UNIVERSAL
LIBRARY
OU-232970
UNIVERSAL
LIBRARY

ماشاء اللہ لاقوۃ الا باللہ

از تازہ افاضاتِ جامع الکمالات علامۂ استاذی حضرت مولانا محمد عبد الحق خیر آبادی



شر[illegible] یز زاہد امور عامّہ



باہتمام عاجز اقلِ انام محمد روشن خان تغمدہ اللہ برحمۃ والغفران

در مطبع نظامی کانپور مطبوع شد

۱۲۹۸ھ

turn of assessments on Companies under Part III of the Indian Income Tax ... quarter ending ...

1	2	3		4		5		6		7		8	
	Number assessed.	Amount assessed.		Amount of instalments which have fallen due.		Amount of fines under section 30.		Total demand column 4, plus column 5.		Realisations.		Refund under section 27, exclusive of fees.	
		Rs.	As.	Rs	As.	Rs	As.	Rs	As.	Rs	As.	Rs	As.
ersons whose incomes or profits are assessed at not less than Rs 500, but at less than Rs 750													
Do. „ 750, do. „ 1,000													
Do. „ 1,000, do. „ 1,500													
Do. „ 1,500, do. „ 2,000													
Do. „ 2,000, do. „ 10,000													
Do. „ 10,000, do. „ 1,00,000													
Do. „ 1,00,000, and upwards,													
Total, ...													

DEPUTY COMMISSIONER'S OFFICE
DISTRICT,
18

Deputy Commissioner.

ماشاء الله لا قوة الا بالله

از تصانیف علامہ یگانہ تحریر زمانہ جناب مولانا محمد عبد الحق صاحب خیر آبادی اسبغ علیہ النعم والایادی

الحاشیۃ الزاھدیۃ علی الفوائد العاضدیۃ من شرح العوامل

باہتمام راجی عفران محمد عبد الرحمن بن حاجی محمد روشن خان غفور در تربیت یافتہ حضرت بادر مغفور محمد مصطفےٰ خان بہادر

در مطبع نظامی واقع ریاست رامپور کے زیور طبع سے مطبوعہ ۱۲۹۰

1708 ۶
۹
COMMISS

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الكريم الستار العزيز الغفار مكور النهار على الليل ومكور الليل على النهار جاعل الانسان [illegible] فالق الاصباح ومن ناح من ساجد العباد في بطون الصحاري وصدور القفار مسجود الخلق في الاحضار والاسفار رازق المكونات وشقوق الصخور وقعور البحار والصلوة والسلام على من هو جار للابد الجاد قاضي الليانات والاوطار مقدام الصفوف في مدى عزة ان كفار سيدنا ونبينا محمد خير الاخيار الذي معجزاته تواترت الاخبار وبنور آياته اضاءت الانجاد والاغوار وعلى آله البررة الاطهار وصحبه المهاجرين منهم والانصار ما تعاقب الليل والنهار وتناوب الغسق والاسفار وبعد فيقول العبد المفتقر الى الله الغني الهادي محمد عبد الحق العمري النحير ابادي عامله الله بلطفه البادي في العواقب والمبادي ان الحاشية الزاهدية المعلقة على شرح [illegible] رشيدية لا تخفى عظم شانها وفخامة برهانها واشتمالها على تحقيقات مضبوطة وانظارها على تدقيقات مغبوطة لكنها قد بلغت في الدقة والمتانة الى حيث لطيشة في حل مطالبها الافهام والعقول وتدهش دون ابراز مقاصدها قارح الفحول فلما رأيت الناس هائمة حوالية والطلاب جاثية هيئة شر حتها شرحا يزين شرحه الصدور ويجلي به الحق في آفاق الانفس انجلاء البدور وفي غياهب الدجور مرجع [illegible] كالشمس والنور على خير الدجور فهو فور على نور والله المسئول بعصمة عن الزيغ [illegible] واذا قيل لهم اتبعوا الحق قالوا بل نتبع ما الفينا عليه آباءنا ولو كان آباؤهم لا يعلمون شيئا ولا يهتدون واذا سمعوا ما لم يالفوا طباعهم ولم يقرع باسماعهم ولوا مدبرين قائلين ما سمعنا بهذا في آبائنا الاولين لكنك ما اتى الذين من قبلهم من حق الا وهم له منكرون التواصوا به بل هم قوم طاغون وبعد ما استتب ما جمعت فيه وارتبط قوامه بجوا فيه خدمت بها عالي حضرة من تفوح من عبرته الغراء انوار السعادة الابدية وتلوح من حسن خلاله آثار الكرامة السرمدية هو الذي رفع علم العلم بعد ما طمس ودرس رسوم الدرس بعد ما درس صارت بحسن وبهجة مشاهد الكفر طوامس الاطلال ومعالم الاسلام منصوبة بعد ما اشرفت على السقوط والاضمحلال وعم العالمين بالمنح والاكرام وخص العالمين منهم بمزايا الاشمال والانعام ناثر الدر المكنون على من لصاحبه ريب المنون وباذل اللجين والذهب على من سلب عنه سلبه ذهب كل شف الضر

واصاب ودافع الصعوب عمن لحقه خطوب ومحققه كروب اعنى به الامير الجواد وواهب الصافنات الجياد
مالك رقاب الامم من العباد موسس اساس الانصاف والاقتصاد ناسخ مراسم الكفر والالحاد طويل الباع والنجاد الذى عدله يولف
بين الشارد والآسادى عنفه يفرق الارواح عن الاجساد وعطفه يجمع غوائل النوى والنآد عن اقتناص الوجوه وقسمات الاكباد
اعنى النواب الحاج محمد كلب علیخان بهادر لازال ظهر الكفر منقصما بصولته وحبل البدع منفصما بهيبته وشوكته فان
وقع ما عملته مع طبع جامد وقلب خامد موقع القبول فوغاية المامول وها انا اشرع فى المقصود بعون الملك المعبود وقال وحيد زمانه تغمده الله بالغفران
قوله والاخص الخ انت تعلم ان المتبادر منه ان الامور العامة احوال الواجب والجوهر والعرض ومحمولات عليها وجه التبادر انه
لايطلق فى العرف على المندرج انه حال مختص او مشترك فلا يقال لزيد انه حال الكاتب لانها موضوعات لما المراد بالموضوع
الموضوع بالطبع وبالمحمول المحمول بالطبع وتصير القضية منهما على النظم الطبعى وان عكست يكون النظم غير طبعى فالامور العامة
لاتكون محمولات بالطبع ولاتكون من موضوعات تلك فلا يرد ان كل موضوع يصير محمولا فى العكس وبالعكس فعند العكس تكون الامور العامة
موضوعات لامحمولات لان النظم الطبعى يكون بالعكس غير طبعى والوجود والامكان وغيرهما مما سيجئ عنه ههنا كلك اى محمولات
بالطبع عارضة للمفهومات الاقسام وافرادها على ماسنشير اليه ولما كان لقائل ان يقول ان الوجود عرض كما نص عليه الشيخ
فى التعليقات فهو مندرج تحته فلا يكون من الامور العامة اجاب عنه فى الحاشية بقوله وما وقع فى تعليقات الشيخ من
اطلاق العرض على الوجود فهو بمعنى العارض مطلقا لا بالمعنى المشهور المقابل للجوهر اى الموجود فى الموضوع اعلم انه قال الشيخ فى التعليقات
وجود الاعراض فى انفسها هو وجودها لمحالها سوى العرض الذى هو الوجود فانه لما لم يحتج فى موجوديته الى وجود زائد لم يصح
ان يقال وجوده فى نفسه هو وجوده فى موضوعه بل هو نفس وجود موضوعه ولا يخفى ان هذا الكلام نص على كون الوجود عرضا لقوله
سوى العرض الذى هو الوجود ولقوله هو وجوده فى موضوعه بل هو نفس وجود موضوعه فقد اطلق على محل الوجود لفظ الموضوع
والموضوع هو محل العرض والظاهر ان الاستثناء ههنا متصل فيكون المستثنى من جنس المستثنى منه فالقول بان مراده بالعرض
العارض تحريف لكلامه اوخبط يصير الاستثناء منقطعا ويراد بالموضوع مطلق المحل لامحل العرض وهذا ما يجب السليقة السليمة بل يقال
المقصود ان العرض لما كان ناعتا لمحله اى كان وجوده وجودا ناعتا لموضوعه منتسبا اليه بخلاف الوجود اذ لا وجود له منسوب
الى محله كان الوجود مستثنى عن هذا الحكم فلم يكن داخلا تحت العرض والا كان حكمه حكم سائر الاعراض لها نا نقول ان اريد بكون العرض
ناعتا لمحله كونه قائما به قياما انضماميا فهذا غير جار فى جميع الاعراض فلا يلزم من استثناء الوجود عن هذا الحكم خروجه عن الاعراض
وان اريد به كونه قائما به اعم من ان يكون انضماما او انتزاعا فالوجود ايضا كذلك فالحق ان الامور العامة وان لم تكن مندرجة
تحت مقولة لكونها بسائط عقلية الا انها مندرجة تحت العرض اذ العرض غير منحصر فى المقولات التسع فهى اعراض انتزاعية
لكونها قائمة بالموضوعات قياما انتزاعيا ثم ان الوجود لكونه عارضا عندهم حال بلا ريب والحال منحصر فى العرض والصورة
كما ان المحل منحصر فى المادة والموضوع والوجود اذ ليس بجوهر فليس بصورة فهو عرض غاية الامر انه غير مندرج فى واحد

من المقولات لاضير فيه وبالجملة تحقق ان الكثرة نفس الكم المنفصل على تقدير نفي الجزء الصوري عنه كما هو التحقيق فالكثرة مندرجة تحت العرض لان الكم المنفصل مندرج تحته مع ان الكثرة من الامور العامة فليس بشئ لانه على هذا التقدير وحدات من حيث انها معروضة للهيأة الاجتماعية والكثرة وحدات محققة كما ستحققه ان شاء الله تعالى يعني ان الكم المنفصل ليس نفس الكثرة لان الكثرة عبارة عن الوحدات الصرفة من دون اعتبار الهيأة الاجتماعية والوحدات لا عرضا ولا جوهرا والكثرة ليست موجودة واحدة بل هي موجودات متعددة فلا يندرج تحت شئ من المقولات فلا يكون جوهرا ولا عرضا والكم المنفصل عبارة عن الوحدات المعروضة للهيأة الوحدانية فالعدد حقيقة واحدة محصلة مندرجة تحت الكم اذ الوحدات بعد عروض الهيأة مصداق للكم المنفصل وان لم تكن قبل عروضها كذلك بل وحدات محققة وباختلاف الاعتبارات تختلف الاحكام فلا يرد ان الكثرة والعدد متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار فلو كان العدد كما كانت الكثرة ايضا كما اذ الملازمة ممنوعة الا ترى ان الماهية المطلقة والمجردة متحدتان بالذات ومتغايرتان بالاعتبار مع ان الاولى موجودة والاخرى ممتنعة فعم يقضي انه لا يلزم من جعلهم اندراجها تحت مقولة ان لا تكون عرضا فتامل فيه وبهذا اي بما ذكر من التبادر يندفع ان هذا التعريف يصدق على الكم المطلق والكم المتصل عند القائلين به بناء على صحة قيام العرض بالعرض والكم المنفصل والكيف فانها تتحقق في الجوهر والعرض وعلى العلم والقدرة وسائر الصفات السبع فانها توجد في الواجب الجوهر وجه الدفع ان الصفات السبع وكذا الكم وكذا الكيف موضوعات للعرض ومندرجة تحته فتخرج بما من التبادر واعترض عليه ايضا بان حاصل كلامهم الخشي ان الامر العام يجب ان يكون عالا ومحمولا بالطبع فهذا الحلول انما بالنسبة الى نفس مفاهيم الاقسام الثلثة او بالنسبة الى افرادها لا سبيل الى الثاني لان افراد الاقسام والامور العامة واحدة فكما يصح جعل الاقسام عنوانات لها كذلك يصح جعل الامور العامة عنوانات فمن اين يعلم ان الاقسام موضوعات بالطبع والامور العامة ليست كذلك والاول ايضا باطل لان مفهوم العلية غير عارض لمفهوم الواجب اذ هذا المفهوم الاعتباري ليس علة لشئ وثانيا بان القول بكون الصفات السبع مطلقا مندرجة تحت العرض غير صحيح لان صفات الباري قديمة عند عامة المتكلمين والقديم عندهم لا يكون جوهرا ولا عرضا لانهم اقسام الحادث عندهم كما صرح به الخشي فيما بعد حيث قال من اثبت الصفات الزائدة لا يقول بعرضيتها فان قلت انهم قسموا العرض الى مقولة الكيف وغيره ثم مقولة الكيف الى الكيفية النفسانية وغيرها ثم الكيفية النفسانية الى العلم وغيره ثم عرفوا كلا منها ثم اوردوا نقوضا بخروج الصفات القديمة عن بعض التعريفات فبخروج الحادثة عن البعض الآخر فالتقسيم والتعريف دليلان على ان المعرف مطلق الصفات يقال انهم تسامحوا في جعل مطلق الكيفية النفسانية قسما من الكيف كما انهم تسامحوا في التسمية بل قسم الكيف انما هي الكيفيات النفسانية الحادثة والتعريف ليس لها بل للمطلق المفهوم في ضمن هذا المقيد فتعريف المطلق والبحث عنه لا يوجب كونه داخلا تحت العرض واما عند اهل التحقيق القائلين بكون الصفات عين الذات فلا شك ان مطلق الصفات لا يصح اندراجه تحت العرض والا يلزم اندراج الذات تحته العياذ بالله وتحقيق المقام ان العلم مثلا له مفهوم هو انه مبدأ الانكشاف ومصداق ولا يتيسر لعاقل في ان مصداق علم الواجب مغاير لمصداق علم البحتر كما ان الوجود مثلا له مفهوم ومصداق فليس الكلام في مصداقه لعدم اشتراكه بل في مفهومه ولا فرق بين مفهوم العلم ومفهوم الوجود فلا وجه لعد احدهما من الامور العامة دون الآخر فان قيل ان

مفهوم العلم مندرج تحت العرض دون مفهوم الوجود يقال قد عرفت انه لا فارق بينهما فاستبان ان مصاديق الصفات غير مشتركة فان
مصداق علم الواجب قدرته وكذا غيره من صفاته غير مصداق تلك الامور في الجواهر فلا سبيل الى كونها امورا عامة واما مفهوما
فلا شك في اشتراكهما كما لا شك في اشتراك الوجود وما يضاهيه فلا ريب في كونها امورا عامة وليس من الواجب ان يبحث عن
جميع الامور العامة في بابها ويجيء تحقيقه ان شاء الله تعالى وربما يجاب عنه بما اجاب المحقق الدواني في حواشيه القديمة على شرح
التجريد بان كونها اي كون الامور المذكورة من الامور العامة مسلم لكنه لا يقتضي ان يبحث عنها بحيث ان لا يتعلق الغرض العلمي عنها على
وجه العموم والبحث عنها في فنها انما يجب لو تعلق الغرض العلمي عنها على وجه العموم واعلم ان المحقق الدواني بعدما اجاب بهذا الجواب قال
ولكن في عدم تعلق الغرض العلمي المعتد به بالبحث عن الصفات السبع على وجه العموم نظر والمحشي اراد ان يدفع هذا النظر فقال وتحقيقه
ان وجه العموم له معنيان الاول شمول الشيء للاثنين او الثلاثة ووجوده فيهما والثاني حيثية نفس الشيء من دون التخصيص بقسم خاص
وفي الامور العامة يبحث عن احوال اقسام الموجود على وجه العموم بالمعنى الاول اي من حيث شمولها لاقسام الموجود وتحققها فيها لا على
وجه العموم بالمعنى الثاني اي من حيث انفسها من دون تخصيصها بقسم ونقسم يعني ان في فن الامور العامة انما يبحث عن احوال اقسام الموجود من حيث شمولها لكل
قسم من اقسام الموجود وجودا بافية وامع قطع النظر عن هذه الحيثية فلا يبحث في الامور العامة فلا بد ههنا من تعلق الغرض العلمي بالبحث عنها
على وجه العموم بالمعنى الاول فالامور التي تعلق الغرض العلمي بالبحث عنها على وجه العموم بالمعنى الثاني اي الامور التي تعلق الغرض العلمي
بالبحث عنها من حيثية انفسها ولم يلاحظ فيها حيثية الشمول بل يبحث عنها اما على وجه اختصاصها بقسم خاص او يبحث عنها
انفسها من دون تخصيصها بقسم لا بلاحظة الشمول بل بحيثية اخرى كالعلم والكم ونحوهما اذ يبحث عن العلم في الاعراض لكونه كيفية
مخصوصة وعن الكم لكونه قسما من الاعراض لا يبحث عنها ههنا بل يبحث عنها في الامور الخاصة وبهذا اندفع ما قيل انه كما لا بد في
الامر العام من ملاحظة الشمول لكل لا بد في الامور الخاصة من ملاحظة الاختصاص بقسم قسم فلا يتصور ان يبحث عن الامور
التي يلاحظ فيها العموم بالمعنى الثاني في الامور الخاصة بل يجب ان لا يبحث عنها على وجه العموم اصلا وجه الاندفاع ظاهر نعم
يرد عليه انه لا فرق بين الوجود والعلم وغيره في ان البحث عن الوجود مثلا من جهة الشمول لافراد الموجود بخلاف العلم وغيره اذ كل ما
يجعل محمولا للوجود في المسائل يجعل مثله محمولا للصفات في مسائلها كالبداهة والنظرية والاشتراك والزيادة في الممكن العينية في الواجب
فالقول بان الوجود مثلا يبحث عنه بحيثية العموم بالمعنى الاول والعلم وغيره بحيثية العموم بالمعنى الثاني غير موجه وايضا قد تقرر عندهم
ان الحيثيات المعتبرة في الموضوع تقييدية او تعليلية في نظر الباحث وح لا فرق بين الوجود والعلم وغيره فانه لا تقييد ولا تعليل
في نفس الامر وبصحيح التقييد والتعليل في نظر الباحث في الجميع فلا معنى للقول بان الوجود وغيره من الامور العامة يبحث عنه بحيثية
العموم بالمعنى الاول والعلم وغيره بحيثية العموم بالمعنى الثاني ولو اكتفي في الجواب على التزام كون الامور المذكورة من الامور العامة
والقول بانه لا يجب ان يورد كل مسألة فن في فلك الفن بل غاية الامر صحة ايرادها فيه وقد يورد بعض مسائل الفن في فن آخر بعض
المناسبات لاستريح عن هذه التكلفات كما ان الامور التي لم يتعلق الغرض العلمي بالبحث عنها على وجه العموم باحد المعنيين كالمعلومية

والمفهومية ونظائرها لا يبحث عنها اصلا لا في الامور الخاصة ولا في الامور العامة اعلم ان المحقق الدواني بعد ما بين ان كون الكم والصفات السبع من الامور العامة لا يوجب البحث عنها قال ويؤيده ان المعلوم والمخبر عنه ونظائرها داخلة في تفسير الامور العامة مع انه لا يبحث عنها والظاهر ان قياس المعلوم والمخبر عنه على الكم والصفات السبع قياس مع الفارق اذ المعلومية والمفهومية ونظائرهما ليس لبعضها عوارض ولبعضها عوارض لكنها بمنية الثبوت للمعروضات ولم يتعلق الغرض العلمي بها اصلا بخلاف مباحث الصفات فانها كثيرة جدا ودعوى عدم تعلق الغرض العلمي بها لا يخلو عن سماجة وما قال بعض الاعاظم ان التعريف يصدق على الامور العامة الغير المبحوث عنها في هذا الفن مع ان الصدق يوجب الدخول وعدم البحث عدمه فمحال المعلوم والمخبر عنه مثل حال الكم والصفات السبع فكما لا يصح التأييد بالصفات كذلك لا يصح بالمعلوم ونظائره فلا يخفى على المتأمل سخافته واعلم انه قال المحقق الدواني ان الامور العامة هي المشتقات فالمراد بالكم والكيف المتكمم والمتكيف ولا يبحث عنها في باب الاعراض وفيه ان للمبادي ايضا احوالا نظرية ولا بد من البحث عنها في فن من فنون الحكمة ولا يصلح فن آخر للبحث عنها سوى فن الامور العامة على ان المشتقات قد لا تصلح للبحث كما في قولنا الوجود زائد اذ لا معنى لقولك الموجود زائد وارجاعه الى القول القائل الموجود فيه وجود زائد تكلف بارد واعلم انه لو جعل هذا التعريف لفظيا لسهل الامر فان التعريف اللفظي يجوز بالاعم ويكون المقصود من تعريف الامور العامة امتيازها عن الامور الخاصة التي اعتبر فيها الخصوص بقسم قسيم لها فالمقابلة لها الامتياز بها عن جميع ما عداها واورد عليه بان تعريف الموضوع انما هو لامتيازه عما عداه وظاهر ان الامتياز لا يحصل بالاعم وغاية التفصي ما افاد بعض الاكابر قدس سره انما كان اهم الامور العامة موضوعا في عرف الفلاسفة لاحوال الجسم الشاملة لقسميه من الفلك والعنصر فاذا اطلق هذا الاسم اشتبه المراد ففسروه تفسيرا لفظيا بما لا يختص بواحد من اقسام الموجود ليحصل الامتياز عن الامور العامة المبحوثة عنها في الطبعيات قال في الحاشية جوزوا التعريف اللفظي بالاعم ولم يجوزوه بالاخص ولعل وجهه ان الاخص فرد للاعم فهو شامل له دون العكس فيمكن ان يلتفت بالاعم الى الاخص دون العكس انتهى اورد عليه بان في التعريفات عنده تصور احد امتعلقا بالمعرف بالكسر بالذات وبالمعرف بالفتح بالعرض وهذا لا يقتضي الا ان يكون بينهما علاقة وحمل بحيث يكون صورة احدهما صورة الآخر بالذات او بالعرض ولا يقتضي الاحاطة والشمول وهذه العلاقة متحققة بين الاعم والاخص من الطرفين فيصح ان يكون كل منهما معرفا للآخر فان قيل الاخص اخفى من الاعم يقال الخفاء غير مانع في اللفظي فان حصول الاخفى قد يعد بحصول الاجلى ليكون اللفظ الموضوع بازائه اظهر دلالة من اللفظ الموضوع بازاء الاجلى لعارض الاشتراك وغيره **قوله** فان كل موجود اه هذا امى ما قال الشارح ان كل موجود وان كان كثيرا له وحدة ما على سبيل التبرع والاحسان فان الامور العامة لا يجب ان يتحقق في جميع افراد الثلثة او الاثنين بل يكفي تحققه في واحد منها فالوحدة متحققة فيما له وحدة وان لم تكن متحققة فيما له كثرة فان قلت ان الشارح انما ادعى شمول الوحدة لكل موجود وما يظهر من كلام المحشي عدم الشمول للافراد المعدومة فلم يثبت التبرع قلت مقصود المحشي ان الامور العامة لا يجب شمولها للافراد الموجودة للثلثة او الاثنين بل يكفي الشمول للبعض وبنيه بان الافراد كلها سواسية في الفردية فلو وجب الشمول للافراد الموجودة لوجب الشمول للافراد المعدومة ايضا مع انه ليس كذلك والا ←

لو وجب الشمول لجميع افراد الثلثة بل الاثنين سواء كانت موجودة او معدومة تخرج الامكان في نظائره من الامور العامة اذ ما من
كلي الا وبعض افراده ممتنع قال في الحاشية بيان ذلك ان كلا من الواجب والجوهر والعرض لبعض افراده ممتنع كشريك الباري للواجب والجوهر
الذهني وجوده في موضوع للجوهر والعرض الذي وجوده لا في موضوع للعرض وهكذا في كل كلي فرض خلوه عما يلزم مهيته او رد عليه بالاباية
لو اعتبرت الافراد الممتنعة افرادا لزم ان لا يكون بين الكليين تباين اصلا وثانيا بان فرد الكلي ما يصدق عليه الكلي في نفس الامر بالفعل او
بالامكان ومن البين ان شريك الباري لا يصدق عليه الواجب في نفس الامر ولا الجوهر على الجوهر الموجود في موضوع ولا العرض على
العرض الموجود لا في موضوع وكذا لا يصدق الكلي على ما يخلو عن لازم المهية فالامور المذكورة ليست افرادا لواحد من الثلثة فعدم صدق
الامكان عليها غير مضر ومن يدعي شمول الامور العامة لجميع افراد الثلثة او الاثنين انما يدعي شمولها لما هو فرد لها في نفس الامر وشانه
لو كانت الافراد الممتنعة للثلثة او الاثنين افرادا لها فالامكان ايضا كلي له افراد ممتنعة ويجوز ان يكون الافراد الممتنعة للثلثة او الاثنين
افرادا ممتنعة للوجود والامكان ايضا فوجب الشمول للجميع واستدل المحقق المدقق الداني على ذلك اي على عدم وجوب شمول الامور العامة
لجميع افراد الموجود بانهم جعلوا العلية مما يشترك فيها الثلثة وعدم شمولها لجميع افراد الجوهر والعرض بين لانها لو وجدت في جميع
افرادها لكان كل واحد من الافراد علة لمعلول وتلك المعلولات الحاصلة من كل واحد من الافراد لا تخلو اما ان يكون جوهرا او عرضا وقيل الكلام
اليه يلزم منه عدم تناهي الافراد وهو باطل عند المتكلمين وامّا على رأي الفلاسفة فليس بباطل اذ لا يلزم التسلسل في المجتمعات لان الكلام في
مطلق العلة لا في العلة الموجبة ويجوز تحقق افراد غير متناهية على سبيل التعاقب وانت تعلم ان المتكلمين قائلون بعدم تناهي بمعنى
لا تقف عند حد وهم يمكن شمول العلية لجميع افراد الجوهر والعرض انتهى وايضا مجموع كل اثنين او ثلثة موجود بوجود وجملة اجزائه وكل
واحد من آحاد جزئه علة للمجموع فقد شمل العلية للكل واما المجموع فلما كان مهية اعتبارية ووحدته بمحض الاعتبار لم يدخل تحت الجوهر
والعرض فانهما من اقسام الموجود الواحد فلا يلزم ان يكون هو ايضا علة لشيء وفيه ان مجموع افراد الكلي يصدق عليه الكلي كما تقرر عندهم
فمجموع افراد الجوهر جوهر ومجموع افراد العرض عرض فيلزم ان يكون هو ايضا علة لشيء والا لم يشمل العلية للجميع وبالجملة ان اعتبرت الوحدة
الاعتبارية فمجموع الافراد ايضا فرد ويلزم ان يكون هو ايضا علة لشيء وان لم يعتبر فمجموع الافراد افراد وليس له حكم سوى احكام الافراد فكيف
يكون المجموع معلولا وكل واحد من آحاد جزئه علة للمجموع وايضا يجوز ان يكون فرد من الجوهر والعرض علة لفرد والفرد المعلول علة للعلة
من جهة اخرى فتكون الافراد متناهية والجواب ان هذه العلية والمعلولية ترجع حقيقة الى الحيثيات وامّا نفس الفرد والمعلول
فلا يمكن ان تكون علة لنفس الفرد العلة فلا بد له من معلول اما صفة قائمة بالعلة او غيرها فينجر الكلام اليه ويلزم لا تناهي الافراد
وتخصيص الافراد بالموجودة تكلف قد عرفت ان من يدعي شمول الامور العامة لجميع افراد الاثنين او الثلثة انما يدعي شمولها لما هو
فرد لها في نفس الامر وهو ليس تخصيص الافراد بالموجودة حتى يلزم التكلف على ان تخصيص الافراد بالموجودة ضروري لان المصلح لعرف
الامور العامة بالا يختص بواحد من الواجب والجوهر والعرض بل قال ما لا يختص بواحد من اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر
والعرض قلا شك ان الجوهر المعدوم والعرض المعدوم ليسا من اقسام الموجود قال في الحاشية وايضا لك ان تقول في الاستدلال

على عدم وجوب شمول الامور العامة لكل فرد من الاثنين او الثلثة ان التعريف ان كان على رأى المتكلمين يلزم على ذلك التقدير ان لا يكون الوجود من الامور العامة الشاملة للاقسام الثلثة لان الكم مطلقا والاعراض النسبية كلها سوى الاين عندهم ليست بموجودة فيه ان الكم المنفصل والاعراض النسبية سوى الاين ليست اعراضا عندهم لانهم لا يعدون الامور الانتزاعية من الاعراض والكم المتصل عندهم من المستحيلات فليس هو فردا للعرض وان كان على رأى الحكماء يلزم على ذلك التقدير ان لا يكون الوجود خارجيا منها لان الكم المنفصل والاعراض النسبية كلها عندهم ليست بموجودة في الخارج كما صرحوا به يمكن ان يقال الوجود بنفسه غير معدود من الامور العامة بل المعدود منها الوجود الاعم من الوجود بنفسه وبمنشئه ووقوع البحث عن الوجود بنفسه لكونه نوعا منه والحق ان الوجود بنفسه والوجود الاعم كلاهما من الامور العامة نعم الوجود بمنشئه انما يبحث عنه لكونه نوعا منه وتخصيص الجوهر والعرض بالموجودين مما لا يليق به وبجلالة القول بالمعتبر في الامر العام تحققه في كل فرد من الثلثة او الاثنين تحصيل الحال عن التحصيل انتهى اعلم ان المحقق الدواني قد استدل على عدم وجوب الشمول للجميع بالكثرة والعلة المادية والصورية فان الكثرة لا تصدق على الجوهر المجرد الواحد والعلة المادية وكذا الصورية غير شاملة لجميع الجواهر والاعراض فان قلت الكثرة كالكثرة بالموضوع وكثرة بالمحمول والثانية توجد في الجواهر المفارقة ايضا وان العليتين ليستا منها والبحث عنها في بابها انما هو لكونهما من انواع العلة قلت الكثرة بالمحمول صفة للمحمول حقيقة فهو كثرة بالعرض والكلام في الكثرة بالذات ولو كان الكلام في مطلق الكثرة فلا وجه لتخصيص الكثرة بالجوهر والعرض فان مطلق الكثرة مما يصدق على الواجب ايضا فانه كثير من حيث الصفات المحمولة ولو جاز البحث عن الانواع لزم اختلاط مسائل الابواب وفوت الغرض من التبويب ولو جاز مثل ذلك لجاز البحث عن الحيوان والانسان في فصل النبات ولجاز ايراد الجزئيات في فن الكليات من الطب فيلزم الاختلاط هذا خلاصة ما قال المحقق الدواني في حواشيه الجديدة على شرح التجريد والحق ما افاد بعض الاكابر قده انه انما يلزم الاختلاط وفوت الغرض من التبويب لو بحث عن الانواع التي لا يوجد فيها الجهة التي بوب لاجلها كما في فصل النبات فانه انما عقد لبيان الاحوال العارضة من حيث النباتية فلو فرض البحث فيه عن الانسان واثبت الاحوال العارضة من جهة الادراكات لزم الاختلاط وكذا في فن الكليات من الطب فان هذا الباب انما عقد لاثبات الاحوال العارضة من حيث الكلية فلو جوز البحث عن الجزئيات لزم الاختلاط واما اذا بحث عن الانواع مع رعاية جهة التبويب كما في هذا الباب فانه قد بحث عن الجواهر والاعراض والواجب في ابوابها وتبقى البحث عن الامور الخارجة عنها فعقد لذلك فن الامور العامة وبحث عن انواعها هناك فلا يلزم الاختلاط وقد يستدل على عدم وجوب الشمول لجميع افراد الثلثة او الاثنين بان الكلية والجزئية قد عدوهما من الامور العامة مع انهما لا يشملان لجميع الجواهر والاعراض وقد اسقطه بعض الاكابر قده وقال انه خال عن التعقب وانت تعلم انه ان كانت الكلية والجزئية صفتين للعلم فكل جوهر وعرض ان حصل في العقل كان كليا وان حصل في الحاسة يكون جزئيا وان كانتا صفتين للمعلوم فكل جوهر وعرض اعتبارا ان اعتبار طبيعته من حيث هي هي واعتبارا طبيعته من حيث الاكتناف بالعوارض فهو بالاعتبار الاول كلي وبالاعتبار الثاني جزئي ولا يلزم من في شمول جميع الافراد شمول جميع الاعتبارات فتامل **قوله** عند القائل الخ وذلك لان يطلق المية على الامر المعقول

مع قطع النظر عن الوجود والتشخص على اليقين بعد الابهام اطلاقا غالبا وان كان قد يطلق الماهية على ما به الشئ هو هو وهذا المعنى يتحقق على
تقدير عينية الوجود ايضا فيكون الواجب ماهية بهذا المعنى لان الوجود هو الذى به الواجب هو هو ولا يخفى ان اعتبار الابهام وعدم اعتبار
الوجود لا يكون على تقدير عينية التشخص والوجود ويكون على تقدير غيريتهما فلا يرد على الشارح ان الماهية عبارة عما به الشئ هو هو ولا ريب
ان هذا المعنى يتحقق فى الواجب وكذا التشخص يطلق على ما به الامتياز وهذا المعنى لا ينافى عينية التشخص فقول الشارح عند القائل بغيرية التشخص
قوله فعلى هذا اه ان كان المراد بالعدم العدم المطلق اى سلب الوجود المطلق يعنى ارتفاع حقيقة الوجود بحيث لا تحقق فردا منها
اصلا وبالامتناع ضرورته مطلقة او ناشئة عن الغير فما ليس من الامور العامة لانه من احوال الموجود فان قلت ما سبق من المحشى
يدل على ان الامر العام يكون من احوال المعدوم حيث قال ما من كلى الا وبعض افراده ممتنع وتخصيص الافراد بالموجودة تكلف وهذا
الكلام يدل على ان الامر العام من احوال الموجود قلت غرضه ههنا انه لا بد للامر العام ان يكون من احوال الموجود سواء كان مختصا به
اولا ولا ينافيه ما سبق اذ حاصله انه لو وجب الشمول لجميع الافراد لوجب الشمول للافراد المعدومة ايضا ولا يلزم منه كفاية الشمول للافراد
المعدومة فقط والتحقيق ان الامور العامة عوارض ذاتية للموجود الا ان يجعل الاحوال الممكنة الثبوت للموجود من الامور العامة كما ان
الاحوال الثابتة له بالفعل منها فيكون العدم المطلق والامتناع من الامور العامة اذ يشملهما الجوهر والعرض وان لم يكن بالفعل لكن ثبوتهما لهما
ممكن لكونهما قابلين للعدم ويرد عليه ما ورد ظاهرا اما افاد بعض الاكابر قده ان العدم المطلق رافع لجميع انحاء الوجودات فمصداقه لا شئ
محض لان هناك شيئا يصدق عليه انه معدوم مطلق فالمعدوم المطلق لا يكون ثبوته لشئ اصلا نعم يمكن ان يسلب الوجود بجميع انحائه عن
الممكنات طرا جواهر كانت او اعراضا ويعبر عن هذا السلب بما صورته صورة ايجاب والمعنى هذا السلب ومن البين ان الامور العامة من
الاحوال لا من جنس السلوب البسيطة والا من جنس مصداقاتها وهذا الكلام وان كان فى غاية المتانة لكن يمكن ان يقال انه اذا فرض السلب
البسيط ثابتا سواء كان بالفعل او بالامكان كان السلب محمولا والسلب المحمول ثبوته للمحل بالامكان يستدعى ثبوت المحل بالامكان وان كان
المحل معدوما مطلقا بالفعل وخاليا عن جميع انحاء الوجودات وهذا القدر كاف فى كونه من الامور العامة ولا يلزم ثبوت السلب بالفعل وقد
يقال لا وجه لجعل البحث عنهما استطراديا وان لم يكونا من الامور العامة فانهما قسمان من مطلق العدم والامتناع وبهما منهما مع كونهما موضوعين
فى انفسهما يجوز البحث عن انواع الموضوع ايضا وارد عليه بعض الاكابر قده بانه ان اريد ان العدم المطلق نوع من العدم الثابت فليس كذلك
وان اريد انه نوع من العدم الذى هو سلب بسيط للوجود ونقيض له فمسلم لكن كون مطلق العدم بهذا المعنى من الامور العامة محل تامل وللمحشى
عنه بانه نوع من العدم الذى هو اعم من ان يكون رفعا لجميع انحاء الوجود او بعضها وهذا العدم من الامور العامة او شمول بعض الافراد يكفى
لشمول المطلق وهذا العدم من الثوابت اذ ثبوت فرد يكفى لثبوت المطلق فقوله ان اريد ان العدم المطلق نوع من العدم الثابت فليس كذلك
ليس على ما ينبغى والا يلزم من كون الشئ نوعا للاعم الذى له ثبوت بحسب بعض الانواع ان يكون ثابتا وانت تعلم ان كون مطلق العدم من
الثوابت بمعنى كون بعض افراده ثابتا لا يستلزم كونه ثابتا اذ حكم الفرد الثابت له من حيث خصوصية الفردية لا يستلزم ثبوته للمطلق الا
بالعرض والتبع فلا يكون العدم المطلق الذى هو رافع لجميع انحاء الوجود فردا للعدم الثابت حقيقة والا يلزم كون احد القسمين قسما للقسيم الآخر

لعل الاولى ان يقال
بل الحق ان يقال
الموقوف على ثبوت

فيصح ان يقال الانسان فرد للحيوان الصاهل باعتبار ان كون فرد من الحيوان صاهلا يكفي لكون مطلق الحيوان صاهلا والانسان فرد من مطلق الحيوان وقوله ولا يلزم من كون الشئ آه مسلم لكن لا نسلم منه ان لا يكون العدم المطلق نوعا من العدم الثابت لا ان يكون نوعا منه كما توهمه المجيب والصواب ان يقال المراد بمطلق العدم ما هو اعم من العدم المطلق والعدم في ظرف واذا اخذ هذا العدم عدوليا يكون من الامور العامة لان مطلق العدم حرج لا ينافي ثبوت المحل مطلقا وان كان بعض افراده ينافيه ولا ريب ان العدم المطلق نوع منه فتامل وان كان المراد بالعدم مطلق العدم اي سلب مطلق الوجود سلبا عدوليا وهو اعم من سلب الوجود المطلق وسلب الوجود في ظرف مخصوص وان كان موجودا في ظرف آخر وبالامتناع ضرورة ضرورة مطلقة او دائمة عن الغير فهما من الامور العامة والحاصل ان مطلق العدم الاعم من العدم المطلق والعدم في ظرف وضرورته اذا اخذا على طريق السلب العدولي فهما من الامور العامة لان مطلق العدم على هذا التقدير لا ينافي ثبوت المحل مطلقا وان كان بعض افراده ينافيه الا ان يقال المتبادر مما لا تختص بقسم ان تخصيص بالمقسم ولا يتجاوزه ومطلق العدم وان كان بعض افراده موجودا في ظرف آخر لكن يجوز ان يكون بعض افراده معدوما مطلقا لكن يخرج ج الامكان لان بعض افراده وان كان موجودا لكنه يجوز ان يكون بعض افراده معدوما مطلقا الا ان يثبت ان كل ممكن موجود في الاذهان العالية فلم يكن فرد من الامكان معدوما مطلقا فلو كانت الامور العامة مختصة بالموجود لم يلزم خروج الامكان من الامور العامة لكن مطلق العدم يخرج عنها ولعلك قد علمت بما ذكرنا اندفاع ما قال بعض الاكابر قده ان حاصل مطلق العدم ارتفاع نحو ما من الوجود بان يرتفع الذات عن صفحة الواقع بحسب الظرف الذي اخذ الوجود بحسبه وهذا العدم مما يمكن ثبوته للموجود في ظرف آخر غير ظرف العدم فاذا اخذ هذا السلب والارتفاع ثابتا له فهو من احوال الموجود لكنه ليس بهذا الاعتبار نقيضا للوجود المطلق ولا للنحو المرفوع به لانه مشتمل ثبوتي يجوز ارتفاعها عن موضوع غير ثابت واما اذا اخذ نفس هذا السلب ولم يعتبر ثبوته لشئ بل على انه سلب بسيط فليس من احوال الموجود فلا يدخل في الامور العامة لانها من الاحوال الثابتة وبناء على هذا ورد على قوله المتبادر مما لا تختص بقسم آه ان العدم ان اخذ ثابتا فهو مختص بالمقسم اذ ما هو معدوم مطلق في ظرف لا يمكن ان يثبت له شئ في ذلك الظرف اصلا وان لم يوخذ ثابتا فليس من الاحوال وغير داخل في الامور العامة وجه الاندفاع ظاهر مما قررنا نعم يبقى انه على تقدير الاختصاص بالموجود لا يمكن ان يجعل المعدوم المطلق والذي من الاحوال الممكنة الثبوت للموجود من الامور العامة اذ لا بد في اختصاص الامر العام بالموجود من ثبوته له بالفعل ثم يمكن ان يقال في اثبات كون العدم والامتناع من الامور العامة الشاملة للجوهر والعرض ان الماهية سواء كانت جوهرية او عرضية هي في مرتبة الذات ليست الا هي وبحسب سلب الوجود عنها من حيث هي لان الوجود لما كان زائدا على الماهية الامكانية عارضا لها فهو مسلوب عن مرتبة الماهية كسائر العوارض ففي تلك المرتبة يصدق سلب الوجود عنها بالضرورة سلبا بسيطا وهو معنى صدق العدم والامتناع فيكون العدم والامتناع من الامور العامة الشاملة للجوهر والعرض اورد عليه بان هذا السلب سلب بسيط ليس من العوارض فلا يكون من الامور العامة لانها يجب ان تكون من العوارض واجاب عنه بعض الاكابر قده بان الوجود في المرتبة كما انه مسلوب عن مرتبة الماهية كذلك مسلوب عن مرتبة العارض اعني لا معنى لكون الوجود والذي

من العوارض فسلبه متحقق فی مرتبة العارض والسالبة الحاکیة عن مرتبة العارض والموجبة المعدولة الحاکیة عنها متساویتان عند وجود الموضوع فیمکن ثبوت هذا السلب فی مرتبة العارض بل یجب فهو من العوارض وانت تعلم ان الوجود فی المرتبة عبارة عن ذاتیة الوجود للمهیة او عینیتها لها وسلب الوجود عن مرتبة المهیة معناه سلب ذاتیة الوجود او سلب عینیته وهو لیس مقتضیا للوجود فکیف یکون من الامور العامة ولیس معناه انتفاء الذات عن صفحة الواقع بل هو من قبیل الصفة بحال المتعلق وهذا هو مراد من قال ان الکلام ههنا فی العدم العارض لا فی العدم فی المرتبة فاثبات کون هذا النحو من العدم من الامور العامة خروج عن البحث ولا یرد علیما قال بعض الاکابر قسه ان الظاهر ان الکلام فی العدم مطلقا فتامل ولا تغفل وفیه نظر لان الکلام فی عدم الشئ فی نفسه لا فی العدم الربطی وسلب الوجود عن المهیة عدم ربطی بمعنی النسبة الغیر المستقلة فلا یصح ان یکون من الامور العامة والجواب ان عدم الشئ فی نفسه فی قوة السالبة البسیطة بمعنی انه محکی عنه بالسالبة البسیطة کما ان الوجود المقابل له فی قوة الموجبة المحصلة بمعنی انه محکی عنه اما قد ذکر العدم ای عدم الشئ فی نفسه عدم ربطی فی العنوان فی الحکایة ودون المحکی عنه والمعنون وهو المقصود ههنا فقد یلتبس علی المتدبر ان العدم بمعنی سلب الوجود عن مرتبة المهیة وان کان عدما ربطیا لکن هذا العدم الربطی لیس حکایة عن عدم الشئ فی نفسه بل هو حکایة عن سلب العینیة او الذاتیة فحاصل الایراد ان الکلام فی عدم الشئ فی نفسه الذی هو نقیض الوجود وهذا العدم ای سلب عینیة او سلب ذاتیة لیس نقیضا له اصلا فکیف یکون من الامور العامة وبهذا ظهر ان جواب المحشی فی غایة السخافة لان هذا العدم لیس حکایة عن عدم الشئ فی نفسه قال فی الحاشیة المطابق المحکی عنه فی الهلیات البسیطة وجود الشئ فی نفسه وعدمه فی نفسه وفی الهلیات المرکبة وجود الشئ لغیره وهو وجود مستقل لکنه لحقه اعتبار غیر مستقل هو انه فی الغیر لکون ذلک الشئ من الحقائق الناعتیة فهو وجود مستقل لحقه اعتبار غیر مستقل هو انه فی الغیر فمصادیق الهلیات المرکبة الموجبة الموضوع القائم به صفة وهی حقیقة ناعتیة ولها وجود فی نفسها منسوب الی موضوعها لاقتضاء الناعتیة ذلک وهذا الوجود قد یوصف به موضوعه فیقال له العرض کما یقال البیاض عارض للجسم وموجود له وقد یوصف به متعلق موضوعه فیقال له الاتصاف کما یقال الجسم متصف بالبیاض واما مصادیق الهلیات البسیطة فهی نفس وجود موضوعاتها وذلیس للوجود وجود کما نص علیه الشیخ فلا یصح ان یقال للوجود وجود منسوب الی موضوعه بل هو نفس وجود موضوعه وسلبه عنه وهو عدم فی نفسه لکن عن محل وهذا هو العدم المحکی عنه فی سوالب الهلیات المرکبة اعلم ان ما ذکره المحشی من کون المحکی عنه فی ایجابات الهلیات البسیطة وجود الشئ فی نفسه وفی سوالبها عدمه فی نفسه وفی ایجابات الهلیات المرکبة وجود شئ لغیره وفی سوالبها سلبه عنه وان کان مسلما لکن القضیة الحاکیة عن مرتبة الذات المحکی عنه والمطابق فیها لیس الا عینیة الموضوع او ذاتیته فی الموجبة وسلب العینیة او الذاتیة فی السالبة ومثل هذه القضیة لا یکون ان تکون هلیة بسیطة لانها قضیة حاکیة عن تقرر الموضوع فی نفسه وعدمه لک فهذا الکلام مما لا علاقة له عما نحن فیه فتامل ولا تزل قدم زید معدوم وزید لیس بموجود متغایران بحسب الحکایة متحدان بحسب المحکی عنه وبهذا ظهر انه لا ینبغی ان یقع الخلاف فی کون زید معدوم موجبة وفی کون زید موجود مشتملة علی الوجود الربطی بمعنی النسبة الایجابیة الحاکیة وان کان المحکی عنه فیهما وجود الشئ فی نفسه وعدمه لک ان تعلم اعلم انه قال العلامة القوشجی اذا حکم علی امر بالانتفاء لا یکون اعتبار هذه القضیة موجبة ولا بد من اعتبارها سالبة لان اعتبار الایجاب

یقتضی ثبوت الموضوع وصدق الحکم بالانتفاء یقتضی عدم ثبوته فیلزم من اعتبار الایجاب فی هذه القضیة اجتماع المتنافیین ثبوت الموضوع
لا ثبوته ثم قال ان العدم اذا جعل محمولا لا حاجة الی ما یربط بالموضوع بخلاف ما اذا جعل مفهوما آخر سواه واذا کان العدم محمولا من غیر الرابطة یکون
الملحوظ سلب الموضوع عن نفسه فتکون النسبة سلبیة مؤلف المحقق الدوانی قوله الاول بانه من البین انه اذا اعتبرت سالبة لا یکون المحمول العدم
اذ لیس معنا ها سلب العدم علی ان لزوم اجتماع المتنافیین فی العدم الخارجی مم وکذا فی العدم الذهنی بل فی العدم المطلق ایضا اذ قد یقید بقید
صالح اذ کانت القضیة ممکنة ثم علی تقدیر التنزل انما یلزم اجتماع المتنافیین من حصرها لا من اعتبارها موجبة غایة الامر انها تکون کاذبة
وقوله الثانی بان وجود الرابطة ضروری فی کل قضیة علی ان الفطرة شاهدة بالمغایرة بین سلب الشیء عن نفسه وانتفائه فی نفسه کیف
وصح تعلیل الاول بالثانی بان یقال هو مسلوب عن نفسه لانه معدوم فی نفسه علی ان ذلک فی الحقیقة قول بان المحمول لیس هو العدم
بل نفس الموضوع والعدم رابط فیصیر المآل ان العدم لیس محمولا البتة فلا یتم التقریب وهو کون النسبة سلبیة علی تقدیر کون العدم محمولا
مع انه خلاف البداهة فانا نعلم بداهة ان ای مفهوم قیس الی مفهوم آخر فللعقل ان یحکم بینهما بسلب او ایجاب والعدم من المفهومات فاذا
قیس الی مفهوم آخر جاز الحکم بسلبه عنه او ایجابه وذهب الصدر الشیرازی المعاصر للمحقق الدوانی الی ان الهلیات البسیطة غیر مشتملة علی الوجود والعدم
الرابطیین بمعنی النسبة التامة الخبریة واستدل علیه بان العجم لا یذکرون الرابطة فی الهلیات البسیطة فیقولون زید هست ویذکرون فی
المرکبة ویقولون زید نویسنده هست واورد علیه المحقق الدوانی بانه لا یشک من له وجدان سلیم فی ان ای مفهوم اذا نسب الی غیره
بالایجاب او السلب فلا بد بینهما من الربطة اولا بد من تصور النسبة الحکمیة واذعان ما وقوعها اولا وقوعها او من ادراک ان النسبة واقعة او
لیست بواقعة علی وجه الاذعان علی اختلاف رای القدماء والمتاخرین والتفرقة بین مفهوم ومفهوم فی هذا الحکم مما یشهد العقل الصافی
ولذا صرح الشیخ وغیره من القدماء بتثلیث اجزاء القضیة الطرفین والنسبة الایجابیة او السلبیة والمتاخرون بتربیعها بناء علی اعتبارهم
النسبة بین بین وقال لی اذا تصورت زیدا ومفهوم الوجود یکفی هذا ان التصورات فی حصول التصدیق من غیر ملاحظة النسبة بینهما
وتایید هذا القول العجم غیر صحیح کیف وعدم الذکر لا یدل علی انتفائه علی انهم یقولون زید موجود هست وزید موجود نیست وفی اللغة العربیة
وغیرها من اللغات التی شعرنا بها لا یفرق بین الوجود وغیره وهذا مع ان الحقائق لا تقتنص من الاطلاقات العرفیة ومن اثبت امثال
هذا فی بطون الاوراق فقد رضی ان یکون ضحوکة للناظرین واعجوبة فی الغابرین والمحشی قد حاکم بین الخلافین ومحصل محاکمته
فی الخلاف الاول ان القضیة التی محمولها المعدوم موجبة بحسب الحکایة سالبة بحسب المحکی عنه فالقول بکونها موجبة صحیح بحسب الحکایة
والقول بکونها سالبة صحیح بحسب المحکی عنه فزید معدوم وزید لیس بموجود متغایرتان بحسب الحکایة متحدتان بحسب المحکی عنه فلا یبعد
ان یقع الخلاف فی کون قولنا زید معدوم موجبة او سالبة وهذه المحاکمة عجیبة جدا وذلک لان القضیة الموجبة حاکیة عن موضوع
یکون متصفا بالمحمول لذا یستدعی صدقها وجود موضوعها والسالبة حاکیة عن سلب محض ولذا لا یستدعی صدقها وجود موضوعها
فزید معدوم ان کانت موجبة بحسب الحکایة کان المحکی عنه لها ذات زید بحیث تکون متصفة بالمحمول ای بالمعدومیة فان کان لها
وجود بحیث یصح انتزاع العدم عنها حال کونها موجودة صدقت هذه القضیة الموجبة بان یکون العدم المحمول مقیدا بالقید الصالح

غیر مناف لنحو من الوجود والا کذبت وان کانت سالبة کانت حکایة عن سلب محض فلا یتوقف صدقها علی وجود زید وانما قولنا زید لیس بموجود فسالبة قطعا فلا یستدعی صدقها وجود الموضوع لانها حکایة عن سلب محض بخلاف قولنا زید معدوم علی تقدیر کونها موجبة فالقولان انما متحدان بحسب المحکی عنه مع الحکم تغایرهما ایجابا وسلبا فی غایة الخفاء ومحصل المحاکمة الثانیة ان الهلیة البسیطة الموجبة کقولنا زید موجود مشتملة علی الوجود الرابطی والهلیة البسیطة السالبة کقولنا زید لیس بموجود مشتملة علی العدم الرابطی بمعنی النسبة التامة الخبریة الایجابیة او السلبیة فی مرتبة الحکایة وغیر مشتملة علیهما فی مرتبة المحکی عنه بل المحکی عنه فی الهلیة البسیطة وجود الشیء فی نفسه او عدمه لکن فمن قال باشتمال الهلیة البسیطة علی الوجود الرابطی والعدم الرابطی ان اراد مرتبة الحکایة فقوله صحیح وان اراد مرتبة المحکی عنه فقوله باطل ومن قال بعدم اشتمالها علی الوجود والعدم الرابطیین فقوله بالعکس فتامل ثم القدم مطلقا ذاتیا کان او زمانیا لیس من الامور العامة لانه من خواص الواجب عند اهل الحق القائلین بعینیة الصفات للواجب تعالی وبحدوث العالم اعلم ان القدم الذاتی مختص بالواجب تعالی لانه مساوق للوجوب الذاتی فانه عبارة عن عدم المسبوقیة بالغیر واما القدم الزمانی فان فسر بما یکون زمان وجوده غیر متناه فی جانب الماضی فلا یتصف به شیء مما لا یقع فی الزمان والتغیر عند الحکماء واما عند المتکلمین فلمطابقته فی اتصاف الاشیاء المرتفعة عن الوقوع فی افق الزمان بالقدم الزمانی حتی انهم لم یتحاشوا عن اطلاق القدیم الزمانی علی الواجب تعالی فالواجب تم عندهم قدیم زمانی بهذا المعنی وان فسر بکون الشیء غیر مسبوق بالعدم فی الواقع فمن قال بحدوث العالم کالحشویة واضرابه فعنده القدیم الزمانی بهذا المعنی مختص بذات الواجب تعالی ومن قال بقدمه فهذا المعنی عنده غیر مختص بالواجب سبحانه بل المبادی العالیة والسیولات والاجرام الفلکیة وغیرها ایضا قدیمة زمانیة ولما کان لقائل ان یقول انه کیف یختص القدم مطلقا بالواجب سبحانه عند جمهور المتکلمین فلان صفات الباری تعالی عندهم زائدة ممکنة فتکون اعراضا اجاب عنه بقوله ومن اثبت الصفات الزائدة لا یقول بعرضیتها یعنی من یقول بکون الصفات زائدة وهم عامة المتکلمین لا یقول بکونها اعراضا او العرض عنده قسم للحادث فتامل قوله وقد یقال الخ فیه ان المراد بقوله مع ما یقابله مقابلا ولا تناول له مع مقابل واحد کما یدل علیه قوله وتعلق کل من هذین المتقابلین غرض علمی والا لم یکن الخاص مع مقابل واحد لا یشمل جمیع المفهومات فلا یرد انه ان اراد بالتقابل التقابل الاصطلاحی المنحصر فی الاربعة فیخرج الوجوب والامکان اذ لا تقابل بینهما بالقسم من الاقسام الاربعة وان اراد به مطلق المباینة یدخل الامور الخاصة فی الامور العامة لان بینها مطلق المباینة وتعلق کل منها غرض علمی لکونها من مقاصد الفن لکن بقی الاشکال بالوجوب والامکان والامتناع کما قال مع ان کلا من الامکان والوجوب والامتناع مع مقابل واحد لا یتناول جمیع المفهومات یعنی ان الامکان مع الوجوب لا یتناول الامتناع ومع الامتناع لا یتناول الوجوب وهکذا قال فی الحاشیة وان اعتبر کل اثنین مقابلا واحدا اما باخذ المفهوم المردد بینهما واما باخذ معنی واحد شامل لهما فلیس الغرض العلمی متعلقا به انتهی والحق فی الجواب ان یقال مفهوم الممتنع ممکن موجود فی الذهن ومصداقه باطل محض فان اراد بالشمول لجمیع المفهومات الشمول لمصادیق المفهومات ایضا فظاهر انه لا مصداق لجمیع المفهومات حتی یکون شاملا لها وان اراد الشمول للمفهومات انفسها فمفهوماتها موجودات وکل مفهوم اما واجب او ممکن فالوجوب مع الامکان یشمل جمیع المفهومات فالامر التام هو الذی یکون

ت مقابل واحدای مقابل کان شاملا لجمیع المفهومات وان کان مع مقابل آخر غیر شامل لها مثلا الامکان مع الوجوب یشمل جمیع المفهومات وان کان مع الامتناع غیر شامل لها ولا یلزم منه الا ان لا یکون الامتناع المقابل لها من الامور العامة ویکون البحث عنه تطفلیا ولا قباحة فیه فافهم قال بعض الاکابر قدس قد وقع فی عبارات اکثر المحققین کالشارح المحقق فی حواشی شرح حکمة العین والعلامة القوشجی لفظ الموجودات بدل المفهومات وقال الشارح المحقق فی صدر المرصد الخامس لما کانت العلیة والمعلولیة من العوارض الشاملة للموجودات علی سبیل التقابل کالامکان والوجوب اوردهما فی الامور العامة وهذا ایضا یدل علی ان الشمول علی التقابل معتبر فی الامر العام انما هو للموجودات فانظاهر ان المراد بالمفهومات ههنا الموجودات وهم لا نقض وقد اعترف الحشی ایضا فی صدر ذلک المرصد حیث قال علی ما شاع عن التعریف المشهور الذی اورده المص فی صدر هذا الموقف وجعل العلیة من العوارض الشاملة للموجودات علی سبیل التقابل لان هذا التعریف اعم من التعریف المشهور ولا یلزم علیه ان یکون بعض المباحث تطفلیا ومن البین ان لیس مقصود الشارح والحشی اختیار تعریف آخر غیر المذکورین کما لا یخفی فانظاهر ان المراد فی التعریف الثانی الشمول للموجودات فان قلت علی هذا ایضا یبقی النقض بالتقدم والتاخر والمعیة فان التقدم مع التاخر لا یتناول المع المحض ومع المعیة التاخر المحض والتاخر مع المعیة المتقدم المحض قلت لعل المعیة المعدودة من الامور العامة المعیة المحضة المشترکة بین اقسامها وهی وحدها شاملة لجمیع الموجودات اذ ما من موجود الا وهو علة او معلول قطعا وکذا التقدم مع التاخر لان کل موجود اما متقدم ابدا من التقدمات ومتاخر الا تری ان الواجب متقدم وما عداه من الموجودات متاخر الا ان هذا انما یتم اذا کان التقدم والتاخر معنی واحدا مشترکا بین المعانی الخمسة واما اذا کان التقدم مشترکا لفظیا بین معان مختلفة فلیس هناک معنی مطلق مشترک یکون من الامور العامة بل یجب ان یقال ان بعض معانی التقدم والتاخر کالطبعی والشرفی منهما والزمانی علی مذهب المتکلمین لا یتناول مع مقابله لجمیع الموجودات الا تری والربتی لا یتناول هذا کلامه وانت تعلم انه علی تقدیر ان یکون المراد بالمقابل مقابلا واحدا او یکون التثنیة علی منهاجها لا یندفع النقض الا اذا قیل ان الامر العام ما یصدق علیه انه مع مقابل واحدای مقابل کان یشمل جمیع الموجودات وان کان مع مقابل آخر غیر شامل لها افهم یکون الوجوب والامکان من الامور العامة کما عرفت فارادة الموجودات من المفهومات لا یدفع النقض اذ الوجوب مع الامتناع لا یشمل جمیع الموجودات وکذا الامکان مع الامتناع ولو حمل التثنیة علی التکریر فلا یندفع النقض بالامور الخاصة بقسم قسم واعلم ان الحشی قد اجاب عن الایراد المذکور فی الحاشیة بابدار شق ثالث حیث قال المراد بالتقابل تقابل اعتبر فی العرف وهو اعم من المعنی الاصطلاحی المنحصر فی الاربعة وخص من مطلق المباینة اما کونه اعم من التقابل الاصطلاحی فلان المعتبر فیه عدم الاجتماع بالذات وهذا التقابل عبارة عن عدم اجتماع المتقابلین فی محل لذاتهما والامر عرضی لهما واما کونه اخص من مطلق المباینة فلانه عدم الاجتماع فی الصدق مواطاة وهو یصدق علی التقابل العرفی وعلی غیره فیکون التقابل العرفی اخص من مطلق التباین فلا یشکل بالوجوب والامکان والامتناع طرا حیث لا تقابل بینها بالمعنی الاصطلاحی فان بینها تقابلا عرفا وان لم یکن اصطلاحا ولا بالاحوال المختصة بکل من الثلثة ولا الاحوال المختصة

بالاخیرین عکسا فانهما وان کان بینهما مطلق المباینة والمخالفة لکن لم تعتبر فیه تقابل لاعرفا ولا اصطلاحا انتهی لایخفی ان الاحوال المختصة بقسم قسم یوجد فیه التقابل العرفی بالمعنی الذی ذکره الحشی فان قیل المراد بالتقابل العرفی ان یذکر احدهما فی مقابلة الآخر کما یقال الوجود والعدم والتاخر والتقدم والمعیة والوجوب والامکان والامتناع وهکذا یقال فلابد من معنی یوجب ذکر احدهما فی مقابلة الآخر فی بعض الصور دون بعض آخر والا لصح تحکما والذکر فی المقابلة انما یکون بعد تحقق المقابلة والکلام فی نفس المقابلة هکذا افاد بعض الاکابر

قوله وذکر اورده آه فیه اشارة الی ان الامور العامة محمولات المسائل کما ان الامور الخاصة کذلک قیل وجه الاشارة انه لما قال اورد نا الامور الخاصة فی ابوابها ولم یبق الا الامور العامة علم انها من واد واحد فی کونها اعراضا ذاتیة ومحمولات للمسائل ویرد علیه ما قال بعض الاکابر ان الامور الخاصة کما انها محمولات فی بعض المسائل کذلک هی موضوعات فی بعض اخری فلا یلزم من المشابهة انتفاء الموضوعیة فکون الامور العامة محمولات غیر لازم ولیضم الیضم من المشابهة المشابهة فی جمیع الاحوال بل غایة الامر المشابهة فی وضع باب لها وان کانت الامور العامة محمولات للمسائل فکانت الامور العامة مشتقات لان الحمل المعتبر فی المسائل هو حمل المواطاة والحق ما قال الشیخ فی اوائل طبیعیات الشفاء ان الاعراض الذاتیة المجونة عنها قد تکون صورا وقد تکون اعراضا وقد تکون مشتقة منها فح قد یکون الحمل المقصود فی المسائل الحمل الاشتقاقی الیضم ولا مضایقة فیه فان الحمل الاشتقاقی الیضم یصلح لتعلق التصدیق والمبادی لاتصلح له لان المبدأ لایحمل علی غیره مواطاة ولایخفی انه ح یکون موضوع من الامور العامة محمولات المسائل قال فی الحاشیة لیس المقصود منه الاعتراض فانه جائز لا باس انتهی اورد علیه بان الموضوع ما یثبت له الاعراض الذاتیة له او لنوعه او لاعراضه الذاتیة او لانواعها فالموضوع یجب ان یکون مفروغا عنه ومسلما ولو جعل محمولا لکان المطلوب اثباته لغیره فلم یبق الموضوع موضوعا واجیب عنه بان المراد بالمسائل من مسائل العلم الاعلی الذی موضوعه الموجود بما هو موجود فالذی یلزم کون موضوع من الامور العامة محمول مسائل العلم الاعلی ولا ضیر فیه انما المحذور وقوع موضوع من محمول مسائل ذلک الفن وهو غیر لازم واعترض علیه بان من الامور العامة جزء من العلم الاعلی فمسائله هی مسائل العلم الاعلی بعینه فموضوعات مسائل من الامور العامة هی موضوعات مسائل العلم الاعلی فیلزم کون موضوع العلم الاعلی محمولا لمسائله والحق فی الجواب ما افاد بعض الاکابر من ان الموضوعات اذا کانت متکثرة ویکون کل منها عارضا لغیره من الموضوعات فانه یصح محمول المسائل لکونه عرضا ذاتیا وهذا کما فی موضوعات المنطق فان بعض المعقولات الثانیة اعراض ذاتیة لبعض فتقع محمولة کما تقع موضوعة فی المسائل کذلک ههنا بعض الامور العامة عارض لامر عام آخر کالوجود فانه امر عام عارض لامر عام آخر کالکلی الطبیعی فیکون محمولا فی مسألة یکون الکلی الطبیعی موضوعا لها فیصح ان یقال موضوعات هذا الفن محمولات للمسائل وان لم یکن المحمولیة من حیث الموضوعیة والحق ان المبادی والمشتقات کلیهما امور عامة لان للمبادی الیضم اعراضا ذاتیة نظریة کالمشتقات فلابد من علم حیث عنها فیه ولا یصلح لذلک الا فن الامور العامة وما مر من المشار الیه لیس بصحیح والا یلزم کون الامور العامة مشتقات فقط وقد عرفت ان القول بان الحمل المعتبر فی المسائل هو حمل المواطاة لیس بصحیح فما یتبنی علیه اللازم لیس بشیء لان المتبادر من المتداول المأخوذ فی تعریفنا ضمنا کما فی التعریف الاول او صریحا کما فی التعریف الثانی مطلق الحمل ای الحمل

لفظ الحمل جميعا بين المشتركين لفظا اذ لا اشتراك معنى بينهما وما يجيب عنه بتحمل الامرين اعلم ان المبحوث عنه فى بعض المسائل المشتق وفى البعض المبدأ فالمبحوث عنه فى هذا البعض يحتمل الامرين اما ان يؤول المبدأ بالمشتق مجازا او يترك على ظاهره كقولنا الوجود زائد او عين او مشترك فان اول بالمشتق تخصيص المبحوث عنه فى المشتق لكن الظاهر الترك على ما هو الظاهر كما قال والظاهر هو الاول اى كون المبادى امورا عامة وجه الظهور ان المحمول الثابت للمشتق انما هو من جهة اشتماله على المبدأ والخلاف فيه انما هو بالنظر الى الخلاف فى المبدأ وعبارات بعضهم كالمحقق الدوانى واتباعه تدل على الثانى فانهم جعلوا المشتق موضوع المسألة واولوا المبدأ بالمشتق واوردوا عليه بان ارادة المشتق من المبدأ لا يصح فى بعض المسائل كما قالوا الامكان علة الحاجة والوجود قيامه بالماهية من حيث هى هى اذ لا معنى لقولك الممكن علة الحاجة والموجود قائم بالماهية من حيث هى هى واجيب عنه بان معنى قولهم الامكان علة الحاجة الممكن فيه امكان هو علة الحاجة والوجود قيامه بالماهية من حيث هى هى بمعنى ان الماهية موجودة بوجود قائم بها وبالجملة ما هو موضوع المسألة يجعل قيدا فيها فتامل **قوله** فلا بد لها آه تمتمة ان العام مقدم على الخاص طبعا فقدم هذا الباب ليوافق الوضع الطبع انما احتاج الى تتميم كلام الشارح اذ لا تعرض فيه لوجه تقديم هذا الباب على ابواب الامور الخاصة ولا بد منه لاتمام التقريب كما لا يخفى وليس المراد بالتقدم بالطبع ما هو المشهور لانه تقدم بالوجود ولا معنى لتقدم العام بالوجود على الخاص بل المراد به التقدم بالماهية ولا نظر فيه حيثية الوجود **قوله** لاشتمالها آه كانه اراد انه يحصل من معرفة معروضات الامور العامة معرفتها وذلك لان معرفة المعروض تعد معرفة العارض فالاولى ان يذكر تقسيم المعلوم الى معروضات طائفة منها اى من الامور العامة فى مقدمة مباحثها وانما اختير طائفة مخصوصة لانها كثيرة الدور على الالسنة فى هذا الفن قال فى الحاشية اشارة الى ان الوجوب فى عبارة الشرح بمعنى الاولوية وبهذا اندفع ما يرد على الشارح ان ما ذكره لا يفيد الوجوب واضافة التقسيم الى المعلومات اضافة الى الاقسام لا الى المقسم وبهذا اندفع ما يرد عليه ان التقسيم انما يرد على الماهية دون الافراد فلا يصح قوله تقسيم المعلومات وجه الدفع ان المراد بالمعلومات الاقسام وذكر المقسم اى المعلوم ستروك وقوله الى معروضاتها اى التفسيرية لا بالى الجارة انتهى وبهذا اندفع ان تقسيم المقسم يضاف بالى لا التقسيم الاقسام اعلم ان النسخ الموجودة ليس فيها اى التفسيرية بل الى الجارة وح فالصواب بالافراد لبعض الاكابر قوله ان تعريف المعلومات بعينه والجميعة باطلة فيكون المعنى لاشتمالها على تقسيم المعلوم الى معروضات الامور العامة وبعضهم قالوا فى تقرير كلام الشارح ان ههنا تقسيمات متعددة لاقسام المعلوم كالثابت والممكن والحادث والقديم والموجود الخارجى والذهنى وح يصح قوله من غير كلفة او نقسم كل واحد من المعلومات الى اقسامه التى هى المعروضات لا يتوهم منه اى من قول الشارح معروضاتها كون المبادى امورا عامة فان معروض الوجود مثلا هو الموجود فالعارض الذى هو الامر العام المبدأ والمشتق معروض ومعروضات الامور العامة ليست منها فلا تكون المشتقات امورا عامة لان معروضاتها ليست نفس المشتقات بل ما يصدق هى عليه يعنى ان الامور العامة ليست بعارضة لنفس المشتقات فمعروضاتها ليست نفس المشتقات بل ما يصدق هى عليه **قوله** اى ما من شانه آه فسر المعلوم بذلك مع ان معلوم الله تعالى معلوم بالفعل قيل انما فسر المعلوم بذلك لادخال الامور التى لم تعلم بالفعل لكن من شانها المعلومية

وهذا ليس بشئ اذ ليس الكلام في معلوم الانسان فقط حتى يحتاج الى هذا التفسير فان معلوم الواجب لا يخلو عن كونه موجودا او معدوما فالمراد المعلوم في الجملة سواء كان معلوما لنا او للواجب فلا ضرورة الى هذا التاويل لان جميع معلومات الله تعالى بالفعل والحق انه انما فسر بذلك ليوافق ما ذكره المتن في تقسيم الحكماء اذ المتن قيد المقسم عند تقسيم الحكماء بالامكان فلا بد ان يقيد عند تقسيم المتكلمين ايضا به اوجاء هو بمعناه ليكون مقسم المتكلمين مطابقا لمقسم الحكماء فالتفاوت بين الحكماء والمتكلمين ليس الا في نحو التقسيم لا بالنظر الى المقسم كما هو مقتضى السوق واراد بالعلم العلم بوجه فالمعلوم يشمل المعدوم الذي لا كنه له بذا على تقدير ان لا يكون الوجه وجها شئ صحيح وان كان لا بد للوجه ان يكون وجها شئ كما هو الظاهر فغير صحيح قوله اما ان لا يكون اه قدم العدمي على الوجودي يعني قدم الشئ الذي فيه عدم على الوجودي الذي ليس فيه عدم نظرا الى تقدم العدم على الوجود فان عدم الممكن سابق على وجوده بالذات عند الحكماء وبالزمان فقط عند المتكلمين فانهم ليسوا بقائلين بالحدوث الذاتي قال في الحاشية العدم مقدم على جميع الممكنات بحسب الذات فقط وبحسب الزمان ايضا في بعضها عند الفلاسفة وفي جميعها بحسب الزمان فقط عند المتكلمين لان العالم حادث والحادث منحصر في الزماني انتهى وصفات الواجب تعالى ليست من الممكنات عندهم لان الممكن منحصر في الجوهر والعرض اولا والمراد بالممكنات ما سوى صفات الباري تعالى لو قيل بامكانها والمسبوقية الاولى اي مسبوقية الوجود عن العدم بالذات عبارة عن الحدوث الذاتي والمسبوقية الثانية عن الحدوث الزماني كما يجئ تحقيقه ان شاء الله تعالى قوله اي لم تحقق تبعا وذلك بان يكون الغير واسطة في العروض لا في الثبوت والا يلزم ان يكون الاحوال اعراضا اعلم ان الشئ اما موجود بوجود حاصل وهو الموجود بالذات فان كان ذلك الشئ قائما بنفسه لا في موضوع فهو جوهر وان كان قائما بغيره فعرض او موجود بوجود حاصل بغيره وظاهر ان موجودية الغير لا يكفي في موجودية شئ من الاشياء ما لم يكن له علاقة تبعا اذ لو لم يكن له علاقة معه يكون نسبة الوجود اليه والى غيره على السواء فلا بد من علاقة وليس الانتزاع الثاني من الاول فالموجود بوجود حاصل لغيره انتزاعي وهو المعنى بالحال فليس وجود الا ووجود الحل فالوجود واحد لكنه للمحل اولا وبالذات وللحال ثانيا وبالعرض فالمحل واسطة لوجود الحال واسطة في العروض واما العرض فان له وجودا سوى وجود المحل فهناك وجودان وجود العرض ووجود المحل لكن وجود المحل واسطة لوجود العرض واسطة في الثبوت بمعنى ان كليهما يتصفان بالوجود بالذات لا بمعنى ان الوجود احدهما بالذات وللآخر بالعرض ولا يرد عليه انه يصدق تعريف الحال على السلوب البسيطة لكونها متحققة بواسطة موصوفاتها واسطة في العروض اذ لهم ان يقولوا فيها سلب القيام بها لاقيام السلب بها يعني ان السلوب البسيطة ليست من الصفات تقوم السلوب الثابتة صفات انتزاعية واخذه في تعريف الحال كالصفات الثبوتية الانتزاعية والسلوب البسيطة خارجة عنا لانها ليست متحققة بواسطة موصوفاتها اطلاق الصفات عليها اي على السلوب البسيطة على سبيل المجاز على ان ذلك ليس مقام التعريف بل مقام التقسيم فلا مضايقة في دخول السلوب البسيطة في الحال وفيه ما افاد بعض الاكابر فانه ان المقام وان لم يكن مقام التعريف بل مقام التقسيم لكن لا بد من تميز الاقسام فيه فلا بد في كل قسم من قيد يميزه عن اخر او قسم اخر وليكون بحيث يمكن ان يوخذ تعريفا لكل قسم منه ثم لا يخفى اعتراض على قائلي الحال حاصله ان الوجود عندهم حال فكان قيامه بالموجود اولا وبالذات وبنفسه ثانيا

وبالعرض وهو غير معقول لانه عروض الشئ لنفسه بالضرب المستحيل اى من غير تغاير ولو اعتبر تغاير بينه وبين نفسه لا يكون الواسطة واسطة فى العروض فان العارض فيها لا يكون متعددا اصلا او بالتغاير الاعتبارى يكون العارض متعددا واجاب عنه البعض بان ليس ههنا عروض لا بالذات ولا بالواسطة فان الموجودية بالتبع عبارة عن موجودية شئ بوجود حاصل للمتعلقة فالوجود موجود بوجود حاصل للمتعلقة اعنى الماهية وهو نفسه لا بعروض وجود له حتى يلزم عروض الشئ لنفسه وفيه ان الوجود القائم بشئ لا يكفى فى موجودية الشئ الآخر ما لم يكن بين الشئ الموجود بوجود حاصل له وبين الشئ الآخر الموجود بوجود حاصل للاول علاقة وليست الاصحة انتزاع الثانى من الاول فيكون الوجود له بالعرض ويلزم ما الزم المحشى وان اريد انه لا عروض له بالذات ولا بالواسطة واسطة فى الثبوت فلا يجدى نفعا اذ الكلام فى الواسطة فى العروض والتحقيق ان الوجود لو كان صفة انتزاعية ويكون مناط موجودية الماهية قيام تلك الصفة الانتزاعية بها قياما انتزاعيا ولا يكون لها منشأ موجود بنفسه مع قطع النظر عن اعتبار الذهن فايراد المحشى وارد قطعا واذ على هذا التقدير لا يكون له تحقق بالذات بل تحققه يكون تابعا لتحقق الماهية ومناط تحقق الماهية انما هى هذه الصفة الانتزاعية فيلزم عروض الشئ لنفسه من غير تغاير اصلا وان كان لها منشأ موجود بنفسه كما هو الظاهر اذ الاوصاف الانتزاعية لا بد لها من الانتهاء الى منشأ موجود بنفسه سواء كان نفس الماهية او امرا منضما اليها فلا يلزم عروض الشئ لنفسه بالضرب المستحيل لا على الاول فلانه ليس للوجود قيام بالموجود على هذا التقدير اصلا بل هو منتزع عن نفس الماهية فحاله بالنسبة الى المهية حال الانسانية بالنسبة الى الانسان فهو وان كان متحققا بالتبع بمعنى انه منتزع عن نفس المهية لكن ليس له عروض للمهية ولا للمهية اتصاف به فى الواقع حتى يلزم عروض الشئ لنفسه واما على الثانى فلانه وان كان موجودا بالعرض بواسطة وجود المنشأ واسطة فى العروض لكن ليس مناط الموجودية هذا المفهوم الانتزاعى حتى يلزم عروض الشئ لنفسه بالضرب المستحيل بل مناط الموجودية مصداقه ومنشأ انتزاعه فتامل قوله وقولنا الموجود الخ فيه اشارة الى ان هذا القيد للبيان لا للاخراج لان صفة المعدوم تخرج بقيد لا معدومة ووجه الاشارة انه على الاخراج يكون صفات المعدوم معدومة فعلم ان قوله لا معدومة كاف ويعلم ان المصنفين فائدة القيود بان قيد الصفة يخرج الذوات وقيد الموجود يخرج صفة المعدوم وقيد لا موجودة يخرج الاعراض وقيد لا معدومة يخرج السلوب التى يتصف بها الموجود وما قال المحشى فى الحاشية ان القيدين الاولين للبيان كما ان القيدين الاخيرين للاخراج والا اى وان لم يكن الاولان لمحض البيان بل يكون الاول للبيان والثانى للاحتراز لكان القيد الثانى لغوا لخروج صفة المعدوم بالقيد الاخير فكان الاولان بمنزلة الجنس والاخيران بمنزلة الفصل انتهى فلعله اراد ان الغرض الاصلى من القيدين الاولين بيان الواقع لا الاحتراز وان كان حاصلا فى ضمنه ولم يرد انه لو كان القيد الثانى للاخراج يلغو لان القيد الاخير كاف فى الاخراج فان القيد الثانى لا يكون لغوا بل الاخير يلغو اذا لم يكن له فائدة سوى الاخراج وليس الامر ههنا كذلك بل له فائدة وهى اخراج السلوب التى يتصف بها الموجود كذا افاد بعض الاكابر قده وخص الذكر بصفة المعدوم ولم يذكر صفة المحال لان ما يدل على امتناع قيام العرض بالعرض

يدل على امتناع قيام الصفة بالحال علم انهم استدلوا على امتناع قيام العرض بالعرض بوجهين الاول ان القيام عبارة عن التحيز بالتبع ولا بد لما بالتبع ما بالذات فلا بد ان يكون محله متحيزا بالذات قال بعض الاكابر قوله يدل على امتناع قيام الصفة بالحال فان الحال ليس متحيزا بالتبع وليس القيام مطلقا عبارة عن التحيز بالتبع الا ترى ان صفات الباري تعالى قيامها بل قيام العرض عندهم عبارة عن التحيز بالتبع وفيه ان التحيز مخصوص بالماديات واما المجردات فلا تحيز لها اصلا فقيام الصفة بالمادي عبارة عن التحيز بالتبع وقيام الصفة بالمجرد ليس عبارة عنه فلا اضير في ان يكون قيام الحال بالمادي تحيزا بالتبع لان الحال موجود بتبعية المنشأ فيكون له تحيز ايضا بتبعية المنشأ فظهر ان هذا الدليل على تقدير تمامه دال على امتناع قيام الصفة بالحال اذ كما ان العرض القائم بالعرض ليس متحيزا بالتبع لكون محله غير متحيز بالذات لك صفة الحال ليست متحيزة بالتبع لكون محله الذي هو الحال غير متحيز بالذات لكن هذا الدليل غير تام اذ لا بد منه هو الانتهاء الى ما بالذات وهو متحقق الثاني انه لو جاز قيام العرض بالعرض يلزم التسلسل وهذا غير جار في قيام الصفة بالحال لان تسلسل الموجودات محال لا التسلسل الاحوال وهذا الدليل ايضا ضعيف اذ لا يلزم من جواز قيام العرض بالعرض ان يكون كل عرض عرض حتى يلزم التسلسل قوله والجواب اه او بنى الاعتراض المورد على تعريف الحال بانه منقوض بالصفات النفسية كالجوهرية والسوادية وغيرها فانها احوال عندهم وثابتة للذوات حالتي وجودها وعدمها على المعنى المتبادر وهو الاختصاص بالموجود المستفاد من اللام لا يندفع بجواب الشارح او بنى الاعتراض المذكور على جميع المذاهب مع قطع النظر عن هذا التبادر لا يندفع بذلك الجواب ايضا فان الصفات النفسية من الاحوال اتفاقا والاشياء تتصف بها في مرتبة ذواتها من غير مدخلية الوجود فعلى مذهب من قال بثبوت المعدوم واتصافه بالحال يبقى الاعتراض ولا يندفع بما قال الشارح وانت تعلم ان الاعتراض لو بنى على المعنى المتبادر فلا وجه لعدم اندفاعه بما ذكره الشارح اذ حاصله بيان ما اراده من كونه صفة لموجود فالاعتراض على المعنى المتبادر بناء على خلاف مراد المعرفين ولو بنى على جميع المذاهب مع قطع النظر عن التبادر المذكور فلما تم لو ثبت ان اصحاب جميع المذاهب قائلون باتصاف الذوات بالصفات النفسية حالتي وجودها وعدمها مع ان من لا يقول بثبوت المعدومات لا يقول باتصافها بها حالتي وجودها وعدمها ولا وجه لعدم اندفاعه بما ذكره الشارح الا اذا ثبت ان القائلين بعدم ثبوت المعدومات قائلون باتصافها بها حالة العدم ايضا وهو في حيز الخفاء وفي بعض النسخ وقد اوالواصلة مقام او الفاصلة فيحصل كلام الحشي انه لو كان بناء الاعتراض على المعنى المتبادر ورد على كون التعريف المذكور على جميع المذاهب قائلي الحال لم يندفع بما اجاب الشارح اذ يبقى على مذهب من يقول بثبوت المعدوم واتصافه بالحال ولا يخفى انه يندفع بانكار احد الامرين كما فعله الشارح حيث قال ان المراد بكونه صفة لموجود انه يكون صفة له في الجملة لانه يكون صفة له وانما فوضنا انكار البناء الاول اعني الاختصاص والاعتراض على غير المراد غير مضر والحق انه مع القول بالاختصاص كون التعريف المذكور للحال على جميع المذاهب الاعتراض ايضا مندفع لانه على تقدير كون المعدوم غير ثابت المعدوم ليس بمتصف لتبنى اصلا اذ الاتصاف مستلزم لثبوت الموصوف فالذات غير متصفة بالصفات النفسية في حال العدم وعلى تقدير كونه ثابتا الذات في حال العدم وان كانت متصفة

بالصفات لكن تلك الصفات معدومة حين عدم الذات فلا تكون احوالا الا ان صفة المعدوم معدومة كما قال المصنف وانما تكون احوالا حين وجودها فالحال ما تكون صفة للوجود خاصة قوله فالمعلوم على رأيهم آه يفهم منه ان التحقق عندهم اعم من الثبوت والمعدومات الممكنة معروف للثبوت هو غير الوجود اذ الوجود مبدأ الآثار بخلاف الثبوت والكون مرادف للوجود والثبوت مقدم على الوجود تقدما بالطبع عند الفلاسفة والمحققين من المتكلمين التحقق والثبوت والكون والوجود الفاظ مترادفة نعم التقرر عند القائلين بالجعل البسيط مقدم على الوجود تقدما ذاتيا على ما هو المشهور وان التحقق عندهم اعرف من الثبوت والكون اعرف من الوجود موافقا لما قال شارح المقاصد في شرح قولهم المعدوم شئ وذلك لان الثبوت والوجود قد يطلقان على النسبة الايجابية بخلاف التحقق والكون فصار كل منهما خفيا للمراد فعرف الثابت بالمتحقق والموجود بالكائن تعريفا لفظيا وبهذا ظهر اندفاع ما قيل انه ان اريد بالكون ما هو المتعارف فالكون هو الثبوت فالكائن يصدق على المعدومات الثابتة وان اريد به الوجود فالتعريف دوري وكون التعريف لفظيا لا يصح الا اذا ثبت اعرفية الكون من الوجود وكذا ان اريد بالتحقق ما هو المتعارف وهو الوجود فلا يصدق التحقق على المعدومات الثابتة وان اريد به الثبوت الاعم من الوجود فالتعريف دوري وكونه لفظيا موقوف على اعرفية التحقق من الثبوت واراد بقوله ما لا تحقق له في نفسه ما لا تحقق له في نفس الامر اذ لا تحقق له باعتبار ذاته فقائدة قوله في نفسه على الاول اوخال الاعتباري المحض في الممتنع وعلى الثاني اوخال ما لا تحقق تبعي فيه اعلم ان القائلين بثبوت المعدومات قالوا ان المعدومات متصفة بصفات غير الوجود ولا يمكن ان يكون تلك الصفات انضمامية لان الانضمام من غير الوجود غير متصور نعم يحصل لها صفات انضمامية بعد وجودها وتلك الصفات حال انعدام الموصوفات معدومة فكما ان للموصوفات المعدومة ثبوتا بانفسها كذا الصفاتها الانضمامية المعدومة مثبوت بانفسها لان الثبوت عبارة عن قابلية الوجود والصفات الانضمامية المعدومة قابلة للوجود بانفسها وان كان هذا الوجود للغير واما صفاتها الانتزاعية فعند عدم الموصوفات معدومة قابلة للوجود التبعي وهو اثبوت التبعي فتلك الصفات المعدومة لها ثبوت تبعي تبعية الموصوفات وهو قابلية الوجود التبعي وبهذا ظهر ان ما قال بعض الاكابر ان ما لا تحقق تبعي له وجود بالعرض تحذوحذو الوجود بالذات في ترتب الآثار وهذا غير الثبوت الذي للمعدومات ليس على ما ينبغي لان التحقق التبعي عندهم عين الثبوت التبعي ثم ادخال ما لا تحقق تبعي في المنفي الذي ليس له تحقق وثبوت اصلا غير صحيح فان قيل ان التحقق بالذات يستحيل ان يكون لما لا تحقق تبعي فهو ممتنع التحقق بالذات فلا مضايقة في ادخاله في المنفي الذي ليس له تحقق يقال ان التحقق التبعي وكذا الثبوت التبعي عبارة عن قابلية الوجود بالتبع فادخال قابل الوجود في الممتنع الذي هو غير قابل للوجود اصلا غير صحيح واراد بالممتنع ما يشمل الممتنع العقلي الاعم من الممتنع بالذات والممتنع بالغير الذي لا يدخل في عالم التقرر ازلا وابدا وكما ان الممتنع بالذات غير قابل للوجود فكذا الممتنع بالغير بهذا المعنى غير قابل للوجود عندهم فاندفع ما قيل ان المركبات الخيالية التي لم تخرج من كتم العدم الى ساحة الوجود ازلا وابدا عندهم منفية وليست ممتنعة عقلا فبطل ما قال الشارح من مساواة المنفي للممتنع واعلم ان ههنا اشكالا تقريره ان الثابت والمنفي كلاهما قسمان للمعلوم اذ الثابت هو المعلوم الذي له تحقق والمنفي هو المعلوم الذي ليس له تحقق وليس احدهما نقيضا للآخر لكونهما وجوديين وكذا الموجود عبارة عن المعلوم الذي يكون له كون في الاعيان والمعدوم

المعلوم الذي لا يكون له في الاعيان وليس بمنتف ايضا فتناقض بل نقيض الثابت اللامعلوم الذي له تحقق بوجه ما لا المنفي لكونه وجوديا كالثابت ونقيض الموجود اللامعلوم الذي له كون في الاعيان لا المعدوم وبهذا نقيض المنفي والمعدوم لا يكون الثابت والموجود مع انهم قد صرحوا ان المنفي نقيض الثابت والمعدوم للموجود واجاب عنه المحشي بقوله ثم لما كان نقيض الثبوت المنفي ونقيض الوجود العدم كان نقيض الثابت المنفي ونقيض الموجود المعدوم لان التناقض بين المصدرين يستلزم التناقض بين المشتقين اذ لم يرد في المشتق الا المهية التركيبية وهي غير مانعة عن التناقض بين المشتقين من مبدئهما المتناقضين اعلم ان المشتقين لو كانا عبارتين عن المبدأين المأخوذين لا بشرط شئ كما هو مذهب المحقق الدواني فهما نقيضان على تقدير كون المبدأين نقيضين وان كانا عبارتين عن ذات قام بها المبدأ كما هو مذهب الجمهور فمعنى المشتق مركب من الموصوف والصفة والنسبة ونقيضه سلب ذلك المركب لا مركب آخر من الموصوف وسلب الصفة فالمشتقان ليسا بنقيضين فلا يصح القول بان التناقض بين المبدأين يستلزم التناقض بين المشتقين على مذهب الجمهور وما قال بعض الاكابر قده انه لما كان بين المبدأين تناقض كان مبدأ ثبوتيا ومبدأ آخر سلبه سلبا بسيطا فاذا اشتق من المبدأ الثبوتي مشتق كان معناه ذاتا قام بها المبدأ الثبوتي والمشتق من السلبي معناه ذات سلب عنها ذلك الثبوتي ولا شك في التناقض بينهما فح معنى الثابت ذات لها ثبوت ومعنى المنفي ذات سلب عنها الثبوت ومعنى الموجود ذات ثبت لها الوجود ومعنى المعدوم ذات سلب عنها الوجود فتم الكلام على مذهب الجمهور ففيه ان نقيض ذات قام بها المبدأ الثبوتي سلب ذات قام بها المبدأ الثبوتي وهذا السلب يصدق بسلب الموصوف وبسلب الصفة فيكون اعم من سلب الصفة والمعلوم ليس داخلا في مفهوم هذه المشتقات حتى يلزم منه ان لا يكون بين الثابت والمنفي والموجود والمعدوم تناقض ويكون نقيض الثابت اللامعلوم الذي له تحقق ونقيض المنفي اللامعلوم الذي ليس له تحقق وهكذا في غير ذلك لان الامر الخاص سواء كان لفظ المعلوم او غيره ليس معتبرا في مفهوم المشتق وفيه كلام اما اولا فلان المعلوم ليس امرا خاصا لان معنى المعلوم ما من شانه ان يعلم وهو مساو للشئ لان كل شئ من شانه ان يعلم وما قال بعض الاكابر قده المعتبر عند الجمهور الذات المطلقة اعم من ان تكون معلومة او مجهولة ثبوتا او سلبا فلا يخفى ما فيه لان المراد بالمعلوم ما من شانه ان يعلم فكل شئ ثبوتا او سلبا من شانه ان يعلم والمجهول المقابل له غير متحقق اذ كل شئ معلوم للباري تعالى واما ثانيا فلان عدم دخول الامر الخاص غير مجد اذ على تقدير دخول الامر العام كالشئ ونظائره نقيض الثابت اللاشئ الذي لا تحقق للاشئ الذي ليس له تحقق اذ نقيض المركب سلب ذلك المركب لا مركب آخر من الامر العام وسلب الصفة ويمكن الجواب عنه بان سلب الصفة العامة كما انه يستلزم سلب الموصوف كذلك سلب الموصوف العام يستلزم سلب الصفة وههنا الموصوف والصفة كلاهما عامان فسلب الموصوف وسلب الصفة متساويان فسلب الصفة مساو لنقيض المركب ولما كان لقائل ان يقول ان المعلوم مقسم للثابت والمنفي وغيرهما والمقسم معتبر في الاقسام فيلزم مما الزم اجاب عنه بقوله وقسمة المعلوم اليهما لا يقتضي ذلك يعني ان كون المعلوم منقسما الى الثابت والمنفي والموجود والمعدوم لا يقتضي دخوله في تلك الاقسام لان التقسيم قد يكون للدال الى الانواع فح لا بد من الدخول في حقيقة الاقسام وقد يكون للعرضي الى الانواع كقسمة الماشي الى الانسان والفرس وغيرهما

فلا يدخل المقسم في حقيقة الاقسام بل انما يدخل في مفهومات الاقسام في الملاحظة وكون القسمة عبارة عن ضم قيود الى مشترك انما يستلزم ضمه اليه في الملاحظة والعنوان دون اللحوظ والمعنون قوله التقسيمين اي تقسيمين ثنائيين انما زاد وقوله ثنائيين ليلائم قوله ثلاثية التقسيمين بالنظر الى الاقسام اثلث فالاقسام وان كانت ثلثة اعني المنفي والثابت الموجود والثابت المعدوم لكن القسمين الاخيرين داخلان في الثابت المطلق في التقسيم الاول والمعدوم الممكن والمنفي داخلان في المعدوم في التقسيم الثاني قوله لكن الاقسام عندهم آه هذا اي بيان الاقسام الثلثة بالمنفي والثابت الموجود والثابت المعدوم بالنظر الى التقسيم الاول وهو ما ذكره المصنف بقوله فالمعدوم اما لا تحقق له في نفسه اصلا وهو المنفي او له تحقق وهو الثابت واما بالنظر الى التقسيم الثاني وهو ما ذكره المصنف بقوله فانه اما لا يكون له كون في الاعيان وهو المعدوم او له كون وهو الموجود فالاقسام الثلثة الموجود والمعدوم المنفي والمعدوم الثابت ففي التقسيم الاول المنفي قسم والثابت قسم آخر والموجود والمعدوم الممكن داخلان فيه وفي التقسيم الثاني الموجود قسم والمعدوم قسم آخر والمنفي داخل فيه وليس قسما مستقلا بخلاف التقسيم الاول واعلم ان الشارح قد بين العذر لعدم تقسيم الثابت الى الموجود والمعدوم بقوله وكانه لم يقسم آه ولم يبين عذر عدم تقسيم المعدوم الى الثابت والمنفي فبينه المحشي بقوله وكانه لم يقسم المعدوم الى الثابت والمنفي في التقسيم الثاني لما يتوهم من اطلاق الثابت على الموجود وكون تقسيم المعدوم وهو الموجود قسما منه اي من المعدوم اذ الثابت قسم من المعدوم والموجود قسم من الثابت فيصير الموجود قسما من المعدوم ضرورة ان قسم القسم قسم مع كونه قسيما له لكنه مندفع بان قسم المعدوم الثابت الذي لا كون له اعني للمعدوم الممكن وذلك الثابت لا يطلق على الموجود حتى يلزم من اطلاقه عليه اطلاق المعدوم على الموجود كما لا يلزم في التقسيم الاول من اطلاق المعدوم على المنفي كون قسيم الثابت قسما منه لان قسم الثابت هو المعدوم الذي له ثبوت اعني المعدوم الممكن وذلك لا يطلق على المنفي كما بينه الشارح قوله اعلم آه وظاهر ايضا ان الكائن في الاعيان على هذا المذهب اي المذهب الرابع اعم من الموجود واخص من الثابت اما كونه اعم من الموجود فلما بينه بقوله لتناوله للحال يعني ان الموجود على هذا المذهب ما له كون بالاستقلال والكائن يشمل الحال الذي ليس بموجود فالموجود والحال كلاهما فردان للكائن فيكون اعم من كل منهما فيكون اعم من الموجود ايضا واما كون الكائن في الاعيان اخص من الثابت فلما قال وعدم تناوله للمعدوم الممكن يعني ان الكائن في الاعيان غير متناول للمعدوم الممكن والثابت متناول للمعدوم الممكن ايضا والصفة عليه الكائن لكونه قسما من غير الكائن فالثابت يشمل الموجود والحال والمعدوم الممكن وهو ليس قسما للكائن في الاعيان فيكون الكائن في الاعيان اخص من الثابت لعدم وجوده في جميع اقسامه قوله وعلى الثاني آه وذلك اي تناول الثابت للموجود والحال لان المتحقق الواقع في بيان المذهب الثاني تناول لهما اي للموجود والحال وهو مرادف للثابت فاو لم يكن المتحقق متناولا لهما لم يكن مرادفا له قوله ما يمكن ان يعلم آه اعتبر امكان العلم ليشمل علم الواجب وعلم الممكن يعني انه كما ان علم الواجب يصلح لان يكون مقسما كذلك علم الممكن اي ممكن كان يصلح لان يكون مقسما فلو كان المراد بالمعلوم المعلوم بالفعل فمعلوم الواجب وان كان يتناول جميع الاقسام لكن معلوم الممكن لا يتناول جميعها فان كثيرا من الاشياء ليست معلومة بالفعل للاذهان الساذلة وقال الفاضل ميرزا جان ان اعتبار الامكان في العلم لدفع ما يتوهم من انه على تقدير جعل المقسم هو المعلوم بالفعل يلزم قسمة الشيء الى مساويه وهو الموجود الذهني

اوالى اعم منه وهو الموجود المطلق اوالى مباينه وهو المعدوم المطلق ووجه اندفاعه ظاهر لان ما يمكن ان يعلم اعم من الموجود الذهني ومن المعدوم المطلق ومن الموجود المطلق ويرد عليه ما افاد بعض الاكابر قده ان هذا انما تم لو كان المراد بالمعلوم معلوم البشر والا فكل موجود ومعدوم معلوم الله سبحانه فان كان هذا المعلومية تقتضي الوجود فالموجود مساوٍ ويلزم القسمة الى المساوي اوالى المباين والا فلا حاجة الى التعميم باعتبار الامكان ثم افاد قده انه انما اعتبر الامكان لان المعلوم بالفعل بحيث يشمل الاقسام لم يثبت تحققه من قبل بل انما يثبت في المقاصد فالاحسن ان يجعل المقسم ما شموله وتحققه بديهي وزاد الشارح ولو باعتبار ما يشمل العلم بالواجب والعلم بالممتنع قال بعض الاكابر قده عدم معلومية كنه الواجب للاذهان الممكنة مسلم واما بالنظر الى الواجب فغير مسلم بل كنهه حاضر عند نفسه وهو عالم به فالمعلوم بالفعل بالكنه شامل له لكن لما اراد الشمول لجميع العلوم علم الواجب وعلم الممكن عمم ليشمل علم الممكن بالواجب واما الممتنع فلا كنه له بل انما هنا عنوانات بلا معنون ولو فرض تلك العنوانات صادقة على شئ ويتوجه بها اليه بحسب الفرض لا غير فح ان كان المراد العلم بوجه ما ولو فرضيا دخل العلم بالممتنع والا لا اذ مفهوم الممتنع ليس وجها لشئ من الاشياء في الواقع لان الوجه عارض لذي الوجه والمعروض ليس بشئ فلا معنى لكون شئ عارضا له اذ بطلان المعروض يستلزم بطلان العارض فهو وجه فرضا **قوله** ما لا تحقق له آه ان تعلق قوله بوجه بالنفي الذي في لا تحقق له حتى يكون المعنى ما يكون عدم تحققه بوجه من الوجوه فهو معدوم فالمراد من المعدوم مطلق المعدوم اوفح يكون مآل القسم الاول ما لا يكون له تحقق بنحو من الانحاء فيكون المراد من المعدوم ما يكون فيه نحو من انحاء العدم فيتحقق بانتفاء نحو من الوجود وهو معنى مطلق العدم وان تعلق قوله بوجه بالنفي اعني لا تحقق فالمراد منه المعدوم المطلق اوفح يكون مآل القسم الاول ما لا يكون له التحقق الذي هو بوجه من الوجوه اي لا يكون له نحو من انحاء الوجود ضرورة ان النكرة في سياق النفي تفيد العموم والاستغراق وهو المعنى بالمعدوم المطلق والاول اشمل لاشتماله على المعدوم المطلق لان المعدوم المطلق ما يكون معدوما بجميع انحاء العدم فهو من افراد المعدوم الذي له نحو من العدم او جميع انحاء العدم ايضا نحو من العدم والمعدوم الخارجي والذهني لان كلا منهما له نحو من العدم وافق بتقسيمه اي مقابله الذي هو مطلق الوجود فان ظاهره اي ظاهر كلام المصنف يدل على مطلق الوجود والمعدوم قسيمه فانظاهر ان يكون المراد منه ايضا مطلق العدم ليحصل التطابق بين القسيمين وانما قال ظاهره ويدل آه اذ يمكن دلالته على الوجود المطلق ايضا لان قول المصنف ما له تحقق ما يدل على ان تحقق فرد ما من تحقق مطلق الموجود والموجود المطلق كلاهما سيان في التحقق تحقق فردما عند المحشي وان كانا متفاوتين في الانتفاء فافهم والثاني البعد عن تداخل الاقسام لتعاكس الموجود والمعدوم بحسب الذهن والخارج يعني ان شيئا واحدا يمكن ان يكون موجودا في الذهن ومعدوما في الخارج وبالعكس فهذا الشئ داخل في مطلق الموجود ومطلق المعدوم فيلزم تداخل الاقسام واما المعدوم المطلق فلا يصدق الا على ما لا يكون موجودا احدا لا ذهنا ولا خارجا وانسب بتقسيم قسيمه فان المعتبر في موارد التقسيم الشئ بالمطلق لا مطلق الشئ اعلم ان الشئ المطلق عبارة عن الشئ للملاحظ من حيث الاطلاق والعموم والاشتراك ومطلق الشئ عبارة عن الشئ الملاحوظ من حيث هو هو من دون ملاحظة امر معه حتى الاطلاق ولما كان التقسيم عبارة عن احداث الكثرة في الواحد المبهم ففي المقسم اعتبار الوحدة المبهمة ضروري وهو لا يمكن الا في الشئ المطلق الملحوظ من حيث العموم والاطلاق واما مطلق الشئ فهو واحد مع الواحد وكثير مع الكثير واذا لوحظ من حيث هو هو فليس بواحد ولا كثير وهو وان كان متميزا عن الاغيار لكن قطع النظر عن الامتياز في ذلك اللحاظ الذي هو ظرف الخلط والتعرية باعتبارين وما قال بعض الاكابر قده ما من شئ الا وهو

كيف لا والشئ من حيث هو له حقيقة هو بها هو هو متميز عن الاغيار وهو بهذا المعنى واحد لا يجدي نفعا اذ لا يلزم مما ذكره ان يكون لكل شئ جزئي واقعيا في جميع الحاظات كيف والحاظ ظرف الخلط والتعرية باعتبارين فان قلت الشئ المطلق لا يحتمل احكام الخصوص فكيف يصح تقييده بالنعم القيود وكيف يوجد مجامعا للتقييدات قلت التحقيق ان العموم والاطلاق والاشتراك عبارة عن التقررات عديدة والتشخص بتشخصات كثيرة ففي مع وحدتها المبهمة كثيرة بالكثرة الشخصية ومعنى اطلاقها وعمومها واشتراكها انها ليست مقصورة على تعين ولا مرهونة على خصوصية وبالجملة القصر على تعين والحصر على تشخص ينافي هذه الاوصاف واما كون الشئ متشخصا بتشخصات كثيرة ومتعينا بتعينات غير محصورة فهو ليس منافيا للاطلاق بل هذا هو معنى العموم والاطلاق والاشتراك نعم القول بكون الشئ المطلق مقسما لا يصح على راي المحشي لانه يزعم ان اطلاق والعموم وغيرهما من المعقولات الثانية وان القضايا المنعقدة منها بديهيات فلا يكون معروضها موجودا في الاعيان اصلا لا يقال على سبيل المعارضة على جعل المعدوم المطلق قسما مما يمكن ان يعلم امكان العلم يستلزم امكان التحقق والمعدوم المطلق الذي كان عدمه المطلق ضروريا لا يمكن تحققه يعني ان كل ممكن العلم ممكن التحقق والمعدوم المطلق وكذا الممتنع لا يمكن تحققه فيلزم كون التقسيم قسما منه وهذا باطل هذا على تقدير ان يكون قوله الذي كان عدمه المطلق ضروريا صفة كاشفة للمعدوم المطلق وعلى تقدير ان يكون قوله المذكور صفة احترازية حاصله انه يلزم كون فرد من المقسم قبل التقسيم لانا نقول لا نسلم ان امكان العلم يستلزم امكان التحقق فان الحاصل في الذهن عند علم الشئ بالوجه هو الوجه دون الشئ فافهم فيه ان وجود الوجه وجود لذي الوجه بالعرض فعلم الشئ بالوجه يستلزم وجوده كيف والعلم مساوق للتميز والتميز بدون الوجود غير معقول فان كان الوجه واقعيا فوجود الوجه وجود ذي الوجه واقعي وان كان الوجه فرضيا فالوجود ايضا فرضي كما للممتنعات فثبت استلزام امكان العلم لامكان التحقق ولو تحقق فرضي فالتحقيق ان المقسم هو ما يمكن ان يعلم ولو بوجه فرضي شامل للممتنع فهو اما ان تحقق بوجه من الوجوه بحسب الواقع فهو الموجود او ليس له تحقق ما بحسب الواقع وهو الممتنع وان كان له تحقق ما بحسب الفرض فالممتنع ليس قسيما للمقسم واجاب البعض بان المعدوم المطلق باعتبار وصف كونه معدوما مطلقا داخل في المقسم وان كان مما يمتنع علمه نظرا الى ذاته فهو قسم من الموجود الذهني باعتبار العارض ومقابل للوجود باعتبار ذاته وانت تعلم ان هذا الوصف ليس وجها واقعيا لان المعدوم المطلق وكذا الممتنع لا كينونة له في الواقع ولا كينونة له في الواقع لا وجه له في الواقع اذ لا معنى لتحقق العارض بدون المعروض فلا معنى لكون هذا الوصف وجها واقعيا للمعدوم المطلق انما هو وجه فرضي له فتامل **قوله** والا فهو الموجود الذهني اه فان قيل اعتراض على قول المصنف والا فهو الموجود الذهني تقريره ان الصورة الحاصلة من الشئ في الذهن موجودة ذهنية وممتازة عن ذلك الشئ الخارجي وعن الهوية الحاصلة منه في ذهن آخر بالهوية التشخصية على ما يشهد به بحث الوجود الذهني فانه يدل على ان للاشياء وجودا سوى الوجود الخارجي وقد تقرر عندهم ان اختلاف الوجود يستلزم اختلاف التشخص اذ الوجود والتشخص متساويان فباختلاف احدهما يختلف الآخر عندهم وان الموضوع من جملة المشخصات اذ العرض الواحد لا يحل في موضوعات متعددة فالموجود الخارجي والموجود الذهني مختلفان هوية وكذا الموجود في ذهن مغاير للموجود في ذهن آخر وجودا وتشخصا فيكون الموجود الذهني مغايرا بالهوية كالموجود الخارجي قلنا الصورة الحاصلة في الذهن من حيث انها متشخصة بالعوارض الذهنية موجودة في الذهن بنفسها بوجود يخصها والوجود الخارجي في ترتب الآثار الخارجية لانها تجعل النفس عالمة في الخارج قيل الحق عند المحشي انه وجود خارجي وانما قال

هنا يحذو حذو الوجود الخارجي توجيها لعبارة المصنف واعترض عليه بعض الاكابر قده بان هذا بعيد فانه لم يعلم مذهب المصنف فيه بعد والمحشي زعم ان معتقده مذهب الفلاسفة والا فعنده ليست الصورة مبدأ الانكشاف ولا تجعل النفس عالمة بل مبدأ الانكشاف عنده حالة اورثت النفس بالحقيقة للصورة العلمية وانت تعلم ان المحشي قد صرح في حواشي شرح التهذيب بان الشئ من حيث العوارض الذهنية موجودة في الخارج لترتب الآثار الخارجية عليه واتصاف الذهن به اتصافا انضماميا وهو يستدعي وجود الحاشيتين في الخارج فالحق ان وجود الصورة عنده وجود خارجي سواء كانت الصورة مبدأ للانكشاف اولا ومن حيث هي مع قطع النظر عن العوارض الذهنية موجودة في الذهن بصورتها بوجود آخر يترتب عليها الآثار الخارجية وجاز ان يكون لشئ واحد وجودان ذهنيان احدهما يحذو حذو الوجود الخارجي والآخر لا يكون كذلك باعتبارين كما يجئ تحقيقه فالمراد ههنا بالموجود الخارجي ما يشمل النحو الاول من الوجود الذهني وبالموجود الذهني ما يختص بالنحو الثاني منه فالذي هو موجود ذهني غير منحاز بالهوية وما كان ههنا مظنة ان يقال ان الموجود الخارجي ايضا يمكن فيه الاعتبار ان اعني التشخص المكتنف بالعوارض الخارجية والحقيقة من حيث هي وهي من حيث هي غير منحاز بالهوية والتشخص فيصدق عليه تعريف الموجود الذهني اجاب عنه في الحاشية بقوله هذا لا يجري في الموجود الخارجي بالنظر الى العوارض الخارجية لان التعرية انما هي في ظرف الذهن وفي الخارج خلط محض انتهى يعني انه لا يمكن قطع النظر عن العوارض الخارجية في الخارج لان فيه خلطا محضا والتعرية انما يكون في الذهن وارد عليه بعض الاكابر قده بانه ان اراد بالتعرية عن العوارض وجودها معراة عنها اي الطبيعة بشرط لا شئ فهي كما انها غير موجودة في الخارج غير موجودة في الذهن فان الوجود من دون التشخص غير معقول وان اراد اخذها من حيث هي مع قطع النظر عن العوارض فهي الماهية المطلقة وهي موجودة بوجود التشخص ذهنا وخارجا سواء وجد التعرية التي هي فعل الذهن ام لا فيصدق عليه في الخارج انها غير منحازة بالتشخص والهوية والاقتران بالعوارض لا يناني وجودها من حيث هي وانت تعلم ان في الخارج شيئا واحدا منحازا بالهوية والتشخص نعم للذهن ان يلاحظ الشئ من حيث هو هو مع قطع النظر عن العوارض وهو حين لحاظه من حيث هو هو مخلوط بالعوارض في الواقع والتعرية انما هي في لحاظ الذهن فقط بمعنى ان للذهن ان يلاحظ الشئ معراة عن العوارض وان كانت مكتنفة بها في نفس الامر ذهنا وخارجا والموجود في الخارج والذهن مع قطع النظر عن هذا اللحاظ واحد محض ليس فيه اثنينية اصلا ولا يمكن ان يصدق عليه انه غير منحاز بالتشخص والهوية لان الماهية من حيث هي هي موجودة بعين وجود التشخص في الخارج والذهن وبهذا اي بما ذكر من ان للموجود الذهني بحسب وجوده في الذهن هوية شخصية يظهر لك ان ما ذكره الشارح ههنا من ان الذهن لا يدرك الا امرا كليا ليس على ما ينبغي قال في الحاشية فانه لو سلم ان الذهن لا يدرك الا امرا كليا فلا شك ان له بحسب وجوده في الذهن هوية شخصية انتهى فالكلي موجود في الذهن مع امتيازه بهوية شخصية لا حقة له في هذا النحو من الوجود مع انه اي مع ان قول الشارح فان الذهن لا يدرك الا امرا كليا مما تراه ناظرا الى القول بان مدرك الكليات النفس ومدرك الجزئيات الحواس وهو باطل ضرورة ان المدرك في الانسان ليس الا المشار اليه بانا وانت وهي النفس الناطقة دون الحواس لانها آلات للادراك لا مدركة بل الادراك ليس الا من شان المجرد والحواس لما كانت جسمانية لم تكن شاعرة لذواتها وان ما لا يشعر بذاته لا يشعر بغيره والحواس ليست شاعرة بذواتها فكيف تكون شاعرة بغيرها فعلم بهذا وجاب بعض الافاضل عن هذا الايراد بان الشارح صرح في موقف الجواهر بان الحواس انما سميت مدركة لحصول الصور فيها وكونها مغيبة على الادراك فاذن

مراد الشارح ان الذهن لا يحصل فيه الا امر كلي وصور الجزئيات المادية تحصل في الحواس وان المدرك للكلي والجزئي هي النفس فاندفع الايراد الثاني ولعله لهذا قال مع انه كما تراه ناظر ولم يجزم به وقد يورد على الشارح بانه لو سلم ان الجزئيات المادية لا يدركها النفس الا على وجه كلي لكن المجردات تدرك بعضها بعضا على الوجه الجزئي فاختل الحصر واجاب عنه بعض الاكابر قه بان كلام الشارح مبني على ان الكلية والجزئية صفتان للعلم دون المعلوم كما نقل عن قدماء الفلاسفة فالادراك التعقلي كلي والادراك الاحساسي جزئي وبناء على هذا صح قولهم ان الباري عز وجل لا يدرك الجزئيات المادية الا على وجه كلي فان مرادهم نفي العلم الاحساسي واثبات التعقل والتعقل علم كلي وان كان المعلوم شخصا فتشخص الصورة الذهنية غير مانع عن الشركة والحاصل ان الذهن اي الذات المجردة لا يدرك الا امرا كليا اي لا يحصل فيها عند الادراك الا امر كلي غير مانع عن الشركة فلم تشمل الصورة القائمة بها على الهوية المانعة عن الشركة واما صحة هذا القول وفساده فليس عمدتها على الشارح فانه مهنا في صدد نقل المذاهب لا في التوهين والتسديد ولم يبق الكلام الا في العلم الاحساسي ولذا اورد به نقضا قوله وبان الجزئيات اه فان قلت الموجود الذي ما ليس لموجوديته رتب عليه الآثار اي آثار الشخص الخارجي وهذا المعنى يصدق على الجزئيات الحاصلة في القوى الظاهرة يعني ان الصورة قد تحصل في الحس الظاهر كما هو المختار عند المشائية وهذه الصورة لا يترتب عليها الآثار فهي موجودة ذهنية والنقض وارد بها فلا وجه لتفسير القوى بالباطنة واجاب عنه بعض الاكابر قه بان المراد بالحواس الحواس الظاهرة فانه كثيرا ما يطلق لفظ الحواس ويراد بها الظاهرة ولفظ القوى يطلق على الباطنة وقوله المدركة بالحواس المرتسمة في القوى الباطنة بيان وتفصيل للجزئيات يعني الجزئيات بقسميها الحاصلة في الحواس الظاهرة والمرتسمة في القوى الباطنة منحازة بالهوية وليست موجودات خارجية وفيه ان توجيه كلام الشارح بهذا الوجه لا يخلو عن البعد اذ ليس فيه الواو العاطفة بين الحواس والمرتسمة في القوى الباطنة بد منها على هذا التوجيه كما لا يخفى ومما يؤيد كون صور الجزئيات المادية حاصلة في الحس الظاهر ما قال الشيخ في طبيعيات الشفاء يشبه ان يكون كل ادراك انما هو اخذ صورة المدرك بنحو من الانحاء فان كان الادراك ادراكا لشيء مادي فهو اخذ صورة مجردة عن المادة تجريدا والحس يأخذ الصورة عن المادة مع لواحقها ومع وقوع نسبة بينها وبين المادة كالمحاذاة والوضع والمقابلة واذا زال تلك النسبة بطل ذلك الاخذ اورد عليه بانه لا تأييد فيه فلعل مراده بالحس الحس المشترك وفيه ان هذا الايراد يرجع الى جواب المحشي قلت مدركات الحس الظاهر حال احساسها انما ينطبع في الحس المشترك لا في الحس الظاهر فاذا ابصرنا شيئا فصورته انما تنطبع في الحس المشترك لا في البصر والاحساس انما هو للحس المشترك فانه يأخذ الصورة عن المادة حال كونها اي حال كون الصورة عند الحس الظاهر واذا زالت هذه الحالة اي المقابلة يبطل ذلك الاخذ لانتفاء شرطه ويحصل الصورة في الخزانة اي في خزانة الحس المشترك وهو الخيال فلم يحصل الصورة في الحس الظاهر فظهر وجه تخصيص الشارح القوى بالباطنة وفيه ما افاد بعض الاكابر قه انه لو كان الامر كذلك لزم اشتراط ادراك الحس المشترك بحضور المادة وهو احد مذهب مخالف لمذهب الفلاسفة والكلام على مذهبهم وقد صرحوا بانطباع الصورة في الجليدية ثم في محجر النور واما الحس المشترك فانما ينطبع فيه بعد انطباعها فيها فلا يمكن ان يراد بالحس الحس المشترك واما حصول الصورة في الخيال فانما هو عند ظريان الذهول لا عند غيبوبة المادة كما يدل عليه كلام المحشي وايضا قال الشيخ في طبيعيات الشفاء فمنها البصر وهو قوة مرتبة في العصبة المجوفة تدرك صورة ما ينطبع في الرطوبة الجليدية من اشباح الاجسام ذوات الاذن وهذا نص في انطباع الصورة في الحواس الظاهرة والقول بانه تسامح في القول بانطباع الصورة في الجليدية كما تسامح في نسبة الادراك

الى البصر في غاية البعد او مذهبهم ارتسام الصورة في الجليدية كما هو مصرح في كتبهم فافهم ولك ان تقول في الجواب عن النقض بصور الجزئيات المرتسمة في القوى الباطنة ان المراد بالهوية ههنا هوية تمنع بها فرض الاشتراك مطلقا اى على وجه الاجتماع والبدلية معا وهوية الجزئيات المرتسمة في القوى الباطنة تمنع بها فرض الاشتراك على وجه الاجتماع دون البدلية واذا جاز الاشتراك البدلي في الصور الحاصلة في القوى الباطنة فهي غير ممتازة بالهوية والحاصل ان الصور الحاصلة في القوى الباطنة وان كانت من حيث اكتنافها بالعوارض الحسية غير قابلة للاشتراك اصلا لكنها من حيث انفسها صالحة للاشتراك البدلية دون الاجتماعية الا ترى ان البيضة الحاصلة في الخيال تنطبق على كل بيضة بيضة من البيضات المعينة اذا رفع احدها ووضع الاخرى مقامها على سبيل البدل بحيث يجزم العقل ان يكون هي هي وليس هذا الحكم مختصا ببعض الصور الخيالية كصورة البيضة المعينة وبعض ضعيف البصر بل يجري في كل صورة خيالية ووهمية كما قال وبهذا تعلم ان الصور الخيالية والوهمية يجري فيها الاشتراك البدلي اذ كل صورة خيالية ووهمية تنطبق على الافراد العينية والفرضية لان المراد بالاشتراك البدلي مطلق الاشتراك سواء كان بين الموجودات او الاشياء الفرضية وكلما يرتسم في الخيال فللوهم باستخدام المصورة ان يخترع مثله في الشكل واللون والمقدار وغيرها فيجوز في الصور الخيالية الاشتراك البدلي بين هذا الخيل والموجود او بين المخيلين في كل تخيل وتوهم كما يظهر بالتامل الصادق وتفصيله اى تفصيل الجواب ان مدركات الحس الظاهر لوجود ها في الخارج ومقارنتها للمادة ولواحقها المقتضاها هوية تمنع بها فرض الاشتراك على وجه الاجتماع والبدلية معا فالصور الحاصلة في الحواس الظاهرة مجردة عن نفس المادة مع شرط حضور المادة عند الحس ووقوع نسبة ووضع من المقابلة او التلاقي والتجريد فيها عن لواحق المادة فهي من قبيل الموجودات الخارجية قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات الاحساس ادراك الشئ الموجود في المادة الحاضر عند المدرك على هيئة مخصوصة من الاين والوضع والمتى والكيف والكم وغير ذلك او بعض ذلك ما يفك الشئ عن امتثالها في الوجود الخارجي ولا يشارك لها فيها غيره ولا يخفى ان هذا الكلام من المحشي تصريح بحصول الصورة في الحس الظاهر وقد انكره من قبل حيث قال مدركات الحس الظاهر انما تطبع في الحس المشترك لا في الحس الظاهر الا ان يقال المراد انه يحصل الصورة في الحس المشترك فانه ياخذ الصورة عن المادة حال كونها عند الحس الظاهر ويلزم ان الصورة الحاصلة في الحس المشترك حال كونها عند الحس الظاهر موجودة في الخارج اذ لمقتضاها هوية تمنع بها فرض الاشتراك على وجه الاجتماع والبدلية معا فالصورة الحاصلة في الحس الباطن سواء كان حسا مشتركا او خيالا او وهما لحصولها فيه وكونها مجردة عن المادة وعوارضها تجريدا ناقصا او الصورة الحاصلة في الحس المشترك والخيال مجردة عن المادة بحيث لا يحتاج في وجودها الى وجود المادة لكنها ليست مجردة عن لواحق المادية كتقدر ما وتشكل ما ووضع ما والحاصل ان الصورة الحاصلة في الوهم مجردة عن المادة وعن بعض لواحق المادة لانها تنال المعاني التي ليست هي في ذاتها مادية وان عرض لها ان تكون في المادة فالصور المرتسمة في الحواس الباطنة بسبب تجردها نحوا من التجريد لمقتضاها هوية تمنع بها فرض الاشتراك على وجه الاجتماع دون البدلية بل هي تقبل الاشتراك البدلي والصورة الحاصلة في العقل لحصولها فيه لمقتضاها هوية تمنع بها فرض صدقها على غيرها من الصور العقلية ولكونها مجردة عن المادة ولواحقها تجريدا تاما يمكن فرض اشتراكها على وجه الاجتماع والبدلية والحاصل ان الصور المحسوسة لاستثنائها على اللواحق المادية متعينة بحيث لا يحتمل الاشتراك اصلا والصور المدركة بالحس الباطن لتجريدها تجريدا ناقصا يحتمل الاشتراك بدلا لا اجتماعا والصور العقلية لتجريدها التام يحتمل الاشتراك على وجه الاجتماع ايضا وفيه كلام من وجوه الاول ان التفرقة بين الصور الحاصلة في الحس الظاهر او في الحس

المشترك حال كونها عند الحس الظاهر وبين الحاصلة في القوى الباطنة بان الاولى من الموجودات الخارجية والثانية من الموجودات الذهنية باطل
لان الصور الحاصلة في الحس الظاهر في الحس المشترك حال كونها عند الحس الظاهر لا يترتب عليها الآثار الخارجية لان صورة النار الحاصلة
في البصر لا تحرق شيئا وحصول صورة الحلاوة في الذوق لا يجعل شيئا حلوا في والحاصلة في الخيال سواء في عدم ترتب الآثار في موجودات
ذهنية الثاني ان قبول الصور الخيالية والوهمية الاشتراك البدلي مع نعم قد يشتبه لتشابه العوارض ولا تميز تميزا تاما فيجوز ان ما يخيله هو هذا ام ذاك
لكن هذا التجويز انما هو من اغلاط الوهم واما في نفس الامر فلا يقبل الاشتراك اصلا لا معا ولا بدلا بل هو مشتمل على الهوية لا يقال المراد بالاشتراك
البدلي اعم مما يكون في نفس الامر او بسبب التجويز العقلي الغير المطابق لانه يلزم ح ان يكون بعض الصور الحاصلة في الحس الظاهر او في الحس
المشترك حال كونها عند الحس الظاهر من هذا القبيل كصورة ضعيف البصر والشبح المرئي من بعيد فانه يجوز فيهما انه هذا ام ذاك تجويزا غير مطابق
الثالث ان للموجود الذهني تشخصا البتة سواء كان موجودا في الحس او العقل فان اراد صدقه بدلا مع هذا التشخص فهو باطل قطعا لان تشخص بدلي
الاشتراك الاجتماعي والبدلي معا ذهنيا كان تشخص او خارجيا وان اراد انه مع قطع النظر عن هذا التشخص صادق بدلا فهو كما انه صادق بدلا
على كثيرين صادق اجتماعا واجاب عنه بعض الاكابر قده بان ههنا تشخصين تشخص المعلوم فان المعلوم في ادراك الحواس جزئي البتة
باتفاق الفلاسفة ثم يلحقه تشخص آخر عند حصوله في الحس فاذا قطع النظر عن هذا التشخص يبقى المعلوم متشخصا والمجيب يدعي ان هذا التشخص غير ناشئ
عن الشركة البدلية فان قلت كيف يبقى التشخص الخارجي في الحس مع المصادقة بين الوجود والتشخص واذ ليس في الحس وجود خارجي فليس
هناك تشخص خارجي قلت هذا لا يرد ولا يضر في هذا المقام فان المقام مقام نقل المذاهب وليس عهدة الصحة والفساد على الناقل وحصول
التشخص الذي عرض له في الخارج مذهبهم وقد نصوا عليه منصوص غير قابلة للتاويل مع انهم يقولون ان التشخص في ظرف يساوق الوجود
في ذلك الظرف فلا يصح تبدل الوجود في ظرف التشخص واما بقاء التشخص في ظرف آخر مع عروض وجود آخر فلا يمنعونه فتامل فيه حق
التامل وبعد اللتيا والتي اي بعد اجمال الجواب وتفصيله هذا جواب آخر عن النقض بصور الجزئيات الحاصلة في الحواس مطلقا تقريره انك
قد عرفت ان المراد بالوجود الذهني ههنا وجود ذهني لا يخده وجود الخارجي في ترتب الآثار وهو لا يصدق الا على ما فيه نوع من الاشتراك
وهو الاشتراك على وجه الاجتماع قال في الحاشية حاصل هذا الجواب ان المراد بالهوية التشخصية هوية يتمنع بها فرض الاشتراك على وجه الاجتماع
والصورة الجزئية الحاصلة في خيال زيد مثلا من حيث هي مع قطع النظر عن العوارض الحاصلة لها في ذلك الخيال ينطبق على تلك الصورة
في اي خيال تحصل على وجه الاجتماع قد سبق ان للصورة الحاصلة في الخيال او الوهم وكذا للصورة الحاصلة في الحس الظاهر او في الحس
المشترك حال كون المحسوسات عند الحس الظاهر اعتبارين فهي من حيث انها متشخصة بالتشخص الحسي المكتنفة بالعوارض الحسية موجودة
بالوجود الذي يخده والوجود الخارجي ومن حيث هي هي اي مع قطع النظر عن التشخص الحسي والعوارض المترتبة على هذا التشخص موجودة بوجود
لا يخده والوجود الخارجي ومنطبقة على تلك الصور في اي حس تحصل على سبيل الاجتماع فتلك الصور موجودة ذهنية وغير منحازة
بالهوية لانها غير مشتملة على هوية تمنع عن الاشتراك الاجتماعي ولكنها مع ذلك ليست بكلية كما قال ولا يلزم من ذلك كلية مدركات الحواس
لان مناط الكلية جواز الانطباق على الاعيان الخارجية محققة كانت او مقدرة على وجه الاجتماع انتهى يعني ان الصور الحاصلة

فى الحواس وان كانت غير مشتملة على الهوية المانعة عن الاشتراك الاجتماعى لكنها ليست بكلية اذ مناط الكلية جواز الاشتراك الاجتماعى بين الاعيان الخارجية المحققة او المقدرة والصور الحسية غير مشتركة بينها بل هى مشتركة بين الصور الموجودة فى الحواس الكثيرة فهى موجودة ذهنية واعترض عليه بعض الاكابر قدس بان هذا الجواب كالجواب الاول مبنى على ان الحاصل فى الخيال الهوية فالهوية الخارجية تكون ملفوفة بالعوارض الخيالية فاذا قطع النظر عن العوارض الخيالية تبقى الهوية الخارجية وهذه الهوية الخارجية غير مانعة عن الاشتراك الجمعى بين الصور الحاصلة فى الخيالات فقد صدق على الهوية الخارجية انها غير منحازة بالهوية المانعة عن الاشتراك الجمعى ولو اريد بالهوية ما يمنع الاشتراك بين الاشخاص الخارجية فمع لا يصدق على الصورة الخيالية ايضا لانها منحازة بهوية مانعة عن الاشتراك الجمعى بحسب الخارج واجاب عنه بان المراد المنحاز بهوية مانعة عن الاشتراك فى ظرف ذلك الوجود موجود خارجى والمنحاز لا بهوية مانعة عن الاشتراك بحسب ذلك الظرف موجود ذهنى والهوية الخارجية فى ظرف الخارج منحازة بهوية مانعة عن الاشتراك بحسب ذلك الظرف وفيه انه كما ان الصور الحاصلة فى الحواس بهويتها غير مانعة عن الاشتراك الجمعى بحسب ظرف الذهن ومنحازة بهوية مانعة عن الاشتراك الجمعى بحسب ظرف الخارج كذلك الهوية الخارجية غير مانعة عن الاشتراك الجمعى بحسب ظرف الذهن ومنحازة بهوية مانعة عن الاشتراك الجمعى بحسب ظرف الخارج فلا وجه للفرق اصلا فتامل ولا تغفل **قوله** وبان المدرك الخ لا يخفى ان المنحاز فى الخارج بهمية وهوية لا ينحاز فى تحققه الخارجى بهمية وهوية منضم اليها فى هذا التحقق سواء كانت الهوية خارجة عن الحقيقة التشخصية كما ذهب اليه المحققون حيث ذهبوا الى ان الاختلاف بين الكلى والجزئى بحسب الادراك دون المدرك فما كان مدركا من حيث الانحياز جزئى وما كان مدركا من حيث نفس ماهيته مع قطع النظر عن الانحياز كلى ولما كان الاول منحصرا فى الاحساس والثانى فى التعقل قالوا ما ادرك بالادراك الاحساسى جزئى وما ادرك بالادراك العقلى كلى او داخلة فيها كما ذهب اليه غيرهم حيث ذهبوا الى ان التشخص جزء عقلى للمتشخص والمتشخص مركب عقلى من الماهية والتشخص فالهوية على كلا المذهبين ليس امرا منضما فالمنحاز فى الخارج بهمية وهوية غير منحاز بهوية منضم اليه بحسب هذا التحقق من الوجود واجاب عنه بعض الاكابر قدس بان هذه المناقشة تشبه المناقشة اللفظية فانا نريد بالانضمام حقيقة الانضمام واما ان اريد ما ينحاز بحسب ماهيته وهوية متميزة بحسب ذلك الظرف من الوجود فلا يرد شئ الا التعسف بحسب اللفظ مع انه من البين ان للموجود فى الحواس هوية مغايرة للهوية الموجودة فى الخارج ضرورة ان اختلاف الوجود يستلزم اختلاف الشخص فالمدرك بالحواس منحاز فى تحققه الذهنى بهمية وهوية تنضم اليها فى هذا التحقق فلا يصح قول الشارح ان المدرك بالحواس لا ينحاز فى تحققه الذهنى بهمية وهوية منضم اليها فى هذا التحقق واجاب عنه بعض الاكابر قدس بان مذهب الفلاسفة ان الموجود فى الذهن الهوية الخارجية وعليه مبنى جواب الحبشى الذى مر فى قول الصورة الحاصلة فى الحواس مشتملة على هوية خارجية محفوظة فى الحاسة وقد عرض لها هوية اخرى فبالهوية الاولى امتازت عن صور اشخاص اخر وبهذا التميز الذى حصل فى الحاسة قد امتازت به عن الصور الحاصلة من هذا الشخص فى خيالات اخر ففى الحاسة امتازت بهويتين منضمة احديهما فى هذا النحو من الوجود والاخرى فى نحو الوجود الخارجى فالهوية الحاصلة فى الحاسة لم تتخرق فى الذهن بهويته منضمة فى تحققها الذهنى فقط بل ينحاز فى الذهن بهوية منضمة فى الوجود الخارجى ايضا وهو المراد بقول الشارح ان المدرك بالحواس لا ينحاز فى تحققه الذهنى بهمية وهوية ينضم اليهما فى هذا التحقق فلا اشكال الا بالتعسف والبعد عن اللفظ وهو الذى قال الشارح وكل ذلك تكلف وتعسف **قوله** وكل ذلك تعسف وذلك لان المتبادر من قوله وان انحازا تغاير المميزين بالذات انما جعل وجه التعسف انه خلاف المتبادر لان المتبادر من لفظ التعسف انه معنى بعيد عن اللفظ والحاصل ان الشارح قد اعترض على قول المصنف

فان انحاز آه بوجهين الاول ان الواجب تعالى موجود خارجي وليس له هوية مغايرة لحقيقته حتى يجاز بهما معا واجاب بانه تعالى شئ واحد في حد ذاته الا
ان ذلك الشئ يسمى حقيقة من حيث ان الواجب به هو هو ويسمى هوية من حيث انه المميز له تعالى على وجه لا يكون فرض الشركة فقد جاز الواجب بحقيقته
وهويته شخصية متغايرتين اعتبارا ثم اعترض عليه بالتعسف وبين الوجه التعسف بان المتبادر من قوله فان انحاز الخ تغاير المميزين بالذات
وههنا هما متغايران اعتبارا والاولى في وجه التعسف ما قال بعض الاساتذة روح المدرروحه ان المتبادر من التغاير تغاير المميزين اما بالذات او
بالاعتبار بحيث يكون جهة التغاير متقدمة على صدق المفهومين وههنا بعد تسليم التغاير التغاير متاخر عن صدق الهوية والتشخص وهذا النحو من التغاير
غير التغاير المعتبر عندهم والوجه الثاني من الاعتراض ان الجزئيات المدركة بالحواس المرتسمة في القوى الباطنة منحازة عن غيرها بالحقيقة والهوية
معا وليست موجودات خارجية بل هي موجودات ذهنية واجاب عنه الشارح بان المدرك بالحواس لا يجاز في تحققه الذهني بهوية وهوية منضم اليها
في هذا التحقق ثم اعترض عليه بانه تعسف وبين الوجه التعسف بان المتبادر من قوله فان انحاز آه كون الموجود الذهني غير منحاز بهوية منضم الى
الهوية في اي ظرف كان قال بعض الاساتذة روح المدرروحه الاولى في وجه التعسف ان الظاهر من كلام المصنف في التقسيم عدم الانحياز في الوجود الذهني
مطلقا فالقول بالانحياز مع انه مخالف لما سبق بطلان الا الانحياز الذي سلمه المجيب هو الانحياز الذهني بالهوية العينية وهو غير معقول لان الوجود الذهني
يوجب هوية على حدة في الذهن لان الهوية مساوقة مع كل وجود والوجود في الذهن غير الوجود في الخارج مع ان الهوية العينية قد تنعدم في الخارج
ولا يتفاوت الحال في الوجود الذهني واورد عليه بعض الاكابر قدس سره بان هذا القائل قد حسب مقصود المجيب ان الموجود في الحاسة ليس له هوية يجاز
بها انا الهوية الهوية الخارجية بها يمتاز الموجود الذهني فاورد ان الهوية قد تنعدم ويبقى الموجود الذهني وهذا توهم فاسد لان مقصود المجيب ان الموجود
في الحاسة له هوية موجودة فيها لكن تلك الهوية هي الهوية التي بها يمتاز في الوجود الخارجي ولا يضر انتفاء الهوية عن الخارج لهذا الوجود الذهني وان
اراد هذا القائل ان مبنى الجواب انحياز الموجود الحسي بالهوية العينية الحاصلة في الحس وهو فاسد لان الهوية العينية مساوقة للوجود العيني فلا يبقى
حصول لها في الحاسة ففيه ان هذا ابطال لقول الفلاسفة ولا يضر في هذا المقام وايضا لو اريد هذا لا يتوجه عليه ان الهوية العينية قد تنعدم عن الخارج
وان بقي الوجود الذهني ثم ان المسلم انما هي المساوقة بين الهوية العينية والوجود العيني في الخارج فلا يصح انتفاء الوجود العيني مع بقاء الهوية العينية
في الخارج ولا قباحة في حصول الهوية العينية في الحاسة مع عروض وجود آخر **قوله** اما ان لا يقبل العدم آه اراد بالعدم العدم المطلق المراد بالعدم
المطلق طبيعة العدم لا العدم المطلق المصطلح فانه عدم خاص فالحاصل ان الواجب لذاته يمتنع عليه طبيعة العدم فيكون الوجود المطلق المقابل
له ضروريا وههنا كلام من وجوه منها ان الزمان يستحيل عليه العدم المطلق او يستحيل عليه العدم السابق والعدم اللاحق فهو واجب وجوابه
ان الزمان لا يستحيل عليه سلب طبيعة الوجود بل انما يستحيل عليه سلب الوجود الخاص عني الوجود السابق واللاحق ولا يلزم منه استحالة العدم
مطلقا واليه اشار بقوله فلا اشكال بالزمان حيث لا يقبل العدم اللاحق لذاته ووجه تخصيص نفي العدم اللاحق عن الزمان مع انه لا يقبل العدم
السابق ايضا عندهم انه قائل بحدوث الزمان وتقدم عدمه على وجوده تقدما في الواقع قال في الحاشية اراد بالزمان نفسه كما هو مذهب
الفلاسفة من ان الزمان امر ممتد متصل غير قار الاجزاء موجود في الخارج بنفسه غير متناه اورا سمه وهو الآن السيال انتهى هذا مختار جماعة من
من المتاخرين فعندهم الزمان موهوم والموجود في الخارج انما هو الآن السيال الذي هو راسمه ومنها ان كل ممكن يستحيل عليه العدم المطلق

لان المعدوم المطلق منحصر في الممتنع وكل ممكن موجود في علم الواجب ضرورة ان العلم مساوق للتميز والتميز بدون الوجود غير معقول وجيب بان المراد ما يستحيل عليه العدم المطلق لذاته وهو منحصر في الواجب واما الممكن فلا يستحيل عليه العدم المطلق لذاته بل بالنظر الى علم الواجب ومنها ان انتفاء الوجود الذهني بالذات لا يستحيل على الواجب تعالى فانتفاء جميع انحاء العدم لا يكون مستحيلا عليه تعالى وجيب بان الموجود الذهني خارج عن المقسم اذ المقسم للواجب والممكن الموجود الخارجي فالواجب ما لا يقبل العدم المطلق بالنسبة الى الوجود الخارجي فلا نقض بانتفاء الوجود الذهني والتحقيق ما افاده بعض الاكابر قده ان الواجب ما يمتنع عليه جميع انحاء العدم الذي ينافي الواقعية وانتفاء الوجود الذهني لا ينافي كون الواجب موجودا في الواقع كما ان انتفاء وجود زيد في مكان مخصوص لا ينافي كونه موجودا في الخارج قال في الحاشية المعلقة على قوله العدم المطلق اي نفس العدم من حيث هو في الواجب بالنظر الى ذاته ممتنع كما ان الوجود المطلق المقابل له بالنظر الى ذاته ضروري يعني ان المراد بالعدم المطلق ليس ما هو المصطلح بل المراد طبيعة العدم اي سلب طبيعة الوجود فالواجب ما له طبيعة الوجود ضروري ويستحيل عليه طبيعة العدم والممكن ما ليس له طبيعة الوجود ضروريا ولا سلب طبيعة الوجود ضروريا بخلاف الزمان فان كلا من الوجود والعدم بالنظر اليه ممكن فما ظن بعض جهلة يونان ان الزمان واجب لاستحالة العدم السابق واللاحق عليه ليس بشيء لان الزمان يمكن سلب طبيعة الوجود عنه وما لا يمكن في الزمان هو لحوق العدم وهو عدم خاص واللحوقة وهو وجود خاص وهما اي لحوق العدم الذي هو العدم الخاص واللحوقة الذي هو الوجود الخاص خارجان عن نفس الوجود والعدم لان لحوق العدم سلب الوجود الخاص ولا يلزم من استحالة سلب الوجود الخاص استحالة سلب الوجود مطلقا بل يمكن سلب الوجود المطلق بان لا يوجد اصلا ولا لحوق العدم ضرورة الوجود الخاص وضرورة خصوص الوجود لا ينافي الامكان فان قلت ان الزمان لما استحال عليه العدم السابق واللاحق فاستمرار الوجود واجب لانه اذا امتنع احد النقيضين وجب النقيض الآخر والوجود المستمر متحقق من الوجود المطلق في الواقع فالوجود المطلق ضروري للزمان يقال نقيض العدم السابق فالعدم اللاحق سلب العدم السابق واللاحق وهو اعم من الوجود المستمر فانه يصدق بانتفاء الوجود رأسا وبثبوت الوجود المستمر فعلى تقدير استحالة العدم السابق واللاحق يجب سلبهما لا ما هو اخص من سلبهما اعني الوجود المستمر فضرورة خصوص الوجود والعدم في الممكن لا ينافي امكانه فتامل انتهى قال بعض الاكابر قده ما ذكر من عدم منافاة ضرورة خصوص العدم للامكان ان كان صحيحا لان الامكان عبارة عن سلب ضرورة طبيعة الوجود وسلب ضرورة رفع طبيعة الوجود لا عن سلب ضرورة الوجود الخاص وسلب ضرورة رفع الوجود الخاص فلا يكون ضرورة رفع الوجود الخاص منافيا للامكان لكن ما ذكر من عدم منافاة ضرورة خصوص الوجود للامكان والاحتياج فاسد لان ضرورة الخاص يستلزم ضرورة المطلق بداهة فاذا كان خصوص الوجود ضروريا كان الوجود المطلق ضروريا وفيه ان العدم اللاحق عدم خاص وهو انتفاء الوجود اللاحق فبايستحيل ان يكون الوجود اللاحق ضروريا وضرورة الوجود الخاص يستلزم ضرورة الوجود المطلق فيكون سلب طبيعة الوجود محالا فيلزم كون الزمان واجبا وايضا السلب طبيعة من الطبائع لا يحقها الخصوصية فيلزم كون ضرورة العدم الخاص مستلزما لضرورة العدم المطلق فضرورة العدم الخاص ينافي الامكان والحق ان ضرورة الخاص انما يستلزم ضرورة المطلق في ضمن الخاص لا مع قطع النظر عن تحققه في ضمنه وهو ليس ضرورة المطلق حقيقة والوجب انما يكون بضرورة المطلق من حيث هو كذا والامتناع انما يكون بضرورة العدم المطلق لا من حيث تحققه في ضمن الخاص فتامل **قوله** واظهر آه اعلم انه قال الشارح

[illegible] بقيد الذات احتراز عن الواجب بالغير وتقييد الممكن بذلك ليس احترازا اذ لا ممكن بالغير بل رعاية لما اتفقه قيد لذاته في الواجب
واحدا لكون الامكان مقتضى الذات وورد عليه بان الامكان لا يكون مقتضى الذات واجاب عنه المحشي بوجهين الاول ما اشار اليه بقوله
بتسامحة يعني ان القول باقتضاء الذات للامكان مسامحة والمراد به عدم اقتضاء الغير لان الامكان سلب الضرورة الناشية عن الذات
لا سلب الضرورة الناشي عنها يعني ان قيد لذاته ليس قيد السلب بل هو قيد للمسلوب فلا يكون السلب مقتضى الذات ضرورة انه يجامع
الوجوب بالغير والامتناع بالغير يعني لو كان لذاته قيد السلب لكانت الضرورة المسلوبة مطلقة وسلب الضرورة المطلقة انما يكون بانتفاء
جميع انحاء الضرورة ذاتية كانت او غيرية فلا يجامع الامكان الوجوب بالغير والامتناع بالغير اذ فيهما ضرورة غيرية ولو كان الامكان عبارة عن
سلب مطلق الضرورة فهو وان كان مجامعا مع الوجوب بالغير والامتناع بالغير لكنه يجامع الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي اليضا لان فيهما
سلب الضرورة الغيرية فكيف يكون مقابلا لهما واورد عليه بانهم قالوا في نفي الامكان بالغير انه لو كان بالغير لزم تواردا العلتين المستقلتين
اعني الذات والغير على شئ واحد وهذا صريح في كون الذات مقتضية له واجيب بانه لما كانت الذات كافية كانت بمنزلة العلة والخلف الذي يلزم
في تواردا العلل المستقلة على ذات واحدة يلزم في وروده العلة على ما الذات كافية فيه والثاني ان القول بان الامكان ليس مقتضى الذات
لكونه عبارة عن سلب الضرورة الناشية عن الذات لا عن سلب الضرورة الناشي عنها مسلم الا انه يمكن ان يقال سلب الضرورة الناشية
عن الذات ناش عنها بان يجعل السلب محمول سالبة المحمول اي يعتبر للسلب نحو من الثبوت ويجعل السلب محمولا على ان اقتضاء الذات
للسلب لا يعقل بدون اعتبار الثبوت اذ السلب البسيط لا يكون بعلة فلا تكون الذات علة مقتضية للسلب البسيط وبالجملة الضرورة المسلوبة
ليست ضرورة مطلقة بل هي مقيدة بالناشية عن الذات فيكون سلب هذه الضرورة اذا كان السلب محمول سالبة المحمول مقتضى الذات
ويجامع الوجوب بالغير والامتناع بالغير وانما لم يعتبر الايجاب العدولي لانه موقوف على وجود المثبت له فيلزم تقدم الوجود على الامكان
بخلاف السلب المحمولي على ما عليه المتاخرون ويرد عليه وجوه الاول ما قال ولكن الخارج عن الحصر العقلي هو السلب البسيط يعني ان
الخارج عن حصر المواد في الوجوب والامتناع والامكان هو السلب البسيط لا السلب لثابت فان الوجوب ضرورة الوجود بالنظر الى الذات
والامتناع ضرورة العدم بالنظر اليها فلو لم يكن الامكان سلبها سلبا بسيطا اختل الحصر والثاني ما اشار اليه بقوله بل ليس ههنا اقتضاء اي
ليس في حد الامكان اعتبار الاقتضاء لا في الضرورة ولا في سلبها فان الامكان سلب الضرورة التي هي بالنظر الى الذات سلبا
بسيطا وهذا السلب لا يصح انفكاكه عن الذات في مرتبة من المراتب وهو يدل على الاستلزام دون الاقتضاء بل يدل على عدم الاقتضاء اذ على
تقدير الاقتضاء وكانت الذات متقدمة على هذا السلب فيلزم انفكاك هذا السلب عن مرتبة الذات، ف فههنا استلزام بمعنى مطلق امتناع الانفكاك
وهو غير الاقتضاء، والثالث ما قال وعلى كل تقدير اي سواء كان ههنا اقتضاء او لا يكون لا يلزم من سلب المقيد السلب المقيد يعني انه
لا يلزم من تقييد الضرورة المسلوبة بقيد اذ ليس الامكان عبارة عن سلب مطلق الضرورة بل هو سلب الضرورة التي هي بالنظر الى الذات ولا يلزم
ان يكون السلب مقيدا بهذا القيد حتى يكون السلب ناشيا عن الذات لان نقيض المقيد رفع المقيد وسيأتي تحقيقه في مقام قوله
وهو اي الممكن لذاته آه المشهور ان الموجود الخارجي ينقسم الى الجوهر والعرض والحق ان المقسم اليهما هو الموجود في نفس الامر مطلقا لا الموجود الخارجي

لان العلم والعدد والنسب اعراض وليست بموجودة في الخارج على ما ذهب اليه المحققون اعلم انه لا ريب ان من الاعراض ما لا توجد في الخارج كالنسب والاعداد فانها لا توجد خارج المشاعر بل انما توجد في الاذهان والصورة الذهنية عرض في الذهن مع انها ليست بموجودة خارج المشاعر ولا موجودة بوجود تترتب عليه الآثار الخارجية لكونها موجودة بوجود ظلي عندهم فلا يجوز ان يكون مقسم الجوهر والعرض الموجود الخارجي سواء اريد به الموجود خارج المشاعر او اريد به الموجود بوجود تترتب عليه الآثار الخارجية فالحق ان مقسم الجوهر والعرض هي الممية الموجودة بوجود مطلق ذهنيا كان او عينيا والوجود العيني اعم من ان يكون بنفسه او بغيره وعلى هذا الامور العامة اعراض كالامور الانتزاعية لانها قائمة بالموضوعات قياما انتزاعيا وتخصيص القيام المأخوذ في تعريف العرض بالقيام الانضمامي يخرج المقولات النسبية والكيفيات الانتزاعية والكم المنفصل عن الاعراض اذ هي باسرها انتزاعية وبالجملة لا فرق بين الامور الانتزاعية والامور العامة فلا وجه لعد احدهما من الاعراض دون الاخرى ومن زعم ان المقسم الموجود خارج المشاعر انما ورد عليه ان العلم والعدد والنسب اعراض مع انها ليست بموجودة في الخارج اجاب عنه بوجهين الاول ما اشار اليه بقوله والقول بان عدها من الاعراض من قبيل المسامحة وتشبيه الامور الذهنية بالامور العينية في القيام بالموضوع والتصافه بها والثاني ما اومأ اليه بقوله وبان الجوهر والعرض قيد القسم لا نفسه يعني ان الجوهر والعرض ليسا قسمين بل هما قيدان للقسم والقسم الموجود الخارجي الجوهر والموجود الخارجي العرض وقيد القسم يجوز ان يكون اعم من المقسم وفي هذين الجوابين تكلفا ما في الاول فلما فيه من ارتكاب التجوز في اطلاق لفظ العرض على الموجود الذهني مع انه مخالف لتصريحاتهم وفي الثاني ارتكاب انهم لم يريدوا العرض في شيء من المواضع بحيث يتناول كل فرد منه فانهم لم يريدوا بغير الجوهر والعرض الا في حصر هذا التقسيم ولم يزيدوا في موضع آخر عند ذكر رسمه على ما يستفاد من هذا التقسيم فان قيل فحينئذ اي حين يكون المقسم الموجود في نفس الامر يلزم ان يكون الامور العامة اعراضا للكونها اوصافا موجودة في نفس الامر تحقق منا شيها ولا يمكن ان تدخل في الجوهر فلا بد وان تدخل تحت العرض والا يختل الحصر مع انهم لم يعدوها منها قلت التركيب العقلي معتبر فيما اي في افراد ما ينقسم الى المقولات او المراد ان التركيب العقلي معتبر فيما ينقسم الى المقولات بالاندراج تحتها كما يقال المهيات اما جواهر او اعراض فيكون المندرج تحت المقولات مركبا عقليا ولا يلزم ان يكون المقسم مركبا عقليا حتى يكون الجوهر مع كونه مقولة مركبا عقليا وفي بعض النسخ فيما ينقسم اليه المقولات وهذا ظاهر لان المقولة عبارة عن الجنس العالي فيجب ان يكون له فصل والحاصل ان الامور المندرجة تحت مقولة من المقولات تكون مركبات عقلية فلو كانت الامور العامة اعراضا يجب اندراجها تحت احدى مقولات العرض مع انها ليست بمندرجة تحت مقولة من المقولات واذا لم تكن مندرجة تحت مقولة من المقولات فتكون الامور العامة خارجة عنها اي عن العرض للكونها بسائط عقلية فيرد ان هذا لا يدفع الاعتراض اذ حاصله انه على تقدير كون المقسم الموجود في نفس الامر يلزم كون الامور العامة اعراضا لكونها اوصافا موجودة في نفس الامر والا يمكن ان تدخل في الجوهر فلا بد ان يدخل تحت العرض والا يختل الحصر مع انهم لم يعدوها منه اي من الاعراض والقول بان التركيب العقلي معتبر فيما ينقسم اليه المقولات فتكون الامور العامة خارجة عن العرض لكونها بسائط عقلية غير دافع لان اختلال الحصر باق بحاله ولو خصص المقسم بالموجود الذي يخصه في المركبات العقلية فلا محيد عن التكلف بما لا يلزم من عدم اندراج الامور العامة تحت مقولة ان لا تكون اعراضا اذ العرض غير منحصر في المقولات التسع كما نص عليه الشيخ في قاطيغورياس الشفاء فالامور العامة كالوجود والوحدة وغيرهما اعراض قائمة بالموضوعات قياما انتزاعيا مع عدم اندراجها تحت مقولة من المقولات ونعم ما قال بعض الاكابر قدس

ان الاستدلال بهذا الوجه على عدم كون الامور العامة اعراضا موقوف على ان العرض منحصر في المقولات وعلى ان المقولات اجناس عوال لكل ما تحتها وان الامور العامة كلها بسائط والكل في حيز المنع اما الاول فلانهم قالوا الوحدة عرض وخارجة عن المقولات واما الثاني فلانهم صرحوا ان الفصول غير مندرجة تحت المقولة لانها اندراج نوع تحته بل صدق الجوهر عليه صدق عرضي وقالوا الصور هي الفصول فالصور غير مندرجة تحت المقولة بحيث تكون مركبة منها ومن غيرها واذا جاز في بعض الموجودات ذلك فليجز مثله في الامور العامة البتة والسواد والبياض ونحوها عند المحشي بسائط ذهنا وخارجا فليس واحد من المقولات ذاتيا لها مع صدق رسم العرض عليه وزعمه مذهبا للاسفار فليكن الامور العامة من هذا القبيل واما الثالث فالدليل انما قام على بساطة الوجود ونحوه لا على بساطة كل امر عام مع ان موصوفاتها اي موصوفات الامور العامة ليست بموضوعات لها لان الشيء لا يقوم وجوده مثلا والموضوع لا بد وان يكون مقوما لما حل فيه دائما لا يكون الشيء مقوما لوجوده مثلا لاستحالة تقدم الشيء على نفسه والمقوم لا بد وان يكون مقدما على ما يقومه وانت تعلم ان اختلال الحصر او التكلف بتخصيص المقسم باق بعد وارد عليه بعض الاكابر قوله حيث الاول ان هذا انما يتم في الوجود الحقيقي اذا كان عارضا واما في الوجود المصدري فلا اذ ليس موجودية الموجود به فلا باس بان تتقرر الماهية ثم يقوم وجوده المنتزع كما في سائر العوارض ولو كان الوجود عين الماهيات فحاله حال الماهيات في الجوهرية والعرضية وتقويم المحل وعدمه فوجود الجوهر جوهر لعدم كونه في موضوع ووجود العرض عرض لكونه في موضوع وانت تعلم انه ان كان المراد بتقويم الماهية لوجودها المنتزع انها مقومة لوجودها المنتزع في الذهن بعد الانتزاع فلا يخفى ما فيه اذ مقومه الذهن لا الماهية لانه صفة قائمة بالذهن قيام العرض بالموضوع وان كان المراد بها انها مقومة لوجودها الموجود بوجود المنشأ ففيه ان منشأه ان كان صفة زائدة على الماهية فيكون تقويمها له عبارة عن تقويم منشئه الذي هو صفة منضمة فيلزم تقدم الشيء على نفسه كما لزم على تقدير كون الكلام في الوجود الحقيقي وكونه عارضا وان كان منشؤه نفس الماهية فلزوم تقدم الشيء على نفسه ظاهر جدا والثاني انه لو تم ما ذكره فلا يتم الا في الوجود ونحوه ولا يتم في سائر الامور العامة فليتامل قال ش الى الثالثة فيه اشارة الى ما يرد عليه وهو انه يختل الحصر المعتبر في التقسيمات اذ الامور العامة ليست بجواهر فلو لم تكن اعراضا ايضا يبطل حصر الوجود الممكن في الجوهر والعرض ويمكن ان يقال في جوابه ان الوجود والامكان ونحوهما ماخوذ في المقسم فالمقسم للجوهر والعرض الموجود الممكن في نفس الامر وهو اي المقسم وان اخذ فيه بان يكون جزءا منه ليس من جملة الاقسام والا يلزم كون الشيء وجزئه فردا لنفسه وكلا فلا يكون الوجود والامكان وغيرهما جوهرا واعراضا بل موصوفا يصدق عليهما لوجوب صدق المقسم وجزئه على الاقسام فلا يختل الحصر اذ الاختلال انما يلزم لو كان داخلا تحت المقسم ولا يدخل تحت قسم من الاقسام وههنا ليس كذلك اذ الوجود ونحوه ماخوذ في المقسم وليس داخلا تحته وارد عليه بعض الاكابر قوله اولا بان الوارد بعد تسليم ما قال ان اللازم من بيانكم ان موصوف الوجود ليس موضوعا فلا وجود موجود لا في موضوع فيلزم ان يكون جوهرا ولا وجه لاختلال الحصر ببيان انه ليس في موضوع الان يزاد في تعريف الجوهر قيد زائد لكونه موجودا في المادة او قائما بنفسه وثانيا بان ما قال في العذر غير تام لان الماخوذية في المقسم لا تنافي كونه من الاقسام اذ ما يوخذ فيه ان صدق عليه المقسم صدق الكلي على الفرد فلا بد من دخوله في جملة الاقسام والا اختل الحصر قطعا وفيه ان ما يصدق عليه المقسم ان كان مساويا للمقسم او اعم منه فلا يكون من جملة الاقسام والمراد بما يوخذ في المقسم ما يكون مساويا للمقسم او اعم منه ويمكن ان يقال بعض الامور العامة اعني ما يشمل القسمين لا يمكن ان يوخذ في المقسم لعدم كونه مساويا للموجود في نفس الامر بل اخص منه لصدق الموجود في نفس الامر في القسم الثالث بدونه

فيصدق عليه المقسم صدق الكلي على الفرد فلا بد من دخوله في جملة الاقسام والا يحتمل الحصر **قوله** اي في محل آه لما كان ظاهر الكلام موهما لكون تقويم المحل للحال على اي وجه كان سواء كان لطبيعة الحال او شخصيته كافيا في كونه موضوعا وليس كذلك والا لكان كل محل موضوعا لوجوب احتياج الحال مطلقا في تشخصه الى المحل فسره بقوله اي في محل يقوم ذلك المحل الحال من حيث العموم والخصوص يعني يكون المحل العام مقوما للحال العام والمحل الخصوص يكون مقوما للحال الخصوص ولا قباحة في ان يكون بعض الاعراض من حيث العموم علة لتشخص المحل ومن متممات تشخص المحل كما قالوا الزمان علة لتشخص الحركة والاين والشكل والمقدار متممات لعلة تشخص الجسم فلا ينتقض تعريف المادة بدخول موضوعات هذه الاعراض ولا تعريف الموضوع بخروج محالها اما عدم انتقاض تعريف المادة بدخول موضوعات هذه الاعراض فلما قال فالمادة التي هي محل الصورة تقوم ما حل فيها من الاعراض القائمة بها من حيث العموم والخصوص يعني ان المادة وان كانت موضوعة بالنسبة الى الاعراض القائمة بها كالكيفية الاستعدادية وغيرها لكن لا يقوم الحال الذي هو الصورة بها من حيثيتين حيثيتي يعني ان المادة لا تقوم الصورة الحالة فيها من حيث العموم والخصوص بل انما تقومها من حيث الخصوص لا من حيث العموم واذا لم تكن مقومة لها من حيث العموم فلا تكون موضوعة لها فان الصورة المطلقة لا تحتاج الى الهيولى اصلا بل الهيولى تحتاج اليها في وجودها وتحملها فالهيولى مادة لا صور الحالة فيها لا حتياجها اليها وموضوعة للاعراض القائمة بها لا ستغنائها عنها والموضوع عبارة عن المحل المستغني عن الحال بنفس حقيقته وان كان محتاجا الى الحال العام بسبب الخصوصية والعرض عبارة عن الحال المحتاج الى المحل بنفس حقيقته فلا يكون تعريف المادة منقوضا بموضوعات الاعراض المذكورة وذلك لان الصورة ليست محتاجة اليها من حيث هي ولا بد للاعراض من ان تكون محتاجة الى محالها من حيث هي بل الصورة محتاجة اليها من حيث الخصوص فقط والعرض كما يكون محتاجا الى المحل من حيث الخصوص يكون محتاجا اليه من حيث العموم ايضا واذا لم يكن الحال من حيث العموم محتاجا الى المحل فلا يكون الحال عرضا ولا المحل موضوعا واما عدم انتقاض تعريف الموضوع بخروج محال الاعراض المذكورة فلما قال بخلاف العرض فانه من حيث هو محتاج الى المحل المطلق ومن حيث الخصوص محتاج الى المحل الخاص فلا يخرج محال الاعراض المذكورة عن تعريف الموضوع لان تلك الاعراض من حيث هي محتاجة الى المحل المطلق وان كان خصوص المحل محتاجا الى الحال من حيث هو والحاصل ان محل الصورة محتاج اليها في الوجود بمعنى ان طبيعة المحل محتاجة الى طبيعة الصورة وخصوص الصورة محتاجة الى خصوص المحل بخلاف العرض فان طبيعة المحل غنية عن طبيعة العرض كما ان خصوص المحل غني عن خصوص العرض فاحتياج طبيعة المحل الى طبيعة الحال في الوجود وغناها عنها في الوجود مدار جوهرية الحال وعرضية والحال الاول يسمى صورة والثاني عرضا ومحل الاول مادة ومحل الثاني موضوعا والتحقيق ان معنى احتياج العرض المطلق الى الموضوع المطلق والخاص الى الخاص ليس الا ان مطلق وجود العرض محتاج الى مطلق وجود الموضوع ووجود العرض الخاص محتاج الى الموضوع الخاص ولا يخفى على المستيقظ ان الصورة بالقياس الى المادة ايضا على هذه الشاكلة اذ وجود الصورة الخاصة محتاج الى المادة الخاصة ضرورة ان تشخص الحال فرع تشخص المحل كما تقرر عندهم واما احتياج وجود الصورة المطلقة الى وجود المادة المطلقة فلان حلول الصورة الخاصة في المادة يستلزم حلول طبيعتها المطلقة فيها وهو يستدعي ان يكون لطبيعة الصورة حاجة الى المادة اذ الحلول لا يتصور بدون الحاجة الذاتية وقد نصوا عليه ايضا حيث اثبتوا الهيولى في جميع الاجسام بعد اثباتها في الاجسام القابلة للانفكاك

بان الجسمية طبيعية نوعية وقد احتاجت الى المادة في الاجسام القابلة للانفكاك فلا تكون غنية عنها اذا تناولها لما حلت فيها بل تكون محتاجة اليها لذاتها فتحتاج اليها حتما كانت واذا كان حلول الجسمية الخاصة في المادة مستلزما لحلول طبيعتها المطلقة والحلول لا يتصور بدون الافتقار الذاتي فيكون مطلق وجود الصورة ايضا محتاجا الى مطلق وجود المحل فلا فرق بين العرض والصورة بهذا الوجه اصلا وفقه الامر ان الحلول عبارة عن نحو الوجود واذا قيل حلول شئ في شئ عبارة عن وجوده له وسيتحقق ان شاء الله تعالى ان مصداق الوجود هي نفس المهية فالطبيعية التي حلت في شئ يكون بنفس ذاتها ونسخ حقيقتها مصداقا للحلول ومطابقا للوجود الناعتي بلا امر زائد عليها فالصورة لما كان وجودها محلولها في محالها كانت بنفس ذاتها وجوهر حقيقتها مصداقا للناول ومطابقا للوجود الناعتي فلا يجوز ان تكون مستغنية عن المحل بنفس ماهيتها ويعرضها الافتقار اليه بخصوص تشخصها وهذا هو بعينه شاكلة العرض كما لا يخفى فاستبان ان الفرق بين العرض والصورة لا يمكن بالنحو الذي ذكروه غاية ما يمكن ان يقال في الفرق بينهما انهما وان اشتركا في كونهما حالين في محل لكن العرض يحتاج الى المحل مطلقا يعني ان العرض الخاص يحتاج الى المحل الخاص والعرض المطلق يحتاج الى المحل المطلق ومحل العرض لا يحتاج اليه اصلا لا المحل المطلق الى العرض المطلق ولا المحل الخاص الى العرض الخاص ولا المحل الخاص الى العرض المطلق ولا المحل المطلق الى العرض الخاص واما الصورة فانها لخاصتها مهما تحتاج الى محلها الخاص ضرورة ان تشخص الحال فرع تشخص المحل وتحتاج في وجودها المطلق الى محلها المطلق لانها طبيعية ناعتية وتحتاج محلها الخاص الى طبيعتها المطلقة لاجل طبيعتها المطلقة شركة العلة محلها كما ثبت في محله وبهذا يظهر الفرق بين المادة والموضوع اذ المادة تفتقر في وجودها بالفعل الى طبيعية ما حل فيه لا الى خصوصياته والموضوع لا يفتقر في وجوده بالفعل الى ما حل فيه اصلا لا الى مطلقه ولا الى خصوصه وبعد فيه كلام قد ذكرناه في شرح الهياكل السعيدية فاعلم انه لما اشتهر فيما بينهم ان اتصاف شئ بشئ فرع وجود الموصوف اورد عليه المحقق الدواني بان الهيولى متصفة بالصورة مع ان ليس الهيولى تقدم على الصورة قبل الصورة متقدمة عليها واجاب عنه الحشي في الحاشية بقوله اتصاف الهيولى بالصورة من حيث انها صورة مطلقة متقدم على وجود الهيولى وذلك لان الهيولى امر مبهم في حد ذاتها حتى ان فعليتها فعلية القوة وجوهريتها جوهرية الاستعداد وليس شئ بالفعل ما لم يقترن بالصورة ومن حيث انها صورة معينة متاخرة عنه اذ الهيولى بعد اتصافها بالصورة المطلقة توجد وتفيد تشخص الصورة والى اصل ان الصورة المطلقة متقدمة على الهيولى في وجود نفسها ولا يمكن وجودها مجردة عن العوارض المشخصة كالوضع المعين والمقدار والشكل المعينين وفي بقائها كالهيولى فهي محتاجة الى الهيولى في تشخصها فالصورة الشخصية لافتقارها في وجودها الى الهيولى تكون حالة فيها ولكون الاتصاف بها انفعاليا يتوقف على وجود المحل في الخارج واتصافها بالصورة المطلقة اتصاف انتزاعي كما سيصرح به في الحواشي الآتية بناء على ان الهيولى امر مبهم والصورة شئ متحصل ولا معنى لانضمام المتحصل الى المبهم فاتصافها بها اتصاف انتزاعي وهو لا يستدعي تقدم وجود الموصوف فيكون الهيولى قد تصورت اي صارت ذات صورة مطلقة ووجدت فتصورت اي صارت ذات صورة معينة وبهذا المعنى قولهم الهيولى محتاجة الى الصورة في وجودها والصورة تحتاج اليها في التشخص التي انت تعلم ان الصفة في الاتصاف الانتزاعي لا تكون موجودة في الخارج بوجود مغاير لوجود الموصوف بل الموصوف يكون في الخارج بحيث يصح انتزاع الصفة عنه والصورة موجودة بوجود مغاير لوجود الهيولى ولا معنى لكون الحال في الهيولى تشخص الصورة فقط لما عرفت ان حلول التشخص مستلزم لحلول الطبيعية قطعا ولا دخل فيه للانتزاع اصلا ثم الاتصاف

الانتزاعي وان لم يستدع تقدم الموصوف لكن لااقل من وجوب المعية بينه وبين وجود الموصوف ولايصح انتزاع شئ من المعدوم المحض فافهم واجاب المحقق الدواني عن هذا النقض بوجهين الاول ان علة الهيولى نفس الصورة واما اتصاف الهيولى بالصورة فيجوز ان يكون متاخرا عن الهيولى فلا محذور وهذا انما يصح لو لم يكن نفس معية الصورة حالة في الهيولى وتصير حالة فيها بعد تحققها في نفس الامر مع ان حلول شئ في شئ لايمكن بدون الحاجة الذاتية كما تقرر عندهم مع ان تاخر حلول الصورة عن نفس الصورة مخالف لتصريحاتهم الثاني ان اتصاف الهيولى بالصورة من حيث انها صورة ما متقدم على الهيولى وان كان متاخرا عن وجودها الذهني وهذا الاتصاف بالصورة المعنية متاخر عن وجود الهيولى ويرد عليه ان الاتصاف بصفة موجودة في الخارج لايكون الا لوجود تلك الصفة في الخارج وههنا الصورة موجودة في الخارج فيكون الاتصاف بها ايضا في الخارج لا في الذهن وايضا نهم قد صرحوا ان الهيولى والصورة متلازمتان في الخارج وان الصورة المطلقة شركية لعلة الهيولى في الخارج وظاهر ان كون الصورة المطلقة شركية لعلة الهيولى وكون الهيولى علة قابلة لما يلزم وجودها كالنسبة والتشكل ليس الا بحسب الوجود الخارجي لا بحسب الوجود الذهني فلا معنى للقول بان اتصاف الهيولى بالصورة ذهني وههنا كلام طويل قد استوفيناه في شرح الهداية السعيدية وفي رسالة مفردة لنا في هذا البحث والسر فيه ان العرض طبيعة ناعتية محضة والصورة طبيعة مستقلة من حيث هي وغير مستقلة باعتبار العوارض فتامل انت تعلم انه ان اراد بكون العرض طبيعة ناعتية وكون الصورة طبيعة مستقلة ان العرض بطبيعته حال في محل بخلاف الصورة ففيه ما عرفت ان العرض والصورة في سبيل واحد وان اراد معنى آخر فليصور حتى ينظر فيه **قوله** وهو المادة آه المادة ههنا اعم من الهيولى فان محل الصورة الجوهرية المغدنية هو المركب من العناصر الاربعة بناء على بقاء صور البسائط في المركبات كما صرح به بعض المحققين فما اورد على تعريف الممنوع بالمحل المستغني عن الحال بان محل الصورة المعدنية هي المادة وهي اي المادة العنصرية غير محتاجة اليها اي الى الصورة المعدنية لافي الوجود مع ان المادة لابد ان تكون محتاجة الى الصورة في الوجود لان الفرق بين الجوهر الحال والعرض ان الحال ان كان محله موجودا وهذا الحال انما يوجد بالفعل محله فهو عرض وان كان محله لم يوجد بالفعل الا بسبب ذلك الحال ولذلك الحال حتى في ايجاد محله بان يكون نفس معية شركية لعلته فهو الصورة ولافي التحصل النوعي اشارة الى دفع ما قيل ان الحال الذي يحتاج اليه المحل في وجوده بالفعل او في تحصله نوعا وحقيقة حقيقية تكون صورة لا عرضا والصورة التركيبية وان كانت لاتحتاج اليها المادة في وجودها بالفعل لكنها تحتاج اليها في تحصلها نوعا اي بالقوة مثلا فتكون الصورة التركيبية المحصلة لها نوعا جوهرا لا عرضا وجه الدفع ان المادة غير محتاجة الى الصورة التركيبية اصلا لا في الوجود ولا في التحصل النوعي لانها كانت قبل فيضانها متحصلة بالصورة الجوهرية العنصرية وهي كافية في تحصيلها فلا تحتاج في التحصل الى تلك الصور اصلا ساقطا لان محلها هو المركب الممتزج من العناصر الاربعة وهو قبل الصورة المعدنية ليس متحصلا بالصورة تجعلها نوعا متحصلا وان كان موجودا وهذا انما يصح لو كان من شرط الصورة ان يقوم محلها اما موجودا بالفعل او نوعا متحصلا فالحال الذي لا يفيد محلها الوجود بالفعل ولا النوعية ليس صورة فالصور التركيبية جواهر ولكن نظير من كلام الشيخ في قاطيغورياس الشفاء ان محل الصورة لابد وان يكون محتاجا اليها في شيئية وجوده بالفعل لا في تقومه نوعا وقد فصل حد العرض بما حل في شئ قد تمت شيئيته قبل حلولها فيه وقد احترز به عن الصورة اذ الصورة لاتحل في شئ قد تمت شيئيته قبل حلولها فيه بل انما يصير ذلك الشئ شيئا بتلك الصورة وعلى هذا معنى العرض هو الحال في المحل المستغني عنه

في الوجود بالفعل وظاهر ان هذا المعنى متحقق في الصورة التركيبية فان المركب الممتزج غير محتاج اليها في الوجود فتكون الصورة التركيبية اعراضا بالجزء ضرورة ان صور البسائط باقية حين التركيب وايضا لو كان تحصيل المهية نوعا كافيا في الجوهرية فلا يكون للنزاع الواقع فيما بينهم في جواز تركيب حقيقة من جوهر وعرض معنى محصل اذ الصورة على هذا هي الحال الذي يقوم به محله اما وجودا او نوعا فحصلا والعرض ما ليس كذلك فكل ما يتركب منه ومن جوهر ما حقيقة فهو صورة لا مادة والمعنى المقول بكونه عرضا ان المركب الممتزج مشتمل على امرين الاول البسائط والثاني وصف الاجتماع والبسائط متقومة متحصلة بصورها غير محتاجة في تقومها الى الصورة التركيبية اصلا فانما يحتاج اليها اتصافها بوصف الاجتماع وهو امر عرضي والحال الذي يحتاج اليه المحل في امر عرضي يكون عرضا فالصورة جوهرية قال في الحاشية لكن بيان ذلك بان صور البسائط باقية عند التركيب فلو كانت صور المركبات حالة في الهيولى يلزم اجتماعها مع صور البسائط في محل واحد وهو ما يأباه الفهم السليم قيل اراد انه لو لم يكن الصورة التركيبية حالة في المجموع بل في الهيولى المغرقة فاما ان تحصل بسبب احصة اخرى من الهيولى مغايرة لما حصل من صور البسائط كما ان الحصة الحاصلة من صورة المائية مغايرة للحصة الحاصلة من النارية فلا وجه لان يقال المركب مركب من العناصر واما ان لا تحصل بل تحل في الحصة الحاصلة من صورة البسيط فيلزم وحدة محل الصورة النارية والمائية مع انهما باطلة لان هيولى النار الصرفة لا اصلا حيثية لها للمائية وانما تحصل بعد التركيب قال بعض الاكابر قدس هذا بعينه وارد على حلول صور البسائط في الهيولى ايضا فان الصورة النوعية ان حصلت الهيولى تحصلا غير تحصلها الذي حصل بالصورة الجسمية فقد صار بها الهيولى نوعا غير الجسم وان حصلت ذاك التحصل الذي جاء من قبل الصورة الجسمية يلزم تواردا العلل على تحصل واحد لا يمكن ان يقال حصل بالنوعية التحصل الاخص لان مثل هذا يجري في صور المركبات اذ يجوز ان يكون صورها حالة في الهيولى ويكون التحصل الحاصل بها مغايرا التحصل الحاصل لصور البسائط بان يكون هذا التحصل جزءا من الاول ثم قال والحق عندي بعد ثبوت الصور النوعية الجوهرية انها مطلقا البسائط كانت او المركبات حالة في الجسم اي المجموع المركب من الهيولى والصورة الجسمية المتوحدة توحدا طبيعيا وذلك لانها لو كانت حالة في الهيولى فالهيولى اما محتاجة الى الصور كلها فيلزم انعدام واحد من الصور واما محتاجة الى كل واحد من الصور فيلزم تواردا العلل على معلول واحد شخصي واما الى القدر المشترك بين الصور فهذا القدر المشترك اما ذاتي او عرضي لا سبيل الى الاول لانه اما جزء لتلك الصور فتكون الصور مركبة وهي مفصولا باعتبار فيلزم تركب الفصل وقد اجمعوا على بساطة الفصول ولان الصور ايضا بسائط اذ التركيب يختلفان باختلاف الاعتبار واما تمامية الصور فتكون الصور حقيقة واحدة ولا سبيل الى الثاني ايضا لانه يلزم ان يحتاج الهيولى الى الصور انفسها فتكون اعراضا وانما يحتاج الى امر عارض لها فيكون هذا العارض جوهرا وما ليست محتاجة اصلا فيلزم ان تكون اعراضا فان الفرق بين الجوهر الحال والعرض الحال انما هو بحاجة المحل وعدمها وهذا لا يرد عند كون المحل الجسم فانا نختار ان الجسم محتاج الى كل واحد من الصور ولا استحالة فيه لان الجسم ليس واحدا شخصيا بل هو واحد بالعموم وانت تعلم ان الهيولى وان كانت واحدة شخصية لكن وحدتها شخصية مبهمة وهي باقية على كل حال ولذا تصلح لقبول كل صورة مع بقائها بشخصها او تواردا العلل على معلول واحد شخصي لا يمتنع اذا كانت وحدته غير مبهمة فالحق ان الهيولى مع وحدتها الشخصية تكون متعددة بتعدد الصور التي فيها او ذاتها واحدة بالذات ليس فيها اثنينية اصلا انما الاثنينية والتكثر في الصور فالهيولى المتصل قبل طريان الانفصال

هي بعينها هيولى الجزء بعد طريانه معنى انها امر واحد بالوحدة الشخصية المبهمة وكذا هيولى المنفصل بعد زوال الانفصال هي بعينها هيولى المتصل انما يبطل بالاتصال والانفصال الوحدة والكثرة العارضتان فليست الهيولى في حد ذواتها ذات حصص حتى تقوم كل صورة في حصة منها والا لما كان قابلة للاتصال والانفصال بل يكون للمتصل حصة من الهيولى وللمتصلين حصة اخرى منها فلا يشترك الهيولى الشخصية بينهما عند بقاء الحصة المعينة مع تبدل الصور فظهر ان الهيولى مع وحدتها الشخصية قابلة للاتصالات ومحل لكل جبلية وصورة وانفاقا وتحقيق ان محل صور المركبات كالصورة الياقوتية هو الهيولى من حيث انها متصورة بصور البسائط اجمع فالهيولى بعد كونها متصورة بصور البسائط صارت مستعدة للصورة التركيبية وان لم تكن بنفسها او مع واحدة او اثنين او ثلاثة منها مستعدة لها وانت تعلم ان اشكال لزوم عرضية الصور التركيبية باق بعد كما لا يخفى (قوله اي الهيولى تحصل متصورة بصورة ما اي بالقدر المشترك من صور المركبات التي تتصور بصورة معينة منها اي من صور المركبات والا لما امكن ان تحصل محل الصورة التركيبية المعينة التي هي متحصلة قبل انضمامها اليه يلزم حلول المتحصل في غير المتحصل يعني ان محل الصورة المعينة التي هي متحصلة لا بد ان يكون متحصلا قبل انضمامها اليه اذ لا معنى لحلول المتحصل في غير المتحصل وتحصله بان تحصل بالصورة النوعية التركيبية المطلقة وتتصف بها اتصافا انتزاعيا والاتصاف الانتزاعي لا يجب ان يتأخر عن وجود الموصوف كما قالوا والسر فيه ان اتصاف الهيولى بالصورة المطلقة اتصاف انتزاعي وهو لا يقتضي تقدم وجود الموصوف فلا يلزم تقدم وجود الهيولى على وجود الصورة المطلقة وبالصورة المعينة اتصاف انضمامي لوجوب الموصوف قبل انضمام الصفة والاتصاف الانتزاعي لا يجب ان يتأخر عن وجود الموصوف ان استلزمه والاتصاف الانضمامي يجب ان يتأخر عنه كما سيأتي تفصيل ذلك قد عرفت ان الصفة في الاتصاف الانتزاعي لا تكون موجودة في الخارج بوجود مغاير لوجود الموصوف بل الموصوف يكون موجودا بحيث انتزع الصفة عنه وهنا الصورة موجودة بوجود مغاير لوجود الهيولى فلا معنى لانتزاع الصورة المطلقة عنها لتغاير وجوديهما وانتزاع الصورة المطلقة التي اتصاف الهيولى بها اتصاف انتزاعي اما ذاتية للصور المعينة او عرضية لها على الاول لا يصح القول بان الاتصاف باحدهما اتصاف انتزاعي وبالاخرى انضمامي لان ذاتي الموجود في ظرف موجود في ذلك الظرف الا ان مبني على نفي وجود الكلي الطبيعي في الخارج وعلى الثاني لا معنى للقول بان الاتصاف بهما سابق على الاتصاف بالصورة المعينة لان الصورة المطلقة لا يكون موجودة على هذا التقدير الا بعينها ومنشئها وصف انضمامي ضرورة ان القدر المشترك بين الصور المعينة انما ينتزع عن الصور المعينة فالاتصاف بالقدر المشترك في قوة الاتصاف بالوصف الانضمامي فلا بد وان يتأخر عن وجود الموصوف ثم انه لا يلزم من حلول الصورة التركيبية في الهيولى حال كونها متحصلة بصور البسائط حلول المتحصل في غير المتحصل كما لا يخفى على من له فهم سليم وبهذا ظهر لك ان الهيولى المركبات خمس مراتب بل ست مراتب الاولى تصورها بالصورة الجسمية المطلقة والثانية تصورها بالصورة الجسمية المعينة والثالثة تصورها بصور البسائط في هذه المرتبة مرتبتان تصورها بالصورة المطلقة للبسائط وتصورها بالصورة المعينة لها والرابعة تصورها بالصورة التركيبية المطلقة والخامسة تصورها بالصورة التركيبية المعينة انتهى (قوله الموضوع والمادة آه المراد بالتباين ما يشمل التباين الجزئي لما مر فيه ودفع لما يرد على الشارح من ان قوله والموضوع والمادة متباينان مندرجان تحت المحال المذكور الآتي بعينه تحت الاعم مدار على التباين الكلي بينهما مع انه قد سبق ان المادة تكون موضوعا بالنظر الى الاعراض القائمة بها وحينئذ الدفع ان المراد بالتباين هو الاعم من التباين الكلي الشامل للمتباينين الكلي والجزئي وفيه ان المراد بالتباين الجزئي ما هو المصطلح اي المعنى الاعم الشامل للمتباينين الكلي والعموم والخصوص

من وجه فلا معنى لجعله قسيما للمتباينين الكلى وان اراد العموم والخصوص من وجه فانا نتم لو ثبت ان من للعموم وليس موضوعا لهذا وهو فى حيز المنع فالظاهر ان يوجه بما قال الفاضل ميرزا جان ان المراد بالمتباينين المتباينين بالحيثية والاعتبار يعنى انهما لا يصدقان على شئ واحد باعتبار واحد بل باعتبارين لاعتبار الامرين المتضادين فيها قوله اما ان لا يكون آه اعلم ان الزمان عند جمهور المتكلمين امر موهوم ومعروض القبلية والبعدية تقنية وبالذات الاشياء المتقدمة والمتاخرة فالقبل كان موجودا فى الواقع ولم يكن البعد موجودا فيه ثم يكون البعد موجودا فيه والا لم يسم متقدما والتالى متاخرا وهذا المعنى عندهم ليس لازما لشئ من الممكنات بل فى اختيار الفاعل المختار فاوجد مع عدم الآخر صار متقدما ثم اوجد الآخر اما مع فصار مع وجوده او مع عدمه فصار بعد وعند جمهور الحكماء امر موجود ومعروض القبلية والبعدية تقنية تجددية متصرمة بنفسها تكون لاجزائها التقدم والتاخر بالذات والاشياء الآخر بالعرض بواسطة مقارنة هذه الحقيقة مع اتفاقهم اى اتفاق المتكلمين والحكماء على انه غير متناه فى طرف الماضى واما عند اهل التحقيق من المتاخرين فموجود ومتناه فى هذا الطرف اى فى طرف الماضى وحكم الوهم بلا تناهيه كحكمه بلا تناهى المكان فكما لا عبرة فى حكمه بلا تناهى المكان كذا لا عبرة فى حكمه بلا تناهى الزمان فالقديم الزمانى عند جمهور المتكلمين والحكماء هو الموجود المستمر فى الامتداد الزمانى الغير المتناهى فى طرف الماضى فلا يقف وجوده عند حد من ذلك الامتداد يكون قبله العدم والفرق بين قول الحكماء والمتكلمين ان القديم الزمانى عند المتكلمين ما لا يكون مسبوقا بالعدم فى الواقع والحادث الزمانى ما يكون مسبوقا به فى الواقع لان الاعدام والوجودات كلها واقعية عندهم فما يعدم يعدم عن الواقع وما يوجد يوجد فى الواقع والسبق واللحوق بهذا الوجه بحسب التوهم ممتد غير متناه يكون القديم مستمرا فيه من دون توقف عليه والاعلى جزئه ويكون الحادث فى شطر منه وقبله عدمه فى تلك المدة الغير المتناهية والحكماء قالوا لا تجدد ولا تعاقب فى نفس الامر والواقع ولا يصح ان يقال فيها عدم ثم وجود او وجود ثم عدم والموجودات كلها قديمة بهذا النحو من الوجود فالموجودات كلها قديمة بهذا المعنى ليس شئ منها حادثا ومرادهم بالزمان الغير المتناهى مع ما فيه من الزمانيات المتخصصة بجزء جزء منه سواء كان منطبقا عليه او غير منطبق موجود فى نفس الامر اما الوقت واللحوق فى هذا النحو من الوجود انما هما لبعض الزمانيات من بعض بحسب الوجود الزمانى التدريجى والقديم الزمانى يكون وجوده مستوعبا للزمان الغير المتناهى فى جانب الماضى اما على سبيل الانطباق عليه كالحركة القطعية للافلاك او غير منطبق عليها كالحركة التوسطية واما الحادث الزمانى فما يوجد فى شطر منه اما على سبيل الانطباق عليه او لا على سبيل الانطباق عليه فالقدماء الدهرية بعضها حادث زمانى والحادث الدهرى ليس بمتحقق خلافا لصاحب الافق المبين فانه زعم ان القبلية الانفكاكية التى تكون القبل بها منفكا عن البعد قد يكون تخلل امر ممتد او طرف منه موجودا وموهوما وهذه القبلية اى القبلية الزمانية ويكون القبل بهذه القبلية فى جزء من الممتد او حد منه والبعد فى جزء آخر منه او حد آخر ويكون اجزاء المتصل او حد منه فاصلا بينهما وقد يكون لا تخلل امر ممتد او لا ممتد موهوم بين حدود الممتد بل يكون الانفكاك بين القبل والبعد فى نفس الامر وحاق الواقع بحسب تقدم العدم الصريح على ذات المتاخر مع تقرر ذات المتقدم فى نفس الامر ففى القسم الاول عدم البعد ووجوده فى حدين وفى هذا النحو وجود البعد فى خير عدمه نظير الاول وقوع الجسمين فى مكانين ونظير الثانى وقوع الجسمين فى مكان واحد على سبيل التعاقب فالمسبوق بالعدم بهذا السبق فى وعاء الدهر هو الحادث الدهرى والعالم كله حادث دهرى والقدم الدهرى مختص بذات الواجب سبحانه والمحشى اختار هذا المذهب وسمى هذا الحدوث حدوثا زمانيا حيث قال وعند المحققين القائلين بوجود الزمان وحدوثه وتناهيه فى جانب

الماضي القديم الزماني هو الموجود الذي لا يكون وجوده مسبوقا بعدمه في الواقع القديم الزماني على هذا التفسير يعينه القديم الدهري فان القديم ما لا يكون مسبوقا بالعدم الصريح في نفس الامر فعلى تقدير حدوث العالم والزمان كما هو راي الحشي القدم الدهري مختص بالواجب سبحانه والقدم الزماني عين القدم الدهري وقد قال الحشي في بعض حواشي مبحث الحادث والقديم انما سمي القديم الدهري بالقديم الزماني ونسب الى الزمان باعتبار بعض انواعه وفيه ان ما لا يكون مسبوقا بالعدم في الواقع منحصر في الواجب تعالى على رايه والعالم مسبوق بالعدم الصريح فليس لما لا يكون مسبوقا بالعدم نوع زماني حتى تسمي بالقديم الزماني باعتبار بعض انواعه وبهذا ظهر ان ما قال بعض الاكابر قدس سره ان هذا الكلام لا غبار عليه ليس على ما ينبغي وتحقيقه يقتضي مقاما اوسع من ذلك قوله والحادث آدلم يقسم المصنف القديم الى هذه الاقسام اي الاقسام التي ينقسم اليها الحادث من المتخير بالذات وغيره ولم يذكر فيها محل المتخير بالذات الذي هو الهيولى لكونها محلا للصورة المتخيرة بالذات وحال المتخير بالعرض الذي هو العرض القائم بالعرض لان المتكلمين كلهم جازمون بامتناع حال المتخير بالعرض لما مر من انهم قائلون بامتناع قيام العرض بالعرض وكما انهم قالوا بامتناع حال المتخير بالعرض كذلك قالوا بامتناع محل المتخير بالذات لان محل المتخير بالذات هي الهيولى وهم قالوا بامتناعها وكذا المتكلمون جازمون بامتناع القديم المتخير بالذات لان القديم عندهم هو الله تعالى وصفاته وهو منزه عن التخير وكذا قالوا بامتناع القديم الحال فيه ولما كان لقائل ان يقول الجوهر المجرد ايضا ممتنع عند المتكلمين مع انه بين في التقسيم ما يحتمله بقوله او لا حال فيه فكان له ان يترك ذكره ايضا اجاب عنه بقوله بخلاف امتناع الجوهر المجرد فان بعضهم لم يخرم به بل بعضهم كالامام الغزالي رح واضرابه جزم بوجوده حيث ذهب الى تجرد النفس الناطقة **قوله** فانه قابل للاشارة اه اراد بالتبعية كون الجوهر واسطة في العروض بان يكون اشارة واحدة متعلقة بالجوهر اولا وبالذات وبالعرض ثانيا وبالعرض اعلم ان هذا المعنى للاشارة تابع عنده لكون الشيء متصفا بالتمكن والمتصف به اولا وبالذات هو الجوهر وثانيا وبالعرض العرض اذ ليس للاعراض امكنة مغايرة لامكنة الجواهر فلا يكون الواسطة واسطة في الثبوت بل يكون الواسطة في هذه الاشارة واسطة في العروض وتفصيل المقام ان للاشارة الحسية ثلاثة معان الاول معنى المصدري الذي هو فعل المشير اي تعيين الشيء بالحس والثاني المعنى الحاصل بالمصدر المراد به ثمرة المعنى المصدري كما يقال الامر حاصل بالمصدر ولذا فسره بقوله وهو الامتداد الموهوم الآخذ من المشير الى المشار اليه وقد فصله الشارح في محله الثالث تعيين الشيء بالحس بانه هنا او هناك وهذه المعاني بعد استقرار الكاف انما لا تقتضي كون الاشارة اليه بالذات محسوسا بالذات لان مبنى الاشارة على القصد والتوجه وهو كما يتعلق اولا وبالذات بالمحسوس بالذات كذلك يتعلق بالذات بالمحسوس بالعرض ايضا نقول بان الاول والثاني لا يجب ان يتعلق اولا بالجوهر بل ربما يتعلقان اولا بالعرض ثانيا بالجوهر لانهما لا يتعلقان بالمشار اليه اولا الا بان يتوجه المشير اليه اولا وكل من الجوهر والعرض يقبل اي يصلح ان يتعلق التوجه اليه اولا فلذا ما هو تابع له اي للتوجه يعني الاشارة الحسية والحاصل ان كلا من الجوهر والعرض صالح لان يتوجه اليه المشير فهو صالح للاشارة الحسية التابعة للتوجه فلا يجب ان تعلق الاشارة اولا وبالذات بالجوهر وثانيا وبالعرض بالعرض والثالث يجب ان تعلق اولا بالجوهر وثانيا بالعرض فانه وان كان تابعا للتوجه المشير كالاولين وهذا يقتضي ان تكون حاله كحالهما لكن التوجه بان المشار اليه هنا او هناك لا يتعلق اولا الا بالجوهر وهو ليس الا الجوهر دون العرض اذ المكان بالذات ليس الا الجوهر والعرض تابع له في المكان فتعلق هذا المعنى اولا وبالذات لا يكون الا بالجوهر دون العرض ويرد عليه ان كون المشار اليه بانه هنا او هناك

وان كان للجوهر بالذات وللعرض بالعرض لكن لا يلزم ان يكون تعين الحس بانه ههنا او هناك للجوهر بالذات فان التعيين فعل المشير ومن الجائز ان يعين المشير بالعرض بانه ههنا او هناك بالذات كما ان المحسوسية لبعض الاعراض بالذات ولمحالها بالعرض لكن التعيين بالمحسوسية يجوز ان يكون بالذات للمحسوس بالعرض وبهذا اي بما ذكر من معاني الاشارة يندفع ما تورد اي ورد وه من ان الاشارة فعل المشير وهي تحيل الامتداد لانفسه اي الاشارة ليست نفس الامتداد اذ الاشارة فعل المشير والامتداد ليس من فعل المشير فكيف يصح تفسير الاشارة الحسية بالامتداد الموهوم وجه الاندفاع ان فعل المشير انما هو الاشارة بالمعنى الاول لا الاشارة بالمعنى الثاني الذي هو الامتداد وفيه ان المعنى الثالث ايضا فعل المشير الا ان يقال الحصر ههنا اضافي بالنظر الى المعنى الثاني فافهم وان قابل الاشارة الحسية بالذات هو الاعراض القائمة بالجسم من الالوان والسطوح لا الجسم فانه محسوس بالعرض والالوان والسطوح القائمة به محسوسة بالذات فلا يصح القول بان الجسم قابل للاشارة الحسية بالذات كما صدر عن المصنف ان القابل للاشارة الحسية بالذات ما هو محسوس بالذات وجه الاندفاع انه لا يلزم للاشارة الحسية بالذات ان يكون المشار اليه محسوسا بالذات في معنى من المعاني وان ما ذكره الشارح ههنا من ان قيد بالذات احتراز عن العرض فانه قابل للاشارة على سبيل التبعية مناف لما ذكره في بحث الحلول من حواشي شرح التجريد من ان الاشارة تكون الى النقطة والخط والسطح بالذات والى محالها بالعرض وجه اندفاعه ان ما ذكره الشارح في بحث الحلول هو الاشارة بالمعنى الاول والثاني وما ذكره ههنا هو بالمعنى الثالث **قوله** وما ذكره آه لما كان هذا الكلام من الشارح مشعرا بان بعض الصفات الواجب حلولا في ذاته تعالى مع ان المتكلمين قائلون بقيام الصفات بذاته تعالى من غير حلول لها فيه اعرض عنه وقال بل لا حلول عند المتكلمين سوى ذلك اي سوى الحلول في المتحيز الا ترى انهم لا يطلقون الحلول على قيام الصفات بالواجب تعالى قال بعض ناظري كلامهم اشتى بل الصفات عندهم احوال ليست بموجودة ولا معدومة والحلول انما يطلق عندهم على قيام الاعراض المتحيزة هي من اقسام الموجود **قوله** فلا يتجه آه وكذا لا يتجه عليه النقض بالاطراف المتداخلة بانه يصدق عليها تعريف الحلول لكونها متحيزة في الاشارة مع انه لا حلول بينها عندهم لانها ليست متحيزة بالذات يعني ان التعريف للحلول في المتحيز بالذات كما يدل عليه تقسيم الحادث والضمير في قول المصنف ان يتحقق يعود الى المتحيز بالذات والاطراف ليست متحيزة بالذات فخرجت عن التعريف ومدار النقض على عود الضمير الى المتحيز المذكور في الحال في المتحيز مطلقا ويحصل الجواب ان المراد من المتحيز بالذات بدلالة التقسيم والضمير في التعريف راجع اليه فليس المعرف عاما حتى ينتقض التعريف بدخول الغير بل هو خاص وايضا جواب آخر عن النقض تقريره ان المراد باتحاد الاشارة اتحادها بحسب وجودي الحال والمحل على ما ينساق اليه الذهن يعني ان يكون الحال والمحل آيلين من تعدد الاشارة بحسب وجودهما وهو في الاطراف المتداخلة بحسب التداخل يعني ههنا قد اتحدت الاشارة بالنظر الى التداخل واما بالنظر الى وجودهما فيصح التعدد بل قد يقع قبل حدوث التداخل وقد يقع بعد ارتفاعه مع ان المتكلمين لا يقولون بها اي بالاطراف يعني ان هذا التعريف للمتكلمين وهم لا يقولون بوجود الاطراف **قوله** فالاولى ان يفسره آه في هذا التفسير اي في تفسير الحلول بالاختصاص الناعت شك مشهور وهو انه ان اريد بالاختصاص الناعت ما يصح بسببه حمل الناعت على المنعوط مواطاة بلا واسطة فهو فاسد لانه ظاهر ضرورة ان العرض مثل السواد حال في الجسم قطعا مع انه لا يحمل على الجسم مواطاة اذ لا يصح ان يقال الجسم سواد قال بعض المحصلين من نظار كلامهم اشتى يحتمل ان يكون مثل السواد صفة مخصصة للعرض اي العرض الذي هو مثل السواد اي يكون مبدأ اولا يكون محمولا بالمواطاة فالغرض النقض ببعض الاعراض فلا يدل على انه لا يكون في

الاعراض حمل بالمواطاة اصلا وان يكون مثالا محضا واللام في العرض للجنس او الاستغراق فالحاصل ان فردا من افراد العرض لا يحمل مواطاة فيخرج جميع افراده وهذا موافق لما قيل ان اريد بالناعت ما يصح بسببه حمل النعت على المنعوت مواطاة فلا يصدق على شئ من افراده لكن المناسب لما سيقول المحشي من اشتمال الحلول في المشتقات وعرضيتها ان يحمل على الاحتمال الاول فقط وان اريد به ما يصح حمله عليه بواسطة ذو فيرد عليه اختصاص المال لصاحبه يعني انه لا ريب ان المال مختص لصاحبه بحيث يصح الحمل بينهما بواسطة ذو اذ يصح ان يقال زيد ذو مال فيلزم ان يكون المال حالا في صاحبه بل يرد عليه اختصاص المعروض بعارضه يعني ان المعروض له اختصاص بعارضه بحيث يصح حمل المعروض على العارض بواسطة ذو اذ يصح ان يقال السواد ذو جسم فيلزم كون المعروض حالا في العارض مع ان الامر بالعكس واجاب عنه بعض المحققين وهو المحقق الدواني بما حاصله بان المراد به اي بالاختصاص الناعت ان يكون المختص وصفا للآخر ومحمولا عليه بواسطة ذو لذاته لا بسبب امر آخر يعني ان يكون المختص هو السبب لقريب لاتصاف الآخر به بان يكون هو بذاته وصفا للآخر كالسواد فانه لذاته محمول على الجسم بتوسط ذو يعني ان السواد سبب قريب لكون الجسم اسود فانه لذاته وصف للجسم ومحمول عليه بواسطة ذو بخلاف المال فانه محمول على المالك لا اضافة التي هي التملك بل المحمول في الحقيقة هو التملك بواسطة ذو لان المال فان المحمول لا بد وان يكون له علاقة بالموضوع والا علاقة للمال بصاحبه فان المالك هو ذو المال فانما يتصف بالتملك بالمال لا بالمال واعلم ان المحقق الدواني بعدما اجاب بهذا الجواب قال والحاصل ان تصور الاختصاص الناعت اي الاختصاص الذي للنعت بالنسبة الى المنعوت بديهي لوجه يمتاز عن غيره وذلك يكفي في المقصود فان العقل يجد للاوصاف اختصاصا خاصا بموصوفاتها لا يشارك فيه غيرها ونفرق بالبديهة بين ذلك الاختصاص والانحاء الآخر من الاختصاصات وبالجملة تصور الاختصاص الذي للنعت بالنسبة الى المنعوت بديهي وهو كاف في المقصود وان لم يكن بهية معلومة اذ لا غرض منه يعتد به وانت تعلم انه يرد عليه اولا ان الاختصاص الناعت على طريق الوصف يابى عنه فرح لا يكون المختص وصفا للآخر لذاته يعني ان المسماة تركيبية الوصفية تدل على ان الناعتية بسبب الاختصاص فلا يصح قوله المراد بالاختصاص الناعت ان يكون المختص وصفا للآخر ومحمولا عليه بواسطة ذو لذاته لا بسبب امر آخر سواء اذ الحمل بهنا بواسطة ذو بسبب امر آخر اعني الاختصاص وثانيا ما بينه بقوله مع انه على ذلك التقدير اي على تقدير ان يراد بالاختصاص ان يكون المختص وصفا للآخر ومحمولا عليه بواسطة ذو لا يصدق الاختصاص الناعت على حلول الصفات المشتقة في موصوفاتها لعدم حملها على موصوفاتها بواسطة ذو قال في الحاشية الصفات المشتقة لها اختصاص بموصوفاتها وهو منشأ لاتحادها معها اتحادا بالعرض وحملها عليها حملا بالمواطاة انتهى وفيه ان كلامه مبني على ما هو المشهور عند الجمهور من انتفاء الحلول عن المشتقات فالحل العرضي لا يسمى حلولا عندهم فالاولى ان يقال في جواب الشك ان المراد بالاختصاص الناعت اختصاص به اي بسببه يصير احد سماه نعتا للآخر بنفسه لا باعتبار امر آخر غير الاختصاص والمراد بالنعت ما يتصف به الشئ مواطاة او اشتقاقا فالسواد مثلا له اختصاص بالجسم به يصير نعتا له بنفسه بخلاف المال اذ ليس له اختصاص بالمالك كذلك يعني ان المال ليس له اختصاص بالمالك بحيث يكون نعتا له بنفسه بل له اختصاص مع صاحب المال بسبب امر آخر هو التملك فيقال زيد ذو التملك بالمال وكذا المعروض ليس له اختصاص بالعارض بنفسه بل بسبب امر آخر هو العروض بسببه يصير نعتا بواسطة ذو فيقال السواد ذو العرض للجسم وانما قال فالاولى اشارة الى بان جواب المحقق الدواني آئل الى هذا بان يقال المراد بقوله لا بسبب امر آخر ان يكون المختص وصفا للآخر ومحمولا عليه لذاته لا بسبب امر آخر كذلك

معروضا بالذات والمراد بالسبب الواسطة واطلاقه عليها مثلي والاختصاص ليس واسطة في العروض فاندفع الايراد ان تحقيق ما افاد بعض الاكابر قده
ان النا عتية ليست موهبة بايدي اسباب بل الذات لنقصان فيها لا تصلح لان تكون موجودة الا بان يكون لها نعتا فوصف الاختصاص
بالنا عتية ما تسامح واما لان الاختصاص لازم من لوازم الذات لنقص في الذات فقد صارت الذات ملزومة للنا عتية والاختصاص فوصف
به لعلاقة المقارنة فاذا كانت النا عتية ليست بسبب فلا دخل للاختصاص في ان يكون مصحح حمل النعت مواطاة او بواسطة وفي كلام المحقق
الدواني اشارة الى هذا وبهذا اي بما ذكر ان النعت ما يتصف به الشئ مواطاة او اشتقاقا فيظهر ان العرض اعم من العرضي لان العرضي ما يحمل على المعروض
مواطاة وهو اما مشتق او مافي حكم المشتق في الحمل بلا واسطة والعرض عبارة عما يتصف به الشئ سواء كان الاتصاف على طريق الحمل المواطاتي
او الاشتقاقي والمشتقات ومافي حكمها اعراض بصدق تعريف العرض عليها فما ظن ان الاعراض ليست الا المبادي دون المشتقات ومافي حكمه ليس
بشئ اذ معنى العرض كما يصدق على المبادي يصدق على المشتقات ومافي حكمها ايضا فعدّ احدهما من الاعراض دون الآخر تحكم كما يلوح اليه بالنقل
عن المعلم الاول قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة ويلوح اليه كلام المعلم الثاني في المدخل الاوسط ويوافقه التعليم الاول بحسب ترجمة حنين
ابن اسحاق فانه عبر عن اكثر المقولات بالمشتقات كالفاعل والمنفعل والمضاف وغيرها واورد في التمثيل المشتقات ومافي حكمها كالاب والابن في
الدار وفي الوقت ونظائرها فافهم فانه مع وضوحه لا يخلو عن دقة فانه يجوز ان يكون التمثيل بالمشتقات لكونها متحدة مع الاعراض باعتبار كما هو مذهب
المحقق الدواني او من جهة المسامحة المشهورة **قوله** ولابد اه ما قال المصانه لابد من امتياز الباري عن المجرد بغير هذا الوصف المشترك بينهما فيلزم
التركيب في الباري من المشترك والمميز اورد عليه بانه لا يلزم التركيب لجواز ان يكون الغير داخلا في الحادث اي المجرد ومختصا به ولا يوجد في الباري
فحصل الامتياز بين الباري والمجرد بدخول الغير في المجرد دون الباري فاجاب عنه المحشي بقوله تحقق الغير في الحادث اي المجرد من غير تحققه
في الباري لا يكفي في امتيازهما اذ على تقدير اعتبار عدمه اي عدم الغير في الباري يلزم اعتباره اي اعتبار العدم في الباري وهو جمع
بين البطلان يستلزم التركيب للزوم اعتبار عدم الوصف المشترك في الباري وعلى تقدير عدم اعتباره يلزم صدق الباري على الحادث
اذ الباري عبارة عن الوصف المشترك فما يصدق عليه هذا الوصف يصدق عليه الباري والوصف المذكور صادق على الحادث فيلزم صدق
الباري عليه **قوله** فيلزم التركيب اه التركيب من الوصف غير معقول الظاهر انه دليل آخر على بطلان التالي محصله ان كون الشئ غير متحيز ولا حال
فيه وصف للباري ولا يصلح للجزئية اصلا لكونه سلبيا وكلما هو وصف للشئ يكون خارجا عنه ولا يكون التركيب منه فانه يستلزم عروض الشئ لنفسه
لان صفة الكل صفة لجميع الاجزاء فعلى تقدير كون المجموع مركبا منه يكون الوصف من جملة اجزائه فيصير عارضا لنفسه ايضا بل هو راجع الى اجتماع
النقيضين لان التركيب يقتضي دخول هذا الوصف وكونه وصفا يقتضي الخروج وقد تقرر بان الوصف المذكور عارض للباري والعارض للشئ لا بد وان
يكون مسلوبا عن مرتبة نفس المعروض وعلى تقدير كونه جزءا يجب ثبوته في تلك المرتبة فيلزم كون الوصف المذكور ثابتا ومسلوبا في مرتبة واحدة
وهو اجتماع النقيضين والحق ان امتناع كون الوصف جزءا ضروري قال في الحاشية ان اريد بالوصف مبدؤه يعني ان اريد بالتجرد ما يفهم
من لفظ المجرد فالجواب مافي المتن وان اريد به مبدؤه فالجواب ان التجرد سلب بسيط ومبدؤه خصوصية الذات وهي غير مشتركة فلا يلزم التركيب
قوله وحدوث اه لفظ اه مع الخلو المذكور يجمع يعني ان حدوث الحادث وقدم القديم من لوازم حقيقتهما فلو تشاركا في الحقيقة لزم قدم

الحادث وحدوث القديم معًا فلا يجوز ان يكون لفظا او منع الجمع بل هو لمنع الخلو **قوله** فيقال آه اعلم ان الظاهر من كلام القدماء ان النزاع في كون الوجود بديهيا او نظريا مبنى على ان له حقيقة سوى مفهومه ولها افراد موجودة ام لا فمن زعم الاول حكم بالنظرية او الالتباس عنه ومن مال الى الثاني حكم بالبداهة والمتاخرون ادعوا البداهة في ان مصدق الوجود وكذا سائر المعاني المصدرية على ما عدا حصصه مستحيل فلا يصح كون الوجود حصادقا على حقيقة تكون نظرية او مايوسة ولذا قرر البعض النزاع بان الوجود بمعنى ما به الموجودية ومبدأ الآثار اما نفس مفهومه المصدري او شيء آخر يكون منشأ لانتزاعه وان لم يصدق عليه فمن قال بالاول حكم ببداهته لان بداهة المعنى المصدري ضرورية لا اخفاء فيها ومن قال بالثاني حكم بانه نظري او مايوس عنه ولما كان النزاع بهذا الوجه بينا سببه ان يذكر المبنى في دليل كل فريق ولم يتعرض له احد اعترض الحسني عن تحرير النزاع بهذا الوجه وقال الظاهر ان القائل ببداهة تصور الوجود اراد به المعنى المصدري الانتزاعي والقائل بكسبيته ونباهته اراد به منشأ الانتزاع والوجود الحقيقي فان الوجود يطلق على هذين المعنيين فالنزاع بين قائلي البداهة والقائلين الآخرين لفظي وبين قائلي النظرية وقائلي المايوسية معنوي ويرد عليه ان النزاع اللفظي بعيد عن شان المحصلين اذ يلزم عدم فهم كل مراد الآخر مع استمرار النزاع والبحث من القديم الى الآن والدليل على ان الوجود يطلق على هذين المعنيين ما قال الشيخ الرئيس في الهيات الشفاء لكل امر حقيقة هو بها ما هو فللمثلث حقيقة انه مثلث وللبياض حقيقة انه بياض وذلك هو الذي ربما سميناه الوجود الخاص ولم نرد به معنى الوجود الاثباتي الذي هو المعنى المصدري للوجود لان الوجود الخاص منشأ لانتزاع الوجود الاثباتي المصدري فان لفظ الوجود يدل على معان كثيرة منها الوجود بالذات ومنها الوجود بالعرض ومنها حقيقة الشيء وذاته والاول على قسمين الاول الوجود العام وهو الاثباتي والثاني الوجود الخاص وهو وجود كل حقيقة بخصوصها واعلم ان كلام الشيخ دال صريحا على ان الوجود الخاص عين الماهية وهذا وان كان حقا اذ الوجود الذي هو منشأ انتزاع الوجود المصدري نفس الماهية على التحقيق كما سيجيء ان شاء الله تعالى لكنه مخالف لما ذهب اليه الشيخ من ان الوجود بمعنى منشأ انتزاع الوجود المصدري صفة زائدة على الماهيات عارضة لها وغاية التوجيه ما افاد بعض الاكابر وهو ان المراد بالحقيقة ما به الواقعية والمعنى ان كل امر له ما به الواقعية به يصير ذلك الماهية اى يتقرر فللمثلث ما به واقعية به يتقرر المثلث وهذا اى ما به الواقعية الوجود الخاص فافهم ولا شك ان تصور الوجود الانتزاعي بالكنه بديهي ضرورة ان كنهه ليس الا ما يرتسم في الذهن عند انتزاعه عن الماهيات وفهمه من الالفاظ الدالة عليه اذ لا يعني بكنهه غيره كما قال الصدر الشيرازي المعاصر للمحقق الدواني واورد عليه المحقق الدواني بانه ليس اخترعيا فيجوز ان يكون كنهه انتزاعيا آخر لا يقدر العقل على انتزاعه الا بان يتنزع اولا ذاتيا ته او عرضياته فيحصل العلم به ثم يعلم ان هذا المفهوم بحاله علاقة مع المنشأ بحيث يصح انتزاعه عنه ولا بعد فيه اصلا ومن ادعى بطلانه فعليه البيان والحاصل ان كون الوجود امرا انتزاعيا لا يستلزم البداهة لان ما يرتسم في ذهننا من معنى الوجود وان كان بديهيا لكن لم يثبت انه كنهه حتى يحكم بان تصور الوجود بالكنه بديهي او يجوز ان يكون كنهه انتزاعيا آخر وقال في بعض حواشي الحاشية القديمة الكلام في كون الوجود متصورا بالكنه وكونه انتزاعيا لا يدل على ذلك اذ معنى الانتزاعي يرجع الى ادراك شيء من امر آخر بضرب من التحليل فاذا حاولنا اخذ الوجود عن الماهية وادركنا الوجود بوجه من الوجوه العرضية له كمنشأ الآثار مثلا كان الوجود منتزعا بوجهه كما اذا حاولنا معرفة الانسان وادركناه بالضاحك كان ذلك

او ادراكه بوجه فلا فرق في ذلك بين الوجود الخارجي والمنتزع ومن يدع الفرق فليبين وعلى هذا يكون القول بان كنه الوجود ليس الا ما يرتسم في الذهن غريبا في النظرية الا ان يقال انه لا فرد للوجود بالمعنى المصدري سوى الحصة ولا كنه له سوى مفهومه الحاصل في الذهن وبداهة كنهه بداهة وانكاره مكابرة نعم دعوى بداهة جميع الانتزاعيات كما يظهر من كلام المحشي في مواضع عديدة واستلزام الانتزاعية اياها كما يدل عليه كلام المصدر مما لا سبيل الى صحته وتصور الوجود الحقيقي الذي هو منشأ لانتزاع الوجود بالمعنى المصدري بالكنه ممنوع او كسبي فانه ان كان جزئيا حقيقيا واجبا ندا تعذر تصوره بالكنه ممنوع والا فكسبي قال بعض الاكابر قده يعني ان النزاع بين قائلي الكسبية والياس معنوي فانه في الوجود الحقيقي الذي به موجودية الاشياء ثم فرعه على خلاف آخر هو انه عين الواجب تعالى او امر مغاير له راجع الى الممكنات وعلى الاول يكون تصوره ممتنعا وعلى الثاني يكون نظريا ويرد عليه بانه لو كان للمبنى ما ذكر لتعرض له احد الفريقين في دليله وايضا دليل قائلي المايوسية يقتضي استحالة التصور على تقدير كونه قائما بالممكنة ايضا والقول بان الدليل اعم من مخترعات المتأخرين مما لا يلتفت اليه ثم لا يخفى ان بعد تصور الشيء بالكنه لا يمكن تعريفه بالرسم المقصود من هذا الكلام تقرير كلام الشارح ان الوجود لو كان بديهيا لا يعرف الا تعريفا لفظيا ورد عليه ان الكلام في بداهة كنهه وهو لا يمنع تعريفه التحقيقي بالرسم لان الرسم لم يفرض بديهيا ولا يلزم من بداهة الكنه بداهة الرسم وليس المراد من تصور الشيء بالكنه ما هو المصطلح عنده وهو تصور الحد بان يجعل مرآة للمحدود بل تصور الكنه اعم من التصور بكنه الشيء وبالكنه المصطلح وحاصل كلامه ان ايجاد تصور كنه الشيء او تصوره بالكنه لا يمكن تعريفه بالرسم اذ بعد تصوره بالكنه لا يقصد تصوره الا بوجه آخر لانه ان حصل بالرسم ذلك المقدار يلزم تحصيل الحاصل واذا كان المقصود حصول ذلك المتصور بوجه آخر فلا يكون المعرف في الحقيقة ذلك الشيء ولا يكون التعريف تعريفا له بل يكون المعرف هو الشيء الماخوذ مع الوصف والتعريف يكون تعريفا له اي للشيء الماخوذ مع الوصف لا له من حيث هو فعلى تقدير ان يكون تصور الوجود بالكنه بديهيا لا يمكن تعريفه الا تعريفا لفظيا فتامل ولا تغفل اورد عليه بانه لو تم لامتنع الترسيم ولا يصح الا قبل معرفة الكنه ولا بعدها لانه لا يقصد بالرسم معرفة الكنه لان الرسم لا يفيد الكنه كما اعترف به المحشي فلا يقصد الا معرفة وجه من وجوهه فلم يكن المرسوم ذلك الشيء والجواب ان المقصود من الكسب معرفة امر لم يكن حاصلا من قبل بطريق الكسب والمقصود من الكسب في باب التصورات تحصيل كنه شيء او معرفته بوجه يتاتى عما عداه فلو امكن الترسيم بطريق الكسب بعد معرفة الكنه فما تحصيل الكنه الذي لم يكن حاصلا من قبل وهو المفروض حصول الكنه وامتيازه عما عداه وقد كان حاصلا بالتمام وجه بخلاف الترسيم قبل معرفة الكنه وههنا مباحث طويلة الاذيال ذكرنا يوجب الاطالة والاملال **قوله** وبهذا الوجه اه لما كان محصل كلام الشارح ان بداهة تصور الوجود صفة خارجة عنه فجاز ان تكون مطلوبة بالبرهان اذ الاوصاف الخارجية يمكن فيها النظرية فيجوز ان يكون بداهة تصور الوجود التي من الاوصاف الخارجية نظرية ويصح الاختلاف فيها فيمكن ان يكون هذه الوجوه استدلالات اورد عليه ان الوجود اذا حصل في النفس من غير كسب ثم التفت الى كيفية حصوله عرف بمجرد الالتفات انه حصل بلا كسب فاي حاجة الى الاستدلال محصله ان البداهة والنظرية من الوجدانيات اذ يعرف بمجرد الالتفات الى الصورة انها حصلت بلا نظر او بالنظر فلا يحتاج الى الاستدلال واجيب عنه بانه نعم ان البداهة والنظرية من الوجدانيات يعرف بمجرد الالتفات الى كيفية الحصول لكن حصول الصورة لا يستلزم الالتفات الى كيفية الحصول من البداهة والنظرية اذ قد تحصل صورة

فى النفس ولا يلتفت الى كيفية حصولها فى اول الامر وبهذا تحصل صورة اخرى ولا تلتفت الى كيفية حصولها ايضا حتى تكثرت الصور وتطاولت المدة فالتبس على النفس كيفية الحصول فى البعض يعنى بعد تطاول المدة وتكثر الصور التبس على النفس عند الالتفات كيفية حصول بعض الصور ولا يعلم ام حصلت بالنظر او بالنظر لان العلم بها فى اول الامر وان كان سهلا لكن بعد طول المدة وكثرة الصور غير بديهى جدا فاحتاجت الى الاستدلال انت تعلم انه لو علم بالالتفات فى اول الامر حصولها بلا نظر او بالنظر فبعد طول المدة وكثرة الصور يمكن الالتباس ايضا ولا وجه لتخصيص عدم الالتفات فى اول الامر وانت خبير ان سبب الاشتباه ليس منحصرا فى عدم الالتفات الى كيفية الحصول بل قد يكون سبب الاشتباه ان عرف البديهى لازالة الخفاء ثم بعد تطاول المدة اشتبه ان هذا التعريف كان لتحصل النظرى او لازالة الخفاء فالتبس على النفس حال ما عرف لاجله من البداهة والنظرية ثم هذا الجواب كما افاد لبعض الاكابر قده وان كان صحيحا فى البديهيات والنظريات الاخر غير الوجود المصدرى لكن عسى ان لا يصح فيه اذ لا اشتباه هناك وانكاره مكابرة وانت خبير بان بداهة البديهى ونظرية النظرى يعلم بالالتفات ولا يلتبس الحال فلا يلزم نظرية تصور بداهة الوجود فلا يحتاج الى الاستدلال لان الوجود لو كان نظريا كان تصوره تصورا بالكنه الذى هو وجوده مع تغاير بينهما بالاجمال والتفصيل وان كان بديهيا كان تصوره تصور كنهه الذى هو نفسه من غير تغاير فبعد حصوله فى النفس لا اشتباه فى بداهته ونظريته والحاصل انه كلما يلتفت الى الصورة الحاصلة فان كانت مفصلة مرآة للملاحظة مجملا غير حاصل فهو علم الشئ بالكنه وهو من خصائص النظرى فيكون ذلك الشئ نظريا وان لم يكن مرآة فهو العلم بكنه الشئ وهو من خصائص البديهى وهذا يجرى فى كل تصور بديهى او نظرى والكلام فى التصور فلا يرد انه لا يجرى فى التصديق واجيب عن اعتراض المحشى لوجود منها ان بعد كون الصورة الحاصلة مرآة للملاحظة مجملا ان حصل الصورة المجملة فى الذهن كما هو مذهب الجمهور فيجوز ان ينسى الكاسب ويبقى المكتسب لان الكاسب علة معدة فيجوز ان لا يبقى مع المكتسب وبعد تطاول المدة يبقى الاشتباه فى انه هل كان هناك كاسب فنسى او حصل بلا كاسب فيبقى المكتسب مشتبه الحال فى البداهة والنظرية وان لم يحصل صورة المكتسب فهو توجيه كلام القوم عما لا يرضون به ومنها انه قد يحصل الاجمال بعد التفصيل وقد يحصل التفصيل بعد الاجمال فمن ان زال التفصيل وبقى الاجمال حصل الاشتباه قطعا ويرد عليه ان مناط النظرية على رأيه ان يحصل التفصيل ويجعل مرآة للملاحظة وفى صورة حصول التفصيل بعد الاجمال وبالعكس هل جعل التفصيل مرآة للملاحظة ام لا على الثانى كلا العلمين بديهيان وعلى الاول العلم الذى حصل بآلة الالتفات نظرى فى ملاحظة التفت فيها اليه بآلة الالتفات وفى العلم الذى حصل فيه الاجمال بنفسه ضرورى لعدم وجود آلة الالتفات ولا باس فى كون شئ واحد بديهيا فى ملاحظة ونظريا فى اخرى وقرر بعض الاعاظم روح الدر وحه فى حواشى الحاشية القديمة بان العلم بكنه الشئ قد يتقلب الى العلم بكنه الشئ بان يصير الحد التفصيلى مجملا ومنقطع الالتفات اليه وهذا العلم نظرى قطعا فحينئذ يبقى الاشتباه فى العلم بكنه الشئ الذى هو البديهى فى انه حصل بعد صيرورته ملحوظا بتفصيله الذى هو الحد فيكون نظريا او حصل ابتداء فيكون بديهيا ولا يرد عليه الايراد المذكور اذ فى صورة الانقلاب يصدق النظرى على المجمل فان المجمل ههنا هو التفصيل الحاصل بالنظر فانه صار مجملا بالانقلاب فحينئذ يبقى الاشتباه فى العلم بكنه الشئ ومنها ما افاد لبعض الاكابر قده ان النظرية مبنية على وقوع الحركة الفكرية فالتفصيل ان حصل بالحركة الفكرية وجعل مرآة فهو نظرى وان لم يحصل بالحركة الفكرية بل حصل دفعة فهو بديهى من قبيل حصول القضية الحدسية بالحدس فنا لالتفات انما نعلم ان التفصيل مرآة

وهذه القدر لا يفيد النظرية والعلم به اولا وان اريد حصول بالجملة اعم الا يبقى الاشتباه فيه والى اصل مع انتفاء العلم بالكنه بالنظري بل قد يكون في البديهي الحاصل بالحدس ثم لما رد الحشي الجواب المذكور بان العلم ببداهة البديهي ونظرية النظري يحصل بالالتفات قال ولا يلزم احدا فلا يلزم نظرية بداهة الوجود ولا يحتاج الى الاستدلال اجاب عن الايراد المذكور من عند نفسه وقال فالاولى في الجواب ان يقال لا يلزم من حصول الشيء من غير النظر كونه بديهيا يعني ان البداهة ليست من الوجدانيات حتى يعرف بمجرد الالتفات الى كيفية حصول الصورة كونها بديهية غاية الامر ان يعلم انها حصلت بلا نظر ولا يلزم من حصول الشيء بلا نظر كونه بديهيا فان البديهي ما لا يحصل جهة النظر اذ ما يحصل بالنظري بالحدس يجوز ان يكون بداهة حصول الوجود نظرية اذ الحصول بغير الكسب لا يستلزم البداهة فيشتبه الحال فيتمان في اثبات بداهة الوجود الى الاستدلال وانت تعلم ان قوله فالاولى يدل على انه يمكن ان يؤول الجواب المذكور الى جواب مرضي ان امكن ارجاعه الى هذا الجواب اذ لا مناسبة له مع جواب الحشي اصلا وتصحيح الجواب المذكور بان المراد ببداهة في مسئلة بداهة حصول الوجود بداهة بالنسبة الى كل احد بحيث لا يحتمل الخفاء اطلاقا للعام على الخاص وهذا انحو من البداهة لا يعلم بملاحظة كيفية الحصول فيحتاج الى الاستدلال بعيد غاية البعد وعبارة الحشي آبية عنه اشد الاباء كما لا يخفى واعلم انه قد اشتهر ان النظري ما يتوقف حصوله على النظر والبديهي ما لا يتوقف حصوله عليه واورد عليه بان المطالب كلها يحصل لصاحب القوة القدسية من غير نظر فلم يتوقف حصول معلوم على النظر فان معنى التوقف ان لا يمكن حصول الشيء بدون آخر وههنا قد امكن الحصول بدونه واجاب عنه الحشي بقوله وتحقيق ذلك ان عرف النظري بما يتوقف حصوله على النظر والبديهي بما لا يتوقف حصوله عليه والمراد بالتوقف الترتب لا الاحتياج يعني انه ليس المراد بالتوقف التوقف الحقيقي اعني الاحتياج بمعنى لولاه لامتنع بل المراد به العلاقة المصححة لدخول الفاء وهو الترتب بمعنى انه اذا وجد فوجد فيجاز حصول النظري بالنظر وبغير النظر لان صاحب القوة القدسية يعلم المطالب كلها بالحدس ولما امكن اعادة الايراد عليه بان النظري ح ما يترتب حصوله على النظر وحصوله لصاحب القوة القدسية لا يترتب على النظر فلا يصدق تعريف النظري عليه اجاب عنه بقوله والمراد بالحصول في تعريف النظري كمل الحصول المطلق ومطلق الحصول انما يتحققان بتحقق فرد فما يترتب حصوله على النظر يصدق بترتب فرد من الحصول على النظر اي فرد كان فيصدق على ما يحصل لصاحب القوة القدسية ان فرد من حصوله وان كان في الفاقد للقوة القدسية يترتب على النظر وفي تعريف البديهي لا يكمل الا الحصول المطلق لانه لا يترتب فرد من حصوله على النظر على ما يقتضيه التقابل بين البديهي والنظري فالنظري يترتب على النظر وغيره والبديهي لا يترتب على النظر اصلا ولذا اخذ الحصول المطلق في تعريف البديهي لانه انما ينتفي بانتفاء جميع الافراد ورد عليه وجوه الاول ما ذكره بقوله لا يقال كثير من البديهيات كالمحسوسات والحدسيات اي كالقضايا الحسية والقضايا الحدسية يمكن ان تحصل بالنظر مثلا زيد حادث لانه متغير وكل متغير حادث فلا يصدق عليه تعريف البديهي بما لا يترتب فرد من حصوله على النظر واجاب عنه بقوله لانا نقول المحسوسات قضايا يحكم العقل بها بواسطة احدى الحواس والحدسيات قضايا يحكم العقل بها بواسطة الحدس بمشاهدة القرائن يعني ان القضايا التي يحكم العقل فيها بواسطة الحواس او بواسطة الحدس بمشاهدة القرائن محسوسات وحدسيات فالحكم الذي حصل بالحواس او بالحدس بعد مشاهدة القرائن لا يمكن ان يحصل بالنظر واذا لم يحكم فيها بواسطة الحواس او الحدس بمشاهدة القرائن

بل بواسطة النظر فلم يكن من المحسوسات والحدسيات ويصدق عليها انه يترتب حصولها على النظر والحاصل ان العلم الذي حصل في المحسوسات والحدسيات من جهة الحس او الحدس غير العلم الحاصل فيها بطريق النظر والاول يمتنع ان يحصل لاحد بالنظر والثاني يمتنع حصوله لاحد بغير النظر قال في الحاشية العلم الاحساسي مثلا سواء كان تصورا او تصديقا يحصل بمعونة الحس فلا يمكن ان يحصل بالنظر فالمراد بالمحسوسات والحدسيات المعدودتين في البديهيات محسوسات من حيث انها محسوسات وحدسيات من حيث انها حدسيات انتهى انت تعلم ان هذا الجواب ليس بشئ لانه ان اراد ان العلم بالمحسوسات والعلم بالحدسيات الحاصلين بالحس والحدس لا يحصلان بالنظر فمسلم لان العلمين كذلك لكنه غير مسلم عند المحشي لان النظرية والبداهة عنده صفتان للمعلوم وان اراد المعلوم فظاهر ان المعلوم الحسي والحدسي كما يمكن ان يحصل بالحس والحدس يمكن ان يحصل بالنظر وان كان لا يمكن ان يحصل بالنظر من حيث انه محصل بالحس او الحدس فقد ترتب وتوقف بعض انحاء حصولا تا على النظر فلا يكون بديهيا الوجه الثاني من الايراد ان كان مراد المحشي تجديد الاصطلاح في معنى البديهي والنظري فلا كلام لنا معه فانا انما نتكلم على اصطلاح القوم وان كان المقصود ان البداهة والنظرية في اصطلاح القوم ما ذكره فباطل لان القوم قد استدلوا على بطلان نظرية الكل بلزوم الدور او التسلسل وهو لا يصح على تقدير حصول نظري من غير نظر وما قيل ان الدليل انما هو بالنظر الى فاقد القوة القدسية من حيث هو فاقد لها ليس بشئ فان فاقد القوة القدسية لا يجب ان يكون فاقد القوة الحدسية وفاقد التجربة والوجدان الصحيح فيجوز ان يحصل نظري لصاحب الحدس والتجربة والوجدان الصحيح باحد هذه الاشياء ولغيره بالنظر ولا تحصل نظريات آخر باحد هذه الاشياء بل بالنظر وينتهي سلسلة اكتسابها الى نظري حاصل من غير نظر الثالث ان المحشي قد جوز ههنا ارادة الحصول المطلق في تعريف النظري وفي حواشي شرح التهذيب جزم بكون المراد منه مطلق الحصول ففي كلامه اضطراب ويمكن ان يقال انه يتحقق مطلق الحصول والحصول المطلق كلاهما يتحقق فرد من الحصول بالنظر على وجه التوقف لانهما انما يتحققان بتحقق فرد فقد صدق الحكم بتحققهما بتحققه والبديهي ما لا يتوقف حصوله المطلق على النظر بمعنى ان لا يتحقق فرد من حصوله بالنظر على وجه التوقف اذ لا ينتفي تحققه الا بانتفاء تحقق جميع الافراد فقد صدق على البديهي انه لا يتحقق حصوله المطلق بالنظر على وجه التوقف بخلاف مطلق الحصول لان انتفاءه يتصور بانتفاء فرد وبانتفاء جميع الافراد وما قال في حواشي شرح التهذيب ان المراد في تعريف النظري مطلق الحصول فانما هو للكفاية لا لعدم جواز ارادة الحصول المطلق فاندفع الاضطراب واعلم انه لما كان النظري ما يتوقف فرد من افراد حصوله على النظر والبديهي ما لا يتوقف فرد من افراد حصوله على النظر اصلا فما حصل لاحد بالنظر يكون نظريا بالنسبة الى كل احد والبديهي ما لا يحصل لاحد بالنظر فلم يختلف البداهة والنظرية باختلاف الاشخاص والاوقات ولذا قال وبهذا ظهر ان ما اشتهر بين المتاخرين ان البداهة والنظرية تختلفان باختلاف الاشخاص والاوقات مؤول او مردود فعليك بالتامل الصادق قال في الحاشية يمكن بيان التامل بانه يجوز ان يكون المحسوسات او الحدسيات بديهيتين نظريتين في وقتين لانهما قبل حصولهما بالحواس والحدس يمكن ان يحصلا بالنظر فيكونان نظريتين وبعد حصولهما بالحواس والقرائن لا يمكن ان يحصلا بالنظر فيكونان بديهيتين انتهى لا يخفى ان هذا الكلام دال على ان امكان الحصول بالنظر وامكان الحصول بالحدس يختلف بحسب الاوقات فحينئذ يمكن الحصول بالنظر وحينئذ يمتنع وهو مع انه فاسد لان الامكان من الاوازم لا يبطل من الممكن اصلا يوجب ان يكون المعلوم في وقت نظريا وفي وقت آخر بديهيا حقيقة فيلزم التنافي بين هذا المقول والمقول الاول

ولذا قال بعض الاكابر قه ان معنى التاويل فيه انه لما حصل معلوم واحد بالنظر والحدس مثلا فهو وان كان نظريا حقيقة الا انه يطلق عليه اسم البديهي مجازا لما قد حصل بغير النظر فشابه البديهي ثم قال وينبغي ان يحمل كلام المحشي على ما قلنا من وجه التاويل وفيه تامل اذ كلام المحشي غير دال على ان اطلاق البديهي ههنا على المجاز وقال البعض ان معنى التاويل ان الحيثية مرادة في تعريف البديهي فالبديهي ما لا يتوقف على النظر من حيث انه حصل بلا نظر فالحدسيات والحسيات قبل حصولها بالحدس والحس نظريات من حيث الذات لا ان انفسها ما يتوقف بعض انحاء حصولا لها على النظر فهي نظريات من حيث الذات بالنسبة الى كل احد وكل وقت وهما من حيث انها حصلا بالحدس والحس بديهيان لا يمكن ان يحصلا بالنظر فهما بديهيان بالنسبة الى كل احد وكل وقت فلم تختلف البداهة والنظرية باختلاف الاشخاص والاوقات وعلى هذا يندفع الايرادات بخلافه ولكن يرد عليه انه على هذا يفوت اصل مدعى المحشي من جواب الايراد المذكور لان مقصود المحشي ان الحاصل بلا نظر مشتبه لا يحكم بمجرد الالتفات اليه بكونه بديهيا كما زعم المورد فيحتاج الى الاستدلال وعلى هذا اذا لاحظ الذهن كيفية الحصول وعلم انه حصل بلا نظر فقد ظهر البداهة لانه من حيث انه حصل بلا نظر لا يمكن حصوله بالنظر اصلا فلا حاجة الى الاستدلال واجيب عنه بان مجرد الالتفات لا يكفي في الحكم بالبداهة كما زعم المورد بل لا بد من ضم مقدمة اخرى كالقول بان معنى البديهي ما لا يمكن حصوله بالنظر بهذه الحيثية قال بعض الاكابر قه هذا ليس مقدمة اخرى بل هو تصور الطرفين فان البداهة طرف للحكم المذكور ومقصود المورد ان بعد تصور البديهي والالتفات الى كيفية الحصول يعلم بداهة البديهي ضرورة فلا يصح الاستدلال فان الاستدلال انما يكون لحكم نظري ثم التوجيه بهذا النمط مع انه تكلف صريح ينبو عنه ظواهر عبارات المحشي لا يكاد يتم الا اذا اخذت الحيثية تقييدية فان الحيثية التعليلية لا يفيد لانه يلزم ح كون معلوم واحد نظريا بالذات وبديهيا بسبب عروض حيثية فاما مع بقاء نظريته او بانسداب النظرية عنه والاول بديهي البطلان والثاني يوجب ان تختلف البداهة والنظرية باختلاف الاشخاص والاوقات واذا كانت الحيثية تقييدية فغير المتوقف على النظر المعلوم من حيث انه حاصل بلا نظر اي هذا الحيث وهذا فاسد فان المرتب على الحدس نفس المعلوم لا المعلوم الحيث بهذه الحيثية والا فيحصل بالحدس امران المعلوم نفسه وهذه الحيثية ثم انه تختلف موضوع النظرية والبداهة اذ موضوع النظرية المعلوم نفسه وموضوع البداهة المعلوم الحيث بهذه الحيثية وقد صرح المحشي وغيره بان موضوع النظرية والبداهة واحد كلاهما ممكن التعاقب عليه وبالجملة توجيه كلام المحشي بهذا النمط لا يخلو عن تكلف وفساد هذا كلامه الشريف وهو في غاية المتانة **قوله** لان المطلق آه المقيد على وجهين الاول الطبيعة المأخوذة مع القيد بان يكون كل من القيد والتقييد داخلا ويقال له الفرد بالمعنى الاخص وقد يطلق عليه الفرد الاعتباري والثاني الطبيعة المضافة الى القيد بان يكون التقييد من حيث هو تقييد لا من حيث انه امر معتبر مع الطبيعة داخلا والقيد خارجا ويقال له حصة ليس المراد حصر الحصة في الطبيعة المضافة الى القيد لانه كما ان الطبيعة المضافة الى القيد حصة كذلك الطبيعة الموصوفة بالقيد اي بقيد حصة وكذا المطلق يؤخذ على وجهين الاول الطبيعة من حيث الاطلاق ويقال له الطبيعة المطلقة والثاني الطبيعة من حيث هي هي ويقال له مطلق الطبيعة والمراد بالمقيد والمطلق ههنا الحصة انما لم يرد الفرد لاشتماله على القيد واثبات بداهة لا يخلو عن دقة ومطلق الطبيعة انما حمل المطلق على مطلق الشيء دون الشيء المطلق لان تقييد الاطلاق ماخوذ فيه فلا يصح تقييده اذ اعتبار الاطلاق ينافي التقييد قال في الحاشية المقيد على كلا الوجهين

وكذا المطلق على كلا الوجهين من الامور الاعتبارية الانتزاعية فانه ليس في الخارج الا شخص مكتنف بعوارض خارجية ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنه المطلق والمقيد على الوجهين انتهى يعني ان الموجود في الخارج انما هو الشخص المكتنف بالعوارض الخارجية وينتزع العقل عنه المطلق والمقيد على الوجهين فالمطلق امر انتزاعي اعتباري ليس بموجود في الخارج واما المقيد فقد يلاحظ بانه مجموع مركب من المطلق ومن امر آخر هو القيد وهو الفرد وقد يلاحظ بانه المطلق المضاف او المطلق الموصوف وهي الحصة فالمقيد على كلا الوجهين تعبير وعنوان للشخص الذي هو موجود في الواقع ومكتنف بالعوارض بحيث لا يكون القيد والتقييد كلاهما داخلين فيه ففي الخارج شيء واحد ممتاز بالوجود بنفسه عن الاغيار لكن العقل يحلله الى شيئين شيء به الاشتراك وشيء به الامتياز فالمطلق والمقيد على كلا الوجهين اعتباريان يتوقفان على اعتبار العقل وانتزاعه وبالجملة عنوان المقيد على احد الوجهين يسمى حصة وعلى الوجه الثاني فردا ومعنون المقيد يسمى شخصا فالحصة والفرد اسمان للعنوان واللحاظ والشخص اسم للمعنون والملحوظ لا يقال المعاني المصدرية ليست لها افراد سوى الحصص فكيف يمكن ان يقال ان معنون الحصص مطلقا عبارة عن الشخص لانا نقول تلك الافراد لكونها انتزاعيات لا بد لها من مناشئ تحققه مع قطع النظر عن اعتبار الذهن ولحاظه اذ انتهاء كل انتزاعي الى امر موجود في الواقع مع قطع النظر عن اعتبار العقل ضروري وهو منشأ انتزاعه ومعنونه فتامل فان قلت على هذا الاصح التقسيم بان المقيد ان كان القيد والتقييد كلاهما داخلين فيه ففرد وان كان التقييد داخلا والقيد خارجا فحصة وان كان كلاهما خارجين فشخص اذ مقسم هذه الاقسام على هذا ليس امرا واحدا قلت هذا التقسيم ليس تقسيما حقيقيا بل معنى هذا التقسيم ان عنوان المقيد على احد الوجهين يسمى حصة وعلى الوجه الآخر فردا ومعنونه يسمى شخصا فلا يرد ان التقييد ان كان داخلا في عنوان الحصة دون المعنون فنوعية الكلي بالنسبة الى الحصة كما هو المشهور فيما بينهم وان كان صحيحا لكن لا يصح القول بكون الشخص موجودا خارجيا وكون الحصة امرا اعتباريا كما هو دابر على الستتم مع كون التقييد داخلا في عنوان الشخص ايضا وان كان التقييد داخلا في معنون الحصة فيصح الفرق المذكور بينها وبين الشخص لكن لا يصح نوعية الكلي بالنسبة الى حصصه لانه مبني على ان تقسيم المقيد اعني الطبيعة المأخوذة مع القيد الى الحصة والفرد والشخص تقسيم حقيقي وان لكل واحد منها عنوانا ومعنونا على حدة مع ان الامر ليس كذلك ولا يرد ايضا انهم صرحوا ان كل كلي بالنسبة الى حصصه نوع حقيقي وهذا لا يصح عند جزئية التقييد للحصص اذ الكلي ح لا يكون تمام ماهية الحصة بل يكون جزءها اذ المراد بالحصص معنوناتها التي هي الاشخاص والتقييد جزء لعنوان الحصص دون معنوناتها ولا ريب ان كل كلي نوع حقيقي بالنسبة الى اشخاص نفسه وان لم يكن كذلك بالنسبة الى اشخاص مطلقا بل يكون اما نوعا او جنسا او فصلا او عرضيا فتامل ولا تزل **قوله** وهو متصور آه لا يقال بطريق الاعتراض على قول المصنف الوجود جزء لوجودي وهو متصور بالبداهة وجزء البديهي بديهي ان التصور والبداهة مختصان بالعلم الحصولي وعلم النفس بوجودها علم حضوري لما تقرر عندهم ان علمها بذاتها وصفاتها علم حضوري لانا نقول الوجود امر انتزاعي ولا بد في الانتزاع من ان يحصل صورة المنتزع في الذهن اذ لا وجود له مع قطع النظر عن الانتزاع الا بوجود المنشأ ولا يكون موجودا في الذهن الا بعد الانتزاع وبعد الانتزاع يكون له حصول في الذهن فعلم النفس بوجودها علم حصولي والمراد بالصفات في قولهم علم النفس بذاتها وصفاتها علم حضوري الصفات العينية لوجودها بلا انتزاع المنتزع ووجود النفس من الصفات الانتزاعية لما تم ورد المحشي

على كلام المصنف بقوله ثم لا يخفى ان معنى تصور كنه الشئ تمثله في الذهن سواء كان على وجه التفصيل او على طريقة الاجمال يعني ان وجودي خاص وكنه الخاص قد يحصل في الذهن على وجه التفصيل وقد يحصل على وجه الاجمال وبداهة الخاص تجوز ان يكون بصورة اجمالية فجزء المتصور بالبداهة لا يلزم ان يكون متصورا فضلا عن ان يكون بديهيا واذا لم يلزم من تصور الكل بالبداهة بداهة تصور جزئه فقد ظهر ان الدليل غير تام اذ محصله ان الوجود جزء لوجودي ووجودي متصور بالبداهة فيكون الوجود متصورا بالبداهة اذ جزء المتصور بالبداهة بديهي وظاهر ان كون جزء المتصور بالبداهة متصورا بالبداهة غير لازم فالاولى ان يقال اذا كان المقيد بديهيا كان المطلق بديهيا والوجود جزء من وجودي المقيد وله صورة تفصيلية فقط فاذا كان المقيد بديهيا كان المطلق بديهيا قال في الحاشية وذلك لان المطلق جزء خارجي لمفهوم المقيد فتصور المقيد بدون تصور المطلق مما لا يتصور وانما قال فالاولى لانه يمكن حمل الكلام عليه انتهى وحمل كلامه عليه بان يراد من قوله وجودي المقيد ولا بد له من لفظين دالين على المطلق والقيد فلا بد من تصور المطلق ممتازا عن القيد واورد عليه البعض الاكابر قبه بان القول بكون المطلق جزءا خارجيا مشكل فان الجزء الخارجي لا يحمل على الكل والمطلق محمول على المقيد ثم قال والحق ان الكلام غير موقوف على كون المطلق جزء خارجيا لان المقيد عبارة عن المطلق الذي اعتبر معه القيد فالتقييد ملحوظية المقيد لكونه معنى غير مستقل انما يصح ملاحظته بملاحظة الحاشيتين وتصورهما فلا بد من تصور المطلق وملاحظته عند تصور المقيد وملاحظته هذا كلامه الشريف ولا يخفى انه صرح في ان للمقيد صورة تفصيلية ولا بد فيها من تصور الاجزاء تفصيلا وملاحظتها فلا بد من تصور المطلق وملاحظته عند تصور المقيد وملاحظته سواء كان جزءا خارجيا اولا والحق ان المقيد عبارة عن المركب التقييدي والمركب التقييدي سواء كان حصة او فردا عبارة عن مرتبة التفصيل وكلما هو ملحوظ بلحاظ واحد فهو خارج عن معناه فاجزاؤه في مرتبة التفصيل كل واحد منها ملحوظ بلحاظ على حدة وموجود بوجود على حدة فكل واحد من اجزائه مغاير للآخر وان كان الموصوف والصفة مثلا متحدين في نحو آخر من الوجود ولذا يحمل احدهما على الآخر اذا الحمل عبارة عن اتحاد المتغايرين في مرتبة اللحاظ في الواقع فالمتغايران من حيث انهما متغايران في مرتبة التفصيل ليسا بمتحدين ولا يحمل احدهما على الآخر فهما من الاجزاء الخارجية له وكما ان اجزاء المركب التقييدي اجزاء خارجية له وليست اجزاء ذهنية كك اجزاء القضية اجزاء خارجية لها وليست اجزاء ذهنية اذ لا بد من اتحادها وجودا والاتحاد بين المقولات المتباينة محال بناء على اصولهم واما اتحاد المحمول مع الموضوع فليس الا في مرتبة المحكي عنه لا في مرتبة الحكاية والقضية عبارة عن مرتبة الحكاية الذهنية وفي هذه المرتبة كل من الموضوع والمحمول ملحوظ بلحاظ على حدة فوجود كل مغاير لوجود الآخر في هذه المرتبة وان كانا متحدين في نحو آخر من الوجود فتامل وما قيل لابطال ما ذكر من ان جزء المتصور بالبداهة لا يلزم ان يكون متصورا انه لا بد في تصور كنه الشئ من تصور اجزائه الاولية او تصور اجزائه بالغة ما بلغت يعني ان علم المتصور بالبداهة علم بكنه الشئ ويجب في العلم بكنه الشئ من تصور اجزائه الاولية او تصور جميع اجزائه بالغة ما بلغت فلا بد ان يكون جزء المتصور بالبداهة متصورا ساقطا اذ لا يجب في تصور كنه الشئ ان يحصل جميع اجزائه تفصيلا بالغا ما بلغت بل يلزم حصوله على وجه الاجمال فلا يجب حصول اجزائه الاولية ايضا على سبيل الامتياز والانحياز فضلا عن اجزائه الثانوية وغيرها فلم يجب في العلم بكنه الشئ تصور جميع اجزائه الا ترى ان الوجه المراد بالوجه اعم من ان يكون ذاتيا او عرضيا والحاصل ان الوجه سواء كان ذاتيا او عرضيا

فی تصور الشی بالوجه معلوم بالذات ومقصود بالعرض لکونه آلة للالتفات فتصور الوجه فی هذا التصور تصور لکنه الوجه لا التصور الوجه بالکنه او بالوجه فلا یکون اجزاء الوجه متصورة اصلا سواء کانت اولیة او بالغة ما بلغت والا ای لو کان الوجه فی هذا التصور متصورا بالکنه لکان المقصود بالعرض ای کنه الوجه مقصودا بالذات لکونه ذا الکنه والمعلوم بالذات ای کنه الوجه معلوما بالعرض فی قصد واحد وهو قصد ملاحظة ذی الوجه وتصور واحد وهو تصور الکنه بالکنه والحاصل انه لو کان تصور الوجه تصورا بالکنه لکان الوجه ذا الکنه وذو الکنه فی التصور بالکنه مقصودا بالذات ومعلوما بالعرض فیلزم ان یکون المقصود بالعرض مقصودا بالذات والمعلوم بالذات معلوما بالعرض فی قصد واحد وتصور واحد وارد علیه تارة بان اللازم لیس بمحال لان کون الشی مقصودا بالنظر الی شی وغیر مقصود بالنظر الی آخر وکذا التصور لیس بمحال والجواب ما افاد بعض الاکابر قده ان معنی مقصودیته بالذات کونه ملاحظا ومرئیا وهذا یقتضی ان لا یکون حاصلا ومعنی المقصودیة بالعرض کونه ملاحظا بالتبع ومرآة للغیر وهو یقتضی ان یکون حاصلا فلو فرض تصور الوجه بالکنه یلزم ان یکون مرآة ومرئیا فیلزم ان یکون حاصلا وغیر حاصل وملحوظا وغیر ملحوظ وتارة بانه یلزم علی ما ذکر ان لا یکتسب نظری من نظری منتهیا الی البدیهی لان العلم النظری عنده منحصر فی العلم بالوجه والعلم بالکنه لا یتصور تصور الکنه والوجه فیها بالکنه لا بالوجه فلا یتصور کسب نظری عن نظری ویمکن ان یقال ان المحشی مع ذلک فی قصد واحد وتصور واحد وهذا ای فی کسب نظری عن نظری بالکسب متعذر فیهما ایضا متعذر ان وجه ای بما ذکر المحشی لیعرف الفرق بین علم الشی بالکنه والعلم بکنه الشی لانه ان کانت الصورة الحاصلة من الشی مرآة لملاحظته ومتحدة معه بالذات مغایرة له بالاعتبار فالعلم بالکنه وان لم تکن مرآة لملاحظته مع اتحادها معه بالذات فالعلم بکنه الشی وهذا علی رای المحشی من عدم حصول صورة المجرد وفی الذهن واما علی رای الجمهور من حصول صورة المجرد مغایرة لصورة الحاصل فلا وجه لهذا الفرق اصلا فان المنکشف فی المجرد بصورته الاضافیة التی لذی الکنه فی الاول بلا واسطة والمحقق فی الثانی من غیر اعداده وهذا لیس فرقا فی نحو الادراک والعلم ومن ثمة تراهم لا یفرقون بین العلم بالکنه وبکنه بل یقررون لا علم فی الحقیقة الا العلم بکنه الشی وذلک لان العلم حقیقة هو الحاصل فی الذهن بالذات وفی العلم بکنه الشی یحصل نفس الشی ولا فی العلم بالکنه فانما یحصل ما هو آلة ولا یحصل الشی بنفسه وانما ملتفت الیه لغایة کتحاج الی لطف القریحة قوله فلا بد من الانتهاء اذا علم ان المصنف ذکر فی المنزل الاول بداهة التصدیق بالوجود حیث قال الی دلیل والدلیل انما یتعلق بالتصدیق وهو غیر مطلوب هنا المطلوب بداهة تصور الوجود فحمل الشارح قوله الی دلیل علی الموصل المطلق المتحقق فی ضمن الموصل التصوری واعترض علیه المحشی بان حمل الدلیل علی الموصل المطلق المتحقق فی ضمن الموصل التصوری بعید لان اطلاق الاخص علی الاعم المتحقق فی المباین بعید عن الفهم ولا ینطبق علیه ما ذکره المصنف فی الجواب ای فی جواب المنزل الاول بقوله فانا نستدل بصدق المقدمتین آنفا فان الصدق والمقدمتان مستعملان فی القضایا دون التصور السابق الا بالتکلف وهو ان یحمل علی التنظیر کما بینه الشارح بقوله والحاصل انا کما نتوصل بصدق مقدمتی الدلیل الی العلم بوجودها الی المدلول کذلک نتوصل بتصور اجزاء المعرف الا بالعلم بوجودها الی المعرف ثم تامل انشارح قول المصنف فی المنزل الثانی الادلیل عن سببا البتین علی التنظیر ای کما انه الادلیل عن مبینین لان السلب لا یعقل الا بالقیاس الی

الثبوت فلا بد في المعرف من مفهوم وجودي اعترض عليه المحشي بقوله وابعد منه حمل قوله ولا دليل عن سالبتين على ما حمل لان حمل الكلام على التنظير بحيث يذكر النظير فقط ولا يذكر المقصود ويراد المقصود من المباين في غاية البعد واما حمل التصور على التصور المطلق المراد للعلم المتحقق في ضمن التصديق وحمل قول المص وجودي على قضيتنا انا موجود كما حمله الفاضل ميرزا جان فظنا منه ان التعبير عن القضية بالمصدر المضاف الى الموضوع شائع فبعيد اذ لا بد على هذا التقدير ان يراد بقوله وجودي انا موجود وان يراد بالتصور في قوله وهو متصور بالبداهة التصور المطلق المتحقق في ضمن التصديق ليصح اطلاق التصور على تصديق انا موجود يعني هو مصدق بالبداهة وهو بعيد عن الفهم لانه خلاف الظاهر وان كان التعبير عن القضية بالمصدر المضاف الى الموضوع شائعا لان التصور المضاف الى غير القضية يتبادر منه التصور فقط فارادة التصور المطلق المتحقق في ضمن التصديق من التصور فقط اطلاق لا اخص على المطلق متحقق في المباين وهو بعيد جدا ويابى عنه قوله في الجواب قبل التنزل انا لا نسلم آه لانه لم يكون الجواب بمنع مقدمة لم يدعها المستدل وتطبيقه عليه اي تطبيق قول المص انا لا نسلم ان وجودي حقيقته بكنهها متصورة بالبداهة على حمل التصور على التصور المطلق المتحقق في ضمن التصديق تكلف اذ يحتاج فيه الى ان يحمل وجودي على التصديق وحقيقته على حقيقة القضية وكنهها على كنه اجزائها ومتصورة على مصدقة فالاولى في توجيه الكلام ان لا يدول بل يترك على ظاهره ويجعل التنزل نظرا الى التزام كسبية تصور وجودي للمستلزم لكسبية التصديق بانا موجود على زعم المستدل يعني ان المستدل زعم ان كسبية وجودي يستلزم كسبية الاذعان بانا موجود بناء على ان مفهوم الوجود المضاف الى المتكلم مفهوم بهذا التصديق فكسبية تصور وجودي يستلزم كسبية ذلك الاذعان على زعمه فكانه قال اذا تنزلنا عن كون وجودي بديهيا وقلنا بكسبية وكسبية التصديق بانا موجود فلا بد من الانتهاء الى دليل يعني انه يجب الانتهاء الى دليل موصل الى هذا التصديق المستلزم تصور مطلق الوجود المضاف الى يا المتكلم ويكون وجود ذلك الدليل بديهيا ويلزم من وجوده ذلك ثبوت بداهة وجودي اي ثبوت بداهة الوجود الخاص المستلزم لثبوت بداهة مطلق الوجود الذي هو جزء منه فلا اشكال في ذكر الدليل قال بعض الاكابر قده هذا الخش من المتوهمين الاولين ان التنزل في التحرير الاولين التكلف من جهة البعد اللفظي والذهني يلزم على هذا التوجيه لنسبة امر باطل ضروري البطلان الى ما قال به الكل حتى قوله بعد قال الفاضل المراد بالدليل معناه اللغوي اي ما يفيد العلم بالشيء سواء كان تصورا او تصديقا او قولا او لقولا آه معطوف على قوله وانه خبر وجودي لا على قوله فلا بد من الانتهاء آه والحاصل ان المستدل استدل اولا ببداهة الوجود المحمول على بداهة الوجود ثانيا ببداهة الوجود المطلق وهذا يلزم على هذا حمل الدليل على غير المصطلح واليضا ياباه قوله ولا دليل عن سالبتين للزوم بعيد مستدركا بان يكفي ان يقال الموجبة احكم منها بوجود المحمول للموضوع فافهم قوله فلا اشكال آه اعلم ان اشكال ذكر الدليل وان اندفع بحمل قول الامام الرازي علم الانسان بوجوده نفسه غير مكتسب على ان المراد منه علم كل انسان بانه موجود لكن في قوله اي في قول الامام الرازي الوجود جزء من وجوده اشكال لان الظاهر ان المراد بوجود نفسه حصة الوجود مع ان المحمول في انا موجود هو الموجود المطلق دون الخاص الذي يكون المطلق جزءا منه وفيه انه كما يمكن ان يحمل قوله وجود نفسه على انه موجود لك يمكن حمل قوله من وجوده عليه ولا وجه للفرق بين وجود نفسه ووجوده في ان يكون احدهما عبارة عن القضية دون الآخر الا ان يقال لو كان وجود عبارة عن القضية لكان الظاهر ان يقول والوجود جزء منه

تم كون الوجود جزءا من انا موجود فظاهر جدا على مذهب الجمهور واما على راي المحشي والمحقق الدواني فلانه وان لم يكن جزءا حقيقة لكنه في حكمه باعتبار ان تعقل المشتق موقوف على تعقله وبهذا القدر كاف فافهم **قوله** بل لا بد من آه فيه نظر اراد على التنزل الاول محصله ان التقريب غير تام لان الكلام في وجود الشئ في نفسه دون وجود الشئ لغيره والذي يلزم من الدليل بداهة الوجود الرابطي وكلامنا في الوجود المحمولي سواء كانا مغايرين بالحقيقة اولا وقوله وهما متغايران بحسب الحقيقة لان الاول مستقل بالمفهومية والثاني غير مستقل بالمفهومية والاستقلال وعدمه لا يختلفان باختلاف الملاحظة والاول متعلق التصور ليس الا والثاني قد يكون متعلق التصديق تفنن منه وبيان لما هو المختار عنده لان الايراد ليس متوقفا على التخالف بحسب الحقيقة واعلم ان محصل ايراد الشارح على التنزل الاول ان الكلام في كاسب التصور ووجودي تصور فلا دليل ولا سالبة ولا موجبة فلا يتم التقريب ومحصل ايراد المحشي انا سلمنا ان ههنا دليلا وموجبة لكن الوجود الذي يشتمل عليه الموجبة وجود رابطي فغاية ما لزم بداهة الوجود الرابطي وكلامنا في الوجود الذي يقع محمولا في القضايا فلا يتم التقريب فظهر الفرق بين الايرادين واستبان ان من زعم عدم الفرق بينهما فقد رجع باوفق ناصل وجوابه ان وجود الشئ للشئ يطلق على معنيين الاول وجود الشئ لغيره بان يكون موجودا في نفسه ويكون محمولا عليه ومستقلا بالمفهومية لكن بملاحقة التعلق بالغير بالحصول فيه لكونه من الحقائق الناعتية ووجود الاعراض من هذا القبيل والثاني وجود الشئ لغيره بان يكون رابطا بين الموضوع والمحمول وغير مستقل بالمفهومية وهو انما يكون في مرتبة الحكاية في كل قضية والاول يكون في الملايات المركبة في درجة المحكي عنه والمراد ههنا بالوجود الرابطي المعنى الاول كما يدل عليه ما ذكره المصنف في الجواب الذي هو اعتراض على الاستدلال وهو قوله في جواب التنزل الثاني الموجبة ما حكم فيها بوجود المحمول للموضوع مع ان المحكوم فيها بان ما صدق عليه الموضوع صدق عليه المحمول وقد لا يوجد ان اذ لا معنى لانكار النسبة الايجابية الحاكية التي هي مدار القضية لا سيما اذا سلم صدق المحمول على الموضوع اذ معنى صدقه عليه ليس الا الاتحاد الذي يحكى عنه بالنسبة الايجابية **قوله** فلعله اراد آه هذا التوجيه مع بعده انما يحتاج تمام الكلام على التنظير ليعيد جدا الا يلايم ما ذكره المصنف في الجواب عن التنزل الثاني وهو قوله الموجبة ما حكم فيها آه وجه كونه غير ملايم ان المجيب انما تعرض لما ذكر في التنظير ولم يتعرض لما هو غرض المستدل ولو كان غرضه ذكر التنظير وكان المقصود الموصل الى المقصود لكان المناسب للمجيب ان يواخذ في مقصود المستدل دون ان يواخذ في تنظيره ويقرب من التنزل الاول يعني ان التنزل الثاني يقرب من التنزل الاول لا فرق بينهما يعتد به فلا فائدة في ذكره ووجه قربه من الاول انا استدل في التنزل الاول ببداهة وجود الدليل اي المعرف الذي هو وجود خاص على بداهة الوجود المطلق وههنا ببداهة وجود اجزائه على بداهته بذلك يرد عليه اي على التنزل الثاني مثل ما يرد على التنزل الاول ذيرد على الثاني منع بداهة وجود الاجزاء وعلى الاول منع بداهة وجود الدليل **قوله** لان السلب آه اراد الشارح بالوجودي في قوله من مفهوم وجودي ما لا يكون السلب جزء المفهومه لان الدليل انما دل على ان السلب لا يضاف الا الى الوجود والمعنى الاعلى ان المضاف اليه للسلب لا بد وان يكون وجوديا بمعنى ان لا يكون السلب جزء المفهومه او محصله ان السلب لا شئ محض فليس هو شيا حتى يضاف اليه السلب وان كان السلب متعلقا به وواردا عليه ولا يلزم من تعلق السلب واضافته الى الوجود ان يكون السلب جزء المفهومه حتى ينتفي الثبوت بالمرة ولم يصلح لتعلق السلب واراد الشارح بالعلم بوجوده في قوله فيكون العلم بوجوده تصريحا

العلم التصوري فلا يجب ان بداهة التصديق بوجود الشئ لا يستلزم بداهة تصور وجوده التي هو المطلوب لان بداهة التصديق لا يوجب بداهة الاطراف نعم يجب انه ان اريد بالوجود الوجود الخارجي فالوجود بالمعنى المذكور لا يلزم ان يكون موجودا خارجيا بل يجوز ان يكون امتيازا ذهنيا فقط ولا يكون موجودا خارجيا لا بنفسه ولا بمنشئه وان اريد به مطلق الوجود خارجيا كان او ذهنيا فالسلب موجود ذهني فلا فائدة في اثبات وجوديته اجزاء المعرف ولا يمكن ان يمنع الوجود الذهني بناء على مذهب المتكلمين لانه نقل عن المستدل الذي هو الامام المقول بالوجود الذهني **قوله** وانه لا يستدعي آه اعلم ان الشارح فهم من قول المصنف بل باعتبار ما ان بل للاضراب ومعناه انه لا يستدعي تصوره وجودي بالكنه بل يستدعي تصوره بوجه ما وفهم المحشي ان بل للترقي كما يدل عليه قوله بل لا يستدعي الا تصور الطرفين باعتبار ما لا تصور وجودي باعتبار ما فانه ليس طرفا كما اشرنا اليه يعني انه لا يستدعي تصور وجودي بالكنه بل لا يستدعي تصوره بوجه ما ايضا انما يستدعي تصور الطرفين بوجه لا تصور وجودي بوجه ما فهذا توجيه لكلام المصنف ويمكن ان يجعل اعتراضا على فهم الشارح ان بل للاضراب وحاصل كلام المصنف على توجيه المحشي انا سلمنا ان كون انا موجود بديهيا لكنه لا يستدعي تصور وجودي لا بالكنه ولا بالوجه بل انما يستدعي تصور مطلق الوجود الذي هو الطرف بوجه لا بكنهه فكيف يكون مستلزما لبداهة كنه الوجود الذي هو المطلوب وارد عليه بان الوجود متصور في ضمن انا موجود بالوجه وهو المطلق وجه للمقيد فالتصديق بانا موجود يستدعي تصور وجودي ايضا بوجه ما لانه مقيد فقوله انا موجود لا يستدعي تصور وجودي بوجه ما باطل انتهى اعلم ان حصول معنى المشتق على وجه الاجمال لا يستلزم تصور الاجزاء مع ملاحظة فضلا عن تصور البسيط بالوجه او بالكنه والتفصيل غير لازم وفقه الامر ان المعنى المقيد الذي وضع له لفظ واحد لا يفهم منه الا اجمالا لضرورة ان اللفظ الواحد لا يدل الا على معنى واحد وهو كالفاظ المشتقات فانها لا تدل الا على معنى واحد بخلاف ما اذا دل جزء اللفظ على جزء معناه كالمركبات وغيرها فان التفصيل وان لوحظت معانيها مجملة تخرج عن معانيها افضاء امن المشتق بالوجه الاجمالي لا يستلزم تصور الاجزاء [illegible] او بالكنه فافهم وقد يجاب بان كلام المحشي مبني على مذهب الين من عدم دخول المبادئ في المشتق وبالنسبة لقول المصنف وعند المبدأ دخل في المشتق **قوله** كما ان آه اعلم ان المصنف بداهة كنه وجودي وعلم بداهة انا موجود وبداهة التصديق بداهة عمومها الذي هو الوجود واورد عدم بداهة احد طرفيه وهو انا فيرد انه ورد المحشي مناقشة على اللفظ [illegible] حضوري فلم يدر ما حاصله عند ما على وجه الاجمال بدون الاكتساب قبل ان يكون المشار اليه انا الموضوع [illegible] ما ذكر اراده او اجيب بان المقصود من منع بداهة الوجود تجويز كسبيته لا منع تسميته بديهيا كما ان المقصود من عدم بداهة الموضوع كسبيته لا عدم تسميته بديهيا والتحقيق ما افاده بعض انا كلية بمعنى انه ان قولنا انا موجود كلية وما بعدق الحكاية من التصور فلا بد من تصور الموضوع وبناء على هذا قالوا كل قضية مركبة من صورة الموضوع وصورة المحمول والنسبة الحاكية بينهما والعلم الحضوري فاصل كلام المصنف ان بداهة التصديق بانا موجود لا يستلزم بداهة الوجود المحمول كما لا يستلزم بداهة الموضوع والتسمية في العلم بالكنه انما هو باعتبار ما ان الحكم [illegible] فانه يطلق على العلم فعالا بغير لازم مما عرفت [illegible] ان كنه النفس معلوما بالعلم الحضوري لم يقع خلاف في بساطتها وتركيبها وجودا وماهية وجه الدفع ان المتنازع فيه [illegible] غير لازم اذ يجوز ان يحضر الكنه الاجمالي فلا تتميز اجزاؤه فيجوز ان يكون هذا الكنه بسيطا او مركبا ماديا او مجردا

واذا لم يعلم الاجزاء اختلف فيها قوله واذا كان اه بل تصور الكل بوجه ما لا يستلزم تصور الجزء بوجه ما ايراد على الشارح حاصله ان تصور الكل بالوجه على وجه الامتياز ليس مستلزما لتصور الجزء على هذا الوجه اذ لا يلزم من كون ما به وجه للكل على الوجه المذكور وجها للجزء فبداهة تصور وجودي الذي هو الكل بوجه ما على وجه الامتياز لا يستلزم بداهة تصور الوجود المطلق الذي هو الجزء بوجه ما على وجه الامتياز فلا يرد ان هذا لا يصح في الجزء المحمول فان في العلم بوجه الشيء ما به وجه الكل فان ما يصدق على الكل يصدق على الجزء ولو صدقا جزئيا فلو حصل وجه الكل بحصل وجه الجزء ايضا اذ ليس في العلم بوجه شيء تصور شيء على وجه الامتياز وفيه ما فيه لان الامر في المطلق والمقيد ليس كذلك اذ يجب فيه تصور كل واحد من المطلق والمقيد على حدة فالعلم بالمقيد لا يتصور الا بالعلم بالمطلق وتقييده وجعله مرة للمقيد قوله فليس يلزم اه لما جاز الشارح ان يكون حقيقة الوجود غير هذا المفهوم البديهي التصور يكون تلك الحقيقة مناط الموجودية حقيقة ويكون هذا المفهوم عارضا من عوارضها اورد عليه المحشي بقوله انت تعلم ان الكلام في الوجود المصدري الانتزاعي وهو كسائر المعاني مصدرية لا تختص الا بالاضافات والتقييدات وحقيقة ليست الا مفهومه المنقسم الى الخارجي والذهني وحقائق افراده ليست الا مفهوماتها كيف ولو كانت مفهوما شاملا عارضة لحقائقها كانت محمولة عليها فيكون مفهوم الوجود المصدري الخارجي ايضا عارضا لحقيقتها ومحمولا عليها فلا يخلو اما ان تكون تلك المفهومات محمولة على حقائقها بالاشتقاق او بالمواطاة والاول يستلزم كون الوجود الخارجي عين حقيقة الوجود المصدري الخارجي موجودا خارجيا وعروض المبدأ اشتقاقا يستلزم صدق المشتق مواطاة فيلزم من عروض الوجود المصدري الخارجي لحقيقة كون حقيقة الوجود المصدري الخارجي موجودة في الخارج مع ان الوجود المصدري مطلقا من المعقولات الثانية التي ظرف عروضها الذهن فقط والثاني يستلزم حمل المعنى المصدري مواطاة على معروضه وهو بديهي البطلان فلا يرد ان غاية ما لزم مما ذكره المحشي في الشق الاشتقاقي كون الوجود موجودا لا كونه موجودا خارجيا لكن يرد عليه اولا ان محصل كلام الشارح على ما يظهر بالتامل انه لا نزاع في الوجود المصدري انما النزاع في الوجود الذي به موجودية الاشياء فلا تتم الدليل الا اثبات ان ليس للوجود حقيقة اخرى سوى هذا المفهوم وما يصدق عليه هذا المفهوم لا يصدق الا صدقا ذاتيا حتى يكون هذا المفهوم مناط الموجودية ويلزم من بداهة بداهة الوجود الذي عليه مناط الموجودية مع انه يجوز ان يكون لحقيقة غير هذا المفهوم العارض ويكون هذا المفهوم وجها من وجوهه وبالجملة الشارح بصدد تجويز وجود غير المصدري فما يرد عليه ما اورد المحشي لانه لما جاز ان يكون مفهوم الوجود عارضا لحقيقة فيكون الوجود الذي هو حقيقة الوجود بالمعنى المصدري الى الوجود الحقيقي انما المصدري عارض من عوارضه ووجه من وجوهه موجودا خارجيا غير مستبعد فان قلت غرض المحشي ان ليس لها عارض حقيقة اخرى سوى هذا المفهوم البديهي التصور قلت بديهي فلا يحتاج الى ما ذكره من التطويل ومع هذا يرجع مواخذة الشارح الى المواخذة اللفظية فان غرض الشارح ان الوجود قد يطلق على الوجود المصدري الانتزاعي وقد يطلق على منشأ انتزاعه وهو الوجود بمعنى ما به الموجودية غاية الامر انه يسمى الوجود الذي هو منشأ الانتزاع الوجود المصدري حقيقة الوجود المصدري وغرض المحشي ان حقيقة الوجود ليس الا المفهوم منه من المعنى المصدري اذ حقيقة ليس الا باعتبار الذهن وحقيقة متحققة مع قطع النظر عن اعتبار الذهن فهما متفقان على ان للوجود حقيقة اخرى سوى هذا المفهوم البديهي

التصور هو منشأ الانتزاع انما النزاع في ان المحشي السعيد حقيقة الوجود المصدري بل يقول حقيقة الوجود هي بما به الوجود بالغاية للوجود المصدري وحقيقة المصدري ليست الا ما يحصل في الذهن حين الانتزاع والشارح يزعم انه حقيقة الوجود المصدري ومراده بكونه حقيقة الوجود المصدري كونه منشأ الانتزاع فلم يقع نزاع الا في امرين الاول في الفظ وثانيا ان كون الوجود المصدري مطابقا لما هو المعقولات الثانية وان كان مسلما لكن كون تلك الحقائق منها غير مسلم وتفصيله ان المراد بالحقائق المعروضة للوجود المصدري ما هي منشأ انتزاعه ومنشأ انتزاع الوجود المصدري عند من يقول بكون افراده متغايرة تحصصه موجود في الخارج وعارض للماهيات في ظرف الخارج ومناط موجودية الماهيات قيامها بها وهو الوجود الحقيقي عندهم فظاهر ان الوجود الحقيقي الذي هو مصداق الوجود المصدري ومنشأ انتزاعه ليس من المعقولات الثانية كما يعترف به المحشي ايضا ثانيا ان حمل المعاني المصدرية مواطاة على حصصها فقط وعدم حملها مواطاة على غير حصصها في خيز الخفاء عند اتباع المشائية كالمحقق والشارح وغيرهما لانهم صرحوا ان الوجود المصدري عارض للوجود الحقيقي ومحمول عليه بالمواطاة فكيف يدعى بداهته عدم صدق المعاني المصدرية على غير حصصها مواطاة على ان حصة الكلي صادقة عليه قطعا مع انها معنى مصدري فقد لزم حمل المعنى المصدري على غير حصته حملا بالعرض ثم ان المعنى المصدري على تقدير كونه من الامور الخاصة نوع من مقولة البتة فيحمل على تلك المقولة حملا بالعرض فثبت ان بعض المعاني المصدرية يحمل على معروضه مواطاة واما امتناع حمل المعاني المصدرية على معروضاتها بناء على العرف فلا اعتداد به في العلوم الحكمية ورابعا ان ما ذكره المحشي جار في المبادي الانضمامية ايضا فيلزم ان لا يكون لها افراد سوى الحصص الانتزاعية وذلك لانه لو كان للبياض مثلا حقيقة سوى مفهوم التصور لكان مفهوم عارضا لحقيقته فان كان هذا المفهوم محمولا عليها بالاشتقاق يلزم قيام البياض بالبياض وان كان محمولا عليها بالمواطاة يلزم حمل المعنى المصدري على معروضه بالمواطاة فتامل وما قاله المحقق الطوسي واتباعه ان الوجود له افراد متخالفة بالحقيقة سوى الحصص فالوجود العارض مقول بالتشكيك على افراده اذ في بعضها اقدم من البعض وفي بعضها اولى من البعض الآخر وعلى تقدير ان يكون افراده حصصا كما بينه المحشي ويكون الوجود المطلق نوعا لها كما هو شان الكلي بالنسبة الى الحصة يلزم ان لا يكون مقولا بالتشكيك فان التشكيك لا يجري في الذاتيات والحاصل ان الوجود مقول بالتشكيك على افراده والمقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا لافراده فحصة افراد غير الحصص لان الكلي يكون ذاتيا بالنسبة الى حصصه فليس بشيء لان الكلي انما يكون مشككا بالقياس الى ما يحمل عليه بالمواطاة لان المتبر في صدق المعلى على الجزئيات هذا الحمل والوجود وغيره من المعاني المصدرية لا يصدق على معروضاتها مواطاة بل انما تصدق مواطاة على حصصها بالنسبة اليها انواع حقيقية فلا يكون مشككا اصلا فالمشكك انما هو المشتق بالقياس الى افراده التي هي معروضات للمبادي المكون مصداق حمله عليها مختلفا واذا ثبت ان التشكيك يختص بالمشتقات ولا يجري في المبادي فظهر ان المقول بالتشكيك كما صرح به كثير من المحققين هو الموجود بالنسبة الى افراده لا الوجود بالنسبة الى حصصه فافهم وما قالوا ان صدقه على العلة مثلا اقدم من صدقه على المعلول وصدقه على الواجب اولى من صدقه على الممكن لا يلزم منه الا كون الموجود مشككا بالنسبة الى الحقائق لا كون الوجود مشككا بالنسبة الى الحصص

قوله الشيء الموجود آه اعلم انه قد اعترض على الوجه الثاني بوجوه منها ما قال المحشي فان قلت قد اثبت قوم من اهل النظر واسطة بين الموجود

المعدوم وعموما قال فلا يكون هذا التصديق بديهيا قال بعض الاكابر فعلى هذا انما يرد واخذ قولنا الشيء اما موجود او معدوم واما قولنا كلو
جاء لواخذ ما فرغ فراغ فاعلم ان الحصر في هذا التقسيم ضروري فلا بد من الانفصال الحقيقي في هذا التقسيم فيكون صدقها دائما
فتقدمين فلا يصح الواسطة واجاب عنه المحشي بقوله قلت انهم خصوا قسما من الموجود والمعدوم باسم الحال فانما عنهم صفة الحق
بتبعية الغير فان كان الحق للتبعي وجودا حقيقة فهي موجودة والا فمعدومة يعني انهم اصطلحوا واسطة وسموها حالا وهي ليست موجودة
ولا معدومة عندهم واذا قطع النظر عن هذا الاصطلاح فتقسيم الشيء الى الوجود وسلبه ضروري يجزم العقل بالانحصار فيهما بالضرورة
فالحال داخل في احد القسمين ومن هنا اشار اليه بقوله فان قيل هذا الدليل يدل على بداهة جميع التصورات فان التصديق بالتنافي
بين كل شيء ونقيضه ضروري فلنا نحن نستدل على بداهة الوجود ببداهة هذا التصديق بجميع اجزائه ولا نسلم ان التصديقات الاخر
بداهة لك فيقال هذا الادعاء ممكن في كل تصديق واجاب عنه بعض الاكابر قد بان هذا التصديق حاصل لمن لا يقدر على الكسب
بجميع اجزائه والكاره مكابرة فاضحة وليس كل تصديق بالتنافي بين الشيئين بحصيل لمن لا يقدر على الكسب وفيه ان التصديق
بالتنافي بين كل شيء ونقيضه مثلا التصديق بان هذا الشيء اما زيد او ليس بزيد وهكذا حاصل لمن لا يقدر على الكسب وهذا ظاهر جدا
مع ان هذا الدليل منسوب الى الامام وهو قائل ببداهة جميع التصورات فبيان التصديق بالتنافي بين كل شيء ونقيضه ضروري حاصل
لمن لا يقدر على الكسب كالبلهاء والصبيان ببداهة التصديق المذكور بجميع اجزائه ليستلزم بداهة التصورات والامام انما يقول ببداهة حاصل
من التصورات لا ببداهة جميع التصورات الا ترى ان كنه الباري سبحانه غير حاصل لاحد ولعل الحق ان بداهة التصديق انما يستلزم
عدم توقفه على تصديق نظري لا عدم توقفه على تصور نظري فجاز ان يكون التصديق بديهيا والاطراف نظرية ولو كان التصديق نظريا
بسبب نظرية الاطراف لزم اكتساب التصديق من التصور قوله وكذا بقية قف آه لما كان الظاهر من كلام الشارح ان التغاير بين الاثنينية
اورد عليه المحشي بان التغاير كون كل من الشيئين غير الآخر ويقابله العينية فمصداق التغاير خصوصية كل واحد منهما المختصة به بالقياس
الى الآخر والاثنينية كون الطبيعة ذات وحدتين ويقابلها كون الطبيعة ذات وحدة او ذات وحدات ومصداقها هي الطبيعة المشتركة بين المتعددة
للوحدتين فيكون الفرق بين التغاير والاثنينية بحسب المصداق ولكل واحد منهما مقابل مخصوص لا يقابل الآخر فالتغاير ليس نفس الاثنينية
بل تصوره ليس مستلزما لتصور العدم العلاقة الاثنينية التي يكون بحسبها اللزوم العقلي بينهما فهذا التصديق لا يتوقف على تصورات هذه
الامور ولا يستلزم لها فلم يتوقف على تصور مفهوم الشيء الذي رددين الوجود والعدم والتنافي الذي هو متعلق ذلك التصديق فيكون
تصورهما بديهيا اعلم ان الظاهر ان الاستدلال بهذا التصديق مبني على انه يحصل لكل من لا يقدر على الكسب ومن لا يقدر عليه يفهم
ما يفهمه العرف وظاهر ان التغاير والاثنينية واحد بحسب متفاهم العرف او احدهما مستلزم للآخر وبالجملة كلام الشارح مبني على ما هو المتبادر
عند اهل العرف من كون التغاير عين الاثنينية او مستلزما لها وما ذكره المحشي تدقيق فلسفي فان القول بان معروض العدد والكثرة هو
الطبيعة دون الافراد ومعروض التغاير هي الافراد دون الطبيعة لا يفهمه الكافة اصلا ثم ان تصور الغيرين لا ينفك عن تصور الواحد
والاثنين وكذا العكس وما ذكره من كون التغاير مقابلا للعينية والاثنينية مقابلا للوحدة يكون معنى متغايرين اثنين فالتلازم

بين التغاير والاثنينية وبين العينية والواحدية فافهم قوله اى هذا التصديق آه اعلم انه قال المحشى اما موجودا ومعدوما تصديق بديهى وقال الشارح هذا التصديق بديهى بجميع اجزائه فقال المحشى اراد الشارح بالتصديق المحمول على القضية المصدق به والا يلزم حمل العلم على المعلوم او المراد التصديق على مذهب الامام لان التصديق على رأيه مجموع تصورات اجزاء القضية والفرق بين العلم والمعلوم اعتبارى وانما اراد التصديق على مذهب الامام لان الغرض اثبات بداهة جميع اجزاء القضية المذكورة والتصديق على مذهب غيره ليس متعلقا بجميع اجزائها بل بعضها او هو خارج عنها والاول اى المصدق به بديهى بالعرض والثانى اى التصديق بديهى بالذات هذا انما يصح على مذهب من يقول ان البداهة والنظرية صفتان للعلم بالذات وللمعلوم بالعرض واما على مذهب المحشى فالامر بالعكس والتغاير بينهما اعتبارى فالمعنى الحاصل فى الذهن من حيث هو مع قطع النظر عن الغير معلوم وقضية ومن حيث انها حاصلة فى الذهن علم وتصديق هذا مشكل على راى الامام لان التصديق عنده مركب من التصورات والحكم الذى هو الفعل فليس الفرق بين التصديق والقضية عنده بالعلم والمعلوم على انه لا يرى الاتحاد بين العلم والمعلوم الا ان يقال المراد انه اذا اخذ التصديق على مذهب الامام فالتغاير عنده من يقول بكون العلم والمعلوم متحدين بالذات اعتبارى فتامل اعلم ان التصديق على مذهب الجمهور انما يتعلق بمعنى القضية يعنى انه كما جاز ارادة التصديق المنسوب الى الامام وهو مجموع تصورات اجزاء القضية لان التصديق حينئذ يتعلق بمعنى القضية كذلك يجوز ارادة التصديق على مذهب الجمهور ايضا لانه ايضا يتعلق بمعنى القضية لكن من حيث انها معنى مجمل كما ذهب اليه صاحب الافق المبين حيث قال ثم مسلك شريف الصناعة وصحة الوجدان ان يعتبر هذا المعنى الرابطى بالدخول فيما هو متعلق التصديق بالذات على ان يتعلق الاذعان بامر مجمل يفصله العقل الى موضوع ومحمول ونسبة رابطة بينهما بالخطاء وسلبه حتى يرجع الحكم على البياض مثلا بالعرضية وسلب الجوهرية الى ان البياض عرض فى الواقع وليس بجوهر فى الواقع لا بالنسبة الحملية ولا بغيرها من اللزوم والعناد على ما هو المشهور فانها غير مستقلة بالمفهومية ومتعلق التصديق يجب ان يكون مستقلا بها كما يشهد به الفطرة السليمة فيه ان الفطرة السليمة شاهدة على ان التصديق لا يتعلق بما هو خارج عن معنى القضية ولا ريب ان المعنى الاجمالى خارج عن معنى القضية لان القضية عبارة عن قول حاك والحكاية انما تكون فى مرتبة التفصيل وهى التى تصلح للتصديق والتكذيب بخلاف الاجمال فانه ليس حكاية عن شئ اصلا فكيف يصلح للتصديق والتكذيب واستقلال متعلق التصديق ليس ضروريا ولا مبرهنا عليه بل الضرورة شاهدة بان التصديق لا يتعلق الا بالنسبة الحاكية من حيث هى كذلك لانها هى الصالحة للتصديق والتكذيب وكونه غير مقصود بالذات غير مسلم اذ الظاهر ان مقصود القائل بقوله زيد قائم مثلا ليس الا افادة الاتحاد الواقع بين الموضوع والمحمول لا افادة نفسهما وكيف لا يكون الارتباط مقصودا مع ان مناط الحكاية والاخبار عليه على ان مدار تعلق التصديق ليس الا كون الشئ معلوما بالذات لا كونه مقصودا كذلك وبالجملة القول بان متعلق التصديق المعنى الاجمالى كما ذهب اليه صاحب الافق المبين ليس بشئ لان التصديق لا يمكن ان يتعلق بما هو خارج عن معنى القضية والمعنى الاجمالى خارج عن معنى القضية قطعا غير ما ذكر عن القضية ولا يخطر ببالنا المعنى المجمل اصلا ونحتاج فى ادراكه الى لحاظ مستانف وبهذا ظهر ان ما اختاره المحشى فى اكثر

تصانیفہ تبعاً للصدر الشیرازی المغاصر للمحقق الدوانی ان التصدیق یتعلق اولاً وبالذات بالموضوع والمحمول حال کون النسبۃ رابطۃ بینہما لیس بشیٔ لان التصدیق لایصلح لان یتعلق الا بما ہی حکایۃ والموضوع والمحمول حال کون النسبۃ رابطۃ بینہما لیس حکایۃ عن شیٔ اصلا بل الحکایۃ لیست الا النسبۃ التامۃ الخبریۃ بما ہی کذلک فہی متعلق التصدیق بالذات والقول بان الموضوع والمحمول قول یقصد بہ الحکایۃ بعروض النسبۃ الحاکیۃ لہما فی غایۃ السخافۃ اذ لابد من اشتمال القضیۃ علی الحکایۃ والا لم تکن متصفۃ بالصدق والکذب ولا صالحۃ لتعلق التصدیق والتکذیب والحکایۃ لیست الا الاتحاد الواقع بین الموضوع والمحمول لا نفسہما وطرفاہذا الاتحاد والارتباط سواء اخذا مفردین او من حیث عروض عارض خارج لیس من شانہما الصدق والکذب اصلا ولا یمکن ان یتعلق بہما التصدیق والتکذیب فافہم

لایقال معنی القضیۃ ایضا غیر مستقل کما ان النسبۃ غیر مستقلۃ لاشتمالہا علی النسبۃ التی ہی غیر مستقلۃ لانا نقول الاستقلال وعدمہ صفۃ للملاحظۃ ومختلف باختلافہا یعنی ان المستقل عبارۃ عما ہو ملحوظ بالذات وغیر المستقل عما ہو ملحوظ بالتبع فشیٔ واحد یکون مستقلا فی ملاحظۃ وغیر مستقل فی اخری فالنسبۃ التی بین الطرفین کالنسبۃ التی بین السیر والبصرۃ ان لوحظت من حیث انہا نسبۃ بینہما وآلۃ لالتفاتہا تکون غیر مستقلۃ ویکون الالتفات الیہا تبعا لالتفاتہا فلا یصلح لان یحکم علیہا وبہا وان لوحظت نفسہا من دون تبعیۃ امر آخر ولم یجعل مرآۃ لشیٔ تکون مستقلۃ وصالحۃ لان یحکم علیہا وبہا وان استلزام تصورہا تصور الطرفین اجمالا فاذا لوحظ معنی القضیۃ ملاحظۃ اجمالیۃ کان مستقلا اذ حینئذ تکون القضیۃ ملحوظۃ بلحاظ واحد بالذات ولیس المراد بلحاظ معنی القضیۃ ملاحظۃ اجمالیۃ ما ہو حقیقۃ القضیۃ عند المحشی اعنی الموضوع والمحمول حال کون النسبۃ رابطۃ بینہما اذ لیس ہناک ملاحظۃ واحدۃ قبل تصور النسبۃ تابع لتصور الطرفین کما لایخفی واذا لوحظ معنی القضیۃ ملاحظۃ تفصیلیۃ کان غیر مستقل اعلم ان المرکب من الملحوظ بالتبع والملحوظ بالذات کالقضیۃ وان کان غیر مستقل لدخول النسبۃ الملحوظۃ بالتبع فی حقیقتہا لکنہ اذا لوحظ بلحاظ اجمالی کان ملاحظا بلحاظ واحد فیکون مستقلا والسر فیہ ان النسبۃ الملحوظۃ بالتبع ہیأۃ صوریۃ للقضیۃ وبہا تصیر القضیۃ قضیۃ بالفعل کما صرح بہ المحققون ویشہد بہ الضرورۃ العقلیۃ ایضا فعلی تقدیر لحاظہا ملاحظۃ تفصیلیۃ تماثلہ بالفعل فی ذلک اللحاظ التبعی فیکون الکل غیر مستقل واذا لوحظت بلحاظ اجمالی یکون الکل مستقلا فی ہذا اللحاظ فالقضیۃ المفصلۃ مرکبۃ من جزء غیر مستقل من حیث ہو غیر مستقل فتکون غیر مستقلۃ والقضیۃ المجملۃ وان کانت مرکبۃ من ذلک الجزء لکن قطع النظر عن کونہ غیر مستقل ملحوظا بالتبع فتکون مستقلۃ فلا یرد ان المرکب من المستقل وغیر المستقل انما یکون غیر مستقل لو احتاج غیر المستقل الی امر خارج واما احتیاج بعض الاجزاء الی بعض آخر فلا یقدح فی استقلال المرکب اذ الکل لا یمکن کونہ ملحوظا بالذات حین کون الجزء الغیر المستقل ملحوظا بالتبع نعم اذا لوحظ الکل بالذات فلاحظۃ الجزء یکون بتبعیۃ ملاحظۃ الکل لکن جزئیۃ الجزء الغیر المستقل لیس بحسب کونہ ملحوظا بالتبع فثبت ان مناط عدم الاستقلال کون الشیٔ ملحوظا بتبعیۃ الغیر لا کونہ مرآۃ لتعرف الغیر والا یلزم ان یکون عنوان الموضوع فی المحصورات غیر مستقل لکونہ مرآۃ لتعرف الافراد مع انہ محکوم علیہ والفرق بین المرآتیۃ لتعرف حال الغیر والمرآتیۃ لتعرف الغیر بان ما ہو مرآۃ لتعرف حال الغیر یکون غیر مستقل وما ہو مرآۃ لتعرف الغیر یکون مستقلا لحکم محض وبما ذکرنا ظہر الفرق بین الادوات واسماء اللازمۃ الاضافۃ اذ الادوات موضوعۃ للمعنی النسبی من حیث انہا ملحوظۃ بالتبع والاسماء اللازمۃ الاضافۃ موضوعۃ

للامور التي هي معروضة للاضافة فهي في انفسها مستقلة لكن عرض لها النسبة الغير المستقلة في الاستعمال فالمراد بالاحتياج وعدمه في معنى الاستقلال وعدمه الاحتياج في التعقل تابعا في الملاحظة لا مطلق الاحتياج حتى فافهم والتصديق انما يتعلق به بالاعتبار الاول ان كان المراد بالاعتبار الاول الصورة الواحدة الاجمالية لاجزاء القضية كما هو الظاهر فعلى تقدير دخولها في حقيقة القضية يلزم كون اجزائها اربعة بعد الصورة الواحدة للاجزاء الثلاثة وهو باطل وعلى تقدير خروجها يلزم تعلق التصديق بما هو خارج عن معنى القضية وهو خلاف الضرورة العقلية وان كان المراد به الموضوع والمحمول حال كون النسبة ملاحظة بينهما فليس اجمالا اذ ليس هناك تصور واحد ولحاظ واحد بل النسبة ملحوظة بتبعية الطرفين وهكذا ينبغي ان يفهم معنى الفعل فان معناه معنى اجمالي مستقل بالمفهومية التحقيق ان اللفظ الذي لا يدل جزؤه على جزء معناه لا يدل على التفصيل بل انما يدل على امر واحد مجمل واللفظ الذي يدل جزؤه على جزء معناه كالقضية والمركب التقييدي لا يدل الا على التفصيل وعلى تقدير ان يلاحظ اجمالا لا يخرج عن معناه وذلك التفصيل ان كان مشتملا على النسبة الملحوظة بالتبع تامة كانت او ناقصة فهو غير مستقل فالقول بكون معنى القضية معنى اجماليا غير سديد نعم معنى الفعل معنى واحد اجمالي بحسب الملاحظة كما سلف العقل الى الحدث والزمان والنسبة الى الفاعل المعين فان قيل مادة الفعل تدل على الحدث والهيأة على النسبة المقترنة باحد الازمنة الثلاثة وما ذكره انما يتم لو كان الموضوع له امرا واحدا يقال الهيأة ليست من الاجزاء المرتبة في الكلم والصحيح بل هي ملفوظة مسموعة مع المادة فيلتفت الى مدلول المادة والهيأة دفعة وهو الحدث المنسوب الى الفاعل والحدث وان كان صالحا لان يحكم عليه وبه لكن الحدث المنسوب الى الفاعل لا يصلح الا لان يحكم به فقط لانه موضوع للمعنى من حيث استناده الى شيء وهذه الحيثية ليست بداخلة في الموضوع له بل انما هي في اللحاظ فقط فالفعل معناه المطابقي مستقل فما اشتهر انه مستقل بالنظر الى المدلول التضمني دون المطابقي كما اومأ اليه المحشي فمما قال في الحاشية كيف وذلك اي استقلال الفعل بالنظر الى المعنى التضمني لا يصح عندهم اذ عند المنطقيين الاعتبار بهم التضمن بحسب اللفظ فالتضمن عندهم تابع للملاحظة المعنى المطابقي فهو غير مستقل فيلزم عدم استقلاله ولا عبرة باعتبار اهل العربية اعتبارهم الاستعمال في مطلق الدلالة انتهى يعني ان اخذ معناه التضمني على طور اهل العربية فالتضمن بحسب الدلالات الثلاث عندهم تابعة للقصد والاستعمال ولا استعمال لفظ الفعل في واحد من الاجزاء المذكورة ولا يقصد منه شيء منها بالذات فيلزم عدم كونه تضمنا **قوله** او تصور احدها آه هذا اي قول الشارح او تصور احدها الذي هو الوجود مثلا كسبيا في مقابلة قوله لجواز ان يكون تصور طرفيه كسبيا وقع على سبيل التوسع والتخصيص بالوجود لان الكلام فيه والا فكسبية الوجود يستلزم كسبية العدم يعني لو لم يكن قوله او تصور احدها وهو الوجود مثلا كسبيا واقعا على سبيل التوسع فيرد عليه ان كسبية الوجود يستلزم كسبية العدم فانه اي العدم عبارة عن سلب الوجود وتوقف الجزء على النظر يستلزم توقف الكل عليه ضرورة فلا وجه لما قاله الشارح واجاب عن هذا الايراد بعض الاكابر بقوله بان الوجود خارج عن حقيقة العدم لان العدم عبارة عن السلب المضاف الى الوجود والوجود خارج عنه فتوقف العدم على النظر بواسطة امر خارج لازم في التصور وانت تعلم ان نظرية العدم بواسطة نظرية اللازم في التصور كاف في المطلوب ولا حاجة الى التزام نظريته بواسطة الجزء والصواب ان يحمل كلام الشارح على ان مقصوده من قوله اما موجودا او معدوما الاستدلال بالحملية المردودة المحمول فرد الطرفان اي المفهوم المردد فالمقصود ان احد الطرفين وهو

المفهوم المرقوم اعني احدهما يجوز ان يكون نظريا وانما اقتصر على التعبير عنه بلفظ الوجود لان الكلام فيه فكانه قال او تصور احدهما الذي هو الوجود او العدم فاعترض المحشي ساقط عن اصله لان كسبية احدهما لا يستلزم كسبية العدم قال الشيخ في التعليقات السلب يحمل على العدم ولا ينعكس هذا تأييد لكون العدم عبارة عن سلب الوجود وحاصله ان السلب يحمل على العدم ولا ينعكس كليا فنقيض العدم سلب لان العدم على المشهور سلب الوجود وليس كل سلب عدما لان السلب يجوز ان يضاف الى الذات او الى الوجود الرابطي او الى السلب فالمراد من كلام الشيخ عموم السلب عن العدم وكون العدم عبارة عن سلب الوجود فتم التأييد وقد يقال العدم سلب الذات وبطلانها عن صفحة الواقع كما يراه القائلون بالجعل البسيط وح يصح العموم المطلق بين السلب والعدم ولا يصح التأييد وكيف كان الشيخ من اصحاب الجعل المؤلف ولا يجوز عندهم اضافة السلب الى الذات بل لا يضاف الا الى الوجود الا ان يقال سلب الوجود مستلزم لسلب الذات فبطلان الذات ضروري حين العدم فعلى تقدير كون العدم عبارة عن سلب الذات او الوجود يصح العموم المطلق وتم التأييد قوله مثلا آه الحاصل انه يختلف البداهة والنظرية باختلاف العلم الاجمالي والتفصيلي قال في الحاشية ويقرب من ذلك ان البداهة والنظرية يختلفان باختلاف العنوان اذ لا عنوان ههنا الا عنوان الاجمال والتفصيل انتهى قوله ههنا اشارة الى انهما قد يختلفان باختلاف العنوان سوى اختلاف الاجمال والتفصيل كما في تصور الشيء بوجه بديهي وتصور ذلك الشيء بوجه آخر نظري واما ههنا فليس اختلاف العنوان الا بالاجمال والتفصيل ولذا استدل الشارح بالاجمال على التفصيل هذا في التصديقات واما في التصورات فنظيره ان تصور نفس الانسان الذي هو تصوره بكنهه اجمالي بديهي وتصوره بالحد التام الذي هو تصوره بالكنه تفصيلي ونظري فاستدل ببداهة الصورة العلمية الاجمالية الكلية البديهية المتعلقة بالمقدمة القائلة بان تصور كل جزء من اجزاء هذا التصديق بديهي فدخل في هذا الحكم الوجود والعدم والشيء والممتنع اجمالا على الصورة العلمية التفصيلية الشخصية المتعلقة بالمقدمة القائلة بان تصور الوجود بديهي والحاصل ان المستدل استدل بقضية كلية قائلة بان كل جزء من اجزاء هذا التصديق بديهي على القضية القائلة بان خصوص الوجود بديهي فالمراد بالصورة الشخصية الصورة المخصوصة التي لا يحكم فيها على الافراد واطلاق الصورة الشخصية عليها على سبيل المسامحة كما يقال الطبيعة بمنزلة الشخصية لان الحكم فيها ليس على الافراد بل على نفس مفهوم الموضوع وهو امر مخصوص فلا يرد ان الكلام في الوجود المطلق وهو ليس بشخص فلا صورة شخصية ههنا ولك ان تجعل الصورة التي يستدل بها صورة شخصية فتقول هذا الحكم بديهي حاصل لمن لا يقدر على الكسب وهو يتوقف على تصور الوجود فهو اي بديهي الفرق بين هذا التقرير والتقرير الاول ان في الاول جعل القضية الكلية كبرى صغرى سهلة الحصول فالكبرى كل جزء من اجزاء هذا التصديق بديهي والصغرى الوجود جزء من اجزاء هذا التصديق وفي التقرير الثاني القضية الكلية منطوية في قضية شخصية كبرى صغرى سهلة الحصول ونظم الاستدلال بكذا الوجود مما يتوقف عليه هذا التصديق البديهي الحاصل للبله والصبيان وكل ما يتوقف عليه البديهي فهو بديهي فيلزم كون الوجود بديهيا قوله انه يكفي آه لما اجاب المصنف عن الوجه الثاني لاثبات بداهة تصور الوجود بانه يكفي تصور الموجود والمعدوم بوجه ما والفرق انما وقع في التصور بالكنه اعترض عليه المحشي بقوله فيه ان الحكم بالتنافي بينهما يعني ان تصور الوجود والعدم

والحكم بالتنافي بينهما بالذات بالوجه الذي تصورهما وهذا الوجه ليس مغايرا لهما فلو تنافيا تنافيا فيهما لذاتهما يعني ان هذا الوجه ليس مغايرا لحقيقتهما والا يلزم تنافيهما بالغير لا بالذات فاذا كان تصورهما بذلك الوجه بديهيا كان تصور الوجود بالكنه بديهيا وهو المطلوب واجاب عنه بعض الاكابر قدس سره بانه ليس الحكم في القضية المذكورة بالتنافي بين الوجود والعدم اصلا لان القضية منفصلة فالحكم فيها بالتنافي بين النسبتين فان كان المقصود بقولنا الشئ معدوم ليس الشئ موجودا فاحدى النسبتين ايجابية والاخرى سلبية فالحكم بالتنافي بالذات صحيح وان كان المقصود ثبوت المعدوم للشئ فالحكم بالتنافي ليس بالذات لان كلتا النسبتين ايجابيتان وانت تعلم ان ظاهر كلام المحشي وان كان والاعلى كون القضية المذكورة منفصلة لكن ان اخذت تلك القضية حملية مردودة المحمول او يقصد الحصر العقلي في القسمين والتنافي بالذات في اجتماعهما وارتفاعهما يلزم التناقض بين الموجود والمعدوم لان بين الوجود والعدم تناقضا وتناقض المبدأين يستلزم التناقض بين المشتقين كما مر من المحشي وتصور الموجود والمعدوم المتناقضين والحكم بتنافيهما يستلزم تصور الوجود والعدم المتناقضين والحكم بتنافيهما وكل متناقضين متنافيان بالذات فالوجود والعدم متنافيان بالذات فلو كان تصورهما بالوجه بديهيا فالحكم بالتنافي بالذات بالوجه الذي تصورهما به وهذا الوجه ليس مغايرا لحقيقتهما والا يلزم تنافيهما بالغير لا بالذات فتامل وفيه قال في الحاشية اشارة الى ان المحكوم عليه لا يجب ان يكون متصورا بالذات بل يجب ان يكون ملحوظا بالذات والفرق بين التصور والملاحظة كما في المعاني الحرفية وغيرها ظاهر انتهى محصله ان الملحوظ بالذات في علم الشئ بالوجه هو ذو الوجه فيجوز ان يكون المتصور من الوجود وجهه ويكون الحكم بالتنافي بالذات بين حقيقتي الوجود والعدم اللتين هما ذوا الوجه والوجهان المتصوران ليسا نفس حقيقتهما ويكفي هذا ان الوجهان للحكم بالتنافي بين حقيقتهما ويرد عليه انه قال في حواشي شرح التهذيب بان الوجه في علم الشئ بالوجه مرآة لذي الوجه والمرآة من حيث هي مرآة لا يمكن ان يحكم عليها والمرآة ههنا نفس الطبيعة والمرئي هي الطبيعة من حيث ان الافراد متحدة معها لا الافراد من حيث انها افراد بخصوصياتها فانها مرآة والمرئي ههنا متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فالوجه المتصور ملحوظ من حيث الاتحاد مع ذي الوجه ومحكوم عليه بالذات بالتنافي فيجب ان يكون الوجهان المتصوران نفس حقيقتهما اذ الوجه من حيث هو وجه غير صالح للحكم بالتنافي بالذات الا ان يقال ما قال في حواشي شرح التهذيب توجيه المذهب المحقق الدواني وليس مختارا عنده **قوله** والوجود بسيط آه المراد بالبساطة البساطة الذهنية انما اراد بالبساطة البساطة الذهنية لان الكلام في المهية المعقولة بالكنه على ما قال الشارح الوجه الثالث انما ينهض حجة على من اعترف بان الوجود متصور بالكنه ويدعي انه بالكسب فلا ينهض على من يدعي ان تصور الوجود بالكنه ممتنع ومايوس عن التعقل فيكون الكلام في الاجزاء الحدية للمهية المعقولة وهي الاجزاء الذهنية على ما هو المشهور ومانقل عن الشيخ من جواز التحديد بالاجزاء الخارجية فهو خلاف المشهور وخلاف ما عليه المحشي واضرابه اولان البساطة الذهنية يستلزم البساطة الخارجية كما هو راى المحشي وانما اريد من البساطة البساطة الذهنية فينبغي ان يكون المراد من الاجزاء في الدليل الاول الاجزاء الذهنية وجه تخصيص ارادة الاجزاء الذهنية من الاجزاء في الدليل الاول ان المقصود منه ابطال التركيب الذهني اصالة وبواسطته ابطال التركيب الخارجي وفي الوجهين الاخيرين المقصود بالعكس لان بطلان المساواة بين الكل والجزء الذهني بحسب المفهوم اظهر من بطلانها بين الكل والجزء الخارجي كما سيصرح وحاصله اي حاصل الدليل الذي اورده المصنف بقوله فاجزاؤه ما وجدت

اه التردد الحاصر بين ان يكون جزء الوجود نفس مفهومه على طريق الحمل الاولى وبين ان لا يكون نفس مفهومه وليس حاصله التردد بين ان يكون الاجزاء مصداقا للوجود على طريق الحمل المتعارف اولا كما ظن لانه خلاف الظاهر **قوله** فيكون الجزء اه اى يكون جزء الحقيقة المعقولة مساويا لكلها واذا كان الجزء مساويا للكل فلا يكون الكل كلا ولا الجزء جزءا اذ لا تغاير بينهما على تقدير العينية مع انه لا بد ان يكون الكل مغايرا للجزء فعلى تقدير انتفاء التغاير ينتفي الكلية والجزئية وانت تعلم ان الكلام في الاجزاء الحدية للمية المعقولة وهي متحدة مع نفس المهية ومنتزعة عنها واطلاق الاجزاء عليها على سبيل المسامحة كما سيصرح به المحشي ايضا في الهاء حال الاجزاء المقدارية في كونها متحدة مع الكل ذاتا ووجودا واطلاق اسم الاجزاء عليها على سبيل المسامحة فيجوز ان يكون تلك الاجزاء مساوية للكل ولزوم عدم بقاء الكلية والجزئية ملتزم في الاجزاء الذهنية نعم يجب كون الكل مغايرا للجزء فيما هو جزء حقيقة فتامل وايضا يلزم كون الشئ جزءا لنفسه لان الجزء ما كان عين الكل يكون ما هو جزء للكل جزءا لذلك الجزء ومن جملة اجزائه نفس ذلك الجزء فيكون جزءا لنفسه وايضا يلزم على تقديره كون الجزء عين الكل تركيبه من اجزاء غير متناهية وجه اللزوم انه على تقدير العينية بين الكل والجزء يكون اجزاء الكل اجزاء لذلك الجزء ايضا ويكون كل واحد من تلك الاجزاء نفس الكل كما هو المفروض ويكون هو ايضا مركبا من الاجزاء التي تركب منها الكل فيلزم تركب الكل من الاجزاء الغير المتناهية وفيه كلام اما اولا فلانه يجوز كون الشئ جزءا لنفسه باعتبارين غاية الامر ان ما شانه ذلك لا يكون جزءا حقيقيا والاجزاء الذهنية ليست اجزاء حقيقية ويمكن ان يقال اذا كان الشئ جزءا لنفسه باعتبارين فلا بد من تغاير المفهومين والمفروض العينية بين المفهومين وهي غير متصورة في الكل والجزء واما ثانيا فلان الاجزاء الذهنية انتزاعيات ولا استحالة في تسلسل الانتزاعيات فلا تنافي تلك الاجزاء ولا ينافي التركيب الا ان يقال التسلسل في الاجزاء الذهنية يستلزم التسلسل في الامور الخارجية بناء على استلزام التركيب الذهني التركيب الخارجي كما هو رائي المحشي **قوله** والا آه اى وان لم يحصل عند الاجتماع امر زائد او حصل ولكن لم يكن هذا الامر الزائد وجودا فلا وجود هناك فالوجود ليس هذه الاجزاء وحدها ولا مع الامر الزائد عليها بالعيني انه على تقدير عدم كون كل جزء من اجزاء الوجود وجودا او عدم حصول الامر الزائد الذي هو الوجود يلزم اما ان لا يحصل امر زائد اصلا او يحصل ولكن لا يكون هو الوجود وعلى التقديرين لا يكون الوجود عبارة عن هذه الاجزاء مع الامر الزائد اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان الامر الزائد ايضا ليس بوجود فلا وجود هناك اذ الاجزاء والامر الزائد كل منهما ليس وجودا حتى يحصل منهما الوجود فاندفع ما قيل ان حاصل الاستدلال انه اذا لم يكن كل واحد من الاجزاء وجودا يجب ان لا يحصل عند الاجتماع امر زايد هو الوجود وهو ممنوع لجواز ان يكون الوجود هو الاجزاء مع الامر الزايد لا الاجزاء وحدها ولا الامر الزايد وحده وهذا التفسير الذي بينه المحشي بقوله اى وان لم يحصل اه اولى من تفسير الشارح وهو قوله اى وان لم يحصل عند الاجتماع امر زايد فان انتفاء الامر الزائد الذي هو الوجود يتصور بانتفاء الامر الزائد وبانتفاء الوجود مع حصول الامر الزائد فالاقتصار على الاول كما وقع عن الشارح ليس على ما ينبغي كما لا يخفى وانما قال اولى دون الصواب لما قيل ان المقصود من حصول الامر الزايد ليس الا حصول الوجود فالقول بحصوله مع كونه غير الوجود في غاية البعد ولذا تركه الشارح ثم الامر الزائد بالنسبة الى ما هو زايد عليه يسمى الامر الزايد على الاجزاء الحاصل عند اجتماعها المسمى بالوجود اما ان يكون عارضا لها او معروضا لها او عارضا معها لمعروض واحد او مع معروض

معا لعارض واحد بحيث يكون العارض الواحد عارضا لمجموع الامر الزائد والاجزاء ولا يكون بينهما علاقة العروض اصلا والاحتمال الاول اقرب من باقي الاحتمالات لان الظاهر ان الامر الزايد بهيئة اجتماعية عارضة للاجزاء فيكون الامر الزايد عارضا للاجزاء لا يقال هذا الاحتمال ايضا بعيد لان الامر الزايد اذا فرض انه عارض للاجزاء او قايم بها فلا يكون واحدا لاستحالة وحدة العارض مع تعدد المعروض فلا بد ان يكون امورا متعددة وهو يستلزم التركيب في ذاته فيلزم خلاف المفروض لانا نقول الامر الزائد حاصل من اجتماع الاجزاء فيكون عارضا لهذه الاجزاء من حيث الاجتماع لا لكل واحد واحد من حيث انه منفصل عن الآخر فلم يلزم كون الوجود عبارة عن امور متعددة ليلزم تركبه في حد ذاته ويلزم خلاف المفروض والاحتمال الثالث وهو كون الامر الزائد مع الاجزاء عارضا لمعروض واحد والرابع وهو كون الامر الزايد مع الاجزاء معروضا لعارض واحد والخامس وهو ان لا يكون بين الامر الزايد والاجزاء علاقة العروض اصلا بعد اذ على هذه الاحتمالات يكون التركيب في امر اجنبي عن الوجود لا فيه وهذا ظاهر على الاحتمال الخامس واما على الاحتمال الثالث والرابع فلان كون الامر الزايد مع الاجزاء عارضا لمعروض واحد او معروضا لعارض واحد لا يوجب العلاقة بين الامر الزايد والاجزاء فتكون الاجزاء على هذه الاحتمالات اجزاء لامر اجنبي لا للوجود والاحتمال الثاني وهو كون الامر الزايد معروضا للاجزاء والرابع وهو كون الامر الزايد مع الاجزاء معروضا لعارض واحد فخش اما كون الاحتمال الثاني فخش فلما قال اذ لا يتصور حصول العارض قبل المعروض ويلزم على هذا الاحتمال حصول الامر الزايد الذي هو العارض قبل المعروض الذي هو الاجزاء لان المعروض مقدم على العارض مع ان تقدم العارض على المعروض محال واما كون الاحتمال الرابع فخش فلما اشار اليه بقوله ووحدة العارض مع تعدد المعروض يعني انه يلزم على الاحتمال الرابع وحدة العارض مع تعدد المعروض وهو بط اذ العرض الواحد لا يقوم بمحال متعددة من حيث هي كذلك وصح المصنف بالاحتمال الاول حيث قال ويكون عارضا لها واشار الى الاحتمالات الاخر بقوله ومسببا من اجتماعها اذ المسببية من الاجتماع تحتمل الاحتمالات المذكورة وكانه قال ويكون عارضا لها في صورة ومسببا من اجتماعها في صورة اخرى يعني ان قول المصنف يكون هي علل الوجود ومعروضاته كانه قول يكون الامر الزايد عارضا لها في صورة ومسببا ومعلولا من اجتماعها في صور اخرى كما يدل عليه قوله اي قول الشارح قدس سره فيكون التركيب في فاعل الوجود او قابله وذلك لان الاجزاء في الاحتمال الاول معروضة للامر الزايد فتكون عللا قابلة له فيكون التركيب في قابل الوجود وفي الصور الاخرى ليست معروضة له فليست بقابلة لذلك الامر الزايد فتكون فاعلة فيكون التركيب في فاعل الوجود ولا حاجة الى ان يقال ان ايرادا وللدلالة على ان كل واحد من الامرين كاف في الاستحالة بلا ضم امر آخر لكن يبقى ان الظاهر ايراد او بين قوله عارضا ومسببا وايضا لسببية لما كانت موجودة في الاحتمال الاول ايضا ينبغي تعبير الاحتمالات الاخر بعنوان لا يوجد في العروض قوله فيكون الكل آه اعلم انه قال المصنف والشارح ليطلان ان تحديد الوجود انه لو كان للوجود اجزاء فتلك الاجزاء متصفة اما بالوجود فيكون الكل صفة للجزء لكن ذلك الجزء لا يكون صفة لنفسه بل يكون صفة لسائر الاجزاء فلا تكون الصفة تمام صفة ويرد عليه ان قوله لكن ذلك الجزء لا يكون صفة لنفسه ليس بشيء اذ لا استحالة في عروض الشيء لنفسه فان الكليات المتكررة الانواع تعرض انفسها لا نفسها واجيب عنه بوجهين الاول ما قال المحشي اعلم ان عروض الشيء لنفسه على ضربين جائز ومستحيل فالجائز ان يكون بين الشيء ونفسه تغاير اعتباري كما في الوجود المطلق والامكان العام والكلية والمفهومية فان العام

فيها حصته من المعروض لنفسه فلن قيل التغاير بين الكلي وحصته وان كان ضروريا لكن عروض الحصة لا يعقل الا بان يعرض الكلي المعروض للتقييد والكلي مع قطع النظر عن التقييد نفسه من دون تغاير اصلا فيرجع هذا النحو من العروض الى عروض الشئ لنفسه المستحيل يقال الكلي مع قطع النظر عن التقييد وان كان نفسه لكن عروضه في ضمن ما هو مغاير له بالاعتبار كالحصة وعروضه في ضمن عروض الحصة غير مستحيل والمستحيل ان لا يكون بينهما تغاير اصلا والملازم ههنا هو الضرب المستحيل لانه يلزم ان يكون جزء الوجود من حيث انه جزء عارضا ومعروضا لنفسه يعني انه اذا كان الوجود عارضا للجزء يكون الجزء بما هو جزء عارضا ومعروضا فالعارض والمعروض شئ واحد من دون تغاير اصلا وذلك لان كون الجزء معروضا ليس الا لان الجزء لو لم يكن معروض الوجود يكون معدوما وهو موجود ايضا لكونه جزءا للموجود فيلزم اجتماع النقيضين فمن جهة كونه جزءا يكون معروضا وكذا كونه عارضا ليس الا لان عروض الكل بدون عروض الجزء غير معقول فمن جهة الجزئية يكون عارضا ايضا واورد عليه بوجوه منها ان المعروض نفس الجزء والعارض الجزء بشرط اجتماعه مع جزء آخر يعني العارض نفسه في ضمن الكل واجيب عنه بان الكلام في الاجزاء الخارجية كما سيصرح به المحشي وعروض الاجزاء الخارجية يكون استقلالا فيلزم ان يكون الجزء معروضا لنفسه استقلالا من دون حيثية تقييدية وهو باطل بالضرورة فتامل ومنها ان الترديد في الدليل ان كان بان اجزاء الوجود اما معروضة للوجود المطلق او معروضة للعدم المطلق فالترديد غير جائز لجواز ان يكون الاجزاء معروضة لخصوص الوجود وان كان الترديد بان اجزاء الوجود اما معروضة لخصوص الوجود او العدم فمختار ان اجزاء الوجود معروضة لخصوص الوجود والكل انما يلتئم من خصوص الاجزاء فغاية ما يلزم من عروض حصة الكل عروض خصوص الاجزاء للجزء فلا يلزم الا عروض حصة الجزء لنفسه وللاستحالة فيه كما اعترف به المحشي ان عروض حصة الشئ لنفسه جائز والوجه الثاني من الجواب ما اختاره بعض الاكابر قدس ان المراد بالوجود هو الوجود بمعنى ما به الموجودية اعني الوجود الحقيقي وتقرير الدليل بعد بنائه على كون الوجود الحقيقي مشتركا ان اجزاء الوجود الحقيقي اما موجودة او معدومة وكلاهما باطلان فتركيبه من الاجزاء باطل اما الاول فلانها لو كانت موجودة فليس الوجود الحقيقي نفس تلك الاجزاء ولا واحد من تلك الاجزاء فرد من افراد الوجود الحقيقي والا لزم تركب الشئ من نفسه او من فرده بل لابد ان يكون معروضا للوجود الحقيقي والا فلا تكون موجودة لانتفاء ما به الموجودية بالعينية والعروض جميعا واذا كان الوجود الحقيقي عارضا لتلك الاجزاء فاما ان يكون عارضا لجميع اجزائه فيلزم عروض الجزء لنفسه وهو محال لانه ح يصير كليا متكرر النوع فيكون اعتباريا واذا كان جزء الوجود الحقيقي اعتباريا كان الوجود الحقيقي اعتباريا وهو باطل واما ان يكون عارضا لبعض اجزائه فلا يكون العارض تمامه عارضا واما الثاني فلانه اذا كان اجزاء الوجود الحقيقي معدومة كان الوجود الحقيقي معدوما وهو اجتماع النقيضين لانه موجود البتة ومحصل هذا الجواب ان عروض الشئ لنفسه وان كان جائزا ههنا للتغاير بين العارض والمعروض لانه اذا كان الوجود الحقيقي تمامه عارضا الجزء فيعرض الجزء لنفسه بان يكون شخص من نفسه عارضا له والتغاير بين الطبيعية والشخص اعتباري وليس تحصل ذلك الشخص وتعينه بذلك العروض والاتصاف حتى يلزم ان يكون تحصله بعد العروض ويلزم الاستحالة بل الشخصة بنفسه قبل العروض لكن يلزم من عروض الشئ لنفسه كونه كليا متكرر النوع فيلزم كونه امرا اعتباريا مع انه ليس كذلك فافهم واعلم ان المحقق الدواني قد اورد على هذا الدليل بانه ان اراد المستدل بكون العارض تمامه عارضا ان يكون اجزاء العارض عارضا اما العارض عارض له فهو منتقض

بالكثرة فان اجزاءها الوحدات وهي ليست بعارضة لمعروض الكثرة وان اراد ان اجزاء العارض يجب ان تكون عارضة لنفس المعروض او لجزئه فمسلم لكنه يجوز ان يكون الحال في الوجود كذلك بجواز ان يعرض الوجود لنفس الجزء وجزئه لجزئه وهذا الجزء لجزء جزئه وهكذا واجيب عنه بوجهين الاول ما قال المحشي ثم الاخفى ان المقصود من هذا الدليل والدليل الذي ذكره المصنف بعده بقوله فاما ان يتصف آه نفي الاجزاء الخارجية يحصل منه نفي الاجزاء الذهنية بناءً على القول باستلزام التركيب الذهني للتركيب الخارجي محصله اختيار الشق الثاني يعني ان الكلام في الاجزاء الخارجية وبانتفائها يستدل على انتفاء الاجزاء الذهنية بناءً على التلازم بين التركيبين ولا يتسلسل الاجزاء الخارجية بل تنتهي الى جزء لا يكون فوقه جزء فنقول الوجود عارض لهذا الجزء فتكون اجزاؤه عارضة اما له او لجزئه والثاني باطل اذ لا جزء له فتعين الاول فيكون عارضا لنفسه فيلزم عروض الشيء لنفسه وهو يستلزم تقدم الشيء على نفسه والاخفى بطلانه وان لم يكن عارضا لنفسه لا يكون العارض تاما عارضا واراد المحقق الدواني انا نريد ولو اجرى الدليل في الاجزاء الذهنية مع ان الدليل غير جار فيها لا عند القائلين بالتلازم بين التركيبين ولا عند القائلين بتغايرهما اذ لا يلزم من اتصاف الشيء بام اتصاف جزئه الذهني فان الجزء الذهني موجود بوجود الكل ومتحد معه ذاتا ووجودا فهو ليس جزءا حقيقة فكيف يلزم من اتصاف الشيء بام اتصاف جزئه الذهني الا ترى ان الجسم مثلا متصف بالسواد ولا يتصف بقابض البصر الذي هو جزء ذهني له قال في الحاشية اتصاف الشيء بام مستلزم لاتصافه بجزئه الخارجي وليس مستلزما لاتصافه بجزئه الذهني لان الجزء الخارجي جزء حقيقة فلو لم يتصف به لم يتصف بالكل تمامه بخلاف الجزء الذهني فانه ليس جزءا حقيقة ولا يلزم من عدم اتصافه بعدم الاتصاف بالكل يعني ان الاتصاف بشيء لا يستلزم الاتصاف بجزئه الذهني استقلالا لان الجزء الذهني متحد مع الكل ذاتا ووجودا فليس له وجود استقلالا حتى يكون له عروض استقلالا لان العروض عبارة عن الوجود في الموضوع فما لا وجود له بالاستقلال لا عروض له بالاستقلال والجزء الخارجي لما كان مغايرا للكل وللجزء الآخر ذاتا ووجودا فيكون له عند وجود الكل وجود منفرد فالاتصاف بالكل يستلزم الاتصاف بالجزء الخارجي استقلالا وانفرادا وقد سبق ان عروض الشيء لنفسه انما يمتنع لو لم يكن بين العارض والمعروض تغاير اصلا وهذا انما يتاتى في العروض استقلالا فان الجزء اذا كان عارضا لنفسه استقلالا كان العارض هو المعروض وانما في الجزء الذهني فالعارض ذات وحدانية وهذا الجزء متحد معها وموجود بوجودها عارض لعروضها فالعارض الجزء بما هو متحد وموجود في ذات اخرى والمعروض نفسه فيكون بين العارض والمعروض تغاير فلا يلزم الاستحالة والمراد بالاتصاف والعروض المذكور الحمل بالاشتقاق كما هو المتبادر من العروض وبهذا يندفع ما قيل المراد بالعروض الحمل والمحمول المحمول فحمل الاتصاف بالكل مستلزم للاتصاف بجزئه الذهني فان قلت اذا كان الشيء نعتا للشيء ومحمولا عليه بالاشتقاق فيجب ان يكون ما هو محمول على الشيء الاول نعتا للشيء الثاني ومحمولا عليه بالاشتقاق كما نص عليه الشيخ في قاطيغورياس الشفاء في الفصل المقعود وهذا اوجبات تقع بين قول على وجود في فالاتصاف بالكل يستلزم الاتصاف بالجزء الذهني يقال الاتصاف بالكل اشتقاقا لا يستلزم الاتصاف بالجزء اشتقاقا على وجه الاستقلال وعروض الشيء لنفسه المستحيل انما يلزم من الاتصاف على وجه الاستقلال لما من الاتصاف بالجزء الذهني مطلقا نعم حمل الشيء على الشيء يستلزم حمل الجزء الذهني عليه ومع هذا يلزم هنا حمل الشيء

على نفسه المستحيل حملا متعارفا فالمذكور في عروض الشيء لنفسه المستحيل انتهى هذا اشارة الى تقرير الدليل الثاني بحيث يندفع عنه ايراد المحقق الدواني على تقديران يكون الكلام في الاجزاء الذهنية ويكون المراد بالحمل الحمل بالمواطاة محصله ان حمل الكل على الجزء يوجب حمل الجزء الذهني عليه فلو كان للموجود جزء ذهني لكان الوجود محمولا عليه حملا متعارفا وذلك لان الجزء يحمل على الوجود والمحمول على المحمول على الآخر يكون محمولا عليه فيكون الجزء محمولا على نفسه من تغاير فان قيل جزئه الذهني ليس محمولا على الجزء بل على جزء الجزء يقال محمول المحمول محمول فيلزم حمل الشيء على نفسه حملا متعارفا من دون تغاير بين الموضوع والمحمول لان كلا الحملين من حيث الجزئية لا يقال حمل محمول المحمول مشروط بالاتحاد في نحو الحمل وههنا حمل الجزء الذهني على الكل ذاتي وحمل الكل على الجزء عرضي لانا نقول ليس مشروطا بالاتحاد في نحو الحمل بل مشروط بالاتحاد في ظرفه وههنا الجزء الذهني متحد مع الكل في الظرف الذي يكون الكل مع الجزء الذهني فيه فيلزم حمل الشيء على نفسه من دون تغاير بين الموضوع والمحمول اصلا وفيه انه يجوز ان يكون الموضوع نفس الجزء والمحمول ذلك الجزء من حيث اجتماعه مع جزء آخر وبهذا الحكم في كل مركب ذهني فلا مضايقة في حمل الحيوان الذي هو جزء ذهني للانسان بالحمل المتعارف على نفسه وما قال بعض الاكابر قده ان القدر الضروري في الاجزاء الذهنية حمل الكل على الاجزاء بالحمل المعتبر في المحصورات وكذا حمل بعضها على بعض ولا يلزم فيه حمل الشيء على نفسه واما حمل الكل على طبائع الاجزاء كما في الطبيعية فغير ضروري والا يلزم ان يكون كل جزء ذهني لشيء كليا صادقا على نفسه فلا يخفى على المتامل ما فيه فان المركب الذهني لا بد فيه من حمل الكل والاجزاء فيما بينها حملا متعارفا ويلزم منه حمل الشيء على نفسه بالشكل الاول كما تقول الناطق انسان والانسان ناطق ولزوم كون كل جزء ذهني كليا صادقا على نفسه ملتزم لا سيما على راي من يقول ان احد المتساويين جزئي اضافي للآخر على ان طبائع الاجزاء بما هي طبيعية موضوع وبما هي مرسلة محمول فقد تغاير المحمول والمحمول عليه فافهم والوجه الثاني من الجواب اختيار الشق الاول والقول بان الكثرة عارضة لطبيعة النوع والوحدات ايضا عارضة لها فلا تقض ولا ورد عليه بعض الاكابر قده بان هذا الجواب مع انه لا يتم لو جعل مادة النقض الكثرة العارضة للمقولات اذ ليس بينها طبيعية مشتركة فضلا عن طبيعة النوع ولا يتوجه ايضا لو جعل حديث الكثرة مسندا ومنع وجوب عروض الاجزاء للمعروض الكل موقوف على صحة هذه الحال بدون هذه الحمل فان الكثرة الشخصية العارضة لاشخاص معينة شخص من الكثرة فلو كان لها طبيعة النوع كان هذه الحال بدون هذه الحمل ويمكن ان يقال انه لا بد لعروض الكثرة من معنى مشترك سواء كان هذا المعنى طبيعيا ذاتيا او عرضيا والكثرة العارضة للمقولات عارضة لمعنى مشترك وهو المقولية ومنع وجوب عروض الاجزاء للمعروض الكل منع لام ضروري اذ لا بد من عروض اجزاء العارض لافراد المعروض فان كانت تلك الافراد نفس معروض الكل تكون اجزاء العارض عارضة لمعروض الكل وان لم تكن نفس المعروض تكون الاجزاء عارضة لتلك الافراد والكل عارض لنفس المعروض فيلزم وجود الكل بدون الجزء والكثرة الشخصية عارضة لطبيعة النوع حال كونها متشخصة بتشخصات الافراد فلا يلزم هذه الحال بدون هذه الحمل فتامل بدقة النظر وبهذا الاستحالة في عدم تقدم الجزء الذهني على الكل لاتحاده معه ذاتا ووجودا والتقدم يستدعي التغاير في الوجود فلا بد في الوجه الثالث من اخذ الاجزاء الخارجية وعلى تقدير اجزائه في الاجزاء الذهنية لا يلزم الاستحالة واعلم ان بعض الاكابر قده قد نقل ههنا حاشية وهي قوله اي على تقدير عدم الاستلزام المذكور فالسواد البسيط خارجي انتهى وقال في بيان المراد منه يعني انه على تقدير الاستلزام الجزء الذهني جزء

خارجي باعتبار فتقدمه ضروري في المرتبة ثم قال ولا حاجة الى هذا التحل فان الجزء الذهني بما هو جزء ذهني لا توقف عليه ولا تقدم له وانت تعلم
ان الظاهر ان هذه الحاشية من تعلقات بيان الدليل الثاني كما يدل عليه قوله فالسواد البسيط خارجي فاذكره قلت ليس في موقعه فتدبر قوله
فيلزم اجتماع النقيضين آه اورد عليه بان المحال صدق النقيضين على شئ واحد لا صدق احد النقيضين على الآخر وههنا يلزم الثاني فان
اجزاء الوجود لو اتصفت بالعدم لزم اتصاف الوجود ايضا بالعدم لان انعدام الجزء يوجب انعدام الكل فيلزم اتصاف الوجود بالعدم
لا صدقهما على شئ ثالث واجاب عنه المحشي بقوله توجيهه ان المقصود اثبات بساطة الوجود المطلق والتزديد في الدليل الثاني انما هو بين اتصاف
جزئه بالوجود المطلق واتصاف جزئه بالعدم المطلق فالوجود المطلق لكونه موجودا ذهنيا يصدق عليه الوجود المطلق ضرورة ان صدق
الخاص يستلزم صدق المطلق وعلى تقدير ان يكون جزؤه معدوما مطلقا يصدق عليه المعدوم المطلق ضرورة ان الجزء اذا كان معدوما
مطلقا كان الكل معدوما مطلقا فيصدق على الوجود انه معدوم مطلق كما يصدق عليه انه موجود مطلق لكونه موجودا ذهنيا فيلزم صدق
النقيضين على شئ واحد وأورد عليه بان هذا الدليل لا يتمشى من قبل المتكلم النافي للوجود الذهني قال بعض الاكابر قلت لو قال الوجود لكونه
منتزعا عن منشا صحيح موجود مطلقا ويريد من لفظ الوجود اعم من الكون بنفسه او بمنشئه لتم من قبل الكل وفيه ان الموجود المطلق الذي يصدق
على الوجود المصدري ليس نقيضا للمعدوم الذي يصدق عليه لان الوجود المصدري معدوم مطلق لعدمه في نفسه وموجود مطلق لوجود
منشائه لا لوجوده في نفسه قال قوله فليس الجزء آه فان قلت ان اريد بالمعية والبعدية والقبلية ما هو الزمان حتى يكون الحاصل ان اتصاف
جزء الوجود به اما بان يكون الجزء والكل في زمان واحد او في زمان متاخر عن زمان الكل او في زمان قبل زمان الكل فالجزء لا يجب ان تتقدم
على الكل اصلا لا بوجوده ولا بذاته فلا يلزم على الشقين الاولين الاستحالة التي ذكرها من لزوم عدم تقدم الجزء على الكل بحسب الوجود اذ الجزء
لا يجب ان يتقدم على الكل بهذا التقدم لجواز ان يكون معه او بعده وان اريد بها ما هو بالذات فالجزء ليس متقدما على الكل بحسب الوجود بل
بحسب الذات وانا اذا وجب تقدم الجزء على الكل بحسب الوجود لكان الجزء ووجوده متقدمين بالذات على الكل وهذا التقدم ليس الا
باعتبار الجزئية فيصير وجود الجزء جزءا ايضا فيلزم ان يكون المركب من جزئين مركبا من اربعة اجزاء وهي الجزآن ووجودهما قلت الجزء
مقدم على الكل بالذات بحسب وجوده ضرورة ان الجزء من حيث هو جزء لا يكون معدوما لكن لا بان يكون الوجود قيدا للجزء بل بان يكون
شرطا لجزئية يعني ان الجزئية وان كانت تقتضي التقدم لكن التقدم مشروط بالوجود فانه تقدم بالطبع لا من حيث ان الوجود قيد للجزء بل من
حيث انه شرط له وشرط الجزء لا يجب ان يكون جزءا وانت تعلم انه لا يلزم من كون الموصوف جزءا ان يكون صفته او قيده ايضا جزء الجواز
ان يكون الصفة او القيد خارجا فما ذكره بقوله لكن لا بان يكون آه تنزل واعترض على المحشي بانه ان اراد بقوله الجزء مقدم على الكل بالذات
تقدم نفس الجزء على نفس الكل فلا معنى لاشتراط الوجود اذ لا مساغ للوجود في هذه المرتبة بل هو في مرتبة متاخرة وكيفي الجزئية فعلية الاجزاء
المتقدمة على الوجود المتبوعة له وح يسقط قوله ضرورة ان الجزء من حيث انه جزء آه وان اراد التقدم الذي للجزء بحسب الوجود فلا ينطبق
على السوال لانه مبني على راي الاشراقيين القائلين بالجعل البسيط وعندهم نفس ذات الجزء متقدم على نفس ذات الكل بلا دخالة الوجود فلا معنى
للقول بان تقدم الجزء بحسب الوجود بان يكون الوجود شرطا وانت تعلم انه ان كان المراد بالاجزاء الاجزاء الخارجية فلا ريب ان هذه الاجزاء

متقدمة على الكل بحسب الوجود لانها متمايزة جعلاً وتقرراً ووجوداً وهذه الاجزاء كما انها متمايزة فيما بينها جعلاً وتقرراً لكل هي متقدمة على الكل بحسب التقرر والوجود معاً اذ لا يتصور كونها اجزاءً للشيء الا بعد كونها متقررة صالحة لانتزاع الوجود وهذا معنى تقدم الجزء على الكل بحسب الوجود وان كان المراد بها الاجزاء الذهنية فتلك الاجزاء لما كانت متحدة مع الكل جعلاً وتقرراً وكانت جزئيتها بالمسامحة باعتبار انها اجزاء للحد بحسب التقرر والوجود اليها في لحاظ العقل اولاً والى الكل ثانياً فتكون متقدمة على الكل بحسب التقرر والوجود في لحاظ العقل وبهذا ظهر ان القول بان للجزء تقدماً آخر سوى ما بالطبع وهو غير مشروط بالوجود الا ترى ان الاجزاء الذهنية ايضاً متقدمة مع ان تقدمها ليس بحسب الوجود ليس بشيء **قوله** فالوجود محض آه لما كان معنى ظاهر كلام المصنف ان اجزاء الوجود لو لم تتصف بالوجود بل تتصف بالعدم لم تتصف الجزء بالمركب بل تتصف بما ليس بمركب فيلزم حصول المركب اعني الوجود من الجزء الذي ليس بمركب ويرد عليه ورود ظاهر ان حصول المركب مما ليس بمركب ليس بمحال بل هو واقع لان كل مركب تتصف بما ليس بمركب منه بقوله اي فيلزم حصول الشيء من اللاشيء المحض يعني ان معنى ما ليس له وجود اللاشيء المحض فان الكلام في الاتصاف بالوجود المطلق وسلبه اعني العدم المطلق كما مر وهو عبارة عن اللاشيء المحض فيلزم تركب الشيء من اللاشيء المحض وهو محال قطعاً فلا تغفل **قوله** ولا اعرف من الوجود آه المراد باعرفية الوجود اعرفية بالكنه لا بالوجه والا لكان هذا الكلام مناقضاً بنفسه فان الوجه اعرف من ذي الوجه فلو كان المراد ان الوجود اعرف بالوجه وظاهر ان الوجه اعرف من ذي الوجه الذي هو الوجود فيكون قوله لا اعرف من الوجود مناقضاً لنفسه لكون وجهه اعرف منه ولا يخفى انه لو ثبت اعرفية الوجود مما عداه لكان سائر المقدمات المذكورة في اثبات بداهته لغواً وذلك لان الوجود لما كان اعرف من جميع ما عداه فالوجود من اجلى البديهيات فاثبات بداهته بالدليل او التنبيه لغو والحق ان ما ذكره في بطلان الرسم من كون الوجود اعرف مما عداه وكون الاعم جزءاً من الاخص مطلقاً وكون كل جزء اعرف من الكل تلك مقدمات خطابية طنية بل تخمينية شعرية كما لا يخفى **قوله** فان وجود كل شيء آه اعلم ان المصنف اجاب عن الوجه الثالث لاثبات بداهة الوجود وهو ان اجزاء الوجود اما وجودات فيلزم كون الجزء مساوياً للكل في المهية او لا يكون اجزاء وجودات فعند الاجتماع لا بد ان يحصل امر زائد هو الوجود والا فلا وجود هناك باختيار الشق الاول القول بان اجزاء الوجود وجودات **قوله** فيلزم كون الجزء مساوياً للكل مم فان وجود كل شيء عندنا نفس حقيقته والحقائق متخالفة فكذا الوجودات الواقعة اجزاء للوجود متخالفة في انفسها ومخالفة للمركب في المهية والمفهوم واعترض عليه الشارح بان الخلاف في كون الوجود بديهياً او كسبياً مبني على كونه مفهوماً واحداً مشتركاً فدليل بداهة الوجود ايضاً متفرع على القول بوحدة مفهوم الوجود فلا يمكن ان يجاب على مذهب من يقول بتعدد مفهوم الوجود ثم اجاب الشارح من عند نفسه بما حصله اختيار الشق الاول والقول بان اجزاء الوجود وجودات ولا يلزم مساواة الجزء للكل في المهية اذ معناه ان يصدق عليها الوجود فالتردد بالنظر الى الصدق ويجوز ان يكون صدق الوجود على تلك الاجزاء صدقاً عرضياً لا صدقاً ذاتياً فلا يلزم الاتحاد في المهية واورد المحشي على جواب الشارح بقوله قد سبقت منا الاشارة الى ان مقصود المستدل في الشق الاول من الدليل الاول على بطلان تحديد الوجود وهو قوله فاجزاؤه اما وجودات آه في الدليل المصدر بقوله لو كان الوجود كسبياً فكتسابه اما بالحد او بالرسم انه لو كان جزء من الوجود نفس مفهومه وعين مهيته يلزم مساواة الجزء للكل في المفهوم والمهية لا شك في اللزوم واما في لزوم مساواة الجزء للكل في المفهوم

والمهية فان المفروض عينية مفهوم الوجود بجزئه لا صدقه عليه حتى لا يلزم المساواة بينهما وكذا لا شك في بطلان اللازم فان الكلام في نفي الجزء العقلي دون الجزء المقداري واستحالة مساواة مع الكل في المفهوم والمهية ظاهر كما في الجزء الخارجي ووجه تخصيص الجزء العقلي بالتقرير الذي سيختاره في اثناء الكلام انما يجري فيه فلا يمكن الجواب اي جواب الدليل الاول باختيار الشق الاول الا على القول بتعدد مفهوم الوجود والانكار وحدته كما فعله المصنف فانه اذا قيل بوحدة مفهومه وفرض انه عين جزئه يلزم هذه الاستحالة اي مساواة الجزء للكل في المفهوم والمهية سواء كان هذا المفهوم ذاتيا او عرضيا فما اختاره الشارح قدس سره في الجواب من القول بوحدة مفهوم الوجود وكون التردد بالنظر الى الصدق وتجويز صدق الوجود على تلك الاجزاء صدقا عرضيا محل نظر فان استحالة مساواة الجزء للكل لازمة على تقدير القول بكون الوجود حقيقة واحدة اذا فرض انه عين جزئه واما اذا كان حقائق متخالفة فيجوز ان يكون اجزاء الوجود وجودات ويكون حقائق هذه الوجودات غير حقيقة الوجود الكل فلا يلزم مساواة الجزء للكل في المفهوم والمهية وفيه انه افاد بعض الاكابر قدس سره ان للمستدل ان يقول ان اجزاء الوجود انما نفس الوجود الذي هو الكل فيلزم مساواة الجزء للكل في المهية واما ليس نفس الوجود الذي هو الكل وان كان نفس الوجود الذي هو غير الكل فلا بد من امر زائد هو الوجود والا فلا وجود هناك الى آخر الدليل وح لا يضر تخالف الوجودات بالحقيقة نعم ان كان الاختلاف في بداهة الوجود وكسبيته متفرعا على كونه مفهوما واحدا مشتركا وكان الدليل المورد لاثبات بداهة الوجود متفرعا على وحدة مفهوم الوجود فلا يجاب لجواب المصنف الا اذا انكر المبنى عليه وح لا يجري الدليل فانه على تقدير تعدد حقيقة الوجود لا يلزم مساواة الجزء للكل في المفهوم والمهية بل تعين الجواب ح باختيار الشق الثاني والقول بان اجزاء الوجود ليست بوجودات ولا يمكن الجواب باختيار الشق الاول اصلا اذ على تقدير كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا يلزم على الشق الاول مساواة الجزء للكل في المفهوم والمهية ولا ينفع ما قال المصنف والشارح اصلا وتحقيق المقام ان الترديد في الدليل ان كان بالنظر الى المفهوم بان يقال اجزاء الوجود اما عين مفهوم الوجود او لا كما هو الظاهر ويكون الدليل متفرعا على وحدة مفهوم الوجود فالجواب تعين باختيار الشق الثاني كما عرفت ولا تمشى جواب المصنف والشارح واما جواب المصنف فلانه مبني على تعدد مفهوم الوجود واما جواب الشارح فلانه على تقدير عينية مفهوم الكل مفهوم الجزء يلزم مساواة الجزء للكل في المفهوم والمهية سواء كان هذا المفهوم ذاتيا او عرضيا وان كان الترديد بالنظر الى الصدق بان يقال اجزاء الوجود اما ان يصدق عليها الوجود او لا لانه محتمل ايضا وان كان خلاف الظاهر فالجواب تعين باختيار الشق الاول والقول بان اجزاء الوجود وجودات ولا يلزم من ذلك مساواة الجزء للكل في المفهوم والمهية لجواز ان يكون صدق الوجود على تلك الاجزاء صدقا عرضيا كما ذكره الشارح ولا تمشى جواب المصنف انما تعين جواب الشارح باختيار الشق الاول لانه لا بد في الاجزاء العقلية على تقدير كون الترديد بالنظر الى الصدق من صدق المركب على كل منها فان لم يصدق الوجود على اجزائه لا يكون الاجزاء اجزاء عقلية فلا يصح الجواب باختيار الشق الثاني الذي هو عدم الصدق والقول بان الامر الزائد هو المجموع ويجوز ان يكون الامر الزائد الحاصل من الاجتماع غير صادق على الاجزاء لان الكلام في الاجزاء العقلية ولا بد من صدق المركب على اجزائه العقلية والا لم تكن الاجزاء اجزاء عقلية قال بعض الاكابر قدس سره هذا عجيب فان المستدل رتب على الشق الثاني انه لا بد من امر زائد هو الوجود فالمصنف اجاب باختياره وقال الامر الزائد هو المجموع واما نحن لا نختار هذا الشق لان الاجزاء العقلية واجبة الحمل فلا يضر المجيب لان المجيب انما منع لزوم الاستحالة التي الزم المستدل

وان استدل بهذا النمط فمنقوض بالى دليل آخر وبالجملة لو فرض عدم الصدق لم يلزم ما الزمه المستدل لان الامر الزائد هو المجموع فيصح المجموع باختيار الشق الثانى وعلى تقدير اخذ الترديد بالنظر الى الصدق لا يرد النقض بالسكنجبين بان اجزاء السكنجبين ان صدق عليها السكنجبين يلزم مساواة الجزء للكل فى الحقيقة والا فلا بد من امر زائد هو السكنجبين فلا يكون التركيب فيه بل فى امر آخر فان الكلام فى الاجزاء التى يحيل ان يصدق المجموع على كل منها انت تعلم انه لا وجه لعدم ورود النقض المذكور بالقول بان الكلام فى الاجزاء العقلية اذ محصل النقض ان اجزاء السكنجبين ان صدق عليها السكنجبين يلزم مساواة الجزء للكل فى المهية وان لم يصدق عليها فلا بد من امر زائد هو السكنجبين وهذا غير مندفع بالقول بان الكلام فى الاجزاء العقلية نعم لو قرر الدليل بان اجزاء الوجود ان صدق عليها الوجود لزم المساواة فى المهية والا لزم ان لا تكون الاجزاء العقلية اجزاء عقلية لا يرد النقض بالسكنجبين لان استحالة الشق الثانى غير متأت فيه لكن هذا تقرير آخر لم ينقضه الناقض كذا افاد بعض الاكابر قده وبهذا ظهر ان الاولى ان يجاب عن هذا الدليل بالترديد بانه ان كان الترديد فى الدليل بالنظر الى المفهوم فالجواب يتعين باختيار الشق الثانى لان الشق الاول يستلزم مساواة الجزء للكل الا على تقدير تعدد مفهوم الوجود وان كان بالنظر الى الصدق فالجواب يتعين باختيار الشق الاول كما ذكره الشارح ولا يمكن الجواب باختيار الشق الثانى اذ المراد بالاجزاء الاجزاء الذهنية ولا بد فيها من صدق الكل على الاجزاء ثم اعترض الحشى على جواب الشارح بقوله ثم اذا ثبت بما سبق كونه اى كون الوجود المصدرى ذاتيا لما تحته كما امنا البرهان عليه وسنقيم عليه برهانا آخر وكان الترديد فى الدليل بالنظر الى الصدق بان يقال اجزاء الوجود ان صدق عليها الوجود يكون الوجود ذاتيا لجزئه بل بعين حقيقته وان لم يصدق لا تكون الاجزاء العقلية اجزاء عقلية لان الاجزاء العقلية يجب ان يصدق الكل عليها قوى الدليل ولم يمكن الجواب عنه اصلا لانا نختار الشق الاول ومنع لزوم مساواة الجزء للكل فى المهية بجواز ان يصدق الوجود على الاجزاء حملا عرضيا اذ الوجود ليس عرضيا لما تحته ولا باختيار الشق الثانى لان صدق المجموع على اجزائه الذهنية واجب واجاب عنه بعض الاكابر قده بان ما يجب للاجزاء العقلية صدق بعضها على بعض وصدق الكل عليها بالصدق الذى تعورف فى المحصورات فالترديد ان كان فى الصدق الذى تعورف فى المحصورات فحاصل الترديد ان اجزاء الوجود اما يصدق الوجود على افرادها او لا يصدق فنختار الشق الاول ولا استحالة فى ذاتية الوجود لافراد الاجزاء العقلية فان افرادها هى افراد الوجود وان كان الترديد فى الصدق مطلقا ورد بان الوجود اما يصدق على طبائع الاجزاء العقلية او لا يصدق نختار الشق الثانى ونقول لا يصدق على طبائع الاجزاء العقلية بان نيقد منها قضية طبعية فان كون الشئ جزءا عقليا لا يقتضى ان يكون فردا للكل ويصدق الكل عليه الا ترى ان طبيعة الحيوان ليست فردا للانسان وكذا طبيعة الجوهر ولو وجب صدق الكل على طبائع الاجزاء وجب كون الاجزاء العقلية مطلقا من الكليات التى يحمل عليها انفسها حملا عرضيا وانت تعلم ان حصة من طبيعة الحيوان وكذا حصة من طبيعة الجوهر اعنى طبيعتها معروضتين للناطق جزء من الانسان مساويته له فهما فردان من الانسان لما تقرر عندهم من كون احد المتساويين جزءا اضافيا للآخر وحمل الاجزاء العقلية على انفسها حملا عرضيا انما يجب اذا جعلت موضوعات او محمولات للقضايا المجعولة اجزاء لاقياس كما يقال الحيوان انسان وكل انسان حيوان ولا يلزم منه كونها من الكليات المتكررة الا نواع اذ الكلى المتكرر النوع عبارة عما يصدق على نفسه بنحوين من الصدق بلا اعتبار جعله موضوعا فى قضية ومحمولا فى اخرى واما الاجزاء العقلية فانما تحمل على انفسها بنحوين من

الحمل اذا جعلت موضوعا في قضية ومحمولا في اخرى وجعلتا في جزئين من القياس فيه لا تعرض لانفسهما مع قطع النظر عن هذا الاعتبار بخلاف الكلي المتكرر النوع ثم قال بعض الاكابر قدس سره اعلم ان هذا القيل والقال انما هو على تقدير اجراء الدليل في الوجود المصدري ولعل هذا تأييل الجدوى فان بساطته عسى ان يكون ضرورية واللائق ان يدعى لبساطة الوجود الذي به موجودية الاشياء وهو الوجود الحقيقي والدليل المذكور بالتقرير المشهور بعد بنائه على الاشتراك تم في الوجود الحقيقي فنقول الوجود الحقيقي الذي به موجودية الاشياء ان كان مركبا من اجزاء خارجية او ذهنية ففي اما نفس الوجود فيلزم مساواة الكل والجزء في المهية واما ليس وجودا فلم يكن تلك الاجزاء مناطا للموجودية بانفسها لان حقيقتها غير الحقيقة التي بها الموجودية ومناط الموجودية فلا بد ههنا من امر زائد يكون مغايرا لكل جزء جزء ولمجموع الاجزاء ويكون ذلك الامر الزائد هو الوجود لان ما ليس في حد ذاته مصداقا للموجودية ويكون محتاجا في موجوديته الى امر هو مصداق لها كيف يكون مع اجتماعه مع مثله مصداقا للموجودية بنفسه فاذن قد لزم ان يكون هناك امر زائد يكون وجودا حقيقة فتكون الاجزاء خارجة عنه فلم يبق التركيب في الوجود بل في غيره وهذا الدليل يبطل الاجزاء العقلية والخارجية وانت تعلم انه ان كان الترديد بحسب المفهوم فعلى تقدير ان يكون اجزاء الوجود وجودات لزوم اتحاد الكل والجزء في المفهوم والمهية ومساواتهما موقوف على كون مفهوم الوجود واحدا اذ على تقدير تعدده لا يلزم تساوي حقيقة الكل والجزء فلا يلزم كون مفهوم الكل عين مفهوم الجزء كما لا يخفى وان كان الترديد بحسب الصدق العرضي فلا يلزم مساواة الكل والجزء في المهية فلا يتم الدليل اصلا وان كان الترديد بحسب الصدق الذاتي فان كان المراد صدقه على جزئه صدقا ذاتيا خفائيا فلا يلزم كون جزء من الوجود الحقيقي شخصا منه ولا قباحة في كونه تمام حقيقته وان كان المراد ان ما يصدق عليه الجزء يصدق عليه الوجود الحقيقي فالاتحاد في المهية موقوف على ان يكون الجزء والكل منحفاذاتيا لما يصدق عليه بل تمام حقيقته لامتناع النوعين الحقيقيين تحت فرد فيلزم الاتحاد بين الكل والجزء ويكون اتمام الدليل على هذا التقدير موقوفا على كون الوجود الحقيقي نوعا لما يصدق عليه وهو ما ذكره المحشي من البرهان على ان الوجود ليس له فرد غير الحصة وان صدقه على ما يصدق عليه ذاتي على تقدير تمامه انما يجري في معناه المصدري فلا يتم الدليل فظهر ان جريان الدليل في الوجود الحقيقي ايضا لا يخلو عن القيل والقال والله اعلم بحقيقة الحال كذا ينبغي ان نفهم هذا المقام والله ولي التوفيق والاتمام **قوله** وذلك الامر اما اعلم ان قول المص والشارح وذلك الامر الآخر هو المجموع لما كان غير صحيح بحسب الظاهر لان المجموع ان كان عبارة عن نفس الاجزاء فلا يكون المجموع امرا زائدا عليها وان كان عبارة عن الاجزاء مع الهيأة الوحدانية يلزم عدم انحصار الاجزاء فيما فرضت اجزاء لكون الهيأة ايضا جزءا قرر المحشي بحيث يندفع عنه هذا التوهم وقال اعلم ان للمجموع ثلاثة معان الاول الاجزاء من غير ان يعتبر معه هيأة وحدانية عروضا او دخولا اي الكثير المحض من دون اعتبار امر زائد والثاني الاجزاء مع الهيأة الوحدانية بان يكون المجموع مركبا من الاجزاء والهيأة الوحدانية فلا يكون للمجموع كثيرا محضا والثالث الاجزاء من حيث انها معروضة لها من غير ان تكون الهيأة داخلة في المجموع بل المجموع عبارة عن الاجزاء من حيث عروض الهيأة والمراد ههنا اي في قوله وذلك الامر الآخر هو المجموع المعنى الثالث لان المعنى الاول نفس الاجزاء وليس امرا زائدا عليها حتى يكون ذلك الامر الزائد هو المجموع وليس للاجزاء نفسها بلا اعتبار الامر الزائد حقيقة وحدانية محصلة والمجموع له حقيقة واحدة محصلة فكيف يراد بالمجموع نفس الاجزاء والمعنى الثاني اجزاؤه لا ينحصر في هذا

الاجزاء التي فرضت اجزاء بل يعتبر معها امر آخر وهي الهيأة الوحدانية لانها ايضا على هذا التقدير جزء مجموع الاجزاء وهذه الهيأة غير هيأة
من هيأة اخرى وهذه الهيأة داخلة في المجموع فيتحقق جزء آخر وبهذا بهذا التقرير يظهر ان الكل بالمعنى الاول نفس الاجزاء وبالمعنى الثاني
مغاير لها لان الهيأة داخلة في المجموع بالمعنى الثاني وعارضة له بالمعنى الثالث فلا استلزام بين الاجزاء والمجموع بحسب الظاهر ثم النظر الدقيق
يحكم بانها اي الاجزاء مستلزمة لاي المجموع لان الوحدة حقيقة متصلة وله لوازم مختصة وليس حقيقته عبارة عن محض الوحدات لانها ليست
حقيقة متصلة بل يعتبر معها هيأة وحدانية بان تكون الهيأة الوحدانية داخلة فيها او عارضة لها فكذا معروضه ليس نفس الآحاد بل يعتبر معها
هذه الهيأة الوحدانية لان العارض الواحد لا يمكن ان يعرض للكثير بما هو كثير فالهيأة الوحدانية عارضة للكثرة بمعنى ان الكثرة مصداق
تلك الوحدة المنتزعة ومنشؤها اجتماع الاجزاء فتلك الهيأة منتزعة عن الاجزاء المجتمعة وبهذا اندفع ما قيل ان الوحدة والكثرة
متنافيان فكيف يستلزم احدهما الاخرى وان الهيأة الاجتماعية عرض ومن المستحيل قيام العرض الواحد بالكثرة لان الوحدة الاجتماعية
لا تنافي الكثرة بحسب الاجزاء ولا قباحة في عروض الوحدة للمجموع من دون عروضه للاجزاء ولا شك ان الكثرة تستلزم العدد وكذا
معروضها يستلزم معروضه فتامل فان قلت على تقدير كون العدد عبارة عن الكثرة من حيث انها معروضة للهيأة لا يمكن ان يكون
تلك الهيأة داخلة في حقيقته فتكون خارجة عنه عارضة له وهذا يستلزم المجعولية الذاتية لان كون الاجزاء التي هي العدد عدد اصار امرا مجعولا
اشرت واقلت الوحدات بعد اجتماعها معروض نوع وحدة لها صارت حقيقة عددية وتفصيله ان ذاتيات العدد والوحدات وهي من حيث
انها معروضة للهيأة الاجتماعية عدد فعند تحقق الهيأة الاجتماعية يقع مجموع الوحدات من حيث كونها معروضة للهيأة عددا ولما يقال قطعات
الخشب من حيث عروض الهيأة سرير فلا يزيد ذاتيات العدد على الوحدات ولا يلزم المجعولية الذاتية غاية ما في الباب ان يكون العدد عبارة
عن الوحدات المعروضة للهيأة وقد بسطنا الكلام في هذا المقام في رسالتنا الموسومة بالجواهر الغالية في الحكمة المتعالية وفي حواشينا
المعلقة على حواشي شرح الرسالة القطبية قوله اذ نقول آه لما زعم القائل كون الدليل منقوضا بسائر المركبات كالدار مثلا فان اجزاء الدار
اما دار او ليست بدار على الاول يكون الكل صفة الجزء وعلى الثاني يلزم اجتماع النقيضين نبه المحشي على فساد زعمه بقوله لا يخفى ان بين
الصورتين يعني بين الدار والوجود بونا بعيدا لان في الوجود يلزم اما عروض الشيء لنفسه المستحيل وهذا على تقدير اتصاف جزئه بالوجود فان
اتصاف جزئه بذاته هو لكونه جزءا للوجود فيكون الجزء من حيث هو لك معروضا وعارضا ايضا فيلزم عروض الشيء لنفسه المستحيل او يلزم
اجتماع النقيضين المستحيل وهذا على تقدير ان لا يكون جزؤه متصفا بالوجود لانه اذا لم يتصف بالوجود يكون متصفا بالعدم لامحالة وعدم الجزء
يستلزم عدم الكل فيلزم اجتماع النقيضين المستحيل وفي الدار لا يلزم شيء منهما اذ لا يمكن فيها اختيار الشق الاول لان الدار من الاعيان
التي لا تصلح هويتها لان تعرض الاشياء حتى تتصف اجزاؤها بها واما عروض مفهوم الدار لاجزائها فلا يستلزم عروض الشيء لنفسه المستحيل
لان تلك الاجزاء ليست اجزاء لمفهوم الدار غاية ما يلزم عروض مفهوم الجزء للجزء لان مفهوم الجزء جزء لمفهوم الكل وهو ليس بمحال وعلى
تقدير اختيار الشق الثاني لا يلزم اجتماع النقيضين لان الاجزاء ليست بدار والكل دار ولا يستلزم سلب الدار عن الجزء سلبها عن الكل
ولا سلب الدار عن الجزء انتفاء الجزء فلا يلزم اجتماع النقيضين في الكل وانما يلزم في خصوص الوجود لاستلزام انتفاء الجزء انتفاء الكل

قوله وانما المحال الخ اقول لما زعم الشارح ان اتصاف احد النقيضين بالآخر مواطاة محال اورد عليه المحشي بقوله بل هذا ليس بمحال على اطلاقه بان يكون حمل احد النقيضين على الآخر مواطاة محالا فانى جميع الموادفان الجزئى لا جزئى لصدقه على كثيرين فلا يكون جزئيا بل لا جزئيا والا لما مفهوم مفهوم لكونه حاصلا فى العقل وكل ما يحصل فى العقل فهو مفهوم فيصدق احد النقيضين على الآخر فى هذه الصورة صدقا عرضيا فاستبان ان صدق احد النقيضين على الآخر مواطاة ليس بمستحيل على اطلاقه كما زعم الشارح قال بعض الاكابر قدس سره ان الشارح اراد بالحمل الحمل المعتبر فى المحصورات ولا شك فى استحالة حمل النقيض بهذا الحمل والا يلزم اجتماعهما فى الافراد وانت تعلم ان قول الشارح انما المحال ان تتصف آه فى مقابلة قوله اتصاف احد النقيضين بالآخر بطريق الاشتقاق ليس بمحال يقتضى ان يراد بهذا الاتصاف ايضا الحمل المعتبر فى المحصورات وهو محال قطعا لان ما يصدق عليه الوجود اشتقاقا لا يصدق عليه العدم اشتقاقا ولنا فى هذا المقام تحقيق ستطلع عليه ان شاء الله تعالى وفى تحقيقه كلام ستقف عليه ان شاء الله تعالى قوله غاية ما فى الباب آه يعنى غاية ما يلزم من اتصاف الوجود بالعدم كون الوجود معدوما ولا استحالة فيه اذ الوجود معدوم واضرب عنه المحشي وقال بل غاية ما فى الباب ان جزء الوجود اذا كان معدوما مطلقا كان الوجود معدوما مطلقا وقد عرفت انه مستحيل وذلك لانك قد عرفت ان الكلام فى الوجود المطلق والعدم المطلق والوجود المطلق ليس بمعدوم مطلق فجزء الوجود لو كان معدوما مطلقا كان الوجود ايضا كذلك فمع كون الوجود موجودا فى الجملة يلزم كونه معدوما مطلقا فيلزم اجتماع النقيضين المستحيل ومعنى قولهم الوجود معدوم انه معدوم فى الخارج لانه من المعقولات الثانية التى ظرف عروضها الذهن وهى ليست بمعدومات مطلقة لانها موجودات ذهنية قوله وليس المراد آه حمل الوجود عند الشيخ الاشعرى على ما يحمل عليه حمل اولى او حمل متعارف ذاتى انت تعلم ان الكلام ههنا فى اتصاف اجزاء الوجود به والا معنى لكون الوجود محمولا على جزئه حملا اوليا اذ حمل الكل على الجزء لا يمكن ان يكون اوليا فلا يتصور حمله عليه على مذهب الشيخ الاشعرى الا حملا شائعا ذاتيا يعنى ان مصداق حمله نفس ذات الموضوع بلا حيثية زائدة فالرد الواقع من المحشي فى غير موقعه وبهذا ظهر ان ما قال بعض الاكابر قدس سره انه ان اريد بالوجود الوجود الحقيقى فحمل الوجود اولى وان اريد الوجود المصدرى فحمله حمل متعارف ذاتى عنده بمعنى ان مصداق الحمل نفس الذات ليس على ما ينبغى وعند غيره اى عند غير الشيخ الاشعرى حمل الوجود على ما يحمل عليه حمل بالاشتقاق لان مصداق حمل الوجود عند غير الاشعرى ليس نفس الماهية فيكون خارجا عنها ومحمولا عليها بواسطة ذو وفيه نظر ظاهر وما قيل ان الوجود عند غيره امر عارض وحمل العارض على المعروض ليس اوليا ولا ذاتيا فيكون حملا بالاشتقاق فلا يخفى سخافته قوله وقد عرفت آه فيه مسامحة لان المذكور فيما سبق ليس ان ذكر مذهب الشيخ الاشعرى ههنا غير مناسب بل ما ذكره ان بداهة الوجود متفرع على كونه مفهوما واحدا لكن يفهم منه بطريق الالتزام ان ذكر مذهبه غير مناسب بهذا المقام قوله لا يتصف آه لما زعم القائل ان اجزاء الوجود لا تتصف بالوجود ولا بالعدم اورد عليه المحشي بقوله فيه ان الكلام فى الاتصاف بالوجود والعدم بالمعنيين المتعارفين وهما المتناقضان ولا يعقل بينهما واسطة وكل اثنين هما نفس الوجود والعدم بمعنى آخر كما اشرنا اليه من انه اراد بالوجود الوجود لذاته اى بلا واسطة فى العروض وبالعدم سلب التحقق مطلقا ولو بواسطة فالحال وهو ما له تحقق تبعى واسطة بين الموجود والمعدوم وهذان المعنيان ليس احدهما نقيضا للآخر بل الوجود اخص من نقيض الآخر وهو الوجود المطلق قوله فيكون اجزاؤه آه فيه اى فى القول بان اجزاء الوجود عندهم من قبيل الاحوال نظر وسيوان

الحال عند مثبتيها تابعة تحقق موصوفها الذي هو الوجود فلو كان للوجود اجزاء وكانت تلك الاجزاء احوالا تكون تابعة لتحقق موصوفها
الذي هو الوجود وح يلزم ان يكون الكل الذي هو الوجود قبل تحقق اجزائه لان تحقق الموصوف نفس وجوده فيلزم ان يكون الكل
مقدما على الجزء مع انه باطل وفيان بعض القائلين بالحال قالوا ان المعدومات ثابتة وان التحقق مرادف للثبوت واعم من الوجود
فلا يكون عندهم تحقق الموصوف نفس وجوده وبالجملة قوله لان تحقق الموصوف نفس وجوده محل نظر لان التحقق عند بعض قائلي
الحال اعم من الوجود فافهم قوله لان الحداه لما كان ظاهر كلام الشارح والا على ان هذا الجواب يغني قول المصنف هذا مبني على ما هو المشهور
من انحصار الاجزاء الحدية في الاجزاء الذهنية فلم تتم الجواب على غير المشهور من جواز التحديد بالاجزاء الخارجية قرر المحشي كلامه بحيث تتم الجواب
على المشهور وعلى غير المشهور وقال قول الشارح لان الحداه تعليل لابتناء الدليل على تمايز الجنس والفصل وحاصله اي حاصل كلام الشارح
ان الدليل مبني على تمايز الاجزاء التي بها يحد وهذه الاجزاء في المشهور منحصرة في الاجناس والفصول وفي غير المشهور قد تكون اجزاء غير
متمايزة على ما نقل الامام الرازي عن الشيخ انه صرح في الحكمة المشرقية بجواز التحديد بالاجزاء الخارجية فلا بد في اتمام الدليل من ان يثبت التمايز
بين الجنس والفصل حتى يقال انها قبل وبعد وتثبت تمايز الاجزاء الحدية على المشهور وغير المشهور هذا والحاصل ان الاجزاء الذهنية اجزاء حدية
قطعا سواء كانت الاجزاء الحدية منحصرة فيها او لا فلا بد لاتمام الدليل من اثبات التمايز بين الجنس والفصل حتى تثبت تمايز الاجزاء الحدية مطلقا
مع انه لم تثبت وبقي ههنا شيء سابقا على ان المقصود من هذا الدليل والدليل السابق عليه اي الدليل الثاني نفي الاجزاء الخارجية يحصل منه نفي
الاجزاء العقلية بناء على القول الصحيح عند المحشي من استلزام التركيب الذهني للتركيب الخارجي هذا جواب لرد المصنف على الدليل حاصله انه ليس
المراد بالاجزاء في الدليل الاجزاء الحدية بل المراد بها الاجزاء الخارجية سواء كان التحديد بها صحيحا او لا واذا بطل تلك الاجزاء بطل الاجزاء الذهنية
بحكم التلازم بينهما فالقول بابتناء الدليل على تمايز الجنس والفصل ليس بشيء لانه مخالف لما هو المقصود منه اذ ليس المقصود منه نفي الاجزاء
الحدية بل نفي الاجزاء الخارجية فافهم قوله فح لا يلزم اه لما زعم المصنف والشارح انه على تقدير اتصاف جزء الوجود بالعدم لا يلزم الا كون الوجود
مركبا من اجزاء متصفة بنقيضه ولا قباحة فيه كما في سائر المركبات فان كل مركب من اجزاء متمايزة في الوجود مركب من اجزاء متصفة
بنقيضه اورد عليه المحشي بان الكلام في اتصاف الاجزاء بالوجود المطلق والعدم المطلق فلو كانت هذه الاجزاء معدومة مطلقة يلزم صيرورة
الشيء من اللاشيء المحض كما اشرنا اليه والقياس على المركبات الاخر قياس مع الفارق اذ لا يلزم فيها على تقدير اتصاف اجزائها
بنقيضها تركبها من اللاشيء المحض بل انما يلزم تركبه مما هو ليس عين هذا المركب واتصافه به قوله وكذا الحال اه كما اشار الشارح بقوله وكذا
الحال في الاجزاء الذهنية اه الى ان هذا الجواب اي جواب المصنف بقوله او نختار انه يتصف بالمعدوم ليس مختصا بالاجزاء الخارجية كما يتوهم
من تمثيل المصنف بالعشرة حتى يكون هذا الجواب مع الجواب الاول جوابا واحدا راجعا الى الترديد بان يقال ان اريد بالاجزاء في قوله فتلك
الاجزاء متصفة بوجود مع او بعد الاجزاء الذهنية فهو مبني على تمايزها في الوجود الخارجي وهو ممنوع وان اريد بها الاجزاء الخارجية فنختار انها
متصفة بالعدم ولا محذور في اتصاف الاجزاء الخارجية بنقيض الكل بل هو جار في الاجزاء الذهنية ايضا فانه يجوز ان يحمل نقيض الكل
على الجزء الذهني كما يجوز ان يحمل نقيض الكل على الجزء الخارجي فلا يحسن الترديد والتمثيل بالعشرة على سبيل الاتفاق والتحقيق ان الجواب هاهنا

الشق الثاني وهو ان اجزاء الوجود توصف بالعدم كما اشار اليه الشارح بقوله وكذا الحال في الاجزاء الذهنية لا يصح على اطلاقه فان الطبيعية النوعية من حيث هي
الطبيعية الجنسية والفصلية كون الطبيعة النوعية من خواص الطبيعة الجنسية والفصلية محل تامل بل هي من الاعراض العامة لها وخارجة عنها ومغايرة
لها بحسب المفهوم واذا كانت خارجة عن الاجزاء ومغايرة لها بحسب المفهوم فيكون حملها عليها بالحمل الاولي ممتنعا لاشتراط العينية بين الموضوع والمحمول في الحمل
الاولي وبالحمل المتعارف واجبا لان مدار الحمل المتعارف على الاتحاد في الوجود وهو تتحقق بين الطبيعة النوعية وبين الطبيعة الجنسية والفصلية
واذا امتنع حمل طبيعة الوجود على الاجزاء بالحمل الاولي فيجب ان يكون حمل نقيضها عليها بالحمل الاولي واجبا والا يلزم ارتفاع النقيضين
وحمل نقيضها عليها بالحمل المتعارف ممتنعا والا يلزم اجتماع النقيضين والمراد بالحمل الاولي للنقيض سلب الحمل الاولي فاطلق الحمل على
سلب الحمل لان اطلاق الحمل بحسب الاصطلاح على الايجاب والسلب على السواء كما صرح به الشارح وغيره من المحققين فلا يرد انه لا يلزم
من ارتفاع حمل شئ بالحمل الاولي حمل نقيضه بالحمل الاولي لان عدم عينية شئ لا يستلزم عينية نقيضه والحاصل ان الوجود طبيعة نوعية
فلو كان مركبا عن اجزائه التي هي الجنس والفصل فيكون حمله على اجزائه بالحمل الاولي ممتنعا وبالحمل المتعارف واجبا وحال نقيض الوجود
يكون على عكسه فالتردد في الدليل ان كان بحسب الحمل الاولي بان يقال ان اجزاء الوجود اما عين وجود او بعد فليس الخبر متقدما
على الكل او ليس عين وجود او بعد فالوجود محض فليس بموجود فهذا الجواب يجري في الاجزاء الذهنية باختيار الشق الثاني والتزام كون
الوجود مركبا من اجزاء متصفة بنقيض الكل لان نقيض الكل باعتبار الحمل الاولي محمول على الجزء الذهني ولا استحالة فيه والا لما امكن التردد
بحسب الحمل الاولي فلا يجري هذا الجواب باختيار الشق الثاني لان حمل الكل على الجزء الذهني بالحمل المتعارف واجب ولا يحمل عليه نقيضه
بالحمل المتعارف وافاد بعض الاكابر قه ان التردد في الدليل باعتبار الحمل الاولي بعيد غاية البعد ويابى عنه الفاظ الدليل غاية الاباء والحق
في تقرير كلام الشارح ان الاجزاء العقلية لا يجب ان يحمل عليه الكل اشتقاقا حتى لا يصح حمل نقيضه الاشتقاقي الذي هو العدم وان اريد
حمل النقيض مواطاة لا يلزم ان يراد الحمل الاولي لان حمل الكل على الاجزاء العقلية انما يجب بالحمل المتعارف في المحصورات فلا يجب حمل
الكل على طبايع الاجزاء العقلية فح يجوز ان يحمل نقيض الوجود على طبايع الاجزاء العقلية ولا فساد فيه ونحن قد عرفناك ان حمل الكل
على طبيعة الجزء الذهني بالحمل المتعارف ضروري ولا يلزم كونه كليا متكررا النوع كما عرفت ثم اذا لم يحمل الوجود على طبيعة الجزء بالحمل المتعارف
المواطاتي فيجب حمل نقيضه بالحمل المواطاتي وهو اللاوجود ولا كلام فيه بل الكلام في العدم وعلى تقدير عدم حمل الوجود مواطاة لا يجب
حمل العدم اصلا لا مواطاة ولا اشتقاقا فالجواز ان يحمل الوجود اشتقاقا فلم يكن التردد حاصلا فعلى تقدير عدم حمل الكل على طبيعة الاجزاء
مواطاة لا بد وان يقال ان التردد باعتبار الحمل الاشتقاقي والمراد بالاتصاف الحمل بالاشتقاق وح حاصل الجواب ان الاجزاء متصفة
بالعدم ولا يلزم منه الا معدومية اجزاء الوجود ولا قباحة فيه فان الوجود معدوم فاجزاؤه ايضا معدومة فتدبر **قوله** لجواز ان يكون
ان يكون من الخواص ما تصوره يوجب تصور كنه الحقيقة وان يكون للوجود خاصة لك اعترض عليه المحشي بقوله انت تعلم ان في التعريف
تصورا واحدا متعلقا بالمعرف بالكسر اولا وبالذات وبالمعرف بالفتح ثانيا وبالعرض كما هو مذهبه فاذا تصور كنه الشئ بعد تصور خاصته يمكن
بهذا اي في هذا التعريف تصوران احدهما متعلق بكنهه والآخر متعلق بخاصته فالتصور الثاني اي التصور المتعلق بخاصتان حصل بالبداهة

من غير كسب يحصل التصور الاول اى التصور بكنه الشئ ايضا لك اذ لا نظر هنا اى فى تصور كنه الوجود بالخاصة فانه لا بد فى النظر ان يكون الكاسب مرآة فنى اما مرآة للوجود بحيث يفيد امتيازه عما عداه فلا يفيد الكنه او يكون مرآة لكنه الوجود من حيث هو كنه وهو باطل اذ لا بد من ان تكون المرآة متحدة مع المرئى ذاتا او الخاصة ليست كذلك وبالجملة اذا فرض تصور كنه الشئ بعد تصور الخاصة يكون تصور الكنه من غير نظر لان النظر انما يتحقق لو كان المعرف مرآة للمعرف والخاصة ليست كذلك فلا يرد ان بداهة الكاسب لا يوجب بداهة المكتسب فبداهة تصور الخاصة لا يوجب بداهة تصور الكنه والاولى ان يقال الصحيح كسب نظرى عن بديهى على انه لو تم ما يقوله لان فى التعريفات تصورا واحدا او اكثر يحصل التصور الثانى بالنظر فهذا النظر متعلق بهذا التصور لا بالتصور الاول فيكون التصور الاول بديهيا لعدم تحقق النظر فيه فهذا التقرير الذى ذكرنى بيان افادة الخاصة تصور كنه الشئ لا يوجب كسبية الوجود بل يؤكد بداهته اذ تصور الخاصة بديهيا كان او نظريا لو استلزم تصور كنه الشئ لم يكن هذا التصور اللازم منه نظريا اذ لا علاقة له بالكسب فهو بديهى على كل تقدير قال بعض الاكابر فى حقيقة النظر حركتان حركة من المطلوب الى المبادى وحركة من المبادى اليه ومناط النظرية على هذا او على الحركة الاولى او الثانية فاذا فرض ان الخواص حصلت بالحركة الاولى ثم رتبت وحصل باعداده الكنه فلا شك ان هذا الكنه حصل بالحركتين فقد دخل فى حد النظرى بلا ريب فالمحشى ان زعم ان معنى النظرى ليس هذا بل جعل الخاصة مرآة فهو فاسد لان الكلام انما هو فى النظرى بالمعنى المذكور والبديهى الذى يقابله وان زعم ان جعل المرآة لازم للمعنى المذكور فتصور الكنه بعد تصور الخاصة بهذا الوجه اذا فرض فلا نسلم عدم المرآتية شيئا بل يكون هذا مادة النقض على جعل المرآتية لازمة لمفكر بمعنى الحركتين بل الذى ينفع بيان استحالة الصورة المذكورة ان ظفروا والا فلا ينفع وانت تعلم ان تصور الخاصة اذا لم تكن مرآة تصور الكنه فلا يكون تصور الكنه بعد تصور الخاصة فقد انتفى المرآتية يستلزم عدم صحة البعدية اللازمة للنظرى والمقابلة للمرآة فبيان عدم المرآتية بيان لعدم صحة الصورة المذكورة فعدم المرآتية نافع جزما فافهم قوله مصادرة اورد عليه بان الاعرفية فى نفس الامر تقف على نفس البداهة ونفس البداهة لا يتوقف الا على الاعرفية اما الموقوف عليها هو العلم بالبداهة ولا نسلم ان العلم بالاعرفية يتوقف على العلم بالبداهة فلا مصادرة واجاب عنه المحشى بقوله اى شبهها يعنى انه ليس المراد بالمصادرة المصادرة الحقيقية فانها عبارة عن توقف علم مقدمة الدليل على علم المدعى وههنا ليس كذلك بل المراد بها شبه المصادرة وهو ايراد مقدمة مساوية للمدعى فى الجهالة والخفاء وههنا كذلك فان صدق الاعرفية الواقع موقوف على صدق بداهته فمن لا يسلم بداهته لا يسلم اعرفيته لان العلم بها اى بالاعرفية موقوف على العلم بها اى بالبداهة حتى تكون مصادرة حقيقة والحق انه ليس ههنا شبه مصادرة ايضا لان كل احد يعرف اعرفية الوجود ولا يعلم بداهته لان البداهة اصطلاح لاهل المنطق لا يعلمه كل احد من العوام بخلاف اعرفية الوجود وهذا هو مراد من قال ان اعرفية الوجود مركوزة فى الاذهان العامة لان الكلام فى الوجود المصدرى بخلاف البداهة فيستدل ان الاعرفية على البداهة فلا يرد ما قال بعض الاكابر قد ان الاعرفية كما انها مركوزة فى الاذهان العامة كذلك البداهة مركوزة فيها فمن ينازع فى البداهة ينازع فى الاعرفية واشار المحشى الى ان مراده شبه المصادرة بقوله فان من لا يسلم اى انك اوردت مقدمة وهى كون الوجود اعرف تساوى اصل المدعى وهو بداهة الوجود فى عدم التسليم فان من لا يسلم اصل المدعى اعنى بداهة الوجود كيف يسلم اعرفيته وفيه انه اذا اقام الدليل على الاعرفية فلا مجال لعدم التسليم والمنع اذ لا معنى لطلب الدليل بعد اقامته فلا تكون الاعرفية مساوية للمدعى

فى عدم التسليم حتى تحقق شبه المصادرة فالاولى ان يقال فى الدليل ويترك ذكر المصادرة وانما قال فالاولى دون فالصواب لانه لا مضايقة
فى منع مقدمة توطئية للمنع فى دليلها اذ المنع حينئذ يكون على الدليل حقيقة ويجوز منعه **قوله** فجاز ان يوجد وذلك لان الحوادث كلها لما كانت
مستندة الى الله تعالى وهو الفاعل المختار على الاطلاق وانما جعل فى هذا العالم لاكثر الاشياء اسبابا لاظهار العظمة وحكمته فلا استناد لشئ الى شئ
سواه فجاز ان يوجد العلم بالاخص من دون العلم بالاعم بان لا يكون لعلم الاخص ولا العلم الاعم شرائط ويكون لها شرائط ويوجد علم الاخص
من دون علم الاعم مع عدم تحققها او مع تحققها او على كل تقدير لا يلزم الكثرية وقوع علم الاعم من وقوع علم الاخص حتى تثبت بها اعرفية الاعم
من الاخص اما على الاول فظ لانه اذا انتفت الشرائط فليس ما يوجب الكثرية وقوع علم الاعم من وقوع علم الاخص واما على الثانى اى على
تقدير ان يكون للاعم والاخص شرائط ويجوز تحقق علمهما مع الشرائط وبدونها فلجواز ان يكون علم الاخص مع الشرائط وبدونها اكثر من وقوع
علم العام كذلك ضرورة ان الشرائط عادية غير حقيقية لا يتوقف عليها المشروط حقيقة فيجوز ان يكون تحقق علم الاخص مع الشرائط وبدونها
اكثر من تحقق علم العام كذلك وبهذا يندفع ما يتراءى ورود من ان المشروط قلما يتخلف عن شروطه الغير الحقيقية وهى الاسباب العادية والمفروض
ان شروط العام بعض من شروط الخاص اذ العام جزء للخاص فشروطه جزء من شروطه فيكون وقوع علم الخاص بدون علم العام قليلا ان
غير عكس اى لا يكون وقوع علم العام قليلا من وقوع علم الخاص تحققه بدون شرائط الخاص فيلزم ان يكون العام اعرف من الخاص
وذلك اى الاندفاع لان علم العام والخاص مع شرائطها اكثر من علمها بدونها يعنى ان قلة تخلف المشروط عن شروطه الغير الحقيقية انما
يستلزم ان يكون علم الاعم وكذا علم الاخص مع الشرائط اكثر من علمها بدون الشرائط وكذا من عدم علمها مع الشرائط لكن يجوز ان لا يكون
لها شرائط او يكون لها شرائط ويكون علم الخاص معها او بدونها اكثر من علم العام كذلك محصله انا سلمنا ان عدم تحقق المشروط مع تحقق الشروط
قليل وكذلك تحقق المشروط بدون تحقق الشروط ايضا قليل لكنه لا يقتضى اكثرية تحقق علم العام من علم الخاص حتى يلزم اعرفية العام من الخاص
اذ يجوز ان يكون تحقق علم الخاص بدون الشرائط اكثر من تحقق علم العام بدونها فيكون علم العام بدون الشرائط مرة مثلا وعلم الخاص بدونها
مرتين وان كان اقل من علمه معها فليتامل قال بعض المحصلين لعل وجهه ان المدعى على تقدير كون الشرائط عادية هو الاعرفية العادية اى
بحسب الظاهر الغالب فتجويز كون العلم المخالف للعادة اكثر غير مضر لان الكلام على مقتضى الظاهر **قوله** كالجوهر فيه اى فى تمثيل الشارح
بالجوهر الذى هو الجنس العالى وانواعه المترتبة الى الانسان الذى هو السافل اشارة الى ان المقدمة القائلة بان شروط العام شروط
الخاص بالقياس الى التحقق فى الافراد ايضا ليست كلية بل انما تمشى فيما اذا كان العام ذاتيا للخاص دون ما اذا كان عرضيا له فان كلما يتوقف
عليه العام العرضى سواء كان شرطا او غيره لا يلزم ان يتوقف عليه الخاص لانه اى العام العرضى والخاص متغايران بالذات وشروط احد
المتغايرين لا يلزم ان يكون شروطا للآخر فشروط العام العرضى لا يجب ان تكون شروطا للخاص لما كان لقائل ان يقول منع كون شروط
العام بعض شروط الخاص انما يتم لو كان الشرط على معناه واما اذا اريد به اللازم فلا يتم اصلا اذ يكفى فى الاستدلال على الاعرفية انه لما كان لوازم
الاعم بعض لوازم الاخص فوجود علم العام مع اللوازم اكثر من وجود علم الخاص معها ولا يمكن ان يوجد بدون اللوازم دفعه بقوله وكذا لا يتم
المقدمة القائلة بان شروط العام شروط للخاص بالقياس الى التحقق فى الافراد كلية ان اريد بالشروط اللوازم فان العام اذا كان عرضيا لازم

للاخص فلازمه اى لازم العام ليس بلازم له اى للاخص يعنى ان كون لوازم العام بعض لوازم الخاص انما يتم اذا كان العام لازما للخاص
وهو غير مسلم واورد عليه بان الكلام فى الاعم المطلق لا فى الاعم من وجه وهو لازم للاخص مع الاصرار اعم من وجه وفيه ان اللازم لا ينفك
عن الملزوم فى شئ من الاوقات وما يجب فى الاعم المطلق شمول الافراد بمعنى ان يصدق الاعم على كل افراد الاخص لا شمول الاوقات
فالعموم المطلق لا ينافى عدم اللزوم ولو كان الامر كما زعمه المورد لزم حصر الموجبة المطلقة العامة فى الدائمة وهو خلاف مقررا تهم **قوله**
نعم آه هذا اى القول بانه اذا كان الاعم جزء الاخص وكان الاخص معلوما بالكنه كان شرط تحقق الاعم فى الذهن شرطا تحقق الاخص فيه
انما يتم اذا شرط فى علم الشئ بالكنه تصوره اجزاءه بالغة ما بلغت حتى يجب ان يكون كل جزء عام للاخص سواء كان قريبا او بعيدا تحققا فى الذهن
عند تحقق كنه الاخص فيه وقد عرفت ان الامر ليس كذلك فكيف يلزم ان يكون شرط تحقق كل جزء عام شرطا تحقق علم الاخص بالكنه ويمكن
الجواب بان معنى قوله انه اذا كان الاعم جزءا قريبا للاخص وكان الاخص معلوما بالكنه التفصيلى يكون شرط تحقق الاعم شرطا لتحقق الاخص
قوله انه انما نفس المهية آه انت تعلم ان الكلام فى الوجود المطلق وهو معنى واحد كما صرح به الشارح فيما سبق حيث قال الخلاف فى كون الوجود
بديهيا او كسبيا مبنى على كونه مفهوما واحدا مشتركا فلا يناسب هذا الترديد اذ لا احتمال للشق الاول من الترديد على تقدير كونه مفهوما واحدا مشتركا
ضرورة انه على تقدير كونه معنى واحدا لا يمكن ان يكون عين المهية بل على تقدير كونه عين المهية يكون الوجود حقايق متخالفة كالمهيات واجاب
عنه بعض الاكابر بقوله بان المحشى قد صرح من قبل بان مراد قائلى الكسبية الوجود الحقيقى واذا كان كذلك فالوجود اما مشترك عارض للمهيات
او نفسها فالترديد مناسب ولا يرد ان قول الشارح ومن قبل ان البداهة متفرعة على الاشتراك يدل على ان النظرية ايضا مرتبة عليه لان المحشى قد نقل
النزاع لفظيا فلم يكن موضوع الحكم بالبداهة والنظرية واحدا فلم يكن المبنى عليه امرا واحدا بل نقول لو كان النزاع معنويا لا يجب اتحاد مبنى قول
الخصمين وقد صرح الشارح انه على تقدير عدم الاشتراك يصح دعوى النظرية بناء على انه ليس كنه شئ من المهيات بديهيا وانت تعلم انه اذا كان مراد
قائلى الكسبية الوجود الحقيقى فلا يناسب ان يقال الوجود الحقيقى عند القائلين بكسبيته مشترك او نفس المهيات لانه لو كان نفس المهيات فبعضها
بديهية وبعضها نظرية ولم يثبت بعد انهم قائلون بكسبية الكناه جميع الحقائق وايضا قد صرح الشارح فيما سبق ان الخلاف فى كون الوجود بديهيا
او كسبيا مبنى على كونه مفهوما واحدا مشتركا سواء كان موضوع البداهة والنظرية واحدا او مختلفا بان يكون موضوع البداهة معنى مصدريا
وموضوع النظرية معنى واحدا آخر اعنى الوجود الحقيقى وعلى التقديرين بناؤه على كون الوجود معنى واحدا مشتركا فالترديد غير مناسب لان الوجود
الحقيقى عند القائلين بالكسبية معنى واحد مشترك وجعل النزاع لفظيا غير ضار فلا باس باختلاف المبنى عليه للبداهة والنظرية فافهم **قوله** فانه
ليس آه اعلم انه قال الشارح انه ليس شئ من المهيات بديهيا انما البديهى بعض وجوهها واورد عليه المحشى بقوله لا يخفى ان بعض المهيات الموجودة
فى الخارج بديهية للاشك ان كثيرا من المهيات يعقل بالوجوه العرضية الموجودة فى الخارج كما يعقل الجسم كونه متصفا بالسواد والبياض ونحوه
الوجوه معلومة بكنهها الذى هو مختص بالبديهيات واعلم ان تقييد الوجوه العرضية بالموجودة فى الخارج اشارة الى رفع ما اجاب الفاضل ميرزا جان
عما اورد على الشارح من ان كل وجه كنه لشئ ولما كان جميع الاكناه نظرية فجميع الوجوه ايضا نظرية فيلزم نظرية جميع التصورات وحاصل جوابه ان الوجوه
الاعتبارية والمراد بالمهيات المهيات الموجودة فى الخارج ولا يلزم من نظريتها نظرية الوجوه ووجه الرفع ظاهر وبالجملة بعض المهيات تتعقل بالوجوه

الموجودة في الخارج فلو لم يكن كنه هذه الوجوه متصورا بالبداهة يعني لو لم يكن هذه الوجوه معلومة بالكنه اما بان تكون معلومة بالكنه او بالوجه بان يجعل اكتناهها او وجوهها مرآة لملاحظة الكل المقصود بالعرض مقصودا بالذات في ملاحظة واحدة اذ عند قصد علمنا بالمهيات ان لم يحصل نفس الوجود بل اكتناهها ووجوهها فهذه الاكتناه او الوجوه امامرآة للمهيات فالمهيات ملتفتة اليها الا بالوجوه المفروضة هف واما مرآة للوجوه التي هي مرآة للمهيات فيلزم كون الوجوه مرآة ومرئيا معاني ملاحظة واحدة وقصد واحد فيلزم كونها ملاحظة وغير ملاحظة وقصودة وغير مقصودة فلا يريد انه يجوز ان يتصور الوجه بالوجه ولا يلزم كون المقصود بالعرض مقصودا بالذات في قصد واحد لكون القصد ههنا متعددا فانه اذا عرف السواد بالوجه قصد به معرفة السواد ثم قصد به معرفة الجسم فههنا قصدان لما عرفت ان ههنا قصدا واحدا او ما قيل ان السواد مثلا اذا يصفاه وجعلناه مرآة لملاحظة الجسم فقد حصل شئ في الذهن نعلم انه هو السواد ولا يدري انه كنه السواد الموجود في الخارج ام لا وما الدليل على حصول كنه السواد في الذهن فلا يخفى ما فيه اذ قد علم بالدليل الذي ذكره المحشي انه كنه فتعرف قوله لا شك آه فانقلت تعريف الوجود لا يدل على كسبيته لان تعريف الوجود انما وقع عن جماعة ذهبوا الى كسبيته وكان التعريف متفرعا عليها اي على الكسبية فلا يصح الاستدلال به اي بالتعريف عليها اي على الكسبية يعني ان التعريف متفرع على الكسبية فلو استدل بالتعريف على الكسبية يلزم الدور قلت لا نسلم ان تعريف الوجود انما وقع عن جماعة ذهبوا الى كسبيته لان مذهب المعرفين معلوم وهو انهم ذهبوا الى البداهة اذ منهم الفارابي وهو قائل ببداهة الوجود فنسبة القول بالكسبية الى المعرفين باطلة ولو سلم ذلك فتعريف الشئ نفسه متفرع على نفس كسبية الوجود ولا قباحة في ان يدل تعريف الشئ على كسبيته لان المسبب يدل على السبب فيصح الاستدلال بالتعريف على الكسبية ولا يلزم الدور وايضا تعريف الشئ يدل على حصوله بالكسب ولو للبعض وهو ينافي البداهة لما عرفت ان البديهي ما لا يمكن حصوله بالكسب لما يحصل بغير الكسب وبه يندفع ما يرد على المصنف ان اشتغال العقلاء بتعريف الوجود لا يدل على كسبيته بحسب الواقع بل بحسب اعتقادهم والمقصود نظرية بحسب الواقع وجه الاندفاع ان اشتغال العقلاء بتعريفه يدل على حصوله بالكسب في الواقع فيكون كسبيا لا بديهيا لان البديهي ما لا يمكن حصوله بالكسب لما يحصل بغير الكسب فانقيل ما ذكر في الاستدلال من انه لا يشتغل العقلاء بتعريف التصورات البديهية غير مسلم لان النزاع انما هو في تصور كنه الوجود بانه ضروري او نظري فاذا فرض كونه نظريا لا يلزم عدم صحة تعريفه بالرسم لمعرفة البعض وجوهه قلنا قد سبقت منا الاشارة الى انه لا يصح ترسيم الشئ بعد تصور كنهه وقد سبقت منا الاشارة الى مآله وما عليه فتذكر قوله فيكون تعريفا آه اعلم ان التعريف اما حقيقي وبه يحصل التصور ابتداء اذ هذا مشكل على مذهب المحشي اذ لا يحصل عنده صورة المعرف بالفتح وصورة المعرف بالكسر حاصلة من قبل فلا يحصل الصورة بالتعريف الحقيقي ابتداء الا ان يقال المبادي وان كانت حاصلة لكنها لم تكن معرفة لعدم الترتيب فيها ولبعد الترتيب صارت معرفة بالكسر وبالجملة صورة المقيد اعني الحد لم تكن حاصلة من قبل بل حصل بالترتيب ابتداء فافهم او لفظي يحصل به التصور ثانيا والمقصود منه الاحضار ثانيا فقط لا من حيث انه مدلول اللفظ ولا من حيث انه كنه او وجه شئ والاول ينقسم الى التعريف بحسب الحقيقة وهو ما يحصل به تصور ما علم وجوده في نفس الامر قال المحشي في شرح الرسالة القطبية قد سبق الى بعض الاوهام ان المراد من نفس الامر الوجود الخارجي والحق على ما صرح به بعض الاجلة من المتاخرين انه هو الوجود بحسب نفس الامر مطلقا كيف والحدود والرسوم الحقيقية ليست مختصة بالموجودات الخارجية والنظر الحكمي ليس مقصورا عليها والظاهر ان المراد بالوجود

بحسب نفس الامر الوجود في الخارج اعم من ان يكون بنفسه او بمنشئه لان الحكمة باحثة عن الموجودات نفس الامرية سواء كانت موجودة في الخارج بانفسها او بمناشيها وليس الغرض العموم من الوجود الخارجي والذهني حتى يلزم ان يكون تعريف العنوانات التي ليس لها معنون تعريفا بحسب الحقيقة ايضا بل يلزم ان يكون جميع التعريفات حقيقية ولا يوجد التعريف بحسب الاسم اصلا ضرورة ان كل مفهوم موجود في الذهن ولو كان المراد من الوجود بحسب نفس الامر الوجود في الخارج بنفسه لم يكن تعريف الموجود بمنشئه تعريفا بحسب الحقيقة بل بحسب الاسم فقط كما في العنوانات التي لا معنون لها فيلزم اخراج تعريف بعض الحقايق النفس الامرية عن التعريف بحسب الحقيقة وادخاله في العنوانات المذكورة وبالجملة الحقايق النفس الامرية سواء كانت موجودة بانفسها او بمناشيها لها حقايق وعنوانات فتعريفها قبل العلم بوجودها بحسب الاسم وبعده بحسب الحقيقة وتعريف العنوانات التي لا حقيقة لها بحسب الاسم فقط فلا يرد ان عموم النفي الحكمي لا يدل على عموم التعريف بحسب الحقيقة لان الحكمة يذكر فيها كلا التعريفين فيجوز ان يكون لبعض الاشياء تعريف بحسب الاسم فقط لان المقصود الاهم في الحكمة تعريف الحقايق النفس الامرية لا معرفة العنوانات التي ليس لها معنون فافهم والى التعريف بحسب الاسم وهو ما يحصل به تصور ما لم يعلم وجوده فيها وكل منها ينقسم الى الحد والرسم اعلم انه ان كان التعريف بجميع ما دخل في ماهية الشيء وحقيقته كان حدا حقيقيا وان كان بشيء خارج عن حقيقته كان رسما بحسب الحقيقة وان كان بجميع ما دخل في المفهوم الذي دل عليه الاسم مطابقة كان حدا اسميا وان كان بشيء خارج عن ذلك المفهوم مدلول عليه بالاسم التزاما كان رسما بحسب الاسم وكل من هذه الاربعة ينقسم الى التام والناقص فصار اقساما ثمانية فبقي اقسام التعريف بانضمام التعريف اللفظي الى تسعة اقسام وقد طال الكلام في التعريف اللفظي فذهب الشارح ومن تبعه الى انه من المطالب التصديقية قال الشارح في مقدمته هذا الشرح قولك الغضنفر هو الاسد يفيد تعريفا حقيقيا يراد به افادة تصور غير حاصل انما المراد به تعيين ما وضع له لفظ الغضنفر من بين المعاني المخزونة ليلتفت اليه ويعلم انه موضوع بازاء ذلك التصديق وهو طريقة اهل اللغة متمسكين بانه لو كان من المطالب التصورية لزم حصول الحاصل لحصول التصور سابقا ولو لم يحصل التصور سابقا لم يكن التعريف لفظيا اذ لا بد فيه من حصول المعنى الموضوع له في الذهن حتى يصح تفسير المعنى المعلوم بلفظ اشهر فلو كان فيه تحصيل صورة لم تكن تلك الصورة الا الصورة التي حصلت في الذهن سابقا فيلزم حصول الحاصل ولا يخفى ان الصورة قبل التعريف اللفظي حاصلة في الخزانة لا في المدركة فانها عند زوال الالتفات اليها يزول عن المدركة وتبقى في الخزانة ثم اذا وجدت الالتفات اليها تحصل مرة اخرى في المدركة والمقصود من التعريف اللفظي هذا الحصول لا الحصول السابق حتى يلزم حصول الحاصل واجيب عنه بانه قرر الحشي هذا المتمسك في شرح الرسالة بان كثيرا ما كان المعنى مخطورا بالبال حاضرا في القوة المدركة على الوجه المعين الممتاز ومع هذا يحتاج الى التعريف اللفظي فليس الغرض منه حصوله في المدرك والا لزم استحضار الحاضر فالغرض الاصلي التصديق ولا يرد عليه هذا الايراد ولو اريد بالحصول ههنا هو الحصول في المدرك اعني الحضور لم يتوجه عليه ايضا واعترض عليه الحشي في بعض تصانيفه بان المقصود الالتفات اليه من حيث انه مدلول للفظ حتى يصدق بمعنى الكلام والمعنى غير حاضر بهذه الحيثية وان كان ملتفتا اليه مطلقا وبالجملة المقصود من التعريف اللفظي تصور المعنى من حيث انه معنى اللفظ بان يكون الحيثية تعليلية واجيب عنه بان الحيثية التعليلية خارجة عن المصداق فلو كان المقصود من التعريف اللفظي الا حضار في المدركة لزم احضار الحاضر قال بعض الاكابر قه الحضور على نحوين حضور من اللفظ وحضور في نفسه والمقصود من التعريف اللفظي

الحضور الذى يكون بسبب اللفظ وهذا لم يكن متحققا من قبل وانما المتحقق من قبل الحضور الذى لا بسبب اللفظ وانت تعلم انه يرد الحجج ان الحيثية تقييدية ولو كانت الحيثية تقييدية يلزم الحضور ابتداءً لان صورة هذا المقيد لم تكن حاصلة من قبل وهو خلاف المقصود من التعريف اللفظى وان لم تكن الحيثية تقييدية يكون حضوره من جهة اللفظ عين حضوره لا من جهته فيلزم احضار الحاضر مع ان التعريف اللفظى ح اى حين كونه من المطالب التصديقية يكون بحثا لغويا خارجا عن وظيفة اهل المعقول بخلاف ما اذا كان المقصود منه فهم المعنى من اللفظ الموضوع له يحصل التصديق بتعاون الحق ما افاد الحافظ العلامة البنارسى قدس سره ان غاية ما لزم منه خروجه عما ينظر فيه بالذات ولا يلزم خروجه عما ينظر فيه بالعرض فان اهل المنطق يبحثون عن الالفاظ لتوقف مقصودهم عليها او تسهيل المقصود وذهب المحقق التفتازانى ومن وافقه الى انه من المطالب التصورية زاعمين عدم الفرق بينه وبين التعريف الاسمى فانهم قد فسروا التعريف الاسمى بحيث يدخل فيه اللفظى وشرطوا فيه ما يشترك الاسمى وجعلوا التعريفات المذكورة فى كتب اللغة من التعريف الاسمى ولا شك ان المذكورات فى كتب اللغة تعريفات لفظية واعترض عليهم الحشى بقوله ومن البين ان البديهى يحتمل التعريف اللفظى اذا كان خفيا بمعناه ولا يحتمل التعريف الاسمى لان التعريف الاسمى يفيد التصور ابتداءً والبديهى غير محتاج الى شئ يفيد تصوره وانت تعلم ان التعريف اللفظى عند مشترك بين ما يحصل به التصور ثانيا وبين ما يشمل الاسمى واللفظى ليس بمباين للاسمى فالبديهى يحتمل التعريف اللفظى الاسمى عنده ولا يحتمل الاسمى الذى يحصل به تصور ما لم يعلم وجوده فى نفس الامر ابتداء لان البديهى لا يحتاج الى التعريف نعم قد يحتاج الى الاحضار ثانيا بعد الذهول ولا حاجة الى ما قال الحشى فى شرح الرسالة ان المراد بالتعريف اللفظى معناه اللغوى اى التعريف الذى يتعلق باللفظ لا معناه الاصطلاحى حتى يرد عليه ان فى شمول التعريف اللفظى بالمعنى اللغوى للتعريف الاسمى واللفظى الاصطلاحى نظرا اذ ليس المقصود منها معرفة حال اللفظ الا ان يقال انها وان لم تكن فيها مقصودة بالذات لكنها مقصودة بالعرض وبهذا القدر كاف فى صدق التعريف اللفظى بالمعنى اللغوى عليها وذهب بعض اعاظم المحققين وهو المحقق الدوانى الى انه من المطالب التصورية والمقصود منه الالتفات الى الصورة المخزونة ولما كان لمتوهم ان يتوهم انه لو كان المقصود منه الالتفات لم يكن من المطالب التصورية لان الالتفات كيفية عارضة للعلم التصورى لا نفسه دفعه بقوله اى غرض المعرف منه تصور المعرف فى المدركة مرة ثانية يعنى ان المراد بالالتفات ههنا تصوير المعرف وحصوله فى المدركة مرة ثانية اى الالتفات الى صورة المعرف واستحضارها فى المدركة ثانيا بعد زوالها عن المدركة وحصولها فى الخزانة متمسكا على ما ذهب اليه ومعترضا على الشارح رحمه الله بان الغرض منه لو كان معرفة حال اللفظ وانه موضوع لذلك المعنى كان بحثا لغويا خارجا عن المطالب التصورية واما اذا كان الغرض منه تصوير مسمى اللفظ فليس كذلك كما اذا قلنا الغضنفر موجود ولم يفهم السامع من الغضنفر معنى ففسرناه بالاسد يحصل له تصور معناه فذلك من المطالب التصورية كيف والقوم عللوا تقدم ما الاسمية على جميع المطالب بانه ما لم يفهم معنى اللفظ لا يمكن التصديق بوجوده ولا يتمشى طلب حقيقته ولا التصديق بهليته المركبة وبهذا ظهر ان ما ذكره الشارح من ان التعريف اللفظى داخل فى مطلب ما وذلك لان فهم المعنى من اللفظ يحصل من التعريف اللفظى كما يحصل من الاسمى فلو لم يكن اللفظى داخلا فى مطلب ما كما ان الاسمى داخل فيه لم يكن هذا المطلب مقدما على سائر المطالب ولم يصح اعتياجها اليه كذا قال الحشى فى حواشى شرح التهذيب واعترض عليه ههنا بوجهين الاول ما قال وانت تعلم ان التعريف الاسمى مطلب

مالاسمية وبه اى بالتعريف الاسمى لفهم معنى اللفظ ابتداء لا بالتعريف اللفظى فانه اى التعريف اللفظى بعد تصوره اى بعد تصور معنى اللفظ اذ
فيه تفسير المعنى المعلوم بلفظ اشهر فيكون فهم المعنى سابقا عليه ويكون هو بعده فاذا لم يكن التعريف اللفظى داخلا فى مطلب ما الاسمية تم
ذلك التعليل اى التعليل المذكور لكون ما الاسمية مقدما على سائر المطالب فانه مالم يوجد ما الاسمية الذى يطلب به تصور المعنى لم تحقق
التعريف الاسمى فيكون حكما على مالم يعلم ولا يلزم ما ذكر التمسك وانما يلزم لو كان التعريف اللفظى مفيد لمعنى اللفظ ابتداءً مع ان
الامر ليس كذلك والحاصل ان الثابت بالتعليل تقدم فهم المعنى وهو يحصل ابتداءً بالتعريف الاسمى لا بالتعريف اللفظى فانه بعده اذ استحضار
بعد الاستحصال فلو لم يدخل اللفظى فى مطلب ما تم ذلك التعليل لتقدم الاسمى الذى هو من مطلب ما الاسمية على اللفظى ايضا واذا اريد بفهم
المعنى ما يعم مطلب اللفظى فتقدم ما الاسمية على سائر المطالب لدخول التعريف الاسمى فيه كذا قال المحشى فى شرحه للرسالة القطبية واجيب عنه بان
الاغلب فى التعريف اللفظى ان يكون للمعانى البديهية المذهولة عنها فنهما ثانيا لا يكون بعد فهمها بالتعريف الاسمى فلا يجب تقدم الاسمى
على اللفظى نعم فلما يحتاج المعانى النظرية الحاصلة بالاسمى بعد ذهولها عن المدركة الى التعريف اللفظى فوجوب تقدم ما الاسمية على سائر المطالب
واحتياجها اليه انما ثبت اذا كان التعريف اللفظى داخلا فى مطلب ما والثانى ما اشار اليه بقوله مع ان من قال انه من المطالب التصديقية
لا ينكر كونه مطلب ما لكنه ذهب الى ان مآله التصديق ولعله يقول ان الغرض من السوال بالكلمة ما تصور مدلول اللفظ ثم الغرض من ذلك
التصور التصديق بان اللفظ موضوع لذلك المعنى كذا قال المحشى فى شرح الرسالة وفيه ان دليل القائلين بكونه من المطالب التصديقية
يدل على ان المقصود منه ليس هو التصور مطلقا لانهم قالوا يلزم على تقدير كون التصور مقصودا تحصيل الحاصل وهو ينفى كون التصور
مقصودا اصلا قال فى الحاشية قالوا انا مطلبان ان مطلب ما يطلب به التصور ومطلب هل يطلب به التصديق والتصور على قسمين
تصور بحسب الاسم وهو تصور الشئ باعتبار مفهومه مع قطع النظر عن انطباقه على طبيعة موجودة وهذا التصور يجرى فى الموجودات قبل العلم
بوجودها وفى المعدومات ايضا والطالب له ما الشارحة للاسم وثانيهما تصور بحسب الحقيقة اعنى تصور الشئ الذى علم وجوده والطالب له الحقيقة
اعلم انهم اختلفوا فى انه اى شئ يكون جوابا بما الشارحة والحقيقية فذهب بعضهم الى ان ما سواء كانت شارحة او حقيقية لطلب التصور سواء
كان بالوجه او بالكنه فيقع الرسم والحد فى الجواب الا ان الحد اولى بالوقوع فى الجواب من الرسم اذا العلم بالحد اتم واكمل من العلم بالرسم وذهب
بعضهم الى ان ما الشارحة لطلب التصور مطلقا سواء كان بالوجه او بالكنه وما الحقيقية لطلب التصور بالكنه فقط وذهب المحقق الدوانى
الى ان الرسم يقع فى جواب ما هو فى الجملة غاية ما فى الباب ان يكون وقوعه فى الجواب على سبيل التوسع والاضطرار وايده بما قال الشيخ عمر الخيام
ان مطلب ما هو سوال عن حقيقة الشئ وهيئته فيكون الجواب اما تحديدا او ترسيما او شرحا للاسم وقد بينا فى هذا المطلب خاصة الجواب المجيب
بين طرفى الايجاب والسلب بل يكون الجواب الى المجيب يأتى بما يشاء او بما يراه حد ذلك الشئ او معرفا انتهى وهذا صحيح فى ان الرسم يقع فى جواب
ما سواء كانت شارحة او حقيقية غاية الامر ان يكون وقوع الرسم فى الجواب على سبيل التوسع اى التجوز بالاضطرار حيث لا تكون الذاتيات معلومة
او لا يكون ثمة ذاتى وذهب الصدر المعاصر للمحقق الدوانى الى انه لا يجوز وقوع الرسم فى جواب ما اصلا حيث قال لزوم وقوع الذاتيات فى جواب
ما هو وعدم صحة وقوع العرضى فيه امر جلى يحكم به الفطرة ولا يجوز خلافه مثلا اذا سئل وقيل ما هذا مشيرا الى فرس واجيب بانه حسن الجرى نسب

المسئول الى مايكره الاترى ان فرعون عنى افلاطون القبط اذ قال لموسى عليه السلام ومارب العالمين فاجاب بانه ربكم ورب ابائكم الاولين
اقبل فرعون الى من عنده وقال ان رسولكم الذى ارسل اليكم لمجنون ورده المحقق الدوانى بان حكم فطرته ليس ملزما لغيره ولا يشك فى فطرة
سليمة بانه اذا سئل ما الفرس واجيب بانه دابة تصلح للكر والفر يستحسنه العقلاء واما الاستدلال بطعن فرعون على موسى عليه السلام فمجيب فان
موسى على نبينا وعليه السلام ذكر العوارض فى جواب ما هو وذلك دليل على جوازه فى صورة الاضطرار ولا شك ان كلام موسى عليه السلام
احرى بان تمسك به من كلام فرعون مع ان موسى عليه السلام اجاب بقوله رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم تعقلون فاعاد
ذكر عوارض اخرى تنبيها على ان المقام مقام الاضطرار والاسبيل الى غير العوارض ونسب اللعين واتباعه الى عدم العقل الذى هو الجنون
بطريق التعريض الذى هو ابلغ واوجع من التصريح كانه قال انتم من المجانين اذ لا تعلمون انه تعالى غير مقدور والتحديد فالاضطرار يلجى الى ذكر العوارض
وهذا القائل جعل اعتراض فرعون على موسى واردا ولم يلتفت الى جوابه المذكور فى نص القرآن ثم جعله حجة على غيره مع ورود المنع الظاهر اذ لا
اقل من ان يكون مراد موسى ما ذكرنا على انه يحتمل ان اللعين كان يعرف صحة جواب موسى وانما ذكر ما ذكر تلبيسا على الشياطين الذين حفوا من
حوله والقوا السمع الى قوله كما انه مع علمه بانه عبد ذليل وان الله هو الرب الجليل وان موسى نبى الله حقا كان يدعى ما يدعى مكابرة وعنادا ونقل
انه شاور هامان فى متابعة موسى عليه السلام فنهاه عن ذلك فقال بئسما انت رب تعبد اوانت عبد تعبد فثبت على ما كان فيه من العناد
والاصرار والتعصب والاستكبار وصار رئيس ارباب الجدال وراس اصحاب الضلال والاضلال وقدوة لكل معاند واسوة لكل حاسد للحق
جاحد ومع قطع النظر عن ذلك من يكون جبلة بالحقائق وسخافة عقله بحيث يقول يا هامان ابن لى صرحا لعلى اطلع الى آله موسى كيف يتمسك
بكلامه ويعتد به حتى يعبر عنه بافلاطن القبط ليوقع فى الاوهام انه احد الحكماء المبرزين وقال المحشى فى بعض حواشى شرح الرسالة القطبية ان
كلمة ما بحسب اللغة سوال عن تصور الشئ بالكنه لان فرعون سأل موسى عليه السلام وقال ومارب العالمين ولما كان الكشف عن كنهه
الذات ممتنعا اجاب موسى عليه السلام بالصفات وقال رب السموات والارض الآية ثم فرعون نسبه الى الجنون لعدم مطابقة الجواب للسوال
وهى بحسب الاصطلاح سوال عن تصور الشئ سواء كان ذلك التصور بالكنه او بالوجه لا يقال المقول فى جواب ما هو منحصر فى الذاتيات لانا نقول
هذا بحسب اصطلاح ايساغوجى وما ذكره هو اصطلاح من البرهان وربما يختلف الاصطلاح بحسب اختلاف الفنون كالتضاد فانه فى اصطلاح
قاطيغورياس التضاد المشهورى وفى اصطلاح الفلسفة الاولى التضاد الحقيقى وكالذاتى فانه فى اصطلاح من البرهان ما يلحق الشئ لذاته
اولما يساويه وفى اصطلاح ايساغوجى ما يقوم به الشئ هذا كلامه ملخصا وانت تعلم ما فيه اما اولا فلان كون كلمة ما بحسب اللغة سوالا عن تصور
الشئ بالكنه محل تامل فان اهل اللسان لم يستعملوا كلمة ما فى محاوراتهم فى طلب التعريفات اللفظية وغيرها حيث لا يكون محل الطلب الحقيقة
واما ثانيا فلان الاستدلال على كون كلمة ما بحسب اللغة سوالا عن تصور الشئ بالكنه بنسبة فرعون موسى عليه السلام الى الجنون فى غاية السخافة
اذ كلام موسى عليه السلام احق ان يستدل به على وقوع الرسم فى جواب ما هو من انكار فرعون والنسبة الى الجنون كما صرح المحقق الدوانى
رحمه الله وايضا انكار فرعون جواب موسى عليه السلام ونسبته الى الجنون انما كان للتعلى وزعمه نفسه ربا فلما سمع ما يبطل ربوبيته انكره ونسبه
الى الجنون ليسكت موسى عليه السلام عن المقال وليس فيه دلالة على كون ما للطلب الحقيقة والحق ان التعريف الرسمى تعريف اصطلاحى

انه كما يكون التصور بالكنه مطلوبا يكون التصور بالوجه المميز عما عداه ايضا مطلوبا ولا بد له من آلة يطلب بها ولا يصلح لطلبه الا ما فيكون لطلب التصور مطلقا سواء كان بالوجه او بالكنه بلا توسع واضطرار فيقع الرسم في جواب ما حقيقية كانت او شارحة نعم قد اصطلح في مبحث ايساغوجي على عدم وقوع الرسمي في جواب ما هو لكن عقد الاصطلاح في باب خاص لا يستلزم ان لا يكون الرسم واقعا في جواب ما وان لا يكون العلم بالرسم مطلوبا بذاته فاندفع ما افاده الاستاذ العلامة ابقاه الله وكذلك التصديق ينقسم الى التصديق بوجود الشئ في نفسه والى التصديق بثبوته لغيره والاول مطلب بل البسيطة نقولنا هل العنقاء موجود او ليس بموجود والثاني مطلب بل المركبة كقولنا هل الجسم ابيض او اسود وقال بعض المتاخرين وهو صاحب الافق المبين ان ههنا قسما آخر وهو التصديق بتقرر الماهية وقواها وجعله من فروع الجعل البسيط وقال بهذا القسم مغائر للتصديق بوجود الشئ في نفسه لان هذا التصديق مقدم على التصديق بوجوده قال في الافق المبين هل ينقسم الى جنسين بسيط ومركب ثم البسيط الى نوعين حقيقي ومشهوري والعقد بحسبه الى هل بسيطي وهل مركبي ثم الى البسيط الى بسيطي على الحقيقة وبسيطي مشهوري اما الهل البسيط فهو هل الشئ اي السوال عن تقرره في نفسه واما الهل المركب فهو هل الشئ شئ اي السوال عنه على صفة ويرجع الى كون تلك الصفة له او كونه على تلك الصفة والحقيقي من البسيط سوال عن نفس الشئ بحسب تجوهر حقيقته في نفسها وتقررها في نفسها اعني المرتبة المتقدمة على مرتبة الوجود وهي الصادرة عن الجاعل ابتداء بلا وسط في لحاظ العقل اصلا والمشهوري منه سوال عن نفس الشئ بحسب مرتبة الموجودية والكون اما في نفس الامر على الاطلاق او في الاعيان او في الذهن وهي المرتبة المترتبة على المرتبة الاولى بلا وسط فالواقع في مطلب هل مطلقا اما المتجوهر او ليس او الموجود على الاطلاق او ليس او الموجود شيئا اما شيأ جوهريا او موضوعا او عرضيا ذاتيا او عرضيا خارجيا او ليس في عدم تثليث الاقسام باحوال البسط قسمي الهل البسيط وهو الاحق بالاعتبار ثم باعتبار البساطة فيه مغلط في المعارف التصورية والعلوم التصديقية ومفسد في ابواب الاقتناصات الحدية والبرهانية وان كانت المرتبتان متخالطتين في غير اللحاظ الذي هو ظرف الخلط والتعرية من ظروف الوجود فالسوال عن تجوهر الحقيقة كما يقال هل العقل اي هل ماهيته هي العقل والجواب نعم اي بعض الماهيات المتجوهرة هي العقل وهل اجتماع النقيضين اي هل ماهيته هي اجتماع النقيضين والجواب ليس اي لا ماهية متجوهرة هي اجتماع النقيضين واذا ثبت ان الشئ كالعقل مثلا متجوهر الحقيقة في الاعيان استغنى بذلك عن السوال عن وجوده في الاعيان وكذا العكس اذ الشئ لا يصح ان يكون له حقيقة متقررة وليس لتلك الحقيقة المتجوهرة وجود في ظرف تجوهرها وانما يختلق ذلك قوم ليسوا هم من المميزين بل ان حقيقية التصورية في ظرف تبينها وميزها اي لا يسلغ عنها ان تكون موجودة في ذلك الظرف ولكن ينبغي ان لا يجعل فضل احدى المرتبتين عن الاخرى وسبق السابقة منها الملا يضيع حقوق الاحكام المختلفة بحسب ذلك ومطلب هل البسيط مقدم على المركب اذ طبيعة اثبات شئ لشئ يقتضي ان يكون المثبت له ثابتا في نفسه حتى يثبت له شئ فيكون الشئ في نفسه ثم يكون له صفة وتحقق ان عقود الماهيات البسيطة ليس مفادها ثبوت شئ للموضوع او اتحاد الموضوع والمحمول بل مفادها تجوهر حقيقة الموضوع او الاتجوهرها وكون الموضوع في نفسه او انتفائه في نفسه وانما ذلك في الماهية المركبة فقط فان العقد في الماهيات البسيطة انما يشتمل بحسب الضرورة الناشية عن طباع العقد على الموضوع والمحمول والنسبة الحملية الحكمية بينهما في الذكر والتعبير عادة كما ان العقل لاجل ما يرجع اليه مفاد العقد وتعلق القصد بالتعبير عنه ليس من ديدنه اهل محاولة النظر في اسرار العلوم اذا رجع غريزة عقله وجدان قولنا العقل تقرر

او موجود اذا افاد ثبوت مفهوم التقرر او الوجود للعقل او اتحاد العقل والمتقرر او الموجود كان ذلك شيئا ورا تقرره في نفسه او كونه في نفسه ومتاخرا عنه وما يراهم ليس الا الشئ المتقدم اعني تحقق نفس ذات الموصوف لا الشئ المتاخر وهو ثبوت وصف له سواء كان ذلك الوصف مفهوم الثبوت او غيره فاذن تحصيل ذات الموصوف من حيز الملية البسيطة وتحصيل وصف له من حيز الملية المركبة وكلك السالب كقولنا ليس اجتماع النقيضين متقررا او موجودا مفاده بالحقيقة ليست نسخ حقيقية او سلب ذاته وانتفائه في نفسه لا السلب مفهوم التقرر او مفهوم الوجود عنه فقد كنا عرفناك من قبل ان الوجود نفس كون الماهية وموجودية اياما بانه الموجودية اى امر به تكون الماهية وكلك عدم الشئ في نفسه هو نفس انتفاء ذاته لا انتفاء امر عن ذاته هو الوجود على خلاف صفة من صفات الشئ فانه عبارة عن انتفاء شئ عن شئ فاذن الايجاب في الهليات البسيطة بتجوهر شئ او ثبوته والسلب ليست شئ او انتفائه والايجاب في الملى المركب ثبوت شئ لشئ والسلب انتفاء شئ عنه انتهى وفي هذا الكلام انظار الاول انه ان كان المراد بقوله والتحقيقي من البسيط انه اصل البسيط الحقيقي سواء كان الشئ عن نفسه من دون ان تتضمن السوال مفهوما معه يسأل عن ثبوته له او سلبه عنه فيكون اهل البسيط الحقيقي سوالا عن مفرد فلا يكون مطلب بسيط يقينيا فيكون من مطلب ما وان كان المراد انه سوال عن الشئ نفسه باخذ مفهوم ما معه فذلك المفهوم اما عين مفهوم ذلك الشئ فيكون اهل البسيط الحقيقي سوالا عن حمل الشئ على نفسه فيكون من حيز الملى المركب باعتراف او ذاتي من ذاتياته فيكون من حيز الملى المركب ايضا او مفهوم منتزع عن نفس ذاته فيكون هو الوجود فان الوجود حكاية عن نفس الذات المجعولة لا امر يقوم بها انضماما او انتزاعا كما مر في مواضع شتى فيكون اهل البسيط الحقيقي هو الملى البسيط المشهوري والتلفظ بالتجوهر والتقرر لا يعني شيئا فان المعنى المنتزع عن نفس الذات هو الوجود الثاني ما اشار اليه بقوله ولا يخفى على ذي بصيرة

ان هذا اخلف من القول لان التصديق يستدعي موضوعا ومحمولا والمفروض ان تقرر الماهية نفسها لا امر مغاير لها فكيف يتعلق بها التصديق يعني ان الوجود حكاية عن نفس تقرر الشئ فالمقدم عليه ليس الا نفس الشئ ولا يمكن ان يتعلق به التصديق لان التصديق لا يمكن ان يتعلق بمفهوم مفرد فهو تصور لا محالة الثالث ما افاده الاستاذ العلامة والنحرير الفهامة ابقى قدس سره ان قوله كما يقال اهل العقل اى اهل ماهية هي العقل ما يقتضي التعجب فان قوله اهل العقل اما ان يقدر له خبرا ولا فان قدر له خبر فما ذلك الخبر فان كان هو حكاية عن نفس الماهية المتقررة فهو الوجود او لفظ آخر في سناده كالتجوهر والتقرر والكون والثبوت فهذا اهل هو اهل البسيط المشهوري وان كان شيئا آخر سوى صيرورة نفس الماهية فهذا اهل مركب وان لم يقدر له خبر فقد تم الكلام باسم واحد من دون اسناد وهذا اضحوكة للصبيان وقوله اى اهل ماهية هي العقل ان كان فيه قوله هي العقل صفة لماهية ولم يقدر لقوله ماهية خبر فهذا ليس كلاما مفصلا عن ان يكون سوالا اهل وان كان قوله هي العقل ماهية وان لم يساعده اللفظ كان ذلك سوالا عن ثبوت مفهوم الماهية للعقل فيكون من قبيل السوال باهل المركب وقوله والجواب نعم اى بعض الماهيات المتجوهرة هي العقل عجيب جدا فان كلمة نعم تفيد معنى قضية مشتملة على موضوع ومحمول ونسبة رابطة فما تلك القضية وما موضوعها ومحمولها فان كان موضوعها بعض الماهيات المتجوهرة ومحمولها العقل وكان لفظ هي رابطة كانت هذه القضية بلية مركبة ويكون بعض الماهيات المتجوهرة اسم ان والعقل خبرها وان لم يكن هناك موضوع ومحمول فليس الجواب قضية فضلا عن ان يكون بلية وكذا قوله اهل اجتماع النقيضين اى اهل ماهية هي اجتماع النقيضين والجواب ليس اى لا ماهية متجوهرة هي اجتماع النقيضين اما ان يكون قوله في السوال هي اجتماع النقيضين صفة لماهية فان

تقدر هناك خبرا فاذلك الخبر فان كان هو الموجود وما يرادفه كان هذا السؤال بالهل البسيط مشهورية او جوابه بلتية بسيطة مشهورية وان كان صفة غير الوجود كان هذا السؤال بالهل المركب وجوابه بلتية مركبة وان لم يقدر له خبر لم يكن كلاما تاما فضلا عن ان يكون سؤالا بهل واما ان يكون خبرا فيكون هذا السؤال سؤالا بالهل المركب وجوابه بلتية مركبة وكذا قوله والجواب ليس فان قوله ليس اما ان يكون له اسم وخبر او لا على الثاني لا يكون زيد في فضلا عن ان يكون كلاما تاما وعلى الاول اما ان يكون خبره اجتماع النقيضين فيكون هذا السؤال بلما مركبا وهذا الجواب بلتية مركبة او يكون قولنا هي اجتماع النقيضين صفة للهوية متحوهرة ولا يكون خبرا فاما ان يقدر له خبر فاذلك الخبر فان كان هو الموجود كان هذا الجواب بلتية بسيطة مشهورية وان كان غيره كان هذا الجواب بلتية مركبة ولا يغني حذف الاسم والخبر عن ليس شيئا لان ارادة مرتبة نفس الهوية مرتبة المحكي عنه المتقدمة على مرتبة الحكاية ومرتبة الوجود والحكاية الذهنية التي هي حكاية عن المرتبة الاولى فتقدم تلك المرتبة على مرتبة الوجود عبارة عن تقدم المحكي عنه على الحكاية وتقدم المصداق على الصدق وتلك المرتبة محكي عنها بالهل البسيط المشهوري لان الحكاية عن تلك المرتبة بلتية بسيطة مشهورية قطعا وان اراد ان في نفس الامر مرتبتين احدهما مرتبة التقرر والاخرى مرتبة الوجود والاولى متقدمة على الثانية مع قطع النظر عن انتزاع الذهن فذلك باطل لان الوجود على تقدير القول بجعل البسيط ليس عارضا للهوية في نفس الامر حتى يكون للهوية مرتبتان في الواقع احداهما مرتبة الذات والاخرى مرتبة العوارض وانما المتحقق في نفس الامر مع قطع النظر عن الحكاية الذهنية نفس الهوية والوجود ننتزع عن نفسها فالوجود حكاية عن نفس الذات لا عن اتصافها بصفة فيكون السؤال عنها بتلك الحكاية والجواب عنه بها فيكون السؤال عنها سؤالا بالهل البسيط المشهوري والجواب عنه بلتية بسيطة مشهورية وبالجملة فجل ما ذكره هذا القائل ليس قابلا للتعويل والله يقول الحق وهو يهدي السبيل والطالب للاول الهل البسيط وللثاني الهل المركب ولا شبهة في ان مطلب ما الشارحة تصدق على الهل البسيط فان الشيء ما لم يتصور بمفهومه لم يمكن طلب التصديق بوجوده كما ان مطلب هل البسيط مقدم على مطلب ما الحقيقية اذ ما لم يعلم وجود الشيء لا يمكن ان يتصور من حيث انه موجود ولا ترتيب ضروري بين مطلب هل المركب ومطلب ما الحقيقية لكن تقدم ما الحقيقية اولى انتهى وذلك لتقدم التصور على التصديق طبعا واما سائر المطالب كمطلب اي ومطلب لم وغيرها فهي متفرعة على هذه المطالب وذهب بعض الافاضل الى انه من المطالب التصورية زعما منه انه يفيد تصور الموضوع له من حيث انه معنى اللفظ قال الحشي في حواشي شرح التهذيب هذه احتياجية تقييدية لا تعليلية ما الايرجع الى مذهب المحقق الدواني مع ان هذا القول من بعض الافاضل وقع في مقابلة قول المحقق الدواني حيث قال هذا المعنى من حيث انه معنى هذا اللفظ معرف بالفتح ومن حيث انه معنى لفظ آخر معرف بالكسر والتغاير لا يحصل الا بالتقييد واعترض عليه الحشي بوجهين الاول ما قال وانت خبير بانه ح يكون تعريفا اسميا لان هذا التصور لم يكن حاصلا من قبل بل حصل ابتداء ولم يعلم وجوده والثاني ما اشار اليه بقوله ويكون من قبيل البحث اللغوي انت تعلم انه انما يلزم هذا اذا كان المتصور منه التصديق بان المعنى معنى هذا اللفظ ولم يقل به بعض الافاضل بل قال المتصور منه التصور فافهم وتحقيق المقام انه اذا سئل عن امر بديهي قيل كمر البديهي هذا ليس المقصود من التعريف اللفظي به لانه قد يكون المتصور الحاصل قبله بعد الذهول بل للتوضيح حيث لا يتوهم في تعريفه كونه للتحصيل بل الاستحضار فقط ولذا قال الحشي في حواشي شرح التهذيب ان منشأ كونه مسبوقا بلفظ لم يفهم معناه وان لم يتعلق بمعناه من حيث هو معناه وان حصوله ليس مع النظر والاكتساب ومن ثمة يتعلق بالبديهيات النظريات الحاصلة قبله ومن ههنا يعلم ان التعريف بالحد او بالرسم بعد الذهول يصير لفظيا فلا يرد انه اذا سئل ما الانسان فيقال حيوان ناطق فمن شانه ان يحصل منه

للسائل احضار معنى الانسان من بين الصور المخزونة وان يحصل له التصديق بان لفظ الانسان موضوع لهذا المعنى فلا وجه لتخصيص السؤال
عن امر بديهي وبالجملة اذا سئل عن امر بديهي مثلا فقيل ما الوجود فيقال مايكون فاعلا ومنفعلا فمن شانه ان يحصل للسائل احضار المعنى الموجود
والالتفات اليه من بين الصور المخزونة وان يحصل له التصديق بان لفظ الوجود موضوع لهذا المعنى يعني ان التعريف اللفظي يحتمل وجهين كون الغرض
منه احضار الصورة من بين الصور وكون الغرض منه التصديق والاقباحة في شئ منهما فاذا قيل ذلك في العلوم اللغوية فالمقصود منه التصديق
وان كان التصور حاصلا في ضمنه اذ نظر ارباب تلك الصناعات مقصور على الالفاظ واحوالها واذا قيل ذلك في العلوم العقلية فالمقصود منه
على ما هو وظيفة اهل هذه العلوم التصوير اذ ليس التصديق بالوضع من مقاصدهم المقصود هم احضار الصورة والتنبيه عليها والالتفات اليها وان كان
التصديق حاصلا في ضمنه انت تعلم انه كثيرا ما يستعمل في العلوم العقلية المسائل اللغوية بطريق المبادي فيجوز ان يكون المقصود من التعريف اللفظي
التصديق بالوضع ويستعمل في العلوم العقلية وان لم يكن من مقاصدهم فالظاهر كما افاده العلامة البنارسي ان المقصود من التعريف اللفظي
التصديق فهو من المطالب التصديقية ويستعمل في العلوم العقلية بطريق المبادي وقد اطبنا الكلام في هذا المقام فانه مما زلت فيه الاقدام وضلت
فيه الافهام وعلى الله التوكل وبه الاعتصام قوله والذي وقع النزاع فيه الخ محصله ان النزاع في البداهة والكسبية وقع في الكون في الاعيان
اي الوجود المصدري ولم يعرفوا الوجود المصدري حتى يستدل بتعرفهم على الكسبية لكن جماعة توهموا ان الكون في الاعيان ليس وجودا بل
الوجود ما يوجبه فاشتغلوا بتعريفه فالتعريف يدل على كسبية الموجب للكون في الاعيان وهو لا ينافي بداهة الكون في الاعيان ويرد عليه وجوه
الاول انه لا ينبغي النزاع في الوجود المصدري لانه بديهي قطعا الثاني ان قوله ولم يكن ذلك الشئ الذي توهموه انه الوجود ضروري يدل على ان
اطلاق الوجود على الموجب للكون في الاعيان اعني الوجود بمعنى ما به الموجودية انما هو بحسب توهمهم فقط مع ان الامر ليس كذلك اذ قد عرفت ان
الوجود يطلق على المعنى المصدري وعلى ما به الموجودية الثالث ان قوله ان احد لم يشتغل بتعريف الكون في الاعيان الذي وقع النزاع فيه
يدل على ان النزاع في الكون في الاعيان نزاع معنوي مع ان الامر ليس كذلك بل هو نزاع لفظي كما اشار اليه بقوله فالظاهر ان من ذهب الى انه
شئ يوجب الكون في الاعيان واشتغل بتعريفه تعريفا حقيقيا اخذه بالمعنى الثاني دون الاول كيف وقد وقع في كلام المعلم الثاني ان الوجود
امكان الفعل والانفعال والموجود ما امكنه الفعل والانفعال وهذا الكلام من المعلم الثاني يدل على ان التعريف للوجود بمعنى ما به الموجودية لا للوجود
المصدري لان الامكان المأخوذ في تعريفه اما امكان ذاتي او امكان استعدادي والاول عبارة عن السلب البسيط والوجود لا يمكن ان يكون
سلبا بسيطا والثاني لا يجامع المستعد له والوجود مجامع له فلا بد وان يكون المراد مبدأ امكانها وما به موجوديتها فالاولى ان يجاب بان المعرف
هو الوجود بمعنى آخر وهو الوجود الحقيقي وهو نظري انما البديهي المعنى المصدري وفيه انه على هذا يكون النزاع لفظيا فلا حاجة الى الاجابة عن الاستدلال
لانه استدلال على امر لا ينكره القائل بالبداهة قيل انما قال فالاولى لانه يمكن تصحيح جواب المعلم ايضا بان يقال مراده ليس نفي اطلاق الوجود على مبدأ
انتزاعه ومصداق حمله بل غرضه ان في ظرف الوجود وليس الا الماهية المنتزع عنها الوجود من غير ان يكون هناك شئ يوجب الكون في الاعيان
بان نضيم اليها الا بحسب توهم طائفة من اتباع المشائية والمراد من الضمير في قوله وقع النزاع فيه مبدأ الكون ومصداقه على طريقة الاستخدام
وهذا التوجيه في غاية البعد وياباه كلام المعلم غاية الاباء الرابع ما اشار اليه بقوله فانقلت قد اشترط المساواة في التعريف مع ان موجب الشئ مباين

لذلك الشئ فلو كان التعريف تعريفا بموجب للكون المباين للكون يلزم ان لا يصدق على الكون لعدم صدق المباين على المباين الآخر مع انه يصدق عليه اى على الكون فعلم ان التعريف ليس بموجب الكون المباين له قلت لا نسلم صدق التعريف المذكور على الكون لما مر بدري لانه ليس منشأ للانتزاع الى الفاعل المنفعل والقديم والحادث وغيرها بل منشؤها ليس الا الوجود الحقيقي ولو سلم صدقه عليه فلا نسلم امتناع ذلك اى امتناع صدق تعريف موجب الكون على الكون اذ لا دليل على امتناع صدق الشئ على الموجب بالكسر والموجب بالفتح بالحمل العرضي فكيف يمتنع صدق ما يصدق على الشئ اعني المعرف على الموجب ومبدئه صدقا عرضيا رسميا ولا يجب في الرسم ان يكون مانعا لجواز التعريف بالاعم عند القدماء قال بعض الاكابر قدس سره ويتفرع على هذا ان التعريف منسوب الى الفارابي وهو يجوز التعريف بالاعم **قوله** فيتوقف تعقله آه حاصله ان تعقل الغير سلب مخصوص مقيد فيتوقف تعقله على تعقل السلب المطلق ضرورة ان المقيد عبارة عن المطلق والخصوصية وتعقل الكل بدون الجزء محال فتعقل السلب الخاص لا يكون بدون تعقل السلب المطلق وهو لا يتعقل الا بعد تعقل الوجود فيلزم الدور وفيه انه لقائل ان يقول ان العدم الخاص ليس خاصا بالقياس الى العدم المطلق لان الخاص مستلزم للمطلق مع ان العدم الخاص لا يستلزم العدم المطلق لان العدم المطلق رفع الوجود الخاص لان خصوصية العدم انما تكون بالاضافة الى الوجود الخاص وهو لا يستلزم العدم المطلق المعتبر فيه الاضافة الى الوجود المطلق فان العدم المطلق سلب الوجود المطلق فهو يوجب انتفاء جميع انحاء الوجود ولا يلزم من انتفاء الوجود الخاص انتفاء جميع انحائه لان انتفاء الوجود الخاص سلب خاص وسلب الخاص لا يستلزم سلب المطلق فظهر ان العدم الخاص ليس خاصا بالقياس الى العدم المطلق لان الخاص مستلزم للمطلق وههنا ليس كذلك بل العدم الخاص اى سلب الوجود الخاص اعم من العدم المطلق اى سلب الوجود المطلق وجوابه موقوف على تمهيد مقدمة هي ان المطلق يلاحظ على وجهين الاول ملاحظته مع الاطلاق والعموم لا بان يكون الاطلاق والعموم قيدا له اى قيدا للملحوظ والا لا يبقى المطلق مطلقا بل يكون مقيدا بالاطلاق والعموم بل بان يكون عنوانا للملاحظة وشرحا لحقيقته فيكون قيدا في الملاحظة والعنوان قال في الحاشية وبهذا الاعتبار يتحقق تحقق فرد ولا ينتفي الا بانتفاء جميع الافراد تحقيقا للعموم وهو موضوع للمفهومية الطبعية انتهى اعترض عليه بعض الاكابر قدس سره بوجهين الاول ان القوم قد صرحوا ان موضوع الطبعية امر ذهني ماخوذ بشرط الوحدة الذهنية مع قطع النظر عن التشخصات ولذا لا يسري اليه حكم الافراد فكيف يتحقق تحقق فرد وكيف ينتفي بانتفاء جميع الافراد والثاني ان المحشي قد صرح ان الكلية من المعقولات الثانية وانها عارضة المهية بشرط الوجود الذهني والعموم مثل الكلية فكيف يكون مع العموم والاطلاق موجودا في الخارج بوجود فرد والحق في هذا المقام ما افاده الاستاذ العلامة ابقاه الله ان معنى تحقق موضوع الطبعية تحقق فرد ليس هو انه يوجد بعين وجود الفرد بل معناه ان وجود الفرد صحيح لان ينتزع الذهن منه الطبعية ويصفها بالاطلاق بخلاف موضوع المهملة فانه موجود بعين وجود الفرد فاذا وجد الفرد وجد موضوع المهملة بعين وجوده وما وجد بعين وجود فرد ينتفي بانتفائه قطعا لان هذا الانتفاء ارتفاع لنحو وجوده بخلاف موضوع الطبعية فانه يكون موجودا في الذهن بوجود منتزع عن وجود الفرد بعد انتزاعه فهو تحقق تحقق فرد بمعنى انه ينتزع عن الفرد المتحقق ولا ينتفي بانتفائه لان انتفائه ليس ارتفاعا للوجود الشئ المطلق الذي هو موضوع الطبعية نعم لما كان الفرد منشأ لانتزاعه فلو انتفت جميع الافراد لا يكون له منشأ انتزاع اصلا فينتفي بانتفاء جميع الافراد فاندفع الايراد ان والثاني

ملاحظته من حيث هو هو من غير ان يلاحظ معه الاطلاق قال في الحاشية وبهذا الاعتبار تحقق تحقق فرد وينتفي بانتفاء فرد لعدم اخذ العموم

في مفهومه وهو موضوع القضية المهملة انتهى اورد عليه بعض الاكابر قدس اولا بانه لو كان الامر كذلك لكان رفعه مجامعا لوجوده فلا يكون نقيضا
مع انهم قالوا ان رفع كل شئ نقيضه وثانيا بانه ان اريد بالانتفاء الانتفاء بالكلية فلا يصح انتفاؤه بانتفاء فرد وكيف اذا بقي فرد ولم ينتف الحقيقة
بالكلية لان وجود فرد وجود لها وان اريد الانتفاء نحو ما فلا اختصاص له بالشئ من حيث هو بل يجدي في الشئ المطلق ايضا لو سلم ان وجوده بوجود
فرد لانه لما كان وجود الفرد وجوده فانتفاء الفرد انتفاؤه في الجملة فلا فرق بينهما بحسب الانتفاء وانت تعلم ان وجوده مجامع لرفعه باعتبار فردين فلا
يلزم ان لا يكون رفعه نقيضا له والمراد بانتفاء موضوع المهملة بانتفاء فرد انتفاؤه في الجملة ولا ريب في انتفاء موضوع المهملة في الجملة بانتفاء فرد منه وما
هو موضوع الطبيعة اعني الشئ المطلق فلما كان موجودا في الذهن بوجود ومغايرا لوجود الفرد لم يكن انتفاء الفرد انتفاء له فانما يتفي اذا انتفت جميع مناشئ
انتزاعه اعني جميع الافراد وهذا هو وجه الفرق بين مطلق الشئ والشئ المطلق لما توهمه بعض الناس من ان مطلق الشئ يرجع الى الفرد المنتشر والشئ المطلق
يرجع الى الكلي الطبعي قيل لعل منشأ هذا التوهم اما ما تقرر في الاصول ان المعرف بلام العهد الذهني يراد به الفرد المبهم وذلك النكرة تدل على الفرد المنتشر اما
بحسب الوضع او بحسب الاستعمال لان الاحكام الواردة عليها في الاستعمال انما ترد على الافراد دون الطبائع الكلية وموضوع المهملة اعني مطلق الشئ
كذلك فيرجع الى الفرد المنتشر واما ما قيل ان مطلق الشئ متعدد بالذات بحسب تعدد الوجودات ولا يتصف بالوحدة فكما يوصف انسان ما بالتعدد
كذلك مطلق الشئ فمرجعه الى الفرد المنتشر بخلاف الشئ المطلق فانه واحد بالذات بالوحدة المبهمة الذهنية ولا يتصف بالتعدد بل بالكلية فضعيف انه يلزم على هذا
اولا ان لا يكون بين مهملة القدماء والمتاخرين فرق بحسب المعنى وثانيا بان مطلق الشئ يعم الاعتبارات كلها فيشمل الشئ المطلق ايضا ومن ثمة يصدق
بصدق مهملة القدماء وبصدق الطبعية بخلاف الفرد المنتشر وثالثا انه لا يصدق سالبتها الا بصدق السالبة الكلية لان السلب الوارد على الفرد المنتشر
يفيد السلب الكلي ضرورة ان سلب الشئ عن الفرد المنتشر لا يصح الا اذا سلب عن جميع الافراد مع ان السالبة المهملة القدمائية تصدق بصدق الجزئية
ايضا ورابعا انه يلزم ان يكون العقد الذي موضوعه مطلق الشئ شخصية لا مهملة لان الفرد المنتشر جزئي حقيقي الا ان يقال مراده ان مطلق الشئ لما
انقسم الى الكلي والجزئي ويجري فيه جميع الاعتبارات كان محتملا لكل واحد من الاعتبارات على البدلية فكان كالفرد المنتشر المحتمل لكل واحد من الافراد
على البدلية ولم يرد ان مدلوله الفرد المنتشر حتى يرد عليه الاشكال ثم ان الكلي الطبعي عبارة عما هو معروض للكلية وله اعتبارات ثلاثة احدها الشئ المطلق
فالكلي الطبعي اعم من الشئ المطلق وبعد تمهيد هذه المقدمة شرع في تقرير الجواب وقال فالمطلق ان اخذ على الوجه الاول اي من حيث العموم والاطلاق
فسلب الوجود الخاص لا يستلزم سلب الوجود المطلق لان سلبه انما تحقق بانتفاء جميع الافراد وان اخذ على الوجه الثاني اي من حيث هو هو
فسلبه اي سلب الوجود الخاص يستلزم سلبه اي سلب مطلق الوجود لان سلبه تحقق بانتفاء فرد ايضا كما يظهر بادنى تامل فالعدم المطلق المذكور
في كلام المصنف سلب الاصل حقيقة الوجود من حيث هي من غير ان يلاحظ معه الاطلاق يعني ان المراد بالعدم المطلق في كلام المصنف مطلق العدم
اي سلب مطلق الوجود وهو لازم للعدمات الخاصة التي هي عدمات الوجودات الخاصة لتحقق سلب حقيقة اي حقيقة الوجود من حيث هي
من غير ملاحظة الاطلاق عند سلب فرد منه فيكون العدم الخاص اعني سلب الوجود الخاص مستلزما للعدم المطلق فان المراد منه مطلق
العدم الذي هو سلب مطلق الوجود وبهذا اي بما ذكر من ان العدم المطلق عبارة عن سلب حقيقة الوجود من غير ملاحظة الاطلاق يظهر ان
في العدم المطلق اي مطلق العدم اضافة واحدة وهي اضافة السلب الى مطلق الوجود وفي العدم الخاص اضافتين احداهما في السلب وهي

اضافة السلب الى مطلق الوجود والاخرى في الوجود هي اضافة مطلق الوجود الى زيد مثلا وان احد المضافين وهو مافيه اضافة واحدة مطلق للمضاف الآخر وهو مافيه اضافتان فالمضاف الى حقيقة الوجود مطلق للمضاف الى الوجود الخاص وذاتي له فلا مجال لما يتوهم ان السلب المطلق يعني سلب الوجود المطلق اي سلب جميع انحاء الوجود ليس مطلقا للسلب الخاص فلا يكون هذا المفهوم ذاتيا للخاص اذ المعتبر في مطلق العدم الاضافة الى مطلق الوجود وفي العدم الخاص الاضافة الى الوجود الخاص من بدو الامر فهما حصتان للعدم الذي لم يعتبر فيه الاضافة واذا كان كذلك فلا يكون احدهما مطلقا للآخر ولا ذاتيا له ولا يكون تعقله اي تعقل العدم الخاص موقوفا على تعقله اي تعقل العدم المطلق واذ قد ظهر ان المراد من العدم المطلق ههنا سلب مطلق الوجود اي سلب حقيقته من دون ملاحظة الاطلاق وهو مطلق للسلب الخاص فيكون ذاتيا له ويكون تعقله موقوفا على تعقله فلا مجال لهذا التوهم وقد قرر الدليل اي دليل عدم تصور الوجود بتقرير آخر سوى التقرير الذي ذكره المصنف الى توقف تعقل السلب الخاص الذي هو التميز على تعقل الوجود الخاص فحاصل الدليل ان تصور الوجود انما يكون بتميزه عن غيره والتميز عدم خاص متوقف على تعقل الوجود الخاص المتوقف تعقله على تعقل الوجود المطلق لانه جزء الوجود الخاص ولا يمكن تعقل الكل بدون الجزء فيلزم الدور وبهذا يظهر ان المراد بالوجود المطلق مطلق الوجود لا الوجود المطلق بالمعنى المشهور ضرورة ان التقييد والاطلاق متنافيان فلا يتصور كون المطلق من حيث هو مطلق جزءا للخاص وكلا التقريرين اي التقرير الذي ذكره المصنف والتقرير الذي ذكره الحشي لا يتمان الا بالشرطين المشهورين وهما ان يكون العام ذاتيا للخاص اذ على تقدير كونه عرضيا له لا يلزم توقف تعقل السلب الخاص على السلب المطلق ضرورة ان توقف تعقل الشيء على ما هو خارج عنه غير لازم وان يكون الخاص متصورا بالكنه اذ لو لم يكن الخاص متصورا بالكنه اي بالذاتيات بان تحصل مرآة له فلا يتوقف تصور الخاص على تصور العام ولعل الوجه في اختيار المصنف التقرير الاول يعني التقرير الذي اعتبر فيه ذاتية السلب المطلق للسلوب الخاصة ان ذاتية السلب المطلق للسلوب الخاصة اظهر من ذاتية الوجود المطلق للوجودات الخاصة وقد اعتبر في التقرير الثاني ذاتية الوجود المطلق للوجودات الخاصة ووجه الاظهرية مابنيه بقوله فان كون السلوب مفهومات محضة من دون ان يكون لها مصداق في الاعيان اظهر من كون الوجود كذلك يعني ان السلوب لا مصداق لها في الاعيان اتفاقا فتكون مفهومات محضة والاطلاق والتخصيص فيها بمجرد اعتبار العقل ولحاظ مضافة او غير مضافة والوجودات الخاصة ليست مفهومات محضة اذ ذهب البعض الى انها امور منضمة الى الموجودات ومطلق الوجود مرضي لها وقال بعضهم انها عين الموجودات وح لا مطلق لها فلا تكون مفهومات محضة فلا يكون الاطلاق والتقييد فيها بمجرد ملاحظة العقل واعتباره فيكون ذاتية السلب المطلق للسلوب الخاصة اظهر من ذاتية الوجود للوجودات الخاصة هكذا ينبغي تحقيق المقام **قوله** والجواب آه اعلم ان حاصل الدليل المعرد لامتناع تصور كنه الوجود ان تصور كنه الوجود مستلزم لتميزه عن غيره وتميزه عن غيره سلب خاص يتوقف تصوره على تصور السلب المطلق وتصور السلب المطلق موقوف على تصور الوجود المطلق فتصور الوجود موقوف على نفسه فيلزم الدور وحاصل جواب المصنف ان تصور الوجود يستلزم تميزه عن غيره ولا يستلزم تصور تميزه عن غيره والموقوف على تصور السلب المطلق تصور تميزه عن غيره لا نفس تميزه عن غيره فلا يلزم الدور واجاب الحشي عن هذا الدليل اولا بالنقض الاجمالي وهو قوله وايضا لو تم هذا الدليل لدل على امتناع تصور الوجود والعدم بالوجه مع ان المستدل قائل بتصور الوجود والعدم بالوجه ووجه دلالته عليه ان تصور الوجود بالوجه يستلزم تميزه عن غيره وتصور تميزه عن غيره موقوف على تصور السلب المطلق وتصور السلب

المطلق موقوف على تصور الوجود وكذا تصور العدم يستلزم تميزه عن غيره وتصور تميزه عن غيره موقوف على تصور السلب المطلق الذي هو العدم المطلق فيلزم الدور ثانيا بالحمل وهو قوله والحمل انه لا يلزم منه توقف الشئ على نفسه فلا تتم الزام الدور وانما تتم على تقدير اتحاد الموقوف والموقوف عليه وههنا هما مختلفان فان الموقوف هو التصور بوجه هو الكنه والموقوف عليه هو التصور بوجه آخر فالموقوف مغاير للموقوف عليه فلا يلزم الدور وفيه انه ان كان الموقوف والموقوف عليه مختلفين يلزم التسلسل بالمحالة لا محيد عن لزوم الدور او التسلسل ثالثا بقوله وايضا التصور اي تصور الوجود مستلزم للتميز ومتفرع عليه فالتصور ملزوم والتميز لازم له فغاية ما لزم هو توقف لازم الشئ اي التميز على ذلك الشئ اي الوجود ولا استحالة فيه والحاصل ان تصور الوجود مستلزم لتصور التميز الموقوف على تصور الوجود ولا يلزم منه الا توقف لازم الشئ عليه والاستحالة انما يلزم لو توقف تصور الوجود على تصور التميز وهو ليس بلازم وايضا هذا الدليل لو تم لدل على امتناع جميع التصورات لان تصور كل شئ يستلزم تميزه عن غيره وهو سلب مخصوص تصوره موقوف على تصور السلب المطلق الموقوف على تصور الوجود المطلق وتصوره ممتنع بالدليل المذكور والموقوف على الممتنع ممتنع فتصور كل شئ ممتنع **قوله** نعم قد يطلق آه نظير منه اي من قول الشارح لمشابهته لمعناها الحقيقي ان اطلاق الوجود على وجود الشئ في نفسه على سبيل الحقيقة وعلى الوجود الرابطي الذي هي النسبة الايجابية التي في مرتبة الحكاية ويقال لها الصدق والاتصاف على سبيل المجاز وجه الظهور ان الاطلاق من جهة المشابهة نوع من المجاز ويمكن بيان ذلك اي بيان قوله ان اطلاق الوجود آه بان الموضوع له اي الوجود الذي يطلق على وجود الشئ في نفسه وعلى الوجود الرابطي ليس معنى مشتركا بينهما لان هذا المعنى الواحد ان كان مستقلا بالمفهومية فهو وجود الشئ في نفسه لا الاعم منه ومن الوجود الرابطي فلو انقسم ذلك المعنى الى وجود الشئ في نفسه والوجود الرابطي يلزم تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره وان كان غير مستقل بالمفهومية فهو الوجود الرابطي لا الاعم منه ومن وجود الشئ في نفسه حتى يكون مشتركا بينهما ولا شك ان اطلاق الوجود على وجود الشئ في نفسه على سبيل الحقيقة ولم تثبت اطلاقه على الوجود الرابطي من اللغة ليكون مشتركا لفظيا فوقع الاشتباه في كون الوجود الرابطي موضوعا له فكان اطلاقه على الوجود الرابطي على سبيل المجاز لما تقرر في موضعه ان اللفظ الدائر بين المجاز والاشتراك محمول على المجاز لان وقوعه اكثر من الاشتراك وههنا كلام من وجوه الاول ان ما ذكره المحشي جار في جميع التقسيمات اذ يمكن ان يقال في تقسيم الحيوان الى الانسان وغير الانسان بالنظر الى الناطق وغير الناطق ان الحيوان اما في نفسه ناطق او غير ناطق لاستحالة ارتفاع النقيضين فان كان ناطقا فهو عين الانسان فلو انقسم الى الانسان وغير الانسان لزم الاستحالة المذكورة وان كان غير ناطق فلا يمكن ان يكون انسانا وكذا في تقسيم المفرد الى الاداة وغيرها بالنظر الى الاستقلال وعدمه بانه ان كان غير مستقل فهو عين الاداة فلو انقسم المفرد اليها والى غيرها يلزم تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره وان كان مستقلا فلا يمكن ان يكون اداة فان اجيب في سائر التقسيمات بان ليس شئ من مخصصات المقسم ذاتيا له ولا من لوازم ماهيته فلا نسلم ان الحيوان ناطق في كل صورة وغير ناطق في كل صورة بل ناطق في بعضها وغير ناطق في بعض آخر وكذا لا نسلم ان المفرد مستقل في كل صورة وغير مستقل في كل صورة بل في بعضها مستقل وفي بعض آخر غير مستقل فان طبيعة الاعم يجب تصافها بالامور المتقابلة تحققا في افراد متعددة متصفة بصفات متنافية اجيب مثله ههنا ايضا الثاني انه لو تم هذا البيان لاقتضى ان لا يستقل ما لا يستقل في لحاظ في لحاظ آخر وهذا مناف لما سبق منه ان التقييدية الاجمالية حين الاجمال مستقلة وكذا معنى الفصل الثالث ان الاستقلال وعدمه تابعان للملاحظة فيجوز ان يكون المعنى الواحد باعتبار الملاحظة

بالذات مستقلا او باعتبار الملاحظة بالتبع غير مستقل فيكون معنى واحدا مشتركا بينهما والحق ان كون غير المستقل في لحاظ مستقلا في لحاظ آخر وان كان صحيحا لكن كون الوجود في نفسه في لحاظ وجودا رابطيا بمعنى النسبة الايجابية في لحاظ آخر غير صحيح لان الوجود من الامور العامة والنسبة من مقولة الاضافة والاول بلحاظ استقلالي والثاني بلحاظ تبعي فمدار اللحاظين ليس الامر واحد بل الامرين فالوجود يطلق عليهما بالاشتراك اللفظي او بالحقيقة والمجاز نعم يمكن ان يكون الوجود في نفسه والوجود الرابطي بمعنى وجود العرض شيئا واحدا لان وجود في نفسه ورابطي ايضا بمعنى انه للغير فتامل **قوله** فيكون العلم الخ اعلم ان الاستحالة اللازمة من الدليل هو اجتماع المثلين اعني وجود النفس والوجود المتصور في النفس واجاب المصاول بمنع الوجود الذهني وثانيا بعد تسليمه بان حصول صورة الوجود في النفس منزع بل يكفي في تقدم الوجود وجوده للنفس يعني ان النفس الوجود حاصل للنفس لانه صفة للنفس وعلم النفس بذاتها وصفاتها حضوري واعترض عليه المحشي بوجهين الاول ما قال انت خبير بان الوجود امر انتزاعي وعلم الانتزاعيات لا يكون حضوريا فلا يمكن ان يعلم الوجود الا بالعلم الحصولي وفيه ان علم النفس بذاتها وصفاتها علم حضوري فليس على الاطلاقه بل هو مختص بالصفات الانضمامية كما الوحنا اليه وفيه ما افاد بعض الاكابر قده ان المحشي قد ذكر سابقا ان مراد القائلين بكسبية الوجود الحقيقي ذات الواجب سبحانه فلا يكون الاعتراض بان الوجود امر انتزاعي فلا يمكن ان يعلم الا بالعلم الحصولي والثاني مابنيه لقوله وان فرض كون الوجود الخاص معلوما بالعلم الحضوري فالوجود المطلق ليس كذلك يعني انه ليس معلوما بالعلم الحضوري اما الان العلم الحضوري لا يعلم به الا الاشياء الجزئية والكليات لا تعلم الا بعد تحليل العقل الجزئيات وقطعه النظر عن الخصوصات فعلم المطلق لا يكون حضوريا واما الان العلم التفصيلي بذاتيات المعلوم بالعلم الحضوري وبعض عرضياته اي عرضياته الانتزاعية علم حصولي وانما وقع الخلاف في بساطة النفس وتجردها مع انها معلومة بالعلم الحضوري قال في الحاشية يعني لما كان ذاتيات النفس معلومة بالعلم الحصولي وقع الخلاف في انها بسيطة ام لا لانها ان كان ذاتياتها معلومة بالعلم الحضوري لم يقع الخلاف في بساطتها وتجردها لان العلم الحضوري بديهي اي غير مرتب على النظر والعلم الحضوري ليس بديهيا ولا نظريا لان المتصف بالبداهة والنظرية انما هو العلم الحصولي الحادث والعلم الحصولي القديم والحضوري لا يتصفان بهما كما حقق في موضعه وكذا بعض عرضياتها اي عرضياتها الانتزاعية كالتجرد ان كان معلوما بالعلم الحضوري لم يقع الخلاف في ان النفس مجردة ام لا مع وقوع الاختلاف في تجردها واما الاوصاف الانضمامية فهي معلومة بالعلم الحضوري والسر فيه انها حاضرة عندها من حيث الاجمال دون التفصيل وذلك لان الموجود في الخارج نفس واحدة بالشخص مشتملة على جميع ذاتياتها وجميع ما يحمل عليها من العرضيات فالحاضر هو هذا الشخص وهذا هو الاجمال فهو منكشف بالعلم الحضوري واما ذاتياتها وعرضياتها فهي متحدة معها وجودا بحيث لا امتياز بينها الا بعد التفصيل والتحليل وعند التحليل يكون علما بحصول صورة تميز عن صورة الآخر فيكون العلم حصوليا بقي ههنا كلام وهو انه اذا فرض ان الوجود الخاص الذي هو امر انتزاعي معلوم بالعلم الحضوري فلا بد وان يكون مطلقه معلوما بالعلم الحضوري لان الوجود الخاص الانتزاعي ليس مقيدا وعلمه ليس الا تفصيليا فعلمه بدون علم المطلق محال لا يمكن اصلا وما اشتهر ان العلم بذاتيات المعلوم بالعلم الحضوري وعوارضه الانتزاعية علم حصولي فهو مختص بما علمه قد يكون تفصيليا فيكون المجمل معلوما بالعلم الحضوري فتامل معلوم الحصولي فتامل تم الظاهر ان النزاع في العلم بحقيقة الوجود لان من يقول بامتناع ادراك حقيقته لا يقول بامكان تعقله بالعلم

الحضوري بل هو قائل بانه لا يمكن تعقل حقيقة اصلا سواء كان علما حصوليا او حضوريا فلا يرد ان النزاع في العلم الحصولي المتعلق بهوية الوجود يعني ان النزاع في حصول حقيقته في الذهن سواء كان على وجه الاجمال او التفصيل كما يدل عليه قول المستدل التصور حصول الهوية في الذهن واذا ثبت انه ممتنع ثبت مطلب الخصم وكونه معلوما بالعلم الحضوري بحضور نفس هوية العينية لا ينافي امتناع تصور حقيقته الكلية اجمالا او تفصيلا وجه عدم الورود ان النزاع انما وقع في العلم بحقيقة الوجود مطلقا سواء كان حصوليا او حضوريا لانهم لم يقيدوا امتناع تصور الوجود بالحصول فمطلب المستدل امتناع العلم بحقيقة الوجود مطلقا فاثبات امتناع العلم الحصولي المتعلق بهوية الوجود لا يثبت مطلب الخصم **قوله** او يمتنع آه لا يخفى ان اجتماع المثلين هو اجتماع الامرين المشاركين في الهوية النوعية في محل واحد والمستحيل منهما اجتماعهما بحيث يرتفع الامتياز بينهما وان كان اجتماعهما بحيث لا يرتفع الامتياز بينهما فهو جائز فالظاهر ان هذا المنع منع اصل المماثلة المستحيلة بين الهوية الكلية وفرد منها بعد تسليم الوجود الذهني بان الصورة الكلية للوجود ووجود النفس الذي هو فرد منها ليسا بفردين لحقيقة واحدة بل احدهما فرد للآخر هذا على تقدير حصول الاشياء بانفسها في الذهن او منع المماثلة بين شبح الشيء وعينه بان الشيء الذي هو وجود النفس وشبحه الذي هو صورة وجود اليسا فردين لحقيقة واحدة بل هما متباينان هذا على تقدير حصول الاشياء باشباحها في الذهن فالمراد بالصورة الكلية الشبح لان الصورة قد يراد بها الشبح وحينئذ الكلية باعتبار كليته معلومة اي ذي الشبح وهذا مما يختلج عبارة المصنف وان كان عبارة الشارح يابى عنه لانه قد حملها على الهوية والشبح لا يسمى هوية ويحتمل ان يكون منعا للمماثلة المستحيلة بعد تسليم الوجود الذهني بين الصورة الكلية المتشخصة بالتشخص الذهني والجزئي المتشخص بالتشخص الخارجي فالصورة الكلية للوجود المتشخصة بالتشخص الذهني ووجود النفس المتشخص بالتشخص الخارجي وان كانا فردين لحقيقة واحدة ومجتمعين في محل واحد وهي النفس لكن لا يرتفع الامتياز بينهما لان التشخص الخارجي والذهني مختلفان فلا استحالة في اجتماعهما في محل واحد او يكون منعا للمماثلة المستحيلة بين الشيء الحاصل بصورته والشيء الحاصل بنفسه فوجود الحاصل بصورته ووجود النفس الحاصل بنفسه متمايزان لان الاول وجود ذهني لا يترتب عليه الآثار الخارجية والثاني وجود خارجي يترتب عليه الآثار الخارجية ومن المعلوم ان هذين الوجهين واحد لان اختلاف الوجود يستلزم اختلاف التشخص وهذان الوجهان محالا يابى عنها عبارة الشارح بخلاف الوجه الثاني من الاول فافهم **قوله** على ان الممتنع آه اعلم ان ظاهر قول الشارح الممتنع هو ان يقوم المثلان في محل واحد قيام الاعراض بحالها يدل على ان المستحيل انما هو اجتماع المثلين بان يكون كلاهما قائمين بالمحل قياما انضماميا اذ قيام الاعراض قيام انضمامي لان الجوهر والعرض قسمان للموجود الخارجي عنده وقيام الوجود بالنفس قيام انتزاعي فلا يلزم اجتماع المثلين المستحيل ويرد عليه ان الدليل كما يدل على امتناع اجتماع المثلين قياما انضماميا كذلك يدل على امتناعه قياما انتزاعيا فالاولى ان يقال الممتنع ان يقوم المثلان بمحل واحد على نحو واحد من القيام انضماميا كان او انتزاعيا وان امتناع اجتماعهما ليس مختصا بالاعراض بل اجتماعهما في الامور الانتزاعية على نحو واحد ايضا ممتنع وليس قيام هذين المثلين كذلك لان الاتصاف اما انضمامي وهو ان يكون الموصوف والصفة كلاهما موجودين في ظرف الاتصاف اما انتزاعي وهو ان يكون الموصوف في ظرف الاتصاف بحيث يصح انتزاع الصفة عنه ولا شك ان النفس متصفة بالوجود على نحو الاتصاف الانتزاعي وبصورته العلمية على نحو الاتصاف الانضمامي والاستحالة فيه اذا لم يرتفع التغاير لاختلاف نحو الاتصاف وانما قال الاولى اذ يمكن ان يقال ليس مقصود الشارح حصر الامتناع في الاعراض

بل مقصوده ان الصورة العلمية للوجود قائمة بالنفس على نحو قيام الاعراض وقيام الوجود بالنفس ليس كذلك فلا يلزم الاستحالة لعدم فقد الامتياز بينهما انما يلزم الاستحالة لو كان الوجود قائما بها على نحو قيام الصورة والصواب ان يقال ان استحالة اجتماع المثلين انما هي اذا كانا عرضين لان قيام الاعراض سواء كان انضماميا او انتزاعيا قيام حقيقي لان وجودها مغاير لوجود المحل بخلاف الوجود لان وجودها عين وجود المحل لكونه منتزعا عن نفس الذات كما سيجي ان شاء الله تعالى فلا يكون عرضا ولا قيامه قياما حقيقيا بل قيامه مجازي والا اي لو كان اتصاف النفس بالوجود على نحو الانتزاع واتصافها بصورتها العلمية على نحو الانضمام مستحيلا لبطل اتصاف النفس بالاوصاف الانتزاعية لانها من متصورات انتها فيلزم اجتماع المثلين اعني اوصافها القائمة بها انتزاعا وصورها القائمة بها انضماما واذا اريد بامتناع اجتماع المثلين ان يكون قيامهما بالمحل بنحو واحد فلا يلزم ههنا اجتماع المثلين المستحيل لان اتصاف النفس بصفاتها الانتزاعية من حيث قيامها بها على وجه الانتزاع وبصورها من حيث قيامها بها على وجه الانضمام فلا يرتفع التغاير بينهما حتى يلزم اجتماع المثلين وفيه انه لو كان قيام المثلين بمحل واحد على نحو واحد متنافيا لزم بطلان اتصاف النفس بصفاتها الانضمامية لانها من متصورات انتها فافهم **قوله** التنبيه آه والتنبيه على ان المعرف هو الوجود الخارجي سواء كان لنفسه او لغيره فان لفظ العين كما يجيء مقابل المعنى ومقابل الغير يجيء مقابل الذهن الخ وهذا التنبيه اولى مما ذكره الشارح لخروج الاعراض عما ذكروه مع كونها داخلة في الوجود بنفسه بخلاف التنبيه الذي ذكره المحشي وان قيل ان المراد بالوجود في نفسه هو الوجود المحمول سواء كان لنفسه او للموضوع وبالوجود لغيره المعنى الرابطي الغير المستقل فيصير حاصل التوجيهين واحدا ولا ينافيه قول الشارح ولا مما هو اعم منهما كما ستعرف **قوله** ولا مما هو اعم آه انظاهر فمن كلام الشارح ان المراد بالوجود بالغير الوجود الخصوص بالاعراض ومافي حكمها وان كان المراد منه الوجود الرابطي بالمعنى المشهور اي المعنى الغير المستقل بالمفهومية فهذا القول اي قوله ولا مما هو اعم منهما في بادي الراي وحقيقة الامر ان الوجود ليس معنى مشتركا بينهما اذ اطلاق الوجود على الوجود في نفسه على الحقيقة وعلى المعنى الرابطي بطريق المجاز كما عرفت آنفا فليس للوجود معنى شاملا حتى يصح نفيه وكذا العدم ليس معنى مشتركا بين العدم في نفسه والعدم الرابطي والظاهر ان المراد بقول الشارح هو الوجود في نفسه الموجود الخارجي الشامل للجوهر والعرض والمراد بقوله لا الوجود لغيره النسبة الغير المستقلة ومعنى قوله ولا مما هو اعم منهما انه ليس ههنا معنى اعم منهما حتى يراد فافهم **قوله** والمنقسم آه اعلم ان المنقسم الى حادث وقديم تعريف آخر للموجود قال في الحاشية فيجعله تعريفا آخر صحيحا لان كلا منهما اي كل من التعريفين اعني المنقسم الى فاعل ومنفعل والمنقسم الى حادث وقديم باعتبار انقسام الموجود الى انواعه وقسما من معرف واحد ولا يصح ان يكون تعريفا واحدا لاغناء كل منهما عن الآخر الخ **قوله** ويعلم منها آه اعلم انه يجب الحمل في التعريفات عند الجمهور فالمبدأ ان صدق ذاتا على الآخر صدقا ذاتيا ويحمل مشتق المذاق تعريف المشتق الآخر فيقصد منه التحديد كما في التعريف الاول ويكون تعريف المشتق بمفهوم مشتق آخر تعريف المبدأ بالمبدأ كما قال وذلك لان تعريف مفهوم المشتق بمفهوم مشتق آخر مستلزم لتعريف المبدأ بالمبدأ وان لم يصدق احدهما على الآخر صدقا ذاتيا فان صدق احدهما على الآخر صدقا عرضيا فيقصد منه الرسم ومع ذلك قد يكون تعريف المشتق بمشتق آخر تعريفا للمبدأ بالمبدأ كما في عكس التعريف الاول وان لم يصدق احدهما على الآخر اصلا فالحمل بين المشتقين امالان بين المبدأين علاقة المقارنة كما يحتاج في تعريف احدهما الى الآخر ويكفي في التمييز المقصود فيؤخذ منه مثل للمبدأ ويجعل رسما له كالضاحك والكاتب او لان بين المبدأين علاقة العلية

والمعلولية سواء كان احدهما عارضا للآخر او لا فيؤخذ منه محمول له ويجعل سما كما في التعريفين الاخيرين وتبنا على هذا اشتهر ان تعليق امر بمفهوم مشتق مشعر بعلية المبدأ كه ففي التعريف الثاني والثالث قد علقت الصفات المذكورة على الوجود والوجود علة لها فتعريف الموجود بالمنقسم الى الفاعل والمنفعل مثلا مشعر بان الوجود الذي هو مبدأ للموجود علة للانقسام اليهما وكذا صحة العلم والاخبار فلا يرد ان تعريف للموجود بما ينقسم او بما يصح ان يعلم ويخبر عنه لا يوجب تعريف الوجود بالانقسام او بصحة العلم والاخبار لانتفاء الحمل ولا ما قال المحقق الدواني ان كون تعريف المشتق بالمشتق تعريفا للمبدأ بالمبدأ لا يصح في التعريف الرسمي ولا حاجة الى ما قيل ان هذا مخصوص بتحديد المشتق بالمشتق وما قال الشارح في حواشي شرح التجريد ان مفهوم الموجود مشتمل على شيئين مفهوم الوجود ومفهوم الصيغة لكن مفهوم صيغ المشتقات معلوم لكل من يعرف اللغة فاذا علم مفهوم الوجود علم مفهوم الموجود وان جهل جهل فلو احتاج الموجود الى التعريف كان ذلك لاحتياج الوجود اليه فتعريف الموجود بالثابت العين تعريف بالحقيقة للوجود بالثبوت العين لانه المحتاج الى التعريف وكذا تعريفه بما يمكن ان يخبر عنه تعريف له بثبوت الخبر له بالامكان انتهى فليس المقصود منه ان تعريفا مفهوم المشتق بمفهوم مشتق آخر تعريف للمبدأ بالمبدأ كليا بل غرضه انا اذا عرفنا المشتق شيئا فيجب ان يكون التعريف بحيث يمكن ان يؤخذ منه تعريف المبدأ سواء كان بالمبدأ المشتمل عليه المشتق او بامر آخر مفهوم منه وهذا عام جار في كل تعريف حدا كان او رسما فلا يرد ما قال العلامة القوشجي ان تعريف المشتق بالمشتق يكون على وجهين الاول ان يقصد تعريف نفس مفهوم المشتق بالمشتق وحينئذ يجب ان يكون تعريف المبدأ بالمبدأ او الثاني ان يقصد تعريف ما صدق عليه المشتق ويكون المشتق معرفا عنوانا وتعريف الموجود بالمنقسم الى الفاعل والمنفعل من قبيل الثاني اذ لا يمكن ان يقصد منه تعريف المبدأ بالمبدأ لعدم صدق الانقسام على الوجود فح لا يكون تعريف المشتق بالمشتق تعريف المبدأ بالمبدأ وجه عدم الورود ظاهرا اذ ليس مقصوده ان تعريف المشتق بالمشتق تعريف للمبدأ بالمبدأ كليا والانقسام وان لم يصدق على الوجود لكن يمكن ان يؤخذ تعريف الموجود من المنقسم بوجه كما صرح به هنا وما قال المحقق الدواني في الحواشي القديمة ان المشتق مشتمل على امرين المبدأ ومفهوم الصيغة لكن المبدأ معلوم من متن اللغة فلو كان في المشتق جهالة لكان من جهة الحمل بمفهوم الصيغة فلو احتاج المشتق الى التعريف لكان من جهة مفهوم الصيغة وانه يجوز ان يكون مفهوم الصيغة والمبدأ كليهما معلومين والمجهول انما هو المركب كما في سائر الحدود ليس بشيء لان المعلوم من متن اللغة انما هو مفهوم المبدأ لا كنهه والكنه محتاج الى التعريف الصناعي ولو كان كلاهما معلومين لم يحتج الى التعريف مع ان الامر ليس كذلك فلو احتاج المشتق الى التعريف لم يكن الا بجهالة المبدأ فافهم قوله فان الجمهور اه اي الجمهور يعرفون معنى الوجود بوجه يمتاز به عندهم عن الغير ولا يعرفونه بهذه الامور فليس للعرف ان يقول الجمهور يعرفون معنى الوجود بالوجه والمقصود تعريفه بالكنه وهذه الامور ليست باخفى من الكنه فلا يلزم من تعريف كنه الوجود بهذه الامور تعريفه بالاخفى فان الحد يجب ان يكون بين الثبوت للمحدود وكذا الرسم للمرسوم يعني ان التعريف حدا كان او رسما يجب ان يكون بين الثبوت للمعرف وهذه الامور ليست بنيته الثبوت للوجود فكيف تكون هذه الامور معرفة اعلم ان كون الحد بين الثبوت مطلقا للمحدود سواء كان الحد والمحدود متصورا بالكنه او بوجه يمتاز عما عداه ليس بظاهر وكونه بين الثبوت له اذا كان الحد والمحدود متصورا بالكنه ظاهر لكنه ليس بنافع قال الشيخ في الهيات الشفاء الموجود والشيء والضروري معانيها يرتسم في النفس ارتساما اوليا ليس ذلك الارتسام مما يحتاج الى ان يكتسب باشياء هي اعرف منها ثم قال واولى الاشياء بان تكون

متصورة لانفسها الاشياء العامة للامور كلها كالوجود والشيء والواحد وامثالها ولهذا لايمكن ان يبين شيء منها ببيان لادور فيه او ببيان شيء اعرف منه ولذلك من حاول ان يقول فيها شيئا وقع في اضطراب كمن يقول ان من حقيقة الوجود ان يكون فاعلا او منفعلا ونحن نعلم ان كان ولابد من اقسام الموجود والموجود اعرف من الفاعل والمنفعل وجمهور الناس يتصورون حقيقة الوجود ولا يعرفون البتة ان يكون فاعلا او منفعلا وانا الى هذه الغاية لم يتضح لي ذلك اي ان الوجود لابد ان يكون فاعلا او منفعلا ولا يجوز خلوه عنهما الا بقياس لا غير فكيف يكون حال من يريد ان يعرف الشيء الظاهر بصفة تحتاج الى بيان حتى تثبت وجوده له قال الصدر الشيرازي في حواشي الهيات الشفاء من تخييف الكلام ما اورده بعض الناس على الشيخ من انا نعرف الفاعل والمنفعل من طريق الحس من غير حاجة الى قياس ولم يتفكر هذا القائل ان الفاعلية ليست من الامور التي ينالها الحس ولم يتفكر ايضا انها اذا كانت محسوسة فهي من اي جنس من المحسوسات عرباية حاسة تقع ادراكها واعجب من هذا ان الشيخ قد نبه في الفصل الاول على فساد زعمه حيث قال واما الحس فلا يودي الا الى الموافاة وليس اذا توفى شيئان وجب ان يكون احدهما سببا للآخر ونوقض فيه بان المعرف ان يقول مرادي بالفاعل والمنفعل ما يقال في العرف انه يفعل كذا وينفعل عن كذا ولاشك ان الفعل والانفعال العرفي يكون بديهيا محسوسا الا ترى ان الجمهور حتى الاشاعرة القائلين بان الجميع من قبل الله تعالى يقولون ان زيدا يفعل كذا وينفعل عن كذا والنار يحرق الحطب والثلج يبرده وغير ذلك نعم السببية والمسببية الحقيقية هي التي ذكر الشيخ من قبل انها ليست تدرك بالحس بل الحس يدرك الموافاة فقط وما قال ان مدركها اي حس فنجواه ان مدركها الحس الذي يدرك الموافاة فالظاهر ان يقال ان مراد الشيخ انه لم يتضح ان الوجود لابد ان يكون فاعلا ومنفعلا او لا يجوز خلوه عنهما الا بقياس فتامل **قوله** وايضا اذا علم ان قول الشارح وايضا الثابت يرادف الموجود والثبوت الوجود فلا يصح تعريفه به تعريفا حقيقيا وجه آخر لابطال هذه التعريفات لان تلك الامور التي يعرف بها الوجود تعريفا حقيقيا متاخرة عن الوجود لاضطرار المجيب الى ذكر الوجود او ما يرادفه في معرفتها فهذا الوجه لابطال هذه التعريفات اذا كانت حقيقية لكونها دورية او وجه آخر غير الوجه السابق لكونها تعريفات بالاخفى منه ضرورة كون هذه الامور اخفى بالنظر الى الوجود وهذا ترديد بمنع الخلو لامكان اجتماعهما وبهذا يندفع ما قيل ان اعتبار مفهوم الوجود في هذه الامور غير مسلم وان كان ما يحتاج اليه في الواقع ضرورة ان تلك الامور اذا كانت محتاجة الى الوجود في معرفة الوجود تكون متقدمة عليها او يكون الوجود اجلى منها ولما كان ههنا مظنة ان يقال ان الفاعل ليس هو الموجود المؤثر بل هو المؤثر وان كان الوجود لازما له وكذا المنفعل المتاثر وان كان الثانية في الوجود فلم يلزم الدور ولا التعريف بالاخفى اذ لم يوخذ الوجود ولا ما يرادفه في تعريف هذه الامور دفعه بقوله وحاصله اي كلام الشارح التنبيه على انها تعريفات للوجود بما هو متاخرة عنه في الحصول فانه اذا سئل عن هذه الامور يضطر في بيانها الى الوجود او الى ما يرادفه فانه اذا سئل عن الفاعل والمنفعل مثلا وقيل لم صار هذا فاعلا وذاك منفعلا قيل في جوابه لان وجود هذا قبل وجود ذاك او بعده وكذا اذا سئل وقيل لم صار هذا صحيحا اجاب قيل في جوابه لانه موجود متصف به فهذه الامور وان لم يكن الوجود داخلا فيها لكنها متاخرة عن الوجود فلا تصلح لان يعرف بها الوجود وقد يقال يمكن الجواب عن السوال بهذه الامور بدون اعتبار الوجود وما يرادفه فيقال في جواب من قال لم صار هذا فاعلا وذاك منفعلا انه لما كان هذا قبل الآخر صار هذا فاعلا والآخر منفعلا وعلى هذا القياس فلا اضطرار في اعتبار الوجود وما يرادفه في تعريف هذه الامور فافهم

نحن نكون الوجود مشتركا معنويا

قوله اشتراكا معنويا اه المدعى بحسب الظاهر بالنظر الى القصد السابق الموضوع لاثبات بداهة الوجود بالمعنى المصدرى وايضا بالنظر الى ان الدلائل
المورودة لاشتراك الوجود لا تفيد الا اشتراك الوجود المصدرى اشتراك معنى الوجود المصدرى الانتزاعى بين الوجودات بحسب المحل المواطاتى والموجودات
بحسب المحل الاشتقاقى اذ الظاهر من بعض الوجوه اشتراكه بين الوجودات على نحو اشتراك الكلى بين افراده ومن بعض الوجوه اشتراكه بين الموجودات
على نحو اشتراك العارض بين المعروضات اشتراكا معنويا على وجه الاجتماع فيكون كليا وبحسب النظر الدقيق اشتراك الوجود الحقيقى الذى هو مصداقه
ومنشأ انتزاعه اذ انتزاع معنى واحد عن امور متكثرة بحيث لا يكون بينها امر مشترك اصلا باطل قطعا فاشتراكه كالكاشف عن اشتراك امر واحد يكون منشأ
لهذا المعنى البديهى التصور واشتراكه مثل اشتراك المعنى الانتزاعى على تقدير ان يكون كليا فيكون صادقا على افراده مواطاة بان يكون تمام هوية
افراده اذ على تقدير كونه جزءا يكون جنسا فيحتاج الى فصل فيكون مصداق الوجود مجموعهما وهو خلاف المفروض وعلى تقدير كونه عرضيا
لا يكون امرا انتزاعيا والا فلا بد له من منشأ ويجرى الكلام فيه حتى ينتهى الى امر يكون بنفسه مصداقا له ولا يكون انتزاعيا وهو الوجود الحقيقى ومثل
اشتراك المتعلق بين المتعلقات كما ذهب اليه فرقة من المتألهين حيث قالوا الممكنات لا اتصاف لها بالوجود بل لها علاقة بالموجود الحقيقى الذى
هو الواجب مصححة لحمل الوجود واطلاق المشتق عليها كاطلاق الشمس على الماء بانتسابها الى الشمس ومثل اشتراك الظاهر بين المظاهر كما هو قول
الصوفية على تقدير ان يكون جزئيا وعلى هذا التقدير يكون الوجود واجبا بالذات وصدقه على الممكنات اما باعتبار تعلقها مخصوصا او انتسابها
اليه انتسابا خاصا كما ذهب اليه بعض المتألهين من الحكماء او باعتبار اتحاده معها بمعنى ان الوجود شخص واحد موجود بذاته واجب لذاته ومع كونه
واحدا حقا ظاهرا فى الكثرة ومتطورة تطورات شتى ومتعينة بتعينات لا تحصى فى باطنها واجبة وتعيناتها ممكنة كما هو ذوق الصوفية العلية قدس الله
اسرارهم وما ظن البعض ان المدعى ههنا ليس اثبات كون الوجود مشتركا معنويا بل المدعى ان اطلاق الوجود على الوجودات بمعنى واحد يعنى
ان لفظ الوجود موضوع لمعنى واحد مشترك بين الوجودات فبعد اذ المدعى اثبات الاشتراك المعنوى بحسب الواقع مع قطع النظر عن كونه موضوعا
لمعنى واحد فى اللغة لا ابطال الاشتراك اللفظى كما توهمه الظان كيف ولو كان المدعى ما ظنه صار البحث حينئذ لغويا خارجا عن وظيفة هذا
العلم لان بيان الوضع مما لا علاقة له بهذا العلم بل يتعلق باللغة وكان من قبيل اثبات اللغة بالقياس مع ان اللغة لا تثبت الا بمجاورة اهل
اللسان قال بعض الماهرين انما قال من قبيل اثبات اللغة بالقياس لان معنى اثبات اللغة بالقياس على ما هو المشهور اطلاق اللفظ على المعنى
الثانى بطريق الحقيقة لمشاركته لما وضع له اولا فى امر الذى هو علة صحة الاطلاق فيكون القياس تمثيليا فقهيا والجمهور على انه باطل لان الوضع
قد لا يكون لرعاية امر كوضع الابل والارض مثلا فلا يقاس عليه شئ وقد يراعى فيه امر آخر ترجيح الاسم من بين الاسماء او الصحة او الاطلاق على كل
ما وجد فيه ذلك الامر كما فى الحقائق الشرعية فلا يطلق القارورة على الدن فلا يجرى فيه القياس ايضا وما نحن فيه ليس تمثيليا لان الوجوه المذكورة
بعضها اقترانى وبعضها استثنائى لكن اثبات اللغة بهذا الطريق ايضا باطل اذ ليست بين اللفظ والمعنى علاقة ذاتية بل مع وضع الواضع دالة على
المعقول فى اثباته فيكون هذا البحث من هذا القبيل لانه اثبات اللغة بالدليل العقلى واما اطلاق اللفظ على المعنى بطريق التجوز لوجود علاقة يعتبرها
نوعها بينه وبين المعنى الاول بالقياس فهو جائز لان اعتبارها فيه صحة الاطلاق كلما يوجد فيه تلك العلاقة يصح الاطلاق بطريق التجوز قوله
اما على الاول اه مبنى الاستدلال انا قد نجزم بوجود شئ ونتردد فى خصوصياته شاذا فانظر فى وجود الممكن جزما بوجود سببه مع التردد فى كونه واجبا

او ممكنا جوهرا او عرضا والتردد في الخصوصيات ليس موجبا لزوال الجزم المتعلق بوجود ذلك السبب فعلم ان الوجود مشترك بين جميع الخصوصيات
وايضا قد تبدل اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا مع ان اعتقاد كونه موجودا باق في الحالين لم يتبدل ولم يتغير فعلم ان الوجود مشترك
بين الخصوصيات وليس عينها وبالجملة التردد في الخصوصيات ينافي استمرار الجزم لشئ اذا كان عينا او مختصا بها لان تبدل الخصوصية عين
تبدل ذلك الشئ او مستلزم له واورد عليه بانه لا يلزم من الجزم في شئ مع التردد في الخصوصيات عدم العينية والاختصاص في نفس الامر
لجواز ان يكون الشئ عينا لشئ او مختصا به في نفس الامر ولا يعلم العينية والاختصاص فيجزم في احدهما ويتردد في الآخر نعم لو كانت العينية
والاختصاص معلومين لتم ما ذكره المستدل واما على تقدير كونهما مشكوكين فلا تم اصلا واجاب عنه المحشي بقوله تفصيلا ان الوجود لو كان
عين الخصوصية قال في الحاشية المراد بالخصوصية المهية المخصوصة تعبيرا عن الشئ بوصفه انتهى او مختصا بها لكانت العينية والاختصاص معلومين
او مشكوكين او كان عدمها معلوما او كانا غير متصورين اصلا فهذه اربعة احتمالات فعلى الاول اى على تقدير كون الوجود عين الخصوصية
او مختصا بها مع كون العينية والاختصاص معلومين التردد في الخصوصية يستلزم التردد في الوجود ضرورة ان الجزم بامر ينافي التردد فيما
علم عينيته واختصاصه له يعني ان الجزم بامر يستلزم كونه مجزوما به والتردد في جميع خصوصياته يستدعي عدم الجزم به فلا تحقق الجزم به عند
التردد في الخصوصيات وعند تبدل الاعتقاد بها على تقدير علم العينية والاختصاص بها وعلى الثاني اى على تقدير كون الوجود عين
الخصوصية او مختصا بها مع كون العينية والاختصاص مشكوكين التردد في الخصوصية وان لم يستلزم التردد في الوجود من حيث
هو لعدم المنافاة بين الجزم بامر والتردد فيما يشك عينيته او اختصاصه يعني ان الشك عبارة عن تجويز ثبوت شئ لشئ ونفيه عنه
فيمكن ان يقع التردد في المختص به والجزم بامر يشك في اختصاصه له مع قطع النظر عن احتمال الاختصاص وعدمه فلا ينافي هذا الجزم لهذا التردد
فالتردد في الخصوصيات التي يشك في اختصاص الوجود بها وان لم يستلزم التردد في الوجود من حيث هو مع قطع النظر عن احتمال العينية
والاختصاص لكنه اى التردد في الخصوصيات يستلزم التردد في الوجود من حيث انه عين او مختص اى من حيث احتمال العينية والاختصاص
لان الكلام في صورة الشك فبالنظر الى الاحتمال الاول لا يستلزم التردد في الخصوصيات التردد في الوجود وبالنظر الى الاحتمال الثاني
يستلزمه والحال ان المفروض عدم وقوع التردد في الوجود اصلا وههنا كلام من وجوه منها انا نجزم بوجود الجسم ونتردد في كونه نفس الانصاف
الجوهري او كونه مركبا من الهيولى والصورة او كونه اجساما صغارا اصلية او كونه مركبا من اجزاء لا تتجزى فيلزم اشتراك الجسم في هذه الخصوصيات
واجاب عنه بعض الاكابر قده بان الجسم بالوجه المجزوم به قبل قيام البرهان مع التردد في الخصوصيات معنى مشترك بين الخصوصيات بحيث
لو تحقق اية خصوصية من تلك الخصوصيات يصدق عليه الجسم بالوجه المتصور كما في الوجود لكن لما قام البرهان على استحالة بعض الخصوصيات
لم يصح اشتراكه بين الخصوصيات الواقعية وانت تعلم انه لا يلزم من استحالة بعض الخصوصيات عدم اشتراكه بين الخصوصيات الواقعية والا
يلزم عدم اشتراك الكلي بين افراده الواقعية اذ ما من كلي الا وبعض افراده ممتنع فاستحالة بعض الخصوصيات لا يمنع الاشتراك بين الخصوصيات
الواقعية كما زعمه رح على ان اشتراكه بين الخصوصيات بمعنى انه لو تحقق اية خصوصية من تلك الخصوصيات يصدق عليها الجسم بالوجه
المتصور يتاتى على تقدير قيام البرهان على استحالة بعض الخصوصيات ايضا كما لا يخفى ومنها ان النظر الى احتمال العينية لا يوجب صحة انقلاب

الجزم مرة اخرى فيقلب التردد جزما لانه يرى ان احتمال كون الجسم عين مجموع الهيولى والصورة مع التردد في وجودها المجموع الى الجزم به واجاب عنه بعض الاكابر بانه ان اشار الجازم به لا يكون جزمه كذلك بان لا يبقى فيه احتمال النقيض اصلا فاذا جزم وتردد في انه يشك عينية او اختصاصه فقد ثبت حال الجزم احتمال العينية والاختصاص به وذكر عند العقل ان لا يكون ذا احتمال عند العقل المجزوم به وهذا ينافي الجزم والمورد زعم ان المراد بقوله لكنه يستلزم من حيث انه يحتمل انه يستلزم التردد في الخصوصية التردد في الوجود حين ظهور العينية والاختصاص وارد بانه في ذلك الحين تكون الخصوصية مكررة وهو يرجع الى تعين الوجود والى الخصوصية والمراد ان يكون الوجود معلوما فيه ان تردد الخصوصية الى الوجود وليس كذلك بل مراده ان احتمال العينية والاختصاص يقارن حين الجزم والجزم مع قيام احتمال فلا يمكن ان لا يكون عينا او مختصا بل مشتركا وعلى الثالث اى على تقدير علم عدم عينية الوجود او اختصاصه بالخصوصيات تحقق المدعى يعني اشتراك الوجود معنى لانه اذا كان عدم العينية والاختصاص معلوما فيكون مشتركا لانهم لو كانت العينية والاختصاص معلومتين لانتفى الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات ويلزم خلاف الفرض من كون الوجود عينا للخصوصيات او مختصا بها فافهم في الحاشية لانه يلزم من عدم العينية الوجود مع فرض تعدده انتهى بيانه ان الوجود لو لم يكن مشتركا معنويا يكون عين الخصوصيات او مختصا بها والاريب في كون الخصوصيات متعددة فيكون الوجود ايضا متعددا فيلزم الجزم بوحدة الوجود مع كونه مترددا على احتمال الثالث على تقدير كون عدم عينية الوجود او اختصاصه بالخصوصيات معلوما لان عدم العينية والاختصاص بالخصوصيات معلوم على هذا التقدير فيلزم الجزم بوحدته والمفروض العينية او الاختصاص فيكون الجزم بوحدة الوجود مع الاضطرار ان تعدده ويستلزم الجزم متعددة فيكون الفرض المذكور محالا او بالجملة يلزم منه كون الوجود معللا للخصوصيات مع ان المفروض عينية الخصوصيات او اختصاصه بها فيصير مجزوما الفرض وارد عليه بانه ان كان المراد معلومية عدم العينية والاختصاص الجزم جزما مطابقا للواقع فالتردد غير جائز فيحتمل ان يكون عدم العينية والاختصاص جزما غير مطابق للواقع وان كان المراد الجزم مطلقا فلا نسلم انه يثبت احتمال المدعى وان المدعى اشتراك الوجود في نفس الامر لا اشتراكه في جزم العقل وان كان جهلا مركبا فلا يلزم خلاف الفرض ولا يصح ايضا ما قال في الحاشية لان الفرض تحقق العينية والاختصاص في نفس الامر لا الجزم به واجيب بان جزم العقل بعدم العينية والاختصاص في نفس الامر يوجب الجزم بان يكون الحكم باشتراك الوجود صادقا في نفس الامر وهو خلاف الفرض واتفاق العقلاء على الحكم الكاذب في الوجدانيات باطل بالضرورة والا لارتفع الامان عن الاحكام الصادقة المتفق عليها وفيه ان الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات يجوز ان لا يكون مطابقا للواقع لجواز ان يكون بناء على عدم العلم بالعينية والاختصاص فلا يلزم اشتراك الوجود في الواقع بين الخصوصيات بل عند العقل الجازم تجوز ان يكون هذا الجزم جهلا مركبا وعلى الرابع اى على تقدير كون العينية والاختصاص وعدمها غير متصورين اصلا يثبت امتناع الجزم في الوجود مع التردد في الخصوصيات قال في الحاشية لان الجزم بالوجود بحسب المعنى الواحد واستمراره مع التردد في الخصوصيات وتبدل الاعتقادات يستلزم ان يكون المجزوم به معنى واحدا وذلك ينافي كلا التقديرين اى العينية والاختصاص انتهى يعني انه على تقدير

العينية والاختصاص يكون الوجود متعددا في نفس الامر وذلك ينافي الجزم بحسب معنى الواحد واستمرار مع ذلك التردد ذلك ان تقول
في بيان اللزوم اي لزوم امتناع الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات انه لا يمكن حصول الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات
الا بان يمكن فرض الاشتراك بينها يعني ان الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات لا يمكن الا على تقدير كون الوجود بمعنى واحد اشتركت
الوجودات فيكون للوجود معان متعددة لان الجزم مع التردد في الخصوصيات حضوري وان امتنع الملزوم لامتناع اللازم يستلزم امتناع الملزوم
فلا يكون الوجود عينيا لها او مختصا بها وبهذا ثبت المطلوب من غير حاجة الى التفصيل المذكور ولا يرد عليه ان هذا التقرير انما تم لو كانت
عينية والاختصاص معلومتين واما اذا لم يكونا كذلك فلا تم اصلا فيحتاج في دفعه الى التفصيل المذكور اذ الجزم بالوجود بحسب المعنى الواحد
واستمراره مع التردد في الخصوصيات مستلزم لكون الخصوصيات بحيث يصح الاجتماع مع الاشياء المتردد فيها فيمكن فرض اشتراك الشيء المجزوم
به فيها بالضرورة من غير احتياج الى التفصيل المذكور يبقى هنا كلام من وجهين الاول انه يجوز ان يكون للوجود معان متعددة كل منها قابل
للاشتراك بين كل واحد من الخصوصيات بالنظر الى المفهوم لكن بعضها يكون مختصا في نفس الامر ببعض تلك الخصوصيات لعلة خارجة ويكفي
لحصول الجزم امكان الاشتراك بالنظر الى المفهوم لا في نفس الامر والثاني ان الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات يجوز ان يكون جهليا بسيطا
لذهول عن اشتراك الوجود في اثنين من الخصوصيات بل عند العقل ولكن تقرير الدليل المذكور في المتن بان كثيرا ما يحكم بوجود امر مع التردد في خصوصيات
كما اذا رأينا شبحا فلم نعلم ان الوجود بمعنى مشترك كما كانت هذه الاحكام كاذبة ولكن تقرير معاني تقرير ذلك الدليل في صورة التنبيه بان كل معنى يتردد
في الخصوصيات ويجزم في الوجود لو لم يكن الوجود مشتركا لامتنع الجزم به مع التردد في الخصوصيات والتالي باطل بداهته والتنبيه على بطلانه فهو
موضحة هذا المعنى حاصل الا ان عدم كون الوجود في كل واحد من مع التردد في الخصوصيات لا يقال يلزمه من هذا الدليل اشتراك الوجود سواء كان على
وجه الحقيقة او على وجه المجازية والمدعى اشتراكه على وجه الحقيقة فلا يثبت المدعى وانما لم يقل بانه لو تم هذا الدليل لدل على ان الجزم بصدق الوجود في
الخصوصيات باق مع التردد في الخصوصيات فالامر المتعقل مع الوجود شيء يجامع كل خصوصية وتلك الخصوصيات موجودة معا والوجود
يصدق عليها كلها بهذا الايراد اذ حينئذ يلزم الاشتراك اجتماعا لانا نقول الوجود اذا كان مشتركا على وجه الحقيقة كان فرد منه اذا كان له
حقيقة كلية مشتركة على وجه الاجتماع بالضرورة تفصيلا ان الفرد المنتشر يطلق على معنيين احدهما فرد غير معين من الكلي اي شخص غير معين منه
بحيث يطبق على كل شخص منه على سبيل البدلية دون الاجتماع كمحسوس الطفل في مبدأ الولادة اذا المعتبر في مفهومه قيد غير معين اعني مفهوم الفرد
مفهوما كليا تحت نوع طبيعي او جنس كذلك كانسان ما وحيوان ما فمعناه انسان واحد وحيوان واحد كائنا ما كان فيمكن ان يكون في نفسه زيدا او عمرا
او غيرهما وثانيهما فرد معين في نفسه غير معين عند العقل كالشيء الحاصل بضعيف البصر وهو في نفسه غير صالح لان يكون ايا ما كان من افراد
الانسان بل هو في نفسه عين لكنه يصلح عند العقل ان يكون لما فهم على سبيل الشك والتجويز الذهني لكونه غير معلوم التعين فالفرد المنتشر باي
معنى اخذ حقيقة كلية مشتركة بين تلك الخصوصيات وحقيقة الوجود ليس كذلك الفرد المنتشر بل حقيقته الكلية فيكون الوجود بحسب المعنى الواحد
مما يمكن فرض الاشتراك فيها على وجه الاجتماع وبهذا الجواب يندفع ما قيل بطريق النقض انه يلزم بمقتضى هذا الدليل ان يكون الجزم بالوجود مع
التردد في الخصوصيات يستلزم كونه مشتركا بينها اشتراك الشبح المرئي من بعيد بين الانسان والفرس اشتراكا معنويا فانه يمكن ان يكون شبحا مرئيا

من بعيد ويجزم بانه هذا المميز المخصوص المتعين ويقع التردد في انه انسان او فرس فلو لم يكن هذا المتميز المدرك بالوجه الجزئي مشتركا بينهما لا يقع الجزم بمنع التردد في انه انسان او فرس مع انه جزئي حقيقي للاشتراك فيما اصلا واجاب عنه المحقق الدواني بان تردد المستدل به مبني على ان العلة امر كلي قابل للاشتراك فوجودها لا يكون امرا شخصيا فانه ذن وجود الامر الكلي لا يكون جزئيا حقيقيا بخلاف صورة النقض فان التردد هناك غير مبني على مثله فالتردد في الصورة الاولى انما هو في ان هذا المفهوم على اي فرد يصدق وفي صورة النقض في ان هذا الفرد في اي مفهوم يندرج فالامر فيه عكس ما في الاول وان قرر بانا نتردد في كون هذا الشبح زيدا او عمرا او غيرهما من الجزئيات فالجواب ان التردد هناك ليس مبنيا على تجويز الاشتراك والكلية تجويز الاشتراك لا مطلق التردد وليس ههنا تجويز الاشتراك اصلا بل مجرد التردد كما في كل من البيضيات المتشابهة بغير افانه مع كونه مدركا بالوجه الجزئي قد يشتبه بغيره فيصح التردد في ان هذه البيضة المشاهدة الآن هي تلك البيضة المشاهدة قبل ذلك بيوم او تلك البيضة المشاهدة قبل ذلك بيومين او غيرهما فان ذلك التردد مبني على الاشتباه لا على تجويز الاشتراك وذلك اي اندفاع النقض المذكور لان الصورة الجزئية الحاصلة من الشبح المرئي من بعيد في الذهن مشتركة بين شجي الانسان والفرس على سبيل البدلية يعني ان الشبح المرئي من بعيد وان كان مشتركا بين شجي الانسان والفرس مثلا على سبيل البدلية ولكن حقيقتها الكلية مشتركة بينها على سبيل الاجتماع وهو كلي ليس بجزئي فثبت ان الوجود اذا كان مشتركا على وجه البدلية كان فردا منتشرا وكان له حقيقة كلية مشتركة على سبيل الاجتماع وفيه كلام اما اولا فلان محصل النقض ان الشبح المرئي جزئي حقيقي غير صالح للاشتراك لا بدلا ولا اجتماعا بل تجويز الاشتراك فيه لاجل الاشتباه ودليلكم جار فيه فانا نجزم بالشبح المرئي مع التردد في انه انسان او فرس مثلا فيلزم الاشتراك فيه ولو بدلا مع انكم لا تقولون به وان اعتذرتم بان التردد ههنا ليس الا من جهة وقوع الغلط لامن جهة صلوح الشبح للصدق بحسب الواقع يقال مثل هذا الجزي في اصل الاستدلال ايضا فما هو جوابكم فهو جوابنا واما ثانيا فلانه لو كان المراد بالفرد المنتشر ما يصلح للاشتراك بدلا لا اجتماعا فلا يلزم من بقاء الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات كونه حقيقة مشتركة اذ يجوز ان يكون الوجود امرا مخصوصا ولكن يجوز العقل اجتماعه مع كل خصوصية لعروض الغلط فلا يلزم ان يكون حقيقة كلية في الواقع وان كان المراد ما يجوزه العقل صادقا على كثيرين ومشتركا بينهما بدلا او على وجه الغلط فكون الفرد المنتشر بهذا المعنى ذا حقيقة كلية غير مسلم ولذا قال هذا غاية ما يمكن ان يقال ههنا فليتامل وليعلم ان محصل الدليل انه لو لم يكن الوجود مشتركا لزم ان يقع التردد في الوجود عند التردد في الخصوصيات او يزول الاعتقاد به عند زوال الاعتقاد بها والتالي بطل اما الملازمة فلان الوجود لو كان عينا لها فظاهر ان التردد في الخصوصيات هو بعينه التردد في الوجود واما لو كان مختصا به فلانه يتحقق مع كل خصوصية فلا يكون مختصا به وبطلان التالي ظاهر بقي شئ وهو ان هذا الدليل لا يفيد الا اشتراك الوجود المصدري اذ يجوز ان يكون هذا المفهوم المجزوم به مع التردد في الخصوصيات عرضيا ويكون الوجود حقائق متخالفة بالذات ويكون كل واحد منها عينا او مختصا بواحد من تلك الخصوصيات المتردد فيها مع ان المدعى اشتراك الوجود الحقيقي وغاية ما يمكن ان يقال ان انتزاع المفهوم الواحد لا يكون الا واحدا اذ الكثرة المختصة لا تنتزع عنها الواحد فذلك المفهوم المنتزع عن تلك الخصوصيات يجب ان يكون مصداقه ونشأ انتزاعه امرا واحدا مشتركا بينها فتامل **قوله** الوجه الثاني آه هذا الوجه لاثبات اشتراك الوجود بين الوجودات اذ قول المصنف انقسم الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن ووجود الجوهر ووجود العرض وهكذا نقسمه الى وجودات الانواع وشخاصها

يدل صريحا على ان مفهوم الوجود مشترك بين الوجودات كما ان الوجه الاول وهو قوله لو لم يكن مشتركا لانتفى الجزم به عند التردد في الخصوصيات لانتفاء اشتراكها اى لانتفاء اشتراك الوجود بين الموجودات اذ الثابت به اشتراك الوجود بين الخصوصيات وقد فسرها بالاشياء المتجوات وانتفاء احدها وهي الموجودات فيكون الوجود مشتركا بين الموجودات وهو اى اشتراكه الوجود بين الوجودات واشتراكه بين الموجودات متلازمان ضرورة انه اذا ثبت اشتراكه بين الوجودات التي هي عوارض الموجودات ثبت اشتراكه بين معروضاتها ضرورة وجود العارض في المعروضات فما يوجد في العارض يوجد في المعروضات وكذا العكس يعني اذا ثبت اشتراك الوجود بين الموجودات ثبت اشتراكه بين الوجودات لاشتمال الموجود على الوجود ثم ان هذا الوجه وان كان بظاهره دالا على اشتراك الوجود بالمعنى المصدري بين الوجودات التي هي حصصه لكن يلزم منه اشتراك الوجود الحقيقي الذي هو مصداقه ومنشأ انتزاعه بين هذه الخصوصيات لما عرفت ان منشأ انتزاع المفهوم الواحد لا يكون الا واحدا فيجب ان يكون مصداقه ومنشأ انتزاعه امرا واحدا مشتركا بينها فتامل والتقسيم تصور على اربعة اوجه الاول ان يلاحظ القسم والاقسام على التفصيل المراد بالملاحظة التفصيلية تصور الشئ بخصوصه على وجه يمتاز عما عداه وتعبيره بعبارة غير جامعة للكثرة كتقسيم الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن فيقال الوجود وجود الواجب ووجود الممكن فالوجود قد لوحظ بوجه يمتاز عما عداه وعبر بعبارة غير جامعة للكثرة وكتقسيم وجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض فيقال وجود الممكن وجود الجوهر ووجود العرض وليس الغرض منه التقسيم بعد التقسيم بل قوله ووجود الممكن آه شامل للقسم الاول والفائدة في ايراد مثاليين للتنبيه على ان التفصيل لا يجب فيه اعتبار التقييد بل قد يكون بدونه والتقييد ايضا وما قيل ان تقسيم الوجود الى الاقسام يجوز ان يكون تردديا لا تقسيما حقيقة كما يقال العين اما باصرة او ذهب او ركبة ولا يجب في الترديد تحقق المعنى المشترك فلما ثبت اشتراك الوجود ومعنى هذا الخ من التقسيم فقيل ان الترديد عبارة عن الحكم بالتنافي بالوجوه المشهورة فلا بد فيه من وقوع احد شقوقه دون الآخر وفي الوجود جميع شقوقه واقع فلا يكون ترديدا بل تقسيما حقيقة والثاني ان يلاحظ القسم والاقسام على الاجمال المراد بالملاحظة الاجمالية تصور الشئ بوجه كلي صادق عليه وعلى غيره من حيث الخصوصية غير جامعة للكثرة كتقسيم الوجود الى نوع وكل نوع الى وجودات افراده فيقال وجود كل نوع وجودات افراده ففي هذا التقسيم القسم اعني الوجود وكذا الاقسام لم يلاحظ على وجه الامتياز بل لوحظ بوجه كلي وعبر بعبارة جامعة للكثرة الثالث ان يلاحظ الاقسام على الاجمال دون القسم كتقسيم الوجود الى وجودات الاشخاص ووجود الجوهر والعرض الى وجودات انواعها فيقال الوجود وجودات الاشخاص ووجود الجوهر والعرض وجودات انواعها ففي هذا التقسيم قد لوحظ القسم على وجه الامتياز دون الاقسام الاعلى وجه الامتياز بل بلحاظ وحداني فالقسم يلحظ تفصيلا والاقسام اجمالا والامر بالعكس الثالث وهو ان يلاحظ القسم لا على وجه الامتياز والاقسام على وجه التفصيل والامتياز كتقسيم الوجود الى نوع وكل نوع الى وجود الصنف والشخص فيقال وجود كل نوع وجود صنفه وشخصه فقد لوحظ القسم في هذا الخ من التقسيم لا على وجه الامتياز بل على وجه الاجمال والاقسام لوحظت على وجه الامتياز ولذا عبر القسم بعبارة جامعة والاقسام بعبارة غير جامعة ولما كان لقائل ان يقول اذا ثبت من وجه التقسيمات اشتراك الوجود بين الموجودات اشتراكا معنويا اذ لو جه الاول لا يدل الا على اشتراك الوجود بين الواجب والممكن والجوهر والعرض لا بين جميع انواعها واشخاصها دفعه بقوله والشك ان اشتراك الوجود بين جميع الموجودات يحصل بالتقسيم الاول مع انضمام التقسيم الثاني والثالث بان يضم الى قوله الوجود وجود الواجب والممكن ووجود الجوهر والعرض ان وجود الجوهر والعرض وجودات انواعها وهو التقسيم الثالث ثم يضم اليهما ان

وجود كل نوع وجودات افراده وهو الثاني فثبت اشتراك الوجود بين جميع الموجودات فان قلت بل يكفي انضمام الثاني فقط او الثالث فقط الى الاول قلت كلا اما عدم كفاية انضمام التقسيم الثاني فقط فلان كفاية انضمامه اليه موقوف على ان يثبت ان وجود الجوهر والعرض لا يكون الا بوجود الانواع فيرجع الى انضمام التقسيم الثالث ثم كيف انضمام الثاني فقط اليه واما عدم كفاية انضمام التقسيم الثالث فقط اليه فلجواز ان يكون وجود الجوهر والعرض وجودات انواعهما ووجود انواعهما وجودات الافراد فلا يلزم اشتراك وجودا نواعهما بين وجودات الافراد الا اذا ثبت ان النوع لا يوجد الا بوجودات الافراد فيرجع الى انضمام التقسيم الثاني فلا بد من انضمامه اليه وتحصيل ايضا بالتقسيم الثالث على الانفراد من بدو الامر من غير انضمام شئ بان يقال الوجود وجودات الاشخاص الموجودة كلها والمذكور ههنا هو الطريق الاول اذ المصنف قد ذكر الطريق الاول واما الثالث والثاني فقد ذكرهما الشارح بقوله وبكذا بتقسيمه الى وجودات الانواع واشخاصها وفيه اي في هذا التقسيم نظر لان وجود الكلي قبل ان ينتزع عن الجزئيات ليس غير وجودات الافراد اذ الافراد ومناشئ لانتزاع الكلي والانتزاع قبل الانتزاع لا يكون موجودا بوجود مغاير لوجود المنشأ بل وجوده عين وجود المنشأ وعلى تقدير ان يكون غيرا وهو انما يكون بعد الانتزاع فليس كليا صادقا عليها اذ لا وجود له الا في مرتبة الحكاية الذهنية وهو في هذا الخ من الوجود موجود بوجود مغاير لوجود المنشأ فكيف يكون صادقا على الافراد ومحمولا عليها فلا يصح تقسيم وجود الممكن ووجود الجوهر والعرض الى وجودات انواعها وذلك لان الكلي قبل انتزاعه عن الجزئيات متحد معها ذاتا ووجودا فلا يتصور ان يقسم وجوده الى وجوداتها اذ لا بد للمقسم ان يكون مغايرا مع الاقسام بوجه ما قبل الانتزاع لتغاير بين الكلي والافراد بوجه من الوجوه فكيف يصح تقسيمه اليها وبعد انتزاعه عنها له وجود ذهني متخصص بالاضافة اليه ولا يصدق هذا الوجود على وجودات الافراد اصلا فلا ينقسم هذا الوجود الى وجوداتها الخارجية المتحققة مع قطع النظر عن خصوص الملاحظة الذهنية وحمل المقسم وصدقه واجب على الاقسام وجوابه ان الحاصل في الذهن وان كان له وجود ذهني متخصص بالاضافة اليه لكن المراد بوجود الجوهر مثلا عند تقسيمه الى اقسامها هذا المفهوم مع قطع النظر عن تحققه في خصوص الملاحظة الذهنية والحاصل ان المراد بوجود الجوهر مثلا مفهومه لا صورته القائمة بالذهن ولا شك ان هذا المفهوم صادق على وجودات الجواهر فان كلا منها وجود الجوهر وايضا يمكن الجواب بوجه آخر وهو ان المقصود بتقسيم الوجود الى الوجودات تقسيمات مرتبة متنازلة من الاجناس الى الانواع حتى ينتهي الى وجودات الاشخاص بل المقصود تقسيمها بتقسيمات متعددة في درجة واحدة كما اشار اليه الشارح قدس سره بان تقسيم الوجود مرة الى وجود الواجب ووجود غيره ومرة الى وجود الممكن ووجود غيره وبهذا حصل ما ينبغي وجود شئ اهتم اليه الوجود ابتداء فلا يرد الاعتراض المبني على تقسيم الوجود بتقسيمات مترتبة متنازلة اعني تقسيم الوجود الى وجود الواجب والممكن وتقسيم وجود الممكن الى وجود الجوهر والعرض وتقسيم وجود الجوهر والعرض الى وجودات الانواع ووجودات الانواع الى وجودات الاشخاص اذ لم يعتبر في تقسيم مطلق الوجود الى الوجودات اضافته الى شئ من الكليات ثم الى وجود جزئياته هذا الجواب كما افاد بعض الاكابر قدس سره غير حاسم لمادة الشبهة اذ للسائل ان يقول ان اريد تقسيم الوجود قبل ان ينتزع عن الجزئيات فهو متحد معها غير متميز عنها اصلا وان اريد تقسيمه بعد الانتزاع فهو موجود بوجود مغاير لوجود المنشأ فلا يصدق عليها فلا يصح تقسيمه اليها سواء كان تقسيمه بتقسيمات مترتبة متنازلة او بتقسيمات مترتبة في درجة واحدة فالجواب الحاسم لمادة الشبهة هو الجواب الاول فافهم قوله لان آه لما كان قول الشارح لان حقيقة التقسيم ضم مخصص الى مشترك غير شامل لتقسيم المتصل الى اجزائه التحليلية وتقسيم المنفصل الى اجزائه لعدم اشتراكهما في الاجزاء ضرورة ان الكل لا يصدق على الاجزاء فيهما فليس فيهما ضم مخصص الى مشترك قال المحشي

التقسيم عبارة عن احداث الكثرة في المقسوم وهو تحقق حقيقة اذا كان المقسوم اي المقسم متحدا مع الاقسام قبل القسمة وهو بالذات شخصي في تقسيم الكلي الذاتي الى جزئياته اذ الكلي الذاتي بحسب وحدته المبهمة حقيقية كانت او نوعية منقسمة الى جزئياتها بضم قيود منوعة او شخصة اليها وهو المراد بقول الشارح ضم مختص الى مشترك وتقسيم المتصل الواحد الى اجزائه التحليلية ضرورة ان الاجزاء التحليلية متحدة مع الكل في الماهية واحداث الكثرة فيه في هوية بحسب اجزاء متمايزة في الوضع دون الوجود سواء كان بحسب الفك او التوهم جزئيا او التعقل كليا واما تقسيم الكلي العرضي الى جزئياته وتقسيم المنفصل الى اجزائه فتقسيم بالعرض لا بالذات يعني ان تقسيم الكلي العرضي الى جزئياته بالعرض بواسطة انقسام معروضه اليها وكذا تقسيم المنفصل الى اجزائه تقسيم بالعرض لا بالذات لان العدد ليس متحدا مع الاحاد لكون الهيأة الاجتماعية معتبرة في العدد عروضا او دخولا بخلاف الاحاد واورد عليه بان قبول القسمة الى الاجزاء من خواص الكم مطلقا فما معنى قوله تقسيم الكم المنفصل الى اجزائه تقسيم بالعرض واجيب بان حقيقة القسمة لا توجد الا فيما يكون المقسم والاقسام متحدين بالذات قبل القسمة وليس كذلك تحقق القسمة فيه بالعرض والمجاز وما وقع في تعريف الكم مطلقا انه ما يقبل القسمة لذاته فمحمول على عموم المجاز **قوله** وقد قيل آه جواب آخر للسوال المصدر بقوله لا يقال آه حاصل السوال المصدر بقوله لا يقال ان تقسيم الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن انما هو لكونه مشتركا لفظيا بينهما كما ان تقسيم العين الى الفوارة والباصرة انما هو لكونه مشتركا لفظيا بينهما فالوجود لفظ واحد له معان كثيرة وليس معنى واحدا مشتركا بين افراد كثيرة واجاب عنه الشارح اولا بقوله قسمة الوجود آه وثانيا بقوله وقد قيل آه ومحصله ان تقسيم العين الى الفوارة والباصرة ليس من جهة الاشتراك اللفظي بل انما هو باعتبار تاويله بالمسمى بلفظ العين والمسمى مشترك معنوي بين جميع المعاني ولولا هذا التاويل لم يكن تقسيما بل ترديدا فيرجع الى الاشتراك المعنوي واذا لم يكن تقسيم العين اليهما من جهة الاشتراك اللفظي فكيف يقاس عليه حال تقسيم الوجود واعترض عليه المحشي بقوله والظاهر انه غير متوجه على السوال لان حاصل السوال ان الوجود على تقدير الاشتراك اللفظي ينقسم باعتبار تاويله بمسمى لفظ الوجود كما ان العين تنقسم كذلك والتاويل دليل الاشتراك اللفظي لا المعنوي وانت تعلم ان هذا بعيد ما قال الشارح رح ورداه اذ حاصله ان الاشتراك المعنوي الذي اثبته المستدل لا يقلع مادة الاشكال اذ للمعترض ان يقول بجواز ان يكون تقسيم الوجود ايضا بهذا التاويل وهذا النحو من الاشتراك لا المعنوي لا ثبت المقصود اعني تحقق المعنى الواحد الذي يشترك فيه الموجودات باسرها **قوله** سواء كان آه هذا التعميم بالنسبة الى الافراد وقد عمم المحشي بالنسبة الى الحقيقة فقال وسواء كان حقيقة حقيقة نوعية او حقيقة جنسية وسواء كان حقيقة ذاتية لجميع الافراد او عرضية لجميعها او ذاتية لبعضها وعرضية لبعضها **قوله** الوجه الثالث آه محصله ان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن المفهوم الوجود واحدا لبطل الحصر العقلي بين الوجود والعدم في قولنا اذا قلنا زيد اما موجود او معدوم لم يلزم العقل بالانحصار فيهما لجواز ان لا يكون معدوما ولا موجودا بالمعنى الذي قصد بل موجود بمعنى آخر فاورد عليه انه لا حاجة الى اخذ وحدة العدم بل اخذ وحدة العدم مستدرك لا دخل له في الاستدلال اذ على تقدير تعدده يكون بطلان الحصر اظهر ويحصل احتمال آخر وهو ان يكون الشيء معدوما بعدم آخر فيقال في المثال المذكور يجوز ان يكون زيد متصفا بالعدم بمعنى آخر فيزيد احتمال الحصر واعتذر عنه الشارح في حواشي شرح التجريد القديم بان طرفي الحصر على تقدير وحدة العدم وتعدد الوجود العدم المطلق والوجود الخاص فيبطل الحصر العقلي بينهما لاحتمال وجود آخر اي لاحتمال كون زيد مثلا موجودا بوجود آخر سوى الوجود الذي قصد الحصر بينه وبين العدم وعلى تقدير تعددهما احد طرفي الحصر الوجود الخاص والطرف الآخر العدم بمعنى سلب هذا الوجود فيحصل الحصر العقلي بينهما اذ لا يتصور الخلو عن الشيء

وسلب لاستحالة ارتفاع النقيضين وانت تعلم ان الجزم بالحصر بين الوجود والعدم في قولنا الشيء اما موجود او معدوم من غير ان تتصور العدم بهذا
المعنى اى بمعنى سلب الوجود الخاص فان قولنا زيدا اما موجود او معدوم يجزم بالحصر فيه من غير ان تتصور العدم بمعنى سلب الوجود الخاص فاعلم ان
العدم بهذا المعنى خارج عن الحصر فلا يكون الحصر عقليا الا ترى ان من قال ان معنى العدم غير مضاف الى الوجود مطلقا حكم بارتفاع الحصر بين الوجود
والعدم مع ان العدم عنده غير مضاف الى الوجود فعلم ان الجزم بالحصر بين الوجود والعدم لا يتوقف على تصور العدم بهذا المعنى ويرد عليه
ان غرض الشارح انه على تقدير ان يكون العدم متعددا كل عدم رفع لما يقابله من الوجود والحصر بين الشيء ورفعه عقلي ليس بينهما واسطة اصلا
وهذه المقدمة ليست واسطة وقولنا انا نجزم به آه ان اراد به انا نجزم بالحصر وان لم نتصور العدم من حيث انه رفع للوجود فهو باطل اذ الجزم بالحصر
لا يمكن الا اذا تصور الشيء ورفعه بما هو كذلك وان اراد به انا نجزم بالحصر وان لم نتصور العدم بهذا المعنى على سبيل التفصيل بل يكفي تصوره اجمالا
على تقدير تسليم تمام كلام الشارح ايضا فانه ايضا رفع للوجود الخاص اذ الاجمال ليس الا للتفصيل المعتبر في حقيقته فالموجود بالوجود الخاص الآخر
لا ينافي المعدومية بهذا العدم الخاص لانه ليس رفعا له وكذا المعدومية بعدم آخر لا ينافي المعدومية بهذا العدم الخاص وكذا لا ينافي الوجود بالوجود
الخاص الذي ليس مرفوعه فان قيل اذا تصور العدم اجمالا كما يعلم انه سلب لهذا الوجود الخاص فيجوز خلو شيء عن الوجود الخاص وهذا العدم الخاص
يقال على تقدير اشتراك الوجود والعدم ايضا يبطل الحصر اذ لم يعلم عند تصوره اجمالا انه مضاف الى الوجود فان قلت انه من المعلوم انه لا يضاف
الا الى الوجود يقال فقد حصل الجزم بالحصر بواسطة هذه المقدمة فلا يكون عقليا وحق ان الجزم بالحصر ليس بواسطة العلم بان هذا رفع بل
الرفع والمرفوع من شانهما ان يجزم بمجرد تصورهما انهما لا يجتمعان ولا يرتفعان وهذا هو الحصر العقلي كذا افاده بعض الاكابر قدس سره اى في
حصول الجزم بالحصر من غير ان تتصور العدم بسلب هذا الوجود ان للوجود صورة واحدة وللعدم صورتين احداهما غير معتبر فيها الاضافة
ويعبر عنه بالفارسية هستي وتفصيليا يعتبر فيها الاضافة الى الوجود وفي مناط هذا الحكم اى مناط الجزم بالحصر بين الوجود والعدم ليس الا الصورة
الاولى دون الثانية فعلى ما ذكره الشارح لا يكون الحصر عقليا لانه جعل مناط الجزم بالحصر الصورة الثانية فلم يمكن الحصر بينهما على تقدير كونهما متعددين
عقليا لان تصور العدم بهذا النحو اى بالمعنى التفصيلي خارج عن تصور طرفي الحصر كما ان تصور الانسان بالكنه في قولنا الشيء اما انسان او
ليس بانسان خارج عن تصور طرفي الحصر في الانسان واللاانسان فقد عرفت آنفا ان العدم سواء اخذ مجملا او مفصلا ارتفع ظاهرا وحصر النقيضين
ضروري مع ان السلب ان كان متعددا في نفسه مع قطع النظر عن الاضافة الى الوجود الخاص يعود الاشكال بحاله لان السلب لو كان متعددا
في نفسه مع قطع النظر عن اضافته الى الوجود يعود اشكال عدم بقاء الحصر العقلي في قولنا الشيء اما موجود او معدوم كما كان عند اخذ وحدة
العدم فيكون اخذ وحدة العدم مستدركا لاحتمال ان يكون الشيء موجودا بوجود آخر او مسلوبا بسلب آخر غير السلب الذي تضاد الحصة بينه وبين
الوجود ويكون هذا السلب مضافا الى وجوده اى الى وجود هذا الشيء وارتفاعه من غيران يدخل الاضافة فيه فلا حاجة الى اعتبار وحدة العدم وقوله
نظرا على تقدير تعدد مفهوم العدم يجوز ان لا يكون كل عدم صالحا الا للاضافة الى وجود خاص رافع له فيكون نقيضاه دون غيره من الاعدام
فلا يبطل الحصر العقلي وان كان العدم واحدا في نفسه متحدا بحسب الاضافة الى الوجود يلزم خلاف المفروض اذ المفروض تعدده وذلك
[illegible] الاضافة لانها في وحدته في نفسه فيكون العدم واحدا مع فرض تعدده الا يقال نعم من العدم على تقدير تعدده

العدم الذي هو مقابل الوجود الخاص فيكون طرفا الحصر على ذلك التقدير الوجود الخاص والعدم الخاص وهو مقابله فيكون الحصر عقليا اذ لا يتصور
انفكاك عن شيء ونقيضه لانا نقول الحصر العقلي عبارة عما يجزم العقل فيه بجزم وتصور العارفين بالنظر الى شيء آخر وجزم بالحصر نظرا الى تعدد العدم
وكونه مقابل الوجود فلا يكون بذا الحصر عقليا وفيه ما فيه وبعض الاكابر قرر ان مقصود المعترض ان العدم الخاص مقابل للوجود الخاص ونقيض
له والحصر بين الشيء ونقيضه ضروري اولى لا ان التناقض واسطة في اثبات الحصر فلو تعدد العدم لم يكن طرفا الحصر الا الوجود الخاص والعدم
الخاص والحصر بينهما ثابت بلا ريب فلا بد من اخذ وحدة العدم فلا استدراك وايضا لو تم ما ذكره لم يبق الحصر بين الايجاب والسلب المتناقضين
عقليا واعترض عليه اي على الشارح شارح التجريد الجديد بانه لا معنى للعدم الا ما ينافي جميع الوجودات اعلم انه قال شارح التجريد معترضا على الشارح
ان الحصر العقلي هو ما الوجود النظر اليه يجزم بالانحصار وهناك جزم العقل بواسطة مقدمة اجنبية هي ان الشيء لا يكون موجودا بوجود غيره ولا معدوما
بعدم غيره واذا قطع النظر عن هذه المقدمة لم يكن قولنا زيد معدوم بعدمه الخاص في معنى قولنا ليس موجودا بوجوده الخاص بل كان اخص منه
فاذا وجد غير بوجود آخر او عدم بعدم آخر صدق انه ليس موجودا بوجوده الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص فالعقل يجزم بالانحصار
في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما ليس موجودا بوجوده الخاص ولا يجزم العقل بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما
معدوم بعدمه الخاص الا بعد ملاحظة تلك المقدمة الاجنبية فلا يكون حصرا عقليا هذا كلامه فقد حمل العدم على ما ينافي جميع الوجودات وذلك لانه
ادعى ان زيدا معدوم بعدمه الخاص ليس في معنى ليس موجودا بوجوده الخاص واستدل عليه بانه ان وجد بوجود آخر او عدم بعدم آخر
صدق انه ليس موجودا بوجوده الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص وذلك لان العدم مفهوم لا يجتمع مع الوجود اصلا فوجود زيد بوجود
آخر لم يصدق انه معدوم بعدمه الخاص مع انه يصدق انه ليس موجودا بوجوده الخاص فالوجود بوجود آخر ليس مناقضا للسلب وجودا معينا
بل انما ينافي سلب جميع الوجودات ولذا لو قال احد زيد معدوم ثم يقول موجود بوجود آخر نسبه العقلاء الى التناقض وذلك لتضمن من العدم
معنى ينافي جميع الوجودات وهذا المعنى سواء كان واحدا في جميع الماهيات المعدومة او متعددا بحسب تعدد ها لا يكون الترديد بينه وبين الوجود الخاص
حاصرا الاحتمال ان يكون موجودا بوجود آخر سوى هذا الوجود الخاص فلا حاجة الى اخذ وحدة العدم وانت خبير بان معنى العدم سلب الوجود وهو
المتبادر منه والمتعارف عند الجمهور فيكون معنى العدم الخاص على تقدير ان يكون معنى مضافا الى الوجود سلب الوجود الخاص فيكون العدم
الخاص سلبا للوجود الخاص وهو لا ينافي الا الوجود الآخر كما قال الشارح بل انما ينافي هذا الوجود فما ذكره شارح التجريد من معنى العدم وهو ما ينافي
جميع الوجودات مبني على ما قيل ان معنى العدم الخاص غير مضاف الى الوجود الخاص بل معناه ما ينافي جميع الوجودات فاخذ العدم في الدليل
بالمعنى الذي ليس هو معناه عند الجمهور او معناه عند الجمهور العدم المضاف الى الوجود المنافي له وقد اخذ في الدليل مفهوم
غير مضاف وادعى ان هذا المعنى بنفسه او بتمامه منافٍ للموجودات باسرها فهو في حكم اخذ المقدمة الاخرى وهي ان العدم عبارة عما ينافي جميع
الوجودات وبه يختلف تقريره ونقيضه تقريرا آخر والحاصل ان المتبادر من العدم سلب الوجود فيكون العدم الخاص سلبا للوجود الخاص وهو
لا ينافي الوجود الآخر وان اخذ العدم بمعنى آخر غير سلب المضاف الى الوجود كما هو ظاهر كلام شارح التجريد فهو ليس معناه عند الجمهور ولا يتبادر
من لفظ العدم ولا ينافي جميع الوجودات انما هو اذا اخذ مضافا الى الوجود المطلق فاخذ العدم في الدليل بهذا المعنى الذي ليس هو معناه عند

الجمهور في حكم اخذ مقدمة اخرى وبه يتخيل تقرير الدليل فلا يرد الاعتراض على ما اعترض عليه ولعل قوله فاخذ العدم آه توجيه لما قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة ان ما ذكر الشارح ليس اختصار الدليل بل تركا لمقدمة اعني وحدة العدم واستغنا بالمقدمة اخرى مكانها كما يظهر من التقرير حيث اخذ فيه ان المعقول من العدم معنى لا يجامع شيئا من الوجودات فلا استدراك في صلب الدليل اذ يرد عليه ان تفسير اللفظ وبيان المراد منه ليس اخذ مقدمة اخرى حتى يكون بمقابلة وحدة العدم في التقرير الآخر ومحصل التوجيه ان اخذ العدم في الدليل بهذا المعنى الذي ليس هو معناه عند الجمهور وان لم يكن اخذ مقدمة اخرى لكنه في حكم اخذ مقدمة اخرى اذ به يتخيل تقريره ثم يمكن تقرير الدليل على وجه يدل على اشتراك الوجود والعدم معا بان الوجود مقابل للعدم تقابل الايجاب والسلب اذ الحصر العقلي لا يتاتى الا به ولو كان احد المتقابلين متعددا دون الآخر لم تحصل الترديد الحاصر بينهما فلم يتحقق الحصر عقليا فلا بد وان يوخذ كل من المتقابلين واحدا وفيه ان هذا ايضا انما يتم اذا اخذ وحدة العدم ثم اجرى الدليل في وحدة الوجود او اخذ وحدة الوجود ثم اجرى في وحدة العدم اذ على تقدير تعددهما يختل الحصر كما علمت فتامل ويمكن تقرير الدليل بان الوجود مناقض للعدم وكذا العدم مناقض للوجود والتناقض مفهوم واحد لازم للمتناقضين فكذا المتناقض اي فكذا كل واحد من المتناقضين اعني الوجود والعدم يكون واحدا لاستلزام وحدة اللازم وحدة الملزوم وفيه ان كون مفهوم التناقض واحدا شخصيا في حيز المنع لجواز ان يكون للعدم مع وجود مناقضة ومع وجود آخر مناقضة اخرى وكونه واحدا نوعيا وان كان مسلما لكنه لا يوجب كون المناقض واحدا لجواز ان يكون المناقض اشياء متعددة وتحقق حصة من التناقض بينه وبين واحد من مناقضه وحصة اخرى بينه وبين مناقض آخر وربما يقرر الدليل بان كلا من الوجود والعدم مناقض للآخر ووحدة احد المتناقضين يستلزم وحدة المناقض الآخر ضرورة ان التناقض لا يكون الا بين مفهومين فعلم ان اثبت بهذا الدليل وحدة الوجود فلا بد من اخذ وحدة العدم بان يقال مفهوم العدم واحد وهو مناقض للوجود ووحدة احد المتناقضين يستلزم وحدة المناقض الآخر فيكون للوجود ايضا معنى واحد وان اثبت به وحدة العدم فلا بد من اخذ وحدة الوجود فيقال مفهوم الوجود واحد وهو مناقض للعدم ووحدة احد المتناقضين يستلزم وحدة المناقض الآخر ضرورة ان التناقض لا يكون الا بين مفهومين فيكون للعدم ايضا معنى واحد واستدل على وجوب كون التناقض بين المفهومين بقوله ولو لم يكن احدهما واحدا بل يكون متعددا مع وحدة الآخر لبطل الحصر العقلي بينهما يعني لو كان احد المتناقضين واحدا والآخر متعددا لبطل الحصر العقلي بين المتناقضين لجواز ارتفاع الشيء وواحد من نقيضه مع بقاء النقيض الآخر وكذا يجوز ارتفاع هذا النقيض مع بقاء النقيض الاول وههنا شك مشهور وهو ان العدم نقيض الوجود لانه رفعه ورفع كل شيء نقيض له فيكون الوجود ايضا نقيضا له فان كون احد المفهومين نقيضا للآخر يستلزم كون الآخر نقيضا له وعدم العدم ايضا نقيض للعدم لانه رفعه فقد تحقق له نقيضان الوجود وعدم العدم وليس الثاني عين الاول لان تصور الثاني موقوف على تصور العدم بخلاف الاول والجواب ما قال المحقق الدواني في حواشي شرح التجريد ان العدم اذا كان بمعنى سلب الوجود حتى يكون في قوة السالبة فليس عدم العدم نقيضا له بهذا الاعتبار لانه في قوة السالبة السالبة المحمول وهي ليست نقيضا للسالبة بل نقيضه بهذا الاعتبار هو الوجود الذي هو في قوة الموجبة وان اخذ بمعنى ثبوت سلب الوجود حتى يكون في قوة الموجبة السالبة المحمول فنقيضه بهذا الاعتبار عدم العدم الذي هو في قوة السالبة السالبة المحمول دون الوجود الذي هو في قوة الموجبة وقد انكر الصدر المعاصر للمحقق الدواني كون المرفوع نقيضا للرفع بناء على ان نقيض كل شيء رفعه وهذا ليس بشيء لانهم قد اجمعوا على

ان التناقض يكون من الجانبين فتامل **قوله قلنا آه** محصل الاعتراض انه انما يبطل الحصر العقلي لو اريد بقولنا موجود موجود بوجود ما هو موجود بوجود خاص موجود بوجود
المتعددة واما اذا اريد به ما يصدق عليه الوجود فلا اذ يصير المعنى اما موجود باحدى الوجودات او ليس موجودا اصلا ولا ريب في كونه حصرا
عقليا وحاصل الجواب انه ح يكون الحصر بملاحظة لفظ الوجود او وضاعه فلا يكون حصرا عقليا بل استقرائيا تابعا للوضع مختلفا بحسب اختلافه
وذلك لان مآل هذا الحصر ان الشئ اما ان يكون موجودا باحدى المعاني التي وضع لفظ الوجود بازائها او لا وذلك مما يتغير بان يفرض لفظ الوجود
موضوعا لاقل من تلك المعاني او لاكثر منها فيلزم تغير حال الشئ في كونه موجودا او معدوما بمجرد تغير الاوضاع وهذا باطل واورد عليه اولا بانه يجوز
ان يكون الحصر بملاحظة احدى تلك المعاني المختلفة من غير ملاحظة اطلاق لفظ الوجود عليها فان هذا المفهوم شامل للجميع ولو على البدلية وهذا
غير مناف للاشتراك اللفظي وثانيا بانه لم يلاحظ في هذا الحصر اللفظ ولا الوضع فلا معنى لقول الشارح فح كان الحصر بملاحظة اللفظ او اوضاعه انجاب
عنها المحشي بقوله وجود ما يحمل معنيين الاول الفرد المنتشر من الوجود والثاني ما يطلق عليه لفظ الوجود والمعنى الاول يستلزم الاشتراك المعنوي
ضرورة ان فردا ما يصدق على جميع افراده على سبيل البدلية فيكون له طبيعة كلية يصدق عليها على وجه الاجتماع ايضا كما حققه من قبل فيكون
الوجود مشتركا معنويا بين الوجودات على سبيل الاجتماع فاندفع الايراد الاول اذ قد ثبت الاشتراك المعنوي والمعنى الثاني يوجب ملاحظة اللفظ
ووضعه فاندفع الايراد الثاني ولما كان الاول يستلزم المدعى يعني الاشتراك المعنوي حمله اي حمل الشارح الوجود الواقع في كلام المورد على المعنى
الثاني وهو ما يطلق عليه لفظ الوجود واجاب بحسبه اذ لا حاجة الى الجواب بحسب المعنى الاول كما لا يخفى **قوله اذ نعلم آه** لما اثبت الشارح اشتراك
الوجود بين الموجودين اشتراكا معنويا اراد المحشي ان يثبت اشتراك العدم بين المعدومين فقال ونعلم بالضرورة ايضا ان بين المعدوم
والمعدوم من الشركة في السلب في الاعيان ما ليس بين الموجود والمعدوم فالعدم ايضا مشترك معنوي كما ان الوجود مشترك معنوي قوله
فلم تتميز الواجب عن الممكن آه اي لم يصدق الواجب والممكن على شئ واحد باعتبار الوجودين ولا يكون قسمة الموجود اليهما قسمة عقلية لان القسمة
العقلية عبارة عما يكون الانفصال فيها بين الاقسام حقيقيا فتكون الاقسام فيها متباينة غير مجتمعة في شئ واحد وان قيل كون الشئ الواحد
موجودا بالوجودين باطل قطعا فبطلان القسمة العقلية على هذا الاحتمال الباطل غير شنيع يقال كون الشئ موجودا بالوجودين وان كان ممتنعا لكن
توقف القسمة عليه ينافي كونها عقلية ضرورة ان بطلان كون الشئ موجودا بالوجودين بمقدمة اجنبية لا دخل لها في الحصر العقلي وابتناء الحصر العقلي
على المقدمة الاجنبية ينافي كون القسمة عقلية وبه يسقط الجواب فان الجواب مبني على بطلان كون الشئ موجودا بالوجودين وظاهر ان هذه مقدمة
اجنبية لا دخل لها في القسمة العقلية وابتناء القسمة على المقدمة الاجنبية ينافي كونها عقلية قال بعض الاكابر تحقيقه ان كون القسمة عقلية بحيث
لا يجوز احتمال اجتماع الاقسام وارتفاعها ولو احتمالا باطلا غير ظاهر كيف وجواز احتمال ضروري الطرفين باق وان كان ضعيفا بادنى التفات
فلا بد من ان يراد بكونها عقلية كونها بديهية عند العقل وهذا لا ينافي قيام احتمال باطل عند العقل ضرورة **قوله وهذا السخافة آه** اعترض عليه
بان الظاهر ان علة السخافة هي ان الحق عدم الاشتراك اللفظي وح يكون مذهب من يقول بكونه مشتركا لفظيا بين الجميع اسخف عنه وما الفرق
بين الواجب والممكن في ذلك فليس تحكما حتى يكون سببا للسخافة واجاب عنه المحشي بقوله لعله اراد ان اثبات المعنى العام للوجود ثم تخصيصه
ببعض الموجودات اي الممكنات سخيف في نفسه لكونه تخصيصا بلا مخصص اذ اثبات المعنى العام للوجود ثم الحكم بكونه عاما في الممكنات دون

الواجب تحكم فالتفرقة بين الواجب والممكن بان الوجود مشترك معنوي بين الممكنات ومشترك لفظي بينها وبين الواجب كيف جدا واسخف من نفي هذا المعنى بالكلية كما ذهب اليه من يقول بالاشتراك اللفظي بين الجميع قال بعض تلامذي كلام المحشي ان الحكماء ذهبوا الى ان وجود الواجب تعالى عين ذاته ووجود الممكنات زائد على ذواتها ومشترك بينها فالوجود الواجبي والوجود الامكاني متباينان غير متشاركين الا في اللفظ فالمذهب الذي نقل عن المحشي بعينه مذهب الحكماء مع انهم ينكرون الاشتراك اللفظي ويتبعون اشتراكه بين الموجودات كلها واجبا كان او ممكنا كما ذكرنا في الشرح في اول المقصد فالاعتماد على مذهب الحكماء ونسبة السخافة الى مذهب المحشي كما وقع في المتن والشرح في غير موضع ثم اجاب عنه بان المفهوم من الوجود معنى انتزاعي هو ما يعبر عنه بالفارسية بهستي وهو مشترك بين الموجودات كلها ومعنى كونه عينا في الواجب تعالى انه بنفس ذاته مصداق حمل ذلك المعنى الانتزاعي من غير اعتبار حيثية زائدة كما يقال التقدم والتاخر عين الزمان بمعنى ان مصداق حملها نفس ذات الزمان وهو حاصل في الواجب تعالى بالنسبة الى الوجود المصدري وذلك لمعنى الانتزاعي زائد في الممكن بمعنى ان مصداق حمله لا يكون نفس الذات بل من حيث الاستناد الى الجاعل فالحكماء يقولون باشتراك ذلك المعنى الانتزاعي بين الموجودات كلها واجبا كان او ممكنا اشتراكا معنويا مع القول بانه عين في الواجب وزائد في الممكن المعنى الذي ذكروا نت تعلم ان الوجود يطلق على معنيين الاول المعنى المصدري الانتزاعي والثاني مصداقه ومنشأ انتزاعه فلا اول لا ريب في اشتراكه بين الواجب والممكن بمعنى ان المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بهستي منتزع عن جميع المهيات واجبة كانت او ممكنة على السواء واما المعنى الثاني فهو في الواجب نفس ذاته وفي الممكن امر زائد على ذاته على ما هو المشهور اذ الممكن عندهم لا يكون مصداقا للوجود المصدري ومنشأ لانتزاعه بلا قيام امر بذاته وليس الكلام ههنا في الوجود المصدري بل في مصداقه ومنشأ انتزاعه ولا ريب ان وجود الواجب بهذا المعنى مخالف لوجود الممكن عندهم ومن شم تراهم يقولون للوجود حقيقتان احديهما عين الواجب سبحانه والثانية امر مشترك بين الممكنات برمتها وهذا هو الحق الذي لا محيد عنه فما وجه للايراد عليه والاعتماد على مذهب الحكماء كما وقع من الشارح قوله فانحصرت آه الاحتمالات العقلية ههنا بالنظر الى كون الوجود نفس المهية في الواجب والممكن جميعا او جزءا لهما او كونه زائدا فيهما او كونه نفس المهية في الواجب وجزءا في الممكن او بالعكس او كونه عين المهية في الواجب وزائدا عليها في الممكن وبالعكس تسعة والمذاهب المعتدة بها ثلاثة الاول كونه عين المهية في الواجب والممكن جميعا واختاره الشيخ الاشعري والثاني كونه زائدا في الواجب والممكن جميعا وهو مذهب المتكلمين والثالث كونه عينا في الواجب وزائدا في الممكن وقد اختاره الحكماء المشاؤن والتحقيق في هذا المقام ان الوجود قد يطلق ويراد به معناه المصدري وهو مفهوم بديهي تصوره وكل احد يعبر عنه بالفارسية بهستي وهو معنى اعتباري لا يمكن ان يكون عينا لشئ من الموجودات سوى نفسه ولكونه معنى اعتباريا لا تحقق له بنفسه في الواقع يستحيل ان يكون ذلك المعنى مصداقا للموجودية الاشياء ومنشأ لانتزاع الموجودية عنها وقد يطلق ويراد به مصداق هذا المعنى الانتزاعي ومنشأ انتزاعه وهو متحقق في نفس الامر لا فرض فارض وانتزاع منتزع والا لكان موجودية الاشياء باعتبار المعتبر وهذا سفسطة فاما ان يكون منشأ انتزاع هذا المفهوم ومصداق حمله نفس المهية التي تنتزع هو منها بلا زيادة امر عليها في الواقع وبلا عروض حيثية لها في نفس الامر او يكون مصداق حمله ومنشأ انتزاعه امرا زائدا على المهية عارضا لها في نفس الامر سواء كان منضما الى المهية او منتزعا عنها والثاني بطل قطعا اما اولا فلان ذلك الامر الزائد اما ان تحقق في مرتبة نفس المهية فيكون عين المهية او ذاتيا من ذاتياتها فلا يكون عارضا لها في نفس الامر ولا زائدا عليها في الواقع او لا تحقق

يحتمل ان يكون الوجود ونحوه

فی مرتبة نفس المهیة فیکون عارضا لها بعد تلک المرتبة ولو بعدیة بالذات فان العارض ای عارض کان لابد ان یتاخر عن تقرر مرتبة المعروض فالمهیة فی تلک المرتبة المتقدمة علی عروض هذا العارض اما ذات او لیست شیئا اصلا علی الثانی لا یکون مصداقا لحمل نفسها وذاتیا علیها ایضا وعلی الاول یلزم کونها مصداقا للوجود قبل عروضه لکونها مصداقا للکون فلا یکون ذلک الامر الزائد هو المصداق المطابق للوجود لا یقال یجوز ان یکون ذلک الامر منفصلا عن المهیة لانا نقول علی هذا التقدیر اما ان یکون منشأ انتزاع الوجود عن المهیة علاقة وارتباطا بینها وبین ذلک المنفصل اولا علی الثانی لا یعقل انتزاع الوجود عن الحقیقة بل انما تنتزع الوجود عن ذلک المنفصل فلا یکون المهیة موجودة ومن الکلام فی منشأ انتزاع الوجود عن ذلک المنفصل وعلی الاول نتعین القول بان منشأ انتزاع الوجود ذوات الحقائق وانفسها بلا زیادة امر ما علیها اصلا واما ثانیا فلان الوجود لو کان عارضا للمهیة فی الواقع کان له قیام بالمهیة اما انضماما او انتزاعا فیکون الوجود عرضا او فی موضوعا له فیلزم تقدم المهیة علیه بالوجود وضرورة تقدم الموضوع علی اعراضه فتکون المهیة موجودة قبل عروض الوجود لها اذ الموضوع لابد وان یکون شیئا متحصلا قائما بالفعل قبل ان یقوم به العرض الذی هو بالقیاس الیه موضوع کما صرح به الشیخ فی قاطیغوریاس الشفاء ولا سبیل الی نفی عرضیته مع القول بکونه قائما بالمهیة اذ علی هذا التقدیر یکون حالا فیها ناعتا لها فی نفس الامر فلا اقل من ان یکون حاله بالقیاس الیها حال الاعراض الانتزاعیة بالقیاس الی موضوعاتها واما ثالثا فلانه علی تقدیر عروضه للمهیة اما ان یکون عروضه لها انضماما وهو بدیهی الاستحالة او انتزاعا فیلزم کونه موجودا بوجود المهیة وهذا عروض الشیء لنفسه بالضرب المستحیل واما رابعا فلان الوجود لو کان قائما بالمهیة یکون تشخصه مستفادا من تشخص محله ضرورة ان تشخص الحال فرع تشخص المحل فیکون المحل متشخصا قبل وجوده مع ان الوجود والتشخص متساوقان لا یقال قیام الوجود بالمهیة من حیث هی هی کما صرح به المحقق الطوسی لانا نقول لا نجد لما ان یراد بالمهیة من حیث هی هی نفس المهیة بلا امر زائد فهی فی تلک المرتبة لابد وان تکون ذاتا والا فلا معنی لقیام الوجود بها فتکون مصداقا للوجود ایضا کما عرفت واما ان یراد بها المهیة المعروضة لتلک الحیثیة فی الذهن بان یکون تلک الحیثیة قید العروض الوجود او شرطا لقیام الوجود بها او یکون ظرف قیام الوجود بها هو اللحاظ الذهنی ففیه ان موجودیة المهیة لیست عبارة عن کونها معروضة لحیثیة ذهنیة او مشروطة بحیثیة ذهنیة ولا منوطة بلحاظ الذهن ضرورة ان موجودیة المنهیات لیست بلحاظ لاحظ اذ الکلام فی مرتبة الحکایة الذهنیة بل فی اتصاف المهیة بالوجود فی نفس الامر وایضا معنی الوجود الذی یصف به الذهن المهیة فی مرتبة الحکایة قائم بالذهن لا بالمهیة وبهذا ظهر ان ما زعم اکثر المتاخرین ان معنی قولهم الوجود زائد علی المهیة انه زائد علیها فی الذهن لا فی الاعیان لیس له معنی محصل ومثبت ان ما هو منشأ انتزاع الوجود المصدری ومصداقه لیس عارضا للمهیة فی نفس الامر قائما بها فی الواقع انضماما او انتزاعا اذ لیس للمهیة مرتبة فی نفس الامر تکون فیها عاریة عن کونها مصداقا للوجود ولا بد للعروض فی نفس الامر ان یکون لذات المعروض مرتبة لا یکون فیها مصداقا لحمل العارض وصحة انتزاع الوجود عن المهیة لا یستلزم کونه من عوارض المهیة بل لابد فی کون المنتزع عن عوارض المنتزع عنه ان لا یکون المنتزع حکایة عن نفس الذات وقد تحقق ان الوجود حکایة نفس الذات والمحکی عنه لا هی نفس الذات بلا زیادة امر علیها فحاله بالقیاس الی الذات حال الذاتی بالقیاس الیها بلا تفاوت اصلا وما قال صاحب الافق المبین ان ذات الموضوع فی حمل الذاتیات یستقل بمصداقیة الحمل

مع غزل النظر عن اية حيثية كانت غير اما حمل الوجود فمصداقه نفس ذات الموضوع لكن لا من حيث هي بل باعتبار جاعلية العلة بها فاذا تقررت بضرورة او بيان صح حمل الوجود قطعا وربما يقود الى الحكم بها مشاهدة ترتب آثار المهية عليها فيتعرف ان ما هو مصداق الحمل متحقق فيحكم بصحة الحمل لان ترتب الآثار مصداق الحمل ايضا فتدبر فارق حمل الذاتيات من تلك الجهة ليس بشئ اما اولا فلانه ان اراد بكون الذات الموضوع في حمل الذاتيات مستقلة بمصداقية الحمل مع غزل النظر عن اية حيثية كانت غير ان ذاته سواء كانت مجعولة متقررة ام لا مستقلة بمصداقية حمل الذاتيات عليها فلا يخفى بطلانه فان الذات الممكنة قبل الجعل والتقرر لشئ محض لا يمكن ان يصدق عليها حمل ايجابي اصلا وان اراد به ان ذاته بعد المجعولية والتقرر مستقلة بمصداقية حمل الذاتيات عليها من دون زيادة امر مسلم لكن الذات حين تقررها وجعلها مستقلة بمصداقية حمل الوجود عليها ايضا بلا زيادة امر عليها واما ثانيا فلان قوله واما حمل الوجود فاه ان كان المراد به ان مصداق حمل الوجود ليس نفس ذات الموضوع سواء كانت متقررة ومجعولة او لم تكن فمسلم لكن لا يمكن ان يكون مصداق حمل الذاتيات ايضا نفس الذات سواء كانت مجعولة او لم يكن وان كان المراد به ان مصداق حمل الوجود ليس نفس ذات الموضوع المتقررة فهو بطريق ضرورة ان حمل الوجود لا ينفك عن الذات المتقررة من حيث هي واما ثالثا فلان قوله بل باعتبار جاعلية العلة لها ان اراد به ان جاعلية العلة معتبرة في مصداق الوجود بان تكون حيثية تقييدية في مصداقه فلا يخفى بطلانه لان تلك الحيثية متأخرة عن مصداق الوجود قطعا وان اراد به ان جاعلية العلة حيثية تعليلية لمصداقه فان عنى به انها علة لمصداقية مصداقه في نفس الامر فذلك بطريق ايضا اذ مصداقية نفس الذات المتقررة ومصداقيتها ليس امرا زائدا عليها حتى يكون لها علة وراء علة نفس الذات وان اراد به ان اعتبار جاعلية العلة لها حيثية تعليلية لمصداقية مصداقه في لحاظ العقل فهذا ايضا باطل اذ كثيرا ما تنتزع الوجود عن المهيات ويصدق بحمله عليها من دون ملاحظة تلك الحيثية مع انه لا يصلح فارقا بين مصداق الوجود ومصداق الذاتيات لتحقق هذه الحيثية في مصداق الذاتيات ايضا فالحق ان مصداق الوجود المصدري ومنشأ انتزاعه نفس المهية سواء كانت المهية واجبة او ممكنة والفرق ان الحقيقة الواجبة غير مجعولة والحقيقة الممكنة مجعولة لما يتوهم ان مصداق الوجود في المهية الممكنة حيثية استناد ها الى الجاعل وفي الواجب ذاته بذاته اذ هذه الحيثية متأخرة عن مصداق الوجود ولو اصطلح على ان لا يطلق على ما يكون مصداق الوجود فيه نفس الذات بالجعل ان مصداقه عينها ويطلق على ما يكون مصداقه نفس الذات بنفسها انه عينها فلا مشاحة فيه لكنه لا يجدي نفعا مع انه يلزم على هذا ان لا يكون شئ من الممكنات عين ذاته كما لا يخفى وليس المراد بعينية الوجود وزيادته حمله على الموجود حملا اوليا واتحادا هذا الحمل كما هو المشهور في اصطلاح المنطق من ان ما يكون محمولا على شئ حملا اوليا يكون عينه وما لا يكون محمولا عليه بذلك الحمل يكون زائدا عليه ضرورة انه لا يتصور ان يكون مفهوم الوجود المصدري عين الحقيقة الواجبة او الممكنة سوى نفسه فكيف يتصور النزاع في ان الوجود عين في المهيات كلها او عين في الواجب وزائد في الممكن اذ الوجود بالمعنى المصدري لا يمكن ان يكون عينا حقيقة من الحقائق بالحمل الاولي بل المراد منها اي من العينية والزيادة ههنا حمله عليه حملا بالذات وحملا بالعرض فما يكون محمولا على شئ حملا بالذات يكون عينا له وما يكون محمولا عليه حملا بالعرض يكون زائدا عليه ومغايرا له وبالجملة معنى عينية الوجود لشئ غيره ليس هو ان الوجود المصدري عينه لانه معنى انتزاعي لا يصلح ان يكون عينا لشئ من الحقائق بل معنى عينية الوجود لشئ ان مصداق الوجود المصدري ومنشأ انتزاعه نفس ذات الشئ بلا انضمام امر وزيادة حيثية ومعنى كونه زائدا عليه ان مصداقه ليس نفس ذاته بل شئ منضم اليها وبتنبيه عنا واعلم ان مصداق الحمل عبارة عن كون الموضوع بحسب وجوده الخارجي او الذهني

بحيث يصح عنه الحكاية فان كان نفس ذات الموضوع بلا انضمام امر واعتبار حيثية مصداق الحمل فالحمل الحاكي عنه حمل بالذات كما قال والحمل بالذات ان يكون مصداق الحمل نفس ذات الموضوع من حيث هي بلا عروض حيثية زائدة اصلا كما في حمل الذات والذاتيات والوجود على ما حققناه او مصداق الوجود الفرض نفس الذات المتقررة لا امر زائد يقوم بها انضماما او انتزاعا وان لم يكن نفس ذات الموضوع مصداق الحمل بل يكون المصداق اعتبار امر آخر معها يكون الحمل الحاكي عنه حملا بالعرض كما قال والحمل بالعرض ان يكون مصداق الحمل خارجا عنهما وهو اما ان يكون ذات الموضوع مع حيثية ما خوذة فيها سواء كانت انضمامية او انتزاعية كما في حمل الوجود على تقدير كونه زائدا ولا يدري وجهما افاد بعض الاكابر قدس سره هذا انما يتاتى على راي من جعل الوجود الحقيقي امرا منتزعا واما على راي من جعله امرا منضما ومباينا فلا واما ان يكون ذات الموضوع مع ملاحظة مبدا المحمول كما في حمل الاوصاف العينية الانضمامية فيكون حمل الوجود على تقدير كونه صفة انضمامية من قبيل حمل الاوصاف العينية كالسواد والبياض مثلا على موصوفاتها واما ان يكون ذات الموضوع مع ملاحظة امر آخر مباين لها ومغايرة بينهما كما في حمل الاضافيات مثل الفوق والتحت وغيرهما فان مصداق حملها ذات الموضوع مع ملاحظة امر آخر مباين واما ان يكون ذات الموضوع مع ملاحظة امر زائد بعدم مصاحبته لها كما في حمل العدميات كعدم البصر فان مصداق حمله ذات الموضوع مع ملاحظة امر آخر زائد عليه بانه غير مصاحب له فمصداق حمل الوجود على تقدير العينية ذات الموضوع من حيث هي وعلى تقدير الغيرية ذاته مع حيثية زائدة عليها الحيثية استناده الى الجاعل وحيثية صدور الاثر عنه اعلم ان المصداق قد يطلق ويراد به مطابق الحمل اعني المحكي عنه وقد يطلق ويراد به علة مطابق الحمل اعني علة المحكي عنه في الواقع وقد يطلق ويراد به علة صدق الحكاية في اللحاظ فمصداق حمل الوجود بالمعنى الاول نفس الماهية بلا امر زائد عليها يقوم بها انضماما او انتزاعا كما عرفت في الدرس السابق ولا يمكن ان يوخذ حيثية الاسناد او الصدور معتبرة في مصداق الوجود بهذا المعنى لان هذه الحيثية ان كانت تقييدية كانت متاخرة عن مصداق الوجود لان كل حيثية انضمامية او انتزاعية توجب سبق الوجود عليها ضرورة ان وجود الصفة فرع وجود الموصوف وان كانت تعليلية تكون خارجة عن مصداق الوجود فيكون مصداق الوجود نفس الماهية فيكون الوجود عين الماهية على تقدير اخذ هذه الحيثية تعليلية وان قيل معنى العينية ان لا يكون المصداق علة في الواقع يقال ح لا يبقى النزاع في عينية الوجود وزيادته اذ هذا المعنى لا يمكن التفوه به في الممكن اصلا كما لا يخفى واما مصداق حمله بالمعنى الثاني فهو علة تصدق الوجود والذي هو نفس الذات المتقررة وتلك العلة هي نفس ذات الفاعل المستقل بالتاثير لا حيثية اخرى فانها بالضرورة متاخرة عن نفس الماهية ومصداق الحمل بالمعنى الثالث قد يكون حيثية الاستناد والصدور وقد يكون مشاهدة ترتب آثار الماهية عليها وقد يكون صدق هذا الحمل ضروريا غير معلل بالمصداق بهذا المعنى وبالجملة لا معنى لكون حيثية الاستناد او الصدور ماخوذة في مصداق الوجود بالمعنى المراد ههنا فتامل ويقرب من ذلك اي ما ذكرنا من ان النزاع في الوجود المصدري في ان مصداقه نفس الحقيقة او امر زائد عليها ما قيل ان محل النزاع هو الوجود بمعنى مبدا الانتزاع الذي هو مصداق الوجود المصدري في انه عين له بالحمل الاولي او غيره بالحمل العرضي لان مآل القولين واحد وتحقيقنا هذا يغني بما حققنا ان المراد من عينية الوجود وزيادته الحمل بالذات وبالعرض نظير لك انه لا يلزم من اشتراك الوجود بحسب المعنى نفي عينيته يعني انه لا يلزم من اشتراك الوجود اشتراكا معنويا ان لا يكون عينا لان العينية بمعنى الحمل بالذات بان يكون مصداق الحمل نفس ذات الموضوع لا يتاتى في الاشتراك المعنوي اذ يجوز ان يكون الامور الكثيرة متشاركة في امر واحد مشترك بينها واما العينية بحسب الحمل الاولي فهي منافية للاشتراك المعنوي اذ لا يمكن ان يكون معنى واحد محمولا

على الكثير بالحمل الاولى ولا يلزم من اشتراكه بحسب اللفظ اثباتها اى اثبات العينية اذ يجوز ان يكون كل من المعانى المختلفة خارجا محمولا عليه بالعرض فما وقع من المصنف قبل هذا المبحث فى آخر المقصد الثانى من ان القائلين بالاشتراك اللفظى هم القائلون بالعينية محل نظر اذ الاشتراك المعنوى لا ينافى العينية فلا وجه لتخصيص العينية على القول بالاشتراك اللفظى وكذا ما وقع عن المحقق الطوسى فى التجريد من تفريع نفى العينية على اثبات الاشتراك المعنوى محل نظر اذ الاشتراك اللفظى لا يوجب العينية كما ان الاشتراك المعنوى لا ينافيها فلا وجه لتفريع نفى العينية على الاشتراك المعنوى والتحقيق ان اشتراك الوجود المصدرى بحسب المعنى لا ينافى العينية بمعنى ان يكون مصداقه ومنشأ انتزاعه نفس الذات بلا زيادة امر وعروض عارض واما اشتراك الوجود الذى هو مصداقه ومنشأ انتزاعه بحسب المعنى فهو ينافى العينية قطعا والظاهر من كلام المصنف ان الكلام فيه فالتقن ذلك وانظر التفصيلة قال فى الحاشية والعجب من المصنف انه قال فى مبحث زيادة الوجود ان المراد بالعينية ان ليس فى الخارج هويتان متمايزتان احداهما الهوية والاخرى الوجود بل ليس فى الخارج الا الهوية من دون ان يكون هناك امر مسمى بالوجود ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنه ذلك الامر ويصفه به ومصداق هذا الحكم هو عين تلك الهوية العينية كما ينتزع عن زيد مثلا الانسانية ويحكم بان الانسانية ثابتة له فمصداق هذا الحكم ومطابقه ليس الا ذات زيد وقال ههنا القائلون بالاشتراك اللفظى هم القائلون بالعينية وكانه ما قال ههنا هو فى اول النظر وما قال هناك بعد تدقيقه انتهى قال بعض الفضلاء فى تدقيقه نظر لان عدم التمايز فى الهوية لا يوجب العينية بالحمل الاولى ولا بالحمل بالذات اذ على تقدير اعتبار الحيثية التعليلية فى مصداق حمل الوجود على الممكن يكون زائدا عليه مع عدم التمايز بينه وبين الهوية فى الهوية ولو اريد بالعينية مجرد عدم التمايز فى الهوية مع انه مصطلح جديد لم ينقل من احد يلزم منه عينية جميع الامور الانتزاعية مع موصوفاتها لا سيما اذا كانت الحيثية التى هى مصداق لحملها تعليلية وانت تعلم ان عدم التمايز فى الهوية يوجب العينية بمعنى الحمل بالذات اذ مع يكون مصداق الوجود نفس الهوية بلا زيادة امر وعروض عارض واما الحيثية التعليلية فلا بد وان يكون خارجة عن مصداق حمل الوجود كما عرفت فلم يكن مصداق حمل الوجود فى الا نفس الهوية التى هى مصداق حمل نفسها وذاتياتها وكون الوجود فى الممكن مجعولا لا يستلزم كون الوجود زائدا عليه بمعنى نفى العينية بالمعنى المراد ههنا فان مصداق الذاتيات ايضا مجعول فى الممكن ولا يلزم من ذلك زيادة الذاتيات على نفس الذات فلا يلزم من اعتبار الحيثية التعليلية زيادة الوجود عليها وهذا المعنى من العينية ليس مشتركا بين جميع الانتزاعيات بل فى الانتزاعيات المنتزعة عن نفس الذات فتامل بدقة النظر **قوله** واثانى آداه اعلم ان حاصل الدليل المقام على اثبات عينية الوجود ان الوجود لو كان زائدا على الهوية وعارضا لها لكانت الهوية من حيث هى هى مع قطع النظر عن جميع الامور الخارجية والعوارض العارضة لها معدومة اذ لا يتصور الواسطة بين كونها موجودة ومعدومة فيلزم من انضمام الوجود اليها اتصاف الهوية المعدومة بالوجود فيلزم ان تكون موجودة حال كونها معدومة وهو محال لانه اجتماع النقيضين ومحصل الحل ان الهوية من حيث هى هى ليست بموجودة ولا معدومة بمعنى ان الوجود وكذا العدم ليس عينا لها ولا جزءا منها لان الوجود والعدم من العوارض والعارض لا يمكن ان يكون عينا او جزءا والوجود انما ينضم الى الهوية من حيث هى هى ولما لم تكن الهوية من حيث هى هى موجودة ولا معدومة بالمعنى المذكور لم يلزم من انضمام الوجود اليها اجتماع النقيضين ولما كان ههنا توهم ان يقال انه يلزم على هذا ارتفاع النقيضين فى مرتبة الهوية لعدم تحقق الوجود والعدم كليهما فى تلك المرتبة وهو محال اجاب عنه المحشى بقوله حاصله انه يجوز ارتفاع النقيضين فى المرتبة يعنى ان ارتفاع النقيضين

المستحيل عبارة عن ارتفاعهما في نفس الامر واللازم ههنا ارتفاعهما في المرتبة فان ذلك اي ارتفاع النقيضين في المرتبة يرجع الى ارتفاع المرتبة
عن النقيضين فسلب الوجود والعدم في مرتبة الذات والذاتي يرجع الى سلب الذات والذاتي عنها اي عن النقيضين وهو ليس بمستحيل فان
نفي الجزئية والعينية عن احد النقيضين كالوجود مثلا لا يستلزم اثباتا للنقيض الآخر كالعدم حتى يلزم اجتماع النقيضين عند ثبوت الوجود
لها وكذا سلبها عن العدم لا يوجب اثباتا للوجود حتى يلزم اجتماع النقيضين عند عدم المهية فسلبهما عن النقيضين ليس بمحال لانه لا يوجب
اجتماعهما ولا ارتفاعهما في نفس الامر والحاصل ان ارتفاع الوجود والعدم عن المهية معناه ارتفاع الجزئية والعينية عن الوجود والعدم بالنسبة
الى المهية ضرورة ان الوجود والعدم كليهما من العوارض وسلب العوارض واجب عن مرتبة المعروض فمعنى قولنا المهية من حيث هي هي
لا موجودة ولا معدومة ليس ان المهية من حيث هي هي ليست بموجودة تحقق في نفس الامر ولا معدومة فيها حتى يلزم ارتفاع النقيضين بل معناه
ان مرتبة المهية مسلوبة عن عينية الوجود والعدم وجزئيتهما بمعنى انهما ليسا عينين للمهية ولا جزأين منها وهذا ليس بمحال لانه ليس ارتفاع
النقيضين حقيقة فانا اذا انضم اليها الوجود تصير موجودة واذا انضم اليها العدم تصير معدومة ولا يلزم ههنا ارتفاع النقيضين ولا اجتماعهما
في نفس الامر وانما استحالة في ان يكون مفهوم شئ من النقيضين عينا ولا جزأ الشئ كما ان مفهوم الانسان وسلبه ليس عينا للواجب سبحانه
ولا جزأ منه وفيه نظر وتحقيق وهو ان تقييد الوجود في المرتبة سلب الوجود فيها على طريق نفي المقيد لا النفي المقيد يعني ان نقيض الوجود في المرتبة
انما هو سلب المقيد بمعنى ان الوجود المقيد بكونه في المرتبة مسلوب فالوجود مقيد بكونه في المرتبة والسلب مطلق وليس نقيضه السلب المقيد
فان النقيض عبارة عن الرفع لا عن الايجاب والسلب المقيد ايجاب عدولي فحاصل الاستدلال ان الوجود لو كان زائدا لكان مسلوبا
عن مرتبة الذات فكانت معدومة اي لا تكون موجودة في مرتبة الذات فقولنا المهية من حيث هي هي ليست بموجودة تفصيل لقولنا
المهية من حيث هي معدومة فلا يصح القول بان المهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة بل تكون معدومة فعلى تقدير سلب العدم
يلزم ارتفاع النقيضين وفيه نظر وتحقيق لان مقصود المصنف والشارح ان المهية في مرتبة الذات ليست الا هي والعوارض مسلوبة عنها بمعنى
انها ليست عينا لها ولا جزأ منها فالمهية من حيث هي ليست موجودة ولا معدومة بمعنى ان الوجود وكذا العدم ليس عينا لها ولا جزأ منها
فالمقصود من ارتفاع النقيضين في المرتبة هذا المعنى فقط دون ارتفاع النقيضين المستحيل وهو عدم صدقهما عليها اصلا في مرتبة من
المراتب والحاصل ان الثابت في مرتبة الذات لا يكون الا ما هو ذاتي لها وظاهر ان الوجود وكذا العدم ليس بذاتي للمهية فيصح سلب الوجود
والعدم وسائر العوارض عن المهية فمعنى قولهم ان الوجود والعدم مسلوبان عن مرتبة المهية انهما ليسا جزأين من المهية ولا عينين لها وهذا
المعنى صحيح بلا مرية وليس بذا ارتفاع النقيضين حقيقة فما قال المحشي ان نقيض الوجود في المرتبة سلب الوجود فيها على طريق نفي المقيد لا النفي
المقيد مع ان استحالة ارتفاع النقيضين ليست بحسب ظرف دون ظرف كما يشهد به الفطرة السليمة كيف وارتفاعهما في ظرف يستلزم
اجتماعهما في ذلك الظرف لا يضر ما هو مرادهم بارتفاع النقيضين في المرتبة كما قد عرفت والقول بان ارتفاع النقيضين في المرتبة يرجع الى
ارتفاع المرتبة عنهما يعني ان مرجع ارتفاع النقيضين عن المرتبة الى ان المرتبة مرتفعة عنهما بمعنى ان النقيضين ليسا واحدا منهما عين الذات
ولا جزأ منها ولا قباحة فيه مع كونه من قبيل اشتباه مصداق القضية بمرجعها وذلك لان مرجع القضية عبارة عن مضمونها ولا ريب

ان مضمون القضية يغاير مصداقها فان المصداق مقدم على القضية فانه عبارة عن كون الموضوع بحيث يثبت له المحمول او يسلب عنه والمضمون عبارة عن اخذ مبدأ المحمول مضافا الى الموضوع وهما متغايران وارتفاع الميتة عن النقيضين مصداق القضية فلا يكون مرجعها ولعل المراد بالمرجع المآل دون المضمون وهو اطلاق شائع فلا مناقشة الا في اللفظ ساقط بوجه آخر ايضا وهو ما بينه بقوله لان الكلام في سلب الثابت لا في السلب الثابت يعني ان الكلام في سلب الوجود الثابت في مرتبة الميتة لا في السلب العدولي فسلب النقيضين كالوجود والعدم يعني سلبهما البسيط في المرتبة يرجع الى سلب المرتبة عن احدهما كالوجود وسلب سلبها عنه لان الوجود في المرتبة نقيضه سلب الوجود عنها سلبا بسيطا وهذا هو العدم ومعناه سلب المرتبة عن الوجود سلبا بسيطا فعلى تقدير سلب العدم ايضا عن المرتبة كان معناه سلب سلب المرتبة عن الوجود واما اذا كان العدم بمعنى السلب الثابت فيكون مآل ارتفاعهما سلب المرتبة عن الوجود والعدم الثابت اذ ليس معنى العدم على هذا سلب المرتبة عن الوجود بل معناه سلب المرتبة عن اللاوجود وهو اعم سلب المرتبة عن احدهما وسلب سلبهما عنه ظاهر الفساد فمرة امتناع خلو الشيء عن كونه ذاتيا وغير ذاتي وقد عرفت ان مرادهم بسلب العدم عن مرتبة الميتة سلب عينية العدم وجزئيته فكلاهما في العدم الثابت لا في السلب البسيط فتامل فالصواب في الجواب عن الاستدلال ان يقال الميتة من حيث هي معدومة والوجود نقيضها اليها من حيث هي معدومة ولا يلزم عند انضمام الوجود اليها اجتماع النقيضين لان هذا الوجود عارض ونقيض الوجود في مرتبة العارض سلب الوجود في هذه المرتبة لا سلب الوجود في مرتبة الميتة فالعدم الذي في مرتبة الميتة ليس نقيضا للوجود حتى يلزم التناقض من انضمامه اليها وسيأتيك تحقيق المقام وتفصيله ان شاء الله تعالى وهذا الكلام في غاية السخافة اما اولا فلانه مناف لما قال سابقا ان يعني قولنا الميتة من حيث هي معدومة ليست بموجودة لان نقيض الوجود في المرتبة سلب الوجود فيها على طريق نفي المقيد لا النفي المقيد وهذا النفي صادق في مرتبة الميتة فعلى تقدير انضمام الوجود اليها يلزم اجتماع النقيضين واما ثانيا فلان الكلام في الوجود العارض والعدم العارض لا في الوجود والعدم في المرتبة وما قال بعض الاكابر قدس سره في توجيه كلام المحشي انه لا يلزم من المعدومية في مرتبة الذات المعدومية بحسب الواقع بان لا يعرض الوجود اصلا فلا تناقض بين سلب الوجود في المرتبة وبين عروض الوجود فلا اصل له لانه ان كان المراد من المعدومية في مرتبة الذات ان العدم عرضها فلا يخفى سخافته مع انه مناف لما قال سابقا ان الكلام في نفي المقيد لا النفي المقيد وان الميتة معدومة معناه ليست بموجودة وان كان المراد من معدوميتها في مرتبة الذات ان العدم المقابل للوجود صادق في مرتبة الذات فمع بطلانه يلزم المعدومية بحسب الواقع كما لا يخفى واما ثالثا فلان سلب الوجود في مرتبة العارض الذي هو نقيض الوجود في هذه المرتبة متحقق في مرتبة الميتة لعدم تحقق نقيضه اعني الوجود في تلك المرتبة فلو لم يتحقق ذلك السلب ايضا في مرتبة الميتة لزم ارتفاع النقيضين في تلك المرتبة وهو مستحيل في جميع المراتب كما صرح به **قوله** وتخيصه آه ملخص التلخيص اختيار شق ثالث في انضمام الوجود الى الميتة وهو انضمامه الى الميتة وحدها يعني الى نفس الميتة من حيث هي هي لا الى الميتة الموجودة ولا الى الميتة المعدومة حتى يلزم التناقض او وجود الميتة قبل وجودها ولا يخفى انه اي تلخيص الجواب بهذا النمط انما يتم على التقرير المذكور في شرح التجريد وهو ان هذا الوجود لو كان زائدا على الميتة لكان صفة قائمة بها فاما ان يقوم بالميتة الموجودة او بالميتة المعدومة لا سبيل الى الثاني وكلاهما محالان اما الاول فلاستلزامه ان تكون الميتة موجودة قبل وجودها واما الثاني فلانه يلزم ان يجتمع النقيضان

او يكون المهية موجودة ومعدومة معًا وتقرير الجواب انه يقوم بالمهية من حيث هي هي لا بالمهية المعدومة لئلا يلزم التناقض ولا بالمهية الموجودة ليلزم وجود المهية قبل وجودها فظاهر ان هذا التقرير لا يلايم ما ذكره المصنف في تقرير الدليل فليس فيه الا الزام التناقض على تقدير كون الوجود زائدا على المهية عارضا لها وليس فيه الترديد بين الشقين حتى يجاب باختيار شق ثالث وغاية التوجيه ما افاد بعض الاكابر قدس سره ان الشارح لما منع اولا كون المهية معدومة في مرتبة الذات بل ليست موجودة ولا معدومة في مرتبة الذات فكان لقائل ان يرجع ويقول نعم المهية ليست في مرتبة الذات موجودة ولا معدومة لكن عروض الوجود للمهية الموجودة او المعدومة فلخص الجواب على وجه لا يبقى للمستدل طمع في الرجوع لا يقال لا يصح انضمام الوجود الى نفس المهية لان الوجود من المعقولات الثانية وهي تعرض المعقولات الاولى في الذهن ولا بد من تقدم وجود المعروض على العارض فيلزم ان تكون المهية موجودة قبل وجودها لانا نقول كونه من المعقولات الثانية لا ينافي كون الذهن ظرفا للعروض لان الوجود الذهني قيد للمعروض او شرط للعروض حتى يلزم وجود المهية قبل وجودها وكون الذهن ظرفا للعروض انما ينافي العروض لو استلزم بين المثبت والمثبت له الغيرية حتى يلزم الاستحالة وتحقيق المقام ان القول بان الوجود قائم بالمهية من حيث هي هي ليس بمعنى محصل لانه ان كان المراد بالمهية نفس المهية بلا امر زائد فهي في المرتبة المتقدمة على قيام الوجود بها اما ان تكون ذاتا فتكون موجودا ومصححا لانتزاعه فيلزم قيام الوجود بها اذ معنى قيام الوجود بها ليس الا كونها مصححا لانتزاعه او ليست ذاتا فهي لا شيء محض فلا معنى لقيام الوجود بها اصلا والقول بان الوجود قائم بالمهية من حيث وجودها في الذهن مغالطة محضة لان المهية المعروضة لتلك الحيثية في الذهن بان تكون تلك الحيثية قيدا لمعروض الوجود او شرطا لقيام الوجود بها او يكون ظرف قيام الوجود بها هو اللحاظ الذهني الذي هو ظرف عروض هذه الحيثية لما انا نجد في خصوص لحاظ الذهن ولا يخفى ان الكلام ههنا ليس في مرتبة الحكاية الذهنية بل في اتصاف المهية بالوجود في نفس الامر وموجودية المهية في نفس الامر ليست عبارة عن كونها معروضة لحيثية ذهنية في لحاظ الذهن ولا مشروطة بحيثية ذهنية ولا منوطة بلحاظ الذهن ولا ريب ان معنى الوجود الذي يصف الذهن به المهية في مرتبة الحكاية الذهنية قائم بالذهن لا بالمهية فتامل ولا تغفل قوله قيام الصفة اه اعلم ان للمتوفى معان الاول ما لا يكون السلب جزء المفهوم والثاني ما من شانه الوجود الخارجي والثالث الوجود الخارجي والمراد ههنا المعنى الاول لان الوجود امر اعتباري قد عرفت ان الوجود يطلق على معنيين الاول المعنى البديهي الذي لا يعبر عنه بالفارسية بهستي وهذا المعنى اعتباري انتزاعي ولا نزاع في عينيته وزيادته اذ هذا المعنى الانتزاعي لا يمكن ان يكون عينا لشيء من الاشياء بل هذا المعنى ينتزع عن الاشياء بعد تحققها والثاني ما هو مصداق لهذا المعنى الانتزاعي ومنشأ لانتزاعه وهو متحقق في نفس الامر بلا اعتبار معتبر وفرض فارض والاختلاف في العينية والزيادة انما هو فيه فعلى تقدير كونه زائدا لا بد وان يكون اما صفة انضمامية قائمة بالمهية قيام الصفات الانضمامية بموصوفاتها ولما كان انضمام صفة الى موصوف فرعا على وجود الموصوف اذ لا معنى لانضمام شيء الى ما ليس بشيء فيكون للمهية وجود قبل الوجود وهو بطلانه بالبداهة ذاك الوجود ان كانا متحدين يلزم تقدم الشيء على نفسه وان كانا متغايرين جرى الكلام في الوجود السابق وهكذا حتى يلزم التسلسل او صفة انتزاعية قائمة بالمهية قيام الصفات الانتزاعية بموصوفاتها وعلى هذا ايضا يكون الوجود من عوارض المهية فيكون للمهية مرتبة واقعية لا يكون فيها مصداقا للحمل وضرورة انه لا بد ان يكون المهية

تقدم علی مرتبة العارض فیلزم تقدم الماهیة بالوجود علی الوجود مع ان الوجود حیث یکون موجودا بوجود الماهیة فیکون العارض عارضا لنفسه من دون تغایر اصلا ولا سبیل الی القول بان وجود تلک الصفة عینها اذ علی هذا یجوز ان یکون وجود الذات عینها اذ الفرق بین موجود وموجود فی هذا الحکم غیر معقول وایضا عینیة الوجود عندهم مستلزم للموجب فیستحیل ان یکون وجود تلک الصفة عینها والحاصل ان الوجود لو کان صفة زائدة علی الماهیة فلا بد من ان یکون قائما بالماهیة قیاما انضمامیا او انتزاعیا وعلی التقدیرین قیامها بالموصوف فرع لوجوده اذ تقدم المعروض علی العارض ای عارض کان وامتیازه عنه فی نفس الامر ضروری واما امتیازه عنه فی مرتبة الحکایة الذهنیة فلا کلام فیه اذ هذا الاتصاف لیس مناطا للموجودیة ولیس هذا الوجود قائما بالماهیة بل هو قائم بالذهن فثبت ان الوجود منتزع عن نفس الماهیة ولیس من عوارضها اصلا فهو حکایة نفس الذات ولیس معنی قائما بالذات انضماما او انتزاعا وبهذا ظهر ان جواب المصنف والشارح لا یرجع الی طائل وتقیید الصفة بالثبوتیة احتراز عن محمول سالبة المحمول فانه عند المتاخرین لا یستدعی وجود الموضوع وان قیل ان تقیید الصفة بالثبوتیة مما لا وجه له فان الصفة السلبیة ایضا قد تقتضی وجود الموصوف کما فی معدولة المحمول یلزم خروج محمول هذه القضیة بهذا التقیید یقال خروج محمول المعدولة المستدعی لوجود الموضوع بالاتفاق لا یضر المقصود اذ المقصود ان الوجود لکونها صفة ثبوتیة تقتضی وجود موصوفها واستدعاء بعض الصفات السلبیة وجود الموصوف لا یضر استدعاء الصفة الثبوتیة لوجود موصوفها حتی یضر ما هو المقصود وتحقیق المقصود من هذا التحقیق الاجابة عن الوجه الثانی من الاستدلال وستعرف انه لا یغنی ولا یسمن من جوع ان طبیعة الاتصاف من حیث هی مع قطع النظر عن کونه خارجیا او ذهنیا یستدعی تحقق الموصوف مطلقا سواء کان تحققه فی الخارج او فی الذهن والاتصاف الخارجی یستدعی تحققه فی الخارج کاتصاف الجسم بالسواد وهذا القسم من الاتصاف لیستدعی ثبوت الحاشیتین معا فی ظرف الاتصاف والاتصاف الذهنی یستدعی تحققه فی الذهن کاتصاف المفهوم بالموضوعیة والمحمولیة ان المفهوم بنحو وجوده الذهنی مصداق للموضوعیة والمحمولیة واما الصفة فهی بخصوصها او لا بخصوصها بمعزل عن هذا الحکم وذلک لان صحة انتزاع الصفة عن الموصوف کاف وهذا المعنی انما یستلزم ثبوت الموصوف فی الواقع لا ثبوت الصفة فیه ایضا وذلک لان اتصاف زید مثلا بالعمی بحسب وجوده فی الخارج ولیس هو فی الخارج الا زید بیدا نه اذا قیس الی البصر یکون البصر سلوبا عنه بالفعل ثابتا له بالقوة القریبة فیحکم علیه بانه متصف بالعمی حکما صادقا لوجود موصوفه فی الخارج علی وجه یصح للعقل انتزاع الصفة عنه وصدق هذا الحکم لا یستدعی الا ثبوت الموصوف علی الوجه المخصوص اذ لا یمکن ان یکون المعنی السلبی موجودا فی الخارج وتفصیله ان طبیعة الاتصاف یستلزم ثبوت الحاشیتین فی ظرف ما لا علی سبیل التوقف اعلم ان الضرورة العقلیة شاهدة بان وجود الموصوف ضروری فی ظرف الاتصاف فی مطلق الاتصاف واما ثبوت الصفة بنفسها فی ظرف الاتصاف فلیس بضروری فیه ووجودها فی ظرف آخر سوی ظرف الاتصاف لغو فی ذلک الاتصاف فاتصاف زید بالعمی والسماء بالفوقیة انما یستدعی تحقق زید والسماء فی الخارج علی وجه یصح انتزاع العمی والفوقیة عنهما لا وجود العمی والفوقیة بنفسهما فی الخارج او فی ذهن من الاذهان اذ لیس زید العمی فی الخارج لوجود العمی فی ذهن عمرو مثلا ولا السماء فوقا بالفوقیة الموجودة فی ظرف آخر غیر ظرف الاتصاف وبالجملة اذا لم تکن الصفة موجودة فی ظرف الاتصاف فوجودها فی ظرف آخر لغو لا مدخل له فی ذلک الاتصاف

اصلا فان قلت قد صرح الشيخ في الآيات الشفاء بان مالا يكون موجودا في نفسه استحال ان يكون موجودا لشئ فوجب وجود الصفة في مطلق الاتصاف في اى ظرف كان قلت ظاهر ان وجود الصفة في ظرف الاتصاف ليس بضروري في مطلق الاتصاف اذ لا وجود للعمى والفوقية في ظرف اتصاف زيد بالعمى والسماء بالفوقية ووجود العمى والفوقية في ذهن من الاذهان العالية او السافلة لغو في اتصاف زيد بالعمى والسماء بالفوقية في الخارج وهل هذا الا كما يقال زيد متصف بالسواد الذي في عمرو فظهر ان وجود الصفة ليس بضروري في مطلق الاتصاف بل القدر الضروري صحة انتزاعها عن الموصوف فتكون موجودة بالتبع بوجود المنشأ وخصوص الاتصاف الانضمامي يستلزم ثبوتها اى ثبوت الموصوف والصفة في ظرف الاتصاف على سبيل التوقف اعلم ان الاتصاف الانضمامي يكون بانضمام الصفة الى الموصوف في ظرف الاتصاف كاتصاف الجسم بالسواد في الخارج فهو يستدعي ثبوت الحاشيتين معا في ظرف الاتصاف ولا بد ان يكون الانضمام متاخرا عن وجود المنضم والمنضم اليه فالخارج في الاتصاف الانضمامي ظرف لمصداق الاتصاف بالصفة الموجودة في الخارج لا المصداق وجود الاتصاف الذي لا وجود له في الخارج مصداق اتصاف الجسم بالسواد ذات الجسم المنضم اليه السواد المتحقق في الخارج ومصداق وجود هذا الاتصاف معناه المصدري الذي لا تحقق له الا في الذهن فمآل كون الخارج ظرفا للاتصاف والثبوت الى كونه ظرفا للمحكي عنه بالاتصاف والثبوت فالخارج اذا كان ظرفا للاتصاف بالصفة الموجودة في الخارج يكون ظرفا للثبوت هذه الصفة ايضا اذ لا فرق بين الاتصاف والثبوت الا بان الارتباط الذي يكون بين الموصوف والصفة اذا عنت به الموصوف يسمى اتصافا واذا عنت به الصفة يسمى ثبوتا فعلى تقدير كون الصفة موجودة في الخارج الخارج كما انه ظرف للاتصاف ظرف للثبوت ايضا وبهذا ظهر اندفاع ما قال بعض ناظري كلام المحشي ان الانضمام له مفهوم ومنشأ والمفهوم معنى نسبي انتزاعي يحصل في الذهن فهو فرع الحاشيتين فيه ضرورة ان تحقق النسبة في الذهن فرع تحقق المنتسبين فيه وبهذا النظر لا تفاوت في الاتصاف الانتزاعي والانضمامي فان الاتصاف الانتزاعي فرع الحاشيتين في الذهن اذ العلم بكون الفوقية مثلا صفة للسماء لا يعقل الا بعد العلم بالسماء والفوقية واما منشأ الانضمام وهو المعبر عنه بهذا اللفظ والمنشأ كثيرا ما يعبر بلفظ ما هو منشأ له كالوجود فهو انما يكون للوجود الخاص للحال الذي به يتنزع مفهوم الانضمام والحلول فقول المحشي ان الانضمام فرع الحاشيتين في ظرف الاتصاف في حيز الخفاء بل البطلان فان الوجود الخاص للصفة وان كان فرعا لوجود الموصوف لكن لا يكون فرعا للصفة والا يلزم الدور فالتوقف في الانضمام بالنظر الى المنشأ انما يكون بالنظر الى الموصوف فقط وخصوص الاتصاف الانتزاعي يستلزم ثبوت الموصوف في ظرف الاتصاف وثبوت الصفة في ظرف ما لا على سبيل التوقف اعلم ان الاتصاف الانتزاعي في ظرف لا يستدعي الا تحقق الموصوف في ذلك الظرف لا تحقق الصفة فيه لكن تحقق الصفة في ذلك الظرف صحح لانتزاع الصفة عنه فيكون للصفة تحقق تبعية تحقق موصوفه وتحقق الصفة بنفسها في ظرف من الظروف لغو في ذلك الاتصاف فانه اذا لم تكن الصفة متحققة في ظرف الاتصاف فوجودها لا وجود لها في ظرف آخر سواء فاتصاف زيد بالعمى في الخارج انما هو لان زيدا موجود في الخارج بانه صح ان ينتزع عنه العمى الا ان للعمى وجودا في الخارج لوجود غيره وجود زيد او في ذهن من الاذهان لوجود غيره وجوده فظهر ان القول بوجود الصفة وثبوتها في ظرف ما كما صدر عن المحشي تبعا للمحقق الدواني وافضى به بسطته الايراد عليه بعد التمهيد شرع في تقرير الجواب وقال فاتصاف الوجود لكونه وصفا انتزاعيا يستلزم ثبوت الموصوف الذي هو الموجود فلا يلزم

كون الشئ موجودا مرتين ولا تقدم الشئ على نفسه ولا يلتفت اعلم انك قد عرفت سابقا ان الوجود ليس وصفا عارضا للمهية في نفس الامر لا انضماما ولا انتزاعا بل ليس في الواقع الا نفس المهية والوجود حكاية عن نفس الذات المتقررة في الواقع ومعنى قولنا المهية موجودة ليس انها متصفة بصفة زائدة مسماة بالوجود بل نسبة الوجود الى المهية نسبة الانسانية الى ذات الانسان فكما ان الانسانية ليست صفة زائدة عارضة للانسان انضماما او انتزاعا كذلك الوجود ايضا ليس صفة زائدة عارضة للمهية انضماما او انتزاعا وعلى هذا الاخير لا تتصاف المهية بالوجود اذا لا تصاف انما يكون بالصفة الزائدة العارضة ولو كان الوجود من الصفات الانتزاعية لكان قائما بالمهية قيام الاعراض الانتزاعية بموضوعاتها فيكون الوجود عرضا والمهية موضوعا له فتكون المهية متقدمة عليه بالوجود وتقدم الموضوع على اعراضه فتكون المهية مصداقا للوجود قبل عروض الوجود لها فتكون موجودة قبل عروض الوجود لها وبالجملة لا يتصور للمهية امر تبة لا يكون فيها مصححا لانتزاع معنى الوجود فلا يمكن ان تكون المهية موصوفة والوجود وصفا قائما بها اذ ليس لها رتبة تحصل قبل ان تنتزع عنها الوجود اى قبل ان تتصف بالوجود اذ معنى اتصاف المهية بالوجود وصحة ان تنتزع عنها الوجود فان قلت المراد بالاتصاف الانتزاعى المعنى الاعم الشامل للخلط الاتحادى كاتصاف المهية بالاجزاء العقلية وبالخارجين الاتصاف يستلزم وجود الموصوف من غير توقف عليه واتصاف المهية بالوجود كذلك والا يلزم تقدم الشئ على نفسه وتخلل الامر الخارج في ثبوت الذاتى وما في حكمه لما هو ذاتى له قلت على تقدير ان يكون المراد بالاتصاف المعنى الاعم الشامل للخلط الاتحادى ويكون اتصاف المهية بالوجود على نحو اتصاف المهية بالاجزاء العقلية يكون مصداق الوجود نفس المهية بلا امر زائد عليها ويكون حاله حال الذاتيات بالقياس الى الذات ولا تكون المهية متصفة بالوجود في الواقع فيكون الوجود عينا للمهية لا زائدا عليها اذ المراد بعينية الوجود للمهية ليس الا حمله عليها حملا بالذات كما صرح به المحشى سابقا فيكون هذا تسليما للدليل لا جوابا عنه مع انه مبنى عن ارادة هذا المعنى قوله هذا في مرتبة الحلول اذ على تقدير الحلول يكون الوجود عرضا والمهية موضوعا له فيلزم ما الزم والحاصل انه انما ان يقال الوجود من عوارض المهية او يقال انه منتزع عن نفس المهية بلا امر زائد وحاله بالقياس الى المهية حال الانسانية بالقياس الى الانسان على الاول يلزم ما الزم ولا يجدى التلفظ بالخلط الاتحادى الى طائل وعلى الثانى مع اباء العبارة عن ارادة هذا المعنى يكون ما ذكره المحشى تسليما للدليل لا جوابا عنه ثم ان الكلام ليس في الوجود المصدرى بل في مصداقه ومنشأ انتزاعه ومنشأ انتزاعه لا يكن ان يكون امرا انتزاعيا اذ لا تحقق للانتزاعيات الا بمنشائها فينتهى بالآخرة اما الى نفس المهية او الى امر انضمامى فيلزم ما الزم ولا ينفع ما ذكره المحشى اصلا ولعلك قد علمت مما ذكرنا ان قوله هذا في مرتبة الحلول عجيب جدا لان الصفة سواء كانت انضمامية او انتزاعية لا بد وان تتاخر عن نفس ذات الموصوف لانها قائمة في موصوفه قياما انضماميا او انتزاعيا فتكون متاخرة عن موصوفه الذى هو موضوعه قطعا نعم على تقدير كون الوجود منتزعا عن نفس المهية يكون الوجود عبارة عن حكاية عن نفس تقرر الذات لا تكون المهية متصفة بالوجود في الواقع فلا يكون الوجود متاخرا عن نفس الذات الا في مرتبة الحكاية واما في مرتبة المصداق فليس هناك امران حتى تتصور الغيرية لكن لا يكون الوجود حينئذ صفة اصلا لا انضمامية ولا انتزاعية فتامل بدقة انظر واما في مرتبة الحمل اى في مرتبة الحكاية فمطلق ثبوت الشئ للشئ سواء كان المثبت ذاتيا او عرضيا متاخر عن ثبوت المثبت له فلا محذور فيه لان المحمول الذى هو المشتق متاخر عن قيام مبدئه انضماما او انتزاعا والحاصل ان الحمل حكاية عن الاتحاد بين الموضوع والمحمول ولما كان المحمول مشتقا فالاتحاد الذى بين الموضوع والمحمول المشتق محكى عنه للحمل فمصدق الحمل تحقق هذا الاتحاد في الواقع ومنشأ هذا الاتحاد قيام المبدأ انضماما او انتزاعا فاتحاد المهية بمفهوم الموجود

فرع وجودها فغاية مالزم تاخر مفهوم الموجود عن المبدأ عنى الوجود ولا استحالة فيه فان المشتق فرع المبدأ وانت تعلم انه اذا كان منشا الاتحاد مع الموجود قيام المبدأ انضماما او انتزاعا فلا بد من تقدم الموصوف بالوجود على قيام المبدأ فيلزم الاستحالة المذكورة ولا يجدى ما ذكره الى الطائل والتحقيق ان قولهم ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له ومتاخر عنه تحمل معنيين الاول ان ثبوت شئ لشئ فى الذهن انى فى مرتبة الحكاية فرع ثبوت المثبت له فى الواقع فى اى ظرف كان والثانى ان ثبوت شئ لشئ فى الواقع فرع ثبوت المثبت له فى الواقع فان اريد المعنى الاول فهو حق اذ لا ريب ان الحكاية بثبوت شئ لشئ ولو بثبوت الوجود للشئ او بثبوت ذاتيا ته او بثبوت صفة اخرى لا يمكن صدقها الا اذا كان المثبت له موجودا فى الواقع اذ لا يمكن ان يصدق الحكاية بثبوت صفة او شئ لما هو معدوم محض ولا شئ بحت ولا يلزم من ذلك تقدم الوجود على الوجود اذ الحكاية بثبوت الوجود للشئ انما يمكن اذا كان ذلك الشئ موجودا فان الموجبات باسرها كاذبة حين عدم الموضوع ضرورة ان الحكاية فرع على حدة وهو المثبت له سواء كان نفس ذاته المتقررة او من حيث انضمام وصف الى نفس ذاته او بحيثية اخرى لا حقة لذاته المتقررة نعم صدق الحكاية بثبوت شئ لشئ لا يتوقف بحسب مصداقها على ثبوت المثبت له فى الواقع كليا اذ ليس كل حكاية متوقفة بحسب مصداقها على ثبوت المثبت له لان الحكاية بثبوت الذاتى للذات او ثبوت الوجود لها ليست متوقفة بحسب المصداق على وجود ها اذ ليس فى مثل هذا الحمل تعدد بحسب المصداق حتى يكون هناك شئ ثابت وشئ مثبت له بل هناك شئ واحد هو نفس الذات ثم العقل يحلله الى ثابت ومثبت له بل انما يحكم بوحدة فيكون المحمول صفة زائدة عارضة للموضوع حتى يكون المحكى عنه ذات الموضوع مع صفة زائدة عارضة لها فيكون ثبوت تلك الصفة متوقفا على ثبوت المثبت له واما المعنى الثانى من المعنيين فصحيح ايضا اذ لا شك فى ان ثبوت شئ لشئ فى الواقع فرع ثبوت المثبت له ولا يقتضى ثبوت الوجود او الذاتيات للشئ اذ ليس هناك الا نفس الذات فالحق ان الحكاية بثبوت شئ لشئ فرع فعلية المثبت له اى فرع نفس ذات المتقررة ذهنا او خارجا لهم ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له وليس المراد به معناه الانتزاعى بل المراد مصداقه اعنى نفس ذات المثبت له وهذا التحقيق من خواص هذا التعليق فان قيل ثبوت المحمول للموضوع فى مرتبة الحمل مفاد العقد فى الملية المركبة والى الملية البسيطة اعنى محمولها الوجود اذ مفاد العقد فى الملية البسيطة ثبوت الموضوع فى نفسه لان وجود الشئ هو نفس موجودية وليس وجوده اى وجود الوجود وجودا رابطيا فى الموضوع بل وجود الموضوع فمفاد زيد موجود ثبوت زيد لا ثبوت الوجود لزيد فليس له ثبوت بغير ما نيط اليه فى الحكاية للضرورة العقدية فضلا عن ان يستدعى ثبوت المثبت له ومما يؤيد كون وجود الشئ عبارة عن نفس موجوديته ما قال الشيخ فى التعليقات وجود الاعراض فى انفسها هو وجود ها فى موضوعاتها سوى ان العرض الذى هو الوجود لما كان مخالفا لما اى لسائر الاعراض لحاجتها اى لحاجة سائر الاعراض الى الوجود حتى يكون موجودا يعنى ان سائر الاعراض سوى الوجود محتاجة الى الوجود لتكون موجودة واستغنى الوجود عن الوجود حتى يكون موجودا يعنى ان الوجود لما لم يكن محتاجا الى الوجود فى كونه موجودا لم يصح ان يقال ان وجوده فى موضوعه هو وجوده فى نفسه بمعنى ان للوجود وجودا لما يكون للبياض وجود سوى وجود الجسم بل بمعنى ان وجوده فى موضوعه هو نفس وجود موضوعه وليس له وجود سوى وجود الموضوع اعلم ان محصل الاعراض ان ليس للوجود ثبوت للغيرلانه ليس صفة قائمة بالماهية بل هو منتزع عن نفس الماهية وبهذا الصحيح الاعلى تقدير كون مصداق الوجود نفس الماهية بلا عروض عارض وكلام الشيخ مبنى على ما ذهب اليه من ان مصداق

الوجود زائد على الماهية الممكنة ومعناه على مذهبه ان الوجود مع كونه عرضا قائما بالماهية يخالف سائر الاعراض في ان لها وجودا هو وجود بها لها وليس للوجود وجود زائد على نفسه منتسب الى موضوعه والا تسلسلت الوجودات بل هو بنفسه ناعت لموصوفه مرتبط به لا بوجود ناعتي زائد عليه بخلاف سائر الاعراض فان لها وجودا ناعتيا قائما به يرتبط مع موضوعاتها وليس معناه ان الوجود الذي مصداقه نفس الماهية ليس له وجود زائد على نفسه بل وجوده في موضوعه هو نفس وجود موضوعه بخلاف سائر الاعراض حتى يصح التأييد اذ على هذا التقدير لا معنى للكون الوجود عرضا ولا للكون مصداقه موضوعا له كما لا يخفى على من له فهم سليم ثم في كلام الشيخ كلام لان الوجود على تقدير كونه عرضا لا بد وان يكون امرا زائدا على الماهية قائما بها حالا فيها فلا معنى للفرق الذي ذكر بين الوجود وبين سائر الاعراض اذ على تقدير حلول الوجود في الماهية يكون للوجود وجود ناعتي في الماهية قطعا والفرق بين عرض وعرض في هذا الحكم تحكم محض قلنا لا يلزم من ان لا يكون وجوده في نفسه وجودا في الموضوع ان لا يكون له وجود في الموضوع يعني ان الوجود وان لم يكن موجودا بنفسه وقائما بالموضوع قيام الصفات الانضمامية بموصوفاتها لكن لها وجودا بنشأ انتزاعه فلا يلزم من عدم كون الوجود موجودا بنفسه في الموضوع ان لا يكون له وجود في الموضوع وقيام به قيام الصفات الانتزاعية بموصوفاتها كيف وقيام الوجود بالماهية ضروري لان مصداق حمل المشتق قيام المبدأ فلو فرض ان الوجود غير قائم بالماهية لم يصدق قولنا زيد موجود مثلا وانت تعلم ان الوجود لو كان قائما بالماهية لكان عرضا والماهية موضوعا بالقياس اليه فاما ان يكون قيامه بها قياما انضماميا او قياما انتزاعيا والاول باطل قطعا كما عرفت وعلى الثاني يكون الوجود موجودا بوجود الماهية فيلزم عروض الشيء لنفسه بالضرب المستحيل على ان الاوصاف في الاتصاف الانتزاعي ليست موجودة بوجود مغاير لوجود الموصوفات بل ليس الوجود الا للموصوفات بحيث يصح انتزاع الاوصاف عنها فقيام الاوصاف الانتزاعية بموصوفاتها عبارة عن صحة انتزاعها عن موصوفاتها وليس لها بالحقيقة قيام بموصوفاتها واطلاق القيام هناك على سبيل المجاز فالمشتق الذي مبدؤه وصف انتزاعي ليس صدقه على شيء منوطا بقيام مبدئه بموصوفه حقيقة فصدق مطلق المشتق على شيء غير مستلزم لقيام مبدأ الاشتقاق فتأمل ثم ان ما قال ههنا مناف لما قال في فواتح الحواشي ان الوجود ليس بعرض وايضا قد ذهب الشيخ الرئيس وغيره من المحققين من القدماء الى ان كل قضية مركبة من ثلاثة اجزاء الطرفين والنسبة والمتأخرون الى ان كل قضية مركبة من اربعة اجزاء بناء على اعتبارهم النسبة التقييدية وعلى التقديرين لا بد في كل قضية سواء كانت هلية بسيطة او مركبة من نسبة حاكية واذا كان في مرتبة الحكاية ثبوت شيء لشيء وجب ان يكون في مرتبة المحكي عنه ايضا ثبوت الوجود للماهية ليصح الحكاية قال في الحاشية الحاصل ان الحكاية متحدة مع المحكي عنه واذا كان في الحكاية امر ليس في المحكي عنه لم يكن الاتحاد بينهما انتهى اعلم انه قال المحشي في حواشي شرح التهذيب المحمول الذي هو الوجود وجوده هو وجود الموضوع والمحمول الذي هو غير الوجود وجوده هو وجود للموضوع فالهلية البسيطة بحسب المحكي عنه ونفس الامر لا يحتاج الى الوجود الرابطي وبحسب الحكاية والعقد الذهني يحتاج اليه بخلاف الهلية المركبة فانها بحسب كلا الاعتبارين يحتاج اليه وقال ايضا الحكاية نفس مفهوم القضية والمحكي عنه هو مصداقها والنسبة انما هي في الحكاية دون المحكي عنه والتغاير بينهما تغاير بالذات لا بالاعتبار وما اشتهر ان الصدق مطابقة النسبة الذهنية للنسبة الخارجية والكذب عدمها كلام مؤول بان المراد بالنسبة منشأ انتزاعها وهذا مناف لما قال ههنا كما لا يخفى والتحقيق ما قال في حواشي شرح التهذيب واعلم انه قال بعض الاكابر قبة التحقيق ان مصداق الهلية البسيطة نفس تقرر الموضوع فليس هناك وصف قائم بالمحكي عنه بخلاف الهليات المركبة وليس للوجود الذي به الموجودية قياما

بالمهية الموجودة والمحكي عنه في القضية مطلقا كون الموضوع بحسب نفس الامر اي من غير اعتبار المعتبر بحيث يصح انتزاع النسبة عنه بحيث يحكي عنه عن حاله الواقعي وهذا قد يكون نفس تقرر الموضوع وقد يكون تقررة بحيث يصح انتزاع الصفة عنه او بحيث ينضم اليه الصفة والمستدعي لتقرر الموضوع على سبيل التوقف ما يكون حكاية عن التقرر مع وصف زائد ولا يخفى ان ليس للموجودية المصدرية قيام بالمهية اصلا كما زعم الصدر المعاصر للمحقق الدواني لان هذه مكابرة لا يلتفت اليها بل اما قيام بالمهية لكن ليس موجودا بها باعتبارها كيف وهو معنى متسع بعد تقرر بامرتبة الآثار واذا اريد الحكاية عن قيام هذا المعنى المصدري الانتزاعي فهي مثل الحكاية عن قيام سائر صفات المهيات كالشيئية ونحوها داخلة في المهليات المركبة ولا بد لها من وجود اصلي وانت تعلم ان ما افاده من كون مصداق المهية البسيطة نفس تقرر الموضوع في غاية التحقيق اذ المهية البسيطة عبارة عن قضية محمولها الوجود وهي حاكية عن تقرر الموضوع اذ الوجود حكاية عن نفس ذات الموضوع لا عن امر زائد على نفس ذات الموضوع ولا اتصاف للمهية بالوجود اصلا لانه ليس من عوارض المهية كما سبق منا مفصلا وما قال في تزييف كلام الصدر المعاصر للمحقق الدواني ان للوجود المصدري قياما بالمهية فما لا يدري محصله اذ الوجود لما كان حكاية عن نفس الامر ومرتبة الحكاية انما هي في الذهن فمفهوم الوجود الذي هو نفس حكاية ذهنية ليس قائما الا بالذهن لا بنفس المهية فلا يكون عارضا لنفس المهية في نفس الامر ويكون الحكم بكونه لاحقا للمهية كاذبا غير مطابق للواقع واما قوله واذا اريد الحكاية عن قيامه فجيب جدا اذ الحكاية عن قيام الوجود بالمهية لا يمكن ان يكون بلية مركبة اذ القضية التي محمولها الوجود او الموجود بلية بسيطة كما تقرر عندهم نعم اثبات مفهوم سوى الوجود سواء كان من جواهر يات الحقيقة او من عوارضها تامين حيث المعنى المركب وبالله التوفيق ومنه الوصول الى التحقيق

قوله فيلزم كون الشيء آه يعني على تقدير كون الوجود صفة زائدة قائمة بالمهية يلزم كون المهية موجودة قبل قيام الوجود بها اذ لا معنى لقيام الصفة بما هو معدوم محض فيلزم كون الشيء موجودا مرتين مع قطع النظر عن كون الوجود السابق عين الوجود اللاحق او غيره فان كان الوجود السابق عين اللاحق يلزم تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره يلزم التسلسل في الوجودات وارد عليه انه لا يلزم الا استحالات التي ذكرها اذا كان لشيء واحد وجودات متعددة في ظرف واحد اذ على تقدير ان يكون لشيء واحد وجودات متعددة في ظروف متعددة فيجوز ان يكون لذلك الشيء وجود ان احدهما خارجي والآخر ذهني ويكون ثبوت الوجود الخارجي للشيء موقوفا على وجوده في الذهن وثبوت وجوده في الذهن لا يكون موقوفا على الوجود الخارجي حتى يلزم تقدم الشيء على نفسه بل يكون موقوفا على وجوده في ذهن آخر وبهذا فلا يلزم الا التسلسل في الوجودات وهي لكونها اعتبارية منقطعة بانقطاع الاعتبار وان قيل انه يلزم التسلسل في الاذهان قلنا التسلسل في الاذهان وان كان لازما لكنه ليس بمحال لما قال وهي غير مترتبة يعني ان الاذهان المتعددة غير مترتبة فلا يلزم التسلسل في الامور المترتبة حتى يكون مستحيلا او احد عليه بانا لا نسلم ان التسلسل في الوجودات المتعددة في ظروف متعددة في امور غير مترتبة محال بل هو ممكن واقع [illegible] في الوجودات التي هي امور اعتبارية وانت خبير بان كون الشيء الواحد موجودا بوجودات متعددة في ظروف واحدة من الاستحالة بخلاف تعدد الوجود بحسب تعدد الظروف اذ لا استحالة فيه اصلا كما في زعم بعض الاعلام لما كان الوجود الذهني مخصوصا بالعلم الانطباعي كما في البطلان لزوم التسلسل في الصور الادراكية المتميزة بحسب تعدد النفس تميز الخ الوجودات المرتبة واليه الترتيب في الوجودات يستلزم الترتيب في الاذهان ولو بالعرض وذلك كما يفي لبيان الاستحالة منها بالادلية والثانوية الى غير ذلك فيجري فيها البرهان وكون الوجود من الامور الانتزاعية غير ضار لانها متحققة في نفس الامر تحقق منشأ انتزاعها والحق انه لا معنى لكون المهية متصفة بالوجود في ذهن من الاذهان لان قيام الوجود بالمهية واتصافها بالوجود على تقدير

كون الوجود عارضا في نفس الامر وهو موجودية المهية في نفس الامر ولا ريب ان موجودية المهية في نفس الامر ليست عبارة عن كونها معروضة لحيثية ذهنية ولا مشروطة بحيثية ذهنية ولا منوطة بلحاظ الذهن اذ موجودية المهيات ليست مرهونة بلحاظ لاحظ وبالجملة اتصاف المهية بالوجود في ذهن من الاذهان ليس الا في مرتبة الحكاية الذهنية ولا كلام في هذه المرتبة بل في اتصاف المهية بالوجود في نفس الامر وليس معنى موجودية المهية على تقدير كون الوجود عارضا لها في نفس الامر الا اتصاف المهية بالوجود في نفس الامر وما معنى الوجود الذي يصف به الذهن المهية في مرتبة الحكاية الذهنية فهو قائم بالذهن لا بالمهية فتامل وانت تعلم ان الحاصل في الخارج غير الحاصل في الذهن بحسب الحقيقة الشخصية وان كانا متحدين بحسب الحقيقة النوعية وكذا الحاصل في ذهن والحاصل في ذهن آخر متغايران بحسب الحقيقة الشخصية وان كانا متحدين بحسب الحقيقة النوعية ولا اشكال ان القول بان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له انما يقتضي ان ثبوت اي شيء كان فرع ثبوت شخص المثبت له لا ثبوت ما هو مشارك له بالنوع فثبوت الوجود الخارجي لا يكون فرعا الا لثبوت الشخص الخارجي والموجود الذهني ليس عين الشخص الخارجي بل غاية الامر الاتحاد في الحقيقة النوعية وفي هذا القدر كفاية فرعا له وكذا ثبوت الوجود الذهني لا يكون فرعا الا لثبوت هذا الشخص المثبت له لا للوجود في ذهن آخر فانه ليس عين ذلك الشخص وان كان مشاركا له في الحقيقة النوعية فقول المورد انه يجوز ان يكون ثبوت الوجود الخارجي موقوفا على وجوده في الذهن وثبوت وجوده في الذهن موقوفا على وجوده في ذهن آخر غير صحيح قال بعض الاكابر قدس سره هذا كلام متين لكنه لو تم لا ندم قصر اصحابنا على المحشي من ان الوجود من المعقولات الثانية وان ظرف عروضه الذهن لانه لما كان الموجود في الذهن مغايرا للماهية في الخارج لا يكون ظرف عروضه الذهن فلا بد ان يكون ظرف عروضه الخارج والا لا يبقى العروض في نفس الامر وقد اجيب عنه اي عن الايراد المذكور بان ثبوت الوجود لشيء واتصافه به في كل ظرف فرع لوجود الموصوف في ذلك الظرف فلا يفيد كون احدهما في ظرف والآخر في ظرف آخر وما ذكره المورد انما يتم لو كان ظرف ثبوت الوجود مغايرا لظرف ثبوت المثبت له وحاصل هذا الجواب وجوب اتحاد ظرف الثبوت والمثبت له وحاصل جواب المحشي وجوب الفرعية بالنسبة الى شخص المثبت له واعترض عليه اي على هذا الجواب بان اتحاد ظرف الثبوت والمثبت له مسلم لكن ثبوت الوجود للمهية انما هو الذهن فلا يتوقف الا على وجود المهية في الذهن وعلى هذا ثبوت الوجود الذهني الذي هو في ذهن من الاذهان كان في ذهن آخر فكان فرعا للوجود في الذهن الآخر والحاصل ان اتصاف المهية بالوجود الخارجي في ذهن زيد متوقف على وجودها في هذا الذهن واتصافها بهذا الوجود انما هو في ذهن بكر بشرط ان يكون ظرف الاتصاف ذهن بكر اي يكون ظرف اتصاف المهية بالوجود في ذهن زيد ذهن بكر بان يلاحظ في ذهن بكر ان المهية متصفة في ذهن زيد فيكون ظرف الاتصاف ذهن بكر بسبب هذه الملاحظة وظرف الوجود ذهن زيد لوجود المهية في ذهن زيد فيكون اتصاف المهية بالوجود في ذهن زيد فرع الوجود في ذهن بكر فلزم اتحاد ظرف الثبوت والاتصاف ووجود الموصوف اعني ذهن بكر وهكذا الى غير النهاية كل ظرف لوجود لا يكون اتصاف المهية به في ذلك الظرف بل في ظرف آخر ولا بد ان يكون وجود الموصوف مقدما على الاتصاف في ظرفه فظرف الوجود غير ظرف الاتصاف بذلك الوجود وان كان ظرف الوجود الموقوف عليه هو بعينه ظرف الاتصاف وعلى هذا موجودية الاشياء في ظرف ليس بالاتصاف بالوجود في ذلك الظرف لانه في الملاحظة الذهنية ولا يخفى انه اي هذا الاعتراض قليل الجدوى لان ظرف الاتصاف ليس مغايرا لظرف الوجود يعني ان القول بكون ظرف الاتصاف مغايرا لظرف الوجود لا يجدي شيئا لان ظرف الاتصاف ليس مغايرا لظرف الوجود فان المراد من الاتصاف ما يكون في مرتبة الحلول والمحكي عنه وهو عبارة عن الوجود الخاص

للصورة الحاصلة في الذهن المخصوص فلو كان الاتصاف في ذهن آخر يلزم وجود هذه الصورة في ذلك الذهن فيلزم قيام عرض واحد في محلين والحاصل ان ظرف الاتصاف وظرف الوجود واحد ولا يمكن ان يحصل الشئ الحاصل في ظرف بوجود يحصل في ظرف آخر ووجه كون الاعتراض قليل الجدوى انه وان افاد كون ظرف الاتصاف وظرف الوجود والموقوف عليه للاتصاف واحدا لكنه لا ينفع الجواب بهذا القدر للمانع المراد بالاتصاف ما هو في مرتبة الحلول والحكي عنه بمعنى مصداق الحمل فتامل قال في الحاشية انظاهر ان المعترض القائل بتغاير ظرف الوجود والاتصاف خلط بين المطابق بالفتح والمطابق بالكسر انتهى يعني ان المعترض قد اشتبه عليه المحكي عنه بالحكاية فان ظرف الحكاية يجوز ان يكون مغايرا لظرف المحكي عنه فلا يمكن ان يكون مغايرا لظرفه فان المحكي عنه مصداق القضية وهو عبارة عن تقرر الموضوع في نفسه او تقرره على صفته والكلام ههنا في المحكي عنه لا في الحكاية وهذا ان كان حقا لكن الحشي سيصرح بان ظرف الوجود الخارج وظرف اتصافه الذهن وعلى هذا يجوز ان يكون ظرف الوجود والذهن وظرف اتصافه ذهنا آخر وكيف لا يكون ظرف الاتصاف وظرف الوجود واحدا والشئ اذا حصل في ذهن لا يمكن ان يحصل فيه بالوجود في ذهن آخر يعني ان اتصاف الشئ بالوجود في ظرف عبارة عن كونه فيه بحيث يصح انتزاع الوجود عنه لان الكلام في الاتصاف الحاصل في مرتبة المحكي عنه فلا يمكن ان يحصل الشئ في ظرف بالوجود في ظرف آخر ضرورة ان الوجود هنا الحصول المصدري فوجود الشئ في ظرف هو حصوله في ذلك الظرف ولا معنى لان يوجد الشئ في ظرف ويكون الوجود قائما به في ظرف آخر فان قلت انا ان جعل ظرف اتصاف المهية بالوجود الملاحظة دون الذهن والخارج كما نقل عن بعض المحققين ليسهل الامر لان ثبوت الوجود للمهية انما هو في الملاحظة فوجود المثبت له المتوقف عليه هذا الثبوت هو للملاحظة ضرورة ان ثبوت الشئ للشئ في الملاحظة لا يستدعي الا ملاحظة المثبت له فانه اي ثبوت الشئ في الملاحظة عبارة عن ملاحظة ثبوت الشئ للشئ فلا يلزم الا ملاحظة المثبت له قبل هذا الثبوت لا ثبوت المثبت له في الواقع حتى يلزم الاشكال الذي ذكره المستدل قال بعض الاكابر قدس ان الحاصل في الذهن الشئ المتشخص بالتشخص الذهني المكتنف بالعوارض الذهنية ويكون مبدأ الانكشاف معلومه الذي هو الشئ من حيث هو اي مع قطع النظر عن التشخص الذهني وعوارضه الذهنية فيلاحظ هو نفسه وقد يجعل مرآة للملاحظة امر آخر متحد معه فالموجود في الملاحظة ان كان عبارة عن هذا الملحوظ الموجود بوجود ظلي في ضمن هذا الشخص المكتنف الذهني فموجود ذهني والاتصاف بالوجود فرع للوجود والذهني لهذا الملحوظ فاتصافه بهذا الوجود الذهني فرع لوجود ذهني آخر ويرجع الاشكال فتقرر وصعب الامر كما كان وان كان عبارة عن الموجود بوجود آخر فلا بد من بيانه فان الضرورة قاضية بان ليس للملحوظ وجود سوى هذا الوجود الذهني والخارجي قلت بل لا يسهل الامر فان الكلام في المطابق بالفتح لا في المطابق بالكسر فتامل يعني ان كلام المستدل في المطابق بالفتح اي المحكي عنه الذي يكون مهية الحلول لا في المطابق بالكسر اي في مرتبة الحكاية وليس ظرف المحكي عنه الملاحظة حتى يسهل الامر وانت تعلم ان هذا الكلام يدل على ان ظرف المطابق بالفتح اعني المحكي عنه ليس هو الذهن فلا يكون ظرف عروضه الا الخارج عن خصوص الملاحظة الذهنية فمطابق زيد موجود مثلا لا يكون الا الخارج او نفس الامر مع قطع النظر عن خصوص الملاحظة الذهنية فلا يكون هذه القضية ذهنية بل يكون اما خارجية او حقيقية فلا يكون الوجود من المعقولات الثانية التي ظرف عروضها خصوص الذهن ولا يكون القضايا المنعقدة منها ذهنيات مع انه سيصرح بان الوجود من المعقولات الثانية وان القضايا المنعقدة منها ذهنيات

قوله لان جميع آه حاصله انها الوجود لو كان عارضا للمهية لكان للمهية وجود قبل عروض الوجود اذ لا معنى لعروض الوجود وقيامه بها بوجود معدوم محض فلا بد هناك من وجود آخر موا يضم عارض ولا بد من تقدم المهية على هذا الوجود ايضا وكذا فيلزم التسلسل ومع ذلك فلا بد هناك من وجود هو عين المهية لان جميع هذه الوجودات العارضة الغير المتناهية كالوجود الاول في عروضها للمهية فيجب ان يكون لها وجود قبل هذا المجموع اذ لا يكفي اتصاف المعدوم بالصفات الوجودية وهذا الوجود لا يكون زائدا والا لم يتم المجموع مجموعا فثبت المطلوب وهذا اي القول بكون الوجود عارضا للمهية قبل جميع الوجودات العارضة الغير المتناهية مبني على ان العلة الخارجية للمجموع وهي التي تفيد وجود المعلول من دون ان يدخل في قوام المعلول وحقيقته علة لكل جزء منه كما سيأتي في موضعه ووجه البناء عليه ان وجود الموصوف شرط لوجود الصفة وثبوتها والشرط من العلل الخارجية وهي كما تكون علة للمجموع تكون علة لكل جزء منه بخلاف العلل الداخلة كالمادة والصورة فانه لا يجب ان تكون علة لجميع اجزائه وذلك لان حاجة المركب عبارة عن حاجة اجزائه فليس له حاجة اخرى سوى حاجة الاجزاء فليس له علة سوى علة الاجزاء واذا لم يكن موجدا للكل موجدا لكل جزء لم يكن موجدا للكل لانه عبارة عن جميع الاجزاء وما قال بعض (يعني ملا محسن) نافي كلام المحشي ان هذه المقدمة لو تمت لاستلزمت ان يرتفع الكلية والجزئية عن العالم ضرورة احتياج الكل الى جزئه وهم يصرحون بعلية الاجزاء للكل في الخارج وان قيدت العلة بالتامة فيدفع النقض فان الاجزاء علة ناقصة للكل وتم الاستدلال على اثبات الواجب فان الكلام ههنا في العلة التامة ولكن لم تتم ما قصده المحشي من توقف الاستدلال على المقدمة المذكورة فان وجود المثبت له علة ناقصة لوجود المثبت ليس بشيء لان الكلام ههنا في العلة الخارجية لا في العلة مطلقا واذا عرفت هذا فلا يرد ما قال ميرزا جان انه ان اريد بالمجموع المجموع اي مجموع الوجودات من حيث المجموع فممنوع لان الوجود السابق عليه اي الوجود الذي كان قبل الاتصاف بهذا المجموع هو الوجود الداخل فيه اي في هذا المجموع بل نقول كل واحد منها يصلح هذا وهو غير المجموع المتقدم وان اريد كل واحد منها فمقبول عروض كل واحد لا يلزم من ان يكون مسبوقا بوجود واحد سابق على كل واحد بل يكون ذلك بان يكون عروض كل واحد واحد مسبوقا بواحد آخر وقد تحقق في السلسلة هذا الوجود آخذا الى غير النهاية فلا يثبت وجود آخر غير هذه الوجودات يكون عينا اذ المفروض ان كل واحد منها مسبوق بواحد منها قوله الوجه الثالث آه حاصله ان الوجود لو كان زائدا على المهية عارضا لها فاما ان يكون متصفا بالوجود او بالعدم لا سبيل للثاني والا لزم اتصاف الشيء بنقيضه وعلى الاول يسأل الكلام في وجود الوجود ولم يجز الى غير النهاية فيلزم من وجود شيء وجود اشياء لا متناهية مترتبة في الخارج فان قيل هذا الوجه اي الوجه الثالث الدال على عينية الوجود على تقدير تمامه يدل على ان لا يكون شيء من الاعراض التي هي زائدة على معروضاتها قطعا زائدا فان السواد مثلا لو كان زائدا على هوية الاسود فكان لها سواد آخر لامتناع ان يكون لا اسود وذلك لانه لو كان لا اسود يلزم اتصافه بلا سواد والا يلزم ارتفاع النقيضين فيكون السواد متصفا بنقيضه فينتقل الكلام اليه اي الى السواد الآخر بان يقال لو كان السواد الآخر زائدا على السواد يكون له سواد آخر ويلزم التسلسل فلا بد وان يكون السواد عين الاسود وفيه ما قيل ان هذا الوجه انما يدل على عدم زيادتها على انفسها لا على عدم زيادتها على معروضاتها فان الوجود مثلا لو كان زائدا على نفسه ولم يكن عينها لكان له وجود آخر والا لكان له عدم فيلزم اتصافه بنقيضه وذلك السواد لو كان زائدا على نفسه لكان له سواد آخر لامتناع ان يكون لا اسود فان قول المستدل لو كان له وجود آخر وسواد آخر متوجه على تقدير عدم زيادتها على الماهيات ايضا فان الوجود والسواد

وان فرض انه عين الموجود او عين الاسود مع فرض انه زائد على نفسه لابد ان يكون له وجود آخر لامتناع اتصافه بقيضه قلنا مقصودنا المستدل ليس ان الوجود المصدري الانتزاعي لو كان زائدا كان له وجود آخر ويلزم التسلسل على تقدير كونه زائدا انما يلزم التسلسل في الاعتباريات وتوسيس بمستقيل بل المقصود ان الوجود الحقيقي الذي به الموجودية وهو منشأ لانتزاع الوجود الانتزاعي ومصداق لحمله لو كان زائدا على الماهية لكان له وجود آخر لامتناع ان يكون معدوما فلو كان معدوما كان امرا انتزاعيا فلابد له من منشأ الانتزاع اذ لا وجود للانتزاعيات الا بوجود المنشأ فيكون الموجود حقيقة منشأ انتزاعه فلابد وان يكون موجودا والا لكان هذا الوجود ايضا انتزاعيا ويجب ان ينتهي بالآخرة الى منشأ هو الوجود حقيقة واذا فرض زيادة الوجود في كل موجود ينقل الكلام ويلزم التسلسل قال في الحاشية وذلك لان الوجود الحقيقي لو كان متصفا بقيضه اي بالعدم لكان امرا انتزاعيا فكان له منشأ الانتزاع وكان هذا المنشأ هو الوجود او المنتهي اليه انتهى بخلاف سائر الاعراض كالسواد مثلا على تقدير زيادته على الجسم لا يجب ان يكون اسودا قال بعض الفضلاء بل لا يكون اسودا لان مصداق حمل المشتق قيام المبدأ سواء كان حقيقيا بان يكون مغايرا للمحل ولو بالاعتبار او غير حقيقي وهو ما يرجع الى عدم القيام بالغير بل نفسه وكلاهما منتفيان في السواد القائم بالجسم مثلا فلا يرد النقض بسائر الاعراض وارد عليه بانه يوجب زيادة الوجود على سائر الاعراض والا لم يصح حمل الموجود عليها فان مصداق حمل المشتق قيام المبدأ ولا قيام للموجود بالاعراض حقيقيا لعدم المغايرة على زعمهم ولا غير حقيقي وهو ما يرجع الى عدم القيام بالغير اذ الاعراض ليست كذلك فتامل مع ان التناقض بالذات انما هو بين الوجود والعدم هذا جواب آخر بناؤه على ان العدم لا يضاف الا الى الوجود سواء كان وجودا في نفسه او وجودا رابطيا فالسواد معناه رفع وجود السواد في نفسه او سلب ثبوته لشئ آخر فهو نقيض لوجود السواد لا للسواد فاذا كان السواد لا اسود لا يلزم اتصاف الشئ بنقيضه حقيقة لان اللاسواد ليس نقيضا له بل هو نقيض لوجود السواد وفيه ما افاده بعض الاكابر من ان حقيقة التناقض كون مفهومين بحيث يلزم من صدق كل في نفس الامر او على موضوع كذب الآخر فيهما او عليه وبالعكس وهذا المعنى غير مختص بالوجود وبالعدم الا ان يراد بهما الوجود والعدم الربطيان ويخصص التناقض بالقضايا ثم على التنزل للاسواد وان لم يكن نقيضا للسواد لكنه لازم للنقيض قطعا كما يلزم الاستحالة فان قيل الاستحالة مختصة بالنقيضين بالذات يقال هذا حكم محض اذ بناء الاستحالة على ان الصدق يقتضي الاتحاد والتناقض يقتضي التباين وهو يترك النقيضان فيه مطلقا فتامل فان قلت قول المستدل لامتناع اتصاف الوجود بالعدم الذي هو نقيضه ليس بشئ اذ لا يلزم من اتصاف الوجود بالعدم اتصافه بنقيضه لان الوجود على راي من قال بعينية تعدد يعني ان للوجود معان متعددة منتزعة من قبول بعينيته الهوية وكون الهويات متعددة وكذا العدم له معان متعددة على هذا التقدير اذ العدم سلب الوجود في اي حالة فاذا كان الوجود متعددا والعدم على تقدير ما اذا كان الوجود موجودا يكون موجودا بوجود زائد عليه فتارة يوجد ويكون معدوما وما يسلب ذلك الوجود الآخر وح لا يلزم اتصافه بنقيضه بل اتصافه بنقيض وجوده الذي هو غيره قال بعض الاكابر قدس سره هذا الايراد غير وارد على المقصود لان الوجود الحقيقي لا يتصف بالعدم بان يصدق عليه المعدوم سواء كان هذا العدم نقيضا له او لوجوده والمراد من النقيض في قوله لامتناع اتصافه بالعدم الذي هو نقيضه الحكمي من ان يكون نقيضا له او نقيضا لوجوده قلت عينية الوجود لا يستلزم تعدده ولا تعدد العدم كما سبقت الاشارة اليه يعني ان عينية الوجود لا يستتبع تعدده كما مر سر المحشي في ذيل قول الشارح في لحقت آه فيجوز ان يكون لكل من الوجود والعدم معنى واحدا

مشترکا علی تقدیر العینیة ایضا یعنی تقدیر کون الوجود زائدا لو کان الوجود معدوما یلزم اتصافه بنقیضه لان کلا منهما نقیض الآخر بحسب معنی واحد مع ان المقدر زیادة الوجود لا عینیته فلا تغفل یعنی ان المفروض کون الوجود زائدا فلا یلزم التعدد فی الوجود ولا فی العدم لانه لا یجیء الا علی تقدیر العینیة وعلی تقدیر کونه زائدا یکون معنی واحدا وفیه ما فیه قال فی الحاشیة وذلک لان الزیادة ایضا لا یستلزم الوحدة کما ان العینیة لا یستلزم التعدد فیجوز کونه متعددا مع کونه امرا زائدا فلو کان معدوما لم یلزم اتصافه بنقیضه فلا یتم الدلیل انتهی الا ان یقال فی الجواب ان هذا الوجه من الدلیل مبنی علی اشتراک الوجود معنی کما هو المشهور من القائلین بزیادته وما قال بعض ناظری کلام المحشی ان الوجود علی تقدیر الزیادة یجوز ان یکون کلیا متکررا بالنوع فیکون حصته عارضا له ومغایرا معه فعلی تقدیر اتصاف الوجود بالعدم لا یلزم اتصافه بنقیضه بل اتصافه بنقیض وجوده الذی هو غیره ففیه ان الکلام ههنا فی الوجود الذی هو مصداق الوجود بالمعنی المصدری ومنشأ الانتزاع وهو لیس کلیا متکررا بالنوع بل الکلی المتکرر بالنوع انما هو الوجود بالمعنی المصدری الانتزاعی ولیس الکلام فیه کما لا یخفی فتامل ولا تغفل **قوله** انما المستحیل آه یعنی ان الوجود لیس موجودا لانه من المعقولات الثانیة فیختار انه معدوم واتصاف شیء بنقیضه بالحمل الاشتقاقی لیس بمستحیل انما المستحیل اتصافه بالحمل المواطاتی بان یقال الوجود معدوم واعترض علیه المحشی بقوله اعلم ان التناقض بین امرین انما هو باعتبار الصدق علی امر آخر من جهة واحدة بحیث یلزم من صدق کل کذب الآخر فیتحقق التناقض بین المتقیضین کما یتحقق من مبدإ منهما کالموجود والمعدوم لان مدار التناقض انما هو صدقهما علی امر واحد بالحیثیة المذکورة وهو یتحقق فی المبدإ والمشتق کلیهما غایة الامر انه یتحقق فی المبدإ باعتبار الحمل الاشتقاقی وفی المشتق باعتبار الحمل المواطاتی ویمکن ان یکون لشیء واحد نقیضان احدهما باعتبار حمل الاشتقاق والآخر باعتبار حمل المواطاة کالوجود فان نقیضه بالاعتبار الاول العدم اذا الوجود اذا کان محمولا علی شیء بالاشتقاق بان یقال انه ذو وجود فیعتبر فی نقیضه الحمل الاشتقاقی ایضا فیکون نقیضه بهذا الاعتبار العدم لان حمله علی شیء آخر انما هو بالاشتقاق وبالاعتبار الثانی اللاوجود اذا الوجود اذا کان محمولا علی شیء بالحمل المواطاتی یجب ان یعتبر فی نقیضه هذا الحمل ایضا فیکون نقیضه اللاوجود ویجوز صدق احد النقیضین علی الآخر مواطاة بان یصدق علیه حملا بالعرض اذ لا یصح حمل نقیض الشیء علیه باعتبار الحمل الذاتی کما یقال الجزئی لا جزئی یعنی ان مفهوم الجزئی لیس بجزئی بل مفهومه کلی یصدق علی کثیرین واللامفهوم مفهوم افراد المفهوم عبارة عما یحصل فی الذهن ومعنی اللامفهوم ایضا حاصل فیه فیصدق علیه انه مفهوم فما قال الشارح من استحالة اتصاف الشیء بنقیضه بالحمل المواطاتی لیس بشیء ویجوز صدق کل من النقیضین علی کل منهما من جهتین بالحمل العرضی لمفهوم کل من الموجود والمعدوم فیصدق علیه الموجود من حیث انه موجود فی الذهن والمعدوم من حیث انه معدوم فی الخارج یعنی ان الموجود والمعدوم مع کونهما نقیضین یصدق کل منهما علی الآخر بجهتین مختلفتین اذ الموجود فی الذهن من حیث وجوده فیه یصدق علیه انه موجود ویصدق علیه المعدوم ایضا من حیث کونه معدوما فی الخارج وکذا المعدوم فی الخارج یصدق علیه المعدوم من حیث انه معدوم فی الخارج ویصدق علیه الموجود ایضا من حیث کونه موجودا فی الذهن وکذا یجوز صدق النقیضین باعتبار حمل المواطاة وحمل الاشتقاق علی امر آخر بان یصدق احدهما بطریق حمل المواطاة والآخر بطریق حمل الاشتقاق کما اذا کان الشیء موجودا ولا یکون عین الوجود کما یقال انه لا وجود باعتبار الحمل المواطاتی وموجود باعتبار الحمل الاشتقاقی وههنا ینبغی ان نعلم ان طائفة من المفهومات وهی التی یعرض حصتها لانفسها محمولة علی انفسها حملا بالعرض

بحيث ينعقد قضية طبعية او محصلة قد مائية صادقة في ضمنها ولا يسري الحكم الى الافراد والا فحمل المفهومات على انفسها بالحمل المعتبر في المحصورات ضروري لا مجال لتوهم التخصيص فيها وهذا انما يكون اذا كانت مبادي تلك المفهومات قائمة بها كالموجود المطلق لانه موجود مطلق والهية المطلقة لانها هية مطلقة والممكن العام لانه ممكن عام واشباهها كالكلي والشئ واشباهها وبعضها محمولة عليها نقائضها بهذا الحمل بحيث ينعقد قضية طبعية او محصلة مذكورة كاللامفهوم فانه اذا حصل معناه في الذهن صدق عليه انه مفهوم فلا يصدق على نفسه والجزئي لان مفهومه صادق على كثيرين فيصدق عليه اللاجزئي دون الجزئي والممكن الخاص انه وجود مفهومه في الذهن ضروري فلا يصدق على نفسه بل يصدق عليه نقيضه وتظنها قال بعض الاكابر قده حمل نقائض هذه المفهومات على انفسها بالحمل المعتبر في المحصورات اي الحمل الساري الى الافراد ممتنع ولعل هذا هو مراد الشارح بقوله واما المستحيل فصافه مواطاة فلا اشكال في كلامه اصلا وانت تعلم انه لا ريب في استحالة حمل النقيض على النقيض الآخر بالحمل المعتبر في المحصورات لكن لا يصلح ان يكون مراد الشارح هو هذا لانه يجوز صدق احد النقيضين على الآخر بالحمل الاشتقاقي فلو كان المراد بالحمل الحمل المعتبر في المحصورات فيجوز حمل احد النقيضين على الآخر بالاشتقاق بالحمل المعتبر في المحصورات فيكون ما يصدق عليه احد النقيضين اشتقاقا يصدق عليه النقيض الآخر اشتقاقا مع انه محال قطعا ولا يتوهم ان عدم العدم من هذا القبيل لانا نقول ان عدم العدم من قبيل المفهومات التي يصدق عليها نقائضها حملا بالعرض لان عدم العدم نقيض للعدم المطلق ولا يصدق على عدم العدم انه عدم فيصدق عليه نقيضه فصار من قبيل المفهومات التي يصدق عليها نقائضها حملا بالعرض وهو فساد هذا التوهم ما بينه بقوله لان العدم الذي هو نقيض للعدم المطلق يعني عدم العدم الذي هو نقيض للعدم المطلق محمول عليه اي على عدم العدم بالحمل الذاتي لا بالحمل العرضي فكيف يكون من قبيل المفهومات المذكورة ووجه حمله عليه حملا بالذات ما بينه بقوله لان العدمات المخصوصة حصص للعدم المطلق لان الحصة عبارة عن الكلي مع التقييد والعدمات المخصوصة تحصلت من العدم المطلق مع اعتبار الخصوصيات والعدم المطلق نوع لها فيكون العدم عين تلك الحصص فيكون حمل العدم المطلق على العدمات المخصوصة حملا ذاتيا لا عرضيا وعدم العدم من العدمات المخصوصة فيكون حمل العدم عليه حملا ذاتيا فلا يكون عدم العدم من قبيل المفهومات التي تحمل عليها نقائضها قال في الحاشية والتحقيق وما يليق به النظر الدقيق ما ذكره في بحث التقابل ان العدم المضاف اليه في عدم العدم ان كان بمعنى سلب الوجود المطلق فهو مقابل وغير محمول لامتناع اجتماعهما وان كان بمعنى السلب المطلق فهو محمول وغير مقابل وبهذا يندفع الشبهة المشهورة انتهى اعلم انه قال المحشي في بحث التقابل العدم بمعنى سلب الوجود المطلق يقابل العدم المضاف لامتناع اجتماع العدم المطلق بمعنى سلب الوجود المطلق وعدم العدم المطلق بهذا المعنى نعم العدم المطلق بمعنى السلب المطلق لا يقابل العدم المضاف اليه لامكان اجتماعهما وذلك لان السلب المطلق على وجهين الاول ان يلاحظ مع الاطلاق والثاني ان يلاحظ نفس طبيعته لا مع الاطلاق وسلبه على الوجه الاول غير معقول لكونه مبطلا لنفسه فهو على الوجه الثاني وح يجتمع مع ثبوته في ضمن فردين انتهى وحاصله ان العدم المضاف اليه في عدم العدم ان اخذ بمعنى سلب الوجود المطلق فهو نقيض له وغير محمول عليه لامتناع اجتماعهما وان اخذ بمعنى السلب المطلق من الوجود فان اخذ على الاطلاق فسلبه غير معقول وان اخذ نفسه من حيث هي من دون لحاظ الاطلاق فسلبه ليس نقيضا له وبالجملة العدم الذي هو محمول على عدم العدم ليس نقيضا له وما هو غير محمول نقيض له وفيه ما افاد بعض الاكابر قده انه ان اراد بقوله فسلبه على الوجه الاول غير معقول ان سلبه على الوجه الاول لا مفهوم له اصلا فهو ظاهر الفساد كيف وسلب السالب المأخوذ من حيث الاطلاق مفهوم متعقل اتفاقا وان

اراد انه ليس له مصداق نحقق لكن لا يلزم منه ان لا يكون بينه وبين ما اضيف اليه تناقض فان استحالة مصداق مفهوم لا ينافي كونه نقيضا لشئ اصلا ثم انه دفع التوهم المذكور بالاضراب عما قال اذ لا انفعال بل نقيضه اي نقيض عدم العدم ليس محمولا عليه اي على عدم العدم اصلا لا بالذات ولا بالحمل العرضي لان نقيضه اي نقيض عدم العدم عدم العدم وهو ليس محمولا على عدم العدم لا العدم الذي هو نقيض الوجود ولعيني العدم الذي هو نقيض الوجود وليس نقيضا لعدم العدم حتى يلزم حمل النقيض عليه قال في الحاشية لانه على تقدير ان يكون عدم العدم نقيض العدم يلزم ان يكون للعدم نقيضان احدهما الوجود والآخر عدم العدم حاصله ان التناقض في عدم العدم ليس بين اضاف والمضاف اليه والا يلزم ان يكون للعدم المضاف اليه نقيضان احدهما الوجود المرفوع به والآخر العدم الذي يضاف اليه ويرفعه وقد تقرر ان التناقض نسبة وحدة لا يكون تحققها الا بين مفهومين واما عدم صدقها على شئ واحد فلان عدم العدم مساوق للوجود والمرفوع بالعدم المضاف اليه وفيه كلام اما اولا فلانه مبني على ان نقيض الشئ عبارة عن رفعه وان المرفوع ليس بنقيض فنقيض عدم العدم هو عدم عدم العدم لا مرفوعه الذي هو العدم مع ان الحق ان كلا من الرفع والمرفوع نقيض للآخر واما ثانيا فلانه لو سلم ان المرفوع ليس بنقيض فلا ريب ان المرفوع لازم مساو لنقيض الرفع والمراد بالنقيض ههنا ما يعم هذا اللازم المساوي واما ثالثا فلان كلامه في الحاشية يدل على ان العدم المرفوع بعدم العدم بمعنى سلب الوجود ومعنى عدم العدم سلب سلب الوجود وليس الامر كذلك لان متوهم صدق نقيض عدم العدم عليه انما يتوهم في عدم العدم الذي مرفوعه السلب المطلق الاعم من سلب الوجود وسلب السلب اعني نفس السلب هكذا افاد بعض الاكابر قدس سره وبهذا اي بما فهم من كلام المحشي ان النقيض عبارة عن رفع الشئ يندفع الاشكال بان للعدم نقيضين الوجود وعدم العدم وقد تقرر ان التناقض لا يكون الا بين مفهومين وجه الدفع ان نقيض العدم انما هو عدم العدم لا الوجود لان نقيض الشئ عبارة عن رفعه فلا يكون للعدم نقيضان بل نقيضه واحد وهو عدم العدم وانت خبير بان الاشكال انما يتوجه في التناقض بين القضايا وقد مر ما ينفي بدفعه واما التناقض في المفردات فهو عبارة عن التباعد والاضافة في ان يكون مفهوما متساويان واقعان على غاية البعد من مفهوم وكذا يندفع الشبهة المشهورة وهي ان عدم العدم المطلق فرد وهو نقيضه يعني ان العدم المطلق يصدق على عدم العدم وغيره من العدمات المخصوصة فيكون عدم العدم فردا للعدم المطلق وهو نقيض له لانه سلب له وبينهما اي بين الفردية والتناقض تدافع اذ الفردية تقتضي الحمل والتناقض يقتضي امتناعه انتهى وجه الاندفاع ان المرفوع ليس نقيضا للرفع فالعدم المطلق نوع لعدم العدم وليس نقيضا له والحق ان الاشكال غير مندفع بهذا الجواب اما اولا فلان [illegible] واحد وهو لازم واما ثانيا فلان المرفوع وان لم يكن نقيضا لكنه لازم مساو للنقيض [illegible] محال وما قال المحشي في بحث التقابل في جواب هذا الاشكال من انه ان اريد بالعدم المطلق سلب الوجود المطلق فعدمه ليس نقيضا له بل المطلق فعدمه ليس نقيضا له يعني ان العدم بمعنى السلب المطلق لا يقابل العدم المضاف اليه لامكان اجتماعهما وذلك لان السلب المطلق على وجهين الاول ان يلاحظ مع الاطلاق والثاني ان يلاحظ نفس طبيعته لا مع الاطلاق وسلبه على الوجه الاول غير معقول لكونه مطلقا نفسه وهو على الوجه الثاني وان يجتمع مع ثبوته في ضمن فرد من فقد عرفت سخافته مما سبق وذلك لان للسائل ان يختار الشق الثاني ويقول عدم العدم بهذا المعنى صورته حاضرة في العقل قطعا وهو عدم مطلق مضاف الى نفسه فيكون حصته منه وارفعاله ايضا فيكون نقيضا له بلا ريب غاية الامر

ان يكون صدقه على شئ محالا فى الواقع وهذا غير ضار فى كونه نقيضا للشئ فلزم كون شئ واحد فردا ونقيضا فافهم وبهذا اجاب المحقق الدوانى فى الحاشية القديمة بان هذا العدم المقيد من حيث انه عدم مقيد مع قطع النظر عن خصوصية القيد نوع منه ومن حيث انه رفع العدم مقابل له فالمنظور اليه فى الاعتبار الاول هو كونه عدما مقيدا بالقيد وبالاعتبار الثانى هو كونه رفع العدم وسلبه فالموضوع مختلف بالاعتبار واورد عليه صاحب الافق المبين بان المقيد باعتبار مطلق التقييد اذا كان نوعا من العدم كان باعتبار الخصوصية اخرى بان يكون كذلك ونوعيته الاولى باعتبار طبيعة العدم غير مدافعة لان يكون الثانى ايضا نوعا منه بل محققة لذلك واجاب عنه المحشى فى بحث التقابل بان حاصل كلامه ان هذا العدم من حيث هو عدم مقيد بقيد مالا بالخصوصية فرد له فان مناط الفردية هو التقييد بقيد ما وخصوصية القيد ملغاة ومن حيث هو رفع مفيد بخصوصه نقيض له فان مناط كونه نقيضا له هو كونه رفعا له من حيث هو رفع له بخصوصه لا من حيث انه خصوصية من خصوصيات المقيد وحاصله ان فردية عدم العدم من حيث انه عدم مطلق قد تقيد بقيد ما والفردية ليست بناشئة عن خصوص القيد اذ لو بدل هذا القيد بقيد آخر كانت الفردية على حالها بخلاف كونه نقيضا فان المعتبر فيه خصوص القيد اذ لو بدل هذا القيد لم يبق نقيضا فموضوع الفردية هو عدم العدم من حيث انه عدم مقيد بقيد وموضوع النقيضية ايضا نفسه لكن من حيث كونه مقيدا بهذا القيد الخصوص وفيه ان عدم العدم من حيث انه مقيد بقيد مخصوص يصدق عليه انه عدم صدقا ذاتيا سواء كانت الفردية من حيث خصوص الفردية او من جهة التقييد بقيد ما فيلزم الاستغناء عن صدق احد النقيضين على الآخر صدقا ذاتيا واجاب صاحب الافق المبين بان عدم العدم فرد من افراد العدم باعتبار انه طبيعة العدم مع قيد لا من حيث خصوص الفردية فى نحو لحاظ التعين والابهام فانه من حيث تلك الخصوصية هو هذا الفرد بخصوصه وهو شئ هو غير طبيعة الفرد فى ذلك اللحاظ ومقابل له من حيث الخصوصية لا من جهة مطلق الفردية ولا اظن بك ان تشكك فيما يحكم فطرة العقل ما لم تكن سقيم الطباع وهو ان التدافع انما هو بين التقابل وسنخ مطلق الفردية لا بينه وبين التخصيص بخصوصية هذه الفردية على التعيين من غير ان يجعل النظر اليها محكوما بلحاظ سنخ الفردية غير متميز عنه وان كان ذلك لسنخ وهذه الخصوصية متحدا الطين فى الوجود وانت تعلم ما فيه من التعجل واما ولا غلان الفردية مطلقا سواء كانت سنخا او خصوصا منافاة للنقيضية قطعا اذ المنافاة بينهما ليس الا للزوم اجتماع النقيضين وفى هذا خصوصا وسنخا سواء لا التفرقة بينهما وبالجملة لا معنى للقول بان مطلق الفردية منافاة للتقابل وخصوصا مجامع له واما ثانيا فلانه اذا كان عدم العدم بخصوصه فردا ونقيضا للعدم المطلق فقد صدق العدم المطلق الذى هو عينه ونقيضه عليه صدقا بالذات وهذا محال قطعا والحق ما افاده بعض الاكابر قدس سره ان العدم الذى اضيف اليه العدم فى عدم العدم مفهوم عام شامل للنقيضين اعنى عدم الوجود وعدم عدم الوجود فعدم العدم الذى هو نقيضه ورافع له فى قوة رفع النقيضين فليس له مصداق اذ لا خارج عن النقيضين حتى يكون له مصداق فهو لا استحالة فى ذاتيته شئ لنقيضه المستحيل اذ غاية ما يلزم من تحققه الفرضى اجتماع النقيضين ولا قباحة فيه لانه فى قوة ارتفاع النقيضين [illegible] ارتفاع النقيضين يستلزم اجتماعهما لا يلزم اجتماع النقيضين فى الواقع لاستحالة صدق عدم العدم على شئ فى الواقع [illegible] والنقيضة يستحيل ان يجتمعا فى مفهوم صادق فى نفس الامر على شئ لانه يستلزم اجتماعهما فى شئ واما المفهوم الذى يمتنع ان يصدق على شئ فى نفس الامر فلا امتناع فى ان يجتمع فيه الفردية والنقيضية ومفهوم عدم العدم ليس بصادق فى نفس الامر لانه فى قوة رفع النقيضين

ان العدم بمعنى السلب المطلق شامل للنقيضين فرفعه فى قوة رفع النقيضين فلا مضايقة فى استلزام فردية نقيضية التى فى قوة اجتماع
النقيضين فان ارتفاع النقيضين يستلزم لاجتماعهما كما هو المشهور وهكذا يكون كل مرتبة شفعية نقيضا للمرتبة الوترية التى هى فوقها يعنى
ان كل عدم مضاف واقع فى المرتبة الشفعية من سلسلة العدمات المبتدأة من الوجود نقيض للعدم الواقع فى المرتبة الوترية منها الى حيث ينقطع
الاعتبار اللهم ان يقال فى توجيه كلام المتوهم ان العدم الذى يضاف اليه العدم فى عدم العدم هو مطلق العدم الاعم من عدم العدم وعدم
الوجود وعدم عدم الوجود وكان عدم العدم حينئذ اعم من عدم العدم الذى هو نقيضه ومحمولا عليه حملا بالعرض فيكون عدم العدم صادقا
على عدم عدم العدم الذى هو نقيضه صدقا عرضيا والحاصل ان العدم المضاف اليه فى عدم العدم هو مطلق العدم اعم من ان يكون
عدم العدم او عدم الوجود او مطلقا بان يلاحظ ذلك من حيث هو هو فالعدم المضاف اعنى عدم العدم يكون اعم من عدم العدم
وعدم عدم الوجود وعدم العدم الملحوظ من حيث هو مفهوم عدم العدم يصدق على عدم عدم العدم صدقا عرضيا فصار من قبيل المتواطئ
التى يصدق عليها نقائضها حملا عرضيا ثم ان هذا الاستثناء لا يصح متصلا بان ما تقدم ليس الا ان عدم العدم لا يحمل عليه نقيضه لان
نقيضه الرفع وهو غير محمول الا المرفوع ومآل هذا الكلام ان عدم العدم محمول على نقيضه الذى هو عدم عدم العدم وظاهر انه لا علاقة
له بما تقدم نعم يجب ان يحمل الاعلى لكن والغرض منه ان عدم العدم ليس نقيضه محمولا عليه لكن هو محمول على نقيضه الذى هو عدم عدم العدم
ان اخذ العدم المضاف اليه اعم من عدم العدم وعدم الوجود وعدم عدم الوجود هكذا افاده بعض الاكابر قدس سره لكنه اى عدم العدم بهذا
الاعتبار اى باعتبار اخذ العدم المضاف اليه من حيث العموم صار اعم من نفسه لكون مفهوم عدم العدم الذى هو رفع للعدم الاعم
من عدم العدم وعدم الوجود صادقا على نفسه ونقيضه لتحقق عدم العدم فيهما وكان محمولا على نفسه ايضا حملا بالعرض وكان من قبيل
حمل المعنى الواحد على النقيضين لا من قبيل ما يصدق عليه نقيضه بذلك الحمل كما توهم المتوهم واورد عليه اولا بان المضاف اليه فى عدم
العدم لما كان بمعنى السلب شامل للنقيضين فيكون رفعه فى قوة رفع النقيضين فلا يكون له مصداق لا نفسه ولا غيره فلا يكون اعم
من نفسه وثانيا ان العدم اعم من عدم العدم لا اخص فيكون سلبا بالعكس فيلزم ان يكون عدم عدم العدم اعم من عدم العدم
لا اخص فان قيل المراد بالعدم المضاف اليه طبيعة السلب من حيث هو اعنى موضوع المعملة فرفعه يكون باتفاء فرد منه فلا يكون فى
قوة رفع النقيضين وبالكاس النسبة انما يكون اذا اخذ المسلوب اى شئ المطلق اعنى موضوع الطبيعة حتى يكون انتفاؤه باتفاء جميع الافراد
يقال ان الكلام فى عدم العدم الذى هو نقيض العدم وح لا يكون نقيضا له وكيف وضع ضابطة كلية ههنا بان كل كلى هو مع نقيضه
شامل لجميع المفهومات ضرورة لامتناع ارتفاع النقيضين ومن جملتها نفس هذا الكلى فيجب ان يصدق هو او نقيضه عليه فان كان من مبادئ
متكثر النوع المشهورة اى المتكثر النوع عبارة عن الكلى الذى يكون محمولا على نفسه بخبرين من الحمل الحمل الاولى والحمل الاشتقاقى فيصدق
على نفسه مرة على اعتبار حقيقته ومرة على انه عارض له ومحمول عليه بالاشتقاق وما شئ قد عد الكلى المحمول على نفسه بالحمل العرضى ايضا من
الكليات المتكثرة النوع وبالجملة ان كان الكلى بحيث يكون مبدؤه متكثر النوع كالوجود والممكن وغيرهما فهو محمول على نفسه حملا بالعرض والا
اى وان لم يكن مبدؤه متكثر النوع فنقيضه محمول عليه اما الاول فلان مبدأ الاشتقاق عارض نفسه وهو مستلزم لعروضه للمشتقة

الذي هو نفس الكلي لان عروض الشيء للشيء يستلزم عروضه لمشتق منه من حيث هو مشتق منه وعروض مبدأ الاشتقاق لامر يستلزم حمل مشتقة عليه فنقول ان هذا الامر اعم على الشيء والاعم الشهور واما على المشهور فلان المبدئية عارضة للمبادي وليست بعارضة للمشتقات واما على الشيء فلان الامور العارضة للمبادي المحمولة عليها حملاً بالعرض ليست بعارضة للمشتقات ومحمولة عليها كذلك لانحني واما الثاني فلانه لو لم يكن كذلك اي لو لم يكن نقيضه محمولاً عليه لكان محمولاً على نفسه لامتناع ارتفاع النقيضين وحمل الشيء على نفسه يستلزم عروض مبدأ الاشتقاق له وهو يستلزم عروض الشيء لنفسه وذلك لانه اذا كان نفسه محمولاً على نفسه كان مبدأ اشتقاقه عارضاله فيكون عارضاً لمبدئه لان كلما يعرض للمشتق يعرض للمبدأ فيكون المبدأ متكرراً بالنوع وهو خلاف الفرض لانه قد فرض عدم تكرره وفيه ان عروض كلما يعرض للمشتق للمبدأ غير مسلم الا ترى ان الاشتقاق عارض للمشتق وليس بعارض للمبدأ فتفكر قوله وان سلم آه حاصله انه لو سلم كون الوجود موجوداً على تقدير كونه زائداً وجزءاً فلا نسلم انه موجود بوجود آخر لان كون الوجود زائداً انما هو فيما سوى الوجود واما الوجود فهو موجود بنفسه لا بوجود زائد عليه فان كل وصف يلحق الغير فهو زائد عليه واما ثبوته فليس امراً زائداً على نفسه بل هو عينية لا يقال الوجود على تقدير كونه زائداً على الماهية يكون قائماً بها بالريب والوجود القائم بالغير يمتنع ان يكون له وجود هو عينه لان قيامه بالغير انضماماً او انتزاعاً يستدعي الاحتياج اليه ضرورة ان القيام عبارة عن الوجود الناعتي وهو لا يمكن ان لا يكون محتاجاً وايضاً فيه ان الوجود على تقدير كونه زائداً حال ومحموله محل والحال محتاج في التحقق والصورة قائمة في المادة ولا شك ان الوجود ليس بجوهر فليس بصورة فتعين كونه عرضاً والعرض لابد وان يكون محتاجاً الى محل وموجوديته بنفسه لا بوجود زائد عليه يستدعي عدم الاحتياج فالقول بكون الوجود زائداً على الماهية عارضاً لها ويكون وجود الوجود عينه متنافيان لانا نقول العينية ينافي الاحتياج اذا كان الوجود قائماً بنفسه يعني ان عينية الوجود ينافي احتياجه الى شيء اذا كان الوجود قائماً بنفسه كوجود الواجب جل شانه فانه موجود بنفسه وذاته من غير احتياج الى الغير اذ لو كان محتاجاً الى الغير لم يكن موجوداً بنفسه واما اذا كان قائماً بالغير كوجود الممكن فلا ينافيه بل يؤكده يعني اذا كان الوجود قائماً بالغير فعينية الوجود لا يستدعي عدم الاحتياج بل يؤكد الاحتياج فان القيام بالغير يوجب الاحتياج فاذا كان للشيء القائم وجود هو عينه كان احتياجه اليه من حيث نفسه ومن حيث موجوديته كليهما معاً فافهم وبمثل هذا يستنبط ضابطة هي ان الشيء القائم بذاته كالانسان مثلاً اذا كان له وجود هو عينه كان موجود الوجود قائم بنفسه فيكون واجباً بالذات والشيء القائم بالغير اذا كان له وجود قائم بالغير هو عينه كان موجود الوجود قائماً بالغير فيكون ممكناً لان عينية الشيء بالنظر الى الوجود والاحتياج الى الغير لذلك الشيء القائم بالغير المفتقر اليه مولد للامكان والتحقيق في هذا المقام انك قد عرفت فيما سبق ان مصداق الوجود بالمعنى المصدري ونشأة انتزاعه نفس الماهية بلا زيادة امر وعروض عارض وهي نفسها مجعولة بالجعل البسيط ولا يلزم من عدم كون الذات المكنة مفتقرة الى الجاعل ان لا يكون نفس ذات الممكن مصداقاً للوجود وان يكون الوجود مسلوباً عنها في مرتبة ذاتها والا لزم سلب الذات اذ مطابق الحكم يكون الذات الممكنة نفسها هي الذات الممكنة المفتقرة وليس للممكن ذات مفتقرة الى الجاعل والا لزم من عدمه كون الممكن ذاتاً مفتقرة الى الجعل الجاعل صحة سلب الوجود عنه يعني ليست نفس الذات كما يلزم من كون مطابق الحكم هو الذات الممكنة نفسها وحمل ذاتياتها عليها هي الذات المفتقرة صحة سلب

نفسها وذاتيا تها بمعنى الهوية نفس الذات للان لايكون نفس الذات مصداقا لنفسها وذاتيا تها وانما يمتنع ان يسلب عنه الوجود اذهى ذات مصداق للوجود فلا يلزم ان يكون الذات التى هى مصداق الوجود بنفس ذاتها واجبة بالذات بل يجوز ان تكون محتاجة الى جاعل يجعلها ج لا بسيطا فكون الذات بنفسها مصداقا للموجودية لايستلزم الوجوب الذاتى كما هو المشهور فى افواه القوم وبهذا ظهر ما فى كلام المحشى من السخافة وما فى الضابطة التى ذكرها بعض الفضلاء من الوهن والرخاوة والتحقيق ان الوجود بالمعنى المصدرى اما اعتبارى تحقق فى نفس الامر بمعنى تحقق منشأ انتزاعه او تحقق الانتزاعيات عبارة عن تحقق مناشى انتزاعها ومعنى ما به الموجودية موجود بنفسه بل واجب كذاته وذلك لان معنى كون الشئ اعتباريا متحققا فى نفس الامر ان يكون موصوفا بحيث يصح انتزاعه عنه فهنا ثلاثة امور الاول المنتزع عنه وهو الماهية من حيث هى والثانى المنتزع وهو الوجود بالمعنى المصدرى والثالث منشأ الانتزاع وهو الوجود بمعنى ما به الموجودية وهو الوجود القائم بنفسه الواجب لذاته اعلم ان كلام المحشى فى هذا الباب فى غاية الاضطراب فتارة يقول منشأ انتزاع وجود الممكن شخص واحد واجب لذاته مباين للممكنات مباينة ذاتية وتارة يقول ان منشأ انتزاعه الانتساب اليه تعالى والحق انه قد اشتبه عليه المنتزع منه بعلة الانتزاع اذلا شك فى ان الوجود المصدرى منتزع عن الممكنات ومطابق صدقه ومصداق حمله ليس امرا خارجيا عنها مباينا محضا لها ضرورة ثم علة مصداقه منفصلة عنها مباينة لها وليس الكلام فيها انما الكلام فى مصداق الوجود وعلى ان ذلك الامر المباين ان كفى فى موجوديتها لاشياء باسرها بنفسه لزم تحقق الكل تحققه وبطلانه ظاهر وان لم يكف لم يكن مصداقا لوجود جميع الممكنات وايضا على هذا التقدير يصح طريان العدم على شئ من الاشياء تحقق مصداق وجودها دائما فان انتهى الى ان كل من الممكنات الموجودة انتسابا خاصا الى ذلك الامر الواحد وارتباطا مخصوصا به وتلك الانتسابات والارتباطات هى مناشى انتزاع الوجود عن الممكنات ومصاديق وجوداتها يقال تلك الانتسابات والارتباطات نسب واضافات متاخرة عن تحقق المنتسبين فلا يمكن ان يكون مصاديق لوجود احدهما وايضا تلك الانتسابات والارتباطات اما انضمامية او انتزاعية على الاول لايمكن ان تكون صفات انضمامية للممكن كما سيطلعك المحشى وعلى تقدير كونها صفات انضمامية للواجب يلزم اما ان لايعدم ممكن ما او مجامعية العدم للوجود وعلى الثانى مصداق الوجود ومنشأ انتزاعها ان كان ذات الواجب سبحانه بطل حديث الانتسابات والارتباطات وان كان صفات زائدة على الواجب سبحانه يلزم ما الزم فتامل لانا اى الوجود ليس قائما بالماهية لاعلى وجه الانضمام والا يلزم تاخره عن وجود الموصوف ضرورة توقف وجود الصفة فى الاتصاف الانضمامى على وجود الموصوف فيلزم كون الممكن موجودا قبل وجوده فان كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق يلزم تقدم الشئ على نفسه والا يلزم التسلسل ورد عليه بانه يجوز ان يكون انضمام الوجود الى الماهية كانضمام الفصل الى الجنس فلا يلزم كون المنضم اليه مقوما واجيب بانه لا انضمام للفصل فى مرتبة كونه فصلا بل هو فى تلك المرتبة عين الجنس لاتغاير بينهما بحسب الوجود فضلا عن الانضمام بل انما هو منضم فى مرتبة كونه صورة وماخوذا بشرط لاشئ فافهم والا على وجه الانتزاع والا يلزم حين انتزاع الوجود المصدرى انتزاع آخر بل انتزاعات غير متناهية يعنى على تقدير اتصاف ماهية الممكن بوجوده اتصافا انتزاعيا لابد من منشأ لهذا الوجود حقيقة والا يكون انتزاعيا محضا ولا يمكن ان يكون ذلك المنشأ انتزاعيا والا فلابد من منشأ آخر ولو ذهبت المناشى الى غير النهاية فلابد لتلك

المذاهب الغير المتناهية من منشأ حافظوا فيها اذ واقعية الانتزاعيات انما تكون بواقعية منشئها فهذا المنشأ هو الموجود حقيقة ويلغو تلك الانتزاعيات ولما بطل الشقان ثبت ما هو المطلوب وانت تعلم انه لا يلزم من بطلان كون الوجود صفة انضمامية وانتزاعية كون عين الواجب سبحانه فلا ثبت ما هو مطلوب المحشي فافهم ذلك فانه تحقيق شريف قوله وثانيها اه يعني ان ثاني المذاهب في الوجود مذهب الحكماء وهو ان مصداق الوجود والمصدري في الواجب نفس ذاته الحقة وفي الممكنات صفة زائدة منضمة الى ذواتها فهي محققة لانتزاع هذا المعنى الانتزاعي وقال المحشي تحقيق المقام ان حقيقة الوجود وليس ما يفهم منه من المعنى المصدري لان هذا المعنى متحقق بالعقل وانتزاع الذهن وحقيقة متحققة مع قطع النظر عن ذهن الذاهن واعتبار المعتبر كما يشهد به الضرورة العقلية فما قال الشيخ المدقق ان ليس للوجود حقيقة سوى هذا المعنى الاعتباري للمعقول خلاف ما يشهد به الضرورة العقلية او لم يكن للوجود حقيقة سوى هذا المعنى الاعتباري كان موجودية الاشياء باعتبار المعتبر ولعل معنى كلامه ان ليس الوجود صفة منضمة الى الماهية كما هو زعم المشائية مفهوم الوجود مغاير لحقيقته وتلك الحقيقة على ما يحكم به النظر الدقيق منشأ لانتزاع هذا المفهوم ومصداق لحمله ومطابق لصدقه يعني ان تلك الحقيقة مصداق لهذا المفهوم المصدري لان هذا المفهوم عنوان لها وصادق عليها كما زعمه الاكثرون ومنهم للصدر والشارح ظنا منهم ان الوجود المصدري له حقيقة وراء مفهومه الانتزاعي وهو صادق عليها ويعبر عنها بفرد الوجود المصدري وذلك لان فرد الوجود المصدري منحصر في حصة وليس فرد سوى الحصة المتخصصة بالاضافة والتوصيف فلا يمكن ان يكون له فرد موجود في الخارج يحمل عليه المعنى المصدري مواطاة الا ان يقال المراد بفرد الوجود المصدري وحقيقة الذات التي هي منشأ لانتزاعه فتامل جيدا وهي اي تلك الحقيقة في الممكن زائدة لانه موجود لغيره فمصداق حمل الوجود عليه امر زائد عليه وفي الواجب عين ذاته لانه موجود لذاته فمصداق حمل الوجود عليه نفس ذاته من غير اعتبار امر آخر اعلم انك قد عرفت فيما سبق ان الوجود لا يمكن ان يكون صفة زائدة قائمة بالماهية في نفس الامر وان نسبته الى الماهية سواء كانت الذات واجبة او ممكنة نسبة الانسانية الى الانسان فليس في الانسان ماهية ووجود زائد عليها كما انه ليس في الانسان انسان وانسانية زائدة عليها وبالجملة نسبة الوجود الى الماهية ليس نسبة العوارض المنضمة او المنتزعة الى ماهية المعروض والا لم يكن مصداق الوجود امرا زائدا على الماهية قائما بها انضماما او انتزاعا وهو باطل قطعا اذا عرفت هذا فاعلم انه لا فرق بين الواجب والممكن في كون مصداق حمل الوجود نفس الذات بلا زيادة امر وعروض عارض انما الفرق بين الذات الواجبة والماهية الممكنة بان لا ذات للممكن بلا جعل جاعل بخلاف الواجب وهذا النحو من الفرق لا يوجب كون مصداق الوجود عليه امرا زائدا عليه فان قلت مصداق حمل الوجود على الممكن ذاته من حيث الاستناد الى الجاعل يقال هذه الحيثية لا يخلو اما ان تكون تعليلية او تقييدية على الثاني في مصداق حمل الوجود في الممكن لا يكون نفس الماهية بل امرا زائدا عليها قائما بها انضماما او انتزاعا وهو خلاف ما تقرر وعلى الاول لا يكون بين مصداق الوجود في الواجب وبين مصداقه في الممكن تفرقة اصلا اذ الحيثية التعليلية خارجة عن المصداق فهي لا تصلح للفرق بين مصداق حمل الوجود على الذات الممكنة وبين مصداق حمله على الذات الواجبة اصلا بل يكون مصداق حمل الوجود حق في الممكن ايضا نفس الذات بلا زيادة امر وعروض عارض والا يلزم ان لا يكون مصداق حمل الذات والذاتيات ايضا نفس الذات بلا امر زائد ومطابق الحكم بكون الذات

الممكنة نفسها هي الذات الممكنة المتقررة وليس للممكن ذات متقررة الا بجعل الجاعل نعم يلزم من كون الممكن ذاتا متقررة بجعل الجاعل صحة سلب الوجود عنه بمعنى ليسية نفس الذات كما يلزم من كون مطابق الحكم بحمل الذات الممكنة على نفسها وحمل ذاتيا تها هي الذات المتقررة صحة سلب نفسها وذاتيا تها عنها بمعنى ليسية نفس الذات لا ان لا يكون نفس الذات مصداقا لنفسها وذاتيا تها فتامل ولا تغفل فالواجب سبحانه وجود خاص قائم بذاته وانيته محضة لا ماهية له قال الشيخ في التعليقات كل ماهية انية فلا ماهية له والواجب ماهية انيته فان الماهية هي الحقيقة المعراة عن الاوصاف في اعتبار العقل وهو سبحانه منزه عن ان يلحقه التعرية وان يحيطه الاعتبار قال في الحاشية اعلم انه وقع الاختلاف بين السيد صدر الدين محمد والمخدوم جلال الدين في ان للواجب ماهية ام لا فقال السيد انه هو الوجود لا ماهية له لانها المعراة عن اعتبار الوجود وهو سبحانه منزه عن التحاق الماهية والحالة الاعتبارات وقال المخدوم له ماهية هو وجوده انتهى قال بعض فضلاء من ناظري كلام المحشي لا شك انه تعالى بذاته مصداق حمل الوجود عليه ومبدأ الآثار فهو وجود خاص حقيقي بالاتفاق بينهما والنزاع الا في اطلاق الماهية بالتفسير المذكور عليه فالسيد اعتبر فيها التعرية عن مفهوم الوجود وغيره من الاوصاف مطلقا فيجب ان تكون معقولة مع قطع النظر عنها وكلية وهي مستحيلة فيه تعالى لانه وجود خاص قائم بذاته ومصداق لحملها في مرتبة ذاته فلا يمكن تعريته عنها في اعتبار العقل فقال بانه لا ماهية له والمحقق الدواني اعتبر فيها التعرية في اعتبار العقل عن جميع القيود والاعتبارات الغيرية اللاحقة من الخارج فيجب ان تكون معقولة ولو بوجه مامع عزل النظر عن تلك القيود والاعتبارات ولا يجب كليتها فيجوز كونها هوية شخصية وهذه التعرية ضرورية فيه عز مجده فقال بطلانها عليه فالنزاع يرجع الى اختلاف الاصطلاحين وانت تعلم ان المحقق الدواني انما يقول انه تعالى حقيقة بسيطة معراة في ذاته عن جميع القيود والاعتبارات فهو اذن موجود بذاته متشخص بذاته عالم بذاته بمعنى ان مصداق الحمل في جميع صفاته هوية البسيطة التي لا تكثر فيها بوجه من الوجوه ولا يقول انه تعالى ذو هوية كلية وكلام الصدر المعاصر ليس في نفي الماهية بمعنى الحقيقة الكلية بل يقول انه تعالى موجود محض لا شيء موجود بخلاف الممكنات فانها اشياء موجودة فهو ينفي الذات والانحنى وهنه ونخافته لانه لو لم يكن له ذات لكان الواجب تعالى لا شيأ محضا تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا فان قال انه ذات بنفسها مصداق الوجود فيرجع الى ما قال المحقق الدواني وبالجملة الاختلاف الواقع بين المعاصرين في هذا المقام ليس براجع الى اختلاف الاصطلاحين كما يظهر لمن تتبع كلامهما ويحول حول ذلك اي يحول حول القول بان الواجب سبحانه وجود خاص قائم بذاته وانيته محضة فلا ماهية له ما قيل ان في الواجب تعالى ثلث وجودات الاول هو الوجود الحقيقي وهو عين ذاته والثاني الوجود المصدري المطلق والثالث حصة الوجود المصدري وفي الممكن ايضا ثلث وجودات الوجود المصدري المطلق وحصته والوجود الخاص لكنها زائدة عليه وفي الواجب الاول والثاني زائدان عليه تعالى دون الثالث لانتفائه هناك اذ عين الذات تنوب مناب في كونه مصداق الحمل فما هو مصداق الحمل ومنشأ الانتزاع في الممكن مغاير لما هو في الواجب لكونه نفسه الا انه قائم مقام ما هو في الممكن فالواجب نفس ذاته قائم مقام الوجود فهو وجود خاص قائم بذاته من غير احتياجه الى شيء وههنا كلام من وجهين الاول انه يلزم حينئذ كون الواجب موجودا بوجودين الوجود والذي هو عينه وحصة الوجود المصدري وهو باطل قطعا واجيب عنه بان مناط الموجودية هو الوجود الحقيقي الذي هو نفس ذاته تعالى واما الثاني

فهو معنى اعتبارى لا يصلح ان يكون مناطا للموجودية واورد عليه بانه على تقدير القول بعروض حصته من الوجود لا يسلم القول بكونه موجودا بهذا المعنى القائم به فيلزم كونه سبحانه موجودا بوجودين واجيب عنه بان معنى المشتق معنى اجمالى هو محصله يرجع الى ما يترتب عليه آثار المبدأ فمعنى الاسود مثلا ما يترتب عليه آثار السواد ومعنى القائم ما يترتب عليه آثار القيام فمعنى الموجود ما يترتب عليه آثار الوجود لكن قد يترتب الآثار على ما صدق عليه ذلك المشتق بقيام مبدأ الاشتقاق كالاسود وقد يترتب الآثار على مصداقه بنفس ذاته بلا قيام المبدأ كالموجود بالقياس الى الواجب تعالى اذ يترتب آثار الوجود على نفس ذاته تعالى بلا قيام معنى به نعم العقل ينتزع عنه معنى الوجود لكن لا دخل له فى ترتب الآثار فتامل الثانى ان الوجود المصدرى لو كان زائدا عليه تعالى فلا بد له من علة فاما ان يكون علته نفس ذاته تعالى فيلزم تقدم الذات عليه بالوجود او يكون علته غير الذات فيلزم الامكان وان قيل انه ليس زائدا عليه يقال فيلزم كون الواجب امرا اعتباريا والجواب ان الامر الزائد لو كان له وجود مغاير لوجود الذات لكان محتاجا الى العلة بتة واما لو كان مصداقه نفس تقرر الذات كان تابعا للذات فان كانت الذات واجبة كان ذلك الامر الزائد غير محتاج الى علة اصلا وان كانت ممكنة كان صدور الذات عن الجاعل بعينه صدور ذلك الامر الزائد عنه والوجود المصدرى من القبيل الثانى فلا يجب ان يكون له علة ان لم يكن لمصداقه ومنشأ انتزاعه علة وفقه الامر ان للانتزاعيات نحوين من التقرر الاول تقررها بتقرر المنشأ وحاله حال المنشأ فان كان المنشأ واجبا كان هذا التقرر واجبا وان كان مجعولا كان هذا التقرر ايضا مجعولا والثانى تقرره بعد الانتزاع فى لحاظ الذهن وهذا التقرر لكونه مغايرا لتقرر المنشأ متاخرا عنه وهو معلول سواء كان المنشأ واجبا او ممكنا ولا فرق فى ذلك بين الوجود المصدرى ومفهوم الموجود كما يفهم من كلام صاحب الافق المبين فتامل ويحول ايضا حول ما حققه المحشى من ان حقيقة الوجود غير ما يفهم منه من المعنى المصدرى وهو زائد فى الممكن وعين فى الواجب ما قيل ان محل الخلاف هو الوجود بمعنى مصدر الآثار والوجود الحقيقى الذى به الموجودية يعنى ان الخلاف فى العينية والزيادة انما هو فى الوجود الحقيقى الذى هو مبدأ الآثار وبه الموجودية لا فى الوجود المصدرى الانتزاعى لانه زائد فى الواجب والممكن جميعا ولا يخفى ان هذا القول يميل على كون حقيقة الوجود مغايرا لمعناه المصدرى سواء كان شخصا واحدا مغايرا للممكنات كما هو مختار المحشى او وصفا عارضا فى الممكنات وعين الحقيقة فى الواجب كما هو المنقول عن المشائية قوله والا لم يكن الخ يعنى لو كان الوجود صفة زائدة على الواجب ولم يكن عينه لكان الواجب موجودا قبل جميع الوجودات التى فرضت زائدة على ذاته ولا يكون هذا الوجود زائدا والا لم يكن بالفرض جميعا جميعا فيكون ذلك الوجود المتقدم عين ذات الواجب فثبت المطلوب واورد عليه بانه لا يلزم على تقدير كون الوجود زائدا فى الواجب ان يكون وصفا قائما به ليلزم ما الزم اذ يجوز ان يكون امرا مباينا له وموجودية الواجب يكون لانتسابه اليه كما ذهب اليه المتالهون فى وجود الممكن من ان الوجود غير قائم بالممكن فهو ليس بموجود بقيام الوجود به بل بانتسابه اليه واجاب عنه المحشى بقوله وما ذهب اليه المتالهون من ان الوجود قائم بذاته وموجود بنفسه وغيره موجود لانتسابه اليه واطلاق الموجود عليه كاطلاق المشمس على الماء المسخن بالشمس فهو على تقدير ان يكون وجود الواجب عينه يعنى ان ما ذهب اليه المتالهون فى وجود الممكن من كونه عبارة عن الانتساب والارتباط الى الوجود القائم بذاته الموجود بنفسه انما يصح على تقدير كون وجود الواجب عين الذات فلا يصح القول فى الواجب بان وجوده مباين لذاته والا لاحتاج الواجب فى موجوديته الى امر مباين مفتقر عنه تعالى بل يلزم الاحتياج الى الممكن وهو محال فلا بد من القول بان وجود

الواجب عينه وليس امرا منتزعا عنه فتامل **قوله** فان قلت آه اراد المعترض بالعلة العلة الموجدة في الخارج والالم يتوجه الاعتراض لان الممكن مطلقا سواء كان موجودا خارجيا او امرا انتزاعيا محتاج الى العلة فلا وجه لابتناء الاحتياج الى العلة على الوجود الخارجي لان الموجود الخارجي هو الموجود الاعتباري في الاحتياج الى العلة الموجدة مطلقا متساويان اعلم ان حاصل الايراد ان كون وجود الواجب على تقدير كونه زائدا محتاجا الى العلة مبني على كون الوجود موجودا في الخارج مع قطع النظر عن خصوص مرتبة الحكاية الذهنية وهو ممنوع بجواز ان يكون وجوده امرا انتزاعيا منتزعا عن نفس ذاته بما هي هي فلا يكون متحققا في الواقع مع قطع النظر عن خصوص الملاحظة الذهنية حتى يكون محتاجا الى العلة ومحصل جواب الشارح ان الكلام انما هو على تقدير كون الوجود زائدا على ماهية الواجب ولا ريب في احتياج الاتصاف بالامور الاعتبارية التي هي زائدة على ذات الموصوف الى العلة اذا الاتصاف بها متحقق في نفس الامر فلا بد له من علة اما الماهية او غيرها وبهذا ظهر انه لا حاجة الى ان يراد بالعلة العلة الموجدة في الخارج فافهم ويرد عليه اي على الاعتراض ان الكلام في الوجود الحقيقي الذي هو منشأ انتزاع الوجود المصدري وهو ليس امرا اعتباريا كما سبق التلويح اليه وح يكون جوابا للشارح على سبيل التنزل وقد يقال يجوز ان يكون الوجود من لوازم ذاته تعالى وثبوت اللوازم للملزومات غير معللة فلا يحتاج الى علة وانت تعلم ان ثبوت لوازم الماهية لها ليس بواجب بالذات حتى لا يحتاج الى علة كيف ويمتنع ثبوت لوازم الماهية حين عدمها فلا معنى لوجوبه بالذات فان الواجب بالذات يمتنع جميع انحاء عدمه وههنا عدمها بعدم الذات ممكن فلا بد لها من علة سواء كان ذات الموصوف او غيرها **قوله** واجيب آه حاصله انا لا نسلم ان العلة لا بد وان تكون متقدمة على المعلول بالوجود بل قد تكون العلة متقدمة على المعلول بنفس ذاتها لا بالوجود فيجوز ان تؤثر ذاته تعالى في وجود نفسها قبل الوجود واعترض عليه المحشي بقوله لا يخفى ان العلة يجب ان يكون لها نحو تحقق كما يشهد به الضرورة كيف والعلية من العوارض التي يتوقف ثبوتها على ثبوت المثبت له وعدم المانع كما اشتهر عن امر وجودي وهي العلة حقيقة فلا تقض والواجب لو كان علة لوجوده لكان متقدما عليه بالوجود الخارجي لا بالوجود الذهني لتقدمه على الاذهان كلها فلا محال لان يتوهم انه يجوز ان يكون علة لوجوده ومتقدما عليه بالوجود الذهني ثم ههنا كلام وهو ان لوازم الماهية مستندة الى الماهية من حيث هي هي من غير مدخلية الوجود مطلقا في اقتضائها لها فمصداق حملها نفس الماهية من حيث اقتضائها اللحاظ بها من غير مدخلية الوجود في الاقتضاء بالذات فيجوز ان يكون الوجود من لوازم الماهية للواجب تعالى ومن العوارض المعللة لها بان يكون ذاته بما هي هي مقتضية للوجود من غير ان يتقدم عليه بالوجود واجيب بان عدم مدخلية الوجود في الاقتضاء لا يوجب انفكاكها عنه في مرتبة الاقتضاء بل يجب ان يكون المقتضى في تلك المرتبة متقررا ومخلوطا بالوجود لان الضرورة حاكمة بان الاقتضاء والتاثير لا يمكن من اللاشئ ولا ريب ان مرتبة الاقتضاء الصفة متقدمة بالذات على حصول الصفة للمقتضى فلا يمكن تاثيره واقتضاؤه لصفة هي نفس وجوده بخلاف سائر الاوصاف المتفرعة على الوجود هذا على مذهب من قال ان لوازم الماهية مستندة اليها من غير مدخلية الوجود مطلقا واما على مذهب من يقول بمدخلية الوجود مطلقا كالمحشي واضرابه فالامر اهون وبالجملة على كلا المذهبين يجب تقدم العلة على المعلول بالوجود فلا يمكن ان يكون الماهية علة لوجودها وانت تعلم انه لو كان مصداق الوجود نفس الذات بلا زيادة امر كما هو التحقيق فليس هو من عوارض الماهية في نفس الامر فكيف يكون من اللوازم افهم

قسم من العوارض وان كان امرًا زائدًا على نفس المهية عارض لها في نفس الامر فهو من اللوازم البتة والقول بان عدم اعتبار الوجود في المهية عند اقتضائها صفة لا يقتضي انفكاكها عن الوجود حالة الاقتضاء فان انفكاكها عن الوجود وهي شيء محال لا يتم على تقدير كون الوجود زائدًا على المهية عارضا لها وانما يتم على تقدير كون الوجود منتزعا عن نفس المهية اذ على تقدير كونه زائدًا على المهية يكون لنفس المهية مرتبة سابقة على الوجود تكون المهية في تلك المرتبة منتزعة عن الوجود الذي هو من عوارضها ويكون المهية في تلك المرتبة ذاتا وحقيقة ومصداقا لنفسها وذاتيا لها ولا يكون مصداقا للوجود ولا يكون لها بحسب تلك المرتبة الحاظ بالوجود فيجوز ان تكون المهية بحسب تلك المرتبة علة للوجود ولا يلزم تقدم وجودها على وجودها فان قيل كون المهية علة موثرة من دون وجودها غير معقول وكونها علة موثرة من دون ان تكون متصفة بسائر العوارض معقول يقال كون المهية علة من دون ان تكون ذاتا وحقيقة اصلا غير معقول البتة واما كون المهية علة بحسب مرتبة هي بحسبها ذات وحقيقة سابقة على جميع عوارضها العارض من عوارضها الا حقة لها بعد مرتبة ذاتها فهو معقول قطعًا اذ ما يحكم به الضرورة العقلية ان ما ليس ذاتا وحقيقة اصلا لا يمكن ان يكون علة لشيء ولا ريب ان المهية على تقدير كون الوجود زائدًا قبل عروض الوجود ذات وحقيقة فلا مضائقة في كونها علة لشيء وان كان ذلك الشيء هو الوجود فافهم ثم الجواب الذي ذكره المحشي بعينه الجواب الذي ذكره المصنف والشارح من جانب الحكماء الا انهما خصا الكلام بالعلة الفاعلية والمحشي قد عمم واعلم ان المجيب قد اورد سندين للمنع الاول ما بينه المصنف بقوله فان التقدم قد يكون بغير الوجود كتقدم المهية الممكنة على وجودها فانها قابلة للوجود عندهم والقابل يتقدم على مقبوله وليس ذلك التقدم بالوجود والا لزم اما لزوم تقدم وجود الشيء قبل وجوده وكونه موجودا مرتين وغير ذلك واجاب عنه المحشي بقوله واما تقدم المهية الممكنة على وجودها فتقدم آخر وراء التقدمات الخمسة المشهورة يعني ان تقدم المهية الممكنة على وجودها ليس من التقدمات المشهورة بل هو نحو آخر من التقدم يقال له التقدم بالمهية ومهية الممكن ليست علة قابلة لوجودها لانها ليست بحاملة لامكان حصول المعلول واستعداد وجوده حتى يتقدم عليه بالوجود بل هي نفس المعلول لها باعتبار ذاتها كما هو مذهب القائلين بالجعل البسيط او باعتبار اتصافها بالوجود كما هو مزعوم الزاعمين بالجعل المؤلف واذا كانت المهية عبارة عن نفس المعلول فلا تكون علة لوجودها فلا يلزم تقدمها على وجودها وفيه نظر لان الوجود على تقدير كونه زائدًا لابد وان يكون صفة منضمة الى المهية والمهية متصفة به في الخارج اتصافا انضماميا لان الكلام في الوجود الحقيقي لا في الوجود المصدري واذا كان الوجود وصفا منضما الى المهية فلا محيص عن لزوم كون المهية علة قابلة له فيجب تقدمها بالوجود على الوجود وبهذا ظهر ان ما قال الامام الرازي في شرح الاشارات كون وجود الممكن زائدًا عليه يستلزم كونه قائما به فيكون الممكن قابلا له والقابل يجب تقدمه بالوجود على المقبول فقد لزم في الممكن ما الزم الحكماء في الواجب في غاية التحقيق وما قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات ان كلامه هذا مبني على تصوره ان للمهية ثبوتا في الخارج ودون وجودها ثم ان الوجود يحل فيها وهو فاسد لان كون المهية هو وجودها والمهية لا تتجرد عن الوجود الا في العقل لا بان يكون في العقل منفكة عن الوجود فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل بان العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدمه اعتبار الشيء لبس اعتبار العدم فاذن اتصاف المهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان المهية ليس لها وجود منفرد ولعارضه المسمى بالوجود وجود آخر

حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول والحاصل ان الماهية قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان تكون علة فاعلة لصفة خارجة عند وجودها في العقل فقط فمبناه على ان الوجود صفة انتزاعية وان الاتصاف به اتصاف انتزاعي مع ان الكلام في الوجود الحقيقي وهو لا يمكن ان يكون صفة انتزاعية وعلى تقدير كونها صفة منتزعة لا محيص عن الاشكال والسند الثاني ما بينه المصنف بقوله وايضا فالاجزاء مقومة للماهية والمقوم للشئ متقدم عليه ضرورة وليس ذلك التقدم بالوجود لانا نجزم بذلك وان قطعنا النظر عن الوجود وأجاب عنه الحشي بقوله وكذا تقدم الاجزاء المحمولة يعني ان تقدم الاجزاء المحمولة على الكل ليس بالوجود ولا بالعلية فانها من حيث انها اجزاء متغايرة ومغايرة للكل لان الاجزاء لا بد وان تكون مغايرة للكل غير محمولة عليه فهي بهذا الاعتبار علة للكل ومتقدم عليه بالوجود ضرورة ان جزء الموجود موجود ومن حيث انها محمولة متقدمة عليه لا على نحو التقدمات المشهورة تفصيله ان الاجزاء المحمولة عبارة عن الاجناس والفصول ولها اعتباران اعتبار انها اجزاء وهي بهذا الاعتبار متغايرة ومغايرة للكل ومتقدمة على الكل بالوجود تقدما بالطبع لان جزء الوجود من حيث انه جزء لا يجب ان يكون موجودا ومحتاجا اليه لوجود الكل بداهة فهي بهذه الحيثية علة له واعتبار بها من حيث هي وهي بهذا الاعتبار محمولة على الكل ومتحدة معه في الوجود وليست باجزاء حقيقة لان ما هو جزء حقيقة ليس بمحمول وما هو محمول ليس بجزء حقيقة بل الموجود امر واحد ذلك الواحد بعينه الجنس وبعينه الفصل وذلك الواحد هو النوع لكن الذهن اذا حلله وجد بهناك حقيقة مبهمة متنزلة بين ان يكون هذا او ذاك ثم يعتبرها متحصلة بشئ آخر بان يكون هي بعينها ذلك الشئ فيتقرر ويتحصل وهذا التحصيل لا يغير تلك الحقيقة بل يحققها او يحصلها فالاجزاء المحمولة ليست اجزاء حقيقية للشئ بل هي اجزاء على سبيل المسامحة باعتبار انها اجزاء في ملاحظة العقل وهي ملاحظة الابهام والتحصيل فهي بالحقيقة اجزاء الحد لا المحدود وقال الشيخ في الهيأة الشفاء الاشياء التي فيها اتحاد على اصناف احدها ان يكون كاتحاد المادة والصورة فيكون المادة شيئا لا وجود له بانفراد ذاته البتة وانما يصير بالفعل بالصورة على ان يكون الصورة امرا خارجا عنه ليس احدهما الآخر ويكون المجموع ليس واحدا منهما والثاني اتحاد اشياء يكون كل واحد منها في نفسه مستغنيا عن الآخر الا انها اتحدا فيحصل منها شئ واحد بالتركيب وبالاستحالة والامتزاج ومنها اتحاد اشياء بعضها لا يقوم بالفعل فيقوم الذي لا يقوم بالفعل بالذي يقوم بالفعل ويحصل من ذلك جملة متحدة مثل اتحاد الجسم والبياض وهذه الاقسام لا يكون المتحدات فيها بعضها بعضا ولا جملتها اجزاء لها ولا يحمل شئ منها على الآخر حمل التواطي ومنها اتحاد شئ بشئ قوة هذا الشئ منها ان يكون ذلك الشئ لا الا ان ينضم اليه فان الذهن قد يعقل معنى يجوز ان يكون ذلك المعنى نفسه اشياء كثيرة كل واحد منها ذلك المعنى في الوجود فينضم اليه معنى آخر يعين وجوده بان يكون ذلك المعنى مضمنا فيه وانما يكون آخر من حيث التعين والابهام لا في الوجود مثل المقدار فانه معنى يجوز ان يكون هو الخط والسطح والعمق لا الا ان يقارنه شئ فيكون مجموعها هو الخط والسطح والعمق بل على ان يكون نفس الخط ذلك او نفس السطح ذلك وذلك لان معنى المقدار هو شئ يحتمل مثل المساواة غير مشروط فيها ان يكون هذا المعنى فقط فان مثل هذا لا يكون جنسا كما علمت بل بلا شرط غير ذلك حتى يجوز ان يكون هذا الشئ القابل للمساواة هو في نفسه اي شئ كان بعد ان يكون وجوده لذاته هذا الوجود او يكون محمولا عليه لذاته انه كذا سواء كان في بعد او بعدين او ثلثة فهذا المعنى في الوجود لا يكون الا احد هذه لكن الذهن يخلق له من حيث يعقل وجودا مفردا ثم ان الذهن اذا اضاف اليه الزيادة لم يضف الزيادة على انها معنى خارج لاحق بالشئ القابل للمساواة

حتى يكون ذلك قابلا للمساواة في حد نفسه وهذا شئ آخر مضاف اليه خارجا عن ذلك بل يكون ذلك تحصيلا لقبوله المساواة انه في بعد
واحد فقط او في اكثر منه فيكون القابل للمساواة في بعد واحد في هذا الشئ هو نفس القابل للمساواة حتى يجوز لك ان تقول ان هذا القابل
للمساواة هذا هو الذي هو ذو بعد واحد وبالعكس فلا يكون هذا في الاشياء التي مضت وههنا وان كانت كثرة لا شك فيها فهي كثرة ليست
من الجهة التي تكون من الاجزاء بل تكون كثرة من جهة امر غير محصل وامر محصل فان الامر المحصل في نفسه يجوز ان يعتبر من حيث هو غير محصل
عند الذهن فيكون هناك غيرية لكن اذا صار محصلا لم يكن ذلك شيئا آخر الا بالاعتبار المذكور الذي للعقل وحده فان التحصيل ليس لغيره
بل يحققه فهكذا يجب ان يعقل التركيب الذي بين الجنس والفصل وقال ايضا لو كانت للجسمية التي بمعنى الجنس وجود محصل قبل وجود النوعية
لكان سببا لوجود النوعية مثل الجسم الذي بمعنى المادة وان كانت قبلية لا بالزمان بل وجود تلك الجسمية في هذا النوع هو وجود هذا النوع لا غير
وفي العقل ايضا الحكم بهذا فان العقل لا يمكن ان يضع في شئ من الاشياء للجسمية التي هي طبيعة الجنس وجودا يحصل هو اولا وينضم اليه شئ آخر
حتى يحدث الحيوان النوعي في العقل فانه لو فعل ذلك لكان المعنى الذي للجنس في العقل غير محمول على طبيعة النوع بل كان جزءا منه في العقل
بل انما يحدث للشئ الذي هو النوع طبيعة النوع في الوجود والعقل معا اذا اخذت النوع بتمامه ولا يكون خارجا عن معنى ذلك الجنس مضافا
اليه بل مضمنا فيه وجزءا منه من الجهة التي اومانا اليه فتلخص ان وجود الجنس والفصل هو بعينه وجود النوع ذهنا وخارجا فالتاليف من
الجنس والفصل تاليف غير حقيقي وانما اطلاق التاليف عليه بضرب من التوسع لاتحادهما مع النوع جعلا ووجودا بخلاف التاليف من الاجزاء
الغير المجعولة فانه تاليف حقيقي لتغاير هما في انفسهما ومغايرتهما المؤلف منها فجزئية الجنس والفصل للنوع ليس على سبيل الحقيقة فان طبيعة الجنس
انما تاخذ بشرط الفصل لا بغاية الفصل والنوع ذهنا وخارجا فان الحيوان لا بشرط شئ اذا انضم اليه الناطق فانما ينضم اليه على انه محصل
له لا على انه معنى خارج عنه لاحق له والحاصل ان الفصل ليس منضما الى الجنس حقيقة بل ليس هناك الا حقيقة واحدة وموجود واحد ذلك الواحد
بعينه الجنس وبعينه الفصل لكن الذهن اذا حلل تلك الحقيقة وجد هناك حقيقة مبهمة محصلة بحقيقة اخرى بان يكون هي بعينها تلك
الاخرى فيتقرر ويتحصل ويصير هذا الواحد وهذا المعنى لا يغير تلك الحقيقة بل يحصلها ويحققها فمقومات المهية اذا اخذت لا بشرط شئ فهي غير
متقدمة عليها بالطبع ولا بنحو آخر من التقدمات المشهورة بل هي متقدمة عليها بالمهية فان مهية الجنس وكذا مهية الفصل من حيث هي هي
تحصلت اولا في مرتبة لم تحصل في تلك المرتبة مهية نوعية وانما تحصلت هذه في مرتبة الا وقد تحصلت تلك معها وقبلها فيكون للجنس
والفصل تقدم على النوع في سنخ التجوهر والتقوم الذي هي مرتبة متقدمة على الوجود وذلك بحسب الملاحظة العقلية مع قطع النظر عن الوجود
قال صاحب الافق المبين نفس المهية الصادرة عن الجاعل اذا حللها العقل الى ذاتي ما والى ذي ذلك الذاتي وجدان الذاتي احق ما يتجوهر
اولا بنفس ذلك الجعل بعينه وان كان هو وذو الذاتي متحدين في الحقيقة ولها بحسب ذلك الجعل تجوهر واحد يستتبع من حيث تلك المجعولية
وجودا واحدا فهذا التقدم للجزء بحسب نفس جوهر المهية المتقومة به مع غزل النظر عن مرتبة الوجود وتوقفها عليه في الموجودية فان لوحظ ذلك
كان له على ما تقدم بالطبع ايضا فالعقل بعد التحليل يجد الذاتي احق ما يوجد اولا بنفس ذلك الايجاد وبعين ذلك الوجود ويجده رتبيا ايضا
المهية ولا يكون ذلك الا في لحاظ التحصيل وهو الابهام ان لوجود المهية توقفا عليه فاذن لجزء المهية عليها تقدمان تقدم بالمهية وتقدم

بالطبع كل من حيثية اخرى والطبعية لا بشرط شئ وان كانت عين الطبعية بشرط شئ لكن كاويكون سبيلها بالنسبة اليها سبيل نسبة الجزء الى الكل بحسب النكتة الذى يوقعه العقل فى لحاظ التعين والابهام فكما انها متقدمة عليها بالمهية فلك يصح من وجه ان لها تقدما عليها بالطبع تقدم البسيط على المركب فالطبعية من الشئ الطبيعى كالبسيط من المركب لكن فى لحاظ التحصيل والابهام لا فى الوجود ولا فى سائر اللحاظات وهذا الكلام فاسد اذ تقدم شئ على شئ بحسب الوجود عبارة عن تقدمه عليه بحسب التجوهر فاذا كان شئ متقدما على شئ بحسب الوجود كان معناه ان ذات ذلك الشئ المتقررة متقدمة على هذا الشئ المتقرر ضرورة ان الوجود حكاية عن نفس الذات فليس للعلة تقدم ان متغايرين بحسب المصداق يكون احدهما بحسب التجوهر والآخر بحسب الوجود وانما لها تقدم واحد هو تقدم ذات العلة على ذات المعلول غاية الامر انه قد يعبر عنه بالتقدم بحسب الوجود ايضا فذاتيات المهية لما كانت متحدة معها جعلا وتقررا ووجودا لم يكن للذاتيات تقدم على المهية بحسب التقرر والوجود فى الواقع مع قطع النظر عن اللحاظ لكن الذهن اذا حلل المهية الى ذاتياتها حكم بتقدم نسبة التقرر والوجود الى الذاتيات على نسبة التقرر والوجود الى المهية بقوله ففى نفس المهية الصادرة آه ليس بشئ اذ معنى ان العقل اذا حلل المهية الى الذاتى والى ذى الذاتى وجد ان الذاتى احق بالتجوهر اولا بنفس ذلك الجعل بعينه ان العقل اذا حلل المهية الى الذاتى والى ذى الذاتى وجد ان الذاتى احق بالوجود اولا بنفس ذلك الجعل بعينه فان التجوهر فى لحاظ الذهن هو الوجود فقوله فهذا التقدم للجزء بحسب نفس جوهر المهية المتقومة به مع عزل النظر عن مرتبة الوجود وتوقفها عليه فى الموجودية غير محصل اذ التقدم بحسب نفس جوهر المهية فى لحاظ العقل تقدم فى الموجودية لان الموجودية حكاية جوهر المهية وبالجملة القول بان تقدم نسبة التجوهر الى الذاتى على نسبة التجوهر الى المهية فى لحاظ العقل تقدم بالمهية وتقدم نسبة الوجود الى الذاتى على نسبة الوجود الى المهية فى لحاظ العقل تقدم بالطبع ليس بشئ والصواب ان يقال التقدم بالمهية عبارة عن تقدم نسبة التجوهر والوجود الى الذاتى على نسبة التجوهر والوجود الى المهية فى لحاظ العقل والتقدم بالطبع عبارة عن تقدم الموقوف عليه على الموقوف فى الواقع والذاتيات ليست اجزاء للمهية بل هى اجزاء لحدها فهى متقدمة على حدها التفصيلى بالطبع لتغايرهما معها بحسب الوجود ومتقدمة على المهية بالمهية لان نسبة التجوهر والوجود الى الذاتى متقدمة على نسبة التجوهر والوجود الى المهية فى لحاظ العقل وتقدم نسبة التجوهر والتقرر الى الذاتى على نسبة التجوهر والتقرر الى المهية فى لحاظ العقل هو تقدم نسبة الوجود الى الذاتى على نسبة الوجود الى المهية فى اللحاظ فتامل ولا تزل والكلام وان افضى الى التطويل لكنه لا يخلو عن تحصيل قال ناقد التنزيل الجنس مقدم على نوعه لا لكونه جزءا له لان الجنس من حيث هو جنس اعنى الماخوذ لا بشرط الشئ متحد مع المهية النوعية فى مرتبة نفس ذاته ووجوده بحيث لا تميز عنه الا فى ظرف الخلط والتعرية فلا يتقدم على النوع بالوجود ليكون تقدمه عليه بالطبع اذ التقدم بالطبع عبارة عن تقدم العلة الناقصة على معلولها فى الوجود والجنس امر مبهم لا يتحصل الا بالفصل فلا يمكن ان يتقرر ويوجد الا بتقرر النوع ووجوده نعم اذا اخذ الجنس بشرط لا شئ فهو مقدم على النوع بالطبع لانه بهذا النحو من الاعتبار علة لوجود المهية لكنه بهذا الاعتبار ليس جنسا اذ هو من حيث انه جزء لا يحمل على كله والجنس من حيث هو جنس يجب ان يحمل على نوعه والحاصل ان الجنس امر مبهم لا يتحصل الا بالفصل فلا يمكن ان يتقرر ويوجد الا بتقرر النوع ووجوده فليس له وجود بالاستقلال حتى يتقدم عليه نعم اذا حلل العقل النوع الى الجنس والفصل يجده جزءا منه فحاله حال اجزاء المتصل

والجنس وكذا الفصل متاخر عن مهية النوع في الوجود وان كانا متقدمين عليه بالمهية بحسب نحو من انحاء الملاحظة التفصيلية فانما
متحدان مع النوع تقررا ووجودا فلا يكون الجنس مقدما بالطبع على النوع لانه يستدعي التغاير بحسب الوجود ولا تمايز بين الجنس
النوع بحسب الواقع الا بعد تحليل العقل في الملاحظة فهو جزء تحليلي للنوع كالجزء المقداري للجسم المتصل وليس جزءا تالفيا حتى يتقدم
عليه وجودا وتقررا ولا الكونه في زمان يعني ان الجنس ليس مقدما على نوعه تقدما بالزمان لان التقدم الزماني هو بحسبه يمتنع اجتماع المتقدم
والمتاخر في التحقق فيتحقق للمتقدم في زمان والمتاخر في زمان آخر مع ان تحقق الجنس في الواقع بدون النوع غير ممكن او مرتبة عقلية او حسية
اشارة الى نفي التقدم بالرتبة فيما بين الجنس ونوعه حاصله ان التقدم بالرتبة على نحوين احدهما ما يكون بالوضع وهو الذي تحقق في الامور
الحسية كترتيب الصفوف في المسجد وهذا النحو من التقدم لا يمكن فيما بين الجنس والنوع وثانيهما ما يكون ترتيبه بالعقل كما بين الاجناس
والانواع المرتبة عقلا متصاعدة او متنازلة في سلسلة الترتيب العقلي وهذا النحو من التقدم ايضا لا يجب ان يكون فيما بين الجنس ونوعه
او جنس الشيء لا يجب ان يكون فوقه جنس ولا لكونه اشرف اذ لا شرف للذاتي على ذي الذاتي ولك ان تستدل على هذا المطلب اي على
كون وجود الواجب تعالى عينه بان الواجب لذاته ليس معدوما في مرتبة ذاته لان ما هو معدوم في مرتبة ذاته اما ممتنع او ممكن وعلى التقديرين
لا يكون واجبا واذا كان الوجود زائدا عليه يلزم ذلك اي على تقدير كونه معدوما في مرتبة ذاته يلزم ان لا يكون واجبا اذ ما هو معدوم في مرتبة
ذاته لا يكون موجودا في مرتبة ذاته مع ان الواجب تعالى موجود في مرتبة ذاته فلا يزيد وجوده على ذاته قال بعض الاكابر قد ان اراد بكونه معدوما
في مرتبة المهية سلوب الوجود في المرتبة بان يكون الظرف قيدا للوجود فبطلان التالي غير مسلم كيف وليس معنى العدم في المرتبة بهذا الوجه
الا ان الوجود ليس عينا ولا جزءا وهو لا يفيد الدعوى فكيف يسلمه من منعه وان اراد ثبوت العدم في المرتبة فلا نسلم لزومه بل ليس في المرتبة
وجود ولا عدم فان كليهما ليس عينا ولا جزءا وانت تعلم انه لو لم يكن الوجود عينا للواجب لكان الواجب في مرتبة ذاته اما ممتنعا او ممكنا وهو
محال فتامل ويمكن الاستدلال على هذا المطلب ايضا بان مصداق حمل الاول اي مصداق حمل الوجود لو كان مغايرا لذاته يعني لو لم يكن مصداق
الوجود نفس ذاته تعالى بل يكون صدق الوجود عليه في مرتبة متاخرة عن مرتبة ذاته لكان ممكنا لذاته محتاجا الى الغير فمصداق حمل الوجود نفس
ذاته تعالى بما هي هي وهذا هو المعنى بعينه الوجود له تعالى واورد عليه بان للخصم ان يقول ان مغايرة المصداق لا يوجب الا امتياج الى الغير
لجواز ان يكون المصداق مقتضى الذات فلا يصح عدم ثبوت الوجود بالنظر الى الذات فلا يلزم الامكان وانت تعلم ان بطلان كون
الشيء علة لنفسه ومفيدا للوجود من الاوليات اي لا ينبغي ان يشك فيه من له ادنى مسكة فهذا الاحتمال بديهي البطلان فافهم قوله
لانا نقول آه حاصل الايراد المصدر بقول المصنف لا يقال الخ ان تقدم مقوم المهية عليها ليس بمعنى انها موجودان في الواقع وان احدهما
مقدم على الآخر بل بمعنى انها متى وجدا كان وجود الجزء مقدما على وجود الكل وحاصل الجواب ان هذه الحيثية اي كون المتقدم بحيث متى
وجد هو مع ما يقومه كان سابقا عليه هي التقدم الثابت للجزء بالقياس الى المهية وهذه الحيثية ثابتة للمقوم قبل وجوده ولا دخل في ذلك
لاعتبار الوجود غاية الامر انا لا نعقله الا باعتبار الوجود واورد عليه الفاضل ميرزا جان بان هذه الحيثية هي حاصل حيثية التقدم وصحتها
لا نفسه كيف وحقيقة التقدم الذاتي يرجع الى مدلول الفاء في قولنا وجد فوجد واجاب عنه الحشي بقوله يعني لو سلم ان معنى التقدم هذه الحيثية

اى كون المتقدم بحيث متى وجد هو مع ما يقومه كان سابقا عليه فلا شك انها ثابتة للمقوم قبل ان يوجد يعنى ان جواب المصنف بعد التسليم وعلى سبيل التنزل فهو راجع الى جوابين الاول انا لا نسلم ان معنى التقدم تلك الحيثية لان التقدم عبارة عن كون احد الشيئين بحيث يحصل له معنى لم يحصل للآخر لا عن هذه الحيثية ولو سلم ان التقدم عبارة عن هذه الحيثية فلا شك ان هذه الحيثية ثابتة للمقوم قبل ان يوجد فلا يقتضى الوجود وفيه اشارة الى ان للمقوم تقدمين تقدم بالمهية باعتبار كونه جزءا وهو ثابت له مع قطع النظر عن الوجود وتقدم باعتبار كونه علة للكل والسند انما هو بالاعتبار الاول ثم انه قد اعترض على المصنف الفاضل ميرزا جان بان التقدم لو كان عبارة عن هذه الحيثية الراجعة الى قضية شرطية هى انها لو وجدا كان احدهما مقدما على الآخر فيكفى للمستدل ان يقول ان تحقق هذه الشرطية فى شانه تعالى مقارن لتحقق مصداقها واذا تحقق مقدمها تحقق تاليها وهو تحقق تقدم وجود الواجب لكونه علة على كونه موجودا بحسب الواقع ونفس الامر لان المقدم واقع فيها فيلزم كونه موجودا مرتين ويلزم ايضا ما توقف الشئ على نفسه او التواجب عنه بان تحقق الشرطية تحقق مجموع الامرين لا تحقق المتقدم فقط او المتحقق فى شانه تعالى هو تحقق الواجب فقط لا تحقق وجوده الزائد عليه بالفرض معه ايضا وصدق الشرطية لا يوجب امكان المقدم **قوله** وهو العلة القابلية آه يعنى ان المستفيد للوجود علة قابلية فلا بد وان يلاحظ العقل خلوه عن الوجود حتى يمكن له ان يلاحظ له استفادة الوجود فلا يكون قابل الوجود مقدما على الوجود بالوجود بل بنفس ذاته واعترض عليه المحشى بقوله قد عرفت ان العلة مطلقا يجب ان تكون متحققة قبل تحقق المعلول فمستفيد الوجود ليس علة قابلية له اعلم ان الوجود الحقيقى اعنى مصداق الوجود المصدرى ومنشأ انتزاعه لو كان زائدا على المهية وقائما بها كما هو راى المشائية فلا بد وان يكون المهية علة قابلية له اذ على هذا التقدير يكون اتصاف المهية بالوجود اتصافا انضماميا كاتصاف الجسم بالبياض ويجب ان يكون المنضم اليه مقدما على المنضم والقول بان قابل الوجود يجب ان يكون خاليا عن الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل بخلاف معطى الوجود ليس بشئ لان قابل الوجود بمعنى ما ينضم اليه الوجود يجب ان يكون موجودا اذ انضمام شئ الى شئ فرع وجود المنضم اليه وبطلان حصول الحاصل انما يدل على بطلان كون الوجود صفة منضمة لا على خلوه عن الوجود على تقدير كونه صفة منضمة فان خلو المنضم اليه عن الوجود صحيح البطلان ثم ايد على عدم كون المستفيد علة قابلية بقوله كيف واثر الجعل عند المشائين القائلين بكون الوجود صفة زائدة على المهية وكون المهية متصفة بها فى الواقع هو اتصاف المستفيد بالوجود من حيث انه مرآة لملاحظة الطرفين يعنى المستفيد والوجود وغير مستقلة بالمفهومية فكل من الطرفين اى المستفيد والوجود كان معتبرا فى جانب المعلول والعلة القابلة ما يكون محلا للمعلول وحاملا لاستعداد وجوده فيجب تقدمها عليه بالوجود وانت تعلم ان الاتصاف من حيث انه رابطة بين الحاشيتين انما وجوده فى خصوص ملاحظة الذهن فلا يصح ان يكون هو اثر الجعل المولف فى الواقع مع قطع النظر عن ملاحظة الذهن وكيف يقال ان المشائية يقولون ان اثر الجعل هو المعنى الحرفى الغير الملاحظة استقلالا والحق ان اثر الجعل عندهم هو خلط المهية بالوجود الذى هو صفة منضمة اليها وهذا الخلط متحقق فى الواقع لتحقق مصداقه فى الواقع اعنى المهية والوجود المنضم احدهما الى الآخر فالمجعول بالذات ذلك الخلط الواقعى والمهية والوجود مجعولان بالعرض لكن ذلك الجعل اذا نسب الى الوجود يكون مستفيد الوجود من متممات الجعل من حيث انه علة قابلية له واذا نسب

الى مستفيد الوجود لا يكون ... توقف على ... ئى يوم يحتاج الى تتميم وهذا بعيد كما قالوا ان الهيولى يحتاج اليها الصورة فى تشخصها والصورة تحتاج اليها الهيولى
فى تقومها ووجودها فالهيولى من متممات ... مادة الصورة الشخصية واورد عليهم ان جعل الشخص بعينه جعل الطبيعة فيلزم كون الهيولى من متممات
مادة الصورة المطلقة التى ... مع ان الامر ... عكس اجابوا بان الشخص والنوع وان كانا مجعولين بجعل واحد لكن ذلك الجعل اذا نسب الى الصورة
الشخصية فالهيولى من متمما ... ته واذا نسب ... الى الصورة المطلقة فلا يحتاج الى تتميم الهيولى فافهم ثم لما كان لقائل ان يقول ان اجزاء المستفيد معتبرة فى جانب
العلة ولم يستفيد عبارة عن ... اجزاء فكيف يجوز ... به فى جانب المعلول اجاب عنه بقوله وان كان اجزاء المستفيد معتبرة فى جانب العلة من حيث التفصيل بناء
على انه اى المستفيد معتبر ... فى جانب المعلول ... من حيث الاجمال يعنى ان المستفيد معتبر فى جانب المعلول من حيث الاجمال واجزاءه من حيث التفصيل معتبرة
فى جانب العلة والاقابلة ... بتغاير الحيثيتين ... قد عرفت ايضا ان مقوم المهية من حيث انه مقوم يجب ان يكون موجودا فلا يصح ما قال المصنف
ان المقوم للمهية يجب ان ... وجوده وعدمه وانما قيد بالحيثية احترازا عن الاجزاء الذهنية بالقياس الى المحدود لانها ليست اجزاء
حقيقية للمحدود بل المحدود يدخل اليها فى اللحاظ العقلى وليس المحدود مركبا منها فاطلاق الاجزاء عليها على سبيل المسامحة كما ان اطلاق المركب
عليه على سبيل المسامحة نعم هى اجزاء للحد كما هو ... صرح فى كلام الشيخ وغيره من الرؤساء والاجزاء الحقيقية هى ما يتقوم به المركب فى مرتبة وجوده فهى
مقومة له بحسب وجوده لا بحسب ماهية من حيث هى هى مع قطع النظر عن الوجود والحاصل انه يجب ان يكون المقوم من حيث هو مقوم موجودا
نعم تمنع ان يكون الوجود قيدا للمقوم فيكون هو ايضا مقوما للماهية فلا بد له من وجود آخر وهكذا لكن يجب ان يكون الوجود شرط التقويم فيجب ملاحظته
فى الحكم بالتقويم **قوله** والا لامتنع آه يعنى لو لم يكن تقويم الجزء للماهية بالنظر الى نفس ذاتها بلا اعتبار الوجود بل يكون تقويمه للماهية ودخوله فى قوامها
بالنظر الى اعتبار الوجود لامتنع الجزم بالتقويم مع التردد فى الوجود فوجب ان يكون تقدمه على الذات بحسب الذات دون الوجود واعترض
عليه المحشى بقوله لا يخفى انه يمتنع خلو الماهية عن احد الوجودين يعنى الخارجى والذهنى فلا يمكن الجزم بالتقوم مع التردد فى الوجود لان الوجود المطلق
لازم للماهية غير منفك عنها والحاصل انه يمتنع خلو الماهية عن احد الوجودين ولا يختص تقويم المقوم لها بوجود دون وجود فالجزم بالتقويم بحسب
اى وجود كان لا يمكن مع الشك فى وجود ما فى ذلك الظرف والشك فى خصوص وجوده فى ذلك الظرف لا ينافى الجزم بتقويمه بحسب الوجود
فى ظرف آخر نعم الشك فى الوجود المطلق يستلزم عدم الجزم بالتقويم وبالجملة الوجود شرط للتقويم فلا يمكن الجزم بالتقويم مع الشك فى الوجود
المطلق ويرد عليه ان امتناع الخلو عن احد الوجودين فى نفس الامر لا يستلزم العلم به فكيف يمتنع الجزم بالتقويم مع الغفلة عن الوجودين بل فى
فى كلام الشارح كلام وهو ان المقوم علة لوجود المركب فلا يجزم بالتقويم مع التردد فى الوجود والا يلزم الجزم بالعلية مع التردد فى وجود المعلول
فتامل **قوله** فلان الوجود آه يعنى لو كان الوجود نفس الماهية الممكنة او جزءها لم يكن قابلا للعدم لان الوجود يابى عن قبول نقيضه ولا يخفى ما فيه
اذ قد سبق انه يجوز اتصاف الشئ بنقيضه فضلا عن نقيض ليس بمحال فالاولى ان يستدل على نفى العينية بالاستدلال به على نفى الجزئية
بان يقال لو كان الوجود عين الماهية او جزءها لكانت الماهية من حيث هى هى مصداقا لحمل الوجود ومنشأ لانتزاعه فى مرتبة نفس ذاتها فتكون
ماخوذة مع الوجود فلا تكون قابلة للعدم والا يلزم كونها موجودة ومعدومة معا وهذا هو الظاهر من عبارة المتن فانه بعد ما هدان الماهية
الماخوذة مع الوجود تابى العدم قال لو كان الوجود عينا او جزءا لم يكن كذلك بل كانت تابى العدم من حيث هى هى ايضا فاباء الماهية عن العدم

على تقدير العينية والجزئية انما هو لكونها ماخوذة مع الوجود وانما قال فالاولى دون فالصواب اذ يمكن ان يقال المراد بالوجود ههنا الوجود بالحقيق الذي هو منشأ انتزاع الوجود المصدري ومصداق لحمله وهو يابى عن قبول نقيضه كما مر قال **قوله** فلا نسلم آه يعني انه لو اريد بقبولها العدم كونها مرتفعة ومعدومة بالكلية فلا نسلم ان الماهية لو كانت قابلة للعدم بهذا المعنى يلزم اتصاف الشئ بنقيضه اذ على تقدير ارتفاع الماهية عن صفحة الواقع يرتفع وجودها قطعا ضرورة انه اذا جاز ارتفاع الوجود بالكلية بارتفاع الماهية فيجوز ارتفاع الماهية ايضا على تقدير كون الوجود نفسها او جزأها واعترض عليه المحشي بوجهين الاول **قوله** قد تقطنت آنفا ان محل الخلاف هو حقيقة الوجود لا الوجود بالمعنى المصدري الانتزاعي فتلك الحقيقة اذا كانت عين الممكن او جزأه كان حمل الوجود عليه واجبا لكونه مصداق الحمل وحمل العدم عليه ممتنعا لامتناع اجتماع النقيضين قد عرفت فيما سبق ان مصداق الوجود المصدري ومنشأ انتزاعه نفس الماهية بلا زيادة امر وعروض عارض فمصداق حمل الوجود نفسها بلا زيادة امر عليها فالماهية التي هي مصداق الوجود بنفسها محتاجة الى الجاعل في نفس حقيقتها ولا معنى لوجوبها مع افتقارها بنفسها بما هي هي الى الجاعل فظهر ان كون الشئ مصداقا لحمل الوجود بنفس ذاته اي بلا زيادة امر وعروض عارض لا يوجب الوجوب اذ لا ذات للممكن بلا جعل الجاعل فيجوز ارتفاع ذاته في الواقع في نفس الامر فيرتفع مصداق الوجود بمعنى ليستيتها بنفسها وبالجملة لما كان تقرر الحقيقة الممكنة وكذا لا تقررها غير ضروري بالنظر الى نفس ذاتها فلا يجب صدق الحمل عالم تقرر واذا تقررت تحقق مصداق الحمل فيصح الحمل واذا لم تقرر يرتفع مصداقه فلا يصح فمعنى حمل العدم على الممكن انه يرتفع ذاته بارتفاع علته ولا يلزم منه اجتماع النقيضين كما لا يخفى والثاني ما قال وايضا يمكن تعلق الجعل بكون الممكن موجودا سواء كان بالذات كما هو رأي المشائية او بالاستتباع بان تعلق الجعل بنفس الماهية ثم يستتبع ذلك اتصافها بالوجود كما يراه الاشراقيون وعلى تقديره ان يكون الوجود عين الممكن او جزأه لا يمكن تعلق الجعل بالممكن موجودا لامتناع تحلل الجعل بين الشئ وذاتياته اعلم انهم اختلفوا في ان وجود الماهية عارض لها في الواقع وهي موجودة بعروضه لها في نفس الامر او ليس في الواقع الا نفس الماهية من حيث هي هي وليس الوجود عارضا لها في الواقع بل هو حكاية عن نفس الذات فذهبت المشائية الى الاول والاشراقية الى الثاني فمعنى الجعل عند المشائية ان يضيف الجاعل الى الماهية الوجود الذي هو من عوارضها في الواقع ويجعلها متصفة بالوجود وعند الاشراقية افاضة الجاعل عبارة عن افاضة نفس الماهية او ليس في الواقع عندهم الا نفس الماهية من دون زيادة امر يقوم بها انضماما او انتزاعا فاثر الجعل عندهم نفس الماهية من حيث هي هي وهي بما هي هي مطابق صدق نفسها وذاتياتها والموجود على نفسها فصدق نفسها وذاتياتها وصدق الموجود عليها حكايات عن تلك المرتبة المتقررة بجعل الجاعل والاحتياج صدق تلك الحكايات الى جعل آخر ضرورة ان صدق الحكاية منوط بمصداقها اعني المحكي عنه ومصداق تلك الحكايات نفس الماهية فجعل نفس الذات هو جعل تلك الحكايات وان كان جعل الحكاية من حيث كونها موجودة ذهنية غير جعل المحكي عنه وبالجملة صدق تلك الحكايات لا يحتاج الا الى جاعل جعل نفس الماهية جعلا بسيطا لا الى جعل مستانف بخلاف العوارض التي زائدة على نفس الذات فذلك الجعل جعل بسيط نفس الماهية وجعل مؤلف في مرتبة الحكاية متحلل بين الموضوع والمحمول فالجاعل جعل نفس ماهية الانسان مثلا في الواقع وجعلها هو جعل الانسان انسانا وحيوانا وناطقا وجسما وجوهرا وموجودا او جعل هذه الحكايات عبارة عن جعل مصداقها الذي هو نفس ماهية الانسان هذا عند الاشراقية واما عند المشائية

فلما كان الوجود عندهم صفة عارضة للمهية فالجعل عندهم عبارة عن الخلط الواقعي الذي هو بين المهية والوجود في الواقع فاثر الجعل هو الخلط
بين الشيئين في الواقع ويكون نفس المهية ونفس الوجود عندهم اثرين بالعرض في ضمن الاثر بالذات فحين جعل الجاعل المهية تقررت المهية
مخلوطة بالوجود وصدق عليها نفسها وذاتيا تها والموجود بهذا الجعل المولف المتخلل بين المهية والوجود فقد تحقق انه لا معنى لتعلق الجعل بكون
الممكن موجودا على راى القائلين بكون مصداق الوجود نفس المهية الا ان تعلق الجعل بنفس المهية اذ ليس الوجود امرا زائدا عارضا لها
في الواقع حتى يصح تعلق الجعل به بالذات اذ ليس في الواقع الا نفس المهية وهو شئ واحد هو بنفسه مصداق الوجود فلا يلزم تخلل الجعل بين
الشئ وذاتياته على هذا التقدير اذ الجعل لا تخلل بالذات الا بين شيئين يكون احدهما مغايرا للآخر ولا كذلك الشئ ووجوده بل جعل مصداق
الوجود اعني نفس المهية هو نفس جعل كونه موجودا لا غير واما عند المشائية القائلين بكون الوجود صفة زائدة عارضة للمهية فالجعل متخلل بين
المهية والوجود ولا يلزم المجعولية الذاتية اصلا فتامل ولا تزل ثم لا يخفى ان هذا الدليل اى الدليل الذي ذكره المصنف لابطال عينية الوجود في الممكن
وما يقرب منه وهي الدلائل التي تبتني على لزوم رفع الامكان الذاتي لا يجري في الاعراض لان وجود العرض هو بعينه وجوده في الموضوع
فهو وجود في الغير على وجه الافتقار اليه وعينية هذا النحو من الوجود وجزئيته للكونه محتاجا الى الموضوع لا ينافي الامكان بل يؤكده اى الامكان
الاحتياجي الى الغير فيكون له وجود قائم بالغير وهذا يؤكد الافتقار والاحتياج الى الغير فكيف يكون واجبا لما نبهنا عليه سابقا في جواب الايراد
المصدر بقوله لا يقال الوجود القائم بالغير آه فاستبان ان ليس المراد بالدليل الدليل الذي ذكره المحشي لان بناءه على امتناع تخلل الجعل
بين الشئ ونفسه وذاتياته وهو لازم على تقدير العينية والجزئية سواء كان الوجود في نفسه او لغيره ودليل المصنف مبني على لزوم رفع الامكان
الذاتي وهو غير لازم لما بينه المحشي والتحقيق ان وجود الاعراض وجود رابطي متوقف على الموضوع ففي العرض يلزم كونه واجبا مع كونه وجودا رابطيا
محتاجا الى الغير فكون وجود العرض رابطيا لا يضر لزوم الاستحالة المذكورة بل يلزم الاستحالة المضاعفة كما لا يخفى وقد عرفت سابقا ان القول
بان كلما هو مصداق حمل الوجود عليه لذاته من دون حيثية اخرى غير ذاته فهو واجب بالذات محال لا سبيل الى صحته وان تلقاه الجمهور بالقبول

قوله الوجه الثاني آه حاصله انا قد نعقل المهية ونصدق بثبوتها لنفسها ونشك في وجودها فلا يكون الوجود نفس المهية او جزئها واعترض
عليه المحشي بقوله الكلام ههنا في ان ذات الممكن لا ينوب مناب وجوده الخاص كما سبقت الاشارة اليه يعني ان الكلام في الوجود الذي هو
مصداق الوجود المصدري ومنشا انتزاعه بل هو نفس ذات الممكن بمعنى ان يكون مصداق حمل الوجود نفسها امر لا ولا شك ان الشاك
في الوجود المطلق لا ينافي العينية بهذا المعنى لانه يجوز ان يعقل المهية التي هي مصداق الوجود ويشك في الوجود الذي المهية مصداق له
والحق انه لا يمكن تعقل المهية نفسها ما لم يعلم وجودها اذ ما لا يتقرر لا يثبت له شئ وكونها نفسها مصداقا للوجود لا يستلزم وجوبها فانها نفسها
مجعولة محتاجة الى الجعل والذات لها بدون الجعل واعلم انه قال بعض ناظري كلام المحشي ان الدليل على تقدير تسليم مقدماته انما يدل على ابطال
العينية بهذا المعنى ايضا فان الوجود على هذا التقدير يكون من لوازم المهية المنتزعة عن نفس ذاتها وبعد تصورها بالكنه كما لا يمكن الشك
في ذاتها وجزئها كذلك لا يمكن في لوازم ذاتها من حيث هي هي ايضا الا ان يقال اللوازم قد تكون غير بينة فتعقل الملزوم لا يستلزم
تعقل اللازم مطلقا انما هو في اللازم البين وانت تعلم ان هذا الكلام في غاية الخبط والسخافة اذ مصداق حمل الوجود على الشئ بالتقدير

يكون نفس الهوية ولا يكون الوجود عارضا للهوية في الواقع ولا زائدا عليها في نفس الامر بخلاف لوازم الهوية فانها من عوارض الهوية المتغرعة عنها في نفس الامر فلا يمكن ان يكون الوجود على هذا التقدير من لوازم الهوية لانه ليس عارضا لها على هذا التقدير نعم الوجود على تقدير كونه زائدا على الهوية عارضا لها في نفس الامر يكون من لوازم الهوية وما قال في الجواب لا ينبغي ان يلتفت اليه عاقل فضلا عن فاضل **قوله والكلام** في الوجود المطلق اي في الوجود مطلقا سواء كان خارجيا او ذهنيا لان الكلام ليس في الوجود المطلق ولا في مطلق الوجود لان الجزم بالمطلق باحد هذين الوجهين لا ينافيه الشك في الخاص بل الكلام في الوجود مطلقا سواء كان خارجيا او ذهنيا ولو كان الكلام في الوجود المطلق او مطلق الوجود لم يتوجه ما قال الشارح رح ان الدليل قاصر عن المدعى لان القصور انما يكون اذا كان الكلام في الوجود مطلقا كما نظر بالتامل **قوله** خان الشعور بالشيء آه اورد عليه بان الشعور بالشعور واجب لانه حضوري واجاب عنه المحشي بقوله بيان ذلك ان التصور يطلق على معنيين احدهما حصول الصورة في الذهن وهو معنى مصدري انتزاعي وعلم المعنى الانتزاعي لا يكون حضوريا والثاني الصورة الحاصلة فيه والمراد ههنا المعنى الاول لان المعنى الثاني من الصفات الانضمامية للنفس وعلمها بصفاتها الانضمامية علم حضوري كما اثبت في محله فيكون الشعور بالشعور بهذا المعنى الثاني واجبا فلا شك ان كون التصور حصول الصورة مما يشك فيه ولهذا انكر والمتكلمون فان الشعور بالشيء على وجه الشك لا يستلزم الشعور بحقيقة هذا الشعور على وجه اليقين فيه وان سلم ان الشعور بالشيء يستلزم الشعور بحقيقة هذا الشعور فلا يستلزم التصديق بثبوتها اي بثبوت حقيقة الشعور آه اي للشعور والمراد بالتصديق ما يعم الظن والحاصل انه يجوز ان لا يعلم انها حقيقة فلا يلزم التصديق بثبوتها لك فافهم **بل نقول** الوجود الذهني ليس نفس التعقل كما زعمه المورد لان حصول الصورة في الذهن وجود والعلي بين الصورة والذهن والوجود الذهني من قبيل وجود الشيء في نفسه فالوجود الذهني ليس نفس التصور فيه ما افاد بعض الاكابر من ان الوجود الرابطي للاعراض هو وجودها في انفسها مقايسا الى الموضوع فالوجود في نفسه المعروض للاضافة وجود رابطي فالشعور بالوجود الرابطي مع الغفلة عن الوجود في نفسه لا يتصور وكيف يشك عاقل في وجود السواد في نفسه عند العلم بوجوده في الجسم مع ان علم بوجود الصورة الذهنية علم بوجوده في نفسه **قوله** والبديهة آه ما اصله ان الهوية المتحققة في الخارج اذا فرض كونها غير معقولة لاحد وذلك ممكن قطعا كانت خالية عن الوجود الذهني فيكون الوجود الذهني مغايرا للهوية فلا يكون الوجود الذهني نفسها ولا جزءا فيثبت الجزء الاخير من المدعى وهو زيادة الوجود الذهني واعترض عليه المحشي بقوله يتوجه عليه ان الدليل على زيادة الوجود الذهني على الهوية التي لا ينفك عنها الوجود الذهني يعني ان هذا الدليل انما يدل على ان الوجود الذهني مغاير للهوية الخارجية الغير المنفكة عنها في الذهن والدليل على ان الوجود الذهني زائد على الهوية التي لا ينفك عنها الوجود الذهني كالمعقولات الثانية والممتنعات الانتزاعية الاخر فانها تغاير وجودها الذهني مطلقا على الهوية وقد يقال ان الاشخاص الخارجية لا يمكن ان يحصل تشخصاتها في الذهن فالوجود الذهني زائد على الاشخاص واذا لم يكن الوجود جزءا داخلا عينيا للاشخاص لا يكون جزءا داخلا عينيا للماهيات وربما يجوز ان يكون الوجود المطلق عين الهويات التي يمكن حصولها في الذهن والوجود الخارجي عين الاشخاص الخارجية والوجود الذهني عين الاشخاص الذهنية واما الهويات التي لا يمكن حصولها في الذهن فاذا لا وجود ذهنيا لها فيكون الوجود الخارجي عينها مع انها تغايرها ويمكن ان يقال في المصحح حاصله انه انما تم ما قال المصحح اذا كان المراد بالوجود الذهني في قوله خالية عن الوجود الذهني الوجود في الاذهان السافلة فقط اذ يمكن خلو الهوية الخارجية عن الوجود

في الاذهان السافلة بان لا يتصفها احد ولو كان المراد بالوجود الذهني الوجود في الاذهان مطلقا سافلة كانت او عالية فلا يتم اصلا اذ لا يكون خلو الماهية عن الوجود في الاذهان العالية على ما تقرر عندهم فان قيل هذا انما يصح في الحقايق الكلية والجزئيات المجردة واما الجزئيات المادية فيمتنع وجودها فيها فيمكن انفكاك الوجود الذهني عنها يقال المراد بالاذهان العالية ما يعم النفوس المنطبعة الفلكية ولا ريب في حصول الجزئيات المادية فيها **قوله** اذ يتوجه عليه آه يعني انا لا نسلم حصول الماهية في الذهن انما الحاصل فيه بعض وجوهها فلا يلزم زيادة الوجود الخارجي على الماهيات وانما يلزم الزيادة على وجوهها فلا يرد عليه ان الظاهر ان الكلام بعد تسليم الوجود الذهني كما يدل عليه قول المص والكلام في الوجود المطلق وقول الشارح على تقدير تسليم الوجود الذهني لا قصور فيه وجه عدم الورود انا سلمنا ان الكلام بعد تسليم الوجود الذهني لكن ليس الكلام بعد تسليم وجود الماهية في الذهن فيجوز ان يكون الحاصل في الذهن وجها من وجوهها فلا يلزم زيادة الوجود على الماهية بل على وجه من وجوهها نعم يتوجه عليه اي على ما قال المستدل من ان الماهية الموجودة في الذهن خالية عن الوجود الخارجي فيكون زائدا عليها انه لا يدل على زيادة الوجود الخارجي على الماهية التي لا ينفك عنها الوجود الخارجي كالباري جل شانه فلا يحصل المقصود وهو زيادة الوجود الخارجي على الماهية مطلقا قال في الحاشية الا ان يقال كل ماهية موجودة في الاذهان العالية وح ينفك عنها الوجود الخارجي انتهى قيل اشار بقوله الا ان يقال الى ان فيه خدشة تاملي ان المراد بالوجود الذهني الوجود في الاذهان السافلة وح يعد الوجود في المبادي العالية من انحاء الوجود الخارجي وفيه ان وجود كل ماهية في الاذهان العالية ايضا غير مسلم بل غير صحيح على تقدير كون الوجود عين الماهية كما سينكشف عن قريب ان شاء الله تعالى ولك ان تقول في اثبات كون الوجود مطلقا زائدا على الماهية المهية من حيث انها موجودة في الذهن ليست بموجودة في الخارج والا يلزم كون شئ واحد من حيثية واحدة موجودة في الذهن والخارج معا فيكون المهية منشأ للآثار الخارجية والذهنية من حيثية واحدة ومن حيث انها موجودة في الخارج ليست موجودة في الذهن والا يلزم الخلف فيكون كل من الوجودين زائدا عليها قال في الحاشية لان ما هو ذات وذاتيات للشئ لا ينفك عن ذلك الشئ اصلا انتهى قد عرفت غير مرة ان مصداق الوجود ومنشأ انتزاعه نفس المهية بلا زيادة امر عليها وعروض عارض لها فالمهيات للموجودة في الخارج يستحيل ان يحصل بانفسها في ذهن من الاذهان فانها لما كانت بانفسها مصاديق للوجود الخارجي المستقل استحال ان ينسلخ عنه في ظرف من الظروف فامتنع ان يكون بنفسها مصاديق للوجود الذهني الغير المستقل فان قيل فلك شان الذاتي بالقياس الى ما هو ذاتي اليه يقال ان كان المراد به ان ذلك مخصوص بالذاتيات فذلك بطلان عدم انفكاك الذاتيات عن الذات ليس الا لانها بنفسها مصداق الذاتيات فهذا متحقق في المهية بالقياس الى الوجود الخارجي ايضا وان كان المراد معنى آخر فلا يجري نفعا وبالجملة على تقدير عينية الوجود للمهية لا يمكن حصول المهية في الذهن اصلا والعلم بكنه الشئ عبارة عن انكشاف ذات الشئ لا عن حصول نفس ذاته فيجوز ان يكون الانكشاف بشبح كانكشاف نفس الشئ وبهذا ظهر ان ما قال المحشي ان المهية من حيث انها موجودة في الذهن وليست موجودة في الخارج ومن حيث انها موجودة في الخارج ليست موجودة في الذهن لا يدل على زيادة الوجودين على المهية كما توهم بل انما يدل على عدم حصول المهية الخارجية في الذهن على تقدير عينية الوجود للمهية واستبان ايضا ان ما قال بعض الاكابر قده انه يجوز ان يكون الوجود المطلق عين المهية المطلقة والوجود الخارجي عين الاشخاص الخارجية والذهني عين الاشخاص الذهنية فلا يضر اتصاف المهية بكل من الوجودين للعينية بهذا النحو

ليس كما ينبغي لانا اذا كان الوجود المطلق عين الماهية المطلقة تكون منتشأ انتزاع الوجود الخارجي نفس الماهية بلا زيادة امر وعروض عارض فلا معنى لاتصاف الماهية بالوجود الخارجي ولا بالوجود الذهني على هذا التقدير اذ الاتصاف انما يكون بما هو خارج عن نفس الذات عارض لها بما هو منتزع عن نفس الذات بلا امر زائد فتامل ولا تغفل **قوله** قال بعض الفضلاء آه قد جوز بعضهم ان يحمل التعقل الواقع في الدليل الثاني على التصديق فيكون تقرير الدليل انا نصدق بالماهية اي بكونها ماهية كالتصديق بان المثلث مثلث مثلا ونشك في وجودها فلا يكون الوجود نفس الماهية وهو لا يخلو عن التكلف اذ متعلق التعقل نفس الماهية وحدها وهي غير صالحة لان تعلق به العلم التصديقي وحمل الماهية على كونها تلك الماهية خلاف المتبادر ثم ان هذا انما يدل على نفي العينية بالحمل الاولي لا بالحمل المتعارف الذاتي والكلام فيه كذا قيل **قوله** بل بانا نشك الخ يعني انا نشك في ثبوت الوجود للماهية المعقولة والماهية وجودها ليس مما يشك في ثبوته للماهية لان ثبوت الشيء لنفسه وثبوت ذاتياته له بين فلا يكون الوجود نفس الماهية ولا جزءها ولا يخفى انه على هذا التقرير يستدرك ذكر تعقل الماهية يعني اذا قرر الدليل بانا نشك في ثبوت الوجود للماهية يستدرك ذكر تعقل الماهية لان الشك في ثبوت الوجود للماهية لا يمكن بدون تعقل الماهية وتصورها فلا حاجة الى ذكر التعقل بل يكفي ذكر الشك في ثبوت الوجود لها وفيه ما افاد بعض الاكابر قدس سره ان حمل الذاتيات على الذات انما يكون ضروريا لو كانت الذات متعقلة بالكنه واما لو كانت متعقلة بالوجه فلا ترى انهم شكوا في اتصال الجسم مع انه ذاتي له فلو كانت الماهية متعقلة بالوجه يجوز ان يكون تلك الحقيقة عين الوجود ويكون مشكوك الثبوت فح لا بد من اخذ تصور الماهية بالكنه فلا استدراك وهذا الكلام في غاية المتانة والحق انه لا معنى للشك في ثبوت الوجود للماهية بعد كونها متعقلة بالكنه اذ مصداق الوجود ونفس الماهية كما عرفت غير مرة فتعقل الماهية عبارة عن تعقل مصداق الوجود والشك في المفهومات التي هي خارجة عن حقيقة الوجود عارضة لها غير منفكة عنها اذ لا يلزم الا زيادة تلك المفهومات على الحقيقة لا زيادة الوجود فالدليل غير تام جزما فتامل

ولك ان تقرر هذا الدليل بان التعقل اي التصور فقط تعقل الماهية دون الوجود والتصور مع الشك تعقل بالوجود دون الماهية فالوجود لا يكون نفس الماهية بالضرورة قيل هذا يرجع الى الاستدلال بطريقين الاول ان التعقل اي التصور فقط تعلق بالماهية والاشيء من التصور فقط تعلق بالوجود وهذا معنى قوله دون الوجود فينتج الماهية ليس الوجود والثاني ان التصور مع الشك تعلق بالوجود والاشيء من التصور مع الشك تعلق بالماهية فينتج الوجود ليس الماهية يرد عليه ان هذا استدلال بالشكل الثالث وهو لا ينتج الا سالبة جزئية فغاية ما لزم بعض الماهية ليس بوجود وبعض الوجود ليس بماهية وكان المقصود السلب الكلي والحق انه لا معنى لتعلق التعقل بالماهية دون الوجود على تقدير كون الوجود نفس الماهية فقوله ان التعقل اي التصور فقط تعقل الماهية دون الوجود ممنوع بل في خير البطلان اذ لا معنى لتعقل الماهية مع عدم تعقل مصداق الوجود فان الماهية نفسها مصداق الوجود وغاية الامر ان لا يستشعر بكونها مصداق الوجود وكان تعقل الماهية الانسانية بكونها ولا يستشعر بكونها مصداق الحيوان الناطق فمن تعقلها بكنهها فقد تعقل مصداق الحيوان الناطق بكنهه ولم يستشعر بكونها مصداقة واما قوله والتصور مع الشك آه ان اراد به ان التصور مع الشك تعقل بمفهوم الوجود دون الماهية مسلم لكنه غير نافع له اذ ليس الغرض ان مفهوم الوجود عين الماهية وان اراد ان التصور مع الشك تعقل بمصداق الوجود دون الماهية فلا يخفى بطلانه كما عرفت **قوله** ولا نسلم آه يعني لا نسلم ان شيئا من الماهيات معقولة بالكنه التفصيلي قال الشيخ في التعليقات نحن لا نعرف من الاشياء الا الخواص واللوازم ولا نعرف الفصول المقومة لكل واحد منها

الدلالة على حقيقة بل نعرف منها اشياء لها خواص واعراض فانا لا نعرف حقيقة الدال ولا النفس ولا الفلك ولا النار والهواء والماء والارض ولا نعرف ايضا حقائق الاعراض مثال ذلك انا لا نعرف حقيقة الجسم انما عرفنا منه شيئا له هذه الخاصية وهي الطول والعرض والعمق ولا نعرف حقيقة الحيوان بل انما نعرف شيئا له خاصية الادراك والتعقل فان المدرك ليس حقيقة الحيوان بل خاصته او لازمه والفصل الحقيقي لا نعرفه ولذا يقع الخلاف في ماهيات الاشياء لان كل واحد ادرك لازما غير ما ادركه الآخر فحكم بمقتضى ذلك اللازم ونحن انما نثبت شيئا مخصوصا عرفنا انه مخصوص من خاصيته او خواص ثم عرفنا ذلك الشيء خواص اخرى بواسطة ما عرفناه اولا ثم توصلنا الى انيتها كالامر في النفس والمكان فتبين مما اثبتناه انيتها لا من ذواتها بل من حسب الحالي الى اشياء عرفناها معرفة ادون من عارض لها او لازم ومثاله في النفس انا رأينا جسما يتحرك فاثبتنا تلك الحركة محركا ورأينا حركة فوقه لحركة سائر الاجسام عرفنا ان له محركا خاصا وله صفة ليس لسائر المحركين ثم تتبعنا خاصة خاصة فوصلنا الى انيتها كذلك لا نعرف حقيقة الاول انما نعرف منه ما يجب له الوجود او ما يجب له الوجود وهذا هو لازم من لوازمه لا حقيقته ونعرف بواسطة هذا اللازم لوازم اخرى كالوحدانية وسائر الصفات انتهى والحاصل ان الوقوف على حقائق الاشياء ليس في قدرة البشر وانما هو شان خالق القوى والقدر والمراد به عدم تعقل شيء من الماهيات بالكنه التفصيلي والا اي وان لم يكن المراد ما ذكرنا فتصور بعض الماهيات بالكنه الاجمالي مما لا اشكال فيه اورد عليه اولا بانه اذا جاز العلم بكنه الشيء بالصورة الاجمالية جاز حصول كل واحد من الجنس والفصل بكنه الشيء فاذا قيد احدهما بالآخر فقد حصل الحد الموصل الى الصورة التفصيلية للنوع اعني العلم بالكنه فسقط المنع واجيب عنه بان محصله منع عدم كون الماهية متعقلة بالكنه بناء على جواز حصول بعض الماهيات بكنهه فيجوز حصول كل واحد من الجنس والفصل لك ثم تقييد احدهما بالآخر ليكون موصلا الى الصورة التفصيلية اعني العلم بالكنه ولا يخفى ان مقابلته مع الشارح مقابلة المنع بالمنع وذلك خارج عن دأب المناظرة وثانيا بان توجيه المحشي غير نافع فان عدم تعقل الماهيات بالكنه التفصيلي غير ضار للمستدل لانه لو كان بعض الماهيات متعقلة بالكنه الاجمالي نقول لو كان الوجود عينها لم يصح السلب في موجوديتها بعد تعقلها بكنهها الحقيقة او نقول بتصور تلك الماهية وتغفل عن الوجود فالوجود ليس عين الماهية والا يلزم كون شيء واحد معقولا وغير معقول واجيب عنه بان الاشكال الذي ذكره الشارح انما هو على تقدير الجزئية فان المعقولية بالكنه الاجمالي لا تنافي الشك في ثبوت الجزء والغفلة عنه فتوجيه المحشي بارادة معقولية الماهية بالكنه التفصيلي نافع جزما والحق ما اسلفنا انه لا يلزم من تعقل الماهية مع الغفلة عن وجودها تحقق الوجود فانها نفسها مصداق الوجود بنفسها لا الامر ان لا يستشعر بكونها مصداق الوجود قوله والا لما فيعني ان الاظهر ان يقول المستدل لو كان الوجود نفس الماهية لما افاد حمل الوجود على الماهية فائدة معنوية وكان قولنا السواد موجود مثل قولنا السواد ذو سواد والوجود ذو وجود لان الكلام في زيادة الوجود وعينية الماهية لا في عينية الوجود للماهية او زيادته عليها حتى يكون قولنا السواد موجود مثل قولنا السواد سواد والوجود موجود واعترض عليه المحشي بقوله لا يخفى ان قولنا السواد موجود على هذا التقدير اي على تقدير العينية لم يكن صحيحا اذ حمل المشتق على الشيء لا يكون بدون قيام المبدأ فاذا فرض ان الوجود عين السواد مثلا فلا يكون قيامه به لا صحيحا غير مفيد كما يدل عليه كلام الشارح فكيف يكون مذكورا في كلام الشارح انتهى والحق ان اريد بالوجود في الدليل الوجود المصدري فغاية ما لزم زيادة مدلوله غير ضار وان اريد به مصداقه ومنشأ انتزاعه فلا يلزم عدم افادة حمل الا اذا كان الطرفان متصورين بوجه واحد منهما اذا تصورهما بوجهين مختلفين فقد يكون متحدين بل نظرا الى ان الوجود بما هو موجود يكون عينية الشيء مجهولة على ذلك

الشئ يكون مفيدا محتاجا الى الاكتساب كما يقولون الوجود عين حقيقة الواجب سبحانه وصفاته عين ذاته وكان هذا المستدل اخذ محل الخلاف
الوجود دون الوجود يعني ان غرض المستدل بهذا الدليل اثبات زيادة الموجود وحاصله ان الموجود لما كان نفس المهية لما افاد حمل الموجود
على السواد فهذا الدليل لاثبات زيادة الموجود كما ان الدلائل السابقة لاثبات زيادة الوجود وفي قوله كان اشارة الى ان التخصيص بالمشتق
غير صحيح اما اولا فلان النزاع حقيقة في المبدأ وبواسطته في المشتق واما ثانيا فلان المبادي والمشتقات كلاهما من الامور العامة كما قدمنا
فالتخصيص باحدهما دون الآخر تحكم **قوله** والاول آه يعني كون الوجود نفس المهية بط لان الوجود مشترك والمهية غير مشتركة لان الموجودات
حقائق متخالفة بالبداهة واورد عليه المحشي لوجهين الاول ما بينه بقوله لا يخفى ان محل الخلاف ليس ما يطلق عليه لفظ الوجود يعني ان محل
الخلاف انما هو الوجود الحقيقي الذي هو مصداق الوجود المصدري ومنشأ انتزاعه اذ المعنى المصدري الانتزاعي لا يصلح لان يقع الخلاف
في عينية شئ من حقائق الموجودات سوى نفسه والدلائل المذكورة لاثبات اشتراك الوجود بين جميع الموجودات او جميع الممكنات كقولهم
انه ينقسم الى الواجب وغيره وانه قد يجزم به مع التردد في الخصوصيات وان مفهوم نقيضه اعني العدم واحد فيكون مفهومه ايضا واحدا
او التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين وانه لو كان متعددا بطل الحصر العقلي بين الموجود والمعدوم لا تدل الا على اشتراك الوجود
المصدري لانه المنقسم والمجزوم به والمناقض للعدم ولا يلزم منها نفي عينية الوجود الذي هو مصداق هذا المعنى المصدري ومنشأ الانتزاع
والثاني ما قال بل مراد الاشعري من عينية الوجود هو بعينه مراد الحكماء يعني ان مراد الاشعري من عينية الوجود للمهية حمله عليها حملا بالذات
وهذا هو بعينه مراد الحكماء من عينية الوجود وهذا المعنى لا ينافي كون الوجود مشتركا معنويا فالاستدلال بالاشتراك على نفي العينية غير تام
وما قيل اشتراك الشئ بحسب المعنى بين الحقائق المختلفة بالجنس منافٍ للعينية قطعا وان لم يكن منافيا للجزئية فجوابه ان المراد بالعينية ان
انتزاع هذا المعنى المشترك الانتزاعي ومصداق حمله نفس ذوات الاشياء ولا ريب ان الاشتراك المعنوي بهذا المعنى لا ينافي العينية بهذا المعنى
وليس المراد بالعينية ما هو مصطلح اهل المنطق اي الاتحاد بين الشيئين بحسب الحمل الاولي فافهم الا انهم اي الحكماء جعلوه اي عينية الوجود من خواص
الواجب ومناط الواجبية ظنا منهم ان عينية الوجود منحصرة في الواجب سبحانه وليس مرادهم بها انتفاء الاستناد الى العلة والا لارتفع المراد
الاشعري والشيخ الاشعري جعلها من خواص الموجود ومناط الموجودية وهذا المعنى من العينية لا ينافي الامكان ولا يستلزم الوجوب
فمصداق الوجود هو نفس الحقيقة في الكل والفرق بين الواجب والممكن ان الحقيقة الواجبة متقررة بلا جعل والذات الممكنة نفسها مجعولة
صرح بذلك كثير من العلماء كشارح الصحائف وشارح المقاصد وغيرهما **قوله** لكان اعم الذاتيات آه يعني لو كان الوجود جزءا للمهيات لكان اعم الذاتيات
اي ذاتيا فوق جميع الذاتيات المشتركة بين الحقائق الموجودة اذ لا ذاتي لها اعم منه ضرورة ان جميع الممكنات منحصرة في المقولات العشر وهو ذاتي
اخص من الوجود فلو كان الوجود جزءا لكون فوق جميع الذاتيات فان قلت مقتضى الاحاجة في اثبات المطلوب الى ذلك اي الى بيان
كون الوجود جزءا مشتركا اعم الذاتيات بل يكفي في لزوم المحذور ان يقال لو كان الوجود جزءا للمهية لكان لها جزء آخر سوى الوجود لان جزئية
شئ لشئ لا تتصور الا اذا كان امر آخر جزءا لهذا الشئ وكان الوجود جزءا له اي لهذا الجزء الآخر لانه ايضا مهية من المهيات والوجود جزء لها فينقل
الكلام الى جزء آخر منه وهكذا فيلزم ترتيب الاجزاء الى غير النهاية قلت قرر هذا الوجه هكذا اشارة الى ان الوهم يذهب الى جزئية الوجود بان يكون

جنسا او مثل الجنس واعلم انه قد يستدل على ابطال كون الوجود جنسا بانه لو كان جنسا لانقسم بالفصول المقسمة الخارجة عنه المفيدة لوجوده واذا الوجود عين حقيقة الجنس تكون تلك الفصول مفيدة لحقيقته فيلزم كونها فصولا مقومة داخلة فيه وهذا ليس بشئ اذ تقويم شئ لشئ وافادة حقيقة شئ لشئ قد يكون على نحوين الاول تقييد نفس الحقيقة كما هو شان العلة على طور الجعل البسيط والثاني ان يكون المقوم جزء من حقيقة الشئ المقوم فيقومه بالدخول فيه كما هو شان الفصل فان اريد بافادة الحقيقة افادتها بالنحو الاول فالملازمة لان كل فصل مقسم مفيد لحقيقة الجنس بهذا المعنى لكونه علة له وان اريد بها افادة الحقيقة بالنحو الثاني فالملزوم ممنوع على هذا التقدير اى على تقدير كون الوجود جزء الماهية يلزم ايضا كون الوجود جزء الشئ وجزء الجزء بمراتب غير متناهية وهو محال لانه يلزم ح جزئية في ضمن جزئية الجنس وفي ضمن جزئية الفصل فيلزم كونه جزءا مرتين وهكذا فانه اذا يرد انه لا استحالة في دخول شئ واحد في شئ بمراتب غير متناهية لو كانت الوجودات غير متناهية والوجود الحقيقي يجوز ان يكون كليا متعددا بالافراد ويكون فرد واحد منها داخلا في هوية والفرد الآخر في جزئها ولا استحالة ح الا استحالة التسلسل وهو الذي الزمه المصنف يلزم كون الشئ جزء النفسه وجزء الجزئه لان الوجود ايضا موجود وقد فرض انه جزء لكل موجود ولكنا جزئه موجود ولقائل ان يقول المفروض انما هو جزئية الوجود لما وراءه من الموجودات ويمكن ان يقال بان الوجود لو كان جزء الممكنات فيكون ممكنا ونسبته الوجود الى جميع الممكنات على السواء فيكون جزء النفسه ايضا وذلك الجزء ايضا موجود وممكن فيلزم الجزئية بمراتب غير متناهية ويلزم ايضا كون الحقيقة الواحدة حقائق غير متناهية لان حقيقة الجزء غير حقيقة الكل فالاجزاء التي يتركب منها الكل غير الاجزاء التي يتركب منها الجزء فيكون لكل واحد منها حقائق متخالفة واذا كان الوجود جزء هذه الحقائق المختلفة يكون لها حقائق متوافقة غير متناهية والحق ان نفي جزئية الوجود اجلى من هذه المقدمات قال بعض الاكابر فيه وذلك لان الوجود الحقيقي مصداق الموجودية فاذا تقرر كان موجودا بنفسه فلا يصح ان يقع جزء للجنسية التي فيها الابهام واللافصلية التي ليست من الحقائق المحصلة والوجود المصدري امر منتزع عن الموجودات وصف لها بداهة وانكاره مكابرة وبعضهم قرروا بان الوجود معنى وصفي ولا يتقوم من لمعنى الوصفي والذات حقيقة وحدانية وارد عليه بعض الاكابر بانه ان اريد ان لمعنى الوصفي مطلقا لا يتقوم منه ومن الجوهر حقيقة ذو منقوض بالجسم المركب من الهيولى والصورة التي هي معنى وصفي وان اريد من لمعنى الوصفي غير الامر الجوهري فهذا كما يقال لا يتقوم من الجوهر والعرض حقيقة وحدانية وهذا وان اشتهر لكن لم يصح ببرهان فضلا عن ان يكون اجلى من هذه المقدمات وقوله لان المركب آه يعني ان المركب لابد من انتهائه الى البسيط واعترض عليه بعض المحققين في حواشيه القديمة على شرح التجريد بان المركب العقلي اذا وجد في الذهن بوجود واحد اجمالي لا يتصور انتهاؤه الى البسيط لانتفاء التركيب على ذلك التقدير ذهنا وخارجا يعني على تقدير كون هذا اجزاء عقلية وعدم تعقلها مفصلة لا يلزم الانتهاء الى البسيط فان المركب منها حقيقة ح مختلف ذهنا وخارجا او معنى التركيب العقلي ان للعقل ان يحلله الى امور هي تلك الاجزاء واذا حلله العقل لا يلزم انتهاؤه اليه بجواز ان لا يقف التحليل عند كما في تجزي المتصل الواحد واجيب عنه بوجهين الاول ما قال الفاضل ميرزا جان ان التركيب الحقيقي يستلزم الانتهاء الى البسيط سواء كان الموصوف به موجودا او معدوما اذ لا معنى له الا اجتماع البسائط فقول تلك الاجزاء بحيث اذا تحلل وتعقل مفصلة لابد ان ينتهي الى البسيط الحقيقي مع انه لو كان الوجود جزءا للماهيات بالتمام لابد ان ينتهي الى البسيط الحقيقي وبعبارة اخرى المركب من حيث انه مركب مفصل بالتمام لابد ان ينتهي الى البسيط الحقيقي اذا وجد في الذهن والمجمل عين المفصل ولا يجوز ان يشتمل المفصل على شئ بالفعل الا يشتمل عليه المجمل ولو بالقوة والمفصل على تقدير الوجود لابد من اشتماله على البسيط الحقيقي بالفعل

فيجب استعمال المجمل على تقدير وجوده على البسيط الحقيقي الذي لا يقبل القسمة اصلا والا لم يكن البسيط بسيطا ولا يقبل المجمل والمفصل وارد عليه اولا بانه منقوض بتحليل الجسم الى غير النهاية على راي الحكماء وثانيا بان التحليل مفصلا محال فجاز ان يستلزم محالا آخر وهو عدم تحقق البسيط في المركب واجيب بان المقادير المركبة منها بالفعل واطلاق الجزء على الجزء المقداري من قبيل المجاز بخلاف التركيب العقلي فان الاجزاء موجودة فيه بالفعل والمركب عبارة عن مجموع الاجزاء لكن بوجود واحد لا بصفة الامتياز والاجزاء ماهيات متخالفة فالمركب المجمل عبارة عن الاجزاء المتحدة في الوجود المتمايزة في الماهية فلا بد من ان يكون بحيث ان حلل الى الجميع انحل الى البسائط وبالجملة المركب العقلي لا سعة له بالمركب الخارجي واما الفرق بفعلية الاجزاء في احدهما وكونها بالقوة في الآخر وفيه انه ان كان المراد بالقوة امكان الفعلية فهو غير مسلم وان اريد انه ان حلل الى الجميع يحصل بالفعل فهو مسلم الا ان التحليل محال ويمكن ان يقال لا بد من امكان التحليل نظرا الى ذاته فتامل والثاني ما قال وانت خبير بان المراد من المركب والبسيط ههنا غير المتصل الواحد واجزائه المقدارية فالمركب الخارجي على تقدير انتهائه الى ما هو بسيط في الخارج ينتهي الى بسيط ذهني لان التركيب العقلي يستلزم التركيب الخارجي والحاصل ان التركيب لا ينتهي بلزوم التركيب الخارجي وهو ملزوم للانتهاء الى البسيط بخلاف انقسام المقادير اذ لا تركيب فيها فلا يجب انتهاؤها وفيه نظر لان ما ذكر انما يتاتى من قبل من يرى التلازم بين التركيبين واما على راي الشارح واخراجه القائلين بالتفارق بين التركيبين فلا يتاتى اصلا والايراد انما هو عليهم فالجواب ليس بنافع وان قيل انهم يطلقون المركب العقلي على البسائط الخارجية ويقولون ان البسيط الخارجي مركب من الجنس والفصل فعلم ان التركيب العقلي ليس بمستلزم للتركيب الخارجي يقال اطلاق المركب العقلي على البسائط الخارجية من قبيل المسامحة بتشبيه العوارض بالمقومات ويويده ما قال الشيخ في التعليقات اجزاء حد البسيط يكون اجزاء لحده لا لقوامه وهو اي الحد شيء يفرضه العقل وليس حدا حقيقة لعدم تقوم البسيط من هذه الاجزاء واما هو اي البسيط في ذاته فلا جزء له حقيقة اعلم ان الظاهر من كلمات الشيخ في هذا الموضع من كتبه انه لا يقول باستلزام التركيب الذهني للتركيب الخارجي لانه صرح بان الهيولى مركبة من الجنس والفصل مع كونها بسيطة في الخارج وصرح ايضا بكون المقدار جنسا للخط والسطح والجسم التعليمي فغرضه ان الاجزاء الخارجية لحد البسيط اجزاء لحده لكونها اجزاء غير محمولة وليست اجزاء لقوام البسيط لكونها مستحدة معه فليس تلك الاجزاء اجزاء للبسيط حقيقة وهذا انما يكون في البسيط الخارجي الذي يكون منحلا الى الاجزاء العقلية واما البسيط الذهني فما يجانس احدها كيف يقال انه ينفي عن البسيط الخارجي الاجزاء مطلقا مع الاعتراف بالحد **قوله** لان البسيط آه يعني ان البسيط المركب فعلى تقدير انتفاء البسيط يلزم انتفاء المركب وقال بعض المحققين في الحاشية القديمة معترضا عليه لما لم يمنع كون البسيط الحقيقي مبدء للمركب مطلقا الى ان يقوم عليه البرهان فان التقدير الضروري هو ان المركب لا بد له من اجزاء متقوم بها واما انتهاؤها الى ما ليس بمركب اصلا فليس بضروري بنفسه فان الكثرة لا بد فيها من الواحد العددي لان الواحد الحقيقي لجواز اشتماله على احاد آخر وكذا المشتملة الكثيرة من افراد الانسان لا بد فيها من الانسان الواحد ثم الانسان الواحد يشتمل على احاد آخر لا يكون انسانا ويجوز ان يكون كل واحد من تلك الاجزاء ايضا مشتملا على آحاد لا يكون من نوع ذلك الواحد وهكذا الى غير النهاية قال الاولى ان يتمسك ببرهان التطبيق وغيره من البراهين الدالة على ابطال التسلسل وارد عليه بان الاجزاء ههنا عقلية وهي متحدة الوجود فلا امتياز بينها الا عند التحليل فلا يكون فيها اجزاء ببرهان التطبيق وغيره من البراهين ويمكن ان يقال المقصود ان وجوب الانتهاء الى البسيط لا يكفي في ابطال التاليف من الاجزاء الغير المتناهية فلا بد من التمسك ببرهان التطبيق وغيره وان كان ذلك

التمسك في الاجزاء الخارجية دون الذهنية وانت تعلم ان المركب الخارجي العددي حقيقته منحصرة في العدد واعلم ان التركيب عبارة عن اجتماع الامور الكثيرة بحيث يصح اطلاق اسم الواحد عليه وهو لا يخلو اما ان يكون بينها مناسبة بالمحاجة او غيرها بها يصير امرا واحدا بحيث يترتب عليه الآثار سوى ما يترتب على الاجزاء او لا يكون على الاول يكون التركيب حقيقيا وعلى الثاني يكون اعتباريا ثم المركب الحقيقي اعني الذي بين اجزائه مناسبة على نحوين عددي وغير عددي اما العددي فهو الذي وحدته وحدة العدد والعارض له وآثاره هي الآثار العددية فحقيقته منحصرة في العدد ولما اشتهران الكلية والجزئية من عوارض الكم الحقيقة واجزاؤه وحدات بسيطة واما المركب الخارجي الغير العددي كالجسم المركب من الهيولى والصورة وان كان عدديا من حيث العدد والعارض له لكن من حيث الذات حقيقته واحدة متقومة من المادة والصورة فتركيبه مع قطع النظر عن العدد والعارض له فهو غير عددي وهذا المركب هو الذي لا بد له من الجزء الصوري البسيط بحسب الخارج يكون به فعلية هذا المركب والا اي لو لم يكن هذا الجزء بسيطا لم يكن للمركب فعلية لانه ان فرض فعلية الجزء الصوري البسيط بجزء آخر بسيط كان فعلية المركب في الحقيقة بهذا الجزء لا بالجزء الاول ثم ان فرض فعلية هذا الجزء بجزء آخر كان فعلية المركب بهذا الجزء لا بالجزئين الاولين وهلم جرا فلو لم تكن الاجزاء الصورية منتهية الى الجزء الذي فعليته بنفسه لم يكن للمركب فعلية فلا بد لكل مركب حقيقي من الانتهاء الى بسيط حقيقي واذا ثبت انتهاء المركب الخارجي الى البسيط الحقيقي ثبت انتهاء المركب العقلي ايضا الى البسيط الحقيقي بناء على التلازم بين التركيبين وادور وعليه بانه ان اريد ان لا فعلية للمركب حقيقة انما الفعلية لجزئه الصوري وهو واسطة لفعلية المركب واسطة في العروض فهو مم بل للمركب ايضا فعلية حقيقة وان كانت بواسطة الجزء الصوري واسطة في الثبوت وان اريد ان لا فعلية للمركب بالذات بمعنى عدم الواسطة في الثبوت بل بواسطة الجزء الصوري واسطة لك مسلم لكن لا يلزم الانتهاء الى الجزء الصوري البسيط في الخارج وقوله والا لم يكن آه انما يتم لو كانت فعلية المركب بواسطة الجزء الصوري واسطة في العروض بل فعلية المركب بواسطة فعلية الجزء الصوري واسطة في الثبوت وفعلية هذا الجزء الصوري يكون بواسطة جزء صوري آخر واسطة في الثبوت وهكذا فان قلت ما به الفعلية لا بد ان ينقطع الى امر يكون فيه فعلية صرفة والا يكون فعلية مستفادة من جزء آخر يقال ما لا بد منه في المركب من امر به الفعلية وان كانت فعلية مستفادة من جزء آخر ولا يلزم تحقق ما بالعرض بمعنى ما بواسطة الغير واسطة في العروض بدون ما بالذات وان لزم تحقق ما بالعرض بمعنى ما بواسطة الغير واسطة في العروض بدون ما بالذات اي ما لا واسطة فيه اصلا لكن استحالته غير بينة واجاب عنه بعض الاكابر بقوله بان حاصل كلام المحشي ان الجزء الصوري بسيط لانه مبدأ الفعلية المركب فلو كانت مركبا توقف فعلية المركب على جزئه الصوري فلو تركب من جزء صوري آخر توقف المركب عليه فلو ذهبت الاجزاء الى غير النهاية لم يكن للمركب فعلية لان انعدام سلسلة الاجزاء الصورية باسرها جائز لعدم استناد كل منها الى الواجب بالذات لا بالذات ولا بالواسطة لان في علة كل جزء صوري جزء صوري وهو ممكن مثل الاول فيجوز عليه العدم واذا جاز العدم على الاجزاء الصورية باسرها جاز انعدام المركب بانعدامها وان لم يجز عدمه مع بقائها فلم يجب فلم يوجد فلا يكون له فعلية وهذا بعينه جار في كل مركب من الاجزاء الغير المتناهية بحيث لا ينتهي الى واحد حقيقي وان لم يكن اجزاء صورية لان فعلية المركب موقوف على اجزائه وفعلية اجزائه على اجزاء اجزائه فلا يكون سلسلة المركب منتهية الى الواجب بالذات ليستحيل عدمها باجمالها فيجوز وقوع العدم على كل من الاجزاء باسرها فيجوز عدم على المركب فلم يجب فلا تتحقق فعلية المركب من الاجزاء الغير المتناهية بحيث لا ينتهي الى الآحاد الحقيقية واما اذا كان التركيب من آحاد غير متناهية فلا يلزم هذا الاستحالة لان فعلية ج يتوقف على الآحاد

وتكون واجبة بالاستناد الى الجاعل التام الواجب بالذات بوسط او بغير وسط فلا يتمشى فعلية المركب فقد ظهر انتهاء كل كثرة ولو كانت غير متناهية الى الآحاد الحقيقية وانما خص الكلام بالجزء الصوري لان المقصود اثبات الانتهاء في الاجزاء الصورية لانه في صدد اتمام دليل جزئية الوجود للموجود بان يكون جنسا او مثل الجنس بانه يلزم تركيب كل موجود من اجزاء غير متناهية لان بعض اجزائه الوجود فلا بد له من جزء آخر وكذا الكلام فيه فالوجود جزء مشترك واحد والكثرة في الجزء الآخر المختص وهو الجزء الصوري وهذا الكلام في غاية المتانة وايضا على ذلك التقدير اي على تقدير عدم انتهاء المركب الى البسيط لا يكون في المركب جزء بالقوة لان كون الجزء فيه بالقوة يستلزم الانتهاء الى البسيط بل يكون جميع اجزائه على هذا التقدير بالفعل فيكون كل جزء غير قابل للقسمة والا لكان بعضها بالقوة فيكون بسيطا حقيقيا فيلزم التركيب منه والظاهر ان المراد بالقسمة اعم من القسمة الى الذاتيات والقسمة الى الاجزاء المقدارية لا القسمة الى الاجزاء المقدارية فقط لان الكلام ههنا في اجزاء الماهية والحاصل انه اذا كان جميع الاجزاء حاصلة بالفعل فعند ملاحظتها اجمالا من دون ملاحظة تفاصيلها يحكم قطعا بانها آحاد حقيقية وان كان عند ملاحظتها تفصيلا اكثرة محضة ولا واحد هناك فلا بد وان يكون كل جزء منه غير منقسم بالفعل فيكون بسيطا في مرتبة ماهية مع قطع النظر عن الملاحظة الاضافات لانها انما تكون في مرتبة التفصيل والكلام انما هو في مرتبة الاجمال فتدبر **قوله** فانتهاؤه يعني ان الجوهر والعرض من اقسام الموجود الخارجي والوجود امر اعتباري فلا يكون من اقسام الجوهر والعرض اللذين هما من اقسام الموجود الخارجي وما يقال ان الوجود اذا كان امرا اعتباريا فقد ثبت المطلوب لان الامر الاعتباري لا يمكن ان يكون جزءا من الامر العيني والا يلزم كونه امرا اعتباريا فليس بشيء لان الامر الاعتباري جاز ان يكون جزءا عقليا للوجود الخارجي وان لم يجز ان يكون جزءا خارجيا بمعنى ان يكون له وجود على حدة في الخارج واما ما ذكره الشارح قدس سره من استحالة كون الشيء مندرجا تحت المتصف بذلك الشيء فظاهر السقوط لاندراج المعلومية والمفهومية وغيرهما من الكليات التي يتكثر انواعها تحت المتصف بها فالمعلومية مندرجة تحت ما هو متصف بالمعلومية اعني المعلوم والمفهومية مندرجة تحت ما هو متصف بها وكذا الوحدة مندرجة تحت مفهوم الواحد الكلية مندرجة تحت مفهوم الكلي وهكذا فيجوز ان يكون الوجود مندرجا تحت شيء متصف بالوجود اعني الموجود وفيه ما افاده بعض الاكابر قدس سره ان الشارح اراد بالاتصاف في قوله تحت المتصف بذلك الشيء الاتصاف الذي يكون في الاجناس والفصول يعني ان الوجود لو كان جزء الكل موجود فيكون جزء الجوهر والعرض فلا يكون مندرجا تحت شيء لا يكون مندرجا تحت المتصف به بمثل اتصاف الجنس بالفصل والوجود على هذا التقدير موجود عيني فلا يكون مندرجا تحت شيء من مفاهيم الجواهر والاعراض بخلاف المعلومية ونظائرها والحق ان ما هي الوصفي سواء كان عرضيا مندرجا تحت مقولة من المقولات ولا يمتنع ان يكون جزءا من الجوهر وذلك لان المعنى الوصفي ما هو هو مفتقر الى الغير والجوهر مستغن عن غيره بنفسه ذاته فلا يمكن ان يتقوم بالمفتقر لذاته والا يلزم اجتماع المتنافيين بحيثية واحدة في ماهية واحدة ضرورة ان الاجزاء المحمولة كل واحد منها متحد مع الماهية ذاتا ووجودا **قوله** وفيه بحث اه حاصله ان ما ذكره المصنف في اثبات اتحاد ذاتي السواد والوجود اتحادهما ان ما صدق عليه احدهما هو عين ما صدق عليه الآخر وانه ليس هما هويتان متمايزتان والا كان للماهية هويتان ممتازتان في الخارج مع قطع النظر عن الوجود وكان للوجود ايضا هوية اخرى حتى يكون قيامها بهوية السواد في الخارج كما ان للجسم هوية خارجية مع قطع النظر عن السواد وللسواد هوية اخرى حتى يمكن قيام السواد بالجسم في الخارج فكان للماهية قبل انضمام الوجود اليها وجود فيلزم المحذورات التي مرت لانتهما اصلا لانه انما يدل على عدم امتيازهما في الخارج يعني ان ما ذكره لهما

انما يدل على انتفاء التمايز الخارجي بينهما وهو يحصل بان لا يكون للموجود هوية خارجية اصلا فعدم الامتياز بينهما في الخارج لا يستلزم ان يكون احدهما بعينها الاخرى بالذات كما هو المطلوب بل يجوز ان يكون عدم الامتياز بينهما بان لا يكون للموجود هوية في الخارج اصلا فلا تتم التقريب وفيه نظر لانه اذا لم يكن للموجود هوية خارجية لا يكون له هوية اصلا لانتفاء الوجود الذهني عند المتكلمين يعني ان المتكلمين لما نفوا الوجود الذهني فعندهم لا يكون للموجود هوية ذهنية اصلا فلو لم يكن له هوية في الخارج لا يكون له هوية اصلا لانحصار الوجود في الوجود الخارجي مع ان البداهة حاكمة بان له هوية في الواقع فيكون هوية عين هوية السواد وما يصدق عليه احدهما عين ما يصدق عليه الآخر اذ ليس في الخارج هويتان متغايرتان حتى يكون كل منهما موجودا بوجود غير ما يصدق عليه احدهما يصدق عليه الآخر فثبت المطلوب ويرد عليه ما افاد بعض الاكابر قدس سره ان واقعية الانتزاعيات ليست باعتبار وجودها الذهني كيف والضرورة حاكمة بان اتصاف الموجودات بالاوصاف الانتزاعية مما لا دخل فيه لوجودها الذهنية وانكاره مكابرة بل مدار واقعية الانتزاعيات كون مناشيها في نحو وجودها الواقعي بحيث يصح انتزاعها عنها فهذا النحو من الواقعية وجود يترتب عليها آثارها فهذا النحو من الواقعية وجود لها يعد وجود الوجود الخارجي في ترتب الآثار فعدم كون الوجود ذا هوية بالذات غير بديهي الاستحالة ولا يلزم على منكري الوجود الذهني ان لا يكون للانتزاعيات هوية اصلا في الواقع بل له هوية موجودة بوجود المناشي واما الفلاسفة فهم ايضا قائلون بهذا الا انها وان كانت من الموجودات الذهنية لكن الوجود الذهني لغو في الاتصاف بالوجود وغيره من الانتزاعيات قال في الحاشية يلزم على ما ذكره المصنف ان يكون الاوصاف العقلية كلها عين وصوفاتها ولعله يلتزم ذلك اعلم ان حاصل ما ذكره المصنف ان النزاع ليس في مفهوم الوجود المصدري اذ لا يليق للعاقل ان يقول مفهوم الوجود والسواد واحد بل الذي يصلح للنزاع الوجود الحقيقي الذي هو مصداق الوجود المصدري ومنشأ انتزاعه وهو المعبر عنه بذات الموجود وهويته لما اشتهر فيما بينهم ان الوجود الحقيقي فرد الوجود المصدري وليس في الخارج هوية الوجود وغايرة لهوية الموجود منضمة احدهما الى الاخرى بل هنا هوية واحدة هي بعينها هوية السواد وهي بعينها هوية الوجود الذي عليه مناط الموجودية والا لكان هناك هويتان احدهما متقدمة بالاخرى والا كان انضمام احدهما بالاخرى غير معقول اذ يلزم ان يكون للسواد وجود قبل الوجود قال المصنفان المشائين انهم موافقون ما تبع الاشراقيين في كون هوية الوجود عين مصداق الموجودية وهوية الموجود في الخارج واحدة وانما قالوا بزيادة الوجود بحسب الذهن فظهر انه لا يلزم على المصنفين الالتزام بان هوية السواد هوية الوجود حتى يحتاج الى التزامه واما التزام الشارح بقوله لكان تحملوا على ذلك الذات مواطاة وبقوله لم يكن الحمل مواطاة فالحمل هو متمسك بالاطلاق العرفي والتسامح يابى عنه الحق انه ليس تمسكا بالاطلاق العرفي بل مقدمة برهانية عند المحشي المحقق ان الوجود وسائر ما يرجع الى المصدرية لا يحمل على معروضاتها مواطاة وانما يحمل عليها على تقدير الاتحاد بحسب المفهوم لا على تقدير الاتحاد بحسب المصداق انتهى لا يقال مراد المصنفين من اتحادهما بحسب الهوية والمصداق انه ليس في الخارج الا السواد والعقل ينتزع الوجود عنه بلا زيادة حقيقية انضمامية او انتزاعية والحاصل ان هوية السواد مثلا موجودة في الخارج بمعنى ان الموجود في الخارج نفس السواد وهو بنفس ذاته منشأ لانتزاع الوجود من غير ان يعتبر معه حيثية تقييدية انضمامية او انتزاعية حتى تكون مصداقا للحمل ومنشأ لانتزاعه واما الحيثية التعليلية اعني الاستناد الى الجاعل فخارجة عن المصداق فلا معنى للاستشهاد فيما عرفت مفصلا بما يرد على المصنف بحث الشارح اذ ليس غرض ان السواد له هوية خارجية متحدة مع هوية الوجود حتى يرد ما اورد الشارح لانا نقول نحن نسلم انه بعيد عن عبارة المصنف وهي قوله ان ما صدق عليه السواد بعينه ما صدق عليه الوجود

فانه بظاهره يدل على ان للوجود ذاتا في الخارج وهي بعينها ذات السواد وعلى ما قرر الجيب ليس في الخارج الا ذات السواد والوجود منتزع عنها
يابى عنه الوجود التي نقلها عن الشيخ الاشعري كما يظهر بالتامل فانها تدل على اتحاد الوجود والسواد بالذات لا على اتحادهما بالعرض والحق
ما قررنا مرارا ان مراد الشيخ الاشعري من اتحاد الوجود والمهية حملها عليها حملا بالذات وهو عبارة عن كون مصداق الحمل نفس الذات فالوجود
الحقيقي الذي هو مصداق الحمل بعينه هوية الوجود فمراد الشيخ الاشعري وما ذكره المصنف متحدان تالا غاية ما في الباب ان المصنف يقول ان الوجود الذي
هو مصداق الوجود المصدري في قوله ولذا عبر عن مصداق الوجود المصدري بما يصدق عليه الوجود والمراد انه منشا الانتزاعه واطلاق المفرع على منشا
الانتزاع شائع في كلامهم فتامل **قوله** بل هما من المعقولات الثانية اه يعني ان الوجود والشيئية من المعقولات الثانية والمعقولات الثانية
هي التي تعرض للمعقولات الاولى من حيث انها في الذهن ولا يحاذي بها امر في الخارج وارد عليه بان الوجود والشيئية وامثالها تعرض
الاشياء من حيث انها في الذهن بل هي من العوارض التي تعرض الاشياء في نفس الامر ولذا افصل الحشي وقال اعلم ان المعتبر في المعقولات
الثانية امران الاول ان يكون الذهن ظرف الوجود لا ان يكون الوجود الذهني شرط العروض او قيد المعروض اعلم ان المحقق الدواني قد زعم
ان المعقولات الثانية هي العوارض الذهنية التي تعرض الشيء في الذهن على ان الذهن فقط ظرف العروض بخصوص الوجود الذهني مدخل فيه
على انه شرط لا قيد في المعروض وظن ان الشيئية والوجود المطلق والوجود الخارجي من هذا القبيل وزعم بعضهم ان المعقولات الثانية هي العوارض
الذهنية للمعقولات بما هي معقولات على ان يكون الذهن ظرفا للعروض والوجود الذهني بخصوصه قيدا للمعروض والحشي قدر والذهبين بقوله والا
اي لو كان الوجود الذهني شرطا للعروض او قيدا في المعروض لخرج الوجود ونحوه كالشيئية والوجوب والامكان من المعقولات الثانية
وذلك لانه لم يشترط في عروض هذه العوارض الوجود الذهني بخصوصه وليس بخصوص الوجود الذهني مدخل في عروضها بل هي من العوارض التي
تعرض المهية من حيث هي هي من غير اعتبار شرط وقيد والمراد بعدم اشتراط الوجود الذهني عدم اعتبار كونه شرطا وقيدا الا اعتبار عدمها فالمعقول
الثاني قسمان قسم لا يشترط فيه الوجود الذهني وان كان ظرف عروضه الذهن فقط كالوجود والشيئية وامثالهما وقسم يشترط فيه الوجود
الذهني كالكلية والجزئية وامثالهما وهذا القسم هو موضوع المنطق ولو كان الوجود الذهني شرطا لعروض المعقولات الثانية مطلقا لزم
انحصار المعقول الثاني في العوارض الذهنية التي يبحث عنها وعن احوالها في المنطق وخروج المعقولات الثانية المبحوث عنها في الفلسفة الاولى والقول
بكون الوجود الذهني قيدا للمعروض للمعقولات الثانية في غاية السخافة اذ المتصف بالمعقولات الثانية نفس الاشياء الموجودة في الذهن لا هي مع
قيد الوجود الذهني غاية ما في الباب ان يكون الذهن ظرفا للعروض قال في الحاشية بل النظر الصحيح يحكم بان المعقولات الثانية على نحوين الاول
ان يكون الذهن ظرفا لعروضه فقط والثاني ان يكون الوجود الذهني شرطا لعروضه ايضا والاول يبحث عنه في علم ما بعد الطبيعة كالوجود والتشخص
والثاني يبحث عنه في علم المنطق كالكلية والجزئية انتهى اعلم ان النظر الصحيح يحكم بان المعقولات الثانية تطلق اطلاقين الاول اطلاقها على ما يبحث
عنه في حكمة ما بعد الطبيعة كالوجود والشيئية والوجوب والامكان وامثالها والثاني اطلاقها على ما يبحث عنه في المنطق كالكلية والجزئية وامثالها
والثانية اخص من الاولى بحسب المفهوم والصدق والقوم قد غفلوا عن الفرق بين الاطلاقين فساقوا الاطلاقين مساقا واحدا فضلوا
واضلوا وقد تنبه على الفرق بين الاطلاقين صاحب الافق المبين حيث قال المعقولات الثانية حيث تجعل موضوع الحكمة الميزانية حيث

هي مكيال العلوم ليست هي المعقولات الثانية رتبا تستعمل في حكمة ما قبل الطبيعة كما يقال الوجود والشيئية من المعقولات الثانية وان الاولى تؤخذ اخص بحسب المفهوم والصدق من الثانية فالمعقولات الثانية والثالثة حيث تؤخذ موضوع حكمة الميزان هي المحمولات والعوارض العقلية التي يكون مطابق الحكم والمحكي عنه في حملها على المفهومات وانتزاعها منها هو تقرر المفهومات في الذهن ونحو وجودها الذهني على ان القضايا المعقودة بها ذهنيات وهي كالحمل والوضع والكلية والجزئية والفردية والحصصية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية وكالمحمولات الماخوذة من هذه المبادي كالمحمول والموضوع والكلي والجزئي والفرد والحصة والذاتي والعرضي والجنس والفصل والنوع والقضية والجهة والتناقض والعكس والطرفين والوسط وقائص الحقيقة القضية وقائص الحكم التصديقي فللشيء معقولات في الدرجات الاول كالحيوان والجسم والماشي والضاحك للانسان وتستند اليها هذه المعقولات الثانية وتعرض مفهوماتها في الذهن ولا تقع الا في العقود الذهنية لان المحكوم عليها بالمحمولية والموضوعية او الكلية والجزئية مثلا بحسب التحقق في الاعيان شيء واحد وكذلك بحسب الوجود في الذهن الا في اللحاظ التحليلي الذي هو ظرف الخلط والعري افليس من البديهيين تقريحيك ان المحكي عنه بالخصة من المفهومات المحمولة او العوارض بحسب الاعيان او بحسب الذهن انما هو حال الشيء باعتبار نحو وجوده في ذلك الظرف على انه هو متميز عن غيره والموجود في الاعيان شيء واحد لا تمايز بحسبه المحمول عن الموضوع ولا الطبيعية عن الفرد ولا الذاتي عن فصله الذاتي ولا معروض الكلية عن الجزئي او ليس بحسب ذلك الوجود الا الخلط الصرف فاذن ليس مطابق الحكم بشيء من هذه المفهومات المحمولة او المبادي العارضة الا نحو وجود المفهوم المحكوم عليه في ظرف الخلط والعري من انحاء اللحاظات الذهنية ثم بعض هذه مما لا يصح ان يتلبس المفهوم الا باعتبار وجوده في الذهن كالكلية والحصصية والحمل والوضع وما شاكلها وبعضها ما ليس المفهوم يابى ان ينتزع منه بحسب وجوده في الاعيان لو امكن ان يكون هناك متميزا منفردا ذلك لكنه مخلوط غير متميز بحسب الاعيان فلذلك لا يمتنع منه ذلك بحسب الاعيان ويجب ان يكون العقد ذهنيا ومطابق الحكم فيه تقرر الموضوع ونحو وجوده في الذهن مفروزا غير مخلوط بحسبه وذلك مثل الجزئية والذاتية والطبيعية وما ضاهاها والمعقولات الثانية رتبا تستعمل في حكمة ما بعد الطبيعة حيث يقال مفهوم كذا من المعقولات الثانية ومفهوم كذا ليس منها فانا نؤخذ على وجه اعم مما تلوناه عليك فهي العوارض الانتزاعية التي لا تحل على شيء ما في الاعيان على انها هو او من الذاتيات له كما في الصفات العينية ولا يحاذي بها خصوص حال في الوجود العيني كما في الاضافات والسلوب المنتزعة من الشيء بحسب حاله في نحو وجوده العيني ولا يكون عروضها المعروض من جهة اقتضاء من طبيعته لذلك كما في لوازم الماهية وهي كالوجود والشيئية والامكان والوجوب وكذلك الماهية والموجود والشيء والممكن والواجب وما شاكلاتها والمعقولات الثانية بهذا الوجه العام لا تلزمها ان لا تقع الا في العقود الذهنية او ربما يكون مطابق الحكم والمحكي عنه بها نفس الحقيقة المتقررة بما هي متقررة في نفسها لا بما هي معقولة وموجودة في الذهن بخصوصه كما في مطلق الوجود والشيئية والامكان والوجوب واشباهها وان كان ظرف العروض هو الذهن فتصدق العقود حقيقة كقولنا الانسان موجود او شيء او ممكن بالذات او واجب بالغير ومصداق الحمل في الموجود والشيء نفس الماهية المتقررة من الجاعل وفي الممكن بالذات الماهية بما هي ليست نفسها متقررة ولا امتقررة وليست بذاتها ضرورية الوجودية ولا ضرورية اللاموجودية وفي الواجب بالغير هي من حيث هي مستندة الى العلة او ربما يكون المحكي عنه هو الماهية المتقررة في الاعيان بما هي متقررة في الاعيان في لحاظ العقل كما في الوجود في الاعيان والشيئية في الاعيان

وامكان الوجود العيني ووجوب الوجود العيني وان لم يكن المهية العينية من حيث كونها في نحو الوجود العيني على وضع معين او نسبة خاصة بقياس الى شئ آخر عيني كما يكون في الفوقية والعمى ولذلك لم تكن العقود بها خارجية فمصداق الحمل فيها الحاظ العقل نفس الحقيقة المتقررة في الاعيان من الجاعل او الحقيقة المتقررة في الاعيان بما هي بنفسها ليست متقررة في الاعيان ولا لا متقررة في الاعيان وليست بذاتها ضرورية الموجودية في الاعيان ولا لا ضرورية الموجودية في الاعيان او المهية المتقررة في الاعيان من حيث اقتضاء الجاعل والقضايا المعقود بها حقيقيات صادقة بحسب تحقق مصداقاتها والمعقولات الثانية بالمعنى الاول قسم من المعقولات الثانية بهذا المعنى وقد مر ان القضايا المعقود بها لا تكون الا ذهنيات فاذن قد استبان ان المعقولات الثانية في اصطلاح ما قبل الطبعية يعقد بها المعقود بصفتها الحقيقة والذهنية دون الخارجية لانها انما تصدق حيث يكون ظرف الاتصاف هو الخارج بخصوصه على المعنى السالف ذكره وان قولنا الانسان موجود او ممكن بالذات حقيقية لا ذهنية ولك قولنا زيد موجود او شئ في الاعيان او ممكن في وجوده العيني يصدق حقيقية لا ذهنية كما ريب عنه ولا خارجية كما ربما تخيل هذا كلامه مع حذف بعضه وهذا الكلام وان لم يخل عن المناقشة بوجوه شتى لكنه يفيد ان المعقول الثاني يطلق على معنيين الاول ما يكون مصداقا نفس الموجود الذهني بما هو موجود ذهني ويكون حاكيا عن حالة ذهنية فمصداق هذا المعنى خصوص الوجود الذهني وهذا هو موضوع المنطق والثاني ما يكون مصداقا نفس الشئ من دون ان يقوم بها امر في الخارج وان نتزع بمقايسة امر خارجي او بانضمام صفة خارجية او باقتضاء من جهة الموصوف كالوجود والشيئية وغيرهما والمعقول الثاني بهذا المعنى لا يجب ان يعقد منه قضية ذهنية بل قد يعقد حقيقية ايضا وهذا هو المبحوث عنه في علم ما بعد الطبيعة ظرف عروض المعقول الثاني بهذا المعنى ليس خصوص الحاظ الذهن فالذهن ليس ظرفا لعروضه بل ظرف عروضه مطلق نفس الامر مع قطع النظر عن الذهن والخارج فما قيل بان المعتبر في المعقول الثاني المبحوث عنه في علم ما بعد الطبيعة ان يكون الذهن ظرفا لعروضه فقط سهو وخلط بين الاصطلاحين او المعقول الثاني بهذا المعنى هو ما يبحث عنه في علم الميزان والوجود ونحوه ليس من المعقولات الثانية المبحوث عنها في علم الميزان او ليس ظرف عروضها الذهن فقط وبهذا اي بما ذكرنا من ان المعتبر في المعقولات الثانية ان يكون الوجود الذهني ظرف العروض لا ان يكون الوجود الذهني شرط العروض او قيد المعروض معنى قوله من حيث انها في الذهن قال في الحاشية انظر ان هذه الحيثية تقييدية متعلقة بالمعقولات الاولى او تعليلية متعلقة بمعروض وعلى كل تقدير لا يخلو الكلام عن المسامحة لان الاول يدل على كون الوجود الذهني قيدا للمعروض كما زعم العلامة القوشجي والثاني يدل على كونه شرطا للعروض كما توهم المحقق الدواني والاولى حذف هذه الحيثية والاكتفاء بقوله في الذهن كما وقع في بعض العبارات انتهى يعني بعبارة الشارح في حواشي شرح التجريد حيث قال في تفسير المعقولات الثانية هي ما يعرض المعقولات الاولى في الذهن ولا يوجد في الخارج امر مطابقه وان كان عبارة في حاشية شرح المطالع دالة على ان للوجود الذهني بخصوصه مدخلا في عروضه فتامل واحترز به عن العوارض الخارجية وهي ما يكون بخصوص الوجود الخارجي يدخل في الاتصاف بها سواء كانت انضمامية او انتزاعية والثاني ان لا يكون الخارج ظرف العروض ويتفرع عليه ان لا يكون فرده موجودا في الخارج قال في الحاشية وجه التفريع ان المراد بان لا يكون الخارج ظرف العروض ان لا يكون الانطباق والحمل بحسب الخارج فيلزم ان لا يكون الفرد من حيث هو فرد موجودا في الخارج انتهى اعلم المحقق الدواني قال ان كون مفهوم ما من المعقولات الثانية لا ينافي ان يكون له فرد موجود

فى الخارج يحمل عليه مواطاة او اكان المفهوم عارضا فى ضمن حصصه للاشياء فى العقل فيكون باعتبار تلك الحصص من المعقولات الثانية وباعتبار ذلك الفرد موجودا خارجيا وقال صاحب الافق المبين لاختلاف مفهوم واحد ثبانوية المعقولية واوليتها باختلاف ما اضيف اليه من الحقائق العينية وما هو معقول ثان لا يكون حقيقة متاصلة فى الاعيان اصلا بل يكون الحقيقة منها الانسان او الحيوان او الفلك مثلا ثم ينتزع منها الوجود والشيئية فى لحاظ العقل والحق انه ان اراد المحقق الدوانى يكون المعقول الثانى موجودا فى الخارج باعتبار فرده ان ما صدق عليه بالمواطاة ولو صدقا عرضيا موجود فى الخارج والمفهوم الكلى الذى هو من المعقولات الثانية موجود فى الخارج باعتبار ذلك الفرد انما يتسنى فى المشتقات دون المبادى لان المبدأ لا يصدق مواطاة الا على ما هو ذاتى له فلا معنى لوجوده فى الخارج اصلا وان اراد يكونه موجودا خارجيا باعتبار فرده ان منشأ انتزاعه موجود خارجى ففيه ان منشأ الانتزاع لا يكون فردا للمبدأ او فرد الكلى ما يصدق عليه الكلى مواطاة فليس الانسان فردا للقيام والعقود وان كان منشأ لانتزاعه وهذا معنى قوله لا يحاذى بها امرا فى الخارج واحترز به عن لوازم الماهية ان كان المراد ان خارج لوازم الماهية مستندة الى الامر الثانى المعتبر فى المعقول الثانى وهو ان لا يكون الخارج ظرف العروض هذا المعنى متحقق فى لوازم الماهية ايضا وليس ظرف عروضها الخارج وان اراد ان اخراجها مستندة الى ما يتفرع على الامر الثانى وهو ان لا يكون فرده موجودا فى الخارج ففيه ان افراد لوازم الماهية ايضا عدا الافراد التى تلك العوارض ذاتية لها ليست بموجودة فى الخارج لانها انتزاعية وما قال بعض الفضلاء من نظار كلام المحشى ان الاحتراز عن لوازم الماهية بناء على ان حيثية الاقتضاء فى الملزومات بحسب نفس تقررها مطلقا او باعتبار مطلق الوجود ليقوم مقام تاصل اللوازم ليس بشئ اذ لوازم الماهية ليس عروضها فى الخارج وليس فرد من افرادها موجودا فى الخارج والقول بان حيثية الاقتضاء فى الملزومات ليقوم مقام تاصل اللوازم سخيف جدا وما يتوهم ان الوجود الواجبى فرد للوجود والافراد الخارجية افراد الموجود والموجود من المعقولات الثانية اعلم انه قال العلامة القوشجى انا لما تحقق فى الخارج فرد من افراد الوجود المطلق اعنى الوجود الواجبى لكان للوجود المطلق ما يطابقه فى الاعيان فكيف يكون الوجود المطلق من المعقولات الثانية فانها عبارة عما لا تعقل الا عارضا للمعقول آخر ولم يكن فى الاعيان ما يطابقه وهذا ساقط لانا قال المحقق الدوانى فى الحاشية القديمة ان مفهوم الوجود المطلق من حيث انه عارض ليس له ما يطابقه فى الاعيان وان كان له من حيثية اخرى مطابقا فى العين فهو معقول ثان باعتبار حصصه العارضة للمهيات فى العقل وموجود فى ضمن الفرد القائم بذاته ولا نسلم ان من شرط المعقول الثانى ان لا يكون له وجود فى الخارج بجميع الاعتبارات بل شرطه ان لا يكون موجودا فيه بالاعتبار الذى هو به معقول ثان كما حصص فيه مثالنا على ان صدق الوجود المطلق على الواجب لعله صدق عقلى اذ لو كان صدقه عليه بحسب الخارج لتوقف على كونه موجودا فى الخارج بناء على المقدمة المشهورة ثم كون فرد من الوجود موجودا خارجيا لا ينافى كونه معقولا ثانيا اذ قد عرفت ان الوجود المطلق الذى هو من المعقولات الثانية لا يمكن ان يكون له فرد موجود فى الخارج اصلا على ان القول بان صدق الوجود على الواجب تعالى لعله صدق عقلى مما لا محصل له اذ لو كان صدق الوجود على الواجب تعالى عقليا لتوقف على وجود العقل والمقدمة المشهورة غير صحيحة عند المحقق ايضا مع انه بناء على تلك المقدمة لا يصح ان يكون صدق الوجود على الواجب عقليا والتوقف على شبوته فى العقل من ان وجوده تعالى فى العقل محال

بل لان الوجود الواجبى ليس فردا للوجود المصدرى بل للوجود الحقيقى وهو ليس من المعقولات الثانية وافراد مفهوم الوجود بحسب الحقيقة

اى الحصص الاعتبارية دون الاعيان الخارجية والحاصل ان الوجود يطلق على معنيين الاول معناه المصدرى الانتزاعى والثانى الوجود الحقيقى الذى هو منشأ لانتزاع المعنى الاول فالمعنى الاول من المعقولات الثانية ولا يوجد فرد منه فى الخارج وافراده منحصرة فى حصصه فلا وجود له فى الخارج اصلا لا فى ضمن الجملة ولا فى ضمن الفرد واما المعنى الثانى فهو عين الواجب سبحانه وهو ليس عارضا اصلا فكيف يكون من المعقولات الثانية وقد يجاب بان المراد من نفى كون فرد المعقول الثانى موجودا فى الخارج ما يصدق عليه المعقول الثانى صدقا ذاتيا فالطبائع الموجودة بوجود الفرد هى ذاتيات الفرد دون عوارضه اذ الذاتى يوجد بوجود الذات لاتحادهما وجودا بخلاف العوارض والوجود المطلق ليس ذاتيا لما صدق عليه من الافراد والوجود الذى هو عين الواجب سبحانه وان كان فردا للوجود المطلق لكنه اذ ليس ذاتيا له ليس فردا حقيقيا له حتى يلزم من وجود الفرد الواجبى فى الخارج وجود ما يطابق المعقول الثانى فى الخارج فان قيل صدق المحمول على الموضوع مطلقا يقتضى اتحادهما فى نفس الامر سواء كان المحمول ذاتيا للموضوع او عرضيا له يقال الذاتى متحد بالذات مع ما هو ذاتى له والعرضى انما يتحد مع المعروض بالعرض والمراد ههنا هو الاتحاد بالذات فان قيل قد اعتبرتم فى المعقول الثانى ان لا يكون الخارج ظرف العروض مع ان الوجود الخارجى من المعقولات الثانية والمهية متصفة به فى الخارج فيكون الخارج ظرفا لعروضه وكذا قد اشترطتم فى المعقول الثانى ان يكون الذهن ظرفا لعروضه الا ان يكون الوجود الذهنى شرطا للعروض او قيدا للمعروض مع ان الكلية والجزئية من المعقولات الثانية وهما من عوارض الصور الذهنية من حيث انها صور ذهنية فيكون الوجود الذهنى قيدا لمعروضها قلنا ليس فى الخارج الا المهية ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنها الوجود ويصفها به فتكون المهية معروضة للوجود فى هذه الملاحظة وهى من مواطن نفس الامر نعم ربما يطلق الاتصاف على كون المهية فى ظرف بحيث يصح انتزاع الصفة عنها لكنه فى الحقيقة ليس اتصافا فاذا الكلام صريح فى ان المراد بالعروض والاتصاف انضمام الوصف الى الموصوف فى لحاظ العقل واعتبار الموصوف متصفا بالوصف لا كون الشئ بحيث يصح انتزاع الوصف عنه وعلى هذا يكون ظرف عروض جميع الاوصاف الانتزاعية هو الذهن فقط اذ ليس فى الخارج الا الموصوف اتفاقا ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنها صفاتها الانتزاعية فيلزم ان يكون جميع الاوصاف الانتزاعية معقولات ثانية ولا يكون لوازم المهية خارجة عن تعريفها لانها انتزاعية فيكون ظرف عروضها الذهن فقط ولا يكون ظرف عروضها الخارج للملزوم ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنه تلك اللوازم وايضا ملاحظة المهية معراة عن الوجود ووصفها ايانا انما هو حكاية الاتصاف وليس اتصافا فان وصفها ايانا بليس الا بملاحظة الخلط بينهما فيكون ذلك حكاية الخلط وبالجملة ملاحظة الذهن ظرف حكاية الاتصاف لا ظرف الاتصاف ثم اجاب عن قوله وكذا الكلية والجزئية آه بقوله ثم حيثية كون الشئ صورة ذهنية مغايرة لحيثية كونه موجودة فى الذهن وان كانت مستلزمة لها فان الاولى حيثية حصول الشئ فى الذهن والثانى حيثية وجوده فى نفسه حاصله ان الشئ الذهنى له اعتباران اعتبار كونه موجودا فى الذهن وقائما به ومكتنفا بالعوارض الذهنية واعتبار كونه موجودا فى الذهن بنفسه والمراد بحيثية كون الشئ صورة ذهنية الحيثية الاولى وهذه الحيثية مغايرة لحيثية كونه موجودا ذهنيا وان كانت مستلزمة لها والكلية والجزئية تعلقان بالصورة الذهنية بالاعتبار الاول الذى هو وجودها للصورة الذهنية لا بالاعتبار الثانى الذى هو وجودها الذهنى فى نفسه فلم يكن الوجود الذهنى شرطا لعروض الكلية والجزئية ولا يخفى ان الصورة من حيث انها قائمة بالذهن ومكتنفة بالعوارض الذهنية شخص غير قابل للشركة فلا تكون معروضة للكلية اصلا والحاصل ان الصورة

الذهنية من حيث وجودها في الذهن شخص ذهني لا يمكن ان يصدق على كثيرين فلا يمكن ان يعرضها الكلية من حيث وجودها في الذهن فتامل منه
ثم ان المحشي ذهب الى ان الصورة الذهنية من حيث انها قائمة بالذهن موجودة في الخارج فيلزم كون الكلية وامثالها من عوارض الوجود الخارجي
من حيث هو وكك ثم انه اجاب عن الوجه الثاني بوجه آخر وقال مع ان في المعقول الثاني عدم اعتبار شرطية الوجود الذهني للعروض وقيدية للعروض
لا اعتبار عدمها يعني ان كون الوجود الذهني قيد المعروض لا ينافي كونها من المعقولات الثانية كما ان الشرطية لا ينافي لان في المعقول الثاني عدم
اعتبار شرطية الوجود الذهني وكونه قيدا للمعروض وعدم اعتبار الشرطية والتقييد لا يوجب اعتبار عدم الشرطية وعدم التقييد او يجوز
ان يكون الوجود الذهني قيدا او شرطا ولم يعتبر وبما قررنا ظهر لك ان ظرف اتصاف المهية بالوجود الملاحظة دون الذهن والخارج
التحقيق في هذا المقام ان الوجود لما لم يكن صفة زائدة على المهية بل عارضة لها في نفس الامر بل هو نفس الصيرورة المصدرية فهو من الامور المنتزعة
المنتزعة عن نفس المهية المتقررة في الاعيان او في الاذهان بمصداقه ومنشأ انتزاعه هو مصداق الاتصاف به وهو نفس الذات
المتقررة في العين او في الذهن فالوجود المطلق مصداقه نفس الذات المتقررة مطلقا فظرف الاتصاف به نفس الامر والوجود الخارجي مصداقه
نفس الذات المتقررة في الخارج فظرف الاتصاف به هو الخارج والوجود الذهني مصداقه نفس الذات المتقررة في الذهن فظرف الاتصاف به هو الذهن
اذ ظرف الاتصاف عبارة عن الظرف الذي فيه مصداق الاتصاف والقضية المنعقدة بالاول حقيقية وبالثاني خارجية وبالثالث ذهنية
واما ما توهم المحشي من ان ظرف المهية بالوجود هو الملاحظة دون الذهن والخارج فليس بشيء لان ظرف الاتصاف عبارة عن ظرف مصداقه
لا عن ظرف الحكاية ولحاظ العقل انما هو ظرف الحكاية لا المحكي غاية على ان الوجود غير منضم الى موصوفه لا في الخارج ولا في الذهن ولا في اللحاظ اذ التحليلي
فانه قبل الانتزاع ليس له وجود حتى ينضم الى شيء وبعد الانتزاع قائم بالعقل لا بما يوصف به وان كان المراد بالانضمام الحكاية يكون المهية موجودة
فحينئذ ليس اتصافا كما لا يخفى ثم ما ذكره جار في جميع الانتزاعيات والعدميات الخارجية لانها غير منضمة الى موصوفاتها في الخارج فيكون الانضمام حينئذ
في لحاظ العقل فيلزم ان يكون ظرف الاتصاف بها هو الذهن وايضا يكون ظرف عروض لوازم المهية لها هو الذهن اذ الانضمام لها الى ملزوماتها
الا في لحاظ الذهن وظهر فيه ما قرره المحشي من كون الوجود معقولا ثانيا ان المعقولات الثانية تشمل المشتقات والمبادي لا كما زعم المحقق
الدواني في الحاشية القديمة ان المعقولات الثانية مطلقا هي المشتقات فانهم جعلوها موضوع المنطق وظاهر ان موضوعها المشتقات كالجنس
والفصل والكلي والجزئي لا مباديها ويدل عليه انهم فسروها بالعوارض والعارض هو الخارج المحمول والحق ما قال المحشي او تخصيص المشتقات بكونها
معقولات ثانية واخراج المبادي عنها تحكم محض اذ المشتقات لا تزيد على المبادي الا بمفهوم الصيغة وظاهر ان مفهوم الصيغة لا تجعل ما ليس بمعقول ثاني
معقولا ثانيا ولو كان مناط المعقولية الثانية على مفهوم الصيغة لكانت جميع المشتقات معقولات ثانية فالظاهر ان مفهوم المبدأ اذا كان مما يعرض
المعقول الاول في الذهن ولا يكون له عروض في الخارج فهو من المعقولات الثانية والا لا واما المشتق فانما يكون معقولا ثانيا لاشتماله على مفهوم
المبدأ فافهم وان القضايا المعقودة منها ذهنيات قال بعض الفضلاء ابتنى على ان المعتبر في تقسيم العقود الى الخارجية والذهنية والحقيقية نحو
وجود الموضوع في ظرف الاتصاف الحقيقي المتدعى للتمييز بين الموصوف والوصف ولا شك ان الاتصاف بالمعقولات الثانية مطلقا انما
هو بحسب نحو وجود الموصوف في الذهن وان لم يكن الوجود شرطا او شطرا فالعقود الحاصلة منها كلها ذهنيات والحق ان القضية الذهنية عبارة

عن القضية الحاكية عن الامر الذهني والقضايا المحكوم عليها بالوجود والامكان والشيئية وغيرها من المعقولات الثانية بالمعنى المستعمل في علم ما بعد الطبيعة قد تكون حاكية عن الموجودات الخارجية كقولنا الله سبحانه موجود وعلة وزيد موجود وممكن ومعلول وقد تكون حاكية عن الحقائق النفس الامرية مع قطع النظر عن الخارج والذهن فيكون تلك القضايا حقيقية وقد تكون حاكية عن الصور الذهنية فيكون تلك القضايا ذهنية فالحكم بكون القضايا المعقودة بتلك المعقولات ذهنية مطلقا او حقيقية مطلقا باطل وليس ظرف الاتصاف بالمعقولات المذكورة الذهن فقط كما عرفت وبهذا ظهر ان ما قال صاحب الافق المبين وقد سبق نقل كلامه ان القضايا المعقودة من المعقولات الثانية قد تكون حقيقية وقد تكون ذهنية ليس بشيء

هذا وتفصيله ليستدعي بسطا **قوله** لوجوه آه ان كان المدعى يعني ان كان مدعى المستدلين على زيادة الوجود في الواجب بالوجوه المذكورة نفي عينية الوجود الحقيقي الذي هو محل الخلاف فهذه الوجوه لا يدل عليه وان كان المراد نفي عينية الوجود المصدري الذي ليس له وجود في الخارج فهو بهي اولى لا يحتاج الى التنبيه فضلا عن الاستدلال قيل ان المراد بالعينية ما هي بحسب الحمل بالذات وبالزيادة نفيه بحسب الحمل الاولي ونفيه والاشكال في صحة هذا المعنى في الوجود المصدري واجيب بان مرجع هذا المعنى الى عينية الوجود الحقيقي وزيادته فانه مصداق الحمل ومنشأ الانتزاع فعينية المعنى المصدري بخصوص مفهومه مع عزل النظر عن مصداقه لا تحقق الا بان يكون نفس حقيقة الواجب وهو المراد وهنا ونفيها بديهي **قوله** الا ان تثبت آه قد سبق منا تحقيقه ولا باس بان نزيده بيانا فنقول لا ريب في ان العقل ينتزع من الموجودات معنى بديهيا يعبر عنه بهستي ولا في ان له في الواقع مصداقا بالحمل مصححا لانتزاعه متحققا في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر وفرض الفارض والا لكان الحكاية عنها بالوجود بعض الاضراع وهو سفسطة فلا يخلو اما ان يكون مصداقه ومنشأ انتزاعه نفس المهية بلا زيادة امر عليها او بلا عروض معنى لها في نفس الامر او يكون منشأ انتزاعه ومصداق حمله امرا زائدا عليها عارضا لها انضماما او انتزاعا والثاني باطل قطعا لانه ان كان عارضا كان متاخرا عن تقرر المهية قطعا ضرورة تاخر العارض اي عارض كان عن تقرر المعروض فلا يكون مصداقا للوجود بل متاخرا عن مصداق الوجود وبعبارة اخرى هذا الامر الزائد على المهية العارض لها في نفس الامر اما ان يكون متحققا في مرتبة نفس المهية من حيث هي هي فلا يكون عارضا لها في نفس الامر ولا زائدا عليها او لا يكون كذلك بل يكون عارضا للمهية بعد تلك المرتبة فالمهية في تلك المرتبة اما ذات او ليست شيئا اصلا على الثاني يكون لا شيئا محضا وعلى الاول يكون مصداقا للوجود قطعا قبل عروض هذا الامر الزائد فلا يكون هذا الامر الزائد مصداقا للوجود ومنشأ لانتزاعه وايضا على تقدير كون الوجود عارضا للمهية كان له قيام بالمهية اما انضماما او انتزاعا فيكون الوجود عرضا والمهية موضوعا له فتكون المهية متقدمة عليه بالموجودية تقدم الموضوع على عرضه فتكون المهية مصداقا للوجود قبل عروض الوجود لها فان الموضوع في اصطلاحهم عبارة عما يكون شيئا متحصلا قائما بالفعل تام الشيئية قبل ان يقوم به العرض الذي هو بالقياس اليه موضوع والمهية بالقياس الى الوجود ليس كذلك اذ ليس لها مرتبة تحصل قبل ان يقوم بها الوجود انضماما او انتزاعا فالوجود ليس عارضا للمهية في نفس الامر فمن ذهب الى كون الوجود زائدا على المهية عارضا لها لا محيد له من ان يقول ان الوجود عرض ولا يلزم من كونه عرضا ان يكون داخلا تحت مقولة من المقولات كما هو مزعوم المحشي واتباعه ثم ان قيام الوجود بالمهية اما ان يكون انضماميا وهو بديهي البطلان واما ان يكون انتزاعيا فيلزم كون الوجود موجودا بوجود المهية فيلزم عروض الوجود لنفسه من غير تغاير وقد سبق انه مستحيل فالتحقيق ان الوجود عبارة عن حكاية نفس الذات وليس معنى قائما بالمهية اصلا لا انضماما ولا انتزاعا حتى يكون عارضا لها في نفس الامر فالحكي عنه

هو نفس المهية والوجود حكاية عنها وهذه الحكاية قائمة بالذهن لا بالمهية فالوجود ليس عارضا للمهية في نفس الامر ولا حقا لها قائما بها في الواقع اذ لا يعقل تعري المهية في مرتبة من المراتب عن كونها مصداقا للوجود وصحي الانتزاع ولا بد في العروض في نفس الامر ان يكون لذات المعروض مرتبة واقعية لا يكون هي مصداقا لحمل العارض ومجرد صحة انتزاع معنى الوجود عن المهية لا يستلزم صحة كون الوجود من عوارض المهية كما زعمه المحقق الدواني واتباعه بل لا بد في عد المنتزع من عوارض المنتزع عنه في الواقع ان لا يكون المنتزع الذهني حكاية عن نفس ذات المنتزع عنه والا يلزم كون الانسانية مثلا من عوارض الانسان في نفس الامر وبهذا ظهر انه لا فرق بين مصداق حمل الوجود على المهية وبين مصداق حمل الذاتيات عليها اصلا والفرق بان مصداق حمل الوجود هي المهية المتقررة من حيث انها مستندة الى الجاعل ومصداق حمل ذاتياتها هي نفسها بلا حيثية اصلا لا تحصل له عند التحقيق لان هذه الحيثية لا يمكن ان يكون حيثية تقييدية لان كل حيثية تقييدية متاخرة عن مصداق الوجود وعلى تقدير كونها تعليلية تكون خارجة عن مصداق الوجود فلم يكن مصداق حمل الوجود الا نفس المهية التي هي مصداق حمل نفسها ذاتياتها ولا يكون الوجود مسلوبا عنها بما هي هي خلافا لمن يكون من عوارضها فان قيل الوجود غير داخل في المهية بخلاف الذاتيات يقال الوجود وان لم يكن جزءا من المهية وداخلا في قوامها لكنه بحسب المصداق عين المهية فيكون مصداقه عين مصداق المهية وذاتياتها كلها ان معنى الانسانية وان لم يكن جزءا من مهية الانسان وداخلا في قوامها لكنه بحسب المصداق عين مهية الانسان فيكون مصداقا عين مصداق ذاتيات الانسان فان قيل مصداق حمل الوجود مجعول ومصداق حمل الذاتيات غير مجعول يقال هذا باطل قطعا لان مصداق حمل الذاتيات هي نفس المهية وهي مجعولة كما قد سبق فتامل ولا تغفل هذا هو التحقيق الحقيق بالقبول واما المحشي فيقول ان النظر الجلي يحكم بان حقيقة الوجود ليست معنى مصدريا لانه امر اعتباري تابع لاعتبار المعتبر وانتزاع المنتزع وحقيقة الوجود موجودة مع قطع النظر عن انتزاع الذهن واعتباره بل امر آخر هو مصداق لحمله ومنشا لانتزاع والنسبة بينها نسبة مفهوم الشئ وحقيقته باعتبار ونسبة المعبر اليه المعبر عنه باعتبار وذلك لما صرح اكثر المتاخرين ان الوجود بالمعنى المصدري عنوان لحقيقة الوجود وصادق عليها بالمواطاة صدقا عرضيا وافرادها تلك الحقيقة وفضمة الى الحقائق الموجودة من الممكنات وفي الواجب تعالى نفس ذاته والحاصل ان الوجود المصدري صادق على الوجود الحقيقي صدقا عرضيا فهو وجه من وجوهه وهذا هو مختار المصنف والشارح وغيرهما وهذا هو مذهب المشائين عندهم ثم بعد تدقيق النظر نظير ان ليس في الخارج مثلا الا ذات الشئ من حيث يصح انتزاع مفهوم الوجود عنه والعقل بضرب من التحليل ينتزع عنه الوجود ويصفه به ويحمل عليه قولك عرفا انه ليس في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار الذهن وانتزاعه الا نفس المهية التي هي بنفسها بلا زيادة امر عليها مصداق للوجود ومنشا لانتزاعه وليس في الواقع امران متغايران احدهما المهية والآخر الوجود حتى يكون احدهما موصوفا بالآخر فاطلاق الاتصاف على كون المهية مصداقا للوجود ومنشا لانتزاعه كاطلاق الاتصاف على كون الانسان مصداقا ومنشا لانتزاع الانسانية نعم لو كان الوجود عارضا للمهية في نفس الامر تكون المهية متصفة به في نفس الامر ويكون للوجود عروض للمهية في الواقع واما اتصاف المهية بالوجود بعد الانتزاع في ملاحظة العقل فليس اتصافا حقيقة كما عرفت فههنا ثلثة امور الاول المنتزع عنه والثاني الحيثية التي هي منشا الانتزاع والثالث المنتزع اما الاول فهو ذات الشئ مهية واما الثاني فهو تعلق الشئ بالوجود الحقيقي الذي هو موجود بنفسه واجب لذاته وارتباطه به كما عرفت قال في الحاشية قد سبق منا الاشارة الى ان ما هو وجود حقيقي للممكن قائم بذاته وليس قائما بالممكن لا على وجه الانضمام ولا على وجه الانتزاع فلا بد في حصول الممكن من تعلق وارتباط بذلك الوجود الحقيقي انتهى اعلم ان كلام المحشي في هذا المقام مع كونه مضطربا في غاية الوهن والسخافة اما الاول فلانه قال اولا ان ما هو

وجود حقيقي للممكن قائم بذاته وليس قائما بالممكن وقد صرح مرارا بان الوجود الحقيقي منشأ انتزاع الوجود المصدري فعلى هذا الوجود الحقيقي القائم بذاته منشأ انتزاع الوجود المصدري وهو الواجب لذاته ثم قال ان منشأ انتزاع الوجود التعلق والارتباط الذي بين الممكن ووجوده الحقيقي وعلى هذا يكون الوجود الحقيقي عبارة عن هذا التعلق والارتباط لا عن الموجود القائم بذاته الواجب لذاته واما الثاني فلانه ان كان الوجود الحقيقي عبارة عن الموجود الحقيقي القائم بذاته الواجب لذاته فلا يخفى ان الوجود الحقيقي عبارة عن منشأ انتزاع الوجود المصدري والواجب سبحانه ليس منشأ لانتزاع وجود الممكن بل هو علة الانتزاعه اذ لا معنى لانتزاع وجود زيد مثلا عن الواجب تعالى فقد اشتبه عليه المنتزع منه لعلة الانتزاع اذ لا اشكال ان الوجود المصدري ينتزع عن الممكنات ومصداق حمله ومنشأ انتزاعه لا يمكن ان يكون امرا خارجا عنها مباينا لها وهذا ضروري نعم علة مصداقية منفصلة عنها مباينة لها وليس الكلام فيها انما الكلام في مصداق الوجود ومنشأ انتزاعه ان ذلك الوجود الحقيقي الذي هو الواجب سبحانه ان كفى بنفسه في موجودية الاشياء بحذافيرها لزم تحقق الكل بتحققه وهذا بديهي البطلان وان لم يكف لم يكن مصداقا للوجود وجميع الممكنات على انه على هذا لا يكون شئ من الممكنات معدوما كما لا يخفى وان كان عبارة عن ذلك التعلق والارتباط فلا يخفى ان ذلك التعلق والارتباط متاخر عن وجود الممكن اذ التعلق وكذا الارتباط من المعاني النسبية التي يتوقف تحققها على وجود الحاشيتين مثلا يمكن ان يكون ذلك التعلق والارتباط مصداقا لوجود الممكن ثم ان ذلك التعلق والارتباط امر انتزاعي لا تحقق له في الواقع الا بمنشأ الانتزاع فيجري الكلام في ذلك المنشأ فان كان نفس ذات الواجب او الممكن عاد الى القول بان مصداق الوجود نفس ذات الواجب ونفس ذات الممكن والا جرى الكلام فيه فان كان من عوارض الممكن عاد الى كونه متفقة منضمة او على تقدير كونه صفة انتزاعية يجري الكلام في منشئه وبالجملة كلام المحشي في هذا المقام مع اضطرابه في غاية الوهن والسخافة واما الثالث اعني المنتزع فهو امر اعتباري ليس له افراد الا المصداق والا يصدق عليها ومن جوز ان يكون له فرد غير الحصة فقد اخطا كيف والمعنى المصدري الانتزاعي لا حقيقة له الا ما يفهم منه عند انتزاعه وذلك المفهوم لا يحمل على ما يغايره الا اشتقاقا كما يشهد به فطرة السليمة قال في الحاشية اعلم ان القول بان للوجود فردا غير الحصة هو معين في الواجب تعالى واما في الممكن فقول لا يساعده التحقيق لان الكلي العرضي وهو بالنسبة اليه عرضي مختلفان حقيقة اذ لا يتصور الاتحاد بين العارض والمعروض في الحقيقة والوجود بحسب الحقيقة ان كان هو العارض فالفرد الذي هو المعروض ليس وجودا حقيقة فلا يكون ما هو وجود حقيقة عين الواجب وان كان عين المعروض فلا يكون للوجود معنى واحد بل متعددا انتهى ووجه كونه متعددا ان الواجب ووجود الممكن على ذلك التقدير مختلفان حقيقة فاطلاق الوجود عليهما لا يكون بالاشتراك المعنوي وفيه ما افاد بعض الاكابر قدس سره ان الزام تعدد معاني الوجود ان كان لان هذه الافراد مختلفة فلا يكون ما هو الوجود معنى واحدا فهذا الالزام انما يرد على من يقول بتعدد حقائق الوجودات الخاصة لا على من يقول باشتراكها وهو ملتزم بذلك ويقول الذي دل الدليل وشهدت البداية باشتراكه انما هو هذا المعنى الانتزاعي لا ما هو وجود حقيقة ومن ادعى وحدته فعليه البيان وان كان الالزام لان معاني الوجود تصير متعددة فقد يطلق على المصدري وقد يطلق على هذا الفرد فلا يخفى ما فيه فانه قد اعترف هو ان لفظ الوجود يدل على معان كثيرة فلا خلاف فيه وهذه الامور الثلثة كلها متحققة في الممكن واثنان منها في الواجب وهما المنتزع عنه والمنتزع واما الثاني فليس بمتحقق فيه فان ذاته تعالى منشأ الانتزاع وهو مصداق الحمل بنفس ذاته من دون حيثية تعليلية او تقييدية قد عرفت ان الامر الثاني وان كان متحققا في الممكن الا ان الحيثية التي يزعمها المحشي مصداق الحمل في الممكن ليس مصداق الحمل كما عرفت فلا فرق بين الواجب والممكن بان في الممكن ثلثة امور دون في الواجب امرين بل في كل من الواجب والممكن امران الذات وحصة

الوجود وما به الموجودية اعني مصداق الحمل منشأ الانتزاع في كل من الواجب والممكن نفس الذات والفرق ان ذات الواجب ليست بمجعولة بذا على ما هو التحقيق وما على ما هو المشهور فهي الواجب وكذا في الممكن امران الذات وحصة الوجود الآن ما به الموجودية في الممكن ليس نفس ذاته فهو غير ذاته فاعلم انه قال بعضهم في الواجب ثلث وجودات الاول هو الوجود الحقيقي وهو عينه والثاني الوجود المصدري المطلق والثالث حصة الوجود المصدري وهما زائدان عليه تعالى عارضان له وفي الممكن وجودان الثاني والثالث فقط والمراد بعينية الوجود له تعالى عينية المعنى الاول الذي منشأ الموجودية واما الثاني والثالث فهما وان كانا عارضين له تعالى لكن ليس موجودية باعتباره فان قلت لا معنى لقيام المبدأ مع عدم صدق المشتق فكيف لا يكون قيام حصة الوجود به تعالى مناط صدق الموجود عليه تعالى يقال معنى المشتق امر اجمالي بسيط ومعناه ما يترتب عليه آثار المبدأ لكن المشتق على نحوين الاول المشتق الذي يترتب الآثار على الصدق عليه فلا يشتق بقيام مبدأ الاشتقاق به كالاسود فان ترتب الآثار على الصدق عليه الاسودانما هو بقيام السواد به والثاني ما لا يكون كذلك بل يترتب الآثار على مصداقه بنفس ذاته بلا قيام مبدأ الاشتقاق كالموجود بالقياس الى الواجب فترتب الآثار على نفس ذاته بلا قيام معنى به فيكون مناط صدق الموجود نفس ذاته لا قيام الوجود المصدري او حصته به وبما ذكرنا انكشف لك ان الامر بين هذا ما توهم كثير من المتاخرين من ان فرد الوجود المصدري عين الواجب اعلم ان المحقق الدواني قال ان ذاته تعالى فرد من الوجود المطلق وهو عين الواجب تعالى هذا ليس بشيء كيف ولو كان كذلك لكان جعل معنى المصدري عليه مواطاة متعينا لان الحمل لا بد وان يصدق على فرده مواطاة مع ان الوجود المصدري ليس بفرد سوى الحصة فكيف يصح ان يقال انه تعالى فرد من الوجود المطلق المصدري ضرورة ان فرد الوجود المصدري امر اعتباري لا يعقل ان يكون عينا حقيقيا من الحقائق فضلا عن الواجب تعالى الذي هو اعلى الكبراء وكيف يقال ان الواجب تعالى فرد لما لا وجود له في الخارج اصلا وما قال المحقق الدواني انه لا يضاد ان يكون الوجود المطلق من المعقولات الثانية كون الواجب فردا منه لان الشيء والممكن مع كونهما من المعقولات الثانية صادقان على الموجودات الخارجية ليس بشيء لان الشيء والممكن من المفهومات المشتقة فيمكن ان يتحد مع الموجودات الخارجية اتحادا بالعرض فيصدقا عليها بخلاف الوجود الحق ان الوجود يطلق على معنيين الاول المعنى المصدري والثاني منشأ انتزاعه والاول لا يمكن ان يكون عينا لشيء من الحقائق اصلا والثاني عين الواجب فقط على رأي المشائية وعين الممكن ايضا على التحقيق فذهب الحكماء ان الوجود الحقيقي نفس ذاته وقد يعبر عنه بفرد الوجود المصدري ايضا وهو غير الحصة فمراد من قال انه تعالى فرد الوجود المطلق بهذا المعنى لا حصته وقد صرح المحقق الدواني في حواشيه الجديدة على شرح التجريد ان فرد الوجود المصدري الذات التي تكون منشأ لانتزاعه وبالجملة المراد بفرد الوجود المصدري منشأ انتزاعه فقال **قوله** فالمناقشة اه وذلك اي خروج المناقشة عن قانون المباحثة وبقاء المنع بحاله ان القول بثبوت الفرد للوجود غير حصته بحيث يكون عارضا في الممكن وعينا في الواجب بسند يساوي وجود ذي الواجب والممكن او فرد عين في احدهما وعارض في الآخر وهو اي السند اخص منه اي من المنع المحقق المنع بدون هذا السند لجواز ان يكون وجود الواجب امرا آخر غير فرد الوجود المصدري وحصته فلا يكون وجود الواجب يساوي الوجود الممكن اعدم وجود هما في الواجب فيتحقق المنع بدون السند والحاصل انه يجوز ان يكون وجود الواجب لا يصدق عليه الوجود المصدري مواطاة ولم يكن موجودا سنخ هو عين الواجب بحاله ويكون اطلاق الوجود عليه باعتبار انه منشأ لانتزاعه واما الممكن فما بالموجودية فيه فرد من الوجود المطلق غير حصته فلا تساوي بين الوجودين **قوله** فانه في وجود الواجب اه حاصله ان الوجود مقول بالتشكيك على افراده فانه في وجود الواجب اول واقدم واقوى بخلاف وجود الممكنات والمقول بالتشكيك يكون عرضيا للافراده فيكون الوجود عرضيا لافراده فيكون له افراد

غير المحصص وره ان الكلي يكون ذاتيا بالقياس الى الحصص واعترض عليه الحشي بقوله لا يذهب عليك ان التشكيك اما بالاولوية وقد فسرت بكون الكلي في بعض الافراد مقتضى الذات دون بعض آخر او بالاقدمية وهي عبارة عن التقدم بالذات الشامل للتقدم بالطبع وبالعلية او الاشدية او الزيادة والنقصان قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة معنى كون احد الفردين اشد انه بحيث ينتزع عنه العقل بمعونة الوهم امثال الاضعف وكلليه اليها بضرب من التحليل حتى ان الاوهام العامية تذهب الى ان السواد القوي متالف من امثال السواد الضعيف ومعنى الازيد ايضا كونه بتلك الحيثية الا ان الامثال المنتزعة عن الاشد ليست اجزاء متباينة في الوجود ولا في الوضع بخلاف المنتزعة عن الازيد فانها متباينة في الوجود او في الوضع او فيهما معا والوجود انما يقبل التشكيك على الوجهين الاولين اي الاولوية وعدمها والتقدم والتاخر دون الاخيرين يعني الاشدة والضعف والزيادة والنقصان والحاصل انه لا ريب في كون الوجود مشككا بالقياس الى الواجب جل مجده وبالقياس الى الممكن باعتبار التقدم والتاخر والاولوية وعدمها ولا سبيل الى كونه مشككا باعتبار الشدة والضعف والزيادة والنقصان اذ لو كان لكان لقائم بالواجب نوع من الوجود وهو اشد وبالممكن نوع آخر منه هو اضعف لما ثبت عندهم ان الاشد والاضعف نوعان متباينان فاما ان يكون الوجود المطلق جنسا للنوعين فيلزم تركبهما من الجنس والفصل او يكون عرضيا لهما فيكون لهما حقيقة غير الوجود المطلق واعلم انه على تقدير كون الوجود صفة زائدة عارضة للماهيات لا يمكن كون الوجود مشككا بالشدة والضعف كما ذكره الحشي واما على تقدير كون الوجود امرا انتزاعيا منتزعا عن نفس الماهية بلا زيادة قائم عليها وانضمام حيثية اليها كما هو التحقيق فالماهية بنفس ذاتها تكون زائدة وشديدة في انحاء الوجود اعني بان الماهية في نحو من الوجود تكون زائدة على نفسها في نحو آخر منه ففي من حيث هي هي من غير حيثية زائدة عليها تتعين في انحاء الوجود وتتفاوت بالكمال والنقصان فالماهية في بعض مراتب الوجود والظهور كاملة بنفسها وفي بعض آخر ناقصة بنفسها وقد يعبر عن كمال الماهية ونقصانها بالشدة والضعف كما يقال هذا السواد شديد وذاك ضعيف وقد يعبر عنه بالزيادة والنقصان كما يقال هذا اقدر زيادة وذاك انقص وقد يعبر عنه بالقوة وبمقابلها كما يقال الصورة جوهر اقوى والهيولى جوهر اضعف ومرجع هذه الوجوه من التفاوت الى كمال الماهية ونقصانها وبالجملة ان الوجود لو لم يكن من الصفات الثابتة للماهية في نفس الامر لكون امرا انتزاعيا تابعا للمنشا ومنشوه مختلف بالكمال والنقصان فيكون هو ايضا مختلفا باختلافه وقد بسطنا الكلام في هذا المقام في شرح المرقاة قال الشيخ في الفصل الثالث من المقالة السادسة من الهيات الشفاء الوجود بما هو وجود لا يختلف بالشدة والضعف ولا يقبل الكمل والانقص انما يختلف في ثمانية احكام وهي التقدم والتاخر والاستغناء والحاجة والوجوب والامكان فعلم ان هذا الكلام من الشيخ مخالف لما صرح به اكثر المحققين ان التشكيك بوجه متحقق بين الواجب والممكن فذاته تعالى اقدم واشد واولى في نفس الوجود من الممكن ولعل مراد الشيخ على ما قال بعض المحققين ان الوجود بما هو وجود مطلق غير مختلف في الافراد وهذا لا ينافي كون بعض الافراد في حد ذاته اشد من فرد آخر كذلك وبهذا على ما ذكره الشيخ في فصل خواص الكم من تعليقه على الشفاء حيث قال ليس في طبيعة تضعف واشتد ولا تنقص وازداد يعني بهذا ان كمية لا تكون ازيد من كمية اخرى ولكن يمكن ان كمية لا تكون اشد وازيد في انها كمية من اخرى فمنها ايضا يكون المراد بقوله لا يختلف بالشدة والضعف ان وجودا لا يكون في انه وجود اي في انه مطلق الوجود والعام البديهي التصور اشد وازيد من وجود آخر كذلك مع كون بعض الوجودات في نفسه اشد وازيد وبعضها اضعف وانقص وبهذا يكون سواء الا يكون في مفهوم السواد اشد وازيد من سواد آخر او اضعف وانقص منه فيها ولكن يكون سواد في نفس الوجود اقوى اشد وانقص

من سواد آخر او اضعف والنقص ثم ما قال ان الاشياء التي يصدق عليها انه وجود ما هو وجود ومختلفة بالحقيقة ليس بشيء لان تشكيك الوجود انما هو بالقياس الى حصة من الموجودات مشتقا او ذا اجزاء مواطاة اعلم ان التشكيك انما يكون في الكلي بالقياس الى ما يصدق عليه مواطاة لا مشتقا او الوجود لا يصدق بالمواطاة الا على حصصه التي هو بالنسبة اليها نوع حقيقي نعم اتصاف الموجودات بالوجود مختلف بالتقدم والتاخر وغيرهما من انحاء التشكيك وهذا لا يستلزم كون الوجود مشككا بالقياس الى افراده اعني الحصص ولا كونه مشككا بالنسبة الى المهيات المعروضة للوجود بل انما يستلزم ان يكون المفهوم المشتق اعني الموجود مشككا بالقياس الى افراده اعني الموجودات وهذا المفهوم عرضي اما كون الوجود مشككا بمعنى كون المهيات مختلفة في الاتصاف بافراده الحقيقية اعني الحصص بالتقدم والتاخر ونحوهما لا ينافي كون الوجود ذاتيا لحصصه المتفقة بالحقيقة ولا يجب كون الوجود مشككا بالقياس الى معروضاتها التي يحمل عليها اشتقاقا قابل المعقول بالتشكيك انما هو الموجود بالقياس الى افراده كما حققه المحقق الدواني وغيره من المحققين فتشكيكه لا ينافي ان يكون ذاتيا لافراده التي هي حصصه كما مر **قوله** فلم لا يجوز آه محصله انه لم لا يجوز ان يكون الوجود المشترك عارضا لافراده التي هي معروضاته ويكون تلك الحقائق متخالفة بالحقيقة متشاركة في هذا العارض وفيه انه قد عرفت انه لا يجوز ان يكون هذا المعنى المشترك عارضا لافراده التي هي معروضاته اذ قد ثبت فيما سبق انه ليس له افراد سوى حصص المتفقة بالحقيقة فلا يصدق مواطاة الا على حصصه وقد مر انه ما عليه نتذكر **قوله** فنقول آه يعني انا ان منعنا الوجوب الذاتي بانتفاء الذات للوجود فلم لا يجوز ان يقال الوجود الخاص للواجب الذي هو نفس ماهيته يقتضي هذا المعنى الذي هو الوجود المطلق وارد عليه بالمنع قوله لانا نقول الوجوب اقتضاء الذات الوجود الذي هو الموجودية وهو الوجود المطلق فيه انا قد بينا ان اقتضاء الذات للوجود الذي هو الموجودية غير صحيح والا يلزم تقدم الذات على ما به الموجودية والحق ان موجودية تعالى نفس ذاته الذي هو منشأ انتزاعه ومصداق حمله فليس ثمة اقتضاء وتاثير الا ان يراد باقتضاء الذات الوجود كونه موجودا بالاقتضاء الغير الجعلي نحو اقتضاء الابيض للبياض فانه ايجاب قائم بالذات وايجاب سلب قيامه بالغير انا نقول الواجب ما يقتضي الوجود المطلق لا الوجود الخاص وفيه انه ليس مناط الوجوب اقتضاء الوجود المطلق لذاته اعني موجوديته بنفسه باقتضاء اصلي او اتباعي والا لم يكن الواجب مقتضيا للوجود المطلق بل يكون مقتضيا للوجود الخاص يلزم ان يكون الزمان وغيره من الممكنات مما يقتضي الوجود الخاص ويمتنع عدمه ابدا فيكون واجبا بالذات وفيه انه لا يلزم من الاقتضاء الخاص عدم اقتضاء العام اذ العام لا يقتضي الوجود المطلق فانه للوجود الخاص فلان الزمان لا يقتضي الوجود الخاص اصلا لا من حيث هو ولا من حيث الوجود المطلق فان كل ما يقتضي الوجود الخاص الذي هو ممكن يقتضي ما فيه الوجود المطلق وهو الوجود المطلق غير صحيح لان العام متقدم على الخاص بالذات فكيف يقتضي الخاص العام نعم يمتنع عليه العدم الخاص لكن عدم العدم لا يقتضي الوجود الخاص بل يقتضي عدم العدم الخاص وهو اعم من ان يكون بالوجود الخاص او بالعدم المطلق فان كل ما يمتنع عدمه الخاص يمتنع عدمه المطلق وهو الوجود المطلق غير صحيح لان العام متقدم على الخاص بالذات فكيف يقتضي الخاص العام مع اعتبار الخصوصية فيجب تقدم العام على الخاص على تقدير اقتضاء الخاص العام كما ذكروا الا ان يقال ان اقتضاء الوجود الخاص لا من حيث خصوصية الواجب للوجود المطلق يلزم تاخره عنه اي يلزم على هذا تاخر العام عن الخاص حتى يتقدم الخاص بالاقتضاء على العام بالاقتضاء فيكون التقابل بين الشيئين في تقدم احدهما على الاخر بالاقتضاء ويمكن ان يكون احدهما مقتضيا على الاخر بالاعتبار والاخر مقتضا عليه باعتبار اخر فالوجود المطلق من حيث انه عام يقتضي ما فيه

التفصيلية مقدم على الوجود الخاص والخاص من حيث استناد وجود العام اليه مقدم على العام ضرورة ان الاجزاء التحليلية لكونها انتزاعية متاخرة عن الكل فيه بالجملة العام مقدم على الخاص في الملاحظة التفصيلية باعتبار التقوم والخاص مقدم على العام باعتبار الاجمال واورد عليه بان اعتبار الاعتبارين راجع الى تكثر الحيثية التعليلية لان ذات العام مقدم على ذات الخاص من دون حيثية تقييدية وذلك ذات المقتضى متاخر عن ذات المقتضى من دون اعتبار حيثية تقييدية واعتبار الحيثية التعليلية لا يرفع الايراد فان تكثر العلل لا يصحح اجتماع النقيضين والضدين والمتضايفين فتامل مع ان العام مطلقا سواء كان ذاتيا او عرضيا ليس بمقدم على الخاص بل انما المقدم العام الذاتي ويجوز ان يكون الوجود المطلق عرضيا للوجود الخاص فلا يلزم تقدمه عليه فان قيل ما قلتم من امكان التعاكس ليس بصحيح ههنا لان الوجود الخاص ذات الواجب والواجب متقدم على جميع الاشياء فالوجود العام لا يمكن ان يتقدم عليه لامتناع ان يتقدم عليه غيره قلنا العموم والخصوص من عوارض الصور الذهنية من حيث انها صور ذهنية والحقيقة الخارجية لا يتصف بهما لان العموم والخصوص من المعقولات الثانية التي تعرض الاشياء في الذهن والخاص ههنا المفهوم الذي يعبر به عن ذات الواجب ويجعل عنوانا لها كمفهوم واجب الوجود لا ذات الواجب يعني مصداق ذلك المفهوم المقتضى هو الذات دون المفهوم والعنوان وفيه نظر لانا سلمنا ان العموم والخصوص من عوارض الصور العقلية لكن المفهوم الذي من شانه عروض العموم صورته العقلية متقدم على ما من شانه ان يعرض بصورته العقلية الخصوص فلا يصح القول بالتعاكس والتحقيق ان الواجب هو الوجود المتاكد البحت القائم بذاته المعرى عن القيود والحيثيات يعني ان الوجوب الذي هو مناط الواجبية ليس من الاضافات والنسب بل هو نفس وجوده الذي به الموجودية وهو عين ذاته فليس ههنا حيثية زائدة فليس ههنا ماهية ووجود حتى يتصور بينهما نسبة وكيفية هو الوجوب الذاتي وهو بذاته منشا انتزاع مفهومي الوجود والوجوب ومصداق لحملهما وليست حيثية الوجود والا حيثية الوجوب مغايرة لذاته تعالى فوجوبه الحقيقي عينه كما ان وجوده الحقيقي كذلك والحاصل ان الوجوب الذي هو مناط الواجبية ليس من الاضافات والنسب بل نفس ذاته فليس ههنا ماهية ووجود حتى يتصور بينهما نسبة وكيفية هو الوجوب واما ما هو من الاضافات فهو كيفية للنسبة بين الذات والوجود المطلق الذي هو غيره بحسب المفهوم دون المصداق وهذا الوجود ليس مناطا للواجبية والتحقيق ما قال بعض الاكابر من ان الوجوب جهة للقضية ملاحظة بالتبع وليس في الواجب امر موجود يكون هو الوجوب وانما يحكى به عن نفس الذات التي هي وجود بحت موجود بنفسه فكما يضطر في الحكاية للضرورة العقدية الى جعل الوجود محمولا ذلك يضطر الى جعل الوجوب جهة للعقد فان اريد بالوجوب جهة القضية فهو لا يقتضي الا مغايرة مفهوم الوجود المجعول محمولا في القضية ولا يلزم منه زيادة الوجود في المصداق وان اريد الوجوب الذي هو في المصداق فهو نفس الذات وليس اضافة وان اريد معناه المصدري المتعقل استقلالا فهو تلك الجهة ملحوظة بلحاظ مستقل وهذا لا يستدعي زيادة الوجوب في المصداق قال الشيخ الرئيس في التعليقات الوجود من لوازم الماهيات لا من مقوماتها اعلم ان الوجود ان كان عبارة عن الحكاية الذهنية عن نفس الماهية كما هو الحق فليس الوجود عارضا للماهية في نفس الامر فكيف يكون من اللوازم لانها من العوارض النفس الامرية وان كان عبارة عن امر زائد على الماهية عارض لها في نفس الامر فهو من لوازم الماهية قطعا سواء قيل اللوازم ليست معلولة للملزومات او يقال انها معلولة لها او كونها علة للوازمها لا يستلزم تقدم وجود الماهية عليها فبعد الوجود من اللوازم على تقدير كونه صفة زائدة عارضة للماهية ليس من قبيل المساحة كما ظن

لكن الحكم في الاول الواجب الوجود الذي لا ماهية له غير الانية اي الوجود والمراد بالماهية ما به الشيء هو هو لا الحقيقة الكلية المعراة عن الوجود كما هو
المتعارف يشبه بالحق ان يكون الوجود حقيقة اي حقيقة الواجب اذا كان على صفته وذلك الصفة هي تاكد الوجود وليس تاكد الوجود وجودا
يخصص بالتاكيد بل هو اسم له يعبر عنه بتاكد الوجود والحاصل ان الوجود لنفس ذاته الحقة وليس امرا زائدا عليها عارضا لها وهذا هو المعنى بقولهم
ماهية انيته قوله قلت آه حاصله ان المراد بالاقتضاء في تفسير الوجوب الاقتضاء التام بان لا يحتاج في ذلك الاقتضاء الى شيء فان ذلك
يقتضي كونه قائما وجودا بذاته واقتضاء وجودات الممكن لعارضها اقتضاء ناقص لتفرعه على غيره اي يعني ان وجودات الممكنات لاحتياجها الى
معروضاتها والى علة معروضاتها ليست مقتضية لعارضها الذي هو الوجود اقتضاء تاما بل في اقتضائها لها مدخل للغير فلا تكون قائمة بذواتها
وموجودة بانفسها فلا تكون واجبة وذلك ان تقول في الجواب عن السوال المصدر بقوله فان قلت آه وجودات الممكن ان كانت حصصا
فلا عروض للمطلق الا عروض حصصه يعني ان الوجودات الخاصة للممكنات ان كانت عبارة عن الحصص للوجود المطلق فلا معنى للاقتضاء
لعروض الوجود المطلق اذ لا يتصور عروضها له الا في ضمن الحصة فيكون عروض المطلق عبارة عن عروض الحصة فاقتضاء الوجود الخاص
الذي هو حصة الوجود المطلق عروض الوجود المطلق يرجع الى اقتضاء الحصة لها فيكون حصة الوجود مقتضية لحصته وهو سفسطة لان المقتضي
والمقتضى ان كان واحدا يلزم تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره يلزم تحقق حصص غير متناهية في موجود واحد لاقتضاء كل حصة عروض
حصة اخرى لها ويلزم ايضا كون الحصة موجودة في الخارج اذ لا معنى للموجود الخارجي الا ما يصح انتزاع الوجود الخارجي عنه وان كانت الوجودات
الخاصة افرادا للوجود المطلق والوجود المطلق عارض لها فكانت هذه الافراد موجودة في الخارج فان معروض الوجود موجود بالضرورة والحق
ان وجودات الممكن لما لا تكون حصصا فاقتضاء المطلق ليس الا اقتضاء الحصة للحصة فيلزم الدور والتسلسل وان كانت افرادا غير الحصص
كانت موجودة في الخارج فان مفهوم الوجود على هذا يكون عارضا لافراده فمفهوم الوجود الخارجي ايضا يكون كذلك فيلزم كون تلك الافراد مندرجة
في الخارج حتى ان افراد الوجود المصدري ليست موجودة في الخارج وفيه نظر لان من يقول بكون الوجودات الخاصة افرادا للوجود المصدري
يلتزم كونها موجودة خارجية فلا خلف في موجوديتها عنده اصلا ثم اجاب عن الاعتراض المذكور بوجه آخر وقال مع ان المراد بالاقتضاء
ههنا اي في تعريف الواجب اقتضاء الذات من حيث هي واقتضاء الوجودات الخاصة للوجود المطلق ليس كذلك لانها تقتضي عروض الوجود
المطلق للوجودات الخاصة من حيث انها افراده والحاصل ان اقتضاء الوجودات الخاصة للوجود المطلق من حيث ان هذه الوجودات افراد للوجود
المطلق وان كان الاقتضاء في مرتبة الغير حتى تحقق الاقتضاء في مرتبة الغير فلم تكن واجبة اذ لم تحقق الاقتضاء المعتبر في الوجوب والحق ان هذا
بعينه ما ذكر سابقا فقوله مع ان آه غير ملايم لان اقتضاء الافراد وان كان مستندا على غيره واقتضاء الواجب اقتضاء تام وليس جوابا على حدة ثم لا يخفى
ان هذا السوال اي السوال المصدر بقوله فان قلت آه مبني على خلاف هذا التفسير وهو كون الواجب عبارة عما يكون ذاته مقتضية للوجود فانه اذا كان
المراد من اقتضاء الذات كونها موجودة لا يرد ذلك السوال اذ تلك الوجودات تقتضي كونها وجودا لا كونها موجودة لانها لما كانت قائمة بالممكنات
لا تكون موجودة بنفسها وان اقتضت كونها وجودا واما ان العلامة القوشجي بنا حصله ان القول بان الوجود الخاص الذي هو عين ذات الباري تعالى
يقتضي الوجود المطلق يعني انه يقتضي كونه موجودا بالوجود المطلق يستلزم ان يكون الباري موجودا بوجودين وهذا تحصيل الحاصل والا يكن الجواب

بان الاتصاف بالوجود المطلق فی ضمن الاتصاف بالوجود الخاص ولا محذور فیه فان الجسم اذا اتصف بفرد من البیاض کان متصفا بمطلق البیاض فی ضمنه قطعا لان ذات الباری علی هذا التقدیر یکون متصفا بالوجود المطلق اشتقاقا ولا کلام فیه بالوجود الخاص بل للاتصاف هناک اذ هو عینه فان اجیب بان الوجود الخاص عین ذاته لا وجوده وانما وجوده هو الوجود المطلق فذاته الذی هو وجود خاص هو موجود بالوجود المطلق فلا یلزم کونه موجودا بوجودین وانما اللازم کون الوجود الخاص موجودا بالوجود المطلق ولا محذور فیه قلنا نعم یکون الواجب ذا ماهیة ووجود مغایر للماهیة غایة الامر ان تلک الماهیة ذات وجود خاص حرج لیفوت ما هو المقصود لهم من اثبات کون ذات الباری تعالی عین الوجود وهو ان یکون الباری تعالی فی اعلی مراتب الموجودیة وفیه ان الوجود الخاص الذی هو عین الواجب لیس فردا للوجود المطلق وهو ذات متشخصة بنفسها مصداق الوجود ونفس ذاته موجودیة بنفس الذات فلا یلزم التعدد فی الموجودیة اصلا نعم الوجود المطلق منتزع عن نفس ذاته ولا یلزم منه کونه موجودا به ولذا قال المحقق الدوانی فی الحاشیة القدیمة ان ذات الواجب موجود بذاته بمعنی ان حقیقته المتشخصة بذاتها بحیث لا یمکن للعقل تحلیله الی شیء وجود بل هو وجود وجیب باعتبار وموجود وجیب باعتبار آخر بخلاف غیره من الماهیات کما لا یمکن تحلیله ایضا الی ماهیة وتشخص فهو موجود بذاته متشخص بذاته فلیس هناک لا هویة بسیطة یعرضها فی الاعتبار نسب مختلفة تسمی باسماء مختلفة باعتبار تلک النسب **قوله** بل یصح آه یعنی ان الطبیعة النوعیة لا یجوز ان یکون لوازمها مختلفة بل یصح علی کل فرد منها ما یصح علی الآخر وأورد علیه بانا لا نسلم انه یصح علی کل فرد من الطبیعة النوعیة ما یصح علی الفرد الآخر کیف والخرق والالتیام مثلا یصح علی بعض الاجسام دون بعض واجاب عنه المحشی بقوله ای یصح علی فرد بالنظر الی الطبیعة ما یصح علی الآخر بالنظر الیها یعنی ان الطبیعة کل فرد لا یابی عن الحکم الثابت للفرد الآخر من حیث نفس طبیعة او لو کانت الطبیعة آبیة لما صح علی فرد منها وان کان خصوصیة الفردیة آبیة وأورد علیه بانه ان اریدانه یصح علی کل فرد ما یصح علی الطبیعة بمعنی ان طبیعة کل فرد ماهیة لا یابی عنه مسلم فانه لو ابت الطبیعة عن الحکم بنفسه لما صح علی فرد منها لکن لا یلزم منه جواز تلک الاحکام علی فرد نظرا الی التشخصیة فالطبیعة وان لم تکن مانعة عنها لکن یجوز منع التشخصیة عنها کیف والطبیعة الانسانیة مثلا لا یابی عن التشخص المعین کتشخص زید مثلا وکذا کل فرد منها لا یابی عنه نظرا الی تلک الطبیعة ومع ذلک یاباه نظرا الی تشخصه وعدم الاباء نظرا الی الطبیعة لا یعنی شیئا فان وجود الواجب مثلا یصح علیه نظرا الی طبیعة الوجود ان یکون زائدا بمعنی ان طبیعة لا تابی عن الزیادة والنقص لکن زائدا فی الممکنات ولا یلزم منه جواز الزیادة علی الواجب بل یجوز ان یکون نظرا الی ذلک الاعتبار الزیادة متمنعة والعینیة واجبة وان اریدان کل فرد من الطبیعة نظرا الی فردیته یجوز علیه تلک الاحکام فممنوع الجواز نظرا الی نفس الطبیعة لا یعنی شیئا فان مآله جواز الحکم علی نفس الطبیعة اعم من ان یکون فی ضمن کل فرد او فی ضمن بعض الافراد الاخر سوی الفرد الذی نحن فی اثبات جواز الحکم علیه فهذا الوجه الرابع من حیث انه لازم وان کان لا یضره هذا الایراد لکن یضره الوجه الاول والثانی فان هذه المقدمة ماخوذة فیهما لا علی سبیل اللازم کما نبه علیه المحشی والمراد بالصحة الامکان العام فما یصح بالنظر الی الطبیعة اعم مطلقا مما یلزم بالنظر الیها ضرورة ان کل ما یلزم للفرد بالنظر الی الطبیعة فهو صحیح بالنظر الیها ولیس کل ما یصح لفرد بالنظر الی الطبیعة یصح ان یقال انه لازم لها هذا بحسب الجلیل من النظر واما بالنظر الدقیق فیحکم بما قال بل بینهما تعاکس بحسب العموم والخصوص باعتبارین یعنی ان بینهما عموما وخصوصا من وجه لان الصحیح من حیث هو صحیح لازم یعنی ان مفهوم الصحیح من حیث هو صحیح من اللوازم وهذا هو مادة الاجتماع ویفترق الصحیح من اللازم فی العرض المفارق

فوقع النظر فيه عن الحيثية المذكورة ويفترق اللازم عن الصحيح حين قطع النظر عن الحيثية المذكورة فانه لازم ولا يصدق عليه انه صحيح من حيث انه صحيح ولما كان لقائل ان يقول حكم الشارح بكون الوجه الرابع فقط الزاميا مما لا وجه له اصلا لان هذه المقدمة كما انها ماخوذة في هذا الوجه كذلك هي ماخوذة في الوجه الاول والثاني ايضا فلو كان الوجه الرابع الزاميا كان الوجهان السابقان ايضا الزاميين اجاب عنه بقوله ثم لا يخفى ان هذه المقدمة ماخوذة في الوجه الاول والثاني لكن لا على سبيل الالزام بل انما اخذت من حيث انها صادقة في نفس الامر والمقدمة الواحدة يمكن ان تؤخذ باعتبارين فان اخذت باعتبار انها مسلمة كان الدليل المشتمل عليها جدليا وان اخذت باعتبار انها صادقة في نفس الامر كان الدليل المشتمل عليها برهانيا **قوله** لا شبهة آه لا يذهب عليك ان ههنا مقامين الاول اثبات وجود غير الوجود الخارجي ان كان المراد بالوجود الخارجي الخارج عن المشاعر وخزانتها مطلقا فيشمل الوجود في الاذهان العالية فيكون الموجود في الاذهان العالية ايضا موجودا ذهنيا وان كان المراد به ما يكون خارجا عن مشاعرنا كما هو المشهور فيكون الموجود في الاذهان العالية موجودا خارجيا وغير الوجود الخارجي اعم من ان يكون للامور العينية او لغيرها فيشمل الاشباح والامور الاعتبارية والثاني انه لا بد في العلم بالاشياء الغائبة عنا اي عن نفوسنا الغير الحاضرة لنا اي لا بد في العلم بالاشياء الغير الحاضرة عند النفس سواء كانت حاضرة عند الحس ام لا من حصولها في الذهن غير حصولها في الخارج سواء كانت تلك الاشياء موجودة في الخارج اولا والقول بالوجود الذهني للمفهومات الاعتبارية دون الاعيان الخارجية كما اختاره البعض والقول بحصول الاشياء باشباحها لا بانفسها كما نقل عن قوم في طرف الاثبات على الاول يعني في طرف اثبات نفس الوجود الذهني سواء كان للشيء العيني اولا وفي طرف النفي اي نفي الوجود الذهني على الثاني لانه ليس وجودا ذهنيا للامر العيني بل وجودا ذهنيا لشيء آخر قال بعض الاكابر وقت هذا شيء عجاب فان القائلين بالشبح والمثال لا يقولون بان قيامه قيام ظلي من دون ان يترتب عليه الآثار بل قيامه قيام خارجي عند القائل به مثل قيام القدرة والشجاعة واشباههما فالشبح موجود خارجي والقائل به في طرف النفي في كلا المقامين وانت تعلم ان هذا انما يتم لو قيل ان ليس للشبح عند القائلين به الا القيام بالذهن وهو العلم والمعلوم بالذات انما هو ذو الشبح الملتفت اليه بالذات ولو قيل الشبح من حيث هو هو معلوم ومن حيث القيام بالذهن علم فلا ريب ان الشبح موجود ذهني باعتبار كما انه موجود خارجي باعتبار آخر فالقائل بالشبح ليس في طرف النفي في كلا المقامين بل في طرف الاثبات في المقام الاول وفي طرف النفي في المقام الثاني فتامل والشارح المحقق لما رأى ان ادلة المثبت والنافي منطبقة على الثاني كما ستطلع عليه اختاره في تحرير محل النزاع حاصل ما ذكره الشارح في تحرير محل النزاع ان للاشياء وجودا بحيث يترتب عليها آثار مختصة بها وهو الوجود الخارجي العيني المسمى بالاصلي ولها وجود آخر لا يترتب آثارها عليه وهو الوجود الذهني الملقب بالظلي فالنار مثلا لها وجود اصلي يترتب عليها الاحراق والاسخان ووجود ظلي لا يترتبان عليه فذهب الحكماء الى طرف الاثبات وعامة المتكلمين الى طرف النفي وح لا عسر في تحرير محل النزاع كما ظن لكن هذا انما يتاتى على رأي من ذهب الى حصول الاشياء بانفسها في الذهن واما على مذهب من يرى حصول الاشباح فليس للاشياء وجود آخر سوى الوجود الخارجي فلا يحسن ان يقال الوجود قسمان ذهني وخارجي وهو ظاهر ومنه وجود ذهني بخلاف الوجود الخارجي فتحرير محل النزاع على هذا النحو صحيح على كلا المذهبين ومنطبق على كلا الطريقين ثم ان الشارح قد انكر وجودا كليا طبيعيا في الخارج فلا وجود في الذهن لما هو موجود في الخارج مع ان الظاهر من كلامه ان الوجود الذهني

بحث الوجود الذهني

منسوب الى الوجود الخارجي الا ان يقال الوجود الذهني غير منحصر في الكليات بل منحصر في الاشخاص وهذا ظاهر مما سبق من كلامه في المقدمة
فتامل وتذكر ما قد سلف تم انظاهر ان ما ذكره الشارح في تفسير الوجودين هو تفسير الوجودين الحقيقيين لا المصدريين لان الحيثية التي هي منشأ
الانتزاع هي مصدر الآثار وهي حيثية تقرر الذات في الممكنات وفعليتها من حيث استنادها الى الجاعل وفي الواجب تعالى نفس ذاته فتلك
الحيثية هو الوجود الحقيقي وما الا يترتب عليه تلك الآثار هو الوجود الذهني الحقيقي وهي حيثية فعلية ذوات الصور الذهنية من جهة استنادها
الى الجاعل واما المعنى المصدري فانه انتزاعي تابع لانتزاع المنتزع واعتبار المعتبر فليس هو مصدر الآثار والحاصل ان ما ذكر تفسير للوجود الحقيقي
سواء كان خارجيا او ذهنيا وليس تفسيرا للمعنى المصدري اذ الكلام في الوجود الذي هو مصدر الآثار وليس مصدر الآثار معنى مصدريا بل مصدر
الآثار انما هو الوجود الحقيقي وهي الحيثية التي هي منشأ الانتزاع ومصداق الحمل وهي حيثية تقرر الذات وفعليتها من حيث استنادها الى الجاعل
ولا يخفى انه موقوف على كون الوجود الحقيقي عبارة عن حيثية الاستناد الى الجاعل وقد عرفت ما فيه فتذكر وعلى كل تقدير سواء كان التعريف تعريفا
للوجود الحقيقي او الوجود المصدري لا يرد انه ان اريد بالآثار والاحكام المأخوذة في تعريف الوجود الخارجي الآثار والاحكام الخارجية يلزم الدور في
تعريف الوجود الخارجي لان تعريف الوجود الخارجي يكون حينئذ موقوفا على العلم بالاحكام والآثار الخارجية الموجودة وهو موقوف على العلم بالوجود
الخارجي فيتوقف تعريف الوجود الخارجي على العلم بوجوده وان اريد بها الآثار والاحكام في الجملة يصدق تعريفه على الوجود الذهني فانه مصدر
الآثار في الجملة اما عدم ورود الايراد على التقدير الاول فلان الآثار الخارجية يتوقف معرفتها على الوجود المصدري الخارجي لكونها مترتبة عليه
في بادي اللحظ لا على الوجود الحقيقي فغاية ما لزم توقف تعريف الوجود الحقيقي على الوجود المصدري ولا قباحة فيه اذ الموقوف الوجود الحقيقي
والموقوف عليه الوجود بالمعنى المصدري وارد عليه ان المشي قد صرح فيما سبق ان الوجود الحقيقي عبارة عن ذات الواجب سبحانه وهو واحد
شخصي فلا معنى لانقسامه الى الخارجي والذهني الا ان يقال الكلام مبني على ما هو المشهور من كون الوجود زائدا على الماهية قائما بها او يقال الوجود
الحقيقي من حيث انه مصداق للموجودية الخارجية وجود خارجي ومن حيث انه مصداق للموجودية الذهنية وجود ذهني فتامل واما على التقدير الثاني
فلان تعريف الوجود المصدري لكونه بديهيا تعريف لفظي وقد يجاب بوجوه اخرى منها ان الآثار الخارجية ما يترتب على الماهية في الخارج بمعنى
ان استتباعها اياها في خارج الذهن ولا يعتبر فيه الوجود الخارجي فلا دور ولا ورود عليه بانه لا معنى للاستتباع الا ترتب الشيء على الشيء باعتبار
الوجود الخارجي وبان الموجود الذهني ايضا يترتب عليه الآثار في خارج الذهن كالعلة الغائية فانها موجودة في الذهن ومنها ان معنى ترتب الآثار
عليه كونه فاعلا والموجود الذهني لا يكون فاعلا ولا ورود عليه بان عدم كون الموجود الذهني فاعلا مطلقا خلاف الواقع كيف وقد صرحوا بان
الغاية بحسب وجودها الذهني علة فاعلية لفاعلية الفاعل والجواب ان المراد بالفاعل ما يكون مصدر الاثر موجودا خارج الذهن فلا نقض بالعلة
الغائية وايضا قولهم العلة الغائية فاعلة لفاعلية الفاعل من قبيل التسامح فان الفاعل ربما يطلق على المعد والشرط مسامحة كما يقال للطبيعة
انها فاعلة للآثار مع انهم صرحوا انها ليست فاعلة وقد صرح المحقق الطوسي وغيره بان اطلاق الفاعل على غيره تعالى ليس على سبيل الحقيقة
بل غيره تعالى من قبيل الشرط والمرجح مع ان كلامهم مشحون باطلاق الفاعل على العقول العالية ومنها ان المراد من الاحكام الاوصاف
الانضمامية فحاصل تعريف الوجود الخارجي ان ما يترتب عليه الاوصاف الانضمامية وما يصدر عنه الآثار بان يكون علة فاعلية او الكلام هنا

خارجي وما لايكون كذلك فهو موجود ذهني فالمراد بالمتشخص بالوجود الذهني فانها لاتتصف بالصفات الانضمامية وما لايكون فاعلا للشئ واورد عليه بانه على هذا يكون المعتبر في الوجود الخارجي احد الامرين اما ترتب الاوصاف الانضمامية او كونه فاعلا للآثار وظاهر ان الممكن لايكون فاعلا للآثار فلابد من اثبات ان كل موجود ممكن في الخارج له صفات منضمة وهو في حيز المنع وما ينبغي ان يعلم ان معروض الوجود الذهني الماهية من حيث هي هي والعوارض الذهنية كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية وغيرها من المعقولات الثانية مرتبة عليه للماهية من حيث انها مع العوارض الذهنية اي من حيث انها معروضة للعوارض الذهنية لا المجموع المركب من المعروض والعارض والماهية لاتكون مصدرا للآثار الا بالاعتبار الثاني والكلام في الاعتبار الاول واستدل على عدم كون الماهية من حيث العوارض الذهنية معروضا للوجود الذهني بقوله كيف ووجودها اي وجود الماهية بهذه الحيثية اي بحيثية الاكتناف بالعوارض الذهنية وجود خارجي فان وجودها من قبيل وجود الشئ لغيره فيكون الذهن متصفا بها واتصاف الذهن بها اتصاف انضمامي بخلاف وجودها بالحيثية الاولى فانها بتلك الحيثية موجودة ذهنية والذهن ليس متصفا بها بل هي موجودة في نفسها ولما كان الذهن موجودا في الخارج فالماهية الماخوذة مع هذه الحيثية ايضا تكون موجودة في الخارج لان الاتصاف الانضمامي يستدعي وجود الحاشيتين في الخارج ولايخفى على المتفطن ان ماذكره المحشي بنى على جواز كون وجود الشئ ناعتا بحسب الخصوصية ووجودا في نفسه بحسب الطبيعية المرسلة وسينكشف جلية الحال فيما سياتي من المقال ان شاء الله تعالى فتامل واورد في هذا المقام بان المحشي قد ذهب الى ان الموجود الذهني هي الطبيعة من حيث هي هي مع قطع النظر عن القيام بالذهن وفي مرتبة الطبيعة من حيث هي هي لايكون الوجود عارضا بل العدم ايضا فلا معنى لعروض الوجود الذهني للماهية من حيث هي هي واجيب بان الموجود الذهني هو الامر الحاصل في الذهن مع قطع النظر عن القيام بالذهن فالحصول معنى عارض له في الذهن وهو عبارة عن وجود الطبيعة في الذهن مع قطع النظر عن التشخص الذهني والقيام بالذهن وبالجملة ان الامر القائم بالذهن له اعتباران اعتبار كونه قائما وتشخصا به وهو بهذا الاعتبار موجود خارجي يترتب عليه الآثار الخارجية واعتبار كونه موجودا في الذهن لوجود الطبيعة مع قطع النظر عن قيامها بالذهن وهو الموجود الذهني فالوجود الذهني عارض للطبيعة من حيث هي لان العوارض الذهنية تترتب عليه لا ان تكون ماخوذة في جانب المعروض **قوله** فلا عبرة اه يعني اذا ثبت ان للاشياء وجودا بحيث يترتب عليها الآثار مختصة بها وهذا ضروري ووجودا آخر لايترتب عليها تلك الآثار وهذا الوجود ليس ببديهي بل مما وقع فيه تنازع العقلاء تحقق ان القول بان تحرير محل النزاع عسير لاعبرة به ولعل وجه الاشكال على هذا القائل انه راى ظاهرا دلالة المثبت منطبقا على الخلاف الاول ودلالة النافي منطبقا على الخلاف الثاني وذلك لان دلالة المثبت للوجود الذهني لاتثبت الا وجودا غير الوجود الخارجي لانها تدل على وجود صور الاشياء في الذهن ودلالة النافي انما تنفي حصول الاشياء الغائبة عنا بحصول انفسها يعني حصول الهويات الخارجية او وجه الاشكال على هذا القائل انه اخذ الوجود الذهني الذي وقع فيه النزاع بمعنى حصول الشئ في الذهن اي قيامه به فزعم انه متحقق في الاوصاف الخارجية القائمة بالنفس لا في الاوصاف الذهنية الغير القائمة بها فلم يكن ماذكره في تحرير محل النزاع اثباتا للوجود الذهني الممتاز عن الوجود الخارجي حتى يتعين محل النزاع ولم يتفطن ان الوجود الذهني عبارة عن وجود الشئ بحيث لايترتب عليه الآثار الخارجية والوجود الذهني بهذا المعنى لاتحقق في الاوصاف الخارجية القائمة بالنفس فان وجودها حصيلي واعلم انه قال شارح الصحائف تحرير محل النزاع عسير جدا لان نزاعهم ان كان في حصول الشئ الخارجي بعينه في الذهن

فذلك محال لاينبغي ان يذهب اليه احد وان كان في حصول صورته فذلك انكار لامر ضروري اذ كل احد يجد من نفسه انه يحصل في ذهنه صور الاشياء وانكاره لايليق بحال عاقل وان كان مرادهم في حصول صورة مطابقة للمعلوم فله وجه اذ يجوز ان يقع فيه الشك لعاقل لكن لاخفاء ان كل احد تصور الاشياء ويعلم يقينا ان تلك الاشياء بحيث لو كانت في الخارج لكانت هي باعيانها وفيان الحاصل في الذهن لو كان ذوات الاشياء وحقائقها كما هو مذهب القائلين بحصول الاشياء بانفسها في الذهن فدعوى بداهته باطل قطعا فليس محالا يقبل النزاع وان كان الحاصل اشباح الاشياء واشباهها فلا نسلم للقول بان كل احد يعلم يقينا اه والحق ان ثبوت هذا النحو من الوجود ضروري لايحتاج الى مؤنة البيان فضلا عن معونة البرهان فانا اذا نراجع الى وجداننا نجد صور الاشياء مرتسمة في اذهاننا والمنكر مكابر مقتضى عقله ولعل ما قال الاوستاذ العلامة ابقاه الله بعد ما ادعى بداهة هذا النحو من الوجود واما عامة المتكلمين فنحدوا بها واستيقنتها انفسهم افليسوا تصورون اشياء لاخلاق لها من الوجود في الاعيان كالكلية والجزئية والفوقية والتحتية وسائر النسب والاضافات ثم بالهم لايتفكرون في حركاتهم الارادية فانهم لكادون تصورون لها غايات قبل وجود تلك الغايات لو كانوا يعقلون وايضا فلا يرون ان الحموضة اذا خطرت بالبال امتلا الفم ريقا وهل هذا الا لحصول صورة الحموضة في الذهن ثم الحجر الدالة على الوجود الذهني كثيرة منها قوله الاول انا نتصور آه يعني انا نتصور الا وجود له في الخارج يعني المعدوم الخارجي ونحكم عليه احكاما ايجابية صادقة وثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت واليس للمعدوم ثبوت في الاعيان فهو في الاذهان ولما كان هذا الدليل بحسب بادي الراي مخصوصا بالمعدوم النسبي قال تتمة انا نتصور ايضا ما له وجود في الخارج ونحكم عليه باحكام ثبوتية صادقة لا من حيث انه موجود خارجي كلوازم الماهية اذ لا مدخل فيها لخصوص الوجود الخارجي فيصدق هذه الاحكام عند عدم الموضوع في الخارج ايضا فلا بد ان يكون له نحو آخر من الوجود والا يلزم من انتفاء وجوده الخارجي انتفاء التصور والحكم مع ان الامر ليس كذلك فلا يرد ان اللازم من هذا الدليل انما هو اثبات الوجود الذهني لما ليس لها وجود في الخارج والدعوى اعم وايضا اذا كان تصور بعض الاشياء بحصول صورته في الذهن كان تصور جميع الاشياء كذلك لعدم التفاوت في نحو العلم بالاشياء الغائبة عنا كما يشهد به الضرورة ولو قيل مقصود المورد عدم كفاية ما في المتن المذكور في المتن لاثبات المدعى لا عدم كفايته مع ضم التتمة او المقابلة لكان الايراد بحاله وايضا يرد عليه ما افاد بعض الاكابر قده انه لم يثبت من الدليل ان تصور الاشياء والمعدوم بحصول الصورة وانما يلزم منه وجودها بنحو آخر غير هذا النحو المعلوم واما ان تصورها واداركها بهذا النحو فكذا ولم يستنبط من هذا الوجه الذي ذكره المصنف وجه آخر لاثبات الوجود الذهني وهو انا نعقل امورا لا وجود لها في الخارج ولا بد في فهم المشتق من تعلق بين العاقل والمعقول والتعلق بين العاقل والمعدوم المحض محال بالضرورة فلا بد للمعقول من ثبوت واذ ليس للامور التي تتعلق هو بها ثبوت في الخارج فهو في الذهن وههنا كلام من وجوه الاول ان المواد بحسب استعدادها تقتضي صورا واعراضا معينة فبين تلك الصور والمواد من حيث انها مستعدة تتعلق مع ان الصور معدومة حين الاستعداد لامتناع اجتماع المستعد مع المستعد له واجيب بان المحال هو خصوص التعلق بين العاقل والمعدوم المحض لا مطلق التعلق بين الموجود والمعدوم المحض وذلك لان التعلق بين العاقل والمعدوم المحض يقتضي انكشافه وتميزه عما عداه ولا تميز للمعدوم المحض فتامل الثاني انه لا يلزم مما ذكر تحقق المعقول في الاذهان السافلة لم لا يجوز ان تحقق في الاذهان العالية او الاجرام العلوية وفيه ان الضرورة شاهدة بان المعلوم لا بد ان يكون متميزا بنحو وجود ما عند العالم بها فوجودها في مشعر آخر لا يكفي في ان تتعلق اضافة علمه اليها بل لا بد لذلك من ان تحقق في ذهنه والقول بانا عالمون

بالصور القائمة بالاذهان العالمية او النفوس الفلكية سفسطة محضة الثالث ان الممتنعات العقلية مثل شريك الباري وغيره متميزة عند العقل مع انه لا وجود لها اذ هنا وخارجا فانها مستحيلة لذواتها والجواب ان شريك الباري ربما يشاكله لها مفهومات مرتسمة في الذهن ذاما مصاديقها فلاحظ لها من الوجود كما انه لاحظ لها من التميز نعم ليست متميزة ولا متصورة ولا موجودة امفهوماتها ممكنة اعتبارية موجودة في الاذهان متميزة عندها ولا حكم عليها بالاستحالة الرابع انا نحكم على الجزئي المعدوم بعد انعدامه حكما ايجابيا حملا وقائل انه معلوم لنا واذ ليس في الخارج فهو في الذهن فيلزم ان يكون الجزئي الخارجي وصورته الذهنية شخصا واحدا وليس كذلك ضرورة انهما شخصان غاية الامر ان يكونا من نوع واحد ولا شك ان وجود شخص من نوع لا يكفي في صحة الحكم الايجابي الصادق على شخص آخر واجاب عنه الصدر المعاصر للمحقق الدواني بانكم ان اردتم بقولكم انا نحكم على الجزئي الخارجي بعد عدمه انا نحكم على نفس الجزئي الخارجي فذلك بطلان المعلوم بالذات هو الصورة وان اردتم انا نحكم على الصورة الذهنية بوجه يتعدى اليه الحكم بعد عدمه ممنوع اذ ذلك فرع وجوده واذ ليس فليس وان اردتم انا نحكم على الصورة الذهنية بوجه لا يتعدى اليه او بوجه يتعدى اليه حال وجوده فمسلم لكن لا يلزم من ذلك وجوده حتى يكون الصورة والعين موجودا واحدا وفيه ان مبنى الوجود والذهني قائلون بصيرورة الجزئيات في الذهن سواء كان حين وجودها او حال عدمها وحاصل الشبهة انه لو ثبت لشئ واحد وجودان ذهني وخارجي كما هو مذهبهم لكانت الصورة الذهنية والعين الخارجي واحدا بالعدد وهو باطل ولا تخصيص للشبهة بالجزئي بعد عدمه او قبل وجوده فان المحذور المذكور هو اتحاد الصورة والعين بالعدد ويجري في الجزئي حال وجوده في الخارج ايضا من غير فرق والجواب الذي ذكره عن الشبهة انما هو في جريان الدليل في الجزئي بعد عدمه عن الخارج فنقول اذا تخيلنا زيدا وهو لوجوده في الخارج فلا محالة يكون الموجود في الذهن هو الشخص الموجود في الخارج على ما هو مذهبهم وعلى ما هو مقتضى البرهان ايضا فاذا انعدم زيد عن الخارج فان بقي موجودا في الذهن فقد تم النقض واندفع جوابه وان زال عن الذهن كان انعدام الشئ عن الخارج مستلزما لانعدامه عن الذهن وهو باطل بداهة هكذا قال المحقق الدواني ثم اجاب بان الهوية الزيدية موجودة في الذهن بكمنفتة بعوارض تلحقها هناك فان اريد بكون الصورة والعين واحدا كون الهوية مع الوجود الذهني والعوارض الذهنية واحدا مع العين من حيث انه عين فذلك غير لازم للامتياز بينهما بالوجودين والعوارض وان اريد به كون الهوية مع قطع النظر عن تلك العوارض الذهنية متحدا مع زيد من حيث انه موجود في الخارج فغير لازم ايضا لاعتبار الوجود الخارجي في احد الطرفين وعدم اعتباره في الطرف الآخر وان اريد ان الهوية مع قطع النظر عن الوجودين ولو احتمالا واحدا بالعدد فهو كذلك فان الهوية المذكورة هي التي عرضها كلا الوجودين فالمعروض واحد ولو احتمالا مختلف واورد عليه بانه يمتنع ان يكون الشخص الموجود في الخارج والصورة القائمة بالذهن واحدا بالعدد وان قطع النظر عن العوارض واللواحق وفيه انهم قائلون بحصول الهوية الشخصية في الذهن كما سبق في المقدمة ودليل الوجود الذهني لو تم لدل على حصول الهوية الشخصية بما هي كذلك في الذهن وغاية التفصي ما قال صاحب الاسفار ان الشخص الذهني هو غير الشخص الخارجي بالهوية واعدد الا ان الصورة الذهنية هي مرآة لملاحظة الهوية الخارجية فالحاصل بالذات من زيد مثلا في الذهن وان كانت الصورة الذهنية الا ان الالتفات والتوجه من النفس عند حكمها بحمول خارجي الى العين الخارجي وبرهان الوجود الذهني لا يستدعي الا ان يكون المحكوم عليه صورة في الذهن مطابقة له في المفهوم والمعنى ولا يستدعي الاتحاد بين الصورة والعين في الهوية العددية بل في الماهية والمعنى فالمعلوم ان كان

امر الكليا حصلت ماهيته ونفسه في الذهن في ضمن صورة ذهنية وان كان امرا شخصيا حصلت منه صورة مماثلة في النوع مشابهة له في الصفات الشخصية تكون مرآة لملاحظة ذلك الشخص فالمرآة والمرئي في الكليات متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار وفي الشخصيات مختلفان بالذات متحدان بالاعتبار وانت تعلم انه اعتراف بان الجزئيات لا تحصل في الذهن بانفسها بل انما يحصل امثالها واشباحها مع ان القول بان الحاصل في الذهن من الكليات ماهياتها دون الجزئيات اشباحها وامثالها تحكم محض على انه من المعلوم بالضرورة انا نتصور زيدا ونحكم عليه بخواصه ولوازمه الشخصية فيلزم ان الحاصل في الذهن هو زيد لا شخصا آخر فيلزم كون الجزئي الخارجي وصورته الذهنية شخصا واحدا وليس كذلك ضرورة انهما شخصان غاية الامر ان يكونا من نوع واحد وظاهر ان وجود شخص من نوع لا يكفي في صحة الحكم على شخص آخر من ذلك النوع وتحقيق المقام انه اما ان يقال ان الموجود في الخارج اشخاص متشخصة بانفسها والكلي لا يوجد بوجود وبل الكلي امر انتزاعي منتزع عن الاشخاص كما هو مذهب الذاهبين الى نفي وجود الكلي الطبعي في الاعيان فلا مجال ح لان يقال الاشياء الخارجية تحصل في الذهن بانفسها اذ الشخص من حيث هو شخص يستحيل ان يتعدد انحاء وجوده وتتكثر اصناف تشخصه اذ الشيء الواحد بالعدد يستحيل ان يكون امرا مشتركا بين اشخاص كثيرة فعلى هذا التقدير اذا لا يمكن حصول الشخص الخارجي في الذهن لا سبيل الى القول بحصول الاشياء بانفسها في الذهن فلا يحصل في الذهن الا اشباح الاشياء وامثالها واما ان يقال ان الكلي موجود في الخارج بعين وجود الاشخاص فاما ان يقال وجود الكلي في الخارج صفة زائدة عليه عارضة له في الخارج وقد سبق بطلانه او يقال وجوده صفة منتزعة فمنشأ انتزاعها اما نفس الماهية او صفة منضمة اليها لا سبيل الى الثاني اذ انضمام صفة الى الماهية فرع وجودها فيلزم سبق الوجود على نفسه وهو محال فتعين الاول وهو ان يكون الماهية نفسها مصداقا للوجود الخارجي فلو حصلت في الذهن فاما ان تنسلخ عن نفسها فلا تكون حاصلة وقد فرضت حاصلة او لا تنسلخ فتكون في الذهن مصداقا للوجود العيني فتكون بما هي حاصلة في الذهن حاصلة في الخارج هف وايضا التشخص لا يمكن ان يكون صفة منضمة الى الماهية بل هو امر منتزع عن نفس الماهية لا سيما على القول بان المجعول بالذات هي الماهية نفسها فهي نفسها مصداق للتشخص واذا تقرر هذا فنقول يستحيل ان يحصل الماهية التي هي نفسها مصداق للتشخص في الذهن والا فاما ان تنسلخ عن نفسها او تتشخص تشخصين خارجي وذهني معا وكلاهما محال وظهر انه لا سبيل الى القول بحصول الماهية في الذهن الا اذا قيل ان الماهية يعرض لها التشخص في الخارج فيحصل بعد فرض التشخص عنه في الذهن فتامل في هذا المقام فانه من مزال اقدام الاعلام لا يقال الوجود الذهني هو وجود الشيء في نفسه وهذا الوجه الذي ذكر لاثبات الوجود الذهني يدل على ان لهذه الامور وجودا سوى الوجود الخارجي سواء كان من قبيل وجود الشيء في نفسه او وجود الشيء لغيره ولا يدل على ان لهذه الامور وجودا في نفسه في الذهن فلا يثبت الوجود الذهني بهذا الوجه لانا نقول هذه الامور باعتبار ذواتها كان وجودها في نفسها وباعتبار اقترانها بالعوارض الذهنية كان وجودها لغيرها فيكون لهذه الامور وجود ذهني باعتبار وجودها في نفسها وانت تعلم انه لا معنى لكون الصورة الذهنية مع قطع النظر عن اقترانها بالعوارض الذهنية موجودة بنفسها بمعنى كونها غير حالة في محل وان كان المراد به معنى آخر فلا يلائم كونها موجودة لغيرها اذ جميع الاعراض موجودة في انفسها ومع ذلك هي موجودة للغير فتامل فان قلت يلزم على ذلك التقدير اما على تقدير ان يكون لهذه الامور وجود في نفسها باعتبار ذواتها ووجود لغيرها باعتبار اقترانها بالعوارض الذهنية ان يكون لشيء واحد بالقياس الى الذهن الواحد وجودان احدهما في نفسه والآخر لغيره قلت يجوز ان يكون لشيء واحد بالقياس الى الذهن الواحد وجودان باعتبارين احدهما يحذو

حد فالوجود الخارجي في ترتب الآثار والآخر لا يحد ولا يحد وقد يقال هذا بعيد لفظا ومعنى اما بعده لفظا فظاهر واما بعده معنى فلانه مبني على ان يكون للشئ وجودان في الذهن والجواب انهم كثيرا ما يطلقون الخارج على مثل هذا المعنى كما قالوا ان الكيفية الثابتة في الخارج للنسبة الجزئية تسمى مادة والحاصل منها في الذهن جهة وقالوا ان للعدم وجودا في الاعيان ووجودا في الاذهان وقد قال الشارح في حواشي شرح المطالع العلوم قد توجد في الذهن بذواتها كما اذا تعلمت علما مخصوصا فان ذلك العلم بذاته حاصل في الذهن وقد توجد لا بذواتها بل بصور لها كما اذا تصورت علما قبل ان تتعلم ولا شك ان وجوده في الذهن على الوجه الاول مغاير لوجوده فيه على الوجه الثاني ونسبة الثاني الى الاول كنسبة الوجود الذهني الى الخارجي وبهذا التقرير لك بما ذكر من ان للشئ الذهني اعتبارين اعتبارا ذاته واعتبارا اقترانه بالعوارض الذهنية يظهر سر قولهم ان الكلي من حيث هو كلي موجود في الذهن مع ان ما يحصل فيه متشخص بالتشخص الذهني ووجه ظهوره ان السريان الحاصل في الذهن من حيث القيام بالذهن متشخص بالتشخص الذهني وجزئي ومن حيث ذاته من حيث هي هي كلي فالكلي هو الحاصل في الذهن مع قطع النظر عن العوارض الذهنية واعلم ان المشهور ان الكلي من حيث هو كلي موجود في الذهن فالكلية من العوارض التي انما تعرض الشئ في الذهن فقط وفيه نظر اذ ظاهر ان الانسان الموجود في الذهن باعتبار وجوده في الذهن لا يصدق على كثيرين بمعنى اشتراكه فيهما لان الانسان الموجود في الذهن حاله حال الانسان الموجود في الخارج فكما ان الموجود في الخارج امر متشخص يمتنع حمله على كثيرين فكذا الموجود في الذهن والحاصل ان الوجود اما عين التشخص او مستلزم له سواء كان خارجيا او ذهنيا فكما ان الموجود الخارجي لا يمكن ان يكون كليا كذلك الموجود الذهني لا يمكن ان يكون كليا وايضا وجود الانسان مثلا في الذهن ليس بشرط في كون الانسان كليا بل هو كلي سواء تصوره متصورا او لا والظاهر ما قال بعض المحققين من المتاخرين ان الكلية من لوازم الماهية لان ماهية الانسان من حيث هي هي تنتزع عنها العقل انها يصدق على كثيرين بدون اشتراط شئ آخر فان كان ثبوت الشئ للشئ في الواقع فرع ثبوت المثبت له او مستلزما له كان ثبوت الكلية للانسان من حيث هي في الواقع اما فرعا لوجوده باي نحو كان خارجيا او ذهنيا او مستلزما له وليس لخصوص احدهما دخل فيه فنعم الانسان الموجود في الخارج من حيث هو كذلك ليس بكلي بل يحتاج العقل في انتزاع الكلية عنه الى ان يجرده عن الوجود حتى يكون الكلية من المعقولات الثانية بالمعنى الاعم اذ العقل عالم بعرو الانسان مثلا عن الوجود خارجيا كان او ذهنيا ثم ينتزع عنه الصدق على كثيرين ثم يحكم به عليه وانه ما دام يلاحظه مع الوجود يحكم عليه بامتناع حمله على كثيرين وبالجملة الانسان الموجود في الخارج ان اعتبر من حيث الوجود يكون شخصا ولا يمكن اتصافه بالكلية وان اعتبر من حيث هو فليس بشخص ومتصف بالكلية وان كان اتصافه في حال الوجود لا بشرط الوجود فيجوز ان يكون الانسان كليا حال الوجود وبين ان يكون شخصا بشرط الوجود فرقان مبينان كما ان الجسم يمكن له الحصول في امكنة متعددة وان لم يمكن ثابتا له بشرط الوجود فانه بهذا الشرط لا يمكن له الحصول في امكنة متعددة اصلا وظهر بما ذكر ان العلم موجود خارجي لترتب الآثار عليه والمعلوم موجود ذهني لعدم اعتبار التشخص فيه فلا يترتب عليه الآثار فتامل جدا وسيأتيك فوق ذلك كلام ان شاء الله تعالى **قوله** باحكام آه يعني انا نحكم على ما لا وجود له في الخارج باحكام ثبوتية صادقة والحكم عليه باحكام ثبوتية صادقة ليس بحق ثبوتا اذ ثبوت الشئ للشئ فرع ثبوت المثبت له وقد تبين انه ثبوت في الخارج ففي الذهن واعلم ان الحكم لا يطلق بالاشتراك الصناعي على اربعة معان الاول المحكوم به والثاني وقوع النسبة في الايجاب والاداة وقوعها في السلب والثالث التصديق على مذهب الحكماء والرابع القضية من حيث انها مشتملة على الربط بين المعنيين والظاهر ان المراد هو الاول

وذلك لانهم قالوا انما قيد الاحكام بالثبوتية لاخراج محمول سالبة المحمول فعلم ان المراد بالحكم المحكوم به والا فالظاهر ان يكون المراد به المعنى الراجح للحكم لان
الاستدلال انما هو بالقضايا الايجابية فاراد القضية من الحكم النسب بامر العرض وقيد الثبوتي يكون لاخراج السالبة ويحمل الثاني والثالث على الاول
لا حاجة الى تقييد الاحكام بالثبوتية اذ المراد بالاحكام على هذا التقرير المحكومات وظاهر انه لا حاجة الى تقييد المحكومات بالثبوتية كما اشرنا اليه ان طبيعة الايجاب
يستدعي وجود الموضوع ولا مدخل لخصوصية المحمول في ذلك بل الظاهر ان المحمول لا يلزم ان يكون له وجود بل يكفي فيه صحة انتزاعه عن الموضوع كيف لزوم
ثبوت المحمول اما ان يكون في ظرف الاتصاف او في ظرف ما سواه كان ظرف الاتصاف اولا او الاول باطل قطعا اذ في الاتصافات الخارجية مثل
الاضافات ونحوها لو لزم ثبوت المحمول في الخارج لزم التسلسل والثاني ايضا باطل ضرورة ان اتصاف زيد بالعمى في الخارج لا مدخل فيه لوجود العمى في ذهن
عمرو مثلا او في شعر آخر من المشاعر السافلة او العالية بل على الثاني والثالث ايضا لا حاجة الى التقييد بالثبوتية لان الحكم بالمعنى الثاني اعني وقوع النسبة
او لا وقوعها او بالمعنى الثالث اعني التصديق السلبيين يستدعيان تميز المحكوم عليه ضرورة ان طبيعة الحكم بما هو حكم مع قطع النظر عن خصوص كونه ايجابيا
او سلبيا يستدعي تصور المحكوم عليه وتميزه عما عداه والتميز بحسب ان يكون له ثبوت في الجملة واذ ليس في الخارج فهو في الذهن فانهم قال بعض الاكابر قده
ان كان مقصود المحشي ان الحكم والتصديق السلبيين يستدعيان تصور الموضوع وتميزه عند العقل فيلزم وجوده في العقل ففيه انه لم يستدع التصور
والتميز لكن لا يلزم منه الوجود الا اذا ثبت ان الادراك لا يكون الا بحصول المعلوم ولم يثبت بعد وان كان لا تصور والحكم والتصديق السلبيين يستدعيان
التميز فيصدق على موضوعه انه تميز فانعقد قضية موجبة فيلزم الوجود واذ ليس في الخارج ففي الذهن فعلى هذا بالتحقيق استدلال بالموجبة فتعلم الحكم
والتصديق للسلبيين منها ثم الاستدلال بالايجاب اللازم لها تطويل المسافة فتدبر لقيد الثبوتية فائدة جلية قوله قلنا اللازم آه حاصله ان قولكم
المعدوم المطلق لا يعلم ولا يخبر عنه قضية سالبة مرجعها الى انه ليس المعدوم المطلق مما يعلم ويخبر عنه والسالبة لا تقتضي صدقه وجود الموضوع بل قد يصدق
بانتفائه بخلاف الموجبة الصادقة فانه يقتضي وجود الموضوع فلا يرد الاعتراض وارد على المحشي بقوله قد عرفت ان السالبة يستدعي وجود الموضوع
في الجملة وذلك لانه اذا كان محمول مسلوبا عن موضوع كان سلبه ثابتا له فيصدق قضية موجبة دالة على ثبوت ذلك السلب فكل سالبة بسيطة يلزم منها
موجبة فيقتضي وجود الموضوع والحاصل ان موضوع السلب لو كان معدوما لم يكن معدوما مطلقا لانه ليس متصورا والمحكوم عليه فلا بد ان يكون له
تحقق واذ ليس في الخارج فهو في الذهن فيجب ان يكون موضوع السالبة موجودا في الجملة والحق ان صحة الحكم السلبي وصدقه لا يستدعي وجود الموضوع
فانه يصح ويصدق عليه وان لم يوجد ذهنا وخارجا والحكم الايجابي لا يصدق بدون تحققه ذهنا او خارجا قال الشيخ في الشفاء انا اوجبنا ان يكون
الموضوع في القضية الايجابية المعدولة موجودا لا ان قولنا غير عادل يقتضي ذلك بل لان الايجاب يقتضي ذلك في ان يصدق سواء كان نفس
غير عادل يقع على الموجود والمعدوم او لا يقع الا على الموجود فيجب ان يعلم ان الفرق بين قولنا كذا ليوجد كذا وبين قولنا كذا ليس يوجد كذا ان السالبة
البسيطة اعم من الموجبة المعدولة في انها يصدق على المعدوم من حيث انه معدوم ولا يصدق الموجبة المعدولة على ذلك وبهذا ظهر ان غير الثابت
من حيث هو غير ثابت لا يصح عليه الايجاب بل انما يصح من حيث هو ثابت بخلاف السلب فالسالبة البسيطة اعم من الموجبة المعدولة والموجبة المحصلة
نعم تحقق مفهوم السالبة لا يكون الا لوجود الموضوع في الذهن حال الحكم فان الشيء ما لم يتصور لا يحكم عليه بشيء فغاية ما لزم وجود العنوان في الذهن واما
اشكال الابذ وم وجودا فراد هذا العنوان وهو غير لازم اذ لا يجب وجود المسلوب عنه بل انما يجب وجود المثبت له نعم على تقدير كون هذه القضية

سالبة يندفع الاشكال قطعا مع ان هذه القضية مع قطع النظر عن رجوعها الى السالبة صادقة كما يعلم بالضرورة الضرورة العقلية شاهدة بان قولنا المعدوم المطلق لا يعلم ولا يخبر عنه لو كانت مع قطع النظر عن رجوعها الى السالبة صادقة كان معناها ان شيأ في الذهن او في الخارج يصدق عليه في الواقع انه معدوم مطلق وهو ليس بمعلوم ولا مخبر عنه وهذا كاذب بالبداهة فيجب صدق نقيضه وتحقيق ان امثال هذه القضايا سوالب اذ العدم المطلق ليس من الصفات الوجودية وكذا الامتناع ليس الا تاكد العدم وضرورة الليس ومصداقه امتفاد الموضوع في الواقع بالضرورة فمعنى قولنا المعدوم المطلق لا يعلم ولا يخبر عنه انه ليس المعدوم المطلق مما يعلم او يخبر عنه ومعنى قولنا شريك الباري ممتنع انه ليس بموجود بالضرورة فهذا الحكم وان كان ايجابيا في بادي النظر لكنه سلبي بالحقيقة ولذا لا يستدعي وجود الموضوع فالعقل يتصور مفاهيم الممتنعات ويجعلها مرآة لتلك الحقايق البالطلة ويسلب عنها الوجود فرجع القضية الى قولنا شريك الباري ممتنع مثلا الى ان هذا العنوان لا معنون له وما قال بعض شراح السلم انا نحكم في امثال هذه القضايا بالايجاب ونجزم ببداهة بصدقها وان كانت ايجابا باتها مساوقة للسلب كيف والامتناع عبارة عن ضرورة العدم فلو لم يصدق قولنا شريك الباري ضروري العدم لصدق سلبه سلبا بالغيطا ومن الضرورة انه ليس بضروري الوجود ايضا فيكون ممكنا اذ الامكان عبارة عن سلب ضرورة الطرفين سلبا بسيطا والا لم يحصر المواد في الثلث حصرا عقليا ليس بشيء لان قولنا شريك الباري ضروري العدم كاذب قطعا لانه موجبة وهو يستدعي وجود الموضوع فيصدق قولنا شريك الباري ليس بضروري العدم وليس بضروري الوجود ولا يلزم منه الامكان لان الامتناع ليس عبارة عن ضرورة السلب ثابتا بل هو عبارة عن السلب البسيط الضروري اعني قولنا شريك الباري ليس بموجود بالضرورة والامكان عبارة عن سلب ضرورة النسبة الايجابية وسلب ضرورة النسبة السلبية والامتناع ضرورة السلب على ان يكون الضرورة حال النسبة السلبية فلا يلزم من عدم ثبوت مفهوم ضروري العدم وصدق سلبه ثبوت ضروري الوجود فان صدق السالبة لا يستدعي صدق الموجبة ولا يلزم الامكان من عدم ثبوت مفهوم ضروري العدم وضروري الوجود وانما يلزم لو انتفى ضرورة ثبوت الوجود وضرورة سلب الوجود وهو غير لازم والحاصل انه ان حكم على الممتنع بضرورة العدم وقصد الحكم الايجابي فهو كاذب لا لان عدمه ليس ضروريا بل لان الربط الايجابي يستدعي وجود الموضوع ولا يلزم الامكان كما عرفت والقول بعدم استدعاء هذه الموجبات وجود الموضوعات في غاية السقوط والسخافة كما لا يخفى ثم ههنا كلام من وجهين الاول انا اذا تصورنا مفهوم الممتنع فهذا المفهوم الحاصل في العقل جزئي قطعا ويلزم حمل الممتنع عليه حملا متعارفا مع كونه من الموجودات الواقعية والجواب انه ان اريد حمل الممتنع المطلق عليه حمل الانواع على الاشخاص فذلك لا ينافي الامكان وان اريد حمله عليه حمل الاوصاف العرضية الانتزاعية فغير مسلم وتفصيله ان الممتنع انما هو مصداق هذا المفهوم الذي هو وجه من وجوهه واما هذا المفهوم فهو من الممكنات العامة ولا استحالة في وجود فرد انما المستحيل معنونه الذي هذا المفهوم وجه من وجوهه ومعنى قولنا شريك الباري ممتنع مثلا ان مصداق هذا المفهوم محال وليس الغرض ان مفهومه من المستحيلات ضرورة ان هذا المفهوم من الممكنات الموجودة في الذهن ومن ثم قيل ان المواد من العوارض الانتزاعية لموصوفاتها فالممتنع المقابل للواجب هو ما يصح انتزاع الامتناع عنه لا ما هو عينه وكذا الوجوب والامكان الخاص بل العام ايضا الثاني ان المعدومات الاعيانية لكونها معدومات في الخارج لا تصلح لان يحكم عليها باحكام خارجية وكذا الموجودات الذهنية لا تحمل الاحكام الخارجية فلا محالة يكذب القضايا التي موضوعاتها معدومات في الاعيان محمولاتها احكام خارجية مثل قولنا زيد سيولد وان الحجر الذي سيتكون يكون صلبا ثقيلا الان بين الحكمين ليسا تباين الصورتي

وجمر توجدان فى الذهن ولا المزيد وجمر معدومين مع انا نجزم بصدق امثال هذه القضايا فقد ظهر ان الربط الايجابى لا يستدعى وجود الموضوع واجاب عنه الاستاذ العلامة ابى قه بان الاحكام المحكومة بها على الاشياء انحاء فمنها احكام لا يجب لها ان يكون ما يحكم بها عليه وثبت هى له موجودا فى الخارج بل يكفى لها وجوده فى الذهن ايضا كما يقال الشئ موجود ومنها احكام عينية خارجية ثابتة لموضوعاتها بالفعل فلا بد وان يكون موضوعها موجودة فى الاعيان بالفعل وهى ثلثة انحاء الاول احكام خارجية ثابتة لموضوعاتها فيما مضى من الزمان والثانى احكام خارجية ثابتة لموضوعاتها فى الحال والثالث احكام خارجية ثابتة لموضوعاتها فيما يستانف من الزمان فالطائفة الاولى تستدعى وجود موضوعاتها فى الماضى والثانية تستدعى وجود موضوعاتها فى الحال والثالثة تستدعى وجود موضوعاتها فيما يستقبل ومنها احكام خارجية غير ثبتية لا يستدعى وجود ما يحكم عليه الا على التقدير فهى مساوية للشرطيات ومنها احكام يجب لها ان يكون موضوعاتها موجودة فى الذهن كالكلية ونحوها فالاحكام الاول والثوالث والروابع مما يحتملها المعدومات الخارجية واما الثوانى باقسامها الثلث فلا يحتملها المعدومات الخارجية بل لا بد ان يكون موضوعاتها موجودات بالفعل فى احد الازمنة الثلثة فاذا حكمنا على زيد بانه سيولد او على حجر قد انعدم بانه كان صلبا ثقيلا فانما يجب وجود زيد فيما يستقبل والوجود الحجر الا فيما مضى منه وثبوت المحكوم عليه بوجه من الوجوه ضرورى فى الذهن حين الحكم فى جميع الانحاء وان لم يكن هذا المحكوم عليه ثبتا بل فالاولى ان يقال فى الجواب عن الاشكال المذكور فى المتن انه يكفى فى كون الشئ محكوما عليه ان يكون مفهومه موجودا فى الذهن واما وجود افراده فخلى بين ضرورى فضلا عن انه مما يلزم منها على تقدير كون المعدوم المطلق محكوما عليه بعدم العلم والاخبار عنه اتصاف احد النقيضين وهو مفهوم المعدوم المطلق بالآخر وهو الموجود او لكن مواطاة ولا استحالة فيه اى فى اتصاف الشئ بنقيضه مواطاة بالحمل العرضى كما مر من انه يجوز صدق احد النقيضين على الآخر مواطاة بان يصدق عليه حملا بالعرض كما يقال الجزئى الاضافى كلى واللامفهوم مفهوم وفيه نظر اما اولا فلان المراد بالمعدوم المطلق المعدوم الذى لا تحقق له اصلا لا بالذات ولا بالعرض ولا ريب ان المعدوم المطلق بهذا المعنى يحكم عليه بالاحكام السلبية والسالبة لا تستدعى وجود الموضوع فى الجملة كما اقر به المحشى ولو كان بعنوان عرضى فيلزم التناقض فان المعدوم من كل وجه ينافى الثابت بوجه وان كان عرضيا واما ثانيا فلان المحكوم عليه هو المثبت له عند المستدل كما يظهر من قوله وانه اى الحكم على تلك الامور المتصورة باحكام ثبوتية صادقة لا يستدعى ثبوتها اذ ثبوت الشئ لغيره فى نفس الامر فرع ثبوته فانا نقول يلزم وجود المحكوم عليه لانه المثبت له والاعتراض المذكور بقوله فان قلت لو صح ما بنى عليه فان سلم انه يكفى فى كون الشئ محكوما عليه ان يكون مفهومه موجودا فلا ريب انه لا يكون ذلك المفهوم محكوما عليه والا كان ثبتا له ايضا فيلزم ان لا يكون ذلك المفهوم المتصور معلوما ولا مخبرا عنه مع انه معلوم ومخبر عنه فالمحكوم عليه ما يصدق عليه المعدوم المطلق فهو المثبت له حقيقة فلا بد ان يكون له نحو وجود فيكون موجودا مع كونه معدوما مطلقا واما ثالثا فلما افاد بعض الاكابر قه ان الاشكال كان فى تلك القضايا بانها تصدق محصورة فلا بد من وجود افراد موضوعات هذه القضايا مع انها معدومات فكيف يكفى وجود مفاهيم الموضوعات لان الحكم على الافراد وكيف يصح اتصاف افراد الموضوع بما ينافى الاتصاف بعنوانه والا لزم اجتماع المتنافيين فى امر ثالث وهذا مستحيل والذى مر انما هو جواز اتصاف مفهوم الموضوع بنقيضه بان ينعقد القضية طبيعية او مهملة قدمائية بحيث لا يسرى الحكم الى الافراد ويقال فى الجواب عن الاشكال ان العقل يفرض الموجود معدوما مطلقا يعنى للعقل ان يفرض هذا المفهوم الموجود فى الذهن معدوما مطلقا بان يجعله مرآة لملاحظة المعدوم مطلقا ويحكم عليه باحواله فالمحكوم عليه موجود بحسب الواقع ومعدوم بحسب الفرض حاصله ان مفهوم المعدوم المطلق موجود فى الذهن ومحكوم عليه

بعدم العلم والاخبار عنه فالحكم على الموجود وصحة الحكم لكونه عنوانا لما هو معدوم بحسب الفرض فباعتبار ثبوت ذلك المفهوم يصير محكوما عليه بعدم العلم والاخبار عنه وباعتبار كونه معدوما مطلقا بحسب الفرض يثبت له عدم العلم والاخبار عنه ويرد عليه انه اذا تم لو كفى لصدق الموجبة صدق العنوان بحسب الفرض مع انه لا يكفى لصدقها صدقه بحسب الفرض بل لا بد من صدق العنوان بحسب نفس الامر سواء كان بالفعل او بالامكان وبالجملة الموجود اذا فرضه العقل معدوما مطلقا وحكم عليه كان الحكم كاذبا قطعا وان قيل المراد بالفرض التقدير الذى يكون فى مقدم الشرطيات والحكم هو الحكم الاتصالى بمعنى انه لو صدق هذا المفهوم على شئ اتصف بعدم صحة الحكم وليس الحكم حكما حمليا ايجابيا حتى يكون كاذبا يقال هذه القضية مع قطع النظر عن ارجاعها الى الشرطية صادقة قطعا مع انه لا وجود للموضوع فجعلها غير بتية لا يدفع الايراد بل هو تسليم له واجاب بعض المشاهير من المتاخرين بان الحكم فى المحصورة على العنوان اى الطبيعة المتصورة ولما كان كل متصور موجودا فى الذهن فالموضوع فى امثال هذه القضايا موجود فى الذهن واما صحة الحكم بالعدم المطلق او الامتناع فباعتبار موارد تحققه فالعدم او الامتناع ثابت للطبيعة وذلك صادق بانتفاء الموارد ونفس الطبيعة المتحققة فى الذهن موجودة ومعدومة مطلقة ايضا باعتبارين ولا منافاة بين الموجودية والمعدومية فان الطبيعة حال كونها موجودة فى الذهن يصدق عليها انها باعتبار موارد تحققها معدومة مطلقة وليست بموجودة وهذا الجواب فى غاية السخافة والسقوط اما اولا فان المثبت له بالذات اما ان يكون ذلك العنوان الثابت فى الذهن فهو مع بطلانه مفض الى التناقض كما لا يخفى واما ان يكون موارد تحققها فهى نفس افرادها لما كانت باطلة لاثبت لها شئ واما ثانيا فلان ثبوت شئ لشئ انما يستلزم ثبوت المثبت له ولا يكفى ثبوت عنوان المثبت له كما لا يخفى على من له ادنى فهم واما ثالثا فلان الحكم فى المحصورة وان كان على الطبيعة لكنه ليس الا على الطبيعة من حيث الانطباق على الافراد ولا يخفى ان عنوان امثال هذه القضايا ليس منطبقا على الافراد وليس لموجود بهذا الاعتبار فتامل جيدا وبه اى بما ذكر من كون الحاصل فى الذهن موجودا فى الواقع معدوما مطلقا بحسب الفرض يندفع التناقض ان حرر الشبهة باعتبار عقد الحمل بان المعدوم المطلق لا يخبر عنه الا بالايجاب والا بالسالبة فانه يخبر عنه بعدم الاخبار فيكون مخبرا عنه وغير مخبر عنه وجه الاندفاع ان للعقل ان يفرض الموجود معدوما مطلقا فيخبر عنه باعتبار انه موجود فى الواقع وغير مخبر عنه باعتبار انه معدوم مطلق بالفرض واعلم انه قال الصدر الشيرازى فى حواشى الاسفار قال الشيخ المعدوم المطلق لا يخبر عنه بالايجاب منتقض بنفسه لانه وقع الاخبار فيه بعدم الاخبار عنه فهو كشبهة الجهول المطلق المشهورة وجواب بعينه جوابها والقوم ذكروا وجوها كثيرة فى حلها لكن ليس شئ منها مما يسمن او يغنى عن جوع ونحن نفصل القول فيه ان شاء الله تعالى وجوده فنقول ان شبهة العقد جعلت الشبهة بالامر يد عليه والامر فيه هين والمخلص حريا انه ههنا ان نقول قولنا المعدوم المطلق لا يخبر عنه بالايجاب كلام موجب حمادق الا انقاض فيه بنفسه اذ لم يقع الخبر فيه عن افراد المعدوم المطلق كما فى القضايا المتعارفة اذ لا افراد له خارجا ولا ذهنا ولا عن طبيعة المعدوم المطلق كما فى القضايا الطبيعية اذ لا طبيعة له بل حكم فيه على عنوان له بالحمل الذاتى وذلك العنوان من افراد الموجود وليس فردا لنفسه ولكن يحمل على نفسه بالحمل الذاتى فهو من حيث كونه موجودا يوجب صحة الخبر عنه ومن حيث ان عنوان المعدوم المطلق وقع الاخبار عنه بعدم الاخبار عنه فاذن فى هذا الموضوع من حيث مفهومه من حيث وقوعه مخبرا عنه اعتباران متناقضان فى الصدق على شئ لكنهما اجتمعا فيه بوجه آخر فان الموجود والمعدوم متناقضان فى الصدق بشرط وحدة الموضوع واما اذا اريد باحدهما المفهوم وبالآخر الموضوع فلا تناقض بينهما فمفهوم المعدوم المطلق جاز ان يكون موضوعا للوجود فهو بنفسه معدوم مطلق وهو بعينه فرد للموجود المطلق لاختلاف الحملين وفى هذا الخبر وهذا الحكم ايضا اعتباران متناقضان ولكن اجتماعهما من حيث التناقض فان صحة الحكم

بعدم الحكم وصحة الاخبار بعدم الاخبار انما هي لاجل ان الموضوع في هذه القضية معدوم مطلق وهو بعينه فرد للموجود المطلق وما يقال من ان المعدوم المطلق لا وجود له معناه ان ما صدق عليه هذا العنوان لا وجود له ولا ينافي ذلك كون العنوان موجوداً فكما ان موجودية الموضوع ههنا بعينه موجبة العدم فكذا ثبوت الخبر عنه انما يكون بنفي ثبوت الخبر عنه هذا كلامه وهذا الكلام كما قال الافاضل الخوانساري لا يظهر له محصل اما اولا فلان اول كلامه يدل على ان الحكم في هذه القضية على المفهوم دون الافراد وهو موجود وعلى هذا لا يكون هذه القضية محصورة كما لا يخفى واما ثانيا فلان قوله ومن حيث انه عنوان المعدوم المطلق وقع الاخبار عنه بعدم الاخبار ان كان المراد به ان نفي الاخبار لكونه عنوان افراد المعدوم المطلق فيصير الحكم على الافراد مع انه قد ينفي كون الحكم على الافراد وان كان المراد به ان الحكم على المفهوم وصحة الحكم بعدم الاخبار باعتبار الافراد فهذا جواب من الاجوبة المشهورة مع انه قد صرح بانها لا يسمن ولا يغني عن جوع وعلى هذا يكون سائر المقدمات التي ذكرها ملغاة واما ثالثا فلان قوله فكما ان موجودية الموضوع آه في غاية السقوط فان مفهوم المعدوم لا يأبى عن عروض الوجود اذ لا استحالة في عروض نقيض لنقيض آخر بخلاف ثبوت الاخبار بعدم الاخبار لمفهوم فانه غير صحيح اذ يلزم حينئذ عروض صحة الاخبار وعدم صحة الاخبار لشيء واحد وهو محال هكذا افاد بعض الاكابر قدس سره واعلم ان في هذا المقام شبهة اخرى وتقريرها على ما قرره الفاضل الخوانساري في حواشي الحاشية القديمة انا اذا فرضنا ان احداً لم يتصور زيداً مثلاً لا بالكنه ولا بوجه من وجوهه الخاصة والعامة بان لم يجعل مفهوماً من المفهومات الثلثة آلة لملاحظته صلا ثم تصور المعدوم المطلق او المجهول المطلق على نحو ما تصور الموضوع في القضايا المحصورة وحكم عليه بامتناع حكمه عليه مثلا نقول لا شك ان زيداً قبل هذا التصور كان مجهولا مطلقا في الواقع فحال هذا التصور اما باق على حالته الاولى في الواقع او لا والاول بط ضرورة انه اذا كان مجهولا مطلقا في الواقع يكون داخلا تحت هذا العنوان فيصير ملحوظا بما لاحظته اذ لا وجه لصيرورة الشيء ملحوظاً بلاحظة عنوان الا كونه فردا لهذا العنوان في الواقع مع كون العنوان ملحوظاً على ما يلاحظ في القضايا المحصورة وكلاهما تحقق في هذا الفرض فيخرج عن المجهولية المطلقة وعلى الثاني نقول ان خروجه عن المجهول المطلق على الفرض المذكور انما يكون بسبب ملحوظيته بلاحظة العنوان المذكور ولا سبب له سواه ضرورة فيكون متأخراً عنه وملحوظيته بلاحظة العنوان المذكور انما يتوقف على كونه فرداً له اذ ما لا يكون فرداً للشيء لا يصير بلاحظة ذلك الشيء ملحوظاً كما ان زيداً لا يصير ملحوظاً بلاحظة الفرس مثلا بل بلاحظة الانسان ونحوها يصدق هو عليه فخروجه عنه انما يتوقف على دخوله فيه فيلزم توقف الشيء على نقيضه فيجتمع النقيضان ولعلك قد تفطنت من تقرير الشبهة بهذا المنوال ان هذه الشبهة مما لا علاقة لها بمرتبة العقل الميولاني كما ظنه الاكثرون وقد اجابوا عن هذه الشبهة بوجوه غير وجيهة ليس شيء منها قابلا للتعويل ولذا رأينا تركها والذي تقرر عندي في حل هذه الشبهة هو ان زيداً مثلاً حين حصول مفهوم المجهول المطلق مجهول مطلق بمعنى انه يصدق عليه المجهول المطلق حمل الانواع على الاشخاص لكنه لا ينافي المعلومية نعم لو كان مفهوم المجهول المطلق محمولاً عليه حمل الاوصاف العرضية الانتزاعية لكان صدقه عليه منافيا للمعلومية فالمجهول المطلق المقابل للمعلوم هو ما يصح انتزاع المجهولية المطلقة عنه لا ما هو عينه والحاصل انه لا مباحثة في ان يكون ما هو فرد لمفهوم المجهول المطلق معلوما انما الاشكال في ان يكون ما هو مصداق المجهول المطلق معلوما فان قيل المجهول المطلق لا بد وان يصدق على نفسه فكيف يقال انه معلوم يقال لا مباحثة في ان يصدق شيء على نفسه حملاً ذاتيا ويصدق عليه نقيضه حملاً شائعا عرضيا كما ان الجزئي يصدق على نفسه حملاً ذاتيا ويصدق عليه نقيضه حملاً شائعا عرضيا فتأمل فانه سانح عزيز قوله لكان انسب آه وذلك اي حمل قوله اغلاطون ههنا على ان مدار المعلومات تامته بانفسها انما كان انسب من حمله على شخص مجسم باق ازلي ابدي

لاشتمالها على الاشخاص المادية وعلى الممتنعات كاجتماع النقيضين والضدين دون الاول فانه لا يشتمل الا الممكنات فقط وفيه انه لا مصاديق للممتنعات فلا معنى لشمولها ومفاهيم الممتنعات من الممكنات وقيل في وجه الاسبقية ان الثاني داخل في تقوية منع الامام الرازي من الاول اذ في الاول مجرد الجواز بانه اذا جاز في كل طبيعة نوعية بقاء شخص مجردا ولا بد فيخرج جميع المفهومات المتصورة وهذا وان كان كافيا في تقوية المنع لكنه ليس مثل تقوية الثاني فافهم ولما كان لقائل ان يقول انه لما كان حمل قول افلاطن على كون صور المعلومات قائمة بانفسها انسب من حمله على بقاء شخص مجردا ولا بد امكان للشارح ان يحمل قول افلاطن الواقع في كلام المصنف على ما هو الانسب اجاب عنه بقوله وكانه لم يحمل عبارة المصنف عليه لان المصنف حمل قول افلاطن في بحث المهية على الاول فحمل عليه الشارح ههنا ليطابق قوله في بحث المهية والحق ان قول افلاطن في بحث الوجود الذهني والعلم محمول على الثاني وفي بحث المهية محمول على الاول كما سياتي من ان المراد بالمثل الافلاطونية في بحث المهية الطبايع الازلية الابدية المتمايزة عن الافراد وفي باب تفصيل العوالم عالم المثال المتوسط بين عالمي الغيب والشهادة وفي اثبات الصور النوعية الجواهر المجردة المسماة بارباب الانواع وفي مبحث العلم الصور العلمية القائمة بانفسها فتامل قوله واحترز بذلك آه اعلم ان المتاخرين اثبتوا هذه القضية اي القضية الموجبة السالبة المحمول والباعث لهم على اختراع هذه القضية انه لا يصدق اللاشيء واللاممكن بالامكان العام على شيء في نفس الامر فاذا قيل كل لاشيء لاممكن بالامكان العام فلا وجود لموضوع هذه القضية اصلا فيجب ان لا يصدق لاقتضاء الايجاب وجود الموضوع فيقتضي كثير من قدماء هم ان يكون نقيضي المتساويين متساويين وانعكاس الموجبة الكلية كنفسها عكس النقيض كما هو مذهب القدماء فلدفع ذلك اختر عوا هذه القضية وزعموا ان موجبتها لا يستدعي وجود الموضوع وانها مساوية للسالبة وقالوا في تحصيل معناها وفي الفرق بينها وبين السالبة البسيطة ان في السالبة يتصور الطرفان ويحكم بسلب المحمول عن الموضوع وفي الموجبة السالبة المحمول يرجع ويحمل ذلك السلب عليه اي على الموضوع فمعنى السالبة التي ليست فيها رابط واحد سلبي ومعنى السالبة المحمول ان كذا ليست بحيث اتصافه بالامكان سلبي اعلم ان المحقق الطوسي انكر هذه القضية في نقد التنزيل وقال اذا حصر السلب عن الرابط فهو بمعنى العدول سواء كان اللفظ ليس مؤلفا فيه من غير ادا لفظة الا مركبا بغيرها ان جميع تلك المركبات تكون بمنزلة مفرد يحكم به لان القضية لا يمكن ان يحمل على مفرد حمل هو هو فيكون معناه كل شيء يقال عليه ج على الوجه المقرر فذلك السلب الشيء الذي يحكم عليه انه ليس ب او لا ب او باي عبارة شئت فان جعل في المحمول ليس بمعنى السلب حتى تسلب شيئا عن شيء فيصير المحمول وحده قضية وخرج عن ان يكون محمولا اذا الموضوع في استدعاء الوجود فعلى ما تقرر ولدفع ذلك قالوا في الفرق بينها وبين العدولة ان المحمول ههنا مضمون السالبة كما في قولك زيد ليس ابوه بقائم ولا يلزم منه كون القضية محمولة ولا عدم الفرق بينها وبين المعدولة اما في السالبة المحمول من التفصيل الذي مر فيها اشارة الى حكم خفي على المعدولة فان معنى المعدولة مثلا زيد لا مبنيا ست ومعنى السالبة المحمول زيد ليست نا مبنيا ست ولا يخفى ان هذا الفرق لا يجدي نفعا ولا يرجع الى طائل لان السلب من حيث انه رابط لا بد ان يكون جزء من المحمول يعني ان النسبة السلبية من حيث هي تلك لا تصلح لان تجعل محكوما عليها او بها لا وحدها ولا مع غيرها فان ما هو غير مستقل بالمفهومية لا يمكن ان يجعل مستقلا باختلاف الملاحظة فيكون المركب من المعنى الغير المستقل والمستقل غير مستقل فلا يصلح لان يحكم عليه وبه وهذا مبني على زعمه ان المعنى الغير المستقل لا يكون مستقلا باختلاف الملاحظة وفيه ما عرفت سابقا فقد ذكرنا ان المعتبر في المعدولة كون حرف السلب جزء من المحمول من غير اعتبار امر آخر زائد فحينئذ يتصور على تقدير ثبوتها احد نوعي المعدولة يعني ان المعتبر في المعدولة كون حرف السلب جزء من المحمول باي وجه كان والفرق بالاجمال والتفصيل لا يوجب كون المجمل ثبوتيا والمفصل سلبيا لان ذلك انما تفاوت انما يكون في نحوي الملاحظة لا في نفس الشيء الملحوظ فلا يقتضي صدق احدهما حيث يكذب الآخر قال المحقق الدواني

وان اصطلح احد على انها لا يسمى معدولة الا باعتبار رقيد زائد فيها فلا مشاحة فى ذلك لكن المقصود من اثبات هذه القضية تحصيل موجبة تساوى السالبة وتفارق المعدولة المشهورة فى عدم اقتضاء وجود الموضوع وما ذكر من التفاوت بالاجمال والتفصيل لا يؤثر فى ذلك اذ ذلك التفاوت انما هو فى الملاحظة لا فى نفس المعنى ولا يقتضى صدق احدهما حيث يكذب الاخرى وانتفاء المساواة انما هو للسالبة وعدم اقتضائها وجود الموضوع بانه اذا صدق سلب ب عن ج صدق على ج انه منتف عنه ب والا لصدق نقيضه اى ليس بمنتف عنه ب فلا يصدق السالبة حينئذ واذا صدق ان ج منتف عنه ب يعنى الموجبة السالبة المحمول صدق سلب ب عنه وهى السالبة البسيطة فانت تعلم ان نقيض الموجبة السالبة المحمول السالبة السالبة المحمول وهى تجتمع مع السالبة عند انتفاء الموضوع فلا نسلم قولك فلا يصدق السالبة كما ان السالبة المعدولة تجتمع معها والحاصل انا لا نسلم انه اذا صدق ان ج ليس ب صدق ان ج منتف عنه ب لان الاولى يصدق بانتفاء الموضوع ايضا لكونها سالبة بسيطة بخلاف الثانية اذ لا يمكن صدقها الا عند وجود الموضوع لكونها موجبة غاية الامر ان الحكم فيها ثبوت النسبة السلبية فيصدق نقيضها مع السالبة البسيطة عند انتفاء الموضوع والحق ان طبيعة الربط الايجابى بما هى كذلك ليست مما يصدق وجود الموضوع ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا سواء كان المحمول وجوديا او عدميا من غير ان يكون لخصوصية المحمول فيه مدخل والمقدمة القائلة بثبوت الشئ للشئ ليست مما يثبت المثبت له لا يستغنى العقل منها شيأ من المفهومات كيف لا والمعدوم المطلق ليس شيأ من الاشياء اصلا وطبيعة الربط السلبى لا يستدعيه كما مر ولا بين بينهما مساواة الا باعتبار حصول جميع المفهومات فى نفس الامر قال المحقق الدوانى فى الحاشية القديمة والحق عندى ان المساواة بينهما بحسب الواقع مسلم ولا يدل ذلك على ان شيأ من الايجاب لا يستدعى وجود الموضوع بيان ذلك ان قولنا ان الامر ان على ان جميع المفهومات موجودة فى نفس الامر اذ ما من مفهوم الا ويصح عليه حكم ايجابى صادق وذلك يدل على وجوده فى نفس الامر وكلما صدق الموجبة صدق الموجبة التى تقتضى وجود الموضوع فى نفس الامر وكذا العكس وليس ذلك مبنيا على ان تلك الموجبة لا تقتضى وجود الموضوع كما توهم بل على ان الوجود الذى يقتضيه ذلك الايجاب هو الوجود فى نفس الامر وجميع المفهومات مشاركة فى ذلك الوجود وارد عليه معاصة وجود الاول ان لو كان جميع المفهومات موجودة فى نفس الامر لكان شريك البارى موجودا فيها والبارى تعالى من ان يكون له شريك فى نفس الامر وكذا يكون نقيضين المجتمعين وجودا فى نفس الامر وهو بديهى الاستحالة واجاب عنه المحقق الدوانى بان هذا من اشتباه المفهوم بما صدق عليه فان المتنع هو صدق عليه انه شريك البارى فى نفس الامر تعالى عن ذلك ومفهوم شريك البارى بحسب وجوده فى الذهن فى ضمن الوجود الذهنى مخلوق له تعالى فلا يكون شريكا له تعالى عن ذلك وكذا المتنع هو ما يصدق عليه النقيضان المجتمعان لا ان المفهوم بل وجود هذا المفهوم فى الذهن مما لا مرية فيه من عاقل الثانى انا ان اردنا بوجود المفهومات وجود العنوانات فهو مسلم لكن لا يكفى ذلك فى صدق الحكم الايجابى على افرادها اذ شرط صدق الحكم الايجابى وجود افراد العنوان وان اردنا به وجود افراد العنوانات فهذا غير مسلم ضرورة ان افراد اللاشئ وافراد المعدوم المطلق ونظائرها لا وجود لها اصلا والثالث ان قوله اذ ما من مفهوم الا ويصح عليه حكم ايجابى صادق مم ان اراد الحكم الفعلى وسلم ان اراد الحكم الممكن او الفرضى لا نسلم انهما لا يقتضيان وجود الموضوع واجاب عنها المحقق الدوانى بان المطلوب وجود نفس المفهومات وبين ان كل مفهوم جزئيا كان او كليا يصدق الحمل الايجابى عليه بمفهوم من المفهومات مثل انه معلوم الله تعالى ومغائر لما سواه ومعلوم لنا بوجه ما وكذا انه مساو لهذا المفهوم آخر او مباين او اعم واخص مطلقا او من وجه الى غير ذلك مما لا يكاد يحصى وموضح القضية الموجبة الصادقة يجب ان يكون موجودا فى نفس الامر هذا تقرير الدليل وظاهر ان المراد منها كون نفس المفهوم محكوما عليه على سبيل

القضية الطبيعية كما ظهر من الامثلة المذكورة فسقط ما ذكره وقوله شرط صدق الحكم الايجابي وجود افراد العنوان انما هو في قضايا مخصوصة دون مطلق القضايا فان القضايا الطبيعية والشخصية ليست كذلك ثم لا يشتبه على احد ان المقصود وجود المفهومات في نفس الامر وان مفهوم الراء مثلا غير عنوان في قضية موجبة صادقة فاذا سلم وجود العنوانات فقد حصل المطلوب ولا يضر عدم صدق الحكم الايجابي على افرادها والحق ان وجود المفهومات لا يجدي نفعا فان الغرض اثبات الملازمة بين الموجبة السالبة المحمول وبين السالبة المحصورتين والا لا نفع لاصلاح قواعدهم كما لا يخفى فيكون اختراع هذه القضية لغوا ووجوب وجود المفهومات انما يستلزم الملازمة بين الموجبة السالبة المحمول والسالبة الطبيعيتين والحاصل ان المقصود ههنا صدق المحصورات فوجود المفهومات لا يجدي نفعا بل لا بد من اثبات وجود الافراد فان قيل يصدق الموجبة المذكورة حقيقية فيكون الحكم فيها على الافراد المقدرة الوجود فتكون السالبة الخارجية ملازمة للموجبة السالبة المحمولة الحقيقية يقال كيف مساواة المعدولة الحقيقية مع السالبة ايضا فلا حاجة الى اختراع هذه القضية وايضا صدق القضية المذكورة حقيقية في محل الخفاء فان المعتبر في القضية الحقيقية عندهم امكان وجود الافراد ولو لا ذلك لما صدق حقيقة كلية كما تقرر في محله ولا ريب ان افراد الاشياء مثلا ممتنعة وان قيل ان اعتبار امكان وجود الموضوع ليس عاما في جميع القضايا وكيف يتأتى هذا في امثال شريك الباري ممتنع يقال الغرض ان الموجبة السالبة المحمول البتية مساوية للسالبة البتية واذا سلم ان الموجبة السالبة المحمول البتية غير صادقة مع السالبة البتية فقد ارتفع المساواة بينهما وايضا قد يصدق سلب المحمول عن الموضوع باعتبار انتفائه ويكون ثبوت ذلك المحمول ضروريا على تقدير وجود الموضوع كما اذا كان ذاتيا مثلا يصدق بعض الانسان ليس بحيوان حين انتفاء الموضوع ولا يصدق الموجبة السالبة المحمول الحقيقية فان ثبوت الحيوانية على تقدير وجوده ضروري فتأمل وايضا بين الموجبة السالبة المحمول والسالبة مساواة باعتبار تعلق التصديق فان كلا منهما اي الموجبة السالبة المحمول والسالبة البتية بهذا الاعتبار يقتضي وجود الموضوع في الذهن وكلما صدقت السالبة صدقت الموجبة التي تقتضي وجود الموضوع في الذهن وبالعكس فتأمل وفيه ان اعتبار تعلق التصديق لا يقتضي الا تصور ما تعلق به تصور عنوان موضوعه وان كان التصور بحصول الصورة وحينئذ وجود العنوان في الذهن لا وجود افراده فلا يلزم صدق الموجبة السالبة المحمول **قوله** وقد يقال المفهومية هو الخ قال الشارح عبارة المتن وهو قوله من المفهومات ما هو كلي آه على هذين الوجهين اللذين ذكرهما الشارح احدهما قوله وقد يقال المفهومية صفة ثبوتية تتصف بها الكلي فيكون موجودا وليس في الخارج بل موجود في الذهن وثانيهما قوله وقد يقال ايضا للحقايق الكلية كالانسان مثلا وجود بالضرورة وليس في الاعيان بل في الاذهان لان المتبادر منها اي من عبارة المصنف المفهوم تتصف بالكلية لا ان الكلي تتصف بالمفهومية كما في الوجه الاول ولان الحقايق الكلية موجودة كما في الوجه الثاني فلما لم يتبادر من عبارة المصنف ان الكلية تتصف بالمفهومية وكون الحقايق الكلية موجودة لم يحمل الشارح عبارة المصنف على هذين الوجهين بل جعلها وجهين على حدتين ويمكن الجواب عما اورد الشارح على الوجه الثاني بقوله وتحقيقه على ان دعوى الضرورة في كون الحقايق انفسها موجودة غير مسموعة نعم افراد هذه الحقايق موجودة في الخارج بالضرورة بان هذه الحقايق محمولة على افرادها الموجودة في الخارج وثابتة لها وثبوت الشيء للشيء وان لم يستلزم ثبوت الثابت في ظرف الاتصاف لكن يستلزم ثبوته في الجملة كما يشهد به الضرورة فقد عرفت فيما سبق ان ثبوت الثابت انما يجب في ظرف الاتصاف سواء كان بنفسه او بتبعه او بثبوته في ظرف آخر فنفي الثبوت فلا يلزم ثبوته في الجملة بمعنى انه في الذهن او في الخارج واقول ان الحقايق من حيث هي كلية غير محمولة على الافراد فان الكلية عارضة للحقايق في مرتبة التجرد عن التشخصات ومرتبة الحمل مرتبة الاطلاق فقد عرفت ما فيه فتذكر **قوله** الامر الثالث آه الفرق بين هذا التقرير والتقرير الذي يذكره

الشارح بقوله وقد يقال لولا الوجود الذهني لبطلت الحقيقية الموجبة الكلية آه بعد اشتراكهما في كون المراد بالحقيقية ما صدقت هي عليه ان المراد من الحقيقية على الاول الحقيقية التي لا يكون افراد موضوعها موجودة في الخارج اذ حاصل الوجه الاول انه لولا الوجود الذهني لم يمكن اخذ القضية الموجبة حقيقية على وجه يكون الحكم فيها على الافراد الذهنية كلية كانت او جزئية وعلى الثاني الحقيقية الكلية التي لا تكون بعض افراد موضوعها موجودا في الخارج اذ حاصله انه لولا الوجود الذهني لزم بطلان صدق الموجبة الكلية الحقيقية التي حكم فيها على الافراد الخارجية والذهنية كالقضايا الهندسية والحسابية لان صدقها كلية يستدعي صدق الحكم على الافراد المعقولة ايضا وهو لا يمكن على تقدير انتفاء الوجود الذهني ولا اشكال انما عاد ان الى الوجه الاول وهو ان لنا موجبة صادقة يحكم فيها على ما ليس بموجود في الخارج سواء كان من بعض افراد موضوعها او كلها وان كانا مغايرين له من بعض الوجوه فلا يرد انه ان فسرت الموجبة الحقيقية الكلية بما حكم فيها على جميع الافراد الخارجية والذهنية يلزم المصادرة وان فسرت بما حكم فيها على جميع الافراد الخارجية كان راجعا الى الدليل الاول وان فسرت بما حكم فيها على جميع الافراد في نفس الامر فيرد عليه ان جميع افرادها منحصرة في الخارجية عند من نفى الوجود الذهني فلا يحتاج الى وجود آخر وقال الفاضل ميرزا جان في دفع لزوم المصادرة ان المراد بالذهنية ما عدا الخارجية نفسها انه لا يخفى في دفع لزوم المصادرة ما ذكره فان الوجود الذهني المتنازع فيه ليس الا وجودا غير الوجود الخارجي كما صرح به الشارح والحق ما افاده بعض الاعاظم قده ان المصادرة غير لازمة فان المدعى ان الوجود الذهني متحقق في الواقع والماخوذ في الدليل انما هي المقدمة القائلة ان الوجود في الذهن ان كان متقضيا عن الواقع لبطلت القضايا الحاكمة على افراد عنوانات موضوعها خارجية وذهنية والتالي باطل اما الملازمة فلان ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له او مستلزم له ولا خفاء في انه لم يوخذ المدعى فيه اصلا وقد قرر بعض المحققين هذا الوجه في الحاشية القديمة هكذا لولا الوجود الذهني لم تتحقق هذا القسم من القضية بمعنى انه لا يكون لاعتبارها فائدة اذ اعتبار هذه القضية انما كان لشمولها للافراد الذهنية فاذا لم تكن شاملة لغير افراد الخارجية لم يكن لاعتبارها فائدة اصلا فيرتفع هذا القسم بالكلية مع انه لا تحقق لقضية يكون الحكم فيها على ما هو فرد للموضوع بحسب ما يعم نحوا ما من الوجود كالوجود اللفظي اذ ليس لاعتبارها فائدة قال في الحاشية الوجود الذهني وجود حقيقي والوجود اللفظي ليس وجودا حقيقيا وليس قسما منه حقيقة ولا يكون اعتبار قضية بحسب وجود اعم من الوجود الذهني الشامل للوجود اللفظي وفيه نظر فان الوجود اللفظي ليس وجودا للشئ ضرورة ان زيدا ليس موجودا في لفظ زيد والجواب ان المقصود ان التقسيم بحيث يتناول ما لا تحقق له لا فائدة فيه وهو حاصل مع انه مناقشة في المثال ولا يخفى انه لا يخلو عن ضرب من الامتناع اذ المنافي للوجود الذهني ان يلزم من وجوده ارتفاع هذا القسم من القضية بحسب المصداق الى القضية الخارجية بان يكون مصداقا واحدا فالحكم فيها انما هو على الافراد الخارجية الا انها على قسمين الاول ما يكون الحكم فيها على الافراد المحققة في الخارج والثاني ما حكم فيها على الافراد المقدرة في الخارج ويسمى هذا القسم بالحقيقية كما انهم التزموا في القضية الذهنية بالكلية لا باعتبار المفهوم بل باعتبار المصداق يعني انها لا تكون مغايرة للخارجية لا بحسب المفهوم ولا بحسب المصداق لا يقال يستعمل هذه القضية ونعلم بالضرورة انها مغايرة للقضية الخارجية وان موضوعها اعم من موضوعها لانا نقول نعم ان يقولوا المغايرة والاعمية انما هما بحسب المفهوم لا بحسب المصداق كما في الدائمة والضرورية فان الاولى اعم من الثانية بحسب المفهوم لا بحسب المصداق لان الدوام لا يخلو عن الضرورة **قوله** ويرد عليه اه يعني انه يرد على الوجه الثالث بان تمثيل الموجبة الحقيقية بان المتمتع معدوم غير صحيح لان مفهوم المعدوم في قولنا المتمتع معدوم مفهوم سلبي غير مقتض لوجود الموضوع ولا يخفى ان هذه مناقشة في المثال فلا يضر بحل المقصود **قوله** لم اجب آه حاصل هذا الجواب ان الوجود في الذهن هيئة الحرارة والبرودة مثلا لكونها موجودة بوجود ظلي

وكون محل الحرارة مشروطا بما من حكمه المقارنة بوجود الشيء فالمحال ما يقوم به ماهية الحرارة موجودة بوجود عيني لما يقوم به ماهية الحرارة موجودة بوجود ظلي ذهني فلا يلزم اتصاف الذهن بتلك الصفات المنتفية عنه بالضرورة واعترض عليه العلامة القوشجي بان هذا الجواب مخصوص بما اذا ادعى اتصاف الذهن بالصفات الموجودة في الخارج كالحرارة والبرودة ولا يتم مادة الشبهة فانه لو ثبت بلوازم الماهيات كالزوجية والفردية او بالصفات المعدومات كالامتناع وامثاله بان يقال لو حصلت الزوجية والفردية في الذهن لزم كون الذهن زوجا وفردا اذ لا معنى للمتزوج والفرد الا ما حصل فيه الزوجية والفردية وكذا لو حصل الامتناع في الذهن لزم كونه ممتنعا اذ لا معنى للممتنع الا ما حصل فيه الامتناع فلم يمكن التفصي عنه بهذا الجواب اذ لا وجود عينا للوازم الماهيات ولا للصفات المعدومات والتحقيق ان المشتقات على نوعين الاول المشتق الذي مبدؤه وصف انضمامي كالاسود والابيض والثاني المشتق الذي مبدؤه وصف انتزاعي ولا شك في ان صدق النحو الثاني منه على شيء ليس منوطا بقيام مبدئه اذ لا قيام لمبدئه بموصوفه حقيقة واما صدق النحو الاول منه فانه منوط بقيام مبدا الاشتقاق به فصدق مطلق المشتق على شيء غير مستلزم لقيام مبادا الاشتقاق به بل انما ذلك في صدق النحو الاول فالزوج ليس ما حصل فيه الزوجية او ما قامت به الزوجية بل هو ما يعبر عنه بجفت فلا يلزم من قيام الزوجية بالذهن وحصولها فيه صدق الزوج على الذهن وكون القيام عبارة عن الاختصاص الناعت مسلم لكن ليس كل قيام مناطا لصدق اي مشتق كان بل المشتق من المبادي الانتزاعية انما مناط صدقه كون موصوفه بحيث يصح ان ينتزع عنه تلك المبادي ثم يصدق على الذهن بحصول الزوجية فيه انه ذو الزوجية بمعنى انه مخالها لا بمعنى انه زوج منقسم بمتساويين لانه ليس مصححا لانتزاع الزوجية منه وقياس عدم لزوم صدق الزوج على الذهن من حصول الزوجية فيه وقياسها به على عدم لزوم صدق الاسود والابيض على الجسم من قيام السواد والبياض به قياس مع الفارق فان الاسود والابيض مشتقان من مبادين انضماميين فمناط صدقهما على الشيء قيام ذينك المبدءين به بخلاف الزوج هكذا افاده الاستاذ العلامة ابقاه وفيه ايضا يمكن ان يجاب عن اصل الاشكال بان منشا الاتصاف هو ان يكون وجود الوصف

من حيث هو من قبيل وجود الشيء لغيره وقد عرفت ان الوجود الحاصل في الذهن من حيث هو من قبيل وجود الشيء لنفسه وان كان من حيث انه مقترن بالعوارض من قبيل وجود الشيء لغيره وحاصله ان الصورة القائمة بالذهن لها اعتباران الاول اعتبارها من حيث انها قائمة بالذهن ومكتنفة بالعوارض الذهنية والثاني اعتبار نفس حقيقتها من حيث هي هي مع قطع النظر عن قيامها بالذهن فهي بالاعتبار الاول موجودة في الذهن ولغت لو بالاعتبار الثاني موجودة في نفسها وليست موجودة للذهن ومناط اتصاف الشيء بوصف ان يكون ذلك الوصف من حيث هو هو موجودا له لذلك الشيء فالحرارة من حيث هي ليست موجودة للذهن حتى يلزم اتصاف الذهن بها بل الموجود للذهن هي الحرارة من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية والمع قطع النظر عن هذه الحيثية فهي موجودة في نفسها وهذا الجواب في غاية السخافة لانه ان اراد ان يكون مناط الاتصاف هو وجود الوصف من حيث هو هو لغيره فان مناط الاتصاف ان يكون الوصف من حيث هو هو مجردا عن التشخص موجودا لغيره فذلك بطل اذ لا معنى لوجود الماهية المجردة ولو سلم ذلك لم يلزم من قيام الحرارة في الخارج بجسم اتصافه بها اذ ليس الموجود له عينا الحرارة المجردة وان اراد به ان مناط الاتصاف هو وجود طبيعة الوصف ولو بوجود فرد منها لغيره فذلك متحقق في وجود الحرارة من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية للذهن ايضا فلا معنى لعدم الاتصاف والحاصل ان القول بان الحرارة من حيث اكتنافها بالعوارض الذهنية موجودة للذهن والحرارة من حيث هي هي ليست موجودة له لا معنى له اصلا اذ حلول الفرد يستلزم حلول الطبيعة بل هو عينه فاذا كانت الحرارة من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية موجودة للذهن كان طبيعتها المطلقة ايضا موجودة للذهن فيتحقق مناط الاتصاف كما لا يخفى على من له فهم سليم واجاب

شارح التجريد يعني العلامة القوشجي عن اصل الاشكال بالفرق بين القيام بالذهن والحصول فيه بان حصول الشئ في الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به كحصول الشئ في الزمان والمكان فان حصول الشئ في الزمان لا يوجب اتصاف الزمان بالحاصل فيه وكذا الحصول في المكان لا يوجب اتصاف المكان به بل الموجب للاتصاف به هو قيامه به لا حصوله فيه وهذه الاشياء اعني الحرارة والبرودة والزوجية والفردية والامتناع وامثالها انما هي حاصلة في الذهن لا قائمة به فلم يوجب اتصاف الذهن بها وانما كانت يوجب اتصاف الذهن بها ان لو كانت قائمة به وليس كذلك وزعم شارح التجريد ان بهذا الفرق يندفع اشكال آخر قوي يرد على القائلين بحصول الاشياء بانفسها الا بصورها واشباحها في الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد في الذهن فانا نعلم يقينا ان هناك امرين احدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكلي وجوهر اعني مفهوم الحيوان اذ المراد بالجوهر هيئة اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وثانيهما موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض فعلى طريقة القائلين بالشبح والمثال الموجود في الذهن هو مفهوم الحيوان الذي شبحه قائم بالذهن اذ المراد بوجوده امر في الذهن على هذه الطريقة قيام شبحه ومثاله في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم والموجود في الخارج هو هذا الشبح القائم بالذهن الشخصي الموجود في الخارج فهو ايضا جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية وعلم فلا اشكال واما على طريقة القائلين بوجود الاشياء انفسها في الذهن فيشكل انه اذا حصلت حقيقة جوهرية في الذهن كانت تلك الحقيقة علما وعرضا اذ ليس هناك على هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذي هو موجود في الذهن وقائم به ومعلوم فيلزم ان يكون شئ واحد علما ومعلوما وجوهرا وعرضا واذا فرق بين القيام والحصول لا يلزم ذلك لان الحاصل في الذهن غير القائم به فالحاصل في الذهن معلوم وجوهر والقائم به علم وعرض فمفهوم الحيوان مثلا اذا حصل في الذهن فح يقوم بالذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المفهوم وهو عرض وجزئي لكونه قائما بنفس شخصية وتشخصات ذهنية وهو الموجود في الخارج واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم هذه عبارته في شرح التجريد وقال شارح التجريد في الحاشية المنهية لا يقال مدار اندفاع الاشكال على اثبات هذه الكيفية النفسانية ولا دخل فيه للفرق بين القيام والحصول لانا نقول اذا لم يفرق بين القيام والحصول كان الاشكال الوارد وهو ان الموجود في الخارج الذي هو علم وعرض من الكيفيات النفسانية ما هو بانيا غير مندفع اذ ليس هناك على هذا التقدير الا مفهوم الحيوان الذي هو حاصل في الذهن وهذه الكيفية النفسانية التي هي ايضا حاصلة في الذهن وكلاهما موجودان في الذهن فيشكل ان الموجود في الخارج ما هو واما اذا فرق بين الحصول والقيام نقول هذه الكيفية ليست حاصلة في الذهن حتى تكون موجودة في الذهن بل قائمة بالذهن وموجودة في الخارج واعترض عليه المحشي بوجوه منها ما قال وانت تعلم ان حصول الشئ في الذهن عندهم نفس الحلول فيه وليس من قبيل حصول الشئ في الزمان والمكان الا ترى انهم استدلوا على بساطة النفس ببساطة الحاصل فيها حيث قالوا النفس تعقل البسيط الذي لا جزء له كالوحدة والنقطة فيجب ان لا تكون منقسمة اذ لو انقسمت لزم انقسام ما هو حاصل فيها ولو كان الحصول في الذهن من قبيل حصول الشئ في الزمان والمكان لما تم هذا الاستدلال كما لا يخفى وفيه ان العلامة القوشجي قد اعترض على هذا الاستدلال بان الحصول في الذهن ليس عبارة عن الحلول فيه حتى يلزم من انقسام النفس انقسام ما هو حاصل فيها فما ذكر ليس حجة على العلامة القوشجي نعم ما قال لا يصلح توجيها لكلامهم لانهم باجمعهم صرحوا ان الحصول في الذهن عبارة عن الحلول فيه فلا يندفع به الاشكال عن القوم فتامل ومنها قوله وليس ههنا امران متغايران بالذات احدهما معلوم وحاصل في الذهن والآخر علم وقائم به قال في الحاشية فلا يرد ان هذا مخالف لقوله فيما قبل انه يجوز ان يكون للشئ الواحد وجودان في الذهن باعتبارين احدهما

يحذو حذو الوجود الخارجي والآخر لا يحذو حذوه وبالاعتبار الاول علم وبالاعتبار الثاني معلوم انتهى وجه عدم الورود ان المنفي ههنا امران متغايران بالذات وما سبق انما هو اثبات الامرين المتغايرين بالاعتبار وان استدلال على انتفاء الامرين المتغايرين بالذات قوله لان الامر القائم بالذهن ان كان نفس المعلوم يعود الاشكال وهو كون الذهن حارا او باردا حين تصور الحرارة والبرودة وكون الشيء جوهرا او عرضا عند حصول الحقيقة الجوهرية في الذهن وان كان غيره بالذات يلزم ان لا يكون علما لان العلم مبدأ الانكشاف والشيء اذا حصل بنفسه انكشف والحاجة الى ان يحصل بما يغايره فيه ما افاد بعض الاكابر قدس سره انه مبني على ان علم نفس المعلوم الحاصل وهو عالم بين بعد بديل والا بين في نفسه واذا لم يكن العلم نفس المعلوم فنقول والشيء اذا حصل بنفسه انكشف ثم ان الحصول المطلق غير كاف في الانكشاف بل لا بد من الحلول فلا ضرورة ان العلم صفة من صفات النفس واذ قد انكر العلامة القوشجي الحلول فلا يكون حصول الصورة علما ومنها ما قال المحشي في شرح الرسالة القطبية ان حاصل قول العلامة القوشجي كما يظهر بالتامل ان القائم بالذهن شيء المعلوم ومثاله والحاصل فيه عين المعلوم ونفسه فوجه بين المذهبين ان القائم بالذهن لما كان علما يجب ان يكون صورة مطابقة للمعلوم فاما ان تكون مغايرة له او متحدة معه والثاني باطل والا يعود الاشكال ويرجع الى السفسطة لثبوتة في الحاصل في الذهن فالقائم بالذهن شيء المعلوم كما ان الحاصل في الذهن نفس حقيقته والحق ان ما قال العلامة القوشجي ليس جمعا بين المذهبين لانه يقول صريحا ان العلم كيفية نفسانية مغايرة للحاصل في الذهن وتلك الكيفية النفسانية ليست شيئا لان الشيء عبارة عما يوخذ عن الشيء ذي الصورة وتلك الكيفية النفسانية غير ماخوذة عن ذي الصورة بل تلك الكيفية مغايرة للحقيقة الحاصلة في الذهن متعلقة بها تعلق الفعل بما وقع عليه فالقول بها ليس قولا بالشيء والمثال فالاعتراض عليه بان قوله هذا جمع بين المذهبين كما وقع عن الصدر المعاصر للمحقق الدواني وتبعه المحشي ناش من قلة التدبر في كلامه نعم ما ذهب اليه من حصول الاشياء في الذهن من دون حلولها فيه غير صحيح وذلك لانه لو لم يكن الذهن محلا للصور العقلية الجوهرية بل يكون حصولها فيه على نحو حصول الشيء في الزمان والمكان وجب ان لا يكون الذهن محلا للصور العقلية الجوهرية ايضا فلا فرق بين وجود الاعراض في الذهن وبين وجود الجواهر فيه بان يكون وجود الاعراض فيه على نحو وجودها في الموضوعات ووجود الجواهر فيه على نحو آخر فيلزم قيام الصور العرضية بانفسها في الاذهان فيلزم كون الصور العرضية جواهر وهذا ليس بامر بين لزوم من لزوم كون الصور الجوهرية اعراضا على ان الحرارة والبرودة والزوجية والفردية وامثالها اعراض بلا ريب فاذا حصلت في الذهن فاما ان يكون حين حصولها في الذهن قائمة بانفسها فلم يبق اعراضا بل تصير جواهر او تكون قائمة بالذهن فيعود الاشكال فتامل ثم لا اشكال في كون الشيء الواحد علما ومعلوما لتحقق المغايرة الاعتبارية بينهما انهم قالوا ان الحاصل في الذهن من حيث انه قائم بالذهن ومكتنف بالعوارض الذهنية علم ومن حيث هو هو مع قطع النظر عن الاكتناف بالعوارض الذهنية معلوم فالصورة الحاصلة في الذهن علم ومعلوم باعتبارين وهذا سخيف جدا اذ الحاصل في الذهن بلا اعتبار المعتبر صورة واحدة بالضرورة لكن العقل بضرب من التحليل يحللها الى المهية من حيث هي هي والشخص وليس هناك موجودان المهية من حيث هي هي والشخص المكتنف بالعوارض الذهنية فلا يصح ان يكون هو العلم والمعلوم معا لانهما متضايفان مصداق احد المتضايفين لا بد وان يكون مغايرا لمصداق المضايف الآخر والمغايرة الاعتبارية بينهما انما هو بعد تحقق مصداقيتهما مع انه يجب التغاير بينهما في مرتبة المصداق كما تقرر عندهم وايضا لو كان المعلوم هو الشيء من حيث هو هو لزم ان لا تتعلق

العلم بالشخص فلا يكون الشخص معلوما ولا سبيل الى القول بان الشخص الخارجي يحصل بنفسه في الذهن مع تشخصه الخارجي ويعرضه الوجود الذهني كما يفهم من كلام الشارح في المقدمة اذ انتقال الشخص الخارجي الى الذهن باطل قطعا كما سينكشف ان شاء الله تعالى على انه لا يمكن ان يقال مثل هذا في علم الاعراض الخارجية المتشخصة بالتشخص العيني لان انتقال العرض عن موضوعه باطل بالفاقهم فالحق ان القول بان العلم والمعلوم متحدان بالذات متغايران بالاعتبار باطل لان هذا التغاير اعتباري متحقق بعد تحقق مصداق العلم والمعلوم وتحققها غير متوقف على اعتبار الذهن ولحاظه فتامل ولا اشكال ايضا في كونه جوهرا وعرضا لان الجوهر مهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع والعرض موجود في الموضوع كما صرح به الشيخ في الهيات الشفاء اعلم انه قال الشيخ في الهيات الشفاء واما العلم فان فيه شبهة وذلك لان القائل ان يقول ان العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها وهي صور جواهر واعراض فان كانت صور الاعراض اعراضا فصور الجواهر كيف تكون اعراضا فان الجوهر لذاته جوهر فمهية لا تكون في موضوع البتة ومهية محفوظة سواء نسبت الى ادراك العقل لها او نسبت الى الوجود الخارجي فنقول ان مهية الجوهر جوهر بمعنى انه الموجود في الاعيان لا في موضوع وهذه الصفة موجودة لمهية الجواهر المعقولة فانها مهية شانها ان تكون موجودة في الاعيان لا في موضوع اي ان هذه المهية هي معقولة عن امر موجوده في الاعيان ان يكون لا في موضوع واما وجوده في العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حده من حيث هو جوهر اي ليس حد الجوهر انه في العقل لا في موضوع بل حده انه سواء كان في العقل او لم يكن فان وجوده في الاعيان ليس في موضوع فان قيل فالعقل ايضا من الاعيان قيل يراد بالعين التي اذا حصل فيها الجوهر صدرت عنه افاعيله واحكامه والحركة لاك مهيتها انها كمال بالقوة وليست في العقل حركة بهذه الصفة حتى يكون في العقل كمال بالقوة من جهة كذا حتى يصير مهيتها محركة للعقل لان معنى كون مهيتها على هذه الصورة هو انها مهية تكون في الاعيان كمالا لما بالقوة واذا عقلت فان هذه المهية تكون ايضا بهذه الصفة فانها في العقل مهية تكون في الاعيان كمال ما بالقوة فليس تختلف كونها في الاعيان وكونها في العقل فانه في كليهما على حكم واحد فانه في كليهما مهية توجد في الاعيان كمالا لما بالقوة فلو كنا قلنا ان الحركة مهية تكون كمالا لما بالقوة في الاين مثلا لكل شئ يوجد فيه ثم وجدت في النفس لاك كانت الحقيقة تختلف وهذا القول القائل ان حجر المغناطيس حقيقته انه حجر يجذب الحديد فاذا وجد مقارنا لجسمية كف الانسان ولم يجذبه ووجد مقارنا لجسمية حديد ما جذبه فلم يجب ان يقال انه بالحقيقة في الكف وفي الحديد بل هو في كل واحد منهما بصفة واحدة وهو انه حجر من شانه ان يجذب الحديد فانه اذا كان في الكف ايضا كان بهذه الصفة واذا كان عند الحديد ايضا كان بتلك الصفة فلك حال مهيات الاشياء في العقل والحركة في العقل ايضا بهذه الصفة وليس اذا كانت في العقل في موضوع فقد بطل ان يكون في العقل ليست مهية ما في الاعيان ليس في موضوع فان قيل قد قلتم ان الجوهر هو مهية لا تكون في موضوع اصلا وقد صرتم مهية المعلومات في موضوع فنقول قد قلنا انه لا يكون في موضوع في الاعيان اصلا فان قيل قد جعلتم مهية الجوهر انها تارة تكون عرضا وتارة تكون جوهرا وقد منعتم هذا فنقول انا منعنا ايضا ان يكون مهية شئ يوجد في الاعيان مرة عرضا ومرة جوهرا حتى يكون في الاعيان يحتاج الى موضوع ما وفيها لا يحتاج الى موضوع البتة ولم نمنع ان يكون معقول تلك المهية يصير عرضا اي يكون موجودة في النفس لا كجزء وفي هذا الكلام كلام اما اولا فلان الصورة الحالة من الجوهر جوهر والجوهر الحال يجب ان يكون المحل متقوما به ولا ريب ان الذهن ليس متقوما بالصورة الحالة فيها واجيب بان ذلك انما هو في الحلول في الاعيان وهذا الحلول ذهني فلا قباحة في ان يكون محله موضوعا للمادة والتحقيق ان وجود الصورة في الذهن

ليس على نحو وجود الشئ في الزمان والمكان بل على نحو وجود الشئ الحال في المحل وقد اتفقوا على انحصار الحال في الصورة والعرض والمحل في المادة والموضوع ووجود الصورة في الذهن ليس على نحو وجود الصورة في ما وتسمى الاستناد الذهني عنها في المقوم لان الصورة منحصرة في الجسمية والنوعية والصورة الذهنية ليست في شئ منهما فوجود الصور الذهنية في الذهن ليس الا على نحو وجود الاعراض في موضوعاتها فهي اعراض في الذهن فتكون حقائقها وماهياتها محتاجة الى موضوع فلا يكون من حق ماهياتها ان تكون لا في موضوع واما ثانيا فلان الحلول انما يكون بالافتقار الذاتي ولا شك ان الجواهر ليست مفتقرة الى المحل فلا يكون لها حصول وبالجملة كل مهية لا بد من ان توجد اما حالة او مستغنية كما صرحوا به في بحث اثبات الهيولى في جميع الاجسام بعد اثباتها في الاجسام القابلة للانفصال الكلي وتفصيله انهم استدلوا على ثبوت الهيولى في جميع الاجسام بعد اثباتها في الاجسام القابلة للانفصال الكلي بان طبيعة الصورة الجزئية طبيعة واحدة نوعية فذلك الطبيعة الواحدة اما ان تكون عينية عن الهيولى فلا تكون حالة فيها اصلا مع انه قد ثبت حلولها في بعض الاجسام او تكون مفتقرة اليها فلا توجد بدون حلولها فيها فنقول مثله هنا انه لا يخلو اما ان تكون المهية الانسانية مثلا غنية عن الموضوع او مفتقرة الى موضوع ما على الاول يستحيل ان تكون حالة في الذهن اذ الحلول لا يتصور بدون الافتقار الذاتي وعلى الثاني يستحيل ان تكون قائمة بنفسها واجيب بان ما ذكرتم انما هو في الوجود العيني يعني ان ما وجد في الاعيان على طريق الحلول لا يوجد بدون المحل فان الحلول لا بد له من الافتقار الى المحل في الوجود العيني فلا يمكن ان يوجد بعض الافراد في الخارج في غير المحل وبعضها في الخارج في المحل وفيه ان التخصيص بالوجود الخارجي تحكم فان الضرورة حاكمة بان الحلول لا بد له من الافتقار وهذا الحكم نافذ في الوجودين اذ الطبائع المستقلة لا يمكن ان تكون اوصافا ولنعم ما قال الشيخ آخر والحق ان ما ذكره الشيخ ان صح فانما يصح في المعلوم الاني العلم لانه موجود خارجي لكونها قائمة بالنفس منضمة اليها في الخارج مع قطع النظر عن الاعتبار والفرض فهي ليست بتحقيقة جوهرية بل هي حقيقة عرضية فهي في الاعيان في موضوع فلا يمكن ان يكون هي مهية من حقها في الاعيان ان تقوم لا في موضوع حتى يقال انها جوهر فتامل بل الاشكال انما هو في كون الشئ جوهرا وكيفيا لانهما مقولتان متباينتان تمتنع صدقهما على شئ واحد اعلم ان القائلين بكون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة لما قالوا العلم من مقولة الكيف اورد عليهم ان الصورة الحاصلة من الجوهر جوهر لانحفاظ المهيات في انحاء الوجودات وكيف ايضا لصدق رسم الكيف عليه فيلزم كون شئ واحد جوهرا وكيفا مع انهما مقولتان متباينتان وصدقهما بالذات على شئ واحد ممتنع لان للمقولة جنس عال ولا يمكن ان يكون لشئ واحد جنسان في مرتبة واحدة واجابوا عن هذا الاشكال بوجود منها ما قال المحقق الدواني ان عدهم العلم كيفا على طريق المسامحة وتشبيه الامور الذهنية بالامور العينية وفيه انهم قسموا الكيف الى اقسامه وعدوا العلم من الكيفيات النفسانية فلا يصلح ما قال توجيها لكلامهم ومنها ما قال بعضهم ان الكيف يطلق على معنيين الاول الكيف الذي هو المقولة والثاني الكيف بمعنى العرض العام والعلم كيف بمعنى العرض العام وهو اعم من الكيف الذي هو المقولة او الكيف الذي هو المقولة معناه مهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع ولا يكون تعقلها موقوفا على تعقل الغير ولا يكون فيها اقتضاء والقسمة والنسبة والكيف الذي هو عرض عام واعم من المقولة هو عرض موجود في الموضوع بحيث لا يكون تعقله موقوفا على تعقل الغير ولا يكون فيه اقتضاء القسمة والنسبة وفيه انهم صرحوا ان العلم من مقولة الكيف واورد عليه المحشي في شرح الرسالة القطبية بان ذلك بعد تسليم ان القوم يطلقون الكيف على هذين المعنيين يشكل بالصورة الجزئية

الحاصلة من الاضافة المخصوصة والمقدار المشخص فان الاولى قابلة للنسبة والثانية للقسمة وما اجاب عنه بعض الاكابر قه انه لا يلزم من كون شئ قابلا للنسبة والقسمة ان يكون صورتا لمالك ففيه انه لا يستقيم على تقدير القول بحصول الاشياء بانفسها في الذهن ومنها ما قال الصدر المعاصر للمحقق الدواني ان حصول ماهية الشئ في الذهن اعم من ان يبقى فيه كما كان او ينقلب فيه ماهية اخرى حتى كان شيئا ما اذا وجد في الخارج كان ماهية واذا وجد في الذهن صار ماهية اخرى فالجوهر بعد ما وجد في الذهن يصير عرضا وكيفا بناء على تقدم الموجودية على الماهية وتعقب عليه المحقق الدواني بان ما ذكره سفسطة ظاهرة اذ انقلاب الماهية غير معقول بل المعقول من الانقلاب ان ينقلب المادة من صورة الى اخرى او المعروض من صفة الى صفة اخرى وذلك انما يتصور اذا كان هناك امر يقبل الصفة الزائلة والصفة الزائلة كالميول العنصرية التي تقبل الصورة المائية تارة والهوائية اخرى او الجسم الواحد يقبل تارة السواد وتارة البياض وذلك يستلزم ان يكون الحادث والزائل متواردين على محل واحد هيولى كان ذلك المحل او موضوعا وليس لكل امر يوجد في الذهن محل او موضوع غير الذهن كيف ومن المعلومات انه ليس لمحل اصلا الا الذهن باعتبار حصوله فيه ومعلوم ان الذهن لا ينقلب من الصورة الذهنية التي عنده كيف بالحقيقة الى العين الخارجي الذي هو الجوهر وليس للامر الذهني والخارجي محل مشترك ينقلب من احدهما الى الآخر فيستحيل الانقلاب الذي توهمه وليت شعري ما الامر الواحد الذي زعم انه بحيث اذا وجد في الخارج كان ماهية واذا وجد في الذهن كان ماهية اخرى وكيف يحفظ الوحدة مع تعدد الماهية ثم تقدم الموجودية غير بين ولا مبين وعلى فرض التسليم لا يوجب جواز الانقلاب اذ العوارض المتقدمة كانت او متاخرة لا تغير حقيقة المعروض فانها انما تعرض لتلك الحقيقة فلا بد من بقائها معها ثم على فرض الانقلاب يكون الحاصل في الذهن مغايرا في الماهية الحاصل في الخارج وهو خلاف مقتضى الدليل الدال على الوجود الذهني وما ذكره من ان حصول الماهية في الذهن اعم من ان يبقى فيه على ما كان او ينقلب فيه الى ماهية اخرى من قبيل ان يقال حصول زيد في الدار اعم من ان يبقى فيه على ما كان او ينقلب فيه الى غير زيد كعمرو مثلا ثم من البين انه اذا لم يكن بين الامرين امر مشترك يبقى مع الانقلاب كالمادة او الجنس مثلا لم يصدق ان هناك شيئا واحدا يكون تارة ذلك واخرى امرا آخر ومنها ما قال الصدر الشيرازي في حواشي الهيات الشفاء ان الحاصل في الذهن حقيقة الجوهر فالحاصل في الذهن نفس الجوهر ثم هو فرد من افراد الكيف فصدق الجوهر عليه صدق اولي وصدق الكيف صدق شائع فلا استحالة في كونه جوهرا وكيفا لاختلاف نحوي الحمل وهذا ليس بشئ اما اولا فلان الجوهر الموجود في الذهن شخص قطعا لان اختلاف الوجود يستلزم اختلاف الشخص فالحاصل في الذهن شخص من الجوهر فلا يمكن ان يصدق عليه الجوهر صدقا اوليا والحق ان هذه المواخذة تشبه المواخذة الانتقاضية واما ثانيا فلانه اذا صدق الجوهر عليه صدقا اوليا او شائعا ذاتيا يكون الجوهر عينه او ذاتيا له واذا صدق عليه الكيف يلزم اندراج الحقيقة الجوهرية تحت الكيف فلا تخلص عن الاشكال ومنها ما قال المحشي وانا قلت في حله اذا حصل الشئ في الذهن بحيث صار له وصف مسمى بالحالة الادراكية وحمل ذلك الوصف عليه حملا عرضيا فيقال لما هو حاصل في الذهن علم وصورة علمية وهذا المحمول ليس نفس الموضوع والا لكان محمولا عليه حال كونه في الخارج ايضا ضرورة ان الذات والذاتي لا يختلفان باختلاف الوجود فهذا الحمل حمل عرضي كحمل الكاتب على الانسان فالعلم بحسب الحقيقة ليس نفس الحاصل في الذهن بل عارض له فالعارض كيف يصدق رسمه عليه لانه موجود في موضوع وغير مقتض للقسمة والنسبة لذاته والمعروض يعني الحاصل في الذهن عرض لكونه موجودا في الموضوع الذي هو الذهن وتابع للموجود الخارجي في الجوهرية والكيفية

وغيرها بالاتحاد ومصنفي الماهية النوعية فالمعلوم الخارجي ان كان كيفا فذاك الحاصل كيف وان كان جوهرا فذاك ايضا جوهر وهكذا في باقي المقولات واعلم انه قد اورد على المحشي بانه لو كان العلم عارضا للصورة الحاصلة في الذهن كان محمولا عليها اما بالمواطاة وهو باطل اذ المبادي لا تحمل مواطاة على معروضاتها او بالاشتقاق فيلزم كون الصورة عالمة واجيب عنه بان هذا الوصف قائم بالعالم بالصورة حتى يلزم كون الصورة عالمة بل هي مقارنة للصورة في موضوع واحد وهو العقل وليس بينهما علاقة العروض الا على المسامحة كالكاتب والضاحك فكما ان كلا منهما عرضي للآخر من حيث المقارنة في موضوع واحد من دون عروض احدهما للآخر كذلك الحالة عرضية للصورة من حيث المقارنة في موضوع واحد من دون عروضها للصورة وهذا ليس بشيء اذ لو سلم صحة مقارنة الصورة للحالة الادراكية في موضوع واحد على اطلاقه فلا يلزم من مقارنة وصف لوصف في موضوع واحد ان يكون احدهما عرضيا للآخر والا لزم ان يكون سائر صفات النفس عرضية للصورة ومفهوم الضاحك عرضي للافراد الكاتب لما مر وذلك لاجل علاقة العروض فان قيل الحالة والصورة متحدان وجودا والحالة قائمة بالنفس بقيام الصورة بها فان قيام احد المتحدين يستلزم قيام المتحد الآخر به ولا يلزم كون الصورة عالمة اذ مناط حمل المشتق على شيء قيام المبدأ به لا الاتحاد معه لا يقال الى طائل اذ لا يمكن ان يكون الاتحاد بين الحالة والصورة بالذات ضرورة ان احدهما ليس عين الآخر ولا اذا تيا له فانما يكون اتحادا بالعرض فلا بد وان يكون احدهما وهي الحالة متنزعا عن الآخر وهي الصورة فتكون الحالة قائمة بالصورة قياما انتزاعيا فيلزم كون الصورة عالمة وان قيل هذا النحو من القيام ليس مناط صدق المشتق على شيء يقال يلزم على هذا ان لا يكون قيام المبادي الانتزاعية بمناشيها مناطا لصدق مشتقاتها عليها والحق انه على تقدير كون الحالة عرضية للصورة لا معنى لكونها قائمة بالذهن الا بالعرض فيكون المتصف بالحالة اولا وبالذات هي الصورة وتحقيق المقام بحيث يميط غواشي الاوهام ان الحاصل في الذهن لا يمكن ان يكون نفس ما في الخارج وذلك لان الحاصل في الذهن اما ان يكون الاشخاص الخارجية بعينها كما يدل عليه كلام الشارح في المقدمة وهذا باطل قطعا لان الواحد بالعدد لا يمكن ان يتعدد وجوده وايضا تعدد الوجود يستلزم تعدد التشخص وتشخص واتحد تشخصين محال بالبداهة وبالجملة وحدة الوجود يستلزم وحدة التشخص وتعدده تعدده فلا معنى لكون الشخص الخارجي حاصلا في الذهن بعينه والا يلزم كون شخص واحد شخصين واما ان يكون الحاصل في الذهن الماهية الكلية مع قطع النظر من التشخصات الخارجية وهذا انما يتصور لو كان الشخص الخارجي عبارة عن الماهية المعروضة للتشخص حتى يمكن ان يحصل الماهية في الذهن بعد تجريدها عن تشخص العارض واما اذا كان التشخص منتزعا عن نفس الماهية كما هو الحق فلا يمكن حصول الماهية الخارجية في الذهن على ان مصداق الوجود نفس الماهية بلا انضمام شيء وعروض عارض كما سبق تحقيقه فالماهية الموجودة في الخارج بنفس ذاتها مصداق للموجودية الخارجية فلا يمكن ان توجد الماهية في الذهن والا يلزم ان تكون عين وجودها في الذهن مصداقا للموجودية الخارجية ومنشأ لترتب الآثار الخارجية وهو محال قطعا وايضا لو حصلت الماهية الكلية في الذهن لكانت تمام ماهية الشخص الذهني ضرورة ان كل كلي تمام ماهية اشخاصه فيصدق عليه صدقا ذاتيا فيلزم ان يكون الانسان الحاصل في الذهن حيوانا ناطقا ضاحكا وكاتبا وهو مستحيل والحق ان الحاصل في الذهن اشباح الاشياء وامثالها لا انفسها وحقائقها فالصورة الحاصلة في الذهن كانت مثال للحقيقة الموجودة في الخارج ولذا لا يترتب على الشيء الذهني آثار الشيء الخارجي وما قالوا ان الشبح مباين لذي الشبح

والحكم على المباين لا يكفي للحكم على المباين الآخر ولا يكون كاشفا له فنقول ان العلم بالوجه علم بذي الوجه مع انه مباين له فيجوز ان يكون شبح الشئ الحاصل في الذهن كاشفا له فان قيل ادلة الوجود الذهني لو تمت لدلت على ان الحاصل في الذهن الاشياء انفسها يقال ظاهر ان الشخص الخارجي لا يحصل في الذهن بنفسه بل الحاصل في الذهن مغاير لما في الخارج وجودا وشخصا وان كان مشاركا له في الهوية النوعية فلما كفى تعلق العلم بالامر المغاير للشئ وجودا وشخصا في كشف الشئ العيني فيجوز ان يكفي تعلق العلم بالشبح الماخوذ منه المغاير له للانكشاف فنقول الحق ان للصورة الحاصلة في الذهن تكونين من العلاقة مع ذي الصورة الاول انها حكاية عن ذي الصورة والثاني انه متحد معه بحسب الهوية فالعلاقة التي يوجب الانكشاف ان كانت هي الاولى فهي متحققة بين الشبح وذي الشبح ايضا وان كانت هي الثانية يلزم ان تكون الصورة الحاصلة من زيد كاشفة لعمرو لانهما متحدان بحسب الهوية ايضا فحال الصور الذهنية بالقياس الى ذوات الصور حال التماثيل بالقياس الى ماهيات تماثيله فكما ان الذهن ينتقل من التماثيل الى ذويها مع كونها مباينة اياها كذلك يجوز ان ينتقل الذهن من الاشباح الى ذوات الاشباح مع مباينتها اياها اذا عرفت هذا فاعلم انه لا يمكن ان يكون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة في الذهن سواء كانت متحدة مع ذي الصورة بحسب الهوية او مغايرة لها اما اولا فلان العلم حقيقة واحدة محصلة كما يشهد به الضرورة العقلية وقد صرحوا به ايضا حيث قالوا العلم جنس تحته نوعان والصورة الحاصلة في الذهن لا يمكن ان تكون حقيقة واحدة واما ثانيا فلما اقاموا الاستاذ العلامة ابو القاسم وهو يقتضي تمهيد مقدمات الاولى ان الحاصل في الذهن من الشئ صورة واحدة بشهادة الضرورة الثانية ان الشئ الموجود في الخارج لا يمكن ان يكون هو المعلوم حقيقة لانه قد يبقى والعلم باق ومن المستحيل بقاء العلم بدون المعلوم الثالثة ان الشئ الواحد بالعدد لا يكون عالما ومعلوما باعتبار واحد لانهما متضايفان فلا يمكن اجتماعهما في محل واحد باعتبار واحد الرابعة ان علمنا بالشئ لا يتوقف على اعتبارات الذهن وفروضه اذا تمهد هذه المقدمات فنقول الصورة الحاصلة من الشئ في الذهن اما علم فقط والمعلوم غيرها او معلوم فقط والعلم غيرها او علم ومعلوم معا فاما باعتبار واحد او باعتبارين مختلفين لا سبيل الى الثالث ولا الى الرابع لان العلم على هذا التقدير يكون متوقفا على اعتبارات الذهن وفروضه فاذا قطع النظر عنها فاما ان يكون العلم والمعلوم متحدين ذاتا واعتبارا او يكون كلاهما منتفيين بالمرة ولا الى الاول فان المعلوم على هذا التقدير اما ان يكون هو الشئ الموجود في الخارج وهو باطل او يكون هو الشئ المتقرر في الاذهان العالمية وهو ايضا باطل لانا نتكلم في علمنا بالجزئيات المادية ومن المستحيل ارتسامها في الاذهان العالمية وايضا يجري الكلام في علوم تلك الاذهان فانها تعلم امورا لا تحقق لها في الاعيان فان كان علومها هي الصور المرتسمة فاذا معلوماتها ولا يمكن ان تكون هي الامور الخارجية لانتفائها فيكون علومها كيفيات اخر متعلقا تها تلك الصور واذ العلم حقيقة واحدة لا يختلف افرادها بالحقائق من جهة اختلافها بالقدم والحدوث اذ القدم والحدوث من عوارض الهويات لا دخل لها في تقويم الحقائق فتكون علومنا ايضا كيفيات غير الصور فان قلت ادلة الوجود الذهني لو تمت لدلت على ان الحاصل في الذهن هو العلم قلت ادلة الوجود الذهني على تقدير تمامها انما تدل على ان المعلوم اذا تعلق به العلم فلا بد ان يكون موجودا في الذهن ولا دلالة لها على ان الحاصل في الذهن هو العلم فان قلت لم لا يجوز ان يكون الحاصل في الذهن هو العلم والمطابقة مع المعلوم والا مطابقة معه من غير ان يكون العلم والحاصل امرا الا الصورة الحاصلة يقال ان اريد بالمطابقة والا مطابقة تحادهما مع امر الهوية ومعها فكون المطابقة والا مطابقة بهذا المعنى

من شان العلم مم وان اريد بها انكشاف الشئ كما هو وحده فكونهما من شيون الصورة مم والحق ان العلم صفة انضمامية منضمة الى النفس لانه لو كان انتزاعيا لم يكن موجودا الا لوجود المنشأ فيكون العلم حقيقة ذلك المنشأ ويجرى الكلام فيه فنقول انه صفة منضمة الى النفس موجودة في الخارج بوجود غير وجود وموصوفة ذات اضافة الى المعلوم متعلقة به تعلق الفعل بما وقع عليه غير متحدة معه وجودا فلو كانت متحدة مع المعلوم فلا بد وان يكون احدهما موجودا بالذات والآخر موجودا بالعرض واذا الصورة موجودة بالذات فهذه الصفة تكون موجودة بالعرض فتكون انتزاعية وقد ظهر بطلانه فهي موجودة منتزعة عن الصورة فلا تكون محمولة عليها لان مناط الحمل هو الاتحاد في الوجود لا يقال قد يكون مناط الحمل بين الشيئين حلولهما في ثالث كما بين الضاحك والمتعجب المحمول احدهما على الآخر لحلولهما في ذات واحدة وههنا ايضا كذلك اذ الصورة وتلك الصفة حالتان في محل واحد لانا نقول حلول الشيئين في ثالث لو استوجب الحمل بينهما لوجب ان يحمل تلك الصفة على سائر صفات النفس ايضا والضاحك غير محمول على مفهوم المتعجب بل على افراده مع انك قد عرفت ان حمل تلك الصفة على الصورة لا يصح مواطاة ولا اشتقاقا فهي عرض موجود في موضوع هو العالم ومندرج تحت مقولة الكيف وان عرضه الاضافة الى المعلوم واذ قد ثبت ان الصورة ليست علما فهي المعلوم وهي عرض في الاذهان وهذا على طريقة حصول الاشباح ظاهر جدا ضرورة ان الاشباح اعراض محاكية لذوات الاشباح حالة في الموضوعات واما على راى من ذهب الى ان الاشياء حاصلة بانفسها في الاذهان فالخطب صعب كما لا يخفى على اولى النهى والافهام ولقد اطنبنا الكلام وارخينا الزمام في تنقيح هذا المرام لان المقام من مزال اقدام الاعلام والله ولى التوفيق والالهام وبهذا التحقيق الذى ذكرنا من كون العلم عبارة عن الحالة الادراكية المغايرة للصورة المحمولة عليها حملا عرضيا ينحل الاشكال المشهور في التصور والتصديق وهو ان المحققين ذهبوا الى انهما مختلفان بحسب الحقيقة لا بحسب المتعلق فقط كما ذهب اليه المتاخرون واذا تعلق التصور بالتصديق بناء على ان التصور تعلق بكل شئ يلزم اتحادهما لاتحاد العلم والمعلوم بالذات مع انكم قلتم انهما نوعان متباينان وقد تقرر بانه اذا تعلق التصور بما تعلق به التصديق يلزم اتحادهما مع معلوميهما فيلزم اتحادهما نوعا مع انهما مختلفان بحسب الحقيقة وقد اجاب عنه الحشي في شرح الرسالة القطبية بان اتحاد العلم بالمعلوم مخصوص بالعلم التصوري واما العلم التصديقي فعلى تقدير كونه علما غير متحد مع المعلوم وعسى ان يكون هذا مكابرة لان هذا التخصيص من قبيل التخصيص في العلوم الادبية ولا مساغ له في العلوم العقلية كما لا يخفى وقد اجيب عن الاول بمنع امكان تصور حقيقة التصديق فان قلت هم قد صرحوا بان التصور لا جزئية فيتعلق بكل شئ قلت لا يلزم من تعلق التصور بكل شئ تعلقه بكل وجه وهذا ايضا مكابرة اذ لا حجر في تصور مية امكانية اصلا وذلك اى انحلال الاشكال المذكور لان التصور والتصديق قسمان لما هو علم بحسب الحقيقة وهي الحالة الادراكية المغايرة للصورة المتحدة معها وهما بحسب الحقيقة فما هو علم بحسب الحقيقة ليس متحدا مع المعلوم وما هو متحد معه ليس بعلم بحسب الحقيقة لانا لا نصدق هو عليه صدقا عرضيا حتى يلزم اتحادهما بحسب الحقيقة واعلم انه قال بعض المحصلين من نظار كلام الحشي لو كان التصور والتصديق عندهم نفس العلم بمعنى الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل الذى هو متحد مع المعلوم بوجه والاشكال لكنهم جعلوا اياهما نوعين من العلم ولا يلزم من اتحاد الجنس مع الشئ اتحاد انواعه معه لاشتمالها على فصول زائدة والجنس وان وجب حمله على الفصل لكنه يكون عرضا عاما له فلا يلزم من اتحاده اتحاده وانت تعلم ان اتحاد العلم مع المعلوم الا بان يتعلق به تعلقا وقوعيا ولا يمكن تعلقه به الا بتعلق احد نوعيه به وتعلق احد نوعيه اعني التصور مثلا بالمعلوم اعني التصديق مثلا مستلزم لاتحاد ذلك النوع مع النوع الآخر على تقدير كونه معلوما

على انه اما ان يكون تصور التصديق او المصدق به اولا يكون والثاني بط قطعا والا بطل قولهم التصور لا جزئية فيتعلق بكل شئ وعلى الاول لا يخلو اما ان يكون التصور المتعلق بالتصديق مثلا علما او لا يكون والثاني بط بالبداهة وعلى الاول يلزم اتحاد العلم الذي هو التصور مع التصديق او المصدق به فيلزم الاشكال واما قوله ولا يلزم من اتحاد الجنس الخ فلا يخفى سخافته لان الجنس الذي فيه الكلام ههنا اعني العلم اتحاده مع المعلوم مستلزم لاتحاد نوعيه معه قطعا فيلزم اتحاد احد نوعيه مع النوع الآخر كما عرفت آنفا وقوله والجنس وان وجب حمله آه في غاية السقوط فانه انما يتم لو كان الجنس متحدا مع شئ مع قطع النظر عن تحققه في ضمن النوع واما لو كان متحدا معه بعد تحصله بالفصل فيلزم من اتحاده اتحاده كما لا يخفى على من له دراية سليمة والله الهادي الى سبيل الرشاد ومنه العصمة والسداد **قوله** لان التضاد آه وذلك لان التضاد بين الشيأين انما هو بسبب اتصاف المحل بهما ومنشأ الاتصاف هو الوجود العيني المراد بالوجود العيني وجود الشئ بنفسه لا بصورته بحيث يترتب عليه الآثار سواء كان بسبب حاله في نفسه او كون موصوفه بحيث يصح ان ينتزع عنه نفس ذلك الشئ فيكون التضاد من احكامه والحاصل ان التضاد وكذا سائر اقسام التقابل انما يكون باعتبار اتصاف المحل بهما في الوجود العيني بالمعنى المذكور فلا يرد انا نعلم بالضرورة ان السواد لذاته مناف للبياض فلا يمكن اجتماعهما في محل واحد ولو كان الوجود الذهني حقا يلزم اجتماع المتضادين حين تصور السواد والبياض واللازم باطل فالملزوم مثله وجه عدم الورود انه ليس بين السواد والبياض تضاد حين تصورهما لان التضاد بين الشيأين انما هو من خواص وجود الشئ بنفسه لا بصورته **قوله** وبالجملة آه تفصيل المقام ان ههنا ثلث اعتبارات الاول اعتبار الشئ من حيث هو هو مع قطع النظر عن الوجودين الخارجي والذهني سواء كان هوية او ماهية فيشمل معلوم العلم الاحساسي والخيالي ايضا والثاني اعتباره من حيث انه مقترن بالعوارض الخارجية والثالث اعتباره من حيث انه مقترن بالعوارض الذهنية فالشئ من حيث هو معلوم بالذات لحصول صورته في الذهن وموجود في الخارج والذهن معا لحصوله في الخارج بنفسه وفي الذهن بصورته قد عرفت ان الماهية من حيث هي هي لا وجود لها الا في ملاحظة العقل واعتباره فلو كان الشئ من حيث هو هو معلوما لم يكن المعلوم متحققا مع قطع النظر عن الاعتبار والملاحظة فالظاهر ان المعلوم هي الصورة الموجودة في الذهن وما قال المحشي في بعض حواشي شرح الرسالة القطبية انه لو كان المعلوم بالذات هي الصورة القائمة بالذهن من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية لم تحتج الى اثبات الوجود الذهني بل لا تصور الانكاره ففيه ان المعلوم لا يجب ان يكون معلوما بجميع عوارضه ووجوهه فيجوز ان يكون متعلق العلم هو الصورة الحاصلة في الذهن لا بما هو مصداق الموجود الذهني ولا يكون وجوده الذهني معلوما اذ ليس علم تلك الذات التي هي مصداق الموجود الذهني على العلم بالموجود الذهني ولا مستلزما له قال الاوستاذ العلامة ابقاه الله لو كان الامر كما زعم لامكن ان يستدل على ان النفس ليست مجردة ولا بسيطة بان النفس معلومة بالعلم الحضوري قطعا فتعلق هذا العلم ان كان هي النفس المجردة لزم ان يعلم بعلمها التجرد والبساطة ايضا لكن التالي بط والا لما اختلف في بساطتها وتجردها فالمقدم مثله فتعلق هذا العلم الحضوري ليس هو النفس البسيطة المجردة فاذن متعلقه امر مركب مادي وانت تعلم فساد هذا الاستدلال اذ لا يلزم من كون متعلق هذا العلم هو النفس البسيطة المجردة ان يكون هي معلومة بجميع اوصافها من البساطة والتركيب والمادية والتجرد مثلا فكذلك لا يلزم من كون الصورة الموجودة في الذهن معلومة ان يكون وجودها الذهني ايضا معلوما حتى لا تصور انكاره ولا يحتاج الى الدليل على انه لا بعد عندي في ان يلتزم بماهية الوجود الذهني ولا يأبى بانكار عامة المتكلمين فانه تعسف صرف فافهم والشئ من حيث انه مقترن بالعوارض الخارجية معلوم بالعرض تقييد

العوارض بالخارجية بناء على ان الطبائع في الاكثر توجد من الموجودات الخارجية والاشياء من حيث انه مقترن بالعوارض الذهنية ايضا معلوم بالعرض
عنده واستدل على عدم كون الشيء من حيث انه مقترن بالعوارض الخارجية معلوما بالذات بقوله تحقق العلم عند انتفائه وهو صفة ذات اضافة
الى المعلوم والاضافة تستدعي تحقق الطرفين فالعلم ينتفي بانتفاء المعلوم كما ينتفي بانتفاء العالم فلا يتم ينتفي العلم بانتفاء الشيء الخارجي
ليس معلوما بالذات والشيء من حيث الاقتران بالعوارض الخارجية موجود في الخارج فقط والحقيقة انما هي في اللحاظ دون اللحوظ فالملحوظ موجود في
الخارج وليست الحقيقة جزءا منه حتى يلزم كونه اعتباريا وانما صار الشيء من حيث الاقتران بالعوارض الخارجية موجودا في الخارج لوجود الاول ما قال
تترتب الآثار الخارجية عليه دون الذهنية كالاحراق في النار والتبريد في الماء والشيء لاقترانه بالعوارض الذهنية علم حصولي لكونه صورة ذهنية
لا باعتبار الاول يعني الشيء من حيث هو هو قال في الحاشية علم حصولي وحضوري بمعنى ان تعلق بذا العلم به ومعلوم بالعلم الحضوري لكونه نحوا من الكون
العلم الحصولي حقيقة قائمة بالنفس وعلمها بذاتها علم حضوري كما بين في موضعه انتهى وموجود في الخارج لترتب الآثار الخارجية عليه اورده
عليه بانه لو ترتب الآثار الخارجية عليه لوجب كون النفس حارا باردا عند تصور الحرارة والبرودة مثلا واجيب بان المراد بالآثار الخارجية آثار الشخص
الذهني لا آثار الماهية ولا شك ان صورة الحرارة تجعل النفس عالمة في الخارج وهذا اثر خارجي نعم لا يترتب عليه آثار الحرارة من حيث هي التي هي معلوم
فالمعترض لم يفرق بين آثار الماهية وآثار الشخص الذهني والحق ان تلك الآثار انما يترتب على ما هو العلم حقيقة وهي الحالة الاولية الحاصلة من الصورة القائمة
بالذهن قائل والثاني بما بينه بقوله واتصاف الذهن به اتصافا انضماميا قال في الحاشية والاتصاف الانضمامي يستدعي وجود الحاشيتين في الخارج
فيلزم وجود الصفة واعترض عليه بانا لا نسلم ان الاتصاف الانضمامي مطلقا يستدعي وجود الحاشيتين في الخارج بل الاتصاف الانضمامي مطلقا
انما يستدعي وجود الحاشيتين في ظرف الاتصاف نعم الاتصاف الانضمامي الخارجي يستدعي وجود الحاشيتين في الخارج ولا نسلم ان الاتصاف
بالصورة الاتصاف انضمامي خارجي وقد يجاب بان الصورة موجودة في النفس والنفس موجودة في الخارج فيلزم كون الصورة موجودة
في الخارج وهذا مبني على ان ظرف الخارج كالظروف الكائنة مع ان الخارج بمعنى الوجود الاصيلي والذهن بمعنى الوجود الظلي فيجوز ان يكون شيء الوجود
في شيء موجود بالوجود الاصيلي موجودا بالوجود الظلي وتحقيق ان كون الصورة متصفة انضماميا للنفس لا يستلزم وجودها في الخارج اذ الاتصاف الانضمامي
يجوز ان يكون المعروف هو الذهن والمتصف هي الصورة الموجودة فيه لوجوده وملائمة لوجوده ولما كانت الصورة من حيث الاكتناف بالعوارض
الذهنية صفة قائمة بالذهن كانت معلومة من حيث هي هي صفة قائمة بالذهن ايضا فحلول الطرف يستلزم حلول الطبيعة فلا يتصور كون الصورة
متصفة منضمة الى النفس تكون الصورة من حيث هي هي اعني معلوم العلم الحصولي ايضا متصفة للنفس فيلزم كونها موجودة في الخارج هذا ما قيل
اقول وبعد التفصيل نظهر ان المعلوم بالذات في العلم الحصولي هو الاعتبار الاول يعني الشيء من حيث هو هو لا من حيث هو موجود في الخارج اذ العلم من
اتفاقه ولا الصورة الذهنية من حيث انها صورة ذهنية ملتفتة بالعوارض الذهنية انما يتعلق الا باعتبار علم حصولي وقد مر انها باعتبار معلوم
للعلم الحصولي وان العلم الحصولي علم حقيقي كما ان العلم الحضوري علم حقيقي ومن جعل العلم الحقيقي بالعلم الحضوري فقد ظهر ان العلم الذي
في العلم الحصولي هو العين الخارجي انتهى يعني انه قد توهم ان المعلوم بالذات في العلم الحصولي هو العين الخارجي [illegible]
الخارجي فظن انه معلوم بالعرض وكل ما بالعرض فله ما بالذات فتوهم ان المعلوم بالذات هي الصورة [illegible]

هو العلم الحقيقي لكون معلومه معلوما بالذات واذا تحقق ان العلم بالذات في العلم الحصولي نفس الشئ من حيث هو هو بطل هذا التوهم وما بقي هو علية قال بعض ناظري كلام المحشي الحصولي احق بكونه حقيقيا من الحضوري اذ الحضوري انما ينكشف به المعلوم حق الانكشاف فان النفس مع حضورها عندها انما تنكشف اذا جوهرا وعرضا بسيطا ومركبا وعلى تقدير التركيب من آية مقولة وكذا انما ينكشف حال الصورة الحاصلة فيها واما الحصولي فيعطي تميزا تاما وتشخيصا بحال المعلوم اقتضاحا كاملا وهذا الكلام قريب من الصواب والوجه الثالث الكون الشئ من حيث الا قترانه بالعوارض الذهنية موجودا اخارجيا ما بينه لقوله وحصوله في الذهن بنفسه لا بصورته يعني ان الشئ حاصل في الذهن بنفسه وكما يكون حاصلا في الذهن بنفسه يكون موجودا اخارجيا وفيه ان كون الشئ حاصلا في الذهن بنفسه لا يوجب كونه موجودا اخارجيا كما لا يخفى فالعلم والمعلوم في الحصولي متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار العلم انهم قالوا ان الحاصل في الذهن من حيث انه قائم بالذهن ومكتنف بالعوارض الذهنية علم ومن حيث هو موصوف بقطع النظر عن الاكتناف بالعوارض الذهنية معلوم فليس بين العلم والمعلوم تغاير بالاعتبار وفيه ان الموجود في الذهن بلا اعتبار المعتبر صورة واحدة لكن العقل يضرب من التحليل يحلله الى الماهية من حيث هي هي والشخص وليس هناك موجودان الماهية والشخص انما الموجود شئ واحد فلا يصح ان يكون هو العلم والمعلوم معا كيف والعلم والمعلوم متضايفان فيجب ان يكون مصداق احدهما مغايرا لمصداق الآخر والا يكفي التغاير اللحاظي بينهما بعد تحقق المصداق اذ المتضايفان يجب التغاير بينهما في مرتبة المصداق والا كان مصداقا واحدا فلا يكون احدهما علما للآخر كذا افاده الاستاذ العلامة بقي قسم كما انهما في العلم الحضوري متحدان ذاتا واعتبارا يعني ان العلم الحضوري عين المعلوم ذاتا واعتبارا بلا تغاير اصلا وليس المراد بكون العلم عين المعلوم في العلم الحضوري كونه عين المعلوم ذاتا ولو كان غيره اعتبارا والا لم يصح المقابلة بينه وبين الحصولي كما لا يخفى ومن زعم ان التغاير بينهما في العلم الحصولي بحسب الذات حيث قال العلم مجموع المعروض والعوارض الذهنية والمعلوم معروض فقط فيلزم عليه ان لا تكون الحقيقة العلمية حقيقة محصلة بل تكون حقيقة اعتبارية غير مندرجة تحت مقولة والعلم ليس كذلك لان الموجود في الذهن ليس امرا ان احدهما الصورة المعروضة لا عراض الذهنية والاخرى المجموع المركب من المعروض والعوارض حتى يكون احدهما معلوما والآخر علما وانما تحقق بذين معان في الذهن باعتبار العقل فيلزم ان يكون تحقق مصداق العلم والمعلوم موقوفا على الاعتبار وهذا باطل قطعا مما تقرر عندهم ان التركيب الحقيقي لا يحصل من الجوهر والعرض الا بان يكون بين اجزاء المركب وحدة حقيقية وفوقية لا يمكن ان يحصل من مقولتين مبائنتين اذ يمتنع ان تكون حقيقة واحدة مندرجة تحت جنسين في مرتبة واحدة وحيث علم حصول التركيب من الجوهر والعرض انما وقع تمثيلا قال في الحاشية من ان مناط الانكشاف هو ان يحصل المعروض فقط لا ان يحصل مجموع المعروض والعوارض على ما يشهد به الضرورة ههنا يعني ان مناط الانكشاف انما هو الامر الحاصل في الذهن القايم به وهو الشخص الذهني ولا دخل للعوارض في الانكشاف كيف لو حصل المعروض في الذهن خاليا عن العوارض لتحقق الانكشاف انتهى يعني لو امكن وجود الشخص من دون عروض العوارض لكفى في الانكشاف غاية الامر ان وجود الشخص بدون العوارض غير ممكن الا ان العوارض ليست بداخلة في الشخص الذهني كما انها غير داخلة في الشخص الخارجي فلا يرد ان المعروض انما هي نفس الماهية من حيث هي وهي غير كافية للانكشاف ولو كفت لكفت حين وجودها في الخارج ايضا ضرورة وجود الماهية في ضمن الشخص الخارجي ايضا وذلك لان الكافي للانكشاف انما يكون ما يتصف به النفس وهو ليس الا الشخص لا الماهية من حيث هي هي ومن طن

ان التغاير بينهما في العلم الحضوري بحسب الاعتبار حيث قال تغايرهما اعتباري كتغاير المعالج والمعالج اعلم ان المحقق الدواني قال في الحاشية القديمة المؤثر هو النفس من حيث ان لها ملكة المعالجة والمتأثر هي من حيث انها قابلة للعلاج فهما متغايران بالاعتبار وكذا الحال في علم النفس بذاتها فانها من حيث انها حضر عندها مجرد وعالم ومن حيث انها مجرد حضر عندها مجرد ومعلوم فموضوع العالم مغاير لموضوع العلوم بالاعتبار وهذا الكلام وان كان بظاهره والاعلى التغاير الاعتباري بين العالم والمعلوم في علمنا بانفسنا لا بين العلم والمعلوم والكلام ههنا في العلم والمعلوم لا في العالم والمعلوم لكن يستفاد منه ان التغاير بين العلم والمعلوم ايضا بالاعتبار لانه اذا كان المعلوم هو المجرد الماخوذ مع الحيثية لم يكن العلم نفسه بالتغاير اصلا لان العلم بما يغاير العالم لا يمكن ان يكون نفسه بالتغاير واعترض عليه المحشي بقوله فقد اشتبه عليه التغاير الذي هو مصداق بحقها بالتغاير الذي هو بعد تحققها يعني ان التغاير بين العالم والمعلوم والعلم بحسب المفهوم وان كان مسلما لكن ليس الكلام فيه بل الكلام انما هو في المصداق ومصداقهما واحد محض بلا تغاير اصلا وهو الهوية المجردة فليس الحال ههنا كما في المعالج والمعالج لان بينهما تغايرا في المصداق اذ المعالج ما فيه قوة الفعل والمعالج ما فيه قوة الانفعال بخلاف ما نحن فيه فانه لو كان بينهما تغاير سابق على المفهوم كما في المعالج والمعالج وكان في المعلوم حيثية زائدة كان العلم الحضوري صورة منتزعة عن المعلوم وكان علما حصوليا لا حضوريا فان المعلوم الماخوذ مع الحيثية ليس معلولا للنفس ولا عينا لها ولا اعتبارا منها فلا بد في العلم بها من حصول صورته المغايرة له بالاعتبار فيكون العلم المتعلق بها حصوليا لا حضوريا واعلم انه قال المحشي في شرح الرسالة القطبية ان الذات الماخوذة مع الحيثية امر اعتباري يعتبه العقل والعلم المتعلق بها حصولي وفيه نظر لان القول بكون الذات الماخوذة مع الحيثية ملحقا امرا اعتباريا غير صحيح والا يلزم ان يكون علم العلم بالعلم حصوليا علما حصوليا لا حضوريا لانه ماخوذ مع الحيثية مع ان الحيثية يجوز ان تكون داخلة في المفهوم والعنوان لا في المصنون فلا يلزم كون الذات الماخوذة معها امرا اعتباريا وسيجيء تحقيق في هذا المقام بما افاده بعض الاعلام فتدبر ان العالمية والمعلومية متضايفان والمتضايفان يستحيل اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة ولا يضر قولهم باقسام التقابل الايجاب والسلب والعدم والملكة والتضايف وعرفوا المتقابلين بانهما الامران اللذان لا يجتمعان في زمان واحد في ذات واحدة من جهة واحدة وذكروا ان القيد الاخير لادخال المتضايفين كالابوة والبنوة العارضين لزيد من جهتين وهذا يدل على ان المتضايفين مطلقا يمتنع اجتماعهما في ذات واحدة الا باعتبارين فلا بد من القول بالتغاير الاعتباري بينهما في مرتبة المصداق وما قال بعض الاكابر قده انه ليس بينهما تضايف لعدم اباء مفهومهما عن الاجتماع بالذات فمما لا يدرى محصله اذ الكلام التضايف بين العلم والمعلوم وكذا بين مفهوم العالم ومفهوم المعلوم لكاد يتحقق بالمكابرات فان قلت هذا يستلزم ان يكون شيئان متضايفين بالقياس الى شيء واحد قلت عدم كون شيئين متضايفين بالقياس الى شيء واحد ليس كليا فان المعالج والمعالج فيما اذا لاحظت النفس ذاتها متضايفان فتدبر مع ان الموصوف بهما ذات واحدة فتامل جدا قال الشيخ في التعليقات تعليق ان وجدت من ذاتي في ذاتي ادرك ذاتي لما ادرك شيئا آخر بان يوجد منه اثر في ذاتي ولكن ليس لوجود الاثر الذي ادركت منه ذاتي تاثير في ادراكي لذاتي الا بسبب وجوده لي واذا كان وجودي لي لم يحتج في ادراكي لذاتي الى ان يوجد اثر آخر في سوى ذاتي اي لا انفعل عن ذاتي شيئا آخر اني اذا ادركت ذاتي وكان ادراكي لذاتي من اثر حصل في كيف ادرك ان ذلك الاثر هو اثر ذاتي لولا اني علمت قبل ذلك فكنت اعرف من ذلك الاثر

بعلامۃ من الاعلامات انہ اثر ذاتی واذا حضرت اثر ذاتی فی ذاتی او فی آلۃ ذاتی ثم احکم بان ذالک الاثر بعد من ذاتی احتاج ان اجمع بین ذالک الاثر و بین ذاتی فاحکم واقول ہذا الاثر ہو حکم اثر ذاتی یکون قد سبق ادراکی لذاتی لا من ذالک الاثر فان قیل فمن اثر آخر کان حکمہ حکم ہذا الاثر فیقتضی الی مالا نہایۃ لہ فلا بد ضرورۃ یکون ادراکی لذاتی لا لاثر بل بوجود وصورۃ ذاتی فی الاعیان بل لوجود وصورۃ ذاتی فی الاعیان لی لا لوجود اثر آخر لذاتی واذا ادرکت شیأ منہ بسبب انہ یوجد منہ اثر فی فلو وجد ہو فی الکان ادراکی لہ اتم فاذا ادرکت ذاتی من اثر یوجد لی فی ولیس الا لوجودتم وجودی فی الاعیان لی لا لغیری فادراکی لذاتی من ذاتی اتم حالو صح ادراکہا من اثرہا وادرکت ذاتی انتہی بعبارتہ وہذا الکلام انما یدل علی ان علم النفس بذاتہا لیس بحصول صورتہا فیہا والدلیل علی ان علم النفس بذاتہا لیس بصفۃ قائمۃ بہا کما لا یخفی علی اولی النہی ہذا آخر ما اردنا ان نحمد لمن رب العالمین والصلوۃ والسلام علی خیر خاتمۃ محمد وآلہ واصحابہ اجمعین قد وقع الفراغ من تحریرہ الاربع مع ما فیہ من التعدیل والجرح فی شوال سنۃ اربعۃ وتسعین بعد الالف واثنتین من الہجرۃ المقدسۃ النبویۃ علی ہاجرہا الف الف سلام تحیۃ

الحمد للہ الملک الوہاب علی استنتاب طبع ہذا الکتاب المفید للطلاب للعلامۃ الذی اوضح بعض غامض خاطرہ غوامض الحقائق
ومأیٰ بمعارف تحیر المغارب والمشارق اقرت لہ العلماء بالاعتراف واتفقت الفضلاء علی الامام
عصرہ بلا خلاف مالک ازمۃ تدقیق المعقول والمنقول سالک سبل تحقیق الفروع والاصول
مولانا الہادی الشیخ عبد الحق حمزی الخیرآبادی فی المطبع النظامی الواقع
فی الکانفور سنۃ ثمان وتسعین بعد الالف والمائتین
من ہجرۃ رسول الثقلین صلی اللہ علیہ
وعلی آلہ وسلم بعدد ما فی
الخافقین

استشہاد

چونکہ این کتاب مستطاب بعد از اتمام مصنف موصوف الصدر حق تالیفش بفقیر بہ فرمودند بعبد ضعیف نذر کثیر لباس صحت در بر کشید وحلیہ انطباع پوشید لہذا بموجب قانون بستم تنبیہ واخلی جسم گوشمنت انگلشیہ گردید بسید کہ کسی بدون اجازت راقم قصد طبع نفرماید

وجہ مہر و دستخط

برای سند اینکہ کتاب ہذا مطبوع مطبع نظامی ست
مہر و دستخط مہتمم مطبع بر خاتمہ آن ثبت گردید فقط

urn of assessments on Companies under Part III of the Indian Income Tax Act for the quarter ending

1	2	3		4		5		6		7		8	
	No. of assessees.	Amount of assessment.		Amount of instalments collected before date of this return.		Amount of fines under section 30.		Total demand column 4, plus column 5.		Realisations.		Refund under section 27, exclusive of fees.	
		Rs.	As.	Rs.	As.	Rs.	As.	Rs.	As.	Rs.	As.	Rs.	As.
Companies the incomes or profits of which are assessed at not less than Rs. 500 but not less than Rs. 750													
Do. 750 do. „ 1,000													
Do. „ 1,000 do. „ 1,500													
Do. „ 1,500 do. „ 2,000													
Do. „ 2,000 do. „ 10,000													
Do. „ 10,000 do. „ 1,00,000													
Do. „ 1,00,000 and upwards													
Total													

Deputy Commissioner's Office,
District,
187 .

Deputy Commissioner.

اشتہار

واضح باد کہ این شرح حاشیہ میرزاہد

امور عامہ از تصنیف شریف علامہ عریف

جناب مولانا محمد عبدالحق صاحب خیرآبادی دام فیضہ

بعد ہبہ کردن مصنف موصوف حق تالیف این رسالہ شریفہ

بصرف زر کثیر در مطبع نظامی حلیہ طبع پوشید وحسب منشای

قانون بستم ۱۸۴۷ء داخل بہی رجسٹر گورنمنٹ گردید

امید کہ کسے بدون اجازت راقم قصد طبع

آن نفرماید ورنہ طمع نفع بنقصان گراید

المشتہر

عاجز محمد عبدالرحمن مہتمم مطبع نظامی

عفی عنہ