

UNIVERSAL
LIBRARY

OU-234599

UNIVERSAL
LIBRARY

الجزء الرابع من

١٦١٨

كتاب

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

(تنبه) قد جعلنا في أعلى الصحيفة المواقف بشرحها ودونها حاشية عبد الحكيم السيالكوفي
ودونها حاشية حسن چايي مفصلاً بين كل واحد منها بجدول فاذا انقردت احدي
الحاشيتين في صحيفة نهنا على ذلك

عن تصحيح محمد بن محمد بن الحسين

﴿ الطبعة الأولى على نفقة ﴾

الحاج محمد قاضي نسائي المغربي البوسني

سنة ١٣٢٥ هـ و ١٩٠٧ م

منطبعة البغدادية بخوارزمي قسمة

« لصاحبها محمد اسماعيل »

١٩١٨

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

هو المقصد السادس في أبحاث الحدوث (وهي أيضاً راجعة الى أمرين (أحدهما ان الحادث هو المسبوق بالعدم أي يكون عدمه قبل وجوده فيكون له (أي لوجوده (أول (هو) أي الحادث (معدوم قبله) أي قبل ذلك الاول وهذا هو المسمى بالحادث الزماني ويقابله القديم الزماني (وقيل هو المسبوق بالغير (سبقاً ذاتياً سواء كان هناك سبق زماني

(قوله وهي أيضاً راجعة إلخ) قدر الشارح قدس سره هذا الكلام للإشارة الى وجه التعبير بالأبحاث مع ان المذكور أمران الى وجه صحة قوله أجدما بضمير التثنية على ما ذكرنا أكثر النسخ وهو انه راجع الى المذكور معنى أعني انظر أمرين المفهوم من ذكر الأبحاث لكونها راجعة اليهما (قوله أي يكون إلخ) إشارة الى ان المراد مسبوقية وجوده اذ لمسبقية للذات عن العدم فالحدوث صفة للوجود في نفسه وللحادث باعتبار متعلقه والي ان المراد المسبوقية الزمانية اذ قبالة العدم عن الوجود زمانية

(قوله سبقاً ذاتياً) بقرينة التفريع لعنى قوله فيكون الحادث أعم فانه لو أريد السابق الزماني كان الحادث الذاتي والزماني متساويين وكذا القديمان ضرورة ان المسبوق بالغير سبقاً زمانياً يكون ذلك الغير في زمان عدمه وانما لم يرد الأعم من الذاتي والزماني لان الحدوث الذاتي ليس أعم من الحدوث الزماني صدقاً بل وجوداً يشر اليه قوله سواء كان هناك سبق زماني أولاً حيث لم يقل سواء كان زمانياً أولاً (قوله سواء كان إلخ) أشار بهذا التعميم الى ان حصر الحادث على المسبوق بالغير معناه انه ليس مقصوراً على المسبوق بالعدم لانه ليس ذلك معناه

(قوله وهي أيضاً راجعة الى أمرين إلخ) اما إشارة الى توجيه قول المصنف أحدهما بثنائية الضمير على ما في أكثر النسخ مع ان الظاهر أحدها لرجوعه الى الأبحاث واما إشارة الى وجه اقتضائه على بحثين مع انه عنوان المقصد بالأبحاث ان كانت العبارة أحدها على ما في بعض النسخ ويؤيده قوله وثانيهما أي ثاني أبحاث الحادث

(قوله أحدهما ان الحادث هو المسبوق بالعدم) البحث اثبات الحملات للموضوعات أعنى الذوات فتعريف الحدوث ليس من قبيل البحث بل البحث الاول هو اثبات الحدوث الذاتي للممكنات وأما التعريف فن قبيل المبادئ التصورية ويمكن ان يراد بالبحث المعنى اللغوي

أولاً وهو المسمى بالحادث الذاتي وبإزائه القديم الذاتي (فيكون) الحادث بالنفسير الثاني (أعم) منه بالنفسير الأول (اذ المعلول القديم) بحسب الزمان (ان ثبت كان حادثاً بهذا المعنى) الثاني لان كل معلول مسبوق بغيره الذي هو علته سبقاً ذاتياً بدون المعنى الأول (قال الحكماء) في اثبات الحدوث الذاتي (الممكن لذاته غير مقتضى للوجود ولغيره مقتضى له وما بالذات مقدم) بالذات (على ما بالغير) لان ارتفاع حاله الشيء ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يستلزم ارتفاع ما بالذات بحسب الغير واما ارتفاع حاله بحسب غيره فلا يقتضى ارتفاع حاله بحسب ذاته فيتقدم ما بالذات على ما بالغير تقدم الواحد على الاثنين (فاذن لا وجوده) أى عدمه (مقدم على وجوده) بتقديم (بالذات وهو) أعني تقدم المعدم على الوجود بالذات هو (الحدوث الذاتي) ويظهر من هذا الكلام ان الحدوث الذاتي عندهم هو مسبوقية الوجود بالمعدم أيضاً كالحديث الزمانى الا ان السبق فى الذاتي بالذات يوفى الزمانى بالزمان وقد صرح بذلك بعضهم التفهلاء لكنه مشكل جداً

(قوله أعم منه بالنفسير الأول) وكذا من التقديم الزمانى والقديم الذاتى أخص من القديم الزمانى (قوله ان ثبت) انما قال ذلك للتردد فى ثبوت الصفات القديمة وان ذهب اليه الجمهور (قوله لذاته) متعلق بقوله غير مقتضى لا بالممكن يرشدك الى ذلك قوله ولغيره مقتضى له (قوله تقدم الواحد الخ) أى بالطبع لا بالعلة لعدم كفاية ارتفاع ما بالذات بل لابد من ارتفاع الذات أيضاً

(قوله ويظهر من هذا الكلام) أى من التفرع المذكور أو من استدلالهم المذكور فان مسبوقية الحادث بالغير لاحتياجه الى العلة بديهي لا يحتاج الى الاستدلال (قوله لكنه مشكل جداً) قد يقال فى دفع الاشكال ان المراد من قوله فاذن لا اقتضاؤه لوجوده

(قوله اذ المعلول القديم ان ثبت) لاشبهة فى ثبوته اما عند الحكماء فظاهر واما عندنا فبالنظر الى الصفات لكن لما لم يقولوا بكونها غير الذات لم يانفت اليه فاورد كلة ان الدالة على الشك (قوله الممكن لذاته غير مقتضى للوجود) قوله لذاته متعلق بعدم الاقتضاء لا بالممكن كما يدل عليه قوله ولغيره مقتضى له

(قوله وما بالذات مقدم على ما بالغير) قيل لان ما ثبت بالا واسطة مقدم على ما ثبت بها ولا حاجة الى البيان المذكور فلا يرد ما سيورده وفيه بحث لان تقدم ما بالذات على ما بالواسطة انما يلزم اذا احتاج الثابت بالواسطة الى الثابت بدونها وهو ممنوع (قوله لكنه مشكل جداً فان المعدم الخ) قيل لو قيل مرادهم لا اقتضاء وجوده بدليل ما تقدم من

فإن العدم لا تقدم له بالذات على الوجود والا لكان علة له أجزءاً لعلته ولا يتصور ذلك في
 الممكنات المستمرة الوجود في الازل عندهم مع كونها محدثة حدوداً ذاتياً (ويرد عليه) ما
 على الدليل الذي ذكره (ان عديم اقتضاه الوجود) وإن كان أمراً ثابتاً للممكن يحسب
 ذاته لكنه (لا يوجب اقتضاه) أى اقتضاه الممكن (لذاته العدم فيكون عديمه سابقاً) على
 وجوده سبقاً ذاتياً كما يزعموه (نعم لا اقتضاء الوجود والعدم) لكونه مستنداً الى ذات الممكن
 (سابق على اقتضاء الوجود) لكونه مستنداً الى غيره فإن جعل مسبوقية استحقاق الوجود
 بلا استحقاقه حدوداً ذاتياً كما فعله الامام الرازى صح ان ثبت ان ما بالذات مقدم بالذات
 على ما بالغير لكنه منظور فيه لان غاية ما ذكره في اثباته ان ارتفاع الاول يستلزم ارتفاع
 الثاني من دون عكس ونيس يلزم منه تقدم الاول على الثاني الا اذا ثبت ان ارتفاعه سبب

مقدم على وجوده وفيه انه مع كونه خلافاً للظاهر مستدرك بعدم بيان ان علة الحاجة الى المؤثر هو
 الامكان وانه حينئذ يكون راجعاً الى ما قاله الامام واليكلام في أن القول بالتقدم الذاتي للعدم مشكل
 ومن هذا ظهر بطلان ما قيل ان المراد ان امكان عديمه متقدم على وجوده مع ان تخصيص بالمكان العدم
 لا معنى له لان الامكان مطلقاً مقدم على وجوده ولو سلم فيمكن ان امكان عديمه متقدم على وجوده يصح انه
 يقال ان امكان وجوده مقدم على وجوده بل نقول امكان كل ظرف مقدم على وجوده لا امكان ظرف آخر
 (قوله فان العدم الخ) وما ذكره من الدليل منقوض لاستلزامه كون الوجود سابقاً على العدم سبقاً
 ذاتياً بان يقال الممكن غير مقتضى لذاته العدم ولغيره مقتضى له وما بالذات مقدم على ما بالغير فاذا لاعدمه أعنى
 وجوده مقدم على عديمه

[قوله على اقتضاء الوجود) وكذا على ان ثبت

(قوله ان ما بالذات الخ) وما قيل ان استحقاقية الوجود بحسب الغير التوقف على الالا استحقاقية
 بحسب الذات لان الواجب بالذات لا يكون واجباً بالغير كما سبق فيثبت بهذا التوجيه مدعى الامام وليس
 له من حاجة الى اثبات ان ما بالذات مطلقاً مقدم على ما بالغير فليس بشئ لان الثابت فيما تقدم ان الواجب

قوله وهو غير مقتضى لوجوده لم يرد اشكال الشارح ولا يريد المتن

(قوله لكنه منظور فيه الخ) فيه بحث لان استحقاق الوجود بحسب الغير متوقف على الالا استحقاقية
 بحسب الذات لان الواجب بالذات لا يكون واجباً بالغير كما سبق فيثبت بهذا التوجيه مدعى الامام وليس
 له حاجة الى اثبات ان ما بالذات مطلقاً مقدم على ما بالواسطة واذا جعل الوصول في كلام المصنف في
 الموضوعين للعهد بان يرد بما بالذات عدم الاقتضاء وما بالغير الاقتضاء انطبق كلامه على ما ذكره الامام
 بلا ورود لما أورده تأمل

لارتفاعه ولم يثبت ذلك بما ذكره وعلى تقدير ثبوته انما يصح (هذا اذا قلنا الوجود غير الماهية) في الممكنات حتى يتصور هناك ان لا اقتضاها الوجود مقدم على اقتضاها اذا لو كلف الوجود عينها لم يتصور ذلك أصلاً (نكتة) الحدوث لا يعقل الا بسبق أمر عليه (أى على الحادث لان الحدوث عبارة عن مسبوقية وجود الشيء فلا يعقل الا بأمر سابق عليه) فهو (أى ذلك السابق) اما عدمه (الذي يمتنع اجتماعه مع اللاحق) (أو أمر آخر) يمكن اجتماعه معه (وانما اختلف تفسيره نظرا اليه) أى الى ذلك الأمر فاذا اعتبر تقدم العدم كان الحدوث زمانيا لا ممتناع اجتماع المتقدم والمتأخر ولذا اعتبر تقدم غير العدم وهو اللاحق كان الحدوث ذاتيا شاملا للممكنات بالذات اتفاقا لان كل ممكن مسبوق بملته سنيا مجامع فيه السابق اللاحق فيكون التقدم الذاتي مختصا بالواجب تعالى (وثانيها) أبى ثانياً بحاث الحدوث (أنه قال استحالة الحدوث بمعنى المسبوقية بالعدم) وهو الحدوث

بالغير يلزم ان يكون ممكناً لانه موقوف على صفته التي هي الاستحقاقية

[قوله ولم يثبت ذلك الخ] لان ارتفاع ما بالذات مستلزم لارتفاع الذات لاسبب له وان كان ارتفاع الذات سبباً لارتفاع ما بالغير فلا يكون كتقدم الواحد على الاثنين (قوله غير الماهية) أى زائد عليها في الخارج فيتصور هناك أمر ان يكون بينهما اقتضاء ولا اقتضاء وأما التقسيم الى الواجب والممكن والممتنع فيكفيه التعبير بين الماهية والوجود في الذهن بحسب المفهوم فتدبر

[قوله نكتة] متضمنة لبيان منشأ الاختلاف كما صرح به وليس المراد منه ان الحدوث موضوع للمعنى الشامل للمعنيين على ما فهم فانه لم يذهب اليه أحد ومعناه ما تقدم من كون الحدوث الذاتي عبارة عن المسبوقية بالغير كما اختاره أولاً لانه المسبوقية بالعدم سبقاً ذاتياً أو عن مسبوقية الاستحقاقية باللا استحقاقية

(قوله ولم يثبت ذلك الخ) قال رحمه الله لان ارتفاع ما بالذات مستلزم لارتفاع الذات لاسبب له وان كان ارتفاع الذات سبباً لارتفاع ما بالغير فلا يكون كتقدم الواحد على الاثنين (قوله هذا اذا قلنا الخ) قل عن الشارح انه لو لم قل هذا السكان اولي لان أكثر ما سبق على قاعدتهم لا غير

(قوله مختصاً بالواجب تعالى) نظرا الى الدليل وان كان أعم منه بحسب المفهوم

الزمناني (يستدعي مادة) أي محلا اما موضوعا ان كان الحادث عرضا واما هيولي ان كان الحادث صورة وإما جسما يتعلق به الحادث ان كان الحادث نفسا وقد تفسر المادة بالهيولي وجدها لان الموضوع والمتعلق مشتملان عليها (ومدة أي زمانا) اما المادة فلا نه أي (قوله أي محلا) لا مكانا للحادث أو محلا للعائد بان يراد بالحلل أهم من ان يكون محله حقيقة أو

شبهها به ليدخل الجسم بالنفاس الى النفس

(قوله اما موضوعا) أي محلا يقوم الحال سواء كان جسما أو صورة أو هيولي أو نفسا بالقياس الى امراضها

(قوله ان كان الحادث عرضا) لان الحال المتقوم بالحلل عرض

(قوله واما هيولي) أي محلا مضمونا لال سواء كانت هيولي أولى أو ثانية كالعناصر بالقياس الى صور المركبات

(قوله ان كان الحادث صورة) لان الحال المتقوم للحلل صورة

[قوله لان الموضوع] أي الموضوع الذي قسم يشتمل على المادة أدخله أعني الجسم بالقياس الى امراضها الحالة فيه والنفس الناطقة بالقياس الى صفاتها النفسانية المتجددة كالآل والذات والسرور والغم فلا يرد أنه لو أريد به الموضوع مطلقا انتقض للبداى العالية فأنها موضوعات لامراضها مع عدم اشتغالها على المادة وان أريد به موضوع الحادث انتقض بالهيولي بالقياس الى امراضها لعدم اشتغالها على المادة

[قوله مشتملان عليها] اشتغال الكل على الجزء كما في الجسم بالقياس الى امراضه والمتعلق بالقياس الى النفس أو اشتغال المازور على اللازم كما في النفس الناطقة بالقياس الى الامراض الحادثة فيها فأنها لا تستلزمها البدن مستلزما للهيولي

(قوله أي محلا) ينبغي ان يعتبر المحل بالقياس الى امكان الحادث لانفسه ليستقيم في صورة كون الحادث نفسا (قوله واما هيولي ان كان الحادث صورة) فان قلت قد يكون الحادث صورة ثانية ومحله جسم لا هيولي كصور المواليد قلت ذلك الجسم يسمى هيولي ثانية بالنسبة الى تلك الصورة بخلاف متعلق النفس بالقياس الى النفس

(قوله وقد تفسر المادة بالهيولي وحدها) سياق الكلام يستدعي هذا التفسير ليصح قوله فيما سياتي وهو المادة ولا بد ان تكون قديمة الح

(قوله لان الموضوع والمتعلق مشتملان عليها) المراد من الاشتغال الاستلزام لا التركيب لئلا يرد عوارض النفس الانسانية ثم المراد بالموضوع موضوع الأمر الحادث كما هو مقتضى السوق فلا يرد موضوع ادراكات المبادئ العالية لان تلك الادراكات قديمة عندهم اذ جميع كالات المبادئ بالفعل وفيه بحث اما أولا فلان كون كالات المبادئ كلها بالفعل فرع اقتضاء الحادث سبق المادة كما صرحوا به فالاستلزام

الحادث (قبل وجوده ممكن) وهو ظاهر (والامكان) أمر (وجودي) لما مر من أدلة وجوده في بابه (يستدعي محلاً) لا امتناع قيام الامكان بنفسه (موجوداً) اذ يستحيل قيام الصفة الوجودية بالمعدوم (وليس) تلك المحل (نفسه) أي نفس ذلك الحادث الممكن (اذ لا يـ جـ د قبل وجوده) فكيف يتصور كونه نفس ذلك المحل الموجود قبله حتى يقوم به امكانه (ولا) أمراً (منفصلاً) عن الحادث بالكلية لا تملق له به أصلاً فإنه لا يصلح ان يكون محلاً لامكانه قطعاً ولا أمراً متعلقاً به اذا كان منفصلاً عنه ومبايناً له في الوجود لان صفة الشيء

[قوله وهو ظاهر] اذ لو لم يكن يمكن لزوم الانقلاب

[قوله لا امتناع قيام الامكان التبع] لكونه أمراً اضافياً

(قوله وليس ذلك المحل نفسه) بعد اثبات أن الحادث قبل وجوده ممكن وان الامكان يستدعي محلاً موجوداً أثبت أن محله ليس نفس الحادث بضم مقدمة ثالثة بديهية وهو امتناع تقدم الشيء على نفسه المقادير وله اد لا يوجد قبل وجوده في قيل من انه بعد تحقيق أن الامكان موجود قبل وجود الحادث لا حاجة الى اني كون محله نفس ذلك الحوادث وهو ظاهر ولا يتضمن هذا حق ينبغي وخصوصاً قد نعلم به في التحقيق ليس بمعنى لانه ان أراد عدم الاحتمال عنه العقل فمتنوع وان أراد في نفس الامر فلا يحدي ولانه ما نعلم بهذا التحقيق بل بضم مقدمة أخرى بديهية

(قوله ولا أمراً متعلقاً به الخ) أشار بالتعميم الى أن الاحتمال الاول متروك بيانه في المتن لظهوره

(قوله ومبايناً له في الوجود) ليس المراد به اني أن يكون لكل منهما وجود على حدة بل اني المقارنة

بينهما في التحقيق كما سيحكي

موضوع الحادث مادة انما ثبت اذا ثبت قدم ادراكات المبادئ وبالعكس فيدور واما ثانياً فلان النفس يحدث لها الذات والآلام في الشئ الأخرى وليس فيها حينئذ شائبة المادة

(قوله وهو ظاهر) الظهور مسلم على تقدير ان يحمل الامكان على الذاتي اذ لو لم يتحقق قبل وجود

الحادث لزوم الانقلاب واما اذا حمل على الاستعدادي كما هو الحق فلا وسيصرح به المصنف

[قوله لما مر من أدلة وجوده] فان قلت الذي مر من أدلة وجوده هو الامكان الذاتي والامكان

المستل به ههنا هو الامكان الاستعدادي كما سيصرح به قلت تلك الأدلة كاندل على وجودية الامكان الذاتي تدل على وجودية الاستعدادي بلا تفاوت الا يرى الى قول المصنف هناك بعد ذكر الأدلة الثابتة له لك طردها في كل ما حاولت اثبات كونه وجوديا لكن لا ينبغي عليك ضعف تلك الأدلة فبناء دعواهم عليها بناء على غير أساس

(قوله ولا أمراً متعلقاً به الخ) اشارة الى تعميم الانفصال الى المعنيين المذكورين

(قوله لان صفة الشيء لا تقوم بما يباينه) فيه بحث لان صفة الشيء لا تقوم بغير مباين كان أو غيره واما

الى حادث (آخر) اذ لو لم يتوقف ذلك الشرط على شرط آخر أصلاً أو كان شرطه قديماً لم يكن هو حادثاً وذلك الشرط الآخر الحادث محتاج أيضاً الى حادث ثالث قبله (وهلم جرا) فيتوقف كل حادث على حادث الى ما لا نهاية له (فهى) أى تلك الحوادث المترتبة (اما موجودة معا وهو باطل لمسياتى) من برهان التطبيق الدال على استحالة التسلسل فى الامور المترتبة طبعا أو وضامع كونها موجودة معا (ولان ذاك المجموع) المركب من تلك الحوادث الموجودة على الاجتماع (محتاج) لكونه حادثاً (الى شرط آخر) حادث أيضاً لمسا عرفت (فيكون) ذلك الشرط الآخر الحادث (داخلاً) فى المجموع لانه من جملة الحوادث المترتبة وقد أخذ مجموعها بحيث لا يشذ عنه شئ (وخارجاً) عن ذلك المجموع أيضاً لكونه شرطاً

• (قوله ولان ذلك المجموع) يعنى اذا كانت تلك الحوادث موجودة معا كان هناك مجموع فى الخارج حادث لوجوب حدوث الكل عند حدوث الجزء موصوف بمحدث مغاير لحدوث الجزء لكونه معللاً به فاندفع ما قيل انه ليس فى الخارج الا الآحاد المستند بعضها الى بعض ولا مجموع هنا لان مغايرة الكل للمجموع لكل واحد بدوى وكذا ما قيل ان هذا الدليل جار فى صورة التعاقب أيضاً أو نقول تلك الحوادث المتعاقبة حادثة فيحتاج الى شرط حادث داخل فيها وخارج عنها اذ ليس فى الخارج فى صورة التعاقب فى شئ من الازمنة الاحداث واحد مشروط بمحدث سابق عليه ومجموعها متمتع الوجود فى الخارج فكيف يحتاج الى شرط حادث

(قوله لانه من جملة الحوادث المترتبة) وبهذا اندفع مانوهم من انه يجوز أن يكون ذلك الشرط خارجاً من مجموع تلك الحوادث مشروطاً بمحدث آخر فان اعتبر هذا المجموع يكون مشروطاً بمحدث آخر خارج عنه وهلم جرا فلا يلزم دخول ذلك الشرط فى شئ من المجموعات ووجه الدفع ظاهر لانا أخذنا جميع الشروط التى يتوقف عليها وجود الحادث

(قوله وخارجاً عن ذلك المجموع) فيه بحث لان اللازم مما ذكر أن يكون كل حادث موقوفاً وجوده على حادث آخر كيلا يلزم قدمه بسبب استناده الى الواجب القديم وأما ان ذلك الحادث الموقوف عليه يجب أن يكون خارجاً عنه فكلما فيجوز أن يكون حدوث المجموع بواسطة حدوث جزئيه وهو ما عدا الشرط الاخير الذى يتصل بوجوده وجود الحادث المتروض أولاً وحدث ما فوق الشرط الاخير فى بحث التعيين فان قلت ذلك الأمر العدمى يستدعى أيضاً محلاً والا تساوت النسبة كما سيأتى قلت لانسلم اقتضاء المحل الموجود فان قلت سيحجى ان الشرط مقرب ولا قرب فى المعلوم المحض قلت سيحجى أيضاً ما فى حديث القرب •

(قوله ولان ذلك المجموع ل) قبل هذا ان يتم لو كان للمجموع الشروط وجود مغاير لوجوبات

له سابقاً عليه (وأنه محال وأما متعاقبة) في الوجود بوجود بعضها عقيب لبعض (ولابد له) أي لذلك المجموع (من محل يختص به) أي بالحدوث المفروض أولاً (والا) وإن لم يتعلق ذلك المجموع بمحل كذلك (كان اختصاصه) أي اختصاص مجموع الحوادث (بحدوث دون حدث آخر ترجيحاً بلا مرجح) فانه إذا لم يتعلق بالمجموع بمحل أصلاً أو تعلق بمحل لا اختصاص له بحدوث معين كان نسبته إلى حادث معين كمنسبته إلى غيره فلم يكن حدوث أحدهما من المبدأ بتوسط ذلك المجموع أولى من حدوث غيره به (فاذن له) أي لفعل المحل (استعدادات متعاقبة كل واحد منها مسبوق بآخر لا إلى نهاية وكل سابق) من تلك الاستعدادات (شرط لللاحق) وأن كانا بحيث لا يجتمعان معاً في الوجود (ومقرب للعلّة الموحدة) القديمة (إلى المعلول) المعين (بمدد مداه عنه) ومقرب لذلك المعلول إلى الوجود

بواسطة حدوث ما فوفقاً بواحد وهلم جرا وسيجي تحقيق هذا البحث إن شاء الله تعالى
(قوله فانه إذا لم يتعلق الخ) هذا بناء على ما قلنا من أن نسبة المبدأ إلى جميع الأشياء على السوية لكنه مبعوث فيه إذ يجوز أن يكون لتلك الشروط من حيث ذواتها اختصاص بذلك الحادث وإن لم يكن في محل أو كانت في محل لا اختصاص له بذلك الحادث -

(قوله فاذن له الخ) فإن قلت بعد ما ثبت أن لتلك الحوادث محلاً يختص بالحادث ثبت أن الحادث مسبوق بلا حجة فلا حاجة إلى هذه المقدمات قلت لا سلم ذلك لأن ذلك المحل يجوز أن يكون ماهية ذلك الحادث متصفة به قبل وجوده فلا بد من إثبات أن تلك الشروط استعدادات متصفة بالقرب والبعد والشدة والضعف فتكون موجودة فلا بد لها من محل موجود قبل وجود الحادث فلا يكون عملها ماهية

الشروط وليس كذلك وسيدكر الشارح في بحث إبطال التسلسل ما يندفع به هذا الكلام

(قوله ولا بد له أي لتلك المجموع من محل يختص به) قيل عليه لو ثبت أنه لابد لتلك المجموع من محل يختص بالحدوث المفروض أولاً على أحد الأنحاء المذكورة في المباحث الشرقية لزم مطلوبهم بلا حاجة إلى سائر المقدمات ولا يكون الاستدلال أيضاً بالامكان الاستعدادي والجواب أن ثبوت المحل للمجموع على أحد الأنحاء المذكورة إنما يكون بسائر المقدمات المتضمنة للاستدلال بالامكان الاستعدادي إذا ثبت بدونها أن له محلاً وإما أن ذلك المحل موجود أما كذا وأما كذا فبسائر المقدمات فتأمل

(قوله كمنسبته إلى غيره) فيه منع لأن تلك الأمور المتعاقبة على تقدير تسليم جوازها ولزومها يجوز أن تكون أموراً قائمة بأنفسها مناسبة للحدوث بحسب ذواتها على مراتب متفاوتة

(قوله أي لتلك المحل استعدادات) فإن قلت لم يعتبر في جانب الفاعل إمكان استعدادي بالنسبة إلى الفعل والابحار قلت لأن التفاوت ليس في الفاعلية إذ الشروط شروط وجود المعلول ابتداءً وإن أمكن

ومبعد له عن العدم فان المعلوم اذا توقف على ما لا يتناهى من الحوادث المتعاقبة السابقة عليه فنخرج كل واحد منها الى الوجود يقرب الفاعل القديم الى التأثير في ذلك الحادث تقريبا متدرجا حتى تصل التوبة اليه فيوجد (وهو) أى هذا الاستعداد الحامل للحل ذلك الحادث هو (هو المسمى بالامكان الاستعدادي) لذلك الحادث (وانه امر وجود لتفاوته بالقرب والبعد) والقوة والضعف (فان استعداد النطفة للانسان اقرب) وأقوى من استعداد الفاسد له ولا يتصور التفاوت في القرب والبعد والقوة والضعف في العدم الصريف (والذي المحض) فاذن هو امر وجودي ومحله (الوجود أيضا) هو المادة وهذا (الاستدلال الذي هو بالامكان الاستعدادي) مبنى على أصلهم الفاسد وهو نفي

(قوله وان امر موجود) هذا مذهب اليه المتأخرون حيث جعلوا الاستعداد قسماً رابعاً من الكيفيات واستعملوا عليه بما ذكر في المتن من انه قابل للثبوت والضعف والمعدوم لا يكون كذلك وفيه ان قبوله لما ليس الا واجباً منتزعا من قرب فيضائه من العلة وبغده عنها بحسب تحقق الشروط وكيف ولا دليل على ان في النقطة كيفية مغايرة للكيفية المزاجية التي هي من جهة المعلومات المغيرة لها الى قبول الصور المتواردة عليها بل التحقيق ان الامكان الاستعدادي هو الامكان الذاتي مقبلاً الى قرب أحد طرفيه بحسب تحقق الشروط فالمغايرة بالاعتبار واذا كان كذلك فيجوز قيام استعداد كل حادث به ولا حاجة الى الحل ولو سلم انه موجود فالأمر ان يكون لكل حادث متعلق له اختصاص بذلك الحادث ولم سلم فلا نسلم انحصار المحل في المادة بالمعنى الذي فسروها لجواز ان يكون جوهرها مجرداً محلاً لجوهر مجرد حادث ولم يعم دليل على امتناعه أو محله لعارض حادث كالقول والنفس لا عرضها ولا يمكنهم تعميم المادة بحيث يشمله اذا بطل حينئذ ما فزعوا على هذه القاعدة مثل ان القول كالاتها بالفعل اذ لو كانت حادثة لكانت مادية قال تقدماء الاستعداد وان لم يكن موجوداً الا انه عبارة عن التغير من حال الى حال وليس ذلك في جانب الفاعل فهو في جانب المعلوم والتغير في المعدوم الصريف محال فلا يكون في الحادث فلا بد له من حال آخر ويرد عليه مع ما سبق انه يجوز ان يكون التغير في جانب الفاعل لا بان يتبدل في ذاته أو صفاته الحقيقية بل بان يصير فاعلاً بانضمام امر حادث اليه كوضع معين مثلاً يكون معه علة تامة للحدث من غير ان يكون له مادة مستعدة

(قوله وهو نفي القادر المختار) بمعنى من يصح عنه الفعل والترك يخص كل منهما بارادته فلا يرد

ان تعتبر بالعرض بالنسبة الى الفاعل

(قوله مبنى على أصلهم الفاسد) وايضاً لا نسلم انه يحصل بحسب تلك الحوادث المتعاقبة للحوادث حالات موجودة في الخارج لتحتاج الى محل موجود فيه نعم يحصل بحسبها للحوادث قرب من الفيضان عن العلة بتفاوت مراتب ذلك القرب لكن ذلك امر عقلي لا يتحقق له في الاعيان كيف وانها نسبة بين الحوادث

القادر المختار) والقول بالإيجاب بناء على أن المبدأ عام الفيض بالنسبة الى جميع الممكنات فلا
يخص إيجاد بعض دون بعض الا لاختلاف استعدادات القوايل ومبين أن المبدأ
مختار يفعل ما يشاء بمجرد ارادته ومنهم من اختار أن الامكان الذي استعمل به لا وجود له
في الخارج وقال الامكان أمر عقلي لكنه يتعلق بشئ خارجي فمن حيث تعلقه بالشئ
ان الحكماء قائلون باختياره تعالى بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل الا ان مقدم الشرطية الاولى
لازم الوقوع لكون المشيئة أعنى العناية الالهية لازمة لذاته
(قوله بمجرد ارادته) يعني اني اخصص لوقوع بعض الاشياء في وقت دون وقت هو الارادة سواء
قلنا بقدم فعلها أو بحدوثها كما مر سابقاً بتحقيقه
(قوله وفهم من اختار الخ) وهو المحقق الطوسي
(قوله ان الامكان الذي استدلل به) وهو امكان وجود الحادث بعد عدمه
(قوله أمر عقلي) لانه هو الامكان الذاتي مقيساً الى الوجود المسبوق بالعدم
(قوله لكنه يتعلق بشئ خارجي) أى بمعنى موجود في الخارج لان امكان وجود الشئ بعد عدمه
يقضى امكان تبدله من حال الى حال بناء على زيادة الوجود على الماهية والمقصود بمنع انصافه بتبدل
الاحوال فالحادث لا يتصف به باعتبار ذاته بل بمنوعه التغير من حال الى حال وانما يجري عليه
باعتبار وجوده فيه فيقال البياض يمكن ان يوجد في الجسم وهذا لا يتناقض انصافه بالامكان الذاتي المطلق
في نفسه لانه يتصف به الماهية في الذهن اذا لوحظ بالقياص الى الوجود والعدم بخلاف القديم فانه لكونه
موجوداً دائماً يتصف بامكان وجوده بالنظر الى ذاته دائماً وهذا معنى قوله وتعلقه بذلك الشئ يدل
على وجود الخ فالامكان كالمعنى والتقدم في انه ليس شئ منهما موجوداً في الخارج لكنه يستدعي محلاً
موجوداً في الخارج وبهذا البيان تم المقصود الا ان في كلامه ترك ملابتي وهو اثبات انه متعلق بامر
خارجي وأما قوله فمن حيث تعلقه بالشئ الخارجي الخ فهو عديل لقوله في آخر الجواب ومن حيث
كونه قائماً بالعقل موجود في الخارج وله امكان آخر يعتبره العقل وينقطع التسلسل بانقطاع اعتبار العقل
والمقصود دفع ما أورد الامام من ان الامكان لو كان موجوداً لكان واجباً أو ممكناً والاوّل محال لكونه
وصفاً لغيره والثاني محال لانه يلزم ان يكون للامكان امكان

والقيضان عن العلة ولا يتصور تحقق النسبة في الاعيان بدون تحقق المتسعين فيها وبالجملة اذا تحقق شرط
من شروط الوجود ترجح على عدمه بالنظر اليه واذا تحقق شرط آخر يكون أرجح بالنسبة الى الاول
وهكذا فان أريد بالقرب والبعد هذا المعنى فهو لا يستدعي محلاً موجوداً في الخارج بل يتصف به ذلك
الممكن حال عدمه في الخارج اذا وجد في الذهن وأما اذا لم يوجد فيه أيضاً فحينئذ لا وصف ولا انصاف
وان أريد أمر آخر فلا دليل على نبوته

الخارجي ليس هو بوجود في الخارج اذ ليس لنا في الخارج شيء هو امكان بل هو امكان وجود في الخارج ولتعلقه بذلك الشيء يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه وفيه بحث لان تعلقه بذلك الشيء الذي هو موضوعه تعلق ذهني لا خارجي فلا يدل على وجوده في الخارج (واما المدة فلرابعين الاول ان هذه الاستعدادات المتعاقبة على المادة (بعضها مقدم على بعض) قدما لا يجمع المتقدم فيه المتأخر وهو التقدم الزماني) فيكون المتقدم في زمان سابق على وجود الحادث وهو المطلوب وانما لم يجب عن هذا الوجه لا بثنائه على الاستعدادات المتعاقبة الى غير النهاية وقد عرفت بطلانها وقد يجب ان يقال بان هذا التقدم ثابت بين أجزاء الزمان وليس للزمان زمان وربما تفصوا عن هذا الجواب ان القبلية والبعدية اللتين لا يجمع فيهما القبل البعد عارضتان للزمان بالذات ولغيره بواسطته ألا ترى

(قوله وفيه بحث لان تعلقه الخ) قد ظهر لك اندفاعه بما سررناه لك لان التعلق الذهني انما هو للامكان الذاتي المطلق أعني سلب ضرورة الطرفين دون إمكان الحدوث أعني امكان وجوده بعد العدم (قوله واما المدة الخ) لما كان المعبر في الحدوث الزماني بسبقه العدم على الوجود وهي لاستدعي ان يكون بالزمان لجواز ان يكون بذاته كما ذهب اليه المتكلمون كان المطاب نظوياً فما قيل انه بعد ملاحظة مفهوم الحدوث الزماني اقتضاؤه سبق المدة لا يحتاج الى دليل وهم

(قوله وقد يجب الخ) أي لاسلم قولكم فيكون المتقدم في زمان سابق على وجود الحادث (قوله بان القبلية والبعدية الخ) فالفرع المذكور ليس باعتبار ان التقدم الزماني مطلقاً يقتضي ذلك بل لكونه في ماعدا الزمان (قوله ولغيره بواسطته) أي عارضتان لغير الزمان بواسطته فهو واسطة في العروض

[قوله ان هذه الاستعدادات الخ] فيه بحث لان هذا الدليل لو تم لم يدل على وجود الزمان الذي هو المراد من مقالة الحسكة كما سيثير اليه في آخر المقصد اذ النزاع في سبق كل شيء باسم موجود وأما السابق بزمان موهم فالمتكلمون قائلون به

(قوله الا ترى انه اذا قيل ولادة زيد) فيه بحث لان ما ذكره لو سلم لدل على ان القبلية والبعدية عرضان أوليان للزمان بمعنى عدم الواسطة في الابطات والمطلوب عدم الواسطة في الثبوت وبالجملة المطلوب بالسؤال هناك هو العلم بانية التقدم لانيته والا فلا نسلم انقطاع السؤال عند الوصول الى أجزاء الزمان بل يصح أن يقال لم تقدم هذا الجزء الذي يسمى بالعام الماضي على الذي يسمى بهذه السنة اذ ليس عند العقل بالنظر الى ذاته ما يمنع هذا السؤال ثم ان تقدم العام الماضي على هذا العام معلوم الانية لكل أحد لدلالة اللفظ على ذلك دون سائر الحوادث وهذا هو الفارق في انقطاع السؤال عند الوصول الى أجزاء

أنه اذا قيل ولادة زيد مثلاً متقدمة على ولادة عمرو اتجه أن يقال لماذا فاذا أجيب بأن تلك كانت في خلافة فلان وهذه في خلافة شخص آخر وتلك الخلافة متقدمة على هذه اتجه السؤال أيضاً فاذا قيل خلافة فلان كانت في العام الاول وخلافة غيره في هذه السنة لم يتجه أن يقال لم كان العام الاول متقدماً على هذه السنة وعلى هذا فاذا كان كل واحد من المتقدم والمتأخر عين الزمان فذاك والا فلا بد من زمان يقارن كلام من المتقدم والمتأخر * الوجه الثاني أن عدم الحادث متقدم على وجوده ضرورة (اذ لا معنى للحادث الا ما تقدم عدمه على وجوده) والتقدم ليس نفس وجوده امر وضمه للمقدم) ويستحيل ان يكون

[قوله متجه ان يقال لماذا] أي ما السبب في عروض التقدم لاحدهما على الأخرى
[قوله وتلك الخلافة متقدمة على هذه] فيكون ما يقارن احدهما متقدماً بالعرض على

ما يقارن الأخرى

[قوله اتجه السؤال أيضاً] أي السؤال غني عن العوض.

(قوله لم يتجه الخ) أي لم يتجه السؤال عن سبب عروض التقدم لاحدهما على الآخر وذلك ظاهر وبما حررنا لك اندفع الاعتراضات التي اتفق عليها الأذكياء من أن التوزيع المذكور انما يدل على انتفاء الوساطة في الاثبات وهو لا يقتضي انتفاء الوساطة في الثبوت ولو سلم فالا لزم عدم الوساطة في الثبوت دون العروض والمطلوب هو الثاني كما صرح به الشارح قدس سره ولو سلم فاقطاع السؤال انما هو لا اعتبار التقدم في مفهوم العام الاول حيث قلتم كان في العام الاول لا يكونه وصفاً ذاتياً له ولا يحتاج الى الاجوبة التي هي أو هن من نسيج العنكبوت عند النقاد

(قوله والتقدم الخ) انما احتج الى اثبات مغايرة التقدم للطرفين مع أن مغايرة النسبة لطرفيهما بداهة لان المقصود اثبات مغايرة التقدم لهما في الخارج والنسبة لا تقتضي تلك المغايرة الا ترى أن النسبة في قولنا زيد موجود عند الاشعري مغايرة للطرفين في المفهوم العقلي مع انه لا تفاير بين الطرفين في الخارج فضلاً عن مغايرة النسبة لهما

(قوله ويستحيل الخ) والا لكان الشئ موجوداً ومعدوماً معاً لان الصفة الثبوتية تقتضي وجود الموصوف

الزمان لا قبله اذ كانه المطلوب معرفة انية التقدم لا لميته ولا يخفى انه لا يدل على مطلوبهم وأما ما يقال من انه السابق الزماني لو كان عبارة عما ذكر من غير اعتبار امر آخر معه أوجب ان يكون سبق العلة المعدة على معلوله سبقاً زمانياً لان لها أيضاً قبلية لا يجمع معها القبل البعد وقد صرحوا بأنه سبق ذاتي فما لا يلتفت اليه اذ لا محذور في اجتماع جهتي التقدم في العلة المعدة أو غيرها الا يرى ان العقل الاول متقدم على الثاني بالعلية وبالرتبة أيضاً لقربه من المبدأ الاول

وجود الشيء عارضا لعدمه (ولا نفس عدمه لان العدم قبل) أي قبل الوجود (كالعدم بعد) أي بعد الوجود في كونه نفس العدم (وليس قبيل كبعد) لانهما تمايزان بالقلبية والعمدية ولا شك ان ما به الامتياز أعنى التقدم غير بنابه الاشتراك أعنى نفس العدم (فاذن هو) أي التقدم (أمر زائد) على وجود الحادث وعدمه ووجوده في الخارج لانه يقتضي الاتقدم المدهى لصدقه على الممتنعات وليس أمرا مستقلا بذاته بل لا بد له من محل موجود يقوم به ويكون معروضا له بالذات (وهو الزمان) المقارن لعدم الحادث (وتجاوبه انا نمنع كون التقدم أمرا وجوديا فانه يعرض لعدم كما اعترفت به) حيث قلت عدم الحادث متقدم على وجوده (والوجودي لا يعرض لعدم) بالضرورة وكونه يقتضي الاتقدم لا يقتضي كونه موجودا خارجيا (بل هو أمر اعتباري) فلا يقتضي معروضا موجودا في الخارج ولما أمكن ان يقال كون التقدم أمرا ثبوتيا بما يشهد به البداهة اجاب بقوله (والحاكم بثبوته) أي بثبوت التقدم في نفسه هو (الزهم) بغيريته دون الهتل (وحكمه) في المعقولات الصرفية (مردود كما في تحيز الباري) فان الزهم يحكم بغيريته ان كل موجود قائم بذاته فهو متحيز وخصوص بجهة (و) كما في (كون كل مرئي مقابلا) للارئي (أو في حكمه) كما في الامور (قوله أمر زائد النسخ) اذ لا يجوز ان يكون جزء لان النسبة بمنع أن تكون جزءا لاحد الطرفين والا لزم أن تكون متقدمة ومتأخرة ولذا علم بتعرضه لنفيه (قوله لصدقه على الممتنعات) وما من شأنه الوجود في الخارج لا يمكن اتصاف المعدوم به كما مر غير مرة فاندفع ما قيل انه لا بد له على كونه عديم الا اذا ثبت انه لا يصدق الا على الممتنعات وهو ممنوع (قوله من محل) فيمنع أن يكون محله عدم الحادث ومن هذا ظهر وجه التعرض لوجود المحل في الاستدلال ومنع وجوديته في الجواب (قوله كما اعترفت به) وما قيل أن ما عتوق به عروضة له بالنسبة لا بالذات خارج عن قانون المناظرة لانه مناقضة فيما هو تأييد استدلاله

(قوله ولا نفس عدمه لان العدم قبل الخ) فان قلت لم لا يجوز ان يكون التقدم عدما مأخوذا بوصف الاتصال بالوجود قبلا قلت لان مطابق الاتصال وكذا الاتصال بطريق التأخر لا يكتفي والاتصال بطريق البداية يشتمل على التقدم اذ تغيير العبارة لا يحدى فننقل الكلام اليه فتأمل (قوله وجوابه انا نمنع كون التقدم أمرا وجوديا فانه يعرض لعدم) قيل عروضة لعدم ليس عروضا حقيقيا بل معناه مقارنة لعدم لعروضه الحقيقي اعني الزمان وعروضه لعدم بهذا المعنى لا يستلزم عدميته

المشاهدة في المرآة وهذان الحكمان باطلان لان البارى تعالى ليس بمنجيز أصلا وهو مرفى في الدار الآخرة بدون المقابلة وما في حكمها فكذا حكمه على التقدم بأنه موجود باطل فان قلت يجب ان القبلية واللاحقية عدمتان لكن الحكم باتصاف الاشياء بهما حكم صحيح تشهد به بديهة العقل فلا بد لهما من معروض ذاتي هو الزمان قلت هذا مسلم لكن لا يلزم منه وجود ذلك المعروض في الخارج بل جاز ان يكون أمرا عقليا معروضا في نفس الامر لما هو اعتبارى

المرصد الرابع في الوحدة والكثرة

فانهما من الأمور العامة المعارضة للموجودات الخارجية والذهنية (وفيه مقاصد) المقصود الأول في الوحدة تساوق الوجود أي تساويه في كل ماله وحدة فهو موجود في الجملة وكل موجود له وحدة ما (حتى الكثير) الذي هو أبعد الاشياء عن الاتصاف بالوحدة إذ كل كثير يحصل له ماهية وحدانية ما هو غيب الاتصاف بالوحدة (فان العشرة) المخصوصة (قوله هذا مسلم) أي انه لا بد له من معروض ذاتي لكنه لا يلزم منه وجود ذلك المعروض لجواز أن يكون عدم ذلك الحادث فلا يصح حكمه بأنه هو الزمان وبما ذكرنا ظهر الدفاع ما قبل بعد تسليم أن معروضه الذاتي هو الزمان ثبت المطلوب وهو مسبوقية الحادث بالمدة ولا يهمننا بيان كونه موجودا في الخارج فانه مطلوب آخر مذكور في مقامه

(قوله فانهما من الأمور النخ) تعاليل لا يرادها في مرصد على حدة مع كونها من لواحق الماهية لذا في ذكرهما صاحب التجريد في فصل الماهية وليس المقصود بيان كونها من الأمور العامة فانه مذكور في تعريف الأمور العامة بما لا مزيد عليه

(قوله والذهنية) ذكره استطرادا كيلا يتوهم من الاكتفاء بالخارجية الاختصاص بها والا فلا دخل له في كونها من الأمور العامة (قوله في الجملة) أي خارجا أو ذهنا (قوله وحدة ما) أي حقيقية أو اعتبارية

فالسند لا يستلزم المنع وسيتأتى لهذا الكلام نعمة في مباحث الزمان ان شاء الله تعالى (قوله فهو موجود في الجملة) أي اما في الخارج أو في الذهن فلا يرد ان الكل الطبيعي له وحدة وليس بوجود

مثلا عشرة (واحدة من العشرات وهو) أى اتصاف الكثير بالوحدة (لا يمنع تقابلها)
 أى تقابل الوحدة الكثيرة (فانهما لم يعرضا لشيء واحد ثم عرض الوحدة للكثرة لا للكثير)
 الذي عرض له الكثرة ولا استحالة في عروض احد المتقابلين للآخر انما المحال عروضه
 لعروض الآخر فالعشرية عارضة للجسم مثلا والوحدة عارضة للعشرية فلم يتخدا في الموضوع
 حتى يكون ذلك مانعا من تقابلها فان قلت فعلى هذا لا يصح ان كل ماهو موجود فله
 وحدة فان الكثير موجود ولم يعرض له وحدة كما اعترفتم به قلت المراد من عروض الوحدة

(قوله أى اتصاف الكثير بالوحدة) أى بتوسط ملاحظة الكثرة معه كما يدل عليه قوله فان العشرية
 الخصوصية الخ فلا يرد ان اتصاف الكثير بالوحدة اجتماع المتقابلين في موضوع واحد فكيف لا يمنع
 تقابلها ثم انه كما يمنع اجتماع المتقابلين بالذات في محض واحد كذلك اجتماع المتقابلين بالعرض لانه يستلزم
 اجتماع المتقابلين بالذات فلا يرد ان الوحدة والكثرة ليستا متقابلين بالذات حتى يمنع اجتماعهما
 (قوله المراد الخ) فمضى قوله عرض الوحدة للكثرة ان للكثرة مدخلا في عروضها حتى لو لم
 يلاحظ اتصافها بالكثرة لم تعرضه الوحدة وما قيل ان اللام في قوله لم يعرضا لشيء واحد لام الاجل
 فيكون مآل قوله لا للكثرة لا لاجل ذاته فلا حاجة الى التطويل الذي ذكره الشارح قدس سره ولا
 يرد الاعتراض الآتي فوهم محض لان اختلاف شئ المتقابلين لا يؤثر في جواز اجتماعهما بل لا بد في
 ذلك من اختلاف المحل ذاتا أو اعتبارا

(قوله فانهما لم يعرضا لشيء واحد الخ) فان قلت لهذا الكلام محل غير مذكور الشارح لا يحتاج فيه
 الى هذه التطويلات المذكورة ولا يرد الاعتراض الآتي ابتداء وهو ان اللام لام الاجل والسبب لاصلة
 العروض أي لم يعرضا لاجل شئ واحد بل عروض الوحدة لاجل الكثرة قلت يا بابه قول المصنف
 لا الكثير فان المفهوم منه على ذلك المحل ان الكثرة تعرض لاجل الكثير والا لكان هذا الذي ولا
 معنى لان يقال عروض الكثرة لاجل الكثير اللهم الا ان يقال معناه يعرض الكثرة للكثير لاجل
 نفسه أي لذاته

(قوله المراد من عروض الوحدة للكثرة الخ) لا يخفى ان سياق كلامه على ان اللام صلة العروض فإرادة
 هذا المعنى على هذا التدبير انما يصح بحمل الكلام على المسامحة واعلم ان هذا الجواب أقرب من الجواب
 الثاني الذي أشار اليه بقوله ولنا ان نقول الخ ولذا قدمه وان كان الجواب الثاني الصق بعبارة المتن فعلى
 الاول يكون معنى قوله حتى الكثير ان الكثير من حيث هو كثير أى مع ملاحظة صفة الكثرة وقوله
 فانهما لم يعرضا لشيء واحد أي من جهة واحدة وقوله تعرض الوحدة للكثرة أو الوحدة تعرض
 للكثير بملاحظة الكثرة لا للكثير الذي يلاحظ تفصيله فيكون المآل الى حجية الاجمال والتفصيل واما
 على الثاني فالامر ظاهر

للكثرة انها عارضة لذات الكثير مع ملاحظة صفة الكثرة بخلاف الكثرة فانها عارضة لتلك الذات بلا ملاحظة كثرة وبعبارة أخرى ذات الكثير من حيث التفصيل معروضة للبترية ومن حيث الاجمال معروضة للوحدة ولا استعانة في عروض المتقابلين شيئا واحدا من جهتين ولنا ان نقول الوحدة عارضة للكثرة بالذات وللکثیر بالعرض (ولاجل ذلك) التساوي الذي بينهما (ظن بمضمم انها) أى الوحدة (نفس الوجود) فتكون الوحدة الشخصية نفس الوجود الشخصي الثابت لكل موجود معين (ويبطله أنه لو كان الوجود الشخصي (نفس الوحدة) الشخصية (لكان التفريق) الواقع في الجسم الواحد (اعداما) لذلك الجسم الشخص واجسادا لجسمين آخرين اذ بالتفريق تبطل الوحدة المخصوصة فيبطل الوجود المخصوص (وانه) أى كون التفريق اعداما (باطل اذ ليس شق البعوض بابرقة البحر الاخضر اعداما له واجسادا لبعرين آخرين ضرورة والجواز لذلك) بناء على أنه

(قوله ملاحظة صفة الكثرة) زاد لفظ الصفة إشارة الى أنه لا بد من ملاحظة الكثرة باعتبار كونها صفة قائمة به فالموصوف ذات الكثير مع الكثرة لذات الكثير في نفسه ولا مقبداً بالكثرة موصوفاً بها والألزام اجتماع المتقابلين

(قوله من حيث التفصيل) بأن لم يعتبر انصافه بمرتبة واحدة من مراتب الكثرة ومن حيث الاجمال بأن يعتبر انصافه بها فإلّا هو الجواب الاول لافرق بينهما الا بالتعبير وليس المراد بالتفصيل والاجمال ان يدرك ذلك الكثير مفصلاً وان يدرك تحملاً على قياس ما يقال في الفرق بين الحد والمحدود حتى يرد ان الاختلاف بالتفصيل والاجمال راجع الى الاختلاف في الادراك دون ذات المعروض حتى ينفع في عدم لزوم اجتماع المتقابلين كيف ولو أريد ذلك كان جواباً آخر لا الجواب السابق بعبارة أخرى (قوله ولنا ان نقول الخ) فعنى قولنا كل كثير واحد أعم من أن يكون موصوفاً بالوحدة بالذات أو بالعرض وانما آخر هذا الجواب مع موافقته لظاهر عبارة المصنف لان القول بأن الوحدة غير عارضة لذات الكثير وانما يوصف بها باعتبار الكثرة القائمة به فعنى قولنا الكثير واحد كثرته خلاف الظاهر والوجدان

(قوله ولا جلي ذلك الخ) ليس منشأ الظن مطرداً فلا يرد أنه يلزم من ذلك أن يظن الاتحاد بين كل متساويين كما وهم

(قوله فتكون الخ) زاد هذا التفريع لينتجح الإبطال المذكور

(قوله فيبطل الخ) بناء على فرض الاتحاد بينهما

(قوله لكل موجود معين) قيد بالمعين ليخرج الطائعات عند من يقول بوجودها
(قوله اعداما له واجسادا لبعرين آخرين) قيل يمكن حمل كلام المصنف على ان التفريق حيل الذي يكون

مجرد استبعاد لا يتأني الجواز (مكابر) لمقتضى عقله (لا مخاطب) ولا يناظر وإنما جوزه من جوزه بناء على أن الصورة الجسمية هوية متصلة في حدها ذاتها فإذا ورد عليها الانفصال زالت تلك الهوية الانفصالية ووجد هويتان أخريان اتصاليتان والموجود في الحالتين معا هو الهوى التي لا اتصال لها في نفسها ولا انفصال بل تجامع كلا منهما وهي هي وهذا الدليل بعينه يدل على أن الوحدة ليست عين الشخص فان الجسم البسيط الواحد إذا جزي زالت وحدته دون هويته الشخصية والا كان التفريق اعداما ويدل عليه أيضا أن الامور الكلية موصوفة بالوحدة دون الشخص (وأيضاً فالوجود يجمع الكثرة والوحدة لا تجامعها)

(قوله مكابر لمقتضاه عقله) فان العقل الصريح يحكم بالفرق بين التفريق والاعدام فان من يقول اعطى منه من هذا الكوز ليس مقصوده اعدام ذلك الماء واوجده ماء آخر (قوله وإنما جوزه النج) بيان للمشا التجوز تنبها للعلام وليس غرضه دفع كون التجوز المذكور مكابرة فانه لا يدفع بذلك

(قوله والموجود في الحالتين النج) كيلا يكون التفريق اعداما بالكلية كما لازم ذلك للتولين للهوى القائلين بأن الجسم حقيقية هو الاتصال الجوهرى فقط ولا يخفى على النصف أن التفريق كما انه ليس اعداما بالكلية ليس اعداما باعتبار بعض الاجزاء فان العقل يحكم بأن الماء بعد التفريق هو الماء السابق الا انه زال منه الوحدة وعرض له الكثرة

(قوله دون هويته الشخصية) بناء على أن الوحدة ليست من الشخصات واذا قال الحكماء ببقاء هوى العناصر بالشخص مع تكثرها باعتبار الاجسام العنصرية (قوله ان الامور الكلية) أى المفهمات الموصوفة بالكلية في نفسها موصوفة بالوحدة دون الشخص اذ تشخصها بعد عروض الشخصات

(قوله وأيضاً فالوجود) عطف على قوله يبطله بتقدير الفعل والفاء زائدة

اعداما بالكلية واتحادا ابهرين من كتم العدم ابتداء بلا بقاء محل من الاول والا فالباقى فرضا عني الهوى قد بطل وحدته العينية بسبب الصورة فعلى تقدير ان تكون الوحدة الشخصية نفس الوجود الشخصي ينبغي ان يتقدم هو أيضاً فيطابق كلامه مذهب الحكم وليس ينبغي لما سبق اليه الاشارة من ان الوحدة الشخصية للهوى مخفولة عندهم بالوحدة النوعية للصورة لا بالوحدة الشخصية لها فلم يعمل الوحدة الشخصية للهوى في البحر المشقوق على ان قوله والجوز الخ يأتى عنه نوع إياه

(قوله وهذا الدليل بعينه يدل الخ) هذه الدلالة على زعم المصنف وان كان غير مرضى عند الشارح كما يشير اليه قوله بناء على مجرد استبعاد وقوله وإنما جوزه من جوزه الخ [قوله موصوفة بالوحدة دون الشخص] أى الامور الكلية من حيث انها أمور كلية موصوفة

ومعنى ذلك ما فصله بقوله (فالكثير من حيث هو كثير) أى من حيث تلاحظ كثرة
وتفصيله (موجود ليس) من هذه الحيثية (بواحد وذلك دليل التغاير) انزلوا كأننا متعددين
لكل واحد اذا صدق أحدهما على شيء من جهة صدق عليه الآخر من تلك الجهة (وهي) أى
الوحدة (مغايرة للماهية) زائدة عليها (لأنها) أى الماهية (من حيث هي تقبل الكثرة) و اذا
أخذت (مع الوحدة تأبأها) فلا تكون الوحدة نفسها ولا جزءها على قياس ما صرفي بحث
الوجود (والكثرة) أيضاً (غير الماهية) بل زائدة عليها (لمثل ذلك) فان الماهية كالانسانية
مثلاً من حيث هي قابلة للوحدة اذا أخذت مع الكثرة مفصلة كانت آية عنها (و) الكثرة

(قوله ومعنى ذلك) انما قال ذلك لان ظاهر قوله فالوجود الحقيقى تحقق الوجود بدون الوحدة
وعديم المساوقة بينهما

(قوله من حيث تلاحظ كثرة) أى يلاحظ كونها صفة خارجة عنه قائمة به فلا ينافى ما مر من
قوله عارضة لذات الكثير مع ملاحظة صفة الكثرة فان المراد به كما سبق انها عارضة له اذا أخذ الكثير
مع صفة الكثرة

(قوله وليس من هذه الحيثية) أى من حيث كونه موصوفاً بالكثرة بواحد والا لزم اجتماع المتقابلين
بل الموصوف بالوحدة ذات الكثير مع الكثرة أى مجموعهما

(قوله زائدة عليها) أى المراد المغايرة فى الصدق لافى المفهوم لأنها بديهية

ها دونها فاندفع ما يقال ان الموجود الذهني صورة شخصية في نفس شخصية فلا مجاله يتصف بالتشخص
توجه الاندفاع انها من حيث الوجود فى الذهن وان كانت جزئية ومتشخصة لكن من حيث ذاتها
ومفهومها كلية وبهذا الاعتبار تنصف بالوحدة دون التشخص وقد يناقش فى الدلالة المذكورة بأنه لم يجوز
ان يكون الشخص فيها وجد عيناً للوحدة ولا يلزم منه ان يكون كما وجد أحدهما وجد الآخر فاعتبر
الوجود فانه عين ذات البارى تعالى مع اننا تنصف بالوجود لابتدات البارى تعالى نعم مفهوم هذا مغاير
لمفهوم ذلك أو نقول المفهوم واحد والتغاير باعتبارات غير موجودة ولا وجودية وجوابه ان المنفى ههنا
كون حقيقة الوحدة وحقيقة التشخص أسراً واحداً وتحقق احدهما بدون الآخرى فى موضع يدل على
هذا المنفى اذ لا يعقل وجود الشيء بدون نفسه نعم قد يتحد أمر مع آخر فى الذات والهوية ثم يتحقق بدون
لكن الاتحاد بهذا المعنى يوجب بين العام والخاص فان الانسان يتحد مع زيد ومع عمرو ولهذا صح الحل
بينهما كما حقق فيها مر وليس المقصود بالفى فى هذا المقام ذلك المعنى على ان عين ذات البارى تعالى عند
من يدعي وجوده والخاص وليس لنا ذلك

(قوله وهي مغايرة للماهية) المراد بالماهية غير الهوية وبالوحدة الوحدة الشخصية فينبذ لا يرد قبول
الماهية الجنسية مثلاً الكثرة وان أخذت مع الوحدة الجنسية نعم لا يدل على مغايرة مطلق الوحدة فتأمل

(غير الوجود والا يلزم كون الجمع اعداما) فانه اذا جمع اجسام كيات في ظروف متعددة وجعلت في ظرف واحد فقد زالت كثيرتها التي هي وجودها فافترس اعدام تلك الاجسام واليجاد جسم واحد وانه باطل والمجوز مكابر وانما لم يعرض لتعريف الوحدة والكثرة لانهما بديهيتان يمثلان في الوجود فان تصور الوحدة جزء من تصور وحدتي المتصورة بالضرورة وايضا فان كل احد يعلم انه واحد بلا كسب منه وكأن في التصريح بمساوقة الوحدة للوجود نوع اشعار بدهائتها على قياس بدهائته وقس حال الكثرة على حال الوحدة وقد يقال الوحدة

(قوله لانهما بديهيتان) وهو المذهب المختار عند الجمهور وان نوقش في أدلته

(قوله نوع اشعار) بناء على ان المتساوقين يشتركان في أكثر الاحكام

(قوله وقد يقال الخ) يريد ان النفس الناطقة في مبدأ الفطرة خالية عن العلوم كلها فاذا استعملت الحواس حصل لها صور الجزئيات ففي هذه الحالة المثلث اليها انما هو الجزئيات والصور الخيالية آلة ملاحظتها غير مخطرة بالبال ولا ملحوظة معها عوارضها التي تاحقها لان ما ياحق الشيء باعتبار وجوده الذهني متوقف على ملاحظته من حيث حصوله في الذهن فلا يلاحظ معها الوحدة والكثرة لما انهما من العوارض الذهنية عند المحققين ثم اذا انتهت لما بينها من المشاركات والمباينات التفت اليها ولا حظا من حيث انها متكررة لامتناع التنبيه المذكور بدون تلك الملاحظة وأدرك الامر المشترك بينها فحينئذ حصل عنه الامر الواحد من حيث انه واحد ضرورة انها أدركته من حيث انه مشترك بينها فلفس الناطقة أدركت أولا معروض الكثرة من حيث انه معروضها بنسب الخيال ضرورة ارتسام ذلك المعروض فيه وحصول عندها في ضمن تلك الكثرة الجزئية الكثرة الكلية بالكنة الاجمالي الذي هو أقوى من العلم الكسبي في الاور الحقيقية على ما بينه الشارح قدس سره في بحث المبصرات ثم بعد ذلك

(قوله وانما لم يعرض لتعريف الوحدة الخ) فيه بحث لان ما مر في الوجود ليس بمركبي المصنف

بل نقل عن البعض القول بالبداهة وادلته ثم أجاب الامم الا ان يقال قديم القول بالبدية يشعر بصحته وبطلان الادلة لا يستلزم بطلان المسألة

(قوله وقس حال الكثرة على حال الوحدة) فان الكثرة جزء من عدم كثر في المتصور بالبدية

(قوله وقد يقال اتوحدة أعرف عند العقل الخ) فيه بحث مشهور وهو انه قد يرسم في النفس صور كلية كثيرة يتزعم كل منها من جزئيات كثيرة وكما ان الجزئيات المرسمة في الآلة معروضة للكثرة كذلك كل واحد من تلك الجزئيات المرسمة في الخيال معروض للوحدة أيضاً فلا وجه لتخصيص عروض الوحدة بما ارتسم في النفس وتخصيص عروض الكثرة بما ارتسم في الخيال ولا ما يتفرع على هذا التخصيص فان قلت للكثرة وان عرضت لما في النفس لكن عروضة بواسطة عروض الوحدة لان الوحدة مبدأ للكثرة قلت هذا جار في الكثرة المرسمة في الخيال فلا بد ان تكون الوحدة أعرف عند الخيال أيضاً

أعترف عند العقل من الكثيرة والكثيرة أعترف عند الخيال من الوحدة فان النفس تدرك أولاً جزئيات ترسم صورها في آلاتها ثم تنتزع من تلك الجزئيات المتكثرة صورة كلية والمجردة ترسم في العقل أي في ذات النفس فالوحدة عارضة لما هو حاصل في النفس والكثيرة عارضة لما هو في الآلة والمدرّك للكل هو النفس ليس إلا فاذا اعتبرت من حيث أنها مدرّكة بذاتها كان العارض لما ارتسم فيها أظهر عندها من العارض لما ارتسم من آلاتها واذا اعتبرت من حيث أنها مدرّكة بالآلات انمكس الحال في العارضين سواء أخذنا كليين أو جزئيين قالوا فيجوز التنبيه على معنى كل من الوحدة والكثيرة بصاحبها إلا أن

أدركت بذاتها معروض الوحدة من حيث أنه معروضها لكونه كلياً مرتباً في ذاتها وحصل في ضمن تلك الوحدة الرتسمة في ذاتها الوحدة الكلية كذلك فعلى الطريقة التي جبات النفس في ادراك الاشياء عليها كانت الكثيرة الكلية عند اعتبارها مع الآلات أظهر أي أسبق حصولاً من الوحدة الكلية والوحدة عند اعتبارها مجردة أظهر من الكثيرة وهذا التفرُّق اندفع الشكوك التي عرّضت للتأخرين وإن شئت تفصيلها فارجع إلى تعليقنا على حواشي شرح تحفة العين .

(قوله أعترف) أي أسبق في المعرفة كقولهم المعرفة يجب أن يكون أجلى من المعارف

• (قوله من تلك الجزئيات المتكثرة) أي الملحوظة من حيث أنها متكثرة ولا يلزم من ملاحظتها من حيث الكثيرة ملاحظة الوحدة لجواز أن يلاحظها باعتبار الانقسام لا باعتبار قوامها بالوحدات (قوله واحدة) أي ملحوظة من حيث الوحدة كما عرفت

(قوله فالوحدة الخ) أي من حيث أنها مدرّكة وكذا في قوله والكثيرة عارضة

(قوله سواء أخذ كليين) أما الكليان فإن الوحدة الكلية حاصلة في ضمن الوحدة الجزئية العارضة للأمر الكلي المشترك والكثيرة الكلية إنما تحصل بعده ملاحظة الأمور الكلية الحاصلة في ذات النفس من حيث أنها متكثرة وأما الجزئيتان فلأن الكثيرة الجزئية العارضة للصور الخيالية حاصلة قبل حصول الوحدة الجزئية الخيالية العارضة لكل واحدة منها لعدم الانفلات اليه من حيث وحدته حال التنبيه المذكور [قوله فيجوز التنبيه] إشارة إلى أن التعريف المذكور يكون من قبيل التنبيه على معرفة كل منهما الحاصلة بالبداهة بطريق الكثرة الاجمالي

(قوله سواء أخذ كليين أو جزئيين) أي سواء أخذ العارضين قبل يلزم من جواز ارتسام الجزئي في النفس أن يستلزم جزئية العارض جزئية المعارض الأهم إلا أن يختار ذلك في غير المادى بحسب الظاهر وإن حقق في موضعه أن الحاصل في ذات النفس بلا واسطة الآلات من الجزئيات الغير المادية هو الوحدة والاعتبارات الكلية لا اعتبارها الشخصية وأيضاً يلزم جواز ارتسام الكلي في الآلات بثبوت معروض الكلية فيها مع أنه يخالف لما تقرر عندهم وأجيب بأن المراد ليس إلا أن الكلية والجزئية لا تدخل لهما

الوحدة لما كانت مبدأ الكثرة ومنها وجودها كان التنبيه عليها بالوحدة أولى من العكس بل لا يبعد أن يقال تعريف الكثرة بها تعريف حقيقي (المفصل الثاني) قد اختلف في وجودها فأنبت الحكماء وأنكره المتكلمون وقد اطاعت (أنت فيما سر) على المأخذ بمن الجانبين فيقال من جانب المثبت الوحدة جزء من الواحد الموجود في الخارج فتكون موجودة فيه وأيضاً لو كانت عدمية لم تتحقق الإ باعتبار العقل فلا يكون الواحد واحداً في نفسه وأيضاً هي تقيض الالواحدة العدمية وأيضاً لافرق بين وحدته وبين لاوحدة له وقد عرفت أجوبتها أيضاً وقس حال الكثرة عليها ويقال من جانب النافي لو وجدت الوحدة لشاركت الوحدات في الوحدة وامتازت عنها بخصوصية فلاوحدة وحدة

[قوله تعريف حقيقي] لانه تعريف بالجزء وان كان غير محمول

(قوله في وجودها) أى في وجود أفرادها في الخارج بمعنى ان بعض أفرادها موجودة في الخارج وهي القائمة بالوجودات الخارجية اذ لا شئ من أفرادها موجودة فيه بل هي أمور اعتبارية ينزعا العقل من الموجودات لافي وجود ماهيتها فانه استقلالاً تخال وفي ضمن الافراد فرع مسئلة وجرد الطوائع يرشد الى ما قلنا الدلائل المذكورة

(قوله فأنبت الحكماء) أى القدماء ولذا جعلوا العدد قسماً من الكم وزادوا في تعريف الكيف قيد اللا قسمة والمتأخرون حذفوا هذا القيد لكون الوحدة عندهم أمراً عدمياً وتعملوا لكون العدد من الكم بأنه على تقدير كونه موجوداً

(قوله على المأخذ من الجانبين) فماخذ الدلائل الأولى للمثبت مر في بحث التبيين ومأخذ الأدلة الباقية الامكان مر في بحث

(قوله لو وجدت الوحدة) أى وحدة من الوحدات لشاركت سائر الوحدات في حقيقة الوحدة المطلقة وامتازت عنها بخصوصية ثبوتية يوجب تميزها عنها ضرورة ان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيكون للكل وحدة فوجوده غير الوحدة التي هي جزؤها وغير وحدة الخصوصية لمغايرة وحدة الكل

في هذا المطالب وانما المناط هو الحيثية المذكورة لانه يجوز كون العارضين كليين أو جزئيين في الواقع (قوله فأنبت الحكماء) يناقضه ما يصرح به من ان تعريف الحكماء لا ينتقض بالوحدة لأنها عدمية والظاهر ان المثبتين بعض الحكماء والنافين بعضهم وهم الذين قالوا ان كل عدد مؤلف مما تحته من الاعداد والازم التسلسل الخال كما سنذكره في بحث العلة والمعلول

(قوله ويقال من جانب النافي الخ) الاظهر ان يقال لو وجدت الوحدة لكانت واحدة لكون الوجود مساوياً للوحدة فلها وحدة موجودة وهم جراً

(قوله بخصوصية) هي موجودة أيضاً وكل موجود له وحدة فلاوحدة وحدة أخرى

أخرى وأيضا لو كانت موجودة لتوقف انضمامها الى الماهية على كونها واحدة لامتناع عروض الوحدة للمتصف بالكثرة واذا كانت الوحدة عدمية كانت للكثرة المركبة منها كذلك وايضا يمكن اجراء الدليلين فيها وقد تقدم جوابهما (ويخص الوحدة

لوحدة الاجزاء فيكون للوحدة وحدة أخرى مغايرة لها بالذات ونقل الكلام الى الوحدة الثانية بانها مشاركة لموحدات في مطلق الوحدة وممازاة عنها بخصوصية فلوحة الوحدة وحدة أخرى ولم تجرأ يلزم التسلسل في الامور الثابتة في نفس الامر المتغايرة بالذات بخلاف ما اذا كانت الوحدة عدمية فانها لا تنصف بالوحدة فلا يلزم التسلسل هذا غاية تحرير هذا الدليل لكنه يدل على دفع اليجاب الكلي لاهل السلب الكلي أعنى لاشئ من الوحدات بموجودة لجواز ان تكون وحدة الوحدة اعتبارية وانما يستبدل الشارح قدس سره على نفي وجوديتها بانها لو وجدت لكنت وحدة لانها تساوق الوجود فلوحة وحدة أخرى لان غرضه ايراد دليل اطاعت على ماخذه فيما مر على انه يرد عليه انه يجوز ان يكون وحدة الوحدة نفسها

• (قوله لتوقف انضمامها إلخ) بناء على ان لا تفهم حينئذ فيكون خارجياً وهو موقوف على وجود المنضم اليه والموجود اما واحد أو كثير ويقتنع انضمامها الى الكثير من حيث هو كثير فيكون انضمامها الى الوحدة فالوحدة السابقة اما عين اللاحقة فيلزم الدور أو غيرها فيلزم التسلسل (قوله ويمكن اجراء الدليلين) اما اجراء الثاني فظاهر واما اجراء الاول فبان يقال لو وجدت الكثرة مشاركت الكثرات في الكثرة وامنازات بخصوصية فللكثرة كثرة أخرى لكونها مركبة مما به الاشتراك وما به الامتياز

(قوله وقد تقدم جوابهما) في بحث التعيين لكن جواب الاول مثل ما تقدم في التعيين وهو ان

[قوله لتوقف انضمامها الى الماهية على كونها واحدة] فنقل الكلام الى تلك الوحدة ويلزم التسلسل في الموحدات الموجودة واما اذا كانت اعتبارية فانما يلزم التسلسل في الامور الاعتبارية وهو ملزم فقامل (قوله وايضا يمكن اجراء الدليلين فيها) في اجراء الدليل الاول بحث اذ كل موجود لا يازمه الكثرة بل يلزمه الوحدة فلم لا يجوز ان تكون الكثرة على فرض الوجود واحدة لا كثيرة حتى يلزم التسلسل نعم يمكن الزام التسلسل فيها ايضا بان يقال السكثرة لما وجدت زاد على الموجودات عدد آخر مثلا اذا كان زيد وعمرو عرض لهما كثرة فكثرتهما ان وجدت يازم كثرة أخرى طارئة لهما مع كثرتهما وهكذا فيسلسل ويمكن الزام التسلسل باعتبار الكثرة ووحدتها واما التزامها باعتبار الكثرة وتشخصها أو وجودها فانما يتم على تقدير كون الوجود والتشخص موجودين فقامل

[قوله ويخص الوحدة إلخ] ان قلت هذا الدليل بعدم الكثرة أيضا اذ يقال لو كانت الكثرة عدمية لكان عدم الوحدة فالوحدة اما وجودية والكثرة ليست الا مجموع الوحدات الوجودية فالكثرة

هنا دليل دال على كونها وجودية هو (أنه لو كانت) الوحدة (عدما لكان عدم الكثرة)
التي تقابلها لامتناع أن تكون عدما مطلقاً أو عدما لشيء آخر لا تقابله وإذا كانت عدما
للكثرة (فالكثرة إما وجودية والوحدة جزؤها فتكون) الوحدة أيضاً (موجودة)
على تقدير كونها معدومة وهذا خلف مع أنه المطلوب (وأما عدمية فتكون الوحدة عدما
للعدم فتكون ثبوتية) وهذا قريب مما نقله عن الامام الرازي في باب التعيين (والجواب)
عنه (ماسبق) هناك بعينه (المقصد الثالث) بين الوحدة والكثرة مقابلة قطعا اذ لا يجوز
اجتماعهما في شيء واحد من جهة واحدة لكن (مقابلة الوحدة والكثرة ليست ذاتية) أي

يقال اشترك الوحدات في الوحدة يجوز ان يكون اشتراكا في عرضي وحينئذ يكون كل واحدة منها
متميزة بنفسها فلا يكون للوحدة وحدة أخرى وأما جواب الثاني فقريب مما تقدم وهو ان يقال لانسليم
توقف الانضمام على وحدة الماهية انما اللازم توقفه على وجودها ولا يلزم من التوقف على أحد
التساوقين التوقف على الآخر وهو شريك للجواب أنتقدم في التعيين أعني منع كون انضمام التعيين
موقوفا على تعيين الماهية بل على امتيازها عن سائر الماهيات في كون كل منهما متعنا لتوقف الانضمام
وان نخالفا في السند

(قوله هنا دليل الخ) قدر الغارقي للتنبيه على ان التعبير بالمضارع الحالي باعتبار الذكر في المتن كما
ان مضي الاطلاع على المأخذ باعتباره ولذا قدر فيه قوله فيما مر وأما باعتبار التحقيق فلاطلاع
والخصوص كلاهما ماضيان لكونه هذا الدليل مذكوراً في كتب القوم وقوله دليل دال الخ للتنبيه على ان
فاعل يخص مجموع ما ذكر لان مع اسمها وخبرها كما هو الشائع

(قوله لو كانت الوحدة عدما) مبني الاستدلال عدم الفرق بين العدمي والعدم
(قوله عدما مطلقاً) أي عدما غير مضاف الى شيء والا لكان نقيضاً للوجود لامساو قاله
(قوله أو عدما لشيء آخر) سواء أخذ معيناً أو مبهماً ولك ان تدخل هذا القسم في العدم المطلق
بان تريد به عدما غير مقيد بشيء معين سواء لم يكن مقيداً أصلاً أو مضافاً الى شيء ما
(قوله ماسبق) وهو ان العدمي لا يجب ان يكون عدما لشيء فلا يصح التردد المذكور
(قوله أي ليس الخ) يعني ليس المراد بالذاتية مقتضى الذات بل ما يعرض للذات بدليل قوله
لانهما لا تعرضان

وجودية وأما عدمية فتكون الكثرة عدما لعدم فتكون ثبوتية قلت هذا الدليل مثل الدليل المجري في
الوحدة لا عينه كيف ولا يصح أن يدل على تقدير وجودية الوحدة والكثرة جزء الوحدة على نحو
ما قيل في الوحدة

ليس بين ذاتيهما تقابل (لأنهما لا تعرضان لموضوع واحد بالشخص) أي ليستا منسويتين
بالعروض إلى موضوع واحد شخصي واتحاد الموضوع معتبر في المتقابلين مطلقاً لأن التقابل
هو امتناع اجتماع شيئين في موضوع واحد من جهة واحدة ومعنى ذلك أن العقل إذا
لاحظهما وقاسهما إلى موضوع واحد شخصي جوز بمجرد ملاحظة ثبوت كل واحد
منهما فيه على سبيل البديل دون الاجتماع من جهة واحدة لكن ربما امتنع ثبوت أحدهما
له بسبب تعيين الآخر فيه لاسر من خارج وليس الحال في الوحدة والكثرة كذلك

(قوله أي ليستا منسويتين الخ) أي ليس المراد نفى العروض بالفعل لأنه لا يلزم أن يعرض المتقابلات
بالفعل لموضوع واحد بدلالة قد يلزم أحدهما للمحل وقد يخلو المحل عنهما .

(قوله شخصي) أي ما لا يكون فيه تعدد أصلاً ولو بالاعتبار فإن المتضامين قد يجتمعان في موضع
واحد بالشخص إذا كان فيه تعدد بالاعتبار كالأبوة والبنوة المجتمعين في زيد باعتبارين

(قوله ومعنى ذلك الخ) أي ليس المراد بالامتناع الاجتماع في نفس الأمر لأن المفهومين للمتناهين
قد يمتنع اجتماعهما في نفس الأمر مع عدم تقابلهما كالموت مع العلم والقديرة والوجوب مع التركيب والتحيز
بل امتناع الاجتماع في العقل بل لم يجوز العقل اجتماعهما ثم امتناع تجويز الاجتماع الذي هو عبارة عن
حصول الشئيين معاً أما بالامتناع تجويز الحصول أو بالامتناع للمعية والاول ليس بمراد إذ المتقابلان لا يمتنع
حصولهما في المحل فضلاً عن التجويز فمعين الثاني وامتناع تجويز معنيهما في المحل يستلزم تجويز تعاقبهما
فيؤول معنى التعريف إلى ما ذكره الشارح قدس سره فاندفع ما قيل أن المعتبر في مفهوم المتقابلين نسبة
كل منهما إلى محل واحد وأما أنه يجب أن يجوز العقل ثبوت كل منهما فيه بدلاً فلا

(قوله جواز) أي العقل تجويزاً مطابقتاً لنفس الأمر

(قوله بمجرد ملاحظتهما) أي من غير ملاحظة ما في الواقع من ثبوت أحدهما يشير إليه قوله
لكن ربما امتنع وليس المراد أنه لا يلاحظ شيء آخر سوى المفهومين حتى يلزم قطع النظر عما هو خارج
عنهما فلا يرد ما قيل أن العقل يجوز ثبوت الوحدة والكثرة بمجرد النظر إلى مفهوميهما وعدم التجويز
إنما كان بملاحظة أن محل الوحدة جزء الكثرة

(قوله أي ليستا منسويتين) إشارة إلى أن ليس المراد بالعروض المنفي العروض بالفعل حتى يرد أن
ذلك ليس بالضرورة للتقابل لجواز لزوم أحد المتقابلين للمحل

(قوله لاسر من خارج) قيل عليه بشكل يمل الزوجية المنعينة في الأربعة لاسر من خارج مع أنها
كيفية مختصة بالكميات مضادة للفردية ولا يخفى أن لفظ ربما واعتبار الخروج من لفظ الآخر الذي هو
العند المتعين لاسر من المحل يدفعان الأشكال

لان موضوع الوحدة جزء لموضوع الكثرة كما أن الوحدة جزء لها (ولان الوحدة متقدمة وجوبا (على الكثرة) لانها مبدأ لها وجزء منها (فلا تكون) الوحدة (متضاربة) للكثرة لان المتضايين متكافئان لا تقدم لاحدهما على الآخر وجوداً ولا تعقلاً وأيضاً يمكن تحمل الوحدة بدون الكثرة فلا تضاييف بينهما (ولا ضدا لها) اذ ليس أحد الضدين متقدماً على الآخر وجوبا (و) الوحدة (مقومة) للكثرة (فلا تكون) الوحدة (عدما) لها فلا يكون التقابل بينهما تقابل العدم والمملكة ولا السلب والايجاب لان أحدهما لا يقوم الآخر (ولا ضدا) أيضاً لان أحد الضدين لا يقوم ضده وانما جمل التقدم اللازم من التقويم دليلاً على نفي

(قوله لان موضوع الخ) يعنى اختلاف موضوعهما بالكلية والجزئية اللازم من كون الوحدة جزءاً للكثرة يمنع العقل أن يقيسهما الى موضوع واحد قيل انه يلزم من هذا الدليل عدم تحقق التقابل بالذات بين الوحدة والا وحدة والكثرة والا كثرة لجريان الدليل فيهما والجواب ان موضوع الوحدة ليس جزءاً لموضوع الاوحد لانها عبارة عن سلب الوحدة وهو لا يستلزم الكثرة لجواز تحققه بانتفاء الموضوع كما في سائر المتقابلين بالايجاب والسلب فيجزز العقل نسبتها الى موضوع واحد وتواردتهما على سبيل البديل عليه وما قيل ان الكثرة الشخصية هي الكلية والوحدة الشخصية هي الجزئية وقد صرحوا بتحقيق التقابل بينهما وقد جعلوه داخلاً في تقابل العدم والمملكة فوهم لان الأعداد غير مسلم بل الكلية والجزئية لازمتان لها ولو سلم فالسلام في تقابل حقيقة الوحدة والكثرة لافي أفرادها ولو سلم فالكثرة الشخصية هي الكلية بمعنى كونه كلاً لا كلياً وكذا الوحدة الشخصية هي الجزئية بمعنى كونه جزءاً لا جزئياً (قوله اذ ليس الخ) ان أراد أن سلب التقدم وجوبا معتبر في الضدين فمنوع وان أراد أن التقدم

وجوبا ليس معتبر فيهما فسلم لكنه لا ينافي وجوبه في بعض الصور

(قوله لان أحدهما لا يقوم الآخر) لان المتقوم لا يوجد بدون المقوم وتحقق كل من العدم والمملكة والايجاب والسلب بدون الآخر وهذا لا ينافي كون الاضافة الى الايجاب والمملكة مأخوذة في مفهوم السلب والعدم

(قوله لان أحد الضدين الخ) لانه يستلزم اجتماع الضدين لان الحال اجتماعهما في محل واحد دون

(قوله لا يقوم ضده) هذا مجرد دعوى لا دليل عليه سوى ان الضد لا يجتمع الضد والمقوم يجتمع ما قومه ولا يلحق فساد لان المعنى بامتناع اجتماع المتقابلين ان لا يتصف شيء واحد بهما اشتقاقاً في زمان واحد من جهة واحدة على ما نص عليه الشيخ في المقالة السابعة من الفن الثاني من منطق الشفاء لان يكونا موجودين معاً قبل مع ان الواقع خلافه الا يرى ان البقلة ضد السواد والبياض مع انهما يقومانه وفيه بحث لان البقلة تعاد سواد السك وبياضه لامطابق السواد والبياض وليس سواد السك ولا بياضه مقوماً لها والتحقق ان تضاد البقلة في الحقيقة تضاد جزئية أعنى تضاد البياض للسواد والسواد للبياض

التضاد والتضاد لان دلالة التقدم على نفي التضاد ظاهرة جدا ويقرب منها دلالة على نفي التضاد بخلاف القسمين الباقيين فان تعقل الملكة متقدم على تعقل العدم وكذا تعقل الانجاب متقدم على تعقل السلب وجعل التقويم دالا على نفي ما عدا التضاد لظهور دلالة عليه واما دلالة على نفي التضاد فانما تظهر اذا لوحظ استلزامه التقويم واذا لم يكن بين ذاتي الوحدة والكثرة شيء من الاسماء الاربعة التي للتقابل لم يكن بينهما تقابل بالذات (بل بينهما مقابلة بالعرض وذلك لاضافة عرضت لهما وهي المكيالية والمكيالية فان الواحد) أى الوحدة (مكىال للعدد وعادله) بمعنى أنه اذا استقطت الوحدة منه مرة بعد أخرى ففى بالمكيالية (والعدد مكىل بالوحدة ومعدود بها والشيء من حيث أنه مكىال لا يكون مكىلا وبالعكس) فلذلك لم يجوز أن يكون الشيء واحدا وكثيرا معا من جهة واحدة والا كان مكىالا من حيث أنه مكىل وهو محال لان المكيالية والمكيالية متضادتان فبين الوحدة والكثرة تقابل التضاد

الوجود ولالانه لا يكون بينهما غاية الخلاف لان ذلك شرط في التعاد الحقيقي بل لان التقويم يقتضى كون أحدهما محصلا لوجود الآخر والاضدية يقتضى كونه مبطالا له وما قيل ان البقرة متقوم بالبياض والسواد مع كونه ضدًا لها فدفع بان البقرة الحاصلة فى كل جسم متقوم بالبياض والسواد الحاصلين فى بعضه والعدد لها انما هو السواد والبياض الحاصلين فى كله

(قوله ويقرب الخ) باعتبار عدم وجوب التقدم فيه

(قوله فان تعقل الملكة الخ) لان تعقل الاضافة المأخوذة فى مفهوم العدم والسلب يتوقف على تعقل الطرف الآخر فلا يظهر دلالة التقدم على انتفاهما وان كان تقدمهما فى التعقل وتقدم الوحدة على الكثرة فى الخارج

(قوله اذا لوحظ الخ) اذ لا مانع فى المتضاديين من التقويم سوى ذلك الاستلزام

(قوله ويقرب منها دلالة على نفي التضاد) أى دلالة التقدم وجوبا لا مطلقا التقدم ووجه الدلالة أن المتضادين وان لم يجب معيتهما لكن لا يجب تقدم احدهما

(قوله فان تعقل الملكة متقدم على تعقل العدم) فان قلت تقدم تعقل الملكة تقدم ذهنى والكلام فى التقدم الخارجى بين الوحدة والكثرة اذ على تقدير وجودهما تكون الوحدة جزءا خارجيا للكثرة متقدمة عليها بحسب الخارج ذاتا قلت بعد تسليم وجودهما تقدم العدم على الملكة تقدما خارجيا وان لم يجب بل لم يجوز لكونه لما وجب التقدم الذهنى لم يظهر التعادل على نحو ظهوره فى الاولين والكلام فى عدم الظهور لافى عدم الجريان

(قوله أى الوحدة) فسر الواحد بالوحدة لان الكلام فى العدد وهو الوحدات لافى المعدود

الذى هو الواحد

بالمرض وبين عارضيهما تقابل التضاييف بالذات وكذا نقول الوحدة علة والكثرة مهملولة لها
والعلة والمهملولة من الامور المتضايفة قال المصنف (واعلم أنهم عرفوا الوحدة بكون الشيء
بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة في الحقيقة) سواء لم ينقسم أصلاً كالنقطة مثلاً أو انقسم
الى ما يخالفه في الحقيقة كزيد المنقسم الى أعضائه (و) عرفوا (الكثرة بكون الشيء بحيث
ينقسم الى امور تشترك في الحقيقة) كفرادين أو افراد من نوع واحد ولا يذهب عليك
أن الكثرة المجتمعة من الامور المختلفة الحقائق كانسان وفرس وحصان داخل في حد الوحدة
وخارجة عن حد الكثرة فالاولى أن يقال الوحدة كون الشيء بحيث لا ينقسم والكثرة
بحيث ينقسم (ولا يخفى أن تقابلهما) أي تقابل المذكورين في تعريفى الوحدة والكثرة (بالسبب
والايجاب) وأنه أي تقابل السلب والايجاب (تقابل بالذات) فبين الوحدة والكثرة

(قوله ولا يذهب عليك الخ) مع أن اللانقيض العكس .
(قوله فالاولى الخ) انما قال ذلك لأنه يجوز أن يكون ذلك تعريفاً بالاختصاص أو للاختصاص وهو الوحدة
والكثرة باعتبار الافراد

(قوله فبين الخ) قدس النتيجة في الكلام وجعل قوله إلا أن تعميلاً للخ استثناء منهما لئلا يرد أن
الاستثناء المذكور غير متجه لان بين المفهومين المذكورين تقابلاً بالايجاب والسلب سواء جعل الوحدة
والكثرة عبارة عنهما أو عن أمرين آخرين يتبعهما ذلك المفهومان
(قوله وفيه نظراخ) لو فسر كلام المصنف بأنهم عرفوا كل واحدة من الوحدة والكثرة بالمعنى
المصدرى بكون الشيء لا ينقسم وينقسم فيكون كل وحدة من الوحدة والكثرة التي هي صفة عبارة عن
عدم الانقسام والانقسام فيكون بينهما تقابل بالايجاب والسلب اندفع النظر المذكور

(قوله ولا يذهب عليك الخ) فان قلت قوله أو انقسم الى ما يخالفه في الحقيقة يدل على أن الوحدة
حقيقة ذلك الشيء فحينئذ لا تدخل هذه الكثرة في تعريف الوحدة لاشتراك تلك الامور المختلفة الحقائق
في حقيقة المجموع وهي الحيوان قلت هذا مع أنه خلاف الظاهر لا يبعد لان الكثرة المجتمعة من الواجب
والمكن تدخل في تعريف الوحدة حينئذ اذا لا اشتراك لهما في حقيقة المجموع أصلاً وامادالة تخالفه على
ما ذكر فانما يصح لو كان العبارة على صيغة المضارع من الخلق ولا ضرورة فيه بل هو مصدر من التفاعل
وما عبارة عن الانقسام كما دل عليه السياق

(قوله فالاولى ان يقال الخ) انما قال فالاولى لان التعريف الناقص يعم ويخص عند القدماء لكن
الجامع المانع اولى

(قوله والكثرة كونه بحيث ينقسم) قيد الجينية مراد فلا يرد زيد

المعرفتين بهذين التعريفين تقابل بالذات لا بالعرض كما ذكره (الا أن تجعلا) أى الوحدة والكثرة (أمريين يتبعهما ذلك) المذكور في تعريفهما اذ حينئذ جاز أن لا يكون تقابلها بالذات (و) لكن (لم يثبت) كونهما أمرين كذلك ولم يوجد في كلامهم ما يدل على ذلك وفيه نظر لان تقابل السلب واللايجاب انما هو بين الانقسام وسلبه ولا شك أن كون الشيء بحيث لا ينقسم مفهوم مغاير لمفهوم عدم الانقسام وكذا كونه بحيث ينقسم مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام فان قلت في العبارة مساواة والمقصود أن الوحدة عدم الانقسام قلت هذا على تقدير صحته في الوحدة لا يتأتى في الكثرة لان حقيقة مركبة من الوحدات فاذا كانت الوحدة عدم الانقسام كانت حقيقة الكثرة مجموع عدمات انقسامات وذلك مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام وان كان مفهوم الانقسام لازماً له ثم قال (ولا يبعد أنهم أرادوا الكثير والواحد منه لا مفهوم الواحد والكثير) أى أنه لا يبعد أن يكون مرادهم بقولهم لا تقابل بين الوحدة والكثرة بالذات انه لا تقابل بين الكثرة والوحدة التى هي جزؤها الا بالعرض من حيث التكميلية والتكيفية كما تقرر لا انه لا تقابل بالذات بين مفهومى الوحدة والكثرة وقد نقل عنه أنه قال ان اعتبر التقابل بين مفهوميهما فهو تقابل ذاتى بالسلب واللايجاب والوحدة كما ذكر في الكتاب وان اعتبر بين ماصدقنا عليه فاما أن يعتبر بين الكثرة

(عبد الحكيم)

(قوله قلت هذا الخ) فيه بحث لان مقصود المصنف لمن بين المفهومين المذكورين في تعريفهما تقابلاً باللايجاب والسلب ولا يضر ذلك كون كلا المفهومين أو أحدهما مغايراً لحقيقتهما ولذا قال الا أن يجعلا الخ

(قوله انه لا تقابل بين الكثرة والوحدة التى هي جزؤها الخ) فالمراد بالكثير والواحد الكثرة والوحدة من حيث انه متصف بالكثرة والوحدة وهو ماصدقنا عليه مطلقاً وضريح منه راجع الى الكثير وانما لم يقل أرادوا ماصدق عليه الكثرة والوحدة لئلا يتوهم منه ارادة ماصدقنا عليه من الافراد المعينة منهما

(قوله بين مفهومى الوحدة والكثرة) فالمراد بقوله لا مفهوم الواحد والكثير كونه غير منقسم وكونه منقسماً لان الذات المهمة خارجة عن مفهوم المشتق كما سرح به الشارح قدس سره في كتبه وهما مفهوم الوحدة والكثرة

(قوله وقد نقل عنه الخ) زاد في هذا المنقول ارادة الكثرة والوحدة الطارئة عليهما

والوحدة التي هي جزؤها فهو تقابل بالمرض كما هو المشهور وان اعتبر بين الكثرة والوحدة التي تطرأ على موضوع الكثرة فتبطلها وتنفيها كالمياه المتعددة اذا صبت في جرة أو بين الوحدة والكثرة الطارئة على موضوع الوحدة النافية لايها كما، واحد صب في أون متمدبة فهو تقابل بالتضاد لان شأن الضد اذا ورد على محل الآخر ان يبطله وينفيه وشأن الوحدة والكثرة الواردتين على محل واحد كذلك لا يقال الوحدة اذا طرأت على محل لا تنفي الكثرة بالذات بل تبطل الوحدات المقومة لها ثم يلزم من ابطالها ابطال الكثرة بالمرض ومن شأن الضد ان يبطل ضده بالذات لا بالمرض لانا نقول ابطال الوحدات المقومة عين ابطال الكثرة لان رفع الجزء هو رفع الكل بعينه بخلاف رفع الكل اللازم فانه مستلزم لرفع الملزوم

(قوله لان شأن الخ) حاصله أن الوحدة والكثرة الواردتان على محل واحد يبطل كل منهما الآخر وكل أمرين شأنهما ذلك متضادان وليس هذا استدلالاً بالكل الا اني كما يومه ظاهر العبارة حتى يرد عليه انه لا ينتج من موجبتين

[قوله لا يقال الخ] يعنى ما ذكرت مسلم في الكثرة وأما في الوحدة فنموت

(قوله بل تبطل الوحدات الخ) أي ذواتها ووجوداتها واذا ارتفعت كل وحدة منها ارتفعت الكثرة المؤلفة منها

(قوله لان رفع الجزء هو رفع الخ) أي صدقا اذ ليس في الخارج رفعان يرتب أحدهما على الآخر وأما التنافير بينهما بحسب المفهوم في الذهن وبهذا الاعتبار يحكم العقل بينهما بالعلية ويصح دخول الغاء بينهما ولذا قال المحققون علية لعدم لعدم ليس في الحقيقة الا عدم علية الوجود في الخارج واعتبار العلية بين العدمين اما هو في الذهن وبهذا اندفع التدافع بين كلاميه هذا وما صرحوا به من ان عدم الجزء علة لعدم الكل وكذا ما قبل ان وجود الكل مغاير لوجود الجزء فكيف يتحد عدماهما وانه لو كان عدم الجزء عدم الكل بعينه لزم ان يكون للكل اعدام متعددة بحسب تعدد اعدام الاجزاء اذا اعدم معاً وان الصفة الواحدة الشخصية سواء كانت وجودية أو عدمية لا تقوم بتعطين لان هذه الوجوه انما تقتضي التنافير في المفهوم لا بحسب الصدق على ما يظهر بالتأمل الصادق

[قوله لان رفع الجزء هو رفع الكل بعينه] هذا كلام ذكره الشارح في مواضع من كتبه وفيه بحث فانه مع انه مخالف لما صرحوا به وصرح الشارح نفسه أيضاً في حواشي التجريد من ان عدم الجزء علة لعدم الكل ومتقدم عليه محل الاشكال في نفسه لان وجود الجزء الخارجي مثلاً غير وجود الكل وتقدم عليه وهذا ليس محل النزاع ثم ان الصفة الواحدة الشخصية سواء كانت وجودية أو عدمية لا تقوم بشئين بحيث يكون كل واحد منهما موصوفاً به بالاستقلال وهذا أيضاً ظاهر فكيف يقوم الارتفاع الواحد بوجود

ولذلك بإمكان أن يتصور رفع اللازم مع بقاء الملزوم وان كان المتصور محالاً ولم يمكن أن يتصور رفع الجزء مع بقاء الكل فان التصور هنا محال كالمتصور بقي هنا بحث وهو ان طريقتين للوحدة على موضوع الكثيرة انما يتوهم اذا اجتمعت اشياء متممومة بحيث يحصل منها شيء واحد فحينئذ نقول ان كانت تلك الاشياء باقية باعيانها وقد تركب منها شيء واحد فالكثيرة باقية في موضوعها الذي هو تلك الاشياء التي صارت اجزاء للتركيب والوحدة عارضة للمجموع من حيث هو مجموع فلا اتحاد في الموضوع ولا ابطال للكثرة وان زالت تلك الاشياء التي كانت معروضة للكثرة وحصل شيء آخر هو معروض للوحدة فلا اتحاد في الموضوع أيضاً لان موضوع الكثيرة هو ذلك الزائل وموضوع الوحدة هو هذا الحادث ونفس على ذلك طريقتان للكثرة على موضوع الوحدة ثم التحقيق المفهوم من كلامهم هو ان

(قوله ولذلك الخ) والسرف في ذلك خروج اللازم عن حقيقة الملزوم ودخول الجزء في الكل
 (قوله فحينئذ نقول ان كانت تلك الاشياء الخ) بناء على ان الجمع ليس اعداء بل احداث صفة الوحدة في الامور المتكثرة كما هو رأى المتكلم فعنى قوله باقية باعيانها انها باقية بيوئيتها ووجوداتها
 (قوله وان زالت تلك الخ) بناء على ان الجمع اعدام للاتصالات المتعددة واتحاد الاتصال آخر كما هو رأى الحكم ومن لم ينتبه لما نشأ التردد وقع في ورطة الحيرة فقال ما قال
 (قوله ثم التحقيق الخ) لما ابطال مقاله المصنف حقق المقام بما لا مزيد عليه فتم للتأخر في الرتبة الكل ووجود الجزء ولو صح هذا لزم في صورة ارتفاع جميع الاجزاء ان يقوم ارتفاعات بعدد الاجزاء بوجود الكل الذي هو شيء مخصوص وفساده ظاهر

(قوله بقي هنا بحث الخ) هذا البحث ايراد على ما نقل عن المصنف من تحقق تقابل التضاد بين الوحدة والكثرة الطارئة على موضوعها مع انه شرط في صدر المقصد كون المتقابلين متساويين بالمروض الى موضوع واحد شخص فلا يرد على الشارح ان ما ذكره لو تم لدل على عدم التقابل بين الوحدة واللاوحدة والكثرة واللاكثرة مع ظهور فساد ولا ان موضوع المتقابلين لا يلزم ان يكون واحداً بالشخص بل قد يكون واحداً بالوع كالرجولية والانوية للانسان وقد يكون واحداً بالجنس كالفردية والزوجية للعدد وبأمر أعم كالخيرية والشرية ولا انه يلزم مما ذكره ان يكون مثل الانسانية والفردية والحيوانية وغير ذلك مما يزول بزوالها الشخص غير مقابلة لسلوبها اذ لا يمكن ان يكون شخص واحد موضوعاً لهما نعم لو استدلل بما ذكر في حيز البحث على انتفاء التقابل الذاتي بينهما في نفس الامر اورد عليه ما ذكر
 (قوله ان كانت الاشياء باقية باعيانها الخ) قيل عليه ان أراد به ان تلك الاشياء باقية بتعدها على ما ياتي عنه لفظ باعيانها فاختار انها غير باقية بتعدها ولم يزل أيضاً فان زوال الكثيرة عن شيء لا يقتضي

الكثرة ملتبسة من الوحدات فان حقيقة الاثنين مثلاً وحدتان فليس هناك شئ يمتزج فيها سوى الوحدتين وإما الانقسام فلا يلزم لتلك الحقيقة خارج عنها وإذا كان حقيقة الكثرة مركبة من حقيقة الوحدة لم يكن بين حقيقتيهما تقابل بالذات أصلاً هذا هو مقصد القوم في هذا المقام لا ان بين مفهومي تعريفيهما تقابلاً بالذات أو بالعرض والقول بان التقابل بين الكثرة والوحدة الطارئة احديهما على الأخرى المبطله اياها تقابل التضاد باطل لما عرفت من عدم الاتحاد في الموضوع ولان الكلام في حقيقتيهما لا في افرادهما والوحدة المذكورة أعني الوحدة الطارئة على موضوع الكثرة جزء من كثرة مركبة من وحدات كل واحدة منها طارئة على موضوع كثرة مخصوصة ومبطله اياها فلا تكون ذات هذه الوحدة مقابلة

(قوله لم يكن بين حقيقتيهما تقابل بالذات أصلاً) لأنه اذا لوحظ ذات الجزء والسكن مع قطع النظر عن وصفيهما لا يحكم العقل بامتناع اجتماعهما

(قوله لا ان بين الخ) أي ليس مقصود القوم اثبات أحدهما ونفي الآخر بين المفهومين (قوله مقابلة لماهية الكثرة) وليكونها مقومة لما في ضمن فرد منها تكون مقابلة لفرد منها وهو ما طرأت عليه

زوال وجوده والا لكان جمع المياه التي في كيزان متعددة في كوز واحد اعداها لها بالكية وإيجاداً لماء آخر من كتم العدم والضرورة قاضية ببطلانه وان أراد انها باقية بشخصها فتمنع الملازمة ونقول تلك الاشياء التي كانت واحدة بالشخص باقية بشخصها الا انها زالت عنها تلك الكثرة وعرضت لها وحدة حقيقية والحاصل اننا نسلم ان الوحدة والاكثرة من الشخصات حتى يزول زوال احدهما وطريان الآخر وجود موضوعهما لم لا يجوز ان يكونا من العوارض المتعاقبة كما هو مذهب افلاطون في الاتصال والانفصال وما ذكره الشارح مبنى على الهبولى والصورة حتى يلزم انعدام الصورة الجسمية التي هي معروضة للكثرة في السكيزان اذا جعل تلك المياه في كوز واحد وحصول صورة واحدة متصلة في حد ذاته لا مفصل فيها أصلاً فلا تقوم حجة على نفيهما ومنهم المصنف كما سيحكي وأيضاً ما ذكره انما يدل على ان الصورة الجسمية الواحدة بالشخص لا يمكن ان تكون موضوعاً للوحدة والكثرة ولا تقوم برهاناً على ان أمرها واحداً بالشخص لا يمكن أن يكون موضوعاً لها لم لا يجوز ان يكون موضوعاً لهبولى الماء الباقية بعينها في الحالين وقد اتصف في احدهما بالكثرة اتصافاً حقيقياً ولو بواسطة الصورة وفي الأخرى بالوحدة ولو بواسطتها أيضاً وذلك كاف في اتحادهما محلاً وما يقال من ان الهبولى ليست في حد ذاتها واحدة ولا كثيرة فعندها ان الاتصاف باحدهما ليس مقتضى ذاتها لا انها ليست موضوعاً باحدهما حقيقة فان ذلك ممنوع

لماهية الكثرة ومن المتصنفين من قال الوحدة والكثرة ضدان اذ نحن لانوجب بين الضدين غاية الخلاف مع ان الوحدة والكثرة مما يتباعدان جدا ولا نوجب أيضاً امتناع تقوم أحد الضدين بالآخر مع ان الوحدة مبطلّة للكثرة ليست مقومة لها ولا نشترط أيضاً في موضوع الضدين الوحدة الشخصية ثم زعم انا نعم ان ذاتيهما بما يتقابلان جزما مع قطع النظر عن البكالية والكيالية وهو أيضاً مردود بان ذلك الجزم منا انما هو لتباين الذهن الى أن مروض الوحدة جزء لمروض الكثرة فلا يكون الموصوف بهما شيئاً واحداً وليس يلزم من ذلك تقابلهما وانما يكونان متقابلين بالذات اذا نسبهما العقل الى شئ واحد وحكم بان حصول أحدهما فيه مانع من حصول الآخر فتأمل والله الموفق (المقصد الرابع)
 مراتب الاعداد أنواع متخالفة بالماهية فانها وانه كانت مشاركة في كونها كثرة لكنها متمايزة بخصوصيات هي صورها النوعية وذلك (لاختلافها بالالوازم كالصمم والمنطقية)

(قوله مما يتباعدان جداً) قد عرفت ان التقويم ينافي التباين

(قوله ولا نوجب الخ) قد عرفت ان التقويم ينافي الضدية

(قوله مع ان الوحدة الخ) قد عرفت ان الكلام في ماهيتهما

(قوله ولا نشترط أيضاً الخ) قد عرفت ان النسبة الى موضوع واحد شخصي لازم في المتقابلين

ولما كان فساد هذه الدعاوي معلوماً بما تقدم ولم يبرهن عليها القائل جعله الشارح قدس سره من المتصنفين ولم يتعرض لبيان فسادها

(قوله وهو أيضاً مردود الخ) حاصله ان المعلوم بالضرورة عدم انصاف شئ واحد بهما ولا يلزم

من ذلك تقابلهما

(قوله في كونهم كثرة) أي في الكثرة المطلقة تعبير عن الشئ بالصفة النفسية له كما يعبرون عن الانسان بالانسانية وعن السواد بالون بالسواد واللونية كيلا يتوهم ارادة ماسدق عليه فان أخذت الكثرة بشرط لا كانت مادة وان أخذت لا بشرط شئ كانت جنساً وكذا الحال في الخصوصيات فلا يرد ان الكثرة جنس للمراتب فكيف تكون الخصوصيات صوراً نوعية ولا يحتاج الى ان يراد بالصور النوعية القصور بناء على كونها مبدءاً لها

(قوله متمايزة بخصوصيات) داخله في قوامها لكونها أنواعاً وتلك الخصوصيات في التحقيق بلوغ الوحدات الى تلك المرتبة لا تزيد عنها ولا تنقص

(قوله هي صورها النوعية) أي بمنزلة في كونها مبدءاً للآثار المختصة بكل واحدة من تلك المراتب

(قوله كالصمم والمنطقية الخ) والاولية هي كون العدد بحيث لا يبعده الا الواحد كالثلاثة والخمسة

والتركيب والاولية واختلاف اللوازم يدل على اختلاف اللزومات فالمشتركة مثلاً تشارك في ماعداها في انها كثيرة وتتميز عنها بخصوصية كونها كثيرة مخصوصة وهي مبدأ لوازمها (وتقوم كل عدد) من أنواع الاعداد (بوحداته) التي مبلغ جملته ذلك النوع من العدد وكل واحدة من تلك الوحدات جزء لما هيته وليس لها جزء سوى الوحدات فإيقال من ان وحدات كل عدد اجزاء مادية له فلا بد هناك من جزء صوري كلام ظاهري بل الصواب ان المركب العددى هو عين مجموع وحداته وهذا المجموع المخصوص منشأ الخواص واللوازم العددية وانه لا حاجة في ذلك الى اعتبار هيئة عارضة للوحدات بعد اجتماعها (لا الاعداد)

[قوله واختلاف اللوازم الخ] أي كون لازم كل واحدة منها مطلقاً لللازم الاخرى فالاختلاف بمعنى التخالف لا بمعنى التعدد على ما فهم فأورد ان تهديد اللزومات يدل على مخالفة اللزومات في الحقيقة اذ لا يجوز استناد اللوازم المتخالفة الى القدر المشترك فلا بد من استنادها الى أمور مختلفة داخلية فيها لئلا يازم التسلسل في اللوازم

[قوله التي مبلغ جملتها الخ] تفسير لمعنى الاضافة المستفادة من قوله بوحداته يعنى تقوم كل عدد بالوحدات المختصة به بهذا الاعتبار أي يكون مبلغ جملتها ذلك النوع (قوله وليس لها جزء سوى الوحدات) أي الوحدات المخصوصة بذلك الاعتبار لان حقيقة الوحدات مطلقاً والا لا تحدث جميع المراتب في الحقيقة فلم تكن أنواعاً (قوله كلام ظاهري) للدلالة على انه في كل مرتبة سوى الوحدات البالغة الى تلك المراتب أمر آخر حيث قيل أن وحدات كل نوع اجزاء مادية له بل التحقيق ان يقال ان الوحدات مطلقاً اجزاء مادية له وكونها وحدات مخصوصة بتلك المرتبة جزء صوري لها

(قوله وانه لا حاجة الخ) فعنى قولهم تقوم كل مرتبة بوحداته انه لا حاجة بعد اعتبار الوحدات البالغة الى تلك المرتبة الى اعتبار هيئة عارضة لها فاقال بعض أجلة المتأخرين من أن الحكم بعدم تركب كل مرتبة من الاعداد التي فيه على تقدير اشتغال العدد على الجزء الصوري ظاهر اذ لا دخل للجزء الصوري في حصول مرتبة أخرى وأما مع نفى الجزء الصوري عنها فلا اذ العدد حيثئذ محض الوحدات بلا انضمام أمر فدخول الوحدات في العدد بعينه دخول الاعداد ليس بشئ اذ لا بد من اعتبار والسبعة وغيرها والتركيب كونه بحيث يعده غير الواحد أيضاً كالاربعة والخمانية والتسعة والمنطق قد راد به المجذور أعنى ما يكون حاصله من ضرب عدد في نفسه كالاربعة الحاصلة من ضرب اثنين في نفسه وكالتسعة الحاصلة من ضرب الثلاثة في نفسها ويراد بالاصم الذي يقابله وهو ما لا يكون حاصله من ضرب عدد في نفسه كالاثنتين والثلاثة وقد يراد بالمنطق ما يكون له كسر صحيح من الكسور والتسعة وبالاصم الذي يقابله وهو ما لا يكون كذلك

أي ليس تقوم كل عدد بالأعداد (التي فيه العشرة) مثلاً (مجموع وحدات مبلغها ذلك)،
 ألف كور الذي هو العشرة أي حقيقة العشرة هي عشر وحدات مرة واحدة (وقال ارسطو أنها)
 أي بالعشرة (ليست ثلاثة وسبعة ولا أربعة وستة) وغير ذلك من الأعداد التي يتوهم تركيبها
 منها (لا يمكن تصور العشرة) بكنهها (مع الغفلة عن هذه الأعداد) فأنك إذا تصورت حقيقة
 كل واحدة من وحداتها من غير شعور بخصوصيات الأعداد المندرجة تحتها فقد تصورت
 حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شيء من تلك الأعداد داخل في حقيقتها (بل هي عشرة
 مرة واحدة) وربما يستدل على ذلك بأن تركيب العشرة من الاثنين والثمانية ليس أولى من
 تركيبها من الثلاثة والسبعة أو الأربعة والستة أو الخمسة والخمسة فإن تركيبها من بعضها لازم
 الترجيح بلا مرجح وإن تركيبها من الكل لازم استغناء الشيء عما هو ذهني له لأن كل واحد
 منها كلف في تكوينها فيستغني به عما عداه لأن قلت جاز أن يكون كل واحد منها مقوماً لها
 باعتبار القدر المشترك بين جميعها إذ لا مدخل في تكوينها بخصوصياتها فلت القدر المشترك
 بينها الذي يقع بحقيقة العشرة هو الوحدات فما ذكرته باعتبارها بالمطلوب نعم ربما ينقض
 الدليل بأن تركيبها من الوحدات أيضاً ليس أولى من تركيبها من تلك الأعداد فيلزم الترجيح
 بلا مرجح لأن اشتغال تلك الأعداد على الوحدات لا يفيد ترجيحاً ومجانباً بأنه لما كفت

الخصوصية في كل مرتبة والآن لم تكن المراتب أنواعاً وفق الجزء الضروري بمعنى عدم عروض هيئة لتلك
 الوحدات الخاصة لا يقتضي كون حقيقة كل مرتبة محض الوحدات

(قوله أي ليس تقوم الخ) بل الأعداد التي فيه لازمة له فلو عرفت كل عدد بما فيه كما يقال العشرة
 خمسة وخمسة كان ربما له

(قوله فأنك إذا تصورت الخ) يعني تصور الشيء بالكنهه إنما يكون بتصور ذاتياته بالكنهه فإذا تصور
 حقيقة كل واحدة من الوحدات الخاصة بمرتبة من المراتب كانت تلك المرتبة متصورة بالكنهه مع الغفلة
 عن جميع المراتب التي فيها

(قوله لأن اشتغال الخ) دفع لما قيل من أن تركيبها من الوحدات أولى لأنه لازم على كل حال لاشتغال
 تلك الأعداد عليها بأنه لا يفيد الترجيح والآن لازم أن يكون تركيب السببر من العناصر أولى من تركيبها من

(قوله من غير شعور الخ) ربما يوجه كلام ارسطو بأن الستة مثلاً وحدات ست بشرط عدم انضمام
 الأخرى فبعد الانضمام زالت الستة لزوال شرطها وبه يظهر سر عدم التركيب من الأعداد وسر إمكان
 التعقل بدوئك تلك الأعداد مع أن تلك الأعداد عين الوحدات

الوحدات في تمثيل العشرة لم يكن لخصوصيات الاعداد المندرجة فيها مدخل في تحصيلها وهذا بالحقيقة رجوع الى الاستدلال الاول (المقصود الخامس) في اقسام الواحد وهو (أى الواحد (أما أن لا ينقسم) الى جزئيات بأن يكون تصويره مانعاً من حمله على كثيرين (وهو الواحد بالشخص أو ينقسم) الى جزئيات بأن لا يمنع تصويره من الشراكة (وهو غيره) أى غير الواحد الشخص ويسمى واحداً لا بالشخص (وانه) أى الواحد لا بالشخص (كثير وله جهة واحدة فهو واحد من وجه) وكثير من وجه آخر (أما الواحد بالشخص فان لم يقبل القسمة) الى الاجزاء أصلاً (فهو الواحد الحقيقي وهو) أى الواحد الحقيقي الحشوب المخصوصة لاشتمالها عليها -

(قوله وهذا بالحقيقة الخ) اذ لا فرق بينهما الا بان الاول استدلال بكفايتها في التغلظ بالكنه وهذا بكفايتها في حصول نفسها وقد يجاب عن النقض بأنه لما ظهر بطلان التقويم بالاعداد بقسميه تعين التركيب من الوحدات اذ لا ثالث وليس بشئ لان بطلان التقويم بالاعداد انما يظهر اذا لم يكن دليلاً منقوضاً (قوله في اقسام الواحد) وبه يعلم اقسام الوحدة (قوله وانك كثير وله جهة واحدة) لما كان اتصافه بالكثرة خفياً لكونه باعتبار الجزئيات واتصافه بالوحدة بينا لكونه باعتبار نفسه جعله الاتصاف بالكثرة مناطاً للحكم اهتماماً بشأه واتصافه بالوحدة قسماً له فاندفع ما قيل ان ما يترأى من هذا الحكم مستدرك والصواب الاكتفاء بقوله واحد من وجه كثير من وجه آخر ومعنى قوله انه كثير انه يلزمه ان يكون كثيراً بخلاف الواحد بالشخص فانه لا يلزمه ذلك

(قوله واحد من وجه الخ) أى واحد من حيث المفهوم كثير من حيث الافراد (قوله أصلاً) أى لا ينحجب الاجزاء المقدارية ولا ينحجب غيرها محمولة كانت أو غير محمولة كما سيصرح به فيما سيأتى أما عدم قبول الاقسام الثلاثة أعني الوحدة والنقطة والمفارقات المشخصات للقسمة الخارجة فظاهر وأما عدم انقسامها الى الأجزاء الذهنية فلان الوحدة والنقطة غير داخلتين في مقولة من المقولات التسعة فلا يكون لها جنس ولا فصل وكذا لم يثبت جنسية الجوهر فلا يكون للمفارقات جنس وأما عدم انقسامها الى الماهية والشخص فبناء على عدم كون الشخص جزءاً للشخص وقيد الشارح قدس سره في حاشية شرح التجريد الاجزاء ههنا بالمقدارية وقال انما قيدنا الاجزاء بالمقدارية لتدخل الوحدة والنقطة الشخصيتان والمفارقات الشخصى فيها لا ينقسم على تقدير كون الشخص جزءاً للأشخاص ويدخل

(قوله اما ان لا ينقسم الى جزئيات) المراد بعدم الانقسام الى الجزئيات ان لا يكون مقولاً عليها فمجموع زيد وعمرو واحد بالشخص وقد صرح به بعضهم أيضاً لكن الظاهر خروجه عن اقسام الواحد بالشخص الذي سيذكره الالم الا ان يدرج في الواحد بالاجتماع وفيه ما فيه

(ان لم يكن له مفهوم سوى أنه لا ينقسم) أى سوى مفهوم عدم الانقسام (فالوحدة) الشخصية (وان كان) له مفهوم سوى ذلك (فاما ذو وضع) أى قابل للاشارة الحسية (وهو النقطة) الشخصية (أولا) يكون مضع (وهو المفارق) الشخص (وان قبل) الواحد بالشخص (القسمة فاما) ان ينقسم (الى أجزاء) مقدارية (متشابهة) فى الحقيقة (وهو

الأخير ان) أيضاً على تقدير تركبها من الاجزاء المحمولة انتهى وليس لك ان تحمل عبارته ههنا على ذلك بان تحمل لفظة أصلاً على ان لا يكون له أجزاء مقدارية لاحقيقة ولا حسالانه مع عدم انسياق الذهن اليه بخلاف لما سياتى

(قوله ان لم يكن له مفهوم) أى ماهية نوعية

(قوله فالوحدة الشخصية) أى فرد من افرادها وذلك لتكوين داخله فى المقسم أى الواحد

بالشخص وكذا الحل فى البواقي

(قوله هوئى ذلك) أى عدم الانقسام فيكون عارضاً للماهية

(قوله وهو النقطة) عند نقاش الجزء وان أريد أهم من الجوهرية والعرضية يسح على رأى مثبته أيضاً

(قوله وهو المفارق) أهم من ان يكون واجباً أو ممكن

(قوله الى أجزاء مقدارية) وأما ما ينقسم الى أجزاء غير مقدارية أما محمولة أو غير محمولة كالجسم

(قوله ان لم يكن له مفهوم سوى أنه لا ينقسم) ينبغي ان يعتبر عدم الانقسام الجزئى حتى يكون

واحداً بالشخص كما لا يخفى فان قلت قد ذكر المصنف فيما سبق ان الوحدة معروفة عندهم بكون الشيء

بمحيط لا ينقسم ولا يخفى انه مفهوم مغاير لمفهوم عدم الانقسام فكيف قال ههنا ان لم يكن له مفهوم سوى أنه

لا ينقسم قلت كلامه ههنا محمول على المسامحة والمقصود ان لم يكن له مفهوم سوى كون الشيء بمحيط لا ينقسم

كما وقع فى بعض الكتب المتبيرة

(قوله وهو النقطة الشخصية) الظاهر ان المراد النقطة العرضية فهذا على مذهب نقاش الجزء فلا

يصر خروجه لسكن تجوز كون بعض الامثلة الآتية على رأى المثبت ليس بحسن حينئذ واعلم ان المراد

بالمفهوم فى قوله ان لم يكن له مفهوم وان كان له مفهوم هو الحقيقة لانفس المفهوم والا ورد الذع على القول

بان للنقطة مفهوما وراء عدم الانقسام دون الوحدة بناء على جواز اعتبار عدم الوضع فى مفهوم الوحدة

بان يكون صفة لعدم الانقسام لا لشيء والا لم يعرض الوحدة الا للجردات واما اذا أريد الحقيقة فلا

يرد المنع اذ الظاهر ان الوحدة ليس فيها حقيقة وراء عدم الانقسام وأما كونه غير ذى وضع فامر عارض

لحقيقتها وكيف لا والسلب ثابت لشيء بالقياس الى معنى ليس هو له وما هو ذاتى لا يكون كذلك واعلم

ان الواجب تهالى داخل فى المفارق اذ المفارق على التوجيه المذكور ماله حقيقة وراء عدم الانقسام مع

كونه غير ذى وضع لا ان عدم الانقسام داخل فى مفهومه كما ظن

(قوله الى أجزاء مقدارية) قيد الاجزاء بالمقدارية ليتضح تمثيل المنقسم الى الاجزاء المتشابهة بالماه

الواحد بالاتصال) فان كان قبوله القسمة الى تلك الاجزاء المتشابهة لذاته فهو المقدار الشخصي القابل للقسمة الوهمية على رأي من أثبت المقادير وان كان قبوله لذاته فهو الجسم البسيط (كالماء الواحد) الشخص المتصل على وجه لا يكون فيه مفصل اما حقيقة على رأي نفاة الجزء . واما حسا على رأي مثبتيه بل نقول هو ما يحل فيه المقدار كالصورة الجسمية والهيولى

المركب من الهيولى والصورة فليس له اسم معين في الاصطلاح فلذلك ترك ذكره والمقصود بهما ذكر الانقسام التي لها أسماء مخصوصة عندهم والا فالانقسام الغير المذكورة كثيرة كالجموع المركب من أمرين لاجتماع بينهما أصلا وكالمشتركين في جزء غير محمول أو في ذاتي لا يكون تمام ماهية لاحدهما أو جنسا له أو عرضا عاما لآخر أو فصلا للاحدهما وخاصة لآخر أو جلسا له أو عرضا عاما له ذاتي هارض غير محمول لا يكون من قبيل النسبة

(قوله واما حسا الخ) عزم الواحد بالاتصال لان مثبتي الجزء أيضا يطلقون على الماء الواحد بالاتصال (قوله بل نقول الخ) أي ليس ما يكون قبوله لذاته مختصا بالجسم البسيط بل أعم من ذلك

مع اشتماله على أجزاء الوجود المتخالفة في الحقيقة أعني الهيولى والصورة وفيه إشارة الى ان المراد بالاجزاء في قوله فان لم يقبل القسمة الى الاجزاء أصلا هو الأجزاء المقدارية أيضا فعمي أصلا ان لا يقبل القسمة الى تلك الاجزاء لاحسا ولا حقيقة فلا يقدح في شموله للقطعة والوحدة والمفارقات الشخصية تركها من الاجزاء المحمولة أعني الجنس والفعل ولا كون الشخص جزءا للأشخاص على تقدير القول بهذين التركيبين لكن تفسيره الواحد الحقيقي فيما سيأتي بما لا يقبل الانقسام لا بحسب الاجزاء المقدارية ولا بحسب غير هاتيناهي اللهم الا ان يقال الواحد الحقيقي يطلق على معينين ويؤيده ما سيذكره هناك وبقى فيه شيء آخر وهو ان تقييد الاجزاء بالمقدارية يختل بالقياس الى الواحد بالاجتماع فان مثل وحدة العشرة الجزئية ليست وحدة اتصالية بل اجتماعية على ما قيل مع انها غير منقسمة الى أجزاء مقدارية غير متشابهة اللهم الا ان يقال هي منقسمة اليها نظرا الى ظاهرها انقسامها الى الاربعة والستة مثلا وان كانت غير منقسمة باعتبار الوحدات وهذا الانقسام الظاهري يكفي ههنا كما كفي اتصال الماء حسا على رأي مثبتى الجزء في الوحدة الاتصالية أو يمنع كون العشرة من الواحد بالاجتماع

[قوله القابل للقسمة الوهمية] بمعنى فرض شيء غير شيء واحترز بها عن القسمة الانشكاكية فان المقدار قابل للاولى بذاته قبولاً حقيقياً دون الثانية لانتهائه بطريقتها عليه

(قوله بل نقول هو ما يحل فيه المقدار الخ) هذا اضطراب عن قوله فهو الجسم البسيط وقيل وجته الاضطراب انه ينبغي ان يعتبر في الواحد بالاتصال الانقسام الى الاجزاء المقدارية للمتشابهة فقط لثلاث داخل الانقسام فلا يصح التمثيل بالجسم البسيط على رأي الفلاسفة لانه كما ينقسم اليها ينقسم الى الاجزاء المتخالفة وهي الهيولى والصورة وفيه نظر لان قيد فقط انما اعتبر بالقياس الى الاجزاء المقدارية الغير المتشابهة فلا

أو ما يحل في المقدار أوفى محل المقدار حلول سريان عند من ثبتت هذه الامور (و) يتقسم (إلى) أجزاء مقدارية (مختلفة) بالحقائق (وهو الواحد بالاجتماع كالشجر الواحد) الشخص فانه مركب من أجزاء مقدارية متخالفة الحقيقة بخلاف الجسم البسيط كالماء على القول بالجزء فان أجزائه وان كانت موجودة بالفعل مجتمعة لكنها متوافقة الحقيقة (و) الواحد بالاتصال

(قوله وهو الواحد بالاجتماع) فالجموع المركب من زيد وعمرو واحد بالشخص وخارج عن هذا القسم ان كان الاجتماع والاتصال الحسى شرطاً فيه وكذا العنصر المركبة من الوحدات والا فداخل فيه (قوله متوافقة الحقيقة) عند من يقول بنجاس الجوهر الفرد ولا يلزم من ذلك نجاس الجسم المركب والبسيط عندهم لان الاعراض التي لها تختلف الاجسام البسيطة مقومة لها عندهم فالجسم المركب منقسم الى أجزاء مقدارية غير متشابهة كالعناصر مثلاً والجسم البسيط الى أجزاء مقدارية متشابهة

يتضح في التمثيل بالجسم تركبه من الهيوثي وبالصورة انه يستلزم من الاجزاء المقدارية بل هما من أجزاء وجود والظاهر ان وجه الاضراب دفع توهم بالحصر من قوله فهو الجسم البسيط فان قلت توهم الحصر متعدي في المقصود اليها أيضاً مع انه لم يستوف الاقسام اذ لم يذكر فيه نفس الجسم البسيط قلت لو سلم الحصر فالجسم في بادي الرأي هو الصورة الجسمية كما سيصرح به في أوائل موقف الجوهر فلا ضرر في هذا الحصر

(قوله وهو الواحد بالاجتماع) ههنا بحث وهو ان الكلام في الواحد الذي ليس معروضاً للكثرة من جهة أخرى كما ينبغي عنه قوله في الواحد لا بالشخص وانه كثير له جهة واحدة فلا يجوز ان يجعل من اقسامه ما يقبل القسمة سواء كان قبولها لذاته او لثباته وسواء كانت القسمة الى أجزاء متشابهة أو غير متشابهة لان الواحد القابل للقسمة الى الاجزاء معروض للوحدة والكثرة معاً من جهتين لاسيما اذا كان الانقسام حاصلًا بالفعل والوحدة اجتماعية وجوابه ان الواحد لا بالشخص جهة كثرته صدقة على كثيرين ويقابله الواحد بالشخص وهو الذي لا يكون صادقاً على كثيرين فلا يكون له جهة كثرته على ذلك الوجه المخصوص اعني الانقسام الى الجزئيات ويجوز ان يكون له جهة كثرته على وجه آخر وهو الانقسام الى الاجزاء المقدارية أو الذهنية

[قوله لكنها متوافقة الحقيقة] قيل وحينئذ لا فرق بين الشجر والماء فان الشجر أيضاً عند من يقول بالجزء ينقسم الى اجزاء هي جواهر فردة متجانسة واجيب بجواز دخول الاعراض في حقيقة الاجسام بل بوجوبه عند القائل بالنجاس كما صرح به المصنف في موقف الجوهر فالشجر ينقسم الى أمور متخالفة هي العناصر فان غاية ما لم اشتمل كل جزء مقداري على متخالف الحقيقة لا ان هذا الجزء المقداري يخالف ذلك في تمام الحقيقة اللهم الا ان يعمم الحقيقة من تمامها قلت صرح الشارح في موقف الجوهر بان العناصر اجزاء مقدارية لا مركب فلا اشكال

بعد القسمة) الانفكاكية (واحد بالنوع) فان الماء الواحد اذا جزى كان هناك ما آن متعديان في الحقيقة النوعية (وواحد بالموضوع) أى بالحل (عند من يقول بالمادة) فان تلك الاجزاء الحاصلة بالقسمة من شأنها ان يتصل بعضها ببعض وتوحد في مادة واحدة بخلاف أشخاص الناس اذ ليس من شأنها الاتصال والاتحاد واما عند من يقول بالجزء فالواحد بالاتصال بعد القسمة عنده واحد بانوع دون الموضوع والتحقيق ان الواحد بالاتصال الحقيقي انما يتصور على القول بنى الجزء فان الاجزاء الموجودة بالفعل اذا اجتمعت واتصل بعضها ببعض حتى يحصل منها مركب كان ذلك المركب واحدا بالاجتماع حقيقة سواء كانت تلك الاجزاء متشابهة أو متخالفة (وأنه) أى الواحد بالاتصال (يقال لمقدارين يتلاقيان عند حد مشترك بينهما كالخططين المحيطين بزاوية (و) يقال أيضاً (لجسمين يلزم من حركة كل) منهما (حركة الآخر) وهي على أنواع واولاها بالاتصال ما كان الالتحام فيه طبيعياً

(قوله واحد بالنوع) لان أجزائه اذا كانت متشابهة أي متفقة في الحقيقة كان كل واحد منها بعد القسمة فرد له

(قوله وواحد بالموضوع) لانه لا بد للاتصال الواحد الذي هو قبل القسمة والاتصالين الحاصلين بعد القسمة من محل يقبها لئلا يكون التفريق اعداما بالكتابة وأما قوله فان تلك الاجزاء النح فلا معنى له اذ ليس عند نقاة الجزء شأن الاجزاء اتصال بعضها ببعض بل زوال اتصالين وحدوث اتصال ولا حلول تلك الاجزاء في مادة بل حلول الاتصال اللهم الا أن يأول ويقال المراد من اتصال بعض الاجزاء ببعض حدوث اتصال واحد وضمير كل راجع الى الاتصال لالى الاجزاء وكذا قوله بخلاف أشخاص الناس لانه لا معنى له لان المقصود بيان مخالفة الواحد بالاجتماع للواحد بالاتصال في وحدة المادة وأشخاص الناس واحد بالاجتماع الا أن لا يعتبر في الواحد بالاجتماع الاتصال الحسي

(قوله ما كان الالتحام فيه طبيعياً) أى خافياً على اختلاف مراتبه ثم ما كان الالتحام فيه صناعياً كاجزاء السلسلة على اختلاف مراتبه

(قوله من شأنها ان يتصل الخ) في هذا التقرير نوع قصور لان قوله فان تلك الاجزاء الخ بيان لكون أجزء الواحد بالاتصال بعد القسمة واحدة والحل وهذا لا يظهر من القول بأن من شأن تلك الاجزاء الاتصال والحلول في مادة واحدة بل المتبادر منه ان تكون مستعدة للحلول فيها كما أنها مستعدة للاتصال وار قرئ: تحمل بارفع عطفاً على مجموع من شأنها ان يتصل لاعلى مدخول ان فقط لا يدفع عدم الملازمة سوى شائبة الغلوة في التعرض لاستعداد الاتصال الا ان قوله في خلافه اذ ليس من شأنها الاتصال والاتحاد بأى عنه نوع إله والاولى ان يقال فان تلك الاجزاء الحاصلة بالقسمة متعددة حادثة في

كالمفاصل وهذا القسم شبيه جدا بالوحدة الاجتماعية (واما الواحد لابلشخص) فقد عرفت أنه واحد من جهة وكثير من جهة أخرى (لجهة الوحدة فيه اما ذاتية للكثرة) أي غير خارجة عنها وحينئذ (فاما تمام ماهيتها وهو الواحد بالنوع) كالانسان بالنسبة الى افراده فيقال الانسان واحد نوعي وافراده واحدة بالنوع (أو جزؤها فان كان) ذلك الجزء (تمام المشترك) بين تلك الكثرة وغيرها (فهو الواحد بالجنس) اما قريبا كالحیوان بالنسبة الى افراده واما بعيدا على اختلاف مراتبه كالجسم الثانی والجسم والجوهر بالقياس الى افرادها (والا) وان لم يكن ذلك الجزء تمام المشترك (فالواحد بالفصل) كالناطق مقيسا الى افراده (واما عارض) أي تكون جهة الوحدة أمرا عارضا للكثرة أي محمولا عليها خارجا عن ماهيتها (وهو الواحد بالمرض) وذلك (اما) واحد (بالموضوع) ان كانت جهة الوحدة موضوعة بالطبيع تلك الكثرة (كإبقاء الضامك والكتاب وأخذ في الانسانية) فان الانسان عارض

(قوله شبيه جداً بالوحدة الاجتماعية) لعدم تدخّل أطراف أجزائه بخلاف القدم الأول وأقوي من للوحدة الاجتماعية للتلّازم في الحركة

(قوله وأما الواحد لابلشخص) قد ظهر من تعريفه السابق أن الواحد لابلشخص هو المفهوم الكلي وهو واحد من حيث هو وكثير من حيث الصدق لجهة الوحدة هو نفس المفهوم اذا اعتبر من حيث هو أي مع قطع النظر عن الصدق
(قوله أي غير خارجة عنها) ليشمل تمام الماهية
(قوله كالانسان) مثال لتام الماهية

[قوله فيقال الانسان واحد نوعي الخ] اشارة الى أن الضمير في قوله وهو الواحد بالنوع راجع الى الكثرة لا الى تمام ماهيتها من حيث صدقه على الكثرة وقس على ذلك فيما سيأتي فالاصطلاح على أن يقال اجدة الوحدة واحد نوعي أي واحد من الانواع وللکثیر الذي هو جهة وحدته واحد بالنوع أي وحدته باعتبارها كفضله في شرح حکمة العین

(قوله أي محمول) عليها سواء كان بالطبع أو لا ليشمل القسمين

مادة واحدة لان المادة واحدة عند القائل بها سواء كانت الاجزاء متصلة أو لا هذا ثم في قوله أو نحل في مادة واحدة نوع مساححة لان الحلال فيها هو الصورة لا تلك الاجزاء المركبة من الهیولی والصورة فيهم (قوله بين تلك الكثرة وغيرها) ينبغي ان يراد بالكثرة بعض أفراد الجنس لا مجموعها والا لم

ينطبق للمعنى

لها بمعنى أنه محمول عليهما خارج عن ماهيتهما وهو موضوع لهما بالطبع (أو) واحد (بالحمول)
 ان كانت جهة الوحدة محمولة بالطبع على تلك الكثرة (كما يقال القطن والتنج واحد في البياض)
 فان اليبض محمول عليهما طبعاً وخارج عنهما (أولاً) أي لا تكون جهة الوحدة ذاتية
 لا كثرة ولا أمراً عرضياً لها وذلك بان لا يكون محمولة عليها أصلاً (كما يقال نسبة النفس
 الى البدن هو نسبة الملك الى المدينة) ومعناه ان للنفس تعلقاً خاصاً بالبدن بحسبه تتمكن من
 تدبيره والتصرف فيه دون غيره من الابدان وكذا للملك تعلق خاص بمدينةته وبحسب
 ذلك يدبرها ويتصرف فيها دون غيرها من المدائن فهذان التعلقان نسبتان متحدثتان في
 التدبير الذي ليس مقوماً ولا عارضاً لشيء منهما بل هو عارض للنفس والملك فانه المدبر انما
 يطلق حقيقة عليهما واذا اعتبرت الوحدة بين النفس والملك في التدبير كانت من قبيل
 الاتحاد في العارض المحمول كاتحاد القطن والتنج في البياض وان اعتبرت بين النسبتين في
 كونهما نسبة كانت جهة الوحدة حينئذ اما مقومة لجهة الكثرة أو عارضة لها وان اعتبر
 اتحاد النسبتين في كونهما منشأ للتدبير مثلاً كان ذلك اتحاداً في العارض المحمول (وقد
 يسمى) الواحد الذي ليس جهة الوحدة فيه ذاتية ولا عرضية للكثرة (الواحد بالنسبة)
 وأنت تعلم ان قول الواحد على هذه الاقسام المذكورة انما هو (بالتشكيك و) تعلم (أيها)
 أي أي هذه الاقسام (أولى) بمعنى الوحدة من غيره اذ لا شك ان الواحدة بالشخص أولى
 بالوحدة من الواحد بالنوع وهو أولى من الواحد بالجنس الذي هو أولى من الواحد بالفصل
 لان جنس الشيء ماهية له مقولة عليه في جواب ما هو بحسب الشركة دون الفصل والواحد

(عبد الحكيم)

(قوله بمعنى انه الخ) وان لم يكن عارضاً لهما بمعنى انه قائم بهما
 (قوله موضوع لهما بالطبع) لكونه موصوفاً بهما
 (قوله أولى بمعنى الوحدة من غيره) لكونه متباعداً عن الكثرة بالقياس اليه
 (قوله أولى بالوحدة) لانفناء الكثرة فيه من حيث المفهوم والصدق
 (قوله أولى من الوحدة بالجنس) لكونه واحداً من حيث تمام الماهية
 (قوله لان جلس الشيء الخ) فهو واحد من حيث الماهية وان كان الفصل أقل افراداً كذا في حواشي
 شرح التجريد للشارح وفيه إشارة الى أن الواحد بالفصل وان كان أولى من الواحد بالجنس من جهة
 قلة الافراد لكن جهة الجنس أولى منها لكونها ذاتية بخلاف قلة الافراد

بأمر ذاتي أولى من الواحد بأمر عرضي وهو أولى من الواحد بالنسبة ثم الواحد الشخصي إن لم يقبل انقساماً أصلاً لا بحسب الأجزاء المقدارية ولا بحسب غيرها محمولة كانت أو غير محمولة وهو المسمى بالواحد الحقيقي أولى مما يقبل الانقسام بوجه ما والوحدة التي من أقسام الواحد الحقيقي أولى من غيرها والواحد بالاتصال أولى من الواحد بالاجتماع وإذا كانت مقولية

[فبقوله والوحدة التي من أقسام الخ] لانه لا يمكن تصور انفكاك الوحدة عنها فالنصور والمنصوره فيها كلاهما محالان بخلاف القسمين الباقيين أعني النقطة والمفارق فانه يمكن تصور انفكاك الوحدة عنهما وإن كان النصور محالاً وما قاله الشارح قدس سره في حواشي شرح التجريد من كون الواجب تعالى الذي هو فرد من المفارق لعدم قبوله القسمة الى الأجزاء أصلاً أولى بالوحدة من الوحدة الشخصية فبني على كون الشخص جزءاً منها كما صرح به فيها فلا تدافع بين الكلامين ولا احتياج الى تكلف بارد بأن يجعل الواحد الحقيقي في قوله وهو المسمى بالواحد الحقيقي على معنى ما يقبل الانقسام الى الأجزاء أصلاً وفي قوله من أقسام الواحد الحقيقي على معنى ما لا يقبل الانقسام الى الأجزاء المقدارية وإن يصرف قوله أصلاً فيما تقدم عن معناه الظاهر الى معنى لإحقيقة ولا حتماً

[قوله وماذا كانت مقولية الخ] لا ينبغي أن اللازم بما ذكر كون الواحد مقولاً على ما تحته بالتشكيك والمقصود كون الوحدة بالنسبة الى أفرادها كذلك قدر الشارح قدس سره الشرطية وجعل ضمير فيكون راجعاً الى الوحدات لكن الكلام في لزوم كون الوحدة كذلك مما تقدم ووجه اللازم أنه لما كان الواحد باعتبار معنى الوحدة مقولاً بالتشكيك على أفرادها كان حصول الوحدة في معروضاتها مختلفة فكان بعض افراد الوحدة أولى بالوحدة من البعض الآخر أيضاً قدبر

(قوله والوحدة من أقسام الواحد الحقيقي الخ) الظاهر ان المراد بالواحد الحقيقي الذي جعل الوحدة من أقسامها هو الذي مر في صدر المقصد أعني ما لا ينقسم الى الأجزاء المقدارية أصلاً لا الواحد الحقيقي المذكور بقوله وهو المسمى بالواحد الحقيقي لان كون الوحدة من أقسام الواحد الحقيقي بهذا المعنى إما يتم اذا لم يتركب من الأجزاء الذهنية أيضاً وهذا التوجيه يندفع ما يتوهم من ان ما ذكره هنا يخالف لما ذكره في حواشي التجريد حيث قال نعم ثم الواحد بالشخص اذا لم يقبل انقساماً أصلاً لا بحسب الأجزاء الكمية أي المقدارية ولا بحسب الأجزاء الحدية أي غير المقدارية سواء كانت محمولة أو غير محمولة فانها توجد في الحد أيضاً كما مر ولا بحسب الماهية والشخص كالواجب تعالى كان أولى بالوحدة من جميع ما عداه ثم المنقسم بحسب الماهية والشخص فقط كالوحدة الشخصية أولى مما ينقسم باعتبار آخر كالنقطة والمفارق ووجه الاندفاع ان المراد بالواحد الشخصي في قوله ثم الواحد الشخصي ان لم يقبل انقساماً الخ هو الواجب تعالى والمراد بقوله والوحدة التي من أقسام الواحد الحقيقي أولى من غيرها أنها أولى أقسام الواحد الحقيقي بالمعنى العام سوى الواجب تعالى بقريته انه صرح أولاً بأنه أولى من الكل فيؤول الى ما ذكره في شرح التجريد فتأمل

الوحدة على وحدات تلك الانسام بالتشكيك (فتكون) تلك الوحدات (بخلافه بل الحقيقة)
متشركة في هذا العارض الذي هو مفهوم الوحدة مطلقا على قياس اختلاف الوجودات الخجاسة
بالخقائق مع الاشتراك في العارض الذي هو الوجود المطلق (فلا يجب) حينئذ (اشتراكها)
أي اشتراك الوحدات (في الحكم) فيجوز ان ينشأ على ذلك ويقال (فنها ماهو وجودي)
كالوحدة الاتصالية والاجتماعية على ماسيأتي (ومنها ماهو اعتباري) محض فلا يلزم من
وجودية الوحدة تسلسل في الامور الموجودة لجواز الانتهاء الى وحدة اعتبارية ولا يلزم
من عدميتها في الجملة كونها اعتبارية على الاطلاق (ومنها ماهو زائد) على ماهية الواحد كوحدة
الانسان مثلا (ومنها ماهو نفس الماهية) كوحدة الوحدة فانها واحدة بذاتها لا بوحدة
زائدة عليها (ومنها ماهو جزؤها) أي يجوز كونها جزءا منها (وكذلك سائر الاحكام)
فيقال مثلا جاز كونها جوهرها في بعض وعرضا في بعض آخر (فنتيه له) أي لما ذكرناه
من جواز اختلاف الوحدات في الاحكام فانه ينفك في مواضع متعددة ﴿ المقصد السادس ﴾
الوحدة تنوع (أنواعا) بحسب ما فيه (ولكل نوع) منها (اسم) يخصه بحسب الاصطلاح
تسهيلا للتعبير عنها (ففي النوع ماثلة) فاذا قيل هما ثلثان كان معناه انهما متفقان في الماهية
النوعية (وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابة وفي الكم) عددا كان أو مقدارا (مساواة
وفي الشكل مشاكلة وفي الوضع موازاة ومحاذاة) كتحصيلين تساويا في الوضع بالقياس
الى ثالث (وفي الاطراف مطابقة) كطاسين أطبق طرف أحدهما على طرف الآخر (وفي
النسبة مناسبة) كزيد وعمرو اذا تشاركوا في بنوة بكر ﴿ المقصد السابع ﴾ الاناث هما

(قوله فتكون تلك الوحدات الخ) أي يجوز ان يكون كذلك

(قوله ولا يلزم من عدميتها في الجملة) أي باعتبار بعض افرادها كونها اعتبارية باعتبار جميع الافراد
بخلاف ما اذا كانت متعددة الماهية فانه لا يجوز اختلاف افرادها بالوجود والعلم لما مر مرارا من ان كل
ما من شأنه الوجود في الخارج لا يجوز الانصاف به الا بعد وجوده فيه كيلا يلزم السفطة

(قوله فتكون تلك الوحدات مختلفة بالحقيقة) أي يجوز ان يكون كذلك على ما مر من الشارح في

بحث الوجود وانما فرع على التشكيك لانه يظهر حينئذ

(قوله جاز كونها جوهرها في بعض) أي ليس عرضية الوحدة في بعض مانع لجوهريتها في بعض

آخر لا ان جوهريتها في بعض جائز

الغيران) أى الانشائية تستلزم التغير هذا هو المشهور الذي ذهب اليه الجمهور فكل اثنين عندهم غيران كما أن كل غيرين اثنين اتفاقاً (وقال مشايخنا) ليس كل اثنين غيرين (بل الغيران موجودان جاز انفسكما كما في حيز أو عدم فخرج) بقيد الوجود (الاعدام) فانها لا توصف بالتغير عندهم بناء على أن الدورية من الصفات الثبوتية فلا يتصف به عدمان ولا عدم ووجود وهذا أعم من قوله (اذ لا تمايز فيها) ولا بد في الغيرين من التمايز وذلك باختصاصه بما يكون طرفاه عديمين فان قلت أليس قد مر أن الاعدام متميزة عند المتكلمين التافين للوجود الذهني قلت أليس أجيب عن ذلك بأن التمايز بينهما انما هو بحسب مفهوماتها

[قوله أى الانشائية تستلزم التغير] أى في الوجود سواء كائناً متغيرتين بالذات أو بالاعتبار فلا ينافى ما تقدم في مباحث الوجود من ان التغير نفس الانشائية أو مستلزم لها ففيه اشارة الى ان قوله الانسان هما الغيران وان أفاد حصر المسند اليه في المسند أو العكس الا ان المقصود هو الاول لان الثاني لا نزاع فيه

:(قوله الاعدام) أى المعدومات التي من جعلها الاعدام أيضاً لان خروج الاعدام انما هو باعتبار انها معدومة من حيث ذواتها فيشمل المعدومات كلها

(قوله فانها لا توصف الخ) دليل للاخراج المفهوم من الخروج وقس عليه الدلائل الآتية أى انما أخرجت لانها ليست من افراد المحدود

(قوله من الصفات الثبوتية) أى الموجودة كالاختلاف والتضاد

(قوله وهذا أعم) أى ما ذكرنا من دليل عدم كونه من افراد المحدود أعم مما ذكره المصنف لاقادته عدم كون المعدوم والموجود أيضاً من افراده بخلاف ما ذكره المصنف

(قوله ولا بد في الغيرين من التمايز) اذ لا بد فيهما من الانشائية اتفاقاً وهي لا تحقق بدون التمايز

(قوله لاختصاصه) أى القول المذكور بما يكون أى لغيرين يكون طرفاه عديمين أو معدومين وذلك لان الدليل المذكور سابقاً وهو انها أى المعدومات نفى صرف لا اشارة اليها أصلاً انما ينتهض على عدم تمايزها لاطى عدم تمايز المعدوم والموجود لان الموجود ليس نفعياً صرفاً وما قيل ان التميز ثبوتى كالتغير فكما لا يتصف المعدوم والوجود بالتغير لا يتصفان بالتميز أيضاً فالدليلان متساويان فليس بشئ لان التميز اعتبارى عند المشايخ كما مر في بحث ان المعدوم ثابت أم لا

(قوله أليس قد مر الخ) بقوله والحق انه فرع الوجود الذهني النح

(قوله فانها لا توصف بالتغير عندهم) هذا تعليل لاجراج المفهوم من الكلام لا للخروج واما علة الخروج عدم تحقق الوجود المأخوذ في التعريف بهما وكذا الكلام في قول المصنف اذ لا تمايز فيها كما لا يخفى (قوله لاختصاصه بما يكون طرفاه عديمين) وذلك لان الموجود ممتاز عن المعدوم بالضرورة

دون ما صدقت هي عليه ولا بد في الغيرين من التمايز بحسب ما صدق عليه فتدبر (و) خرج به (الاحوال) أيضاً (اذ لا تثبتها) فلا يتصور اتصافها بالغيرية وكذا يلزم أن يخرج به إثنين

(قوله فتدبر) حتى يظهر لك صيته وفساده فانه ان أريد بتميزها المعاني الكلية وبما صدقت عليها افرادها كان فاسداً فانه كما ان مفهوم عدم السواد متميز عن مفهوم عدم الضوء كذلك فردة وهو عدم السواد المخصوص يمتاز عن عدم الضوء المخصوص ولان مفهوماتها اذا كانت متميزة كيف تصدق على ما ليس بتميز وان أريد بمفهوماتها ما حصل في العقل من حيث حصولها فيه وبما صدقت هي عليه نفس تلك المدومات مع قطع النظر عن الحصول العقلي كان صحيحاً بلا شبهة لما مر من ان التمايز بينهما انما هو في العقل الا ان النافين للوجود الذهني لا يقولون ان الحصول العقلي مجرد ذهني بل هو تعلق بين العالم والمعلوم ولا شك ان الغيرين لابد من التمايز بينهما في أنفسهما مع قطع النظر عن الحصول العقلي لانهما من أقسام الوجودين في الخارج

(قوله اذ لا تثبتها) أي اخراجهم الاحوال بناء على عدم القول بها لانهما على انها ليست من افراد الغيرين كالعدمين وأما ما قبل من ان اخراج ما ليس عندهم مما لا معنى له فدفعه بان المراد خرج ما يقول به البعض (قوله وكذا يلزم الخ) ما مر من قبله ولا عدم ووجود كان بياناً لعدم كونهما من افراد الحدود

واعلم ان ما ذكره الشارح انما يظهر اذا جاز ان يقوم التمايز بشيء بالنسبة الى آخر من غير ان يقوم بذلك الآخر والا فلا تمايز بين الموجود والمعدوم أيضاً لان المعدوم لا يتصف بالتمايز سواء قيس الى موجود أو معدوم آخر بناء على ما سبق من ان كل متميز فله وجود اما في الذهن أو في الخارج والظاهر ان التمايز يقوم بكل من المتميزين اللهم الا ان يقال لو سلم عدم الاتمايز بين الموجود والمعدوم أيضاً لم يقدح فيما ذكره لان مراده ان قوله لا تمايز في الاعدام حكم بعدم التمايز بينهما مختص بما يكون طرفاه عديمين وان اتفق التمايز بين الموجود والمعدوم في نفس الامر أيضاً فيكون الدليل قاصراً عن المدعي حتى لو ضم اليه ولا في الموجود ولا في المعدوم لصح وفيه تأمل

(قوله فتدبر) ليظهر لك فساد فانه كما ان مفهوم السواد يمتاز عن مفهوم عدم الضوء مثلاً كذلك ذاته وهو عدم الضوء يمتاز عن عدم السواد مثلاً وان قلت بالفرق فهو نحوكم كذا نقل عن الشارح والحق ان القول بتمايز المدومات بحسب ما صدقت هي عليه لا يلائم أصول المتكلمين كيف لا وقد صرح الشارح في بحث الموضوع ان انتفاء الحول وعدم تمايز المدومات يحتاج اليهما في اعتقاد كون صفاته تعالي متعددة موجودة في ذاته وصرح المصنف في بحث القدرة من الاهليات بان الامتياز في المعدوم موجود عند أهل الحق ثم الدليل الدال على انتفاء تمايزها بحسب ما صدقت هي عليه دال على انتفاء تمايزها بحسب المفهوم (قوله وخرج به الاحوال اذ لا تثبتها) قيل فيه سماجة اذ لا أحوال عندهم حتى يخرج وربما يجاب بان هذا الاخراج على القول بالحال كما ذهب اليه البعض ومعني لا تثبتها لان الحكم بثبوتها لان الثبوت عندنا مرادف للوجود فليتأمل

[قوله وكذا يلزم الخ] فيه شائبة استدراك اذ قد قال فيما مر ولا عدم ووجود والظاهر ان المراد

أحدهما موجود والآخر معدوم (و) خرج بقيد جواز الانفكاك (مالا ينفك) أي مالا يجوز انفكاكهما (كالصفة مع الموصوف والجزء مع الكل فانه) أي المذكور الذي هو الصفة والجزء (لا هو ولا غيره) أي ليس الصفة عين الموصوف ولا الجزء عين الكل وهو ظاهر وليس أيضا غير الموصوف وغير الكل اذ لا يجوز الانفكاك بينهما من الجانبين وهو معتبر عندهم في التمييز (و) قولهم (في حيز أو عدم يشمل المنحيز وغيره) وكان الشيخ الأشعري قد عرف التمييز بأنهما موجودان يصح عدم أحدهما مع وجود الآخر فاعترض عليه بأننا اذا فرضنا جسمين قديمين كانا متغايرين بالضرورة مع أنه لا يجوز عدم أحدهما مع وجود الآخر فان

بناء على دليل الخارج قدس سره دون دليل المصنف وهذا بيان لخروجهما عن الحسد فلا تكرار وانما قال يلزم أن يخرج ولم يقل يخرج اشارة الى عدم نصريحهم بخروجهما لكنه يلزم من حدهم الى استبعاده فان القول بأن الوجوب فعلى ليس عين المعدومات ولا غيرها عما ياباه العقل السليم (قوله يشمل المنحيز وغيره) أي التعميم لأجل الشمول للمذكور وأما التقييد بهما فلاخراج جواز الانفكاك فيما عدهما من الصفات فلا يرد ان ترك التقييد بهما كاف في الشمول والمراد بالمنحيز المنحيز بالذات وهو الجسم والجوهر الفرد قديما كان أو حادثا وغير المنحيز بالذات الصفات القائمة بالموصوفات المتعددة فانه لم يجوز الانفكاك بينهما في المنحيز لكن يجوز في عدم وليس المواد به الفارق لانهم لا يقولون به (قوله باننا اذا فرضنا الخ) يعني أن الجسمين الموجودين في الخارج اذا فرض قدمهما كانا متغايرين بالضرورة لان الشك في قدمهما ليس شكا في غيرتهما لعدم اعتناء الحدوث في التمييز مع أنه لا يصدق التعريف المذكور عليهما فلا يرد أن مادة النقض يجب أن تكون موجودة والجسمان القديمان ليسا بموجودين عندهم ولو كفي في النقض امكانهما في بادى الرأي يلزم النقض بالمفارقين اذا فرض وجودهما لانهما غير موجودين عندهم فالتشكك في وجودهما شك في غيرتهما فلا تكون مادة النقض متحققة (قوله فان المعدم الخ) أي طريان المعدم ينافي القدم لانه اما قديم أو مستبداله بطريق الانجاب وكلاهما يمتنع طريان المعدم عليه

بهما مقصود وموجود لا نفس المعدم والوجود وقد يقال ليس المقصود الاصل بما ذكر بيان خروجهما بل بيان عموم ذلك للتعايل لتعليل المصنف لكن فيه شائبة تكلف كما لا يخفى (قوله فاعترض عليه الخ) قيل الظاهر ان المقصود من صحة عدم أحدهما مع وجود الآخر ان لا يكون بينهما ارتباط وتعلق بحيث يكون عدم أحدهما ممتنعا مع وجود الآخر والمعدم لا ينافي ذلك فلا فساد في التعريف وفيه نظر لجواز ان يفرض أحد الجسمين القديمين علة مستتزمة للآخر (قوله فان المعدم ينافي القدم) لان القديم اما واجب بالذات أو ممكن مستند الى الموجب بواسطة

العدم ينافي القدم فغير التعريف الى ما في الكتاب وهو المختار عند الاشاعرة قالوا دل
 الشرع والامة على أن الجزء، والكل ليسا غيرين فانك اذا قلت ليس له علي غير عشرة يحكم
 عليك بلزوم الخمسة فلو كان الجزء غير الكل لما كان كذلك ورد عليه بأن المراد أما الخمسة
 فقط فلا نسلم الحكم بلزومها واما مع تمام آحاد العشرة فذلك هو العشرة نفسها وبأن الغير
 ههنا محمول على عدد آخر فوق العشرة قالوا وكذا الحال في الصفة والموصوف فانك اذا
 قلت ليس في الدار غير زيد وكان زيد العالم فيها فقد صدقت ولو كانت الصفة غير الموصوف
 لكنت كاذبا ورد بأن المراد غيره من افراد الانسان والا لزم أن لا يكون ثوب زيد غيره
 وهو باطل قطعا ولا يخفى عليك أن استدلالهم بما ذكروه يدل على أن مذهبهم هو أن

(قوله أما الخمسة فقط) أي بشرط عدم الزيادة عليها

(قوله وأما مع تمام آحاد الخ) وأما الخمسة مطلقا فليس لها وجود الا في ضمن هذين

(قوله فذلك هو العشرة نفسها) أي من حيث التحقق فلا يرد أن الخمسة المقارنة مع الآحاد الاخر

ليست بعشرة انما هي مجموعها

(قوله ولو كانت الصفة الخ) وكذا لو كان الجزء غير الكل لان مع زيد يده

(قوله ولا يخفى الخ) يعني أنهم لم يصرحوا بالتعميم لكن يلزم من استدلالهم المذكور

شرط قديم لا يكون بينه وبين الواجب واسطة دفعا للتسلسل فيكون عدمه مستلزما لعدم الواجب وبإعلان
 اللازم ملزوم لبطلان الملزوم وقيل يقال يجوز ان يشترط القديم المستند بأمر عدى كعدم الحادث مثلا وعند
 وجود ذلك الحادث زال المستند لزوال شرطه لا لزوال علته القديمة

(قوله فغير التعريف الخ) فان هذا التغير ليس كما ينبغي لان كل جسم عنده حادث وفرض القدم
 لا يكفي وقد يقال يجب صدق الحد على جميع الافراد الممكنة للمحدود وان لم يجب صدقه على المتمتعة
 فيكفي إمكان الجسمين القديمين في المقض هذا وانت خبير بان الاعتراض بالمفارقين القديمين متجه على ما في
 الكتاب ايضا اذ كل من الجسمين القديمين والمفارقين القديمين فرض وتقدير عند المتكلمين وقد يجاب
 بان تغير الشيخ التعريف لو ورد السؤال من السائل بالجسمين كيلا يحتاج الى دفعه بان يقال هذا الفرض
 غير واقع فلا يكون ذلك السؤال موجها فلما لم يرد السؤال من السائل بالمفارقين لم يغيره بالنسبة اليه ولا
 يخفى ما فيه من النصف

(قوله ورد عليه بان المراد الخ) فان قلت المراد هو الخمسة التي في ضمن العشرة وقد حكم بلزومها قطعا

فتعين ان ليس غير العشرة قلت ان اردت لزوم الخمسة التي في ضمن العشرة فقط فلا نسلم ذلك وان
 اردت لزومها مع تمام آحاد العشرة فذلك هو العشرة نفسها

الصفة مطلقا ليست غير الموصوف سواء كانت لازمة أو مفارقة وقيل انهم ادعوا ذلك في الصفة اللازمة بل القديمة بخلاف سواد الجسم مثلا فانه غيره قال الآمدي ذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري وعامة الاصحاح الى أن من الصفات ما هي عين الموصوف كالوجود ومنها ما هي غيره وهي كل صفة أمكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه خالفا ورازا ونحوهما ومنها ما لا يقال انه عين ولا غير وهي ما يتمتع انفكاكه عنه بوجه كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات النفسية لله تعالى بقاء على أن معنى المتغايرين موجودان يجوز الانفكاك بينهما بوجه وعلى هذا فتلك الصفات النفسانية لما تمتع انفكاك بعضها عن بعض لم يقل ان بعضها عين الصفة الاخرى أو غيرها (وأورد عليهم المضافان) كالأبوة والبنوة والعلوية والمعلوية فانهما متغايران مع امتناع الانفكاك من الجانبين في العدم اخلا يجوز أن يعدم أحدهما ويوجد الآخر وفي الخبر أيضا اذ ليسا بمتحيزين (ولا يلزمهم

• (قوله سواء كانت لازمة النسخ) نعم الصفة الى اللازمة والمفارقة غير صحيح اذ لا لزوم بين الاشياء عندهم فالصواب قديمة كانت أو واحدة
• (قوله وقبل انهم الخ) يعني بعضهم خصص في الغيرية بالصفات القديمة بخلاف الصفات الحديثة فانها مغايرة لموصوفاتها

(قوله قال الآمدي الخ) تأييد للقول المذكور

(قوله من الصفات [أي الموجودة

(قوله كصفات الافعال) وهي القدرة من حيث تعلقها بالافعال فانها موجودة لكونها نفس القدرة وغير الذات لانفكاكها عنها وحدوثها من حيث التعلق فلا يرد ما قيل ان صفات الافعال اعتبارية عند الاشعرية فلا تكون غير الذات لاشتراط الوجود فيه
(قوله من الصفات النفسية الخ) أي الثابتة بالنظر الى نفسه من غير اعتبار التعلق بشئ

(قوله وهي كل صفة أمكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال) فيه نظر لان الغيرية عندهم من الكمالات الثبوتية التي لا تقع صفة الوجودات العينية كاسم والظاهر ان صفات الافعال عند الاشاعرة من قبيل النسب والاضافات التي لا وجود لها في الخارج
• (قوله اذ ليسا بمتحيزين) لوعمم التحيز التبعي لاندفع المضافان وفي القول بانتفاء التحيز التبعي أيضا بناء على عدميتهما اعترافا باندفاع الابراد وفيه المطلوب

(قوله ولا يلزمهم فانهما غير موجودين) اسكن يلزمهم اجتماع كل من الجوهرين مع الآخر وكذا افتراقه فإني لا اجتماع والافتراق مرشان موجودان عندهم وقائمان بكل من المتجمعين والمفترقين مع ان

فإنهما غير موجودين) لأن النسب والاضافات أمور اعتبارية لا وجود لها عندهم (لكن
يرد عليهم الباري مع العالم لا امتناع انفساك العالم عن الباري) في العدم لاستعالة عليه
تعالى وفي الحيز أيضاً لا امتناع تحيزه (لا يقال) في الجواب عن هذا الايراد يجوز انفساك
الباري عن العالم في الوجود) بأن يوجد الباري ويعدم العالم وحينئذ قد انفك أحدهما عن
الآخر في العدم (و) يجوز انفساك (العالم عن الباري في الحيز) فإن العالم متعيز ويستحيل
ذلك على الباري فقد انفك أحدهما عن الآخر في الحيز أيضاً والحاصل أن العالم يجوز عدمه
وتحيزه ولا يجوز شيء منهما على الباري فقد جاز الانفساك بينهما من أحد الجانبين في كل
واحد من العدم والحيز مع أن جواز الانفساك عنه في العدم فقط أو الحيز فقط كان كافياً

(قوله قانها غير موجودين) أي لأنهما متغايران لأنهما غير موجودين عندهم والوجود شرط
في الغيرية

(قوله وحينئذ قد انفك الخ) لما كان المذكور في التبريف قيد في العدم لافي الوجود أشار إلى أن
الانفساك في العدم والانفساك في الوجود متلازمان

(قوله والحاصل الخ) لا ينبغي عليك أن الايراد المذكور مبني على أن المعتبر في الغيرية الانفساك من
الجانبين وان خروج الصفة مع الموصوف والجزء مع الكل لاجله ذلك كما قرره سابقاً فهذا الحاصل
لا يحصل له والجواب المذكور بقوله لانا نقول الخ لا معنى له والحق أن حاصله أن الانفساك من الجانبين
في العدم والحيز أعم من أن يكون من كليهما في العدم أو من كليهما في الحيز أو من أحد الجانبين في
العدم بأن يوجد أحدهما مع عدم الآخر كالواجب تعالى ومن جانب آخر في الحيز كالعالم وحينئذ تطابق
الجواب مع الايراد ولا يخفى الجواب المذكور بقوله لانا نقول الخ والدليل على ما قلت انه تعرض لبيان
الانفساك من الجانبين الا انه أقام لفظ في الوجود مقام في العدم دفعا لتوهم نسبة العدم إلى الباري وأما
على ما ذكره الشارح قدس سره فالتعرض لبيان انفساك الباري عن العالم في الوجود كناية عما يازمه من
انفساك العالم عنه في العدم فيكون التعرض لجواز انفساك العالم عنه تعالى في العدم والحيز معا مجرد
الاستظهار ولعل الشارح قدس سره ارتكبه لتطبيق جواب المصنف

الاجتماعيين والافتراقيين متغايران قطعاً اللهم الا ان يعمم التحيز للتبني حينئذ لا بد ولما يتحقق الانفساك
بحسب التحيز

(قوله لا امتناع انفساك العالم عن الباري في العدم) الظرف قد يعتبر بالنسبة إلى المنفك عنه كما في
هذا وقد يعتبر بالنسبة إلى المنفك كما في قوله لا يقال يجوز انفساك الباري عن العالم في الوجود الخ فإ
يتوهم من أن حق العبارة لا امتناع انفساك الباري عن العالم في العدم لا يلتفت إليه فتأمل

في دخيلهما في الحد (لانا نقول لو كفي الانفكاك من طرف) في الانصاف بالتغيرية (لجاز انفكاك الموصوف عن صفته والجزء عن الكل في الوجود) أي لكان جواز انفكاك الموصوف عن صفته في الوجود بأثر وجود الموصوف وتهدم الصفة كافيًا في تغايرهما لانه جاز حينئذ انفكاك أحدهما عن الآخر في العدم وكذا الحال اذا وجد الجزء وعدم الكل فإنه قد انفك الكل حينئذ عن الجزء في العدم فتكون الصفة والموصوف وكذا الجزء والكل متغايرين وحيث كان الجواب السابق الذي ذكره الآدمي مردودًا بما ذكرناه (فقيل) في الجواب عن الايراد (المراد جواز الانفكاك) من الجانبين (تعقلا) لا وجودا (ومنهم من صرح به) فقال الغيران هما اللذان يجوز العلم بكل منهما مع الجهل بالآخر (ولا يمتنع تعقل العالم) والجزم بوجوده (بدون) تعقل (الباري) والجزم بوجوده (ولذلك يحتاج) في وجود الباري بعد العلم بوجود العالم (الى الاثبات) بالبرهان وهذا الجواب انما يصح اذا عرفت الغيران بأنهما موجودان يجوز الانفكاك بينهما من الجانبين

(قوله لكان جواز النسخ) أشار بذلك إلى أن قوله لجازعة الجزء أنتم مقامه وليس بجزاء لعدم لزومه للشرط المذكور والتقدير وكفي الانفكاك من طرف لكان الموصوف مع الصفة والجزء مع الكل غيرين لانه جاز انفكاك الموصوف الخ

(قوله وحيث كان الخ) أشار بهذا التقدير الى أن قوله فقيل الخ معطوف على مجموع السؤال والجواب (قوله من الجانبين تعقلا) والموصوف والكل وان جاز الجزم بوجودهما مع الجهل عن الصفة والجزء لكنه لا يجوز العكس بقى انه يلزم حينئذ تغاير بعض الصفات مع بعضها واهل ذلك القائل يلتزمه فانه لا يصح من المشايخ في ذلك

(قوله يجوز العلم بكل منهما الخ) أي الجزم بوجود كل منهما مع عدم الجزم بوجود الآخر كما صرح به الشارح قدس سره

(قوله في وجود الباري) أي في الجزم بوجوده

(قوله وهذا الجواب الخ) يعنى قوله المراد جواز الانفكاك تعقلا صريحا في انه تحرير للتعريف

(قوله لانا نقول لو كفي الخ) الجواب السابق للآدمي كما سيذكره الشارح حديث جواز انفكاك الموصوف عن صفته لا يرد عليه لانه صرح بان الصفات التي حكم عليها بكونها لا عينيا ولا غيرا هي الصفات اللازمة نعم يرد حديث الجزء والكل اللهم الا ان يقال تلك الدعوي انما هي في الجزء الصوري ولا يخفى بعده

(قوله فقيل في الجواب الخ) لا يرد على هذا الجواب جواز تعقل كل من الموصوف والصفة بدون

ثم يمتنع بالبارى والعالم فانه لا يجوز انفكاك العالم عن البارى في الوجود فيجاب بان ليس المراد جواز الانفكاك من الجائين في الوجود بل في التعقل ولا خفاء في جواز انفكاك كل من العالم والاصانع عن الآخر في التعقل واما اذا زيد في التعريف قيد في عدم أو حيز فلا صحة لهذا الجواب اذ لا يجوز ان يقال يتعقل البارى معه وما أو متعيزا بدون أن يتعقل العالم كذلك الا اذا جاز كون التعقل أعم من ان يكون مطابقا أو غيره وحينئذ يلزم كون المذكور بحيث لا يرد عليه النقض وهو انما يصح لو لم يكن قيسه في عدم أو حيز مذكورا في التعريف فلا يرد انه يجوز ان يكون مراده اقامة قيد تعقلا مقام في عدم أو حيز فلا يرد ما أورده الشارح قدس سره تبعا لشارح المقاصد

(قوله اذ لا يجوز ان يقال الخ) فيه ان جواز الانفكاك في عدم تعقلا لا يقتضى جواز تعقل كون المنفك معدوما بل يتحقق بان يتعقل كون المنفك عنه معدوما والمنفك موجودا فيجوز ان يتعقل البارى موجودا مع عدم العالم وان يتعقل العالم متعيزا مع عدم تحيز البارى بـ الانفكاك من العجائين تتحقق في الواقع وقد مر ذلك لكن حينئذ يكون قيد في حيز لادخال العالم مع البارى لادخال الجسمين القديمين اذ يجوز تعقل وجود كل منهما بدون تعقل وجود الآخر

صاحبه فيلزم ان يكونا غيرين لان المراد تعقل كل منهما موجودا مع الجهل بالآخر ولا يتعقل وجود الصفة مع الجهل بالموصوف لكن يرد بعض الصفات بالنسبة الي بعض كالكلام والقدرة ونحوهما فانه يجوز تعقل كل منهما مثالا موجودا مع الجهل بالآخر مع انهما ليسا بغيرين وقد يعترض بانه يلزم ما ذكر ان لا يكون العلم بالذخا مستلزما للعلم بالآخر وهذا خلاف ما عليه الجمهور فتأمل

(قوله فلا صحة لهذا الجواب) قيل اخذناه من شرح المقاصد وفيه بحث لجواز ان يكون مراد المصنف اقامة التعقل مقام قوله في عدم أو حيز بان لا يذكر أو يذكر التعقل مقامهما ويقال الغيران موجودان جاز انفكاكهما تعقلا فلا يرد ما ذكره ولك ان تقول قول المصنف المراد كذا مع قوله ومنهم من صرح به بأي مما ذكره الباحث فتأمل

[قوله اذ لا يجوز ان يقال تعقل البارى معدوما الخ] فيه بحث اذ حاصل قولنا يجوز الانفكاك بينهما في عدم تعقلا انه يجوز كون كل منهما معدوما بحسب التعقل وهو ليس بنص في انه يجوز ان يتعقل مع عدم كل منهما بدون عدم الآخر فلك ان نعمله على معنى انه يجوز عدم تعقل كل واحد منهما بدون تعقل الآخر وماله الي انه يجوز تعقل وجود كل منهما بدون وجود الآخر وأما قولنا يجوز الانفكاك بينهما في حيز فهو محمول على ظاهره التبادر من جواز وجود كل منهما في حيز بدون الآخر فيه بحسب نفس الامر اذ لا ضرورة تدعو الي حمل على خلاف الظاهر فليتأمل

(قوله وحينئذ يلزم كون الصفة الخ) قد يجاب بان المراد الجواز وعدم الامتناع نظرا الي بداهة

الصفة والموصوف متغايرين اذ يجوز ان يتعقل وجود كل منهما بدون وجود الآخر اما تعقلا
 متعلقا فهو غير مطابق (واعلم ان قولهم) أى قول مشابهنا فى الصفة مع الموصوف وفى
 التميز مع الكل (لاهو ولا غيره مما استبعد الجمهور) جدا (فانه اثبات للاواسطة) بين
 النفي والاثبات اذ النغرية تساوي نفي الهمنية فكل ما ليس بعين فهو غير كما ان كل ماهو غير
 فليس بعين (ومنهم من اعتذر) عن ذلك (بأنه نزاع لفظى) لاتعلق له بأمر معنوى وذلك
 ان هؤلاء خصصوا لفظ الغير بأن اصطلاحوا على ان الغيرين ما يجوز الانفكاك بينهما وعلى
 هذا فالشئ بالقياس الى آخر قد لا يكون عينا ولا غيرا واذا جرى لفظ الغير على معناه
 المشهور بلا تخصيص فكل شئ بالقياس الى آخر اما عين واما غير (و) لاشك انه (لا يتمتع
 التسمية) بل لكل أحد أن يسمي أى معنى شاء بأى اسم أراد وهذا الاعتذار ليس بمرضى
 لانهم ذكروا ذلك فى الاعتقادات المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته فكيف يكون أمرا
 تفظييا محضا متعلقا بمجرد الاصطلاح مع ان بعضهم قد تصدى للاستدلال عليه (والحق)
 أنه بحث معنوى و (ان مرادهم) بما ذكروه أنه (لاهو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب

(قوله نزاع لفظى) أى راجع الى الاصطلاح كما يشير اليه آخر كلامه وحينئذ يكون قولهم قالوا
 دل الشرح والعرف واللغة بيانا لمناسبة الاصطلاح للامور الثلاثة

(قوله لاتعلق له بأمر معنوى) اذ كل منهما يسلم مدعى الآخر أشار بهذا الى ان معنوي بمعنى

تعلقه بمعنى اللفظ

(قوله انه بحث معنوي) أى متعلق بأمر معنوي بحيث ينفى كل واحد دعوى الآخر على ما سيجي
 بيانه وأما على ما حمله الشارح قدس سره نظرأ الى ظاهر العبارة فلا يصح محلا للنزاع اذ لا بد فى الحل

من التغاير من وجه والاتحاد من وجه اتفاقا

(قوله وان مرادهم النع) لوحل كلامه على ما ذهب اليه المحققون من الاشاعرة والصوفية من ان

العنن كما يشير اليه قوله ولذا يحتاج الى الاثبات بالبرهان وتحقق الصفة بدون الموصوف بديهى البطلان
 (قوله والحق انه بحث معنوي) لان النزاع فى كون الصفات هل لها هوية مغايرة لهوية الموصوف

لم لا نزاع معنوي بلا شك فلا عبرة لما قيل تقرير المراد يؤيد كون النزاع لفظيا لان النفيين لارجعان
 الى شئ واحد والخصم قائل بالمغايرة بحسب المفهوم قطعاً ومنكر بالمغايرة بحسب الوجود فى الخارج والهوية
 الخارجية بمعنى ان هناك ذاتا وحقيقة واحدة وهي هويته الشخصية بلا تعدد فيها حقيقة عبر عنها تارة
 بالعالم باعتبار ترتيب ماهو اثر لصفة العلم وتارة بالقدرة وكذلك وعلى هذا حال سائر الصفات كحققه الحق

الهوية) ومعناه انهما متغايران مفهوماً متحدان هوية (كما يجب ان يكون) الحال كذلك (في الحمل) على ماسر في تحقيق معناه (ولما لم يكونوا) أى المشايخ (قائلين بالوجود الذهني لم يصرحوا بكون التباين : بين الصفة والموصوف وبين الجزء والكل (في الذهن والاتحاد في الخارج) كما صرح به القائلون بالوجود الذهني (ثم المعلوم) المتحقق الثبوت فيما بين الموضوع والمحمول (هو الاتحاد من وجه والاختلاف من وجه آخر) فعبروا عن هذا المعلوم بتلك العبارة التي لا اشعار لها بالوجود الذي اختلف فيه (وهذا كلام لا غبار عليه) وفيه بحث لان كلام المشايخ في أجزاء غير محمولة كالواحد من العشرة واليدين زيد كما أوردوها في تثليثهم وفي صفات هي مبادئ المحمولات كالعلم والقدرة والارادة لافي المحمولات كالعلم والتقدير والمريد والظاهر أنهم فهموا من التباين جواز الانفكاك من الجانبين فافهموا على ما قالوا وأيضاً لما ادبتوا صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته تعالى لهم كون القدم صفة لغير الله تعالى فدفعوه بذلك وأيضاً لهم ان تكون تلك الصفات

صفاته تعالى زائدة على ذاته لكن ليست موجودة قائمة كما ذهب اليه الجمهور من ان لكل منهما هوية متغايرة لهوية الآخر اذ لم يقدّم دليل على أمر سوي التعلق كما سيحيى في بحث العلم ولذا فسر القاضي البيضاوي في تفسيره العلم بالانكشاف والقدرة بالتمكن والارادة بترجيح أحد المقدورين ويكون قوله كما يجب الخ تنظيراً لا تمثيلاً يرد ما أورده الشارح من أن الكلام في مبادئ الصفات الخ نعم يرد عليه البعض بالجزء مع الكل لكن المصنف في توجيه قولهم صفاته لاهو ولا غيره

وذلك لان المتنازع فيه هو النفي الثاني أى لاهو ولا غيره وان رجع الى غير ما رجع اليه النفي الاول ثم ان المنكر للمغايرة بالمعنى المفهوم مما ذكر هو الفلاسفة والمعتزلة كما سيذكره في الموقف الخامس لامشايخ أهل السنة ولو سلم فالجمهور قائلون بالمغايرة بذلك المعنى فيكون النزاع معنويًا البته

(قوله ولما لم يكونوا قائلين بالوجود الذهني) فيه ان القول بالتباين في المفهوم لا يتوقف على القول بالوجود الذهني وهو ظاهر وقد أشرنا اليه في بحث ان الوجود زائد على الماهية أم لا

(قوله وفيه بحث لان كلام المشايخ الخ) وأيضاً الاتحاد هوية والاختلاف ماهية ثابت في كل صفة محمولة لازمة كانت أو مفارقة مع ان الشيخ الأشعري صرح بان المفارقة سمي اغياراً على ما نقله الآمدي (قوله والظاهر انهم فهموا الخ) هذا انما يصح على ما يقتضيه ظاهر استدلالهم من ان الصفة مطلقاً ليست غير الموصوف واما على ما نقله الآمدي من ان صفات الافعال غير الموصوف عند الشيخ وعامة اصحاب فلا لان جواز الانفكاك ههنا من أحد الجانبين لانهما معاً

(قوله فدفعوه بذلك) ان كان المراد بهذا الدفع التنفي عما قاله المعتزلة من ان اثبات القدماء كفر

مستندة الى الذات اما بالاختيار فيلزم التسلسل في القدرة والعلم والحياة والارادة ويلزم
أيضاً كون الصفات حادثه واما بالاجباب فيلزم كونه تعالى موجبا بالذات ولو في بعض الاشياء
فكسروا عن هذا بانها انما تكون محتاجة مستندة الى علة اذا كانت مغايرة للذات **المقصود**
الثامن في الانسان لا يتحدان الاتحاد بطريق المجاز علي صيرورة شيء ماشيتا آخر

ترجمة (قوله كون الصفات الخ) لما تقرر عندهم من ان فعل المختار لكونه مسبوقاً بالمقصود والاختيار
يكون حادثاً وان خالف فيه الآمدى

(قوله تعالى موجبا بالذات) فلا يكون الاجباب نقصاً لحاز ان يتصف به بالقياس الى بعض مصنوعاته
ودعوى ان اجباب الصفات كمال واجباب غيرها نقص مشككة

(قوله فتستروا عن هذا الخ) لا يخفى ان التستر ينافي جعلها من الاعتقادات والذي عندي ان ما وقع
من الشيخ الاشعري هو ان صفاته تعالى ليست غير اذات لان الغيرين موجودان يجوز الانفكاك بينهما
والباقي من الحقائق المشايخ توجيهاً اكلامه ومقصوده ان صفاته تعالى ليست متأخرة عن وجوده لكونها
مقتضى ذاته كوجوده فلا تكون ذاته تعالى قاعاً لها لان المعامل يجب تقدمه بل وجود بالذات فلا تكون
ذاته تعالى بالقياس اليها موجبا ولا محتاجاً فلا يلزم شيء من المحذورات كما ان ذاته تعالى ليس موجبا ولا
مختاراً بالنسبة الي وجوده عند القائلين بزيادته وكما ان الاربعة ليست بغايرة لزوجيتها لا اجباباً ولا اختياراً
بل الزوجية بمعمولة يجعلها

(قوله بطريق المجاز) فان الشيء الاول لما كان باقياً في حالة الاستحالة والتركيب اما بجزئه أو بنفسه
فكانه متحد بالشيء الثاني

(قوله شيئاً آخر) ذاتاً وصفة

فلا حاجة اليه فان الكفر اثبات ذوات قدماء لا ذات وصفة كما مر بل الكفر اثبات تعدد الواجب هذا
وقد نقل عن الشارح ان ما ذكره يدفع قدم غير الله تعالى لا تعدد القدماء وتكثره لان الذات
مع الصفة والصفات بعضها مع بعض وان لم تكن متغايرة لسكنها متعددة متكررة قطعاً اذ التعدد انما
يقابل الوحدة

(قوله مستندة الى الذات الخ) وكونها واجبة لذاتها بين الاستحالة ولذا لم يذكره
(قوله ويلزم أيضاً كون الصفات حادثه) انما لم يقل ويلزم أيضاً كونها حادثه لئلا يتوهم رجوع
الضمير الى الاربعة المذكورة فان الحدوث لازم في الصفات كلها على هذا التقدير وان كان لزوم التسلسل
في الاربعة لافي السلام والسمع والبصر نعم لو ثبت التكوين يلزم التسلسل فيه أيضاً واعلم ان لزوم
حدوث الصفات حينئذ بناء على ماهو المشهور وأما على ما ذكره الآمدى من جواز قدم أثر المختار فلا
نعم يلزم في الاربعة تقدم الشيء على نفسه أو التسلسل فليتأمل

(قوله فتستروا عن هذا الخ) الظاهر ان التستر عن هذا يحصل بالقول بان علة الاحتياج مطلقا الحدوث

بطريق الاستحالة أعني التغير والانتقال دفنياً كان أو تدريجياً كما يقال صار الماء هواء والاسود أبيض في الاول زال حقيقة الماء بزوال صورته النوعية عن هيولاه وانضم الى تلك الهيولى الصورة النوعية التي للهواء فحصل حقيقة أخرى هي حقيقة الهواء وفي الثاني زال صفة السواد عن الموصوف بهما واتصف بصفة أخرى هي البياض ويطلق أيضاً بطريق المجاز على ضيرورة شيء شيئاً آخر بطريق التركيب وهو أن ينضم شيء إلى شيء ثان فيحصل منهما شيء ثالث كما يقال صار التراب طينا والخشب سريراً والاتحاد بهذين المعنيين لا شك في جوازه بل في وقوعه أيضاً وأما المفهوم الحقيقي للاتحاد فهو أن يصير شيء بعينه شيئاً آخر ومعنى قولنا بعينه أنه صار شيئاً آخر من غير أن يزول عنه شيء أو ينضم اليه شيء وإنما كان هذا مفهوماً حقيقياً لانه المتبادر من الاتحاد عند الإطلاق وإنما يتصور هذا المعنى الحقيقي على وجهين الاول أنه يكون هناك شيئان كزبد وعمرى مثلاً فيتحدان بأن يصير زيد عمرأً أو بالعكس ففي هذا الوجه قبل الاتحاد شيئان وبعده شيء واحد كان حاصله قبله والثاني أن يكون هناك شيء واحد كزبد فيصير هو بعينه شخصاً آخر غيره حينئذ يكون قبل الاتحاد أمر واحد وبعده أمر آخر لم يكن حاصله قبله بل بعده وهذا المعنى الحقيقي باطل بالضرورة واليه أشار بقوله (هذا) أي عدم اتحاد الاثنين (حكم ضروري) يحكم به بديهة العقل بعد تجريد الطرفين على ما ينبغي

(قوله أعني التغير الخ) أي ليس المراد المعنى المصطلح أعني التفسير التدريجي في الكيف بل المعنى اللغوي وهو التغير مطلقاً

(قوله من غير أن يزول عنه شيء أو ينضم اليه) كلمة أو لاتعميم أي لا يكون فيه شيء من الزوال والاضمام فالاتحاد الحقيقي مابين الاتحاد الجزائي فما قيل أنه أعم من المعنى الاول المجازي وهم (قوله لانه المتبادر الخ) إمكانه في معنى الاتحاد والتبادر علامة الحقيقة مالم يصرف عنه صارف فلا يرد أن المتبادر من لفظ الوجود عند الإطلاق الوجود الخارجي مع أنه ليس حقيقة في بل في المطلق

وان لزم كلا وجهي التستر لزوم تعدد الواجب

(قوله هذا حكم ضروري) فإن قلت قد سبق مراراً أن دعوى الضرورة في محل النزاع غير مسبوغة قلت هذه المسئلة ليست مما نازع فيها من إيمان به من العقلاء بل هي مسئلة متفق عليها نعم قد يتوهم فيها

(فان الاختلاف) والتغاير (بين الماهيتين و) بين (الموئتين) وكذا بين الماهية والهووية (اختلاف) وتغاير (بالذات فلا يقل زواله) يعنى أن التغاير بين كل اثنين فرضاً مقتضى ذاتهما فلا يمكن زواله عنهما كسائر لوازم الماهيات (وهذا) الحكم مع وضوحه في نفسه (ربما يزاؤ توضيحه) بنوع تنبيه (فيقال ان عدم الهويتان) بعد الاتحاد وحدث أمر غيرهما (فلا اتحاد) بينهما (بل) هما قد عدما (وحدث) هناك (أمر ثالث) غيرهما (وان عدم أحدهما) فتنقطع (فلا) اتحاد أيضاً (اذ لا يتحد المعلوم بالموجود) بذاته والا كان موجوداً ومعدوماً معاً (وان وجداً) أى بقيا موجودين بعد الاتحاد (فهما) بعده (اثنان) متغايران (كما كانا) كذلك قبله فلا اتحاد أيضاً (والفرض) من هذا الكلام (هو التنبيه على الضرورة تجريد الطرفين وتصور المراد) على الوجه الذى هو مناط الحكم (وظاع بعض الناس أنهم

(قوله فان الاختلاف الخ) مبدا تنبيه على نفس الحكم لاستدلال على بداهته كما لا يخفى
(قوله يعنى أن التغاير الخ) أشار بهذه العناية الى أن قوله بالذات ليس في مقابلة الاعتبار وان المراد بقوله لا يقل التعلق المطابق للواقع الذى لا إمكان
(قوله مع وضوحه في نفسه) أشار به الى أن زيادة التوضيح بالنظر الى كونه واضحاً في نفسه لا بالنسبة الى التوضيح الداخل من قوله فان الاختلاف لان التنبيه المذكور من القوم متقدم على ما ذكره المصنف بقوله فان الاختلاف الخ
(قوله فيقال الخ) هذا التنبيه جار في وجهي الاتحاد كما يظهر في التسدير ونص عليه الشارح قدس سره في حواشي شرح التجريد
(قوله أى بقيا موجودين الخ) فسر به ليصح مقابله بقوله ان عدما بعد الاتحاد
(قوله فلا اتحاد أيضاً) ابقاء الاستدلال كما كانت

خلاف من الصوفية لكن هذا التوهم مضمحل عند التأمل في أحوالهم واقوالهم وانما كلامهم رمز الى اسرار سبحانه ومحمل على التأويل قال الشيخ المحقق اوجده الدين الكرمانى * تواونشوى * وليك اكرجهدىكى * جابى برسى كزتونوى برخيزد *

[قوله فان الاختلاف بين الماهيتين الخ] فيه انه ان كان استدلالاً بنفس المتنازع وان كان تنبيهاً فليس أوضح من الدعوى اذ ربما يقع الاشتباه في كون الاختلاف ذاتياً متمتع الزوال دون اتحاد الاثنين (قوله فيقال ان عدم الهويتان الخ) الظاهر ان هذا التنبيه مخصوص بأول معنى الاتحاد الحقيقى والتنبيه على الباقي يعلم بالمقابلة

[قوله أى بقيا موجودين] وجه التفسير بهذا انهما موجودان قبل الاتحاد

عماولوا) بهذا الكلام (الاستدلال) على مطلوب نظري (فيمنع امتناع الاتحاد على تقدير بقائهما) موجودين (وانما يكونان اثنين لو لم يتحدا) أي لا نسلم أنهما لو كانا بمبدأ الاتحاد موجودين لكلا اثنين لا واحداً وانما يكونان كذلك لو لم يكن كل منهما موجوداً متطعداً بالموجود الآخر وهو ممنوع (المقصد التاسع) الاثنان عند أهل الحق (من المتكلمين ثلاثة أقسام) لانهما ان اشتركا في الصفات النفسية فالثلاثان والا فان امتنع لثباتهما اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة فالضدان والا فالثلاثان (أحدها الثلاث وهما الموجودان المشتركان في) جميع (الصفات النفسية) والمراد بالصفات النفسية

(قوله فيمنع) عطف على ظن والتعبير بصيغة المضارع لكونه مستقبلاً بالقياس الى الظن وان كان الظاهر صيغة الماضي بالنظر الى زمان التكلم .

(قوله الاثنان الخ) لا يخفى أن حصر الاثنين في الأقسام الثلاثة غير صحيح لاختصاص الوجود بينهما فالأمر الاعتبارية خارجة عنهم ولا خد قيد المعنى في الضدين فالجوهر الغير المتأثرة بخارجة عنهم وعن المتخالفين لامتناع اجتماعهما في محل واحد إذ لا محل لها كذا الواجب مع الممكن وبما ذكرنا ظهر ان وجه الحصر الذي ذكره الشارح قدس سره غير صحيح لورود المنع على قوله فالضدان وقوله والا فالثلاثان فالوجه ان يقال المقصود ان الاثنين يوجد في الأقسام الثلاثة وما ذكره الشارح قدس سره بيان لطريق حصولها وان أردت الحصر فلا بد من تخصيص الاثنين بالأعراض ومن القول بان القسم الاول أهم من المقسم لان المتأثر قد يكونان من الجواهر

(قوله عند أهل الحق) خلافاً للفلاسفة فانهما عندهم أربعة أقسام وبعض المتكلمين فانهما عنده قسماً كما سيجي

(قوله مالا يحتاج في وصف الشيء) أي توصيفه به الى تعقل أمر خارج عن نفس ذلك الشيء بان

(قوله فيمنع امتناع الاتحاد) فائدة الاختيار على الماضي الذي يستدعيه السوق استحضار الصورة القريبة

(قوله لو لم يكن كل منهما موجوداً متطعداً بالموجود الآخر) فان قيل هما اما موجودان بأحد الوجودين الاولين فقط فيكون فناء لاحدهما وبقاء للآخر أو بهما معاً فيكونان اثنين أو بغيرهما فيكون فناء لهما وحدث ثالث يجاب بأنهما موجودان بوجود واحد هو نفس الوجودين الاولين ساراً ولحدأ لا يقال يلزم ان يكون واحد بعينه حالاً في محلين لانه يقال انما يلزم ذلك لو لم يتحد ذاتهما بان كان هناك ذاتان وجداً بوجود واحد وليس كذلك بل المفروض انهما قد اتحدا ذاتاً ووجوداً

(قوله ثلاثة أقسام) انحصار الاثنين في الثلاثة مبنى على ان لا تعدد بين المعدومين ولا بين معدوم وموجود اذ لو ثبت التعدد بينهما لكانا اثنين مع عدم اندراجهما في شيء من الأقسام الثلاثة لان كلا من الثلاثة موجودان على تفسيره اللهم الا ان يقال التعدد لا يستلزم الاثنائية وفيه بعد لا يخفى ولكن لا مشاحة (قوله في جميع الصفات النفسية) قيل ثبوت الثماني على هذا التقدير يتوقف على تحقق الاشتراك في

ملا يحتاج في وصف الشيء به الى تعقل أمر زائد عليه كالانسانية والحقيقة والوجود والشيئية للانسان وتماثلها للصفات المعنوية التي تحتاج في الوصف بها الى تعقل أمر زائد على ذات الموصوف كالتحيز والحدوث وبعبارة أخرى الصفة النفسية هي التي تدل على الذات بدون معنى زائد عليها والمعنوية ما تدل على معنى زائد على الذات وقال بعضهم بناء على الحال وكونها زائدة

يكون منتزعا من نفسه أو من جزئه كالحيوانية للانسان فما لا تكون منتزعا من نفس الشيء صفة معنوية سواء كانت موجودة كالتحيز أو معدومة كالحدوث وبما حررنا لك اندفع التحيز الذي عرض لبعض الناظرين حيث قال لا ينبغي ان الظاهر من هذه العبارة ان تكون الصفة النفسية ما لا تكون زائدة على ذات الموصوف وحينئذ يتوجه ان مفهوم لفظ الحقيقة والشيئية والوجود كلها زائدة على ذات الانسان وان أريد انها ما لا تكون مفتقرة الى ملاحظة أمر خارج مفاير للموصوف أي ما لا يكون اضافيا بشكل بالتأمل لانه اضافي وان أريد انه لا يعال بغير الذات فيشكل بالوجود وان أريد انه لا يكون مفايرا للذات في الخارج يتناول سائر الاعتبارات

: [قوله كالتحيز] فان التوصيف به يحتاج الى ملاحظة الحيز والحدوث فانه يحتاج الى ملاحظة العدم وليس شيء منهما منتزعا من نفس الانسان مثلا
[قوله تدل على الذات] أي نفسه دلالة اللازم على الملزوم

(قوله دون معنى زائد) أي خارج عنها أشار الى ان ما يدل على جزء الذات داخل في الصفة النفسية (قوله وكونها زائدة على الذات) فلا يكون منتزعا من نفس الذات فتحتاج في الوصف به الى

جميع الصفات النفسية ومن جماتها التماثل على ما صرح به بعيد هنا فيتوقف التماثل على نفسه وأجيب نارة بتخصيص الصفات بغير التماثل وأخرى بان التماثل يتوقف على التماثل لا باعتبار انه تماثل بل باعتبار انه من الصفات النفسية فيختلف العنوان ويتدفع الدور

(قوله ملايحتاج وصف الشيء به الى تعقل أمر زائد) قيل أي غير هذه الصفة وقيل الكلام مبني على ان الوصف عين الماهية وهو الاظهر

(قوله والوجود) فان قلت وصف الممكن بالوجود يحتاج الى تعقل الفاعل الموجد قلت ممنوع نعم وجوده في نفس الامر من الفاعل لكن لا توقف في التعقل

[قوله كالتحيز والحدوث] فان الاول زائد على ذات الجوهر لانه باعتبار الجسمية وتعقله والثاني زائد على ذات الحادث لانه باعتبار العدم السابق وتعقله واعلم ان عد الحدوث صفة معنوية مخالفة لما في ابداع الافكار حيث صرح في بحث المتخالفين في موضعين بان الحدوث من الصفات النفسية

(قوله بناء على الحال وكونها زائدة على الذات) من الاحوال ما يصبغ خلو الموصوف عنها كمالية زيد مثلا لكن الاحوال التي جعلوها من الصفات النفسية على هذا التفسير هي الاحوال اللازمة كما

على الذات مع كونها من صفات النفس الصفة النفسية ما لا يصح توهم ارتفاعها عن موصوفها والمعنوية ما يقابلها (ويلزمها) أى يلزم المشاركة في الصفات النفسية (المشاركة فيما يجب ويمكن ويتمتع ولذلك قد يعرف به) يقال المثلان هما الوجودان اللذان يشارك كل منهما الآخر فيما يجب له ويمكن ويتمتع (وقد يقال) بعبارة أخرى المثلان (ما يسد أحدهما مسد الآخر) في الأحكام الواجبة والجائزة والمتمتعة جميعا (ولأن الصفة النفسية)

ملاحظة أمر سوي الذات فلا يصدق التعريف عليها

(قوله مع كونها من صفات النفس) أما إذا كانت معاملة بالصفات الحقيقية فهي داخلية في الصفة المعنوية (قوله ما لا يصح) أي يكون تصور ارتفاعها عن الموصوف باطلا غير مطابق فالصحة في مقابلة البطلان لا بمعنى الجواز فلا يرد أن توهم ارتفاع كل صفة عن موصوفها ممكن إنما الحال ارتفاع المتوهم (أقوله فيما يجب ويمكن ويتمتع) أي بالنظر إلى ذاتهما فلا يرد أن الصفات منحصرة في الأقسام الثلاثة فيلزم منه اشتراك المثلين في جميع الصفات فيرتفع التعدد عندها

(قوله في الأحكام الواجبة الخ) أي بالنظر إلى ذاتهما وتلزم التعريفات الثلاثة ظاهرا وبدا تأمل (قوله ولأن الصفة النفسية الخ) علة لقوله فالتأمل أمر ذاتي الخ والجملة عطف على قوله وهما الوجودان واصل الكلام فالتأمل أمر ذاتي لأن الصفة النفسية إلا أنه لما قدم الدليل وصار الفاء لجزء ترتب المدلول على الدليل زاد الواو العاطفة

سيشير إليه الشارح عن قريب

[قوله ما لا يصح توهم ارتفاعها عن موصوفها) أي ارتفاعها المتوهم فلا ينافي ما سبق من إمكان توهم ارتفاع اللازم عن الملزوم ولك أن تقول الصحة ههنا مقابل البطلان والمعنى ما لا يبطل توهم ارتفاعها أي لا يكون ذلك التوهم على طبق الواقع (قوله فيما يجب ويمكن ويتمتع) لعل المراد فيما يجب ويمكن ويتمتع بحسب الماهية والالجاز أن يستند ببعض هذه الأمور إلى الشخص المخصوص فتأمل

(قوله ولأن الصفة النفسية) المتبادر من السياق أنه تعاليل لكونه التأمل من الصفات النفسية ولذا غير الشارح أسلوب المصنف وقدر الخبر لقوله فالتأمل وجعل قوله لأنه أمر ذاتي تعاليل لتفرع كون التأمل من الصفات النفسية على كونها ما يعود إلى نفس الذات لكن تفريع قوله فهو صفة نفسية على كون التأمل غير معال بأس زائد على الذات إنما يظهر في الجملة على تقدير أن يراد بالأمر الزائد في تعريف الصفة النفسية غير تلك الصفة إذ لو بنى الكلام على أن الوصف عين الماهية لم يلزم من تعاليل التأمل بنفس الذات لا يبرها كونه نفس الذات بل لم يصح فلا يلزم كونه صفة نفسية فتأمل

كما عرفت (ما يعود الى نفس الذات لا الى معنى زائد) على الذات (فالتماثل) من الصفات النفسية لانه (أمر ذاتي ليس لمعنى زائد) يعني ان التماثل بين الذات لانفسها وليس معللا بأمر زائد عليها فهو صفة نفسية عندله (واما عند مثبتي الاحوال منا كالقلفني ففيه) أي في كون التماثل من الصفات النفسية المفهومة على رأيه بالاحوال اللازمة التي يمتنع توهم ارتفاعها عن الذات (تردد اذ قال نارة انه) أي التماثل (زائد) على الصفات النفسية (ويخلو) موصوفه (عنه بتقدير عدم خلق الغير) فلا يكون من الصفات والاحوال اللازمة (و) قال (أخرى) التماثل (غير زائد) على الصفات النفسية بل هو منها (ويكفي) في اتصاف الشيء بالتماثل (تقدير الغير) فيكون الشيء حال انفراده عن غيره في الوجود متصفا بالتماثل غير خال عنه فيكون من الاحوال اللازمة للذات ثم ايدكون تقدير الغير كفايا في الاتصاف بالتماثل بقوله (فان صفات الإجناس) ومن جانبها التماثل (لاتعمل بالغير) أي بامر موجود متغير لمحلها (اتفاقا) فلا يكون التماثل موقوفاً على وجود الغير تحقيقاً واما تقديره فلا يضر (ثم من الناس من ينفي التماثل لان الهيتين ان اشتراكاً من كل وجه فلا تمايز فلا استينية) فضلاً عن التماثل (أو اختلافاً من وجه) من الوجوه (فلا تماثل) فلا تكون الاسماء الاثنين عنده ثلاثة (والجواب منع) الشرطية (الثانية اذ قد يختلفان بغير الصفة النفسية) مع الاشتراك في جميع صفات النفس (قالت المعتزلة) أي أكثرهم المثلاث (هما المشتركان في

(قوله ما يعود الى نفس الذات الخ) أي يكون منزوعاً من نفسها من غير مداخلية أمر خارج عنها
(قوله من الصفات النفسية الخ) قدر الخبر وجعل ماهو الخبر في المتن تعاملاً له اشارة الى أن في المتن اختصاراً بأقامة سبب الخبر مقامه

(قوله بالاحوال اللازمة) أي بالصفات اللازمة ليتناول الاحوال وغيرها أو يقال بمحصر الصفات النفسية عنده في الاحوال

(قوله فان صفات الاجناس) هي أخص من النفسية لانها لا بد أن تكون مشتركة بخلاف النفسية كالانسائية والوجود

(قوله في أخص وصف للنفس) أي في وصف لأخص منه

(قوله المفهومة على رأيه بالاحوال اللازمة) قيل ليس المراد بالاحوال المعنى المصطلح بل الصفات وقيل لأصناف نفس عند القائل بالحال الاحوال

(قوله قالت المعتزلة) قيل المراد بأخص وصف النفس وصف لأخص منه لا انه أخص من جميع

أخص وصف النفس فان أرادوا انهما مشتركان في الأخص دون الاعم (فعال) بامتناع تحقق الأخص بدون تحقق الاعم (والا) أي وان لم يريدوا ذلك بل أرادوا الاشتراك في الأخص والاعم جميعا (فاذكرناه) في التعريف من الجمع المحلى باللام (أصرح) فيما هو المراد من الاشتراك في الكل وانهم ان يقولوا الاشتراك في الاعم وان كان لازما لكنه خارج عن مفهوم التماثل انه مداره على الاشتراك في الأخص (مع أنه يلزمهم تعليل التماثل وهي حكم واحد بعامل مختلفة) لان التماثل يقع صفة للسوادين كما يقع صفة للبياضين فاذا كان التماثل هو الاشتراك في أخص وصف للنفس كان تماثل السوادين معللا بأخص وصفهما أعني السوادية وتماثل البياضين معللا بأخص وصفهما أعني البياضية ولا شك ان السوادية والبياضية مختلفتان وقد علل بهما التماثل الذي هو حكم واحد وهذا الاعتراض مشترك الالزام

(قوله ولم أن يقولوا الخ) يعني أن فيه الأخص ليس احترازا بل لتحقيق ماهية التماثل (قوله مع أنه يلزمهم الخ) يعني أن المعتزلة لا يجوزون تعليل الحكم الواحد بالنوع متمكسين بشبهة هي أنه لو جاز ذلك جاز تعال التماثلية بالعالم تارة وبالقدرة أخرى مع ظهور بطلانه فيلزمهم على هذا التعريف تعليل التماثل الذي هو حكم واحد بالنوع بعامل مختلفة كما بينه الشارح قدس سره (قوله وهذا الاعتراض مشترك الالزام) أي بين المعتزلة وأصحابنا القائلون بالحال وأما أصحابنا النافون لها فيجوزون التعاليل المذكور فلا اعتراض عليهم

أوصاف النفس لتحقيق التماثل بين افراد نوع من المركبات مع ان فصلها يساوى نوعها ولا يقدح فيها ذكر كون الشكل عندهم متساوية في الحقيقة لان الكلام في الانسانية والناطقة سواء عدوا نوعا وفصلا أم لا فليستدبر

(قوله بعامل مختلفة) قيل لم أن يقولوا بعامل تسليم وحدة التماثلين ان العلة أخصية الوصف واختلاف الانواع لا يضر كالتشققضية الحيوانية انسا كان أو فرسا ورد بان علة التماثل هو الاشتراك فيما صدق عليه انه أخص وصف النفس لافي مفهومه ولا شك ان ماصدق عليه أخص وصف النفس في البياضين هو البياضية وفي السوادين هو السوادية وانهما مختلفتان حقيقة فتأمل

[قوله مشترك الالزام] قيل هذا نقض إجمالي والتفصيل فيه ان يقال ان أريده تعليل حكم واحد شخصي فلا نسلم الملازمة وان أريد تعليل حكم واحد نوعي فلا نسلم بطلان التالي والحق ان هذا التفصيل لا يرد لان الكلام الزامي وأكثر المعتزلة وان جوزوا تعليل الواحد بالنوع بعامل متعددة به لكنهم لا يجوزون تعليله بعامل مختلفة بالنوع مستدلين عليه بأنه لو جاز ذلك لجاز ان يكون حكم العالمية معاملة بالعالم تارة وبالقدرة أخرى مع ظهور بطلانه فيرد الالزام عليهم وكذا على القائلين بالحال من

فان الامخص اذا كان مختلفا كان مجموع صفات النفس بين السوادين مختلفا لمجموعها في البياض
فيكون التماثل للملح بالمجموع معاملا بمال مختلفة والقائلون بالحال من الاشاعة لا يجوزونه ايضا
(وأيضا فالتماثل للمثلين اما واجب فلا يعال) التماثل حينئذ (على رأيهم) اذ من قواعدهم
ان الصفة الواجبة بمنتهى تعليلها ومن ثم قالوا لما كان عالمية الله تعالى واجبة لذاته امتنع أن
تكون معللة بالعلم فلا يجوز تعريفه بالاشتراك في أخص صفات النفس لاقتضائه ان يكون
التماثل معاملا بالاخص كما مر (أولا) يكون واجبا للمثلين (فيجوز) حينئذ (كون السوادين
مختلفين تارة وغير مختلفين أخرى) بان يثبت لهما التماثل فيكونان متماثلين ويحول عنهما
فيكونان مختلفين وبطلانه ظاهر (وقال النجار) من المعنوية المثلاث (هما المشتركان في صفة
أثرات وليس أحدهما بالثاني) قيد الصفة الثبوتية لان الاشتراك في الصفات السلبية لا يوجب
التماثل (ويلزمه السواد للبياض) فانهما مشتركان في صفات ثبوتية كالمرضية واللونية
والحدوث (و) يلزمه ايضا (تمائلا لرب للمروب) اذ يشتركان في بعض الصفات الثبوتية

(قوله اما واجب) أي واجب الحصول لموصوفه عند حصول الموصوف

الاصحاب فاتهم كالمعتزلة في التجويز والاحالة على الاصحاب مطلقا وقيل بل الكلام برهاني لان الواحد
بالذات لا يعال بمثلين سواء كان شخصا أولا فان مطلق التماثل طبيعة جسمية مخصوصة فلا يجوز ان
يعال تحصلها بمال كثيرة كما ذكره الشارح في تعريفات عالية الفصل وفيه ان الملل بالخصائص ههنا هو
افراد التماثل لاطبيعته ولا نزاع عندنا في جواز مثله

(قوله فيكون التماثل للمال بالمجموع الخ) لا يخفى ان معنى جملة صفة النفس التماثل فلا بد ان يريد
مجموع ماعداد فان قلت تعاليل التماثل بمجموع صفات النفس بتأقش ظاهر ما سبق من انه لا نفس الذات
قلت مراده من كونه لا نفس الذات انه ليس معاملا بان زائد عليها كما صرح به هناك والصفات النفسية
ليست زائدة عليها فلا تناقض

(قوله اما واجب فلا يعال) قيل تعاليل الواجب بذات الموصوف جائز عندهم كالجوهرية بذات
الجوهر والحال لتعليله بصفة عارضة فهذا الاعتراض التاميرد عليهم اذا قالوا بزيادة ذلك الاخص وجوابه
المتع فان الظاهر ان الجواب عندهم لا يعقل أصلا يدل على ذلك كلامهم في المقصد العاشر من مرسد
العلمة والمعلول

(قوله ويلزمه أيضا عمالة الرب) فيه نظر لجواز ان يريد بقوله وليس أحدهما بالثاني وليس
أحدهما بسبب الثاني فلا يلزم عمالة الرب للمروب نعم لو لم يحمل عليه لم يلزم الاستغناء عنه كما ظن لجواز
ان يحملي على ان ليس أحدهما ثانياً ليخرج الفصل مع النوع والجنس لان أحد هذه الثلاثة هو الآخر

كالعالية والقادرة فان قلت لعله أراد ان المشتركين في صفة وجودية متماثلان لا مطلقا بل في تلك الصفة وحينئذ يلزمه أن السواد والبياض متماثلان في اللونية مثلا قلت فيلزم أن يكون البارى مماثلا للمخلوقين في بعض الاشياء مع أنه لم يجوز كونه تعالى مماثلا للحوادث أصلا (وناسيا) أي تافى الاقسام الثلاثة (الضدان وهما معنيان يستحيل لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد (من جهة) واحدة (فمعنيان) أي قولنا معنيان (يخرج العدم والوجود) فانهما الوجود معنيين أي عرضين (و) يخرج (الاعدام) لانها ليست من قبيل المعنى الذى يرادف المرض (و) يخرج (الجوهر) لذلك (و) يخرج (الجوهر والمرض) وهو ظاهر أيضا (و) يخرج

(قوله مع انه لم يجوز كونه الخ) على صيغة المجهول كما يدل عليه قوله فيلزم لقوله تعالى ليس كمثله شئ وفيه ان نفي المماثلة عنه تعالى اما باعتبار انه لا اشتراك بينه تعالى وبين الممكنات الا في اللفظ واما باعتبار أن المراد الاتحاد في الماهية وهذا لا يتألف كونه مماثلا لها في بعض العوارض وأما عدم الاطلاق فلرعاية التأدب ودفع التوهم واعلم أن هذا السؤال والجواب بعيد ملائمة ماسيحي من قول المصنف وعليه يحمل قول التجار تكرار الآن قال انه أورده اشارة قدس سره ههنا لبعده العهد

(قوله يستحيل لذاتيهما) أي يكون منشأ امتناع الاجتماع ذاتيهما وان كان بواسطة لازمة للذات ولا يتألف ماسيحي من أن التقابل بالذات إنما هو بين الايجاب والسلب وفيما عداها بالواسطة ولا يرد انه كيف يدخل عند المعتزلة في هذا التعريف بترك اشتراط اتحاد المحل العلم القائم بجزء من القلب والجوهر القائم بجزء مع أن امتناع اجتماعهما بواسطة الحكمين اللازمين لها

(قوله قائمه ليسا معنيين) كلاهما أو أحدهما وان استحالة اجتماعهما في محل واحد فالخروج بالنسبة الى باقى التمود أو المراد به عدم الدخول وكذا الحال في قوله الاعدام

(قوله ويخرج الاعدام) أي المعدومات التي من جماتها الاعدام فانه لا تضاد بينهما ولا بينها وبين الموجودات وان وجد استحالة الاجتماع في بعض الصور وأخر ذكر الاعدام على خلاف قوله والجواهر لان ذكر العدم والوجود بعده يستلزم التكرار

(قوله ويخرج الجوهر) لاستحالة اجتماعهما في محل واحد اذ لا محل لها

اذ يحمل عليه التهم الا ان يقال المراد الموجودان ولا وجود الا للأشخاص وقيل المراد ليس أحدهما قائما بالتأني ليخرج الصفة مع الموصوف

(قوله وهما معنيان يستحيل لذاتيهما الخ) انما قال معنيان ولم يقله موجودان كما قال في القسمين الآخرين لئلا يتوهم تناوله بحسب الظاهر للجوهر واختاره على عرضاته ليشعر بترادفهما وأراد بالاستحالة لذاتيهما ان يكون منشأ الاستحالة هو الذات لا المتعلق ولا استلزام أحدهما ما يستلزم باب الآخر فلا يتألف ماسيحي من ان التقابل الذاتي إنما هو بين السلب والايجاب فقط

(قوله والاعدام) الاولى تقديم بيان خروجها على بيان خروج العدم والوجود ليفيد

(القديم والحادث) فان القديم القائم بغيره كصفاته تعالى لا يسمى عرضاً فهذه الامور لا تقاد في شيء منها (و) قولنا (بمتنع اجتماعهما) يخرج (نحو السواد والحلاوة) فانهما مجتمعان فلا تضاد بينهما (و) قولنا (لذاتيهما) يخرج (العلم بالحركة والسكون) معاً فان هذين العلمين وان امتنع اجتماعهما لكن ليس ذلك لذاتيهما بل لاستلزامهما المعلومين اللذين يتمتع اجتماعهما لذاتيهما فلا تضاد بين العلمين بل بين معلوميهما (و) كذا يخرج (الحركة الاختيارية مع المعجز) فان امتناع الاجتماع بينهما ليس لذاتيهما بل لان الحركة الاختيارية تستلزم القدرة المضادة للمعجز لكونهما متنافيين بالذات (و) قولنا (من جهة) يخرج (نحو الصغر والكبر والقرب والبعد) من الامور الاضافية هذا هو الظاهر من عبارة الكتاب بناء على أن قوله ومن جهة نحو الصغر عطف على قوله فمعنيان يخرج المدم والوجود وفيه بحث لان الصغر وأخواته من الامور الاضافية والاضافة ليست موجودة عند المتكلمين فتكون خارجة عن التعريف بقوله معنيان وأيضاً هذا الفيد أعنى من جهة وبمحددة وقع في حيز معنى النبي وهو

(قوله فان القديم القائم بغيره) وكذا القديم بذاته وان استحال اجتماعه مع الحادث في محل اذ لا محل له الا انه لظهوره لم يتعرض له

(قوله لا يسمى عرضاً) أي عند المتكلمين لانه قسم الممكن الذي هو ماسوى الله تعالى ولذا حكموا بحدوثه (قوله العلم بالحركة والسكون) أي العلم بأن هذا الشيء متحرك والعلم بأن هذا الشيء ساكن في آن واحد وأما تصور حركته وسكونه معاً فممكن ولذا يصح الحكم باستحالته في العلم عند الجمهور صفة حقيقية تعدد بحسب العلاقات فلا يرد ما قيل ان العلم تعالى بين العالم والمعلوم فيكون خارجاً بقيد معنيان (قوله بل لاستلزامها الخ) بناء على ان المطابقة معتبرة في العلم عندهم فلو اجتمع العلمان في شخص واحد لزم اجتماع المعلومين أعنى كون شخص واحد متحركاً وساكناً في آن واحد فتدبر فانه مازل فيه الاقدام بناء على الخلط بين الاصطلاحين في العلم

[قوله هذا هو الظاهر] أي تقدير يخرج هو الظاهر

(قوله وقع في حيز معنى النبي) أشار بزيادة لفظ معنى الى ان النبي إنما يفيد العموم اذا كان معناه متوجهاً اليه ولا يكفي مجرد الوقوع في حيز النبي لجواز كونه قيداً للنفي فيفيد التخصيص والى ان النبي أعم من أن يكون صريحاً أو ضمناً كما فيها نحن فيه

(قوله لا يسمى عرضاً) واما الاصراض القديمة القائمة بالجبروات أو بالافلاك فلم تثبت عندنا (قوله يخرج العلم بالحركة والسكون) أي العلم بحركة شيء وسكون ذلك الشيء بعينه فان هذين العلمين يتمتع اجتماعهما لكن بواسطة متعلتهما

يُفيد للمنفى خفقه أن يفيد تعميم الحد وادخال شيء فيه لا تخصيصه واخراج شيء عنه فلذلك قال بعضهم هذا احتراز عن خروج هذه الامور ويرد عليه أنها أمور اعتبارية فكيف تجعل متضادة وأيضاً هذا القيد انما يدخل في الحد ما خرج بقوله يستحيل اجتماعهما لا ما خرج بقوله معيان كما لا يخفى على ذي مسكة وأيضاً الفاء في قوله (فلا يوجب العقل) دالة على أنه بيان لسبب اخراج هذه الامور عن الحد أي انما أخرجناها لان العقل لا يوجب

(قوله خفقه أن يفيد الخ) لتوجه الثاني الى القيد فيجوز ان يكون انتفاءه بانتفاء الاصل وان يكون بانتفاء القيد واذا قيل نقض الأخص أعم من نقض أعم وانما قال حقه لانه قد يكون لنفي التقييد فقط ولذا قال أهل البيان ان كل كلام فيه قيد يكون المقصود بالنفي والاثبات ذلك القيد ولعل الاول في المقام البرهاني والثاني في المقام الخطابي

(قوله واخراج شيء عنه) وكيف يمكن الاخراج به والحال ان الصغير والكبير والقرب والبعد يستحيل اجتماعهما من جهة واحدة

(قوله احتراز عن خروج الخ) فيقدر ههنا يدخل بمعونة القرينة العقلية وان كان السياق يقتضي تقدير يخرج

(قوله انها أمور) يعني انها ليست من افراد المحذور وكيف يمكن ادخالها في الحد والقول بان دخولها على تقدير وجودها تكلف

(قوله وأيضاً) يعني يلزم اخراج المخرج

(قوله انما يدخل الخ) لان التعميم انما حصل فيه

(قوله خفقه ان يفيد تعميم الحد) لانه اذا كان قيداً للمنفى يكون النفي راجعاً اليه فينفيه وانتفاء القيد يوجب الاطلاق والتعميم وأما قوله لذاتيهما فليس قيداً للمنفى اعني الاجتماع بل قيداً للنفي اعني الاستحالة فلذا يفيد تخصيص الحد واخراج شيء عنه وان شئت فقل الاجتماع في محل أعم من الاجتماع فيه من جهة واحدة فاستحالة الاجتماع في محل من جهة واحدة أعم من استحالة الاجتماع فيه ضرورة ان نقض الأخص أعم

(قوله ويرد عليه انها أمور اعتبارية الخ) وقد يتعسف ويقال يجوز ان يكون التقييد تقييداً على التنزل وتقدير كون الإضافات امراضاً كما ذهب اليه الفلاسفة والاحتراز على التنزل واقع في تعريفات القوم كما ينقل الشارح في تعريف الحسكاه للجسم الطبيعي بالجوهر القابل للابعاد المتقاطعة على زوايا قوائم من ان قيد التقاطع على زوايا قوائم احتراز عن السطح الجوهري الذي يقول به المعتزلة غاية الإمران الاحتراز ههنا عن الخروج ونمة عن الدخول واعلم ان كلامه ههنا صريح في ان الضدين لا بد ان يكونا موجودين في الخارج وهذا لا يصح على رأي جمهور المتكلمين لان الجبل المركب والعلم عندهم ضدان

(تضاداً في الأمور الاعتبارية) كهذه الأمور (وكالحسن والقيبح والحل والحزمة) في
الافعال فانها صفات اعتبارية واجمة عندنا الى موافقة الشرع ومخالفته فلا تضاد بينها لان
المتضادين لا بد أن يكونا معنيين موجودين ثم ان ذلك البعض قد تكاف بفعل قوله فلا
توجب كلاماً مستأنفاً فقال اذا عرفت تعريف المتضادين فاعلم أن كل ما لا يرجع الى

(قوله كهذه الأمور وكالحسن والقيبح الخ) يعنى ان قوله كالحسن والقيبح الخ مثال للأمور
الاعتبارية لا أن المعطوف عليه وحرف العطف مقدم في الكلام اذ لاوجه له وفيه تنبيه على انه ليس
معناه كما لا يوجب العقل الحسن والقيبح والحل والحزمة عندنا اذ لا جامع بين التضاد وبين الحسن والقيبح
حتى يقاس عدم إيجابه على عدم إيجابها

(قوله راجعة عندنا الى موافقة الشرع ومخالفته) وليس الموافقة والمخالفة الأمرين يعتبرهما العقل
بعد ملاحظة الشرع أو العقل والاتصاف بها في الخارج بل في الضمير فقط
(قوله فلا تضاد بينهما) أى بين هذه الصفات الاعتبارية .

(قوله لان المتضادين لا بد أن يكونا معنيين) هى أسرين قائمين بالغير في الخارج فيصح القول بإجماعهما
فيه بخلاف ما إذا كانا أسرين يكون الاتصاف بهما باعتبار العقل فإنه يكون استعالة الاجتماع بينهما في
لاعتقاد وحكم العقل وبما حررناك ظهر اندفاع أسرين أحدهما أن قوله لان المتضادين الخ في قوة قولنا
المتضادين لا يكونان اعتباريين ففيه مصادرة والثاني أن عدم الإيجاب العقل للتضاد بين الأمور
الاعتبارية مع قطع النظر عن اعتبار الوجود في المتضادين غير ظاهر وبعد اعتبار الوجود لأدخل للعقل
في عدم الإيجاب

(قوله كلاماً مستأنفاً) أى ليس تعليلاً للاخراج المذكور بل كلام مستقل متفرع على تعريف
المتضادين فتقدم الشرط والجزاء لبيان المعنى لاصحة الكلام .

(قوله كل ما لا يرجع الى الصفات الموجودة) أى ما لا يكون الاتصاف به كالانصاف بالصفات الموجودة
بل بمجرد اعتبار العقل سواء كان موجوداً فيه أولاً ولذا لم يقل ما لا يكون من الصفات الموجودة فالصغر
والكبر فانهما عبارتان عن قلة الاجزاء وكثرتها في الخارج وكالقرب والبعد فانهما عبارتان عن كون
الجوهر في الحيز بالنسبة الى كون جوهر آخر فيه فاندفع ما نقل عن الشارح قدس سره انه يرد
عليه الصغر والكبر والقرب والبعد فانها اضافات قطعاً وقد صرح بجريان التضاد فيها على ما زعمه نعم يرد
عليه ما سبق من انها خرجت بقوله معنيين فكيف يدخلها الا أن يراد بالمعنى ما يقوم بالشيء في الخارج
سواء كان موجوداً أولاً

مع انهما عبارتان عندهم عن التعلق الذي من قبيل الاضافات الغير الموجودة على رأيهم كما سيأتي في
مباحث العلم فتأمل

الصفات الموجودة كالإضافات والاعتبارات فإن العقل لا يوجب تضاداً فيه ومن جعلها الأحكام لأن التعلق بأفعال المكافئين مأخوذ في حقيقتها فتكون اعتبارية وكذا الأفعال بمعنى التأثيرات فإن مقولة الفعل لا وجود لها وستعرف أن قيد من جهة واحدة مذکور في تعريف المتقابلين احترازاً عن خروج المتضايقين فله هناك فائدة ظاهرة بخلافه وهنا فالأولى حذفه هنا (وأما اتحاد المحل) الذي لا بد من اشتراطه في المتضادين ضرورة جواز

(قوله فإن العقل لا يوجب تضاداً فيه) إذ لا حصول لها في المحل حتى يتصور استعمال الاجتماع فيه
(قوله الأحكام) أي الأحكام الشرعية الخمسة

(قوله لأن التعلق الخ) يعني أن الخطأ بالمتعلق بفعل المكلف وإن كان أزلياً لكن لا يطلق عليه الحكم إلا من حيث صحاقه بالفعل والتعلق أمر يعتبره العقل بعد ملاحظة الخطأ والفعل وليس فاعلاً بالفعل لحصوله قبل وجوده فلا تنصف الأحكام بالتضاد وإن كانت متصفة باستحالة الاجتماع في اعتبار العقل (قوله وكذا الأفعال بمعنى التأثيرات) لا بمعنى الآثار فإنه ليس في الخارج إلا المؤثر والأثر والتأثير أمر التزاعي ينصف به المؤثر في العقل ولا تضاد بين الأفعال أيضاً هذا ما عدى في حل هذا الكلام والله أعلم بالمرام

(قوله وستعرف الخ) معطوف على قوله ثم إن ذلك البعض فهو من كلام الشارح قدس سره
(قوله فائدة ظاهرة) وهي ادخال المتضايقين

(قوله كالإضافات والاعتبارات فإن العقل الخ) نقل عن الشارح أنه يرد عليه نحو القرب والبعد والصغر والكبر فإنها إضافات قطعاً فقد صرحوا ببيان التضاد فيها على زعمه

(قوله بخلافه هنا فالأولى حذفه) اعترض عليه بأن الصواب ذكر ذلك القيد إذ له فائدة ظاهرة وهنا أيضاً وهو الاحتراز عن خروج الاجتماع والافتراق فأنهما موجودان عند المتكلمين وضدان وقد يجتمعان في محل واحد كاجتماع زيد مع حبيبه وافتراقه عن رقيقه لكن لا من جهة واحدة وسيأتي إن شاء الله تعالى إن الاجتماع قائم عندهم بكل من المجتمعين لا بالمجموع وكذا الافتراق والجواب أن التضاد لا يكون إلا بين الأنواع الأخيرة المندرجة تحت جنس واحد كما سيصرح به وسببي في مباحث الأكوان أن الاجتماع والافتراق ليسا نوعين من مطلق الـكون بل التمايز بينهما بأمور اعتبارية خارجية عن ماهياتهما بل لا يتعدد كون فيما ذكر من التصوير فإن فيه كوناً واحداً عرض له أنه اجتماع بالنسبة إلى الحبيب وافتراق بالنسبة إلى الرقيب كما سيشرح إليه في ثالث مقاصد الأكوان نعم يمكن أن يكون القيد المذكور احترازاً عن خروج العلم والجهل المركب أيضاً فأنهما وضدان عندنا كما سيأتي مع أنهما يجتمعان في محل واحد وهو النفس لكن من جهتين فلا اعتقاد على ما هو به بالنسبة إلى قيام زيد ولا على ما هو به بالنسبة إلى كتابته مثلاً

اجتماعهما في زمان واحد في محلين (فلم يشترطه المعتزلة فانهم قالوا العلم بالشيء) كالسواد مثلا (اذا قام بجزء من القلب فانه يضاد قيام الجهل) بذلك الشيء (بجزء آخر) من القلب (والا انصف الجملة بهما) أي ان لم يكن بينهما تضاد وقام العلم بجزء والجهل بجزء آخر انصف جملة القلب بكونها عالمة بذلك الشيء وجاهلة به معا (اذ الصفات) التابعة للحياة (كالعلم والجهل والقدرة وغيرها) (اذا قامت بجزء من شيء ثبت حكمها) كالعلمية والجاهلية والقادرية (للجملة) أي لمجموع (ذلك الشيء) عندهم بل زادوا عليه (أي على عدم اشتراط اتحاد المحل) (فلم يشترطوا) في التضاد (المحل) اذ قالوا ارادة الله تضاد كراهيته وهما صفتان له (حادثان لا في محل) أي ليستا في ذاته لامتناع قيام الحوادث به ولا في غيره لامتناع قيام الصفة بغير موصوفها وهما

• (قوله فالأولي حذفه هنا) لعدم ظهور الفائدة ولذا لم يقل فالصواب وما قيل ان فائدته ادخال الاجتماع والافتراق فانهما موجودان عند المتكلمين يتمتع اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة لامن جهتين اذ يجوز أن يكون الجسم واحدا اجتماعا بالنسبة الى جميعه وافتراقا بالنسبة الى آخر فدفوع بأن الوجود الموجود أمر شخصي يعرض له اعتباران فالوجود في الخارج لا تعدد فيه وان اعتبر مع الاضافة فهو أمر اعتباري لا وجود له وكذا ما قيل ان فائدته ادخال السواد والياض اللذين في البقعة والخطين اللذين في السطح لان الاجتماع في الصورتين ليس من جهة واحدة بل من جهتين لانتهاء الاجتماع في المحل الواحد في الصورة الاولى وكون الخطين والسطح والنقطة من الامور الاعتبارية عند المتكلمين (قوله فلم يشترط المعتزلة) وقالوا الضدان معنيان يستحيل اجتماعهما لذاتيهما في الجملة سواء كان في

محل واحد أو في محلين

(قوله قالوا الخ) يعني أن هذا العلم والجهل من حيث قيامهما بمحلين فلا يكون اتحاد المحل شرطا فلا يرد انه اذا كان قيامهما بمحلين مستحيلا كان قيامهما بمحل واحد مستحيلا بطريق الاولى فهما داخلان وان اعتبر اتحاد المحل والمراد الجهل المركب فان الجهل البسيط عديم وهذا عند المعتزلة القائلين بتضاد العلم والجهل المركب اذا كانا متعلقين بشئ واحد لا عند من يقول بتماثلهما

(قوله بجزء من القلب) هذا على ما ذهب اليه المليون من أن عمل العلم القلب كما يدل عليه ظاهر الآيات وانه مركب من أجزاء لا يتجزى فلا يتغير بخاط المذاهب (قوله بل زاده واعليه) أي بعضهم وهو أبو الهذيل ومن تبعه حيث ذهبوا الى انه تعالى مرید بارادة حادثة لافي محل

(قوله فانه يضاد قيام الجهل الخ) تضاد العلم والجهل المركب انما هو عند بعض المعتزلة وأكثروهم على انهما متماثلان كما ستعرفه ان شاء الله تعالى نعم قد يطلق الضدان على المتماثلين كما سيأتي في مباحث الاكرام والظاهر انه على سبيل التشبيه والمجاز

متضادان لا متناع اجتماع حكميهما في ذاته أعني كونه مريدا وكارها معا لشيء واحد وسيرد عليك أن حكم الصفة لا يعمد عن محلها وأن المعنى أى المرض لا يقوم بنفسه (و) مع ذلك (يرد عليهم الموت والحياة فانهما ليسا ضدّين عندهم مع امتناع اجتماعهما) وإذا لم يكن بينهما تضاد عندهم مع ثبوت امتناع الاجتماع فلم لا يجوز أن يكون العلم القائم بجزء والجهل القائم بجزء آخر ممنهى الاجتماع لما ذكرناه ولا يكون بينهما تضاد قال صاحب الفنية إذا واجب أصلكم امتناع ثبوت علم وجهل كما صورتموه فلم علام ذلك بالتضاد بينهما الستم فلم يستحيل اجتماع العلم والموت مع انهما ليسا بضدين عندهم فهلا قلتم ان العلم والجهل لا يثبتان في جزئين (قوله وسيرد عليك) أى في آخر بحث العلة والمعلول أن حكم الصفة لا يجاوز عن محل الصفة فالقول بأن الصفات التابعة للحياة إذا قامت يجرى بحكمها للأجملة باطل فالقول بالتضاد بين العلم والجهل المذكورين باطل

(قوله وإن المعنى أى المرض لا يقوم الخ) أى في بحث الاعراض فالقول بالارادة الحادثة لافي محل باطل

(قوله يرده عليهم الموت والحياة) على تقدير وجودية الموت كما يدل عليه ظاهر قوله تعالى خلق الموت والحياة وحاصله أنا لا نسلم ان بين العلم والجهل المذكورين تضادا فان امتناع اجتماعهما لا يستلزم التضاد كما في الموت والحياة عندهم فلا يراد المذكور منع وسند وليس ينقض على ما يورهم قوله ويرد عليهم الموت والحياة

(قوله قال صاحب الفنية الخ) لما لم يثبت أن القائل بعدم التضاد بين الحياة والموت وأنه وجودي واحد بل انما ثبت القولان منهم فلمل القائل متعدد كما هو الظاهر اذ القول بعدم التضاد بينهما مع وجودية الموت مستبعد جداً نقل الشارح قدس سره كلام صاحب الفنية وأنه أورد الاعتراض بالموت والعلم (قوله مع انهما ليسا بضدين عندهم) لعدم استحالة اجتماعهما لذاتيهما لكن لا يخفى أنه لا فائدة حيثئذ بالنقيض بقوله عندهم

(قوله يرده عليهم الموت والحياة) إذا ثبت كون الموت وجوديا وعدم قولهم بالتضاد بينهما (قوله قال صاحب الفنية الخ) قيل كأن الشارح استبعد عدم جعل الموت ضدّا للحياة على تقدير وجوديته فنقل كلام الفنية إشارة الى احتمال خالف في النقل من المصنف فان كلامه في العلم والموت لافي الموت والحياة لكنه يتدفع عنهم باعتبار قيد لذاتيهما في تعريف الضدين اذ ليس عدم اجتماع الموت والعلم لذاتيهما وكأن المصنف غير كلامه لذلك والحق ان ما ذكره المصنف مأخوذ من أبكار الافكار فان الاعتراض هناك بالموت والحياة

من القلب وليس للمانع من ذلك تضادها (ونالها) أي ثالث اقسام الاثنين (المتخالفان وهما
غير الاولين) أي غير المثليين والضدين (فرسمه) أي رسم الثالث أن يقال المتخالفان (هما
موجودان لا يشتركان في صفة النفس) أي في جميع الصفات النفسية فخرج عن الحد المثلان
(ولا يتمتع اجتماعهما لذاتيهما في محل من جهة) فخرج عنه الضدان (وقيل) المراد بالمتخالفين
(غير المثليين فيكني) في رسمهما حينئذ ان يقال هما (موجودان لا يشتركان في صفة النفس)
أي في تجميعهما فيخرج المثلان ويكون الضدان قسما من المتخالفين فتكون قسمة الاثنين
ثانية ولما كان المقصود من نفي الاشتراك المذكور في تعريف المتخالفين اخراج المثليين
كان محمولا على نفي الاشتراك في جميع صفات النفس كما ذكرناه وذلك لا ينافي ان يشتركا
في بعضها فلذلك أشار اليه وإلى ما يتفرع عليه فقال (ولا يضر الاشتراك) بين المتخالفين
وأن كافأ ضدين (في بعض صفة النفس كالوجود) فانه صفة نفسية مشتركة بين جميع
الوجودات (والقيام بالحل) فانه صفة نفسية مشتركة بين الاعراض كلها كالعرضية
(قوله وليس للمانع من ذلك تضادها) لان اجتماعهما ليس لذاتيهما بل لامتناع اجتماع

حكيهما

[قوله فانه صفة نفسية] أي منتزعة من نفس العرض حتى لو تصور عرض غير قائم بمحله لا يكون
عرضاً بخلاف التحيز للاجسام فانه منتزع باعتبار التحيز حتى لو تصور جسم من غير حيز يكون جسماً فـ
قيل الفرق بين القيام بالحل والتحيز بأن الاول صفة نفسية والثاني معنوية تحكم بهم

(قوله فخرج عن الحد المثلان) أطلق الرمم أولاً على التعريف المذكور إشارة الى جواز ان يكون
له ماهية ملزومة لذلك المفهوم المساوي لها والحدائياً بناء على انه مفهوم اصطلاحى فلما ظهر ان ليس له
حقيقة غيره والتعريف ثالثاً نظراً الى الاحتمالين أو لان المراد بالعبارات معني واحد اذ قد تستعمل مترادفة
(قوله والقيام بالحل فانه صفة نفسية مشتركة بين الاعراض الخ) سيذكر في أوائل موقف الاعراض
ان قبول الاعراض ليس بصفة نفسية للجواهر لان كون الشيء قابلاً للغير اما يعقله بالقياس الى الغير وعد
هنا القيام بالحل صفة نفسية للاعراض مع ان القيام بالغير أيضاً اما يعقل بالقياس الى الغير وهو المقوم به
أعنى الحل فان قامت القيام بالحل معتبر في مفهوم العرض ولا كذلك قبول الاعراض بالنسبة الى الجوهر
قلت هذا انما يفيد اذا كان مفهوم العرض ذاتياً لما تحت اذ لو كان عارضاً له لكان الفرق بين القيام بالحل
وبين الحدوث في كون الاول صفة نفسية للاعراض والثاني معنوية للحوادث بناء على الاحتياج في
وصف الحادث به الى تعقل أمر زائد عليه وهو العدم السابق المعتبر في مفهومه محل تأمل على ان مفهوم
العرض لو كان ذاتياً لما تحت كان مفهوم الجوهر أعنى التحيز بالذات كذلك فلم يعد التحيز للجوهر صفة

والجوهرية فانهما أيضا من صفات النفس بخلاف الحدوث والتعريف فانهما من الصفات
المعنوية كما مر (وهل يسميان) أي هل يسمى المتخالفات المتشاركان في بعض الصفات
النفسية أو غيرها (مثلين باعتبار ما اشتركا فيه) من الصفة النفسية أو غيرها لهم فيه (تردد)
وخلاف (ويرجع الى مجرد الاصطلاح) لان المائلة في ذلك المشترك نابتة بحسب المعنى
والمنازعة في اطلاق الاسم قال القاضي والقلاسي من الاشاعة لامانع من ذلك في الحوادث
معنى ولفظا اذا لم يرد التماثل في غير ما وقع فيه الاشتراك حتى صرح القلاسي بان كل
مشتركين في الحدوث متماثلان فيه أي في الحدوث (وعليه) أي على ما ذكر من اطلاق
المتماثلين على المتخالفين باعتبار ما اشتركا فيه (يحمل قول التجار في تعريف التماثل) بالاشتراك
في صفة ثابتة (فالله تماثل عنده للحوادث في وجوده عقلا) أي بحسب المعنى (والتزاع
في الاطلاق) أي اطلاق لفظ التماثل للحوادث عليه تعالى (وما أخذه) أي مأخذ الاطلاق
(السمع) عند من يحمل أسماء الله تعالى توقيفية فلا تجار ان يلتزم التماثل بين الرب والمربوب
معنى وان منع اطلاق اللفظ عليه واما الاعتراض عليه بتماثل السواد والبياض فهو كما مر
مدفوع عنه بالاتزام معنى ولفظا (واعلم ان الاختلاف في الغيرين عائد ههنا فنه من لا يصف
الصفات) أي صفات الله تعالى القدسية (بالتماثل والاختلاف) بناء على انهما من أقسام
التغاير ولا تغاير بين تلك الصفات كما مر (ومنهم من يصفها بهما) بناء على ان تلك الصفات
متغايرة هذا هو المتبادر من عبارة الكتاب ونقل الآمدي عن القاضي القول بالاختلاف
نظرا الى ما اختص به كل صفة من تلك الصفات من صفة نفسية من غير الثقات الى وصف
الغيرية وعلى هذا فالقاضي لا يشترط الغيرية في الخالف فبالاولى ان لا يشترطها في التماثل

[قوله مثلين] أي مقيدين بتلك الصفة لا مطلقا فانهما المتشاركان في جميع الصفات النفسية
(قوله واعلم ان الاختلاف في الغيرين الخ) أي مفهوم الغيرين عائد ههنا أي في التماثل والاختلاف
فانه لا بد في الاتصاف بهما من الاثنية وان كان كل اثنين غيرين تكون صفاته تعالى متصفة بأحدهما وان
خصا بما يجوز الانفكاك بينهما لا تكون متصفة بشئ منهما هكذا ينبغي أن يفهم

معنوية والقيام بالحل للعرض صفة نفسية فتدبر

(قوله وان منع اطلاق اللفظ عليه) قيل وعلى هذا ينبغي جواز ان يقال الربوب تماثل للرب وان لم
يجز الرب تماثل للربوب اذ ذلك الاحلاق لا يتنازم هذا الاطلاق

أيضاً فلا يكون هذا الخلاف مبنياً على الخلاف في التعريف في المقصد العاشر في كل متماثلين
فإنهما لا يجتمعان واليه ذهب الشيخ) الاشعري وقد يترجم أنه يجب عليه أن يجعلهما قسمين
من المتضادين لدخولهما في حدهما وحينئذ ينقسم الانسان قسمين ثنائية إلى المتخالفين
والتضادين كما انقسم على رأي بعضهم إلى المتماثلين والمتخالفين على ما عرفت والحق أنه
لا وجوب عليه ولا دخول لهما في حد المتضادين اما الاول فلان امتناع اجتماعهما عنده ليس
لتضادهما على ما توهم بل لما سيأتى وأما الثاني فلأن المتماثلين قد يكونان جوهرين فلا
يحدرجان تحت معنيين فان قلت اذا كانا معنيين كسوادين مثلاً كانا مندرجين في الحد

(قوله كل متماثلين فإنهما لا يجتمعان) اما لانقضاء المحل كما في الجوهرين أو لانقضاء الاجتماع فيه كما في
العرشين ولذا لم يزل في محل واحد ومن زاد هذا القيد خص المتماثلين بالعرشين كما في شرح المقاصد
[قوله بتسعة ثنائية الخ] بأن يقال الانسان ان امتنع اجتماعهما فهما متضادان والا فهما متماثلان
وينقسم المتماثلان إلى المتماثلين وغيرهما

(قوله لا وجوب عليه) سواء كانا داخلين في محد المتضادين أو لا
(قوله ليس لتضادها) أي لتضادهما في المتضادين بل للزوم الإتحاد ورمح الانبيلية مما سيحيي فهمها
نوعان متباينان وان اشتركا في امتناع الاجتماع
(قوله وأما الثاني) أي عدم الدخول في الحد سواء كان الدخول موجباً لجعلهما قسمين من المتضادين
أولاً اذ لو خص بالوجوب لجعلهما قسمين من المتضادين لم يرد الاعتراض بقوله فان قلت الخ كما لا يخفى
(قوله كانا مندرجين في الحد قطعاً) فلا يصح جعل المتماثلين معطفاً قسمين للمتضادين فهذا اعتراض
منشأ قوله فلا يندرجان تحت معنيين وليس أثباتاً للعقمة أعني دخولهما في الحد

[قوله فلا يكون هذا الخلاف مبنياً الخ] قيل تفصيل المبحث ان منهم من لم بشرط التغاير في التماثل
والاختلاف ومنهم القاضي ومنهم من اشترط والمشرطون ان قالوا بالتغاير بالصفات قالوا بالوصف بالتماثل
والاختلاف فيها أيضاً وان لم يقولوا به لم يقولوا بهما أيضاً أفراد المصنف بقوله عائد إشارة إلى التفصيل على
تقدير شرط التغاير لا ان الوصف بالتغاير شرط البتة فالمراد بقوله ومنهم من يصفها بهما هو الجمهور
لا القاضي حتى يرد ما ذكره الشارح وهذا القول ليس ببعيد الا ان الآمدي لم يذكر قول البعض بالتثني
والاختلاف بناء على القول بالتغاير والله أعلم

(قوله واليه ذهب الشيخ الاشعري) سيحيي في المقصد الثاني من موقف الالهييات ان مذهب الشيخ
ان لا اشتراك بين شيئين من الموجودين الا في الالهاء والاحكام فان نقل عنه هنا من ان كل متماثلين
لا يجتمعان لابد ان يكون على التزل وفرض وجود المماثلة ومثله كثير في كلامهم ثم المفهوم من ابكار
الافكار انه المتماثلين عند الشيخ قسم من الضدين حيث قال مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري ومبطله

قطعا قلت لا اندراج أيضاً اذ ليس امتناع الاجتماع لذاتيهما ألا ترى أن جماعة من العقلاء
جوزوا اجتماعهما وأيضاً المراد بالمعنيين في حد الضدين معنيان لا يشتركان في الصفات
النفسية يرشدك الى ذلك ايراده بعد حد المثلين (ومنه المعترلة) وافقوا على جواز
اجتماعهما مطلقاً (الاشرفية) منهم فأنهم (قالوا لا يجتمع حركتان) متماثلتان في محل (لنا)
في اثبات امتناع الاجتماع (مسالك) أربعة (الاول يجب) على تقدير اجتماعهما في محل
(عدم تمايزها بالذات والعوارض) أيضاً لان الذات أعنى الماهية مشتركة بينهما وكذا
لوازمها من الصفات النفسية مشتركة أيضاً فلا امتياز الا بالعوارض المشخصة ولما كان المحل
واحداً كان العوارض أيضاً مشتركة فلا امتياز بينهما حينئذ أصلاً فلا انثيلية فلا تماثل لانه

(قوله لذاتيهما) يعنى ليس منشأ امتناع الاجتماع ذاتيهما بل للعول مدخل في ذلك فان وحدته رافع
للانثيلية بينهما حتى لو فرض عدم استلزامها لرفع الانثيلية لم يستعمل اجتماعهما ولذا يجوز بعضهم
اجتماعهما بناء على عدم ذلك الاستلزام فأدفع بما حررنا ما قبله أن تجوز البعض اجتماعهما انما يفيد أن
امتناع اجتماعهما ليس ببديهي وانه يحتاج الى الوسطة في الاثبات وهو لا يستلزم الواسطة في الثبوت
(قوله وأيضاً المراد الخ) أى لانه لا بد من الدخول المذكور لم لا يجوز أن يراد بالمعنيين مالا يشتركان في
الصفة النفسية كما يرشد الى ذلك ايراد الحد المذكور بعد حددهما هنا فقوله يرشدك الخ تأييد للسند
فالناقشة بأن مثل هذا لم يعمد قرينة للتقيد في الحد في استعمالها وانه انما يتم لو كان حد الضدين
مذكوراً بعد حد المثلين في كلام الشيخ الاشعري أيضاً ليس بشئ

(قوله على جواز اجتماعهما مطلقاً) أى يدعون الموجبة الكافية ويقولون كل متماثلين يجوز اجتماعهما
الا قابل منهم فأنهم يستنون منها الحركتين المتماثلتين بناء على أن تماثلها باتحاد المتحرك وما فيه الحركة
والمبدأ والمنتهى واذا كان كذلك ترتفع الانثيلية عنهما
(قوله فلا انثيلية فلا تماثل) بخلاف ما اذا تعاقبا على محل واحد فان عوارض المحل تختلف في الوقتين

ان كل عرضين متماثلين كسوادين وبياضين ونحو ذلك فهما ضدان يمتنع اجتماعهما في محل واحد اللهم الا
ان يحمل على التشبيه أي كضدين ولا تخلو عبارته عن الاعماء الى ذلك
(قوله اذ ليس امتناع الاجتماع لذاتيهما) ولاخراج المتماثلين بقوله لذاتيهما وجه آخر وهو ان
المتماثلين متحدان ذاتاً وكلاً لذاتيهما تقتضي تعدد ذات فان قلت هذا انما يتم اذا أريد بالذات الماهية لا الهوية
ولا دليل عليه قلت دليله انه لو حمل على الهوية لصدق تعريف المتضادين على بعض المتضادين كالسواد
الحال في هذا المحل والحلاوة الحالة في ذلك المحل فانه يمتنع اجتماعهما بهويتهما اذ لا يجوز الانتقال على
شئ منهما حتى يتصور اجتماعهما في محل
(قوله فلا انثيلية فلا تماثل) لا يقال لو تم ما ذكره لدل على امتناع عروضهما لمحل واحد بدلاً أيضاً

فرع الاندنية (الثاني الازام في العلمين النظريين) أى لو جاز اجتماع المثليين لجاز أن يجتمع
 علمان نظريان بشئ واحد لانهما مثلان فاذا قام بشخص علم نظرى بشئ جاز أن يقوم به
 أيضاً علم نظرى آخر بذلك الشئ وهو محال (اذ يلزم النظر في المعلوم الثالث أنه) أى
 الاجتماع على تقدير جوازه (لا يجب) بحيث يمتنع زواله بعد حصوله فاذا اجتمع سوادان
 مثلاً في محل واحد جاز أن يثبتني عنه أحدهما مع بقاء الآخر واذا انتفى عن المحل أحد المثليين
 (فيجوز اتصافه) أى اتصاف ذلك المحل (بضد المثل) لمتبني لان زوال أحد الضدين عن
 المحل مصحح لاتصافه بالضد الآخر (وانه) أى ذلك الضد (ضد) أيضاً (له) أى للمثل
 الباقي فيلزم اجتماع السواد الباقي مع ضده هذا خلف (الرابع لو جاز) اجتماع المثليين (لم

• (قوله بشئ واحد) أى بالذات والاعتبار فلا يتجه انه قد تصور الشئ بوجهين بالنظر فقد اجتمع
 العلمان النظريان بشئ واحد
 • (قوله اذ يلزم النظر في المعلوم) لان أحد النظريين يكون مقبداً على الآخر لامتناع توجه النفس
 قصداً الى شئين والترض أن المعلوم شئ واحد بالذات والاعتبار فيلزم أن يكون النظر اثنائي في المعلوم
 من حيث انه معلوم فيلزم تحصيل الحاصل

(قوله لو جاز الخ) خلاصته أن الجواز المذكور يستلزم رفع الامان عن الحكم المعلوم بالبدئية

لانا نقول اذا لم يجتمعا جاز ان يكون للمحل في أحد الزمانين عوارض مخصوصة وفي الزمان الآخر
 عوارض أخرى فلا تكون نسبة المثليين الى جميع العوارض نسبة واحدة لجاز امتيازهما بحسب العوارض
 بخلاف ما لو اجتمعا اذ ههنا يدعي اتحاد نسبتهما اليها فان قلت محل كل من التبعين اللتين هما طرفا خط
 واحد مجموع ذلك الخط كما تقرر عندهم ولا شك انهما مثلان فقد اجتمع مثلان في محل مع وجود
 الامتياز بينهما قلت أولاً ما ذكرته مبني على قواعد الفلاسفة وثانياً ان محل احدى النقطتين مجموع الخط
 باعتبار انتهائه في جانب ومحل النقطة الأخرى ذلك المجموع لكن باعتبار انتهائه في جانب آخر فقد
 تعدد محلهما بحيثية موجبة لامتياز الحالتين ولا كلام فيه

(قوله اذ يلزم النظر في المعلوم) هذا مبني على امتناع حصول المثليين معاً من نظر واحد فتأمل
 (قوله الثالث الخ) فيه بحث لان هذا الدليل مشترك الازام لان العرض لا يبق زمانين عند أهل
 الحق بل بقاؤه تجدد الامثال فانتفاء مثل واحد يصحح طرو ضده على محله الطارئ عليه مثل آخر
 فيجتمع الضدان على أنه لو صح ان زوال أحد الضدين على المحل مصحح لاتصافه بالضد الآخر لصح
 ان انتفاء أحد الضدين في محل قابل لذاته مصحح لاتصافه بالضد الآخر والا فلا بد من الفرق بين
 الانتفاء بعد الوجود أعني الزوال وبين الانتفاء مطلقاً بعد تحقق القابلية الذاتية فانتفاء المثل في محل المثل
 الآخر مصحح لطرو ضده المستلزم لاجتماع الضدين فتأمل

(قوله الرابع لو جاز الخ) قيل هذا من لوازم المسلك الاول ولهذا لما ذكر الامام الاول لم يذكر

يمكننا الجزم بان القائم بالحل (سواد واحد) لكننا نجزم بذلك (وفيها) أي في هذه المسالك كلها (نظر فالاول) منظور فيه (اذ عدم التمايز في نفس الامر ممتنع) لجواز تمايز المثليين عند الاجتماع بعوارض مستندة الى أسباب مفارقة دون الحل (و) عدم التمايز (عندنا غير ممتنع) لان مرجعه عدم عدنا بالتمايز ولا تخذور فيه (و) كذا (الثاني) منظور فيه (لانه لا يوجب السلب السلكي) الذي هو المدعى أعني قولنا لا يجوز اجتماع المثليين أصلاً بل يوجب سلب الكل لان امتناع اجتماع هذين المثليين أعني العامين النظر بين المتمايزين بمعلوم واحد يوجب رفع الإيجاب السلكي أعني قولنا ليس كل مثليين يجوز اجتماعهما وليس بمطلوب ولا بمستلزم له اذ ليس امتناع اجتماعهما لكونهما مثليين بل لان النظر لا يجمع العلم بما ينظر فيه على ما سلف (و) كذا (الثالث) منظور فيه (لانه فرع جواز الخلو) أي خلو الحل الذي اجتمع فيه المثلاث عن أحدهما (و) فرع (ان الحل لا يخلو عن الشيء وضده) وكلاهما ممنوع أما الاول فلجواز أن يكون المثلاث المجتمعان في محل لازمين له فلا يجوز

(قوله الى أسباب مفارقة) كالفاعل والشرائط وأمور لها مناسبة لكل واحد منهما

(قوله وعدم التمايز) أي على تقدير تسليم لزومه

(قوله لا يجمع العلم بما ينظر فيه) أي باوجه الذي يحصل من النظر والا فالعلم بالنظر فيه في الجملة

شرط للنظر لامتناع طلب المجهول المطابق

هذا والآمدى لما ذكر هذا لم يذكر الاول

(قوله الى أسباب مفارقة) أما الفاعل المختار المميز برأيه كلا من المثليين بما يخصه من العوارض المتخالفة مع الاشتراك فيما ذكر وأما الفواعل لا بالاختيار التي بين احدها وأحد المثليين مناسبة مخصوصة فان ذلك جائز كما سر في بحث التعيين

(قوله وكذا الثاني منظور فيه) قد يجاب عن هذا النظر بأن ما ذكره ليس دليلاً على المدعى بل هو قرض كلام الخصم كما يشعر به لفظ الالتزام وكفى بصورة واحدة نقضاً ولهذا قال الآمدى فيه وهذا المسلك قوي جداً وهذا مبني على ان مدعي الخصم هو الإيجاب السلكي وستعرف ما فيه

(قوله وفرع ان الحل لا يخلو عن الشيء وضده) المناسب لقوله في تقرير المسلك الثالث فيجوز اتصافه بضد للمثل ان يحمل كلامه هنا على حذف المضاف أي وفرع ان الحل لا يخلو عن الشيء وجواز ضده لان ذلك القول صريح في ان المدعى لزوم جواز اجتماع الضدين لازوم نفس الاجتماع وحيث ان يطابق الرد للمردود ولا يحتاج الى ايراد السؤال والجواب بخلاف ما اذا حمل على ظاهره كما فعله الشايع

زوال شيء منهما عنه وأما الثاني فاجوز أن يخلو المحل عن الشيء الذي هو المثل الرائل وعن ضده أيضاً فلا يلزم اجتماع الضدين فإن قلت نحن نقول ان انتفاء أحد المثلين عن المحل يصحح اتصافه بضده فيلزم جواز اجتماع المتضادين قطعا ولا حاجة بنا إلى وقوعه قلت لا نسلم أيضاً كون ذلك الانتفاء مصححاً للضد مع وجود المثل الباقي (والرابع) أيضاً منظور فيه (للالتزام) أي نلتزم أنه لا يمكننا الجزم بكون السواد القائم بالمحل المعين واحداً (لهم) أي لامتزاجه في إثبات جواز الاجتماع (الجسم يغمس في الصبغ فيعلوه كدرة ثم كهيئة ثم سواد ثم حلوة وليس ذلك) الاختلاف في لونه بحسب تكرير الغمس (الانتضاءف

(قوله وأما الثاني فاجوز الخ) الصواب فلانه واقع كالمثل فانه لا يقبل ولا خفيف فيجوز أن يكون فيها نحن فيه من ذلك القليل فلا يلزم اجتماع اثنين وأما جعل الجواز الذي هو منقطع على منع الحكم الكلي سنداً له فغير معقول وأيضاً المنقطع على الجواز المذكور عدم لزوم جواز اجتماع الضدين وحيث أن لا ورود للاعتراض المذكور

••• (قوله في إثبات الخ) أشار باطلاق الحكم الى أنه لا يثبت مدعاهم أعنى الموجبة الكلية (قوله الانتضاءف الخ) المحصر بمنوع لجواز ان يكون ذلك بسبب اختلاف الجسم في قبول أجزاء الصبغ أو لاختلاف أجزاء الصبغ في التصبغ

[قوله أي نلتزم أنه لا يمكننا الخ] وقد يقال في الجواب عن الرابع يجوز القطع بانتفاء الممكن ضرورة أو استدلالاً فلا معنى لقوله لو جاز لم يمكننا الجزم الخ ولا يخفى ما فيه فتأمل

(قوله لهم الجسم يغمس الخ) قيل مدعاهم الإيجاب الكلي والمذكور على تقدير التام يدل على الإيجاب الجزئي إلا أن يجعل في قوة المنع فإن الإيجاب الجزئي يناقض السلب الكلي الذي هو مدعى الاشاعة وفيه بحث لأن المعتزلة يعترفون بأن السواد في زيد مثل السواد في عمرو مع عدم إمكان اجتماعهما فهم لا يدعون الإيجاب الكلي قطعاً بل الإيجاب الجزئي فدلائلهم موافق لمدعاهم وأما جملة في قوة المنع فتدخل ظاهراً ارتكابه القائل بالضرورة مع أن لفظ لهم وقول الشارح في بيانه في إثبات جرازه بنيادي على فساد. وقد يقال المراد بالدليل المذكور هو إثبات الجواز الكلي وحاصله أن ما بالذات لا يزول بالغير فهو كان المانع هو ذات المثلين لما اجتماعهما في هذه الصورة ثبت أن لا مانع بالذات ثبت الجواز الكلي الثاني وفيه أن امتناع الاجتماع عند من يدعيه ليس لذاتيهما أيضاً ولذا أخرج المثلان العرضان عن تعريف الضدين بهذا القيد كما ذكره الشارح فيجوز أن ينتفع الاجتماع في بعض الواضع بخصوصية لا توجد في آخر (قوله كدرة) ضد الصفو والكهبة لون ليس بخالص في الحمرة وهو في الحمرة خاصة وحلك الشيء بحلك حلوكة أي اشتد سواده

(قوله الانتضاءف افراد السواد) قيل بل الحق أن أجزاءه صغاراً من الصبغ تنسب ثم مثله ثم

أفراد السواد المطلق (عليه) فالكثرة كدورتان اجتماعتا السواد كيهتان والحلوة سوادان
 فثبت اجتماع المثلين (والجواب أن كل واحد منها) أي من الألوان المذكورة (لون
 مخالف للآخر) في الشدة والضعف (وتوارد) هذه الألوان (على الجسم بدلا وبالثاني
 يزول الاول) عنه (ولا يتصور اجتماعهما) في ذلك الجسم أصلا لأنه لما كان المتأخر أشد
 من المتقدم في السوادية توهم أن فيه اجتماع لونين متماثلين (المقصد الحادي عشر) قال
 الحكماء المتقابلان أمران لا يجتمعان في زمان واحد لا شك أن المتبادر من لفظ الاجتماع
 ما ينفي عن قيد وحدة الزمان لأنه قد يقال ولو على سبيل المجاز اجتمع هذان الوصفان
 (في ذات واحدة) وإن كانا في وقتين فصرح بوحدة دفعهما لتوهم التجوز في الاجتماع في

(قوله والجواب أن كل واحد منها الخ) هذا هو الحق فإن الألوان المختلفة في صورة تبدل القواكه
 من الخضرة إلى السواد يتوارد بدلا عليها فكذلك في صورة الصبغ وإنما لم يجب بالمنع السابغين
 (قوله أن المتبادر من لفظ الاجتماع الخ) يعني أن لفظ الاجتماع معناه الحصول بطريق المعية فإذا
 كان زمان حصول أمرين في ذات واحدة متعددا لا تتحقق المعية بينهما أصلا لافي الزمان ولا في الذات
 بخلاف ما إذا اتحد زمان حصولهما وإن كان في ذاتين فإنه تتحقق المعية بينهما بحسب الزمان ومن هذا علم
 أن الاجتماع ممن عن اعتبار وحدة الزمان لاعتبار وحدة الذات

(قوله ولو على سبيل المجاز) بأن يراد منه مطلق الحصول
 (قوله فصرح بوحدة) فلا اجتماع أما مستعمل في معناه الحقيقي ووحدة الزمان لتصرح بما علم ضمنا
 أو في مطلق الحصول على سبيل التجريد ويكون القيد المذكور للتقيد وعلى التقديرين أفاد القيد
 المذكور دفع توهم استعمال لفظ الاجتماع في الحصول المطابق الشامل للاجتماع والتعاقب

منه وفيه بعد لانه انكار لعروض السواد بالحقيقة وانه مكابرة وقد يدل بل يتلون بعض الاجزاء ثم
 آخر وآخر وفيه بعد أيضاً

(قوله والسواد كيهتان) الكدورات الثلاث اذا انضم كل من ثنائيا وثالثها إلى الاول حصل كيهتان ولا
 حاجة في ذلك إلى أربع كدورات على ما توهم

(قوله وبالثاني يزول الاول) مثلا المرتبة التي استعقت لاسم الكدرة زالت في الغمسة الثانية
 ولصيرورتها قوية حصلت مرتبة أخرى استعقت بخصوصيتها اسمها آخر وهكذا لان الصبغ الحاصل في
 أولي المراتب زال في ثانيها

(قوله في ذات واحدة من جهة واحدة) لا يخفى أن تعريف المتقابلين ينتقض بالمثلين فلا بد من
 العناية بأن المراد بالأمريين ههنا غير المثلين بقربة اشتغال أن المتقابلين عندهم من أقسام المخالفين أو أن

ذات واحدة لأن اجتماع المتقابلين في زمان واحد في ذاتين جائز (من جهة واحدة) هذا القيد الاخير أعني وحدة الجهة لادخال المتضايين كالابوة والبنوة العارضين لزيد من جهتين (فاما أن لا يكون أحدهما) أي أحد المتقابلين (سلبا للآخر) منهما (أو يكون الاول) من هذين ينقسم الى قسمين لانه (ان لم يعقل كل منهما الا بالقياس الى الآخر فهما المتضايقان) وسأني بيان أحوالهما في آخر الموقف الثالث (والافهما الضدان) وعلى هذا فتعريفهما انهما متقابلان ليس أحدهما سلبا للآخر ولا يتوقف تعقل اكل منهما على صاحبه وهما بهذا المعنى يسميان ضدّين مشهورين (وقد يشترط في الضدين أن يكون بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض) فانهما متخالفان متباعدان في الغاية (دون الحرّة والصفرة) اذ ليس بينهما ولا بين أحدهما وبين السواد والبياض ذلك الخلاف والتباعد فيسميان بالمتعادين والضدان بهذا المعنى يسميان بالحقيقيين فان اعتبر في تقسيم المتقابلين الى الانقسام

(قوله لادخال المتضايين) قيل وكذا لادخال مثل السواد والبياض القائمين بحجم واحد لا قسمة فيه في الخارج، ومثل خططين عارضين لسطح واحد بناء على ان المتلين داخلان في المتقابلين على ما هو مقتضى هذا التعريف وأيضاً الماء الفاتر اجتمع فيه الحرارة والبرودة المطلقتان لكون الكيفية القائمة به حرارة من وجه وبرودة من وجه انتهى وفيه ان المراد بالاجتماع الاتصاف سواء كان بطريق الحلول أو لا يشمل الاجباب والسبب والعدم والملكية على ما سيجي ولذا قال في ذات ولم يقل في محل أو موضوع ولا اتصاف للجسم بالسواد والبياض القائمين به اذ لا يقال انه اسود وأبيض بل بعضه اسود وبعضه أبيض وان حلولهما في كل الجسم وكذا الاتصاف لسطح بالخططين بل بالتناهي بهما والكيفية القائمة بالماء الفاتر المحمول عليها الحرارة والبرودة المطلقتين مواطاة لا يقتضى اتصاف الجسم بهما لان الحل انما يقتضى اتحادهما بحسب الوجود المحمول لان اتحادهما في الوجود الرابطي فان الجسم الاسود المتحرك متصف بالسواد المتحد باللاحركة ولا اتصاف له باللاحركة

(قوله الا بالقياس الى الآخر) قال المصنف في بحث الاضافة قولهم المضاف ماتهت بالقياس الى الغير لا يراد به انه يلزم من تعقله تعقل الغير فان اللوازم البينة كذلك بل أن يكون من حقيقة تعقل الغير فلا يتم تعقله الا بتعقل الغير فعلم انه لكونه نسبة متكررة بتوقف تعقل كل منهما على تعقل صاحبه فلذا نفي التوقف في تعريف الضدين دون الاستلزام

(قوله ضدّين مشهورين) لاشتهاره بين عوام الفلاسفة كذا قال الشيخ

(قوله بالحقيقيين) لكونه المعبر في العلوم الحقيقية كذا قال الشيخ

المراد عدم اجتماعهما بحسب ماهيتهما كما أنشأنا اليه في تعريف المتضادين ولا تعدد في ماهية الثاني (قوله فتعريفهما انهما متقابلان الخ) يندرج فيه الاستعداد مع السكال ولا ضرر لانهما ضدان

الأربعة التضاد المشهورى الشامل للتعاين فذلك وان اعتبر الحقيقى وجب جعل المتعادين
 فسا خامساً (قالوا) أى الحكماء (وقد يلزم أحدهما) أى أحد المتضادين (المحل اما بعينه
 كالبياض) اللزوم (للتأج أو لابعينه كالحركة والسكون) على تقدير كونه وجوديا (للجسم)
 فانه لا يخلو عنهما مما فاحدهما لابعينه لازم له (وقد يخلو المحل عنهما) معافلا لزوم هناك
 لاحدهما أصلا (امامع اتصافه) أى المحل (بوسط) بين المتضادين (ويعبر عنه) أى عن
 ذلك الوسط اما باسم وجودى كالز المتوسط بين الحلو والحامض وكالفاتر المتوسط بين
 الحار والبارد (أو بسلب الطرفين كما يقال لا عادل ولا جائز) لمن اتصف بحالة متوسطة بين
 العدل والجور واما قولهم الفلك لا تقيل ولا خفيف فلم يريدوا بسلب الطرفين هناك اثبات
 حالة متوسطة بين الثقل والخفة (أو دونه) أى دون الاتصاف بوسط (فيتحلو) المحل
 (عن الوسط) أيضاً (كالشفاف) الخالى عن السواد والبياض وعن كل ما توسطهما من

(قوله التضاد المشهورى الخ) هذا هو المسطور فى الكتب وفى شرح المقاصد ناقلا عن الشيخ انه
 يشترط فى التضاد المشهورى أيضاً غاية الخلاف
 (قوله وجب جعل الخ) أى ان أريد الحصر وان أريد بيان أقسامهما بالمبعوث عنها فى العلوم الحقيقية
 على ما فى شرح حكمة العين فلا حاجة الى ذلك
 (قوله للجسم) أى المطلق ان جعل حال الحدوث داخل فى السكون أو الجسم الباقى ان لم يجعل
 داخل فيه واعتبر فيه الالبث
 (قوله كالز المتوسط) بناء على انه طبع بسيط بين الحرارة والبرودة وان حصل من خلط الجسم
 الحلو والحامض وكذا الفاتر
 (قوله اثبات حالة متوسطة) بل خلوه عنهما

(قوله التضاد المشهورى الشامل الخ) يسمى هذا التضاد المشهورى لسكونه المشهور فيما بين عوام
 الفلاسفة ويسمى المعنى الخاص بالتضاد الحقيقى لسكونه المتعبر فى علومهم الحقيقية وقد يقال الشيخ صرح
 باشتراط غاية الخلاف فى التضاد المشهورى أيضاً وحينئذ يكون تعاقب السواد والصفرة خارجا عن
 الاقسام الأربعة البتة وصرح أيضاً بان الضدين فى التضاد المشهورى لا يلزم ان يكونا موجودين بل قد
 يكون احدهما عدما للآخر فهو لا يكون قسما لتقابل العدم والمملكة وتقابل الساب والابجاب

(قوله كالبياض للالزام للتأج) القول يلزم البياض للتأج كلام مختلف لجواز تصرفه مثلاً بمثل الزعفران
 اسكنه مناقشة فى المثال

(قوله كالحركة والسكون للجسم) اما مطلقاً عند من يجعل السكون أول الحدوث سكوناً أو للجسم
 الباقي عند غيره

الالوان (وأيضاً قد يمكن تعاقبهما) أي تعاقب الضدين (علي المحل كالسواد والبياض) بحيث لا يخلو عنهما معا بل يعدم أحدهما عنه ويوجد الآخر فيه في آن واحد كالسواد والبياض (أولاً) يمكن تعاقبهما علي المحل بحيث لا يخلو عنهما (كالحر كتين الصاعدة والهابطة) فانه لا يجوز تعاقبهما علي محل واحد (ان قلنا) يجب ان يكون (بينهما سكون) كما هو المشهور (واهل ان التضاد لا يكون الا بين أنواع جنس واحد) أي لا تضاد بين الاجناس أصلاً ولا بين أنواع ليست مندرجة تحت جنس واحد انما التضاد بين الأنواع المندرجة تحته (ولا يكون) التضاد في هذه الأنواع (الا بين الأنواع الاخيرة) المندرجة تحت جنس واحد قريب كالسواد والبياض المندرجين تحت اللون الذي هو جنسهما القريب (وما يتوهم بخلاف ذلك نحو الفضيلة والذيلة ونحو الخير والشر فن القدم والملاكمة أو التضادية بالعرض) قد ظن بعضهم ان الخير والشر ضدان مع كونهما جنسين لأنواع كثيرة تختمهما فلا يصح القول بان لا تضاد بين الاجناس وهو باطل لان الشر ليس له طبيعة وجودية وبتقدير كونه كذلك فليس شيء من الشرية والخيرية ذاتياً لما تختمها لان الخيرية عبارة عن كون

(قوله وأيضاً الخ) تقسيم آخر للضدين

(قوله الا بين أنواع جنس واحد) المراد به الأنواع الاخيرة ولو أراد الأنواع الحقيقية لكان

ليس الاجمال كالتفصيل

(قوله بين الاجناس) أي من حيث انها اجناس فلا يرد أن الاجناس قد تكون أنواع جنس واحد

كالاقسام الاربعة للكيف فكيف يصح الاحتراز عنها بقوله الا بين أنواع جنس واحد

(قوله أصلاً) سواء كانت مندرجة تحت جنس أو لا كلاجناس العالية

(قوله تحت جنس واحد) بل تحت جنسين

(قوله ان الخير والشر) سواء فسرا بالكمال والنقصان أو باللاثم والنافر

(قوله ضدان) لا يخفى أن كونهما صدين يقتضي أن يكون قيد من جهة واحدة في تعريف المتقابلين

لادخالهما أيضاً لاجتماعهما في شيء واحد من جهتين

(قوله وجودية) أي لا يكون مأخوذاً في مفهومه السلب لانه عبارة عن عدم الخير

(قوله فليس شيء الخ) أي لا نسلم كونهما ذاتيين لما تختمهما فلا يرد النقص بهما علي قولنا لا تضاد بين

الاجناس وأما اذا أورد النقص بهما علي قولنا لا تضاد الا بين الأنواع الاخيرة فالجواب هو الاول

(قوله لان الخيرية الخ) سند للمنع أوردته بصورة الاستدلال ترويحاً وإشارة الى قوة المنع فلا يرد علي

(قوله وأيضاً قد يمكن تعاقبهما) هذا تقسيم للضدين باعتبار آخر والاختلاف بين أقسام التقسيمين

الشيء ملائماً والشرية عبارة عن كونه منافراً وقد تعقل الاشياء التي يطلق عليها الخير والشر مع الذهول عن كونها خيرات أو شروراً فليساً جنسين لما تحتتهما وظن آخرون ان الشجاعة مع كونها تحت جنس الفضيلة مضادة للتهور المندرج تحت جنس الرذيلة فلا يصح القول بان لاتضاد بين الأنواع المندرجة تحت أجناس مختلفة فهو أيضاً مردود بان كل واحد من الشجاعة والتهور له حقيقة قد عرض لها صفة هي كونها فضيلة أو رذيلة ولا تضاد بين حقيقتيهما اذ ليست احدهما في غاية البعد عن الاخرى انما التضاد بين عارضيهما هنذا ما ذكر في المخلص فان أردت تطبيق مافي الكتاب عليه قلت ان قوله نحو الفضيلة والرذيلة اشارة الى التوهم الثاني الذي أشار الى جوابه بقوله أو التضاد فيه بالعرض وان قوله ونحو

قوله وقد تعقل الاشياء الخ بان التعقل بالكنهه ممنوع والتعقل بالوجه لا يفيد نفي الذاتية خارج عن قانون المناظرة (قوله في غاية البعد) فانها بين الطرفين أعنى التهور والجبن

(قوله انما التضاد بين عارضيهما الخ) وهذان للعارضان اعتباريان ليس لهما حقيقة سوى المفهومين المذكورين فالأمر الاصح المعتبر جنس لهما وهما نوعان أخيران بالنسبة الى حصصها فلا يرد النقص بهما على قولنا لاتضاد الا بين الأنواع الأخيرة لجلس واحد

[قوله فان أردت الخ] فيه اشارة الى ان التطبيق محتاج الى نوع عناية وتصرف بان يراد بقوله نحو الفضيلة والرذيلة ما يصدقان عليه ويقول والخير والشر مفهومهما

[قوله اشارة الى التوهم الثاني] والعدول عما في المخلص للاشارة الى ان النقص ليس مختصاً بالتهور والشجاعة بل سائر الاطراف أيضاً كذلك وذكرهما في المخلص لمجرد التمثيل (قوله بالعرض) أي بالتبع لا بالذات لان التضاد بالذات بين عارضيهما ولا حاجة الى جعل الباء

بالمرتب لا يضر اجتماع امكان التعاقب مع لزوم احدهما لا يعينه للمحل في مادة واحدة مثلاً (قوله مع الذهول عن كونها خيرات أو شزور) هذا انما يتم لو ثبت تعقل تلك الاشياء بالكنهه وهو في حيز المنع فالاقرب في الاستدلال ان يقال ما ثبت للشيء مقيساً الى الغير لا يكون ذاتياً له والخيرية وكذا الشرية من هذا القبيل

(قوله متضادة للتهور الخ) التهور صفة بمحصل بها الاجترار على ما لا يفيد الا لحوق ضرر لموصوفها فهو نوع من الجنون والجنون فنون

(قوله قد عرض لها صفة الخ) قال الشارح في حواشي المطالع ولو سلم انهما نوعان لهما فلا نسلم انهما متضادان لان الكلام في التضاد الحقيقي والشجاعة وسط بين التهور والجبن فلا تكون ضداً للشيء منهما [قوله اذ ليست احدهما في غاية البعد الخ] هذا لا يدل على نفي التضاد مطلقاً بل على نفي التضاد

الحقيقي وقد عرفت ان الكلام في ذلك فلا غبار (قوله اشارة الى التوهم الثاني) في العبارة حذف المضاف أي نحو نوعي الفضيلة والرذيلة والتزام

الخير والشر اشارة الى التوهم الاول الذي أشار الى جوابه الاول من جوابي الملخص بقوله
فنن العدم والمملكة ولك ان تقول أراد صاحب الكتاب أن الفضيلة والرذيلة أيضاً جنسان
بينهما تضاد كالخير والشر ثم أشار الى الجواب أولاً بأن الكل من قبيل العدم والمملكة فان
الرذيلة عدم الفضيلة كما ان الشرية عدم الخيرية وثانياً بأن التضاد في الكل بالعرض أى هذه
الامور الاربعة أمور عارضة ليس شئ منها جنساً لما تحته على قياس ما عرفت فكون الشئ
خيراً ضد لكونه شراً كما ان كونه فضيلة ضد لكونه رذيلة فلم يثبت تضاد بين الاجتناس
بل بين العوارض التي يجوز ان يكون كل متضادين منها تحت جنس واحد (وضد الواحد)
اذا كان محقيقاً (لا يكون الا واحداً فالشجاعة ليس لها ضدان) حقيقيان (هما الثور
والجبن بل لا تضاد) حقيقياً (الابين الاطراف) كالتهور والجبن وكالفجور والخود
وكالجزلة والبلادة (كل ذلك) الذي ذكرناه من ان الاجتناس لا تضاد فيها وكذا الانواع
اذا لم تكن أنواعاً أخيرة تحت جنس واحد قريب ومن ان ضد الواحد الحقيقي لا يكون

يعنى في وصف العبارة عن المتبادر

(قوله اشارة الى التوهم الاول) فالمراد من الخير والشر مفهوماً اذ ليس بين كل ماصداً عليه تضاد
(قوله ان الفضيلة والرذيلة الخ) فالمراد منهما مفهوماً كما في الخير والشر وهو الظاهر المتبادر
ويكون التقضان واردين على القاعدة الاولى

(قوله أشار الى الجواب أولاً الخ) فالجوابان من شبهة واحدة منشأها صورتان فكل واحد من
الجوابين جواب عن كلا التقضين فكان الظاهر الواو وانما أورد كلمة أو نظراً الى عموم قوله وما يتوهم
يعنى ما يتوهم بخلاف ذلك لا يخلو عن هذين الامرين

(قوله بل بين العوارض التي يجوز الخ) اشارة الى ان جواز دخولها تحت جنس واحد كاف لنا
وان الناقض للقاعدة الثانية يلزمه اثبات عدم الدخول
(قوله فالشجاعة الخ) أي على تقدير كونها ضداً حقيقياً

هذا الحذف افيد لتعدد السؤال حينئذ بخلاف التوجيه الثاني

[قوله وثانياً بان التضاد في الكل بالعرض] أي في العرض كما في جلست بالسجدة فملى هذا
تطبيق الجواب ظاهر

(قوله كالتهور والجبن الخ) التهور افراط طرفي القوة الغضبية والجبن تفريط طرفيها والمتوسط
الشجاعة والفجور هو غاية ميلان النفس الى مائتيه والحمود هو غاية سكونها عنه والمتوسط العفة والجزلة
الا فراط في القوة الدراكة والبلادة تفريط فيها والمتوسطة الحكمة

الا واحداً (ثبت بالاستقراء) وتتبع أحوال الموجودات دون البرهان القطعي (والضدان عندهم أخص مما عند المتكلمين) لأن المتضايين على تقدير وجودهما داخلان في الضدين على مقتضى تعريفهم دون تعريف الحكماء قيل وكذا الحال في المتماثلين (والثاني) وهو أن يكون أحد المتقابلين سلباً للآخر ينقسم أيضاً إلى قسمين لأنه (أن اعتبر فيه نسبتها إلى

(قوله على تقدير وجودهما) يعني أن المتضايين قد اختلف في وجودهما فعلى القول بوجودهما يكونان داخلين في الضدين على مقتضى تعريف المتكلمين دون تعريف الحكماء وليس المراد أنهما على فرض وجودهما كذلك حتى يرد أن مادة الافتراق يجب أن تكون متحققة حتى يحصل الجزم بالاختصاصية ولأن المتكلمين قائلون بدخولهما في تعريف الضدين

(قوله وكذا الحال في المتماثلين) أى في بعض المتماثلين على القول بامتناع اجتماعهما فانهما داخلان في تعريف الضدين المتكلمين خارجان عن تعريفهما للحكماء لاعتبار غاية الخلاف فيه وهذا لا ينافي ما ذكره الشارح قدس سره سابقاً من عدم دخولهما في تعريف المتكلمين لأن المراد منه شمول جميع أفرادهما قطعاً لأن المتوهم جعله دليلاً على وجوب جعلهما قديماً من المتضادين (قوله نسبتها الخ) بأن يعتبر المتقابل بينهما بالنسبة إلى قابل الأمر الوجودي كذا في شرح

(قوله ثبت بالاستقراء) فإن البرهان الذي أورده على هذا المطلب لا يتم لكن اعترض على إثباته بالاستقراء أيضاً بوجوده الأول أن معنى الاستقراء في انحصار التضاد بين نوعين من جنس هو أن وجدناه فيما بينهما دون غيرهما ولا طريق إلى نفيه عن الفجور والعمّة مثلاً سوى أنه لا يكون إلا فيما بين نوعين من جنس واحد وهذان نوعان من جنسين وفيه دور ظاهر والجواب أن الطريق إلى ذلك انتفاء غاية الخلاف بينهما الثاني أنه إن اشترط في التضاد غاية الخلاف فكونه فيما بين نوعين دون أنواع من جنس ضروري لا يستقرأى لأن غاية الخلاف إنما يكون بين الطرفين لا بين الطرفين وبعض الأوساط وأن لم يشترط فبطالانه ظاهر كما في أنواع اللون والجواب منع الضرورة إذ العقل يجوز أن يكون شيئاً متساوياً ويكونان معاً في غاية الخلاف الثالث الاستقراء هو الذي دل على انتفاء الرابع أنهم أطبقوا على تضاد السواد والبياض على الإطلاق مع أنهما ليسا نوعين آخرين من اللون بل السوادات المختلفة أنواع مختلفة مشتركة في عارض السواد المقول بالتشكيك وكذا البياض فعلي ما ذكرنا من أن التضاد الحقيقي لا يكون إلا بين نوعين بينهما غاية الخلاف يلزم أن لا يكون في الألوان إلا بين غاية السواد وغاية البياض ويمكن منع اختلاف السوادات والبياضات بالوحدان وإن كان مطلقاً السواد والبياض عارضاً لما تحتها

(قوله لأن المتضايين على تقدير وجودهما الخ) أن لم يتحقق من المتكلمين القول بوجود المتضايين لم يكن للحكم باختصاصية الضدين عند الحكماء بما عند المتكلمين وجه وجهه وإن تحقق ثبت الاحتياج في تعريف الضدين إلى قوله من جهة واحدة وقد زعم من قبل أنه مستدرك ليس له فائدة ظاهرة (قوله قيل وكذا الحال في المتماثلين) أى بدخلان في الضدين كدخول المتضايين وقائه المتوهم الذي

قابل للامر الوجودى فقدم وملكة فان اعتبر قبوله له (أى قبول ذلك القابل للامر الوجودى) في ذلك الوقت كالكوسيج فانه (يعنى كونه كوسيجا) عدم اللحية عن من شأنه في ذلك الوقت ان يكون ملتصحا باللاهرد (أى يقال الكوسيج لمن ذكره لا لامر الدئ ليس من شأنه اللحية في ذلك الوقت) فهو العدم والملكة المشهوريان وان اعتبر قبوله له أهم من ذلك بل بحسب نوعه (كالعلمي الاكبر وعدم اللحية للمرأة) أو جنسه القريب أو البعيد (فالأول (كالعلمي للعقرب) فان البصر من شأن جنسها اقرب أعنى الحيوان والثاني كالكسكون المقابل للحركة الارادية للجيل فان جنسه البعيد أعنى الجسم الذي هو فوق الجاد قابل للحركة الارادية (لا كهدم القيام بالغير للمفارق) اذ ليس من شأن المفارق القيام بالغير ولا من شأن نوعه أو جنسه مطلقا اذ لم يجعل الجوهر جنسا له (فهو العدم

حكمة العين فالتقابلان قابل العدم والملكة هما المتقابلان قابل السلب والايجاب باعتبار النسبة الى الحل المقابل وهو المذكور في التجريد لكن قال المحقق الدواني ان مجرد امتناع الاجتماع بالنسبة الى الموضوع المقابل لا يكتفى في العدم والملكة بل لابد مع ذلك ان تكون النسبة اليه مأخوذة في مفهوم العدمى

(قوله في ذلك الوقت) أى الذي اعتبر نسبتها اليه

[قوله كالكوسيج] أى الذات الموصوفة بالكوسجية مثال للقابل للامر الوجودى

(قوله يعنى كونه النخ) فالرجع مذكور معنى

(قوله لا لامر الدئ) أى لعدم اللحية الامر الدئ يرشد الى ذلك قوله لا كهدم القيام بالغير للمفارق

فقوله يقال النخ بيان لحاصل المعنى وليس اشارة الى التقدير في النظم

(قوله بل بحسب نوعه) اضرب عن مقدر أى فلا يعتبر قبوله له في ذلك الوقت بل في وقت

آخر اما بخصه كسر الاسنان للحي أو بحسب نوعه النخ فالقسم الاول متروك واعلم ان عبارة النخ محتاجة

الى تكلفات في التعليل على المراد جراً المصنف على ذلك ظهور المقصود

(قوله لا كهدم القيام النخ) معطوف على قوله بل بحسب نوعه النخ بحسب المعنى كأنه قيل وان

اعتبر قبوله له أهم من ذلك كالمثلة المذكورة لا كهدم القيام بالغير للمفارق

يوجب على الاشرى ان يحمل المتضادين شاملا للمثاليين وقد عرفت ان دفع توجههم ان المصنف عد

المثاليين ضددين في المقصد السادس من مباحث الاين فاما يحول على هذا القيل واما على سبيل الشبه كما قلنا

(قوله أهم من ذلك) أى من قبول ذلك القابل للامر الوجودى في ذلك الوقت وهذا العموم قد

يتحقق بعموم الوقت بان يجوز استبعاد الحل للوجودى وقبوله اياه في وقت آخر كهدم اللحية عن الطفل

وقد يكون باعتبار عموم القابل عن الشخص والنوع والجناس كما فصله بقوله بل بحسب نوعه الى آخره

(قوله اذا لم يجعل الجوهر جنسا له) واما اذا كان جنسا له فالقيام بالغير من شأن جنس المفارق أعنى

والمملكة الحقيقيان (فالحقيقي من العدم والمملكة أعم من المشهورى منهما على عكس الحقيقى
والمشهورى فى المتضادين (وان لم يعتبر ذلك) الذى ذكرناه من نسبة المتقابلين الى قابل.
للامر الوجودى (فسلب وإيجاب نحو الانسان والا انسان) ثم ان ههنا مباحث * الاول
قالت الحكماء كل اثنين ان اشتركا فى تمام الماهية فهما المثلان وان لم يشتركا فهما المتخالفان
وقسموا المتخالفين الى المتقابلين وغيرهما وعرفوا المتقابلين بامس واعتبر بعضهم فى تعريفهما
الموضوع بدل الذات وأرادوا به المحل المستغنى عما يحل فيه ولذلك صرحوا بان لاتضاد فى
الجواهر اذ لاموضوع لها واعتبر آخرون المحل مطلقا ولذلك أثبتوا التضاد بين الصور
النوعية للعناصر ويظهر من ذلك ان المراد بامتناع اجتماعهما فى ذات واحدة امتناع اجتماعهما
بحسب الحلول فيه لا بحسب الصدق والحل عليه فان امتناع الاجتماع من حيث الصدق

(قوله الذى ذكرناه) إشارة الى تذكير اسم الإشارة

(قوله وعرفوا الخ) فالمراد بأمرين المتخالفان

(قوله اذ لا موضوع لها) اما لإنفناء المحل كما فى المفارقات والجسم والهوى أو بانتفائه للاستغناء

كما فى الصور الجسمية والنوعية

(قوله بين الصور النوعية للعناصر) قيد بالنوعية لثبوت التماثل بين الصور الجسمية وبالعناصر

لان الصور النوعية للأفلاك لاختصاص كل صورة منها بمادتها لا يمكن زوالها عن مادتها فلا يصح اعتبار

نسبتها الى محل واحد بالشخص يجوز العقل تواردهما عليه فلا تقابل بينهما

(قوله لا بحسب الصدق الخ) يعنى أن المراد بالحلول مقابل المحل سواء كان حقيقة أو شبهة به

كانتصاف محل المملكة بالعدم فانه انصاف خارجي يشبه بالحلول كما سيحى فلا يرد أن اللابياض ليس له

حلول فى المحل فانه مختص بالموجودات

الجواهر كقيام الصورة بالهوى لان المراد بالقيام الحلول مطلقاً لا الحلول فى الموضوع

(قوله ولذلك صرحوا الخ) اذ لا يتبادر من نفي الاجتماع فى موضوع الوجود فيه بلا صفة الاجتماع

على ان يكون النفي راجعاً الى التقييد مع ثبوت الاصل

(قوله ويظهر من ذلك ان المراد بامتناع اجتماعهما الخ) قال بعض الافاضل ان أريد بامتناع الاجتماع

المذكور فى تعريف التقابل امتناع اجتماعهما بحسب الحلول فى ذات فكيف يكون السلب والإيجاب واردين

على النسبة العقلية والظاهر ان منشأ الاستشكل عدم كون النسبة العقلية ذاتاً لا بمعنى القائم بنفسه ولا

بمعنى المستقل بالمفوضية فجوابه ان المراد بالذات ههنا هو الحقيقة بمعنى ما به الشيء هو هو والنسبة ذات بهذا

المعنى فلا اشكال

قد يسمى تباينا فلا يدخل نحو الانسان والفرس في تعريف المتقابلين بخلاف مفهومى البياض
والالابيض فإنه يتمتع اجتماعهما باعتبار الحلول في محل واحد على قياس البصر والعلمى * الثاني
المشهور في تقسيم المتقابلين انهما اما وجوديان أولا وعلى الاول اما ان يكون ثقل كل منهما
بالقياس الى الآخر فهما المتضايان أولا فهما المتضادان وعلى الثاني يكون أحدهما وجوديا
والآخر عنعنيا فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجودى فهما العدم والمملكة أولا فهما
الصلب والايحاب واعترض عليه أولا بجواز كونهما عديمين كالعلمى والاعمى واجيب بأن
العدم المطلق لا يقابل نفسه ولا العدم المضاف لاجتماعه معه والعدم المضاف لا يقابل العدم

(قوله على قياس البصر والعلمى) فان امتناع الاجتماع بينهما باعتبار الحلول أظهر لكون المحل القابل
معتبراً في الاربى

(قوله وجوديان) أى ليس التباين داخلا في مفهوم شئ منهما
(قوله بجواز كونهما عديمين) منع لقوله وعلى الثاني يكون أحدهما وجوديا والآخر عديمياً وقوله
كالعلمى والاعمى اشارة الى النقض بما يكون أحد العديمين سلباً للآخر
[قوله بأن العدم الخ] اثبات المقدمة المنوعة بعدم تحقق التقابل بين العديمين والتعرض لعدم
مقابلة العدم نفسه استطرادي لعدم مقابله لعدم المضاف اذ الكلام في العديمين

(قوله قد يسمى تبايناً) انما قال قد يسمى بلفظ قد لانه قد يتمتع اجتماع المفهومين بحسب الصدق مع
انهما لا يسميان متباينين كالنام والالانام

(قوله لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما أضيف اليه العدمان) نقل عنه ان هذا انما يصح لو لم
يكن أحد العدمين مضافا الى الآخر وأما القول بان عدم العدم وجود ولا كلام في ذلك فستعرف ان
الشارح رده في حواشي التجريد واعلم انه يكفي في نفي التقابل بين العدمين انه لو وجد شئ مغاير لما
أضيفا اليه لاجتماعهما فيه ولا يلزم الاجتماع بالفعل وقد أشار اليه الشارح في حواشي التجريد حيث أجاب
عن الاعتراض بان هذا الدليل لا يجري في الاشائية واللامكانية اذ يجتمعان في شئ من المفومات المحققة
والقدرة بان كونهما بحيث لو وجد احدهما في مفهوم واحد وجد الآخر فيه يكفينا في نفي التقابل بينهما
وهذا يندفع بإبطال بعد تسليم انتفاء اضافة أحد العدمين الى الآخر يجوز ان لا يكون بين ملكتهما أعنى
المفهومين اللذين أضيف اليهما العدمان واسطة كعدم القيام بالفس وعدم القيام بالغير ثم يرد ما قيل على تقدير
الواسطة فارتفع ملكتهما انما يستلزم اجتماعهما لو كان تقابل كل عدم مع ملكته تقابل السلب والايحاب اما اذا كان
أحد المتقابلين تقابل العدم والمملكة فلا اذ العدم والمملكة قد يرتفع كلاهما كعدم الحول عما من شان شخصه
ان يكون أحول مع عدم قابلية البصر فان ملكتهما أعنى قابلية البصر والحول كليهما منتفیان عن الحداد مع

المضاف لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما أضيف اليه العدمان واما العمى فهو انتفاء البصر عما هو قابل له فان أريد بالاعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه والتقابل بحاله وان أريد

[قوله لاجتماعهما في كل موجود الخ] يعنى لا بد في المتقابلين من نسبتها الى محل واحد حتى يحكم العقل بامتناع اجتماعهما فيه فان لم يكن بين ملكتي العدمين المضافين واسطة أصلاً بأن يكون كل منهما من الامور الشاملة كلتيه والممكن العام أو كلاهما شامل لجميع الموجودات كالقيام بالنفس والقيام بالغير فلا تقابل بين عدميهما لانتهاء نسبتها الى محل واحد وان كان بينهما واسطة يجتمع العدمان فيه فاندفع الابراد عليه باللاممكنية واللاشئيه وبعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير فانهما عديمان لا يجتمعان في موجود مغاير لما أضيف اليه لعدم الواسطة بين ماضيفها اليه وأما مقاله الشارح قدس سره في حواشي التجريد بانه يكفي في التقابل بين اللاممكنية واللاشئيه كونهما بحيث لو وجد أحدهما في مفهوم وجد الآخر فيه ففيه ان فرض وجود مفهوم بينهما محال فيجوز ان يستلزم المحل أعني امتناع الاجتماع وأما ايراد شارح التجريد من ان عدم الحول عما من شأن شخصه ان يكون أحول وعدم قابلية البصر كلاهما مسلوبان عن الجدار فلا يصح قوله لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما أضيف فجوابه ان التقابل بينهما ليس بالذات بل باعتبار استلزام الحول وجود البصر فهما خارجان عن تعريف المتقابلين

[قوله وأما العمى فهو انتفاء الخ] يعنى ان الاعمى مفهوم عام لا يمكن انضاف المحل به من حيث عمومته فلا يكون من حيث هو مقابلاً للعمى بل اما في ضمن انتفاء البصر أو انتفاء القابلية وعلى التقديرين التقابل بين الوجودى والعدمى فلا تقص وقس على ذلك الجواب عن جميع صور العدميين اذا كان أحدهما سلباً للآخر

[قوله فهو البصر بعينه] أى من حيث الصدق وان تغاير في المفهوم فالتقابل بينهما في الحقيقة تقابل بين الوجودى والعدمى وبهذا اندفع ما أورده الشارح قدس سره في حواشي التجريد من ان التغاير بينهما في المفهوم لاشبهه فيه وان كانا متلازمين في الوجود

عدم اجتماع العدميين فيه وذلك لان عدم الحول قد شرط عما من شأن شخصه ان يكون أحول والجدار ليس من شأنه ذلك وعلى كل من التقادير لا يصح قوله لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما أضيف اليه العدمان

(قوله فهو البصر بعينه) رده في حواشي التجريد بان تعقل البصر لا يتوقف على تعقل انتفائه وتعقل سلب انتفاء البصر يتوقف عليه قطعاً فلا يحدان مفهومهما قطعاً وان كانا متلازمين فليس الاختلاف بينهما مجرد حرف السلب في اللفظ فقط

[قوله وان أريد سلب القابلية فالتقابل بينهما بالإيجاب والسلب] أو رد عليه انه ان أراد ان تتقابل الاعمى بمعنى سلب القابلية مع العمى تقابل السلب والإيجاب فمتنوع ولو سلم فقصود المعارض حاصل اذ غرضه ان يثبت تقابلاً بين العدميين وان أراد ان تعقل سلب القابلية مع القابلية تقابل السلب والإيجاب

سلب القابلية فالتقابل بينهما بالإيجاب والسلب ورد ذلك بأن مفهوم اللازمي أعم من كل واحد من سلب الانتفاء وسلب القابلية وهذا المفهوم الأعم مقابل لمفهوم العمى في نفسه فقد ثبت التقابل بين العدميين وثانياً بأن عدم اللازم يقابل وجود الملزوم وليس داخل في العدم والمملكة ولا في السلب والإيجاب إذ المعتبر فيهما أن يكون العمى منهما عدماً للوجودي وأجيب بأن المتقابلين مقيسان إلى محل واحد ولا شك أن عدم اللازم ووجود الملزوم متخالفان في المحل فلا تقابل بينهما ورد بأن الكلام في وجود الملزوم محل وانتفاء اللازم عن ذلك المحل كوجود الحركة للجسم مع انتفاء سخونة اللازمة لها عنه وعدل المصنف عن المشهور إلى قوله إما أن لا يكون أحدهما سلباً للآخر أو يكون تنبيهاً على أن المراد بالوجودي ههنا ما لا يكون السلب جزءاً من مفهومه فدخل مثل العمى واللازمي في القسم الثاني أعنى أن يكون أحد المتقابلين سلباً للآخر ووجب أن يكون من قبيل السلب والإيجاب لأن مفهوم اللازمي على الوجه الأعم لم يعتبر فيه قابلية المحل وأما عدم اللازم مع وجود الملزوم فقد دخل

(قوله فالتقابل بينهما) أى بين اللازمي والعمى بالإيجاب والسلب لانه في الحقيقة تقابل بين القابلية وسلب القابلية وإن كان بحسب الظاهر بين العدميين

(قوله متخالفان في المحل) لكون أحدهما مقيساً إلى اللازم والآخر إلى الملزوم

(قوله تنبيهاً إلخ) حال من فاعل ضمير عدل أى منها وفيه بيان فائدة لفظ إقامة السلب مقام عدلين وإيسر مفعولاً له لأن علة العدول دفع الاعتراضين السابقين لا التنبيه المذكور

فذلك ممنوع لكن لا كلام فيه إنما الكلام في تقابل سلب سلب قابلية البصر مع عدم البصر عما من شأنه أن يكون بصيراً

(قوله مع انتفاء سخونة اللازمة لها عنه) هذا على سبيل التمثيل أو المراد بالجسم العنصري فالمناقشة في الملزوم بوجود الحركة في الفلك مع انتفاء سخونة فيه مما ليس لها كثير نفع

(قوله على أن المراد بالوجودي إلخ) قيل إن جعل مثل العمى والبصر حيثشذ من العدم والمملكة تكلف إذ ليس السلب جزءاً من مفهومه بل نفسه فيلزم كونهما من المتضادين والجواب أن العمى العدم المضاف فالإضافة الوجودية جزء آخر وحيثشذ لا كلفة في ذلك

(قوله فدخل مثل العمى إلخ) فما مر من أن أحد المتقابلين في هذا القسم يكون وجودياً لا يكون مرضياً عند المصنف

(قوله وأما عدم اللازم) اعترض على المصنف وقوله مع تصريحهم من جهة الدخول ولا يحتل التقرير أصلاً كما ظن لأن الإضافة معتبرة فيكون السلب جزءاً من المجموع البتة كما تنهت

في قسم المتضادين مع تصريحهم بأن الضدين لا بد أن يكونا وجوديين * الثالث المتقابلان
تقابل التضاد كالسواد والبياض يتقابلان باعتبار وجودهما في الخارج مقيسا الى محل واحد
في زمان واحد فاذا وجد فيه أحدهما امتنع به وجود الآخر فالمتضادان المذكوران أمران
موجودان في الخارج وكذلك المتقابلان تقابل التضايف كالأبوة والبنوة يتقابلان باعتبار
وجودهما في الخارج في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة على مذهب من قال
بوجود الإضافات في الخارج واما على مذهب من قال بعدمها مطلقا فالتقابل بينهما باعتبار
اتصاف المحل بهما في الخارج والمتقابلان تقابل العدم والملكية يكون أحدهما أعني الملكية
كالبصر موجودا خارجيا فهو بحسب هذا الوجود في المحل يقابل المعنى بحسب اتصاف
المحل به واما الإيجاب والسلب فهما أمران عقليان واردان على النسبة التي هي عقلية أيضا

(قوله مع تصريحهم الخ) يعني ان عدول المصنف وان صحح الحصر ودفع النقض لكنه مخالف لتصريحهم
(قوله يتقابلان باعتبار وجودهما في الخارج) أي قد يكون كذلك اذا لا يلزم في الضدين كونهما
موجودين بل أن لا يكون السلب جزءا من مفهومهما وكذا الحال في المتضايفين انهما قد يكونان من
الامور الذهنية كالعلمية والمعلولية وفي الملكية والعدم نحو الكنية والجزئية بخلاف الإيجاب والسلب فانه
لا يكون لهما وجود في الخارج أصلا

(قوله وأما الإيجاب والسلب بمعنى ثبوت النسبة وانتفاؤها اللذين هما جزآن القضية وقد يعبر عنهما بوقوع
النسبة ولا وقوعها فانه يطلق الإيجاب والسلب عليهما كما نص عليه المحقق التفتازاني في شرح العنصرى
لا بمعنى ادراك الوقوع وادراك اللا وقوع فان التقابل بينهما تقابل التضاد لكونهما قسمان من العلم قائمين
بالذهن قيام العرض بمحل

(قوله أمران عقليان) أي موجودان في العقل دون الخارج وان كان الخارج طرفا لنفسهما فيما
اذا كان الطرفان من الموجودات الخارجية كالجسم والسواد

(قوله الثالث الخ) مقصوده بهذا البحث بيان ان التقابل بين المتقابلين قد يكون باعتبار وجودهما
في الخارج مقيسا الى محل واحد في زمان واحد وقد يكون باعتبار اتصاف المحل
(قوله قد يكون أحدهما أعني الملكية كالبصر موجودا خارجيا) كأنه يريد انه يجوز ان يكون موجودا
خارجيا والا فلا يلزم الوجود في الخارج للملكة بل للمتضادين أيضا
(قوله بحسب اتصاف المحل به) فالمراد من الحلول هنا ما يحل الأهراس في محالها وما هو
باتصاف المحل بالامور الاعتبارية

(قوله واما الإيجاب والسلب الخ) قيل ثبوت النسبة ولا ثبوتها اذا اعتبرا من حيث هما معلومان

فلا وجود للمقابلين ههنا في الخارج أصلاً لأن ثبوت النسبة وانتفاءها ليسا من الموجودات الخارجية بل من الأمور الذهنية فإذا حصل في العقل كان كل منهما عقداً أي اعتقاداً فالنتيجة بلان ههنا بوجودان في الذهن وهو وجود حقيقي لهما أوفي القول إذا عبر عنهما بعبارة وهو وجود مجازي وهذا معنى ما قيل من أن تقابل الإيجاب والسلب راجع إلى القول والعقد. الرابع إذا اعتبر مفهوم الفرس فإن اعتبر معه صدقه على شيء فيكون اللافرس سلباً لذلك الصدق وحينئذ إما أن تكون النسبة بالصدق خبرية فهما في المعنى قضيتان بالفعل أو تقييدية فلا تقابل بينهما إلا باعتبار وقوع تلك النسبة إيجاباً ولا وقوعها سلباً فيرجعان بالقوة إلى قضيتين وإذا اعتبر مفهوم الفرس ولم يلاحظ معه نسبة بالصدق على

(قوله فإذا حصل في العقل) هذا صريح في أن المراد بالإيجاب والسلب والوقوع والأقول ثانياً شرح التجريد من أن الشارح قدس سره اعتبر التقابل بين الإيجاب والسلب بمعنى الإدراكين وهم (قوله كان كل منهما إلخ) أي الثبوت والاثبوت عقداً لأن المراد بمحصولهما في العقل الاذعان بأن النسبة واقعة أو ليست واقعة

(قوله فالنتيجة بلان) أي الثبوت والانتفاء

(قوله وهو وجود حقيقي لهما) بناء على أن الحاصل في الذهن ماهيات الأشياء لا اشباحها (قوله وهذا معنى ما قيل إلخ) أي أن المتقابلين ههنا موجودان في الذهن لأن تقابلهم باعتبار الوجود في الذهن وقيامهما به فانه تقابل التضاد فعلي تحقيق الشارح قدس سره تكون النسبة مورداً للإيجاب والسلب بمعنى أنه يتمتع انصاف النسبة الحكمية المخصوصة بهما في الذهن في زمان واحد واعتبر الشارح الجديد موضوع القضية مورداً لثبوت المحمول وعدم اثبوت بناء على ظاهر مانعته عن الشفاء من أن المتقابلين بالإيجاب والسلب أن لم يحتمل الصدق والكذب فبسيط كالفرسية واللافربية والا فركب كقولنا زيد فرس وزيد ليس بفرس فإن إطلاق هذين المعنيين على موضوع واحد في زمان واحد محال ولا يخفى أن ما اعتبر الشارح قدس سره أظهر لأن اثبوت والاثبوت صفة النسبة في نفسها وانما يتصف الطرفان بهما بالعرض فاعتبار الموضوع مورد اليهما دون النسبة تكلف

(قوله فلا تقابل بينهما إلخ) إذا الحيوان المقيّد بالناطق والناطق مثلاً كلاهما حاصلان معاً في الذهن والخارج

فالتقابل بينهما بالإيجاب والسلب وإن اعتبرنا من حيث هما علمان فهما موجودان خارجيان فينبغي تضاد بالنسبة إلى انصاف النفس بهما وقيامهما بها فتأمل

شيء يكون مفهوم الالفارس حينئذ هو مفهوم كلة لا مقيدا بمفهوم الفرس ولا سلب في الحقيقة
هنا اذ لا يتصور ورود سلب أو ايجاب الاعلى نسبة لانك اذا اعتبرت مفهوما واحدا
ولم تعتبر معه نسبة الى مفهوم آخر ولا نسبة مفهوم آخر اليه لم يكن لك ادراك وقوع أولا
وقوع متعلق بذلك المفهوم الواحد كما تشهد به البديهة ففهما الفرس والالفارس المأخوذان
على هذا الوجه متباعدان في أنفسهما غاية التباعد ومتدافعان في الصدق على ذات واحدة
فهما متقابلان بهذا الاعتبار فان قلت قد مر ان المعتبر في المتقابلين هو المحل أو الموضوع
وليس لمفهومي الفرس والالفارس حلول في محل فلا تقابل بينهما قلت ينقل الكلام الى
مفهومي البياض والالابيض المأخوذان على الوجه الاخير فيبينهما تقابل خارج عن الاقسام

(قوله حينئذ) أي حين عدم اعتبار نسبته الى شيء

(قوله ولا سلب في الحقيقة) لانه عبارة عن رفع الايجاب والايجاب انما يرد على النسبة وهو ظاهر
فكذا السلب وانما قال في الحقيقة لوجود السلب منه في الظاهر وهو المراد بقول المصنف اما أن لا يكون
أحدهما سلباً للآخر أو يكون اذا أريد به السلب حقيقة لم يكن العدم والملكية داخلين في القسم الثاني
ولم يصح تمثيله للسلب والايجاب بقوله نحو الانسان واللا انسان وبما حرمنا اندفع ما قيل انه اذا لم يكن
السلب منه حقيقة يصدق عليهما انهما أمران ليس أحدهما سلباً للآخر ولا يتوقف تعقل كل منهما على
الآخر فيكونان من المتضادين فلا يلزم خروجهما عن الاقسام الاربعة على تقسيم المصنف ثم يلزم على
التقسيم المشهور

(قوله ادراك وقوع الخ) أي تصويره كما نص عليه في حواشي التجريد ولم يرد به اذعان أن النسبة
واقعة أو ليست بواقعة وهذا اللفظ منشأ توهم من توهم أن مذهب الشارح قدس سره أن التقابل بين
الايجاب والسلب بمعنى الادراكين

(قوله ولا سلب في الحقيقة) قيل فيه انظر اذ حينئذ لا يرد مفهوم الفرس والالفارس وكذا البياض
والالابيض نفعاً على المصنف لانهما داخلان على تقديره في المتضادين لان المتضادين على تفسيره
هما المتقابلان الا ان لا يكون أحدهما سلباً للآخر ولا يتوقف تعقل كل منهما على الآخر ولا شك في
صدقه على البياض والالابيض مثلاً على تقدير انتفاء السلب في الحقيقة لانهم الا ان يكون مقصوده الابراد
على الجمهور لا المصنف والحق ان دخول مفهوم كلة لافي مفهوم الالابيض يكفي في خروج البياض
والالابيض عن المتضادين وان المراد بالسلب الذاتي عن مفهوم المتضادين والمتضادين يعمه اذ لا وجه
لاحداث اصطلاح جديد

(قوله فيبينهما تقابل خارج عن الاقسام الاربعة) الظاهر انه اعترض على المصنف حيث عهد

الأربعة كما أشرنا إليه فن زعم ان بين الفرس والافرس تقابل الایجاب والسلب مطلقا
 فقدسها إلا ان بنى ذلك على الشبه والنظر الى الظاهر **خاتمة** لامة صمد الحادى عشر
 (التقابل بالذات انما هو بين السلب والایجاب) لان امتناع الاجتماع بينهما انما هو بالنظر
 الى ذاتيهما (وغيرهما من الاقسام انما يثبت فيها التقابل لان كل واحد منهما مستلزم لسلب
 الآخر ولولاه) أى لولا استلزام كل منهما لسلب الآخر (لم يتقابلا فان معنى التقابل ذلك)
 أى استلزام كل منهما لسلب الآخر فلولا ان كل واحد من السواد والبياض يستلزم عدم
 الآخر لم يتقابلا أصلا فالتنافى بين السلب والایجاب بالذات وفى سائر الاقسام بتوسطهما

(قوله كما أشرنا إليه) فها سبق بقوله بخلاف مفهومى البیاض والالابیاض فانه يتمتع الخ
 (قوله الا ان بنى على الشبه الخ) أى شبه الاعتبار الثانى بالاعتبار الاول فى كون المفهومين فى كل
 منهما فى غاية التبعاد فیراد بالایجاب وجود أى معنى كان سواء كان وجوده فى نفسه أو وجوده لغيره بالسلب
 لا وجود أى معنى كان سواء كان لا وجوده لغيره فى نفسه أو لا وجوده على ما وقع فى الشفاء فحينئذ يدخل نحو
 البیاض والالابیاض بالاعتبار الثانى فى المتقابلين بالایجاب والسلب وبما ذكرنا نلهم ان ما قبل من أن مافى
 الشفاء من تعميم الایجاب والسلب يدفع ماذكره الشارح قدس سره لیس بشئ لان خلاسته أن تقابل الایجاب
 والسلب بحسب الحقيقة لا يوجد فى المفردین وبحسب الظاهر يوجد فهما اذ نحو البیاض والالابیاض خارج
 عنه اذا أريد بالایجاب والسلب ماهو فى الحقيقة وهو لا ینافی التعمیم المستفاد من الشفاء
 (قوله التقابل بالذات) بمعنى انتفاء الواسطة فى الاثبات والثبوت والعروض كما يدل علیه تعلیل
 الشارح قدس سره

(قوله انما يثبت فيها التقابل لان الخ) فى جميعها يتحقق الواسطة فى الثبوت فهذا الحكم لا ینافی
 ما تقدم من أن الوحدة والكثرة لا تقابل بينهما بالذات بل بواسطة المکیالية والمکیلیة لان بالذات هناك
 فى مقابلة بالعرض

(قوله بتوسطهما) أى هما واسطة فى الثبوت

الانسان والا انسان من الایجاب والسلب بل على من حصر التقابل فى الاربعة مطلقاً وقد یحاج بان
 الشیخ قال فى الشفاء ان المتقابلين بالایجاب والسلب ان لم یحتمل العدم والكذب فیسقط كالفرسية
 والافرسية والا فربك كفولنا زيد فرس زید لیس بفرس فن حصر التقابل فى الاقسام الاربعة أراد
 بالایجاب والسلب المعنى العام الذى ذكره الشیخ وان كان اطلاق الایجاب على أحد قسمى العام على سبیل
 الشبه والمجاز نعم من حصر التقابل فى الاربعة وأراد بالایجاب والسلب المعنى الخاص ورد علیه
 بطلان الحصر

[قوله وغيرهما من الاقسام الخ] اما فى تقابل النضاد والنضایف فظاهر وأما فى تقابل العدم

ولاشك ان التناقى في الذات أقوى وأيضاً (فالخير فيه أنه ليس بشرو هو) أي نفي الشر عن الخير أمر (عارض) له خارج عن ماهية الخيرية (وفيه أنه خير وهو ذاتي) (للخير ليس بخارج عن ماهيته (وكونه شرا ينفي) عنه (كونه عارضاً) له وهو نفي الشرية (وآتونه ليس خيراً ينفي) عنه (الذاتي) (لذي هو الخيرية (والنافي للذاتي أقوى) في النفي وامتناع الاجتماع من النافي للعرضي (فهو) أي تقابل السلب والايجاب (أقوى التقابلات وقيل بل) (الأقوى هو) (التضاد اذ فيهما) أي في المتضادين (مع السلب) (الضمني) (أمر آخر زائد وهو غاية الخلاف) (المعتبرة في التضاد الحقيقي

﴿ المرصد الخامس في الدلة والمعاول ﴾

لما كانت العلية والمعلولة من العوارض الشاملة للموجودات على سبيل التقابل كالامكان

(قوله ان التناقى في الذاتي أقوى) لكونه مقتضى الذات كوجود الواجب

(قوله غاية الخلاف المعتبر الخ) يعنى أن غاية الخلاف وان تحقق في المتقابلين في الايجاب والسلب

فهي ليست بمنزلة فهما بخلاف المتضادين فيكون تناقضهما أشد

(قوله لما كانت الخ) يعنى أنه لما كانت حال العلية والمعلولة في عدم شمول كل واحد منهما لجميع

الموجودات بناء على أن برهان التطبيق قام على وجوب الانتهاء في طرف العلية والمعلولة فلا بد من علة

والمسكة فلان مفهوم العمى سلب البصر مقيداً بكون المحل قابلاً له وهذا السلب المقيّد مستلزم

لسلب البصر مطلقاً

[قوله والنافي للذاتي أقوى] اعترض عليه بأن العرضي اذا كان لازماً كان رافعه رافعاً للمازوم أيضاً

وان لم يكن لازماً لم يكن رافعه منافعاً لعروضه لا يقال ان الرافع بلا واسطة يكون أقوى من الرافع بواسطة

الافتقار في التأثير الي غيره لانا نقول النار القوية قد تسخن بالواسطة تسخيناً أقوى من تسخين النار

الضعيفة المؤثرة بلا واسطة فلم لا يكون الامر ههنا كذلك والحق ان رفع الذاتي اذا كان رفعاً للعناية

نفسها كما ادعاء الشارح فيما سبق يكون رافع للذاتي أقوى في النفي والمعاودة من الرافع للعرضي لان رفعه

مستلزم لرفع العناية لا نفسه

[قوله وقيل بل الاقوى هو التضاد] قاله صاحب التجريد على ما في بعض نسخه ورد بأنه لا يتصور

اختلاف فوق التناقى الذاتي بأن يكون أحدهما صريح سلب الآخر وقيل معنى كلامه أن أشد الانواع في

التشكيك هو التضاد لان قبول القوة والضعف في اصنافه من الحركة والسكون والحرارة والبرودة

والسواد والبياض وغير ذلك في غاية الظهور بخلاف البواقي

(قوله لما كانت العلية والمعلولة الخ) لا ينبغي ان المناسب لما أورده المصنف في أول المواقف الثاني من

والوجوب أورد مباحثهما في الأمور العامة وفيه مقاصد عشرة (١) المقصد الأول (٢) تصور احتياج الشيء إلى غيره ضروري (٣) حاصل بلا اكتساب فإن كل أحد احتياجه إلى أمور واستغناؤه عن أمور والتصور السابق على التصديق الضروري مطلقاً أولى بأن يكون

لا تكون معلولاً ومن معلول لا يكون علته وشمولها لجميع الموجودات على سبيل التقابل كحال الوجوب الذاتي والامكان الخاص أورد مباحثها في الأمور العامة وفيه إشارة إلى أن مافعله الامام في كتابه الماخص والمباحث المشرقية حيث جعل الوجوب والامكان من الأمور العامة دون العلية والمعلولية تحكم وما قيل إن مراده أن إيراد مباحثهما في الأمور العامة مبنى على التفسير الثاني للامور العامة لاهل تفسير المصنف لانه يلزم أن يكون مباحث العلية المذكورة استطراداً فليس بشيء أما أولاً فلان بناء إيراد المصنف على تفسير لم يذكره إنما لامعني له وقراءة أورد على الجهول يجعله كلام الشارح قدس سره لغواً وأما ثانياً فلان لزوم الاستطراد ممنوع ولو سلم فهو لازم في الوجوب أيضاً كما ذكره الشارح قدس سره سابقاً وأما ثالثاً فلان التفسير الثاني وهو ما يشعل المقرومات بأسرها لا بالموجودات فقط وأما رابعاً فلان حينئذ يصير قوله كالوجوب والامكان مستدركا

(قوله تصور احتياج الشيء) ولو بالوجه

(قوله كل أحد) قدر على ألا اكتساب أولاً

(قوله مطلقاً) أي الضروري بالنسبة إلى الكل حتى البله والصبيان

تفسير الأمور العامة بما لا يختص بقسم من أقسام الموجودات التي هي الواجب والجوهر والعرض إن يقال إيراد مباحثهما في الأمور العامة لعدم الاختصاص المذكور لكن لما لم يكن ذلك لعدم ظاهراً في العلية عند أهل السنة لما تقرر من قواعدهم وسبق في المقصد الرابع من المرصد الخامس في أحكام النظر وسيصرح به في المقصد العاشر من هذا المرصد أيضاً من أنه لا علاقة بوجه من الوجوه بين الممكنات ولا علية وإنما خلق البعض عقيب البعض بإجراء العادة ليس إلا وكان محل مباحث العلة مع عمومها وكونها أكثر مباحث هذا المرصد على استطراد بعيداً أشار الشارح إلى أن وجه إيراد مباحثهما في الأمور العامة إنما يظهر بناء على هذا التفسير الذي نقله نفسه في صدر الموقف الثاني لاهل تفسير المصنف ولا يبعد أن يقرأ أورد في عبارة الشرح على صيغة الجهول

(قوله واستغناؤه عن أمور) ذكر الاستغناء أما استطرادى أو لانه عدم الاحتياج وضروريته تستلزم ضرورة الاحتياج الذي كلامنا فيه

(قوله على التصديق الضروري مطلقاً) أي بالنسبة إلى الكل حتى البله والصبيان فلا يرد جواز كنية أطراف البديهي ويحتمل أن يكون مطلقاً قيداً للتصور أي بالكلية أو بوجه ما فانه كاف في المطلوب

ضروريا (فالاحتياج اليه) في وجود شيء (يسمى علة) له (و) ذلك الشيء (الاحتياج) يسمى (مملولا والعلة) اما تامة كما سيأتي واما ناقصة والدافصة (اما جزء الشيء) الذي هو المملول (أو) أمر (خارج عنه والاول ان كان به الشيء بالفعل كالحقيقة للسرير فهو الصورة)

(قوله فالاحتياج اليه) سواء كان بنفسه أو باعتبار أجزائه ليشمل العلة التامة المركبة من المادة والصورة والفاعل فانه محتاج اليه باعتبار الفاعل وأما ذاته أعني المجموع فهو محتاج الى مجموع المادة والصورة الذي هو عين المملول احتياج الكل الى جزئه كما سيجيء

[قوله في وجود شيء] أشار بذلك الى ان العلية في العدم مجرد اعتبار عقلي مرجعه عدم عليية الوجود للوجود

(قوله اما تامة كما سيأتي أو ناقصة) يعني ان القسمة الاولى متروكة في الذكر اخذنا را بقرينة قوله ويسمى جميع ما يحتاج اليه الشيء علة تامة والكلام في ان العلة التامة اذا كانت مشتملة على المادة والصورة يصدق عليه تعريف العلة بمعنى المحتياج اليه أولا سيجيء تحقيقه

(قوله ان كان به الشيء بالفعل) البناء الملازمة أي ما يقارن لوجود وجود الشيء بمعنى ان لا يتوقف [قوله فالاحتياج اليه في وجود شيء] يسمى علة [قبل المملول اذا كان مركبا لجميع أجزائه التي هي عينه يكون جزءا من العلة التامة والجزء لا يكون محتاجا الى الكل بل الامر بالعكس فاطلاق لفظ العلة عاينها اصطلاح آخر لا بمعنى المحتياج اليه وكيف والاحتياج يستلزم التقدم والعلة التامة في الصورة المذكورة لا تتقدم على المملول لازمانا ولا ذاتا كما سيصرح به وقد يقل جزء العلة التامة كل واحد من المادة والصورة لاجتماعهما والا لزم كون المملول عين العلة لان جزء العلة علة ونظيره ما ذكره المحققون من أن أجزاء العدد الذي يتوهم تركبه من الاعداد هي الوحدات لا تلك الاعداد مثلا الاثنان ليس جزءا من العشرة وقد سبق تحقيقه والانصاف ان كلا من المادة والصورة كما أنه داخل في قوام العلة التامة للمملول المركب كذلك مجموعهما والاثنان انما لا يكون جزءا من العشرة بناء على ما سبق من امكان تصورهما بالكنه بدون تصور العلة التامة بالكنه بدون تصور هذا المجموع وكذا لزوم كون جزء العلة علة متنوع واما كون جزء العلة علة فانما هو على تقدير التسليم في جزء العلة بمعنى المحتياج اليه وقد يقال المراد بالاحتياج المأخوذ في تفسير العلة أهم من الاحتياج الواحد والاحتياجات المتعددة والثانية موجودة في العلة التامة باعتبار اجزائها المنفردة والتقدم وكذا لزوم كون جزئها علة انما يلزم في المعنى الاول ولك ان تقول المراد بالاحتياج اليه أهم من ان يكون هو نفسه كذلك أو كل واحد من أجزائه المتعددة نظيره ما ذكره الشارح في حواشي الطوالع من ان معنى قولهم الحسد التام تعريف بالداخل دخول جزء من أجزائه

(قوله والعلة اما جزء الشيء) المقسم في عبارة المثنى هو العلة الناقصة كما أشار اليه الشارح ولا يرد مجموع المادة والصورة لما عرفت من انه الاول لاعلة ولو سلم فالوحدة النوعية باعتبار العلية معتبرة في المقسم (قوله والاول ان كان به الشيء بالفعل) البناء للسببية القريبة وتقديم الجار والمجرور للحصر والاستفاد

لا يقال صورة السيف قد تحصل في الخشب مع أن السيف ليس حاصلًا بالفعل لأننا نقول الصورة السيفية المعينة اذا حصلت بشخصها حصل السيف بالفعل قطعاً وليست الحاصلة في الخشب عين تلك الصورة بل فرد آخر من نوعها (وان كان) الشيء به (بالقوة كالخشب له) أي

بعد وجوده على شيء آخر نخرج مادة الافلاك وأجزاء الجزء الصوري لمادة المركب كمصور الخشب للتميز فانها أجزاء مادية بالنسبة الى المركب وحمله البناء على السببية القريبة مع عدم صحته في مابه الشيء بالقوة يحتاج الى القول بان العلة الثامة والفاعل سببان بعيدان بواسطة الصورة

• (قوله لا يقال الخ) ليس مراده النقض بالصورة النوعية للسيف الحاصلة في الخشب بان يقال الصورة النوعية للسيف حاصلة في الخشب مع عدم حصول نوع السيف على ما فهم لان نوع الصورة السيفية ونوع السيف لا وجود لها بالفعل بل بالصورة الشخصية الحاصلة في الخشب المخصوصة كما هو الظاهر المتبادر من العبارة

(قوله مع ان السيف الخ) لعدم ترتيب آثار السيف عليه

(قوله الصورة السيفية المعينة) وهي التي تحصل في الحديد المعين

(قوله بل فرد آخر من نوعها) به يتحقق بالفعل ما يشبه السيف وتحقق فرد من نوع الصورة السيفية

منه ان الصورة هي السبب القريب لحصول الشيء بالفعل البتة حتى لو جاز وجودها بدون المادة المسكن مستانزما لحصول المركب بالفعل البتة فيخرج المادة التي يلازمها الصورة كالمادة الفلكنية فان وجود الفلك وان كان معها بالفعل لكن لا بها ويخرج أيضاً كل من جزئي الصورة المركبة اذا ثبت أما جزؤها الاول فظاهر وأما جزؤها الثاني فلان لجزئها الاول مدخلا قريباً في وجوب حصول المركب بالفعل وقد اعتبرنا لحصر فان قلت اذا خرج من تعريف الصورة جزؤها الاخير ولا شك في عدم دخوله في تعريف المادة مع دخوله في المقسم بطل الانحصار قلت المقسم علة الشيء بلا واسطة اعني المحتاج اليه أولاً وبالذات والمعقول انما يحتاج أولاً وبالذات الى كل من المادة والصورة وأما الاحتياج الى جزئها فانها هوائية وبالعرض وبهذا التقدير يظهر اندفاع الاعتراض بصدق تعريف المادة على غير الاخير من أجزاء الصورة وذلك لان ما عبارة عن العلة بلا واسطة ويظهر أيضاً جواز اخراج كل من جزئي الصورة بهذا الطريق أيضاً هذا غاية توجيه المقام وان اشتد على نوع تكلف لتصبح الكلام مع انه بعد محل اللام

(قوله لا نقول الصورة السيفية المعينة) أي تعيناً نوعياً باعتبار حلولها في المادة الحديدية والمراد بمحصولها بشخصها حصول شخص منها

(قوله عين تلك الصورة) أي الصورة السيفية المعينة تعيناً نوعياً

(قوله بل فرد آخر من نوعها) هذا على حذف المضاف أي شبه نوعها اذا لو تحقق فرد من نفس

نوعها وجب ان يتحقق فرد من نوع السيف وهذا ظاهر لزوماً وبطلاناً

[توهمه وان كان الشيء به بالقوة] المناسب لما سبق ان يقرر هكذا وان كان مابه الشيء بالقوة لينفذ

للسرير (فهو المادة) وليس المراد بالعلة الصورية والمادة ما يختص بالجواهر من المادة والصورة الجوهريتين بل ما يعمهما وغيرهما من أجزاء الاعراض التي توجد بها الاعراض اما بالفعل أو بالقوة (ولها) أى للمادة (أسماء) متعددة (باعتباريات مختلفة فائدة) وطينة (اذا توارد عليها الصور مختلفة وقابل) وهوى (من جهة استعدادها للصور وعنصر اذا منها يتبدأ التركيب واسطة من اذاليها ينتهى التحليل) وقد يكس ويفسر كل من العنصر والاسطة من تفسير الآخر (وهاتان) أى الصورة والمادة (علتان للماهية) داخلتان في قوامها (كما انهما علتان للوجود) أيضاً لتوقفه عليهما (فيخصان باسم علة الماهية تميزا لهما عن الباقيتين المشاركتين ايها في علية الوجود) (والثاني) أعني ما يكون خارجا عن المعلول (اما ما به الشيء

لا يستلزم تحقق فرد السيف انما يلزم ذلك لو كان نوع الصورة السيفية مختصاً بنوع السيف ولو سلم الاستلزام فليترجم تحقق فرد من السيف أيضاً ونقول ان الآثار المراتبة على السيف الحديدي ليست آثاراً لنوع السيف بل لصفته وهو السيف الحديدي فتدبر فانه قد زل فيه أقدام الناظرين [قوله وليس المراد بالعلة الصورية الخ] أى في عبارات القوم

(قوله بل ما يعمهما الخ) فاطلاق المصنف الصورة على العلة الصورية والمادية مبنى على التسامح (قوله ولها أسماء) أى يطلق على المادة هذه الاسماء ولو باعتبار بعض افرادها وهي المواد الجوهرية فلا يرد ان العلة المادية للاعراض لا يطلق عليها هذه الامماء (قوله ما به الشيء) الباء للسببية فان الفاعل هو المعطى لوجود الشيء

الحصر ويخرج كل من جزئي المادة على قياس ما تحققت لكن الشارح اعتمد على السياق في افادة الحصر فلم يبال بتأخير الجار والمجرور مع انك قد عرفت خروجه بوجه آخر ثم المراد ما قاله الشيخ في الشفاء من ان المادة هي ما لا يكون باعتباره وحده للمركب وجود بالفعل بل بالقوة والصورة انما يصير المركب هو هو بمصولها حتى لو جاز وجود الصورة بدون المادة لسكان مستلزما لحصول المركب بالفعل كما أشرفنا اليه (قوله وليس المراد بالعلة الصورية والمادية الخ) المفهوم من هذا الكلام ومن اطلاقهم أيضاً عموم العلة الصورية والمادية بحسب الاصطلاح للجواهر والاعراض فقله في حاشية المطالع وحاشيته الصفري اطلاق المادة والصورة في تعريف الفكر على سبيل التشبيه والحجاز لاختصاصهما بالاجسام على تأمل كما قد نهماك عليه في مباحث النظر

(قوله والثاني أعني ما يكون خارجا عن المعلول) قد يكون ما به المعلول جزءا منه كما في المركب من الواجب والممكن فلينبني ان نخص كلامه بما كل جزء منه ممكن ثم كون التجار فاعلا للسرير انما هو بحسب متفاهم العرف والا فهو في التحقيق باعتبار حركته المخصوصة معدل للسرير

كالنجار له) أى للسريـر (وهو الفاعل) والمؤثر (واما ما لاجله الشئ كالجلوس عليه وهو الغاية) أى العلة الغائية (وهاتان) العلتان أعني الفاعل والغاية (بمخصان باسم علة الوجود) لنواقفه عليهما دون الماهية (والاوليان) وهما المادة والصورة (لا توجدان الا للمركب) وهو ظاهر (والغاية لا تكون الا لفاعل بالاختيار) فان الموجب لا يكون لفعلة غائية وان جاز ان يكون لفعلة حكمة وفائدة (وقد يسمى فائدة فعل الموجب غاية أيضاً تشبيهاً) لها بالغاية الحقيقية التي هي علة غائية للفعل وغرض مقصود للفاعل (والغاية معلولة في الخارج وان كانت علة في الذهن) فان الجلوس على السرير مثلاً معلول بحسب الخارج لوجود السرير وعلة له بحسب تصورده وحصوله في الذهن (فلها) أى للغاية (علاقته العلية والمعلولية) بالقياس الى شئ واحد لكن باعتبار وجودها الذهني والخارجي (ويسمى جميع ما يحتاج اليه الشئ) في ماهيته ووجوده أوفى وجوده فقط (علة تامة) وفي لفظ الجميع نوع اشعار

- (قوله كالنجار) التمثيل مبنى على المسماحة فانه فاعل للحركات المعدة للسرير
- (قوله وهو الفاعل) والمجموع من الواجب والممكن وان كان فاعله جزءاً منه لكن ليس فاعليته إلا باعتبار فاعليته للممكن فيكون خارجاً عن المعلول
- (قوله دون الماهية) باعتبار قوامها فهذا لا يتوقف على عدم كون الماهيات بمجولة
- (قوله لا تكون الا لفاعل بالاختيار) وان كان الفاعل بالاختيار يوجد بدونها كالواجب تعالى عما لا شعورية
- (قوله تشبيهاً الخ) [من حيث ترتب كل منهما على الفعل
- (قوله بحسب تصورده وحصوله في الذهن) [من حيث ترتبه على المعلول
- (قوله أوفى وجوده فقط) [كافي للمعلول البسيط
- (قوله نوع اشعار الخ) [انما قال ذلك لانه يمكن توجيهه بأن المراد به ما لا يحتاج الى أمر غيره

[قوله واما ما لاجله الشئ كالجلوس الخ] ظاهر كلامه يدل على ان العلة الغائية نفس الجلوس فان قات المقرر انتفاء المعلول بانتفاء جزء من علته التامة مع عدم انتفاء السرير بانتفاء نفس الجلوس وان اعتبر العلة الغائية تصور الجلوس يرد عليه ان الغاية معلولة في الخارج كما صرح به ولا يستقيم هذا في نفس التصور فالت العلة الغائية نفس الجلوس لكن عليته في الذهن أى باعتبار تصورده ويلزم من انتفاء الجلوس بهذا الاعتبار انتفاء المعلول اذ مآل المعنى حينئذ انتفاء تصوردها

(قوله والغاية لا تكون الا لفاعل بالاختيار) مراده ان العلة الغائية لا تكون الا للاختيار لا انه يلزم العلة الغائية لكل فاعل مختار اذ أفعال الله تعالى غير معللة بالأغراض عند الاشاعرة وقوله بعد هذا أو مع الغاية كافي البسيط الصادر عن المختار مبنى على مذهب غيرهم وعلى التجوز والاحتمال الصرف (قوله وفي لفظ الجميع نوع اشعار الخ) انما قال نوع اشعار بما الى امكان توجيهه بأن المراد ان لا يبقى شئ يحتاج اليه

وجوب التركيب في العلة النامة وذلك غير واجب ألا ترى الى قوله (وانها) أى العلة النامة (قد تكون علة فاعلية) اما وحدها كالفاعل الموجب الذى صدر عنه بسعيط اذا لم يكن هناك شرط يعتبر وجوده ولا مانع يعتبر عدمه واما امكان الصادر فهو معتبر في جانب المعلوم ومن تمته فاننا اذا وجدنا ممكناً طالبنا علته (أو مع الغاية كما في البسيط) الصادر عن

[قوله ومن تمته] فكأنه قيل ما يحتاج اليه الشيء الممكن في وجوده فلا يعتبر في جانب العلة لان ما هو معتبر في المحتاج لا يعتبر في المحتاج اليه وما أورد عليه من ان اعتباره في جانب المعلوم لا يقتضي عدم اعتباره في جانب العلة كالعلة المادية والصورية فمدفوع بأن المعلوم في المركب حقيقة هو التركيب والتأليف بين المادية والصورية كما نص عليه في الاشارات فلا يكونان معتبرين في جانب المعلوم قياً ، انه يشكل بالتأثير والاحتياج والوجود المطلق الزائد على ماهية التي هو نفس الوجود الخاص بالوجود السابق والجواب انه ليس شيء منها مما يحتاج اليه المعلوم بل هي أمور اضافية يبرزها العقل من استتاع وجود العلة لوجود المعلوم وحكم العقل بأنه ممكن فاحتاج فأثر فيه الفاعل فوجب وجوده فوجد فانما هي في الملاحظة العقلية وليس في الخارج ألا المعلوم الممكن أو العلة الموجبة لوجوده فتدبر فانه دقيق وأما رفع المانع فان أريد به المانع في نفس الأمر فيجوز أن لا يكون فيه مانع وان أريد به المانع الفرضي فانما يستلزم التركيب الفرضي لا في نفس الأمر

لا ان تكون مركبة اليه

(قوله وذلك غير واجب الا ترى الخ) قال قلت للعلة ماهية ووجود وكل منهما محتاج اليه فيلزم التركيب ولو اعتبر وجوده الخاص عين ماهيته فلا شك في زيادة الوجود المطلق قلت زيادة الوجود المطلق بحسب الواقع لا يستدعي احتياج المعلوم الى وجود مطلق زائد على ذات العلة كيف ولا وجود مطلقاً عند الشيخ الاشعري ومتابعيه في ذلك والوجود الخاص عين لعله مع تمام وجود المعلوم فليتأمل فان قلت كل يمكن مسبوق وجوده بوجوده به كما تقرر عندهم حينئذ يكون الوجوب من جملة الموقوف عليه فيلزم التركيب قلت وجوب كون الوجوب السابق على تقدير تحققه جزءاً من العلة النامة وان أشار اليه صاحب الشفيع وأنتكر بهذا سبق الوجوب غير صحيح لازوم تقدمه على نفسه لانهم صرحوا بكونه أثر العلة النامة متأخراً عنها مع لزوم تقدمه عليها على تقدير كونه جزءاً منها وهو محل لكن أشار الفاضل التفنيزاني الى جوابه بأن الوجوب عندهم يؤكد الوجود فلم يعتبره جزءاً من العلة النامة بل اعتبروه أثراً لها ومقصود الشارح هو التنبيه على ان في تعريفهم مساحة لاشعار لفظ الجميع بوجوب التركيب مع عدم وجوبه عندهم بمقتضى قاعدتهم فلا اشكال هذا غاية ما يقال فان قلت ارتفاع الموانع شرط وعدم تصور المانع لا يضر في التوقف فيلزم التركيب قلت ان اعتبر ارتفاع الموانع كاشفاً عن شرط وجودي فالأمر ظاهر اذ لا يتوقف المعلوم على شرط وجودي أصلاً والا فالتركيب على تقدير عدم تصور المانع يكون

الختار (وقد تكون مجتمعة من الاربع) المذكورة (كما في المركب) الصادر عن المختار وقد تكون مجتمعة من ثلاث منها كما في المركب الصادر عن الموجب (والعلة الناقصة متقدمة) على المعلول تقدماً ذاتياً سواء كانت داخلة فيه أو خارجة عنه وأما التقدم الزماني فيجوز الا في العلة الصورية فإنها مع المعلول في الزمن (وأما العلة التامة) على تقدير تركيبها من أربع أو ثلاث (فجميع أمور كل واحد منها متقدم) فتقدمها على المعلول بمعنى تقدم كل واحد من أجزائها عليه مما لا شك فيه (وأما تقدم الكل من حيث هو كل ففيه نظر اذ مجموع الأجزاء المادية والصورية (هو الماهية) بعينها من حيث الذات (ولا يتصور تقدمها) أى تقدم الماهية (على نفسها فضلاً عنها) أى عن تقدمها على نفسها (مع انضمام أمرين آخرين) هما الفاعل والغاية (اليها) والحاصل أن مجموع المادة والصورة هو عين الماهية بحسب الذات فلا يمكن (قوله ولا يتصور الخ) لاشعك أن المعلول في الماهية المركبة من المادة والصورة إنما هو التركيب والانضمام فاللازم تقدم المادة والصورة على التركيب والانضمام فتقدم العلة التامة لا يستلزم تقدم الماهية على نفسها وأمرى كيف خفي هذا على الفحول . .

(قوله ان مجموع المادة الخ) قد يقال أن المادة والصورة متفرقتان في جانب العلة ومن حيث الحول والاجتماع عين المعلول فلا تقدم لشيء على نفسه ورد بان الحول والاجتماع ان كان ما يتوقف عليه المعلول يكون معتبراً في العلة أيضاً فيلزم تقدم الشيء على نفسه وان لم يكن كذلك فلا وجه لاعتباره في المعلول والجواب انه لازم لوجود المعلول وان لم يكن موقوفاً عليه

فرضاً لاحتمالاً هذا بقي ههنا بحث وهو ان المعلول كما يتوقف على ذات الفاعل يتوقف على امكان فاعليته وان مادية الممكن علة قابلة على ان اعتبار امكان الصادر في جانب المعلول لا يمنع اعتباره في جانب العلة أيضاً الا يري ان كلا من الجزء الصوري والمادى مع انه جزء من المعلول جزء من العلة التامة أيضاً فلو كان الامكان جزءاً من العلة التامة مع كونه صفة للمعلول ومعتبراً فيه لم يلزم محذور وأيضاً لما كان الامكان من شرائط التأثير لم يوجد مؤثر بلا اشتراط أمر في تأثيره فليتأمل

[قوله والعلة الناقصة متقدمة] قد شبهناك على ان مجموع المادة والصورة ليس علة ناقصة وان كان جزءاً من العلة التامة

(قوله وأما تقدم الكل من حيث هو كل) فيه بحث لانهم اعتبروا الوجوب السابق أنرا للعلة التامة وان كانت مركبة فهي سابقة عليه والسابق على السابق أولى بأن يكون سابقاً فتأمل

(قوله فضلاً عنها مع انضمام أمرين آخرين) نوضحه ان الماهية اذا انضمت الى أمرين كانت متقدمة على مجموع المركب من الماهية والأمرين تقدماً ذاتياً وإذا كان هذا المجموع متقدماً على الماهية كانت الماهية

تقدم هذا المجموع على الماهية تقدماً ذاتياً لان التغاير الاعتباري بالاجمال والتفصيل لا يجدي هنا
 نفعا بخلافه في باب التعريف فاذا ضم الي ذلك المجموع امران أو امر واحد فكيف يتصور
 تقدمه على الماهية واذا كانت العلة التامة هي الفاعل وجده أو مع الغاية كانت متقدمة على
 الملول بلا اشكال (فان قيل قد تركت قسما) من العلة الناقصة (وهو الشرط) فانه من
 جملة ما يحتاج اليه الشيء في وجوده وجزء أيضا من العلة التامة فليست العلة الخارجية
 منحصرة في الفاعل والغاية (قلنا انه جزء للفاعل بالحقيقة لان المراد بالفاعل هو

(قوله لان التغاير بالاجمال الخ) لان الكلام في تقدم المادة والصورة على الماهية ذاتا لا تصورا
 (قوله فكيف يتصور الخ) لانه يلزم حينئذ تقدم الشيء على نفسه بمرتبتين وهذا معنى قوله فضلا
 عنها مع انضمام امرين آخرين
 (قوله وهو الشرط) أي ما يتوقف الشيء على وجوده ولا يكون من الاقسام المذكورة فالتعرض
 لارتفاع المانع زيادة على الجواب تمهيدا للسؤال والجواب الآتين
 (قوله فانه من جملة ما يحتاج اليه الخ) الاول لاثبات أصل العلية والثاني لاثبات كونه ناقصة
 (قوله انه جزء للفاعل بالحقيقة) متعلق بالجزء أي جزء حقيقة وان لم يكن جزءا ظاهرا أو بالفاعل
 أي جزء بما هو فاعل حقيقة فان الفاعل حقيقة ما يتصف بالفاعلية بالفعل وأما ذات الفاعل فهو من
 شأنه الفعل

متقدمة على نفسها بمرتبتين وهو أشد استحالة من تقدمها على نفسها بمرتبة واحد وأيضا يلزم من التقدم
 في صورة الانضمام مع تقدم الشيء على نفسه تقدم الجزء على الكل ولا شك ان الفسادين أخس من الواحد
 وهذا معنى قوله فضلا عنها الخ

(قوله لان التغاير بالاجمال والتفصيل لا يجدي هنا) لان الكلام في تقدم مجموع المادة والصورة على
 الماهية ذاتا لا تصورا والتغاير المذكور لا يجدي فيه وانما يجدي في التقدم بحسب التصور المعبر في باب
 التعريف وما ينبغي ان يعلم ان قوله بخلافه في باب التعريف ليس شرحا لكلام المصنف بل هو استطراد
 وقع في أثناء بيان الحاصل والا فقد ذكر المصنف فيما سبق ان معنى تقدم الحد على الحدود تقدم كل جزء من
 أجزائه عليه لا ان يكون الحد نفسه متقدما على الحدود بالتغاير الاعتباري بالاجمال والتفصيل وان قال به القاضي
 الارموي فليتامل

(قوله وجزء أيضا من العلة التامة) هذا تأكيد لقوله فانه من جملة ما يحتاج اليه الشيء في وجوده
 قيل ولك ان نعمله على التأسيس بناء على ان في لفظه أيضا اشعارا بأنه كسائر الاجزاء لا انحطاط له حتى
 لا يعتد به ولا يمد من العلة وأنت خبير بأن التشبيه بشعر بالانحطاط في المشبه
 (قوله لان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية) قيل هذا لا يفيد لان مقصود السائل ان نفس

المستقل بالفاعلية) والتأثير (ولا يكون كذلك الا باستتباع الشرائط وارتفاع الموانع) فوجود الشرط وعدم المانع من تامة الفاعل فلا حاجة الى الافراد بالذكر وقد يجهلان من تامة المادة لان القابل انما يكون قابلاً بالفعل عند حصول الشرائط وارتفاع الموانع ومنهم من

(قوله هو المستقل بالفاعلية) سواء كان مستقلاً بنفسه أو بمدخلية أمر آخر فالمراد بما به الشيء ما يستقل بالسببية والتأثير كما هو المتبادر سواء كان بنفسه أو بانضمام أمر اليه فيكون ذكر هذا القسم مشتملاً على ذكر أمور ثلاثة الفاعل المستقل بنفسه وذات الفاعل والشرائط وعلى أن كلا منها مما يحتاج اليه المعلوم وعلى أنها ناقصة انما المتروك تفصيله وبيان اشتباهه على الأمور الثلاثة وقس على هذا التقرير في جانب المادة بأن المادة هو القابل والقابل لا يكون قابلاً بالفعل الا بحصول الشرائط فالمراد بما به الشيء بالقوة الجزء الذي يكون به الشيء قابلاً بالفعل سواء كان بنفسه أو بانضمام أمر آخر اليه فيكون ذكر هذا ذكره للأمور الثلاثة انما المتروك التفصيل وبما ذكرنا لرفع ما قيل سلمنا أن المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية وبالمادة هو القابل بالفعل لكن كل ما ذكرناه من الشرائط والآلات ورفع المانع والمعد مما يحتاج اليه المعلوم ولا يصدق عليه انه جزء منه ولا مانع له ولا ملازم له ولا نفي بعدم الحصر في الاقسام الا وجود شيء يصدق عليه المقسم ولا يصدق عليه شيء من الاقسام وقد يقال في توجيهه بأن المراد أن المعلوم يحتاج أولاً الى الفاعل المستقل والقابل بالفعل واحتياجه الى ما ذكرنا هو بواسطة احتياجهما اليه فيكون تلك الأمور من العلل بواسطة والمقسم هو علة الشيء بلا واسطة ورد بأنه يخرج عن قسمة العلة الغائية لأنها علة العلية الفاعل فيكون علة بواسطة

الشرط مثلاً داخل في المقسم لان المعلوم يحتاج اليه ولا يصدق عليه انه جزء المعلوم ولا مانع ولا ملازم له ولا معنى لعدم الحصر الا وجود شيء يصدق عليه المقسم ولا يصدق عليه شيء من الاقسام ولا يفيد كونه جزءاً من بعض الاقسام وأجيب بأن مراده ان الشرط مثلاً جزء للفاعل فلا احتياج اليه ثانياً وبالعرض أي بواسطة احتياج الفاعل المستقل اليه والمقسم كما أشرنا اليه هو المحتاج اليه أولاً وبالذات وهو القابل بالفعل والفاعل بالاستقلال فلا ضير في خروج نفس الشرط من الاقسام لكن يبقى شيء وهو انه كان يجب ان لا يذكر العلة الغائية حينئذ لانهم صرحوا بأنها مؤثرة في مؤثرية الفاعل لافي وجود المعلوم فلا احتياج اليه بواسطة احتياج الفاعل بالفعل اليها لا أولاً وبالذات

(قوله أي باستتباع الشرائط وارتفاع الموانع) ارتفاع الموانع عند المنصف من قبيل الشرائط ولذا اكتفى في السؤال بذكر الشرائط وأفرد بالذكر ارتفاع الموانع وهنا عطفًا للاختصاص على العام خلفاء أمره (قوله وقد يجهلان من تامة الخ) لاشك ان جعل الادوات من تامة المادة بعيد جداً فالاولى جعله من تامة الفاعل كما سنذكره الا ان قوله ومنهم من جعل الخ ربما يشعر بترجيح الجعل الاول على الثاني

جعل الادوات من تمة الفاعل وما عداها من تمة المادة (فان قلت) لما جعل ارتفاع الموانع جزءاً للفاعل أو القابل بل اذا جعل مما يحتاج اليه الشيء في وجوده (فعدم المانع جزء من علة الوجود وانه خلاف الضرورة) الشاهدة بأن العدم لا يكون كذلك (قلنا عدم المانع لا تحقق له في نفس الامر ولا يتميز له ولا ثبوت فكيف يكون مبدأ لوجود الغير نعم انه) أي عدم المانع (قد يكون كاشفاً عن شرط وجودي كعدم الباب المانع للدخول فانه) أي عدم الباب (كاشف عن وجود فضاء له قوام يمكن النفوذ فيه وكعدم العمود المانع لسقوط السقف فانه كاشف عن وجود مسافة يمكن تحريك السقف فيه) أي في الامر الممتد الذي هو المسافة (للسقوط الا أنه ربما لا يعلم) الشرط الوجودي المعتبر في علة الوجود (الا بلازم عدمي فيعبر عنه بذلك) اللازم العدمي كما في المثالين المذكورين (فيسبق الى الازهاق انه) أي ذلك العدمي (مؤثر) في الوجود ومعتبر في علته وليس كذلك فظهر أنه الأمور الداخلة في العلة التامة كلها وجودية فتكون هي أيضاً موجودة بوجود أجزائها بأسرها ثم التحقيق أن بديهية العقل لا تجوز كون العدم مؤثراً في الوجود مفيداً له ولكن تجوز أن

(قوله لما جعل الخ) أشار بتقدير اشترط الى أن الغاء في قوله فعدم المانع للدلالة على أن منشأ السؤال ما تقدم كما أن مورده ذلك وان هذا السؤال لاتعلق له بالجواب عن بطلان الحصر لان اعترافه بأن رفع المانع ليس مما يحتاج اليه اعتراف بعدم بطلان الحصر به (قوله وانه خلاف الضرورة الخ) فالا اذا علمنا وجود حادث طلبنا بالبديهة عاتيه بل هذا مركز في طبائع الحيوانات المعجم

(قوله مبدأ) أي موقوفاً عليه للوجود في الخارج فانه فرع الثبوت فيه والغير العقلي لا يكفي فيه (قوله نعم انه الخ) هذا هو الجواب وما سبق كان تقريراً لما قاله السابق من أن العدم لا يكون جزءاً من علة الوجود وخلاصته أن الموقوف عليه هو الشرط الوجودي بناء على ثابت من امتناع التوقف على العدمي الا انه لجوالاته عبر عنه بلازمه العدمي وأقيم مقامه فقل انه جزء العلة تجوزا (قوله له قوام) أي يحصل في الخارج بتجدده بما يحيط به احتراز عن فضاء لا قوام له كفضاء خارج العالم فانه لا يمكن النفوذ فيه

(قوله ولكن تجوز أن يتوقف الخ) فانه لاشبهة في توقف الوصول على عدم الحركة المانعة له في العقل والتوقف لاستدعي الغير الخارجي كازعمه المصنف فان التوقف أمر اعتباري مرجعه صحة الترتيب

(قوله فان قلت الخ) يمكن توجيه هذا السؤال بحيث يرجع الى ما سيذكره الشارح بقوله فان قلت لما جعل الخ وحينئذ لا يرد ما أشار اليه بقوله ثم التحقيق الخ

يتوقف التأثير في الوجود على أمر عدي كما تجوز توقفه على أمر وجودي فعلى هذا جاز أن يكون مداخلية الشيء في وجود آخر من حيث وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة وأن يكون من حيث عدمه فقط كالمانع وأن يكون من حيث وجوده وعدمه مما كالمعد اذ لا بد من عدمه الطارئ على وجوده فاقبل من أن العلة التامة الوجود لا بد أن تكون موجودة أريد به أن ماله مدخل بوجوده لا بد أن يكون موجوداً وماله مدخل بعدمه لا بد أن يكون معدوماً وماله مدخل بوجوده وعدمه لا بد أن توجد ثم يعلم هذا معنى وجود العلة التامة وحصولها المقتضى لوجود المعلوم وأما

بالقاء فيكفيه التميز العقلي بمعنى أن العقل إذا لاحظ العدمي ولا حظ بوجود المعلوم يحكم بترتبته على ذلك العدمي لا على وجوده العقلي فلا يرد أنه متوقف على الوجود وأن التوقف ثابت بينهما وإن فرض استثناء العقول فلا يكفيه التميز العقلي فلا بد من القول بأنه كاشف عن الوجودي

(قوله من حيث وجوده وعدمه معاً) بأن يتوقف على عدمه بعد الوجود كما في المعدد على وجوده بعد العدم كالنظام الجيد المتوقف على عدم شرب الماء أولاً وشربه ثانياً وأما نفس الاستعداد فلا يتوقف الوجود على عدمه وإن كان مقارناً له

(قوله من أن العلة التامة للوجود الخ) والتخصيص بالوجود بناء على أن العلية أصالة في الوجود

(قوله وإن يكون من حيث وجوده وعدمه معاً كالمعد) كلامه في حاشية المطالع يفيد ما أنحصار العلة التي يتوقف عليها المعلوم باعتبار وجودها وعدمها في المعدد فكأن مقحمة بحسب المعنى أو بالنظر إلى الأفراد الذهنية وإن أمكن أن يناقش في الانحصار بأن نفس الاستعداد من ذلك القبيل مع أنه من أثر المعدد قال في حاشية المطالع المعدد هو الموجب للاستعداد التام الذي هو القوة القريبة أعني أن يتبهاً القابل للمقبول تيمناً كلفاً لقبوله مقارناً لعدمه حتى إذا وجد فيه بالفعل لم يوصف باستعداده إياه بل بإمكان الانصاف فإنه لازم له لا يفارقه ويكرر أن يدفع المناقشة المذكورة بأن الاستعداد لما كان أثراً للمعد لازماً له أدرج في عداده ولم يعد من أجزاء العلة التامة استقلالاً

(قوله فاقبل من أن العلة التامة للوجود الخ) لا ينبغي أن حاصل ما ذكره أن المراد بوجود العلة التامة حصول الأمور التي لها مدخل في وجود المعلوم ولا شك أن العلة التامة للمعدوم أيضاً لا بد أن تكون بوجودها بهذا المعنى فلا وجه وجبها للتخصيص بالموجود حيث لا إشارة في ذلك القول إلى خصوصيات تلك الأمور حتى يوجه التخصيص بأن بعضها إنما يجري في الموجود دون المعدوم على أن أجزاء العلة التامة لا تنحصر فيما ذكره إذا المعدوم الذي مداخلية بحسب الذات كالانصاف بالآثار الاعتبارية مثلاً خارج عنه (قوله ماله مدخل لوجوده) ضمير وجوده راجع إلى ما الذي هو عبارة عن جزء العلة التامة وقوله لوجوده صفة مدخل أي مدخل كائن لوجوده ويصح بحسب المعنى جملة بدلاً من له وقس عليه

ثم يجب ان يكون كل واحد من أجزائها موجوداً فذلك مما لم يحكم به ضرورة العقل ولا قام عليه برهان أيضاً فان قلت لما جعل ارتفاع المانع جزءاً للفاعل كان المؤثر في الوجود معدوماً وقد اعترفتم بأنه محال بديهية قلت ليس معنى كونه جزءاً له أنه جزء له حقيقي بل معناه أنه من تمته وداخل في عداده وهذا المقدار كاف في الاعتذار عن ترك أفرادها بالذكر ويعلم من هذا ان قوله فيسبق الى الاوهام أنه مؤثران أراد به سبق التأثير الحقيقي فباطل وان أراد به سبق التأثير بمعنى المدخلة في الوجود فهو حق ولا محذور فيه لا يقال الجنس والفصل من العلل الداخلة وليس شيء منهما مادة ولا صورة وأيضاً الموضوع في الاعراض من العلل الخارجة ولم يذكر فيها لانا نقول الجنس اذا أخذ من حيث أنه جزء

وعليه العدم للعدم مرجعاً عدم عدم عليه الوجود للوجود
(قوله مما لم يحكم الخ) فان البديهية بعد وجود حادث يحكم بوجود فاعله
(قوله ولا قام عليه برهان) فان البرهان انما قام على انتهاء سلسلة الموجودات الى فاعل يكون وجوده لذاته

(قوله فان قلت الخ) يريد أن هذا التحقيق انما يتم اذا لم يجعل عدم المانع جزءاً من الفاعل أما اذا جعل جزءاً منها يلزم كون المؤثر المفيد للوجود معدوماً
(قوله ليس معنى كونه جزءاً الخ) أي على هذا التحقيق انه جزء حقيقي له كما ذهب اليه المصنف بل انه من تمته فكانه جزء منه
(قوله وهذا المقدار الخ) أي كونه معتبراً في جانبه كفي في الاعتذار لانه ثبت بهذا القدر التعرض له أقسام العلة حيث أريد بالفاعل المستقل بالتأثير ولا يتوقف على كونه جزءاً حقيقة
(قوله لا يقال الخ) اعتراض على أصل الحصر المذكور ولا تعلق له بالتحقيق
(قوله وليس شيء منهما الخ) فيه ان عدم كونهما مادة وصورة بمعنى العلة المادية والصورية ممنوع وعدم كونهما مادة وصورة جوهريتين لا يضر

(قوله وأيضاً الخ) فيه انه من الشرائط المعتمدة في جانب الفاعل
(قوله الجنس اذا أخذ الخ) سواء كان المركب أو البسيط وكذا الفصل فاندفع ما في شرح المقاصد أيضاً من ان هذا انما يتم في المركب لان جلسته وفصله مأخوذان من المادة والصورة دون البسيط
نظيره ولا يظن ان الضمائر راجعة الى المعلوم فانه لا يصح وفي بعض النسخ بوجوده بلباء السببية وكذا في نظيره وهو أظهر

(قوله قلت ليس الخ) هذا لا ينافي ما سبق من المصنف من انه جزء للفاعل بالحقيقة لان مراده انه جزء من الفاعل المستقل بالتأثير ومراد الشارح انه ليس جزءاً من ذات الفاعل

أعني بشرط لا شيء يسمى مادة والفصل اذا أخذ كذلك يسمى صورة أو نقول الكلام فيما يتوقف عليه الوجود الخارجي فلا تدرج فيه الاجزاء العقلية واما الموضوع فهو مع كونه خارجا يشبه المادة مشابهة تامة في كونها محلا قابلا لثقل من عدادها ولم يمد قسما برأسه ولك ان تقول في تفصيل أقسام العلة الناقصة ما يتوقف عليه الشيء في وجوده اما جزء له أو خارج عنه والثاني اما محل للمعول فهو الموضوع بالقياس الى العرض والمحل القابل بالقياس الى الصورة الجوهرية وحدها واما غير محل له فاما ما منه الوجود أو مالا لجله الوجود أولا هذا ولا ذك وحينئذ اما ان يكون وجوديا وهو الشرط أو عدميا وهو عدم المانع والاول أعني ما يكون جزءا اما ان يكون جزءا عقليا وهو الجنس والفصل أو جزءا خارجيا وهو المادة

(قوله يسمى صورة) أي بالقياس الى المادة فلا ينافي ما تقدم من أن كل واحد منهما اذا أخذ بشرط لا شيء كان جزءا ومادة للنوع

(قوله الاجزاء العقلية) أي ما يتوقف عليه الوجود العقلي سواء كانت محمولة للجنس والفصل اذا تجوز التركيب من الامور المتساوية أو غير محمولة

(قوله لثقل من عدادها) فالضمير في قوله فهو المادة راجع الى ما به الشيء بالقوة أعني قسده القسم لا الى الداخل الذي به الشيء بالقوة فيشمل الموضوع بل المحل بالنسبة الى الصورة الجوهرية وكذا الحال في قوله فهو الصورة لانها قد تكون خارجة عن المعول شرطا لوجوده كهيئة السيرية عند من لا يقول يجرئتها للسير

(قوله ولك ان تقول الخ) لما كان ادخال بعض أقسام العلة الناقصة في التقسيم السابق محتاجا الى تكلف أورد تقسيما لاشابة من التكلف فيه

(قوله الى الصورة الجوهرية) أي المعنية فانها محتاجة في وجودها الى المادة وان كان مطلقا علة لوجود المادة

(قوله وحدها) أي لا بالقياس الى مجموع الصورة والمادة فانه بهذا الاعتبار داخل في القسم الاول (قوله اما وجوديا الخ) وأما المعد فهو داخل في الشرط باعتبار وفي عدم المانع باعتبار

(قوله جزءا عقليا) أي جزءا له في الوجود العقلي وليس المراد به الجزء المحمول حتى يرد الاشكال بالاجزاء الغير المحمولة للامور العدمية

(قوله وهو الجنس والفصل) وما في حكمه

(قوله أو جزءا خارجيا) أي جزءا في الوجود الخارجي

[قوله وأما الموضوع فهو مع كونه خارجا الخ] وهذا بعينه هو الاعتذار عن ترك ذكر المحل القابل بالقياس الى الصورة الجوهرية ولتقاربها اكتفى في الاعتذار بذكر أحدها

والصورة (المقصد الثاني) الواحد بالشخص لا يعامل بعلمتين مستقلتين لوجهين الاول
لو علل (الواحد بالشخص) بمستقلتين (أى لو اجتمع عليه علتان مستقلتان) (لكلكن محتاجا

(قوله لا يعامل بعلمتين مستقلتين) أى يتمتع أن يحتج عليه علتان يكون كل منهما كافياً وجوده وكذا
توارد الناقصتين اللتين يستلزم تعدد التامتين كالتامتين والصورتين والفاعلين وما قيل ان هذا الحكم
لا يصح عند الاشاعة لانحصار العلوية عندهم في ذاته تعالى فوهم اما أولاً فلان مذهب الاشاعة انحصار
الفاعلية في ذاته تعالى كما سيبي في المقصد الثالث لانحصار العلوية مطلقاً وكيف يقول عاقل بعدم احتياج
الكل الى الجزء وعدم احتياج العرض الى الموضوع وأما ثانياً فلان الحكم باشتتاج اجتماعهما لايته قصه
على وجودهما في الخارج

(قوله الاول الخ) خلاصته أن العلوية تقتضي الاحتياج الى كل منهما والاستقلال عدم الاحتياج فيلزم
اجتماع الاحتياج وعدم الاحتياج لشيء واحد بالقياس الى شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة أعني
الوجود وقد عرفت سابقاً أن الاحتياج يدهي التصور ولو عرف باللفظي قيل هو أن لا يمكن حصول شيء
بدون شيء آخر فما قيل فيه بحث لانه ان أريد بالاحتياج كونه بحيث لا يمكن وجوده الا بايجادها بخصوصها
ايه فلا نسلم ان العلة يجب ان تكون كذلك وان أريد به مجرد الاستناد المصحح للقاء فلا ينافي الاستغناء
عنه بغيره والجواب عنه ان العلول لا يستند الا الى ما لا يتحقق الا به فلو كان كل واحد من الأمرين
بحيث يصح استناد العلول اليه كان العلة في الحقيقة هي القدر المشترك بينهما لاني منهما بخصوصه وحيث
يمكن اختيار كل من شئى التزديد ولا يخفى تقريره ثم قال ويظهر لك مما قررنا ان توارد العلمتين على
معلول شخصي محال مطلقاً سواء كان على سبيل الاجتماع أو على سبيل التعاقب أو على سبيل التبديل وان
ما ذكره الشارح قدس سره في جواب لا يقال من دفع عما يقضي منه العجب اما أولاً فلان ترديد الاحتياج
في المعنيين غير حاصر لما عرفت في معنى الاحتياج بل غير صحيح لان المعنى الاول مختص بالفاعل المستقل
الذى لا يمكن ان يكون غيره فاعلا والمعنى الثانى معنى التقدم الذاتي وأما ثانياً فلان العلول مستند الى كل
واحدة من علله الناقصة اذ لا معنى للاستناد الا توقف الوجود عليه فكيف يصح ان العلول لا يستند
الا الى ما لا يتحقق الا به ولو كان كذلك لكان قولهم الواحد الشخصى لا يعامل بعلمتين لغوا من الكلام
وأما ثانياً فلاننا لا نسلم انه لو كان كل واحد من الأمرين بحيث يصح استناد العلول اليه كان العلة في
الحقيقة هي القدر المشترك بينهما لاني منهما بخصوصه وهله النزاع الا فيه

(قوله أى لو اجتمع عليه علتان مستقلتان) وجه التفسير التخصيص على المراد ورفع ايهام العبارة عدم
جواز التعاميل بمستقلتين ولو على سبيل التوارد ثم المراد بالعلة المستقلة اما المستقل بالتأثير كما سبق الفهم
من العبارات الواقعة في الاستدلال كنتاثير احدهما أو كلتاهما فيه وكونه أثراً لها وأما العلة التامة كما يشعر
به كلام الشارح في تقرير الوجه الثاني فاطلاق التأثير مجاز بناء على ان العلة التامة مؤثرة بما فيها
والاستدلال على هذه الدعوى لا يدل على عدم اعتبار دخول المادة والصورة في العلة التى ثبت عدم

اليهما) أى الى كل واحدة منهما (للعالية) أى لتكون كل واحد علة له فان المعلوم يحتاج الى عليه البتة (مستغنيا عنهما) أى عن كل واحدة منهما (اذ بالنظر الى كل واحد منهما) أى كل واحد من الامرين المستقلين بالمالية (يوجد) ذلك المعلوم الشخصي (ولو لم يوجد) الامر (الآخر) اذا الفرض ان كل واحد مستقل (وهو) أى جواز وجوده بكل منهما في زمان واحد وان لم يوجد الآخر (معنى الاستغناء) أى استغناء ذلك المعلوم عن الآخر فيلزم ان يكون محتاجا الى كل واحدة من المستقلين وغير محتاج اليهما لا يقال منشأ الاحتياج الى كل واحدة هو عليها له ومنشأ عدم الاحتياج اليها عليه الاخرى له فلا استحالة في اجتماعهما لانا نقول احتياج شئ الى آخر في وجوده وعدم احتياجه اليه فيه متنافضان فلا يجتمعان سواء كانا مستبدين الى سبب واحد أو الى سببين واجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد شخصي مستلزم لوقوع المحال فيكون امكان اجتماعهما مستلزما لامكانه وهو أيضا محال وأما تواردهما

(قوله فلا استحالة في اجتماعهما) لاختلاف حيزي الاحتياج وعدمه

(قولا لانا نقول الخ) يعنى ان الاحتياج وعدمه فيما نحن فيه غير مقيد بنهية وحيدة حتى توجب تعابر محالهما بالاعتبار بل مطابقا لانا التعدد والاختلاف في السبب فيلزم فيما نحن فيه اجتماع الاحتياج وعدمه في شئ واحد بالثبات والاعتبار وان كان سببهما متعددا

(حقوله وهو أيضا محال) أى امكان المحال أيضا محال فيمتنع اجتماع العلتين على معلول واحد شخصي وهو المطلوب

جواز تعددها بناء على كونها حيازات ضرورية غير مبرهن عليها كما ظن لان كون هذه المادة والضرورة مع أمور مخصوصة مؤثرة في المعلوم الخصوص بالفعول استقلا بما فيها لا يفيد ضرورة عدم كونهما مع أمور مخصوصة آخر كذلك فان قلت اطلاق العلة التامة على كل من العلتين المستقلتين المجتمعين لا يكاد يصح لانهما جملة ما يتوقف عليه اثنى ولا توقف للمعلوم على شئ منهما بخصوصه قلت هذه مناقشة لغوية والمقصود انه هل يجوز ان يجتمع علتان كل منهما يكفى في وجود المعلوم بلا اضماع شئ آخر ويكون وجود المعلوم من كل منهما ولو بما فهما وتفسير العلة التامة بجملة ما يتوقف عليه اثنى بناء على ما تقرر عندهم من عدم جواز تعددها على ان هذه المناقشة متوجهة على العلة الفاعلية المعتبر فيها احتياج المعلوم اليها فاما هو الجواب فهو الجواب

(قوله فيكون اجتماعهما مستلزما لامكانه) أورد لفظ الامكان اياه الى ان المسمى عدم امكان الاجتماع وان قوله لا يعال معناه لا يمكن ان يعال

(قوله وأما تواردهما على سبيل البذل) اطلاق العلة التامة على كل من المتواردين بالمعنى المذكور

على سبيل البديل مع امتناع الاجتماع اذا لم يمكن تعاقبهما فلا استحالة فيه بأن تكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت ابتداء وجد ذلك المعلوم الشخصى فاذا وجدت لحدسهما وجد المعلوم وامتنع حينئذ وجود الاخرى اذ لو أمكن أن تعدم الاولى وتوجد الاخرى فان عدم المعلوم بعدم الاولى ووجد بايجاد الثانية لزم إعادة المعلوم وان لم يعدم وجب أن تكون الثانية مفيدة للمعلوم أصل وجوده الحاصل له بايجاد الاولى فيلزم تحصيل الحاصل

(قوله اذا لم يمكن الخ) يفهم منه انه اذا أمكن تعاقبهما يستحيل تواردهما على سبيل البديل لكن الاستحالة حينئذ لاستحالة التالي كما يدل عليه قوله اذ لو أمكن الخ

(قوله وامتنع حينئذ وجود الأخرى) امتناعا بالغير يدل عليه التقييد بقوله حينئذ

(قوله اذ لو أمكن الخ) تعليل لقوله وامتنع الخ لاقوله اذا لم يمكن تعاقبهما على ما فهم

(قوله ووجد بايجاد الثانية) بذلك الإحود ليكون التوارد على معلول شخصى

(قوله لزم إعادة المعلوم) والكلام في التوارد لافي الاعادة فلا يرد ما فهم من أن هذا انما يتم اذا لم يجوز إعادة المعلوم وانما لزم الاعادة لانه لا يجوز أن يكون وجود الثانية في آن عدم الاولى لانه يلزم وجود المعلوم وعدمه معا اذ المفروض انعدامه في آن عدم الاولى فيكون وجود الثانية في الآن الثاني فيكون إعادة المعلوم وبهذا اندفع ما قيل انه يجوز أن يوجد العلة الثانية في آن عدم العلة الاولى فيزول في ذلك الآن الوجود الحاصل للمعلوم بايجاد الاولى ويحصل الوجود الآخر بايجاد الثانية فلا يلزم إيجاد المعلوم لان الناهية المعلولة لم تحل عن وجود قط ولا تحصيل الحاصل اذ الوجود الثاني مغاير للوجود الاول نعم يلزم توارد الوجودين على طريق تعاقب التصور ولا بد لإبطاله من دليل آخر يثبت أن المعلوم الشخصى اذا زال عنه وجود فمعد حصول وجود آخر يزيل شخصه ويصير شخصاً آخر فلا تتوارد العلانان على معلول واحد بالشخص

(قوله وجب أن تكون الثانية مفيدة للمعلوم أصل وجوده) لا أسراً زائداً على وجوده اعتبارياً أو

حقيقياً ليكون علة مستقلة في افادة ما أفاده الاولى

وقيل لان احدهما اذا أوجدت المعلوم واشتغال حينئذ وجود الأخرى صح توقف المعلوم عليه وأما إطلاقها على الأخرى حينئذ فبمعنى انها علة تامة على تقدير ان تكون هي الموجدة للمعلوم وفيه انه يشعر ان يثبت التوقف بعد الاتحاد وبما حققناه اندفع ما يقال وجود المعلوم الشخصى اما أن يتوقف على احدهما لايعنيها فلا يكون خصوص شئ منهما علة فلا تعدد في العلة وأما ان يتوقف على احدهما بخصوصها فيمتنع ان يوجد المعلوم الا بوجودها فلا تكون الاخرى علة

(قوله فان عدم المعلوم بعدم الاولى) أورد عليه انه يجوز ان يوجد العلة الثانية في آن عدم العلة الاولى فيزول في ذلك الآن الوجود الحاصل للمعلوم بايجاد الاولى ويحصل الوجود الآخر بايجاد الثانية

ولا يمكن أن يقال ان الثانية تفيد بقاء الوجود الحاصل بالاولى اذ يلزم حينئذ أن لا تكون
علة مستقلة فالتوارد على سبيل البديل جائز اذا كانت العلتان بحيث اذا وجدت
احدهما استحال وجود الاخرى بعدها وان أمكن أن توجد بدل الاولى ابتداء لا يثبت
التوارد على البديل محال مطلقاً لانه اذا كانت احدهما موجودة والاخرى معدومة لزم من
وجود الاولى وجود المعلوم ومن عدم الثانية عدمه لان عدم العلة المستقلة يوجب عدم
المعلوم وما يظن من أن أصلي الخارج والتدوير يجوز تواردهما بدلا على حركة الشمس فجوابه
أن المعلوم ههنا أعنى حركة الشمس واحد بالنوع لا بأشخاص ضرورة أن الحركة الواقعة
بأحد هذين الاصلين مغايرة للواقعة بالأصل الآخر شخصاً لاننا نقول باستلزام عدم العلة

بقوله تقدم بقاء الوجود الخ) سواء قلنا انه زائد على الوجود أو هو الوجود في الزمان الثاني
(قوله أن لا تكون علة مستقلة) لاحتياجها في اقامة البقاء الى أصل الوجود الحاصل بالعلة الاولى وبما
حررنا لك اندفع الشكوك التي أوردها الناظرون ان تأملت حق التأمل فلا تطول الكتاب بإيرادها وردها
(قوله وان أمكن أن يوجد الخ) فالتوارد انما هو في اعتبار العقل فقط
(قوله حركة الشمس) أي بحسب الرؤية فانها في الحقيقة ظاهرها
(قوله مغايرة للواقعة الخ) لان احدهما قائمة بالخارج والثانية مركبة من حركة قائمة من حركتي
الحاصلين الموافق والتدوير ولا قيام للحركة بالشمس حقيقة حتى يتوارد الاصلان عليها

فلا يلزم إيجاد المعدوم لان ماهية المعلوم لم يتحل عن وجود قط ولا تحصيل الحاصل اذ الوجود الثاني
مغاير للوجود الاول نعم يلزم توارد الوجودين على طريق تعاقب الدور ولا بد لإبطائه من دليل اذ
ثبت ان المعلوم الشخصي اذا زال عنه وجود فعند حصول وجود آخر تزول شخصيته و يسير شخصاً آخر
فلا تتوارد العلتان على معلول واحد بالشخص ولا ان نقول بعبارة أخرى العلة القائمة تفيد نفس الوجود
من غير اشتراط ان يكون في الزمان الثاني أو الاول لكن لما وجدت العلة الثانية في آن انعدام العلة
الاولى بحيث لم يتخلل بين زمان وجودي العلتين زمان آخر لزم استمرار وجود المعلوم وصار باقياً وذلك
لا ينافي استقلال العلة كما لا ينافي صورة التوارد إيجاد احدي العلتين بالفعل للمعلوم استقلالاً والاخرى
المعدومة بمعنى انها لو كانت هي الموجودة بدل العلة لكني العلة الاولى في وجود المعلوم على انهم ادعوا
عدم جواز بقاء المعلوم بعد الفاعل وبنوا ذلك على عدم جواز توارد العلتين على سبيل التعاقب بهذا
الدليل الذي ذكره الشارح فلو سلم ان العلة الثانية على تقدير اقامتها بقاء الوجود الحاصل بالاولى يلزم
عدم استقلالها يرد عليه ان الاستقلال لا يهملنا اذ المطلوب ان يثبت جواز بقاء المعلوم بعد العلة الفاعلية
بأي وجه كان وأيضاً امتناع إعادة المعدوم لم يثبت وهو المبني لتكم الدليل
(قوله ضرورة ان الحركة الواقعة بأحد هذين الاصلين) ضرورة ان التعاقب بين الحركتين ليس

لعدم المعلول الشخصي يتوقف على أنه لا يجوز أن يكون لواحد شخصي علنان مستقلتان على البديل فكان إثباته به دوراً الوجه (الثاني) أما أن يكون لكل واحد منها أثر فممتنع (فمثل) أي كل واحد منهما (جزء العلة النامة) لأن المستقل بالتأثير حينئذ هو المجموع فهو العلة النامة وكل واحد منهما جزؤها وهو خلاف المفروض (أو لأحدهما) فقط أثر (فهي العلة) دون الأخرى (أولاً) أثر (لشيء منهما فلا شيء منهما بعلة) وكلاهما أيضاً خلاف المقدر فالأقسام كلها باطلة وقد يقال جاز أن يكون لكل منهما تأثير تام كما هو المتنازع فيه وليس يلزم منه كون كل جزء العلة فإن قلت فيستغني بتأثير كل واحدة عن تأثير

(قوله أي تأثيره) : أثر الأثر بالتأثير لأنه إذا فرض العائنين على الواحد انشخصي الذي هو الأثر كان الأثر لكل منهما قطعاً فلا معنى للتريد بأن يكون لكل منهما أثر أولاً يكون (قوله وليس يلزم منه الخ) لانه إنما يلزم إذا كان لكل واحدة منهما تأثير ناقص (قوله فيستغني الخ) أي إذا فرض تأثير تام لكل منهما فيستغني الخ (قوله هذا رجوع الى الوجه الاول) لأن الاستغناء عن تأثير كل منهما يسبب تأثير الأخرى ليس محالاً لأن تأثير الأخرى فرع احتياجه اليها إذ لا تأثير بدون الحاجة فيلزم استغناؤه واحتياجه معا وهو كاف في إثبات المطلوب وحينئذ يكون التعرض للتريد المذكور لغوا فاندفع ما توهم من أن كون دليل مقدمة من دليل آخر لا يقتضي أن يكون الثاني رجوعاً الى الاول

مجرد أن المعلول واقع بأحدى العائنين غير الواقع بالعلة الأخرى حتى ينافي ما جوزه سابقاً من توارد العائنين على معلول شخصي على سبيل البديل ابتداءً وأنه ظاهر البطالان كيف ولو صح لصير اليه من أول الامر في إثبات المطلوب من غير احتياج الى التطويل بل بخصوصية كون العائنين الخارج والتدوير وهذا الحكم الضروري مبنى على تصور الخارج والتدوير وحركتهما بكنههما بل قد يدعى التغير النوعي أيضاً بناء على أن الحركة الواقعة باسفل الخارج حركة واحدة بسيطة إذا لم يعتبر حركة الأوج وبأصل التدوير مركبة من حركتين حركة التدوير وحركة الحامل الموافق وهما نوعان مندرجان تحت مطلق حركة الشمس

(قوله قلت هذا رجوع الى الوجه الاول فتأمل) وجه الامر بالتأمل ان حاصل هذا الوجه الاستدلال يلزم استغناء المعلول عن العلة وحاصل الوجه الاول الاستدلال يلزم اجتماع النقيضين اعني الاحتياج والاستغناء والفرق بين الوجهين في بدئي النظر ظاهر لسكن لما كان يرد على هذا الوجه انه ان أريد لزوم الاستغناء من جميع الوجوه فلا نسلم الملازمة لجواز ان يكون المعلول باعتبار عليه كل منهما مستغنياً عن الأخرى وباعتبار غاية الأخرى محتاجاً اليه وان أريد لزوم الاستغناء في الجملة فلا نسلم بطلان اللازم فيحتاج الي ان يقال المراد هو الاول ويلزم عما ذكرته حينئذ اجتماع الاحتياج والاستغناء

الآخرى قلت هذا رجوع الى الوجه الاول فتأمل (وجوزه) أى تمليل الواحد الشخصى
بماتين مستقلتين (بعض المعتزلة كجوهر فرد ملتصق بيد اثنين يدفعه أحدهما حال ما يجذبه
الآخر على السوية في القوة والسرعة) وحيث لم يجوز أن يقوم بذلك الجوهر الذي لا جزئه
حركاتان لا امتناع اجتماع الماتين بل حركة واحدة شخصية ولا يجوز استنادها الى واحد
منهما فقط لعدم الاولوية بل الى كل منهما ولا شك أن كل واحد منهما مستقل بتحصيل
تلك الحركة فقد اجتمع على واحد بالشخص علنان مستقلتان وردده الاشاعرة بأن حركة
ذلك الجوهر مستندة الى الله تعالى ابتداء كسائر الحوادث ولغيرهم أن يجيبوا عنه بأن هذه
الحركة مستندة الى مجموعهما معا فكل واحد جزء العلة لا علة مستقلة فان استقلال كل
منهما كان مشير وطا بفراده عن الآخر ولا محذور في ذلك (وأما المثلان فهما واحد بالانواع

• (قوله كجوهر فرد) اذ لو كان جسما مركباً من جوهرين لكن حركة الكل واقعة بمجموعهما
على التوزيع •

(قوله على السوية في القوة والسرعة الخ) اذ لو اختلفا في القوة والسرعة كانت الحركة معقدة بالقوى
والسرعة للاولوية

(قوله لامتناع اجتماع الماتين) أى الحركتين المتماثلتين كما مر نقلا عن بعض المعتزلة
• (قوله مستندة الى مجموعهما) وان كان كل واحد منهما كافياً في حصولها بشرط الانفراد وهذا منشأ
توهم التوارد

وهو محال فقد رجع هذا الوجه الى الوجه الاول
(قوله لامتناع اجتماع الماتين) قد مر ان شذمة من المعتزلة لم يجوزوا اجتماع الحركتين فالبعض
المستدل هو تلك الشذمة

(قوله ولغيرهم ان يجيبوا الخ) قيل هذا الجواب في غاية السقوط اذ يلزم منه ان يكون امتناع
اجتماع العاتين المستقلتين بيانا غنياً عن الاجتماع عليه بما ذكر من الوجهين فتأمل
(قوله فان استقلال كل منهما كان مشروطاً بفراده عن الآخر) الظاهر من هذا الكلام ان المراد
استقلال كل منهما حين انفراده بايجاد تلك المرتبة للحركة فان قلت لا شك انه يجوز ان ينفرد احدهما
بعدهما اجتماعاً وان يتبادلا في الانفراد فقد جاز توارد العاتين على سبيل التعاقب وقد منعه من قبل
ودعوى تبدل الحركة الشخصية يتأني ما ذكره في مباحث الاكوان من ان المتحرك بمحرك ما قد يحركه
محرك آخر بعده وقبل انقطاع حركته والحركة الصادرة عنهما واحدة شخصية متصلة قلت قد صرح
هناك أيضاً بان اثرهما متغايران وان ذلك لا يبطل الوحدة الشخصية الاتصالية وفيه ما شئنا

فيجوز تعليله) أي تعليل الواحد بالنوع بمستقلتين على معنى أن فرداً منه يكون معاللاً بدلة مستقلة وفرداً آخر منه مماثل للاول يكون معاللاً بدلة أخرى مستقلة أيضاً لاهل معنى ان الطبيعة النوعية توجد في ضمن الافراد عن علل متعددة اذ ليس في الاعيان الا الاشخاص كما مررت اليه الاشارة (كالمخالفة فان مخالفة السواد للحلاوة مثل مخالفة الحلاوة للسواد) فان هذين المعروضين وان كانا متخالفين في الماهية الا ان عارضيهما متماثلان فيها (نعم انه يعلل كل) من المخالفتين المذكورتين (بمحله) اما وحده أو منفصلاً الى غيره وعلى التقديرين لسلك من المخالفتين علة مستقلة لكن هذا المثال انما يصح (عند من يقول بأن المخالفة) التي

[قوله أي تعليل الواحد بالنوع] لا يخفى ان ارجاع الضمير الى الواحد بالنوع يستلزم خلو الجملة الواقعة خبراً عن العائد الى المبتدأ وان يكون ذكر المثليين مستدركاً اذ يكفي ان يقال واما الواحد بالنوع فيجوز تعليله الخ وايضاً الواحد بالنوع هو الافراد المتفقة الحقيقة والطبيعة واحد نوعي كما صرح به في بيان أقسام الوحدة وحمله على ان مقصوده بيان وجه افراد الضمير مع كونه راجعاً الى المثليين وهو تأويلهما بالواحد بالنوع يأتي عنه قوله على معنى ان فرداً منه الخ فانه صريح في ان المعال هو الطبيعة باعتبار الافراد لا بحسب الذات ولان ذلك التفصيل انما يحتاج اليه اذا كان المعال هو الطبيعة النوعية وأما اذا كان المعال المثلاً فلا حاجة الى ذلك بل يصير مستدركاً

(قوله مستقتين) أي مختلفتين فيكون حاصل المسئلة ان تماثل المعالوان لا يستدعي تماثل عليهما (قوله الا ان عارضيهما متماثلان) لاتحادهما في ماهية المخالفة وتعددتهما باعتبار التشخيص الحاصلين من المعروضين (قوله اما وحده) أن قلنا ان المخالفة من لوازم الماهية أو منفصلاً الى غيره ان قلنا انها من لوازم الوجود الخارجي بناء على اشتراط الوجود في المتخالفين (قوله انما يصح عند من يقول الخ) اذا الكلام في تعليل المثليين باعتبار وجودهما في نفسه لا باعتبار

(قوله أي تعليل الواحد بالنوع بمستقلتين) قيل كان الانسب ان يقول بمستقلتين مختلفتين بالنوع اذ هو المتنازع فيه واما التعليل بمستقلتين متفقتين بالنوع فلا نزاع لاحد في جوازه والحق ان دليل النافين ينفي جواز تعليل الواحد بالنوع بمستقلتين مطلقاً سواء كانتا مختلفتين بالنوع أو متفقتين وهو الذي أشار اليه المصنف بقوله فان قيل الخ فلذا اكتفى المصنف في عنوان البحث بمستقلتين مطلقاً وانما أوردوا في مقام الاستدلال تعليليه بمختلفتين لدلانه على جواز تعليليه بمتفقتين بالطريق الاولى | قوله لاهل معنى ان الطبيعة الخ (مبادرة الى تحقيق الحق وان كان المناسب لا يبراد قوله فان قيل الماهية النوعية الخ ان يحمل الكلام هنا على هذا الوجه الذي نفاه حتى يتوجه ذلك القيل فيحقق ويدفع بقوله ثم الصواب

(قوله لسكن هذا المثال انما يصح الخ) قال في شرح المقاصد المناقشة في كون هذه الحرارة من نوع

هي من الاضافات (أمر نبوتي) موجود في الخارج وكذا الحال في التمثيل بالمضادة بين السواد واليباض واما التمثيل بأن طبيعة الجنس معللة بنفصول مختلفة فانما يصح على تقدير تمايز الجنس والفصل في الوجود الخارجي وقد عرفت بطلانه (وأيضاً فالحرارة نوع واحد ثم يمثل فرد منها بالنار وفرد بالشمس وفرد بالحركة) فقد عللت التماثلات بعلل مختلفة مستقلة هي هذه الامور وحدها أو مأخوذة مع غيرها لكن هذا المثال انما يصح اذا كانت أفراد الحرارة متماثلة متفقة في تمام الماهية (وسننبه على عدم تماثل افرادها فيما بعد) وانما لم يمثلوا بافراد الحرارة النارية المستندة الى افراد النار لعدم تعدد العال ههنا فان العلة طبيعة النار كما ان المعلوم طبيعة الحرارة وان اعتبر افرادهما كان كل من العلة والمعلوم متعددا قال

وجردهما الرباطي أعني انصاف الحبل بهما كما نبه عليه بقوله اذ ليس في الاعيان الا الاشخاص كيف وتعليقهما من حيث الانصاف بمانتين مختلفتين مما لا شبهة فيه اذ للمحل مدخل في الانصاف وهو قد يكون مختلفاً فيهما بخلاف وجودهما في نفسه فانه لا مدخل للمحل فيه بل هو تشخيصهما

(قوله وأما التمثيل بأن طبيعة النخ) رد لما في المناجاة المشرقية وأما الواحد النوعي فالصحيح جواز استناده الى علل كثيرة وكيف لا أقول بذلك وطبائع الاجناس لوازم خارجية للفصول وهي معلولاتها فان المجلس انما يتقوم في الوجود بسبب اقتران الفصل به

(قوله وانما لم يمثلوا النخ) تعريض بشارح المقاصد

(قوله فان العلة النخ) يعنى سواء نظر الى الطبيعتين أو الى الافراد والمتحقق ههنا تعاليل واحد بواحد لاتعالم واحد بمتعدد

[قوله كان كل من العلة والمعلوم متعدداً] أى كان كل منهما متعدداً بالشخص مع اتحاد افراد كل

واحد تدفع بان المراد بالدوع ماهو أهم من الحقيقي وأنت خير بان المتنازع فيه تعليل الواحد بالنوع الحقيقي بمختلفتين وان قوله أيضاً فالحرارة الخ في حكم الاستدلال على جواز ذلك التعليل فانما لم يلتفت الشارح الى ما ذكره

(قوله وانما لم يمثلوا بافراد الحرارة النارية) تعريض لشارح المقاصد حيث مثل به

(قوله وان اعتبر افرادهما كان كل من العلة والمعلوم متعدداً) قبل المراد من قوله كان كل من العلة والمعلوم متعدداً ان الكلام كان في وحدة المعلوم مع تعدد العال والتعدد على هذا الزوجية في كل من العلة والمعلوم ونقل كلام المخصص ليرتبط به قوله فان قيل الخ لان هذا السؤال والجواب من كلام الامام وفيه ان هذا وان كان متبادرا الى الفهم من مساق الكلام حيث تعرض لتعدد المعلوم أيضاً الا ان تعدد اللازم مما ذكر تعدد شخص فلا يضر بالوحدة النوعية التي كلامنا فيها فالوجه ان يقال المراد مما ذكره ان المستفاد منه مجرد التعدد من الجانبين وكان الاهم ههنا بيان تعدد العال مع الاختلاف النوعي كما يدل

في المخلص المعلوم الواحد بالنوع يجوز استناده الى علل مختلفة بالنوع (فان قيل الماهية النوعية (ان اقتضت) لذاتها أو لآلزامها (الحاجة الى احديهما علل الامران) أي الفردان المتماثلان منها (بها) أي بتلك الاحدى بعينها لان مقتضى ذات الشيء أو لازمه يستحيل انفكاكه عنه (والا) وان لم تقتض الحاجة الى احديهما (استغنت عنهما) أي عن كل واحدة من العلتين (فلا تملل) تلك الماهية النوعية (بشئ منهما) لا ممتنع لتليل الشئ بما هو مستغن عنه (قلنا هي) أي تلك الماهية (تقتضي الاحتياج الى علة ما والتعيين من جانب العلة) أي نختار ان الماهية لا تحتاج الى شئ بعينه من العلتين المفروضتين بل هي محتاجة الى علة يالا بعينها ولا يلزم من ذلك أن لا تكون الماهية معللة بالعتين المميزتين لجواز ان يكون تليلها بالمعينة ناشئا من جانب العلة بأن تكون هذه المعينة تقتضي ان تكون علة

منهما في الحقيقة وليس المقصود هنا جواز تليل الافراد المتماثلة من المعلوم الواحد بالنوع بالافراد المتماثلة من العلة الواحدة بالنوع بل جواز تليل الافراد المتماثلة بعلى مختلفة وقوله قال في المخصص تأييد له فاندفع ما توهم من ان كون المعلوم النوعي مستنداً الى علتين انما يتصور بأن يكون كل فرد منه مستنداً الى علة وهو المراد من استناد المعلوم النوعي الى علتين بقوله وان اعتبر افرادها كان كل الخ يجل نظر

(قوله فان قيل الماهية الخ) ورود هذا الاعتراض بالنظر الى المتن وأما على ما بينه الشارح قدس سره بقوله لا على معنى ان الطبيعة النوعية الخ فلا ورود له اذ لا وجود للطبيعة فلا يتصف بشئ من الحاجة والاستغناء ومن هذا علم ان الاعتراض مبنى على وجود الطبايع في الخارج كما هو مذهب الاوائل (قوله لا ممتنع الخ) اذ التعامل فرع الاحتياج

(قوله قلنا هي) أي تلك الماهية الخ لو قرر الجواب بأن تلك الماهية النوعية لكونها أمراً مبهماً تقتضي الاحتياج الى علة ما والتعيين أي تعيين الماهية وجعلها متعينة أي شخصاً ناشئاً من جانب العلة لان وجودها على النحو الخاص انما هو خصوصية في ذات العلة تعين ذلك النحو من بين سائر الانحاء فتكون الماهية من حيث هي معللة بعلة ما ومن حيث انها متعينة معللة بعلة متعينة فلا يلزم شئ من المحذرين

عليه كلام المخصص فالعرض لتعدد المعلوم استطرادي ثم هذا الوجه اظهر بما ذكره أولاً من ان العلة طبيعة النار والمعلوم طبيعة الحرارة فانه مبني على الظاهر لان اعتبار الطبيعة علة أو معلول على ما يتبادر من كلامه لا يخلو عن بعد كما يشير اليه

(قوله والا استغنت عنهما) اذ لا مجال لاقتضاء الحاجة الى كل منهما كما لا يخفى

للك الماهية وتلك المعينة أيضاً تقتضى أن تكون علة لها فهي مع استغنائها عن خصوصية كل منهما تكون معللة بهما كذا ذكره الامام الرازى قال المصنف (واعلم ان هذا) الجواب فيه (الزام لعدم احتياج المعلول الى العلة بعينها) مع كونها محتاجة الى علة مالا بعينها فان الماهية اذا كانت معللة بعلة معينة لا لا احتياجها اليها بل لاقتضاء تلك المعينة أن تكون علة للماهية فقد جاز عدم احتياج المعلول الى ماهو علة حقيقة (فلا يلزم احتياج الشخص للمعلول للعلتين) المستقلتين (الى كل منهما) أى الى شئ منهما بعينه (بل) احتياجه (الى مفهوم أحدهما) أى الى علة ما (الذي لا يتألف الاجتماع) وتلخيص النظر أنه لما

لم يرد اعتراض المصنف لان مبناه على أن المراد من العلتين في قوله والذمين من جانب العلة تعليلها بالمعينة كما سرح به الشارح قدس سره لكن عبارة الامام في المباحث صريحة في هذا المعنى حيث قال فان المعلول يحتاج الى علة ما ثم إن استداده الى تلك المعينة بعينها ليس لاسر عائد الى المعلول بل لان ذات العلة لما هي مقتضية لذلك المعلول الحاجة المطلقة من جانب المعلول وتعيين العلة من جانبها ولعل في قول الشارح قدس سره كذا ذكره الامام اشارة خفية الى ما قلناه

(قوله تكون معللة بهما) والتعليل بهما لا يقتضي الاحتياج اليهما بخصوصهما ولا يلزم اجتماع

الاستغناء والاحتياج

(قوله الى ماهو علة له حقيقة) وهي المعينة فانها المعللة لوجودها لا المطلقة

مقتضاه الى شئ منهما) أى ليس المراد رفع الايجاب الكلي كما هو المتبادر بل السلب الكلي وهو ظاهر

[قوله فهي مع استغنائها الخ] فيه رد على شارح المقاصد حيث قال في تلخيص هذا الجواب الذي نقل عن الامام والحاصل ان الماهية النوعية بالنظر الى ذاتها ليست محتاجة الى العلة المعينة ولا غنية عنها بل كل من ذلك بالعارض ووجه الرد ان الذى ذكره الامام في الجواب نفي احتياج الماهية النوعية بالذات الى خصوصية كل من العلتين لاننى استغنائها بالذات عنها وهو الظاهر

(قوله وتلخيص النظر الخ) الجواب عن هذا النظر مستفاد من كلام الكاظمي في شرح الماخص حيث قال المعلول بحسب الذات وان لم يكن مفقراً الى هذه العلة المعينة لكنه مفقتر الى علة ما وتلك العلة المعينة لما وجدت واوجدت المعلول عرض للمعلول الافتقار اليها وتقرر هذا الجواب ههنا ان المعلول الشخصي اذا اجتمع عليه علتان مستقلتان تعين كل واحدة منهما احتياج المعلول الى نفسها على ما تقدم من ان تعين العلة من جانبها فيلزم احتياج المعلول الى كل واحدة منهما بعينها ويعود المحذور ولهذا اذا لم يجتمعا بل تواردا لم يلزم محذور اذ المتعين للعلة على تقدير وجود كل واحدة منهما اما هو الموجود حينئذ دون التي لم توجد بعد أو وجدت ثم انعدمت لكن فيه بحث لان المعلول اذا كان بحسب ذاته مستغنياً عن خصوصية كل من العلتين لم يحتمله تعين كل من العلتين لاحتياج المعلول اليها بخصوصها لان الاستغناء لما كان مقتضى ذات المعلول

جازان يكون الاستناد الى علة مميّنة ناشأ من اقتضاء العلة المميّنة دون احتياج المعلوم الى تلك العلة المميّنة جاز أن يكون الواحد الشخصي معللاً بملتين مستقلتين ولا يكون محتاجاً الى شيء منهما بعينه حتى يلزم من اجتماعهما كونه محتاجاً ومستغنياً بالقياس الى كل واحدة منهما بل يكون محتاجاً الى علة ما وهذا الاحتياج لا ينافي الاجتماع لانهما اذا اجتمعا لم يلزم الاستغناء عن خصوصية كل منهما لاعتبار مفهوم أحدهما الذي هو أعم منهما فلا يتم الدليل المعلوم عليه في امتناع تعليل الواحد الشخصي بمعلل مستقلة وقد خبط في تقرير هذا المقام أقوام فلا تتبع أهواءهم بعد ما جاءك من الحق هذا ثم الصواب في الجواب أن يقال لا وجه للطبايع في الخارج انما الموجود فيه أشخاصها فاذا احتاج شخص منها الى

[قوله ثم الصواب الخ] أي بعد إعلان جواب الامام الصواب هذا بناء على عدم وجود الطبايع في الخارج على زعم المتأخرين وقد عرفت تقرير الجواب بحيث لا يرد عليه اعتراض المصنف على ما هو مختار الاوائل من وجود الطبايع

(قوله فاذا احتاج الخ) اشارة الى ما ذكرنا من ان المراد من قولنا الواحد التوحيدي يجوز تعليله بمعلل مختلفة ماله ان تمثل المعلولات لا يستدعي تماثل المعلل

ولم يمكن اجتماعه مع الاحتياج لزم على تقدير تعيين الاحتياج من جانب العلة زوال ما بالذات لعارض فان قلت يجوز ان لا يكون المعلوم محتاجاً ولا مستغنياً بحسب الذات أي لا يكون الذات منشأً لشيءٍ منهما بل يكون كل منهما لامر خارج كالوجود والعدم بالنسبة الى ماهية الممكن فينبذ جاز تعيين الاحتياج من جانب كل من العاتين باعتبار عليتها والاستغناء عن كل منهما باعتبار عليتها الاخرى فيعود المحذور قلت هذا كلام ذكره الكاتب في شرح الملخص لكن التحقيق أن الاستغناء عبارة عن امكان وجود المستغني بدون المستغني عنه والامكان سواء كان امكان الوجود في نفسه أو امكان الوجود بدون الغير لا يكون بحسب الغير بل يكون ذاتياً بخلاف الوجود والعدم وعليه ينتهي كلامهم في مواضع من جملتها ما ذكره المتكلمون في اثبات أن الواجب تعالى لا يحل في شيء وقد أورد المصنف في المقصد الخامس من الموقف الخامس ومن جملتها كلام الفلاسفة في اثبات الهيولي للأفلاك بعد اثباتها في عالم العناصر وأما اعتراض الشارح في هذا المقصد الذي نحن فيه يجوز ان يكون منشأ عدم الاحتياج عليه الاخرى وجوابه بوجه آخر لا بما ذكرته فعلى سبيل التناول فتأمل

(قوله فلا يتم الدليل المعلوم عليه) فيه رد على شارح المقاصد حيث قال والجواب ان مفهوم احدهما وان لم ينف الاجتماع لكن لا يستلزمه فيمتنع فيها اذا كان المعلول شخصياً لان وقوعه به يمتلزم الاستغناء عن تلك والمستغني عنه لا يكون علة ويجوز فيها اذا كان نوعياً لان الواقع اسهل منهما في معرض

علة معينة لا يجب أن يحتاج مثل ذلك الشخص الى مثل تلك العلة بل يجوز احتياجه الى علة مخالفة للعلة الاولى ويكون منشأ الاحتياج في المثالين هو بينهما المتخالفين **المقصد الثالث** (يجوز عندنا) يعني الاشاعرة (استناد آثار متعددة الى مؤثر واحد بسيط وكيف لا) يجوز ذلك عندنا (ونحن نقول بان جميع الممكنات) المتكثرة كثيرة لا تخصي (مستندة) بلا واسطة (الى الله تعالى) مع كونه منزها عن التركيب (ومنه) أى منع جواز استناد الآثار المتعددة الى المؤثر الواحد البسيط (الحكماء الا بتعدد آله) كالنفس الناطقة يصدر عنها آثار كثيرة بحسب تعدد آلائها التي هي الاعضاء والقوى الحالة فيها (أو) بتعدد (شرط أو قابل) كالعقل الفعال على رأيهم فان الحوادث في عالم العناصر مستندة اليه بحسب

(قوله يعني الاشاعرة) فسر ضمير المتكلم مع الغير بذلك بقرينة ونحن نقول الخ وانما خص المصنف هذا الحكم لهم لعدم الاعتداد بواقعة غيرهم ومخالفته

(قوله بسيط) أى لا تركيب فيه سواء تعدد الجهات فيه أولا خلافا للحكماء فانهم لا يجوزون استناد الآثار المتعددة اليه اذا لم يتعدد جهات هكذا ينهى تحرير مجمل النزاع فانه قد تحرير فيه بعض الناظرين (قوله بلا واسطة) قيد بذلك لان استناد الجميع بالواسطة يقول به الحكماء أيضاً (قوله الا بتعدد آله) أى الا بتعدد كتعدد آله أو شرط أو قابل فلا يرد أن الحسنة غير صحيح لان جهة التعدد غير منحصرة في هذه الامور لجواز أن يكون صفة حقيقية أو اعتبارية ولان تعدد أحد هذه الأمور غير لازم بل واحد منها يكفي في صدور أثرين بأن يكون صدور واحد منهما من حيث ذاته وصدور آخر من حيث أحد هذه الامور

الاستغناء ووجه الرد ان المخدور الذي الزمه المصنف على الامام عدم تمامية الدليل المعلوم عليه في امتناع تعليل الواحد الشخصي بعالم مستقلة لازوم جوازه حتى يرد اثبات ذكر الامتناع بوجه آخر فتأمل (قوله يجوز عندنا يعني الاشاعرة) وجه التفسير بالاشاعرة مع ان المعتزلة أيضاً قائلون بما ذكر هو قول المصنف ونحن نقول بان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى فان المراد هو الاستناد بلا واسطة اذ الفلاسفة أيضاً قائلون بالاعم من ذلك وهذا لا يثبت على أصل المعتزلة لانهم قد يعللون بعض الممكنات ببعض آخر منها واما الماريدية فليس الخلاف بينهم وبين الاشاعرة الا في مسائل عديدة ولهذا لا يردون بالذكر ويدرجون في عداد الاشاعرة في أكثر المواضع وأما وجه تخصيص المصنف بالاشاعرة بالذكر فلا اهتمام (قوله أو قابل كالعقل الفعال على رأيهم) قيل لما جوزوا ذلك فلم لا يستندون الموجودات الى الله تعالى ابتداء باعتبار تكثر القوابل أعني الماهيات الممكنة وأجيب بان الماهيات ليست قوابل خارجية كما تقرر بل قوابل ذهنية قبل وجود الازدهان لا يستقيم اعتبار تكثر هذه القوابل وفيه بحث لتحقيق الفيز والتكثير في علم الفاعل فلم لا يكفي هذا القدر فتأمل

الشرائط والقوالب المتكررة قالوا (وأما البسيط الحقيقي الواحد من جميع الجهات) بحيث لا يكون هناك تعدد لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته الحقيقية ولا الاعتبارية ولا بحسب الآلات والشرائط والقوالب كالبدء الاول (فلا) يجوز أن يستند اليه الاثر الواحد وبنوا على ذلك كيفية صدور الممكنات عن الواجب تعالى كما هو مذهبهم على ما سيأتى ولا يلبس عليك أن الاشاعرة لما أثبتوا له تعالى صفات حقيقية لم يكن هو بسيطاً حقيقياً

(قوله كالبدء الاول) أي بالنظر الى معلوله الاول اذ لا يتصور في تلك المرتبة تعدد من حيث الإضافات والاسلوب أيضاً لانها انما تعرض الى الغير ولا غير في تلك المرتبة لاذنه لا خارجاً كذا أفاده الشارح قدس سره في حواشي حكمة العين

(قوله ولا يلتبس الخ) يعنى أن مقاله الحكيم لا يضر الاشاعرة وانما أنكروه قطعاً لاصل ما بنوا عليه كيفية صدور الممكنات من ذاته تعالى وأما ما قيل من أن ذاته تعالى بالنظر الى صفاته الحقيقية بسيط بهذا المعنى فيندرج في هذه القاعدة فقد عرفت أن صفاته تعالى ليست غير الذات عندهم فلا يقولون بصورها عنه بل هي مقتضيات الذات في مرتبة وجوده

(قوله ولا الاعتبارية) واعلم ان المتنافي للوحدة الحقيقية تعدد الصفات الاعتبارية الغير الاضافية ولا السلبية والام يتصور واحد حقيقى عند الفلاسفة أيضاً لان المبدأ الاول متصف بتقدمه بالذات على العالم ومعيته معه بالزمان وكذا هو متصف بأنه ليس بحجم ولا عرض ولا حادث ونحو ذلك

(قوله فلا يجوز ان يستند اليه الاثر واحد) قيل صدور الاثر عن الواجب يستلزم تعدد الاثر لانه اذا صدر عنه يمكن صدور عنه المجموع المركب من الواجب والممكن أيضاً لان المجموع ممكن أيضاً فلا بد له من علة ولا يجوز ان يكون ممكناً آخر لبطلان التسلسل فتعين ان يكون واجباً والحق ان الصادر في الحقيقة جزء المجموع وهو الممكن الصادر أولاً فيتعد الاثر في المال

[قوله ولا يلتبس عليك ان الاشاعرة لما أثبتوا له تعالى صفات حقيقية] قيل يعنى لو سلموا هذه القاعدة فلا يضرهم حينئذ استناد جميع الممكنات اليه تعالى لوجود تعدد الجهات باعتبار الصفات الحقيقية وههنا بحث من وجهين الاول ان الظاهر من كلام الفلاسفة ودليلهم على هذا المدعى انجب تعدد الجهات حسب تعدد المعلومات والصفات المتفق عليها بين الاشاعرة سبع والى فرد به الاشعري صفات عديدة فعلى تقدير تسليم قاعدتهم كيف يستندون المعلومات المتكررة كثيرة لا نحصى اليه تعالى باعتبار تعدد صفاته القديمة الحقيقية ولعل مقصوده مجرد بيان ان الله تعالى ليس بواحد حقيقى بهذا المعنى عندهم وأما صدور الموجودات بأسرها عنه تعالى حينئذ فباعتبار تعلقات ارادته الثاني اننا ننقل الكلام الى كيفية صدور تلك الصفات مع انه تعالى واحد حقيقى بالنسبة الى ذلك الصادر ولا مجال هنا لاعتبار السكثرة من جهة الازادة أو تعلقات الارادة الواحدة لتصر بهم بان الذات موجب بالنسبة الى الصفات وان كون علة الاحتياج هو

واحداً من جميع جهاته فلا يندرج على رأيهم في هذه القاعدة وقد يتوهم أن الحقبي إن كان موجبا لم يجوز أن يصدر عنه ما فوق أثر واحد اتفاقا وإن كان مختاراً أجاز أن يصدر عنه آثار اتفاقا فالنزاع إذاً في كون المبدأ موجبا أو مختاراً إلا في هذه القاعدة والحق أن الفاعل المختار إذا تعددت ارادته أو تعلفها لم يكن واحداً من جميع الجهات فلا يندرج في القاعدة فإن فرض أن لا يكون في المختار تعدد بوجه ما كان مندرجاً فيها ومتنازعا فيه أيضاً (لنا) في إثبات الجواز (الجوهرية) مع كونها حقيقة واحدة بسيطة (علة للتحيز) في الحيز المطلق (والقبول الاعراض) أيضاً (فهما) أي التحيز وقبول الاعراض (أثران بسيط)

(قوله فإن فرض أن لا يكون الخ) بأن فرض أن ارادته نفس ذاته وكذا ما يتوقف عليه وإن اتفقت لها (قوله لنا في إثبات الجواز) أي مع قطع النظر عن قولنا باستناد جميع الممكنات إلى ذاته تعالى ابتداء إذ بعد ثبوت هذا القول لا حاجة لنا إلى إثبات ذلك الجواز فلا يرد أن هذا الاستدلال لا يكاد يصح أما إلزامياً فلما ذكره الشارح قدس سره ولما تحقياً فلم يعدم قولهم بالعالية فيما سوى ذاته تعالى الحدوث في غير الصفات وهذا البحث يرد على قول المتوهم أيضاً أن كان موجبا لم يجوز أن يصدر عنه ما فوق أثر واحد اتفاقا اللهم إلا أن يكتب بالكثر من جهة السلوب والحق أن مراد الشارح بقوله ولا يلتبس عليك الاعتراض على المصنف لأن المفهوم من كلامه أن الواجب تعالى مندرج في موضوع القضية السككية أعني قولهم الواحد لا يصدر عنه غير الواحد مع أنه ليس كذلك عند الإشارة وأنه يمكن دفعه بالبحث الثاني فتأمل

(قوله وقد يتوهم الخ) هذا التوهم يبطله استدلال المتكلمين على المدعى بعالية الجوهرية للتحيز وحلول الاعراض لأن العلية هنا على تقدير التسليم بالإيجاب بالاختيار قطعاً فتأمل [قوله لم يكن واحداً من جميع الجهات فلا يندرج في القاعدة الخ] قيل مرادهم بالوحدة الحقيقية في هذا المقام هو الوحدة الحقيقية قبل صدور الأثر بل قبل تعاقب الإيجاب أو الاختيار إذ بعد صدور الأثر ولو كان واحداً يخرج المؤثر عن الـ حدة الحقيقية قطعاً لا تصافه بالاضافة المعارضة بينهما فإذ ذلك المتوهم أن الموجب إذا كان واحداً حقيقياً قبل الإيجاب لا يمكن أن يصدر عنه بالإيجاب أكثر من واحد وأما إذا كان المختار واحداً حقيقياً قبل الاختيار فيجوز أن يصدر عنه بالاختيار آثار متعددة وهذا كلام لا غبار عليه فليتأمل

[قوله لنا في إثبات الجواز الجوهرية الخ] قيل عليه لما كانت الحوادث مستندة إلى الله تعالى بلا واسطة عند الإشارة لم يصح لهم الاستدلال بالجوهرية على جواز صدور المعلولين عن الواحد الحقيقي فلا وجه في إثبات المدعي بمجرد البناء على الإلزام

واحد حقيقي (لا يقال أحدهما) وهو قبول الاعراض أثر للجوهر (باعتبار الحال) فيه وهو المرض (والآخر) وهو التحيز (أثر له باعتبار الحيز) الذي يتمكن فيه فقد تعدد ههنا الشرط (لانا نقول) ليس كلامنا في كونه محلاً للمرض بالفعل وكونه حاصلاً في الحيز بالفعل حتى يكون صدورهما عنه بتوسط الحال والحيز كما ذكرتم (بل الكلام في قابليته لهما وهو) أى كونه قابلاً لهما (من عوارض ذاته) للملّة بهما (والحق أنه لا يتم) هذا الاستدلال (الا ببيان بساطة الملّة) التي هي الجوهرية ولا يمكن أخذه الزامياً لان الجوهر عندهم خمسة أقسام والقابل منها للتحيز وحلول هذه الاعراض هو الجسم باعتبار صورته ومادته ولا وجود عندهم للجوهر الفرد (و) بيان (كون الامرين) أى القابليتين اللتين هما

(قوله بل الكلام في قابليته لهما) فيه انه على هذا التقدير يكون مصدران لأثر واحد وهو القابلية الا ان يثبت تخلف القابليتين بالماهية

(قوله من عوارض ذاته الخ) من تغير توسط الحال والحيز وان كان الحكم بثبوتها له بتوسط تعلّقها
(قوله أخذه الزامياً) بناء على قولهم أن الجوهر جنس عال فيكون بسيطاً
(قوله للجوهر الفرد) حتى يقال انه بسيط صدر عنه أثران

(قوله الا ببيان بساطة الملّة التي هي الجوهرية) مع انها ليست بسيطة فان لها وجوداً وماهية وامكاناً وجسماً وفصلاً وغير ذلك فان قلت هي بجميع ما فيها ولها شيء واحد مستند اليه كل من الامرين ولا معنى لاستناد الكثير الى الواحد سوي هذا والحاصل ان المناقشة انما ترد اذا استند أحد الامرين اليها باعتبار بعض جهاتها والآخر باعتبار جهتها الاخرى وههنا ليس كذلك قلت لان سلم انه ليس كذلك فان الوجود اشرف من الامكان وقبول الاعراض لكونه متبوعه اشرف من التحيز الذي يفيد الاحتياج الى الحيز فجاز ان يستند الاشرف الى الاشرف والاخص الى الاخص كما علم من قاعدتهم في بيان كيفية صدور الممكنات عن الواجب

(قوله لان الجوهر عندهم خمسة أقسام) أشياء خمسة كزجوهـر عبارت است * عقد است ونفس وجسم وهيولى وصوره است *

(قوله ولا وجود للجوهر الفرد عندهم) قيل له ولو فرض له وجود فيجوز ان يكون له اجزاء عقلية والاجزاء العقلية وان كان وجودها عين وجود الشخص فيكون المصدر بسيطاً في الخارج الا انها يجوز ان تكون مبادئ آثار خارجية مثلاً يجوز ان يكون زيد باعتبار ان يكون حيواناً مبدءاً للمشي وباعتبار كونه انساناً مبدءاً للتعجب وان فرض بساطته في الخارج وكيف لا والتعدد باعتبار الاجزاء العقلية ليس ادنى من التعدد باعتبار الجهات الخارجية العقلية

الاثران (وجوديين) قيل ويمكن أخذه الزميا لانهما من النسب والاضافات التي لا وجود لها عند المتكلمين بخلاف الحكماء (و) بيان (انتفاء تعدد الآلة والشرط) في صدور القابليتين عن الجهورية وهو مشكل (احتج الحكماء) على عدم الجواز (بثلاثة أوجه الاول لو كان الواحد الحقيقي (مصدر (أ) و(ب) مثلاً (لكان مصدرية (أ) غير مصدرية (ب)) لا مكان تعقل كل منهما بدون الاخرى (فان دخل فيه (أ) في الواحد الحقيقي (هما) أي هذان المفهومان (أو) دخل فيه (أحدهما ازم التركيب في الواحد الحقيقي هذا خاف (والا) وان لم يدخل فيه هذان ولا أحدهما (لكان) ذلك الواحد الحقيقي (مصدراً للمصدرية) أي مصدرية (أ) و(ب) كما كان مصدراً لهما اذ لا يجوز أن تكون المصدرتان مستندتين الى غيره والا لم يكن هو وحده مصدراً (أ) و(ب) والمقدر خلافه (و) حيث عدا الكلام

(قوله قبله يمكن الخ) فيه اشارة الى ضعفه لانهم لم يقولوا بوجود جميع الاضافات

(قوله وهو مشكل) أي بيان لامور الثلاثة

(قوله لكان مصدرية الخ) أي بالمرعي الاضافي كما هو المتبادر الى الذهن أو المترتب على كونه مصدراً (أ) وليتبعه الجواب المذكور في المتن ورد الجواب المذكور بما ذكره الشارح قدس سره بقوله فان قيل الخ فالترديد في دخولها وخروجها مجرد الاستظهار والا فالخروج متعين (أي هذا المعنى فما قبله) انه على تقدير مقابلة المصدريتين يلزم التعدد في الواحد الحقيقي وهذا خلف فلا يستدل المذكور بمعنى على النزول ليس بشئ

(قوله أي هذان المفهومان) أشار الى أن المصنف سماح فاجرى حكم الاشارة على الضمير بحيث أبرزه والا فالواجب فان دخلاً والى أن تذكر أحد بتأويل المصدرية بالمفهوم

(قوله والا لم يكن هو وحده) ضرورة انه اذا كان للغير مدخل في المصدرية (أ) و(ب) لا بد أن يكون له مدخل في صدورهما وهو ظاهر لان المصدرية مدخل فيه فيكون لما يستند اليه مدخل أيضاً

(قوله قبله ويمكن أخذه الزامياً) سمع منه رحمه الله انه اشارة الى السمع لانهم لا يقولون بوجود كل النسب والاضافات بحيث يتناول القابليات

[قوله لكان مصدرية (أ) غير مصدرية (ب) فيلزم التعدد في الواحد الحقيقي وهذا خاف مع انه ان دخل في المصدريتان الخ

(قوله فان دخل فيه هما) في عبارة المتن ضعف اذ ليس الموقع موقع انفصال الضمير والاولى فان دخلاً (قوله لكان مصدراً للمصدرية) هذا انما هو على تقدير خروجهما ولم يلزم من الثاني السابق فلا بد

ان يضم اليه مقدمات اخر كما ظهر من التقدير المبسوط

فيهما) أى في المصدريتين فنقول كونه مصدر الاحدى المصدريتين غير كونه مصدر الأخرى
فهذان المفهومان ان دخلا فيه أو أحدهما لزم التركيب والا كان مصدرهما أيضاً (ولزم التسلسل)
في المصدريات وقد يقرر هذا الوجه بطريق أبسط فيقال ان كان كل من مفهومي مصدرية
(١) ومصدرية (ب) نفس الواحد الحقيقي كان لا مبر بسيط ماهيتان مختلفتان وان دخلا
فيه مما أو دخل أحدهما وكان الآخر عينا لزم التركيب فقط وان خرجا معا أو خرج
أحدهما وكان الآخر عينا لزم التسلسل فقط وان دخل أحدهما وخرج الآخر لزم التركيب
والتسلسل معا فلاقسام ستة والكل محال * الوجه (الثاني) انما رأينا الماء يوجب البرودة
والنار توجب السخونة قطعنا بأن طبيعة النار غير طبيعة الماء ضرورة (أى قطعنا بقيد الاشبهة
فيه فقد استدل لنا باختلاف الأثر وتعددده على اختلاف المؤثر وتعددده (فلولا أنه مركوز في
المقول ان اختلاف الأثر) وتعددده (لا يكون الاختلاف المؤثر) وتعددده (لما كان الامر
(كذلك) فظهر أنه كلما تعدد المعلول تعدد العلة وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما اتحدت
العلة اتحد المعلول وهو المطلوب * الوجه (الثالث) أنه لو كان (الواحد الحقيقي) (مصدرا
لاثرين) ك(ا) و (ب) مثلاً (لكان مصدرا (ا) و (ب) لئلا يكون (ب) ليس (ا) لان (ب) ليس (ا) ولما كان
أيضاً مصدرا (ب) و (ب) لئلا يكون (ب) ليس (ب)) وأنه تناقض والجواب عن الاول المصدرية أمر
اعتباري (أى نختار أن المصدريتين خارجتان عن الواحد الحقيقي الا ان المصدرية تدلونها
من الامور الاضافية التي لا وجود لها في الخارج غير محتاجة الى علة توجد لها (فلا تكون

فانه انما يتم اذا كانت المصدرية متقدمة على صدورهما والاستدلال مبنى على كونها اضافة متأخرة عنهما

(قوله بطريق أبسط) حيث تعرض فيه للعلية أيضاً

(قوله والجواب الخ) وقد يجاب بأنه لو تم هذا الوجه لزم أن لا يصدر عنه أثر واحد لان مصدرية
ليس نفسه ولا جزؤه لكونها نسبة خارجة عن الطرفين فيكون له مصدرية أخرى ويتسلسل
(قوله غير محتاجة الى علة توجد لها) وان كانت محتاجة الى علة للاتصاف بها وهو البسيط الحقيقي
فكونها منترعة من نفسه باعتبار استبعادها للأثر

(قوله والجواب عن الاول ان المصدرية أمر اعتباري الخ) اعترض عليه بان المصدرية اعتبارية
حقيقية لا فرضية محضة والتسلسل فيها محال قطعاً وأجيب بأنه لا تسلسل اذ ليس لها وجود حتى يطلب
العلة لوجودها ولا يلزم ان يكون اتصاف العلة الموجبة لها ممكناً خاصاً حتى يطلب علة الاتصاف فعلى كلا
التقديرين لا يحتاج الى مصدرية أخرى وفيه ما أشرنا اليه في بحث زيادة وجود الواجب

الذات مصدراً لها لان المحتاج الى الموجد ماله وجود) وحينئذ فلا يكون هناك مصدرية أخرى حتى تتسلسل المصدريات (وان سلمنا) تسلسلها (فالتسلسل في الأمور الاعتبارية غير ممتنع) فان قيل لاشك ان العلة الموجدة يجب أن تكون موجودة قبل المعلول قبلية بالذات وأنه يجب أن يكون لها خصوصية مع ذلك المعلول ليست لها تلك الخصوصية مع غيره اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لمعلول معين بأولى من اقتضاها لما عداه فلا يتصور حينئذ صدوره عنها ففي كل صدور لابد ان يكون للمصدر قبل ذلك الصدور خصوصية مع الصادر ليست له مع غيره والمراد بالمصدرية هي هذه الخصوصية لا الامر الاضافي الذي يتعقل بين العهادر ومصدره لانه متأخر عنهما فاذا فرض أن الفاعل واحد حقيقي وصدر عنه

(قوله حتى تتسلسل المصدريات) أى يحصل سلسلتها

[قوله وان سلمنا تسلسلها] يعنى أن التسليم ليس راجعاً الى كون الذات مصدراً لها كما هو السابق الى الفهم لانه لا يمكن حينئذ القول بأنه تسلسل في الأمور الاعتبارية بل الى ما يرتب عليه معنى التسلسل المشار اليه بقوله حتى تتسلسل المصدريات أى ان سلمنا حصول سلسلة المصدريات بان يتفرع العقل من كل مصدرية مصدرية أخرى نسبة بينها وبين البسيط الحقيقي فهذا التسلسل في الأمور الاعتبارية وهو غير ممتنع لانه ينقطع بحسب انقطاع اعتبار العقل

[قوله فان قيل] نحرير الدليل المذكور بحيث يندفع عنه الجواب المذكور

[قوله خصوصية] ليس المراد الامر الاضافي فيرد عليه ما يرد على المصدرية بل مالا أجله يقتضي العلة وجود المعلول على نحو خاص لم يقل ولا شك انه موجود لانه العلة في الحقيقة كما في تقرير شارح التجريد لانه لا حاجة اليه اذ لزم أن لا يكون الفاعل واحداً من جميع الجهات سواء كان موجوداً أولاً على انه يرد عليه منع كونها فاعلة في الحقيقة لانها مخصصة لوقوع المعلول على النحو الخاص

[قوله فاذا فرض النسخ] وبه اندفع الجواب الذي قلنا من انه لو تم لامتنع صدور الأثر الواحد منه أيضاً

[قوله فالتسلسل في الأمور الاعتبارية غير ممتنع] فيه بحث لان المصدرية على تقدير ان يحتاج الى مصدرية أخرى ويتسلسل يرد ان يقال مجموع المصدريات الغير المتناهية بحيث لا يشذ عنها شئ يحتاج الى مصدرية أخرى خارجة عن المجموع فلا يكون الجميع جميعاً والحاصل انه لو سلم عدم جريان برهان التطبيق هنا امتنع بوجه آخر

(قوله وانه يجب ان يكون لها خصوصية) فان قلت لم لا يجوز ان يكون الخصوصية راجعة الى المعلول بان يكون لماهية المعلول خصوصية مع علة معينة ليست لها مع غيرها فيقتضي ماهية كل من المعلولين ان يوجد بإيجاد تلك العلة البسيطة كما في الأنواع المنحصرة كل منها في شخص فلا يلزم تعدد جهات العلة المذكورة قلت لما تقرر عندهم من ان المعلول المعين لا يقتضي الا علة ما كما سيأتي تحقيقه

أثر واحد كانت تلك الخصوصية بحسب ذات الفاعل وان فرض صدور أثر آخر كانت تلك الخصوصية أيضاً بحسب الذات اذ ليس هناك جهة أخرى فلا يكون له مع شيء من المعلومين خصوصية ليست له مع غيره فلا يكون علة لشيء منها فاذا تمدد المعلوم فلا بد من تغاير في ذات الفاعل ولو بالاعتبار ليتصور هناك خصوصيتان ترتب عليهما عليتان وحينئذ لا يكون الفاعل واحداً من جميع الجهات ولهذا قيل ان هذا الحكم كانه قريب من الوضوح وانما كثرت مدافعة الناس اياه لا غفالهم عن معنى الوحدة الحقيقية فلنا لم لا يجوز ان يكون لذات واحدة خصوصية مع أمور متعددة متشاركة في جهة واحدة أو غير متشاركة فيها

[قوله فلا يكون له مع شيء من المعلومين خصوصية] فيه ان اللازم مناسب ان يكون للعلة خصوصية بمعنى أمر يقتضى وجود المعلوم على النحو الخاص لئلا يلزم الترجيع بلا مرجع واما ان تكون تلك مختصة بكل معلول بمعنى أن لا يكون مع معلول آخر فكلا هذا حاصل الإيجاب المذكور بقوله فلنا الخ وبما ذكرنا اندفع مقالته المحقق الدواني من انه اذا اشتركت الخصوصية في الجميع ولم يتحقق ما يختص بكل واحد لم يتحقق منشأ خصوصية كل واحد وهويته التي يمتاز بها عن غيره فلكل الخصوصية لو اقتضت شيئاً اقتضت القدر المشترك فلم يتحقق الامور المتعددة المتغايرة

(قوله اذ ليس هناك جهة أخرى الخ) سياق كلامه يدل على انه لو كان هناك جهة أخرى لجاز ان يصدر عن المبدأ اثنان وفيه بحث اذ لو صدر عنه اثنان بان يكون خصوصيته مع احدهما بحسب الذات ومع الآخر بحسب تلك الجهة لكان مصدراً لهذه الجهة أيضاً لانها الخصوصية الموجودة على الفرض فيحتاج الى خصوصية أخرى وبسلسل فليتنامل

(قوله ولهذا قيل ان هذا الحكم كانه قريب من الوضوح) هذا السلام ذكره شارح الاشارات ورد عليه بانه اذا حل هذا الحكم على ما يفهم من الالفاظ المعبر بها عنه فلا نزاع في قربيه من الوضوح لانه اذا اعتبر الوحدة المجردة التي لا يكون فيها ولا معها تعدد بوجه من الوجوه ولو بتعدد القوابل لم يتصور صدور التعدد وكيف يتصور صدور غير القابل من الفاعل لكن يكون هذا حكماً لغواً لا قاعدة فيه أصلاً اذ لا يصدق الواحد بهذا المعنى على شيء من الاشياء لافي الخارج ولا في العقل الا بطريق الفرض وانما كثر مدافعة الناس في ان الواحد الحقيقي الذي هو الله تعالى على ما هو عليه في نفس الامر من أحواله بعد النزول وتسليم كونه موجباً بالذات وان ليس له صفات موجودة هل يجوز ان يصدر عنه متعدد ام لا فنحن نقول نعم كيف لاوله ذات ووجود مطلق زائد على ذاته عند الفلاسفة أيضاً

(قوله فلنا لم لا يجوز ان يكون لذات واحدة الخ) ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون للفاعل البسيط مع أحد معلوليه خصوصية بحسب ذاته وباعتبار صدور هذا عنه خصوصية مع الآخر وهكذا فيكون كل

لا تكون تلك الخصوصية لها مع غير تلك الامور فيصدر عنها تلك الامور بأسرها لا بعضها دون بعض ولئن سلم أنه لا بد من خصوصية مع كل صادر بعينه فذاك لا يضرنا لان المبدأ الحقيقي متصف في نفس الامر بسلوب كثيرة بل له ارادة يتعدد تعاقبها فجاز أن يصدر عنه من هذه الحيات أمور كثيرة ولا يقدح ذلك في كونه واحدا حقيقيا بحسب ذاته (و) الجواب (عن الثاني أن الاستدلال) على تفاير طبيعتي الماء والنار (انما هو بالتخلف لا بالاختلاف) والتعدد (فانالما رأينا نارا ولا برد) معها كما كان مع الماء (و) رأينا (ماء ولا حر) معه كما كان مع النار (علنا) يتخلف أثر كل منهما عن الآخر (انهما مختلفان) اذ لو تساويا

(قوله ولئن سلم الخ) اعاده لما ذكره بقوله ولا يلتبس عليك الخ ولوقال فذلك لا ينفعكم لان المبدأ الحقيقي متصف في نفس الامر بسلوب كثيرة فيكون هذا الحكم لغوا من الكلام لكن جوابا آخر (قوله بسلوب كثيرة) لم يتعرض للاضافات لانه يمكن المناقشة فيها بأنه فرع تحقق الطرفين ولم يحقق معه شيء لاذنه ولا خارجا وما قيل من انه اذا اعتبر ذاته تعالى في مرتبة لم يمكن حينئذ سلب ولا وجود والكلام في انه تعالى في هذه المرتبة لا يصدر عنه أمران توهم محض لان هذا الاعتبار فرض للشيء بدون ما يقتضيه ذاته تعالى وحينئذ لا يصدر عنه شيء لا متنازع وجوده بهذا الاعتبار فان ذاته تعالى يلزمه في نفس الامر سلوب مثل أن وجوده وتعيينه ليس زائدا عليه وانه ليس بخوهر ولا عرض وان كان الحكم يلزمه موقوفا على التعقل فاعتبار مجرد عنها فرض محال مستلزما للعحال هو امتناع صدور أثر عنه فتدبر فانه مما خفي على اقوام

(قوله والجواب عن الثاني الخ) خلاسته منع كون الاستدلال على التعدد بالاختلاف لم لا يجوز أن يكون بالتخلف فاننا نقاشه فيه بان التخلف لا يثبت بتفايرهما بالطبيعة لجواز أن يكون بسببين عارضين ويكون علة المعارضين الامر المشترك بينهما بعض الاعتبارات أو يكون العوارض متسلسلة غير مجتمعة الوجود كالاستعدادات كلام على السند الغير المساوي على أن تلك المناقشة مدفوعة كما فصل في مبحث اثبات الصورة النوعية

الممكنات مستندة الى الله تعالى بهذا الطريق لا كما قالت الفلاسفة واشتهر عنهم من استناد حوادث علم العناصر الى العقل الفعال واستناد بعض العقول والافلاك الى عقل آخر كما سيأتي تفصيله (قوله لان المبدأ الحقيقي متصف في نفس الامر بسلوب كثيرة) فيه دفع لما يقال تعقل السلب موقوف على ثبوت الغير فلو كان للسلب مدخل في ثبوته لدار ووجه الدفع ان الانصاف بالسلوب في نفس الامر وهذا الانصاف لا يتوقف على ثبوت الغير وأما صحة العلم بالانصاف اللازمة له فبعد تسليم اللزوم انما يتوقف على تصور الغير المسلوب لانه ثبوته فلا دور اصلا على انه لو سلم ما ذكره فانما يلزم الدور اذا جعل السلب المخصوص منشأ لصدور المسلوب بهذا السلب والا فيجوز ان يوجد الفاعل البسيط شيئا لم يعرض له سلب هذا الشيء عنه ولم يكن هذا السلب منشأ لايجاد شيء آخر لا يد لفيه من دليل

لا ممتنع تخلف الأثر فلو رأينا آثاراً مختلفة متعددة بلا تخلف لم يمكن لنا الاستدلال بها على اختلاف المؤثرات وتمدها بل هذا هو المتنازع فيه (و) الجواب (ع) الثالث لا ينسجم أن صدور (أ) و (ب) صدور (لا) (أ) تناقض فإن تقيض صدور (أ) هو لا صدور (أ) وانما صدور (أ) أعني صدور (ب) (فلا يتناقضه) فإن قيل التناقض لازم لأن الجملة التي هي مصدر (أ) أن كانت مصدراً لغير (أ) صدق أن هذه الجملة ليست مصدراً لـ (أ) لأن الموجبة المعدولة مستلزمة للسالبة المحصلة فيصدق أن هذه الجملة مصدر لـ (أ) وغير مصدر لـ (أ) وهما متناقضان قلنا إنما يتناقضان أن لو كان الزمان فيهما متحداً وهو ممتنع كذا ذكره

(عبد الحكيم)

(أ) قوله أعني صدور (ب) أشار إلى دفع مناقشة وهي أن صدور (لا) (أ) ليس إلا عدم صدور (أ) إذ لا صدور للاعدام فيكون مناقضاً لصدور (أ) بأن صدور (لا) (أ) عبارة عن صدور (ب) الموصوف بأنه لا (أ) وهو موجود

(أ) قوله صدق أن هذه الجهة الخ) ليس المراد بالمصدرية هنا الخصوصية السابقة على وجود المعلول كما في الاستدلال الأول حتى يرد عليه منع صدق أن هذه الجهة ليست مصدراً لـ (أ) لأن المفروض صدور (أ) و (ب) من جهة واحدة في المعنى الإضافي ولا شك أنه إذا تعدد الصادر يكون صدور أحدهما غير صدور الآخر فيصدق أن صدور أحدهما ليس صدور الآخر لأن سلب الغير عن الشيء ضروري فيصدق أن هذه الجهة مصدر (أ) لفرض صدوره عنها وانما ليست مصدراً له لفرض صدور غير (أ) الذي هو مستلزم لسلب صدور (أ) فيلزم التناقض بخلاف ما إذا تعددت الجهة فانه يدفع التناقض فعني قوله لأن الموجبة المعدولة الخ أن النسبة التقييدية التي اعتبر متعلقها بطريق العدول أعني صدور (لا) (أ) استلزامه للنسبة السالبة التي اعتبر متعلقها بطريق التحصيل أعني سلب صدور (أ) كاستلزام الموجبة المعدولة للسالبة المحصلة إذا كانت النسبة الإيجابية المعدولة مستلزمة للنسبة السالبة المحصلة سواء كانتا خبريتين أو تقييديتين وعلى هذا التقرير يندفع إيراد الشارح قدس سره بأنه سهو لأن الخ نعم يرد عليه أن صدق سلب صدور (أ) على صدور (ب) لا يقتضي انصاف الجهة بذلك السلب حتى يلزم التناقض فإن السواد الذي في الجسم يصدق عليه أنه ليس بجسم ولا جوهر ولا متعيز مع امتناع انصاف الجسم بها ومن هذا ظهر ركاكة مقاله الحق الدواني من أن صدور (لا) (أ) ليس صدور (أ) فهو لا صدور (أ) فما انصف بصدور (لا) (أ) فقد انصف بلا صدور (أ) فإذا كان له حيثيتان جاز أن يكون متصفاً من حيثية بصدور (أ) ومن حيثية أخرى بلا صدور (أ) من غير تقيض وأما إذا لم يكن الا حيثية واحدة لم يصح أن يتصف بهما للزوم التناقض وعند هذا ظهر انعكاس تشبيع الامام على الشيع

(أ) قوله إنما يتناقضان الخ) يعني أن صدور (أ) و صدور (ب) وإن اتحد زمانهما لكون الجملة علة تامة

بعضهم وهو سهولان قولنا هذه الجهة مصدر لـ (١) وان كانت موجبة محصلة لكن قولنا هذه الجهة مصدر لغير (١) ليست موجبة معدولة حتى يستلزم سالبة محصلة هي نقيض لتلك الموجبة المحصلة بل هي أيضاً موجبة محصلة المحمول لكن لمحمولها متعلق معدول نعم قولنا هذه الجهة غير مصدر لـ (١) موجبة معدولة والفرق بينهما بين قولنا هذه الجهة مصدر لغير (١) وبين لاسترة به قال الكاظمي في شرح الملخص اذا صدر عنه (ب) الذي هو غير (١) من تلك الجهة صدق أنه لم يصدر عنه (١) من تلك الجهة فيصدق حينئذ أنه صدر عنه (ب) ولم يصدر عنه (١) من جهة واحدة وأنه تناقض وهذا الوجه كتبه الرئيس الى بهمنيار لما طلب منه البرهان على هذا المطلوب ثم قال جوابه لانسلم أنه اذا صدر عنه (ب) صدق أنه لم يصدر عنه (١) بل اللازم أنه صدر عنه ما ليس (١) وان سلم فلا تناقض بين قولنا صدر عنه (١) ولم يصدر عنه (١) لانهما مطلقتان وان قيدت أحدهما بالدوام كانت كاذبة قال الامام الرازي في المباحث المشرقية والمعجب بمن يفني عمره في تعليم الالة العاصمة عن اللط وتعلمها ثم اذا جاء الى هذا المطلوب الاشرف أعرض عن استمالتها حتى يقع في غلط يضعك منه الصبيان **المقصد الرابع** قال الحكماء البسيط (الحقبي لا تعدد فيه أصلاً كالواجب تعالى) (لا يكون قابلاً وقاعلاً) أي لا يكون مصدراً لآخر وقابلاً له من جهة واحدة خلافاً للاشاعة حيث ذهبوا

لها لكن انصاف صدور (ب) بسلب صدور (١) ليس انصافاً حقيقياً حتى يلزم اتحاد زمان صدور (١) وسلبه بل هو انصاف انتزاعي مصداقه كونه بحيث يصح انتزاعه منه فلا يلزم انصاف الجهة بالنقيضين في زمان واحد فاندفع ما قيل ان اتحاد الزمان ههنا ضروري بناء على فرض كون البسيط علة تامة لكل منهما (قوله قال الكاظمي الخ) حاصل كلامه بعينه ما قررناه سابقاً في تحرير السؤال الا ان الشاوخ لم ساحل كلام السائل على الموجبة المعدولة والسالبة المحصلة على معنهما المتبادر جعله وجهاً آخر مغايراً له (قوله وان قيدت إحداهما الخ) أجيب بأن صدق المطلقتين انما يكون لاختلاف الزمان فيهما او الزمان ههنا واحد بناء على فرض كونه علة تامة لكل منهما وقد عرفت اندفاعه بمنع اتحاد الزمان (قوله لا تعدد فيه أصلاً) لا من حيث الذات ولا من حيث الصفات والاعتبارات (قوله أي لا يكون الخ) أي ليس المراد عدم كونه قاعلاً وقابلاً مطلقاً كما يفيد ظاهر المتن بل بالنسبة الى شيء واحد من جهة واحدة وأما بالنسبة الى شيئين أو الى شيء واحد من جهتين فجاز لأنه على (١) قوله وان قيدت إحداهما بالدوام كانت كاذبة (فيه منع ظاهر لان فعل الواجب المفروض سرمدى فاذا صدر عنه (١) يجب ان يقيد بالدوام فكيف يقال ان القضيدين المذكورين مطلقتان

الى ان الله تعالى صفات حقيقية زائدة على ذاته وهي صادرة عنه وقائمة به (والا) وان لم يكن كذلك بل كان قابلا وفاعلا (فهو مصدر للقبول والفعل) مما فقد صدر عن الواحد الحقيقي اثران. وقد تبين لك بطلانه قلنا (وقد عرفت) أيضاً (جوابه) مع أن القبول والفعل بمعنى التأثير ليسا من الموجودات الخارجية (وأيضاً فنسبة الناعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان) فلا يجتمعان واعترض على هذا بأن القابل اذا أخذ وحده لم يجب معه وجود المقبول كما ان الفاعل وحده لا يجب معه وجود المفعول واذا أخذنا مع جميع ما يتوقف عليه وجود المقبول والمفعول وجب وجودهما معهما فلا فرق اذاً بينهما في الوجوب والامكان واجيب بأن الفاعل وحده قد يكون في بعض الصور مستقلاً موجباً لمفعوله ولا

كلا التقديرين يجوز تقدم كونه مصدراً للقبول أو الفعل على الآخر فلا يلزم كون البسيط الحقيقي مصدراً لأثرين بخلاف ما نحن فيه ومن هذا ظهر أن ما قيل انه لو تم الدليل الاول لدل على امتناع كون الواحد قابلاً لاسم وفاعلاً لاخر بل ينشئ القولين أيضاً مع أن مذهبهم بخلافه وهم

(قوله حيث ذهبوا إلخ) فانه في مرتبة الذات ليس ينشئ من الصفات والاعتبارات بالواجب تعالى في تلك المرتبة واحد حقيقي فاقيل أن هذا مبني على عدم اعتبار السلوب والا ففيه تعدد جهات الصدور ولو بالنسبة الى الصفات وهم

(قوله وحى صادرة عنه إلخ) وان لم يقولوا به صريحاً بناء على انها لازمة لذاته تعالى ومرتبة الابداد والصدور منه تعالى بعد انصافه بها وقد مر تفصيله

(قوله ليسا من الموجودات الخارجية) بل من الاضافات التي ينتزعاها العقل من الواحد الحقيقي بالنظر الى استقلاله بالاتصاف بشئ

(قوله في بعض الصور) بأن يكون الفاعل موجباً للبسيط من غير شرط ورفع مانع

(قوله من جهة واحدة) تصريح بما علم التزاما اذ البسيط الحقيقي لا يكون الا ذاهجة واحدة وتوطئة لرد جواب المصنف الذي سيذكره

(قوله خلافا للاشارة حيث ذهبوا إلخ) هذا مبني على عدم اعتبار السلوب والا ففيه تعدد جهات الصدور ولو بالنسبة الى الصفات كما نبت عليه فيما مضى

(قوله فهو مصدر للفعل والقبول) هذا الدليل لو تم لدل على امتناع كون الواحد فاعلاً لشيء وقابلاً لآخر بل ينشئ القبولين أيضاً مع ان الشارح سيصرح في مباحث اثبات الهبوي ان امتناع اجتماع الفعل والقبول عندهم انما هو بالنسبة الى شئ لا بالنسبة الى شيئين

[قوله واجيب بان الفاعل وحده إلخ] فيه بحث لانه ان أراد ان القبول اذا كان بما يجب ان يكون

يتصور ذلك في القابل اذ لابد من الفاعل فالفاعل وحده موجب في الجملة والقبول وحده ليس بموجب أصلاً فلو اجتمعما في شيء واحد من جهة واحدة لزم إمكان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة (والجواب أنه لا يمتنع أن يكون للشيء البسيط الى شيء آخر) نسبتان

(قوله اذ لابد من الفاعل) أى من حينية كونه فاعلاً فلا بد ان فيه مصادرة لان عدم كفاية القابل انما يتم لو لم يكن القابل فاعلاً

(قوله لزم إمكان الوجوب) أى إمكان وجوب المفعول من الواحد الحقيقي لكونه فاعلاً وامتناع وجوبه منه لكونه قابلاً من جهة واحدة لعدم تعدد الجهة فيه فيلزم اجتماع التقيضين أعني الإمكان الثاني للوجوب بالغير والامتناع الذاتي له من جهة واحدة فتدبر فانه قد زل فيه أقدام بعض الناظرين

له محل قابل كما هو محل النزاع ففاعله قد يكون وحده في بعض الصور مستقلاً موجداً له فهو مجموع اذ لابد له من القابل وان أراد ان المفعول اذا لم يكن كذلك ففاعله يجوز ان يكون مستقلاً في بعض الصور بإيجابه فهو مسلم لكن لا يلزم من هذا تنافي في محل النزاع اذ لا استقلال للشيء من القابل والفاعل بلا يجب بالنسبة الى المفعول والمفعول ومن شرط التنافي ان يكون حصول التناقضين بالنسبة الى شيء واحد على ان في قوله ولا يتصور ذلك في القابل شائبة مصادرة لان التصديق بهذا القول يتوقف على التصديق بان الشيء الواحد لا يكون قابلاً وفاعلاً والا فقد يكون ذلك القابل هو الفاعل فيكون القابل موجباً للمفعول وحده فان قلت إيجابه ليس من حيث انه قابل بل من حيث انه فاعله قلت هذا انما يفيد تغاير مفهومي القابل والفاعل ولا يدل على ان الشيء الواحد لا يكون متصفاً بهذين المفهومين على ما هو الذي تنافي هذا وقد يدفع جواب الشارح أيضاً بان إمكان الوجوب انما هو من جهة الفاعلية كما صرح به هذا الجواب وامتناع الوجوب انما هو من جهة القابلية كما صرح به أيضاً فامكان الوجوب وامتناعه ليسا من جهة واحدة بل من جهتين مختلفتين هما الفاعلية والقابلية ولا محذور في ذلك وستطلع في المقعد السادس على سقوط هذا الكلام بقي ههنا شيء وهو ان القول بعدم استقلال القابل ينافي ما ذكره في المقصد الثاني من قوله ثم انه يعلل كل من المتخالفين بمحله أما وحده أو متضمناً الى غيره الخ فانه صرح هناك باستقلالية المحل والمحل هو القابل وان حمل قوله بمحله اما وحده على مجرد الفرض لم يفد فائدة يعتد بها فتأمل جوابه

(قوله والجواب انه لا يمتنع ان يكون للشيء البسيط) قال الاستاذ هذا الجواب مدفوع لانه فيد سبق ان تعدد العمل لا يصحح اجتماع المتناقضين فلا يعقل ان يكون شيء واجباً لشيء في نفس الامر وغير واجب له فيها سواء كانا من جهتين أو من جهة واحدة نعم يجوز ان يقتضي جهة شيء وجوب شيء آخر له ولا يقتضي جهته الاخرى وجوبه له فالما ان يقتضي احدى جهتيه وجوبه له والاخرى عدم وجوبه له فهو ممتنع قطعاً والفرق بين عدم الاقتضاء واقتضاء العدم بين وأقول تصحيح الجواب مبنى على ان يراد

مختلفتان) بالوجوب والامكان (من جهتين مختلفتين فتجب) النسبة الناشئة (من جهة ولا تجب) النسبة الناشئة (من جهة) أخرى ورد هذا الجواب بأن كلامنا في أن البسيط لا يكون قابلاً وفاعلاً من جهة واحدة وعلى ما ذكرتم تكون تلك الجهة متعددة (ومنهم من أجاب) عن الوجه الثاني (بأن نسبة القابل) الى المقبول (بالامكان العام وهو لا ينافي الوجوب) بل مجامعه لا بالامكان الخاص الذي ينافيه (وأورد عليه أنه) أى انتساب القابل الى المقبول (بالامكان العام المحتمل للامكان الخاص ولذلك لا يمكن عدم القبول من حيث أنه مقبول) مع وجود القابل (وتم الدليل) حينئذ (اذ نقول نسبة الفاعل يتعين أن تكون بالوجوب ونسبة القابل لا يتعين أن تكون كذلك) أو نقول بعبارة أخرى نسبة الفاعل لا تحتل الامكان الخاص ونسبة القابل تحتله فيلزم أن تكون نسبة واحدة محتملة للامكان الخاص غير محتملة

(قوله من جهتين مختلفتين) أى الفاعلية والقابلية فانهما وان كانا منشأين لامكان الوجوب وامتناعه قيد ان معتبران في عروض الامكان والامتناع للواحد ورد المحقق الدواني بأن الفاعلية والقابلية متقابلتان لتنافي لازميتهما فلا بد من جهتين سابقتين عليهما فان اتحاد جهتيهما يستلزم اجتماع المتقابلين بالذات أعني اللازمين من جهة واحدة

(قوله ورد هذا الجواب الخ) فيه أن المفروض عدم اختلاف الجهة التي تقتضى الفاعلية والقابلية وتكون سابقة عليهما لا عدم اختلافهما اذ لا مجال لتفيه

(قوله نسبة الفاعل يتعين الخ) أى نسبة الفاعل فيما نحن فيه من حيث انه فاعل يتعين أن تكون الوجوب لكونها مستقلة ونسبة القابل من حيث انه قابل لا يتعين أن تكون كذلك لاحتياجها الى الفاعل من حيث انه فاعل

بالجهتين جهتان قبل الفعل والقبول تكون احدهما مبدأ للفعل والاخرى مبدأ للقبول ولهذا رد الشارح بان الكلام في أن البسيط من جهة واحدة لا يكون قابلاً وفاعلاً وعلى ما ذكره تكون الجهة متعددة وحينئذ لا يرد ما ذكره الاستاذ فاننا لو فرضنا ان ذات البسيط فاعل لشيء بحسب شرط او آلة وقابل له بحسب ذاته كان نسبة ذلك الشيء بالامكان الى نفس الذات والوجوب الى المجموع ولا محذور فيه غير ما ذكره الشارح وسيأتى في مباحث الدور زيادة توضيح لهذا المقام

(قوله لا بالامكان الخاص) فان كثيراً من المقبولات مما يجب لقبولها ولا يجوز انفكاكها عنه كضرورة كل فلك بالنسبة الى هيولاء وشكل كل فلك له وكحرارة النار ورطوبة الماء

[قوله واورد عليه الخ] فيه بحث لانه ان أراد بكون الامكان العام محتملاً للامكان الخاص احتماله له في محل النزاع فهو ممنوع وان اراد به احتماله في الجملة فلا يلزم منه تناف كيف ولو لزم التناقض بهذا القدر

له (الا أن يعاد الى الجواب الاول) فيقال جاز أن يكون هناك نسبتان من جهتين احدهما واجبة على التعيين غير محتملة للامكان الخاص والاخرى محتملة له (فيكون) الجواب (الثاني) لنوا **المقصد الخامس** قال الحكماء القوة الجسمانية (أى الحالة فى الجسم) لا تفيد أثرا غير متناه لا فى المدة (أى لا تقوى أنه تفعل فى زمان غير متناه سواء كان الفعل الصادر عنها وإحدآ أو متعدداً) ولا فى الشدة (أى لا تقوى أن تفعل حركة لا تكون حركة أخرى أسرع منها) (ولا فى العدة) أى لا تقوى على فعل عدده غير متناه سواء كان زمانه متناهيا أو غير

(قوله من جهتين) أعني الغالبة والغالبة

(قولهم أى الحالة فى الجسم) لا متعلقة بالجسم لان النفوس المجردة الفلكية تقدر على تحريكات غير

متناهية عندهم مع كونها متعلقة بالأجسام

(قوله لا فى المدة) لا يخفى أن كلمة لا هذه ليست لنبى الجنس ولا المشابهة بآيس وهو ظاهر وليست عاطفة لاختصاصها بمعطف مفرد على مفرد مثبت ولا زائدة لانها مخصوصة بتقديم واو العطف عليها أو بوقوعها بين المضاف والمضاف اليه والتقدم على القسم نص عليه فى الرضى فلو جاز أن يقدر الزمن بعده أى لا يفيد أثرا غير متناه فى المدة وتكون الجملة عطف بيان للجملة السابقة ليكون الثانية مشتتة على تفصيل فانه الاول ولا فى قوله ولا فى الشدة ولا فى العدة زائدة لتأكيد معنى الذى يفيد أن المراد نفي كل منها لاننى المجموع وكلمة فى متعلقة بمتناهى انفسد هكذا ينبغي أن يفهم ولو ترك كلمة لا الاولى لمكان أظهر الا ان ذكره أكد

(قوله ان تفعل حركة الخ) خص الحركة بالذكر مع أن المناسب للسابق واللاحق أن يقول أن تفعل فعلا إشارة الى أن عدم التناهي فى الشدة يختص بالحركة وما يجرى مجراها من الزمانيات ويدل عليه البيان الآتى لان اللازم من عدم تنامي القوة فى الشدة وقوع الفعل منها فى آن واستحالته انما هو فى الزمانيات قال الشيخ فى الشفاء انا نعتبر فى هذا الباب أمثال الحركات المكانية التى توجب قطع مسافة ما تختلف فيها بالسرعة والبطء ولا يمكن الا فى زمان اذ لا يمكن قطع المسافة الا فى آن والا لا تقسم الآن بازاء اقسام المسافة وكذلك ما يجرى مجرى الحركات المكانية مما لم يقع فيه سرعة وبطء لضرورة حاجة ذلك الى زمان فان كان شئ محتمل أن يقع فى الآن وان يقع فى زمان فليس كلامنا فيه

(قوله سواء كان زمانه الخ) فبين عدم التناهي فى المدة وعدم التناهي فى العدة عموم وخصوص من وجه

لزم ان يتمتع اجتماع شئ مع ما ينافي قدما منه كأن لا يجوز ان يجتمع كون الشئ أبيض مع كونه ماشيا لان كونه ماشيا محتمل كونه اسود

(قوله أى لا تقوى ان تفعل حركة لا تكون حركة أخرى أسرع منها) هذا التفسير وكذا الدليل الذى أتبع على هذا المدعى يدل على ان المدعى عدم جواز كون القوة الجسمانية غير متناهية فى الشدة فى

متناه وانما انحصر لانهاى القوى بحسب آثارها فى هذه الامور الثلاثة لان التناهى واللاتناهى بمعنى عدم الملكة من الاعراض الذاتية الاولى للكمية فاذا وصف القوى باللاتناهى نظراً الى آثارها فلا بد أن يعتبر اعداد الآثار وذلك هو اللاتناهى بحسب المدة واما زمانها وحينئذ اما أن يعتبر لانهاى الزمان فى الزيادة والكثرة وهو اللاتناهى بحسب المدة واما أن يعتبر

(قوله لانهاى القوى) الظاهر لانهاى القوة

(قوله بمعنى عدم الملكة) بخلاف اللاتناهى بمعنى السلب فانه ليس مختصاً بالكم بل يتصف به المجردات أيضاً

(قوله أن يعتبر اعداد الآثار) مع قطع النظر عن وحدة الزمان وكثرته

(قوله رأماً زمانها) أي مع قطع النظر عن وحدتها وكثرتها

(قوله فى الزيادة) بأن يعتبر اتصال الزمان فى نفسه

(قوله والكثرة) بأن يعتبر عروض العدد له بانقسامه الى الساعات والآيام والشهور والاعوام

(قوله واما أن يعتبر لانهاى فى نقصان الخ) يعنى أن زمان الأثر وان كان متناهياً بحسب الزيادة

لكنه بالانقسامات غير متناه لانفناء الجزء فاذا اعتبر لانهاى بحسب الانقصاص فهو لانهاى بحسب الشدة

وفيه بحث لان معنى اللاتناهى فى الشدة كاس أن تقوى على فعل حركة لا يمكن أسرع منها وهذا انما يتصور

اذا وقع الأثر فى زمان فى غاية القصر بل فى آن على ما صرح به الشارح قدس سره فى حواشى التجرید

حيث قال فان وقع ذلك الفعل فى زمان فى غاية القصر بل فى آن كانت القوة غير متناهية فى الشدة والا

كانت متناهية وكلما كان الزمان أقصر كانت القوة أشد فاذا تنهى الزمان فى النقصان يوجب لانهاى

القوة فى الشدة ولانهاى فى النقصان يوجب تنهاىها فى الشدة لانه حينئذ يوجد بعد كل مرتبة من

مراتبها مرتبة أخرى أشد منها والجواب أن المراد أن لاساميه فى النقصان بسبب الانقسامات الممكنة اذا

خرجت من القوة الى الفعل ولا يمكن بعدها انقسام أصلاً هو لانهاى القوة بحسب الشدة وبما ذكرنا ظهر أن

استدلال الشيخ فى النجاة على نفي اللاتناهى فى الشدة بأنه ان لم يكن أثر القوة أشد مما كان فهو نهاية الشدة وان

ممكن الأشد منه فلم يكن غير متناه فى الشدة فاسد لاننا لانعلم انه اذا لم يكن أثر القوة أشد مما كان فهو

نهاية الشدة بل لانهاية فى الشدة لما عرفت من أن المراد باللاتناهى فى الشدة أن لا يمكن أثر أشد منه وان

الحركة ولا يدل على نفي جواز عدم التناهى بالشدة بحسب فعل آخر وكذا الاحتجاج الذى ذكره على

امتناع اللاتناهى بحسب المدة والعدة انما هو فى خصوصية الحركة

(قوله اما ان يعتبر لانهاى فى النقصان الخ) حاصله ان يعتبر انقصاص الزمان بالانفصال مرات غير

متناهية وهذا الوجه وان كان راجعاً الى عدم التناهى بحسب المدة فى مراتب الانفصال لكن يعرض

باعتباره للقوى التناهى واللاتناهى بحسب الشدة كذا فى حاشية التجرید

لا تنهايه في نقصان والقالة بسبب قبوله للانقسامات التي لا تقف عند حد فهو لا تنهاه
القوي بحسب الشدة ثم ان اللاتناهي في الشدة ظاهر البطلان لان القوي اذا اختلفت في
الشدة كزمانة تقطع سهامهم مسافة واحدة محدودة في أزمنة مختلفة فلا شك أن التي زمانها
أقل هي أشد قوة من التي زمانها أكثر فا تكون غير متناهية في الشدة وجب أن تقع
الحركة العبادرة عنها لا في زمان اذ لو وقعت في زمان وكل زمان قابل للقسمة فالحركة
ألوانة في نصف ذلك الزمان مع اتحاد المسافة تكون أسرع فصدرها أشد وأقوى فلا
يكون مصدرها الا في غير متناه في الشدة والمقدر خلافاً لكون وقوع الحركة لا في زمان بل في ان
محال لان كل حركة انما هي على مسافة منقسمة فتقسم بانقسامها ويكون مقدارها أعنى
الزمان منقسماً أيضاً واعتراض عليه بأن لا نسلم أن قطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان
ممكناً في نفس الامر وامكان فرض قطعها لا يجدى نقماً لجواز أن يكون المفروض محالاً

وصفه باللاتناهي باعتبار انه لا يمكن تحققة الا بعد حصول جميع الانقسامات الغير المتناهية وخروجها عن
القوة الى العقل لان الشدة لم تبلغ النهاية واعلم أن هذا البيان أعم مأخذاً من المدعى لانه يفيد امتناع
وجود حركة هي أسرع الحركات سواء صدرت من قوة جسمانية أو مجردة والتخصيص في المدعى بناء
على انه المقصود بالبيان

(قوله واعتراض عليه الخ) أجاب عنه بعض المحققين بان اللاتناهي في الشدة يقتضي أن لا يجوز العقل
ما هو أشد منه فلم يكن غير متناه في الشدة لان الزيادة على غير المتناهي المتسق النظام في الجانب الذي كان
غير متناه تنافي اللاتناهي وفيه أن تجوز العقل الاشد منه تجوزاً مطابقاً للواقع بمنوع والتجوز الفرضي
لا يجدى نقماً

[قوله ظاهر البطلان] نقل عن الشارح انه اشارة الى وجه عدم تعرض المصنف له وفيه تأمل لان
المصنف سيجوز في بحث الخلاء كون الزمان في القصر بحيث لا يمكن ان يقع في جزئه حركة محققة فلا
يجري فيه وجه الابطال الذي ذكره الشارح وان كان الشارح يرد زعم المصنف هناك فالظاهر ان مراد
الشارح بيان ظهور البطلان عندهم لاعلى زعم المصنف فتأمل

(قوله لان كل حركة انما هي على مسافة منقسمة الخ) المراد هو الحركة بمعنى القطع واما الحركة
بمعنى التوسط فهي آية ولا يوصف الجسم بها باعتبار فعله ايها بالشد ولا بعدم التناهي فيها لان الشدة
في الحركة باعتبار سرعتها وعدم تنهاها في الشدة باعتبار انها لا حركة أسرع منها كما أشار اليه الشارح
والسرعة والبطء باعتبار قطع المسافة ولا قطع الا بالحركة بمعنى القطع وأيضاً عدم التناهي فيها باعتبار ان
الزمان وصل بقبول الانقسامات الغير المتناهية الى ما انطبق هذه الحركة عليها كما صرفت والزمان لا يصل

مهيئ لما لحال آخر وأما الانتهاء ابدأ في المدة والعدة فقد جوز المتكلمون لان نعم أهل الجنة وعذاب أهل النار دائماً ولا يتصور ذلك الا بدوام الابدان وقواها فتكون تلك القوى مؤثرة في الابدان تأثيراً غير متناه زماناً وعدداً ومنعه الحكماء وقالوا يمنع لانهاهي القوى الجسمانية في المدة والعدة في الحركة الطبيعية والقسرية (واحتجوا عليه) أى على انتفاء الانتهاء وامتناعه فيهما (بأن قوة النصف) أى نصف الجسم (في) التحريك (الطبيعي نصف

(قوله فقد جوز المتكلمون) أى غير الاشاعة القائلون بتأثير القوى الحافظة للبدن (قوله غير متناه زماناً وعدداً) بمعنى أنه لا يقف عند حد وهو المراد بقولهم القوة الجسمانية لا تقوى على أثر غير متناه في المدة والعدة لانه مقدمة لاثبات النفوس المجردة الافلاك لان نفوسها المنهقة لا تقوى أن تفعل حركات لاتقطع فاقيل ان اللازم من دوام النعم والعذاب هو الانتهاء بمعنى لا يقف والكلام في الغير المتناهي الذي كان الواقع غير متناه سهو ثم اما تجوزهم ذلك مبني على عدم تجرد النفس الناطقة وانها هي الهيكل المحسوس وان البدن مع قواها باقية ليكون المذهب والمتم هو فاعل الحسنات والسيئات وان المراد بقوله تعالى * كلما مضت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها * تبديل التركيب والهيئة على ما في تفسير القاضي

(قوله في الحركة الطبيعية والقسرية) تخصيص الحركة بالذكر للاهتمام بشأنها والا فالدليل يجري في كل أثر غير متناه في المدة والعدة فلا يرد أن الدليل أخص من الدعوي (قوله على انتفاء الانتهاء) " يعني أن الضمير المجزور راجع الى النفي المستفاد من قوله لا يشيد والمراد بالانتفاء الامتناع (قوله فيهما) أي في المدة والعدة

(قوله ان قوة النصف الخ) أى النسبة بين القوتين كالنسبة بين الجسمين على ما يدل عليه قوله والفاعلان متفاوتان بحسب تفاوت الحيل فذكر النصف للتصوير

الى الآن ابدأ عند الفلاسفة ثم ان الحركة بمعنى القطع وان كان امراً وهمياً لكنهم يجرون عليها أحكام الموجود بناء على انها حاصلة من الامر الموجود أعني الحركة بمعنى التوسط كما سيأتي فلذلك اعتبر أثرها لقوة الجسمانية

(قوله وأما الانتهاء في المدة والعدة فقد جوز المتكلمون) الاشاعة القائلون باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء لا ينتهون للقوى الجسمانية تأثيراً كما سيأتي في الجواب فكان المراد بالمتكلمين المجوزين لعدم تنامي تأثير القوة الجسمانية في المدة والعدة بناء على ان نعم أهل الجنة وعذاب أهل النار دائماً هو المعترلة ويحتمل ان يكون اطلاق التأثير على سبيل المجاز فان الاشاعة قد يطلقون المؤثر والعلّة على غيره تعالى مجازاً بحسب الترتيب الظهري أى على سبيل تجري العادة فاصل النزاع انما تجوز عدم تنامي الترتيب

قوة الكل) في ذلك التحريك وانما قلنا ان النسبة بين قوتي النصف والكل بالنصفية (لتساوي) الجسم (الصغير) الذي هو النصف (و) الجسم (الكبير) الذي هو الكل (في القبول) أي قبول الحركة (لانه) أي لان ذلك القبول (للجسمية المشتركة) بينهما (وتفاوتهما) أي وتفاوت الصغير والكبير (في القوة فانها) أي القوة (تنقسم بانقسام المحل) فالقابلان أعني الجسمين الصغير والكبير متساويان في قبول الحركة الطبيعية لا تفاوت من جهتهما أصلاً والفاعلان للتحريك الطبيعي أعني القوتين متفاوتان بحسب تفاوت المحل ولما كان تفاوت المحل بالنصفية كان تفاوت القوتين بالنصفية أيضاً فيكون التفاوت بين أثرهما أيضاً كذلك اذ لا تفاوت في الاثر ههنا الا باعتبار تفاوت المؤثرين (و) بأن (قوة الضعف) أي ضعف الجسم (في) قبول التحريك (القسري) نصف قوة (النصف) في ذلك القبول وانما كانت نسبة القوتين بالنصف (للتساوي) بين الضعف والنصف (في التفاعل فرضاً) بأن نفرض قاسراً واحداً حركتهما بقوة واحدة (والتفاوت في التقابل اذ المعاق) للحركة القسرية (عني الضعف أعني القوة الطبيعية) بالمعاقبة عن قبول الحركة القسرية (أكثر) من المعاق في النصف بحسب زيادة الضعف على النصف فلا تفاوت حينئذ في الحركة

— (قوله تنقسم بانقسام المحل) لكونها سارية في جلته والا لكانت قوة البعض دون الكل (قوله اذ لا تفاوت في الاثر الخ) أي بالنظر الى نفس الجسمين وأما التفاوت باعتبار الامور الخارجة عنهما فلا يضر لانا نفرض عدم التفاوت بينهما في تلك الامور فاندفع ما قيل ان الحركة في الخلاء محال فلا بد من ملأ يقع فيه الحركتان ولا شك أن ممانعة الجسم الكبير بسبب كبر حجمه أكثر من ممانعة الجسم الصغير وحينئذ لم يكن التفاوت بين الحركتين على نسبة تفاوت المتحركين فيجوز أن تكون الحركتان كلتاهما غير متناهيتين وإن كانت القوتان متفاوتتين بحسب تفاوت الجسمين وذلك لانا نفرض عدم التفاوت بحسب الملأ بأن يكون معاوقة الملأ الذي وقع فيه حركة النصف مثل معاوقة الملأ الذي وقع فيه حركة الكل باختلاف الملأين في الرقة والغلظ

(قوله قوة النصف) أي نصف النصف وهو الجسم المفروض ضعفه

(قوله بحسب زيادة الضعف الخ) بناء على فرض عدم التفاوت في الامور الخارجة عنهما على أن ممانعة الحركة لا تقتضي قدراً معيناً من الزمان على ما سيجي في بيان امتناع الخلاء فلا بردشة أي البركات ههنا

الظاهرى بين القوى الجسمانية والآثار بناء على ان المؤثر هو الله تعالى والفلاسفة لا يجوزونه لان المؤثر عندهم هو القوى والقول بان المراد التأثير ولو بطريق السكسب والمباشرة أبعد (قوله نصف قوة النصف) أي نصف الضعف لان نصف الجسم كما يتبادر الى الوهم

القسرية من جهة الفاعل أصلاً بل من جهة القابل في قبوله التفاوت بكثرة الماواق وقلته
 فاذا كانت نسبة الماواق الى الماواق بالضعف كان نسبة القبول الى القبول بالنصف فيكون
 نسبة الاثر الى الاثر بالنصف أيضاً اذا تقرر هاتان المقدمتان الأولى في الحركة الطبيعية
 والثانية في الحركة القسرية (فاذا فرضناهما) أي التحريك الطبيعي والقسري (من مبدأ
 واحد) أي حينئذ نقول لا يجوز ان تحرك قوة طبيعية جسمها الى غير النهاية والا فنصف
 ذلك الجسم له قوة طبيعية هي نصف القوة الطبيعية التي للكل فنفرض أن هاتين القوتين
 حركتا جسميهما من مبدأ واحد في العدد أو الزمان فلا شك أن حركة النصف نصف
 حركة الكل لما يمر في المقدمة الاولى وكذلك نقول لا يجوز أن تكون قوة جسمانية تحرك
 جسماً آخر بالقسر الى غير النهاية والا فلذلك القاسر أن يحرك ضعف ذلك الجسم الآخر
 فنفرض أنه حركهما من مبدأ واحد فلا شك أن حركة الضعف نصف حركة النصف لما
 مر في المقدمة الثانية فاذا فرضنا ما ذكرنا في الطبيعية والقسرية (فالاقل) وهو حركة
 النصف في الطبيعية وحركة الضعف في القسرية (اما متناه والاكثر) الذي فرضناه غير
 متناه (ضعفه) لما عرفت (وضف المتناهي متناه) بالضرورة فيكون الاكثر متناهما (وهو
 خلاف المفروض واما غير متناه) وقد فرضنا مبدأ الاقل والاكثر واحداً (فتقع الزيادة
 عليه) أي زيادة الاكثر على الاقل (في الجهة التي هو بها غير متناه فهو متناه) اذ لا بد أن

(عبدالحكيم)

(قوله كان نسبة القبول الخ) أي بالنسبة الى ذات الجسمين لانا فرضنا التساوي بينهما في الامور

الخارجة عنهما

(قوله حينئذ نقول الخ) أي حين فرض الحركتين من مبدأ واحد نقول بالتفصيل في كل واحد
 منهما هكذا وخلاصة البرهان في الحركة الطبيعية انه لو تحرك جسم لقوته الطبيعية حركات غير متناهية
 وتحرك بعض ذلك الجسم بقوة الطبيعية من مبدأ واحد فان كانت حركات البعض غير متناهية وحركات
 الكل أكثر وقع التفاوت بين الحركتين في العجائب الغير المتناهي وان كانت متناهية يلزم تناهي حركات
 الكل أيضاً لان نسبة حركة الكل الى البعض نسبة قوة الكل الى قوة البعض ونسبة القوتين كنسبة
 الكل الى البعض ونسبتهما نسبة المتناهي الى المتناهي فيكون نسبة الحركتين نسبة المتناهي الى المتناهي
 وقد فرضنا حركة الكل غير متناهية هذا خلف وقس على ذلك برهان القسرية

(قوله لما عرفت) من أن النسبة بين الاثرين كالنسبة بين القوتين والنسبة بينهما كالنسبة بين الجسمين

ينقطع في تلك الجهة حتى تصور الزيادة عليه فيها (وإنه) أي كون الأقل متناهياً في
الجهة التي هو فيها غير متناه (محال) بالضرورة (وهذا الدليل مبني على عدة أمور كلها
ممنوعة : الأول أن القوة الجسمانية مؤثرة) تأثيراً طبيعياً في جسم هو محلها أو قسرياً في
جسم آخر وذلك غير مسلم عندنا بل الحوادث كلها مستندة إلى الله سبحانه ابتداءً فإن قلت
إذا لم تكن مؤثرة أصلاً لم توصف باللاتناهي في التأثير أيضاً وهو المطلوب قلت معنى
كلامهم أنها مؤثرة تأثيراً متناهياً لا غير متناه ولا نبوت لهذا المطلوب الذي دليله أيضاً
موقوف على أن لها تأثيراً طبيعياً أو قسرياً (الثاني أن النصف) من الجسم (له قوة) مؤثرة
وهو غير لازم لجواز أن يكون لجسم قوة مؤثرة حالة فيه فإذا انقسم ذلك الجسم بنصفين

(قوله أو قسرياً في جسم آخر) هذا بناء على ما هو المشهور وأما في التحقيق فالنظر في القسرية قوة
المقسور المسخرة للفاصل لا الفاصل فانه كالمعد لتلك الحركة

(قوله لم توصف باللاتناهي في التأثير) فإن صدق قولنا القوة الجسمانية لا تؤثر أثرًا غير متناه أما
بانتفاء التأثير أو بحقوق التأثير مع انتفاء اللاتناهي

(قوله معنى كلامهم الخ) يعني أن النفي في قولهم متوجه إلى التقييد وهو اللاتناهي لا إلى المقيد أعني التأثير
(قوله لهذا المطلوب الذي دليله الخ) هذا الوصف لا دخل له في الجواب وإنما ضمه لإيضاح أن هذا
الدليل مبني على هذه المقدمة

(قوله وذلك غير مسلم عندنا) يعني الأشاعرة وأما المعتزلة الموافقون للحكام في إثبات القوى الطبيعية
وتأثيرها حقيقة فهم لا يذكرون هذا المنع ويقتصرون على ما بعده من المنوع

(قوله قلت معنى كلامهم أنها مؤثرة الخ) حاصل الجواب أنهم يدعون وجوب تنامي التأثير الظاهري
والترتيب المحسوس الذي بين القوي الجسمانية والآثار وذلك لا يثبت على تقدير انتفاء أصل التأثير

(قوله فإذا انقسم ذلك الجسم بنصفين انعدمت تلك القوة بالسكينة) وذلك لفرط صغر المحل ثم إن هذا
المنع في القوة الطبيعية وأما في القوة القسرية فيقال إن الحرك إذا حرك جسماً بالقسر لا يلزم أن يقدر
على تحريك ضعفه بنصف حركة النصف بل وعلى تحريك ما أصلاً هذا توجيه ما ذكره وفيه بحث إذ
لا حاجة لهم في إجراء البرهان إلى اعتبار تقسيم ذلك الجسم لجواز أن يجري في مثل ذلك المحل الصغر
بطريق التضعيف بأن يقال إذا فرضنا جسماً آخر يكون مقداره ضعف مقدار هذا الجسم الذي اثبتنا
له قوة مؤثرة غير متناهية يكون قوته ضعف قوته ولا شك في وجود جسم يكون قوته ضعف قوة هذا
الجسم ثم ساق الكلام إلى الآخر على أنه يكفي وجود جسم يكون قوته أزيد من قوة الجسم الأول بقدر
متناه ولا حاجة لهم إلى إثبات قوة يكون ضعف قوة الجسم الأول نعم ظاهر ما ذكر من أن القوة تنقسم

اندمت تلك القوة بالكلية كما نعلم وحدة ذلك الجسم بالتقسيم فلا يكون لنصف الجسم قوة أصلاً وان فرض أن له قوة هي جزء القوة الكل فليس يلزم أن يكون جزءاً القوة قوية على الفعل فان عشرة مثلاً اذا أقلوا حجراً في مسافة فواحد منهم إذا انفرد ربما لا يقوى على إقلاله في عشر تلك المسافة بل لا يقوى على تحريكه أصلاً (الثالث أنها) أي قوة النصف (نصف قوة الكل) وهو أيضاً غير مسلم لجواز تفاوت القوة في أجزاء الجسم فلا يكون

(قوله أن يكون جزءاً انوة الخ) فان جزء القوة لا يلزم أن يكون قوة لجواز عدم التشابه بين الجزء والكل في الحقيقة

(قوله فان عشرة الخ) تنظير لا تنزيل والا فالواجب أن يقول ربما لا يقوى على إقلال عشرة ذلك الحجر (قوله أنها أي قوة النصف الخ) أي النسبة بين القوتين كالنسبة بين الجسمين وهذه المقدمة مما يتوقف عليه الدليل المذكور أن ذلك الجواز أن تكون قوة النصف مثل قوة الكل فيكون لكل منهما آثار لا تنتهي فاقبل ان هذا المنع غير نافع إذ مجرد القول بمول قوة في نصف الجسم سواء كانت نصف القوة الحالية في الكل أولاً كافٍ للمستدل إذ لا شك أن تلك القوة قل من القوة الحالية في الكل والدليل ينتظم بمجرد ذلك على المطلوب وهم كما لا يخفى إذا اقلية غير لازمة من الحلول في نصف الجسم ولو سلم مجرد الاقلية غير كافية أذ ليس النسبة بين القوتين كالنسبة بين الجسمين فيجوز أن يكون آثار الأقل متناهية وآثار الكل غير متناهية فلا يلزم خلاف المفروض

بأنفسهم المحل مشعر بان الاستدلال بطريق التقسيم لكن الكلام في الاحتياج اليه هذا في القوة الطبيعية وأما في القوة التفسيرية فيقال يكفي قدرة ذلك القاصر على تحريك نصف ذلك الجسم ولا حاجة الي اثبات قدرته على تحريك ضعفه فان تحريك الكل إذا كان غير متناه يكون تحريك النصف أيضاً غير متنامع انه أزيد من تحريك الكل الذي هو الضعف ضرورة قلة المعاق في من اتحاد القاصر فيقع الزيادة في الجهة التي هو فيها غير متناهية لاتحاد مبدأ الحركتين بالفرض فيلزم الانقطاع كما ذكر في الشرح

(قوله فان عشرة مثلاً اذا أقلوا الخ) هذا طريق التمثيل والتوضيح للنعم السابق والافتقار ان يقول كلامنا في التحريك الطبيعي الذي لامعاق فيه والواحد من العشرة في الصورة المذكورة انما لا يقوى على إقلال ذلك الحجر بسبب المعاوقة التي لا يقاومها قوة الواحد فالنبا مع الفارق على ان اللازم من كون نسبة القوتين في التحريك الطبيعي على نسبة الحليين وتحريك القوتين جسمها لزوم تحريك واحدة من العشرة عشر ذلك الحجر لا كله اللهم الا ان يقل فرض تحريك نصف قوة الكل باعتبار انها انما حلت فيه والا فلا فرق بين النصف والكل في قبول اصل الحركة بذلك القدر من القوة ولذا اعتبر في التمثيل انتفاء قدرة الواحد على تحريك كل الحجر في عشر تلك المسافة فتأمل بقى الكلام في جواز وجود القوة بدون تأثير ما وان كان ضعيفاً

(قوله فلا يكون انقسامها على نسبة انقسام الجسم) كون تفاوت القوتين على حسب تفاوت الحليين وان

انقسامها على نسبة انقسام الجسم وهذا الامران معتبران في برهان تنأهى القوة الطبيعية ولهذا قيل ان هذا البرهان انما يجرى في قوة حالة في جسم لا معاودة فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كاطبائع في الاجسام المنصرية وكالفوس المنطبعة في

(قوله وهذا الامران) أي الثاني والثالث

(قوله معتبران الخ) بخلاف برهان لاتأهى القوة القسرية فان الجسمين المتناسبان بالضعفية والنصفية موجودان والقوتان على تناسب المذكور متحتمتان فيهما فلا حاجة في ذلك البرهان الى هذين الامرين ما علم أن الشيخ تمحل في الشفاء لدفع هذه المدوع فدل ثم لقائل أن يقول انه يجوز أن تكون هذه القوة الغير المنتهية انما توجد لجملة الجسم فاذا قسم الجسم بصلت فلم توجد من تلك القوة شيء للجزء فلم يبق الجزء على شيء مما بقى عليه الكل لان كل هذه القوة للكل كما يوجد من القوى في الاجسام المركبة بعد المزاج ولا يكون موجودة لشي من الاركان التي امتزجت عنها وكما أن الحر كن للسفينة فان الواحد منهم لا يجرى كالميتة فتقول ان الامر ليس كما قررتهم فان القوة وان كانت للجسم بحال اجتماع أجزائه وبحال مزاجه فانها مع ذلك تكون سارية في جماته والا لكانت قوة لبعض الجملة دون الكل واذا كانت سارية في جملة كان لبعضها بعض القوة فيكون البسيط اذن في حال المزاج حاملا للقوة الحاصلة بعد المزاج السارية في الكل وانما يجمها في حال الافراد اذ ليس يجب أن يكون فرضنا الجسم بعضا بلجسمنا الى أن تأخذ ذلك البعض بشرط قطعه وإبائه حتى يكون لقائل أن يقول ان البعض المباني لا يعمل من القوة شيئاً بل يكفيها أن تعين بعضها منه وهو بحاله فتعرف حال ما يفسد عن ذلك البعض عن القوة التي فيه وحدها التعرف المفرد منه على سبيل التقدير والحركون للسفينة فان الواحد منهم وان لم يمكن أن يحرك كل السفينة فيمكن أن يحرك أصغر منه لاجلته ويلزم ما قلنا انتهى ولا يخفى ما فيه لانا لانسلم كون القوة سارية في جملة قوله والا لكانت قوة لبعض الجملة دون الكل متنوع اجواز حلوله في الكل من حيث هودون شيء من أجزائه ولو سلم كونها سارية فيه فلا نسلم الملازمة المستفادة من قوله واذا كانت سارية في جملة كان لبعضها بعض القوة اذ لا يلزم أن يكون بعض القوة قوة ولو سلم ذلك لا يلزم أن تكون القوتان على تناسب الجسمين فالنوع المذكورة واردة على هذا التقرير أيضاً أعني اعتبار البعض متصلاً بالكل وبناء البرهان على تقدير هذه الامور ككتفديرات المهندسين في عدم وجودها بالفعل لانا منع امكان هذه الامور في نفس الامر ويجرد الفرض لا يجدي نفعاً

(قوله ولهذا قيل) قاله المحقق الطوسي في شرح الاشارات

(قوله على التشابه) أي التساوى بين أجزاء القوة وأجزاء الجسم اذ لو لم يكن كذلك لجاز أن يكون قوة الجزء مثل قوة الكل

(قوله وكالفوس المنطبعة) التي هي نالاجرام بمنزلة خيالنا في كل الجرم لاساطها

فرض فيها مالا ان الظاهر انه يكفي في الاستدلال كون نسبة نصف القوة الى كلها في القوة بقدر متناه وان لم يكن بالنصفية بعينها

الاجرام الفلكية لكن التحريك الطبيعى المقابل للتحريك القسرى يتناول أيضاً التحريك الصادر عن النفوس النباتية والحيوانية مع أن أكثر تلك النفوس لا تنقسم بانقسام محالها وأيضاً أجسام النباتات والحيوانات مركبة من بسائط لا تخلو عن معاوقات تقتضيها طبائرها فيقع التفاوت في التحريك الطبيعى الصادر عن تلك النفوس بسبب تلك المعاوقات الحاصلة في القابل المركب فلا يصح أن حركة الكل ضئف حركة النصف (الرابع امكان فرضهما) أى فرض الحركتين (من مبدأ) واحد عددي أو زمانى وهو ممنوع فيما اذا

(قوله لكن التحريك الخ) أى لكن المدعى عام فيكون البرهان أخص مأخذاً من المدعى . واعتذر عنه الحق الطوسى بأن المقصود لما كان بيان امتناع كون الصور المنطبعة في حيولها مبدأً للتحريكات الغير المتناهية اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصوده ورده الحاكم بأنه إنما يدل على مقصوده لو كانت حركة الفلك طبيعية أما اذا كانت ارادية فلا فإن ارادة الفلك لا تنقسم بانقسامه لجواز أن لا يكون اجزؤه ارادة أصلاً فضلاً عن ارادة بنسبة ارادة الكل أقول لما كان جرم الفلك بسيطاً متشابهاً كله وجزؤه في الحقيقة كانت الصورة المنطبعة سارية في جميع الاجزاء وتكون أجزاء الصورة كلها متشابهة في الحقيقة فيكون لكل جزء قوة ولكل قوة ارادة لسببها الى ارادة الكل كسببة جزء الجرم الى كله فتدبر

[قوله المقابل للتحريك القسرى) وهو ما يكون صادراً عن داخل في المتحرك سواء كان لشخص أو لا واحتراز به عن المقابل للارادى والقسرى معاً أعنى الصادر عن مبدأ لاشعور فيه داخل في المتحرك (قوله مع أن أكثر تلك النفوس الخ) لتكون تلك المحال أجساماً آلية وانما قال أكثر لان بعض النفوس النباتية تكون منقسمة بانقسام المحل ولذا يبقى النامية والغاذية والمولدة في أغصان بعض الاشجار بعد انفصالها عنها

(قوله وأيضاً أجسام الخ) بيان لفائدة التبييد بقوله لا معاوقة فيه
(قوله فلا يصح الخ) لان قوة الكل وان فرض ضئف قوة النصف لكن معاوق الكل أكثر من نصف معاوق النصف فيجوز أن يحصل التعادل بين القوتين ويكون آثار كليهما غير متناهية
(قوله وهو ممنوع الخ) لجواز أن حركاتها أزلية فلا يكون لها مبدأ

(قوله المقابل للتحريك القسرى) احتراز عن المقابل للتحريك الارادى اذ ليس الكلام فيه بخصوصه
(قوله مع أن أكثر تلك النفوس) وهي الحيوانية كذا سمع منه
(قوله فلا يصح ان حركة الكل ضئف حركة النصف) لان قوة الكل وان فرض ضئف النصف لكن معاوق الكل أكثر من نصف معاوق النصف

كانت القوة غير متناهية وقد يمد هذا المنع مكابرة (الخامس وجود الحركتين) الطبيعيين أو القسريتين (ليقبلا الزيادة والنقصان) فيصح أن يقال ان حركة الكل ضعف حركة النصف وزائدة عليه في الحركة الطبيعية وان حركة النصف ضعف حركة الكل وزائدة عليها في الحركة القسرية لسكن ليس للحركات التي تقوى عليها تلك القوي بمجموع موجود في وقت ما بل هي كالأعداد التي لم توجد فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان وهذا هو الذي عولوا عليه في جواب دليل المتكاملين على تنأى الحوادث فانهم لما استدلوا على وجوب تنأىها بازديادها كل يوم أجابوا عنه بأن ليس للحوادث بمجموع موجود في وقت من الأوقات فلا يصح الحكم عليها بالازدياد فضلا عن اقتضائه تنأىها هذا وقد اعتذر لهم

(قوله وقد يمد هذا المنع الخ) فان فرض المبدأ الواحد للحركتين بأن تعتبر من نقطة واحدة من أوساط المسافة تماسها بالطرف الذى بابها من الجسم كاف في اثبات المطلوب ولا خفاء في امكانه وان لم يكن للحركة بداية وليس المراد بالمبدأ مجموع جزء الجسم حتى يكون مبدأ الجسم الاصغر أصغر (قوله وجود الحركتين الخ) خلاصته ان ليس الموجود منهما في كل زمان الا حركة واحدة وليس في الخارج بمجموع من الحركات ليقبل الزيادة والنقصان ويتصف بالضعفية والنصفية في الخارج فلا يلزم تنأى ما فرض غير متناه في الخارج ولا الزيادة على غير المتناهي فيه نعم يمكن للعقل أن يفرض وجود المجموعين لكن اللازم منه قبولها للزيادة والنقصان والانصاف بالضعفية والنصفية في اعتبار العقل ولا استحالة فيه لان اللازم تنأى غير المتناهي والزيادة على غير المتناهي بعد فرض العقل وجود الحركتين وهو محال فيجوز أن يستلزم المحال

(قوله كالأعداد التي لم توجد) فانها لا تنصف بالزيادة والنقصان في الخارج بل في اعتبار العقل (قوله وهذا هو الذي عولوا الخ) أي هذا المنع هو الذي اعتمد عليه الخصم فهو في غاية القوة لا يمكن له دفعه بالقول بأن قبول الزيادة والنقصان لا يتوقف على الوجود

(قوله وقد اعتذر لهم الخ) وقد اعتذر لهم المحقق العلوي بان الفرق بين الصورتين بأن اللازم فيها نحن فيه الزيادة على غير المتناهي في جهة لانها وفي الحوادث عدم المتناهي في جانب الماضى والزيادة

(قوله وقد يمد هذا المنع مكابرة) ولغائل ان يمنع هذا ويقول لم لا يجوز ان يكون القوة الجسمانية ازالية لا يكون لحركتها مبدأ ويكون التفاوت بين الحركتين بالزيادة والنقصان في الجانب المتناهي وان اعتبروا تطبيق الحركتين من الجانب المتناهي ل يظهر التفاوت من الجانب الآخر ويلزم الخلف لزمهم تنأى الحوادث بالتطبيق أيضاً فاننا اذا طبقنا ادوار الفلك الاعظم على أدوار فلك الثوابت من جانب الحال ظهر التفاوت في الجانب الماضى مع انها غير متناهية في الماضى عندهم

بأن المحكوم عليه ههنا هو كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال ولا شك أن كون القوة الطبيعية قوية على تحريك الكل أزيد من كون نصف تلك القوة قوية على تحريك الجزء وأن كون القوة القسرية قوية على تحريك الجزء أزيد من كونها قوية على تحريك الكل فوقع التفاوت في حال موجودة للقوة بخلاف الحوادث اذ ليس لمجموعها وجود في وقت فامتنع الحكم عليها بالزيادة ورد هذا الاعتذار بأن الحال اللازم من تفاوت الحركات تنهى ما فرض غير متناه وليس يلزم هذا الحال من التفاوت في حال القوة فلا بد في بيان استحالته من دلائل آخر (ثم قد يوجدان) أى لا نسلم أن الحركتين يقبلان الزيادة والنقصان لما مر ولبعد تسليم ذلك فلا نسلم أنهما يقبلانها على الوجه الذى

(عبد الحكيم)

عليها في جانب المستقبل وهى في هذه الجهة متناهية وفيه بحث لانه انما يهدى لو استدلل المتكلم بزيادة كل يوم على وجوب تنهايتها بحسب الزمان أما لو استدلل على وجوب تنهايتها بعدا بأن جعلها الغير المتناهية يزداد كل يوم فيلزم الزيادة على غير المتناهي العدى فلا
(قوله بأن المحكوم عليه) أى بالزيادة والنقصان

(قوله أزيد) لكون محلها أزيد من محل نصف القوة وانقسامها بانقسام المحل فاندفع ما قيل أن كون القوة قوية على شئ لا يتصف بالزيادة لذاته بل انصافه انما يكون من جهة الحركة وهى تنصف بها من جهة الزمان أو المسافة فلو فرض ههنا اتحاد المسافة كان من جهة الزمان فلو فرض اتحاد الزمان كان من جهة المسافة فعلى تقدير كون الموصوف الحقيقى هو الزمان كان غير مجتمع الاجزاء وكذا ان كان من جهة المسافة اذ لا مسافة ههنا فار الذات غير متناهية لتناهى الابعاد بل المسافة ههنا اما اوضاع غير متناهية غير مجمعة واما مسافة اعتبرت متكررة وعلى جميع التعدادير فلهى انه لا نفع في هذا الاعتذار لانه يلزم عليه ما هرب عنه

(قوله اذ ليس لمجموعها الخ) وليس ههنا قوة موجودة يستند تلك الحوادث اليها بل انما يستند الى ارادات متجددة متعاقبة لا توجد الا مع الحركات فاندفع ما قيل ان هذا الاعتذار يمكن اجراء مثله في دلائل المتكلمين على تنهاى الحوادث

(قوله وليس يلزم هذا الحال من التفاوت الخ) اذ لا يلزم من تفاوت القوتين بالزيادة والنقصان انصاف الحركات بهما لما عرفت من امتناع انصافهما بهما

[قوله أى لا نسلم ان الحركتين الخ] يعنى ان هذا الاعتراض أيضاً منع الا أنه غير الاسلوب ههنا وعطف بكلمة ثم على قوله وليلجس الخ اشارة الى أن هذا المنع بعد تسليم ما قبله

تقع فيه الزيادة والنقصان في الطرف المقابل للمبدأ المفروض حتى يلزم المحال لم لا يجوز أن تقع الزيادة والنقصان في الخلال بأن توجد الحركتان (غير متناهيتين مع اختلاف في السرعة والبطء كفلك القمر و) ذلك (زحل) فان القوة التي تحرك فلك القمر قوية على دوران أكثر مما يقوي عليه القوة المحركة لفلك زحل مع أن حركات الفلكين يوجدان عندكم غير متناهيتين لكون شأوتهما في الزيادة والنقصان وقما في الخلال بسبب الاختلاف في السرعة والبطء (ثم انه) أي هذا الدليل بعد توجه المنوع المذكورة عليه (منقوض بالأدراك فان الحركات الجزئية) الصادرة عنها (لا تستند الى ثقل كلي) من جوهر مفارق حتى يكون محركها غير القوي الجسمانية وذلك لان نسبة الثقل السكلي الى جميع جزئيات الحركة على سواء فلا يترجح به ارادة وجود بعضها على بعض (بل) لا بد لتلك الحركات الجزئية من ادراكات جزئية يترتب عليها ارادات جزئية فتلك الحركات مستندة (الى قوي

(قوله مع اختلاف في السرعة والبطء) أجاب عنه المحقق العلوي بان الكلام في عدم النهاية في المدة والعدة ولا شك ان الزيادة على غير المنتهية عددا أو مدة اذا فرض اتحاد المبدأ لا يتصور الا في الطرف المقابل للمبدأ أو الاختلاف في السرعة والبطء باختلاف بحسب الشدة يجوز ان يكون في الخلال ولا كلام فيه

(قوله اي هذا الدليل الخ) اشارة الى أن قوله ثم انه منقوض الخ معطوف على قوله وهذا الدليل مبنى على عدة أمور الخ لا على ما قبله
(قوله فلا يترجح به الخ) وهذا على ما قالوا ان الرأي الكلي لا يبعث عنه ارادة جزئية وما قيل انه يجوز ان يكون الثقل منعصرا في فرد معين فلا يحصل به الا هذا الفرد فانما يفيد لوقوع الجزئي في الخارج لا لتثقل الارادة به لانه فرع العلم به ولا علم فلا تعلق
(قوله مستندة الى قوي جسمانية) وهي قوى طبيعية بمعنى تقابل القسرية منقسمة بانقسام محلها المتشابهة فيكون قوة النصف نصف قوة الكل الى آخر الدليل المذكور مع تخلف الحكم عنه لعدم قولهم بتناهي حركاتها فتدبر فانه زل فيه الاقدام

[قوله ثم انه أي هذا الدليل منقوض الخ] ان حل النقض على المصطلح الظاهر وهو جريان الدليل مع تخلف الحكم ورد عليه ان النقض انما يتم اذا انقسم القوي الجسمانية الفلكية بحسب الادراكات أيضاً بان يكون جزء الادراك الذي هو شرط الحركة الجزئية اجزاء القوة ويكفي جزء الادراك في صدور جزء الحركة والكل عندهم في حيز المتع فالظاهر انه محمول على المعنى اللغوي مع بعده بان يراد ان هذا الدليل لا يتم لان مدعاكم كلى وهذا الدليل لا يفيد كيف والحركات الجزئية الفلكية مع انها آثار قواها المنطبعة في اجرامها غير متناهية عندهم

جسمانية) لها ادراكات جزئية (مع عدم تناهيا عندهم) فان الحركات الجزئية الفلكية لا بداية لها ولا نهاية على رأيهم وقد أجابوا عن النقض بأن مبادي الحركات الفلكية هي الجواهر المفارقة بوساطة نفوسها الجزئية الجسمانية المنطبعة في اجرامها والبرهان انما قام على أن القوة الجسمية لا تكون مؤثرة آثاراً غير متناهية لا على أنها لا تكون واسطة في صدور تلك الآثار ورد بأنه لما جاز بقاء القوة الجسمانية مدة غير متناهية وكونها واسطة في صدور آثار لا تنتهي جاز أيضاً كونها مبادي لتلك الآثار لانها المباشرة لتلك التحريكات عندهم اذا كانت واسطة فليجز أن تباشرها استقلالاً أيضاً (والمقصد السادس) الدور متمتع وهو أن يكون شيان كل منهما علة للآخر بواسطة أو دونها) وامتناعه اما بالضرورة

[قوله بوساطة نفوسها الجزئية] يعنى ان الجواهر المفارقة يدرك الحركة الجزئية بوساطة نفسها الجزئية فيحصل له شوق الى تحريك جرمها فيصدر عنه الحركة الجزئية على قياس صدور حركاتها الجزئية عن نفوسنا المجردة بواسطة خيالنا فالنفوس الجوئية آلات لا مؤثرات فقوله لانها المباشرة للتح
منوع عند القائلين بالنفوس المجردة للافلاك
(قوله أما بالضرورة) لانه يستلزم اجتماع المتقابلين أعنى العلية والمعلولية في شئ واحد بالقياس الى شئ واحد من جهة واحدة

(قوله لاعلى انها لا تكون واسطة في صدور تلك الآثار) فانه لو ثبت انقسام القوى الجسمية الفلكية حسب انقسام المحل بالنظر الى الادراك كما صورته لم يلزم ان يكون تحريك النصف الصادر من الجواهر المفارقة بواسطة نصف القوة نصف تحريك السكل الصادر منه بواسطة كل القوة وانما يلزم لو وجد التفاوت بالنسبة في مبدأ التحريك نفسه وبهذا أمكن ان يمنع الملازمة التي ذكرها في الرد الآتي كما لا يخفى واعلم ان هذا الجواب المذكور انما يتم على مذهب متأخرى الفلاسفة من أثبات نفس مجردة للفلك سوى النفس المنطبعة في جرمه واما على ظاهر مذهب المشائين من انه ليس للفلك نفس غير النفس المنطبعة فلا

(قوله لانها المباشرة لتلك التحريكات عندهم) المختار على تقدير ثبوت النفس الناطقة للفلك ان المدرك للكتابات والجزئيات جميعاً هو تلك النفس وان كان صور الجزئيات مرتسمة في النفس الجسمانية فهي آلة للنفس الناطقة في ادراك الجزئيات كخيالنا بالنسبة الى انفسنا الناطقة الا ان الخيال غير سار في البدن وهي سارية في جميع جرم الفلك فالقول بان المباشرة للتحريكات الجزئية اذا كانت واسطة هي النفوس المنطبعة غير ظاهر وانما يظهر على ما ذكره الامام الرازي وانكره عليه غيره من ان مبدأ الارادة الكلية هذه النفس المجردة ومبدأ الارادة الجزئية تلك النفس المنطبعة فتأمل

كما ذهب اليه الامام الرازي واما بالاستدلال (لان العلة متقدمة على المعلوم فلو كان الشيء علة لعلة لزم تقدمه) على علة المتقدمة عليه فيلزم تقدمه (على نفسه بمرتبتين فان قيل) لا شك أن العلة لا يجب تقدمها بالزمان كما في حركتي اليد والخاتم بل بالذات فيثبت نقول (معنى التقدم بالعلية) والذات (ان كان نفس العلية كان قولك لزم تقدم الشيء على علة جارياً مجرى قولك لزم علية الشيء لعلة فيمنع بطلانه لانه عين المتنازع فيه) بحسب المعنى وان كان مخالفا له في اللفظ (وان أردت به) أي بتقديم العلة على معلوله (أمراً وراء ذلك) المذكور الذي هو العلية (فلا بد من تصويره) أولاً (ثم تقريره) وإثباته بأقامة الدليل عليه ثانياً (فانا من وراء المنع في المقامين) اذ لا يتصور هناك للتقدم معنى سوى العلية ولئن سلمنا أن له مفهوماً سواها فلا نسلم أن ذلك المفهوم ثابت للعلة (فالجواب) أن يقال (معنى تقدم العلة) على معلولها هو (أن العقل يحزم بأنها ما لم يتم لها وجود) في نفسها (لم توجد غيرها) فهذا الترتيب العقلي هو المسمى بالتقدم الذاتي (وهو المصحح لقولنا كانت العلة فكان المعلوم من غير عكس فان أحداً لا يشك في أنه يصح أن يقال تحركت اليد فتتحرك الخاتم ولا يصح أن يقال تحرك الخاتم فتتحرك اليد) فبالضرورة هناك معنى يصحح ترتيب المعلوم على العلة بالفناء ويمنع من عكسه فلذلك قال (والتقدم بهذا المعنى

(قوله قولك) أي مقولك المعتبر تقديرها لاثبات الملازمة وان لم يكن مذكورياً صريحاً
(قوله فيمنع بطلانه) وأيضاً فلا معنى لقوله بمرتبتين حيث لم يقل يمنع الملازمة لأن اتحاد المقدم والتالي لانه يكفيها المغايرة الاعتبارية كما يقال لو كان زيد انساناً لكان حيواناً ناطقاً
(قوله المذكور) يعني تذكر ذلك المشاربه الى نفس العلية بتأويل المذكور
(قوله فلا نسلم أن ذلك المفهوم ثابت للعلة) فضلاً عن اللزوم فلا يصح الملازمة المدلول عليها بقوله لو كان الشيء علة لعلة كان متقدماً على علة

(قوله فالجواب ان الخ) اختيار لاشق الثاني
(قوله معنى تقدم الخ) فيصير حاصل الاستدلال لو كان الشيء علة لعلة لزم ترتيب الشيء على نفسه بحيث يصح دخول الفاء بينهما بان يقال وجد زيد فوجد زيد والتالي باطل فيكذلك التقدم

(قوله لان العلة متقدمة على المعلوم) المراد بها العلة الفاعلية سواء كانت علة تامة أيضاً كما في بعض البسائط أم لا وأما العلة التامة للمركبات فقد عرفت انها لا تتقدم على المعلوم أصلاً ثم لا يتعقل كون كل من مركبين علة تامة للآخر فلا حاجة الى نفيه

تصوره) ولو بوجه ما (وثبوت) للعلة كلاهما (ضروري) فلا حاجة بعد هذا التنبيه الى تصوير واستدلال (وقد يقال) أي في ابطال الدور وذلك أن الامام الرازي بعد ما اعترض في الاربعين على الدليل المذكور قال والاولى أن يقال (كل واحد، منهما) على تقدير الدور (مفتقر الى الآخر المفتقر اليه) أي الى ذلك الواحد (فيلزم) حينئذ (افتقاره) أي افتقار كل واحد الى نفسه وأنه محال اذ الافتقار نسبة لا تصور الا (بين الشئين) فكيف تصور بين الشئ ونفسه قال (والاقوي) في الاستدلال على ابطاله هو (أن نسبة المفتقر اليه) وهو العلة (الى المفتقر) وهو المعلول (بالوجوب) لان العلة المعنية تستلزم معلولا معيناً (و) نسبة (المفتقر

(قوله بعد ما عترض) أي بما ذكره المصنف بقوله فان قيل الخ (قوله أي الى ذلك الواحد) يعني أن الضمير ليس راجعاً الى كل واحد لفساد المعنى بل الى الواحد لكن لا بد من اعتبار العموم المستفاد من كلمة كل بعد ارجاع الضمير كأنه قيل واحد منهما مفتقر الى الآخر المفتقر اليه أي واحد كان منهما واعلم أن الافتقار أعم من العلية لأنها افتقار في الوجود (قوله لان العلة المعنية تستلزم الخ) أي قد تستلزم بأن تكون علة تامة ومساوية لها والمعلول المعين لا يستلزمها أصلاً فلو كان شئ واحد بالقياس الى آخر مفتقراً ومفتقر اليه لتحقيق النسبة بينهما بجواز استلزامه له وامتناع استلزامه له فاندفع ما قيل ان هذا البيان مختص بابطال بعض صور الدور أعني ما لا يفتك المعلول عن العلة والمدعي عام وكذا ما قيل هذا الوجوب هو الوجوب بالغير والامكان هو الامكان بالقياس الى الغير ولا تنافي بينهما لان المراد بالوجوب والامكان ههنا الاستلزام وعدمه فتدبر

(قوله قال والاولى ان يقل الخ) ذكره بعد التناول عن بديهية المدعي كما عرف العلم بعد التناول عن كونه ضرورياً والحل على التنبيه ينعمه السياق

(قوله والاقوي في الاستدلال) فيه بحث لان هذا الاستدلال انما ينبغي كون كل من الشئين علة مستلزماً للآخر والمدعي أعم من ذلك وهو عدم جواز كون كل واحد منهما علة للآخر سواء استلزمه ام لا كما في كون كل منهما فاعلاً للآخر مع توقفه على شرط أيضاً فالدليل قاصر عن المدعي اللهم الا ان يجعل على ان نسبة المفتقر الى المفتقر اليه يتعين ان يكون بالامكان الخاص ونسبة المفتقر اليه الى المفتقر يحتمل الوجوب على قياس ما سلف في المقصد الرابع لكن ظاهر تقريره بأباه مع أنه غير تام في نفسه كما حققناه هناك

(قوله لان العلة المعنية تستلزم معلولا معيناً) قالوا السبب في ذلك هو ان العلة التامة تكون بخصوصها مقتضية لمعلول مخصوص والمعلول الخصوص يستدعي لامكانه علة تامة فالعلية مستندة الى خصوصية الذات التي لا تصور اقتضاؤها الا لشيء مخصوص والمعلولية مستندة الى امكان ذات مخصوصة ولا شك ان الامكان لا يستدعي علة مخصوصة ومن ههنا زعم الفلاسفة ان العلم بالعلة المعنية يستلزم العلم

الى المفتقر اليه (بالامكان) لان المعلوم المعين لا يستلزم علة معينة بل علة ما (وهي) أغنى
 الوجود والامكان (مختلفان) فلو كان شيئان كل واحد منهما مفتقر الى الآخر لكان
 نسبة كل منهما الى صاحبه بالوجود والامكان معا وهو محال وانما كان هذا أقوى من
 ذلك الاولى لان تحقق النسبة يكفيه التغاير الاعتباري لا يقال جاز أن يكون لكل من
 الشئين جهتان ينشأ منهما نسبتان مختلفتان بالوجود والامكان لانا نقول لا دور الا مع

• (قوله بالامكان) أي الخاص

(قوله لان المعلوم المعين لا يستلزم) أي أصلا لان احتياجه للإمكان وهو لا يستدعي علة معينة
 (قوله يكفيه التغاير الاعتباري) فانه باعتبار كونه مفتقرا لمغايرا لنفسه باعتبار كونه مفتقرا لليسوليس
 هذان الاعتباران منشأين لعلة أحدهما الآخر حتى يرد أنه لا دور مع تغاير الجهة بل اعتباران حصلا
 بعد اعتبار العلية

(قوله لا يقال الخ) يعني يرد على الأقوى ما يرد على الاولى فلا يكون أقوى
 (قوله لا دور الخ) يعني أن مجرد كون الجهتين منشأين وعلمتين للنسبتين لا يكفي في جواز أنصاف شيء
 بالقياس الى آخرها لان هذا الاختلاف في الجهة التعاليلية فلا ينفع في ذلك اختلافهما بالمفتقرية اليه بل
 لا بد من اعتبار الجهتين في كل منهما على وجه التقييد لتغاير المنسوب اليه بالوجود المنسوب اليه بالامكان
 وجهان لا دور فتدبر فانه قد خفي على الناظرين

المعلوم المعين دون العكس وان كان محل بحث واشكال بناء على أن اقتضاء العلة لمعلولها إنما هو بحسب
 الوجود المعين لا الظلي حتى يستلزم علمها علمه فتأمل

(قوله يكفيه التغاير الاعتباري) والتغاير الاعتباري موجود فيما نحن فيه باعتبار كونه موقوفا وموقوفا
 به ثم ان هذا التغاير الاعتباري لا ينافي الدور لان اتحاد الجهة بحسب الذات وأصل التوقف فان قلت التغاير
 الاعتباري لا يكفي في تحقق نسبة الافتقار قلت انما لا يكفي لاستلزام الافتقار التقدم الذي لا يتصور
 بين الشيء ونفسه فلو صير اليه ههنا لعاد الاعتراض المورد على الدليل الاول وهو الذي فرمته هذا المستدل
 (قوله لا نقول لا دور الامع اتحاد الجهة) قبل هذا ليس بشيء لان الدور هو ان يكون الشيء
 مفتقرا ومفتقرا اليه من جهة واحدة ولا يقدح في ذلك ان يترتب على كونه مفتقرا لصفة الشيء وعلى
 كونه مفتقرا اليه صفة أخرى مغايرة الاولى كما فيما نحن بصدده فانه لا ينافي بين ذلك وبين
 ومشأ الاخرى هو كونه مفتقرا اليه وجوابه ان الشارح حل كلام الجيب على اعتبار الجهتين بحسب أصل
 التوقف بان يكون (ا) موقوفا على (ب) في وجوده و(ب) موقوفا عليه في بقائه مثلا لهذا ردنا لثمة الدور
 لا نقول بمحل عليه بل على ما ذكره هذا المثال لم يستلزم الدور التوقف الا فان التوقف
 اذا من جهة واحدة ونشأ من هذه الجهة المفتقر والمفتقر اليه وسار كل من هذا المثال بخلافه

اتحاد الجهة وعبرة باب الاربعين هكذا المفتقر اليه واجب بالنسبة الى المفتقر والمفتقر ممكن بالنسبة الى المفتقر اليه والمتبادر منهما أن المعلول يجب أن يكون له علة بخلاف العلة اذ لا يجب لها من حيث هي أن يكون لها معلول بل يمكن لها ذلك ولك أن تحملها على المعنى الاول الذي هو الصحيح ثم قال الامام (ولا يرد) أى على الدليل الاول أو الاثوى (المضافان) نقضاً بأن يقال كل منهما مفتقر الى الآخر فيلزم افتقار كل الى نفسه وأن تكون نسبة كل واحد الى الآخر بالوجوب والامكان فلو صح ما ذكرتم لامتنع المضافان وانما لم يردا نقضاً على ما ذكره (لانهما اعتباريان) لا يوجدان في الخارج فلا يوصفان

(قوله باب الاربعين) للقاضي الارموى

(قوله ولك أن تحماها الخ) بان يرداد المفتقر والمفتقر اليه المعنيان بقوله واجب بالنسبة ويمكن بالنسبة واجب نسبته ويمكن نسبته

(قوله هو الصحيح) فسر الصحة على المعنى الاول اشارة الى أن المعنى المتبادر فاسد وذلك لان المعلول والعلة اذا أخذنا من حيث انهما كذلك فالن لازم من الطرفين لامتناع تحقق أحد المتضايين بدون الآخر وان أخذنا من حيث ذاتهما فلا لزوم من جانب المعلول أيضاً مع أن الكلام في المعلول والعلة من حيث انهما كذلك

(قوله فلا يوصفان بالافتقار أصلاً) أى باعتبار الوجود المحمول وما قبل ان عدم المعلول يفتقر الى عدم العلة فندفع بما حقق من أن علية العدم للعدم ليس في الحقيقة لعدم علية الوجود للوجود وأما باعتبار الوجود الرباطي فكل من المتضايين الحقيقيين يحتاج الى معروض الآخر لانه فلا افتقاراً وهذا الجواب على رأى المتكلمين المتكررين لوجود الاعراض النسبية

للأخرى كانت تلك الجهة منشأ لها تبين النسبتين بالحقيقة فان لازم اللازم لهما

صفة المفتقر والمفتقر اليه لا يجوز اجتماع هاتين النسبتين المتناقضتين وهذا ظاهر لمن له ادنى تأمل (قوله ولك أن تحماها على المعنى الاول الذى هو الصحيح) وجه الفساد الذى أشار اليه في ذلك هو ان العلة المعينة تستلزم المعلول المعين كما سبق فلا يصح قوله بخلاف العلة اذ لا يجب لها من - ان يكون لها معن

[قوله لانهما اعتباريان] الامور الاعتبارية ليس لها امكان ذاتي بالنسبة الى الوجود
كان لها امكان
بأنها امر بها فظهر الفرق بينهما وبين الممكن المعلوم فلا
المعوم متصداً
جانب العدم نعم ثبوت الافتقار للمضافين باعتبار امكان اتصال
بهما يكفي في
وهو الجواب الثاني

بالافتقار أصلا فضلا عن أن يفتقر كل إلى الآخر (أو) نقول (تلازمهما) على تقدير كونهما موجودين (لوحدة السبب) الذي يقتضيهما لا لا افتقار كل منهما إلى صاحبه فلا يقضيهما بوجه قال صاحب اللباب (ومع ما سبق) من جواب شبهة الامام على تقديم العلة (فإن عني بالافتقار) الذي هو مبني الدليل المرضي عنده (امتناع الانفكاك) مطلقا (لقد يما كس) الافتقار بهذا المعنى من الجانبين لجواز أن يتمتع انفكاك كل من الشئين عن الآخر (ولا امتناع) في ذلك بل هو واقع بين التلازمين وليس يلزم من تما كس هذا المعنى بين المعلوم والعلة الا امتناع انفكاك كل منهما عن نفسه ولا محذور فيه (وان أريد) بالافتقار امتناع الانفكاك (مع نعت التأخر) أي تأخر المغتقر عن المغتقر اليه (جاء في التأخر) أعني تأخر المغتقر الذي هو المعلوم (ما جاء) من الشبهة (في التقدم) أعني تقدم المغتقر اليه الذي هو العلة (بمعينه) اذ يصير حاصل الدليل حينئذ أن المغتقر أي المعلوم متأخر عن العلة فلو كانت العلة معلولة له لافترقت أي تأخرت عنه فيلزم تأخر الشئ عن نفسه بمرتين فيقال إن أردت بتأخر المعلوم معني المعلولة كان قولك لزم تأخر الشئ عن معلوله جاريا مجرى قولك لزم معلولة الشئ لمعلوله فيمنع بطلانه لانه عين المتنازع فيه وان أردت به معني آخر فلا بد من تصويره وتقريبه فالشبهة مشتركة بين الدليلين المردود

(قوله تلازمهما على تقدير كونهما الخ) كما ذهب اليه الفلاسفة وما قبل على تقدير التلازم بينهما يلزم استلزام الشئ لنفسه وحينئذ يتوجه أن التلازم نسبة تقتضي التغاير فوهم مدفوع بما يذكره الشارح قوله وليس يلزم من تما كس هذا المعنى بين المعلوم والعلة الخ كما لا يخفى
(قوله لوحدة السبب) كالنولد الذي هو سبب الابوة والبنوة
(قوله من جواب الخ) وهو قوله والجواب أن معني التقدم
(قوله بين الدليلين المردود والمرضى) أي المردود عند الامام وهو ما ذكره أولا والمرضى عنده
وهو الاولى

(قوله ومع ما سبق من جواب شبهة الامام) انما بين الموصلة
المراد بما سبق كون النسبة الواحدة ممكنة وواجبة بجهتين اذ الدور لا يخفى الا بتأحاد الجهة
(قوله الذي هو مبني الدليل المرضي عنده) المراد بالدليل المرضي هو الدليل الاول لا الدليل الذي
عنوانه بـ روى لان السياق لا يناسبه ويمكن ان يكون جهة كون الدليل الثاني اقوي من الاول عدم ورود
هذا الاعتراض عليه

والمرضى (المقصد السابع) في بيان مقدمة يتوقف عليها ابطال التسلسل وهي أن تقول (العلة) للمؤثرة (يجب أن تكون) موجودة (مع المفعول) أي في زمان وجوده (والا) أي وإن لم يجب ذلك بل جاز أن يوجد المفعول في زمان ولم توجد العلة في ذلك الزمان بنى قبله (فقد افترا) أي جاز افتراقهما فيكون عند وجود العلة لا مفعول وعند وجود المفعول

(قوله يتوقف عليها ابطال التسلسل) المراد بالتسلسل ما عرفة بقوله وهو أن يستند الممكن الخ وبالتوقف التوقف في الجملة ولو باعتبار بعض الأدلة أما الاول فظاهر لان التسلسل الذي لا يكون في العلة للمؤثرة لا يتوقف ابطاله على كون العلة للمؤثرة مع المفعول وأما الثاني فتفصيله أن الوجه الاول يتوقف على هذه المقدمة والوجه الثاني أعنى برهان التطبيق ليس متوقفاً عليها لجريانه في الامور الموجودة متعاقبة كانت أو مجتمعة والوجه الثالث يتوقف عليها لو أجرى في تسلسل العلة لانه يتم الامور المتعددة الموجودة معاً كما سيحكي والوجه الرابع لا يتوقف عليها أصلاً لانه جار في تسلسل المتضايفات ولا يتوقف على كونها موجودة أو معدومة فضلاً عن كونها مجتمعة

(قوله العلة للمؤثرة) أي المستقلة بالتأثير وانما لم يصرح به لان ما ليس بمستقلة ليست بمؤثرة في الحقيقة بل بعضها

(قوله يجب أن تكون موجودة الخ) أي يجب أن تكون باعتبار وجودها الذي به يؤثر مقارناً للوجود الذي هو أثرها وهذا القدر كاف لنا في اجراء الوجه الاول لانه يكون أحاد السلسلة حينئذ مجتمعة في الوجود فيكون المجموع موجوداً وما قيل ان مقدمة ابطال التسلسل وجوب وجود العلة في جميع أزمان وجود المفعول لا في ابتداء وجوده فقط والا لا يلزم اجتماع العلة بأسرها في الوجود وابطال التسلسل مبني عليه فوهم منشأ انه حينئذ يجوز أن يكون العلة باعتبار وجودها في الزمان الثاني مؤثراً في وجود المفعول وعلة العلة مجتمعة مع العلة في ابتداء وجودها ولا تكون مجتمعة في الزمان الثاني لان مقارنة العلة مع المفعول انما يجب في ابتداء وجوده لا في جميع

مجتمعة مع المفعول وانما قلنا انه وهم لان علة العلة على هذا التقدير لا تكون موجودة في الزمان الثاني لانها مؤثرة فيه باعتبار وجودها في الزمان الثاني وعلة العلة منقطعة عنها باعتبار هذا الوجود

{ قوله العلة للمؤثرة يجب أن تكون موجودة } لاشك ان مقدمة ابطال التسلسل وجود العلة في ح

ا زمان المفعول لا في جميع ا زمانه لا يلزم اجتماع العلة بأسرها في الوجود لا معنى

عليه كما سيأتي اسكن ظاهر قوله في الدليل فيكون عند وجود العلة لا بان المراد وجه

ما مع المفعول ولو في بعض أزمته فينبغي ان يقال لما ثبت وجوب مقارنة الوجود للإيجاد وقت المفعول يحتاج الى العلة في بقائه كما هو محتاج اليها في ابتداء وجوده ثبت وجوب

وجودها للوجز لا زمانه ويتم المطلوب

لا علة (فليس وجوده لوجودها) فلا علية بينهما (فان قيل) لا يلزم من افتراقهما أن لا يكون وجود المعلول لاجل وجود العلة اذ (لعلها) أي العلة (في الزمان الاول) الذي هو زمان وجودها (توجد) المعلول أي تحصل وجوده (في الزمان الثاني) فيكون التأثير والايجاد في الزمان الاول والتأثر وحصول المعلول في الزمان الثاني (فلنا الایجاد) أي ایجاد العلة للمعلول وإيجابها إياه (ان كان نفس حصول المعلول فلا يتخلف) حصول المعلول (عنه) أي عن إيجاب العلة إياه لا امتناع تخلف الشيء عن نفسه (وان كان) الایجاد والإیجاب (غيره) أي غير حصول المعلول (كان ذلك) الغير الذي هو الإیجاب (موجباً في الحال له) أي لحصول ذلك المعلول (في نائي الحال فله) أي فذلك الغير وهو الإیجاب (إيجاب) آخر وينقل الكلام الى إيجاب الإیجاب (وتتسلسل) الإیجابات الى غير النهاية (وفيه نظر لانه) أي الإیجاب على تقدير المغايرة (ليس موجباً) حتى يلزم أن يكون له إيجاب آخر (بل)

وانما هي مؤثرة في مجودها الابتدائي وهي ليست علة للمعلول بهذا الاعتبار

(قوله فليس وجوده لوجودها) لتخلف كل منهما عن الآخر

[قوله أي تحصل وجوده الخ] أشار بذلك الى أن قوله في الزمان متعلق بالوجود المستفاد من الإيجاد كأنه قيل يحصل وجوده الذي في الزمان الثاني وليس متعلقاً بالإيجاد فيكون المعنى ان العلة في الزمان الاول والإيجاد في الزمان الثاني الذي هو زمان حصول المعلول فانه مع كونه باطلاً في نفسه لا امتناع حصول الإيجاد بدون محله فيه اعتراف بمقارنة العلة المؤثرة لوجود المعلول وخلافة السابق واللاحق وإلى دفع ما يرد من ان القول بكون الإيجاد في الزمان الاول وحصول المعلول في الزمان الثاني بين البطلان لان الإضافة لا تحصل بدون العارفين قلت لانه ليس المراد بالإيجاب والإيجاد الامر الإضافي الذي ينتزع من حصول الوجود الذي من مقولة الفعل المتقدم على حصول المعلول

(وهو باطل) وهو باطل أما بالبدئية لانا نعلم قطعاً انه لا يصدر حين صدور أثر أمور غير متناهية وأما بغيره لا يتوقف على هذه المقدمة لئلا يلزم المصادرة

(قوله لانه ليس موجباً) قيل ان الإيجاب أمر متجدد فلا بد من علة الانصاف وتحقق إيجاب

(في النهاية) وهذا التسلسل اطلنا عليه في المحاورين فلا يلزم المصادرة كما ظن

وهو برهان (وهو باطل) وهو باطل أما بالبدئية لانا نعلم قطعاً انه لا يصدر حين صدور أثر أمور غير متناهية وأما بغيره لا يتوقف على هذه المقدمة لئلا يلزم المصادرة

ويندفع الاعتراض بأنه تسلسل في الامور الاعتبارية مع انه في جانب المعلول وهو متزم

(توهم لانه ليس موجباً الخ) قيل عليه الإيجاب أمر متحقق في ذاته فلا بد له من علة الانصاف

ويشقة في إيجاب آخر ويلزم التسلسل البتة

يكون (إيجاباً) مغايراً لحصول المعلوم (والا) أي وإن لم يكن كذلك بل كان الإيجاب موجباً (لزم التسلسل) في الإيجاب (مطلقاً) سواء كان الإيجاب حال وجود المعلوم أو قبله وسواء كان مغايراً لحصول المعلوم أو لم يكن (ولأن الضرورة تنفي كون الإيجاب نفس) حصول (المعلوم) إذ كل أحد يعلم صدق قولنا أوجب العلة فحصل فترديد الإيجاب بين أن يكون نفسه أو غيره ترديد بين أمرين أحدهما لازم الانتفاء وهو مستدرك مستقيم جداً (وقد يجاب بأنه) إذا كانت العلة توجب في الحال وجود المعلوم في ثاني الحال فينتج (لا معلول حال إيجاب العلة وبالعكس) أي لا إيجاب حال حصول المعلوم (فليس حصوله لإيجابها له) ولما أمكن أن يتطرق إليه المنع المذكور أولاً قال المصنف (والاولى) في دفع

آخر ويلزم التسلسل البينة فتدير

(قوله بل كان الإيجاب) أي على تقدير المغايرة مرجحاً لزم التسلسل مطلقاً لأنه إذا كان الإيجاب مع كونه مغايراً ومتقدماً على وجود المعلوم موجباً لاجل استنباعه له فكونه موجباً حال تدم المغايرة والمعية بطريق الاولى لان الاستنباع حينئذ أقوى فاندفع ما قيل ان كون الإيجاب موجباً على تقدير المغايرة والقبالية كيف يستلزم كونه موجباً على تقدير انتفاءها قالوا بترك قوله والا لزم التسلسل مطلقاً (قوله لازم الانتفاء) أي عند العقل بحيث لا يجوز تركه يمكن توجيه الجواب بحيث لا يراد بالضرورة المذكور بان يقال الإيجاد وإن كان مغايراً لحصول الاثر بحسب المفهوم وبهذه المغايرة يصح الترتيب بينهما بالغناء كما في قولك رماه فقتله فهو اما نفس حصول الاثر في الخارج فلا يخالف عنه أو غيره في الخارج متقدم عليه فهو أمر يوجب حصول المعلوم في الزمان الثاني فيكون موجباً ونشغل الكلام الى الإيجاب الثاني وإذا كان غير حصول المعلوم في الخارج ومتقدماً عليه كان موجباً لحصوله في الزمان الثاني بخلاف ما إذا لم يكن غيره في الخارج أو لم يكن متقدماً فانه إيجاب وليس بموجب

(قوله وقد يجاب) أي عن قوله فان قيل

(قوله فليس حصوله لإيجابها له) فلا عليه إذ هي الإيجاب

(قوله ولما أمكن الخ) بان يقال لا نسلم ان ليس حصوله لإيجابها له لان معنى إيجابها له ان يكون

(قوله وسواء كان مغايراً لحصول المعلوم) فان قلت لزوم الإيجاب على تقدير مغايرة الأيجاب لحصول المعلوم فعلى تقدير عدم المغايرة كيف يتصور الإيجاب فت على تقدير عينية الحصول يعتبر الإيجاب بالنسبة الى الوجوب اللاحق ونحوه بالنسبة الى نفس الحصول

(قوله أحدهما لازم الانتفاء) يعني أحدهما المعين وحق الترتيد لزوم انتفاء أحدهما الآخرين لاعتق

التعين في اول الوجهة

تجوز كون الايجاب في الحال وكون وجود المعلوم في ثاني الحال (هو التحويل على الضرورة) الحاكمة باستحالة ذلك (فان معنى الايجاب) أي ايجاب العلة للمعلوم (هو أن يكون وجوده مستنداً الى وجودها ومتعلقاً بها) أي بوجودها بحيث (لو ارتفعت) العلة (ارتفع) المعلوم تبعاً لارتفاعها (وبالجلة فليس وجوده) أي وجود المعلوم (عن علة غير إيجاد) تلك (العلة وإيجابها إياه) أي لا تمايز بينهما بحيث يقال ان أحدهما غير الآخر بل هما بحيث يعدان واحداً فليس الكسر الذي هو تحصيل الانكسار في المكسور سوى حصول الانكسار فيه من الكاسر فكيف يتصور أن هناك كسراً حقيقة وليس هناك حصول انكسار وكذا الإيجاد وحصول الوجود فلا يتصور أن ثمة إيجاداً حقيقة وليس حصول وجود (فلا إيجاد) من العلة (حال عدم) أي حال عدم المعلوم (بالضرورة) لما

الإيجاب في الزمان الاول والحصول في الزمان الثاني الا أن المتيقن هنا قسري من المكابرة لان الإيجاب حينئذ لا يكون إيجاباً فذلك قال الشارح قدس سره يتطرق وقال المصنف والاولى

(قوله بحيث لو ارتفعت العلة الخ) فلو كان حصول المعلوم في ثاني الحال ولا إيجاد فيه يكون وجود المعلوم مجامعاً لارتفاع العلة فلا يكون ارتفاعه تابعاً لارتفاعها

(قوله لا تمايز الخ) يعني أن المراد في التفسيرية في الخارج سواء اتحدا مفهوماً أولاً ولذا لم يقل عين اتحاد العلة لان المقصود أعني عدم افتراقهما في الزمان لا يتوقف على الاتحاد وإلا يرد أن الإيجاد صفة لـ العلة وحصول المعلوم صفة للمعلوم وان قيد بقيد عن العلة كما حققه الشارح قدس سره في تعريف لالة فكيف يخبران

(قوله يعدان واحداً) اما للعينية أو للزوم

(أشار بذلك الى أن قولهم علمته فلم يتعلم وكسرت فلم ينكسر من قبيل المجاز بمعنى اثره أسباب التعاليم والكسر

له فلا إيجاد من العلة حال عدم) وهو المطلوب

ذكر احتمال عبارة المتن لدعوى اتحاد الوجه في الامكان

منها هو عين إيجادها إليه اذا ما بحيث لا يتصور الخ الى

في ما سبق من ان الإيجاد غير حصول المعلوم البتة للفرق بين

وقال الامرين ثم دعوى

وجود المعلوم في نفسه ووجوده من العلة فالاول هو المحكوم عليه بالمغايرة أولاً والثاني هو المحكوم

إيه بالاتحاد كذا قيل

عرفت من أن حصول وجوده منها هو عين إيجادها إياه اذ هما بحيث لا يتصور الانفكاك بينهما فبطل ما توهم من أن الإيجاد في الزمان الاول وحصول الوجود في الزمان الثاني وقد يقال انما جمع بين الإيجاد والایجاب في الذكر تنبيهاً على أنه لا فرق فيما ذكر بين الإيجاد الإيجابى والإيجاد الاختيارى فان حصول الوجود لا يتصور تخلفه عنهما أصلاً ^{في المقصد} الثامن في التسلسل محال وهو أن يستند الممكن في وجوده (الى علة) مؤثرة فيه (و) تستند (تلك العلة) المؤثرة (الى علة) أخرى مؤثرة فيها (وهلم جرا الى غير النهاية لوجوده) ختمية (الاول جميع تلك السلسلة) المشتملة على تلك الممكنات التي لا تنتهي اذا أخذ من حيث هو جميمها (أنى) أخذ (بحيث لا يدخل فيها) أى في جميعها (غيرها) أى غير تلك الممكنات (ولا يخرج عنها شيء منها) فلا شك أنه (ليس بمعدوم والا فيعدم جزء) لان المركب لا يتصور عدمه الا بعدم جزء من أجزائه (والمفروض عدم دخول غير الاجزاء التي كل واحد منها موجود) وذلك لانا أخذنا جميع تلك الممكنات الموجودة بحيث لم يدخل فيه شيء سواها واذا لم يكن ذلك الجميع معدوماً (فهو موجود اذ لا واسطة) بين الموجود والمعدوم (وليس) ذلك الجميع الموجود (بواجب) لذاته (لاحتياجه الى كل جزء) من أجزائه التي كلها ممكنة والححتاج الى الممكن أولى بأن يكون ممكناً (فهو) أى ذلك الجميع

(قوله من أن حصول وجوده منها هو عين إيجادها إياه) وان كان وجوده مغايراً لها اشارة الى ما ذهب اليه الحققة التفتة

(قوله اذما بحيث الخ) ان النسخ بكلمة أو اشارة الى ما اختاره قدس سره وفي بعض النسخ

كلمة اذ التعاليلية فعنى قوله عين الآخر انه بحيث يعد عين الآخر كما صرح به سابقاً

(قوله انما جمع الخ) يعنى ان السائل اكنفى في السؤال على الإيجاد حيث قال يوجد في الزمان

الثاني وانما زاد الحجب الإيجاب للتنبيه على ما ذكر وذلك لانه جعل الإيجاد العام مقابلاً للإيجاب فيراد به ما عدا الخاص وهو الإيجاد الاختيارى

(قوله وهو ان يستند الخ) يعنى ان المقصود بالابطال هذا التسلسل لكونه مناطاً لأن الواجب لان حقيقة التسلسل ذلك ولا بد من

هذا التسلسل

(قوله الابدع جزء الخ) براه اجتمع معه عدم جزء آخر أولاً

(قوله أولى بأن يكون ممكناً) لاحتياجه الى أمور متعددة وكون كل واحد منها ممكناً محتاجاً الى سلة

(قوله وليس ذلك الجميع الموجود بواجب) اذا كان المقصود من ابطال التسلسل اثبات الواجب لم

يحتاج الى هذه المقدمة كما لا يخفى

(ممكن) لا تحصار الموجود في الواجب والممكن (فله علة) لما مر من ان الممكن محتاج في وجوده الى ما يوجد (خارجة) عن ذلك الجميع (اذ الموجود لا يكون نفسه) والا كان موجودا قبل وجود نفسه (ولاشيئا من أجزائه والا أوجد) ذلك الجزء (نفسه) لان موجود الشكل موجود لاجزائه كلها ومن جعلتها ذلك الجزء (وانها) أي تلك العلة الخارجة عن سلسلة الممكنات (توجد) لا محالة (جزوا) من أجزاء تلك السلسلة (فان جميع الاجزاء لو وقع بغيرها) أي بغير تلك العلة (كان المجموع) أيضاً (واقعا بغيرها) اذ ليس في المجموع شئ سوي تلك الاجزاء (فلم تكن) تلك العلة الخارجة (علة) للمجموع لاستثنائه في وجوده عنها بالمرّة وإذا كانت العلة الخارجة موجودة لجزء من أجزائه السلسلة (فلا يكون ذلك الجزء مستثنى الى علة) موجودة (داخلة في السلسلة) والا توارد موجودان على معلول واحد

فتكون مقننات امكانه وجهات امكانه متعددة فيكون أولى به

(قوله والا أوجد نفسه الخ) فيلزم تقديمه على نفسه بمرّة ومراتب

(قوله فان جميع الاجزاء الخ) أشار بقائمة هذا الدليل مع أن ما ذكر سابقاً من أن موجود الكل موجود لكل جزء منه كاف في اثبات أن الخارجة توجد جزءاً من أجزائه الى أن اثبات هذا المطلوب لا يتوقف على ذلك كيلا يرد ما أورد عليه

• (قوله والا توارد الخ) بهذا ظهر أن الدليل المذكور انما يجري في العال المؤثرة اذ توارد العال الغير المؤثرة جائر فالخارج الذي هو علة مؤثرة لكل واحد من آحاد السلسلة المركبة من العال الغير المؤثرة علة مؤثرة لكل مع كون كل واحد من الآحاد علة غير مؤثرة لآخر واعلم انه يمكن تقرير هذا البرهان بوجه أخصر وأوضح بأن يقال لو تسلسل المعلولات الى مالا نهاية لزم وجود ممكن أعني مجموع السلسلة بلا

(قوله والا توارد موجودان على معلول واحد شخصي) هذا التقرير انما يجري على تقدير استقلال كل واحد من الآحاد بالتأثير فيما بعده ولا يجري فيما اذا كان كل واحد منها جزء مؤثر لا الى نهاية وان امكن ان يطل هذا أيضاً بأن جميع الآحاد على هذا التقدير أيضاً يحتاج الى علة مستقلة بالتأثير خارجة عن الجميع بتمها اذ لو كانت مركبة من الخارج وبعض الاجزاء وقد تقرر ان العلة المستقلة المؤثرة في مركبة علة كذلك لكل جزء من أجزائه لكان ذلك الجزء جزء مؤثر نفسه فيقدم على نفسه واذا كانت خارجة عن الجميع تمامها ومؤثرة مستقلة في بعض الآحاد لم يستند ذلك البعض الى بعض آخر اصلا والا يكن الخارج مؤثراً مستقلاً فيه هذا خلف هذا اذا اعتبر كل من الآحاد جزء مؤثر فيما بعده او شرطاً واجار وجوده في جميع ازمان وجوده واما اذا اعتبر البعض معداً للبعض لا الى نهاية فهو غير باطل عند الفلاسفة وباطل ببرهان التطبيق عندنا

شخصي (وهو) أى عدم استناد ذلك الجزء الى علة داخلية فى السلسلة (خلاف المفروض) لانا قد فرضنا ان كل واحد من آحاد السلسلة مستند الى آخر منها الى النهاية هذا خلاف وأيضاً اذا لم يستند ذلك الجزء الى علة داخلية كان طرفاً لتلك السلسلة فتكون متناهية مع فرضها غير متناهية واذا استلزم وجود شئٍ عدمه كان محالاً فالتسلسل محال وههنا اعتراضات * الاول ان لفظ الجميع والجموع والجملة انما يطلق على المتناهي وهذا نزاع لفظي اذ المراد بالجموع ههنا هو تلك الامور بحيث لا يخرج عنها واحد منها كما نبه عليه بقوله ولا يخرج عنها شئٍ منها وهذا اعتبار معقول فى الامور المتناهية وغير المتناهية * الثانى ان الآحاد الممكنة للتسلسلة الى غير النهاية اذا كانت متعاقبة لم يكن لها مجموع موجود فى شئٍ من الازمنة وجوابه ان كلامنا فى العال المؤثرة قد سبق فى المقدمة وجوب اجتماعها مع الدنول * الثالث ان تلك الآحاد على تقدير اجتماعها فى الوجود تعتبر تارة مع هيئة اجتماعية تصير بها شيئاً واحداً وتعتبر أخرى بدون تلك الهيئة فان أردت بجميع السلسلة المعنى الاول لم يكن موجوداً ولا يمكن الوجود أيضاً لان الهيئة الوحداية العارضة لها فى العقل أمر اعتبارى يتمتع بوجوده فى الخارج واستعالة جزء من المركب مستلزما لاستعالة الكل وان أردت به المعنى الثانى اخترنا ان علة الجميع نفسه على معنى أنه يكفى فى وجوده نفسه من غير حاجة الى أمر خارج عنه فان الثانى علة للاول والثالث علة للثانى وهكذا فلكل واحد من آحاد السلسلة علة فيها ولما لم يكن المجموع المأخوذ على هذا الوجه غير الافراد لم يحتج الى علة خارجة عن علال الافراد ولا امتناع فى تعليل الشئٍ بنفسه على هذا الوجه أعني ان يعال كل واحد من أشياء غير متناهية بما قبله فى الترتيب الطبيعى فلا تحتاج تلك الاشياء

(عبد الحكيم)

علة لان علته لا يجوز أن تكون نفسها ولا جزءها ولا الخارج عنها لما ذكره واللازم باطل فاللزم مثله (قوله واذا استلزم الخ) كما بان فيه فانه استلزم وجود التسلسل عدمه بعدم الاستناد أو بعدم الانهاى (قوله انما يطلق على المتناهي) فلا مجموع ههنا حتى يقال انه يمكن موجود فله علة (قوله وهذا اعتبار معقول) ولو لم يكن معقولاً كيف يحكم عليه بأنه غير متناه (قوله لم يكن لها مجموع الخ) وبهذا يظهر أيضاً انه لا يجزى فى غير العال المؤثرة

الى علة أخرى خارجة عنها فتكون تلك الاشياء معللة بنفسها على معنى انها كافية لوجودها بما فيها انما المتعتمد لتلخيص شيء واحد معين بنفسه والجواب ان المراد هو المعنى الثاني كما أشار اليه بقوله أي بحيث لا يدخل فيها غير هاذيكون المجموع حينئذ عين الآحاد ولا شك ان هذه الآحاد ممكنات موجودة كما ان كل واحد منها موجود ممكن وكما ان الموجود الممكن يحتاج الى علة موجودة كافية في ايجادها كذلك الممكنات الممتدة الموجودة محتاجة الى علة موجودة كافية في ايجادها بالضرورة وحيث كان لكل واحد من تلك السلسلة علة موجودة داخلية في السلسلة كانت العلة الموجودة لجميع الآحاد جميع تلك العلل الموجودة للآحاد وحينئذ نقول جميع تلك

(قوله فتكون تلك الاشياء الخ) أي مجموعها معللة بنفسها قيل لاختفاء في أن العلل الذي هو مبدأ السلسلة ليس علة لشيء من الآحاد فعلة المجموع ما قبله والتعبير عنه بنفسها مسامحة بمعنى أنها ليست خارجة عنها كما صرح به والمراد بالاشياء الخ هي هذا الاعتراض بعينه الاعتراض المشار اليه بقوله وبما تبين فساد ما قيل الخ وحينئذ لا يتجوز الجواب فانه جواب عن كون الاعتراض باختيار كون علة الشيء نفسها حقيقة كما لا يخفى ويكون التردد الآتي بقوله وحينئذ نقول جميع تلك العلل الموجودة الخ قبيحاً لعدم احتمال العينية أقول قد عرفت ان المراد بالعلة هنا المستقلة بالتأثير أي الفاعل مع جميع ما يتوقف عليه التأثير فالعلل المذكور وان لم يكن فاعلاً معتبراً فيما يتوقف عليه وجود المجموع لكونه جزءاً منه فعلى هذا يصح كون علة السلسلة نفسها من غير تجوز لكون الفاعل مع جميع ما يتوقف عليه نفسها فتدفع الشبهة بالكلية ولعمري مفاسد قلة التأمل أكثر من ان تحصى

(قوله على معنى انها كافية الخ) لا بمعنى ان هذا المجموع الواحد المعين علة لنفسه حتى يلزم تقدم الشيء على نفسه

(قوله لا يدخل فيها غيرها الخ) أي في تلك السلسلة غير الآحاد

(قوله وحينئذ نقول جميع تلك العلل الخ) فيه بحث لان المعارض صرح مراراً ان مراده بالنفس ما هو غير خارج في ظاهر من تكريره التفسير ان مراده بالنفس ليس حقيقة بل ما هو الداخل فيها و مراده بكل واحد من الاشياء في قوله أعني أن يعمل كل واحد من الاشياء المجموعات الواقعة في السلسلة من تمامها وبما نفص منه بواحد او باثنين او بثلاثة الى غير ذلك يدل على هذا انه جعل المعلل الجملة المعتمدة بدون الهيئة وعلتها على الافراد وكذا المراد بمقابلته فانه أيضاً المجموعات بخلاف قوله اولا والثاني علة الاول والثالث لثاني فان مراده بالاول والثاني والثالث وغيرها الآحاد لا المجموعات فهذا الاعتراض في التحقيق هو الاعتراض الذي نقله الشارح في آخر البحث بقوله وبهذا تبين بطلان ما قد قيل الخ وحينئذ يتدفع عنه جواب الشارح قطعاً اذ قد علم أن مختاره في الحقيقة هو الشق الثاني أعني كون علة السلسلة جزءاً منه والشارح يتكلم على اختيار الشق الاول فهو ايراد على ظاهر عبارته على ان في تقريره تردداً قبيحاً لانه لا حكم اولا بان علة مجموع السلسلة

العمل للوحدة للآحاد التي هي علة موجودة لجميع الآحاد أما أن تكون عين السلسلة أو داخلية فيها أو خارجة عنها والاول محال لان العلة الموجودة لشيء سواء كان ذلك الشيء واحداً معيناً أو مركباً من آحاد متناهية أو غير متناهية يجب أن يتقدم بالوجود على ذلك الشيء ومن المستحيل تقدم المجموع على نفسه بالوجود والاشتباه انما وقع بين تمليل كل واحد من السلسلة بآخر منها وبين تمليل مجموعها بمجموعها وهما أمران متغايران والاول هو المتنازع فيه الذي نحن بصدد إبطاله بطريق الاستدلال والثاني مما ينه علي بطلانه فانه باطل بديهياً على

(قوله والاشتباه) أي للسائل حيث قال فذلك واحد من آحاد السلسلة علة ولما لم يكن المجموع على هذا الوجه غير الأفراد لم يمتنع الي علة خارجة

(قوله وهما أمران متغايران) أي التعليلان متغايران لكون كل واحد والكل متغايرين في المفهوم والاحكام الخارجية أما الاول فلأن معنى كل واحد واحد أي واحد كان من غير ان يكون بعد آخر ومعنى الثاني واحد مع آخر وأما الثاني فلصدق قولنا كل واحد يشبعه هذا الرغيف دون كلهم زكهم يحمل هذا الحجر دون كل واحد وقبل في اثبات التغاير انه اذا تحقق (ا) و (ب) تحقق ثالث هو مجموع (ا) (ب) لا المجموع المركب منهما ومن الهيئة الاجتماعية العارضة لهما اذا لا تحقق تلك الهيئة في الخارج بل المراد معروض تلك الهيئة الاعتبارية وذلك لانا نعلم ضرورة انه تحقق ههنا ما كان موصوفاً بالكثرة والائتبية ومعروض الهيئة وهو غير كل واحد لان كل واحد معروض بوصف الوحدة وأيضاً كل واحد جزء وذلك الثالث كل فكان كل واحد داخل فيه انشهي وفيه انما لا نسلم تحقق ثالث انما المعلوم

علل الآحاد التي كل واحد منها داخل في السلسلة تعين عدم الخروج فالترديد الذي ذكره مثل ان يقال هذه الجملة من أجزاء الشيء اما غير خارجة عنه أو خارجة عنه ولا خفاء في قبحه وقد يناقش أيضاً بأن هذا الذي ذكره مبني على توهم ان السلسلة موجود آخر يمكن محتاج الى علة اخرى هي جميع تلك العلل وليس كذلك بل ليس هناك الا مكنيات قد احتاج كل منها الى علة وما يقال ان وجودات الآحاد غير وجود كل واحد منها كلام خال عن التحصيل وفيه بحث ظاهر وههنا مناقشة على الحكام لا بد ان ينه عليها وهي ان مجموع السلسلة اذا كان مغايراً الشكل واحد من آحادها ومحتاجاً الى علة غير علة كل واحد من الآحاد ورد عليهم الاعتراض في السلسلة المتناهية كسلسلة القول العشرة مثلاً فان علة مجموع هذه السلسلة لا يجوز ان تكون نفسها ولا داخلية فيها وهو ظاهر ولا يجوز أن تكون خارجة عنها والا لكانت واجبة او ممكنة فان كانت واجبة لزم تعدد الواجب لانهم لا يجوزون صدور اثنين عنه تعالى وقد أسندوا اليه العقل الاول فعلة المجموع لا بد ان يكون واجباً آخر وان كانت ممكنة لزم توارد العلل والحاصل ان القول بانتهاء سلسلة العمل الى الواجب ومنع جواز صدور اثنين عن مؤثر واحد متناقضان وكأنا أشرنا في أوائل المقصد الثالث الي ما يمكن ان يدفع به هذا الاعتراض فليتأمل فيه

أى وجه فرض أعني سواء فرض في تعليل المجموع بالمجموع لتعليل الآحاد بالآحاد على سبيل الدور أولاً على سبيل الدور الرابع أن العلة الموحدة للكل لا يجب أن تكون موحدة لكل واحد من أجزائه حتى يلزم من كون العلة الموحدة للسلسلة جزءاً منها كون ذلك الجزء موحداً لنفسه فإن الواجب إذا أثر في ممكن حصل مجموعها وذلك المجموع ممكن لتوقفه على الممكن الذي هو جزؤه فلا بد له من وجود ويمتنع أن يكون ذلك الموجد موحداً له كجزء منه لا امتناع كون الواجب أثراً لشيء والجواب أن الكلام في العلة الموحدة المستقلة بالتأثير والإيجاد ولا يمكن أن يكون بعض السلسلة المفروضة علة موحدة لها مستقلة بالتأثير

ضرورة جروض الانبيلية والكثرة والجزئية والكلية ويجوز أن يكون معروضها المتحقق كل واحد من (أ) و (ب) والتغاير بينهما بالاعتبار وهو لا يكفي في تعليله بعلة موحدة واعلم أن الشارح قدس سره قد قرره هذا البرهان في حواشي شرح حكمة العين بوجه لا يحتاج إلى إثبات التغاير واتخصه بما لا مزيد عليه وإن شئت فارجع إليه

(قوله على أي وجه فرض الخ) أشار بذلك إلى أن تعليل المجموع بالمجموع ليس عين تعليل كل واحد من آحاد السلسلة بآخر لتحقيقه في صورة يكون مجموع الآحاد متناهية معللاً كل واحد بالآخر وإلى أن الاستدلال المذكور يبطل الدور أيضاً

(قوله سواء فرض الخ) بل نقول لتعليل المجموع بالمجموع وإن لم يفرض تعليل الآحاد

(قوله الرابع الخ) منع مع السند وهو في الحقيقة صورة نقض ولذا تعرض في الجواب بعد إثبات

المقدمة لدفع السند

(قوله على سبيل الدور أولاً على سبيل الدور) إذا فرض في تعليل المجموع بالمجموع تعليل الآحاد بالآحاد على سبيل الدور كان مغايراً لما نحن فيه ولا ضير لأن مقصوده بيان أن مطابقاً لتعليل المجموع بالمجموع محال بديهية سواء كان فيه تعليل الآحاد بالآحاد لا على سبيل الدور كما قبلنا نحن بصدده أو على سبيل الدور كما في صورة أخرى وقد يقال معنى كلامه أننا قلنا أولاً أن في تعليل الآحاد بالآحاد تعليل المجموع بالمجموع وهو باطل بديهية سواء قلنا أن في تعليل المجموع بالمجموع تعليل الآحاد بالآحاد فانه لا يضر ذلك القول بالجزم بأن تعليل المجموع بالمجموع باطل وهو الفرض على سبيل الدور ولم نقل بأن فيه ذلك فانه أيضاً لا يضر وهو الفرض لا على سبيل الدور

(قوله والجواب أن الكلام في العلة الموحدة المستقلة) يرد على هذا الجواب أنه لا يلزم أن يكون موجد الكل بنفسه موحداً لكل جزء منه بنفسه بل يجوز أن يكون موحداً بما هو داخل فيها لقطع بال (أ) إذا أوجد (ج) و (ب) إذا أوجد (د) كان مجموع (ب) علة مستقلة للمجموع (ج د)

على معنى أن لا يكون له شريك في التأثير في تلك السلسلة والا كان ذلك البعض مؤثراً في نفسه لانه يمكن فلا بد له من علة مؤثرة ولا يمكن أن تكون تلك العلة المؤثرة غير ذلك البعض والا لم يكن ذلك البعض مستقلاً بالتأثير في السلسلة بل كان له شريك فيه ولا يمكن أن يكون في السلسلة المفروضة بعض مستغن عن المؤثر كما في المركب من الواجب والممكن وبهذا تبين بطلان ما قد قيل من أنه يجوز أن يكون ما قبل المعلول الاخير علة

(قوله على معنى ان لا يكون له شريك الخ) قيل عليه ان أراد ان لا يكون لها شريك أصلاً خارج ولا داخل فلا نسلم احتياج الممكن الى وجود كذلك وان أراد ان لا يكون لها شريك خارج فلم يكن لا نسلم لزوم كون ذلك البعض مؤثراً في نفسه لجواز ان يكون ذلك البعض مجموع ما قبل المعلول علة مستقلة غير محتاج الى خارج للجملة ويكون علة ذلك المجموع ما قبله بواحد وهم جراً فلم يقدفع بهذا التقرير الاعتراض الآتي ولم يتبين فسادة أقول هذا رجوع الى الاعتراض الثالث لان حاشته ان تعليل المجموع باعتبار تعليل كل جزء منه بآخر الا انه اعتبر الاجزاء هنا الجمل وفيما سبق الآحاد - ثم يعود ما مر سابقاً من ان مجموع تلك الجمل مغاير لكل واحد من الجمل فلا بد له من علة ولا يجوز ان يكون نفسه لامتناع تقدم الشيء على نفسه ولا جزءه لانه لا بد ان يكون علة لكل واحد من أجزائه فيكون علة لنفسه فتكون خارجة عنه ويلزم الانقطاع

مع استناد الاجزاء الى الاجزاء وما يقال كل جزء يفرض علة لتسلسل فاعيته أولى منه بالعالية لها فيلزم ترجيح المرجوح مدفوع بان ما قبل المعلول الاخير الذي ليس علة لشيء من آحاد السلسلة اولي بالعالية للسلسلة من سائر الاجزاء لاستقلالها بإيجادها من غير احتياج الى معاون بخلاف غيره من الاجزاء فانه محتاج الى معاون في الإيجاد وهو العلة القريبة وأما المعلول الاخير فليس بمعاون في إيجاد السلسلة اذ ليس علة لشيء أصلاً (قوله وبهذا تبين بطلان ما قد قيل) قد عرفت بما حررناه في الحاشية السابقة اندفاع هذا الكلام فان قلت المراد بالعلة في تقرير الدليل هو الفاعل المستقل على معنى ان لا يستند شيء من أجزائه السلسلة الا اليه او الى ماصدر عنه وما قبل المعلول الاخير لا الي نهاية ليس فاعلاً مستقلاً بهذا المعنى وهو ظاهر وأيضاً ما قبل المعلول الاخير لم يجب به جملة السلسلة بل وجب به المعلول الاخير ووجب بهما الجملة لا بالاول وحده والكلام فيما يجب الجملة به فاندفع الاعتراض قلت الجواب عن الاول الذي ذكره المصنف في الالطيات ان المعلوم لنا هو ان كل ممكن مركب من الممكنات لا بد له من فاعل مستقل بمعنى ان لا يحتاج المركب الى فاعل خارج عنه اذ فيها قبل المعلول الاخير استقلال بهذا المعنى وأما الاحتياج الى فاعل مستقل بذلك المعنى فلا نسلم ذلك وعن الثاني الذي ذكره الشارح في حواشي التجريد ان للمعلول الاخير مع مجموع ما قبله نفس جملة السلسلة فكيف يتصور وجوب السلسلة بهما وهو تعليل الشيء بنفسه مع أنه لو تصور هذا لزم بطلان الآلة - دلالة اذ على هذا التقدير لم نحتاج السلسلة الى علة خارجة عنها حتى يلزم

للجميع وهو معلول لما قبله بمرتبة واحدة وهكذا لانه لو كان ما قبل المعلول الاخير علة
 موجودة للسلسلة بأسرها مستقلة بالتأثير فيها حقيقة لكان علة لنفسه قطعا واعلم أن هذا الدليل
 إنما يجري في تسلسل الممكنات متصاعدة في الملل لا متنازلة في المعلولات كما لا يخفى على
 ذننى ففكرة الوجه (الثانى) من وجوه ابطال التسلسل (أنا افرض من معلول ما) بطريق
 التصاعد (للى غير النهاية جملة ومما قبله بمتناه الى غير النهاية جملة أخرى) هذا اذا كان
 التسلسل في جانب الملل واذا كان في جانب المعلولات فرضنا من علة معينة بطريق التنازل
 الى غير النهاية جملة ومما بعدها بمتناه الى غير النهاية جملة أخرى فيحصل هناك جملتان غير
 متناهيتين أحدهما زائدة على الاخرى بمدد متناه (ثم نطبق الجملتين) أى احدهما على
 الاخرى (من ذلك المبدأ) أى من ذلك الجانب الذى يكل واحدة منهما فيه مبدأ
 (فالأول) من احدهما (بالاول) أى بازاء الاول من الاخرى (والثانى بالثانى وهلم جرا
 فان كان بازاء كل واحد من) الجملة (الزائدة واحد من) الجملة (الناقصة) فى عدة الآحاد

(قوله لا متنازلة فى المعلولات الخ) فيه بحث لانه اذا فرض المبدأ علة معينة صدر عنها معلول ومن
 ذلك معلول آخر وهلم جرا الى غير النهاية يكون كل واحد من تلك الآحاد سوى المبدأ علة من وجهه
 معلولا من وجه فتقول كما ان لكل واحد من تلك الآحاد معلول كذلك يكون لمجموعها أيضاً معلول
 لانه ليس عبارة الا عن الآحاد التى كل واحد منها علة فعلوله اما نفسه أو جزؤه فيلزم تأخر الشيء
 عن نفسه بمرتبة أو براتب واما خارج عنه والخارج عن جميع السلسلة التى فرضت متنازلة الى غير النهاية
 يكون علة لا معلول له فينقطع السلسلة بخلاصة البرهان جار في المعلولات التى غير المتناهية أيضاً وما قيل فى
 وجه عدم الجريان من انه لو تسلسلت المعلولات من الواجب الى غير النهاية فيخبر يمكن اختيار كون
 علة الجملة داخلة فى السلسلة ولا نسلم ان علة الجملة لا بد ان تكون علة لكل واحد من أجزائها فيما اذا
 كان بعض أجزائها جملة غير مفتر الى علة أصلا أى الواجب كما عرفت فلا يلزم غاية الشيء لنفسه كما فى
 التسلسل فى جانب العلة فوهم محض لانه اجراء للبرهان فى جانب العلة والكلام فى اجرائه فى جانب المعلول

انقطاعها ويثبت ان واجب كما هو المدعى وليس المقصود من الاعتراض الا هذا
 (قوله هذا اذا كان التسلسل فى جانب الملل) أى الفرض بطريق التناقص واما فرض الجملة الثانية
 مما قبل المعلول فهو بطريق الانسيبة لا الوجوب لجواز فرض الجملة الثانية اولا وعلى هذا القياس فرض
 الجملة الثانية مما بعد العلة فى ابطال التسلسل من جانب المعلول

(كانت الناقصة كالزائدة) أى مساوية لها فى عدة الآحاد (هذا خلف والا) أى وان لم يكن بازاء كل واحد من الزائدة واحد من الناقصة (وجد فى الزائدة جزء لا يوجد بازائه فى الناقصة شيء وعنده) أى عند الجزء الذى لا يوجد بازائه شيء من الناقصة (تقطع الناقصة) بالضرورة (فتكون) الناقصة (متناهية) لانقطاعها (والزائدة لا تزيد عليها إلا بمتناه) كما صورناه (والزائد على المتناهي بمتناه متناه) بلا شبهة (فيلزم انقطاعهما وتناهيهما) فى الجهة التى فرضناها غير متناهيتين وغير منقطعتين فيها (هذا خلف وهذا الدليل هو) المسمى ببرهان التطبيق وهو (العمدة) فى إبطال التسلسل لجريانه فى الامور المتعاقبة فى الوجود كالطركات الفلكية وفى الامور المجتمعة سواء كان بينها ترتيب طبيعى كاللؤلؤ والمعلومات أو وضئى كالابعاد أو لا يكون هناك ترتيب أصلا كالنفوس الناطقة المفارقة وليس أيضاً

(قوله أى مساوية لها الخ) بمعنى عدم التفاوت لانه يوجد فى كل واحدة منها ما يوجد فى الأخرى فلا يكون الجزء جزءا ولا الكل كلا ويكون وجود الزيادة كالعدم وحينئذ سقط ما قيل لا نسلم لزوم التساوى ان أريد به توافي الجملتين بعد واحد لان الوجدان المذكور كما يكون لاجل التساوى يكون لاجل اللانهاى أيضاً وان أريد به عدم التفاوت فلا نسلم استحالة (قوله فتكون الناقصة متناهية) والمفروض عدم تناهيا هذا خلف فقوله والزائدة لا تزيد الخ زيادة بيان يتم المدعى بدونها

(قوله والزائد على المتناهي) أى بمراتب متناهية

(قوله لجريانه الخ) فهمديته باعتبار عموم نفعه مع مساواته لما عداها فى افادة بطلان التسلسل

فى جانب العال

(قوله كانت الناقصة كالزائدة) أى مساوية لها لان الزيادة غير معقولة فكأنها غير محتملة على ان انقطاع الزائدة يستلزم التناهي وفيه المطلوب وهما بحث وهو انه ان أريد يكون الناقصة كالزائدة التساوى بمعنى توافي حد الجملتين فليس بلازم اذ لاحد فى الجملتين من جانب اللانهاى وان أريد بعدم قصورها عن وقوع كل جزء من احدهما بمقابلة كل جزء من الآخر فقد لا نسلم استحالة فان ذلك من عدم اللانهاى لامن التساوى فى المقدار

(قوله كالنفوس الناطقة المفارقة) الفلاسفة قائلون بعدم تنهاى النفوس الناطقة المفارقة عن الابدان لقولهم بقدم نوع الانسان ويدعون عدم جريان برهان التطبيق فيها اما لعدم الترتيب بينها أو لعدم اجتماعها فى الوجود لانه ان اعتبر اضافتها الى أزمنة حدوثها يتحقق الترتيب ولا يتحقق الاجتماع فى الوجود لامتناع اجتماع تلك الأزمنة وان لم تعتبر بل أخذ ذاتها لم تكن مرتبة واما الجواب بأنه قد يحدث منها جملة فى

متوقفا على بيان كون العلة مع المعلول فيستدل به على تنامي هذه الامور كلها (وقد نقض)
هذا الدليل (بمراتب الاعداد لان الدليل قائم فيها مع عدم تناميهما) وذلك لانافرض جملتين
من الاعداد احدهما تضعيف الواحد مرارا غير متناهية والاخرى تضعيف الالف كذلك
ثم نطبق احدهما على الاخرى بأن نضع الاول من الزائدة بازاء الاول من الناقصة ونسرد
الكلام الى آخره منع ان هاتين الجملتين غير متناهيتين بالضرورة (والجواب) عن هذا

(قوله لانا نفرض الخ) المطابق لما سبق أن يقول كافي شرح المقاصد بأن يفرض جملة من احدهما من
الواحد والثانية مما فوقه بمتناهية ونطبق احدهما بالآخر الخ والشارح قدس سره حل مؤنة تضعيف
الواحد وتضعيف ما فوقه مرارا غير متناهية ليحصل الجملتان المتناهيتان ويكون جريان التطبيق فيهما
أظهر مما يفرض سابقاً من تطبيق آحاد الجزء بآحاد الكل فان قلت فيما سبق كان تطبيق الواحد بالواحد
وفي صورة النقص على كلا التقديرين تطبيق الواحد بالكثير قلت هذا الفرق لايجدى نفعاً لان في كل
منهما تطبيق المتناهي بالمتناهي فان استلزم خلاف المفروض في الاول استلزم خلاف المفروض في الثاني والا
فلا ثم اعلم ان جريان البرهان في الاعداد ليس باعتبار انشائها بالفعل اذ يقول به أحد من المتكلمين
لان المعدودات متناهية خارجاً وبهذا والتصور التفضيلي لها يمنع من القوى العاصرة والاجمالي لا تعدد
فيه فضلاً عن اللانتهائي وفي علمه تعالى متناهية ضرورة احاطة العلم بها وكذا في علم المبادي العالية ان
قلنا بوجودها والعلم التفضيلي لها بما لا ينهائي بل جريانه فيها باعتبار عدم تناميهما بالقوة باعتبار وجودها في
المعدودات الخارجة الغير المتناهية في الاستقبال وانشاء عدم الفرق بين وجود الامور المتعاقبة في
الزمان الماضي حيث اعترف المستدل بجريانه فيها وبين وجودها في الاستقبال اذ الموجود في كل زمان
واحد من آحاد السلسلة ولو كفي الوجود الفرضي في الامور الماضية كفي الوجود الفرضي في الامور
المستقبلة وحاصل الجواب ابداء الفرق بينهما بأن ماضيهما الوجود فآحاد السلسلة الغير المتناهية فيها تكون
موجودة في نفس الامر ولو على التعاقب فيمكن فرض التطبيق بينها فرضاً مطابفاً للواقع فيلزم أحد
الحالين بخلاف الامور الموجودة في المستقبل فانها لم يضبطها الوجود فليست الآحاد موجودة في نفس
الامر ففرض التطبيق بينها فرض محال وعلى تقدير وقوعه انما يستلزم تساوي ما يفرض غير متساو أو
تنامي ما يفرض غير متناه ولا محذور في ذلك اذا المحال يجوز أن يستلزم المحال

زمان وقد يخلو زمان عن حدوث شيء منها فلا يجري التطبيق فيما بين آحادها فلا يتم لان لنا ان نطبق
بين النفوس الحادثة في أجزاء الزمان سواء كان الحادث في كل واحد من تلك الاجزاء واحداً أو أكثر
فان تناميهما مستلزم لتنامي آحادها لان الحادث في كل زمان متناه

(قوله والجواب عن هذا النقض) قال الاستاذ الحقيق في الذخيرة واعلم ان معنى النقض جريان
الدليل بمبني مع مقدماته في شيء مع تخلف الحكم عنه فجوابه اما يمنع جريان المدلل في صورة النقض لعدم

النقض (ان الممولات) بل جميع ما يستدل بالتطبيق على بطلان التسلسل فيه (قد ضبطها وجود فليس) المذكور الذي هو الممولات واخواتها أمراً (وهي محضاً حتى يكون انقطاعاً) في التطبيق (بانقطاع الوهم وذهابها) فيه (باعتباره بخلاف مراتب الاعداد) فانها وهمية محضة فلا يكون ذهابها في التطبيق الا باعتبار الوهم لكنه عاجز عن ملاحظة تلك الامور الوهمية التي لا تنتهي فتقطع تلك الامور بانقطاع الوهم عن تطبيقها فلا يلزم محذور (وتحقيقه أن الاعداد) لكونها وهمية محضة (ليس فيها جملتان في نفس الامر تطبقان فتختار انهما) أي الجملتين المفروضتين في الاعداد (تقطعان) في التطبيق (بانقطاع الوهم) عن التطبيق امجزة وليس يلزم من انقطاعهما انقطاع مالا ينتهي في نفس الامر حتى يكون محالاً اذ ليست الجملتان في نفس الامر فلا يتصور أن يكون انقطاعهما في نفس الامر (أو) نختار (أنهما لا تقطعان ولا يلزم) من ذلك (تساويهما في نفس الامر) لان هذا التساوي فرع وجودهما في نفس الامر (بخلاف ماله وجود) في نفس الامر (فانه يلزم) فيه أحد أمرين (اما انقطاعه في نفس الامر) فيكون مالا ينتهي في الواقع متناهيًا فيه (أو عدمه) أي عدم انقطاعه (في نفس الامر) فيلزم تساوي الجملتين الزائدة والناقصة (وكلاهما محال) لما عرفت (وانما قلنا قد ضبطها وجود) ولم نقل قد اجتمعت في الوجود (ليتناول كل ماله وجود اما معا) سواء كان بينهما ترتيب أو لم يكن (واما على سبيل التعاقب)

(قوله فتختار انهما تقطعان) أي على تقدير توهمهما وتطبيقهما تفصيلاً

[قوله ونختار انهما لا تقطعان] أي على تقدير توهمهما وتطبيقهما اجمالاً ويحتمل أن يكون كلمة أو

للتخيير أي لنا اختيار كل واحد من الشقين ولا يلزم المحال المرتب

صدق بعض مقدماته فيها واما يمنع تخلف الحكم عنه فيها فالحققون قاطبة أجابوا عن النقض المذكور بمنع جريان الدليل في الاعداد كما فصل في الشرح ونحن نجيب عنه بمنع تخلف الحكم في صورة النقض اذا الحكم هنا استلحه وجود أمور غير متناهية والحكم في مراتب الاعداد كذلك لانها وان كانت غير متناهية لكن لا يمكن وجودها عندنا اذ العدد عند المتكلمين من الامور الاعتبارية فلا يمكن وجوده في الخارج أصلاً وفي ذهن غير متناهة مفصلاً ولا تسلسل في وجوده في ذهن كذلك مجملًا هذا كلامه وأقول من جملة وجود النقض استلزام تمام الدليل المحال كما صرح به الشارح في حوائج المطالع والنقض المذكور منها من هذا القبيل اذ حاصله ان الدليل لو تم لدل على تنامي مراتب الاعداد وان كانت اعتبارية اجريانه فيها مع انها غير متناهية في نفس الامر فالجواب حينئذ ما ذكره الحققون لاما ذكره الاستاذ فليتأمل

أى بلا اجتماع في الوجود (فان ترتبهما) أى ترتب هذين النوعين أعلى المجتمعة في الوجود والمتعاقبة فيه (ليس بمجرد اعتبار الوهم) كما في مراتب الاعداد لان الآحاد فيهما قد انصفت بالوجود في نفس الامر اما مجتمعة واما متعاقبة (وقال الحكماء انما يمتنع التسلسل في أمور لها وجود بالفعل وترتب اما وضعا واما طبعاً ليسقط عنهم ذلك النقض) وتلخيص ما ذكره أنه اذا كانت الآحاد موجودة معا بالفعل وكان بينها ترتب أيضاً فاذا جعل الاول من إحدى الجنتين بازاء الاول من الجملة الأخرى كان الثاني بازاء الثاني قطعاً وهكذا فيتم التطبيق بلا شبهة واذا لم تكن موجودة في الخارج معاً لم يتم لان وقوع آحاد احدهما بازاء آحاد الأخرى ليس في الوجود الخارجي اذ ليست مجتمعة بمحسب الخارج في زمان أصلاً

(قوله فان ترتب هذين الخ) في بعض النسخ بصيغة التفعيل والمراد منه التطبيق وفي بعضها بصيغة التفعيل والمراد منه الحصول اذ يعين الترتيب والترتب بمعنى تقديم بعض الآحاد على بعض أو تقدمه معتبراً عند المتكلم

(قوله ليسقط الخ) اللام للغاية أى فيسقط ذلك النقض اما لعدم وجود الاعداد بالفعل كما هو التحقيق أو لعدم الترتيب لان جميع مراتبها مركبة من الوحدات وليس مرتبة جزءاً مما فوقها كما مر (قوله وتلخيص ما ذكره) من كون امتناع التسلسل مشروطاً بشرطين وتلخيص التلخيص أن التطبيق التام يمتنع في الامور الغير المنتهية مطلقاً فلا يجري البرهان في شيء من الصور فالمراد بالتطبيق الاجالى وهو انما يجري في الامور المجتمعة المترتبة دون غيرها كما لخصه

(قوله اذ ليست مجتمعة بمحسب الخارج الخ) والوقوع المذكور اذا كان عارضاً في الخارج يفتضى وجود الطرفين في الخارج معاً والجواب أن الانصاف بالوقوع المذكور اذا كان حقيقةً فالحال كما ذكرنا وأما اذا كان انتزاعياً فلا يقتضى الوجود الموصوف في الخارج بحيث اذا لاحظ العقل انتزع منه العسفة والوقوع المذكور كذلك كالتعاقب فلا حاجة الى الاجتماع وهو يكفى لنا في الاستدلال فان كون السلسلة الغير المنتهية في الخارج بحالة اذا لاحظها العقل واعتبر وقوع بعض الآحاد بازاء بعض حكم بانها تستلزم أحد المحالين المذكورين وأما ما قيل في بيان عدم اشتراط الاجتماع من أن وجود كل واحد في وقت يكفى

(قوله ليسقط عنهم ذلك النقض) وجه سقوط النقض بمراتب الاعداد عندهم ليس بعدمية العدد فانه موجود عندهم بل عدم الترتيب بناء على ما هو المختار عندهم من ان كل عدد مركب من الوحدات لا الاعداد التي تحتها كاسيأتى وهذا يظهر ان النقض على من قل من استحالة تجزئية بعض الاعداد من البعض وعدم تنامي النفوس الناطقة مثلاً وارد قطعاً الا ان يقولوا بعدمية الوحدة فالهم (قوله اذ ليست مجتمعة بمحسب الخارج في زمان أصلاً) فيه بحث لان الحوادث المتعاقبة وان لم

وليس في الوجود الذهني أيضاً لاستعالة وجودها مفصلة في الذهن دنمة ومن المعلوم أنه لا يتصور وقوع بعضها بازاء بعض الا اذا كانت موجودة تفصيلاً معاً اما في الخارج أو في الذهن وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت الآحاد موجودة معاً ولم يكن بينها ترتيب بوجه ما اذا لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني والثالث بازاء الثالث

للاطلاق ووقوع كل واحد من الآحاد بازاء الآخر غاية الامر أن يكون التطبيق تدريجياً قدفوع بأنه وان كان تدريجياً لا بد في كل مرتبة من وجود الطرفين معاً ولا وجود في السلسلة المتعاقبة الا للواحد فقط (قوله اذا لا يلزم الخ) فيه انه ان أراد به لا يلزم وقوع واحد بازاء ما كان نظيره في الترتيب من جملة الاخرى فسلم لكننا لا نعتبر في التطبيق ذلك ولا نحتاج اليه اذ ليس مقصودنا اثبات الانتهاء الى ما هو طرف السلسلة بل الانتهاء مطلقاً وان أراد به انه لا يلزم وقوع واحد بازاء واحد كما يدل عليه لجواز ان يقع آحاد كثيرة من احدهم بازاء واحد من الأخرى فمنوع لانه بعد ما كان الآحاد موجودة امكان وقوع واحد بازاء واحد لازم وذلك كاف في المقصود وجواز وقوع آحاد كثيرة بازاء واحد لا يقدح في ذلك كما لا يخفى وبما ذكرنا لك ظهر علو ما قاله الامام في المطالب العالية انه استقر رأي بعد الأفكار المتتالية مدة أربعين يوماً متوالية على أن هذا الضبط كاف في التطبيق ولا يتوقف على الاجتماع والترتيب فتدبره فما خفي على بعض الناظرين وتصدي لبيان الاشتراط المذكور بمقتضيات يظهر فسادها مما حررناه

تجتمع في الوجود الخارجي لكنها مجتمعة في الوجود الظلي عندهم لكونها ثابتة في علم الملائكة الاعلى لانهم قائلون بان علوم العقول والنفوس بمحصول صور الاشياء فيها بل علم المبدأ الاول أيضاً عند الشيخ أبي على كذلك وهذا الاجتماع كاف في جريان برهان التطبيق وانتقاض دليلهم على أصولهم لان علم المبادئ العالية بالاشياء عندهم انما هو بسبب العلم بعلمها كما صرح به الرازي في النظم السابع من المحاكات وكل حادث جزء من علة حادث آخر فكذا علم كل واحد من الحوادث جزء من علة علم الآخر فيحصل الترتيب العليي بحسب الوجود الظلي وان فرض عدم كفاية علمها للحوادث باوقاتها الواقعة هي فيها بالترتيب بحسب الاوقات اللهم الا ان يقال عبارة الرازي هكذا ثبت ان ذات المبدأ الاول علة لمعلول وثبت ان العلم بالعلة علة العلم بالمعلول فيجوز ان يكون اطلاق العلة على العلم بالعلة بطريق المشاكلة مراده الاستلزام فانهم صرحوا بان العلم التام بالمعلول يستلزم العلم بالمعلول لان العلم التام بها هو ان يعلم ذاتها مع ما لها من الصفات التي من جملتها العلية والعلم بالعلية لا يمكن بدون العلم بالمعلول وما القول بان العلم الاول علة للعلم الثاني فبعيد جداً كيف والعلم بالعلية متوقف على العلم بالمعلول ضرورة ان يوقف معرفة الاضافة على معرفة المضافين فالمتنع ان يكون موجبا وعلة له (قوله وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت الآحاد موجودة معاً ولم يكن بينها ترتيب بوجه ما) فيه بحث أما أولا فلأن وقوع كل واحد من آحاد الجملة الدقة بازاء واحد من آحاد الجملة التامة اذا كانت الجملة

وهكذا لجواز أن يقع آحاد كثيرة من احدهما بازاء واحد من الاخرى اللهم الا اذا لاحظ العقل كل واحد من الاولى واعتبره بازاء واحد من الاخرى لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلة لا دفعة ولا في زمان متناه حتى يتصور هناك تطبيق يظهر الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم والعقل واستوضح ما صورناه لك بتوهم التطبيق بين جباين مرتدين على الاستواء وبين أعداد الحصى فالك في الاول اذا طبقت طرف أحد الجلبين على طرف الآخر كان ذلك كافيا في وقوع كل جزء من احدهما بازاء مجزء من الثاني وليس الحال في أعداد الحصى كذلك بل لا بد لك في التطبيق من اعتبار تفاصيلها قالوا فقد ظهر انه لا بد من هذين القيدين في تميم البرهان التطبيق فلا ينقض بالاعداد أصلا قال المصنف (وأنت تعلم أن الدليل) يعني برهان التطبيق (عام لقيامه) وبجريانه (في كل ما ضبطه وجود) كما قررناه لك (فتخصيص المدلول) ببعض ذلك المضبوط أعني القيد بالاجتماع في الوجود مع الترتيب بوجه من الوجوه (اعتراف بالخلف) أي يخلف للمدلول عن الدليل في البعض الآخر أعني الحوادث المتعاقبة والامور المجتمعة بلا ترتيب (وأنه يوجب بطلان الدليل) لكونه منقوضا * الوجه (الثالث ما بين هذا المدلول)

(حسن جابي)

موجودتين معاً من الامور الممكنة وان لم يكن بين آحادها ترتيب والعقل يفرض ذلك الممكن واقفاً حتى يظهر الخلف ولا يحتاج ذلك الفرض الى ملاحظة آحادها مفصلة بل يكفي في فرض وقوع هذا الممكن ملاحظتها اجمالاً فالترتيب مما لا يحتاج اليه في اجراء البرهان وأما ثانياً فلا ن عقولنا وان كانت لا تقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلة الا أن القوى العالية وافية بملاحظتها وتطبيقها فبذلك الاشكال وأما ثالثاً فلا ن الجلبين ان لزم كونهما متحققتين في نفس الامر بحيث يحصل التطبيق بينهما فيها لم يتم الدليل لانه لا يازم استحالة وجود سلسلة واحدة غير متناهية اذ ليس هناك جملتان متحققتان في نفس الامر متطابقتان لتوقف ذلك على تباين الجلبين وانفصالهما والجزء مع الكل ليس كذلك وحديث الجلبين والرمل الذي أوردته للتوضيح ضائع اذ لا مناسبة له بما نحن بصدده وان كفي كون الجلبتين والتطبيق بينهما فرضيات محضة فالدليل جار في غير المرتب بل في مراتب الاعداد أيضاً هذا الثالث وارد على المتكلمين أيضاً في مراتب الاعداد

* (قوله ما بين هذا المدلول المعين وكل علة متناه) لا يخلو عن مساحرة اذ لا شيء بين المدلول الاخير والعلة القريبة حتى يحكم بانه متناه

المعين (وكل علة) من الملل الواقعة في السلسلة التي فرضت غير متناهية (متناه لانه محصور بين حاصرين) هما هذا المعلوم وتلك الملة ومن المحال أن يكون مالا يتناهي محصوراً بين أمرين يحيطان به (فيكون الكل) أي كل السلسلة (متناهية) أيضاً (لانه) أي الكل (لا يزيد على ذلك) أي على الواقع بين هذا المعلوم وبين علة مامن تلك الملل (الا بواحد) من جانب الملل فان ماعدا الواحد في هذا الجانب يكون واقفاً بينه وبين ذلك المعلوم الاخير واذا كان الواقع بينهما متناهياً ولا شك ان الكل لا يزيد في هذا الجانب على ذلك الواقع الا بواحد فقط كان الكل الذي لا يزيد على المتناهي الا بواحد متناهياً وليس ماذكره من قبيل ما يقال ان ما بين (ا) و (ب) أقل من ذراع وما بين (ب) و (ج) أقل منها وما بين (ج) و (د) كذلك فيكون ما بين (ا) و (د) أقل من ذراع فانه ظاهر الفساد بل هو من قبيل أن يقال ما بين (ا) و (ب) أقل من ذراع وما بين (ا) و (د) كذلك فاذا أخذ (د) مع الواقع بينه وبين (ا) لم يزد على ما هو أقل من ذراع الا بنقطة (د) وهذا حكم صحيح فانه اذا كان ما بين هذا الجزء (المعين) من المسافة وكل جزء منها (لا يزيد على فرسخ يكون المجموع) أي مجموع المسافة (لا يزيد على فرسخ الا بجزء) واحد (ضرورة)

(عبد الحكيم)

(قوله يحيطان به) أي كل واحد منهما يصلح أن يكون طرفاً فلا يرد الاشكال بان الحوادث الغير المتناهية محصورة بين مبدئها وبين الحوادث اليومية مع عدم تناهيها
(قوله وبين علة ما) أي علة واحدة غير معينة لا بين كل علة كما يقتضيه ظاهر الاشارة لعدم محتمله فان الزائد على كل علة ليس جزءاً واحداً فالشار إليه ما فهم مما سبق
(قوله من جانب الملل) لامن الجانبين فان الكل حينئذ لا يقع على الواقع بجزئين لكونه محصوراً بينهما (قوله بينه) أي بين الواحد وبين المعلوم الآخر الذي فرض مبدأ
(قوله وليس ماذكره الخ) اشارة الى دفع ما قيل لا يلزم من تناهي كل واحد من أجزاء السلسلة الواقعة بين المعلوم المعين وعلة متناهي السلسلة بأسرها فان هذا الحكم من قبيل ان يقال ما بين (ا) و (ب) أقل من ذراع وما بين (ب) و (ج) أقل من ذراع وما بين (ج) و (د) أيضاً كذلك فيلزم أن يكون ما بين (ا) و (ب) أقل من ذراع فانه غير صحيح وانما قال ليس من هذا القبيل لان المبدأ فيما نحن فيه واحد وهو المعلوم المعين بخلافه في المثال الذي ذكره فانه متعدد بل هو من قبيل المثال الذي ذكره الشارح قدس سره لاتخاذ مبدئه أيضاً
(قوله أي مجموع المسافة) أعني المابين مع الجزء الاول فقط لا بمجموع المابين ليطابق المثل له فان

والمراد أن المجموع لو زاد عليه لم يزد الا بجزء واحد وذلك لان زيادتها عليه بالجزء الواحد
انما يكون اذا جعل الجزء الاول الذي هو المبدأ داخلا فيها حكم عليه بعدم الزيادة دون الجزء
الاخير وفرض أيضاً أن المسافة ساوت الفرسخ بما يلي الجزء الاخير وان فرض المساواة مع
إخراج المبدأ كان المجموع زائداً على الفرسخ بجزئين هما المبدأ والمنتهي (وما لا يزيد على
المنتاهي الا بواحد) أو بعدد متناه (فهو متناه) بالضرورة (واعترف من احتج به) وسماه
برهاناً عرشياً وهو صاحب الاشراق (بأنه حدسي) محتاج الى حدس ليعلم به صحته وذلك لان
الكل فيه عبارة عن المابين مع المبدأ فلا يرد ما قيل انه لا بد ههنا أيضاً من التقييد بقوله من جانب واحد
والا فالمجموع زائد على الفرسخ بجزئين

(قوله والمراد الخ) يعني ليس مراد المصنف الحكم على اطلاقه فانه غير صحيح بل مقيد بقيد تقدير
الزيادة على الفرسخ
(قوله اذا جعل الجزء الخ) كما صوره الشارح قدس سره حيث جعل الجزء الاول بعضاً من المسافة
وفسر المجموع بالمسافة

(قوله فيما حكم الخ) أي في المجموع الذي حكم عليه بعدم زيادته على الفرسخ
(قوله ان المسافة ساوت الفرسخ الخ) اما اذا لم تساو الفرسخ أو تساويه مع الجزء الاخير فلا
يكون زائداً عليه بجزء بل ناقصاً عنه أو مساوياً له ولظهوره لم يتعرض له
(قوله وان فرض المساواة الخ) بيان لفائدة التقييد بقوله اذا جعل الخ
(قوله عرشياً) في شرح التلويحات هذان اللفظان أعني العرشي والوحي استعمالهما في عدة مواضع
من هذا الكتاب ولم يبين مراده منهما ولعل مراده بالعرشي البحث الذي حصله بنفسه وبالوحي ما أخذه
من الكتاب

[قوله والمراد ان المجموع لو زاد الخ] يعني لا يريد انه يزيد بمجموع المسافة بالفعل على فرسخ بجزء
واحد فان التصوير المذكور لا يفيد ذلك اذ عدم زيادة الأنسبين على الفرسخ بجامع كونه نصف فرسخ
فلا يلزم حينئذ زيادة المجموع بالفعل على فرسخ بل على نصف فرسخ وانما اللازم من المقدمات المذكورة
انه لو زاد المجموع عليه لم يزد الا بجزء واحد وهذا ظاهر واليه أشار بقوله وذلك الي قوله وفرض أيضاً
ان المسافة ساوت الفرسخ مما يلي الجزء الاخير

[قوله واعترف من احتج به بأنه حدسي] قيل هذا الدليل يمكن اجراؤه في النفوس باعتبار
ترتيبها بحسب اضافتها الى أزمنة حدودها مع انها غير متناهية عند الفلاسفة فالدليل منقوض بها والجواب
المنع اذ لا يصح ان يقال ما بين النفوس الحادثة في هذا الزمان وبين النفوس الحادثة في أي زمان فرض
متناه لانها محصورة بين حاصرين لان الزمانين ليسا بحاصرين وكذا النفوس الحادثة فهما كما لا يخفى

العلل لو كانت متناهية لظهر ظهوراً تاماً ان ما عدا واحدة معينة منها واقع بينها وبين المعلوم الاخير وأما اذا فرضت غير متناهية كما فيما نحن بصدده فليس يظهر هذا المعنى فيه اذ لا يتصور هناك واحدة من العلة الا وقبائها علة أخرى فكيف يتصور الانحصار لكن صاحب القوة الحدسية يعلم أن هناك واحدة من العلة وان لم يتبين عندنا ولم يمكن للعقل أن يشير اليها اشارة على التعمين وأن تلك الواحدة مع المعلوم الاخير نحيطة بما عداها وهذا البرهان الحدسي بم الامور المتعددة الموجودة معاً المترتبة سواء كان ترتيبها من جانب العلة أو المعلومات ولا يجري في المقادير الا اذا فرض عروض الاعداد لأجزائها بأن يجعل أذرعاً غير متناهية المدد بخلاف برهان التطبيق فإنه جار فيها بدون هذا الفرض* الوجه (الرابع لو تسلسل العلة) الى غير النهاية (لزم زيادة عدد المعلوم على عدد العلة) أي لزم

(قوله فكيف يتصور الانحصار) فان الواقع بين المعلوم للمعين وبين واحدة غير معينة غير متناه عدد فلا يمكن الحكم بانحصاره بين الخاصتين قال المحقق الدواني هذه المقدمة أعني وجوب توسط الكل بين المبدأ وواحدة ليس أجلي من المطلب حتى يثبت بها أو يثبت عليها بل يكاد يكون عينه اذ لا معنى للانتهاء الا احاطة النهاية وليت شعري كيف يجري الخفاء في هذا المطلب مع جلاء تلك المقدمة انتهى ولا يخفى على الفطن أن المنه به تنامي الما بين بانحصاره والمنته عليه تنامي الكل بعدم زيادته الا بقدر متناه والاول اُجلى

(قوله لكن صاحب القوة القدسية الخ) أي يحكم أن كل ما عدا واحدة منها داخلة في هذا الحكم وان لم تتبين تلك الواحدة

(قوله ولا يجري في المقادير الا اذا الخ) وذلك لان خلاصته ان فرض اللاتناهي عددا يستلزم الانتهاء عددا فلا بد من اعتبار عروض العدد

(قوله جار فيها بدون الخ) بان يقال لو تسلسل مقدار الى غير النهاية فيفرض مقدار ان أحدها من مبدأ معين الى غير النهاية وناهما مما فوقة بقدر معين ونطبق الاول بالثاني قلما ان ينقطع أحدها فيلزم تنامي ما فرض غير متناه أولاً ينقطع فيلزم مساواة الجزء للكل

(قوله الرابع لو تسلسل الخ) أورد عليه ان العلية والمعلولية اعتباران عقليان والبرهان انما يتنهض اذا تحققتا غير متناهيتين وهذا لا يكون في الخارج ولا في الوجود الذهني التفصيلي ولا الاجمالي اذ لا امتياز فيه فلا يختص واحد بالعلية والاخر بالمعلولية أقول على تقدير تسام ان العلية والمعلولية من

(قوله الرابع لو تسلسل العلة الخ) هذا الدليل لا يجري فيها اذا كان عدم التناهي من الجانبين أي العلة والمعلوم بخلاف الادلة السابقة

عدد المaulية على عدد العلية (والتالى باطل أما الشرطية فلأننا إذا فرضنا سلسلة من معلول أخير الى غير النهاية كان كل ما هو علة فيها) أي في تلك السلسلة (فهو معلول) لأن كل واحد هما عدا المعلول للاخير فيها يكون علة لما بعده ومعلولا لما قبله (من غير عكس) كلى (فان الاخير معلول وليس بعلة) لشي من تلك السلسلة فقد زاد عدد المaulية على عدد العلية ولو كانت الملل متناهية لم يلزم ذلك فان مبدأ السلسلة علة وليس بمعلول ومتنهاها أعني المعلول الاخير معلول وليس بعلة فيتساوى عدد العلية والمaulية (وأما الاستثنائية) وهي بطلان التالى (فلأن العلة والمعلول) أى العلية والمaulية (متضايقان) تضائفا حقيقيا (ومن لوازمهما التكافؤ في الوجود) أي اذا وجد أحد المتضايقين الحقيقيين وجد الآخر قطعا (فلا بد أن يوجد بازاء كل واحد من أحدهما) واحد من الآخر فيكونان متساويين في العدد ضرورية) وان لم يجب تساوى العدد في المتضايقين المشهور بين كاتب واحد له أبناء كثيرة لكن له بازاء كل بنوة أبوة وهذا الوجه جار في تسلسل المتضايقات فيقال لو تسلسلت المaulيات الى غير النهاية ل زاد عدد العلية على عدد المaulية لان كل ما هو معلول في هذه السلسلة فهو علة من غير عكس فان العلة الاولى ليست معلولة مع كونها علة ولو كانت المaulيات متناهية لكان المعلول الاخير معلولا ولم يكن علة فيتساوى عدد العلية والمaulية كما هو حقهما وبالجملة فان التسلسل في المتضايقات يستلزم كون احدى الاضافتين

(عبد الحكيم)

الامور الاعتبارية لا شك في اتصاف الاشياء بهما في الخارج اتصافا انتزاعيا أعني كونها بحيث يصح ان ينزع عنها العلية والمaulية ولا يدمن تكافؤهما في هذا الاتصاف وتساويهما فيه واذا فرضت السلسلة غير متناهية يلزم زيادة احدهما على الاخرى باعتبار هذا الاتصاف فتدبر

(قوله وهذا الوجه جار في تسلسل المتضايقات الخ) عليات كانت أو معلولات مجتمعة أو متعاقبة فيجرى في الحوادث الغير المتناهية التي أنبأها الفلاسفة في ربط الحوادث بالقديم لاتصاف آحادها بالسابقة والمسبوقية مع تناهيا في جانب الاستقبال فلو تسلسلت الى غير النهاية في جانب الماضى لزم زيادة عدد المسبوقيات على عدد السابقيات وهو يستلزم بطلان التكافؤ بينهما

(قوله وبالجملة الخ) ومن هذا ظهر ان هذا البرهان لا يجرى في التسلسل من العائنين لان كل واحد من آحاد تلك السلسلة موصوف بالعلية والمaulية فلا زيادة لعدد أحد المتضايقين على الآخر وما قاله بعض الناظرين ناقلا عن الحق الدواني في جريانه فيه من انا اذا أخذنا من تلك السلسلة سلسلة غير

أزيد عدداً من الاخرى وهو باطل * الوجه (الخامس انا سنبين) في الالهيات (انتهاء الكل) أى جميع الممكنات الموجودة (الى الواجب لذاته وعنده تنقطع السلسلة) لاستحالة أن يكون الواجب لذاته معلولاً لغيره فهو طرف للسلسلة (وهذا) الوجه (يختص بالتسلسل في المال) دون الممولات (وانما يتم اذا أثبتنا الواجب) الوجود (بطريق لا يحتاج فيه الى ابطال التسلسل والا لزم الدور) لان بطلان التسلسل بهذا الوجه موقوف على ثبوت الواجب فلو أثبت الواجب ببطلان التسلسل كان كل منهما موقوفاً على الآخر * المقصود التاسع * الفرق بين جزء العلة (المؤثر) وشرطها (في التأثير هو) أن الشرط يتوقف عليه تأثير المؤثر (لا ذاته) كبيوسة الحطب (فانها شرط) للاحراق (اذ النار لا تؤثر في الحطب بالاحراق الا بعد أن يكون يادسا) والجزء ما يتوقف عليه ذاته (أى ذات المؤثر فيتوقف أيضاً عليه تأثيره لكن لا ابتداء بل بواسطة توقفه على ذاته المتوقف على جزئه) وعدم المانع ليس مما يتوقف عليه التأثير حتى يشارك الشرط في ذلك اذ (قد علمت أنه) أى عدم المانع (كاشف عن شرط وجودى) يتوقف عليه تأثير المؤثر كزوال النيم الكاشف عن ظهور الشمس الذى هو شرطها في تجفيف الثياب (وعده) أى عدم المانع (من جملة الشروط)

متناهية من معلول معين وتساعدنا في العلة الغير المتناهية فلا بد ان يكون عدد العلويات والمعلويات الواقعة في تلك القطعة متكافئة ضرورة ان العلوية التى تضاف للمعلولات الواقعة فيها لا يمكن ان يكون فيها تحت تلك المعلويات وهو ظاهر ففيه بحث لان كل معلولية في تلك القطعة مضافة للعلوية التى قبله فالمعلولية التى في المعلول المعين الذى أخذ مبدأ مضافة للعلوية التى قبله بلا واسطة وهم جراً وليس شئ من آحاد السلسلة غير موصوف بالعلوية فلا زيادة لعدد المعلويات على عدد العلويات حتى يستدل بها على بطلان التكافؤ المستلزم لبطلان التضاف بخلاف ما اذا كانت السلسلة متناهية في أحد الجانبين فانه يتصرف المبدأ بالمعلولية فقط أو العلوية وسائر الآحاد موصوفة بهما فيزيد عدد احدهما على الاخرى فيبطل التكافؤ بينهما والحاصل ان خلاصة البرهان الاستدلال بلزوم زيادة عدد في أحد المتضامين على تقدير اللانتهائى وهي لا توجد الا اذا فرض اللانتهائى من جانب واحد

(قوله الفرق الخ) انما تعرضوا لذلك لاشتراكمهما في توقف التأثير على وجود كل منهما مع عدم التأثير

(قوله يتوقف عليه تأثير المؤثر) أى المؤثر الحقيقى وهو نفس الفاعل كالنجار وأما اذا اعتبر الفاعل

المستقل فالشرط جزء منه كما سبق

التي يتوقف عليها التأثير (نوع من التجوز) لما عرفت من أن الدم لا مدخل له أصلا في الوجود حتى يمد شرطا حقيقة بل هو كاشف عما هو شرط فأطلق اسمه عليه ونسب حكمه اليه ﴿ المقصد العاشر في ﴾ بيان (علة والمعلول على اصطلاح مثبتي الاحوال و) بيان (أحكامهما عندهم) قال الأمدى إبطال الحال يفني عن النظر فيما يتعلق به ويتفرع عليه إلا أنه ربما دعت حاجة بعض الناس الى معرفة ذلك عند ظنه صحة القول بالاحوال فلذلك أوردناه تكميلا للإفادة (وفيه) أي في هذا المقصد (مسائل) ثمان ﴿ الأولى ﴾ في تعريفهما وأقرب ما قيل فيه قول القاضي (الباقلاني) (العلة صفة توجب لحالها حكما فيخرج) بقوله صفة (الجواهر) فإنها لا تكون عللا للأحوال (ويتناول الصفة القديمة) كعلم الله تعالى وقدرته فإنهما علتان لعالميته وقادريته (والمحدثة) كعلم الواحد منا وقدرته وسواده وبياضه

(قوله نوع من التجوز) باقاة لازم الشيء مقامه

(قوله وبيان أحكامهما) قدر المضاف هنا لأن البيان السابق بمعنى الكشف والتفسير وهذا بمعنى الأنبات بالدليل وليس للفظ البيان معنى شامل لهما

(قوله وفيه مسائل) حل التعريف من المسائل اما تفصيلا أو حلا للمسئلة على المعنى اللغوي
(قوله صفة الخ) المراد بالصفة الموجودة بناء على عدم تجوز تعميل الحال بالحال كما هو رأى الاكثرين أو الثابتة ليشمل ما ذهب اليه أبو هاشم من تعميل الاحوال الاربعة بالحال الخامس
(قوله توجب) أي تلك الصفة أي قيامها حكما أي أثرها يترتب على قيامها بان يتصف ذلك الحل به ويجرى عليه

(قوله فإنها لا تكون الخ) تعميل للإخراج المفهوم من الخروج

(قوله فإنهما علتان الخ) فإنهما صفتان حقيقيتان قائمتان بذاته تعالى ووجبتان لحالين العالمية والقادرية عند القاضي الباقلاني

(قوله كعلم الواحد منا الخ) أي الموجبة للعالمية والقادرية والاسودية والابيضية

(قوله لما عرفت من ان الدم لا مدخل له) قد رده الشارح فيما سبق فلذا سكنت هنا

[قوله الأولى في تعريفهما] عد التعريف من المسائل باعتبار أنه مشتمل للحكم الضمني فافهم

(قوله فإنها لا تكون عللا للاحوال) أي الجواهر لا تكون عللا للاحوال بحسب اصطلاح مثبتيها فإنهم يعتبرون في المعلولية قيامها بمحل علمها ولهذا قال في ابيكار الافكار الحال تنقسم الى معللة وغير معللة أما المعللة فهي كل حال تثبت للذات معللة بمعنى قائم بالذات ككون العالم عللا وأما الحال الغير المعللة فهي كل حال ثبت للذات غير معللة بمعنى قائم بالذات كالوجود عند القائلين بكونه زائدا على الذات الى هنا

(ومعنى الإيجاب ما يصحح قولنا وجد فوجد) أى ثبت الامر الذى هو العلة فثبت الامر الذى هو المعلول والمراد لزوم المعلول للعللة لزوما عقليا مصححا لترتبه بالفاء عليها دون العكس فان مثبتى الاحوال يقولون بالمعاني الموجبة للاحكام فى محالها وهي عندهم علل تلك الاحكام وإيجابها إياها لا يتوقف على شرط كما سيأتى ونفاة الاحوال من الاشاعرة لا يقولون بالعللة والمعلول أصلا فان الموجودات بأسرها عندهم مستندة الى الله تعالى ابتداء بلا وجوب ومثبتو الاحوال منهم يوافقونهم فى هذا (و) قوله (لمحلبا يشعر بان حكم الصفة لا يتمدى المحل) أى محل تلك الصفة (فلا يوجب العلم والقدرة والارادة للمعلوم والمقدور والمراد

(قوله أى ثبت الخ) فسر الوجود فى الموضعين بالثبوت لان الكلام فى الامور الثابتة (قوله والمراد الخ) أى ليس المراد منه مجرد التعقيب بل على وجه اللزوم العقلى بناء على أن المطلق ينصرف الى الكامل

(قوله فان مثبتى الاحوال الخ) تعليلى لحكم مفهوم من السابق أى انما كان هذا التعريف على اصطلاح مثبتى الاحوال دون نفاتها لان المثبتين كلهم قائلون بما يفهم من هذا التعريف دون النافين (قوله لا يقولون) أى لاعاية ولا معلولية فيما سوى ذاته تعالى فضلا عن أن يكون بطريق الإيجاب والازوم العقلى

(قوله أصلا) لا للوجود ولا للحال اما عدم العلية للاحوال فظاهر لعدم قولهم بالحال وأما عدم العلية للوجود فلاستناد الموجودات كلها اليه تعالى (قوله بلا وجوب) قيد اتفاقى وبيان للواقع

[قوله ومثبتو الاحوال منهم الخ] جملة مستأنفة ولذا لم يدخلها فى حيزان دفعا لنوهم المناقاة بين القول بإيجاب المعاني الاحوال وبين هذا القول أى هم يوافقون النافين فى استناد جميع الموجودات اليه تعالى مع قولهم بعلية المعاني للاحوال لان الاحوال ليست من الموجودات (قوله يشعر الخ) أى هذا القيد بيان للواقع وليس احترازا

كلامه فلا يتوهم ورود ان القائم بنفسه يكون علة للحال ككون البارئ تعالى علة لوجود الممكنات عندهم أيضاً مع انه حال عند البعض

(قوله أى ثبت الامر الذى الخ) وجه التفسير ان ظاهر قوله وجد فوجد لا يصح هنا لان الكلام فى علة الحال ولا وجود للحال فثبت على ان المراد بالوجود الثبوت الاعم منه على اصطلاحهم (قوله يوافقونهم فى هذا) أى فى استناد جميع الموجودات الى الله سبحانه وتعالى وأثبت العلية للاحوال لاينافيه لان الاحوال ليست بموجودات

حكماً) لأنها غير قائمة بها كيف ولو أوجبت لها أحكاماً لكان المعلوم المنتفع مثلاً إذا تعلق به العلم بمبعضها بحكم ثبوتى وهو محال (وعلى هذا) التعريف الذى ذكره للعلمة (فالمعلوم) هو الحكيمة الذى توجبه الصفة في محلها وأما نحو قولهم العلة ما توجب معلولها عقيبها بالاتصال (إذا لم يمنع) منه مانع (أو) الدلة (ما كان المعتل به معللاً وهو) أى كون المعتل معللاً به (قوله) أى قول القائل (كذا لأجل كذا) كقولنا كانت العالمية لأجل العلم (فدورى) أما الأول فلأن المعلول مشتق من العلة اذ معناه ماله علة فتوقف معرفته على معرفتها فلزم الدور ويتجه عليه أيضاً أن العلة ان أوجبت معلولها في أول زمان وجودها فلا يصح اعتبار التعقيب في تعريفها وإن لم توجبه الا في الوقت الثانى من وجودها لزم منه أن يقوم العلم بشخص مثلاً وهو غير عالم بعد وأيضاً اعتبار عدم المسانع باطل فان إيجاب العلم للعالمية

[قوله وهو محال] لا متنازع قيام ماله ثبوت بالاثبوت له أصلاً

[قوله فلان للمعلوم مشتق الخ] وما توهم من الدور من ضمير معلولها لكونه راجعاً الى العلية فهوهم لانه راجع الى ما والثابت باعتبار انه عبارة عن العلة

[قوله اعتبار التعقيب] لانه زمانى بدليل قوله بالاتصال

[قوله وأيضاً الخ] هذا التقييد لم يذكره المصنف لكنه واقع في أصله التعريف ولذا زاد الشارح قدس سره ورده وما توهم من أن هذا الرد إنما يتم إذا كان تعريفاً لعلة الحال بخصوصها كالتعريف السابق أمالو كان تعريفاً لمطلق العلية كما يشعر به ترك لفظ الصفة فلا فائس بشئ لانه يخرج عنه العلة

(قوله إسكان المعلوم المنتفع مثلاً) إنما قال مثلاً لان المعلوم الممكن أيضاً ليس بثابت عند القاضى فلا يقوم به أيضاً الحكم الثبوتى أعنى الثابت في الخارج وهو الحال

[قوله أما الأول فلان للمعلوم أيضاً] أجيب عنه بان تعريف العلة الاصطلاحية بما علم عرفاً أنه معلول ليس من الدور في شئ فيكون هذا تعريفاً رسمياً للعلة

(قوله فلا يصح اعتبار التعقيب) لان المراد به التعقيب الزمانى لا الذاتى بقرينة ذكر الاتصال

(قوله لزم منه ان يقوم العلم) الظاهر ان هذا اللازم ملتزم عند المعارف بناء على مذهب البعض من ان العلة مقدمة على المعلول زماناً وان الإيجاد في وقت يعقبه وجود المعلول من غير انفصال فحينئذ يجوز قيام العلم بحال في آن هو غير عالم في ذلك الآن بل عقيبه من غير انفصال لكن لما كان هذا المذهب مصادماً للضرورة العقلية كما سبق مفصلاً لم يلتفت اليه وأورد هذا اللازم رداً عليه

(قوله وأيضاً اعتبار عدم المانع الخ) هذا الاعتبار مستفاد من قوله اذا لم يمنع منه مانع وهذا التقييد وان لم يذكر في كلام المصنف الا أنه مذكور في أصل التعريف الذى أورده ذلك المعارف ولهذا الحق

لا يتصور فيه تخلف وممانعة وسيأتى أن إيجاب العلة لا يكون مشروطاً بشرط اتفاقاً وأما الثاني فلا أنه عرف العلة بالمعتل والمعلل ومعرفة كل منهما موقوفة على معرفة العلة فالدور لازم وفيه أيضاً فساد آخر وهو رد الملية الى القول أعنى يقال كان كذا لأجل كذا ولا شك أنه ليس معنى الملية (و) قولهم العلة (ما تغير حكم محلها) أي تنقله من حال الى حال (أو) العلة هي (التي يتجدد بها) أي يتجددها (الحكم يخرج الصفة القديمة) اذ لا تغير ولا يتجدد فيها مع أنها من قبيل العلل فإن علمه تعالى علة موجبة لعماليته عندهم ويخرج أيضاً عن الاول الصفات الحادثة في أول زمان حدوث محلها كسواد القار مثلاً فإنه يوجب لمحله حكماً هو الاسودية وليس فيه تغير حكم المحل اذ لا حكم له قبل ذلك لكونه معدوماً ولك أن تأخذ من كل واحد من هذه التعريفات المزيفة للعلة تعريفاً للمعلول فيقول المعلول ما أوجبه العلة عقيبها بالاتصال اذ لم يمنع مانع أو المعتل المعلل بالعلة أو ما كان من الاحكام متغيراً بالعلة أو

الثامة ولا يصدق على شيء من افراد الناقصة اذ لا إيجاب في شيء منها لم يعتبر معه وجود الشرائط ويخرج الواجب تعالى اذ لا إيجاب

[قوله ولا شك أنه ليس النخ] ويعتذر عنه بأنه تسامح والمقصود بأنه يصح أن يقال هذا القول [قوله عندهم] أي عند بعضهم هو القاضي الباقلاني

الشارح بالتعريف ثم رده وقد يجاب عن هذا الرد بأنه إنما يرد لو كان تعريف ذلك البعض لعله الحال بخصوصها كما كان تعريف القاضي لها ولذا ذكره بلفظ الصفة وأما اذا كان غرضه تعريف مطلق العلة على ما هو ظاهر الحد حيث ذكر لفظاً يعم الجميع فلا يخفى عليه ذلك فإن اعتبار عدم المانع في مطلق العلة باحد قسميه ليس بمحذور وإنما المحذور اعتباره في علة الحال بخصوصها وكذا الحال في اعتبار الشرط (قوله وسيأتى أن إيجاب العلة الخ) يعنى لو اعتبر عدم المانع المعتبر في تعريف علة الحال كاشفاً عن شرط وجودي ورد الاعتراض أيضاً

(قوله وفيه أيضاً فساد آخر) قيل هذا من المسامحات التي لا تلبس المقصود والمراد ما يصحح القول لانفس القول

(قوله يخرج الصفة القديمة) هذا إنما يرد اذا كان التعريفان لثبتي الاحوال من أمثالنا وأما اذا كان لجمهور المبتدلة فلا يرد عليهم خروج الصفة القديمة لانهم لا يقولون بوجود الصفة القديمة ولا بتعليل الاحوال القديمة بها بل هم قائلون بأن الله تعالى عالميته واجبة بلا علم تملل هي به وهكذا البواقي

(قوله أو ما كان من الاحكام متغيراً بالعلة) قيل الانسب ان يقال متغيراً بشئ أو امر بترك الصريح بالعلة لان هذا التعريف مأخوذ من تعريف العلة الذي لم يصرح فيه للمعلول ولذا لم يتعرض هناك بلزوم الدور

ما يتجدد من الاحكام بالعلة (المسئلة الثانية) قال أكثر أصحابنا حكم العلة بتعدي محلها) أي تكون العلة خارجة عن المحل الذي أوجبت له الحكم (وأنكره الاستاذ) أبو اسحاق

[قوله أكثر أصحابنا] أي من مثبتي الحال اذ لا حكم عند النافين فضلا عن التعدي
[قوله أي لا تكون العلة النخ] لما كان المتبادر من نسبة عدم التعدي الى الحكم انه لازم له يتمتع مفارقتة عنه فيكون ثبوت العلة يجعل مستلزما لثبوت الحكم له ولا يجوز خروجه عنه والمقصود أن ثبوت الحكم يستلزم ثبوت العلة ولا يجوز خروجهما عنه ردا على القائلين بجواز ثبوت الحكم بدون ثبوت العلة كما سيحكي فسر الشارح قدس سره بما هو المقصود وأشار الى أن المراد بقوله لا يتعدي محلها انه لا يفارقه لاستلزامه له وكونه مشروطا به وما قيل انما فسر بهذا لان المتبادر منه أن يكون للعلة محل البتة ويكون الخلاف في أن حكمها هل يتعدي محلها أولا فلا يصح قوله وأنكر البصريون من المعتزلة لان الإرادة التي هي العلة ليست في محل عندهم وأما على تفسيره فيصح ذلك القول لان الإرادة خارجة عن المحل الذي أوجبت له الحكم به فيرد عليه انه على تقدير تسليم كون المتبادر منه ذلك لا نسلم انه حينئذ لا يصح قوله وأنكر البصريون فان انكار ذلك المجموع يجوز أن يكون بانكار عدم التعدي ويجوز أن يكون بانكار لزوم المحل ولولا ذلك لما صح قول الشارح قدس سره وأنكر البصريون عدم تعدي حكم العلة عن محلها

(قوله خارجة عن المحل النخ) أي لا تكون حالة فيه كما هو المتبادر من الخروج عن المحل سواء كانت حالة في جزئه أو في أسرهاين له أولا لا تكون حالة أصلا فلا يرد أن العلة ليست خارجة عن المحل عند

(قوله أي لا تكون العلة خارجة عن المحل الذي أوجبت له الحكم) انما فسر كلام المصنف بهذا لان المتبادر منه ان يكون للعلة محل البتة ويكون الخلاف في أن حكمها هل يتعدي محلها أم لا فلا يصح قوله وأنكره البصريون من المعتزلة لان الإرادة التي هي العلة ليست في محل عندهم وأما على تفسيره فيصح ذلك القول لان الإرادة خارجة عن المحل الذي أوجبت له الحكم ثم ان ما ذكره الشارح من تحريم المحل النزاع بعبارة ظاهرة في المراد ولو أردنا تطبيق كلام المصنف عليه قلنا القول بعدم تعدي حكم العلة عن محلها يتضمن بظاهره شيئين وجوب المحل وعدم التعدي فانكار المجموع اما بانكار الامر الاول وهو قول البصريين واما بانكار الثاني وهو قول الاستاذ وسائر المعتزلة فان قلت التفسير المذكور لا يصح اذ يستلزم ان لا يتحقق الخلاف بين الاصحاب والمعتزلة في نواضع الحياة لانها توجب للمجموع حكما اذا قامت بجزء منه ولا شك ان العلة ليست بخارجة عن محل الحكم الذي هو المجموع بل متعقبة فيه قلت المراد بالخروج عدم القيام فيتحقق في الصورة المذكورة أيضاً لأن العلم مثلا ليس قائم بالمجموع فلا حاجة الى ما قيل من ان التفسير المذكور وان لم يجر بالقياس الى المجموع لكن يجري بالقياس الى الجزء الآخر الذي ثبت له الحكم أيضاً فان العلة القائمة بهذا خارجة عن ذلك الجزء الذي أوجبت له الحكم على ان هذا انما يتم ان ثبت قولهم بثبوت الحكم لكل جزء عند قيام علته لجزء مخصوص كما قالوا بثبوته للمجموع

ولم يشترط قيام العلة بمحل حكمها (تفريعا على القول بالحال وان أنكره) أي الاستاذ الحال وكلامه هنا على سبيل التذلل وتسليم ثبوت الحال (و) أنكر أيضاً (البصريون من المعتزلة عدم تعدي حكم العلة عن محلها وجوزوا أن لا تكون العلة قائمة بمحل حكمها (حيث قالوا الله صريد بارادة حادثة) لحدوث المرادات (قائمة بذاتها) لا بذاته تعالى لاستحالة قيام الحوادث ولا بمحل آخر لاستحالة قيام صفة الشيء بغيره (وقالت المعتزلة) بأسرهم (توابع الحياة كالعلم والقدرة) والارادة وسائر ما يشترط في قيامه بمحل الحياة (اذا قامت بجزء من الحي أوجبت للمجموع حكمها فكان) المجموع (عالما قادرا) اذا قام العلم والقدرة بجزء واحد من أجزائه (بخلاف غيرهما) أي غير توابع الحياة (كإلا لوان) عند من ثبت لها أحكاما فان حكمها لا يتعدي محلها بل يختص به (واختلفوا في الحياة) هل

المعتزلة القائلين بتعدي الحكم في توابع الحياة لكونها حاصلة في جزئه فلا يتضمن هذا التفسير الرد عليهم (قوله ولم يشترط الخ) أشار به الى أن المنقول منه مجرد عدم اشتراط القيام من غير تعيين شيء من الاحتمالات الثلاثة المذكورة

(قوله أن لا تكون العلة قائمة الخ) بأن لا يكون لمحل كما تدل عليه قائمة بذاتها وهذا كقولهم في سائر الصفات فانها قائمة بنفسها لكونها عين الذات وكقول أفلاطون ان علمه تعالى صور قائمة بذاتها فما هو غير قائم بذاته في عالم الامكان قائم بذاته في ضبط الوجوب

[قوله لاستحالة قيام الحوادث) أي بذاته تعالى دون المتجددات لان الانصاف بها انتزاعي وليس بتحقيق حق يلزم من قيامه به حدوث القديم أو قدم الحادث فلا يرد الاشكال بقيام المريدية المتجددة بذاته تعالى لحدوث الارادة

(قوله وان أنكره أي الاستاذ الخ) قيل ارجاع الضمير المستتر الى الاستاذ بخصوصه لا يلائمه السياق لان المراد بالاصحاب هو الاشاهرة على ما هو الظاهر وقوله تفريعا على القول بالحال قيد للكل اعني قول اكثر الاصحاب بما ذكر وانكار الاستاذ له فالوجه أن يرجع الضمير الى الاكثر لا الاستاذ على ما وقع في الشرح وأنت خير بانه اذا رجع الى الاكثر يخرج الاستاذ وقد اعترف بأن قوله تفريعا قيد للكل على انه لا شك أن أكثر الاصحاب يشتمل القائلين بالحال منا كالفاضل وامام الحرمين فلا وجه لارجاع ضمير أنكره اليه الا بطريق الاستغدام فالاقرب أن يرجع الى المنكر للحال فتأمل

(قوله بارادة حادثة لحدوث المرادات) وحدوث العلة أعني الارادة وان كان يستلزم تجدد المعلول أعني المريدية الا انها من قبيل الاحوال وسيجيء في الالهيات تجوزهم تجدد الاحوال في ذاته تعالى اذ التجدد راجع الى التعلقات

يتعدى حكمها محلها أولا (فالحقها الحدائق منهم بالقسم الثاني) وقالوا اذا قام الحياة بجزء من شئ كان المحي بها هو ذلك الجزء لاجلة ذلك الشئ (فانها) أي الحياة (ليست من توابع الحياة) أي ليس قيامها بعمل مشروطا بقيام الحياة بذلك المحل والا لزم التسلسل فهي كالالوان في أن حكمها لا يتعدى محلها (احتج أصحابنا) على أن حكم العلة لا يجوز أن يتعدى محلها (بأن) صفة العلم لو لم تقم بعمل الحكم) الذي هو العالمية (لقامت اما بنفسها وببطله انها عرض) والمرض لا يتصور قيامه بنفسه (و) يبطله أيضا (ان نسبته) أي نسبة العلم على تقدير قيامه بنفسه (الى) جميع (المحال سواء) وحينئذ اما أن يوجب العالمية في جميع الاشخاص وهو ظاهر الاستحالة أو يوجبها في بعض دون بعض فيلزم الترجيح بلا مرجح (أو بعمل آخر) غير محل الحكم (فيكون زيد عالما بالعلم قائم بعمره وهو باطل بالضرورة فان قيل) العلم وكثير من العلل وان استحالة قيامها بنفسها لكن ذلك غير لازم في جميع العلل لجواز أن يقوم بعضها بنفسه (في) وجود الجوهر عندكم علة لرؤيته (

(قوله فانها ليست الخ) يني ان الحياة مشاركة بالقسم الثاني في انتماء النتيجة التي هي علة للحكم بالتعدي في توابع الحياة فلو قلنا بالتعدي فيها يلزم ثبوت الحكم مع انشاء علته

(قوله والا لزم التسلسل) لامتناع اشتراط الشيء بنفسه ولما استلزم الدور التسلسل اكتفى به

(قوله وان نسبته الى جميع المحال) أي القابلة للعالمية فلا يرد التفاوت بحسب القبول وعدمه وفيه

ان استواء النسبة ممنوع

(قوله لجواز ان يقوم بعضها بنفسه) فلا يصح قوله وببطله انها عرض

[قوله وجود الجوهر عندكم علة لرؤيته أي لصحة رؤيته اذ العلة يجب ان تكون موجبة وكونه علة

موجبة لا ينافي ما في الالهييات من ان المراد بالعلة المتعاق

[قوله فالحقها الحدائق] إشارة الى الاستنزاه بهم فان دليهم الذي أشار اليه الشارح محل تعجب واستنزاه كما لا يخفى على من له أدنى مسكة واقتصر على ذكر التسلسل في قوله والا لزم التسلسل مع انه يحتمل الدور والتسلسل واشترط الشيء بنفسه لانه أخفى فسادا ولان التسلسل قد يراد به عدم تنامي التوقفات سواء كانت في مواد متناهية أو غير متناهية فيشمل الدور والتسلسل المتعارف

(قوله احتج أصحابنا) ذكر الاحتجاج لا يلزم ما سيجيء من أن المذهب ضروري

(قوله وان نسبته الى جميع المحال سواء) ان قلت لم لا يجوز أن يكون الایجاب في البعض دون البعض لتفاوت القوابل قلت الكلام في جميع الاشخاص القابلة لقيام العالمية هذا وقد يمنع استواء النسبة في نفس الامر وعدم العلم بالرجحان لا يفيد

(قوله اذ وجود الجوهر عندكم علة لرؤيته وكونه مرئيا) به بالتفسير فلذلك كور على أن المصدر مضاف الى

وكونه مرثياً (مع قيامه بنفسه) لان وجود الجوهر عندكم عين ذاته سلمنا امتناع قيام العلة بنفسها مطلقا لكن ليس يلزم منه امتناع التعمدي مطلقا (وانما يجوز) أى تعمدي الحكم (اذا كان محل العلة جزءا لحل الحكم) كما صورناه في توابع الحياة (وما ذكرتم) من كون زيد عالما بعلم قائم بمعمرو (ليس كذلك) فان عمراً ليس جزءاً لزيد حتى يتعمدي الحكم منه اليه (وأيضاً فانه) أى ما ذكرتم (تمثيل) أى بيان للحكم الذى هو امتناع التعمدي فى مثال جزئى هو العلم (فلا ينفي الحكم الكلي و) توضيح ذلك ما تمسك به الاستاذ وهو انكم (جوزتم كون البارى فاعلا والفعل ليس قائما به و) أيضاً (العلم والقدرة يوجبان لمتاعفهما كونه معلوما مقدوراً) مع

(قوله وكونه مرثياً) عطف تفسيرى لرؤيته على انه مصدر المجهول

(قوله وانما يجوز الخ) لا فيما اذا كان محل العلة مبيئاً لحل الحكم

(قوله ليس كذلك) فلا يلزم منه بطلان قيام العلة بمحل آخر مطلقاً

[قوله أى بيان الخ] أى ليس التمثيل بالمعنى المصطلح وهو ظاهر

[قوله توضيح ذلك] انما احتاج كونه تمثيلاً الى الايضاح لانه بظايره احتجاج ببرهان الخلف اذ

حاصله انه لو لم يتم العلة كالعالم بمحل الحكم فاما ان يقوم بنفسها أو بمحل آخر وكلا الامرين باطلان

لكنه فى الحقيقة بيان للمدعى بئال جزئى لان قوله وهو باطل بالضرورة انما يجرى فى العلم دون سائر

الصفات حيث جوزتم فاعلية البارى تعالى بالفعل الذى ليس قائماً به والمقدورية ونحوهما بالعلم والقدرة

التي ليست قائمة بالمعلوم والمراد

[قوله جوزتم] أيها الاشاعرة القائلون بالحال كونه تعالى فاعلاً والفعل بفتح الفاء المرادف

للتكوين ليس قائماً به لانكم لا تقولون بقيام التكوين بذاته تعالى بل هو عين المكون عندهم فتدبر

فانه زل فيه الاقدام

المفعول ثم المضاف محذوف أى لصحة رؤيته ومعنى العلة ان الوجود موجب لصحة الرؤية ولا ينافي العلية

بهذا المعنى على ما سيجيء فى الاهليات من أن معنى العلة هناك متعلق الرؤية

(قوله والفعل ليس قائماً به) قيل عليه عدم قيام الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر مسلم ولا يجدي فعلاً

وعدم قيام الفعل بمعنى التأثير ممنوع فان قلت ملخص الاعتراض ان علة الحكم الثبوتى ههنا ليست قائمة

بمحل الحكم على معنى وجودها له بناء على ان الفعل بمعنى التأثير اعتبارى محض قلت حينئذ كان

المناسب ان يورد هذا الكلام فى المسئلة الثالثة والجواب ان المراد من الفعل هو الفعل الذى أوجده

الفاعل كحركة زيد مثلاً وبالفاعلية الصفة الإضافية التى تحصل للفاعل بعد وجود الفعل فهذا الفعل مؤثر

فى كون الفاعل فاعلاً على ما سيجيء فى المقصد الخامس من مباحث القدرة مع انه ليس قائماً بذاته

عدم قيامهما به (و) كذلك (نحوه) أي نحو ما ذكره فان الارادة والذكر يوجبان كون متعلقهما مراداً سداً كوراً وكذا الامر علة لكون الفعل واجباً والنهي علة لكونه حراماً ولا قيام للعلة بحل الحكم في هذه الامثلة (قلنا من قال) منا (بكون وجود الجوهر علة لأرؤية يتزعم زيادته) على الذات (لأنه مشترك بين الجوهر والعرض) ومن قال ان وجوده عين ذاته لم يجعله علة لأرؤيته فلا اشكال (وقيام العلة بجزءه لو أوجب الحكم للكل) كما ذهب اليه (لزم كون الكل عالماً جاهلاً) معاً (اذا قام العلم بجزءه) منه (و) قام (الجهل بآخره لا يقال هذا) أي قيام العلم بجزءه مع قيام الجهل بجزءه آخر (تقدير محال لتضادهما) أي لتضاد العلم والجهل (باعتبار تضاد حكميهما) أعني العالمية والجاهلية فاذا قام العلم بجزءه لم يحجز قيام الجهل

(عبد الحكيم)

• قوله وكذا الامر الخ فان مذهبكم ان الامر والنهي موجبان للحسن والقبح بحيث يصح الترتيب بالغاه بينهما فيقال أمر حسن ونهي قبيح

(قوله ولا تمام الخ) لان العلم والقدرة والارادة والامر والنهي قائمة بالعالم والقادر والمريد والآمر والناهي

(قوله من قال منا الخ) كالقاضي وجمهور الاشاعرة

(قوله ومن قال الخ) كالشيخ الاشعري ومن تبعه

• (قوله لم يجعله علة لأرؤيته) وانما استدل به على صحة رؤيته تعالى بطريق الالزام للقائلين بالزيادة كما نقله الشارح قدس سره عن الآمدي في مباحث الرؤية

(قوله وقيام العلة بجزءه الخ) أثبت لسكايه المقدمة الممنوعة أهني امتناع القيام بحل آخر بضم مقدمات اخر يبطل كون محل العلة جزءا لمحل الحكم

(قوله اذا قام العلم بجزءه) أي العلم التصديقي بشئ معين في وقت وقام الجهل المركب بذلك الشيء المعين بجزء آخر في ذلك الوقت وانما قيد الجهل بالمركب ليكون العلة معنى وجوداً واعتبر اتحاد المتعلق والوقت اذ لا استحالة في كون شخص عالماً وجاهلاً بلقياس الى شيئين ولا في وقتين كمن اعتقد قيام زيد في وقت ثم اعتقد انه ليس بقاتم في وقت آخر والحال انه قائم في الوقتين

(قوله لا يقال هذا الخ) منع لبطلان التالي بسند انه لازم على تقدير محال وهو قيام العلم والجهل بجزئين معاً والحال يجوز ان يستلزم الحال

(قوله لتضادهما الخ) والمانع وان كفاه مجرد جواز كونه تقدير محال لا أنه لما كان ادعاءه من غير دليل عليه مكابرة لاطراده في كل قياس استثنائي يستثنى عنه نقض التالي أيده بان بينهما تضاداً باعتبار تضاد الحكمين بناء على المفروض المتنازع فيه وهو عدم تعدي الحكم عن محل العلة

بجزء آخر والا كان الكل عالماً وجاهلاً بما (لا نأقول أنه) يعنى قيام العلم بجزء والجهل بآخر (جائز لذاته) فانا اذا قطعنا النظر عن تمدى حكمى العلم والجهل من الجزء الى الكل كان قيام كل منهما بجزء منه أمراً ممكناً لا امتناع له فى ذاته قطعاً (وامتناعه لنضاد حكميهما) على ما ذكرتم انما هو (باعتبار تعدميهما الى غير محله) أي تعدمية حكميهما الى غير محل كل واحد منهما (فيكون) اعتبار التعدمية وثبوتها (هو المحال) لانه المستلزم لاجتماع المتنافيين دون ذلك القيام الممكن لذاته (وأيضاً) ما ذكرتموه انما يتأتى فى العلم والجهل لافى جميع العلل التى جوّزتم تعدمية أحكامها (فقد تقوم القدرة على تحريك جسم بيد) من شخص (والعجز) عنه (بأخري) فيجب اتصاف الجلة بهما) منه قياماً ما لوما بالضرورة فلو جاز تعدمي الحكم الى الكل لكان ذلك الشخص قادراً على تحريكه وعاجزاً عنه معاً وليس يمكن أن يقال هذا تقدير محال لانه واقع بلارية الا أن هذا الجواب انما ينتهض على القائلين بأن العجز معنى موجود مضاد للقدرة وقولهم ان المثال الجزئى لا يصحح القاعدة الكلية مدفوع بأن امتناع تعدمي الحكم عن محل الصفة ضروري والتمثيل للتوضيح ولم يذكره المصنف لانه مرهله فى بحث الوجود وشرع فى جواب الازمات التى ذكرها الاستاذ بقوله (واما

(عبدالحكيم)

(قوله جائز لذاته) يعنى انه يمكن فى ذاته فعلى تقدير وقوعه لو تعدمى حكمهما الى الكل يلزم اجتماع الصدين

(قوله أمراً ممكناً) ان أراد انه على تقدير قطع النظر عن التعدمى يكون قيام كل منهما ممكناً فى نفس الامر فمتنوع وان أراد انه على ذلك التقدير يكون ممكناً عند التعقل حيث لم يحكم العقل بامتناعه فسلم لكن لا يحدى نفعاً لانه لا بد من امكانه فى نفس الامر ليرتب عليه لزوم المحال فى نفس الامر (قوله وقولهم الخ) اعتذار عن ترك التعرض للجواب عن الاعتراض الثانى مع التعرض للجواب عما يوضحه

(قوله بان امتناع تعدمي الحكم الخ) هذا الحكم أخص من المدعى لان المراد منه امتناع تعدمي الحكم عن محل قام به الصفة كالمية زيد يعلم عمرو والمدعى امتناع تعدمي الحكم عن محل العلة مطلقاً سواء كان له محل أولاً ولذا تعرض فى الاحتجاج لتفى كون العلة قائمة بنفسها فاقبل ان دعوى الضرورة ينالى الاحتجاج وهم

(قوله والتمثيل للتوضيح) لا الاثبات فالناقشة بانه لا يصحح السكائية مكابرة (قوله لانه مرهله الخ) حيث انه ذكر قال بعض الفضلاء ان اشتراك الوجود بداهى ومنعه

الفعل فلا يوجب لحله حكماً) ثبوتياً لان الفاعلية صفة اعتبارية (ولا العلم ونحوه) يوجب (لمتعلقه) حكماً (والا كان لاعمدهم) المتمتع (صفة ثبوتية) اذا تعلق العلم به كما أشرنا اليه ومن الظاهر المكشوف ان المعلوم قبل تعلق العلم به كره بعد تعلقه به لم يتغير حاله فالعلمية والمذكورية والمرادية وأمثالها صفات اعتبارية * المسئلة (الثالثة العامة وجودية باتفاقهم لكن اختلفت طرقهم في بيانه) أى في بيان كونها وجودية (فمنهم من ادعى الضرورة فان الكلام في الحكم الثبوتى المعدم للحض والنفي الصرف لا يكون موجبا له قطعاً) بل لا بد أن يكون موجب الحكم الثبوتى أصراً وجودياً وهذا هو الطريق الممول عليه (ومنهم من احتج عليه

بكثرة وللتفاوت بينهما في البيان واتحادهما في المقصود زاد لفظ مثله

(قوله صفة اعتبارية) اذ لو كانت موجودة لزم تسلسل الفاعليات

[قوله حكماً] أى ثبوتياً

[قوله العلة وجودية] أى موجودة في الخارج كما يدل عليه الوجوه الثلاثة والمعارضة

[قوله بل لا بد الخ] اضرب عما في المتن لان عدم كون العلة نفعياً صرفاً لا يستلزم كونها موجودة

لجواز ان يكون أصراً ثابتاً

(قوله أصراً وجودياً) أى موجوداً بناء على امتناع تعاميل الحال بالحال لان العلة لا بد ان تكون

أقوى في الثبوت من المعلوم كما مر في تفاريع القول بالحال انهم قدسوا الحال الى معالي بصفة موجودة

والى غير معلل وان ما نقل من أنى هائم من تعاميل الحال بالحال لم يثبت بل نقل عنه ما ينفى

(قوله فلا يوجب لحله حكماً) قيل الاولى ان يترك لفظ لحله لان ظاهر متمسك الاستاذ ان الفعل

يوجب عندهم لغير محله حكماً ثبوتياً كما لا يخفى اللهم الا ان يكون مراده ان الفعل لا يوجب لحله حكماً ثبوتياً

فضلاً عن ان يفيد لغير محله

(قوله لان الفاعلية صفة اعتبارية) اي غير ثابتة في الخارج لانها غير موجودة فيسه اذ لا بنياني

كونها حكماً ثبوتياً

(قوله العلة وجودية باتفاقهم) ظاهر قوله فان الكلام في الحكم الثبوتى والمعدم للحض والنفي الصرف

لا يكون موجبا له يدل على ان المراد بالوجودى هو الثابت لا الوجود ويدل عليه أيضاً قوله باتفاقهم لان

ابا هائم يجوز تعاميل الحال بالحال والحال ليس بوجود بل ثابت الا ان الدليل الثانى والثالث يدلان على وجوب

وجود العلة لا مجرد ثبوتها لانهم الا ان يقال الدال على الوجود دل على الثبوت المدعى وجوب تحققه في

العلة اتفاقاً غاية ما في الباب ان البعض لم يقتصر على ادعاء وجوب الثبوت بل ادعى وجوب الوجود

ايضاً فتأمل

بوجوده * الاول لو جاز العالمية بعلم معدوم لزم الجاهلية بجهل معدوم (اذلازمة لاحدهما على الآخر) (فاذا عدما) أى العلم والجهل (عن محل كان) ذلك المحل (عالمالجاهلا) مما (قلنا النزاع في ثبوت الصفة العدمية لافي سلب الصفة) فانا ندعى أنه يجوز أن يتصف محل بصفة عدمية ويكون ذلك موجباً لحكم ثبوتى في ذلك المحل لا أنه يجوز أن تسلب صفة عن محل ويكون ذلك السلب موجباً له حكم تلك الصفة فانه ظاهر البطلان وما ذكرتموه من هذا القبيل مع أنه غير تام في نفسه واليه أشار بقوله (وأيضاً فلا نسلم اجتماع المدمين اذ عدم العلم جهل ومحمد الجهل علم وبينهما) أى بين العلم والجهل (تضاد) وتناف فان قلت نحن نقول لو جاز

(قوله اذلازمة لاحدهما) أى العلم والجهل على الآخر لكون كل منهما معدوماً فاذا جاز ان يكون العلم المعدوم علة لا مرئوبتي أعنى العالمية لزم كون الجهل الذي هو معدوم لكونه عبارة عن عدم العلم علة للحكم العدمي وهو الجاهلية لكونه عبارة عن عدم العالمية يطريق الاولى بخلاف ما قلنا ان العلم الموجود علة للعالمية الثابتة فانه حينئذ لا يلزم كون الجهل علة للجاهلية مازية العلم على الجهل من حيث الوجود فيجوز ان يكون علة بخلاف الجهل فانه معدوم ولا يصلح علة لشيء

(قوله فاذا عدما) بناء على ان المتقابلين يتمتع اجتماعهما لا ارتفاعهما

(قوله كان ذلك المحل عالماً جاهلاً) بناء على عدم الفرق بين علمه لا ولا علم له

(قوله قلنا الخ) حاصله انه فرق بين لا علم له وعلمه لا والنزاع في الثاني دون الاول

(قوله وأيضاً فلا نسلم اجتماع الخ) يعنى ان مقدم الشرطية أعنى قوله فاذا عدما محال فيجوز ان يستلزم المحال اذ عدم كل منهما يستلزم وجود الآخر فلا يمكن اجتماع عديمهما

[قوله وتناف] حمل التضاد على المعنى اللغوي لئيم التقريب اذ تحقق التضاد لا يقتضى امتناع

ارتفاعهما بخلاف التناقض

(قوله فان قلت الخ) تحرير الاستدلال المذكور بحيث يندفع المنعان وحاصله الاستدلال بالعلم والجهل المركب يعنى لو جاز تعليل العالمية بالعلم المعدوم لجاز تعليل الجاهلية بالجهل المركب المعدوم اذ لا فرق بين العالمية والجاهلية لكون كل منهما حكماً ثبوتياً ولا بين عليتهما لكونهما معدومين فاذا اجتمع هذان

(قوله وأيضاً فلا نسلم اجتماع المدمين) فيه بحث لان الظاهر ان كلامهم في العلم والجهل المركب

ويجوز اجتماع عديمهما

(قوله تضاد وتناف) فسر التضاد بالتشافي الذي هو اعم ليكن حله على المذهبين وهما كون المتقابلين

بينهما تقابل التضاد وتقابل العدم والملازمة

(قوله فان قلت نحن نقول الخ) هذا اشارة الى رد الجواب الاول بانه ليس بصحيح اذ يمكن تقرير الكلام هكذا والا فلا جهة له اصلاً لان جوابه قد فهم بل صرح به في قوله وأيضاً فلا نسلم الخ

أن تكون العالمية ممللة بلم عدمي لجاز أن تكون الجاهلية ممللة بمجهل عدمي فإذا اجتمع هذان العدميان في محل كان عالماً جاهلاً بشئ واحد من جهة واحدة قلت لانسلم أنه اذا كان مسمى العلم عدمياً وموجبا لكون محله عالماً كان مسمى الجهل أيضاً عدمياً موجبا لكون محله جاهلاً سلمناه لكن لانسلم امكان اجتماع هذين العدميين مع ما بينهما من التقابل ولا سبيل الى الدلالة على هذا الامكان أصلاً * الوجه (الثاني شرط العلة قيامها بالمحل) الذي يوجب له الحكم (ولا يتصور في عدم) قيامه بمحل حتي يوجب له حكماً ثبوتياً (فلنا ان أردت بالقيام) أي قيام الامر الذي هو العلة بالمحل (وجوده له) مثل وجود الاعراض الموجودة بمحلها (ففيه النزاع) لان معنى كلامك حينئذ هو ان العلة يجب أن تكون صفة موجوبة قائمة بمحل الحكم (أو اتصافه به) يعني وان أردت بالقيام اتصاف المحل بالامر الذي هو العلة (فقد يصف) المحل الموجود (بالعدمي) كاتصاف زيد بالعمي فجز أن تكون العلة عدمية قائمة بمحلها بهذا المعنى * الوجه (الثالث) العلة موجبة للحكم و (الايجاب صفة ثبوتية لان نقيضه) وهو اللاايجاب (عدمي) لصدقه على المدومات فاذن لا بد أن تكون العلة موجودة ليمكن اتصافها بالايجاب الوجودي (فلنا قد عرفت ما فيه) وهو ان النقيضين يجوز ارتفاعهما بحسب الوجود الخارجي دون الصديق (فان قيل) على سبيل المعارضة ان العلم يوجب لمحله كونه عالماً باتفاق مثبتى الاحوال فنقول (الموجب للعالمية اما وجود العلم

العدمي ان أي اتصف محله واحد بهما لزم كونه عالماً و جاهلاً معا فاندفع المنع الاول لاعتبار ثبوتها لنفي واحد والثاني لعدم كون أحدهما عدماً للآخر

(قوله قلت لانسلم الخ) حاصله انه حينئذ تكون الشرطية اتفاقية اذ لاعلاقة بين المقدم والتالى بخلاف ما اذا اعتبر الجهل البسيط فانها حينئذ تكون لزومية كما عرفت مع ورود المنع الثاني لان العلم والجهل متقابلان وان لم يكن أحدهما عدماً للآخر

(قوله شرط العلة قيامها الخ) بناء على ما ثبت من امتناع تعدي الحكم عن محلها

(قوله يعني وان أردت الخ) اشارة الى أن كلمة أو للتخيير بين ارادتهما فيقول الى معنى اتواو

(قوله شرط العلة قيامها بالمحل الذي يوجب له الحكم) هذا ههنا على ما هو المختار ولا ينهض دليلاً على من قال بالتعدي في توابع الحياة ككامة المعتزلة الا ان يحال على المقابلة فلو ابقى المحل على اطلاقه كافي عبارة المتن لا ينهض دليلاً لهم أيضاً لكن ينهض دليلاً للبصريين الذين لا يشترطون الجهل اصلاً

فيكون كل وجود كذلك) لاتحاد مسمى الوجود في الكل هذا خلف (أو العلم مع الوجود
 فتركب العلة وهو باطل اتفاقاً) من الفاتنين بالحال (أو العلم) أي كونه عالماً (وأنه حال
 فليس بموجود) فثبت ان العلة قد لا تكون موجودة (فلما) الموجب للعالمية هو (العلم الذي
 هو موجود وافرقت بينه وبين العلم مع الوجود) وبينه وبين كونه علماً بالمسئلة (الرابعة العلة
 العقلية) التي كلامنا فيها دون العلة الشرعية (مطردة) يستلزم وجودها وجود حكمها (أي كلما
 وجدت) العلة (وجد الحكم) على سبيل اللزوم وامتناع التخلف (وهذا) أعني وجوب الاطراد
 (مما لا خلاف فيه أصلاً) بين مثبتى الاحوال (ومنعكسها) يستلزم عدمها عدم حكمها
 (أي كلما انتفى العلة انتفى الحكم ولا خلاف فيه) أي في الانعكاس ووجوبه (في الاحوال
 الحادثة) فانه مهما انتفى العلم والقدرة عن واحد منا انتفى عنه العالمية والقادرية اتفاقاً من مثبتى
 الاحوال (وأوجبته) أي الانعكاس (الاصحاب في) الاحوال (القديمة) أيضاً فلم يجوزوا
 عالمية البارئ وقادرته بلا علم وقدرة (ومنعه المعتزلة) وقالوا لله تعالى عالمية وقادرية بلا علم

(قوله فيكون كل واحد كذلك) فيه منع ظاهر

(قوله أي كونه عالماً) أي حقيقة العلم عبر عنها بصفتها النفسية كما هو الشائع في عباراتهم

(قوله العلة العقلية التي كلامنا فيها) أي علة الحال لا العقلية مطلقاً أعني ما يكون عايتها بحسب العقل

فانها لا يجب أن تكون مطردة ومنعكسة إلا أن تكون موجبة

(قوله دون العلة الشرعية) بيان لفائدة التقييد بالعقلية

(قوله يستلزم وجودها) يعني أن معنى الاطراد الاستلزام في الوجود وما ذكر من الشرطية بيان

للاستلزام أقيمت مقامه وكذا الحال في الانعكاس

(قوله عما لا خلاف فيه) لان الايجاب مأخوذ في مفهوم العلة

(قوله بلا علم وقدرة) أي زائدة على ذاته تعالى بل تلك الصفات نفس ذاته تعالى

(قوله فيكون كل وجود كذلك) مبنى على ان المتكلمين الفاتنين باشتراك الوجود وتواطؤهم بقولون

بمائل الوجودات

(قوله وأنه حال فليس بموجود) قد اشترنا في صدر البحث الى ان المراد بالوجودى في عنوان البحث

الثابت لا الموجود في الخارج والحال ثابت فلا تنجبه المعارضة بالنظر اليه أصلاً الا ان يورد على مدعى
 الوجود أيضاً

(قوله وقالوا لله تعالى عالمية وقادرية بلا علم وقدرة) فان قلت المعتزلة قائلون بالعلم والقدرة وغيرها

من الصفات لكنهم قالوا بانهم عين الذات فلا يلزم منع الانعكاس من كلامهم قلت سيحقق الشارح في الموقف

وقدرة (ويانهم) أحد أمرين (أما دليل العالمية بغير العلم) كالفدرة مثلاً وهو ضروري
البطلان إذ لم قطعاً أن غير العلم من الصفات سواء كانت مشروطة بالحياة أولاً لا توجب
كون محلها عالماً (أثبتوها من غير علة) وهو أيضاً باطل لانه إذا جاز ثبوت العالمية بلا
علم ولا علة مغايرة له جاز أن تكون العالمية ثابتة مع وجود العلم غير معللة به كما كانت
ثابتة مع عدمه وهذا خروج عن المعقول ومخالف لما هو مسلم عند الخصم واليه أشار بقوله
(بجز في المغايرة في العلم) أي جاز ثبوت بلا علة في العالمية المقارنة لوجود العلم فلا تكون
معللة به وعلى هذا فلا ظر أن يقال للعلم إلا أنه قصد المبالغة في المغايرة ولما كان اللازم من
عدم الانكاس جواز أن يكون الحكم المقارن للعلة غير ثابت بها قال الأصحاب نكل علة
لا تكون منعكسة فهي غير مطردة أيضاً وأما قوله (وسياق تمامه في بحث الصفات)
فاشيرة إلى ما ذهبوا إليه من أن الأحكام القديمة واجبة والواجب لا يعلل سواء وجدت
العلة أو لم توجد وإلى جوابه الذي فصله هناك ~~و~~ واعلم أن كل علة مطردة منعكسة
وليس كل مطرد منعكس علة كالمعلول والمتضايفين) وذلك لأن الاطراد والانكاس شرط

(قوله قصد المبالغة) فإن مقارنة الطرف مع المطرود أشد من مقارنة المجاورة

(قوله فاشيرة إلى ما ذهبوا إليه) أي المعتزلة

(قوله وإلى جوابه الخ) قال المصنف في المرسد الرابع في الصفات الوجودية الثاني أي من احتجاجات
المعتزلة على نفي الصفات علمية وقادريته واجبة فلا يحتاج إلى الغير والجواب أن القابلية عند ليست أمراً
وراء قيام العلم فيحكم بأنها واجبة وإن سلم فالمراد بوجودها إن كان امتناع خلو الذات عنها فذلك لا يمنع
استنادها إلى صفة أخرى واجبة أيضاً وإن أردتم أنها واجبة لذاتها فبطلانه ظاهر انتهى وفيه أن مرادهم
أنها مقتضى ذاته تعالى كوجوده تعالى فلا يحتاج إلى غير ذاته تعالى

الخامس إن مآل كلامهم نفي الصفات مع حصول آثارها من الذات فعدم الانكاس ثابت تحقيقاً فإن قلت
بهذا يظهر أن اللازم لهم هو الأمر الثاني لانهم لما لم يقولوا بالصفات لم يلزمهم تعليل العالمية بغير العلم من
الصفات قلت المراد لزوم أحد الأمرين بالنظر إلى نفس الأمر لا إلى مذهبهم

(قوله ولا علة مغايرة الخ) لا يخفى أنه إذا جاز ثبوت العالمية بلا علم يلزم جواز كون العالمية الثابتة
مع وجود العلم غير معللة به سواء جوز ثبوتها بلا علة قطعاً أم لا تأمل

(قوله والواجب لا يعلل الخ) هذا عند أبي هاشم وأتباعه وأما هؤلاء فيقولون الأحوال الأربعة مع
وجوبها معللة بمحلة خامسة هي الألوهية

العلة وليس يلزم من وجود الشرط وجود المشروط (لا يقال) اذا كان المملول مطرداً منمكساً كالعلة كان بينهما ملازمة من الطرفين (فيما اذا تمايز العلة عن غيرها) وكيف يعرف أن العلم مثلاً علة للعالمية دون العكس مع تلازمهما ثبوتاً وانتفاءً (لأننا نقول) تمايز العلة عن غيرها (بضرورة العقل) فإنا نعلم علماً ضرورياً أن العلم يوجب كون محله عالماً ايجاباً يصدق معه وجد العلم فأوجب كون محله عالماً ولا يصدق عكسه وهو أن يقال ثبت كون المحل عالماً فأوجب له العلم ونعلم بالضرورة أيضاً (أو بدليل آخر) يرشدنا الى تمييز العلة عما يشاركها في الاطراد والانعكاس المسئلة (الخامسة ايجاب العلة) لما لوها (لا يكون مشروطاً بشرط انفاذاً) من القائلين بذبوت الحال وهذا حكم ضروري (فانه لا يتصور علم بلا عالمية) يعنى أنا اذا علمنا قيام العلم بمحل علمنا كونه عالماً بلا توقف على العلم بشئ آخر أصلاً وهو المراد بقوله (سواء علمنا الشرط أو وجوده أم لا) فلو كان ايجاب العلم للعالمية مشروطاً بشرط لم يمكن لنا الجزم بالعالمية الا بعد تصور ذلك الشرط والتصديق بوجوده (فان قيل اقتضاء العلم العالمية مشروط بقيام العلم بالحل و) مشروط أيضاً (بالحياة وانتفاء أضداده) أى أضداد

(قوله ولا يصدق عكسه) عطف على يصدق منه أى ايجاب العلم للعالمية يصدق معه الحكم المذكور ولا يصدق معه عكسه فالعلم بعدم صدق العكس مستفاد من ذلك العلم الضروري نعم عدم صدق العكس المذكور بالضرورة من غير استفادة من ذلك العلم الضروري ومن لم يفهم قل أن قوله ولا يصدق مستأنف منقطع عما قبله والا لكان داخلاً في حيز العلم الضروري السابق فيكون قوله ونعلم بالضرورة أيضاً مستدركا

(قوله والمقدر خلافه) فيه بحث لأن المقدر عدم التلازم بالنظر الى ذاتهما وهو لا ينافي التلازم بالنظر الى العلة

(قوله قبل هذا اشكالان الخ) ايرادها بين شقي التاميل اشارة الى ورودها على الشق الاول منه وفي لفظ هنا أى في أن العلة لا توجب حكمتين مختلفتين اشارة الى ورودها على نقي ايجاب مطلقاً وكذلك عدم تقييد العلمانيات بما يجوز الاتفاقك بينها اشارة الى الامرين

(قوله ولا يصدق عكسه) هذا مستأنف منقطع عما قبله والا لكان داخلاً في حيز العلم الضروري السابق فيكون قوله ويعلم بالضرورة أيضاً مستدركا

(قوله فان قيل اقتضاء العلم الخ) هذا معارضة البديهية بالبديهية أو منع لبديهية الحكم السابق في المثال فلا يرد أن الحكم ضروري ولا وجه لمنع الضروري

العلم (قلنا هذه شروط وجوده) فان وجود العلم في نفسه مشروط بهذه الامور (والكلام في شروط تأثيره) واجبا للعالمية والفرق بين شرط وجود العلة وبين شرط اقتضاها لمعلولها بعد وجودها مما لا ستره به * المسئلة (السادسة لا توجب العلة الواحدة حكمين مختلفين وقد اختلف فيه) بفوز بعضهم هذا الاجاب ومنعه آخرون والمختار هو التفصيل الذي اشار اليه بقوله (واعلم انه ان جاز الانفكاك) بين الحكمين اما من جانب واحد أو من الجانبين (كالمية بالسواد و) العالمية (بالبياض) فانهما حكمان يجوز انفكاك كل منهما عن الآخر (امتنع) تعليلهما بعلة واحدة (والا لزم عدم الانفكاك أو عدم الاطراد) وذلك لانه اذا وجد تلك العلة فان وجب ثبوت كل من الحكمين كانا متلازمين والمقبر خلافه وان لم يجب بل جاز انتفاء أحدهما مع ثبوت تلك العلة كانت تلك العلة غير مطردة (قول ههنا المشكك لان الاول لله علم واحد وعالمية متعددة) بحسب تعدد المعلومات (اذ كونه علما بالسواد غير كونه علما بالبياض) ولهذا لا يسد أحدهما مسد الآخر فهذه العالميات التي لا تنتهي معلة بعلة واحدة هي ذلك العلم الواحد الثابت له تعالى (قلنا التزمه القاضي) وقال عالمية تعالى متعددة مختلفة وهي مع ذلك معلة بعلة واحدة وردده الآمدي بأن القاضي لما اعترف بأن كون الرب علما بسواد محل معين يختلف لكونه علما ببياضه مع تعذر الاجتماع بينهما لزمه من تعليلهما بعلة واحدة اما اجتماعهما معا وان عدم اطراد تلك العلة (وأثبت) أبو سهل (الصعلوكي) من الاشاعرة لله تعالى (علوما غير متناهية) كل واحد منها علة لعالمية واحدة ورد بأنه مخالف للمذهب الشيخ والائمة ولما سياتي من البرهان على امتناع تعدد علته تعالى (وأما نحن فنمنع تعدد العالمية وانما التعدد في تعاقب العلم) الواحد (أو) تداق (العالمية) الواحدة بحسب تعدد المعلومات ولا محذور في تعدد العلاقات في حقه تعالى

(قوله مع تعذر الاجتماع بينهما) لتعذر الاجتماع بين متعلقها

(قوله لزم من تعليلهما الخ) لاجباب العلة لكل واحد منهما من غير توقف على أمر آخر

(قوله أو تعاقب الخ) على سبيل منع الخلو

(قوله ولا محذور الخ) لكونها أمورا اعتبارية لا يجري التطبيق فيها

(قوله وأثبت الصعلوكي) يرد عليه لزم حدوث علته تعالى أو عدم اطراد العلم فان قال بقدم العلم

والعالمية وحدثت تعللها لزم استدراك القول بعدم تنافهما بل بتعدد كل منهما

(وأما في الشاهد العلم متعدد) بتعدد المعلومات والعالية متعددة بتعدد العلوم (الاشكال الثاني)
الحياة توجب صحة العالمية (و) صحة (القادرية) فقد أوجبت علة واحدة حكمين مختلفين
(فلنا) الحياة (شرط) لوجود المصحح فهي شرط لوجود العلة (لا علة) موجبة للمصحح
هذا ان جاز الانفكاك بين الحكمين (وأما ان امتنع الانفكاك) بينهما (كالعالية بالسواد
(و) العالمية (بالعلم بها) أي بالعالية الاولى فانهما متلازمان لا يجوز الانفكاك في شيء من
الجانين (فقال امام الحرمين يجوز الامران) فلا يحكم فيها أي في الاحكام المتلازمة باتحاد
العلة ولا بتعدد العلة (في الشاهد) اذا كانت الاحكام المتلازمة (من جنس واحد) كالعالميات
أنه يجوز الامران (في الشاهد) اذا كانت الاحكام المتلازمة (من جنس واحد) كالعالميات
(قوله الاشكال الثاني) جعل كل واحد من صورتين النقض اشكالا برأيه ليكون جواب كل منهما
مخالفًا لجواب الآخر

(قوله شرط لوجود العلة) أي العلم بالقدرة واطلاق المصحح على العلة لما سيجي في بيان الفرق
أن العلة مصححة اتفاقا أي مؤثرة في صحة المعلول وموجبة لها لا يقال يلزم الاشكال في العلة لكونها موجبة
الحكم ولصحة لان إيجابها للصحة ليس الا يتبع إيجابها للحكم بناء على امتناع انفكاك صحة الحكم عن ثبوته
(قوله لا علة موجبة للمصحح) انوقفهما على انتفاء اضداد العلم بواسطة توقف العلم عليه نعم انها موجبة
لصحة العلم والقدرة وليس يلزم من إيجابها للصحة ما كونها موجبة للصحة العالمية والقادرية بالنسبة للعلم والقدرة بينهما
(قوله هذا ان جاز الخ) قدر المعطوف عليه مع كونه مذكورا سابقا لبعده
(قوله والعالية بالعلم بها) أي العالمية بالدالية حال كونها مقارنة وملازمة بالعلم بالعالية الاولى زاد لفظ
العلم ليصح كون العالمية الثانية من قبيل الاحواك فان علة الخ لا بد أن تكون صفة موجودة عند الجمهور
(قوله فانها) أي العالميتين متلازمان بناء على ما سيجي من امتناع انفكاك العلم بشيء عن العلم بالعلم به
(قوله يجوز الامران) وهو أن يكون كلتا العالميتين معللة بالعلم بالسواد وأن تكون الاولى معللة بالعلم
بالسواد والثانية بالعلم بالعالية الاولى

(قوله وأما في الشاهد فلعلم متعدد) وجه القول بوحدة العلم مع تعدد المعلومات في الغائب وتعدد
مع تعددها في الشاهد سيجي في بحث العلم
(قوله كالعالية بالسواد والعالية بالعلم بها) هذا عن مذهب امام الحرمين حيث قل العلم بالشيء يستلزم
العلم بالعلم والاجواز الانفكاك بين العالميتين مما لا شك فيه والقول بان المراد عالية الله تعالى فامتناع
الانفكاك ظاهر مردود بان لا تعدد في علميته تعالى عند غير القاضى وبإسهاب واطلاق العالميتين باعتبار
تعلق العالمية الواحدة بغير جازم الفاعل ان العلم في قوله بالعلم بها مقعده مستدرك

بين المختلفتين قال الآمدي والمختلفان لا بد أن يخلف أحكامهما فإنا نعلم بالضرورة أن قيام العلم بذات يوجب كونها عالة لا قادرة وقيام القدرة بها يوجب عكس ذلك (وأما على البديل فلضرورة أنه لا يجوز تعليل العالمية بالعلم مرة وبالقدرة أخرى) وهذا الثنيل تنبيه على حكم كلي ضروري (فإن قيل العالمية معالة) على سبيل البديل (يعلم الله وبعلمنا وهي حكم واحد واحد قلنا لا مخالفة بين العلمين إلا بعارض) كالقدم والحدوث والآلة هو العلم المتحد فيهما مع قطع النظر عن العوارض المختلفة وإن سلم اختلاف العلمين في الحقيقة منع اتحاد العالميتين فيهما (وأما على سبيل التركيب فلأن حقيقةهما حال الانفراد والاجتماع واحدة فإذا لم تؤثر) في الحكم (منفردتين) كما هو المفروض (لم تؤثر) فيه (مجتمعتين) وذلك لأن اقتضاء العلة للحكم إنما هو لذاتها لا باعتبار أمر خارج عنها ولا شك أن اجتماعها مع غيرها لا يخرجها عن مقتضى ذاتها وفيه منع ظاهر لأن مقتضى حينئذ هو المدعوى لا كل واحدة فلا يلزم خروج شيء منهما عن مقتضاء بحسب ذاته (ولأن الصفات المختلفة لها

(قولا لا بد أن يختلف أحكامها) فلا يجوز إيجابها لحكم واحد والالزام إيجاب كل واحدة من المختلفتين بحكمين المتفق والمختلف

(قوله العالمية) أي المطلقة مع قطع النظر عن خصوصية محل والتعلق
(قوله لا على سبيل البديل) لأنها كانت في الازل معالة بعلمه تعالى ثم صارت معالة بعلمنا
[قوله قلنا الخ] يعني لا نسلم أن علة العالمية المتعلقة متعددة بل واحدة هي حقيقة العلم المتحد في الواجب والممكن بناء على أن حقيقة صفة تجل بها المذكور لمن قامت به
(قوله إنما هو لذاتها) بناء على ما مر من امتناع توقف إيجاب العلة على شرط
(قوله لا كل واحدة) هذا ممنوع لأن الكلام في أن تكون كل واحدة منهما علة ولا تكون العلة علة إلا أن تكون موجبة لمعلولها من غير توقف على شرط كمر فالمنع الذي ذكره الشارح قدس سره مبني على الغفلة عن محل النزاع وهو أن مجموع العلمتين الموجبتين بالاستقلال علة للحكم ولا شك في استلزامه تخلف مقتضى ذاتها عنها

[قوله قال الآمدي والمختلفان الخ] هذا جار في الصدين أيضاً
[قوله فإن قيل العالمية معالة على سبيل البديل الخ] أي جازئ التعليل بداهة فإن العالمية يجوز عقلا أن يوجد بعلمنا مع قطع النظر عن علم الله تعالى وبالعكس
[قوله قلنا لا مخالفة بين العلمين الخ] بوجه عليه أن علمنا عرض وعلم الله تعالى ليس بعرض فالاختلاف في الحقيقة ظاهر ولهذا قال الشارح وإن سلم الخ

أحكام مختلفة ضرورية) كما نبهنا عليه نقلاً عن الامدي وإذا علل حكم واحد بمجموع وصفين لم يكن هناك اختلاف في أحكامهما * المسئلة (الثامنة في الفرق بين العلة والشرط) على رأى مثبتى الاحوال (وهو من وجوه) تسمية (الاول العلة مطردة) خفيماً وجدت ونجد الحكم قطعاً (والشرط قد لا يطرده) فيوجد ولا يوجد معه المشروط (كالحياة للعلم * الثاني العلة وجودية) كما مر (والشرط قد يكون عدمياً كإنتفاء الضد وهو مختار القاضي) فإنه قال لا يمتنع أن يكون الشرط عدمياً كإنتفاء أضداد العلم بالنسبة الى وجوده اذ لا معنى للشرط الا ما يتوقف المشروط في وجوده عليه لا ما يؤثر في وجود المشروط حتى يمتنع أن يكون عدمياً وذهب بعضهم الى أن الشرط لا بد أن يكون وجودياً * (الثالث انه قد يكون الشرط (متعدد) بأن يكون لمشروط واحد شروط يلزم انتفاؤه بإنتفاء كل واحد منها كالحياة وإنتفاء الاضداد بالنسبة الى وجود العلم (أو مركباً) بأن يكون عدة أمور شرطاً واحداً للمشروط * (الرابع الشرط قد يكون محل الحكم والعلة صفة) يعنى أن محل الحكم لا يجوز أن يكون علة للحكم لانه لا يكون مؤثراً بل المؤثر فيه صفة ذلك المحل التي [قوله لم يكن هناك اختلاف في أحكامهما] اذ لا يجوز أن يكون لعله واحدة حكماً أحدهما مختلف

والآخر متفق

[قوله في الفرق بين العلة والشرط] لما كان الحكم يدور مع الشرط في بعض الصور كما يدور بالعلة كالرؤية فإنه يدور مع القدرة التي هي شرط لها كما يدور مع الإرادة احتيج الى الفرق بينهما ثم أتت قد عرفت انه يمتنع توقف إيجاب الحكم بعد وجود العلة على شيء فإما هو شرط للحكم يكون شرطاً لوجود العلة فلذا لم يتعرض في بعض الوجوه لشرط العلة وفي بعضها لشرط الحكم كما يظهر لك بالتأمل [قوله لا ما يؤثر الخ] اشارة الى أن العنصر في قوله لا معنى للشرط الا ما يتوقف الخ اضافي فلا يرد

منع الحصر

[قوله لا بد أن يكون وجودياً] وإنتفاء المانع كأنه عن الوجودى
[قوله الشرط] أي بلا واسطة فظهر انقسامه الى المتعدد والمركب وعدم ورود أن أجزاء المركب

[قوله لم يكن هناك اختلاف في أحكامهما] لم لا يجوز أن يكون للاجتماع حكم خاص
[قوله أو مركباً] الفرق بينهما وبين المتعدد مع أن الموقوف على المركب موقوف على كل من أجزائه فيتعذر الموقوف عليه ههنا أيضاً أن التوقف ههنا بالذات على المجموع رائتوقف على الاجزاء بالواسطة ولا كذلك الحال في المتعدد وأيضاً للمركب ماهية واحدة ولا كذلك المتعدد المذكور
[قوله لانه لا يكون مؤثراً] لا لان الشيء الواحد لا يكون قابلاً وفاءً لا بل لضرورة ان العالمية

هي العلة كما عرفت لكن محل الحكم يكون شرطاً للحكم من حيث يتوقف وجوده عليه (الخامس العلة لا تنما كس) أي لا تكون العلة معلولة للملوكها (بمخلاف الشرط) فانه يجوز أن يكون مشروطاً لمشروطه (اذ قد يشترط وجود كل من الامرين بالآخر قال به القاضى) والمحققون من الاشاعرة (ومنعه بعض أصحابنا والحق جوازه ان لم يوجب تقدم الشرط) على المشروط بل اكتفى بمجرد امتناع وجود المشروط بدون الشرط (كقيام كل من اللبنتين) انهما لندين (بالاخرى) فان قيام كل منهما ممتنع بدون قيام الاخرى ومثل ذلك يسمى دور ممية ولا استحالة فيه انما المستحيل دور انتميم (السادس الشرط قد لا يترق ويسبق للمشروط) وذلك اذا توقف المشروط عليه في ابتداء وجوده دون دوامه (كتملق القدرة) على وجه التأثير فانه شرط (للعادث) ابتداء لا دواماً فلذلك يسبق الحادث، مع انقطاع ذلك التعلق عنه وأما العلة فهي ملازمة للمعلول أبداً اذ لا تحقق للعالية بدون العلم في الحالين وكذا كل حكم بالقياس الى علته (السابع الصفة) التي تكون علة كالعالم مثلاً (لها شرط) كالحل والحياة (وليس لها علة) فان العلم من قبيل الذوات وسى لا تعامل

أيضاً شروط فيكون متعدداً

[قوله كما عرفت] من أن العلة صفة توجب لها حكماً

[قوله يكون شرطاً للحكم الخ] أي من حيث يتوقف وجود العلة عليه وذلك اذا كانت العلة قائمة بمحل الحكم وكل ما هو شرط لوجود العلة شرط للحكم وقد لا يكون شرطاً للحكم بناء على جواز كون العلة قائمة بمحل الحكم وانما قيد بالحقيقة لا امتناع توقف الحكم عليه لان هذه الحقيقة لا امتناع توقف ايجاب العلة على شرط [قوله قال به القاضى] وعنى بالتوقف التاخير واذ في تعريف الشرط عدم جواز وجوده بدون

الموقوف عليه على ما سيجي به نقلاً عن الاربعين في المقصد الاول في مباحث المتكلمين في الاكواف [قوله فان قيام كل منهما] أي القيام الخاص بالعارض لكل منهما ممتنع بدون القيام الخاص للاخرى بمعنى استزاج كل منهما للاخرى فما قبل لا دور ههنا لان توقف كل منهما ليس على خصوصية الاخرى ليس بشئ [قوله مع انقطاع ذلك التعلق] اذ لو بقي تعلق التأثير لزم تحصيل الحاصل

[قوله من قبيل الذوات] المراد من الذات ما يقابل الحال أي من الامور الموجودة اصالة [قوله وهي لا تعامل] اذ العلة بالمعنى المذكور لا يكون الا لاحكام

لا تعامل بتأثير العلم وهو ليس محلاً لها

[قوله كقيام كل من اللبنتين الخ] قد يقال لا دور ههنا أصلاً لان توقف كل منهما ليس على

خصوصية الاخرى

[قوله فان العلم من قبيل الذوات] الذوات ههنا في مقابلة الاحوال فانها قد تستعمل فيها

بمخلاف الاحكام فالعلة لا تكون معلولة في نفسها والشرط قد يكون معلولا فان كون الحيا حيا شرط لكونه عالما مع أن كونه حيا معلول للحياة (الثامن) الحكم (الواجب) لم يتفق على عدم شرطه (بقي اتفاق على أنه لا يوجد بدون شرط كالعناية لله تعالى مشروطة بكونه حيا وقد اختلف في كون الحكم الواجب معلولا بللة (السمع الباطن) معلولا (الاتفاق وفي) كون (الشرط) مصححا لمشروطة (خلاف قال به القاضي للحياة لا لم) فانه ذهب الى أن الحياة وان لم تكن علة للعالم بل شرط له لكنها علة في الحقيقة ومؤثرة في صميم وموجبة له (ومنه المحققون لجواز توفيقه) أي توقف العلم في حقه (على شروط أخرى) كانهاء أضداده ووجود محله وحينئذ فلا يمكن أن تكون الحياة مستلزما بالضرورة لما كانت هذه المباحث مع دكا كتبها في أنفسها مبينة على أصل مستأخر منها عن كتابها والله تآني الموفق والمرشد

(عبد الحكيم)

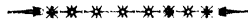
[قوله بمخلاف الاحكام] قلها تعالى
[قوله والشرط قد يكون معلولا] ليس هذا داخلا في حيز الغاية لانه ليس مستفادا عما قبله بل معطوف على مجموع الغاء ومسدخوله أي معنا مقدمة صادقة في نفس الامر وهي ان الشرط قد يكون معلولا فتأخر الفرق بين علة الحكم وشرطه بان العلة لا تكون معلولة أصلا والشرط قد يكون معلولا وانما لم يكتف على ما يستفاد من المتن لأن وجود الشرط لعلة الحكم وعدم وجود العلة لها لا يفيد الفرق بين علة الحكم وشرطه اذ الفرق انما يحصل بان يكون لاحدهما حكم لا يكون لآخر
[قوله بل اتفق الخ] اضرب عن عدم الاتفاق لانه يجامع الاختلاف فلا يحصل الفرق بمخلاف الاتفاق

[قوله وقد اختلف الخ] فان مثبتى الاحوال من الاشارة يعطونه بصفات موجودة ومن المعتزلة ينفونه سوي البهشية فانهم يعطون الحال بالحال بناء على ما نقل عن أبي هاشم

تم الجزء الرابع من كتاب المواقف ويليها الجزء الخامس

وَأَوَّلُهُ الْمَوْقِفُ الثَّلَاثُ فِي الْأَعْرَاضِ وَفِيهِ مَقْدَمَةٌ وَمَرَاصِدٌ

﴿ فهرست الجزء الرابع من كتاب المواقف ﴾



صحيحة

- ٢ المقصد السادس في ابحاث الحدوث
١٩ المرصد الرابع في الوحدة والكثرة وفيه مقاصد المقصد
الاول الوحدة تساوق الوجود
٢٦ المقصد الثاني قد اختلف في وجودهما
٢٨ المقصد الثالث بين الوحدة والكثرة مقابلة قطعا
٣٧ المقصد الرابع مراتب الاعداد انواع متخالفة بالمساهية
٤٠ المقصد الخامس في أقسام الواحد
٤٨ المقصد السادس الوحدة تنوع أنواعا
٤٨ المقصد السابع الاثنان هما الغيران
٥٩ المقصد الثامن الاثنان لا يتحدان
٦٢ المقصد التاسع الاثنان ثلاثة أقسام
٧٧ المقصد العاشر كل متماثلين فانهما لا يجتمعان
٨٢ المقصد الحادي عشر المتقابلان أسران لا يجتمعان
٩٨ المرصد الخامس في العلة والمعلول
٩٩ المقصد الاول تصور احتياج الشيء الى غيره ضروري
١١٢ المقصد الثاني الواحد بالشخص لا يمتلئ بعائين
١٢٢ المقصد الثالث يجوز استناد آثار متعددة الى مؤثر واحد
١٣٣ المقصد الرابع قال الحكماء البسيط لا يكون قابلا لوفاء
١٣٧ المقصد الخامس القوة الجسمية لا تقيد أثرآ
١٥٠ المقصد السادس الدور بمنع

١٥٦ المقصد السابع : أنه يجب أن تكون مع المعلوم

١٦٠ المقصد الثامن : أن ساسل محال

١٨٧ المقصد التاسع : في الفرق بين جزء العلة وشرطها

١٧٩ المقصد العاشر : في بيان العلة والمعلوم

تمت الفهرست



