المذكورة لو كانت غير التقدم يحصل ما هو المطلوب على التوجيه الثاني لان مداره على ان الجزء علة لتلك الحثية تقدماً كانت أو غيره وان كانت في نفس الامر تقدماً فانعرض لكونها تقدماً مستنداً ليس بشئ أما أولاً فلأنه جمل معنى قوله فهذه الحثية هي التقدم انها متقدمة على وجود الجزء وعارضة له حال عدمه ولا شك في كونه موقوفاً عليه لكون مادية الجزء متقدمة على الحثية المذكورة وأما ثانياً فلأن الاستدراك لا يهر عنه بعدم المناسبة [قوله أجب الحكماء الخ] خلاصة الجواب ان المراد بقولنا العلة مقدمة الخ العلة الفاعلية وتقدم العلة الفاعلية على معلولها بالوجود معلوم بالضرورة لا يقبل المنع لان العقل يحكم ببلداهة ان مرتبة الایجاد بعد مرتبة الوجود بل الحيوانات المعجم تجزم بذلك ولهذا اذا سمعت صوتاً تنفر منه بناء على ان وجوده يقتضي سبباً موجوداً فاعلم ذلك يضربنا

أن انصاف الماهية به في نفس الامر وصيرورتها بذلك موجوداً في الخارج يحتاج الى الجامل الخارجي قطعاً بخلاف الانصاف بالحثية المذكورة فظاهر الفرق بينهما وان اشترك كل منهما في انه ليس موجوداً خارجياً وانما اقتصر الشارح في بيان التفاء احتياج الحثية الى العلة الخارجية على ان وجودها في الخارج مع انها تحتاج الى بيان أن الانصاف بها أيضاً لا يحتاج الى تلك العلة لان القائل جعل نفس الحثية معلولة للجزء وهو اللازم لكونها من عوارض الجزء كما لا يخفى فتأمل

(قوله لا يناسب هذا التوجيه) لان الحثية على هذا التوجيه ليست عين التقدم كما يدل عليه قول المصنف فهذه الحثية هي التقدم كيف وكونها نفس التأخر أقرب على هذا التوجيه من كونها نفس التقدم كما لا يخفى

(قوله أجب الحكماء الخ) قد سبق الإشارة الى ما قيل عليه من اننا لانعلم ان المفيد لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود فانه لا معنى للافاده بها سوى ان تلك الماهية تقتضي لذاتها الوجود ويمتنع تقدمها

نفسه لم يتصور منه إيجاد قطعا سواء كان إيجاد غيره أو إيجاد نفسه وحينئذ لا يجوز أن تكون ماهية الواجب من حيث هي مقتضية لوجودها كما جوزه من جعل وجوده زائدا على ماهيته (والمستفيد للوجود) وهو العلة القابلية (لا بد وأن يلحظ) العقل (له الخلو عن الوجود) حتى يمكنه أن يلاحظ له استفادة الوجود وذلك لأن استفادة الحاصل محال كتحصيله فلا يجوز أن يتقدم قابل الوجود ومستفيدة عليه بالوجود ضرورة (والمفهوم للماهية يجب أن يقطع فيه النظر عن وجوده وعدمه) فإن تقويمه للماهية ودخوله في ثوابها إنما هو بالنظر إلى ذاتها بلا اعتبار وجود وعدمه والا امتنع الجزم بالتقويم مع التردد في الوجود والعدم فيجب أن يكون تقدمه عليها بحسب الذات دون الوجود (فالمنع) الذي أوردتموه على وجوب تقدم العلة الموجدة على معلولها بالوجود (منسحق) لكونه مصادما للضرورة فيكون مكابرة (والفرق بين صورة النزاع) التي هي العلة الفاعلية (د) بين (ما جعلتموه مستندا للمنع) وهو العلة القابلية والمقومة (بين) قد انكشف عنه غطاؤه (فلا يستلزم جوازه جوازه) أي جواز المستند جواز المتنازع فيه فلم يبق فيما ذكرناه اشتباها أصلا (ونالها أنه زائد على الحقيقة في الواجب والممكن) جميعا * فهنا بحثان * لأول أنه زائد

(قوله أو إيجاد نفسه) هذه المقدمة متنوعة عند المتكلمين لاجتماع جهة الفاعلية والقابلية حينئذ فيجوز أن تكون مقدمة بذاتها لا بالوجود ولا يلزم منه انسداد باب إثبات الصانع كما لا يخفى والصواب عندي أنه لا إيجاد هنا بل هو اقتضاء للماهية للوجود والمقتضى لا يلزم أن يكون موجدا ألا ترى أن الماهيات مقتضية لأوازمها وليست فاعلة لها بناء على ما تقرر من أن جعلها واحد كيف والإيجاد الخارجي لا بد له من موجد وموجد في الخارج وليس في الخارج هنا إلا الماهية المتصفة بالوجود واعتبار التمدد فيها باعتبار أنها من حيث هي موجد ومن حيث الانصاف بالوجود موجد إنما هو في الذهن

بالوجود عليه ضرورة امتناع تحصيل الحاصل كما في القابل بعينه بخلاف المفيد لوجود غيره لأن بديهية العقل حاكمة بأنه ما لم يكن موجودا لم يكن مفيدا لوجود الغير ومن هنا يستدل بالعالم على وجود الصانع تعالى

(قوله بلا اعتبار وجود وعدم) أي بلا اعتبار وجود بخصوصه وعدم بخصوصه فيصح قوله والا لا متنع الخ فإن قلت يجوز أن يقوم باعتبار واحد من الأمرين الوجود والعدم فلا يتأني الجزم المذكور التردد في أحدهما قلت ذكر عدم استطرادى لأن التقويم إنما يتوهم باعتبار الوجود لا غير وهو المقصود بالمنع

على الماهية (في الممكن لوجوده) أربعة (الاول ان الماهية) الممكنة (من حيث هي هي تقبل
العدم والا) أي وان لم تقبل العدم (ارتفع) عنها (الامكان) واتصفت بالوجوب الذاتي (و)
لاشبهة في ان الماهية الممكنة حال كونها مأخوذة (مع الوجود تأباه) والا جاز ان تكون
موجودة معدومة معا (ولو كان) الوجود (نفس الماهية) الممكنة (أو جزءها لم تكن
كذلك بل كانت تأتي العدم من حيث هي) أيضا أما على تقدير كون الوجود نفسها
فلان الوجود يأتي قبول نقيضه وأما على تقدير كونه جزءا لها فلان الماهية حينئذ تكون
من حيث هي هي مأخوذة مع الوجود فلا تقبل العدم لما مر (وأجيب) عن هذا الوجه

(قوله ان الماهية من حيث الخ) قيل فان المقدمتان أعني الماهية من حيث هي تقبل العدم والماهية المأخوذة
مع الوجود لا تقبل العدم اذا انضمنا ينتج من الشكل الثاني أن الماهية من حيث هي ليست ماهية موجودة
وهو المطلوب فلا حاجة الى باقي المقدمات وليس بشئ لانه لا يلزم منه أن الماهية ليست نفس الوجود
فان كل شئ مغاير له اذا أخذ مع نفسه سواء أخذ قيدا له أو جزءا منه ضرورة مغايرة المطلق للمعيّد
والجزء للكل

(قوله تأباه) أي الماهية من حيث هي مخالفة للماهية المأخوذة مع الوجود في القبول وعدمه
(قوله لم تكن كذلك) أي لم تكن الماهية من حيث هي مخالفة للمأخوذة مع الوجود بل كانت من
حيث هي تأتي العدم أيضا أي كما أن المأخوذة مع الوجود تأتي عنه فصح الاضراب وظهر معنى كلمة
أيضا بلا تكلف وليس قوله كذلك إشارة الى قوله تقبل العدم حتي لا يصح الاضراب لان معنى لم تقبل
العدم ومعنى تأتي العدم واحد ولا يصح قوله أيضا لان معناه حينئذ انها لم تقبل العدم كما انها لا تقبل
شئ آخر وحاصل الاستدلال قياس استثنائي صورته انه لو كان الوجود نفس الماهية أو جزءها لم تكن
الماهية من حيث هي هي مخالفة للماهية المأخوذة مع الوجود في قبول العدم وعدم قبوله بل كانت متحدة
معا في عدم القبول والثاني باطل اما الملازمة فلما ذكره الشارح واما بطلان الثاني فلما ذكره المصنف
من أن الماهية من حيث هي تقبل العدم والماهية المأخوذة لا تقبله فافهم فانه قرزل فيه أقدام
(قوله فلان الوجود يأتي الخ) كيف لا والماهية المعروضة له لا تقبله فكيف يقبل نفسه
(قوله مأخوذ مع الوجود) من حيث انه موجود

(قوله لما مر) من لزوم جواز كونها موجودة ومعدومة معا
(قوله وأجيب الخ) حاصله انه ان أريد بالقبول معناه الحقيقي أعني الانصاف الذي يقتضى بجماعة
القابل والمقبول فلا نسلم بطلان التالي بمتنع أن الماهية من حيث هي تقبله لانه فرع القول بنبوت المعدوم
ولا ثبوت له عندنا وان أريد به الطريان سواء اجتمع معه أولا فلا نسلم الملازمة للدلول عليها بقوله لو كان
(قوله بل كانت تأتي العدم من حيث هي أيضا) أي مثل الماهية الواجبة أو مثل المأخوذ مع الوجود

(بأنك ان أردت بقبول العدم أنها) أى الماهية الممكنة (تثبت) فى الخارج (خالية عن الوجود) متصفة بالعدم (فمنوع) لأن الماهية حال العدم لا تثبت لها فى نفسها عندنا بل هي نفي صرف (وان أردت) بقبولها العدم (ارتفاعها) بالكليّة (فلا نسلم أنها لو كانت نفس الوجود) أو كان الوجود جزءها (لما قبلته) أى لما قبلت الماهية من حيث هي هي العدم وذلك (لأن الوجود نفسه يرتفع) بالكليّة (لانه اذا ارتفع الماهية) الممكنة (فقد ارتفع وجودها قطعاً) اذ لا يجوز قيام ذلك الوجود بذاته ولا بغير تلك الماهية ولو قام بها لم تكن مرتفعة بل موجودة واذا جاز ارتفاع الوجود بالكليّة واتصافه اشتقاقاً بنقيضه الذى هو العدم جاز ذلك فى الماهية على تقدير كون الوجود نفسها . الوجه (الثانى) انا نعلم الماهية (الممكنة) كالثلث (مثلاً) مع الشك فى وجودها) فلا يكون الوجود نفسها ولا جزءها لما سيصرح به (لا يقال الشك انما يتصور فى وجودها الخارجى دون) الوجود (الذهنى) فانه) أى الوجود الذهنى (نفس التعقل) والتصور فاذا تعقلت الماهية كانت موجودة فى الذهن فكيف يشك بمدّ تعقلها فى وجودها الذهنى فاللازم مما ذكرتم أن الوجود الخارجى ليس نفس الماهية ولا جزءها (والكلام فى الوجود المطلق) وانه زائد على الماهية سواء كان وجوداً خارجياً أو ذهنياً فالدليل قاصر عن المدعى (لانا نقول) على تقدير

نفس الماهية أو جزءها كانت الماهية من حيث هي تأبى العدم كالوجود لان الوجود فى نفسه لا يأتى طريان العدم بان يرتفع بالكليّة فكيف تأبى عنه الماهية بواسطة اتحاد الوجود بها أو جزئيتها وانما قلنا أن الوجود يرتفع بالكليّة لان الماهية الممكنة الموجودة اذا ارتفعت بطريان العدم سواء ارتفع نفسها أو لا يرتفع الوجود بالكليّة كما ذكره الشارح

(قوله لما سيصرح به) من امتناع الشك فى ثبوت الشئ لنفسه وثبوت جزئيته له بعد تعمله بالكثرة (قوله نفس التعقل والتصور) بمعنى حصول صورة الشئ لاجتماع الصورة الحاصلة فان التعقل حينئذ موجود لا وجود

(قوله على تقدير تسليم النخ) أى لا نسلم ان للوجود فرداً سوى الوجود الخارجى فالدليل غير قاصر ولو سلم ذلك فلا تصور أيضاً

(قوله فلا نسلم أنها لو كانت نفس الوجود لما قبلته) خلاصة الجواب ان ليس المراد بالقبول ههنا القبول الحقيقى الذى يقتضى اجتماع القابل مع المقبول بل المجازى (قوله فانه نفس التعقل والتصور) المراد بالتعقل والتصور ههنا نفس حصول صورة الشئ فى العقل ولو لمساعدته لما صرح المحققون بانه الصورة الحاصلة فلا يرد أن التصور والتعقل موجود ذهنى لا وجود ذهنى

تسايم الوجود الذهني لا قصور فيه اذ (تحقق الوجود الذهني) حال كون الماهية معقولة متصورة (لا يمنع الشك فيه) لان حصول الشيء في الذهن لا يستلزم تمقل ذلك الحصول والحكم بثبوته له فان الشعور الشيء غير الشعور بذلك الشعور وغير مستلزم له على وجه لا يشك فيه (ولذلك اختلف فيه) أي في الوجود الذهني (ومن أثبتة أثبتة بيرهان) لا يكونه معلوما بالضرورة ولو كان تحقق الوجود الذهني مانعا من الشك فيه وموجبا للجزم به لما أنكره عاقل ولما احتيج الى برهان (وابضا فلما هية الخارجية) أي المنعقدة في الخارج اذا لم

(قوله الشك فيه) أي في الوجود الذهني أي في انه وجود ذهني

(قوله لان حصول الشيء الخ) بمعنى ان عدم الشك في أن حصول الماهية في الذهن وجود ذهني لها موقوف على تصور ذلك الحصول وعلى الحكم بثبوت الحصول في الذهن لذلك الحصول أي الحكم بان ذلك الحصول حصول ذهني وتحقق الحصول المذكور لا يستلزمها

(قوله فان الشعور بالشيء) الذي هو عبارة عن الحصول في الذهن غير الشعور بذلك الشعور وهو ظاهر وغير مستلزم له على وجه لا يشك في انه شعور لانه ليس بين الثبوت لافراده وانما قيد بذلك لان الكلام فيه ولان الشعور بالشيء يستلزم الشعور بعد الالتفات على ما قالوا من أن العلم بالعلم ضروري بعد الالتفات

(قوله في الوجود الذهني) أي في أن للأشياء وجودا ذهنيا

(قوله ولو كان تحقق الخ) أي تحقق ما هو وجود ذهني في نفس الامر مانعا من الشك في كونه وجودا ذهنيا لما أنكره عاقل ولما احتيج الى البرهان عليه اذ لا شك في تغل الأشياء وهو وجود ذهني فتدبر فتد زل فيه أقدام بسبب ارجاع ضمير له في قوله بثبوته له الى الشيء مع انه في قول المصنف لا يمنع الشك فيه راجع الى الوجود الذهني وكذا في قول الشارح على وجه لا يشك فيه راجع الى الشعور (قوله اذا لم تكن معقولة لاحد) أي اذا فرض كونها غير معقولة لاحد وذلك يمكن اذ هو وصف

(قوله على وجه لا يشك فيه) المراد في الاستلزام مطلقا والتوبيد بقوله على وجه لا يشك فيه

لاقتضاء سياق الكلام لالاشارة الى تحقق الاستلزام في الجملة

(قوله وأيضاً فلما هية الخ) تغيير لا دليل يعد التسايم

(قوله اذا لم تكن معقولة لاحد الخ) قيل عليه البرهان على الوجود الذهني دل على ثبوت وجود

مغاير لوجودات عينية وأما انه في أنفسنا فلا لجواز أن يكون في المبادئ العالية ويكون الثبات نفوسنا اليها هناك كافياً في الحكم عليها وحينئذ يكون فرض عدم معقوليتها المستلزم لخلوها عن الوجود الذهني مجرد فرض المحال لكونها معقولة للمبادئ العالية وموجودة ذهنية بذلك الاعتبار قطعاً وأقول يمكن أن يكون علم المبادئ العالية بالأشياء علماً حضورياً واليه يميل كلام المصنف في آخر المقصد السادس من

تكن معقولة لأحد (خالية عن الوجود الذهني فيغيرها) فلا يكون نفسها ولا جزءها أيضاً فهذا يتم الجزء الآخر من المدعي ولا يمكن أن يقال الماهية الموجودة في الذهن خالية عن الوجود الخارجي فيكون زائداً عليها أيضاً اذ يتوجه عليه ان لا نسلم حصول الماهية في

عارض لها بالقياس الى الغير وليس لازماً لذاتها فاذا فرض كذلك كانت خالية عن الوجود الذهني ولا حاجة الى هذا القيد لان المقصود ان الماهية المتحققة في الخارج من حيث انها في الخارج خالية عن الوجود الذهني فلا يكون نفسها ولا جزءها ولا لما خلت عنه في الخارج مع ان هذا القيد مما يناقض فيه بأنه خلاف الواقع لكونها معقولة للمبادي العالية ومخصص أحد بما سواها لا ينفذ لانه لا يثبت الخلو عن الوجود الذهني مطلقاً لكونه شاملاً لما في القوى العالية والفاضة ولو أريد فرض كونها غير معقولة لاحد يرد عليه انه فرض محال فيجوز أن يستلزم الحال

(قوله ولا يمكن أن يقال الخ) دفع لما يترأى من كفاية هذا الدليل في تغاير الوجودين

(قوله لانسلم حصول الماهية) أى الماهية الموجودة في الذهن اتما الحاصل بعض وجوها وهو ليس من الموجودات الخارجية فلا يرد ان ذلك الوجه ماهية موجودة في الذهن خالية عن الوجود الخارجي

مقاصد العلم واذا كان علمها بها علماً حضورياً لا تكون معلوماتها موجودات ذهنية لان معنى العلم الحضوري أن يكون نفس المعلوم حاضراً عند العالم غير غائب عنه ومعنى الوجود الذهني هو الارتسام الفعلي ويؤيده أنهم جعلوا علم الله تعالى بجميع المفومات موجودة أو معدومة علماً حضورياً فلو استلزم الوجود الذهني لازم أن يكون جميع الاشياء ثابتاً في ذات الباري تعالى ثبوتاً ذهنياً فيلزم الكثرة في ذاته تعالى وأكثر الفلاسفة لا يقولون به وهو مقتضى أصولهم وان قال به أبو علي في اشاراته ولو سلم ان علمها حصول البتة فتلك المبادي لانعلم الجزئيات المتشكلة المحتاجة في الادراك الى الآلات الجسمانية كما هو مقتضى أصولهم فاذا لم يتعلمها أيضاً خلا عن الوجود الذهني قطعاً فان قلت هذا انما يفيد زيادة الوجود الذهني في بعض الماهيات وهو الجزئيات المتشكلة مثلاً والمدعى هو الزيادة في الكل قلت هذا وارد في خارجي أيضاً كما سيذكره الشارح فلا تفاوت بينهما والمقصود اثبات زيادة الوجود الذهني على نحو زيادة الخارجي وان ورد على دليل كل منهما انه لا يثبت الايجاب الكلي الذي هو المدعى اللهم الا أن يقال العقول العشرة وان لم تكن مدركة للجزئيات المادية الا أن النفس الكلي المتعلقة بالفلك التاسع مثلاً يدرك جميع الكليات بانطباعها فيها ويدرك أيضاً جميع الجزئيات بانطباعها في آلائها التي هي النفس المنقطعة في جرم الفلك التاسع بقى هنا بحث آخر وهو أن من يقول أن الوجود عين الماهية يقول ان الوجود الخارجي عين الماهية الخارجية والوجود الذهني عين الماهية الذهنية فلا معنى لان يقال في رده الماهية الخارجية خالية عن الوجود الذهني أو الماهية الموجودة في الذهن خالية عن الوجود الخارجي وجوابه يظهر من ملاحظة معنى العينية وان الماهية الموجودة في الذهن نفس الماهية الخارجية فتأمل

(قوله اذ يتوجه عليه ان لا نسلم الخ) أى لانسلم حصول نفس الماهية فيه بل الادراك بطريق التعاقب

الذهن (وقد قال بعض الفضلاء) يعني القاضى الارموى (حاصل الدليل) الذي هو الوجه الثاني (انا نعلمه) أي الممكن كالثلث مثلاً (تصوراً) فان هذا معني كون الماهية الممكنة معقولة (ولا نعلمه) أي وجود الممكن (تصديقاً) لان الشك في الوجود ينافي التصديق به لا تصوره فيصير الدليل هكذا نعلم الماهية تصوراً ولا نعلم وجودها تصديقاً (فلا ينتج اذ الوسط غير مكرر وليس له ورود اذ الاستدلال) ليس بما توهمه هذا الفاضل بل (بآنا نشك في ثبوته) أي ثبوت الوجود (للماهية) المعقولة (ولا شيء من الماهية وجزئها مما يشك في ثبوته للماهية) لامتناع الشك في ثبوت الشيء لنفسه وفي ثبوت ذاتيه له فلا يكون الوجود نفس الماهية ولا جزءها لكن يرد على هذا أنه انما لا يجوز الشك في الجزء اذا كانت الماهية معقولة ولكنه ولا نسلم أن شيئاً من الماهيات معقول كذلك وأيضاً المثال الجزئي لا يصح قاعده كلية فيجوز أن يكون بعض ما لم نتعلمها من الماهيات بحيث لو تعلمت بخصوصها لم يشك في وجودها فما ذكرتموه انما يصلح لابطال قول من ادعى أن كل وجود نفس الماهية لا لاثبات أن كل وجود زائد عليها * الوجه (الثالث لو كان الوجود نفس الماهية لما أفاد حمله عليها) فائدة معنوية أصلاً بل كان يعد هدراً (وكان قولنا

(قوله حاصل الدليل الخ) منشأ هذا الاعتراض توهم ان قوله اننا نعلم المثلث مع الشك في وجوده تمام الدليل كأنه قيل لثالث معقول والوجود مشكوك فيه وحاصل الجواب انه صغرى الدليل والكبرى معطوية (قوله اذ الوسط غير مكرر) حتى لو أبدل قوله مع الشك في وجوده بقولنا مع الذهول عن وجوده ثم الدليل وان دفع المناقشة

(قوله المثال الجزئي الخ) هذا اذا كان المقصود الاثبات وأما اذا كان التلبيه على تلك القاعدة البديهية فلا يرد (قوله لو كان الوجود الخ) لانه حمل الشيء على نفسه وان حمل اشقة قاله حينئذ تكون الماهية موجودة بنفسها لا بقيام الوجود بها فعنى انها موجودة انها وجود (قوله فائدة معنوية) وان أفاد فائدة لغوية نحو قولنا الابل أسد (قوله بل كان الخ) ان لم يعتبر اختلاف اللفظين

اذ الحاصل صور الماهيات لأنفسها وفيه تأمل فان الكلام على تقدير ثبوت الوجود الذهني حينئذ لا معنى لهذا المنع عند التحقيق فتدبر

(قوله لا اثبات ان كل وجود زائد عليها) والنسك بعدم القائل بالفصل انما يفيد الزام الخصم لا اليقين مع أن المسئلة من المطالب التي يطالب فيها اليقين (قوله لما أفاد حمله عليها) فيه بحث لجواز أن تكون افادته باعتبار أن معنى السواد موجود حينئذ

السواد موجود) مع كونه مفيداً فائدة معنوية معتدّاً بها (كقولنا السواد سواد والموجود موجود) وهو مما لا يمتد به والظاهر أن يقال وكان قولنا السواد موجود كقولنا السواد ذو سواد والوجود ذو وجود قيل ولو كان الوجود جزءاً لكان قولنا السواد موجود كقولنا السواد لون أو ذو لون وليس فيه فائدة جديدة إذا كان السواد معقولاً ولكنه بخلاف حمل الوجود عليه * الوجه (الرابع) أنه لو لم يكن (الوجود) (زائداً) على الماهية (لكان أماً نفسها

(قوله كقولنا السواد سواد) بناء على أن معنى الموجود والوجود واحد والسواد عين الوجود فحمل الموجود حمل السواد وهذا ان اعتبر الاتحاد في جانب المحمول وان اعتبر في جانب الموضوع كان كقولنا الموجود موجود

(قوله وهو مما لا يعتد به) [ان اعتبر التغاير بين الموضوع والمحمول بالاعتبار كافى هذا زيد وان لم يعتبر لا يصح الحمل

(قوله والظاهر أن يقال الخ) [لأنه حينئذ لا يحتاج الى اعتبار اتحاد الوجود والموجود في المعنى مع أن حمل الشيء على نفسه غير مفيد اشتقاقاً كما أنه غير مفيد مواطاة ان اعتبر التغاير وكلاهما غير صحيح أن لم يعتبر (قوله كقولنا السواد لون أو ذو لون) التقدير أن باعتبار كونه جزءاً محمولاً أو غير محمول

(قوله بخلاف حمل الوجود عليه) فانه مفيد وان تصور السواد بالكنه وفيه أنه انما يتم إذا تصور السواد بالكنه وهو ممنوع ومن هذا ظهر عدم تمام الاستدلال على تقدير كونه نفس الماهية أيضاً بأنه انما يلزم عدم افادة الحمل إذا تصور الماهية والوجود بالكنه اما إذا تصور كلاهما أو أحدهما بالوجه العارض فلا واختلاف العنوان له مدخل في الافادة وعدمها فان قولنا الانسان حيوان مفيد إذا تصور الموضوع من حيث الضاحك غير مفيد إذا تصور من حيث أنه حيوان

(قوله الوجه الرابع) هذا الوجه يدل على زيادة الوجود المطلق بخلاف الوجوه السابقة فانها دالة على زيادة المطلق والخاص

أنه ليس بمرتفع على ماسر أن معنى عدم الماهية على تقدير عينية الوجود لها ارتفاعها بالكلية وأما القول بأن نسبة الشيء الى نفسه بالاشتقاق مفيد بل هو مبعث للعقلاء فان النسبة بين الوجود ونفسه اشتقاقاً معركة للآراء فقد ذكرنا في مباحث شبه القادحين في البديهيّات اندفاعه وكيف لا والتغايرة الاعتبارية ان كفى في نسبة الشيء الى نفسه باللفظ ذو وكان صحة الحمل مبلياً عليها كان انكار عدم الافادة مكابرة إذ لا فائدة في اعتبار المغايرة بين الشيء ونفسه وحمله على نفسه بواسطة ذو وان لم يكف كاهو الظاهر اذ التغاير الاعتباري لا يكفي في كل نسبة كما في كون شيء فوق شيء وأمثاله والنسبة بين الشيء ونفسه بالصاحبية والانصاف من هذا القبيل فهذا الحمل ليس بصحيح فضلاً عن الافادة

(قوله الرابع الخ) لو تم لدل على زيادة الوجود المطلق دون الخاص

أو جزءها والاول باطل لانه) أي الوجود (مشترك) لما مر (دونها) أي دون الماهية لان حقائق الموجودات متخالفة بالضرورة وما يقال من أن الكل ذات واحدة تعدد بحسب الاوصاف لا غير فالنقيدون بطور العقل يعدونه مكبرة لا يلتفت اليها (وكذا الثاني) باطل (اذ لو كان) الوجود (جزءاً) للماهيات (لكان أهم الذاتيات) المشتركة بين الموجودات اذ لا ذاتي لها أهم منه (فكان جنساً لها) ان كان محمولاً عليها والا كان جزءاً مشتركاً مثل الجنس (وتتأيز أنواعه) المندرجة تحته (بفصول) أو بأجزاء مختصة مثل الفصول (هي أيضاً موجودة) لكونها مقومة وأجزاء للماهيات الموجودة (فيكون) الوجود (جنساً لها) أي لتلك الفصول أيضاً اذ الغرض أنه جنس للموجودات (فلها) أي للفصول (فصول) آخر (كذلك) أي موجودة أيضاً (ويلزم التسلسل) وترتب أجزاء الماهية

(قوله وما يقال الخ) قائله أهل المكافحة من الصوفية والحكماء وهو ان كل الموجودات ذات واحدة وهي الوجود البعث المتشخص بالاطلاق عما سواه حتى عن الاطلاق أيضاً ومقابلته لعدم الصرف لا يميز فيه ولا وصف له فليميز بخص بالوجود وهو متعدد بحسب تعدد الاوصاف الاعتبارية للنفس الامرية الوجوبية والامكانية وله بكل اعتبار حكم عقلي وشرعي وحسي لا يمكن اجراؤه عايه باعتبار آخر والذات البعث منزّه عن كلها والاحكام كما تختلف بالحقيقة تختلف بحسب اختلاف الاعتبار اذا كان مطابقاً لنفس الامر هذا هو الكلام المجلد وتفصيله يقتضى بسعاً لا يليق بهذا الموضع (قوله يعدونه مكبرة) [ويقولون ان اختلاف الماهيات بالذات معلوم بالضرورة

(قوله لكان أهم الذاتيات المشتركة) أي ذاتياً فوق جميع الذاتيات المشتركة بين الحقائق الموجودة (قوله اذ لا ذاتي لها أهم منه) لان جميع الموجودات الممكنة منحصرة في المقولات العشر وذاتياتها أخص من الوجود فعلي تقدير جزئيه يكون فوق جميع الذاتيات فتقوله اذ لا ذاتي لها أهم منه كناية عن كون كل ذاتي لها أخص منه على ماهو المتبادر في العرف ويجوز أن يكون بمعنى الحقيقي حينئذ يحتاج الى ضم مقدمة معلومة في محله وهو لا ذاتيات للماهية في مرتبة واحدة (قوله أنواعه) أو مافي حكم الانواع

(قوله وكذا الثاني اذ لو كان الخ) فان قات هل يجوز الاستدلال على ابطاله بان يقال أيضاً الوجود معقول ان وجزء الموجودات موجود البتة قات قبل لان المقصود بالابطال جزئية الوجود من الماهيات والماهية الكلية اعتبارات ذهنية ينزعمها العقل من الامور الموجودة أعني الاشخاص على ماهو الحقيق وفيه نظر

(قوله فلها فصول آخر) لم يقل أو أجزاء مختصة اكشفه بذكره سابقاً

الواحدة الى غير النهاية (وأنه محال اذ المركب لا بد له من الانتهاء الى البسيط) لان البسيط مبدأ المركب فلو انتفى المركب قطعاً (والكثرة ولو) كانت (غير متناهية لا بد فيها من الواحد) لانه مبدأ الكثرة فلو انتفى انتفت الكثرة أيضاً فقد وجب أن يوجد في تلك الفصول المترتبة الى ما لانهاية له فصل هو بسيط وواحد فتقطع به تلك السلسلة التي فرضت غير متناهية (وأيضاً فالوجود اما جوهر فلا يكون جزءاً للعرض أو عرض فلا يكون جزءاً للجوهر) فقد بطل كونه جزءاً للموجودات بدليل ثان (والجواب) عن الوجه الرابع أن يختار كون الوجود جزءاً ويحجب عن الدليل الاول بأن يقال يجوز أنه قد يكون جنساً للأنواع أي أنواع الموجودات (عرضاً عاماً للفصول كالجوهر) فانه جنس للأنواع المندرجة تحته

(قوله لان البسيط النخ) قال المحقق الدواني لمانع أن يمنع كون البسيط الحقيقي مبدأ للمركب مطلقاً الى أن يقوم عليه البرهان فان القدر الضروري هو أن المركب لا بد له من اجزاء يتقوم هو بها واما انتهاءها الى ما ليس بمركب فليس يتنا بنفسه وكذا الكثرة لا بد فيها من الواحد العددي لامن الواحد الحقيقي لجواز اشتراكه على آحاد آخر وهكذا مثلاً الكثرة من افراد الانسان لا بد فيها من الانسان الواحد ثم الانسان الواحد مشتمل على آحاد اخر لا يكون انساناً ويجوز أن يكون كل واحد من تلك الاجزاء أيضاً مشتملاً على آحاد لا يكون من نوع تلك الآحاد وهكذا الى غير النهاية انتهى وفيه ان جميع تلك التركيبات ومراتب الكثرة اذا أخذت بحيث لا يشذ منها واحد لا بد فيها من بسيط وواحد ولا يكون ذلك البسيط والواحد حقيقياً والالم يكن ما فرضناه جميعاً نعم يرد عليه ان الانتهاء الى البسيط والواحد واجب فيما اذا كان تلك الاجزاء مامنه التركيب اما اذا كانت انتزاعية فلا بله الواجب حينئذ وجود مبدأ الانتزاع

(قوله فالوجود اما جوهر الخ) هذا في الاجزاء المحمولة مسلم لانه يستلزم حل الجوهر على العرض أو العرض على الجوهر مواطاة وأما في غير المحمولة فيجوز أن يكون العرض جزء الجوهر كالمهنية السريرية للسرير

(قوله بأن يقال النخ) أي يمنع قوله فلا يكون الوجود جلوساً للفصول

(قوله لا بد له من الانتهاء الى البسيط) فان قلت كيف الانتهاء اليه والحال أن الفرض جنسية الوجود للموجودات قلت المراد أن هذا الفرض يستلزم عدمه وأنه أشد استعالة
(قوله فلا يكون جزءاً للجوهر) قد يمنع ذلك تجوز كون الجوهر مركباً من جوهر وعرض كما في السرير على أن اللازم هو الزيادة في البعض والمدعى انه زائد في الكل

عرض عام انفصلها بل كل جنس بالقياس الى الفصل الذي يقسمه عرض عام له وانما جاز ذلك لان المدعى هو أن كل وجود زائد ونقيضه سلب جزئي فجاز أن يكون الوجود داخلا في بعض الماهيات دون بعض فلا تسلسل ويحاج عن الدليل الثاني بأن يقال (قوله) الموجود (اما جوهر أو عرض فلانا لا جوهر ولا عرض فانهما) أي الجوهر والعرض (من أقسام الموجود) والوجود ليس من أقسام الموجود لاستحالة أن يكون الشيء مندرجا

(عبد الحكيم)

(قوله بل كل جنس) أي في الماهيات الحقيقية .

(قوله عرض عام له) كيلا يتكرر الذاتي في الماهيات الحقيقية

(قوله وانما جاز ذلك) أي كونه عرضا عاما للفصول وحاصله ان منع كونه جنسا للفصول راجع الي منع مقدمة دليله أعني قوله اذ المفروض انه جنس للموجودات وذلك لان مدعى من قال بالزيادة موجبة كلية أي كل وجود مشترك كان أو خاصا زائد على الماهية الا أن بعض أدلته يدل على تمام المدعى كالدليلين الاولين وبعضها يدل على زيادة الوجود المشترك كالدليل الثالث والرابع ونقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية أي ليس كل وجود زائدا فنهنا نحن فيه يكون المدعى زيادة الوجود المطلق في جميع الماهيات الممكنة فجاز أن يكون صدق نقيضه أعني سلب زيادته في جميع الماهيات بأن يكون داخلا في البعض دون البعض فلا نسلم ان المفروض انه جنس للموجودات بل المفروض انه جنس لبعض الماهيات لانه اللازم من عدم زيادته في الجميع فان قيل اذا كان المدعى زيادته في جميع الماهيات كان معنى قوله لو لم يكن زائدا في الجميع لكان نفسها أو جزءا منها نفس بعضها أو جزء بعضها فينبذ يمكن منع الملازمة الاولى أعني لزوم اتحاد الماهيات لجواز أن يكون نفس ماهية واحدة فلا يلزم اتحاد ماهيتين فضلا عن اتحاد الماهيات وكذا على تقدير الجزئية يمكن منع قوله لكان أعم الذاتيات لجواز أن يكون ذاتيا مختصا بماهية واحدة فلم يمنع هاتين الملازمتين ومنع الملازمة الاخيرة أعني قوله فكان جنسا للفصول قلت لما كان القول بأن الوجود المشترك نفس بعض الماهيات أو ذاتي مختص ببعض الماهيات مكابرة أعرض عن منع تبينك الملازمتين بخلاف الملازمة الثالثة تأمل فانه من المداحض التي زل فيها الاقدام

(قوله ليس من أقسام الموجود) بل هو معدوم ولا يلزم من اعتبار المعروض في شيء اعتبار العارض واللا متنع التركيب مطلقا لان كل جزء من المركب منتصف بنقيضه فلا يلزم من جزئيته للجوهر والعارض أن لا يكونا موجودين فلا يرد ما قيل انه اذا لم يكن من أقسام الموجود لم يكن جزءا للجوهر والعارض لان جزء الموجود موجود فثبت المطلوب وهو عدم الجزئية وكذا ما قيل اذا لم يكن جوهرها ولا عرضا لم يكن جزءا منها لان جزء الجوهر جوهر وجزء العرض عرض (قوله لاستحالة أن يكون الشيء الخ) أي لاستحالة أن يكون الشيء مندرجا تحت التصنف بذلك

نحت المتصف بذلك الشيء قال المصنف (والتحقيق أن هذه الوجوه) التي استدلل بها على كون الوجود زائداً على ماهية الممكن (انما تفيد تغاير المفهومين) أى مفهوم الوجود ومفهوم السواد مثلاً (دون) تغاير (الذاتين) أى ذات الوجود وذات السواد مثلاً (والنزاع انما وقع فيه) أى في تغاير الذاتين لا في تغاير المفهومين (فان عاقلاً لا يقول مفهوم السواد

الشيء بعينه من غير اعتبار تغاير بينهما اتصافاً حقيقياً لانه يستلزم اتصاف الشيء بنفسه وهو محال لعدم التغاير بين الشيء ونفسه فلا يرد ان العدم مندرج تحت المعدوم لان اتصاف المعدوم بالعدم ليس حقيقياً ولا ان مفهوم العلم بعد تعلق العلم به ومفهوم الكلّي وأمثالهما مندرج تحت المعلوم والكلّي لان ذلكما بعد اعتبار التغاير بينهما وفيما نحن فيه ليس كذلك لان الوجود المطلق لو كان موجوداً لا يكون وصفه حصّة من الوجود المطلق عارضة له بل الخصوصية انما تحصل له بعد العروض!

(قوله والتحقيق) أى بيان الحق من قولى الزيادة والعينية بعد الاحاطة بدلائل الطرفين والمقصود منه ترجيح مذهب العينية وخلاصته ان التغاير من حيث المفهوم لا يقبل النزاع فلا يمكن حمل الاختلاف عليه فالاختلاف والنزاع انما هو في التغاير من حيث الذات والحق في ذلك مذهب الشيخ لدليل لاح له (قوله ان هذه الوجود الخ) أى ماسوي الوجه الرابع بقريته انه يدل على زيادة الوجود المطلق والشيخ لا يقول به

(قوله انما تفيد تغاير المفهومين) اما الاول فلأن مبناء على اختلاف الماهية الموجودة والماهية من حيث هي في قبول العدم وعدمه وذلك انما يدل على اختلاف الاعتبارين لا على اختلاف الذاتين الا يري ان الانسان من حيث هو يقبل عدم الكتابة والمأخوذ مع الكتابة لا يقبله مع اتحادهما في الذات وأما الثاني فلأنه يجوز الشك في ثبوت شئ لشيء اذا كانا متغايرين في المفهوم مع اتحادهما ذاتاً كما في هذا زيد أى مسمى بزيد وأما الثالث فلأن افادة الحل انما يستدعى تغاير الطرفين مفهومهما لا ذاتاً بل يقتضى الاتحاد فيه بخلاف الوجه الرابع فانه يقتضى التغاير في الذات فان نفى النفسية والجزئية يستلزم التغاير في الذات فن قال دلالة الوجه الرابع على تغاير المفهوم ظاهرة فقد خفي عليه الظاهر

(قوله لا يقول الخ) فانه يحكم بأن السواد موجود وليس بموجود وكلاهما ممتنعان عند الاتحاد في المفهوم

(قوله والتحقيق أن هذه الوجوه الخ) أما غير الوجه الاول فظاهر وأما الوجه الاول فقيل لانه مثل أن يقال الاب ليس غين زيد لان الاب يتمتع أن يكون لأباً وزيد قد يكون لأباً ولا يخفى انه يفيد المتغايرة بحسب المفهوم والحق أن خلاصة الوجه الاول هو أن ذات الماهية تقبل العدم فلو كان الوجود نفسها أو جزءها لما كان كذلك فيفيد التغاير بين الذاتين فتأمل

هو بعينه مفهوم الوجود بل) يقول العاقل ان (ما صدق عليه السواد) من الامور الخارجية هو بعينه ما صدق عليه الوجود وليس لهما) أي للوجود والسواد (هويتان متمايزتان) في الخارج (تقوم احدهما بالآخرى كالسواد) القائم (بالجسم) فان للسواد هوية ممتازة عن هوية الجسم بحسب الخارج وقد قامت الاولى بالثانية (و) ما ذكره من أن ما صدق عليه أحدهما هو عين ما صدق عليه الآخر وانه ليس لهما هويتان متمايزتان (هو الحق) المطابق للواقع (والا لكان للماهية هوية) ممتازة في الخارج (مع قطع النظر عن الوجود) وكان للوجود أيضاً هوية أخرى حتى يمكن قيامها بهوية السواد في الخارج كما أن للجسم هوية خارجية مع قطع النظر عن السواد وللسواد هوية أخرى حتى أمكن قيام السواد بالجسم في الخارج (فكان لها) أي للماهية (قبل) انضمام (الوجود) اليها (وجود) فيلزم ما مر من المحذورات (وهو معنى كلام الشيخ) أبي الحسن الاشعري (وخفي دليله) لانه يدل على امتناع كون الوجود متمايز الهوية عن هويات الماهيات الموجودة وفيه بحث لان

(قوله من الامور الخارجية) قيد بذلك لأن ما صدق عليه السواد من الامور الذهنية مغاير لما صدق عليه الوجود فان الاول هوية خارجية والثاني أمر اعتباري

(قوله هويتان) أي ماهيتان شخصيتان

(قوله في الخارج) بل متمايزان في الذهن

(قوله وكان للوجود النخ) زاده على المتن لانه اللازم من قوله والا أي أن لا يكون النفي المذكور

أي ليس لهما هويتان متمايزتان بل كان لهما هويتان متمايزتان في الخارج لا لان ترتب قوله فكان لها النخ موقوف عليه فانه لازم من مجرد أن يكون للماهية هوية ممتازة في الخارج

(قوله من المحذورات) أي المذكورة في الوجه الثاني للشيخ

(قوله كلام الشيخ) أي قوله انه نفس الماهية

(قوله وخفي دليله) الاول والثاني كما لا يخفى على الفطن

(قوله وفيه بحث) أي في قوله وهو الحق بحث لان ما ذكره من قوله والا لكان النخ يدل على

اشتفاء التمايز الخارجي بينهما ولا يدل على اتحادهما في الصدق الذي هو المدعى ومحمل كلام الشيخ الا بأن يستلزم عدم التمايز الخارجي الاتحاد في الهوية وليس كذلك لانه يجوز أن يكون عدم التمايز بأن لا يكون للوجود هوية خارجية بأن يكون أمراً اعتبارياً عارضاً له في الذهن وحينئذ لا يجحدان فيما صدق عليه

(قوله حتى يمكن قيامها النخ) أي كقيام العرض بمحلّه والا فطلاق القيام الخارجي لا يقتضى تحقق

هوية القائم بل يقتضى هوية المقوم به

ما ذكره يدل على أن الوجود والموجود لا يتمايزان في الخارج كتمايز السواد والاسود الا أن هذا لا يستلزم أن تكون هوية الوجود في الخارج عين هوية الموجود كالسواد . مثلاً حتى يكون ما صدق عليه أحدهما هو عين ما صدق عليه الآخر لجواز أن يكون صدق عدم الامتياز بأن لا يكون للوجود هوية خارجية لكونه من المعقولات الثانية كيف ولو اتحد الوجود بالسواد ذاتاً في الخارج لكان محمولاً على تلك الذات مواطاة كالسواد

الماهية أمر خارجي وما صدق عليه الوجود أمر ذهني وبهذا اندفع مايتوهم من ظاهر تقرير قوله حتى يكون ما صدق عليه أحدهما الخ إن الاتحاد في المصدق مبنى على الاتحاد في الهوية وليس كذلك لانه سيئين في بحث الماهية ان تفسير الحمل بالاتحاد في الهوية الخارجية انما يصح في الذاتيات دون العدميات نحو زيد أعمى اذ لاهوية خارجية للاعمى والا لكان موجوداً خارجياً والتفسير الشامل لهما الاتحاد في المصدق اذ الاستحالة في صدق العدميات على الموجودات الخارجية وذلك لان مقصوده هنا ان عدم التمايز لا يستلزم الاتحاد في المصدق أن لا يستلزم الاتحاد في الهوية وليس فليس لأن الاتحاد في المصدق لا يتحقق بدون الاتحاد في الهوية واندفع أيضاً ما توهم من أن المصنف لم يدع استلزام عدم التمايز للاتحاد في الهوية بل للاتحاد في المصدق وهو قد يتحقق بدونه كما في نحو زيد أعمى فقوله الا أن هذا لا يستلزم الخ لا وجه له (قوله كالسواد) يعني كما ان السواد محمول على تلك الذات يكون الوجود أيضاً محمولاً عليه لاتحاد كل منهما مع الغات في الخارج ومغايرتهما اياه في المفهوم وهو معنى الحل على ما قالوا انه اتحاد المتغايرين ذهناً في الخارج وما قيل انه يستلزم جواز حمل الجزئي الحقيقي فقيه أولاً لان عدم الجواز ممنوع ولوسلم فوجود مفهوم الحمل لا يقتضى جوازه لجواز أن يكون عدمه لانقضاء شرط أو تحقق مانع عنه على ما قيل ان المعتبر في جانب الموضوع الذات وفي جانب المحمول الوصف

(قوله حتى يكون ما صدق عليه أحدهما الخ) قبل في تقرير هذا على اتحاد الهويتين بحث اذ قد يتحد الماصدق بلا اتحاد الهوية كما في حال العدميات مثله زيد أعمى وصريح كلام المصنف يدل على اتحاد الماصدقات لالهويات اذ لم يصرح باتحاد الهويتين بل بنفي تمايز الهويتين وانتفاؤه قد يكون بالعدم هوية أحدهما وجوابه أن سياق كلام المصنف يدل على انه استدل على اتحاد الماصدق بانتفاء تمايز الهويتين بناء على استلزامه المحذورات أو انه أراد باتحاد الماصدق اتحاد الهوية والا كان دعوى اتحاد الماصدق خالياً عن الدليل مع أن مقصوده اثبات هذا الاتحاد بخلصة البحث ووروده على الثاني ظاهر وعلى الاول أن انتفاء تمايز الهويتين لا يستلزم اتحادهما حتى يلزم اتحاد الماصدق نعم قد يتحد الماصدق بلا اتحاد الهوية كما عرفت لكن الكلام هنا في لزوم ذلك الاتحاد والقطع به فليتأمل

(قوله لكان محمولاً على تلك الذات مواطاة) فيه بحث لان الاتحاد في الوجود ليس حقيقة للحمل ولا يكفي فيه ذلك والا جاز حمل الجزئي الحقيقي على الكلي كما جاز العكس اذ الاتحاد من الطرفين مع انه

وأيضاً لم يكن لأحد شك في أن الوجود موجود كما لا شك في أن السواد موجود وبالجملة فالهوية الثابتة في الاعيان هوية السواد والوجود عارض لها ويمتاز عنها في العقل فقط فاشتق منه الموجود المحمول على تلك الهوية بالمواطأة فهذا القدر مسلم وأما أن تكون تلك الهوية ذات الوجود وماهيته المتعينة كما هي ذات السواد وماهيته المتعينة فممنوع (نعم لما أثبت الحكماء الوجود الذهني فأنهم وإن وافقوه في ذلك) أي وافقوا الشيخ في أن الوجود الخارجي لا يمتاز عن الماهية في الخارج بل هما متحدان هوية (قالوا بأنه) أي الوجود (بغاير الحقيقة) الخارجية (ذهناً) فإنه إذا تصور الماهية الموجودة في الخارج فصلها العقل إلى أمرين ماهية ووجود خارجي فيحصل هناك صورتان مطابقتان للماهية الخارجية على قياس ما قيل في الجنس والفصل ثم استشهد على أنهم وافقوا الشيخ في الاتحاد بحسب الخارج وإن خالفوه في التباين بحسب الذهن بقوله (فصرح ابن سينا في الشفاء أنه من المعقولات الثانية فليس في الاعيان عين

(قوله وأيضاً لم يكن الخ) وذلك لان عدم التباين في الخارج معلوم لكل أحد لانه يعلم أن الانصاف بالوجود ليس كالانصاف بالبياض فلو استلزم ذلك للاتحاد في الهوية كان الاتحاد في الهوية أيضاً معلوماً بعد الالتفات إليهما فلا يبقى الشك بعد ذلك في وجود الوجود في الخارج مع أن ذلك بعد العلم بوجود السواد من أحرف النظريات فلا يرد أنه يجوز أن يكون الشك لعدم العلم بالاتحاد (قوله وبالجملة فالهوية الخ) الفاء جزائية أي إذا علمت التعصيل المذكور فالهوية الخ أو زائدة لجرد تحسين اللفظ

(قوله عارض لها) أي خارج عن تلك الهوية

(قوله وأما أن تكون تلك الهوية الخ) حتي يكون ماصدق عليه السواد عين ماصدق عليه الوجود

كما يدعيه المصنف

(قوله نعم لما أثبت الخ) تقرير لما سبق من الاتحاد في الهوية والجملة الشرطية مستأنفة كأنه قيل فهل للقول بمغايرة الوجود معنى وقوله فأنهم قالوا جواباً لما وهو مع الفاء ضعيف وقوله وإن وافقوه في ذلك حال من ضمير قالوا أي قالوا حال كونهم موافقين له في العينية في الهوية

(قوله مطابقتان الخ) على معنى أنها منترعتان منها بحسب تنبيه المشاركات والمباينات أو على معنى أنها لو وجدت في الخارج كانتا عين الهوية وعلى التقديرين يكون ماصدق عليه الماهية مغايراً لما صدق عليه الوجود في الذهن فيصح القول بمغايرة الوجود للماهية بحسب الذات في الذهن بخلاف ما إذا لم يثبت

لا يقول به أحد فالشرطية متنوعة اللهم أن يحصر موانع الحمل وبين استفاوها هنا (قوله وأيضاً لم يكن لأحد شك الخ) قيل لم لا يجوز أن يكون الشك خلفاً في اتحاد الذاتين

هو وجود أو شيء إنما الموجود (أو الشيء في الخارج (جواد أو انسان) أو غيرهما من الحقائق فهذه المساهيات موجودات عينية متأصلة في الوجود وأما الوجود والشبهة فلا تأصل لهما في الالعيان بل هما من المعقولات الثانية التي تمرض للمعقولات الاولى من حيث أنها في الذهن ولا يحاذي بها أمر في الخارج (وذلك) أي الوجود في كونه من المعقولات الثانية (كالحقيقة والتشخص والذاتي والمرضي) فان مفهومات هذه الالفاظ معقولات ثانية لا وجود لها في الخارج فليس في الالعيان شيء هو حقيقة مطلقة أو تشخص مطلق أو ذاتي أو عرضي كذلك بل هذه مفهومات عارضة في العقل للمعقولات الاولى ولا يذهب عليك أن هذا الكلام من ابن سينا تصريح بأن ليس للوجود هوية خارجية كما للماهيات والا لكان متأصلا في الوجود لا معقولا ثانيا قال المصنف (فاذن النزاع) في أن الوجود زائد أو ليس بزائد (راجع الى النزاع في الوجود الذهني) فمن لم يثبت كالمشيخ قال

الوجود الذهني فانه لا تغاير بينهما الا بحسب المفهوم وقد علمت انه لا نزاع فيه فاندفع ما قيل ان الشيخ قائل بالتغاير بين الذاتيات المتحدة في الهوية وتحليلها اليها ومن البين ان ذلك التغاير ليس الا باعتبار التعقل فالقول بالتغاير لا يختص بالقول بالوجود الذهني.

(قوله هو حقيقة مطلقة الخ) ليس المراد منه انه حقيقة مع وصف الاطلاق فان المعقولات الاولى أيضاً كذلك اذ ليس في الالعيان شيء هو انسان مطلق بل المراد انه هو مفهوم الحقيقة والتشخص بل في الالعيان شيء هو معروض مفهوم الحقيقة بمعنى انه يتنزع عنه العقل بعد حصوله فيه فلا يرد ما قيل ان ذات الواجب نفس الوجود والحقيقة والتشخص عندهم في الالعيان شيء هو حقيقة وجود وتشخص (قوله ولا يذهب الخ) يريدان ما أورده المصنف شاهداً للانحداد في الهوية شاهد على عدمه

(قوله ولا يذهب عليك الخ) اعتراض على المصنف بان ما ذكره الشيخ بنافي مادام فكيف أورده

تقوية لكلامه

(قوله راجع الى النزاع في الوجود الذهني) قيل فيه نظر لانه لا نزاع للقائلين بنى الوجود الذهني في تعقل الكليات والاعتباريات والمعدومات والممتنعات ومغايرة بعضها لبعض بحسب المفهوم وانما نزاعهم في كون التعقل بمحصول شيء في العقل وفي اقتضاء الثبوت في الجملة فلا يتجه لهم بمجرد نفي الوجود الذهني نفي التغاير بين الوجود والمساهية في التصور بان يكون المفهوم من أحدهما عين المفهوم من الآخر غاية الامر أن لا يقولوا بان الوجود زائد في العقل بل يقولوا زائد عقلا وفي التعقل ولهذا اتفق الجمهور من القائلين بنى الوجود الذهني على أن الوجود زائد على المساهية ذهابا الى المعنى الاول

ان الوجود الخارجى عين الماهية مطلقا ومن أثبتته قال الوجود الخارجى زائد على الماهية فى
الذهن فن ادعى من المتأخرين فى أن الوجود زائد مع أنه ناف للوجود الذهنى لم يكن على
بصيرة فى دعواه هذه (البحث الثانى) * أن الوجود زائد على الماهية فى الواجب لوجوه
* الاول لو لم يكن) وجود الواجب (مقارنا لماهيته) بل كان وجوداً مجرداً قائماً بذاته هو
عين ماهية الواجب (تجرده) عن الماهية وقيامه بذاته (اما لذاته فيكون كل وجود مجرداً)
لان مقضى ذات الشئ لا يختلف ولا يتخلف عنه (فيكون وجود الممكن) أيضاً (مجرداً)
عن الماهية (وقد أبطلناه) فى البحث الاول (واما لغيره فيكون مجرد واجب الوجود لعله
منفصلة فلا يكون) الواجب الذى هو ذلك الوجود المجرد (واجباً) لاحتياجه فى تجرده
وقيامه بذاته الى غيره سواء كان ذلك الغير وجودياً أو عدمياً (هذا خلف) الوجه (الثانى أن

(قوله بل كان الخ) اضراب على نفى المقارنة بالهئية لان الدليل المذكور لا يدل على نفى الجزئية
كما لا يبنى فهذا الدليل وكذا الآتى على نفى العينية فى الواجب وأما نفى الجزئية فأمر مسلم ثابت عند
الفرقيين بدليل لزوم التركيب فى الواجب

(قوله اما لذاته) أى ذاته كافى فى اقتضاء التجرد

(قوله فيكون كل وجود مجرداً) لاشتراكها فى حقيقة الوجود

(قوله واما لغيره) أى يكون للغير مدخل فيه

(قوله منفصلة) بناء على ان كل ماهو متصل به محتاج الى قيامه الذى هو التجرد فلا يكون علة له
[قوله وقيامه بذاته الخ] عطف تفسيري وفيه اشارة الى دفع ما قيل ان التجرد أمر عدمى لانه
عبارة عن عدم العروض فالاحتياج فيه الى الغير لا ينافى الوجوب ووجه الدفع انه فى الحقيقة عبارة عن
القيام بالذات فيلزم احتياج الواجب فى القيام بالذات وتخصيل الذات الى الغير

(قوله زائد على الماهية فى الواجب) قيل لو كان للواجب تعالى ماهية ووجود لكان مبدأ الكل
اثنين وكل اثنين يحتاج الى واحد هو مبدأ الاثنين والاحتاج الى المبدأ لا يكون مبدأ للكل فان قلت الماهية
موصوفة بالوجود فهي تقدمها متبينة للمبدئية قلت الماهية على تقدير تقدمها على الوجود لا تكون
موجودة فاذا يكون مبدأ الموجودات غير موجود وهو محال ويمكن أن يقال تقدم الماهيتين على الوجود
بحسب الذات لا بقدر في كونها مبدأ للممكنات على أن الزيادة بحسب التعقل كما حققه الشارح فى حواشيه
التجريد فليس فى الخارج الاثنى واحد هو مبدأ للممكنات فتأمل

(قوله مجرداً عن الماهية) أى عن مقارنة الماهية والعروض لها

(قوله أو عدمياً) اشارة الى دفع ما قيل ان التجرد عدم ما يقتضى المقارنة

الواجب مبدأ الممكنات) كلها (فلو كان هو الوجود المجرد) القائم بذاته (فالمبدأ) للممكنات (اما الوجود) وحده (أو) هو (مع قيد التجرد والاول يقتضى أن يكون كل وجود مبدأ لما الواجب مبدأ له فيكون كل شيء) من الاشياء الموجودة (مبدأ لكل شيء) منها (حتى لنفسه وعاله) لان الوجودات متساوية متماثلة الماهية (وبطلانه أظهر من أن يخفى والثاني يقتضى أن يكون التجرد وهو عدم العروض جزءاً من مبدأ الوجود) أي فاعله (وانه محال) بديهية ومؤد إلى انسداد باب اثبات الصانع لانه لما جاز أن يكون المركب من العدم موجداً مع كونه معدوماً جاز أن يكون العدم الصرف موجداً أيضاً (لا يقال لم لا يجوز أن يكون التجرد) الذي هو عديمي (شرطاً لتأثيره) لا جزءاً من المؤثر فلا يلزم ذلك المحال (لانا نقول فاذن كل وجود مبدأ) لما الواجب مبدأ له (الا أنه تخلف عنه الاثر لفقد شرطه) وفي

(قوله مبدأ الممكنات كلها) أي فاعله لها كما سيجي اعتبار عموم الممكنات لترويج الدليل ولكونه بياناً للواقع والافصل الدليل بكيفية كونه مبدأ الممكن كما لا يخفى

(قوله يقتضى أن يكون الخ) أي جواز أن يكون كل وجود فاعلاً لما الواجب فاعله فيجوز أن يكون كل شيء علة لنفسه ولعاله وهو محال فلا يرد أن مجرد وجود الفاعل لا يكفي في وجود المعلول لجواز توقفه على ارتفاع مانع خصوصية الوجود الامكاني وأما القول بجواز توقفه على شرط تكموصية الوجود الواجب فدفع بآنا نقل الكلام إلى تلك الخصوصية بأنه مقتضى الوجود وحده فيكون كل وجود كذلك أو من غيره فيلزم امكان الواجب

(قوله وهو عدم) لانه عبارة عن عدم العروض وفيه ماس من انه عبارة عن القيام بالذات (قوله أي فاعله) فسر بذلك لانه محال بداهة لان معطي الوجود لابد أن يكون موجوداً وأما وجود المبدأ بمعنى العلة التامة فغير لازم

(قوله اثبات الصانع) لم يقل ويلزم انسداد باب اثبات الصانع لان هذا المعدوم مستلزم للواجب لكونه جزءاً منه وفي اختيار لفظ الصانع اشارة إلى ما عليه المليون من أن علة الاحتياج هو الحدوث (قوله لانه لما جاز الخ) يعنى ان هذا المركب مع اشتماله على أمور ثلاثة منافية للإيجاد أعنى التركيب فان المركب لا يجوز كونه مبدأ للممكنات كلها والتركيب من العدم الذى هو فرضى محض ممتنع فى نفس الامر وكون المركب معدوماً اذا جاز كونه موجداً جاز أن يكون العدم الصرف أيضاً موجداً لان المانع فيه واحد وهو كونه معدوماً

(قوله لم لا يجوز أن يكون الخ) منع للعصر بين الشقين المذكورين واختيار للشق الثالث الذى لا يلزمه شيء من المحالين المذكورين

بعض النسخ لفقد شرط أي شرط يمكن اجتماعه مما لمساواته وجود الواجب الذي جامعه الشرط (ويعود المحال) وهو جواز كون كل شيء مبدأ لكل شيء حتى لنفسه وعمله (وقد أجاب عنهما) أي عن هذين الوجهين (بعض الفضلاء بأن النزاع) في أن وجود الواجب عين ماهيته أم لا (ليس في الوجود المشترك) بين الموجودات اذ لا يقول عاقل بأن الوجود المطلق المشترك عين حقيقته تعالى والا لكان حقيقته أموراً متعددة مقارنة للممكنات (بل في وجوده الخاص) المخالف في الماهية لسائر الموجودات الخاصة بالمشترك لها في مطلق مفهوم الوجود (فإن ما صدق عليه أنه وجود) أي ما يحمل عليه الوجود مواطأة (ليس في الواجب أمراً زائداً) بل هو عين ماهية الواجب وقائم بذاته (وهو المجرد) المقنض بخصوصية ذاته تجرده عن الماهية وقيامه بذاته (و) هو (المبدأ) للممكنات ولا يلزم من ذلك أن يكون سائر الموجودات المخالفة له في الماهية مجردة ومبدأ إنما يلزم هذا إذا كان وجوده مساوياً في تمام الماهية لوجودات الممكنات واشتراك الوجود بينهما وإن كان بالتواطي لا يستلزم تماثلها لجواز أن يكون أمراً عارضاً لها خارجاً عن ماهيتها وبهذا القدر تم الجواب عن الوجهين معاً

(قوله أي شرط يمكن اجتماعه) تفسير على كلا النسختين وفي هذا التفسير إشارة الى دفع ما يرد من أن التجرد الذي هو شرط تمتع الاجتماع بما سوي الوجود الواجب فلا يلزم المحال المذكور (قوله والا لكان النح) وأما الصوفية الوجودية فلا يقولون بـترك الوجود وأما بعد القول بالاشتراك فالقول بكونه نفس حقيقته بين البطالان

(قوله أي ما يحمل الخ) فسر بذلك لدفع توهم أن يراد صدق الوجود عليه اشتقاقاً (قوله واشتراك الخ) لا يخفى أن الجواب تام بدون هذه المقدمة ذكره لدفع توهم أن الاشتراك يقتضي التساوي وقوله بهذا القدر يتم الجواب يقتضي أن يكون له دخل في الجواب (قوله لجواز النح) المناسب لكونه أمراً عارضاً لأنه جزم فيها تقدم بالمخالفة بين وجود الواجب

(قوله أي شرط يمكن اجتماعه النح) هذا تفسير للشرط المذكور على النسختين وفيه دفع لما يقال يجوز أن يكون الشرط متمتعاً اجتماعه مع الوجود في الممكن فإن قلت لانسلم الامكان لجواز أن يكون تشخيصات الوجودات الممكنة مانعة قلت المراد هو الامكان بالنظر الى ذاته وماهيته

(قوله بأن النزاع ليس في الوجود المشترك) فإن قلت اذا كان الوجود المطلق زائداً قائماً بذاته تعالى كان ممكناً محتاجاً الى علة فيلزم الحذور اللازم على تقدير زيادة الوجود الخاص قلت لا محذور لان ذاته تعالى عندهم وجود خاص يقتضي بنفسه اتصافه بعارضة الذي هو الوجود المطلق فيلزم حينئذ تقدم ذاته بالوجود الذي هو نفسه على اتصافه بالوجود الذي هو عارضة فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه ولا وجوده بوجودين

لكنه زاد في التوضيح فقال (وأما حصته) أى حصّة الواجب (من مفهوم الكون في الاعيان فزائدة) على ماهيته (وهذا) الجواب (لايشفى عيلاً فانه اعتراف بأن حصّة الكون في الاعيان) عارضة لماهيته تعالى كما أنها عارضة لماهيّة الممكنات (وإلى هذا المعنى أشار الامام الرازى في المباحث المشرقية حيث قال فان قيل الوجود الذي يشارك وجود الممكنات في المفهوم لازم لماهيّة الواجب فيكون قد جعل الوجود في حق واجب الوجود مقارناً لماهيته وهذا ترك لمذهب الحكماء واختياراً لما ذكرناه (فلا فرق) اذن بين الواجب والممكن في كون الوجود زائداً عارضاً للماهية (الا أن يثبت أن للممكنات أمراً ثالثاً وراء الماهية وحصّة الكون) في الاعيان (هو) أى ذلك الأمر الثالث (ما صدق عليه أنه وجود

وسائر الوجودات الا انه قدس سره لما حمل الجواب المذكور على منع التساوى كما سيجىء أورد الجواز (قوله لكنه زاد في التوضيح) حيث يتبين به ملشاً غلط المستدل حيث لم يفرق بين الحصّة والفرد (قوله وأما حصته) الحصّة عبارة عن المفهوم الكلى باعتبار خصوصية مافى فرد اعتبارى بخلاف الفرد فان الخصوصية فيه بالذات

(قوله لايشفى عيلاً) لانه حصل به قدح في دليل المستدل لكن لا يضره لما فيه من تسليم مدعاه ولذا قال لايشفى ولم يقل لاينفع

(قوله فان قيل النسخ) هذا شق ثان للتزديد المذكور فيه بكلمة أو فالصواب ايراد الواو بدل الفاء وقوله فيكون قد جعل جواب الشرط

(قوله فلا فرق النسخ) وأما الفرق بأن الحصّة في الواجب عارض للماهية عروض الكلى للجزئى وفي الممكن عروض الصفة للموصوف فبنى على كون ماهيته فرداً للوجود وهو لم يثبت

(قوله هو ما صدق عليه انه وجود) يعنى يكون فرداً للوجود (قوله ويثبت أيضاً النسخ) هذا الثبوت لكون ذلك الفرق محيياً والافاضل الفرق حاصل بثبوت الامر الثالث

[قوله معروض للحصّة) عروض الكلى للجزئى فلا يكون ذلك الامر موجوداً فلا يلزم كون الوجود الخاص موجوداً ولا الماهية فلا يلزم وجودها مرتين (قوله عارض للماهية) عروض الصفة للموصوف فتكون الماهية موجودة به

(قوله وأما حصته من مفهوم الكون في الاعيان النسخ) اذ معنى الحصّة من مفهوم الكون هو نفس ذلك المفهوم مع خصوصيته ما لا ماصدق هو عليه من الوجودات المتخالفة فكما لاتزاع لهم في زيادة مفهوم الكون فكذا في الحصّة وبإجملة الحصص افراد اعتبارية للوجود المطلق والوجودات الخاصة افراد حقيقية له

(و) يثبت أيضاً (أنه) أى ذلك الثالث (معروض للحصة) من الـكون في الـعيان (عارض للماهية) الممكنة فيظاهر الفرق حينئذ بأن في الممكن ثلاثة أمور ماهية وفرد من الوجود عارض لتلك الماهية وحصة من الـكون الخارجي عارضة لذلك الفرد وفي الواجب أمرين فرد من الوجود هو عين ماهيته وحصة من الـكون عارضة لذلك الفرد فيكون ما صدق عليه الوجود زائداً على الماهية في الممكن وعينا لها في الواجب (و) لكن (لم يبق عليه) أى على ذلك الامر الثالث (دليل) أصلاً (بل ولا قال به أحد فان التزمه) في الممكن (ملتزم) اظهاراً للفرق (التزمنا) نحن (عدمه في الواجب) وقلنا ليس فيه الـماهية ليست هي فرداً من الوجود كما زعمتم بل هي معروضة لحصة الـكون فيكون وجوده أعني تلك الحصة زائدة على ماهيته (وطالباه بأبانه في الممكن) هذا ما ذكره وقد عرفت أنت ان

(عبد الحكيم)

(قوله ما صدق عليه الوجود) أى الوجود الذي به موجوديته زائداً في الممكن وعينا في الواجب والحصة وان كان زائداً فيهما فليس موجودية نتي منهما بذلك فيكون عروضه عروض الكل لفرد (قوله لم يبق عليه دليل أصلاً) لان الدلائل المذكورة انما تدل على مغايرة ما صدق عليه الماهية لما صدق عليه الوجود وأما ان ذلك فرد الوجود لاحصته فكلما

(قوله وقلنا الخ) يعني ليس المراد بالتزام عدمه في الواجب التزام عدم مغايرته للماهية في الواجب لانه يستلزم أن يكون الواجب فرداً حقيقياً للوجود فيكون سائر الوجودات أيضاً كذلك فيلزم ثبوت الامر الثالث في الممكن لما ثبت من مغايرة الوجود فيه بل المراد التزام عدم كون الماهية فرداً منه وما ذكروا من الدليل عليه فقد عرفت حاله وبما ذكرنا ظهر وجه جمع المصنف بين التزام عدمه في الواجب وبين مطالبة أثباته في الممكن وعدم اكتفائه على المطالبة لانه لا يمكن تلك المطالبة بدون التزام عدمه بالمعنى المذكور

(قوله وقد عرفت الخ) اعلم أن الدليل المذكور أورد في كتب الحكمة بطريق المعارضة لدلائل عينية الوجود في الواجب فأجاب بعض الفضلاء عنه بأن الدليل المذكور لا يصالح للمعارضة لان اللازم منه زيادة الوجود المطابق ونحن نقول بزيادة حصة في الواجب انما النزاع في الخاص الذي هو مخالف في الحقيقة لسائر الوجودات واليه يشير قول ذلك البعض ليس النزاع في الوجود المشترك بل في الوجود الخاص فقوله وأما حصته الخ ليس زائداً على الجواب وحينئذ يرد عليه ما ذكره المصنف بأن فيه اعترافاً بزيادة الوجود في الواجب كما في الممكن ولا يحصل الفرق بالعينية والزيادة الا بأثبت أن للوجود افراداً فرد منها عين الواجب وسائر الافراد زائدة مع كون الحصص زائدة في الكل ولم يثبت

حقيقة الجواب هو منع تساوي وجودي والواجب والممكن في تمام الماهية وان كانا متشاركين في عارض صادق عليهما هو مفهوم الوجود المطلق سواء كان صدقه عليهما توطاً أو تشكيكاً وان قوله واما حصته الى آخره فزيد توضيح للجواب فالنفاضة في هذه الزيادة بطريق المنع خارجة عن قانون المباحثة وبطريق الابطال لا تجدى نفعا لبقاء المنع بحاله وستعرف من كلام المصنف ما يدل على أن في الممكن أموراً ثلاثة ولما زيف جواب ذلك الفاضل قال (نم ههنا اعتراضان) (على الوجهين) أشار الى أولهما بقوله (فان الوجود مقول) على افراده (بالتشكيك) لا بالتواطى (فانه في) وجود (الواجب أولى وأقدم وأقوى فيكون) الوجود المقول بالتشكيك (عارضاً لما يصدق عليه) من افراده اذ الماهية وأجزاؤها لا تكون

ذلك نعم لو منع تساوى الوجودين في تمام الماهية اما مستندا بإشهاد التشكيك أو مكتفياً بمجرد المنع ولم يدع ثبوت المخالفة بين الوجودين وزيادة الحصّة كان الجواب موجهاً غير محتاج الى اثبات الامر الثالث لان مجرد جوازه كاف في المنع المذكور وهذا مقصود المصنف بقوله نعم ههنا اعتراضان الخ وحينئذ يسقط اعتراض الشارح بأنه ابطال لمقدمة أوردها الجيب لمزيد التوضيح وان فيه اعترافاً بالامور الثلاثة كما لا يخفى وما قيل اللازم مما ذكره المصنف أن يكون للوجود افراد متخالفة الحقيقة مشتركة في مفهوم الوجود ولا يلزم منه زيادة تلك الافراد في الممكن لجواز أن يكون عيناً في الممكن أيضاً كما هو مذهب الشيخ فلا يلزم مما ذكره المصنف ثبوت الامر الثالث فمدفوع بأن قول المصنف في الدليل المذكور وقد أبطلناه بدفع هذا الجواز فتدبر حتى ينكشف حقيقة المقال

[قوله حقيقة الجواب] وان كان ظاهره ادعاء ثبوت المخالفة بين الوجودين

(قوله خارجة عن قانون المباحثة) اذ لا يمنع السند فكذا ما في حكمه

(قوله لا تجدى نفعا) فان ابطال السند اذا لم يكن مساوياً لا يجدى فكيف ابطال ماهو في حكمه

(قوله أولى) لكونه مقتضى الذات (وأقدم) لكونه علة لما سواء (وأقوى) لكثرة آثاره

(قوله فان الوجود مقول بالتشكيك الخ) قال الشارح في حواشي المطالع الوجود في الواجب اتم لانه مقتضى ذاته تعالى وأثبت لاستحالة زواله نظراً الى ذاته تعالى وأقوى لكثرة آثاره فالوجود مقول عليه وعلى الممكن بالتشكيك وقد يجعل الاقوى راجعاً الى الاتم الا ثبت ويجعل كثرة الآثار وكالها دليلاً على الشدة وقد يناقش في التعليل الاول بان الحرارة مقتضى الصورة الهوائية مع أن كثيراً من الاجسام اتم في الحرارة منه والارتفاع مقتضى النفس النباتية وكثير من الاشياء اتم في الارتفاع منها فتأمل

(قوله فيكون عارضاً) قيل لاحتياج ههنا الى ذكران المقول بالتشكيك عارض بل القول بأنه مشكك

فيجوز اختلاف مقتضياته كالنور والحرارة كاف في تمام الاعتراض فتأمل

مقولة بالتشكيك على افرادها كما اشتهر فيما بينهم (فالايشاء التي يصدق عليها) أي على كل واحد منها (أنه وجود لا موجود) يعنى الاشياء التي يحمل عليها الوجود مواطاة وهي الوجودات لا الاشياء التي يصدق عليها الوجود اشتقاقا وهي الماهيات فان تخالفها لا ينفعنا (مختلفة بالحقيقة) أي يجوز أن يكون كذلك لان الاشتراك في العارض لا يوجب الاتحاد في الحقيقة (فقد يكون هو) أي الوجود الخاص الذي (في الواجب) هو (المفنى للتجرد) والقيام بالذات (وللمبدئية ولا يلزم مشاركة) وجود (الممكن له في ذلك) الاقتضاء للتجرد والمبدئية (لاختلاف الوجودين بالحقيقة) وأشار الى الثاني بقوله (وأيضاً فلنا أن نطرح) عنا (مؤنة بيان التشكيك) واقتضائه كون المشكك عارضاً لما تحته (ونقنع بمجرد المنع ونقول وان سلمنا أن الوجود أمر مشترك معني) بين ما يطلق عليه الوجود (فلم لا يجوز أن يكون) ذلك المشترك عارضاً لافراده وأن تكون (حقائق الوجودات متخالفة) بالكنه مع التشارك في العارض (فيجب لوجود انواجب ما يمتنع على وجود الممكن) من التجرد والمبدئية ويكون الوجود في ذلك (كالمهية والتشخيص) العارضين لما تحتهما (فانه يجب لبعض ما صدق عليه أحدهما ما يمتنع لبعض آخر) منه وذلك (لاختلاف ما صدقا عليه) بحسب الحقيقة (مع الاشتراك فيهما) وأقول اذا كانت الوجودات متخالفة الحقائق

(قوله فان تخالفها لا ينفعنا) لان الكلام في اقتضاء الوجود للتجرد والمبدئية لا في اقتضاء الوجود (قوله أي يجوز الخ) انما قال ذلك لان التشكيك لا يقتضى أن يكون مانعته مختلف الحقيقة بل جوازه (قوله اذا كانت الوجودات الخ) قد عرفت أن مجرد جواز التخالف في الحقيقة كاف في رد الاستدلالين وهو يستلزم جواز الامر الثالث وليس فيه اعتراف بزيادة الوجود نعم لو ادعى التخالف في الحقيقة يلزم ذلك كما لا يخفى

(قوله كما اشتهر فيما بينهم) اشارة الى ضعفه على ما حققه في حواشي التجريد قال في المحاكات ولقائل أن يقول لانسلم ان الماهية وجزءها لا يتفاوتان ولم لا يجوز أن يكون حصول الماهية وجزئها في بعض الافراد أولى وأقدم من حصولها في بعض ولم يعم برهان على ابطاله وأقوي ما قيل فيه انه اذا اختلفت الماهية والذاتي في الجزئيات لم تكن ماهيتها واحدة ولا ذاتها واحداً وهو منقوض بالعارض على أن من الناس من ذهب الى أن الاشتداد والضعف اختلاف في الماهية بالكمال والتقصان

(قوله وأقول اذا كانت الوجودات الخ) قيل هذا الاعتراض على الاعتراض الثاني للمصنف مبنى على لزوم القول بأن الوجود غير الماهية مطلقاً واجباً كان أو ممكناً وهذا غير لازم على المصنف اذ لا يلزم

ومتشاركة في العارض الذي هو الوجود المطلق في كل وجود حصّة من ذلك العارض في
 الممكنات ماهية معروضة للوجود الخاص الذي هو معروض للحصّة فقد ثبت فيها ثلاثة
 أشياء فهذا الجواب الذي طرح فيه مؤنة التشكيك اذا حقق كان بعينه جواب ذلك البعض
 من الفضلاء فتأمل (دليل آخر) وهو الوجه الثالث من الوجوه الدالة على زيادة الوجود
 في الواجب (الوجوب) الذاتي (اضافة تقضي) في الواجب (طرفين) أحدهما الماهية
 والآخر الوجود لانه عبارة عن اقتضاء الماهية للوجود فيكون وجوده زائداً على ماهيته
 (فلنا) كون الوجوب اضافة (ممنوع بل هو نفس الماهية) لان الوجوب هو الامر الذي
 به يمتاز ذات الواجب عن غيره وذلك الامر هو ذات الواجب لانه بذاته ممتاز عن غيره

(قوله وهو الوجه الثالث الخ) غير الاسلوب اشارة الى انه ليس بمثابة تلك الوجوه في القوة

هذا القول منه بل الظاهر من كلامه أن الوجود عين الماهية حيث قال وان سلمنا أن الوجود أمر مشترك
 معنى فانه يدل على منع اشتراك الوجود معنى وليس ذلك الا عند الاشعري القائل بان الوجود عين الماهية
 وليس في كلامه تصريح بان هذا الاعتراض من جانب الحكميم حتى يلزم عدم صحة القول باتحاد الوجود
 الخاص والماهية في الممكنات لان قوله وان سلمنا الخ لا يناسب مذهب الحكميم كما تحققت نعم قوله في تقرير
 الاعتراض الاول فالاشياء التي يصدق عليها انه وجود لا موجود يدل على أن الوجود الخاص مغاير
 للماهية فيلزم منه ثلاثة أشياء

(قوله لانه عبارة عن اقتضاء الماهية للوجود) قيل الواجب بمعنى ما يقتضي ذاته وجوده ليس
 بمتحقق عند الحكماء وانما المتحقق عندهم هو الواجب بمعنى المستغنى عن الغير وقسمة الموجود الى
 الواجب بالمعنى الاول والي الممكن تقسيم له بحسب الاحتمال العقلي لان كلا قسميه موجودان في الخارج
 وقد صرح بذلك الشيخ في الهبات الشفاء حيث قال ان الامور التي تدخل في الوجود محتمل في العقل
 الانقسام الى قسمين فيكون منها ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده فظاهر انه لا يتمتع له ايضاً وجوده والا
 لم يدخل في الوجود وهذا الشيء في حيز الامكان ويكون منها ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده وأقول
 قل الشيخ في مفتتح رسالة ألفها في بيان كيفية زيارة القبور وجدواها اعلم ان لهذه المسئلة مقدمات فينبغي
 أن تعرف أولاً حتى تستنتج منها المطالب وهي معرفة الموجودات الآخذة من المبدأ الاول وهو العلة
 الاولى المسماة عند الحكماء بواجب الوجود وأعني بواجب الوجود أن يكون وجوده من ذاته لا من غيره
 هذا كلامه وهو صريح في القول بان واجب الوجود عز وجل يقتضي ذاته وجوده وأما ما ذكره في
 الهبات الشفاء فلا يدل على خلاف هذا اذ ليس مراده هناك الا ان حصر الموجود في القسمين حصر
 عقلي أي لثالث لهما عنده ولو بطريق الاستدلال وأن الشيء الاول هو الممكن لأن أحد القسمين محتمل
 صرف لا وجود له في الخارج

والصواب أن يقال ان فسر الوجوب الذاتي بالاستغناء عن الغير في الوجود كان أمراً سلبياً غير محتاج الى تحقق شيئين في الواجب وان فسر باقتضاء الذات للوجود فنقول وجوده الخالص الذي هو ماهيته يقتضي بذاته عارضه الذي هو الوجود المطلق فان قلت فكذا سائر

(قوله والصواب الخ) بمعنى أن الجواب بانكار كون الوجوب اضافة خطأ فان مقابلته للامكان والامتناع والاستدلال على كونه من الامور الاعتبارية والحكم بأنه كيفية نسبة الوجود الى الماهية وسائر أحكامه يدل على كونه اضافة وكونه بمعنى آخر نفس الذات لا يدفع الاستدلال بهذا المعنى (قوله ان فسر الوجوب الخ) لما كان كونه اضافة بين الطرفين يصدق على كلا التفسيرين لان الاستغناء عدم الاحتياج والاحتياج اضافة أجاب على كلا التفسيرين وان خص الاعتراض بالتفسير الاول قطعاً لمادة الاستدلال

(قوله الى تحقق) شيئين بل الى تعقل شيئين اناهية والوجود بل ثلاثة أشياء (قوله يقتضي بذاته الخ) ليس المراد به اقتضاء الموصوف للصفة لانه حينئذ لا ورود للاعتراض بسائر الوجودات بل اقتضاء الفرد لصدق الكلى عليه مواطاة بمعنى انه اذا لاحظ العقل ذلك الوجود الخالص وتنبه بمشاركته لوجود الممكن في ترتب الآثار عليهما انتزع عنه الوجود المطلق وحكم باقتضائه اياه فالوجوب من المعقولات الثانية ثم اذا كان ذلك الوجود مستقلاً في اقتضاء صدق المطلق عليه كان قائماً بنفسه فكان موجوداً بنفسه فاقضاءه بالاستقلال لكونه وجوداً يقتضي كونه بذاته موجوداً أى يقتضي اتصافه بالوجود اتصافاً انتزاعياً لا حقيقياً والا لا يكون موجوداً بنفسه فاقضاءه بالاستقلال للوجود مواطاة يستلزم اقتضاه بذاته للوجود اشتقاقاً فاندفع البحث الذي أورده الشارح القوشجي من أن

(قوله والصواب أن يقال الخ) سيجيء أن الوجوب يطلق على ثلاثة معان هي استغناؤه عن الغير واقتضاه لوجوده والامر الذي به يمتاز الذات عن الغير وانما لم يتعرض في هذا الاستفسار للمعنى الثالث لانه أشار اليه في المتن بقوله بل هو نفس الماهية ومقصود الشارح هو أن الصواب بعد ما ذكره المصنف أن يتعرض للمعنيين الباقيين أيضاً

(قوله يقتضي بذاته عارضه الذي هو الوجود المطلق) اعترض عليه بان معنى اقتضاء الخالص للمطلق اقتضاءه أن يكون فرداً من افراده والواجب ما يقتضي كونه موجوداً لا وجوداً كما أن الممتنع ما يقتضي كونه معدوماً لا عدماً والجواب مرادهم أن ذات الله تعالى وجود خاص يقتضي كونه موجوداً بالوجود المطلق لانه يقتضي كونه فرداً من افراد الوجود المطلق ورد هذا الجواب بما نقله في شرح المقاصد عن الامام من لزوم كون الواجب موجوداً بوجودين ولما كان دفع هذا الرد ظاهراً لان الواجب اذا كان وجوداً خاصاً لا يكون موجوداً بوجودين بل أحد الوجودين حينئذ نفس الماهية والآخر وجود تلك الماهية فيكون موجوداً بوجود واحد أجاب المعترض عن هذا الدفع بأنه حينئذ يكون الواجب ذاتاً ماهية ووجود مغاير

الواجب ما يقتضى ذاته كونه موجودا لا وجودا كما ان الممتنع ما يقتضى ذاته كونه معدوما لا عدما ولو كان كذلك لزم أن تكون الممتنعات التي يقتضى ذواتها كونها معدومة داخلية في الممكن لان مبنى كلام الشارح ان اقتضاءه الوجود بالاستقلال موافقة يستلزم اقتضاءه الوجود اشتقاقا لأن الوجوب عبارة عن ذلك الاقتضاء وانما لم يجب بأن وجوده الخاص يقتضى بذاته اتصافه بالوجود المطلق اشتقاقا مع انه لا ورود حينئذ للاعتراض بسائر الوجودات الخاصة لثلا يرد الاعتراض بأن الوجود الخاص ان كان موجودا بنفسه يلزم كونه موجودا بوجودين وان لم يكن موجودا بنفسه بل بالوجود المطلق ففيه اعتراف بزيادة الوجود الذي به موجوديته وكون ماهيته فردا للوجود لا يضربنا ويحتاج الى الجواب بأنه موجود بنفسه والاتصاف بالوجود المطلق انتزاعى فلا يلزم كونه موجودا بوجودين وحينئذ لا بد من القول بأن مبدأ انتزاعه ليس أمرا وراء ذلك الوجود الخاص من غير ملاحظة أمر آخر معه لثلا يلزم الاعتراف بزيادة الوجود في الواجب بحسب الذات واذا كان مبدأ انتزاعه نفس الوجود الخاص كان المطلق عارضا له عروض الكلبي لفردته وكان ذلك الوجود الخاص مقتضيا له اقتضاء الجزئى لكليه فلما كان هذا الجواب بالاخرة محتاجا الى ذلك الجواب اختاره وكذا اندفع ما قيل ان عروض المطلق للخاص ليس خارجيا والا لزم كونه قابلا وفاعلا بل ذهنى فيلزم أن لا يكون اقتضاءه المطلق بالاستقلال لاحتياجه الى العقل والى الحصول فيه فانه انما يرد اذا كان العروض حقيقيا وأما اذا كان انتزاعيا فاللازم أن تكون ذاته تعالى فى الخارج بحيث اذا لاحظ العقل انتزع منه الوجود المطلق ولا يتوقف على وجود العقل فضلا عن الحصول فيه وأما ما قيل فى جواب الاستدلال المذكور من أن الواجب بمعنى ما يقتضى ذاته وجوده ليس بمنتهى فى الخارج عند الحكماء وانما المنتهى الواجب بمعنى المستغنى عن الغير وان قسمة الموجود الى الواجب بذلك المعنى والى الممكن مجرد احتمال عقلى ففيه ان الشارح صرح فى الاشارات بوجوده بهذا المعنى حيث قال كل موجود اذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفت الى غيره فاما أن يكون بحيث يجب له الوجود فى نفسه أولا يكون فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم وانه حينئذ يكون التعرض للوجوب بهذا المعنى وبيان أحكامه لغوا

لما هيته غاية الامر أن تلك الماهية وجود خاص وحينئذ يفوت ما هو المقصود لهم من اثبات كون ذات البارى تعالى عين الوجود وهو أن يكون ذات البارى تعالى فى أعلى مراتب الوجود وبينه بما ذكره البعض من أن مراتب الوجود بحسب العقل ثلاث ادناها الموجود بالغير ويمكن فيه انفكاك الوجود عنه نظرا الى ذاته وتصور ذلك الانفكاك أيضاً وأوسطها الموجود بالذات بوجود غيره أى الذي يقتضى ذاته وجوده فالانفكاك ههنا محال دون تصوره وأعلىها الموجود بالذات بوجود هو عين ذاته فلا يمكن تصور الانفكاك ههنا بل الانفكاك وتصوره كلاهما محالان وأنت خبير بان الباعث للفلسفة على القول بعملية الوجود الخاص ليس ما ذكره بل لزوم تقدم ذاته على وجوده بالوجود ولو ساعدناه على ما ذكره فنقول ذلك المقصود حصل لهم بكون الوجود الخاص عينه بقى ههنا بحث وهو أن عروض المطلق للخاص ان كان

الوجودات الخاصة مقتضية بذواتها لعارضها فتكون واجبة قلنا تلك الوجودات ليست

(قوله مقتضية بذواتها الخ) اقتضاء الجزئي بكليته من غير فرق بين ما يقوم بذاته وما يقوم به والمنع بجواز اقتضاء فرد دون آخر مكبرة

(قوله تلك الوجودات الخ) يعنى ان المراد بالاقتضاء التام أن لا يحتاج في ذلك الاقتضاء الى أمر فان ذلك يقتضى كونه قائماً وموجوداً بذاته وسائر الوجودات لاحتياجها الى معروضاتها والى علة عروضها ليست كذلك فلا تكون قائمة بذواتها وموجودة بنفسها فاندفع ما توهم من أن الفرق المذكور إنما هو في الاقتضاء فبعد الاقتضاء استقلالاً أم لا كيف لا يصح وجود زيد موجود مع محبة وجوده تعالى موجود وكذا اندفع ما أورده الشارح القوشجى من أن الجواب غير مطابق لان مبني السؤال تفسير الوجوب بالاقتضاء ومبني الجواب تفسيره بالاستقلال فانه وارد بالنظر الى ظاهر العبارة لا بالنظر الى المقصود فتدبر

في الخارج يلزم أن يكون شئ واحد قابلاً وفاعلاً لشيء واحد وهو الوجود المطلق لان العارض وهو المطابق ممكن لاحتياجه الى معروضه ولا فاعل له غير معروضه وهو الوجود الخاص الذى هو عين الواجب على زعمهم ولا شك أن المعروض قابل لعارضه فيلزم أن يكون الشئ الواحد قابلاً وفاعلاً ويلزم أن يصدر عن الواحد انسان لان اتصافه بوجوده المطلق حينئذ أثر له وقد قالوا صدر عنه العقل الاول فانتقض أصلان كبيران من أصولهم وأيضاً صرحوا بأن الوجود من المعقولات الثانية لانها إنما تعرض للأشياء في الذهن لافى الخارج وان كان عروض المطلق للخاص في الذهن يلزم أن لا يكون اقتضاؤه لمطلق الوجود لذاته لا بالاستقلال لاحتياجه الى العقل والى الحصول فيه وما ذكره الشارح في حواشى التجريد من وجه الفرق بينه وبين وجود الممكن على الشق الثاني من أن وجود الواجب مستغن في الخارج مع اقتضائه الوجود المطلق فى العقل والممكن ليس كذلك فافترقا لا يعنى ههنا من الحق شيئاً لانه يجب أن يكون الواجب لذاته مقتضياً وجوده من غير افتقار الى شئ أصلاً وكان الكلام فيه ولم يحصل مما ذكره وهذا ولم يظهر الفرق بين الواجب والممكن فيما هو المطلوب فأى فائدة في بيان الفرق بوجه آخر فنأمل

(قوله تلك الوجودات ليست مستقلة الخ) لا يقال مقصود السائل لزوم واجبية الممكنات بمعنى اقتضاء الذات للوجود وحاصل الجواب أن عدم لزوم واجبيتها بمعنى الاستغناء عن الغير وأين هذا من ذلك لانا نقول بل حاصل الجواب أن معنى اقتضاء الذات للوجود الذي فسر به الوجوب هو الاقتضاء بالاستقلال فلا يلزم المندور هذا والظاهر في الجواب أن يقال اقتضاء وجوده تعالى للمطلق اقتضاء الحل بالاشتقاق ولا كذلك اقتضاء الوجود الخاص للممكن مطابقه بل اقتضاؤه للحمل بالمواطأة وأما ما ذكره من الجواب فقيه نظر لان الفرق حينئذ بين وجود الواجب ووجود الممكنات هو الاقتضاء بالاستقلال فى الاول دون الثانى فبعد الاقتضاء استقلالاً أم لا كيف لا يصح وجود زيد موجود مع محبة وجوده تعالى موجود

مستقلة في اقتضاء عارضها لانها في ذاتها محتاجة الى غيرها فكذا في اقتضاءها المتفرع على ذاتها بخلاف الوجود الذي هو في الواجب فانه مستغن عما عداه بالسكية (الزام للحكماء)
القائلين بأن وجود الواجب عين ذاته وهو الوجه الرابع من تلك الوجود الا أنه الزاى
فان الحكماء اتفقوا على أن الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على الآخر
فتقول (الوجود طبيعة نوعية) مشتركة بين الوجودات (فلا تختلف لوازمه) فلما ثبت
كونه زائداً على ماهيات الممكنات عارضاً لها وجب أن يكون في الواجب كذلك (وبه)
أى بما ذكر من أن الطبيعة النوعية لا يجوز اختلاف لوازمها بل يصح على كل فرد منها

(عبد الحكيم)

(قوله فان الحكماء اتفقوا الخ) وأما الاشاعة فلا يقولون باللزوم العقلى بين الاشياء واقتضاء شئ
لشئ بل الكل مستند الى ذاته تعالى ابتداء
(قوله الطبيعة النوعية) وأما الطبيعة الجنسية فليكونها غير متحصلة في نفسها لا تكون مقتضية
لشئ الا بعد انضمام الفصل اليها فيجوز اختلاف لوازمها بسبب اختلاف الفصول وتفصيله في شرح
لاشارات في اثبات الهوى للفلكيات
(قوله يصح على كل فرد الخ) هكذا وقع في شرح الاشارات للامام من قبيل قولهم صح لى على
فلان كذا كما في الاساس أي فكلمة على للزوم والوجوب ، الصحة بمعنى الثبوت فيؤول الى معنى الوجوب
ولذا وقع في شرح التجريد الجسدي يجب لكل فرد ما يجب للآخر والمراد به ما يجب بالنظر الى نفس
الطبيعة مع قطع النظر عن جميع ما عداه لان ما يجب لفرد منها باعتبار شخصه لا يجب لآخر بل قد يمتنع
وهو ظاهر وليس المراد بالصحة الامكان حتى يرد أن اللازم من هذه المقدمة اشتراك افراد الوجود
في صحة الزيادة والمقصود اشتراكها في الزيادة
(قوله فلا تختلف لوازمه) أى لا يختلف ما يلزمه بالنظر الى ذاته في افراده بأن يكون مثلاً زائداً
في البعض وعيناً في البعض الآخر

(قوله كونه زائداً الخ) أى بالنظر الى ذاته من غير نظر الى خصوصية فرد منه
(قوله بل يصح الخ) لما كان الاختلاف يطلق بمعنى التعدد وبمعنى المخالفة والمباينة وبمعنى التعاقب
وبمعنى عدم التشابه اضرب عنه بعد ارجاع الضمير اليه بأن المراد منه ههنا المعنى الاخير أى يجب تشابه
لوازمها في الافراد وهو المعنى بقولنا يصح على كل فرد منها ما يصح على الآخر فقولنا لوازم الطبيعة
النوعية لا تختلف في الافراد وقولنا يصح على كل فرد ما يصح على الآخر بالنظر الى طبيعته النوعية
وقولنا مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف عددها واحد لان ما يجب للفرد بالنظر الى نفس الطبيعة يكون لازماً
ومقتضى لها بالضرورة فلا يوقعك اختلاف العبارات حيث جعل المصنف المبنى القول الاول والشارح

ما يصح على سائرهما (أثبت الحكماء الهيولى للفلكيات) فانهم أثبتوها في العناصر بأنها قابلة للانفصال كما ستعرفه ثم قالوا الافلاك وان لم تكن قابلة للانفصال الا أن الصورة الجسمية طبيعة نوعية فلما كانت قائمة بالهيولى في العناصر وجب قيامها بها في الفلكيات لان مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف (و) به (أبطلوا المثل المجردة) التي قال بها أفلاطون كما سيأتى في مباحث الماهية وأبطلوا أيضاً مذهب ديمقراطيس في تركيب الاجسام البسيطة الطباع من أجزاء متفقة الحقيقة قابلة للانقسام وهما لا خارجا (والجواب منع كونه) أي

القول الثانى تم بين اثبات الهيولى في الفلكيات بالقول الثالث في منطلقة كما وقع فيها بعض الفضلاء حيث قال لا يخفى ان لازم الطبيعة لا يختلف في الافراد ضرورة تحققها فيها نعم قد يكون معنى لازما لفرد لا للطبيعة من حيث هي ولا يلزم اشتراك بين جميع الافراد فلو حل كلامهم على ان لازم الطبيعة لا يختلف كان مسلما عند الجميع ولم يكن بناء الدليل على تسليم الخصم فلماذا قال بل يصح على كل فرد ما يصح على سائرهما فان قلت لعل مراد الاول قلنا حينئذ لا يمكن اثبات المطالب العالية المتفرعة عليه كما لا يخفى على الناظر فانه فاسد من وجوه اما أولا فلا لأن عاقلا لا يقول بأن ما يصح لفرد مطلقا يصح بسائرهما فكيف يقول به الحكماء فرادهم أن ما يصح لفرد ينظر الى نفس الطبيعة يصح على سائرهما وحينئذ يتحد مال القولين وأما ثانيا فلا أنه حينئذ لا يكون الدليل على ما في المتن الزاميا وأما ثالثا فلا أن المطالب العالية انما تنفرع على ان لازم الطبيعة ومقتضاها لا يختلف كما سيجىء وكيف تنبئ تلك المطالب على مقدمة باطلة في بدي الرأى لم يقل بها أحد

(قوله لان مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف) فيجب تشابه افرادها في القيام بالهيولى

(قوله كما سيأتى في مباحث الماهية) أي بيان تلك المثل وأما إبطالها بهذا الطريق فقير مذكور فيها بل في كتب الحكمة حيث نقل قول المشائين في حكمة الاشراق ان الصورة الانسانية والفرسية والمائية والنارية لو كانت قائمة بذاتها لما تصور حلول شئ مما يشاركها في الحقيقة في المحل لان كل حقيقة نوعية لها طبيعة واحدة لا يختلف مقتضاها فاذا افترق شئ من جزئياتها الى المحل كالصور النوعية المنطبعة فلاحقيقة نفسها استدعاء المحل فلا يستغني شئ منها عن المحل كائنات الافلاطونية

(قوله وأبطلوا أيضا الخ) حيث قالوا ان تلك الاجسام متماثلة في الحقيقة فيجوز على الجزئين المتصلين المفروضين في جزء واحد ما يجوز على الجزئين المنفصلين من الانفصال فيلزم القول بذبوت الهيولى لانها الغايل للانفصال

(قوله منع كونه طبيعة نوعية) ولا يمكن أن يجاب بمنع كون الزيادة والتجرد من لوازم طبيعة

(قوله وبه أبطلوا المثل المجردة الخ) نقل عن أفلاطون أنه قال بوجود فرد مجرد أزلى أبدي من كل نوع وأبطلوا ذلك بان اتحاد الطبيعة مع اختلاف اللوازم في التعالق والتجرد بمنع (قوله والجواب منع كونه الخ) كيف والطبيعة النوعية تعاد بالتواطىء والوجود مشكك عندهم

الوجود (طبيعة نوعية) بل هو أمر عارض لافرادته المتخلفة الحقائق هو المقصد الرابع في الوجود الذهني لا شبهة في أن النار مثلاً لها وجود به تظهر عنها أحكامها وتصدر عنها آثارها من الاضائة والاحراق وغيرهما وهذا الوجود يسمى وجوداً عينياً وخارجياً وأصيلاً وهذا مما لا نزاع فيه انما النزاع في أن النار هل لها سوى ذلك الوجود وجود آخر لا يترتب به عليها تلك الاحكام والآثار أولاً وهذا الوجود الآخر يسمى وجوداً ذهنياً وظلياً وغير

الوجود وان كانت نوعية لجواز أن يكون من لوازم افرادها لان التجرد والقيام بالذات متقدم على الشخص فلا يجوز أن يكون معطلاً به

(قوله بل هو أمر عارض الخ) فلاخلافها بالحقيقة يجوز أن يقتضى بعضها الزيادة وبعضها التجرد (قوله أحكامها الخ) أى الاحكام المعلومة شئوتها لها والآثار المطلوبة منها لكل أحد كما يشير اليه قوله لاشبه وقوله وهذا مما لا نزاع فيه والبيان بقوله من الاضائة والاحراق وفي قوله يظهر ويصدر اشارة الى أن المراد بالاحكام ما لا يكون فاعلاً له وبالأثار ما يكون فاعلاً له

(قوله عينياً) أي ملسوباً الى نفس الشئ لانه وجود للشئ في نفسه بخلاف الذهني فانه وجود لصورته وقوله أصيلاً أي ذا أصل وعرق وليس ظلام حكاية عن شئ

(قوله في ان النار) لايتوهم من ذكر النار ان النزاع في الوجود الذهني للموجودات الخارجية فانه مجرد التصوير

(قوله تلك الاحكام والآثار) سواء ترتب عليه أحكام وآثار آخر أولاً وبما حررنا لك في بيان معنى الوجود الخارجي والذهني اندفع ما قيل ان أريد الآثار الخارجية لزم الدور وان أريد الاعم دخل فيه الوجود الذهني فانه أيضاً مبسداً للمعقولات الثانية ولا يحتاج الى ما قيل من انه لأحكام ولا آثار للوجود الذهني والمعقولات الثانية آثار للصور الشخصية القائمة بالذهن وهي من الموجودات الخارجية ولا الى ما قيل من أن المراد كونه فاعلاً للآثار والموجود الذهني ليس بفاعل ولا الى ما قيل المراد الآثار المختصة والآثار الذهنية مشتركة بين الموجودات الذهنية ولا الى ان المراد الخارجية بمعنى ما يكون في الذهن لا بمعنى ما يكون باعتبار الوجود الخارجي فلا دور فان جميعها مع كونه خروجاً عن ظاهر العبارة

(قوله تظهر عنها أحكامها وتصدر عنها آثارها) المراد بأحكام النار وآثارها جميع ما لها اختصاص بها فاندفع ما قيل الفرق بين الوجودين بما ذكره غير واضح اذ كما يترتب على الوجود العيني آثار وأحكام كذلك يترتب على الوجود الظلي مثل الكلية والجزئية والجلسية والفصلية ونحوها بل بعض ما يترتب على الوجود الخارجي يترتب على الوجود الذهني كلوازم الماهية ووجه الاندفاع أن الاسوارض الذهنية ليس لها اختصاص بماهية واحدة بل كل منها شامل لماهيات كثيرة لا يحد في العرف من خواص واحدة منها وأما حديث لوازم الماهية فاندفع بقيد الجميع اذ بعض الآثار وان ترتب على الوجود الذهني وهو لوازم الماهية فجميعها لا يترتب الا على الوجود الخارجي

أصيل وعلى هذا يكون الوجود في الذهن نفس الماهية التي توصف بالوجود الخارجي والاختلاف بينهما بالوجود دون الماهية ولهذا قال بمض الافاضل الاشياء في الخارج أعيان وفي الذهن صور فقد تحرر محل النزاع بحيث لا مسرية فيه وبواقفه كلام المثلث والنافي كما استطاع عليه فلا عبرة بما قيل من أن تحريره عسير جداً (احتج مثبته وهم الحكماء بأمور الاول انا نتصور ما لا وجود له في الخارج) أصلاً (كالممتنع) مطلقاً (واجتماع التقيضين) والضدين (والعدم المقابل للوجود) الخارجي (المطلق) أي من غير اضافة وتقييد بشئ

دعوى لا دليل عليها بل الدليل على خلافها فانهم قالوا بأن المعقولات الثانية تعرض للمعقولات الاولى وان العلة الغائية باعتبار الوجود الذهني علة لعلة الفاعل وان الحد التام موصل الى كنهه الشئ وان الكيفيات النفسانية موجودة في الخارج يستلزم تعريف الشئ بما هو أخفى منه وأما ما قيل ان معنى الوجود الخارجي بديهي وما ذكر تنبيه عليه فلما نقشة فيه غير مفيدة ففيه ان مقصود المعارض انه لا يحصل بهذا البيان الفرق بين الوجود الخارجي والذهني الذي هو مناط تحرير محل النزاع على ان دعوى البداهة في محل النزاع غير مسموعة

(قوله وعلى هذا الخ) فالقول بأن الحاصل في الذهن مثل الاشياء واشباحها الخاضعة لها في الحقيقة خروج عن محل النزاع

(قوله عسير جداً) منشأ توهم ان دليل المثبت يثبت وجود صور الاشياء في الذهن ودليل النافي ينفي وجود الهويات الخارجية

(قوله أصلاً) لا اصاله ولا تبعاً

[قوله مطلقاً] أي مع قطع النظر عن تحققه في فرد أي مفهوم الممتنع من حيث هو

(قوله والعدم المقابل للوجود) احتراز عن المقابل للعدم كاللا أعمى فانه موجود

(قوله المطلق) احتراز عن العدم المقابل للوجود المقيد كعدم وجود زيد فانه موجود بوجود عمرو

(قوله كالممتنع مطلقاً) أي الاعم من الذاتي والغيري أو أعم بما يمد به أغنى اجتماع التقيضين والضدين ويمكن أن يكون معنى الاطلاق التمهض في الامتناع فيكون المراد به الممتنع الذاتي وفيه احتمال آخر وهو أن يكون معنى الاطلاق تعميمه في افراده وعلى كل تقدير يكون ذكر اجتماع التقيضين بعده من قبيل ذكر الخاص بعد العام كما لا يخفى

(قوله والعدم المقابل للوجود المطلق) الظاهر أن تقييد العدم بالمقابل للوجود المطابق بناء على ما شتر من أن عدم العدم وجود فساب العمي هو البصر بعينه كما سيأتي في مباحث الوحدة والكثرة فليس العدم مطلقاً مما لا وجود له في الخارج وأما تقييد الوجود بالمطلق فليس فيه كثير فائدة فليتنامل

مخصوص وحمل الاطلاق ههنا على ما يتناول الوجود الذهني لغو (ونحكم عليه) أي على ما لا وجود له في الخارج (بأحكام ثبوتية) صادقة ككونها محكوما عليها بالامكان العام وملزومة أو لازمة لبعض الاشياء وكون الممتنع مثلاً أخص من المعلوم وأعم من شريك الباري وكونه متمعلاً الى غير ذلك من الاحكام الايجابية الصادقة في نفس الامر سواء كانت صادقة على مفهوم الممتنع أو على ما صدق عليه (وانه) أي الحكم على تلك الامور المتصورة بأحكام ثبوتية صادقة (يستدعي ثبوتها اذ ثبوت الشيء لغيره) في نفس الامر

(قوله لغو) اذ لا فائدة في التقييد ولم يقل مصادرة لكونه مثلاً لا يتوقف الاستدلال عليه (قوله ونحكم عليه) أي حكماً إيجابياً فانه المتبادر من الحكم عليه كما سيصرح به الشارح بقوله من الاحكام الايجابية

(قوله بأحكام ثبوتية) أي بأمور ثبوتية كما يصرح به الشارح في حواشي حكمة العين (قوله صادقة) أي على ما لا وجود له في الخارج في نفس الامر (قوله ككواها الخ) تمثيل للحكم المستفاد من قوله نحكم عليه لا للاحكام الثبوتية يدل عليه قوله من الاحكام الايجابية ولم يقل ككواها ممكنة لان الامكان أمر ساجي بخلاف كونه محكوما عليه (قوله سواء كانت الخ) تعميم لقوله بأحكام ثبوتية لاقوله من الاحكام الايجابية لانها لا تحمل على شيء انما المحمول الاحكام بمعنى المحمولات

[قوله صادقة على مفهوم الممتنع] كالأخص والاعم (قوله يستدعي ثبوتها) أي ثبوت تلك الامور المتصورة فالندكير في قوله عليه بالنظر الى لفظ ما والتأنيث ههنا بالنظر الى معناه واليه أشار الشارح بقوله على تلك الامور المتصورة

(قوله لغو) اذ هو بصدد بيان الوجود الذهني ولم يثبت بعد ولما لم يتوقف الدليل على هذا التقييد بل تم بدونه لم يحكم بالمصادرة بل بالقوة

(قوله بأحكام ثبوتية الخ) الظاهر المراد بها هو المحمولات الثبوتية بالمعنى الذي سنذكره على أن الحكم بمعنى المحكوم به وليس المراد بها الاحكام الذهنية الايجابية وان أشعر به قوله الي غير ذلك من الاحكام الايجابية الصادقة كما لا يخفى ويدل عليه قوله ككونها محكوما عليها بالامكان العام فانه مثال للمحكوم به لا الحكم والقضية الايجابية ههنا هو قولنا شريك الباري محكوم عليه بالامكان العام فالمحمول بحسب المعنى وان كان بالاشتقاق ما ذكرته لا الامكان العام حتى يرد انه ليس مفهوماً ثبوتياً بل هو سلب ضرورة أحد الطرفين يحتاج الى الجواب بأن المراد به ههنا قابلية أحد الطرفين وهو أمر ثبوتي

(قوله اذ ثبوت الشيء لغيره فرع ثبوته الخ) اعترض عليه باننا نعلم قطعاً أن اجتماع التقيضين محال وشريك الباري متمتع وان لم يوجد ذهن ولا قوة مدركة فيلزم ثبوت الممتنع في الخارج اذ لا ثبوت

(فرع ثبوته) أي 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 أن المحكوم عليه بالاحكام الثبوتية الصادقة يجب أن يكون موجوداً اما خارجاً أو ذهنياً (لصدق) قولنا (المعدوم المطلق) الذي لا وجود له أصلاً لا في الخارج ولا في الذهن (لا يعلم ولا يخبر عنه) لان كونه معلوماً وخبراً عنه في نفس الامر يستلزم وجوده في الجملة واذ لا وجود له أصلاً فلا علم ولا اخبار (وانه تناقض) لان المعدوم المطلق صار محكوماً عليه باتصافه بعدم العلم والاخبار عنه فيكون معدوماً مطلقاً وموجوداً في الجملة

(قوله اذ ثبوت الشيء الخ) [يعنى أن الحكم الصادق يستدعي ثبوت ذلك المحمول له في نفس الامر وثبوت شيء لشيء في نفس الامر يستلزم ثبوت المتيقن له

(قوله صار محكوماً عليه باتصافه بعدم العلم) لم يقل محكوماً عليه بعدم العلم لئلا يرد أن الكلام في الامور الثبوتية وعدم العلم والاخبار ليس بثبوتي بخلاف الانصاف به فانه مفهوم ثبوتي متعلقه أمر عدمي (قوله فيكون معدوماً مطلقاً وموجوداً في الجملة) لم يقل فيكون المعدوم المطلق محكوماً عليه وان لا يكون محكوماً عليه كما قالوا في مسألة المحمول المطلق لان الكلام هنا مسوق لنفي الوجود الذهني فالتناسب

للذهن وقت ثبوت المحمول للموضوع حتى يكون الثبوت اللازم ذهنياً والجواب بعد تسليم وجوب اتصاف المتمتع بالامتناع في كل حال انه ان ادرج في هذا الفرض عدم المبادئ العالية فقد لانسلم اتصاف المتمتع بالامتناع بناء على أن المحال ذاتياً كان أو غيره جاز أن يستلزم المحال كما هو المشهور وان لم يندرج لم يلزم ثبوت الموضوع في الخارج لجواز أن يكون ثبوته في واحد من تلك المبادئ بوجود ظلي اذ الفرض هنا اثبات نوع من التميز للمعقولات غير التميز بالوجود الخارجي سواء اخترعها الذهن أو لاحظها من موضوع كما سنده كما وبالجمله المعلوم قطعاً أن اتصاف المتمتع بالامتناع ليس باعتبار الاعتبار وفرض الفارض وأما اتصافها به على تقدير عدم مدركة أصلاً فالخصم المدمى أن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المتيقن له لا يسلمه ودعوى الضرورة في محل النزاع سباني حكم أطبق الجمهور من العقلاء على خلافه لا يلتفت اليه وبهذا يظهر اندفاع ما أورده الاستاذ المحقق من انا نعلم قطعاً أن المعدومات التي يكون وجودها في الذهن ان سلم الوجود الذهني فامكان وجودها فيه أي تساوي وجودها وعدمها فيه بالنظر الى ذاتها ثابت قبل وجودها في الذهن فوجودها قبل تحققه بوجه من الوجود متصف في نفس الامر بمساواته لعدم ولو سلم أن الوجود موجود فان اتصف هو في نفس الامر بمساواته لعدم كان المعدوم أيضاً بالضرورة متصفاً فيها بمساواته للوجود والاتحقق أحد المضامين الحقيقين بدون الآخر وهذا باطل ضرورة واتفاقاً مع انه ليس لهذا المعدوم وجود أصلاً

(قوله وموجوداً في الجملة) أي باعتبار الانصاف بعدم العلم والاخبار عنه لا باعتبار الحكم لانه خروج

(قلنا) اللازم مما ذكرنا أنه (يصدق) قولكم الذي ذكرتموه قضية (سالبة بمعنى أنه ليس بمعدوم مطلق يعلم ويخبر عنه) والسالبة الصادقة لا تقتضي وجود الموضوع بل المقتضى له هو الموجبة الصادقة فلا تناقض (لا) أنه يصدق بمعنى (أن ثمة أمراً يصدق عليه في نفس الأمر أنه معدوم مطلق وصفته أنه لا يعلم ولا يخبر عنه) حتى يكون قضية موجبة معدولة مقتضية لوجود الموضوع فإن عاد وقال لو صح ما ذكرتم لما صدق قولنا المعدوم المطلق

أن يقال لو صح ما ذكرتم يلزم أن يكون معدوماً وموجوداً بخلاف مسألة المجهول المطلق فإنها مسوقة لنفي استدعاء كل تصديق للتصورات الثلاث

(قوله قلنا اللازم مما ذكرنا الخ) لا يخفى أن ما ذكرتم قولنا كل محكوم عليه بحكم ثبوتي صادق يجب أن يكون موجوداً مطلقاً وهو ينعكس بعكس التقيض إلى قولناه كل ما لا يكون موجوداً مطلقاً أي كل ما هو معدوم مطلقاً لا يكون محكوماً عليه بحكم ثبوتي صادق على أن يكون قضية موجبة معدولة الطرفين لأن عكس الموجبة الكلية الموجبة الكلية على طريقة القدماء قلعه بنى الجواب على طريقة المتأخرين وهو أن عكس الموجبة الكلية السالبة الكلية المركبة من تقيض المحمول وعين الموضوع كما بينه بقوله يصدق سالبة بمعنى أنه ليس بمعدوم مطلق يعلم ويخبر عنه

(قوله لا تقتضي وجود الموضوع) الذي هو مناط لصدق الإيجاب وإن اقتضى تصور الموضوع وهو لا يستلزم ثبوت الوجود الذهني له ولو كفي مجرد التصور في ذلك لكفي في الاستدلال أن يقال أنا نتصور ما لا وجود له في الخارج فيكون موجوداً في الذهن

(قوله مقتضية لوجود الموضوع) على ما هو التحقيق وأما إذا قلنا بعدم اقتضاها للوجود فالتنقض ساقط من أصله

(قوله فإن عاد الخ) أي عاد الناقض وحرر النقض باعتبار مفهوم المعدوم المطلق وقال لو صح ما ذكرتم

عن السوق فالجواب تام لكن في تفريع السؤال عما قبله مناقشة ظاهرة لأن المحمول فيما ذكر أمر عديم لأن المذكور فيما سبق أن الحكم بالمحمولات الثبوتية أعنى التي لا يدخل السلب في مفهومها يستدعي أحد الوجودين فلا يصدق قوله لو صح هذا الخ إلا بتعسف فتدبر وعدم العلم والأخبار عنه ليس بمفهوم ثبوتي حتى يقتضي وجود الموضوع ويتحقق التناقض باعتباره اللهم إلا أن يعتبر المحمول الانصاف بهما كما أشار إليه الشارح لكنه بعيد من عبارة المصنف فلي تأمل

(قوله حتى يكون قضية موجبة معدولة الخ) ليس معدولة القضية واقتضاؤها وجود الموضوع باعتبار حل المعدوم المطلق على الأمر حتى يقال معنى معدوم مطلق مسلوب عنه الوجود المطلق فيكون موجبة سالبة المحمول وهي عندهم لا تقتضي أيضاً وجود الموضوع كما سيثير إليه في تحقيق الاستدلال الثالث على الوجود الذهني بل باعتبار حل ما لا يعلم ولا يخبر عنه على ذلك الأمر

مقابل للموجود المطلق قلنا مفهوم المعلوم المطلق من حيث هو هو مقابل للموجود المطلق ومن حيث أنه متصور موجود في الذهن قسم منه ولا استعالة في ذلك (أجاب عنه) أي عن الأمر الأول الذي تمسك به الحكماء في إثبات الوجود الذهني (الامام الرازي يمنع أنا نتصور ما لا وجود له) في الخارج أصلا (بل كل ما نتصوره فله وجود غائب عنا) وذلك المتصور اما (قائم بنفسه كما يقوله أفلاطون) فانه ذهب الى أنه لا بد في كل طبيعة نوعية من شخص مجرد باق أزلي أبدي وما استدلل به أرسطو على ابطال هذا الرأي غير صحيح

من أن المحكوم عليه بالحكم الثبوتي الصادق يجب أن يكون موجودا لما صدق قولنا المعلوم المطلق مقابل للموجود لانه يستلزم أن يكون مفهوم المعلوم المطلق موجودا فيكون فردا منه لا مقابلا له حينئذ لا يدفع جواب المصنف كما لا يدفع جواب الشارح لتقرير اثنين لانه سؤال باعتبار الحكم على ماصدق عليه المعلوم وانه يستلزم أن يكون ماصدق عليه المعلوم المطلق معدوما مطلقا وموجودا في الجملة فتدبر فانه قد غلط فيه بمض الناظرين

(قوله مفهوم المعلوم الخ) يعني لامتنافه بين كون مفهوم المعلوم المطلق مقابلا للموجود المطلق وفردا منه فانه من حيث هو مع قطع النظر عن وجوده في الذهن مقابل له ومن حيث أنه متصور موجود في الذهن فرد منه ولا استعالة فيه فان مفهوم التصديق مقابل للتصور الساذج من حيث هو ومن حيث حصوله في الذهن تصور ساذج وأمثال ذلك كثير

(قوله فله وجود غائب) فلغيبوبته توهم أنه غير موجود

(قوله اما قائم بنفسه الخ) أي متردد بين هذه الأمور لانه منقسم فكل واحد من الأمرين

سند المنع

(قوله قلنا مفهوم المعلوم) قال الاستاذ المحقق هذا الجواب ساقط لان الحكم الثبوتي لو اقتضى ثبوت المحكوم عليه انما يقتضى حال ثبوت المحكوم به له وعلى تقدير كون المحكوم عليه ههنا موجودا في الذهن لا يثبت له في نفس الأمر المقابلة للموجود المطلق في هذه الحالة وحينئذ يثبت له تلك المقابلة في نفس الأمر لا يمكن له وجود أصلا وهو ظاهر ويمكن دفعه بمنع قوله وعلى تقدير كونه الخ اذ حينئذ يثبت له المقابلة للموجود المطلق باعتبار مفهومه الذي هو سلب الوجود ولا يتحد في هذه المقابلة اتصاف هذا المفهوم بالوجود

(قوله ومن حيث أنه متصور الخ) لم يرد به أن وجوده باعتبار تصوره في حال الحكم اذ السوق في اقتضاء الوجود حال اعتبار الحكم بل ان اتصافه به حال اعتبار الحكم باعتبار كونه متصورا حينئذ لا باعتبار أنه موجود في الخارج فتأمل

فيكون الاحتمال قائماً فيه فيبطل ما ذكرتموه من الدليل ولو حمل قول أفلاطون ههنا على ما نقل من أن صور معلومات الله تعالى قائمة بذواتها لكان أنسب (أو) قائم (بغيره كما يقوله الحكماء فإن الصور) أى صور جميع المفاهيم (مرتسمة عندهم في العقل الفعال) فانه عندهم مبدأ الحوادث في عالمنا هذا فلا بد ان يرسم فيه صور ما يوجد فاذا التفتت النفس

(قوله ولو حمل الخ) يعنى ان المذكور فى الكتب حمل قول أفلاطون على المثل وهو ان كان كافياً فى تقوية المنع بناء على انه اذا جاز وجود المثل المجردة للطبائع النوعية فليجز مثلها فى جميع المفاهيم التى تنصوره لكن الحمل على أن صور معلومات الله تعالى قائمة بذواتها وانه لا يبعد فى أن تكون الحقائق النورية قائمة بأنفسها فى عالم الانوار لساكناتها وتماثلاتها فى نفسها وعدم قيامها فى عالم الجسديات لكونها ناقصة وكالا لغيرها كما جوز واكون الشيء جوهر أو عرضاً باعتبار الوجودين أنسب فانه لاستلزامه وجود كل مانتصوره بالفعل أدخل فى تقوية المنع من مجرد الجواز

(قوله ان يرسم فيه صور ما يوجد) لان إيجاد مسبق بالعلم وليس على سبيل الطبع كالحرارة عن الذار والعلم عبارة عن الصورة المرتسمة فى العاقل (قوله ما يوجد) [ولكون ما يوجد مشتقاً على الاجزاء والعوارض الثبوتية والعدمية والاضافية الممكنة الوجود وممنعه لا بد أن يكون صور جميعها مرتسمة فيه

(قوله فاذا التفتت الخ) يعنى اذا التفتت النفس الى تلك الصور سواء كانت قائمة بنفسها أو بغيرها شاهدها من غير أن تكون حاصلة فيها فلا تكون موجودة فى الذهن فهو متفرع على كلا التقديرين وليس مختصاً بتقدير الارتسام وان كان ظاهر العبارة توهمه

(قوله لكان أنسب) اذ الملائم ههنا عموم الحكم لكل متصور ممكن كان أو ممنوعاً والمثل الذى نقلت عن أفلاطون على تقدير صحة وجودها انما تكون فى طبائع الانواع الممكنة الوجود لافى كل طبيعة متممة الوجود كانت أو ممكنة فان عاقلة كيف يقول ان شخصاً من الطبيعة التى امتنع وجودها فى الخارج موجودة فى الخارج أزلاً وأبداً وايضا ليس كل متصور ممكن كذلك اذ ليست الافراد المادية الكائنة الفاسدة من كل نوع عين الفرد الجرد الباقي

(قوله مرتسمة عندهم فى العقل الفعال) فان قلت قد يحكم على المعلوم الجزئى من حيث هو جزئى ومعلوم العقل هو الجزئى على وجه كل من حيث هو كلى قلت بعد تسليم القدمتين لا يضر لانه كلام على السند الخاص (قوله فلا بد أن يرسم فيه صور ما يوجد) أورد عليه أن الدليل خاص من المدعى اذ المدعى انما يتم بارتسام المتنوعات والممكنات الغير الموجودة ايضاً وأجيب بأن الاشتباه فى كونه محمل الارتسام فاذا ثبت ذلك ثبت ارتسام المتنوعات ايضاً اذ لا كمال للعقول منتظرة وفيه انه انما يتم اذا ثبت أن ذلك الارتسام ممكن وكما له وقد ايجاب بان المراد صور ما يفيد وبفضه علينا من المفاهيم

إليها شاهدها (والجواب أن المرتسم فيها) أى في الامور الغائبة عنا كالعقل الفعال مثلاً (ان كانت الهويات) أى هويات ما تنصوره (لزم تحقق هوية المنتع في الخارج وأنه سفسطة) ظاهرة البطلان (وان كان) المرتسم فيها (هو الصور والماهيات الكلية فهو المراد بالوجود الذهني اذ غرضنا) ومقصودنا (اثبات نوع من التميز للمعقولات) التي هي الماهيات الكلية (هو غير التميز بالهوية الذي نسميه بالوجود الخارجي سواء اخترعها الذهن) أى اخترع الذهن تلك المعقولات فيكون ذلك النوع من التميز لها في ذهننا (أو لاحظها) أى لاحظ الذهن تلك المعقولات (من موضع آخر) كالعقل الفعال فيكون ذلك النوع من التميز لها فيه وانما لم يتعرض لقيام ما تنصوره بنفسه لان بطلانه أظهر والحاصل أن تلك الامور المتصورة اذا كانت ممتعة الوجود في الخارج لم يمكن أن يكون لها وجود أصيل لا قائم بنفسها ولا يغيرها فوجب أن يكون لها وجود ظلي في قوة دراكه سواء كانت هي النفس الناطقة أو غيرها وهو المطلوب هذا وقد اعترض على متمسكهم بأنه ان أريد بالامور الثبوتية أمور

(قوله أى في الامور الغائبة) أشار الى أن مرجع الضمير متقدم من حيث المعنى وفي التعميم إشارة الى أن الجواب غير مختص بالارتسام في العقل الفعال

(قوله ان كانت الهويات الخ) هذا مبني على ما سبق من أن ما انحاز بالهوية فهو موجود خارجي وما انحاز بالماهية فقط فهو موجود ذهني فالمرتسم في الامور الغائبة ان انحاز بالهوية بهذا الارتسام فهو موجود خارجي فيلزم وجود المنتع في الخارج وان انحاز بالماهية فقط فهو موجود ذهني اذ لانفي بالوجود الذهني الا هذا وبعبارة أخرى ان المرتسم فيها ان ترتب عليه أحكامها وآثارها بهذا الارتسام يلزم تحقق المنتع في الخارج وان لم يترتب عليها تلك الاحكام والآثار فهو موجود ذهني

(قوله وانما لم يتعرض الخ) يعنى كان المنع مستنداً بسندين فابطال أحد السندين لا يجدي في دفع المنع فأجاب بأن بطلانه لما كان ظاهراً لم يتعرض له وذلك لان القول بقيام المنتعات بذواتها في الخارج أظهر بطلاناً من القول بقيامها بالغير في الخارج

(قوله والحاصل الخ) أى حاصل الاستدلال بعد ملاحظة ما ذكره المصنف في دفع منع الامام وهو بطلان أحد الشقين واستلزام الشق الآخر للمطلوب فتدبر فانه مما زل فيه بعض الناظرين

(قوله وقد اعترض على متمسكهم) فيه إشارة الى انه وارد على متمسكهم حيث ذكر فيه الامور الثبوتية وأما على ما ذكره المصنف فان حرر على طبق متمسكهم بأن يراد بالاحكام الامور التي حكم بها

(قوله فهو المراد بالوجود الذهني) هذا بظاهره مناف لما سيأتى في بحث الكيف في المقصد السادس من مقاصد العلم من أن الارتسام في غير العقل الانساني ينافي الوجود الذهني

ثابتة في الخارج فلا نسلم أننا نحكم بها على ما لا وجود له في الخارج كيف ولو سلم لزم كون المحكوم عليه موجوداً في الخارج وإن أريد بها أمور ثابتة في الذهن كان ذلك مصادرة على المطلوب وأجيب بأن المراد بالثبوتية ما ليس السلب داخلاً في مفهومها واحتراز بذلك عن الموجبة السالبة المحمول فإنها مساوية للسالبة فلا تقتضي وجود الموضوع

كما هو الظاهر فإن قوله يحكم عليه بمعنى يحمل عليه والباء صلة له وكون الحكم إيجاباً مستفاد من يحكم عليه لأنه المتبادر منه فوارد عليه وأما إذا أريد بالامكان السلب الجزئية وبالثبوتية الإيجابية وتكون الباء زائدة كما هو رأى الاخفش أو للملازمة ملازمة العام للخاص ويكون المحكوم به متروكاً لعدم تعلق الغرض به لأن الاحتراز من السالبة المحمول حاصل بالثبوتية لعدم كون الإيجاب فيها حقيقة ويصير المعنى ويحكم عليه بأمور أحكاماً إيجابية صادقة فلا ورود لهذا الاعتراض أصلاً كما لا يخفى

(قوله كان ذلك مصادرة الخ) لأن الوجود الذهني موقوف على ثبوت الأمور في الذهن الذي هو

الوجود في الذهن

(قوله بأن المراد الخ) بمعنى ليس الثبوتية بمعنى الموجودة حتى يصح الترديد المذكور بل بمعنى

ما ليس السلب داخلاً في مفهومه

(قوله فإنها مساوية للسالبة) لكون الإيجاب اعتبارياً محضاً إذ ليس فيها حقيقة السلب المحمول عن

الموضوع لكون العقل اعتبر أنه إذا سلب عنه المحمول كان متصفاً بالسلب ولا اتصاف في نفس الأمر والا لزم التسلسل في الانصفات الثابتة في نفس الأمر

(قوله فإنها مساوية للسالبة فلا تقتضي وجود الموضوع) فيه بحث لأن معنى الموجبة السالبة المحمول كما

صرح به القطب في شرح المطالع أن (ج) شيء يسلب عنه (ب) ولا شك أن صدق هذا الإيجاب يتوقف

على ثبوت مفهوم شيء يسلب عنه (ب) (ج) في نفس الأمر وإن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له

فيلزم أن تقتضي الموجبة السالبة المحمول وجود الموضوع ولو في الذهن كسائر الموجبات المقتضية له بلا

فرق ومن هنا قال الفاضل الرومي في حاشيته المراد بعدم استدعاء الموجبة السالبة المحمول وجود

الموضوع عدم استدعائها إياه بحسب الحقيقة والخارج وأما استدعاؤه وجوده في الذهن فلا يحبس عنه إذ

لا فرق بين الموجبة السالبة المحمول وبين الموجبة المعدولة المحمول في استدعاء وجود الموضوع في الذهن

سواء اعتبر حال ثبوت المحمول للموضوع أو حال الحكم بالثبوت والحق أن الموجبة السالبة المحمول

موجبة في الظاهر سالبة في الحقيقة كما يدل عليه قول الشارح في بعض حواشيه إذا حمل انتهاء الكتابة

عن زيد عليه كانت موجبة سالبة المحمول راجعة إلى السلب وإذا حمل مفهوم عدم الكتابة على زيد كانت

موجبة معدولة المحمول قد أثبت فيها للموضوع مفهوم عدمي وليس راجعاً إلى حقيقة السلب بل هو إيجاب يلزمه

السلب ولا يساويه وقال في بعض كتبه مرجع اتصاف الشيء بالصفات السلبية عدم اتصافه بما هو مسلوب

وعن المدولة أيضاً اذا جوز صدقها مع عدم الموضوع واعترض أيضاً بأنك ان أردت أن تلك الامور الثبوتية ثابتة في الخارج للموضوع المذكور فهو ممنوع كيف ولو صح ذلك كان الموضوع موجوداً في الخارج وان أردت أنها ثابتة له في الذهن كان ذلك فرعاً لوجود الموضوع فيه فيكون مصادرة وأجيب بأننا نريد أنها ثابتة للموضوع في نفس الامر وذلك موقوف على وجود الموضوع فيها واذا ليس في الخارج فهو في الذهن * الامر (الثاني) من الامور الدالة على الوجود الذهني أن يقال (من المفهومات ما هو كلي) أي متصف بالكلية التي هي

(قوله اذا جوز الخ) بناء على عدم الفرق بين سلب شيء عن شيء المعتبر في سلبية المحمول وسلب شيء في نفسه المعتبر في المدولة لكن التحقيق خلافه كما بين في موضعه
(قوله واعترض أيضاً) مامر كان متعلقاً بالثبوت المحمول المستفاد من قوله الثبوتية وهذا متعلق بالثبوت الرباطي المستفاد من قوله يحكم عليه

(قوله كان الموضوع موجوداً الخ) بناء على انه لا بد من وجود الموضوع في طرف الثبوت والاتصاف (قوله في نفس الامر) أي في حد ذاته مع قبيل النظر عن فرض فارض وهذا الجواب لا يتأتى في الاعتراض الاول لان الامور الثابتة في نفس الامر يجوز أن تكون عدمية فلا تقتضي وجود الموضوع كما في سلبية المحمول

(قوله أي متصف بالكلية) فعل هذا كلة من التبعيضية مبتدأ بتأويله بلفظ البعض ليكون محط الفائدة قوله ما هو كلي على ما اختاره الشارح في حواشي الكشف في تفسير قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله الآية

عنه ولا شك أن مقتضى لوجود الموضوع حقيقة الإيجاب لاصورته فقط فلا ورود للبحث وأما ما ذكره القطب فلغرض منه اظهار صورة الإيجاب ومبنى على الظاهر بقربته أنه أيضاً صرح بأن الموجبة السالبة المحمول لا تقتضي وجود الموضوع وان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له

(قوله وعن المدولة أيضاً اذا جوز صدقها مع عدم الموضوع) وأما اذا لم يجوز فالاحتراز عن المدولة ليس بمقصود لانها ليست بخارجة فان خروجها ضروري مطلقاً في الشرطية المذكورة إشارة الى ما قيل اذا لم يعتبر في الموجبة المدولة استعداد الموضوع لتقيض المحمول لا يقتضي وجود الموضوع أو الى ما قيل اذا كان الوجود والثبوت محمولاً في السالبة والمدولة فالل مال فيها الى انتفاء الموضوع فحينئذ تصدق المدولة مع عدم الموضوع

(قوله وأجيب بأننا نريد أنها ثابتة للموضوع في نفس الامر) اعلم أن معنى نفس الامر نفس الشيء على أن الامر هو الشيء نفسه ومعنى ثبوت شيء لشيء في نفس الامر مثلاً ثبوته له في حد ذاته أي من غير اعتبار معتبر وفرض فارض فنفس الامر أعم من الخارج مطلقاً ومن الذهن من وجه اذ الموجود

صفة ثبوتية فلا بد أن يكون الموصوف بها موجوداً (و) ليس في الخارج اذ (كل موجود في الخارج فهو مشخص) متعين في حد ذاته بحيث يتمتع بفرض اشتراكه فيكون موجوداً في الذهن ويرد عليه أن الكلية صفة سلبية لأنها عدم المنع من فرض الشركة وان سلم كونها نبوتية كانت داخلية في الاستدلال الاول فلا وجه لجمعها استدلالاً على حدة وقد يقال المفهومية صفة ثبوتية اتصف بها الكلّي فيكون موجوداً وليس في الخارج بل في الذهن ويرد عليه السؤال الثاني وقد يقال أيضاً للحقائق الكلية كالانسان مثلاً وجود بالضرورة وليس في الاعيان بل في الازدهان ويتجه عليه أن دعوى الضرورة في كون الحقائق أنفسها موجودة غير مسموعة نعم افراد هذه الحقائق موجودة في الخارج بالضرورة* الامر (الثالث) لو لا الوجود الذهني لم يمكن أخذ القضية الحقيقية للموضوع (وهي التي حكم فيها على ما يصدق عليه في نفس الامر الكلّي الواقع عنواناً سواء كان موجوداً في الخارج

(قوله داخلية في الاستدلال الاول) فيه بحث لان الاستدلال الاول موقوف على ثبوت انا ننصور ما لا وجود له في الخارج ولذا أجاب الامام عنه بمنع هذه المقدمة بخلاف هذا الاستدلال واشتراكها في أن ثبوت الشيء للشيء فرع نبوت المثلث له لا يستدعي دخوله فيه
(قوله وقد يقال الخ) أى في توجيهه عبارة المتن وعلى هذا من المفهومات خبر لما هو كلّي على ما اختاره المحقق التفتازاني في شرح الكشاف

(قوله ويرد عليه السؤال الثاني) وهو انه داخل في الاستدلال الاول وقد عرفت اندفاعه
(قوله وقد يقال الخ) أى في توجيهه المتن فيلزم يراد من المفهومات الحقائق أى الطبائع أو في الاستدلال على الوجود الذهني

(قوله نعم افراد الخ) فان قلنا بجزئية الحقائق لها حقيقة فلا نسلم ان ليس لها وجود في الخارج وان قلنا بعدم جزئيتها حقيقة كما هو مختار المتأخرين من انها أمور انتزاعية والقول بجزئيتها مجرد اصطلاح بناء على انتزاعها من نفس الهوية من غير ملاحظة أمر خارج فلا نسلم ان لها وجوداً
(قوله لو لا الوجود الذهني الخ) تقريره لو لا الوجود الذهني لم يمكن أخذ الحقيقة الموجبة الصادقة لكن أخذها يمكن بل واقع نحو الممتنع معدوم بيان الملازمة ان الحكم فيها غير مشروط بوجود الموضوع في الخارج فيجوز أن يكون الحكم فيها على الافراد المعقولة فقط حكماً إيجابياً فلو لم تكن موجودة في الذهن لم يصدق ذلك الحكم

في الخارج الذي لا تتعقله موجود في نفس الامر دون الذهن والكواذب بالعكس وبهذا يعلم معنى المطابقة لنفس الامر

محققاً أو مقدراً أو لا يكون موجوداً فيه أصلاً (والتالي باطل) وقد أشار الى بيان الملازمة وبطلان التالي مما بقوله (فانا اذا قلنا الممتنع معدوم فلا نريد به أن الممتنع) أى ما يصدق عليه الممتنع (في الخارج معدوم فيه قطعاً) أى لا نريد ذلك قطعاً اذ ليس في الخارج ما يصدق عليه الممتنع أصلاً (بل) نريد به (أن الافراد المعقولة للممتنع) أى يصدق عليها الممتنع في العقل (من الافراد المعقولة للمعدوم) أى يصدق عليها في العقل بحسب نفس الامر أنها معدومة في الخارج فلو لم يكن للممتنع افراد معقولة موجودة في العقل لم يصدق عليها الحكم الايجابي فلذلك قال (وهذا بالحقيقة عائد الى الاول) والحاصل أن قولنا الممتنع معدوم في الخارج قضية صادقة وليست خارجية بل حقيقة مفسرة بما ذكرناه لا بما اشتهر من أن الحكم فيها على الافراد الخارجية فقط اما محققة أو مقدرة فلو لا أن يكون للممتنع افراد موجودة في الذهن لم يصدق هذا الحكم الايجابي في هذه القضية الحقيقية وبرد عليه أن مفهوم المعدوم أمر سلبى وقد يقال لو لا الوجود الذهني لبطلت الحقيقة الموجبة الكلية

(قوله فانا اذا قلنا الممتنع معلوم) ولا شك انه صادق

(قوله فلا نريد به النع) فالوجود الخارجى ليس بمعتبر فيه لاعتقاف ولا مقدراً

(قوله وهذا بالحقيقة الخ) قد عرفت ما فيه

(قوله وبرد عليه النع) فيه انك قد عرفت من التقرير المذكور ان ليس الاستدلال مختصاً بهذا القول الخصوص قبل هو مجرد تمثيل للمناقشة فيه لا تنفع كيف وجميع المسائل المنطقية أحكام ايجابية بمفهومات نبوتية هي معقولات ثانية على معقولات أولى نحو كل جنس كذا فلو لا الوجود الذهني لم تكن تلك الاحكام صادقة

(قوله وقد يقال الخ) خلاصة السابق انه لو لا الوجود الذهني لم يمكن أخذ القضية الموجبة الحقيقية التي حكم فيها على الافراد المعقولة جزئية كانت أو كلية وخلاصة هذا الوجه انه لو لا الوجود الذهني لزم بطلان كلية القضية الحقيقية أى بطلان صدق القضية الحقيقية التي حكم فيها على الافراد الخارجية والمعقولة كالثال المذكور لان صدقها كلية يستدعى صدق الحكم على الافراد المعقولة أيضاً وصدقه عليها على تقدير عدم الوجود الذهني محال لعدم وجود الموضوع

(قوله ان مفهوم المعدوم أمر سلبى) فيكون قولنا الممتنع معدوم موجبة سالبة المحمول فلا تقتضى

وجود الموضوع وقد مر ما فيه سؤالاً وجواباً

(قوله لبطلت الحقيقة الموجبة الكلية) أى يلزم أن تكون الاحكام الايجابية الكلية كلها باطلة قطعاً

كذلك كل مثل تساوى زواياه قائمتين اذ ليس الحكم فيها مقصوداً على الافراد الخارجية بل يتناول ماعداها من الافراد التي يصدق عليها الموضوع في نفس الامر فلم يكن لماعداها وجود ذهني لم يصدق عليها حكم إجمالي (واحتج نافية وهم جمهور المتكلمين) فان بعضهم قالوا بالوجود الذهني (بوجهين أحدهما لو اقتضى تصور الشيء حصوله في ذهننا لزم كون الذهن حاراً بارداً مستقيماً معوجاً) لانا اذا تصورنا الحرارة فقد حصلت الحرارة في ذهننا ولا معنى للحرار الا ما قامت به الحرارة وكذا الحال في البرودة والاستقامة والاعوجاج لكن هذه الصفات منتفية عن الذهن بالضرورة وأيضاً يلزم اجتماع الضدين ادا تصور الضدان معاً وحكم عليهما بالتضاد (وثانيهما أن حصول حقيقة الجبل والسماء) مع عظمهما (في ذهننا عما لا يعقل وأجاب عنه) أي عما ذكر من الوجهين (الحكماء بأن الحاصل في الذهن صورة وماهية) موجودة بوجود ظلي (لا هوية عينية) موجودة بوجود أصيل (والحار ما يقوم به هوية الحرارة) أي ماهيتها موجودة بوجود عيني لا ما يقوم به ماهية

(قوله لو اقتضى النع) هذا الوجه يفيد عدم اقتضاء التصور للوجود الذهني والمطلوب نفيه الا انه لما كان تصور للشيء مقتضياً لثبوت الوجود الذهني كان انتفاء الاقتضاء مستلزماً لانتفاء (قوله فقد حصلت الحرارة) وقامت به ليصح ارتباطه بقوله ولا معنى للحرار الا ما قامت به الحرارة وقد يمنع بالفرق بين الحصول فيه والقيام به فان الحوادث حاصلة في الزمان والمكان مع عدم قيامها بهما لكن هذا انما يتم على القول بأن القائم هو الشبح والوجود في الذهن هو المعلوم به (قوله معاً) أي كلاهما وليس بمعناه الحقيقي أعني في زمان واحد لامتناع ذلك فلا بد حينئذ من اعتبار الحكم عليهما بالتضاد لان تصور التضاد لكونه نسبة يقتضى حصول الطرفين فيه فاندفع ما قيل ان تصور الضدين معاً يستلزم اجتماع الضدين فلا حاجة الي قوله وحكم عليهما بالتضاد (قوله وثانيهما الخ) جملة وجهها ثانياً بناء على ان المانع في الاول من الحصول في الذهن من جانب العاقل وفي هذا من جانب المعقول

(قوله وأجاب عنه الحكماء الخ) خلاصة الجواب الفرق بين الوجودين مع كون الموصوف أمراً واحداً

صرح به في حواشي التجريد وفيه بحث اذ قد يكون بعض أوصاف الموضوعات بحيث لا يمكن أن تصدق الا على الموجود في الخارج ففي تلك الصورة تصدق الكلية الحقيقية بلا مرية (قوله وأجاب عنه الحكماء) هننا ابحاث كثيرة واعتراضات قوية لكن الانسب ذكرها في مباحث العلم فسندكرها هناك ان شاء الله تعالى

الحرارة موجودة بوجود ذهني فلا يلزم اتصاف الذهن بتلك الصفات المنفية عنه ولا اجتماع الضدين أيضاً لأن التضاد من أحكام الاعيان والهويات دون الصور والماهيات (و) بأن (الذي يمتنع حصوله في الذهن هو هوية الجبل والسماء) وغيرهما من الاشياء فان ماهيتها موجودة بوجود خارجي يمتنع أن يحصل في أذهاننا (وأما مفهوماتها الكلية) وماهياتها الموجودة بالوجودات الظلية (فلا) يمتنع حصولها في الذهن اذ ليست موصوفة بصفات تلك الهويات (لا يقال الحاصل في الذهن ان كان مساوياً لها) أي للهوية (عاد الا لازم) وتم

(قوله دون الصور) بل هي متفاوتة ولذا كان الضد مع الضد أقرب خطورا منه بدونه
(قوله وبأن الخ) قدر لفظ بأن اشارة الى انه معطوف على قوله بأن الحاصل الخ لاعلى قوله والحرارة
مايقوم به هوية الحرارة مع قربه لئلا يلزم استدراك قوله وأما مفهوماتها فلا
(قوله وغيرهما) مما له عظم قدره ليصح ارجاع ضمير مفهوماتها
(قوله بصفات تلك الهويات) أي بصفات مختصة بتلك الهويات كالعظم والمقدار والشكل والتناهي
(قوله وتم الدليلان معا) أي كلاهما زاد ذلك لئلا يتوهم من ذكر المساواة اختصاص لايقال بتمام
الدليل الثاني

(قوله لان التضاد من أحكام الاعيان والهويات) فيه بحث لان هذا الجواب انما يتم اذا ادعي الخصم لزوم اتصاف الذهن بالصفات الخارجية كالحرارة والبرودة ونظائرهما وأما لو تشبث بلوازم الماهيات كالزوجية والفردية أو بصفات المعدومات كالامتناع وأمثاله فلا اذ لايتيسر أن يقل كون محل الزوجية موصوفاً بها من أحكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا تضادها مع الفردية انما هو في الوجود العيني دون الغلي اذ لاوجود عينيا لأمثالها من لوازم الماهيات وكذا الكلام في الامتناع وأمثاله اذ لايمكن أن يقال كون محل الامتناع موصوفاً به من أحكامه المتعلقة بوجوده العيني اذ لايتصور له وجود عيني قيل والجواب الحاسم لمادة الشبهة هو الفرق بين الحصول في الذهن والقيام به وهذه الاشياء أعني الحرارة والبرودة ونظائرهما حاصلة في الذهن لأفائمه به والثاني هو الموجب لاتصاف الذهن به لاالاول كما أن حصول شيء في المكان والزمان لايجب انصافهما به وتنت خبير بأن هذا الجواب أيضاً لايم على مااتفق عليه كلمة القائلين بأن الموجود في الاذهان ماهيات الاشياء لاشباحها من اتحاد العلم والمعلوم اذ لايمكن أن يقال الماهية الحاصلة في الذهن غير قائمة به مع أن العلم الذي هو عبارة عن تلك الماهية نفسها قائم به قطعاً والقول بالقيام باعتبار العلمية دون المعلوماتية مما لايجدى نفعاً نعم يتم على ما اختاره هذا القائل مخالفاً للجمهور من القول بأن مفهوم الحيوان مثلاً اذا حصل في الذهن فيثبتذ يقوم بالذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المعلوم وهو عرض وجزئي لكونه قائماً بنفس شخصية ومتشخصاً بشخصات ذهنية وهوالموجود في الخارج وأما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم

الدليلان مما (والا لم تكن هي) الهوية (حاصلة) في ذهننا معقولة لنا (لانا نقول الحاصل) في الذهن (نفس الماهية) التي لتلك الهوية (وانه) أي ذلك الحاصل (ليس مساويا للهوية) فان الماهية كلية والهوية جزئية فيتخالفان في الحقيقة والاحكام اذ في الهويات أمور زائدة على الماهيات (نعم) ذلك الحاصل (ماهيتها) أي ماهية تلك الهوية (ولا معني للماهية الا ذلك) أي ما يحصل في العقل بحذف الشخصات من الهوية فلا يلزم أن لا تكون الهوية حاصلة معقولة واذا كان الحاصل في الذهن نفس ماهية الهوية (فقولك هل يساويها) أي هل يساوي الحاصل الهوية (أولا) ان أردت به أنه هل يساوي نفس الهوية اخترنا أنه ليس مساويا لها ولا محذور كما عرفت وان أردت أنه هل يساويها في الماهية أولا فهو كلام (خال عن التحصيل) اذ معناه أن ماهية الهوية هل تساوي ماهية الهوية أولا (وبالجملة فالصور الذهنية) كلية كانت كصور العقول أو جزئية كصور الحسوسات (مخالفة للخارجية في اللوازم) المستندة الى خصوصية أحد الموجودين وان كانت مشاركة لها في لوازم الماهية

(عبد الحكيم)

(قوله الحاصل في الذهن نفس الماهية) لا الشبح والمثال ذكره لدفع أن يتوهم من نفى مساواة الحاصل للهوية في الحقيقة ان الجواب مبنى على كون الحاصل في الذهن الشبح والمثال ولذا زاد لفظ النفس (قوله وانه أي ذلك الحاصل الخ) جواب باختبار الشق الثاني ومنع لزوم عدم كون الهوية معقولة بناء على انه الحاصل ماهيتها والماهية عبارة عما يحصل في العقل بحذف الشخصات (قوله نعم ذلك الحاصل الخ) كان الظاهر ايراد الواو لانه مقدمة ثانية لبيان عدم لزوم أن لا تكون الهوية معقولة لكنه أورد كلمة نعم لانها قد ذكرت سابقا بقوله الحاصل نفس الماهية وان كان ذكره لغرض آخر .

(قوله ولا معنى للماهية الا ذلك) ولذلك قيل الماهية تدل على الكلية التزاما (قوله ان أردت الخ) الا أن المصنف ترك هذا الشق لدلالة الجواب عليه وذكر الشق الثاني لئلا يرجع المعارض ويختاره فاندفع ما توهم من أن المعارض لم يقل لفظ في الماهية في اعتراضه فكيف يصح أن يقال قولك كذا خال عن التحصيل

(قوله كما عرفت) من أن معنى حصول الهوية في العقل حصولها بحذف الشخصات (قوله وان كانت مشاركة الخ) اذ لا مدخلية فيها لخصوصية أحد الموجودين فهي حاصلة للصور الذهنية موجبة لانصافها بها كما للصور الخارجية من غير تفاوت وليست حاصلة للنفس حينئذ أصلا ثم اذا صورتها النفس صارت حاصلة لها بصورها لا بأنفسها وهذا الحصول لا يوجب اتصاف النفس بذلك

من حيث هي (وما ذكرتم امتناعه هو حكم الخارجى) لان منشأ الوجود العيني فمين الحرارة يمتنع حصولها في الذهن ويضاد عين البرودة وعين الجبل يمتنع حصوله في الذهن (فلم قلتم ان الذهن كذلك) فهذا القدر من الجواب الاجمالى يكتفى به لاجل حاجة بنا الى ذلك التفصيل المخصوص بوجود الكليات في الذهن ﴿ المقصد الخامس ﴾ الممدومات هل تمايز أم لا (الموجودات الخارجية متمايزة في الخارج بلا اشتباه وتمايز الموجودات الخارجية بحسب نفسها

اللاوازم لان صور تلك اللاوازم مخالفة لها في العوارض بسبب اختلاف الحصولين أعنى حصولها بنفسها وحصولها بصورها واعتبر في الفرق بينهما بتصور كفر الكافر وحصوله للكافر فلا يرد النقص بلوازم الماهية وكذا باللاوازم الذهنية كالامتناع مثلاً

(قوله الممدومات هل تمايز أم لا) ذكرها بالاستفهام اشارة الى عدم الجزم بأحد الطرفين على اطلاقه بل بالتفصيل الذي ذكره بقوله والحق

[قوله الموجودات الخارجية الخ] تحرير لحل النزاع بحيث يرتفع عنه الاشتباه ولما كانت الاشياء تبين بمقابلاتها تعرض لبيان تمايز الموجودات والوجودات ليظهر أن تمايز الممدومات المتنازع فيه بهذا المعنى (قوله وتمايز الوجودات) أى على تقدير زيادتها على الماهيات فى أنفسها أى مع قطع النظر عن

(قوله وما ذكرتم امتناعه هو الحكم الخارجى) قد سبق ما عليه فلا حاجة الى الاعادة وقد يجاب عن أصل احتجاج النافين بأن القابل شرط لحصول الاثر ولا نسلم قبول الذهن للحرارة والبرودة ونظائرهما وقد أشار اليه الشارح أيضاً في حوائى التجريد ورد عليه بأن الدليل المذكور للوجود الذهنى يدل على وجود الصور الجزئية ذهناً والصور الجزئية لا ترسم فى النفس المجردة بل فى المادى والمادى يقبل الحرارة والبرودة ثم ان النفس قد يرسم فيها ما قبله كالقلم والفرج ونظائرهما والجواب عن الاول ظاهر لان قابل الحرارة والبرودة هو الجسم لا الاعراض وقوى النفس المدركة اعراض كما صرحوا به واعلم أن ههنا مغالطة ذكرها الكاتى فى حكمة العين بل اتخذها مذهبا لا بد من ايرادها وحلها وهى أن الموجود فى الذهن موجود فى الخارج البتة لان الذهن من الموجودات الخارجية والموجود فى الموجود فى الخارج موجود فيه والجواب أن ما ذكره مبنى على توهم فاسد وهو أن الخارج ظرف للذهن كالكليات لاحتة والذهن ظرف للموجود الذهني كالحلقة للدرة فيلزم حينئذ ما ذكره ومنشأ ملاحظة جانب اللفظ واستعمال كلمة فى الدالة على الظرفية وأما اذا حقق المعنى وعرف أن المراد بالوجود فى الخارج هو الوجود الاصيل الذى هو مصدر الآثار ومظهر الاحكام وبالوجود الذهني هو الوجود الظلى الذى ليس كذلك فيظهر سقوطه بالكلية أولا يري انه اذا قبل الموجود فى الذهن موجود بوجود غير أصلى والذهن موجود بوجود أصلى لم ينتظم الكلام

(قوله وتمايز الوجودات الخارجية بحسب أنفسها عما لاشك فيه أيضاً) لان الموجودات الخارجية انما

مما لا يشك فيه أيضاً وتمايزها بحسب الخارج متفرع على كونها موجودة فيه وأما المعدومات التي من جملتها العدميات في تمايزها وتمدها اللازم للتمايز خلاف (منهم من أثبتته فإن عدم الشرط يوجب عدم المشروط وعدم الضد) عن محل (يصحح وجود الضد) الآخر فيه (دون غيرهما) أي غير عديم الشرط وال ضد فإن عدم غير الشرط لا يوجب عدم المشروط

وجودها وعدمها مما لا شك فيه اذ لو كانت متحدة لكانت جميع الموجودات موجودة بوجود واحد وتمايزها في نفسها انما يقتضى انصاف الماهيات بها في نفس الامر

(قوله وتمايزها بحسب الخارج) بأن تكون متصفة بالتمايز فيه متفرع على وجودها في الخارج لان الانصاف بالتمايز الخارجي بدون وجود الموصوف فيه محال. وأما تمايزها حال كونها معدومة فتفرع على تمايز المعدومات وبما حررنا لك ظهر اندفاع ما قيل ان الوجودات الخارجية من المعدومات فكيف لا يشك في تمايزها مع الشك في تمايز المعدومات والحل على ان الخلاف في تمايز سائر المعدومات يقتضى وجه الفرق (قوله وأما المعدومات التي من جملتها العدميات) أشار بإدخال العدميات التي هي من المتمتعات اذ لو أمكن وجودها لا يمكن وجود المتمتع لا تصافها بها الى أن هذه المسئلة شاملة للمعدومات الممكنة والممتنعة وليست مختصة بالممكنة كمسئلة الشيئية والى أن العدميات من حيث كونها معدومة داخلية في هذه المسئلة وأما باعتبار اضافتها الى ملكاتها فهي متمايزة بتمايز ملكاتها فان قلت بعد القول بالمعدومات بصفة الجمع لافتراق تمايزها وهل ذلك الا مثل أن يقال الامور المتعددة هل هي متعددة متمايزة أولاً وليس المراد التمايز في الخارج حتى يمكن أن يقال المعدومات المتعددة في الذهن هل هي متمايزة في الخارج أولاً قلت لا شبهة في تمدها من حيث الاضافة الى الملكات كما عرفت وذلك يكفي للتعبير بصيغة الجمع انما النزاع في أن المعدومات المتعددة بحسب الاضافات هل هي متمايزة من حيث انها متصفة بالعدم أم لا

(قوله أي غير عديم الشرط وال ضد) لم يرجع الضمير الى عدم المشروط ووجود الضد الآخر فانه يوجب انصاف عدم الشرط بمحكمين مختلفين والمطلوب اختلاف العدميين في الاحكام (قوله فان عدم غير الشرط الخ) أراد بالشرط ههنا ما يتوقف عليه الشيء لال معنى المصطلح حتى يرد

تمايز باعتبارها وما به التمايز وان لم يلزم أن يكون أمراً موجوداً ضرورة تمايز الاعمى بعما عن غيره لكن لا بد من تميزه في نفسه وفيه بحث لان الوجودات الخارجية من المعدومات فكيف لا يشك في تمايزها مع الشك في تمايز المعدومات والحل على أن الخلاف في تمايز سائر المعدومات يقتضى وجه الفرق وبناء الكلام على وجود الوجود في الخارج بنفسه يدفعه قوله وتمايزها بحسب الخارج الخ كالايجافى

(قوله التي من جملتها العدميات) اشارة الى تطبيق الدليل أعنى قوله فان عدم الشرط الخ على المدهي

وهو تمايز المعدومات

(قوله فان عدم الشرط الخ) اكنفى في الاستدلال بالتمثيلات اما لان الدعوي مهولة وأثبت المهمة

بالجزئيات منتظم واما بناء على انه لا فرق بين الاعدام الخارجية في التمايز وعدمه ولا قائل بالفصل

(قوله فان عدم غير الشرط لا يوجب عدم المشروط) فان قلت عدم أي جزء كان من العلة التامة

وعدم غير الضد لا يصح وجود الضد الآخر (ولو لا التمايز) والتعدد اللازم منه بين العدميات (لم تختلف مقتضياتها) ولا أحكامها من كون بعضها ملزوماً لآخر أو لازماً له أو مساوياً أو مابينا إلى غير ذلك مما لا يحصى كثرة (ومنهم من نفاه لأن المعدومات) والعدميات (نفي صرف لا إشارة إليها أصلاً وكل ما هو متميز فله وجود إما في الذهن وإما في الخارج) لأن التميز صفة ثبوتية لا بد أن يكون الموصوف بها ثابتاً في الجملة وما يكون ثابتاً كذلك لم يكن معدوماً فلا شيء من المعدوم بتميز أصلاً ولو اقتصر على قوله فله وجود ولم يتعرض للوجود الذهني ونفيه عن المعدوم الذي كلامنا فيه لكان أنسب بقوله (والحق فيه)

أن غير الشرط من أجزاء العلة النامة بوجبه عدم المشروط ولو أريد بقوله لا يوجب عدم المشروط من حيث أنه مشروط. يسح حمله على المعنى الاصطلاحي فإن عدم سائر أجزاء العلة إنما يوجب عدمه من حيث أنه معلول لامن حيث أنه مشروط.

(قوله لم تختلف مقتضياتها) فيه أن اللازم منه تمايز العدميات مطلقاً والمطلوب تمايزها من حيث

أنها معدومة فلم لا يجوز أن يكون ذلك الاختلاف بسبب إضافتها إلى ملكاتها
(قوله لأن المعدومات النخ) أي من حيث أنها معدومات نفي صرف أي خالص لا إشارة إليها إذ الإشارة تقتضي الهوية عند العقل المنافية لكونها معدومة وهذه المقدمة بديهية فلا يرد أن قولكم نفي صرف لا إشارة إليها بمنزلة أنه لا تميز لها فيكون مصادرة وصورة الاستدلال أن المعدومات من حيث أنها معدومة لا وجود لها أصلاً وكل ما هو متميز موجود في الجملة إما الصغرى بديهية لأن عدم ينافي الثبوت وأما الكبرى فلأن كل متميز متصف بالصفة الثبوتية التي هي التميز وكل متصف بالصفة الثبوتية موجود في الجملة (قوله ونفيه عن المعدوم) التعرض لنفي الوجود الذهني في الصغرى مستفاد من التعرض له في الكبرى ليتكرر في الأوسط بأن يقال المعدومات لا وجود لها في الذهن والخارج وكل ما هو متميز موجود إما في الذهن أو في الخارج
(قوله أنسب) لئلا يكون الاستدلال المذكور مشعراً بالتفصيل المذكور في قوله والحق

يوجب عدم المعلول فما معنى هذا الكلام قلت المراد بالشرط هنا معناه اللغوي وهو ما يتوقف عليه الشيء في الجملة فيصبح الكلام وإن حمل على معناه الاصطلاحي فنقول مراده من قوله فإن عدم الشرط يوجب عدم المشروط أن عدمه مع وجود باقي العلة النامة بوجبه فحينئذ يكون معنى قوله فإن عدم غير الشرط لا يوجب النخ أنه لا يوجب عدمه مع وجود أجزاء العلة النامة التي فرض وجودها في الصورة الأولى وهذا حكم صحيح لأن تلك الأجزاء إذا فرض تحققها في الصورة الثانية أيضاً كان غير الشرط الذي فرض عدمه فيها أجنباً ليس بجزء من العلة النامة أصلاً فلا يوجب عدم المشروط ولك أن تقول مراده أن عدم الشرط من حيث أنه شرط يوجب عدم المشروط من حيث هو كذلك بخلاف عدم غير الشرط من حيث هو

أى فى الخلاف فى تمايز المعلوم (أنه فرع الخلاف فى الوجود الذهنى) ذلك لانه (لا تمايز) بين المعلومات (الا فى العقل) فان تلك الاحكام انما تصنف بها المعلومات بحسب نفس الامر فى العقل لا فى الخارج اذ لا ثبوت للمعلوم الخارجى فى الخارج حتى يمكن اتصافه فيه بشئ فلا تمايز بينها الا فى العقل (فان كان ذلك) التمايز الحاصل لها فى العقل (لوجودها فى الذهن لم يتصور مـ مطلقاً) بل كل ما يتصور من المعلومات والمعلومات ومفهوم

(قوله أى فى الخلاف الخ) قد عرفت ان هذا الخلاف غير مختص بالمعلومات الممكنة وبالتمايز فى الخارج فن قال المراد الخلاف بين القائلين بأن لا ثبوت للمعلوم والا فلا يصح التفريع لم يأت بشئ (قوله انما تصنف الخ) بمعنى ان العقل اذ لاحظها يوجد متصفة بتلك الاحكام فى حد ذاتها مع قطع النظر عن اعتبار معتبر وفرض فارض وهذا الاتصاف الافتراضى لا يتوقف على وجود العقل وملاحظته فلا يرد ان ذلك الاختلاف والاقتضاء غير مشروط بالتعلق اذ لو فرض عدمه بل عدم العاقل يكون ذلك الاختلاف بماله

كذلك نعم اذ لو حُظ من حيث انه جزء آخر من العلم النامة فعنده أيضاً يستلزم عدم المشروط والاول اظهر (قوله أى فى الخلاف فى تمايز المعلوم الخ) أى بين القائلين بأن لا ثبوت للمعلوم والا فلا يصح التقدير ثم اعلم ان المعتنع يستلزم المعتنع وكذا الخيالات فلا تكون المسئلة فرع ثبوت المعلوم الممكن الغير الخيالى واعترض على قوله لانه لا تمايز الا فى العقل بأن الدليل على ذلك التمايز اختلاف مقتضيات الاعدام كما تحققت ذلك الاختلاف والاقتضاء غير مشروط بالتعلق اذ لو فرض أن لا عاقل فى الوجود يكون الاختلاف والاقتضاء بماله فكذلك التمايز وقد نهت على جوابه فيما سبق فليترك هذا واعترض بعض المتأخرين أيضاً على هذا الحق بأن بيان التفريع بهذا الوجه مع انه مردود بأن الامر بالعكس لان الفلاسفة المذبتين للوجود الذهنى يقولون تمايز المعلومات ووجوه المتكلمين النافقين للوجود الذهنى هم القائلون بعدم تمايزها لا يمكن اجراؤه فى تمايز المعلومات اذ لا يمكن أن يقال ان كان ذلك التمايز لكونها موجودة فى الذهن لم تكن الاعدام متمايزة اذ الاعدام لكونها موجودة فى الذهن لا تخرج عن كونها اعداما بل انما تخرج عن كونها معدومات فالاولى أن يقال لما كان التمايز وصفاً ثبوتياً يستدعى ثبوت الموصوف به فن أثبت الوجود الذهنى حكم تمايز الاعدام والمعلومات الخارجية لما لها من الثبوت الذهنى ومن ثناء حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت أصلاً وهذا الاعتراض مع بيان التفريع بالوجه المذكور مذكور فى شرح المقاصد سوى قوله لا يمكن اجراؤه فى تمايز الاعدام الخ وأقول أما الجواب عن الرد بان الامر بالعكس فهو أن مراد المصنف بيان ما هو الحق فى هذه المسئلة وان الخلاف فى التمايز ينبغى أن يكون فرع الخلاف فى الوجود الذهنى وان لم يجعلوا كذلك وليس مراده انهم انما اختلفوا فى تمايز المعلوم بناء على اختلافهم فى الوجود الذهنى وان أشعر به كلام الشارح فى المقصد السابع من مرصد الوحدة والكثرة على أن أباعلى ذكره فى

المعدوم المطلق والمدم المطلق كان موجوداً في الذهن فالامتياز الحاصل هناك ثابت الموجود لا للمعدوم المطلق الذي لا وجود له أصلاً (والا تصور) ما هو معدوم مطلقاً لا وجود له

(قوله ثابت للموجود) أي للوجود مدخل في التمايز اذ لولاه انتهى التمايز فلا يرد أنا لا نسلم كونه للوجود ضرورة ان عدم الشروط تمايز عن عدم غيره لا الصورتين الحاصلتين منهما الا أن طرف التمايز الذهن

(قوله لا للمعدوم المطلق) أي من حيث انه معدوم وان كان ثابتاً لذات المعدوم وهذا هو المطابق لما في الهيات الشفاء والتحصيل من انه كيف يوجب على المعدوم حكم ومعنى قولنا ان المعدوم كذا ان وصف كونه كذا حاصل للمعدوم أي موجود له فذلك الوصف لا يخلو اما أن يكون في نفسه موجوداً أو معدوماً فان كان موجوداً فيكون للمعدوم صفة موجودة فالوصف بها موجود لامحالة فالمعدوم موجود وان كانت الصفة معدومة فكيف يكون المعدوم في نفسه موجوداً لشيء فان مالا يكون موجوداً في نفسه يستحيل أن يكون موجوداً لشيء انتهى وما قالوا من أن المعدومات متمايزة فرادهم ان المعدومات الخارجية متمايزة في الذهن وهو غير مناف لنفي التمايز عن المعدوم المطلق فاندفع ما قاله صاحب المقاصد من أن الامر على عكس ما قال صاحب الموافقات لان الحكماء المثبتين للوجود الذهني قائلون بالتمايز وجهور المتكلمين النافين له قائلون بعدم التمايز ومع ذلك لا يمكن اجراؤه في تمايز المعدومات اذ لا يمكن أن يقال ان ذلك التمايز اذا كان لكونها موجودة في الذهن لم تخرج عن كونها اعداما بل عن كونها معدومات اما الاول فلما مر من اختلاف القولين وأما الثاني فلأن الكلام في تمايز المعدومات من حيث انها معدومات واذا كانت الاعدام موجودة في الذهن لم تكن معدومات وكذا ظهر فساد ما ذكره شارح التجريد من أن الاولى في وجه التفريع أن يقال لما كان التمايز وصفاً ثبوتياً يستدعي ثبوت المثبت له فن أثبت الوجود الذهني حكم تمايز الاعدام والمعدومات الخارجية لما لها من الثبوت الذهني ومن فاه حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت أصلاً لانه اذا كان التمايز باعتبار كونها موجودة في الذهن لم يكن تمايزها من حيث انها معدومات والكلام فيه ولان الكلام في تمايز المعدومات مطلقاً لا في تمايز المعدومات الخارجية فتدبر فان كل ذلك منشأ عدم التدبر لحل النزاع

وجودية الامكان انه لو لم يكن وجودياً لم يكن فرق بين امكانه لا ولا امكان له لعدم التمايز بين المعدومات فيفهم منه أن الحكماء لا يقولون بتمايز الاعدام على وفق ما ذكره المصنف الا أن يثبت أن ما ذكره أبو علي كلام الزامي وأما عن قوله لا يمكن اجراؤه في المعدومات فهو ان الاختلاف في تمايز المعدومات ليس من حيث انها معدومات بل من حيث انها معدومات وقد أشار اليه الشارح بقوله وأما المعدومات التي من جملتها المعدومات ففي تمايزها خلاف فعلي تقدير القول بالوجود الذهني تكون الاعدام متمايزة لكن لا باعتبار انها معدومات بل باعتبار انها موجودات في الذهن ولا يضرنا عدم خروجها بالوجود الذهني عن كونها عدما بل يكفينا خروجها عن كونها معدومات فتأمل فانه دقيق

خارجا ولا ذهننا مع أنه متصف بالامتياز فالمعدومات متمايزة ﴿ المقصد السادس ﴾ في أن المعدوم شيء أم لا وانها أي هذه المسئلة (من أمهات المسائل) الكلامية اذ يتفرع عليها أحكام كثيرة من جعلها أن الماهيات غير مجعولة وسيرد عليك بعضها عن قريب قال الامام الرازي هذه المسئلة متفرعة على القول بزيادة الوجود على الماهية فان القائل باتحادهما لا يمكنه القول بها قيل ويمكن أن يعكس الحكم فان من قال بها يجب عليه القول بزيادة الوجود

(قوله ان المعدوم شيء أم لا) الجزء الاول لكونه مهمة في حكم الجزئية والجزء الثاني سالبة كلية (قوله من جعلها ان الماهيات غير مجعولة) ان أريد بالمسئلة المردد بين الإيجاب والسلب فتقديره أو مجعولة وان أريد الجزء الاول منها فلا حاجة الى التفتير ثم تفرع مسئلة الجعل على تلك المسئلة إما على ما ذكره المصنف في آخرها من أن عاقلا لم يقل بأن الماهية الممكنة مستغنية في تقررها وثبوتها في الخارج عن الفاعل الا ما ينسب الى المعتزلة من أن المعدومات الممكنة ذوات متقررة ثابتة في أنفسها من غير تأثير للفاعل فيها وانما تأثيره في الانصاف بالوجود وأما على ماهو التحقيق في هذه المسئلة من أن الماهيات أنفسها أثر الفاعل أو انصافها بالوجود ولا شك في تقررها على شيئية المعدوم وعدمه وأما على ما ذكره الشارح من أن معناها ان الماهية في كونها ماهية غير مجعولة اذ لا يمكن توسط الجعل بين الشيء ونفسه لعدم التغاير انما المجمعول انصافها بالوجود على ما سيجيء فلا شك ان عدم الجعل بهذا المعنى لا يتوقف على ثبوت الماهيات حال العدم كما لا يخفى

(قوله فان القائل النخ) أي القائل باتحادهما في الصدق لا يمكنه القول بتلك المسئلة المرددة اذ يصير المعنى أن المعدومات أي الماهية المرتفعة بالمرء موصوفة بالثبوت في الخارج أم لا (قوله قيل ويمكن أن يعكس النخ) لعله اعترض على ما ذكره الامام بأن استلزام أحد المسئلتين للآخر لا يقتضى تفرعه عليها الا ترى انه يمكن أن يعكس الامر ويقال أن من قال بهذه المسئلة المرددة يجب عليه القول بالزيادة فتسدير فانه قد زل فيه أقدام بعض الناظرين بسبب حمل المسئلة على الجزء الاول منها مع أن لفظ المسئلة يأتي عنه

(قوله من جعلها أن الماهية غير مجعولة) تفرع هذه المسئلة على شيئية المعدوم بناء على ما ذكره المصنف من الاستدلال عليها وأما على تحقيق الشارح الذي أورده فيها سيأتي فدارها على عدم تصور توسط الجعل بين الماهية ونفسها ولا دخل لشيئية المعدوم في ذلك

(قوله قال الامام الرازي هذه المسئلة متفرعة الخ) يعني المسئلة الاولى وهي الجزء الاول من المنفصلة فان ما ذكره في الحقيقة مسئلتان ثم التفرع في كلام الامام بمعنى التوقف في كلام القائل بالعكس بمعنى الزوم وهذا أظهر في معنى التفرع

قطعا (فقال غير أبي الحسين البصري وأبي الهذيل العلاف) والكسبي ومتبعيه من البغداديين
(من المعتزلة أن المعدوم الممكن شيء) أي ثابت منقرر في الخارج منفك عن صفة الوجود
(فإن الماهية عندهم غير الوجود معروضة له وقد تخلو عنه) مع كونها متقررة متحققة في
الخارج وإنما قيدوا المعدوم بالممكن لأن الممتنع منه منفي لا تقرر له أصلا اتفاقا (ومنعه
الاشاعرة مطلقا) أي في المعدوم الممكن والممتنع جميعا فقالوا المعدوم الممكن ليس بشيء
كالمعدوم الممتنع (لأن الوجود عندهم نفس الحقيقة فرفعه رفعها) أي رفع الوجود رفع
الحقيقة فلو تفرقت الماهية في العدم منفكة عن الوجود لكانت موجودة معدومة معا فلا
يمكنهم القول بأن المعدوم شيء (وبه) أي بما ذهب إليه الاشاعرة (قال الحكماء) أيضا
(فإن الماهية) الممكنة وإن كان وجودها زائدا على ذاتها إلا أنها (لا تخلو عندهم عن الوجود
الخارجي أو الذهني) يعني أنها إذا كانت متقررة متحققة فهي موجودة بأحد الوجودين

[قوله فقال الخ] الغاء لتفصيل الجمل السابق أي قال جمهور المعتزلة بالجزء الاول من المسئلة

وخص الحكم بالمعدوم الممكن

(قوله فإن الماهية الخ) الغاء للتفسير وتصور لازية

(قوله غير الوجود) في الصدق سواء كان أمرا اعتباريا أو موجودا

(قوله وقد تخلو عنه) أي ليس من العوارض للماهية

(قوله مع كونها متقررة الخ) تصریح لما علم ضمنا من الخلو ليتضح المقصود كمال الانضاح

(قوله ومنعه الاشاعرة) عطف على قال والضمير راجع الى أن المعدوم شيء ثابت وليس راجعا

الى أن المعدوم الممكن شيء كما توهم فلا يصح تقييده بقوله مطلقا

(قوله أي بما ذهب إليه الاشاعرة) من أنه لا شيء من المعدوم بنات

(قوله فإن الماهية الممكنة) قيد بالممكنة لأنها المتنازع فيه فإن عدم ثبوت الممتنعة متفق عليه

(قوله إذا كانت الخ) أي ليس المراد أن الماهية مطلقا لا تخلو عن أحد الوجودين فإنها إذا كانت

معدومة في الخارج ولم يتصورها أحد كانت خالية عنها بل المراد أنها على تقدير تقررها لا تخلو عن

أحدهما لأن التقرر يرادف الوجود عندهم

(قوله وإنما قيدوا المعدوم بالممكن الخ) لا يخفى عليك أن الاولی أن يقيد المعدوم الممكن بغير الخبالي

أيضا إذا خليات لا تقرر لها عندهم كما سيصرح به

(قوله يعني أنها الخ) لما كان كثير من الماهيات الممكنة غير خارجة الى الوجود العيني وغير متعلقة

بالذهن فلم يصدق الحكم بعدم الخلو مطلقا صححه أولا بالعناية وثانيا بدليل عام فتأمل

لان تقررهما وتحققها عين وجودها وقيل هي مطلقا لا تخلو عنهما لان كل ماهية يجب كونها محكوما عليها بأنها ممتازة عن غيرها أولانها ثابتة في علم الملائ

(قوله وقيل هي مطلقا) أى الماهية مطلقا أى الممكنة والمتمتعة أو الممكنة فرض تقررهما أولا لا تخلو عن أحد الوجودين

(قوله لان كل ماهية) حاصله ان كل ماهية يجب كونها محكوما عليها بالامتيان والحكم على الشيء يستدعى تصويره الذى هو وجود ذهني له فكل ماهية لها وجود ذهني ولم يقل لان كل ماهية ممتازة عن غيرها لان الحكماء يقولون بتميز المدومات أصلا نعم الحكم على الشيء يستدعى تميزه وكونه مشارا اليه عند العقل وأما ما أورد عليه من أن الحكم لا يستدعى تصور المحكوم عليه بالكنه بل بالوجه والشيء اذا علم بالوجه لم تكن ماهيته موجودة بل ماهية الوجه فليس بشيء لان وجود الوجه هو وجود الماهية بناء على اتحاد العلم والمعلوم على ما هو التحقيق أولان معنى وجود الماهية أن تكون صورتها موجودة في الذهن على رأى القائلين بالشبح نعم يرد عليه انه ان أراد انه يجب كونها محكوما عليها بالفعل فممنوع وان أراد بالقوة فهو لا يستدعى تصويره بالفعل

(قوله أولانها ثابتة الخ) أى كل ماهية ممكنة أو متمتعة جزئية أو كلية ثابتة في الملائ الأعلى أى

(قوله وقيل هي مطلقا لا تخلو الخ) الاطلاق بالنسبة الى التقرر أى الماهية الممكنة من غير اعتبار تقرر معها لا تخلو عن الوجود وأما الكلام الاول فهو أن الماهية الممكنة مأخوذة مع التقرر وباعتباره لا تخلو عن الوجود فهذا وجه الفرق بين الكلامين ويحتمل أن يحمل الاطلاق على تعميم الماهية للممكنة والمتمتعة جميعاً (قوله يجب كونها محكوما عليها) فيه بحث لان الحكم ولو بخصوصية الامتيان لا يستدعى تصور المحكوم عليه بالكنه سواء كان ذلك الحكم منا أو من المبادئ العالية بل يكفي معلومته بالوجه والشيء اذا علم بوجه كما اذا علم الانسان بالضاحك لم تكن ماهيته موجودة في الذهن وان كان معلوماً بالوجود فيه حينئذ ماهية الوجه ولذلك قال الاستاذ الحق تعريفهم العلم بمحصل ماهية المدرك للذات المجردة لا يصدق على علم الشيء بالوجه مع أن أكثر علومنا من هذا القبيل فالاستدلال على وجود كل ماهية في الذهن بكونها محكوما عليها محل نظر وكأن قوله وقيل اشارة الى ضعف ما ذكر لما ذكر ويمكن أن يقال حاصل الاستدلال أن الموجبة تستدعى وجود الموضوع حال اعتبار الحكم أي حال انصاف الموضوع بالحمول وثبوته له ان ساعة فساعة وان دائما فدائماً ولا شك أن ثبوت الامتيان لتلك الماهيات المحكوم عليها بالامتيان حكماً ايجابياً دائماً فيلزم لها الوجود الدائم وهو المطلوب لكن يتوجه عليه ان اذا لم تتوجه الي ماهية معدومة في الخارج فانصافها بالامتيان حينئذ يكون باعتبار وجودها في علم الملائ الأعلى فيرجع الى الدليل الثاني اللهم الا أن يفرق بأن مبنى الثاني على مجرد الثبوت في الملائ الأعلى عندهم لا باعتبار انصافها بالامتيان الثبوتي المستدعى لذلك ولا شك انه كلام قليل الجدوى

(قوله أولانها ثابتة في علم الملائ الأعلى الخ) فيه بحث لما سبق الاشارة منا الى أن المدوم الجزئي معلوم

الاعلى مع ما لها من الاحكام كما هو قاعدتهم (نم المعدوم في الخارج يكون) عندهم (شيئاً في الذهن
وأما ان المعدوم في الخارج شيء في الخارج أو المعدوم المطلق شيء مطلقاً أو المعدوم في الذهن شيء
في الذهن فكلها شبيهة عندهم تساوق الوجود) وتساويه (وان غايته لان قولنا السواد موجود
يفيد فائدة يعتمد بها دون قولنا السواد شيء وللنافي) أي للذي ينفي كون المعدوم ثابتاً **وجوده** *
الاول الثبوت **والتحقق** والتقرر (أمر زائد على الذات) أي الماهية (لاشتراكه) بين
الذوات المعدومة (دونها) أي دون خصوصية الذات فان ذات السواد مثلاً ليست مشتركة

المقول المجردة والنفوس الكلية والمنطبعة للأفلاك لكن ثبوت الجزئيات المادية في العقول ممتنع عندهم
ولا نسلم حصول جميع الماديات في النفوس المنطبعة فاضف الوجهين عبر بلفظ قيل وانما زاد لفظ العلم
ولم يقل في المثل الأعلى إشارة الى انه انما يتم اذا قلنا بأن علمه انطباعي
(قوله مع ما لها من الاحكام) زاده تأكيذاً أو تحقيقاً لثبوت كل ماهية
(قوله وان غايته) أي مفهوم ما فان مفهوم الشيئية صحة العلم والاخبار عنه

للمثل الأعلى على وجه كلي كما هو مقتضى قاعدتهم فهذا المعدوم الجزئي من حيث خصوصيته خال عن
الوجودين وقد سبق منا مابه التخصي أيضاً فليترك

(قوله وان غايته) أي بحسب المفهوم قال الشارح في حواشي التجريد قيل الدليل على تغاير مفهومي
الوجود والشيئية استعمال أحدهما فيما لا يجوز فيه استعمال الآخر اذ يقال وجود الماهية من الفاعل ولا يقال
شيئتها من الفاعل ويقال هي واجبة الوجود وبممكنة الوجود ولا يقال واجبة الشيئية وبممكنة الشيئية وفيه
نظر لان التغاير بحسب الاستعمال لا ينافي الاتحاد بحسب المفهوم وكان الشارح قال قيل لما ذكر ويمكن أن
يجاب بان مراد المستدل هو انه لا يقال شيئتها من الفاعل بحسب اللغة أي لا يصح ذلك بحسب اللغة فان
كل عارف باللغة يحكم بعدم صحته وان لم يعلم موارد الاستعمال وقد أشار اليه حيث قال فيما لا يجوز فيه
استعمال الآخر ولم يقل فيما لا يستعمل فيه الآخر فتأمل

(قوله دون قولنا السواد شيء) والمر فيه أن أحد المتلازمين يجوز أن يكون واضح الثبوت لشيء
دون الآخر

(قوله أي الذي ينفي كون المعدوم النسخ) لاجابة الى تخصيصه ببعض المعتزلة والحكماء بناء على أن
الاشعري ومن تابعه قائلون بعدم زيادة الثبوت على الذات وبعض المعتزلة قائلون باشتراك الذات بين الذوات
وانما التمايز بالاحوال لان الاستدلال الزامي كما يدل عليه سياق الأدلة

(قوله لا اشتراك بين الذوات المعدومة) تقيد اشتراك الثبوت بقوله بين الذوات المعدومة نظراً الى
كلام الخصم والزامه له ولا يخفى انه لو عمم الاشتراك ولم يقيد بما ذكر لكان أظهر بالنسبة الى التخييل
الذي ذكره بعيد هذا

بينه وبين البياض فلا يكون الثبوت نفس الذات المدومة ولا جزءها والا لزم التسلسل (ولافادة الحمل) فان قولنا السواد ثابت يفيد فائدة بخلاف قولنا السواد سواد (ولا معنى للوجود الا هو) أي الثبوت فلو كان المعلوم ثابتا لكان موجوداً هذا خلف فان قلت يكفي أن يقال لا معنى للوجود سوى الثبوت فلا حاجة الى أن الثبوت زائد على الذات والاستدلال عليه بالاشتراك وافادة الحمل قلت في هذه المقدمة تخيل للاتحاد بين الوجود والثبوت لان كلا منهما زائد على الذات ومشارك ومفيد (قلنا بل هو) أي الثبوت (أعم من الوجود) فلا يلزم من ثبوت المعلوم في الخارج وجوده فيه (فان فسر) الثبوت (به) أي بالوجود (فلفظي) أي فالنزاع بيننا وبينكم لفظي لانا نقول المعلوم ثابت ونريد به معنى أعم من الوجود وأنتم تقولون ليس بثابت بمعنى أنه ليس بوجود * الوجه (الثاني الذوات) المتقررة (عندكم) في العدم (غير متناهية) لانكم تقولون بأن الثابت من كل نوع

(قوله والالزام التسلسل) كما مر تقريره في إبطال جزئية الوجود وهو انه لو كان جزءا لكان ثابتا لامتناع كون المنفي جزءا للثابت فيكون الثبوت جزءا له وهو أيضاً ثابت وهكذا (قوله بتخييل النح) اشارة الى ما نقل عن الحكماء انهم اذا حاولوا التعليم والنهيم ابتدؤا بالتخييلات للترغيب ثم بالاقناعات ثم الجدل ثم البرهان

(قوله فالنزاع بيننا وبينكم لفظي) أي الاثبات والنفي راجع الى شيء واحد بحسب اللفظ حيث قلنا انه ثابت وقلتم انه ليس بثابت أما اذا لوحظ المعنى فلا نزاع لعدم اتحاد مورد الاثبات والنفي لان الثبوت عندنا أعم من الوجود وأنتم أردتم به الوجود وليس المراد ان كل واحد من الفريقين يعترف ما يدعيه الآخر من حيث المعنى كما لا يخفى

(قوله الثاني الذوات المتقررة بين) أي تقريره على ما هو الطريقة المشهورة في جريان برهان التطبيق انه لو كانت الذوات المتقررة في العدم غير متناهية فاذا فصل منها عدد متناه كالتى خرج منها الى الوجود

(قوله ولا جزءها والا لزم التسلسل) كما مر مشروحا في الدليل الثالث على زيادة الوجود في الممكن فان التسلسل المذكور هناك على تقدير جزئية الوجود جار على تقدير جزئية الثبوت كما لا يخفى (قوله تخييل للاتحاد) انما قال بتخييل لان صورة الشكل هكذا الثبوت زائد والوجود زائد وشرط انتاج الشكل الثاني وهو اختلاف المقدمتين مفقود ههنا

(قوله قلنا بل هو أعم من الوجود) أي قلنا من طرف المعترلة فلا غبار كما توهمه من حكم بان لفظة قلنا سهو من القلم والاولى قيل

(قوله الذوات المتقررة عندكم في العدم) قيل التقييد بقوله في العدم لان وضع المسئلة فيه والا فاذا

من الانواع الممكنة افراد غير متناهية (مع أنها) أى تلك الذوات المتقررة (إذا أخذت بدون ما قد خرج منها الى الوجود كانت أقل من الكل) المتناول لما خرج ولما لم يخرج (بمتناه) هو ما خرج منها الى الوجود فان الموجودات متناهية اتفاقاً (والاكثر من غيره بمتناه متناه) يبرهان التطبيق لانا نطبق الجملة الناقصة التى هى الذوات الباقية على العدم على الجملة الزائدة التى هى مشتملة على تلك الذوات مع الموجودات فلا بد أن تنقطع الناقصة فتكون متناهية والزائدة انما زادت عليها بمتناه فتكون أيضاً متناهية (فالكل) الذى هو

حصل جملتان احديهما زائدة على الاخرى بمتناه فنطبق احدهما بالاخرى فان وجد في الناقصة بازاء ما في الزائدة يلزم أن لا تكون الناقصة ناقصة وأن لم يوجد انقطعت الناقصة والزائدة زائدة عليها بقدر متناه فتكون متناهية فعلم مما ذكرنا أن المصنف انما اعتبر التفاوت بينهما بدخول الموجودات وعدمه بطريق التمثيل ليكون ما به التفاوت بين جماتى الذوات المتقررة في العدم أمراً محققاً لا بمجرد الاعتبار وانما تعرض لبيان تنامي الاكثر الذى هو مشتمل على تلك الذوات مع الموجودات بعد لزوم تنامي الاول الذى هو تلك الذوات المتقررة فقط لانهم قالوا ان الثابت في العدم من كل نوع افراد غير متناهية لان الباقية منها بعد اخراج الموجودات غير متناهية فتدبر فانه نما خفى على بعض الناظرين (قوله والاكثر من غيره) أى من غير الاكثر سواء كان الغير متناهياً أو غير متناه بقدر متناه متناه والمراد بالاكثر الكثير ولذا استعمله باللام وكلمة من

أخذ مطابق الذوات المتناولة للمعدومات الغير المتناهية والموجودات المتناهية كانت غير متناهية وأنت خبير بان العالم حادث عند المعزلة أيضاً فكل موجود متقرر في العدم قبل الوجود فالذوات المتقررة في العدم متناولة للمعدومة والموجودة معاً لانها مخنصة بالمعدومة كما يشعر به كلام القائل وبهذا التناول يشعر سياق الكلام في مواضع كما لا يخفى على الفطن نعم تخصيص تقرر الذوات الموجودة بكونه في العدم أيضاً لانه الانسب للسباق كما لا يخفى هذا ويمكن أن يقال في تقرير الوجه الثاني الذوات المتقررة عندكم في العدم وان كانت باقية عليه غير متناهية مع أن تناميها لازم ببرهان التطبيق بأن يعتبر منها جملتان يطبق احدهما بالاخرى (قوله والاكثر من غيره) جمع في العبارة بين حرف التعريف ومن وهذا وان كان مخالفاً للقاعدة شائع في عبارات المصنفين

(قوله فتكون أيضاً متناهية) لا يخفى أن الحجة الزامية وهم يقولون بذوتها مع عدم تناميها ولم يقولوا بالثبوت مع التناهي فالقول بان هذا الوجه لو سلم لدل على ان الافراد المتقررة متناهية لعل انها غير ثابتة لا يانفت اليه هذا

(قوله فالكل الذى هو الاكثر) يمكن أن يقال المراد فالكل أى الاكثر والاقل متناه

الاكثر (متناه) وقد فرض غير متناه هذا خلف (ونقض) هذا الوجه (بمراتب الاعداد) فانها غير متناهية مع أنه اذا فصل عنها عدد متناه حصل هناك جملتان احديهما زائدة على الاخرى بمتناه فيلزم أن يكون الاكثر الذي هو مراتب الاعداد متناها وهو باطل وان اكنني بمجرد الاتصاف بالقلّة والكثرة وادعى أنه يستلزم التناهي نقض أيضاً بمعلومات الله تعالى فانها زائدة على مقدوراته مع أن كل واحدة منهما غير متناهية * الوجه (الثالث)

(قوله فانها غير متناهية الخ) والجواب باشتراط اثبوت في جريان التطبيق ولا ثبوت لمراتب الاعداد عندنا كما ان للمعدومات ثبوتاً عندكم مكابرة لان النفي الصرف لا يتصف بالانهاى نعم يمكن الجواب بأن لانهى مراتب الاعداد بمعنى عدم الانقطاع فلا يجري فيه برهان التطبيق (قوله وان اكنني الخ) بأن لا يذكر أن الاكثر من غيره بمتناه ويقال الذوات عندكم غير متناهية مع انها اذا أخذت بدون ما خرج منها الى الوجود كانت أقل بمتناه فالكل الذي هو الاكثر متناه لان القلة والكثرة من صفات المتناهي (قوله مع أن كل واحدة منهما غير متناهية) أما المعلومات فظاهرة وأما المقدورات فباعتبار التعلقات الازلية التي بها يمكن من الفعل والترك

(قوله ونقض بمراتب الاعداد) فان أحيب باشتراط اثبوت في الجملة ولا ثبوت لمراتب الاعداد عندنا كما ان للمعدومات الممكنة ثبوتاً عندكم يدفع بان الشرط هو الوجود فن قال بأنه اثبوت فعاله الدليل وقد يقال الفرق بين الوجود والاثبوت لا يؤثر في اجراء البرهان لانه يدل على أن الامور الكائنة في الاعداد لا يمكن ذهاب سلسلتها الى غير النهاية سواء سمي الكون في الاعداد ثبوتاً أو وجوداً وفيه نظر لان المعدومات الممكنة ليس لها كون في الاعداد عندهم وان كان لها ثبوت كما سبق في التقسيم فالاولى أن يسقط حديث الكون من البين

— (قوله وان اكنني الخ) أى لم يشترط كون الزائد بقدر متناه

(قوله مع أن كل واحدة منهما غير متناهية) أما معلوماته تعالى فعدم تناهيها ظاهر وأما مقدوراته عز وجله فان أريد بها متعلقات القدرة بالتعلق المعنوي الازلي الذي لا يرتب عليه وجود المقدور بل يمكن القادر من ايجادها وتركه فهي أيضاً غير متناهية بالفعل وان أريد بها متعلقاتها بالتعلق الذي يرتب عليه وجود المقدور وهو التعلق الحادث على الاظهر فعنى عدم تناهيها أن قدرته تعالى لا تنصل الى حد لا يتجاوزه ولا يتعلق بمقدور آخر بعده فعدم التناهي في المعلومات بمعنى وفي المقدورات بمعنى آخر كما لا يخفى (قوله الثالث الذوات المقررة الخ) قال في شرح المقاصد هذا الدليل مع اثنائه على كون كل ممكن الثبوت محدثاً بمعنى المسبوق بالنفي لا ينفى كون الذوات ثابتة بدون الوجود بل غايته أن ثبوتها في العدم مسبوق بنفيها وأنت خبير بان الدليل الزامي فيتم

الذوات) المتقررة في حال العدم (اما واجبة التقرر فتكون واجبة) مع أنها فرضت ممكنة (ويلزم) أيضاً (تعدد الواجب أولاً) تكون واجبة التقرر بل ممكنة التقرر وكل ممكن محدث (فتكون) تلك الذوات (محدثة مسبوقة بالذني) وعدم الثبوت وهو المطلوب (فقبل الواجب ما يجب وجوده) لا ما يجب تقررده (الذي هو أعم من الوجود* الوجه (الرابع أن العدم صفة نفي) أي صفة منفية غير ثبوتية لأنه رفع الوجود (والموصوف بصفة النفي نفي) أي منفي غير ثابت (كما أن الموصوف بصفة الاثبات) أي بالصفة الثبوتية (اثبات) أي مثبت غير منفي فالعدم المتصف بالعدم منفي (قال الآمدي) هذا المسلك وان حوّم على معناه جمع من فضلاء المتكلمين كحمد الشهرستاني وغيره الا أنه هكذا مقررًا محررًا لم نجد له نبيراً (وهو في غاية الاحكام والحسن وإنه في غاية الضعف) والقبح (اذ لا نسلم

(قوله بل ممكنة التقرر) فتكون محتاجة في تقررها الى علة فاعلة ولما ثبت ان الفاعل مختار تكون محدثة لان كل صادر عن الفاعل المختار محدث فلا يرد النقض بصفاته تعالى .
(قوله وهو المطلوب) لانه ثبت أن المعدومات ليس لها ثبوت في أنفسها انما هو من الفاعل فلا يرد ما أورده صاحب المقاصد من أن المطلوب عدم تقررها واللازم من الدليل عدم أزيلية تقررها ولا يحتاج الى ما قيل ان الحجة الزامية والمعتزلة قائلون بأزيلية تقررها

(قوله الواجب ما يجب وجوده) فان قيل كما يمتنع تعدد ما يجب وجوده يمتنع تعدد ما يجب صفة من صفاته لانه يستلزم كونه واجب الوجود قلت ذلك في صفة يتأخر الاتصاف به عن الوجود وأما في الثبوت فكلما ليكون مقدما على الوجود فيجوز أن يكون ما يجب ثبوته ممكنًا وجوده
(قوله صفة نفي) الظاهر أن الاضافة ببيان أي صفة حقيقتها النفي لانه رفع الوجود وعلى تقدير تأويله بالنفي فاللائق أن يقال غير ثابتة لا غير ثبوتية سواء أريد بها ما ليس السلب داخلا في مفهومه أو ماهو موجود فان الاستدلال بعدم ثبوت الصفة على عدم ثبوت الموصوف أقوى وأظهر من الاستدلال بعدم ثبوته لاحد المعنيين على عدم ثبوته

(قوله حوّم على معناه) في القاموس حوّم في الامر استخدام فكلمة على بمعنى في أو يتضمن معنى الاستعلاء
(قوله وانه في غاية الضعف) بكسر إن عطف على قوله قال الآمدي فهو من كلام المصنف
(قوله لا نسلم ان المنتصف النخ) يمكن دفعه بأنه لو كان ثابتا لزم ثبوت تلك الصفة وتقررها في

(قوله وانه في غاية الضعف اذ لا نسلم الخ) أجيب عنه بان معنى كلام الآمدي أن الموصوف بصفة نفي نفسه منفي وبصفة اثبات نفسه مثبت والموصوف بالعدم أي نفي البصر ليس ذات زيد مثلاً بل نفس بصره أي بصره منتصف بأنه عديم فهو أيضاً موصوف بنفي نفسه ومنفي فكلامه في غاية الاحكام ولقائل أن

أن المتصف بصفة النفي نفي لجواز اتصاف الموجود بالسلب) أي بالصفة السلبية التي لا ثبوت لها في نفسها كاتصاف زيد بالعمى (وأما قوله كما أن الموصوف بصفة الانبات اثبات بقياس) تمثيل (من غير جامع) بين المقيس والمقيس عليه (مع ظهور الفرق) بينهما لان ثبوت الشيء لغيره فرع على ثبوت ذلك الغير في نفسه فلا يجوز أن يتصف المعلوم بصفة ثبوتية بل لا بد أن يكون الموصوف بها ثابتا في نفسه وليس انتفاء الشيء عن غيره فرعا عن انتفاء ذلك الغير في نفسه فجاز أن يتصف الموجود بصفة سلبية فلا يجب أن يكون الموصوف بها متنفيا في نفسه * الوجه (الخامس) المعلومات الثابتة في العدم (لو تباننت لذواتها كان

الموصوف في الخارج فلا يكون صفة نفى كما أن صفات الإجناس الثابتة للمعديم الممكنة ثابتة عندهم بخلاف اتصاف الموجودات بصفات السلب فانه لا يستدعى وجودها اللهم الا أن يقال اللازم ثبوتها في الموصوف والمنفى ما لا ثبوت له في نفسه وأما الجواب بان المراد أن الموصوف بصفة نفى نفسه منفي فان العدم نفى نفس ذلك الشيء بخلاف الصفة السلبية الاخرى فاتها ليست نفى نفسه بل نفى صفة من صفاته كالعمى فانه نفى البصر لا نفى ذات الاعمى فليس بشيء لان القائلين بثبوت المعديم لا يعترفون بان العدم نفى الشيء في نفسه بل نفى صفة الوجود عنه والشيء ثابت في نفسه

(قوله وليس انتفاء الخ) يعنى أن الاتصاف بالصفة السلبية أى ما يكون السلب داخلا في مفهومه ليس بانصاف حقيقي فانه في الحقيقة عبارة عن اخفاء مدخول السلب عن شيء وانتفاء الشيء عن غيره لا يقتضى انتفاءه في نفسه فاقيل ان التقريب غير تام لان الكلام في الاتصاف بالصفة السلبية لافى سلب الاتصاف فالواجب أن يقال وليس اتصاف شيء بالصفة السلبية فرع انتفاءه في نفسه ليس بشيء

(قوله المعلومات الثابتة في العدم الخ) يعنى أن المعلومات الثابتة لاشك انها مختلفة بأمر متباينة فالاختلاف الحاصل لكل واحد منها مع قطع النظر عن الآخر ان كان مقتضى ذاته بأن تقتضى ذاته ذلك الامر الذي به الاختلاف يلزم أن يكون كل موجودين في الخارج مختلفين بالذات لامتناع اختلاف مقتضى الشيء الواحد وتخلفه عنه وان لم يكن مقتضى ذاته فان كان مقتضى ذاته الاتحاد بأن يقتضى أمرا واحدا لزم أن لا يوجد في الخارج من كل نوع الا فرد واحد وان لم تقتض ذاته الاختلاف ولا الاتحاد

يقول لانسلم أن المتصف بالعدم متصف بصفة نفى نفسه بل هو متصف بصفة نفى وجوده الزائد عليه وهو ظاهر ولا نسلم أن المتصف بصفة نفى وجوده منفى بمعنى انه غير ثابت فانه المتنازع فيه نعم هو منفى بمعنى انه غير موجود لكنه لا يفيد لان الكلام في نفي الثبوت والمدعى عمومته من الوجود على أن قوله كما أن الموصوف بصفة الانبات اثبات بشعر بالاطلاق في المقيس كما في المقيس عليه فليتأمل

(قوله الخامس لو تباننت الخ) يمكن أن يقال قياسا على ماسينذكره في الوحدة اقتضاء التباين بشرط العدم تأمل

كل شيئين مختلفين بالذات) فيلزم أن يكون كل فردين موجودين من نوع واحد كسوادين مثلاً متباينين متخالفين بالذات لأن مقتضى ذوات الاشياء لا يختلف ولا يتخلف عنها (والا) أى وان لم تتباين لذواتها (فان اتحدت لذواتها لم تشكل في الوجود بل كانت متصفة بالوحدة التي تقتضيها ذواتها فيلزم أن يكون النوع الواحد كالسواد مثلاً منحصراً في فرد واحد (والا) أى وان لم تتحد لذواتها أيضاً كما لم تتباين لذواتها (فالمعدوم) حال العدم (مورد للمتزايلات) أى الصفات المتعاقبة فان ذات المعدوم لما لم تقتض الوحدة ولا الكثرة اللازمة للتباين جاز أن يمرض له كل واحدة منهما بسبب أمر خارج عنه (ويلزم السفسطة) أعنى جواز تعاقب الحركات والسكنات على المعدوم (قلنا قولك لذواتها ان أردت) به (لما هيأتها اخترنا أنها لا تتباين لذواتها ولا تتحد) أيضاً لذواتها (ولا يلزم كونها مورداً للمتزايلات اذ التميز انما يمرض للهويات) الثابتة في العدم وكل ما تمتاز به هوية عما عداها فانه لازم لها فلا توارد ولا تزايل بالنسبة الى الهويات نعم يلزم أن تكون الماهية المشتركة بين تلك الهويات مقارنة لامور بها يمتاز بعض افرادها عن بعض وأما ان ذلك التقارن على سبيل التوارد والتزايل فلا فان قلت اذا لم تقتض الماهية الواحدة ولا الكثرة جاز تعاقبهما عليها لأمر خارج عنها قلت هما وصفان اعتباريان فلا يلزم من جواز تعاقبهما جواز تعاقب الصفات

يلزم جواز كون المعدوم مورداً للمتزايلات بالنظر الى ذاته وبما حررتنا اندفع ما يتهوهم من انه يجوز أن لا يقتضى كل المعدومات التباين ولا الاتحاد بل يقتضى البعض التباين وبعضها الاتحاد فلا يلزم شئ من الامرين وان التباين ليس مقابلاً للاتحاد بل التعدد فالترديد غير حاصر ولو أريد به التعدد لا يلزم اختلاف كل شيئين بل تعددهما وهو واقع فتدبر

(قوله قلت هما وصفان الخ) انما لم يجب المصنف بهذا الجواب لانه خلاف الواقع اذ لا يصح القول بأن المعدومات التي هي هويات شخصية مورد للوحدة والكثرة

(قوله جاز أن يمرض له كل واحدة منهما) أى بالنظر الى ذاته فيلزم جواز تعاقب الحركات والسكنات عليه بالنظر الى ذاته وذا باطل قطعاً فلا يرد أن يقال عدم اقتضاء الماهية الواحدة والكثرة في نفسها لا ينافي امتناع تعاقبها نظراً الى أمر آخر مانع فان مجرد قابلية المحل لا يكفي

(قوله مقارنة لامور الخ) فيه بحث لا يخفى لان السؤال لا يرد بالنظر الى تلك الامور المقارنة للماهية المشتركة لان الماهية لا تقتضى شيئاً منها والا انحصرت في هوية واحدة فيجوز بالنظر الى نفس الماهية تعاقب تلك الامور عليها مع انهم اتفقوا على عدم جوازه فان قلت بمقتضى أن تكون الماهية من قبيل الاحوال

الموجودة حتى تلزم السفسطة المذكورة (وان أردت) به (لهوياتها فنختار تبانيها) وتكثرها (لدوائها قولك فكل شيئين مختلفان بالذات قلنا نعم فان الهوية لا تمرض لها كثرة) ولا فهو يتصور فيها شركة بل كل هويتين فهما مختلفتان بالذات والحقيقة الشخصية (وبالجملة ان) أى ما ذكرتم في العدم (وارد عليكم في الوجود) فان ماهية السواد من حيث هي اقتضت الاتحاد انحصرت في شخص وان اقتضت التباين كان كل سوادين متباينين بالذات وإن لم تقتض شيئاً منهما كانت مورداً للمترايلات مع أنها من حيث هي ليست موجودة فان قلت لا استحالة في جواز تماثل الصفات الاعتبارية عليها في زمان كونها موجودة قلت قد عرفت أنه لا استحالة في جواز تماثل الصفات الاعتبارية عليها حال كونها معدومة ثابتة وقد يقال أن الشخصات المميزة للهويات انما تتوارد على الماهيات

(قوله وبالجملة الخ) ما مر كان نقضاً تفصيلياً وهذا نقض اجمالى والتعبير عن النقض الاجمالى بلفظ بالجملة شائع في كلامهم وليس معناه بجملة الكلام السابق وخلاصته كما وهم فاعترض بأنه غير واقع موقمه والفاء في فهو زائدة ومدخولها أعني مجموع المبتدأ والخبر وهو قوله فهو وارد عليكم مبتدأ بتأويل هذا خبره بالجملة أو خبر له على ان الباء زائدة

(قوله وان اقتضت التباين) أى الاختلاف والتكثر بأمر متباينة

(قوله كانت) أى الطبيعة من حيث هي مورداً للمترايلات بالنظر الى ذاتها مع ان مورد المترايلات لا يكون الا الموجود كيلا يلزم السفسطة

(قوله لاستحالة الخ) يعنى ان الماهية من حيث هي عبارة عن الماهية لا بشرط شئ وهو لا ينافى الوجود فيجوز كونها مورداً للمترايلات في زمان وجودها انما الاستحالة في أن تكون الماهية من حيث هي بمعنى الماهية بشرط الاطلاق والتجرد مورداً لها لانها لا تكون موجودة

— (قوله قلت قد عرفت الخ) لا يخفى أن مقصود السائل أن المذكور في الاستدلال لزوم كون المعدوم حال العدم مورداً للمترايلات وهو غير لازم في صورة النقض فلا نقض وهذا الجواب لا يدفعه اذ حاصله ان ما أوردتم على النقض وارد على الاستدلال المذكور أيضاً

(قوله وقد يقال الخ) قائله الشارح الابهرى أى قد يجاب عن الاستدلال المذكور باختيار الشق

قلت لزوم السفسطة ليس باعتبار لزوم تجويز قيام الحركات بالمعدوم بل بما ليس بوجوده فعلى تقدير تسليم حاليتها لزومها بحاله والوجه أن يقال الاتفاق في الصفات الثابتة فيجوز أن يدعى عدم ثبوت تلك الامور المقارنة للماهية المشتركة كما ادعى عدم ثبوت الوحدة والكثرة ولا بعد في ذلك فان الشخص لما ميز الموجود الخارجى مع أنه اعتبارى عندنا فلان ميز الصفة المنفية الغير الثابتة للمعدوم الثابت أولى (قوله وقد يقال) قائله الشارح الابهرى وهذا الجواب على تقدير ارادة الماهية من الذات كما صرح

المعدومة اذا خرجت الى الوجود وأما حال العدم فلا كثرة وأيضاً جاز أن تكون الماهية بشرط العدم مقتضية للوحدة فإذا وجدت زال الانضاء فهذه الوجوه الخمسة مسائل ضعيفة (والمعتمد في إثبات هذا المطلب (وجهان * الاول أن القول بثبوت المعدم) في حال العدم (ينفي المقدورية لان الذوات) ثابتة (أزلية) فلا تتعلق القدرة بالذوات أنفسها (والوجود

الثالث ومنع لزوم كون المعدم مورد للمتنازلات لان الماهية حال العدم متصفة بالوحدة وما به الاختلاف انما يرد على الماهية حال وجودها وهذا الجواب مبنى على أن الثابت في العدم من كل نوع فرد واحد دون الافراد الغير المنتهية

(قوله وأيضاً الخ) سند آخر للمنع المذکور كما لا يخفى

(قوله ان القول الخ) هذا الدليل الزامى مركب من مقدمات محققة هي ان الذوات على تقدير ثبوتها أزلية وان الأزلية تنافي المقدورية وأن الوجود حال ومقدمة للثاني وهي انتفاء الحال ومقدمة للمثبت وهي عدم تتعلق القدرة بالاحوال وتقرير الدليل انه لو كانت الذات ثابتة لزمن في المقدورية اذ لو تحقق المقذور يلزم على الثاني القول بتأثير القدرة في الحال مع عدم الحال وعلى المذهب القول بتأثير القدرة في الحال مع عدم تتعلق القدرة بها وكلا الامرين باطلان فما قيل انه لا مجال للتحقيق بل هو الزامى ولا الزام أيضاً لانه اما أن يعترف الخصم بأن الوجود حال أولاً وعلى الاول لا يصح قوله مع انه لا حال عندهم وعلى الثاني لا يصح قوله لكان ذلك التأثير في الحال ليس بشئ

(قوله فلا تتعلق القدرة الخ) لان الأزلية تنافي المقدورية لانها اذا كانت ثابتة في نفسها فلا تحتاج الى علة فضلاً عن كونها مقدورة بخلاف ما اذا لم تكن ثابتة فان القدرة تتعلق بانفسها بمعنى ان ذواتها أثر القادر كما هو مذهب الاشعرى

به حيث قال ان أريد به أن ذات ماهية السواد الكلية هل هو مقتضى للوحدة أو الكثرة أولاً فنحن ان الماهية الكلية لا تقتضي بالذات الوحدة والكثرة ولا يلزم كون المعدم مورداً للمتنازلات اذ انفسه لم يمتد والمشتخسات لا تنوارد عليه حالة العدم بل انما نتعاقب عليه حالة الوجود ولا كثرة حالة العدم لكن يرد عليه انه مخالف لنصريحهم بأن الثابت من كل نوع من الانواع الممكنة افراد غير متناهية ولذا قال الشارح المحقق وقد يقال

(قوله ينفي المقدورية) فان قلت على تقدير القول بعدم ثبوت المعدم كيف تحقق المقدورية ولم يتعلق الجمل قلت تتعلق بنفس الذوات على ما سيبيح من كون الماهية بمجمولة وان كان مخالفاً للتحقيق الشارح فان الختار عندنا أيضاً على تحققة التأثير في جعل الذات متصفة بالوجود كما هو عندهم بلا فرق (قوله والوجود حال الخ) فيه بحث اذ لا مجال للتحقيق بل هو الزامى ولا الزام أيضاً لانه اما أن يعترف الخصم بأن الوجود حال أم لا فعلى الاول لا يصح قوله مع انه لا حال عندكم وعلى الثاني لا يصح

(حال) لاننا ثبتته بدليله ثم نقول لنافي الحال من المعتزلة لو كان للقدرة تأثير لكان ذلك التأثير في الحال لكن تأثير القدرة في الحال مع أنه لا حال عندكم أمر محال (أو نقول) لمن أثبت الحال منهم (الذوات أزلية والاحوال) التي من جعلها الوجود عندكم (لا تتعلق بها القدرة) فان الاحوال كما اعترفتم ليست معلومة ولا مجهولة ولا مقدورة ولا معجوزة عنها واذا لم تتعلق القدرة بالذوات ولا بالوجود لم يكن البارئ سبحانه موجداً للممكنات ولا قادراً علي إيجادها وذلك كفر صريح لا يقال تأثير قدرة الله تعالى انما هو في اتصاف الذات بالوجود لاننا نقول ذلك الاتصاف أمر عديم فلا يكون أثراً للمؤثر وفيه بحث لان المراد أن القدرة انما تجمل الذات متصفة بالوجود لانها توجد الاتصاف والفرق بين

(قوله ليست معلومة الخ) اي بالذات لعدم استقلالها بالتمتعل والوجود

(قوله وذلك كفر صريح) فيه انه لو تم هذا الوجه لدل على جواز تكفير المعتزلة مع انهم لا يكفرونها والجواب ان كون اللزوم كفراً صريحاً لا يقتضي أن يكون اللزوم صريحاً ويجوز تكفيرهم فان التزام الكفر كفر أولزومه اذا كان صريحاً

(قوله أمر عديم) اذ لو وجد لكان له اتصاف بالوجود فننقل الكلام الي اتصاف الاتصاف ويلزم التسلسل وما قيل انه يجوز أن يكون اتصاف الاتصاف أمراً اعتبارياً فدفوع بأن الاتصاف بالامر الذي من شأنه الوجود فرع وجود الصفة كما انه فرع وجود الموصوف على ما بين في محله (قوله انما تجمل الذات متصفة بالوجود) يعني أن تأثير القدرة في نفس الاتصاف من حيث انه

قوله لكان ذلك التأثير في الحال فالاولى أن يقال في ابطال كون التأثير في الوجود والوجود ليس بوجود كما قيل في ابطال كونه في الاتصاف أن الاتصاف أمر عديم الا انه لا يتم على رأى القائلين بوجود الوجود (فقولاه لا نقول ذلك الاتصاف أمر عديم) اذ لو وجد في الاعيان لكان له اتصاف بالوجود فيها فينقل الكلام الى اتصاف الاتصاف ويلزم التسلسل وفيه بحث اذ من الجزئ وجود فرد من الاتصاف هو اتصاف الماهية بالوجود دون سائر الافراد وسيشير اليه الشارح في بحث الوجود

(قوله وفيه بحث) قيل في بحثه بحث فان قدرة اليجاد اذا لم تتعلق بالذوات ولا بالوجود لكون الذوات قديمة والوجود حالا وكان الاتصاف عديميا وكان هو الاثر ليس الا لم يكن أثراً موجدوا وكان الصور المحسوسة صوراً للامور العدمية المحضة وهل يقبل العقل أن يكون للاعدام المحضة صور محسوسة وأن تكون الهوية المحسوسة محض المعدومات المجتمعة وجوابه أن المتني تعلق قدرة اليجاد بالذوات على معنى جعلها ذواتاً وبالوجود على معنى جملة وجودا فالتبث تعلقها بالذوات باعتبار جعلها متصفة بالوجود فالأثر وهو الذوات بالاقتدار المذكور موجود بلا ريبه فتأمل

الأتري ان الصباغ يحمل الثوب متصبغاً بالصبيغ وان لم يكن موجوداً لا تصافه به الوجه (الثاني لو كان) المعدوم الممكن (ثابتاً كان المعدوم) المطلق (أعم) مطلقاً (من المنفي) لشموله الثابت والمنفي معاً (فيكون) مفهوم المعدوم مطلقاً (متميزاً عنه) أي عن مفهوم المنفي (والا) أي وان لم يكن متميزاً عنه (لكان) المفهوم (العام عين) المفهوم (الخاص) وهو محال (فيكون) مفهوم المعدوم أمراً (ثابتاً لان كل متميز) عن غيره (ثابت عندكم وانه) يعني مفهوم المعدوم (صادق على المنفي) أي على ما صدق عليه المنفي (و) كل (ما يصدق عليه صفة ثبوتية فهو ثابت فالمنفي ثابت هذا خلف وما يقال) من (أن المعدوم الممكن ثابت) عندهم (لا كل معدوم فيصدق) حينئذ (بعض المعدوم ثابت فلا يلزم من صدقه) أي صدق المعدوم (على المنفي ثبوته اذ يصير) الاستدلال (هكذا المنفي معدوم وبعض المعدوم ثابت وأنه

رابط بين الموصوف والصفة لامن حيث انها جعلت الانصاف اتصافاً ولا من حيث انها جعلته وجوداً ثم الانصاف بالوجود ان كان حقيقياً بأن كان الوجود صفة زائدة على الماهية في الخارج سواء كان موجوداً أو معدوماً فلا اشكال اذ يكون تأثير القدرة في الامر الخارجي وان كان انتزاعياً فعلى تأثير القدرة انها تجعل الذات مصدر الآثار المطلوبة ومظهر الاحكام المختصة وهذا هو المراد بقولهم انها تجعلها بحيث ينزع منها الوجود ثم أثر القدرة هو الذات من حيث الانصاف وهو موجود في الخارج فالدفع الشك الذي عرض لبعض الناظرين انه يلزم أن يكون أثر الفاعل أمراً اعتبارياً وذلك بين البطلان (قوله ألا تري الخ) تنوير للمعقول بالمحسوس

[قوله كان المعدوم أعم الخ] وذلك لانه حينئذ يكون المعدوم تقيض الوجود والمنفي تقيض الثابت الذي هو أعم من الوجود وتقيض الاخص أعم من تقيض الاعم بخلاف ما اذا لم يكن المعدوم ثابتاً فانه حينئذ يكون المعدوم مساوقاً للمنفي كما ان الثابت مساوق للموجود فالقضية الشرطية لزومية وما قبله لا يدخل للثبوت في الملازمة اذ على تقدير عدم الثبوت الاعمية ثابتة اذ للمعدوم فردان الممكن والمتمتنع وللمنفى فرد واحد وهو المتمتنع ليس بشئ لانه على تقدير عدم الثبوت يكون كل ماهو فرد للمعدوم فرداً للمنفي

(قوله لو كان المعدوم الممكن ثابتاً الخ) قبله لا دخل للثبوت في الملازمة اذ على تقدير عدم الثبوت فالاعمية ثابتة اذ للمعدوم فردان الممكن والمتمتنع وللمنفى فرد واحد وهو المتمتنع وجوابه أن المراد ببيان العموم على وفق ما اصطلاحوا عليه من أن المنفي ما لا ثبوت له محالاً كان أو ممكناً كالحاليات فلنعرض لثبوت الممكن المعدوم في اللزوم مما لا بد منه اذ لو لم يكن له ثبوت لصدق ان كل معدوم منفي بالمعنى المذكور فلا يثبت عموم المعدوم منه

لا ينتج لكون الكبرى في الشكل الاول جزئية فانه بمزول مما قدمناه من التحرير وانما خذلهم ذلك القول انهم لم يحوموا على المراد ولم يتفطنوا لان قصدهم (أى قصد المستدلين بالوجه الثانى (اللازم) أى الزام المعتزلة بما هم معترفون به من أن التميز يقتضى الثبوت وتوضيحه أن تحرير المصنف متعلق بمفهوم المعلوم وأنه على تقدير كونه أعم من مفهوم المنفى يلزم أن يكون متميزاً عنه فيكون أمراً ثابتاً فيلزم أن يكون ما صدق عليه المنفى ثابتاً لا تصافه بأمر ثبوتى هو مفهوم المعلوم وحينئذ لا يتجه عليه أصلاً ما قالوه من أن الكبرى في الشكل الاول جزئية وهناك تقرير آخر متعلق بما صدق عليه مفهوم المعلوم وهو أن يقال على تقدير كونه أعم من المنفى لا يكون ما صدق عليه المعلوم نفياً محضاً والا لم يكن بينهما فرق واذا لم يكن نفياً محضاً كان ثابتاً فيصدق المنفى معدوم والمعدوم ثابت فيرد عليه أنه ليس جميع ما صدق عليه مفهوم المعلوم نفياً محضاً بل بعضه نفى محض هو المعلوم الممتنع وبعضه ثابت هو المعلوم الممكن وحينئذ تصير الكبرى في ذلك القياس جزئية واعلم أن الاظهر على تحرير المصنف أن يقال على تقدير كونه أعم من المنفى كان مفهوم المنفى متميزاً عنه فيكون

(قوله فانه بمزول الخ) لانه قد ثبت الكلية بلاربية

(قوله خذلهم ذلك القول) فى القاموس الخزلة بضم الخاء المعجمة والزاي الكسرة فى الظاهر خزل كفرح فهو أخزل وخزول والضمير المستتر راجع الى القول المذكور بما يقال وقوله انهم منصوب بنزع الخافض أى لانهم

(قوله والا لم يكن بينهما فرق) أى فى الصدق

(قوله انه ليس جميع الخ) فان أريد بقوله لا يكون ما صدق عليه المعلوم نفياً محضاً رفع الإيجاب الكلى فاللازمة المدلول عليها بقوله والا لم يكن بينهما فرق ممنوعة وان أريد به السلب الكلى صحت الملازمة المذكورة لكن يمنع الملازمة الثانية اذ لا يلزم من رفع السلب الكلى الإيجاب الجزئى وهو أن بعض المعلوم ثابت

(قوله ان الاظهر الخ) وجه الاظهرية ان صدق مفهوم المنفى على افراده اظهر من صدق مفهوم المعلوم على افراد المنفى اللازم على تقرير المصنف بل الاظهر أن يترك كونه أعم ويقال لو كان المعلوم الممكن ثابتاً كان المنفى متميزاً عنه الى آخره

(قوله واعلم أن الاظهر الخ) وجه الاظهرية ان صدق مفهوم المنفى على افراده اللازم على هذا التقدير اظهر من صدق مفهوم المعلوم الذى هو أعم من مفهوم المنفى على افراد المنفى اللازم على التقدير الاول

ثابتاً وقد اتصف به ما صدق عليه من افراده فيكون أيضاً ثابتاً وأما ما يقال من أن المعدوم ليس عندهم أعم من المنفى فردود بما نقل عنهم من أنهم يطلقون المعدوم على المنفى أيضاً وحينئذ إما أن يكون مساوياً له أو أخص منه مطلقاً أو من وجه أو أعم وعلى التقادير فالمطلوب حاصل كما لا يخفى (للمثبت) أى الذي ثبت كون المعدوم ثابتاً (وجهان * الاول

(قوله ليس عندهم أعم) بل هو مبين له لاختصاصه بالمكن فلا يصح الصغرى أعني كل منفى معدوم (قوله يطلقون المعدوم) بالمعنى المقابل للموجود على ما صدق عليه المنفى أيضاً أى كما يطلقون لفظ المنفى عليه فلا يكونان متباينين فاندفع ما قيل أنه يجوز أن يكون الإطلاق بالاشتراك اللفظي (قوله وحينئذ إما أن يكون النسخ) لاستغناء الثبائن وعدم الاتحاد في المفهوم لفرض صدق المعدوم على الثابت وهذا التردد بالنظر الى مجرد صدق المعدوم على المنفى من غير ملاحظة حال المنفى وأما اذا لوحظ حاله فاعمية المعدوم متمين كما في المتن

(قوله فالمطلوب حاصل) أى المطلوب الاصل وهو عدم ثبوت المعدوم اذ يرتب على التقديرين الاولين القياس هكذا كل معدوم منفى ولا شئ من المنفى بثابت فلا شئ من المعدوم بثابت وعلى التقديرين الآخرين كل منفى معدوم أو بعض المنفى معدوم وكل معدوم ثابت بناء على ما قررنا فالمنفى ثابت هذا خلف فالمعدوم ليس بثابت وقد يقال المراد بالمطلوب ثبوت مفهوم المعدوم لانه على جميع التقادير يكون متميزاً عن المنفى فيكون ثابتاً

(قوله من أنهم يطلقون المعدوم على المنفى أيضاً) أى كما يطلقون المنفى على المنفى أى يطلقون لفظ المنفى على ذاته فاندفع توهم ركازة التردد بقوله وحينئذ إما أن يكون مساوياً له بناء على توهم أن معنى أيضاً كما يطلقون المعدوم على الثابت اذ حينئذ لا احتمال للمساواة على أن معنى قوله وحينئذ حين الإطلاق من غير اعتبار مدلول لفظ أيضاً أو نقول انه توسيع للدائرة لا ترديد ومثله مقبول شائع في كلامهم وقد يورد على جواب الشارح عن القيل أن إطلاق المعدوم على المنفى يحتمل أن يكون باشتراك المنفى بوضع بوضع آخر بازاء المنفى لا باعتبار اتصاف المنفى بمفهوم المعدوم الثابت على الفرض حتى يلزم ثبوت المنفى لا يقال الإطلاق على المنفى والثابت معاً فلا اشتراك لفظياً بناء على عدم عموم المشترك لانا نقول يجوز أن يكون الإطلاق باعتبار المسمى بهذا اللفظ على أن هذا التوجيه على تقدير تمامه يستدعي صرف كلمة أيضاً الى ذلك المعنى الموهوم لركازة التردد والاطهر أن يحاج بان الاشتراك خلاف الاصل هذا والاقترب أن يقال في دفع قيل ذلك التفاضل انه لو سلم عدم إطلاقهم المعدوم على المنفى بالاشتراك المعنوي لاشك في أن معنى العدم عندهم سلب الوجود ومعنى المنفى سلب الثبوت ولا شك في عموم الاول لان قبض الاخص أعم وبه يتم المقصود كما لا يخفى

(قوله فالمطلوب حاصل) أراد به أصل المطلوب وهو ثبوت ذات المعدوم لثبوت مفهومه باعتبار تميزه

المعدوم متميز وكل متميز ثابت (فالمعدوم ثابت (أما الاول فلائنه) أي المعدوم (متصور ولا يمكن تصور الشيء إلا بتميزه عن غيره) والا لم يكن هو بكونه متصوراً أولى من الغير لا يقال ان أرادوا أن كل معدوم ممكن متصور منعناه وان اقتصروا على البعض لم يثبت مدعاهم لانا نقول لعلمهم أرادوا أن بعضه متصور دون بعض وكل منهما ممتاز عن الآخر كما يشهد به قوله (وأيضاً فان بعضه مراد) دون بعض (و) بعضه (مقدور) دون بعض (ولولا التميز) بين المعدومات (لما عقل ذلك) أي اتصاف بعضها بالمرادية أو المقدورية دون بعض (واما الثاني فلأن كل متميز له هوية يشير إليها العقل وذلك لا يتصور إلا بتعيينه) وثبوته في نفسه (والنفي الصرف لا تمين له) في نفسه (ولا اشارة) عقلاً (إليه والجواب) عن هذا الوجه هو

(قوله إلا بتميزه عن غيره) ولا أقل من تقيض ذلك الوجه الكلى تصور به فلا يرد بالنقض بتصورات الاشياء بالمفهومات العامة

(قوله ان كل معدوم ممكن متصور) أي تفصيلاً لانه الموجب للتميز فلا يرد ان كل معدوم ممكن متصور ولو بعنوان كونه معدوماً ممكناً لان هذا التصور لا يوجب التميز بين افراده

(قوله اعلم الخ) هكذا قرره الامام في المباحث المشرقية

(قوله كما يشهد به الخ) فان الظاهر من ايراد لفظة أيضاً التوافق بين السابق واللاحق بالوجه المخصوص لا مجرد التوافق في كونهما دليلين على تميز المعدوم فانه يمكن لا فادته العطف فقط

(قوله فان بعضه مراد) أي لنا وكذا مقدور لنا ولو أريد كونه مراداً لله تعالى ومقدوراً لله تعالى بالتعاقب الذي به الوجود بالفعل لانتج الكلام لكن ملازمة السابق يقتضى الحل على ما ذكرناه اذ لا يطلق التصور على علمه تعالى

(قوله فلأن كل متميز له هوية الخ) فيه اشارة الى أن الاستدلال بخصوص صفة التميز فانه المقنضي للهوية لا بأنه صفة ثبوتية حتى يلزم الاستدراك في الاستدلال اذ يكفي ان المعدوم مقدور ومراد وكل منهما صفة ثبوتية الخ

(قوله والنفي الصرف الخ) مقدمة ثانية للاستدلال أو الحاصل مما سبق ان كل متميز له هوية في نفسه وهو غير مطلوب فلا بد من ضم هذه المقدمة وهي قوله النفي الصرف لاهوية له في نفسه ينتج أن التميز لا يكون نفيّاً صرفاً وهو المطلوب

عن مفهوم المنفي فان قلت مراد المعارض نفي عموم المعدوم ولم يثبت هذا عما ذكر في الجواب قطعاً فلم يندفع فكيف يصح قوله فردود قلت مثله مقبول كما في صناعة المناظرة فكان السؤال يتضمن في مثله دعوى عدم ثبوت أصل المدعي أصلاً لعدم تمام دليله وبهذا يظهر انطباق الجواب الذي يذكر في أمثاله

(النقض بما وافقوا على أنه منفي كالممتنعات) فإن بعضها كشرىك البارى متميز عن بعض
كاجتماع الضدين (والخياليات) كبحر من زئبق وجبل من ياقوت وانسان ذى رأسين
فإن بعضها متميز عن بعض ولا ثبوت لها اتفاقا لانها عبارة عن جواهر متصفة بالتأليف
والالوان والاشكال المخصوصة وعندهم أن الثابت في العدم ذوات الجواهر والاعراض
من غير أن تتصف الجواهر هناك بالاعراض (ونفس الوجود) فانه متميز عن العدم
وغيره أيضا ولا ثبوت له في العدم اتفاقا وبالضرورة (والتركيب) فإن ماهيته متميزة عن
غيرها وليست متقررة حال العدم وفاقا لانها عبارة عن اجتماع الاجزاء وانضمام بعضها الى
بعض وتماسها على وجه مخصوص وذلك لا يتصور حال العدم بل حال الوجود (والاحوال)

(قوله والخياليات) أي الممكنات التي ركبها الخيال من الامور المحسوسة

(قوله اتفاقا) أي بين القائلين بثبوت المعدوم والنافين له

(قوله ذوات الجواهر النخ) أي الجواهر الفردة اذ لا تأليف في العدم والاعراض التي يتصف بها
الاشياء في الخارج فالمراد بقولهم المعدومات الممكنة ثابتة بقولهم الثابت في العدم من كل نوع افراد غير
متناهية البسائط وهي نوع الجوهر الفرد وسائر أنواع الاعراض ويلزمهم القول بقيام الاعراض بذواتها
حال الثبوت ولعلمهم لا يابون عن ذلك كالأبائي الفلاسفة من كرن الشيء الواحد جوهرًا وعرضًا بحسب
الوجودين فإن خلافهم انما نشأ من نفي الوجود الذهني وأثبت أحكامه للاشياء في الخارج ولذا قال بعضهم
بثبوت رجل معدوم راك على فرس معدوم على رأسه قلنسوة ملونة بيده سيف معدوم يقاتل قتالا
معدوما بناء على انه يجوز أن يتصور ذلك

(قوله ونفس الوجود) أي من غير انصاف الماهيات به

(قوله في العدم النخ) أي في حال عدم الماهيات فلا ينافي التعميم التي سيأتي من قوله لافي الوجود
ولا في العدم ولا في غيرهما فإن المراد به انه ليس ظرفًا لثبوت الاحوال شيء من الامور المذكورة
والوجود من حيث كونه حالًا داخل في ذلك التعميم وههنا بيان النقض به من حيث ذاته مع قطع النظر
عن كونه حالًا أو موجودًا أو معدومًا فتأمل فانه قد أخطأ فيه بعض الناظرين
[قوله وذلك لا يتصور] بناء على لزوم السفسطة من جواز انصاف المعدوم بالحركات والسكنات

(قوله على أنه منفي) معنى النفي عندهم سلب الثبوت فلا محذور في عطف الخياليات على الممتنعات

(قوله وعندهم أن الثابت النخ) ظاهره أن هذا قول كل القائلين بثبوت المعدوم وما سنذكره في

آخر المقصد السادس من أن الكل اتفقوا على انه بعد العلم بأن للعالم النخ يدل على انه قول البعض الا أن
يؤول بما سنذكره هناك

فإنها متميزة وليست ثابتة عندكم في العدم وكأنه خص الوجود بالذكر مع اندراجها في الاحوال لان كونه ثابتا في العدم منتف اتفاقا وضرورة اذ لو ثبت وجود المعدوم حال عدمه لزم اجتماع الوجود والعدم ثم النقص بالاحوال انما يتجه على نفاة الحل كأنه قيل

وذلك يفضى الى مذهب السوفسطائية وبعضهم قالوا بالاتصاف وفرقوا بأن السفسطة انما تلزم اذا قلنا بترتب الآثار والاحكام الخارجية في حال العدم وفيه أن الاتصاف بالاعراض المحسوسة من الآثار الخارجية (قوله في العدم) أي في حال عدم ما يتصف بها

(قوله وكأنه خص الوجود الخ) يعنى ان الوجود وان كان مندرجا في الاحوال فالتنقص به يتجه على نفاة الاحوال من حيث انه حال لكن من حيث بخصوصه يتجه به النقص على كلا الفريقين فله مزية على سائرهما وذلك لانه يصح أن يقال الوجود متصف بالتميز حال انعدام ما يتصف به من الماهيات فيلزم ثبوته حال انعدامها وانه يستلزم وجود المعدوم حال عدمه سواء قيل ان الوجود حال أولا بخلاف سائر الاحوال

(قوله وجود المعدوم) أي الوجود المخصوص الذي يتصف به المعدوم حال عدمه أي عدم المعدوم [قوله لزم اجتماع الوجود الخ] ضرورة أن الثبوت والوجود وغيره من الاحوال ليست لها حالة العدم أصلا فمن أين يلزم ثبوتها في العدم فالوجود لا يكون الا في المعدوم لكونه أمرا انتزاعيا (قوله ثم النقص الخ) جواب عما أورده صاحب المقاصد من أن قاعدة الخضم ليست سوي أن كل معلوم ثابت في الخارج فان كان موجودا ففي الوجود وان كان معدوما ففي العدم أولا موجودا ولا معدوما ففي تلك الحال والوجود وغيره من الاحوال ليست لها حالة العدم أصلا فمن أين يلزم ثبوتها في العدم

(قوله وليست ثابتة عندكم في العدم) فان قلت الانسب بقوله فيما سيأتى وليست ثابتة عندكم لافي الوجود ولا في العدم ولا في غيرهما ترك قوله في العدم فواجه ذكره قلت لما كان النقص بالنسبة الى نفاة الاحوال وهم يقولون بأنها معدومات كان الانسب هذا التقييد وأما ما سيذكره فزيادة تعميم قصد به ملائمة كلام المقاصد الذي أورد قوله ثم النقص الخ ردًا كما يدل عليه النظر فيه

(قوله وكأنه خص الوجود بالذكر الخ) قبل ما ل هذا الاعتذار أن المراد بالوجود فيما سبق وجود المعدوم بقرينة قوله اذ لو ثبت وجود المعدوم الخ وليس بحال والاظهر من السياق أن ما له تحقق الضرورة واتفاق الكل على عدم ثبوت وجود المعدوم وان فرض حالته باعتبار قيام الوجود بالوجود في الجملة وأما سائر الاحوال فلا ضرورة في انتفاء ثبوتها بل ولا اتفاق الكل وان تحقق اتفاق نفاة الحال (قوله لزم اجتماع الوجود والعدم) قيل هم يقولون بثبوت ذوات الاعراض في العدم من غير أن تقوم بالجواهر ومثله جائز في الوجود بلا لزوم كون الشيء الواحد موجودا ومعدوما والجواب أن قوله

المفومات التي يسميها بعضهم أحوالا لا شك أنها متمايزة وايست ثابتة عندهم أصلا لا في الوجود ولا في العدم ولا في غيرها وأما القائل بالحال فيقول انها ثابتة على أنها واسطة (هذا) كما ذكر (و) قد (بيننا أن ثبوته) أي ثبوت العدم الممكن (ينافي كونه مقدورا و) كونه (مراداً) فإن ما يدل على نفي المقدورية يدل على نفي المرادية أيضاً (فلا يمكن اثباته به) أي اثبات ثبوته بكونه مقدورا ومراداً بمضه دون بعض (وبالجملة فالتميز) الذي ادعيت ثبوته للعدم الممكن (ان أردتم به القدر الثابت في المنفي) وهو التميز الذهني (فظاهر أنه لا يوجب الثبوت) والا لكان المنفي أيضاً ثابتاً (وان أردتم به غيره) أي غير ذلك القدر (معناه) أي لا نسلم ثبوت التميز الذي هو غير ذلك القدر للعدم الممكن (وعليكم) أولاً (تصويره) حتى نعلم أنه ماذا (وتقريره) أي بيان ثبوته للعدم الممكن حتى نصدق به (و) عليكم ثانياً (بيان كونه مقتضياً للثبوت) حال العدم فانا من وراء المنع في المقامين *

(قوله لا شك انها متمايزة) فانكم لا تشكون في تمايزها انما تشكون في حاليها *

(قوله وليست ثابتة عندهم) أي منفعة بالرة لا تقولون بها أصلا فضلا عن الثبوت

(قوله وبالجملة الخ) ما مر كان نقضاً اجمالياً وهذا نقض تفصيلي جعل صورة النقض سند المانع فنفى

قوله وبالجملة أي مجمل البحث وخلاصته هذا لانه اجمال السابق

(قوله وعليكم ثانياً الخ) فيه اشارة الى أن التصوير لاجل التقرير فان اقامة الدليل بعد بيان

اذ لو ثبت الخ تنبيه على انتفاء ثبوت العدم في العدم الذي ادعي ضروريته بمعنى البداهة ونجوز ثبوته في العدم بدون القيام بالعدم مصادم للضرورة والاتفاق فلا عبرة به وان كان الاعتراض على دعوى الاتفاق على انتفاء الوجود في حالة العدم لم يرد أيضاً لان الاحوال في قوله ثم النقض بالاحوال بنا رج تحتها الوجود فالمراد اتفاق نفاة الحال فتأمل والحاصل أن مبنى القيل على الغفلة عن الاشافة في وجود العدم فلا تغفل

(قوله ولا في العدم) لان المفومات التي يسميها البعض أحوالا أمور اعتبارية ليس من شأنها أن

يعرض لها الوجود عندهم فهي من قبيل المتعنتات وأنتم تقولون بثبوت المعدومات الممكنة

(قوله فيقول انها ثابتة على انها واسطة) فان قلت المعتزلة يخصمون الثبوت بالممكنات والحال عند

القائل بها ليس من الممكنات لانها ليست بمقدورة فكيف يصح قوله وأما القائل بالحال الخ قلت هم انما

يخصمون الثبوت في حال العدم بالمعدومات الممكنة لا مطلق الثبوت

(قوله يدل على نفي المرادية أيضاً) لان الارادة كما سيجيء في مباحث الاعراض لا تتعاقب الا بمقدور

مقارن عند أهل التحقيق

الوجه (الثاني المعلوم متصف بالامكان) لان كلامنا في المعلوم الممكن (وانه) أى الامكان (صفة ثبوتية كما سيأتى تقريره) في المرصد الثالث (فكان المتصف به ثبوتياً) أى ثابتاً لما مر من أن اتصاف غير الثابت بالصفة الثبوتية محال (وجوابه منع كون الامكان ثبوتياً) بل هو أمر اعتبارى (كما سيأتى) فى ذلك المرصد أيضاً على أنه منقوض ببعض ما نقض به الوجه الاول (ولهم شبه غيرهما) أى غير الوجهين المذكورين (منها ما يعود اليهما نحو انه) أى المعلوم الممكن (فى الازل ليس الله فهو غيره والغيران شيئان) اذ لا يتصور الغاير الا بين شيئين وهذا راجع اما الى الاول اذ حاصله أن كل واحد من الغيرين متميز عن الآخر واما الى الثاني بأن يقال كل من الغيرين متصف بالغيرية التي هي صفة ثبوتية لجوابه إما النقص أو منع كون الغيرية صفة ثبوتية (ونحو أن القصد الى إيجاد غير المعين

المدعى وليس معنى التصوير التعريف حتى يرد عليه منع الطرد والعكس وسائر الاحكام الضمنية فيقال ان اللائق أن يترك قوله أولاً وثانياً ويقول فانه من وراء المنع في المقدمات

(قوله وانه صفة ثبوتية) ان أريد بها انها موجودة فى الخارج كما يدل عليه قوله كما سيأتى تقريره وقول الشارح فى الجواب بل هو أمر اعتبارى فبرد عليه أنه لو تم هذا الدليل لزم وجود المعلومات الممكنة فى الخارج ولو أريد بها ما ليس السلب داخلاً فى مفهومه بناء على أن تفسيره بسلب الضرورة عن الطرفين تعريف باللازم وحقيقته هو الاحتياج فى الوجود والعدم فالنقض المذكور غير وارد عليه والجواب بمنع الثبوتية جار على التقريرين

(قوله ببعض ما نقض الخ) وهو الخالية البات فاتها ممكنة الوجود فى حد ذاتها وان امتنع ثبوتها حال عدم لاجل عدم (قوله راجع اما الى الاول الخ) فان الحكم على الغيرين بأنهما شيئان أى ثابتان اما لاجل تعددهما واما لاجل الاتصاف بالغيرية

(قوله كما - - يأتى تقريره فى المرصد الثالث) فيه بحث وهو أن الذى يأتى تقريره فيه هو أن الامكان موجود فى الخارج فلو بنى الكلام عليه لزم وجود المعلوم الممكن فى الخارج حال كونه معدوماً فيه (قوله بل هو أمر اعتبارى) سيثير فى مباحث الحدوث على أن الامكان صفة ثبوتية بمعنى عدم كون السلب جزءاً من مفهومه وان تفسيره سلب الضرورة تفسير باللازم فلو بنى الوجه الثاني على الاتصاف بالصفة الثبوتية يقتضى ثبوت الموصوف كما هو المشهور لم يتجه فى الجواب منع كونه ثبوتياً بل الجواب اما منع اقتضاء الاتصاف بالصفة الثبوتية ثبوت الموصوف كما هو المناسب لاصل أهل السنة أو منع اتصاف المعلوم قبل وجوده فى الخارج والذهن بالامكان كما هو المناسب لاصل الفلاسفة ولا يلزم الانقلاب لما سذكروه هناك (قوله ببعض ما نقض به الوجه الاول) وهو غير المستنعات

(قوله أو منع كون الغيرية صفة ثبوتية) وان قال به مشايخنا القائلون بأن الصفات لاهو ولا غيره كما سيجي فى موضعه وانما لم يجب بمنع أنه غيره بناء على أن الغيرين موجودان بنفسك أحدهما عن الآخر فى الوجود أو فى الحيز لان مرادهم الغيرية بحسب اللغة

(ممتنع) فلم تكن الذوات الممكنة ثابتة في العدم ومتعينة متميزة فيه لم يتصور من الفاعل
 القصد الى إيجادها فان ما ليس بمتعين في نفسه لم يتميز القصد اليه عن القصد الى غيره فلم
 يكن هو بكونه مقصوداً بذلك القصد أولى من غيره ومحصوله أنه متعين متميز فيكون
 ثابتاً فقد رجع الى الوجه الاول والجواب كالجواب فان التميز في علم الفاعل كاف في القصد
 (و) نحو (ان الادراك) أي الاحساس (علم) أي نوع منه فلو جاز أن يكون لنا معلوم
 هو ليس بشئ (فليجز) أن يكون لنا (مدرك) أي محسوس (ليس بشئ) وهذا راجع
 الى الاول وجوابه النقص بالمستحيل فانه معلوم وليس بشئ ولا مدرك بالحواس وأيضا

(قوله فقد رجع الخ) لما كان التميز عمو التميز أو مستاز ماله ارجعه الى الوجه الاول وان كان
 يمكن رجوعه الى الثاني بأن التعين صفة ثبوتية

(قوله فان التميز الخ) تعليل لمقدمة مطوية في التشبيه فان الجواب بالنقص لاشبهه فيه والجواب
 بمنع كون التعين والتميز مفتضيا للثبوت فيه خفاء ازاله بأن التميز في علم الفاعل كاف وهو لا يقتضي الثبوت
 الخارجي وبمض الناظرين لما خفي عليه معنى الفاء غيره الى الواو وجملة جوابا آخر وحمل قوله
 كالجواب على النقص ولا يخفى سماجته

(قوله أي نوع منه) لان اعم يعود الى الاحساس والتخييل والنوهم والتعقل
 [قوله فلو جاز الخ] أي اذا كان الاحساس نوعا من العلم يكون المعلوم أي المتعقل كالمحسوس في
 المعلومية فلو جاز أن يكون الخ

(قوله وهذا راجع الى الاول) لان الاستدلال في الاول بالمعلومية بواسطة استلزامه التميز وهنا
 الاستدلال بالمعلومية بلا واسطة اذ غيره ان كل معدوم ممكن معلوم وكل معلوم ثابت لانه لو لم يكن
 ثابتاً لجاز أن يكون لنا معلوم ليس بثابت ولو كان كذلك فليجز أن يكون لنا محسوس ليس بثابت لان
 المعلوم كالمحسوس في اقتضاء الثبوت بجماع المعلومية لكن التالي باطل فمقدم مثله

(قوله النقص بالمستحيل) أي ابطال للاستلزام المدلول عليها بالشرطية بالمستحيل فانه معلوم ليس بثابت
 ولا يمكن ادراكه بالحواس فقد تحقق لنا معلوم ليس بشئ مع عدم جواز كونه مدركا بالحواس سمي
 ابطال للاستلزام نقضا لاستلزامه نقض كون المعلومية علة للثبوت وبما ذكرنا الدافع ما قيل انه لا دخل لعدم
 كونه مدركا بالحواس في نقض كون المعلومية علة كما لا يخفى

(قوله وأيضا ما ذكره الخ) أي فيما ذكره من القياس الاستدلال في تمثيل حال عن الجامع أي الامر
 المشترك المؤثر في الحكم وذلك لان الملازمة المدلول عليها بالشرطية مبنية بالتمثيل أي بقياس المعلوم المتعلق
 على المحسوس بجماع المعلومية المشار اليه بقوله الادراك علم يعني لان سلم وجود الجامع فان الاحساس

(قوله فقد رجع الى الوجه الاول) وان حمل قولهم على أن التعين صفة ثبوتية يرجع الى الثاني
 الا أن التعين عند المتكلمين أمر اعتباري كما سيجيء

ما ذكره تمثيل خال عن الجامع فان الاحساس نوع من العلم يخالف التعقل ألا نرى أنه لا يتماق بالمعدوم وان كان ثابتاً فلا يلزم من كون المعلوم المتمقل غير ثابت كون المدرك المحسوس كذلك (ومنها ما سنوردها في مسألة أن الماهية مجمولة أم لا) وهي أن يقال لو كانت الذوات غير منقررة في أنفسها وكانت يجعل الجاعل لم تكن الانسانية مثلاً عند عدم جعل الجاعل انسانية وسلب الشيء عن نفسه محال فوجب أن لا تكون الذوات متجددة بل ثابتة منقررة في أنفسها وسيأتيك جوابها هناك ﴿خاتمة﴾ للمقصد السادس (وفيها بحثان * الاول) في تحقيق معنى لفظ الشيء وبيان اختلاف الناس فيه وهذا بحث لفظي متعلق باللغة بخلاف ما تقدم من أن المعدوم شيء أم لا فانه بحث معنوي (الشيء عندنا الموجود) أي لفظ الشيء عند الاشاعرة يطلق على الموجود فقط وكل شيء عندهم

يخالف التعقل في الاحكام الا ترى تخالفهما في اقتضاء الوجود وعدمه فليجز تخالفهما في اقتضاء الثبوت وعدمه وبما حررنا لك من أنه منع اندفع الشكوك الموردة ههنا من أن التخالف بالنوع لا ينافي وجود الجامع وأنه يشعر بأنه لولا التخالف بالنوع بأن يكونا متحدين بالنوع يحصل الجامع بينهما وان اللازم مما ذكره عدم كون المعلوماتية جامعاً وهو لا يستلزم خلو التمثيل عن الجامع مطاقاً وان التنوير المذكور لا يثبت المخالفة بالنوع لان مدارها على توهم كونه مدعياً لانبثاق الخلو عن الجامع كما لا يخفى (قوله وسيأتيك جوابها هناك) من اننا لانسلم استحالة سلب الشيء عن نفسه فان المعدوم في الخارج مسلوب عن نفسه دائماً انما المحال هو الإيجاب المعدول

(قوله وهذا بحث النح) الفرض منه دفع توهم أن هذا البحث قد علم مما سبق لانه اذا لم يكن المعدوم شيئاً كان مختصاً بالموجود واذا كان شيئاً لا معدوم كان معناه المعلوم، وجه الدفع ان هذا بحث لغوي متعلق ببيان ما وضع له لفظ الشيء وما سبق بحث معنوي لما عرفت ان معناه ان المعدوم تفرراً وتبوتاً حال عدمه أم لا وهذا الفرق وان كان يستفاد مما سيجي في المتن من قوله والنزاع لفظي والحق مساعد عليه للغة الا انه أراد الشارح التنبص عليه من أول الامر للعناية بدفع التوهم المذكور (قوله يطلق على الموجود فقط) الحسرة مستفاد من تعريف المسند اليه بلام الجنس ولان مقام البيان يقتضي ذلك وأما ان الموجود يطلق على الشيء فقط فتنفق عليه ولان تعريف المسند باللام يفيد ذلك فصح التفريع عليه

(قوله وكل شيء عندهم موجود وكل موجود شيء) يعني ان المقصود التلازم من الجانبين في الصدق سواء كانا مترادفين أو مختلفين في المفهوم ولذا قالوا الشيء الموجود ولم يقولوا بمعنى الموجود

(قوله وهذا بحث لفظي) قل عنه أن هذا وان ذكره المصنف الا انه أراد التنبيه على الفرق بينه وبين ما تقدم (قوله يطلق على الموجود فقط) قيل لاعلى وجه الترادف بل على وجه التساوي أما عند أبي

موجود وكل موجود شئ (وقال الجاحظ والبصرية) من المعتزلة (هو المعلوم ويلزمهم المستحيل) أى يلزمهم إطلاق الشئ على المستحيل لانه معلوم الا أن يقولوا المستحيل لا يعلم الا على سبيل التشبيه والتمثيل كما ذهب اليه البهشمية (و) قال (الناشئ أبو العياش هو القديم وللحادث مجازو) قالت (الجهمية هو الحادث) قال (هشام) بن الحكم هو الجسم

(قوله يلزمهم إطلاق الخ) أى يلزمهم أن يطلقوا لفظ الشئ على المستحيل حقيقة مع أنهم لا يطلقونه أصلاً كيف وانهم لا يطلقون عليه لفظ المعلوم فضلاً عن الشئ على مـ فى تلخيص المحصل والاعتذار عن هذا - سبق فى تعريفات العلم حيث قال المصنف وقد يعتذر لهم بأن المستحيل يسمى شيئاً لغة وكونه ليس شيئاً بمعنى انه غير ثابت لا يمنع ذلك . ويؤيد ذلك ما قاله الزنجبلى ان الشئ اسم لما يصح أن يعلم بوجوده كان أو معدوماً محالاً أو مستقبلاً

(قوله الا أن يقولوا الخ) قد سبق فى تعريفات العلم ان انكار تعلق العلم بالمستحيل مكابرة ومناقض لحكمه بأنه لا يتعلق العلم به وسيجى تحقيق هذا فى مباحث العلم (قوله هشام بن الحكم) خط فى نسخة مقروءة على الشارح على لفظ ابن الحكم وكتب قارئها على الحاشية مقيداً بالجماع عن الشارح ان خطه لثلاث يسقط تنوين هشام من المتن

الحسين والتصيني فالإطلاق على الترادف فقول الشارح وهذا قريب من مذهب الاشاعرة ناظر الى هذا والمشهور من مذهب أهل السنة هو الترادف وهو المتبادر من كلام الآمدى حيث قال مذهب أهل الحق من الاشاعرة أن لفظ الشئ عبارة عن الموجود ولهذا قل فى شرح المقاصد مذهب أبى الحسين والتصيني هو مذهبنا بعينه اللهم الا أن يحمل كلامهما على التساوى ومعنى قولهما هو حقيقة فى الموجود أن إطلاقه على الموجود بطريق الحقيقة كالإطلاق الكتاب على الانسان لانه بمعنى الموجود نعم سياق الكلام يشعر بأن المراد تعيين ما وضع له الموجود بحسب اللغة لا مجرد تعيين ما يطلق عليه

(قوا . ويلزمهم المستحيل الخ) عليه قيل ان أراد لزوم إطلاق الشئ على المستحيل وإطلاقه فى نفس الامر فهو ممنوع كيف وقد صرح فى تعريف العلم باعتقاد الشئ على ما هو به أن الشئ يطلق على المستحيل لغة وان اراد انه يلزم ذلك الإطلاق مع عدم قولهم به ورد عليه منع عدم قولهم به فقد ذكر جاز الله العلامة انه اسم لما يصح أن يعلم يستوي فيه الموجود والمعدوم والحال والمستقيم والجواب عندى اختيار الشق الاول ودفع المنع به بما صرح به من اختصاص الشئ بالموجود مستنداً عليه بما سيجيء الآن وأما ما ذكره فى تعريف العلم فليراد به كما هناك عليه هناك أن الشئ يطلق على المستحيل لغة عند المعتزلة فتعريفهم موافق لمذهبهم نعم صرح الآمدى بأن الكلام الزامى وكذا شارح المقاصد لكن ليس بمرضى عندى (قوله الا أن يقولوا المستحيل لا يعلم الخ) صرح به الشيخ فى الشفاء أيضاً كما سيجيء تحقيقه فى مباحث العلم (قوله وقال هشام بن الحكم) خط فى نسخة مقروءة على الشارح على لفظ ابن الحكم وكتب قارؤها الحاشية مقيداً بالجماع عن الشارح أن خطه ابن الحاكم لثلاث يسقط تنوين هشام من المتن

(و) قال (أبو الحسين) البصرى (والنصيبى) من معتزلة البصرة (هو حقيقة في الوجود ومجاز في المعدم) وهذا قريب من مذهب الاشاعرة (والنزاع لفظي) متعلق بلفظ الشيء وأنه على ماذا يطلق (والحق ما ساعد عليه اللغة) والنقل اذ لا مجال للعقل في اثبات اللغات (والظاهر معنا) فان أهل اللغة في كل عصر يطلقون لفظ الشيء على الوجود حتى لو قيل عندهم الوجود شيء تلقوه بالقبول ولو قيل ليس بشيء قابله بالانكار ولا يفرقون في اطلاق لفظ الشيء بين أن يكون الوجود قديماً أو حادثاً جسماً أو عرضاً (ونحو خلقتك من قبل ولم تلك شيئاً ينفي اطلاقه) بطريق الحقيقة (على المعدم) لان الحقيقة لا يصبح نفيها فيبطل به قول الجاحظ (و) قوله (والله على كل شيء قدير) ينفي اختصاصه بالقديم لان القدرة انما تتعلق بالحادث دون

(قوله وهذا قريب الخ) لانه ادعى الاتحاد في المفهوم ودعواهم أعم من ذلك كما مر

(قوله متعلق بلفظ الشيء) يعنى ليس المراد باللفظي ماهو المشهور وهو ما يكون النزاع فيه من

حيث اللفظ دون المعنى بأن يسلم كل واحد من المتنازعين مدعى الآخر

(قوله يطلقون لفظ الشيء على الموجود) أى بمخصوصه لا من قبيل اطلاق الانسان على زيد فلا

يكون الموجود أخص منه ومعلوم ان الشيء ليس أخص من الموجود فيتلازمان وهو المطلوب فلا يرد

ان مجرد الاطلاق على الموجود لا يثبت المدعى

(قوله تلقوه بالقبول) فلا يكون اطلاقه عليه مجازاً

(قوله ونحو خلقتك الخ) ابطال لدعوى الخصم بعد اثبات دعواه

(قوله لان الحقيقة الخ) أى اللفظ باعتبار المعنى الحقيقي لا يصبح نفيه عما يصدق عليه ذلك المعنى

(قوله انما تتعلق بالحادث الخ) فلا يصح معنى الآيه بخلاف ما اذا كان بمعنى الموجود فانه حينئذ

يصح المعنى وتكون الآيه من قبيل العام بخصوص وأما انه لا يستفاد من الآيه قدرته على المعدمات

لممكنة فلا يضرباً

(قوله قابله بالانكار) لا يثبت المدعى بما ذكره الشارح الا اذا ضم اليه قول المصنف ونحو خلقتك

الخ لان التناقى بالقبول والمقابلة بالانكار متحققان على تقدير عموم الشيء أيضاً

(قوله ينفي اختصاصه بالقديم) فان قلت الآيه الكريمة تدل على نفي اختصاص الشيء بالموجود أيضاً

لان الله تعالى قادر على المعدمات الممكنة أيضاً وكذا يدل على نفي اطلاقه على القديم لا على مجرد نفي

اختصاصه به وكل منهما ينافي المدعى الاصلى قلت الدالان ممنوعتان اما الاولى فلان أقصى ما يلزم أن

لا تستفاد القدرة على المعدم من هذه الآيه وأما الثانية فلان غاية أن يكون لفظ الشيء عاماً يخص منه

البعض وذلك جائز نعم اذا اخص القديم لا يكون لها معنى كالاجنحى

القديم والاصل في الاطلاق الحقيقة فيبطل به قول أبي العياش الثاني (و) قوله (ولا تقولون لشيء اني فاعل ذلك) ينفي (اختصاصه بالجسم) فيبطل به قوله هشام (و) قول لبيد (ألا كل شيء ما خلا الله باطل) ينفي (اختصاصه بالحادث) لان الاصل في الاستثناء أن يكون متصلاً فيبطل به قول الجهمية * البحث (الثاني في تعريفات المعتزلة على القول بأن المعلوم شيء) أي ثابت متقرر متحقق في الخارج منفكاً عن صفة الوجود كما مر (قالوا المدومات الممكنة قبل وجودها ذوات وأعيان وحقائق) وتأثير الفاعل في جعلها موجودة لا في كونها ذوات (ثم اختلفوا فقال أبو اسحاق بن عياش لذوات في العدم معرفة عن جميع الصفات) ولا تحصل لها الصفات الا حال الوجود (وقال غير ابن عياش إنها في حال العدم متصفة

(قوله ينفي اختصاصه بالجسم) اذ فعل العبد عرض وما قيل انه ينفي اختصاصه بالموجود أيضاً لان الذي سيفعل معدوم فدفع لانه معدوم حال القول لامطابقاً فاعني لا تقولان لموجود بارادته تعالى في وقت المقدّر له اني أفعل ذلك غداً الا أن تقول ان شاء الله

(قوله المدومات الممكنة) أي البسيطة

(قوله لا في كونها ذوات) أشار بذلك الى أن اختصاص التأثير في كونها موجودة اضافي فلا ينافي بتحقيق التأثير باعتبار التركيب والانصاف بالاعراض

(قوله فقال أبو اسحق الخ) تحريزاً عن لزوم السفطة

(قوله متصفة بصفات الاجناس) أي الصفات النفسية هي مالا تكون حاصلة لاجل معنى زائد على الذات قالوا لانها متساوية في الذاتية فلم تخالف بالصفات لكانت واحدة والجواب انها متخالفة بالماهيات وان كانت متساوية في مفهوم الذات

(قوله ينفي اختصاصه بالجسم) فيه أن ظاهر الآية ينفي الاختصاص بالموجود أيضاً اذ تمام الآية ولا تقولون لشيء اني فاعل ذلك غداً الا أن يشاء الله) والذي سيفعل معدوم الآن والجسم على المجاز يبطل الاستدلال على عدم اختصاصه بالجسم ويمكن أن يقال لا يلزم من الآية أن جون اطلاق الشيء عن الذي سيفعل قبل أن يفعل فتأمل

(قوله متصفة بصفات الاجناس) قالوا لانها متساوية في الذاتية فلم تخالف بالصفات لكانت واحدة ولانها متخالفة اذ لو تماثلت في العدم لتماثلت في الوجود لان ما بالذات لا يزول وتتخالف اتمامها بصفات ضرورية اشتراكها في الذاتية والجواب أن مفهوم الذات عارض لاحتمال لا تمام حقيقة كائنها، والمتساوي في العارض لا يمنع الاختلاف بالحقيقة كالحقائق المشاركة في الوجود وحينئذ لا يرد شيء مما ذكر وبهذا يبطل أيضاً تمسك ابن عياش على التمرى بأنها لما كانت متساوية في الذاتية فاختصاص بعضها بصفة معينة

بصفات الاجتناس ككون السواد سواداً والبياض بياضاً والجوهر جوهرًا والعرض عرضاً (وهي) أي الصفات على الاطلاق (اما عائدة الى الجملة) أي البنية المركبة من أمور عدة (أو الى التفصيل) أي الى كل واحد من متعدد بلا اعتبار تركيب بينها (و) القسم (الاول) العائد الى الجملة (هو الحياة وما يتبعها) من القدرة والعلم والارادة والكرامية وغيرها فانها محتاجة الى بنية مخصوصة مركبة من جواهر فردة فهذا القسم يختص بالجواهر اذ لا يتصور حلول الحياة في الاعراض المركبة (و) القسم (الثاني) العائد الى التفصيل (اما للجواهر واما للاعراض فللجواهر) أنواع (أربعة) من الصفات (الاول الصفة الحاصلة) للجوهر (حالتى الوجود والعدم وهي الجوهرية) التي هي من صفات الاجتناس (الثاني الصفة الحاصلة من الفاعل وهو الوجود) فان الفاعل لا تأثير له في الذوات لانها ثابتة أزلا واثبات الثابت محال ولا في كونه الجوهر جوهرًا لان الماهيات غير مجعولة عندهم بل في جمل الجوهر موجوداً أي متصفاً بصفة الوجود (الثالث ما يتبع الوجود) أي وجود الجوهر (وهو

(قوله من الاطلاق) سواء كانت صفات الاجتناس أولاً وسواء كانت موجودة أولاً فان الصفة عندهم أعم من العرض فيشمل الموجود على تقدير كونه معدوماً
(قوله فانها محتاجة الى) لان الحياة مشروطة بالبيئة لكونها اعتدال المزاج أو تابعة له والبواقي مشروطة بها
(قوله لان الماهيات غير مجعولة عندهم) أي في كونها ماهيات وانما قال عندهم مع ان عدم الجمل بهذا المعنى متفق عليه اذ لا يتصور توسط الجمل بين الشيء ونفسه لان الكلام في بيان مناهجهم
(قوله وهو التحيز) أي الحصول في حيز ما

لا يكون لذاتها وهو ظاهر ولا لصفة أخرى والا لتسلسل ولا لفاعل موجب لتساوي نسبته الى الكل بل لفاعل مختار وفعله حادث فيلزم كون المعدوم مورداً للمتنايلات وهو باطل بالاتفاق فتعين أن يكون ذلك حالة الوجود ووجه البطلان جواز أن يكون لذاته المخصوصة
(قوله أي الصفات على الاطلاق) أي سواء كانت صفات الاجتناس أولاً وسواء كانت قائمة بالموصوف
حال الوجود أو حال العدم فان الوجود مثلاً لا يقوم بالمعدوم حال العدم وكذا المشروطية
(قوله هو الحياة وما يتبعها) المراد من الصفات المقسومة الى الاقسام ما هي من مقولة الاعراض وبالحياة الاعتدال النوعي أو القوة التابعة له فلا يتجده حياة البارئ تعالى نقضاً ولا صفاته التابعة لحياته تعالى قيل وانما لم يعد نفس التركيب من صفات الجملة لانه اعتباري وفيه تأمل

التحيز) قالوا انه صفة صادرة عن صفة الجوهرية بشرط الوجود ويسمونه بالكون فثم من قال الكون غير الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فانه اذا فرض أنه تعالى خلق جوهرًا واحدًا فقط كان له في أول حدوثه كون بدون شيء من هذه الاربعة ومنهم من قال انه أحد الاربعة (الرابع) الصفة (المعلقة بالتحيز بشرط الوجود وهو الحصول في الحيز) أى اختصاص الجوهر بالحيز ويسمون هذا الحصول بالكائية وهم يقولون انه معطل بالكون وعندهم أن الجوهر الفرد ليس له صفة زائدة على هذه الاربعة فليس له بكونه اسود أو أبيض صفة اذا لمعنى لكونه اسود الاحول السواد فيه وكذا القول في كل عرض غير مشروط بالحياة (وللاعراض) الانواع (الثلاثة الاول أعني) الوصف (الحاصل

(قوله قالوا) أى الجمهور خلافا للشحام والبصرى كما سيأتى
 (قوله غير الحركة الخ) أى لا ينعصر فى الاربعة كما يدل عليه الدليل لانه ليس شيئاً منها
 (قوله كان له الخ) اما الاجتماع والافتراق فللغرض كونه موجودا واحدا فقط وأما الحركة
 والسكون فلكون كل منهما كوناً نانياً
 (قوله انه أحد الاربعة) لعدم اعتباره بالثبوت فى السكون
 (قوله بشرط الوجود) تصریح لما علم ضمنا اذ التحيز كما عرفت مشروط بالوجود
 (قوله الاحول السواد) وهو نسبة بين الطرفين ليس صفة لشيء منهما لان حلول السواد صفة
 للسواد لا لمحله فانه اذا كان الاحول صفة له يكون كونه محلا له صفة لمحله
 (قوله غير مشروط بالحياة) قيد بذلك لان الاعراض المشروطة بالحياة وان أوجبت لمحاصفات
 الا أن الجوهر الفرد غير متصف بها لكونها مشروطة بالبنية

(قوله عن صفة الجوهرية بشرط الوجود) هذا مذهب الجمهور خلافا للشحام والبصرى كما سيأتى
 (قوله الكون غير الحركة الخ) أى لا ينعصر فى هذه الاربعة لأن الاربعة ليست من الكون
 (قوله انه أحد الاربعة) سيجىء فى بحث الاكوان أن أبا هانم قال انه سكون ولم يعتبر بالثبوت
 والمسبوقية فيه
 (قوله بالتحيز بشرط الوجود) تصریح لما علم مما سبق التزاما اذ قد علم من حكمه بتبعية التحيز
 للوجود هذا القيد

(قوله الاحول السواد فيه) والحلول صفة للسواد لا لمحله فان قلت الاحول وان كان صفة للسواد
 الا أن حلول السواد فى المحل صفة له كما قيل فى نظائره من حصول صورة الشيء فى العقل وفهم المعنى
 من اللفظ قلت كلام مردود زيفه الشارح فى أول البيان من حوائى المطول

حالي الوجود والعدم وهو المرضية) التي هي من صفات الاجتناس (وما بالفاعل وهو الوجود و) الصفة (التابعة له) أي لا وجود (وهو الحصول في المحل) فان المرضية ليست علة للحلول في المحل مطلقاً بل بشرط الوجود وأما سبب الحصول في المحل فلم يحملوه أمراً زائداً على نفس المرض (ومنهم من قال الجوهرية نفس التحيز) كابن عياش والشحام والبصري فلا يكون التحيز عندهم صفة زائدة على حدة كما مر (وابن عياش ينفهم حال العدم) لان التحيز علة للحصول في الحيز فلا ينفك عنه معلوله وليس المعلوم حاصل في الحيز قطعاً فلا يكون له تحيز ولا جوهرية لانها عين التحيز. ولذلك أثبت الذوات خالية عن صفات الاجتناس (و) أبو يعقوب (الشماع يثبتهما فيه) لانهما متحدان ولا يجوز أن لا يكون الجوهر جوهرراً (مع) أثبات (الحصول في الحيز) لانه معلول التحيز فلا ينفك عنه (و) أبو عبد الله (البصري يثبتهما) لاتحادهما وامتزاج انقضاء الجوهرية (دون الحصول في الحيز) فانه معلول للتحيز بشرط الوجود فلا يثبت حال العدم (لانه) أي البصري (يختص) من بينهم (بأثبات العدم

(قوله وأما سبب الحصول الخ) فلذا كان في المرتبة الثالثة أعنى ما يتوصل بشرط الوجود دون الرابعة لانها ما تكون معللة بصفة زائدة

(قوله الجوهرية نفس التحيز) لان معنى الجوهرية القيام بالذات وهو التحيز بنفسه

(قوله حاصل في الحيز) والالكان متحركاً أو ساكناً مجتمعاً أو مفترقاً ويلزم السفسطة

(قوله فلذلك أثبت الخ) اد لا فرق بين الجوهرية وسائر صفات الاجتناس

(قوله من بينهم) أفاد لذلك ان الباء في قوله بأثبات داخل على المتصور

(قوله بأثبات العدم صفة) أي أمراً قائماً بالعدم كما يرشد اليه دليل التافين له لانه حال بناء على

عدم اشتراط القيام بالوجود في الحال على ما فهم لان عدم اشتراط القيام بالوجود في الحال مما لم يذهب

اليه أحد كيف وان التحقق النبي معتبر في مفهومه كما مر في المقدمة ولانه لا بد أن لا يكون موجوداً

ولا معدوماً والعدم معدوم

(قوله وهو الحصول في المحل لا يخفى أن هذه الصفة نظيرة الصفة الرابعة للجواهر لكن لا ينبغي

عدها من الانواع الثلاثة الاول لان الماحوظ في الثالث كونه صفة تابعة للوجود بلا واسطة وهذه كذلك

(قوله بأثبات العدم صفة) قيل الظاهر انه يريد بالصفة الحل فقيام بالوجود عنده ليس بشرط

للحال والظاهر من استدلال الثاني أن النزاع في كونه صفة زائدة على المعدوم في الخارج سواء قيل

بمحالته مع بعده جداً أو بأنه صفة عديمة كالعلمي وأما القول بحالية ما يقوم بالوجود أصلاً فقد عرفت

في أوائل هذا الموقف انه لا مسأله

صفة) واتفق من عداه على أن المعدوم ليس له بكونه معدوما صفة (والكل) أى جميع القائلين بأن المعدومات ثابتة ومتصفة بالصفات (اتفقوا على أنه بعد العلم بأن للعالم صانعا قادرا عالميا يحتاج الى اثباته) أى بيان وجوده (بالدليل) فانهم لما جاوزوا اتصاف المعدومات بالصفات لم يلزم من اتصاف المانع بالصفات المذكورة أن يكون موجودا بل يحتاج في العلم بوجوده الى دليل (قال الامام الرازى انه جهالة) بينة وسفسطة ظاهرة

(قوله واتفق من عداه الخ) واستدل بأن المعدومية لو كانت صفة زائدة لافتقرت الى الذات وهو غيرها فتكون ممكنة فاحتاجت الى فاعل وفاعله ليس بموجب والا لدامت المعدومية أو لزم التسلسل ولا مختار وإلا لتجددت المعدومية لان أثر المختار حادث فيلزم أن لا تكون الذات معدومة في الازل فيلزم الخلو عن الوجود والمعدم

(قوله أى جميع القائلين الخ) وأما القائلون بعدم اتصافها بالصفات مطلقا أو اتصافها بصفات الاجناس فقط فلا يقولون بهذا القول

(قوله على انه بعد العلم الخ) يعنى أن العلم باتصافه بالصفة لهذا العلم والقدرة والعلم والحياة لا يمكن في التصديق بوجوده مالم يبين وجوده بالدليل مثل أن يقال انه صانع الموجودات وصانع الموجود لا بد أن يكون موجودا لان الاتحاد فرع الوجود لجواز اتصاف المعدوم بتلك الصفات فاقبل العالم اسم

(قوله واتفق من عداه الخ) استدلوا على ذلك بأن المعدومية لو كانت صفة زائدة لافتقرت الى الذات وهو غيرها فتكون ممكنة فلها علة وليست هي الموجب والا لدامت المعدومية أو لزم التسلسل ولا المختار والا لتجددت المعدومية لان فعل المختار حادث فينبغى أن لا تكون الذات معدومة في الازل ثم صارت معدومة وهو محال قيل ولو فرق البصرى بين هذه الصفة وبين سائر الصفات بأن هذه لا تحتاج الى سبب لكان له ذلك وفيه نظر ظاهر

(قوله والكل أى جميع القائلين بأن المعدومات ثابتة ومتصفة بالصفات الخ) فسر الكل بهذا لان ابن عباس لا يدخل في هذا الاتفاق قطعا بل الظاهر أن القائلين بأن اثبات في المعدم ذوات الجوهر والامراض من غير أن تنصف الجوهر هناك بالامراض لا يدخلون فيه أيضاً فان قلت العالم اسم لجميع ماسوى الله تعالى من الموجودات فبعد العلم بأن للعالم صانعا أى مفيدا للوجود كيف يتصور الشك في وجوده والموجد لا بد أن يكون موجودا بالبداهة قلت كأنهم أرادوا بالعالم جملة المعدومات الثابتة بالصانع له من يفيدها الوجود أعم من أن يكون موجودا بالفعل أولا والبداهة انما تدل على وجود الصانع حالة الصنع لا حالة عدم المصنوع

(قوله قال الامام الرازى انه جهالة بينة) أجيب بأنهم انما جاوزوا اتصاف المعدوم بالصفات المعدومة اذ كما يجوز أن يتقرر الموصوف في العدم يجوز أن تتقرر الصفات فيه أيضاً فلا يلزم ما ذكر من السفسطة الظاهرة

لاستلزامه جواز أن يكون محال هذه الحركات والسكنات أموراً معدومة فيحتاج في العلم بوجودها إلى دلالة منفصلة (و) قال المصنف (علمهم أرادوا أنا بعد أن نعلم أن صانع العالم ذات تتصف بهذه الصفات نحتاج إلى أن نبين أن للعالم صانعا أي ذاتا تتصف بها كما نعلم أن الواجب بتتبع عدمه ومع ذلك نحتاج إلى إثباته بالبرهان وهذا قول صحيح) لا جملة فيه ولا سفسطة (أد) معناه أنه لا يصلح صانعا للعالم إلا من هذه صفاته وبهذا القدر لا يلزم وجوده في الخارج وما إذا قلنا قول فيمن يقول شريك الباري يجب اتصافه بهذه الصفات والا لم يكن شريكاً وأنه ممتنع في الخارج فظهر أن تقدير الاتصاف بالصفات الخارجية لا يقتضي تحقق وجود الموصوف في الخارج وهذا الاعتذار بعيد جداً لأن جعل هذا الكلام بهذا المعنى من تفاريع القول بثبوت المعدوم مملاً لا وجه له فإن جميع العقلاء متفقون على ذلك

(عبد الحكيم)

جميع ماسوي الله من الموجودات فيه العلم بأن للعالم صانعا أي مفيدا للوجود كيف يتصور الشك في وجوده والموجد لا بد أن يكون موجودا بالبداية وهم محض والجواب الذي ذكره ذلك القائل أعجب من السؤال كما لا يخفى على من ينظر فيه (قوله لاستلزامه الجواز) أي اتصافه بتلك الصفات من قبيل الاتصاف بالصفات الموجودة لأنه ترتب عليها الآثار من وجود العالم وإتقانه وحدونه فلو جاز ذلك في حال عدمه جاز الاتصاف بالحركة والسكون حال عدم الموصوف بهما فاندفع ما أجاب به شارح التجريد من أنه لا سفسطة في اتصاف المعدوم المتقرر بالصفات المعدومة المتقررة إنما السفسطة اتصافه بالصفات الموجودة فإنه لا فرق بين القول بالثبوت الخارجي والذهني في عدم ترتب الآثار المطلوبة ولا شك في تحيل معدوم متصف بصفات معدومة

تم الجزء الثاني من كتاب المواقف

وبليه الجزء الثالث وأوله المقصد السابع

