ISLML
X FOLIO
B753
T8
T342
18502

C821
.L183s

C821 L183s
INSTITUTE
OF
ISLAMIC
28900 STUDIES
★
McGILL
UNIVERSITY

3493255

واسطه در ثبوت واسطه در عروض واسطه در ثبوت

واسطه در عروض اشکه اولا خود موضوع بار عارض شود

وبعد بسبب عروض از برای عروض نیز عارض دیگر

واسطه در ثبوت انکه سبب ثبوت از برای عروض

مر معروض را عم از انکه خود موضوع عارض واقع شود یا نه

مثل واسطه در اثبات انکه مقارن با لان باشد

مثل انکه العالم حادث لانه متغیر

قوله موضوع مسئله یا نفس موضوع علم است یا جزء یا نوع یا عرض ذاتی

یعنی موضوع مسئله یا نفس موضوع علم است یا جزء یا نوع یا عرض ذاتی

در صورتیکه موضوع مسئله نفس موضوع علم باشد مثل تقسیم کلمه بحرف

و غیر فیانکه مکونه الکلمه موضوع و بحث و در صورتیکه جزء باشد مثل بحث

از قلب و کبد و سایر جوارح در علم طب در صورتیکه نوع باشد

مثل الانسان ماشی فی نفسه و در صورتیکه عرض ذاتی باشد مثل

للوب مفرق و مؤلف

در کار در انکه الحوادث مخ

هم لک لا دو طعن کرا را

طلب لا خیر زهیر الدین

از ماه ذی قعده

شوارق الالهام

واعلم ان الشيخ الرئيس في الشفاء استدل على بطلان التسلسل في الامور المترتبة بانه لو لم يكن هناك اوسط بلا طرف
فان كل واحد من الآحاد على هذا التقدير وسط بين سابقه ولاحقه من غير نهاية فيلزم الوسط بدون الطرف وهو محال
لان الوسط مضاف للطرف والمضافان متكافئان في الوجود فيستحيل تحقق احدهما بدون الآخر

نقل صاحب كتاب نوادر العلوم من المشكول ان تلامذة افلاطون كانوا ثلث فرق الاشراقيون
والمشائيون والرواقيون لان الاشراقيون هم الذين جردوا ارواح عقولهم من النقوش الكونية فاشرقت
عليهم لمعات انوار الحكمة عن لوح النفس الافلاطونيون من غير تحلل العبارات وتخلل الاشارات
والمشائيون هم الذين كانوا يمشون في ركابه وينقلون منه فوائد الحكمة في تلك الآلة وكان ارسطوطاليس
من هؤلاء وربما يقال ان المشائين هم الذين كانوا يمشون في ركاب ارسطوطاليس وركاب افلاطون
والرواقيون هم الذين كانوا يجلسون في رواق بيته ويقتبسون الحكمة من اشاراته وعباراته

علم حضوري لانكه صورت علميه بعينها صورت عينيه باشد
وعلم حصولي لانكه صورت علميه مغاير صورت عينيه باشد مثل علم
بالنار اذا خارجه غير معلوله از براي آن قائم بذات وليكن مطابقت
ميان صورت علميه وصاحب صورت كه معلوم بالعرض است
شرط است در اين قسم از علم لازم است والا جهل خواهد بود
ومراد از مطابقت لانكه اگر صورت بخارج رود عين صاحب
صورت شود واگر صاحب صورت بذهن آيد عين آن صورت
شود خواه آن صورت صورت صوت عقليه باشد ويا غير آن
از صور وهميه وخياليه حد ذلك البيان

قال ومنها ان القيمة يوم الجمع لان الازمنة والحركات علة التغاير والتعاقب
فهو الحدوث والقدم والامكان والجهات علة الحضور والغيبة في الوجود
والعدم فاذا ارتفع في القيمة ارتفعت الحجب بين المحسوسات الموجودات
فيجتمع الخلائق كلهم الاولون والآخرون في يوم الجمع لقوله يوم يجمعكم
ليوم القيمة

قوله غرض قائل الهم الذي تشك العقبة بمعنى الاختبار والامتحان
صد ويؤيده قوله فيا بعد يقول بها من تشاء ردها من تشاء

قال افلاطون من لم يتبع بحق
وصوت شهي فهو مريض المزاج فعلاج لا الطبيب

ماتن المطالع سراج الدين
ازموي

سئل عن الاخفش عن الجزم في قوله تعالى
والليل اذا يسر فقال لان الليل
لا يسر به بن يسرى فيه

الا بكسر والتشديد حرف عطف
وبالفتح حرف قصد

ان النسبة بين التصديقين والقضية عموم وخصوص مطلق
بدون القضية بين التصديقين فحيث كان التصديقين
كان القضية وربما كانت القضية بدون
التصديقين كما في ذلك الشيء الذي لا يطلق
زوجيا ليس اذا كان التصديقين
تصديقا

الفرق بين التسلسل في الامور الاعتبارية والتسلسل الحقيقي
ان الاول منوط على اعتبار آحاد السلسلة
بالفعل والثاني كان تحصيل باعتبار
الفرد الاخير المتناهية من اعتبار ذلك الواحد
كان انه لم يتميز شيء الى في عرضه ويؤيد ذلك
بقوله الآن كما كان

قال الشيخ الرئيس في سابع ثامنة الهيات الشفاء
لانا لا نعني بكون ذاته تعالى ماخوذة مع اضافة
ممكنة الوجود فانها من حيث هي علة لوجود
ليست واجبة الوجود من حيث ذاته

قوله كل مولود يولد على الفطرة اي
يفطر على المعرفة بان الله خالقه فذلك
قوله ولئن سألتهم من خلق السموات والارض
ليقولن الله

انما كان الفصل علة للجنس دون العكس لان الجنس لو كان علة للفصل لزم لا تخلف المعلول
عن العلة اذا اجتمع المتقابلين مثلا بيان الزوم ان الحيوان لو كان علة للناطق مثلا
فعند تحققه في ضمن الفرس ان كان الناطق ليس متحققا لزم الثاني وان لم يكن متحققا
لزم الاول ولما كانت الاجزاء منحصرة في الجنس والفصل واي جهة بينهما ليس بينهما
فعند انتفاء علية الجنس يتعين ان يكون الفصل علة له لان الجنس يتحصل بالفصل
والفصل يتحصل بذاته وليس لو كان الجنس علة للفصل لزم تعليل المحصل
بالمبهم مع ان العلة لا بد ان يكون اقدم من المعلول فيتعين ان يكون الفصل
علة له

قوله الواجب فياض مذهب الحق ان فيضه فاضة ازلية
ومفاضه حادث وكذا المريد وبعض الصفات التي هي
في الحق لا تتزوج شهيرة ولا طهيرة ولا نهيرة ولا هيدرة ولا لقوتا
ثم قال عليه السلام لا الشهيرة فالزرقاء البدنية واما الطهيرة فالطويلة
المهزولة ولا النهيرة فالقصيرة الدنية ولا الهيدرة فالعجوزة المدبرة
ولا القوت فذات الولد مع الكرك

قوله الفوائد المترتبة اذا ترتبت على فعل اثر فذلك الاثر من حيث انه نتيجة لذلك الفعل وثمرة
له يسمى فائدة له ومن حيث انه في طرف الفعل ونهايته يسمى غاية له فالفائدة الفعل وغايته
متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار ثم ذلك الاثر المترتب بهذين الاسمين ان كان
سببا لاقدام الفاعل على ذلك الفعل يسمى بالقياس الى الفاعل غرضا ومقصودا وبالقياس الى فعله علة غائية فالغرض والعلة الغائية متحدتان ذاتا ومختلفان
اعتبارا وان لم يكن سببا للاقدام كان فائدة وغاية فقط والغاية اعم من العلة الغائية واذا تمهد هذا فنقول افعال الله تعالى يترتب عليها حكم ومصالح لا تحصى
ولا تعد فذهب الاشاعرة والحكماء الى ان تلك الحكم والمصالح غايات فقط لا تعلل بها افعاله فقط فقال لو كانت مدهوشة بان يفعل لا فيها
ثم المشكول

قال مولانا امیر المؤمنین ع توحیده
تمییزه عن خلقه وحکم التمییز بینونة صفة
لا بینونة عزلة

روی محمد بن جمهور الاحسائی عن مولانا
امیر المؤمنین ع انه قال ان لله شرابا
لاولیائه اذا شربوا سکروا واذا سکروا
طربوا واذا طربوا طابوا واذا طابوا
رابوا واذا رابوا خضعوا واذا خضعوا
وجدوا واذا وجدوا وصلوا واذا
وصلوا الصلوا واذا الصلوا
تصلوا لا فرق بینهم وبین حبیبهم

واعلم ان المؤلة قائلون بنفی الصفات
فی الواجب تعالی وهم هذا یلزم التعطیل
وسلموا فی الوجود وهم یقولون بان
الله تعالی لیس له صفات علمیة ذاتیة تمنعه
یظهر منه اثر الصفات کالحدید المحمی
فانه حدید لیس الا لکن یظهر منه
اثر الحرارة ای الاحراق

الفلسفة فی اللغة الیونانیة التشبه بحضرت
واجب الوجود فی العلم والعمل بقدر الطاقة
البشریة لتحصیل السعادة الابدیة تسمی به لان
البحث عن هذا العلم یورث التشبه بالجواهر
الاولی من حیث العلم والکمال

قال النبی ص اول ما خلق الله العقل وقال فی موضع آخر
اول ما خلق الله القلم وفی موضع آخر اول ما خلق الله
نوری لجمیع العلامة المحقق نجم الدین الکاتبی ره بین
هذه الاحادیث الثلثة بان قال المبدء الاول
من حیث تعقل نفسه ومبدعه یسمی عقلا ومن حیث انه صدرت
عنه النفس المنتقشة بجمیع العلوم یسمی قلما ومن حیث انه
فاضت عنه انوار النبوة یسمی نورا فهو ازلی شیء واحد
بالذات ثلث بالاعتبار ولکل اعتبار اسم

والکلمة بر سه قسم است واسطه در عروض واسطه در ثبوت واسطه در اثبات
واسطه در عروض لا شک واسطه اولا موضوع واقع شود از برای عارض
ثانیا سبب شود از برای عروض آن عارض مر آن موضوع را مثل سطح
که اگر سطح واقع نشود از برای بیاض ثانیا از برای عروض بیاض
مر جسم واسطه در ثبوت لا شک خواهد واسطه سبب شود از برای عروض
عارض مر موضوع را اعم از آنکه خود هم موضوع واقع شود یا نه
واسطه در اثبات لا شک مقارن بالان باشد مثل الی ام حارث

الفرق بین الکل والکلی بوجوه منها ان الکل متقوم باجزائه
والکلی متقوم بجزئیاته ومنها ان الکل فی الخارج والکلی فی الذهن
ومنها ان اجزاء الکل متشابهة واجزاء الکلی متباینة
الکلی غیر متناهیة ومنها ان الکل لا یحمل علی اجزائه والکلی یحمل علی جزئیاته

الطلسم اسم یونانی وهو عبارة عن شیء لا یحمل وبعض یقولون
الطلسم بمعنی اثر والاسم موصوف ای اثر اسم وبعض یقولون الطلسم
مقلوب عن مسطر

اسپهبد اول مکسور بنامی زده وبای
عجمی مفتوح بهاء زده وبای مفتوح سد وار شکر را گویند حکیم فردوسی
فرماید بلستاده در پیش نیزه بدست تو گفتی مگر طوس اسپهبد است
هور با اول مضموم وواو مجهول دو معنی دارد اول نام مهینست
از نامهای بزرگ اعظم حکیم فردوسی فرماید زعکس مرزد و جام بلور
سپهر سند ایوان برآراسته و هور دویم بخت وطالع بعضی
حکیم فردوسی راست زبیژن فزون بخت مومان بزور
هر عیب کرد و چه برگشت هور

الفرق بین الکون والفساد والحرکة ان الکون والفساد
هو حرکة الجوهر من صورة الی صورة اخری والحرکة الاعراض
من الصور الارضیة الی المائیة والی الهوائیة والهوائیة
الی النائیة وبالعکس والحرکة هو الحرکة الی اخر الجهة
الی الحرارة او بالعکس والی کیف ان الکون هو الحرکة
فی الصور والحرکة الحرکة فی الکیف

الحرکة ای صدفه من تحریک لا
لملائمته تلک القوة او الدلیل
فالاول تحریک بالطبع والثانی
بالقسر

قال الامام فی شرح الاشارات
اهرا دبا دم نفکت النطفة
وبالخشة درجات سفرتک
وبا خراج الدم من الجثة
عنه بتناول البر
الخطاک نفکت
عن تلک الدرجات
عنه الشفاهنا
الی الشهوات

مطلع میرداماد عنه الرحمه

جاهت صدر الرفعت باج از کفن
دادت بفضل تو خراج الفلک طول
در مشتبه تحقیق نیاید چنین تو
تیمیز ز کریان طبیعت بدرنی

بهای خانه داری با بهاکن
اگر کنی با بهای
هوا داری دنیا دانی رها کن
ای ازل

دانی شیء عجیبی فی محکم
نشی دجاریة فی لطم عصفور

صنام باصطلاح المهیین عبارتست از عنوان تبکه
حاکی باشد از جمیع جهات وجودیه شیء
موارد اطلاق صورت شیء است اول بمعنی نفسیه است
مطلقا خواه مقارن قوه باشد یا نباشد وصورت
بمعنی است که بر عقول مجرده که از قوه و استعداد
خالیند مقول میشود وبا بمعنی است که حکما عقل اول را صورة
الصور میگویند وهم بمعنی امور ذهنیه است چنانکه
گویند الاشیاء فی الذهن صور وفی الخارج اعیان
سیم بمعنی شکل است چنانکه عامه ناس نیز این معنی
اطلاق میکنند چهارم بمعنی امتداد للشرط از اشیاء
وللاشیاء هر است که عبارت از صورت جسم طبیعی است
پنجم بمعنی مبدا آثار خاصه است در اجسام که عبارت
از صورت نوعیه است ششم فعلیت است که مقارن
قوه باشد

قال مولانا امیر المؤمنین ع توحیده
تمییزه عن خلقه وحکم التمییز بینونة صفة
لا بینونة عزلة

روی محمد بن جمهور الاحسائی عن مولانا
امیر المؤمنین ع انه قال ان لله شرابا
لاولیائه اذا شربوا سکروا واذا سکروا
طربوا واذا طربوا طابوا واذا طابوا
رابوا واذا رابوا خضعوا واذا خضعوا
وجدوا واذا وجدوا وصلوا واذا
وصلوا الصلوا واذا الصلوا
تصلوا لا فرق بینهم وبین حبیبهم

واعلم ان المؤلة قائلون بنفی الصفات
فی الواجب تعالی وهم هذا یلزم التعطیل
وسلموا فی الوجود وهم یقولون بان
الله تعالی لیس له صفات علمیة ذاتیة تمنعه
یظهر منه اثر الصفات کالحدید المحمی
فانه حدید لیس الا لکن یظهر منه
اثر الحرارة ای الاحراق

الفلسفة فی اللغة الیونانیة التشبه بحضرت
واجب الوجود فی العلم والعمل بقدر الطاقة
البشریة لتحصیل السعادة الابدیة تسمی به لان
البحث عن هذا العلم یورث التشبه بالجواهر
الاولی من حیث العلم والکمال

Shawāriq al-ilham
Lāhijī

بسم الله الرحمن الرحيم
هذا
كتاب شوارق
الالهام لمولانا الكرام
فخر الفضلاء المحققين مولانا عبد الرزاق اللاهيجي
في شرح تجريد الكلام من
مصنفات سلطان الحكماء
والمتكلمين نصير
الملة والدين محمد بن
محمد الطوسي اعلى الله مقامه في عليين

هو
العزيز
هذا كتاب
شوارق الالهام
في شرح تجريد
الكلام
م

به نثق بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين لا نحصي ثناء عليه

ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وانت خير الفاتحين الحمد لله الذي هدانا
لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدينا الله والصلوة على من اكمل رسالته صلى اختار
وختم نبوته اصطفاه والتسليم لمن اثره على امته لوصيه وارتضاه ولسائر اوصيائه الهام
بنوره وهداه فيقول العبد الراجي ويتاب ربه الملتجي عبد الرزاق ابن علي ابن الحسين اللاهيجي
تجاوز الله عن سيئاتهم انه كان خاتم المحققين افضل الحكماء والمتكلمين سلطان العالمين
في العالمين نصير الملة والدين محمد ابن محمد الطوسي اعلى الله مقامه في عليين قد كان
منفردا فيما بين ارباب الشريعة وشركاء الصناعة بتحقيق قلما سبقه فيه احد من الشايعين
وتدقيق لم يتفق مثله لواحد من اللاحقين كذلك التجريد من مصنفاته ممتاز من بين الكتب المؤلفة
في الفن باشياء قد خلت عنها مصنفات الاولين ولم تحتو بما بدا لها صحائف الاخرين من جودة
تقرير للمسائل وجازة تقرير للدلائل وغاية تجريد للعقائد ونهاية تهذيب للاصول عن الزوائد
ضبط ضابط للاوابد الفوائد وربط رابط على شوارد العوائد مع اشارات هادية الى الحقائق
وتنبيهات منبهة على الدقائق ولوامع كاشفة عن المقاصد وتلويحات لا يخفى الى المواقف المراصد
وكنوز تحقيقات تشير الى المطالب العالية ورموز تدقيقات تنبئ عن ملخص الحكمة المتعالية

28100

بسم الله الرحمن الرحيم

تعبيرات على طوالع اسرار المطالب كالنثار الفاظها هي مطالع لانوار التحصيل وتقريرات
يلوح عن مجملها تفصيل المفصل وتعبيرات من فاز بمغزاها فاز بالنقد المحصل وبالجملة ذلك
الكتاب مع ماله من الشان اجل كما قيل من ان يصيد الا عن مثل هذا المحقق العظيم الشان ولقد
جلالة ذلك التصنيف دواعي جميع اصحاب الكمال الى الاشتغال به وصرفت الهمم كافتهم الى
الخوض في مطالب بعضها يتصيد تاليف لعله تقرب منه او لينبه بلاينه وبعضها باقتحام تكلف
في تفسير الفاظه وشرح معانيه وبعضها بتعليق متعلقات يفصح عن معانيه ولعمري كم
اوجلهم بنا دون من مكان بعيد ولم يهتد الى تغري ما ربه حد منهم من قديم او جديد وان
هذا التصنيف لقليل البضاعة وذلك القاصر الباع في الصناعة لطالها يجول في بنيته ويجلد
على سر بنيه ان يشرحه من مظانه وما خذه التي يسره الله تعالى بمنه وفضله للاطلاع عليها شرحا
من غير ان يلتفت الى كثير فما قيل او يقع تعديلا او جرحا الى ان نوكد ذلك العزم بتكرر الالتماس
صدر لسان الحال الطالبين وتواتر اقتباس ظهر من ضمير استعداد المستعدين وانضاف الى
ذلك العزم تاكيد اخ من ابناء الزمان يظن بي شانه وتصديق مؤمن من آل فرعون يكتم
ايمانه فاخذت في ذلك وشرعت خائضا سلوك اضيق المسالك مع علمي باني قد استهدفت
نفسي لرماة المجون واستعرضت ذاتي دون اسنة الطعون ولكن على الله في كل الامور
اتكالي واليه كلتي في جميع احوالي ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم وهو يهدي من يشاء الى
صراط مستقيم وسميته بشوارق الالهام في شرح تجريد الكلام وقبل اقامتي في المقصود
فلا بد من مقدمة في تعريف علم الكلام وبيان موضوعه وغايته ومرتبته فانه كالواجب
تقديم هذه الاربعة في كل علم ليكون طالبه على بصيرة في طلبه حيث يتصوره بتعريفه الرسمي
فيحيط على مسائله اجمالا بخلاف ما اذا تصوره بغيره فانه وان كان طالبه بكمية لكنه لا يكون
بصيرة فيه ويتميز في نظره العلم المطلوب اذ تتمايز الموضوعات تتمايز العلوم وليمكنه الشروع
الاختياري فيه ولا يبطل سعيه ويزداد رغبته وليعرف قدره بنوفي حقه نفعها مطالب
اربع الاول في تعريفه فاقول قال صاحب المواقف الكلام علم يقتدر معه على اثبات العقائد
بايراد الحجج ودفع الشبه فالمراد علم باموري كما حمل عليه شارح المواقف ليكون المراد من العلم
نفس المسائل او التصديق ويجوز المراد الملكة الحاصلة من ممارسة المسائل كما اشار اليه
ذلك المحمل شارح المقاصد حيث نقل تعريف المواقف ثم لا حاجة الى تقدير امور ثم قال شارح

في شرح هذا التعريف اراد بالعلم معناه الاعم والتصديق مطلقا ليتناول ادراك المخطئ في العقائد
ودلائلها وبنى بصنعه الاقتدار على القدرة التامة وبالحلال المعتبر على المصاحبة لدائمة
فينطبق التعريف على العقائد مع ما يتوقف عليه اثباتها من الادلة ورد الشبه لان تلك القدرة
على ذلك الاثبات انما يصاحب هذا العلم دون العلم بالقوانين التي يستفاد منها صور الادلة فقط
ودون العلم الحدي الذي يتوسل به الى حفظ اي وضع براد اذ ليس فيه اقتدار تام على ذلك
وان سلم فلا اختصاص له باثبات هذه العقائد والمتبادر من هذا الحد ما له نوع اختصاص
ودون علم النحو المجامع لعلم الكلام مثلا اذ ليس يترتب عليه تلك القدرة دائما على جميع المقاصد
بل لا مدخل له في ذلك الترتيب العادي اصلا واختار يقتدر على يثبت لان الاثبات بالفعل غير
لازم واختار معه على به مع شيوع استعمالهما في انتفاء السببية الحقيقية المتبادر من الباء
ههنا يعني كما هو مذهب الاشعري في اختيار اثبات العقائد على تحصيلها اشعارا بان ثمرة علم الكلام
اثباتها على الغير وان العقائد يجب ان تؤخذ من الشرع لتعتقدها وان كانت مما يستقل فيه
العقل واقول لا يخفى ما فيه اذ مجرد الاخذ تقليد غير معتبر كيف ومن العقائد ما يتوقف
ثبوت الشرع عليه بل الاولى ان يقول اعتقاد بالعقائد الحاصلة من الادلة الكلامية من حيث
هي كلامية كما سيأتي بل ان ثمرتها الا الاثبات على الغير قال شارح المقاصد معنى اثبات العقائد
تحصيلها واكتسابها بحيث يحصل المرتقي من التقليد الى التحقيق واورد عليه شارح المواقف
انه يلزم منه ان يكون العلم بالعقائد خارجا عن الكلام ثمرة له ولا شك في بطلانه والمراد
العقائد ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل فان الاحكام المأخوذة من الشرع قسمان منها
اعتقادية صرفة ويسمى اصلية وعقائد وقد دون الكلام لحفظها وعملية المقصود بالذات منها
هو العمل وان كان الاعتقاد بها ايضا مقصودا كقولنا الصلوة واجبة ومندوبة ويسمى فرعية و
قد دون لها علم الفقه والمراد بالدينية المنسوب الى دين محمد صلى الله عليه وآله وسلم
صوابا كان ذلك الاعتقاد المنسوب او خطأ فان الخصم مع كونه مخطئا لا يخرج من علمنا الكلام
المراد من الحجج والشبه ما هي كذلك في نفس الامر بل بحسب زعم المتصدي للاثبات وهو اعني ما يراد
الحجج الى اخره متعلق بالاثبات اي يكون الاثبات بهذا الطريق لا بطريق اخر كالمعجزة فخرج علم
النبي صلعم وعلوم المعصومين عليهم السلام بل علم الله تعالى وعلوم الملائكة ايضا وقال شارح
المقاصد الاحكام المنسوبة الى الشرع منها ما يتعلق بالعمل ويسمى فرعية وعملية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد

واعتقادات وكانت الاوايل من العلماء يبركة صحبة النبي صلعم وقرب العهد بزمانها وسماع الاخبار
ومشاهدة الاثار مع قلة الوقايع والاختلافات وسهولة المراجعة الى الثقات مستغنين عن تدوين
الاحكام وترتيبها ابوابا وفصولا وتكثير المسايل فروعا واصولا الى ان ظهر اختلاف الاراء والميل
الى البدع والاهواء وكثرة الفتاوى والواقعات ومست الحاجة فيها الى زيادة نظر والثقات فاخذ
ارباب النظر والاستدلال في استنباط الاحكام وبذلوا جهدهم في تحقيق عقايد الاسلام واقبلوا
على تمهيد اصولها وقوانينها وتلخيص حججها وبراهينها وتدوين المسايل بادلتها والشبه باجوبتها وسموا
العلم بها فقها وخصوا الاعتقاديات باسم الفقه الاكبر والاكثرون خصوا العمليات باسم الفقه و
الاعتقاديات بعلم التوحيد والصفات تسمية باشهر اجزائه واشرفها وبعلم الكلام لان مباحثه كانت
متصدية بقولهم في الكلام في كذا وكذا ولان اشهر الاختلافات فيه كانت في مسئلة كلام الله تعالى انه
قديم او حادث ولانه يؤثر قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات كالمنطق في الفلسفيات ولانه اكثر
فيه الكلام مع المخالفين والرد عليهم ما لم يكثر وافي غيره ولانه بقوة ادلته كانه صار هو الكلام دون
ما عداه كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام واعتبروا في ادلتها اليقين لانه لا عبرة بالظن
في الاعتقاديات بل في العمليات فظهر انه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة من ادلتها
اليقينية وهذا معنى العقايد الدينية اي المنسوبة الى دين محمد صلعم سواء توقف على الشرع ام لا
كلام المخالف وصار قولنا هو العلم بالعقايد الدينية عن ادلتها اليقينية مناسبا لقولهم في
الفقه انه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية وموافقا لما نقل عن بعض عظماء
الملة ان الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها وان ما يتعلق منها بالاعتقاديات هو الفقه الاكبر و
العلم بغير الشرعيات وبالشرعيات الفرعية وعلم الله تعالى وعلم الرسول صلعم بالاعتقاديات وكذا
اعتقاد المقلد عند من يسميه علما ودخل علم علماء الصحابة بذلك فانه كلام وان لم يكن يسمى في ذلك
الزمان بهذا الاسم كما ان علمهم بالفرعيات فقه وان لم يكن ثم هذا التدوين والترتيب وذلك
كان متعلقا بجميع العقايد بقدر الطاقة البشرية مكتسبا من النظر في الادلة اليقينية انتهى كلام
شرح المقاصد وقال في شرحه للعقايد النسفية بعد ما ذكر قريبا مما نقلناه وهذا هو كلام لقدماء
ومعظم خلافنا مع الفرق الاسلامية خصوصا المعتزلة لانهم اول من فرقة استنوا قواعد الخلاف
لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة في باب العقايد وذلك لان رئيسهم واصل بن
عطا اعتزل عن مجلس الحسن البصري يقرر ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وتثبت المنزلة بين المنزلتين

فقال الحسن اعتزل عنا فسموا المعتزلة وهم سموا انفسهم اصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب
ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى ونفي الصفات القديمة عنه تعالى ثم انهم توغلوا في علم
الكلام وتشبثوا باذيال الفلاسفة في كثير من الاصول وشاع مذهبهم فيما بين الناس الى ان خالف
الشيخ ابو الحسن الاشعري مع استاذه ابي علي الجبائي في مسئلة ذكرها شارح العقائد وانا اطوي ذكره
لعدم الحاجة اليها ههنا وسنذكرها انشاء الله تعالى في موضع يليق بها ولحق بما عند فيها فترك الاشعري
مذهبه واشتغل هو ومن تابعه بابطال راي المعتزلة واثبات ما ورد به السنة وجرى عليه الجماعة ثم لما
نقلت الفلسفة الى العربية وخاض فيه الاسلاميون حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه
الشريعة فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة ليتحققوا مقاصدهم فيتمكنوا من ابطالها وهلم جرا الى الان خوض
فيه معظم الطبيعيات والالهيات وخاضوا في الرياضيات حتى يكاد لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتماله
على السمعيات وهذا هو كلام المتاخرين اشعر كلام شارح العقائد هو صريح في ان مخالفة المعتزلة
مع اهل السنة المسمين بالاشاعرة انما هو في ظاهر السنة وقد صرح في كلامه الاول ان المعتبر
فيما يتعلق بالاعتقاديات انما هو اليقين دون الظن ولا شك في ان الظن لا يفيد الا فمخالفة
اليقين لا يكون بدعة بل صوابا فتسميتكم اياهم اهل البدع والاهواء خطا وغفلة عن الدين
بل جمودهم على الظواهر المخالفة للمعلوم في كثير من المسائل الاعتقادية بدعة وهو لان المعلوم
من الدين بحيث لا يشك فيه احد ناويل كثير من الظواهر لمخالفتها ما في العقول فيكون منعه مخالفا
لما هو ثابت في الدين بل هو اجتنب من البدعة لان البدعة هو القول بما لا يكون في الدين لا هو ولا
نقيضه وهذا قول بخلاف ما هو ثابت في الدين وظهر ايضا من كلامه ان خلط الكلام بالفلسفة
المعتزلة انما هو لاستمدادهم من الفلسفة في مطالبهم وخلط الاشاعرة انما هو لابطال قواعد الفلسفة
وهذا صريح في ان عداوة الفلسفة انما شاعت في اهل الاسلام من الاشاعرة لا من المعتزلة فضلا
عن الامامية كيف والاكثر ان الاصول الثابتة عند الامامية عن ائمتهم المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين
مطابقا لما هو الثابت من اساطين الفلاسفة ومنقد منهم ومبني على قواعد الفلسفة الحقة كما لا يخفى
على المحققين وينبغي ان يعلم ان موافقة الامامية ماخوذة مع المعتزلة في اكثر الاصول الكلامية
انما هو لاستمداد المعتزلة من الفلسفة لا لان اصول الامامية ماخوذة من علوم المعتزلة بل اصولهم
انما اخذت من ائمتهم وهم صلوات الله عليهم يمنعون اصحابهم من الكلام الا ما يكون ماخوذا
منهم عليهم السلام جميع ذلك ظاهر لمن مارس اصول الامامية رضوان الله عليهم هذا واعلم ان

فتسميتهم م

ان

في كشف المرضي وان موضوعه عبارة عن المقدمين

ان كلا من التعريفين المذكورين يصلح لكل واحد من كلامي القدماء والمتاخرين ولا تفاوت بين الكلام
في ذلك ثم الفرق بين التعريفين هو ان تلخيص مقتضى تعريف المقاصد علم الكلام انما هو نفس العلم
العقائد الدينية مثل علمنا بان الله تعالى واحد وانه قادر عالم الى غير ذلك واما ما يذكر في الكتب
الكلامية من مسائل الجواهر والاعراض وامثال ذلك مما يتوقف عليه العلم بنفس العقائد فليس من
علم الكلام بخلاف تعريف المواقف فان مقتضاه ان يكون نفس العلم بالعقائد جزءا من علم الكلام لانه
مدخل في الاثبات على الغير لا مح فلا يتوهم كونه خارجا من الكلام ثم اقول الاولى ان يقال الكلام
نظرية يقتدر بها على اثبات العقائد الدينية المطلب الثاني في موضوعه اعلم اولا ان موضوع
كل علم هو ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية اي العوارض التي تعرض لذاته او لامر يساويه لا ما يعرضه
لامر اعم او اخص فالتعجب والضحك مثلا عرضان ذاتيان للانسان وغريبان للحيوان لان عروضهما
له انما هو لاجل الانسان الذي هو اخص منه والحس المشترك والحركة الارادية بالعكس من ذلك اعني
انهما ذاتيان للحيوان وغريبان للانسان لان عروضهما له انما هو لاجل الحيوان الذي هو اعم منه
ولا يجب كون العرض الذاتي مساويا لما هو عرض ذاتي له بل قد يكون اخص منه وكالاستقامة والانحناء
للخط كما صرح الشيخ الرئيس بان جميع الفصول الذاتية اعراض ذاتية للجنس كالناطق والصاهل للحيوان
مع كونهما اخص منه والمعتبر في ذلك عروضه للمعروض من حيث ذاته من غير نظر الى ان يتوقف
عروضه له على ان يصير نوعا معينا او لا يعرضه ذلك العارض ثانيا كالتعجب بالنسبة الى الحيوان
فانه لا يعرض الحيوان الا بعد صيرورته انسانا وان كان المعروض بعروض ذلك العارض يصير
نوعا معينا كالناطق للحيوان فهو عرض ذاتي له لان عروضه له لا يتوقف على صيرورته نوعا
معينا بل يصير بذلك نوعا معينا ثم انه قد اشرنا الى وجوب تقديم معرفة الموضوع في كل
علم والمراد منها التصديق بموضوعية الموضوع بمعنى ان الشيء الفلاني موضوع لهذا العلم
وهو مفاد هلية المركبة واما هلية البسيطة اعني التصديق بان الموضوع موجود فقد
عدوها جزءا من العلم وعللوا ذلك بان ما لم يعلم ثبوته كيف يطلب ثبوت شيء له لكن
اثبات ذلك التصديق وبيانه لا يمكن من ذلك العلم بل يجب ان يكون اما بديهيا كالموجود
بما هو موجود الذي هو موضوع للفلسفة الاولى واما مبينا في علم اخر كالعدد للحساب
والمقدار للهندسة المبين وجودهما في الفلسفة الاولى واما تصور ذات الموضوع فهو من مبادي
التصورية للعلم وانما لم يجعلوا التصديق بموضوعية الموضوع بهلية البسيطة اذ فيه من المبادي

في بيان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات
وجهة وحدة مسائلها

للعلم لان المراد من المبادي التصديقية المقدمات التي يتألف منها قياسات العلم وانما يجعلوا
هلية المركبة اعني التصديق بموضوعية الموضوع من الاجزاء لانه انما يتحقق بعد كمال العلم فهو
بثمراته اشبه منه باجزائه مثلا اذا قلنا العدد موضوع علم الحساب لانه انما ينظر في اعراضه الذاتية
لم يتحقق ذلك الا بعد الاحاطة بعلم الحساب فكان التصديق بالموضوعية اجمالا من سوابق العلم
وتحقيقا من لواحقه واما مفهوم الموضوع اعني ما يبحث في العلم عن عوارضه الذاتية فانما هو في
صناعة البرهان من المنطق وانما جعلوا التصديق بموضوعية الموضوع من مقدمات الشروع في العلم لانهم
اتفقوا على ان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات فناسب تصدير العلم ببيان الموضوع افادة لما به يتميز
بحسب الذات بعد ما افاده التعريف التميز بحسب المفهوم وايضا في معرفة جهة الوحدة للكثرة المطلوب
احاطة بها اجمالا بحيث اذا قصد تحصيل لم ينصرف الطلب عما هو منها الى ما ليس منها ولا شك ان
جهة الوحدة مسائل العلم اولا وبالذات هو الموضوع اذ به اشتراكها وبه اتحادها وتحقيق المقام على
نحو يتضمن بيان كلا الامرين اعني كون تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات وكون جهة وحدة
المسائل اولا وبالذات هو الموضوع انهم لما حاولوا الاشياء بقدر الطاقة البشرية على ما هو المراد
بالحكمة وضعوا لحقائقها انواعا واجناسا وعبروا عنها كالانسان والحيوان والموجود وشرعوا من كل
بحثوا عن احوالها المختلفة واثبتوا لها بالادلة فحصلت لهم قضايا كسبية محمولاتها اعراض
الحقائق سموها بالمسائل وجعلوا كل طائفة منها يرجع الى واحدة من تلك الاشياء بان يكون موضوعا
موضوعا بنفسه او جزءا له او نوعا منه او عرضا ذاتيا له علما خاصا يفرد بالتدوين والتسمية و
التعليم نظرا الى ما لتلك الطائفة على كثرتها واختلافها محمولاتها من الاتحاد من جهة الموضوع
اي الاشتراك فيه على الوجه المذكور ثم انه قد يتحد من جهات اخرى كالمنفعة والغاية ونحوهما
يؤخذ لها من بعض تلك الجهات ما يفيد تصورها اجمالا ومن حيث ان لها وحدة فيكون حد العلم
ان دل على حقيقته مثلا اعني ذلك المركب الاعتباري كما يقال هو علم يبحث فيه عن كذا وعلم يقوا على
كذا والا فرسما كما يقال هو علم يقتدر على كذا او يخبر عن كذا او يكون آلة لكذا فظهر ان الموضوع جهة
وحدة مسائل العلم الواحد نظرا الى ذاتها وان عرضت لها جهات اخر كالتعريف والغاية والمنفعة
لكون هذا علما وذاك علما آخر سواء انه يبحث عن احوال شيء وذلك عن احوال شيء آخر مغاير
بالذات او بالاعتبار فلا يكون تمايز العلوم في نفسها وبالنظر الى ذواتها الا بحسب الموضوع وانما
يتميز عند الطالب بما لها من التعريفات والغايات ونحوهما ولهذا جعلوا تمايز العلوم وتناسبها

من كل وجه فالعلمان متباينان على الاطلاق وان كان اعم منه فالعلمان متداخلان وان كان
موضوعهما شيئا واحدا بالذات متغايرا بالاعتبار او شيئين متشاركين في جنس او غيره فا
العلمان متشابهان على تفاصيل ذكرت في موضعها وبالجملة فقد اطبقوا على امتناع ان يكون
واحد متغايرا بالاعتبار موضوعا لعلمين من غير اعتبار تغاير بان يؤخذ في احدهما مطلقا وفي الآخر
مقيدا او يأخذ في كل منهما مقيدا بقيد آخر وامتناع ان يكون موضوع علم واحد شيئين من غير
اعتبار اتحادهما في جنس واحد او غاية او غيرهما اذ لا معنى لاتحاد العلم واختلافه بدون ذلك
والضابط انه اذا كان البحث عن اشياء متكثرة بالذات فان كان البحث عنها في جهة اشتراكها في امر
ذاتي او عرضي فالعلم واحد وان كان البحث لا من جهة اشتراكها بل يكون عن كل منها من جهة مختصة فالعلم متعدد
سواء كانت تلك الاشياء مشتركة في ذاتي او عرضي مخصوص كالعدد والمقدار المشتركين في الكم المتصل
والهندسة او لا واذا كان البحث عن شيء واحد بالذات فان كان البحث عن جهتين متغايرتين فالعلم متكثر
والا فواحد سواء كان لذلك الشيء الواحد جهات متغايرة او لا لان العلم يختلف باختلاف المعلوم
اعني المسائل وهي كما تختلف باختلاف الموضوع فكذا تختلف باختلاف المحمول فلم يجعل هذا وجه
التمايز بان يكون البحث عن بعض من الاعراض الذاتية علما وعن بعض آخر علما آخر مع اتحاد الموضوع
على ان هذا اقرب بناء على كون الموضوع بمنزلة المادة وهي مأخذ للجنس والاعراض الذاتية بمنزلة
الصورة وهي مأخذ للفصل الذي به كمال التمايز لانا نقول ح لا ينضبط امر الاتحاد والاختلاف
ويكون العلم علوما جمة ضرورة اشتماله على انواع جمة من الاعراض الذاتية والغلط انما نشأ من عدم
تفرقة بين العلم بمعنى الصناعة اعني جميع المباحث المتعلقة بموضوع ما وبين العلم بمعنى حصول
صورة الشيء ولو اريد هذا لكان كل مسئلة علما على حدة وايضا مبنى الاتحاد والاختلاف
ما يتبعه من التباين والتناسب والتداخل يجب ان يكون امرا معينا بينا او مبينا وذلك هو الموضوع
اذ لا ضبط للاعراض الذاتية فلا حصر بل لكل واحد ان يثبت ما استطاع وانما يتبين تحققها في
العلم بقسر لهذا كانت حدودها في صناعة العلم حدودا رسمية ربما يصير بعد ثباتها حدودا
حقيقية واما حيث المادة والصورة فكاذب لان كلا من الموضوع والمحمول جزء مادي من القضية
وانما الصوري هو الحكم على ان الكلام ليس في المسئلة بل في المركب الاعتباري الذي هو العلم بمعنى
الصناعة ولا خفاء في ان المسائل مادة له ويرجع الصورة الى جهة الاتحاد اذ بها يصير المسائل
تلك الصناعة المخصوصة اذا عرفت ذلك فاعلم ان المتقدمين من علماء الكلام جعلوا كتابا

الجزء

الكلام جعلوا موضوع الكلام الموجود بما هو موجود لرجوع مباحثه اليه قالوا ان المتكلم ينظر في
اعم الاشياء وهو الموجود فيقسمه الى قديم ومحدث والمحدث الى جوهر وعرض والعرض الى ما يتحقق
فيه الحق كالعلم والقدرة والى ما لا يشترط فيه الحق كالطعم واللون وتقسيم الجوهر الى الحيوان
والنبات والجماد ويبين ان اختلافها بالانواع او بالاعراض وينظر في القديم فيبين انه لا يتجزى
ولا يتركب وانه لا يتميز عن المحدث بصفة يجب له بها مزية يمتنع عليه واحكام يجوز في حقه من
غير وجوب وامتناع ويبين ان اصل الفعل جائز عليه وان العالم فعله الجائز فيفتقر لجوازه الى
محدث وانه قادر على بعث الرسل وعلى تعريف صدقهم بالمعجزات وان هذا واضح بنتهى تصرف
العقل ويأخذ في التلقي من النبي صلعم الثابت عنده صدقه لقبول ما يقوله من الله تعالى في امر المبدء
والمعاد ثم لما كان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات عاقبة والموجود ههنا بحيثية كونه متعلقا للمباحث
الجارية على قانون الاسلام اي الطريقة المعهودة المسماة بالدين والملة والقواعد المعلومة قطعا
من الكتاب والسنة مثل كون الواحد موجدا للكثير وكون الملك نازلا من السماء وكون العالم مسبوقا
بالعدم وفانيا بعد الوجود الى غير ذلك من القواعد التي يقطع بها الاسلام دون الفلسفة
يتميز الكلام عن الالهي بهذا الاعتبار اقول وهذا الاعتبار هو الذي اخرج الادلة الكلامية
من البرهان الى الجدل فان امثال هذه احكام ظاهرية مقبولة ليست بقطعية غير محتملة للتاويل
سيما فيما يتعلق باحوال المبدء والامور الغائبة عنا بل الظاهر ان اكثرها تمثيلات للحقائق وتنبيهات
على الدقائق لا ينبغي الوقوف على ظواهرها والجمود على مبادرها فان من ذلك قد تولد
التشبيه والتجسيم فيما بينهم كما في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وكما في الحديث الذي يرويه انكم سترون ربكم يوم القيمة كما ترون القمر ليلة البدر الى غير ذلك نعم كان الاصوب ان لا يقع
الاستكشاف عنها والكلام فيها بل كان ينبغي الايمان بحقائقها على حد ما يفهمونه على تفاوت
عقولهم ومراتب افهامهم كما كان في الصدر الاول فلما وقع الاستكشاف وحدث الكلام وشاع
الاختلافات فالواجب ان يصار الى مقتضى العقول الصريحة والاراء الصحيحة ويرجع الى قوانين
النظر والاستدلال الى البرهان اليقيني المبتني على المقدمات البرهانية القطعية العقلية لا
لمن اراد الترقي من حضيض التقليد الى ذروة التحصيل وان ادى الى ترك الظواهر ورد بعض المبادي
لاستقلال العقل في احوال المبدء وسائر العقليات بخلاف ما يتعلق بالعمليات والامور التي
لا يستقل مجرد العقل فيها وهذا ما وعدناك في صدر المقدمة من ان الاعتماد على الدلائل الكلامية

الكلامية من حيث هي كلامية غير مجد في تحصيل العقائد الدينية بل حدها انما هو حفظ العقائد
اجمالا على العقول القاصرة الغير القادرة على البلوغ الى درجة اليقين التفصيلي والتحقيق التحصيلي
هذا ثم انه اعترض في المواقف على كون موضوع الكلام هو الموجود بما هو موجود بانه قد يبحث في
الكلام عن احوال المعدوم والحال وعن احوال امور لا يتوقف تلك الاحوال على كون تلك الامور
موجودة في الخارج سواء كانت موجودة فيه ام لا كالنظر والدليل فيؤخذ النظر الصحيح بقيد
العلم لا والدليل وحده لا لنا كذا فان هذه كلها مسائل كلامية ولا يعتبر فيها وجود موضوعاتها في
الخارج ولا يجوز ان يؤخذ الموجود اعم من الذهني والخارجي لنعم الكلام لان المتكلمين لا يقولون بالوجود
الذهني وبان على المتنبي قانون الاسلام ما هو الحق من المسائل الكلامية اذ المسائل الباطلة خارجة عن قانون
الاسلام قطعا فان زعم القائل بهذا القول ان الكلام هو لمسائل الحقة دون الباطلة يدعي كون مسائله
حقة على قانون الاسلام واجاب في شرح المقاصد عن الاول بانا لا نسلم كون هذه المباحث من مسائل
الكلام بل مباحث النظر والدليل من مباديه وبحث المعدوم واستحالة التسلسل ونفي الهيولى وهل
امثال ذلك من المسائل قطعا لانا نقول هي راجعة الى احوال الموجود بانه هل يعاد بعد العدم و
يتسلسل الى غير النهاية وهل يتركب الجسم من الهيولى والصورة ولو سلم انها من المسائل فكثير من المتكلمين
يقولون بالوجود الذهني فعندهم يصح جعل الموجود من حيث هو اعم من الخارجي والذهني موضوعا
للكلام ومن لم يقل بالوجود الذهني فعليه العدول من الموجود الى المعلوم كما سيأتي ومن الثاني بان
المراد بقانون الاسلام اصول مأخوذة من الكتاب والسنة والاجماع والمعقول الذي لا يخالفها
وبالجملة فحاصله ان يحافظ في جميع المباحث على القواعد الشرعية ولا يخالف القطعيات منها
على مقتضى نظر العقول القاصرة على ما هو قانون الفلسفة لا ان يكون جميع المسائل حقة في نفس
الامر منتسبة الى الاسلام بالتحقيق قال شارح المواقف ولقائل ان يقول ان لم يجعل حيثية كون
البحث على قانون الاسلام قيدا للموضوع لم يتوقف تمايز العلوم على تمايز الموضوعات وهو باطل
لما مر وان جعلت قيدا له امتنع ان تلك الحيثية لا مدخل لها في عروض المحمولات لموضوعاتها
وذهب بعضهم كالقاضي الارموي من المتأخرين الى ان موضوع الكلام ذات الله تعالى لانه يبحث
عن صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا ككيفية صدور العالم عنه بالاختيار
وحدوث العالم وخلق الاعمال وكيفية نظام العالم بالبحث عن النبوات وما يتبعها او بامر الآخرة
كبحث المعاد وسائر السمعيات فيكون الكلام هو العلم الباحث عن احوال الصانع من صفاته الثبوتية

قوله لا يقولون بالوجود الذهني هذا انما
انما يدفع كلام الغزالي اذا لم يقل بالوجود
الذهني واما اذا كان قائلا به وضعا
موضوع الكلام المعلوم انما فلا يدفع
من اخذ العلوم للعالم الذي يعم الوجود
وجوده الحقيقي وتبعه وجوده الخيالي
اعني وجود الخيال وكذا
هذه الوجودات وتعاد بعضها
جسمانية ايضا وكذا المعدوم
الذهني فيندرج تحت الوجود
وموجود تحت قوله بعد هذا بيع
والحال من لواحق مسائل الوجود
وتنعيم الكلام
نوضيحا للمقصود وتكميلا للتعريف
للمتمام لا يبقى يجب اعادة المعدوم

قوله فلا يتميز علم الكلام
عما ليس بعلم الكلام
كيف وكل من صاحبي
المسائل الحقة والباطلة

قوله فعندهم يصح جعل الموجود من حيث
هو اعم من الوجود الخارجي والوجود
الذهني اعم من الوجود الخارجي و
الوجود التصوري يصح على
جميع المذاهب فان المتكلمين لا
ينكرون تصور الاشياء بل ينكرون
ان تصور الشيء هو وجوده و
حصوله في الذهن ويفسرون التصور
بحصول اضافة بين العالم والمعلوم
موجبة لعالمية العالم ومعلومية
المعلوم او صفة ذات مذكورة
فيتأمل فيه جيدا لعله يحصل الاصح

والسلبية افعاله المتعلقة بامر الآخرة والدنيا وتبعه صاحب الصحائف الا انه زاد فجعل الموضوع
ذات الله تعالى من حيث هي وذوات الممكنات من حيث انها تحتاج الى الله تعالى وجهة الوحدة هي
الوجود وكان هو العلم الباحث عن احوال الصانع واحوال الممكنات من حيث انها تحتاج الى الله تعالى
على قانون الاسلام فان قيل لو كان الموضوع ذات الله تعالى وحده او مع ذوات الممكنات من حيث
الاستناد اليه لما وقع البحث في المسائل الا عن احوالها واللازم باطل لان كثيرا من مباحث الامور العامة
والجواهر والاعراض يبحث عن احوال الممكنات لا من حيث استنادها الى الواجب يجاب بانه يجوز
ان يكون ذلك على سبيل الاستطراد قصدا الى تكميل الصناعة بان يذكر مع المطلب ما له نوع تعلق
من اللواحق والفروع والمقابلات وما اشبه ذلك كمباحث المعدوم والحال واقسام المهية و
الحركات والسكنات والاجسام او على سبيل الحكاية كالكلام المخالف قصدا الى تزييفه كبحث العلل
والمعلولات والآثار العلوية والجواهر المجردة او على سبيل المبدئية بان يتوقف عليه بعض المسائل فيذكر
لتحقيق المقصود بان لا يتوقف بيانه على ما لا يبين كاشتراك الوجود واستحالة التسلسل وجواز
كون الشيء فاعلا وقابلا وامكان الخلاء وشاهي الابعاد واما ما سوى ذلك فيكون من فضول
الكلام بقصد تكثير المباحث كما اشتهر بين المتاخرين من خلط كثير من مسائل الطبيعي والرياضي با
الكلام فان قيل لا يجوز ان يكون للكلام مبادي يفتقر الى البيان وتثبت بالبرهان لان مبادي العلم
انما يتبين في علم اعلى منه وليس يعتبر في العلوم الشرعية ما هو اعلى منه بل لكل جزء بالنسبة
اليه ويتوقف بالاخرة عليه مبادية لا يكون الا بينة بنفسها يجاب بان ما يبين من العلم الشرعي مبادي
لا يجب ان يكون علما اعلى منه ولا ان يكون علما شرعيا للاطباق على ان علم الاصول يستمد من العربية
ويبين فيها بعض مباديه قال شارح المقاصد ان المفهوم من شرح الصحائف ان ليس معنى
البحث عن احوال الممكنات من جهة استنادها الى الله تعالى فانه قال ان احوال الممكنات التي
يبحث عنها في الكلام احوال مخصوصة معلومة يحكم بتعرضها عن تاثير قدرة الله تعالى وذلك انما يكون
لحاجتها فيكون عروضها للممكنات ناشيا من جهة حاجتها اليه هذا ثم ان القوم قد اطلقوا هذا المذهب
اعني كون موضوع الكلام ذات الله وحده او مع ذوات الممكنات من جهة الاستناد اليه بانه لو كان
كذلك لما كان اثباته من مطالب الكلام لان موضوع العلم لا يبين فيه على علم اعلى الى ان ينتهي الى ما هو موضوعه
بين الثبوت كالموجود وذلك لان حقيقة العلم اثبات الاعراض الذاتية للشيء على ما هو معنى الهلية المركبة
ولا خفاء في انها بعد الهلية البسيطة لان ما لا يعلم ثبوته لا يعلم ثبوت شيء له لكن لا نزاع في ان اثبات

من الكلام صح

الواجب بمعنى اقامة البرهان على وجوده من اعلى مراتب مطالب علم الكلام ثم كونه مبدأ للممكنات
بالاختيار او الايجاب بلا واسطة في الكل او بواسطة في بعض بحيث امر منه والقول بان اثباته انما هو
من مسائل الالهي دون الكلام ظاهر الفساد والا لكان هو احد العلوم الاسلامية بل رئيسها
ورأسها واجاب عنه بعضهم بانه جاز ههنا اثبات الموضوع في العلم لوجهين الاول ان الوجود
من اعراضه الذاتية لكونه واجب الوجود بخلاف سائر العلوم فان الوجود انما يلحق بموضوعاتها
لامر مباين والثاني انه لا علم شرعي فوقه يبين فيه موضوعه فلا بد من بيانه فيه وقال شارح المقاصد
وفيه نظر اما اولا فلانه ليس من شرط العرض الذاتي ان لا يكون معلولا للغير بل ان لا يكون
لحوقه للشيء بتوسط لحوقه لامر خارج عنه غير مساو للاتفاق على كون الصحة والمرض عرضا
ذاتيا للانسان والحركة والسكون للجسم والاستقامة والانحناء للخط الى غير ذلك واما ثانيا
فلانه يلزم ان لا يكون بيان وجود شيء من الممكنات مسئلة من العلوم فلا يصح ان موضوع العلم
انما يبين وجوده في علم اعلى واما ثالثا فلان قولهم موضوع العلم لا يبين فيه بعد تقريره انه لا يثبت
في العلم غير الاعراض الذاتية للموضوع يكون لغوا من الكلام لان ما وجود عرض ذاتي يبين فيه
وما لا يبين فيه ليس بعرض ذاتي واما رابعا فلانه لا يبقى قولهم لكل علم موضوع ومبادئ ومسائل
على عمومه لان معناه التصديق بانية الموضوع وهلية البسيطة وقد صار في علم الكلام من جملة
المسائل واما خامسا فلانه تصاعد العلوم انما هو بتصاعد الموضوعات فلا معنى لكون علم على
من اخر سوى ان موضوعه اعم فينبغي ان يؤخذ موضوع الكلام الموجود المعلوم والا فالالهي اعلى
رتبة منه وان كان اشرف من جهة وقد عرفت ما بين فيه موضوع علم شرعي او مبادئ لا يلزم
ان يكون علما شرعيا بل يكفي كونه يقينيا وعلى وفق الشرع ثم قال فان قيل فقد آل الكلام
الى ان الوجود المخصص لموضوع الصناعة وان كان من اعراضه الذاتية لا يبين فيها لكون نظرها
مقصورا على بيان هلية المركبة بل يكون مسلما في نظرها لكونه بديهيا او مبينا في صناعة اعلى وح يعود
الاشكال بان بيانه هناك لا يكون من الهلية المركبة وموضوع هذا العرض الذاتي لا يكون ما هو مسلم
الوجود قلنا موضوع الصناعة الاعلى اعم وجوده لا يستلزم وجود لاحق فيبين فيها وجود لاحق بان يبين
انقسام الاعم اليه والى غيره وانه يوجد له هذا القسم ويكون ذلك عائدا الى الهلية المركبة
للاعم مثلا يبين في الالهي ان بعض الموجود جسم فيبين وجود الجسم وفي الطبيعي ان بعض الجسم كرة
فيبين وجود الكرة وعلى هذا القياس هذا وذهب اكثر المتاخرين الى ان موضوع علم الكلام هو المعلوم

وحيث

بسم الله الرحمن الرحيم

حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية لما انه يبحث عن احوال الصانع من القدم والوحدة والقدرة
والارادة وغيرها واحوال الجسم والعرض من الحدوث والافتقار والتركيب من الاجزاء وقبول الانفكاك
ونحو ذلك مما هي عقيدة الاسلام اصلا ووسيلة اليها وكل هذا بحث عن احوال المعلوم وهو كالموجود
بين الهلية والشمول لموضوعات سائر العلوم الاسلامية فيكون الكلام فوق الكل الا انه اولى
على الموجود ليصح على رأي من لا يقول بالوجود الذهني ولا نفس العلم بحصول الصورة في العقل ويرى
مباحث المعدوم والخاص من مسائل الكلام لا يقال ان اريد بالمعلوم مفهومه فاكثر محمولات المسائل
اخص منه فلا يكون ايضا عرضا ذاتيا مبحوثا عنه ما لم يقيد بما يجعله مسايا له كما حققنا في موضعه
لانا نقول قد حققنا هناك ايضا بان العرض الذاتي يجوز ان يكون اخص من معروضه كما ذكرنا ثم
ان شارح المواقف ورد على كون المعلوم موضوعا للكلام مثل اورده على كون الموجود موضوعا
له وهو ان الحيثية وان كان بحث المتكلم عن قدرته تعد لاثبات عقيدة دينية اقول مطلقا
من المذاهب الثلثة لا يخرج عن خدشة فالصواب ان لا يفرق بين الكلام والالهي بحسب الموضوع
بل يجب ان يجعل موضوع كلا العلمين الموجود بما هو موجود فان الحيثية المعلومة ايضا لا مدخل
في عروض محمولات مسائل الكلام بموضوعاتها ويجعل الفرق بينهما من حيث قانون البحث
بحسب المبادي التي تؤخذ منها الادلة والقياسات فان مبادي الادلة الكلامية في الكلام يجب
ان يكون على قانون يطابق ما ثبت من ظواهر الشريعة بخلاف المبادي العلم الالهي فانها لا
يعتبر فيها مطابقة ظواهر الشرع بل المطابقة القوانين العقلية الصرفة سواء طابقت الظواهر
ام لا فان طابقت فذاك والا فيأولون الظواهر الى ما يطابق قوانين العقول فهذا هو الفرق بين
الكلام والالهي فاما حديث تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات فلا يجب مراعاته بين العلوم
الشرعية والعلوم الفلسفية معا بل يكفي في اعتبار اطرادها في كل منهما على حدة بان يكون تمايز
العلوم الشرعية فيما بينها بحسب تمايز موضوعاتها وكذا يكون تمايز العلوم الفلسفية فيما بينها
بحسب تمايز موضوعاتها لا ان يكون تمايز العلم الشرعي عن العلم الفلسفي ايضا بحسب تمايز الموضوع
المطلب الثاني في بيان فائدة علم الكلام قالوا انما وجب تقديم فائدة العلم دفعا للعبث فان الطالب
ان لم يعتقد فيه فائدة اصلا لم يتصور منه الشروع فيه بالضرورة وان اعتقد فيه غير ما هو فائدته
امكنه الشروع فيه الا انه لا يترتب عليه ما اعتقده بل ما هو فائدته وربما لم يتكن موافقة لغرضه
فيعد سعيه في تحصيله عبثا وايضا ان ذياد الرغبة من حيث كانت مهمة له فيوفيه حقه من الجد

والاجتهاد وهي امور الاول بالنظر الى الطالب في قوته النظرية وهو الذي في حضيض التعليم
الى ذروة الايقان قال الله تعالى يرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات
العلماء بالذكر مع اندراجهم في المؤمنين رفعا لمنزلتهم الثاني بالنظر الى تكميل الغير وهو ارشاد
المسترشدين بايضاح المحجة لهم الى عقائد الدين والزام المعاندين باقامة البرهان والحجة عليهم
ربما يجره الى الاذعان والاسترشاد الثالث بالنسبة الى اصول الاسلام وهو حفظ عقائد
الدين عن ان يتزلزل بها شبه المبطلين الرابع بالنظر الى فروع الاسلام الشرعية وهو ان يبني عليه ما عداه
من العلوم الشرعية فانه اساسها واليه يؤول اخذها واقتباسها لانه ما لم يثبت وجود صانع عالم قادر
مكلف مرسل الرسل ومنزل الكتب لم يتصور علم تفسير وحديث ولا علم فقه واصول الخامس انه للطالب في
قوته العملية وهو صحة النية والاعتقاد ويرجى قبول الاعمال وترتب الثواب عليه وغاية ذلك
كله هي الفوز بسعادة الدارين فان هذا الفوز مطلوب لذاته فهو منتهى الاغراض وغاية الغايات
المطلب الرابع في مرتبة علم الكلام وشرفه قالوا وانما وجب تقديمها ليعرف قدره ورتبته
بين العلوم فيسعى بقدره من اكتسابه ويعتني بحسبه في اقتنائه ولما كان كما علمت موضوعه اعم
الامور واعلاها وغايته اشرف الغايات واحدها ودلائله يقينية يحكم بصحة مقدماتها
صريح العقل وقد تاييدت بالنقل وهي اي شهادة العقل بصحتها مع تاييدها بالنقل هي الغاية
في الوثاقة وهذه هي جهات شرف العلم لا تعدوها فهو اشرف العلوم بحسب جهات الشرف كلها
وهذا ما اردنا ايراده في المقدمة فلنختم في شرح الكتاب قال المصنف اعلى الله مقامه ٥٥
بسم الله الرحمن الرحيم اما كلمة شرط قال في الصحاح قولهم اما بالفتح فهو لافتتاح الكلام و
لابد من الفاء في جوابه تقول اما عبد الله فقائم وانما احتيج الى الفاء في جوابه لان فيه تاويل
الجزاء كانك قلت مهما يكن من شيء فعبد الله قائم بعد منصوب على الظرفية لوجود المضاف اليه
قال في الصحاح وبعد نقيض قبل وهما اسمان يكونان ظرفين اذا اضيفا واصلهما الاضافة
حذفت المضاف اليه لعلم المخاطب نيتهما على الضم لعلم انه مبني اذا كان الضم لا يدخلها اعرابا
لانهما لا يصلح وقوعهما موقع الفاعل ولا موقع المبتداء والخبر حمد هو لغة نقيض الذم كا
المدح وهو الثناء الحسن وهو اعم من الشكر اللغوي وهو الثناء على الاحسان وعرفا الوصف بالجميل
على الجميل لقصد التبجيل وهو اعم من الشكر العرفي وهو فعل المنبئ عن تعظيم المنعم لكونه منعما
المغلق اعني ما يقعان بازائه فانه يقبح بازاء الفضائل والفواضل بخلافه حيث يختص وقوعه بازاء

الفواضل واخص بحسب الموارد فانه يقع باللسان وحده وهو بالجنان والاركان ايضا
فالحمد اللغوي اعم مطلقا من الشكر اللغوي والحمد العرفي اعم من وجه من الشكر العرفي والمشهور
كما في شرح المطالع وحاشيته هو العموم والخصوص من وجه بين اللغويين بجعل الشكر
اللغوي هو الفعل المنبئ والعموم مطلقا بين العرفيين لكونهما عامين للموارد كلها حيث لا عبرة
بمجرد القول بدون الاعتقاد والعمل وكون الحمد بازاء النعمة مطلقا وتخصيص الشكر بالنعمة
الواصلة الى الشاكر والتحقيق ما ذكرنا اما الاول فلانه هو المطابق لما صرح ائمة اللغة و
اما الثاني فلان المعتبر في الحمد هو عدم مخالفة الاعتقاد والعمل لما يصدر من اللسان فكل
منهما شرط لكون ما من اللسان حمدا وليس بجزء له ولا بجزء منه واما في الشكر فكل منهما على ما ذكرنا
فرد منه وهو لا يضر وقد يعرف بصرف العبد جميع ما اعطاه الله الى ما اعطاه الله لاجله
وح يكون كل منهما جزء منه وكذا تخصيص الشكر بالنعمة الواصلة انما على هذا التعريف
واجب الوجود اي لذاته فانه المتبادر عند الاطلاق وهو اخص صفاته تعالى اذ لا يصدق
على شيء من الممكنات بخلاف سائر صفاته وانما حذف الموصوف للتعيين وللاشارة الى كون
صفاته عين ذاته فيحصل براعتان والى انه لا يمكن تصورها ذاته بكنهها بل بوجهها وهو الصفات
وهو اخصها كما عرفت فيحصل براعة ثالثة بالتنبيه الى الفن فانه من مطالبه دون الكتاب اذ
ليس مذكورا فيه واما لزوم توهم التكرار لو ذكره لكونه بمنزلة الموصوف لاختصاصه به
فانما يتم لو لم يصدق على شيء اصلا وليس الا ادعاء فيرجع الى ما ذكرنا اولا وانما لم يعرفه
لانه لم يقدر الموصوف بل وضعه موضعه وقدره غير معرف مثل الله والاله
الوجود على نعمائه بتخصيص النعماء التي من الفواضل مع الحمد الذي يعمها والفضائل اشارة الى
ان حمدنا على ما وصل الينا من نعمه لا يمكن ان يقع بازاء غيرها فلا يكون الا شكرا والصلوة
هي لغة الدعاء واذا اسند الى الله تعالى فالمراد الرحمة قال في الصحاح الصلو الدعاء من
الله الرحمة وفي القاموس الصلو الدعاء والرحمة والاستغفار وحسن الثناء من الله على
رسوله وقيل هي من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن الناس الدعاء وهي تستعمل بعلى مط
قال الله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا
تسليما على سيد اصله على فعيل من ساد قومه يسودهم سيادة وسودا وسيدودة فهو سيد وعند
البصريين اصله فيعل كذا في الصحاح نبيائه جمع نبي واصله نبيء بالهمزة على فعيل من

من النبأ بمعنى الخبر لانه انباء من الله تع او نبي بدون الهمزة على فعيل بمعنى مفعول من النبوة بمعنى
ارتفع من الارض اي شرف على سائر الخلق وكل ذلك في الصحاح وهو عني سيدنا نبينا هو
نبينا محمد ابن عبد الله صلى الله عليه وآله وسلم لكونه خاتمهم بالنص من الله تع المستلزم للفضل
عليهم ولاجماع الامة على ذلك ولكونه سيد البشر كما اشتهر في الخبر فيكون سيد
الانبياء ايضا ولذلك ترك الموصوف لتعينه بذلك الوصف كما في القرينة السابقة وما قد يوجد في بعض
النسخ ههنا في القرينة السابقة من التصريح بذكر الموصوف فليس بمعتمد وعلى حرف جر لا اسم مجرور مضاف
على سيد انبيائه اذ لا وجه وما روي في منع دخوله على الآل فغير معمول جدا او معارض بما يدل
على خلافه اكرم اسم تفضيل من الكرم وهو نقيض اللؤم بالهمزة على فعل بمعنى الدنائة
على سيد احبائه جمع حبيب على فعيل بمعنى محبوب او محب على ما في القاموس والانسب ههنا
هو الاول والمراد بالاحباء اما اصحابه خاصة واما جميع امته والضمير راجع الى سيد انبيائه ولا يأبى
تفكيك الضمير في مثل هذا المقام لظهور المقصود ولا معنى لرجوعه الى واجب الوجود واسم
التفضيل المضاف قد يراد به الزيادة على جميع ما عدا مطلقا وبالمعنى الاول يجوز ان يقصد بالمفرد
فيريد عليا عليه السلام اكتفاء بما هو الاصل ويصح ان يكون المتعدد فيريد الائمة عليهم
السلام الاثني عشر الذين هم المرادون بآل النبي صلعم وعترته صلعم وهذا هو الاظهر في وجه صحة
ارادة زيادة كل واحد منهم على ما عدا المجموع او زيادة كل واحد منهم على مجموع ما عدا ان يكون
المراد من الاكرمية نفي الاكرمية من العين فلا ينافي مساواة البعض او يكون المراد الاكرمية في وقت
وهو وقت امامته كل منهم وانما لم يحمل على الاكرمية في الجملة اعني من بعض الوجوه ليصح في المتعدد لانه
ليس من مذهبنا في الائمة عليهم السلام ثم انه ترك الموصوف في هذه القرينة ايضا للتعين باعتقاد فهاذا
اسم لتفضيل اذا اضيف قد يراد بهذا وقد يراد بهذا واما التفضيل بمعنى الزيادة في الجملة فلم يرد قط بهذا
ثم ان المحشين المحققين قد طول الجدال وكثر المقال في ذلك بما لا يقتضي منه الا العجب وما ذكرنا هو حق
هذا المقام وما زاد عليه فهو هذر من الكلام فاني جواب اما مجيب الى ما سئلت اي سئلته من
سئلة الشيء لا من سئلة عن الشيء من تحرير هو التقرير المبدت الخالي عن الاملال والاخلال
مسائل الكلام اي مقاصد الكلام ومطالبه يسمى كل مطلب مسئلة لانه سئل عنه وقد عرفت
تعريف الكلام والفرق بينه وبين الحكمة في اللغة العقد على الشيء بالقلب وفي العرف التصديق
الجازم وفي العرف الشرعي الحكم الشرعي العملي المتعلق بالعمل كما عرفت في المقدمة وهو المراد ههنا

نكت جمع نكتة وهي في اللغة ما نكتة من الارض بقضيب ونحوه استعير لكل معنى دقيق مسائل
الاجتهاد واراد بها ما يتعلق بالاعتقادات من المباحث النظرية المختلفة فيها التي يحتاج صاحبها
الحق فيها الى زيادة سعي فالمراد من الاجتهاد هو المعنى اللغوي كما انه اراد بالاعتقادات
التي هي المتفق عليها بما قادني الدليل بحسب قوانين الكلام اليه وقوي اعتمادي بحسب هذه
القوانين عليه والله اسئل العصمة عن الزلل والطغيان والسداد في التقرير والبيان وان يجعله
عطف على المفعول الثاني لاسئل ذخرا ليوم المعاد وسميته بتجريد العقائد لاشتماله على عقائد
الاسلام المحققة عليها ورتبته على ستة مقاصد لان البحث في علم الكلام اما عن نفس العقائد
اعني التوحيد والنبوة والامامة والمعاد فان التوحيد مشتمل على العدل ايضا وهي اربعة واما
ما يتوقف اثباتها عليه وهو احوال الممكن المنحصر في الجوهر والعرض وجميع ذلك يتوقف على الامور
العامة فمجموع مقاصد علم الكلام منحصر في ستة مقاصد المقصد الاول في الامور العامة والثاني
في الجواهر والاعراض والثالث في اثبات الصانع وصفاته والرابع في النبوة والخامس في الامامة
والسادس في المعاد ووجه الترتيب ان ما يتوقف عليه الكل وهو باب امور العامة واحوال
الجوهر والعرض على التوحيد لتوقفه عليها وهو على النبوة لتوقفها عليه وهي على الامامة
لتوقفها عليها وهي على المعاد لان المراد هو المعاد الجسماني والعقل لا يستقل فيه بل يحتاج الى تعريف
من الله تعالى والمعرف هو النبي صلعم والامام وفي شرح القديم لما كان علم الكلام باحثا عن المعاد
وما يتعلق به من الجنة والنار والصراط والميزان والثواب والعقاب وذلك يتوقف على النبوة و
الامامة وهما يتوقفان على اثبات الصانع وصفاته وهو ما يتوقف على المحدث الذي هو الجوهر
والعرض وجميع ذلك يتوقف على الامور العامة لا جرم رتبته على ستة مقاصد وفي شرح القوشجي
لما كان المقصد الاقصى والمطلب الاعلى في علم الكلام هو العلم باحوال المبدء والمعاد واحوال
المعاد مما لا يستقل باثباتها العقل بل يحتاج فيه الى السماع من النبي بالاتفاق والامام ايضا
عند بعض وما يستقل به العقل انما يستنبط من البحث عن احوال الممكن المنقسم الى الجوهر والعرض
اما بامور عامة او غيرها لا جرم رتب المصنف كتابه على ستة مقاصد مما ذكرنا اولى منهما لانه يلزم
منهما ان لا يكون المقصود بالذات من الكلام منحصرا في واحد او اثنين مع ما في الاخيرين
من جعل الامور العامة بحثا عن الجوهر والعرض المقصد الاول في الامور العامة قال صاحب المواقف
اي ما لا يختص بقسم من الاقسام الموجودة التي هي الواجب والجوهر والعرض يعني اعم من ان يكون

ونكت جمع نكتة وهي في اللغة ما تنكته من الارض بقضيب او نحوه لتنظر اكل واحد منها
شاملا لجميع الموجودات كالوجود والعلية وكذا الوحدة فان كل موجود وان كان كثيرا له وحدة
ما باعتبار او يكون شاملا للاثنين منها كالامكان الخاص والحدوث والوجوب بالغير والكثرة
والمعلولية فان جميعها مشتركة بين الجوهر والعرض وقال شارح المقاصد جلد فرادا لعامة هو انه
لما كان البحث عن احوال الموجود وقد انقسم الى الواجب والجوهر والعرض واختص كل منها باحوال
تعرف في بابه احتيج الى باب لمعرفة الاحوال المشتركة بين الثلثة كالوجود والوحدة والاثنين فقط
كالحدوث والكثرة قال وبهذا يظهر ان المراد بالموجودات في قولهم الامور العامة ما يعم اكثر
الموجودات هو الاقسام الثلثة التي هي الواجب والجوهر والعرض لا افراده التي لا يستقل حصرها وتعيين
الاكثر منها ثم قال ولا خفاء في ان المقصود بالنظر ما يتعلق به غرض علمي ويترتب عليه مقصود اصلي
من الفن ولا يكون له ذكر في احد المقاصد بالاصالة والا فكثير من الامور الشاملة مما لا بد
عنه في الباب كالكمية والكيفية واضافة المعلومية والمقدورية وسائر مباحث كليات الخمس
الحد والرسم والوضع والحمل بل عامة المعقولات الثانية اقول في هذا الكلام جواب عما اورد المحقق
الدواني على تعريف المواقف بقوله ولقائل ان يقول فيدخل فيه الكم المطلق فانه يوجد في الجوهر
والعرض وكذا الجوهر والقدرة والعلم والارادة والسمع والبصر فانها يوجد في الجوهر والواجب
فليتدبر ثم قال فان قلت قد يبحث عما لا يشمل الموجود اصلا كالامتناع والعدم وعما يختص الواجب
فقط كالوجوب والقدم قلنا لما كان البحث مقصورا على احوال الموجود كان بحث العدم والامتناع
بالعرض لكونهما في مقابلة الوجود والامكان وبحث الوجوب والقدم من جهة كونهما من اقسام
الوجوب والقدم اعني ضرورة الوجود بالذات او بالغير وعدم المسبوقية بالعدم وهما من الامور
الشاملة اما الوجوب فظاهر واما القدم فعلى راي الفلاسفة حيث يقولون بقدم المجردات و
الحركة والزمان وغيرهما من الجواهر والاعراض ونظر الكلام فيه من جهة النفي لا الاثبات
كبحث الحال عند من ينفيه ثم قال وقد يفسر الامور العامة بما يعم اكثر الموجودات والمعدوم
يشمل العدم والامتناع انتهى ثم ان كلامه يتضمن انهم عرفوا الامور العامة بما يعم اكثر الموجودات
وهذا التعريف في الظاهر غير جامع لعدم شموله لما هو شامل لجميع الموجودات والمشهور هو
انها ما يعم جميع الموجودات او اكثرها وهذا هو التعريف الجامع والجواب ان الشمول لاكثر الموجودات
لا ينافي الشمول لجميعها فيصدق على الشامل لجميع الموجودات انه شامل لاكثرها والتقييد

بالاكثر اما لاخراج ما يختص بواحد من اقسام الموجودات فلا يضر الشمول للجميع قيل هي الشاملة
لجميع الموجودات اما على الاطلاق او على سبيل التقابل ولما كان هذا صادقا على الاحوال المختصة
ايضا اذ يصدق على كل منها مع انه مقابله شامل لجميع الموجودات زاد بعضهم ويتعلق بكل من
المتقابلين غرض علمي وقد يبدل في هذا التعريف لفظ الموجودات بالمفهومات لئلا يصير البحث
عن العدم والامتناع استطراديا ولا حاجة اليه لان العدم بمعنى رفع الوجود سواء كان عدميا
او سلبيا من احوال الموجود ومشترك بين الجوهر والعرض وكذا الامتناع اذا اريد به ما بالغير او
المطلق الشامل له وليس المراد من احوال ما يختص الموجود والا لخرج الامكان والماهية ولا يجب ان
يراد بها ما لا ينافي الوجود ليلزم كون بعض المباحث استطراديا ولا ان يراد بالعدم رفع وجود
المطلق او الذهني ثم ان المحقق الدواني اورد على هذا التعريف انه ان اراد بالمقابلة في قوله
مع ما يقابلها المعنى الاصطلاحي المنحصر في الاقسام الاربعة فالامكان والوجوب ليسا من تلك
الاقسام ضرورة ان احدهما سلب الضرورة والاخر الضرورة في الطرف الاخر الموافق و
مقابل كل منهما بهذا المعنى اللاوجوب واللاامكان او ضرورة الطرفين وسلب ضرورة طرفي
الموافق لا يتعلق به غرض علمي وان اراد مطلق المباينة والمنافات فالاحوال المختصة بالاخذ
بكل من الثلثة مع الاحوال المختصة بالاخيرين يشمل جميع الموجودات ويتعلق بجميعها الغرض
العلمي فانها من مقاصد الفن اقول والجواب عنه ايضا يستفاد مما نقلنا من شرح المقاصد
وهو ان المعتبر ان يتعلق به غرض علمي ولا يكون ذكره بالاصالة في احد المقاصد اي في الابحاث
الخاصة فيختار مطلق المباينة ويخرج الاحوال المختصة التي قد تعلق بها غرض علمي بسبب
كونها مما لا يتعلق غرض علمي بالاستقراء ويجاب عنه ايضا بان المراد بالتقابل ما يذكر في مقابله
ويجعل قرينا له في عنوان الفصل كما يقال في القدم والحدوث وفي العلة والمعلول الى غير ذلك وفيه
فصول ثلثة لانحصار الامور المبحوث عنها التي تعلق بها غرض علمي بالاستقراء في الوجود واحواله
واحوالها وفي الماهية واحوالها وفي المركب من الماهية والوجود او العدم واحواله وهو العلة والمعلول الفصل
الاول في الوجود والعدم وفيه مسائل كثيرة الاولى في بداهة الوجود وقد اختلفوا فيها فقيل انه بديهي
التصور فلا يجوز ان يعرف الا تعريفا لفظيا وعليه المحققون وقيل انه كسبي وقيل لا يتصور اصلا
لا بداهة ولا كسبا واختلفوا ايضا في ان الحكم ببداهته بديهي او كسبي والحق انه بديهي وهو مختار
المص واختلفوا ايضا في ان الحكم ببداهته بديهي او كسبي والحق انه بديهي وهو مختار المصنف

المتن واكثر المحققين قال شارح المقاصد الحق ان تصور الوجود بديهي وان هذا الحكم ايضا بديهي
يقطع به كل عاقل ما التفت اليه وان لم يمارس طرق الاكتساب حتى ذهب جمهور الحكماء الى انه لا شيء
اعرف من الوجود وعولوا على الاستقراء وهو كاف في هذا المطلب لان العقل اذا لم يجد في متعقولاته ما هو اعرف
منه بل ما هو في مرتبته يثبت انه اوضح الاشياء عند العقل هذا ومع ذلك فقد عرف جماعة
من المتكلمين والحكماء الوجود فمرادهم به ليس الا التعريف اللفظي فان المعنى الواضح قد يعرف من حيث
انه مدلول لفظ دون لفظ فالصحيح ارادوا ولا ان يبين ان مراد المحققين من الحكماء والمتكلمين من
تعريف الوجود لا يمكن ان يكون تعريفا حقيقيا والا لزم الدور لكونه تعريفا بالمرادف بخلاف
ما اذا كان المراد تعريفا لفظيا فانه ليس الغرض منه افادة ماهية المعرف ليكون حصول تصوره
الغير الحاصل موقوفا على حصول تصور المعرف المشتمل على ما يرادفه فيلزم توقف الشيء على نفسه
ليظهر ان مرادهم من هذه التعريفات هو التعريف اللفظي فقال وتحديدهما اي الوجود والعدم
بالثابت العين والمنفي العين وهذا للمتكلمين اي تحديد الوجود والعدم كما هو الظاهر بالثابت العين
وتحديد العدم بالمنفي العين قال شارح المقاصد قد يتكلف لعدم صدق الثابت العين على
الوجود بان المراد الثابت عينه اي نفسه من حيث هي لا باعتبار امر اخر بخلاف الموجود فانه ثابت
من حيث اتصافه بالوجود والثابت اعم من ان يكون ثابتا لنفسه وهو الوجود او بالوجود وهو الموجود ثم
قال وانت خبير بانه لا دلالة للفظ عينه على هذا المعنى ولا يعقل من الثابت الا ما له الثبوت وهو معنى
الموجود اقول نعم الثابت كذلك بحسب اللغة لكن بحسب العرف اعم كما ذكره الموجه وسيأتي ما يؤيده
لعمري هذا توجيه لطيف سيما اذا كان التعريف لغرض تعريفا لفظيا ثم قال وكون هذه التعريفات
للوجود والعدم هو ظاهر كلام التجريد والمباحث المشرقية وفي كلام المتقدمين ان الموجود هو الثابت
العين والمعدوم هو المنفي العين فكان زيادة لفظ العين لدفع توهم ان يراد الثابت لشيء او المنفي
لشيء فان ذلك معنى المجعول وفي كلام الفارابي ان الوجود امكان الفعل والانفعال هذا وقال
شارح القديم وقول المص رحمه الله وتحديدهما بالثابت العين والمنفي العين مسلك اي مختار
اذ الوجود والعدم لم يعرفا بهما بل الموجود والمعدوم عرفا بهما واما الوجود والعدم فيعرفان بثبوت العين
ونفي العين ثم قال ويمكن ان يقال لما كان الوجود والعدم مسايا للموجود والمعدوم في المعرفة
الجهالة عند من عرف معنى صيغة المفعول كان بطلان صيغة تعريف الموجود والمعدوم بما ذكر دالا
على بطلان تعريف الوجود والعدم بثبوت العين ونفي العين فلذلك لم يتحاش عن ذلك

واورد فی محل التعریف الوجود والعدم تعریف الموجود والمعدوم افادة لهذا المعنی انتهی اقول وهذا
مراد من عند عنهما مفهوم الموجود یشتمل علی شیئین مفهوم الوجود ومفهوم صیغة المفعول لکن
مفهوم صیغ المشتقات معلوم لکل من یعرف اللغة فاذا علم مفهوم الوجود علم مفهوم الموجود
اذا جهل جهل فلو احتاج الموجود الی التعریف کان ذلک لاحتیاج الوجود الیه فتعریف الموجود بالثابت
العین تعریف فی الحقیقة للوجود بثبوت العین لانه المحتاج الی التعریف وکذا تعریفه بما یمکن ان
یخبر عنه تعریف له بثبوت الخبر له بالامکان وکما ان تعریف الوجود المذکور ص بجا دور فقوله و
تحدیدهما ای تحدید الوجود والعدم بالثابت العین ای بما علم منه تحدیده له انتهی وحاصلهما ان
المشتق من حیث هو مشتق من هذا المفهوم الی التعریف لیس الا لاحتیاج هذا المفهوم الی التعریف و
الا فصیغة المشتق معلوم لغة فلا یرد علیه انه یجوز تعریف الناطق بالضاحک ولا یجوز تعریف
النطق بالضحک فلا یکون تعریف کل مشتق بمشتق تعریفا فی الحقیقة لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق
وذلک لانه لا یجوز تعریف الناطق من حیث هو ناطق اعنی من حیث هو مشتق من النطق بالضاحک
بالضرورة هذا ووجه ایضا بارجاع الضمیر الی الموجود والمعدوم لدلالة الوجود والعدم علیهما او
لانهما اطلقا علیهما تسامحا باطلاق المشتق منه علی المشتق کما اشرنا الیه او الذی یمکن ان یخبر عنه
ونقیضه ای الذی لا یمکن ان یخبر عنه او بغیر ذلک مثل قولهم الموجود هو الذی یکون فاعلا او منفعلا
او الذی ینقسم الی الفاعل والمنفعل او ما ینقسم الی الحادث والقدیم والمعدوم ما لا یکون فاعلا ولا
منفعلا او ما لا ینقسم الی الفاعل والمنفعل او ما لا ینقسم الی الحادث والقدیم وهذه التعریفات
للحکماء یشتمل علی دور وظاهر قال شارح المقاصد ذلک لا یعقل معنی الذی ثبت والذی یمکن ان یخبر
نحو ذلک الا بعد تعقل معنی الحصول فی الاعیان والاذهان ثم قال وقد تقرر الدور بان الموصوف
المقید لهذه الصفات اعنی الذی ثبت والذی یمکن ان یخبر والذی ینقسم هو الوجود لا غیر اذ غیره
اما الموجود او المعدوم او العدم ولا شیء منها یصدق علی الوجود انتهی هذا فی تعریفات الوجود
واما تعریفات العدم فیوجه بازائه اذ لا یعقل معنی الذی ینفی والذی لا یمکن ونحو ذلک الا بعد تعقل
مثل معنی الانتفاء ولعل هذا هو مراد الشارح القدیم حیث قال اذ کل من المعرفات الثلثة تعریف
الموجود وکذا کل من التعریفات الثلثة للعدم تعریف بالمعدوم وعلی هذا یکون المراد من قوله دور
ظاهر ای غیر مضمر کما صرح به الشارح القدیم بقوله وهو الدور بمرتبة واحدة واما الشارح
الجدید فقال اما اشتماله التحدید الاول فظاهر لان الثبوت مرادف للوجود وکذا النفی للعدم و

اما الثانی

واما الثاني فلان الامكان قد اخذ في كل من حدي الوجود والعدم وهو عبارة عن سلب الضرورة
عن طرفي الوجود والعدم واما الثالث فلانه قد اخذ الكون في تعريف الوجود المراد فله وسلب
الكون في تعريف العدم المراد فله وعلى هذا يكون المراد من قوله ظاهر اي غير خفي لا غير مضمر
فان الدور في بعضها مضمر واورد المحقق الدواني عليه ان المواد الثلث لا ينحصر في الوجود بل
يتحقق في كل محمول نسب الى الموضوع فامكان الاخبار عنه عبارة عن سلب الضرورة عن الامكان
عنه وعدمه لا يتم معنى كل قضية يرجع الى ثبوت المحمول للموضوع او سلب ثبوته عنه فامكان الاخبار
عنه يرجع الى سلب ضرورة ثبوت الاخبار عنه وعدم ثبوته له لانا نقول الثبوت معنى رابطي
وجود الشيء في نفسه وعلى تقدير ان يكون المطلق الشامل له وللنسبي يكون تعريفا بما يصدق هو عليه
ولا استحالة فيه لانه لا شرطين مشهورين وهما كون العام ذاتيا للخاص وكون الخاص معلوما بالكنه
وكلاهما ممنوع في صورة النزاع وان الكون المأخوذ في التعريف امر نسبي بمعنى ثبوت الشيء على
ما هو الظاهر فان هما من الترادف لا يتم قول المصنف بعد ذلك واذا حمل الوجود او جعل رابطة
يدل على ان المعرف مطلق الكون الشامل للنسبي لانا نقول للمعرف ان يقول بعد تسليم ان للوجود معنى
شاملا للقسمين انما عرفت الوجود في نفسه وعلى تقدير ان يكون المعرف مطلق الوجود الشامل للنسبي
فلا ترادف ايضا بل يكون تعريفا للشيء بما يصدق هو عليه ولا يلزم فساده كما مر وانه على تقدير ان
الناطق فالاولى ان يقال يكون العدم سلب الكون لا يكون بينهما ترادف للتفاوت بالاجمال و
التفصيل كما بين الانسان والحيوان الناطق فالاولى ان يقال العدم مرادف لسلب الكون للوجود فاذا
العدم مضافا الى الوجود كان سلب الكون مرادفا له والمراد ههنا عدم الوجود بقرينة المقابلة والشهرة بل
المراد تعريف اللفظ اي لما كانت الحدود المذكورة على تقدير كونها حدودا حقيقية مشتملة على الدور
فزاد هؤلاء المحققين من الحكماء والمتكلمين هو تعريف اللفظي هو تبديل لفظ بلفظ اعرف عند
السامع لا التعريف الحقيقي اذ لا شيء اعرف من الوجود حتى يجعل معرفا حقيقيا له فكيف يمكنهم التصدي
التصدي للتعريف الحقيقي لما لا اعرف منه وهم عقلاء محققون وكل عاقل اذا راجع عقله يجد انه لا اعرف
عند من الوجود كما قال الشيخ في الشفاء ان الموجود والضروري معانيها ترتسم في النفس ارتساما اوليا
ليس ذلك الارتسام مما يحتاج الى ان يحلب باشياء اعرف منها فانه كما ان في باب التصديق مبادي اولية
يقع التصديق بها بذاتها وبغيرها بسببها اذا لم تخطر بالبال او لم يفهم اللفظ الدال عليها لم يمكن التوصل
الى معرفتها بها وان لم يكن التعريف الذي يحاول باخطارها بالبال او تفهيم ما يدل عليها

من اللفظ تعريفا محاذيا لا لافادة علم ليس في الغريزة بل منبها على تفهيم ما يريده القائل وربما كان
ذلك باشياء هي في انفسها اخفى كما في التصورات اشياء هي مبادي التصورات فهي متصورة بذواتها
واذا اريد ان يدل عليها لم يكن ذلك في الحقيقة تعريفا لمجهول بل تنبيها واخطارا بالبال باسم ومعلا
وربما كانت في نفسها اخفى منه لكنها لخصوصية بها يكون اظهر دلالة فاذا استعملت تلك العلامة تنبهت النفس
على ذلك المعنى بالبال من حيث انه المراد لا غيره ولو كان كل تصور قبله لذهب الامر الى غير النهاية او
لدار واولى الاشياء بان يكون متصورة لانفسها الاشياء العامة للامور العامة كلها كالموجود
والشيء والواحد وغيرها ولهذا ليس يمكن ان يبين شيء منها ببيان لا دور فيه البتة و
ببيان شيء اعرف منها ولذلك من حاول ان يقول فيها شيئا وقع في اضطراب لكن يقول ان حقيقة
الموجود ان يكون فاعلا او منفعلا وهذان من اقسام الموجود والموجود اعرف من الفاعل والمنفعل
وجمهور الناس يتصورون حقيقة الموجود ولا يعرفون البتة يجب ان يكون فاعلا او منفعلا وانا الى
هذه الغاية لم يتضح لي ذلك الا بقياس فكيف حال من يروم ان يعرف الشيء الظاهر بصفة له يحتاج
الى بيان حتى يثبت وجودها له وكذلك قول من قال ان الشيء هو الذي يصح عنه الخبر فان يصح اخفى
من الشيء والخبر اخفى عن الشيء فكيف يكون هذا تعريفا للشيء وانما يعرف الصحة ويعرف الخبر بعد
ان يستعمل في بيان كل واحد منها انه شيء او انه امر او انه ما او انه الذي وجميع هذه كالمرادفات
لاسم الشيء فكيف يصح ان يعرف الشيء تعريفا حقيقيا بما لا يعرف الا به نعم وربما كان في ذلك وامثاله
تنبيه ما انتهى كلام الشفاء لا يقال ان اراد ان تصور الوجود بوجه يمتاز عن جميع ما عداه بديهي وانه
لا اعرف منه فلا يمكن تعريفه بهذا الوجه فذلك مسلم وان اراد ان تصوره بكنه حقيقته بديهي
فذلك ممنوع بل يمنع كونه متصورا ايضا لانا نقول اردنا ان هذا المفهوم العام الذي هو اعني كونه
مشتركا معنويا بين الموجودات وكونه من الاعتبارات العقلية متصورا بالكنه بديهية اذ لا معنى
اذ لا معنى لكونه امرا ذهنيا الا مفهومه الحاصل في الذهن وليس من الامور الواقعة في الاعيان ليحتمل
كون ما حصل منه في الذهن وجها من وجوهه لا كنهه سؤالا كان لهذا المفهوم العام افراد عارضة للمهيات
او لا اذ على تقدير ان يكون له افراد عارضة للمهيات وكون هذا المفهوم العام عارضا لتلك الافراد وفرض
كون تلك الافراد غير متعلقة بالكنه لانه كنه العارض غير كنه المعروض ثم ان الامام الرازي ذهب
مع اختيار كون الوجود متصورا بالبديهة الى ان الحكم بكونه بديهيا كسبي واستدل عليه
بوجوه الاول ان التصديق بان الوجود والعدم متنافيان لا يصدق على امر بل

بل كل امر اما موجود واما معدوم بديهي مسبوق بتصور الوجود والعدم فهو ولي بالبداهة قال صاحب
المواقف فان قيل ان زعمت ان هذا التصديق بديهي مطلقا اي بجميع اجزائه فمصادرة لان الوجود
من اجزائه وان زعمت ان الحكم بعد تصور الطرفين بديهي لم ينفع لجواز كون تصور الطرفين كسبيا
مع كون الحكم بديهيا قلنا هذا التصديق بديهي مطلقا ولا مصادرة لان بداهته في نفس الامر يتوقف
على بداهة اجزائه في نفس الامر ولكن لا يتوقف العلم ببداهته على العلم ببداهة اجزائه بل يستفاد
ثم اجاب عن هذا الاستدلال بان تصور الطرفين بوجه ما يكفي في هذا التصديق البديهي والنزاع
انما هو في التصور بالكنه وقال شارح المقاصد في الجواب عن الاستدلال انه ان اريد ان هذا
الحكم بديهي بجميع اجزائه ومتعلقاته على ما رآه الامام في التصديق فهو مم بل مصادرة وان
اريد ان نفس الحكم بديهي فهو مسلم لكنه لا يثبت المدعى قال وانما قلنا ممنوع بل مصادرة ولم
نقتصر على احدهما تنبيها على تمام الجواب بدون المصادرة وتحقيقا للزوم المصادرة بان بداهة كل
جزء من اجزاء هذا التصديق جزء من اجزاء بداهة هذا التصديق لانه لا معنى لبداهة هذا التصديق
سوى ان ما يتضمنه من الحكم والطرفين بديهي والعلم بالكل اما نفس العلم بالاجزاء او حاصل به
فبالضرورة يكون العلم بكل جزء سابقا على العلم بالكل تابعا له ممكن الاستفادة منه فيبطل
ما ذكر في المواقف من انا نختار ان هذا التصديق بديهي مطلقا اي بجميع اجزائه ولا مصادرة الى
آخر ما نقلناه منه ثم قال فان قيل قد نعقل المركب من غير ملاحظة الاجزاء على التفصيل قلنا
لو سلم ففي المركب الحقيقي اذ لا معنى لتعقل المركب الاعتباري سوى تعقل الامور المتعددة التي
وضع الاسم بازائها ولو سلم ففي التصور للقطع بانه لا معنى للتصديق ببداهة هذا المركب بجميع
اجزائه سوى التصديق بان هذا الجزء بديهي وذلك كذلك ولو سلم فلا يلزم المصادرة في شيء من الصور
لجواز ان يعلم الدليل مطلقا من غير توقف على العلم بجزئه الذي هو نفس المدعى هذا ثم ان شارح
المواقف اراد دفع هذا الاعتراض فقال في شرحه لكلام المواقف بل يستتبعه بهذه العبارات
مثلا اذا علم ان هذا التصديق حاصل لمن لا يتصور منه كسب كالبله والصبيان علم اجمالا ان كل واحد
من اجزائه بديهي فاذا اريد ان يعلم حال الوجود بخصوصه قيل الوجود جزء من اجزائه هذا التصديق
وكل جزء من اجزائه بديهي فالوجود بديهي فظهر ان العلم بالكلية القائلة بان كل جزء من اجزائه بديهي
~~فالوجود بديهي~~ لا يتوقف على العلم ببداهة جزء معين منه بخصوصه حتى يلزم المصادرة ويؤيده
تعيينه ما قيل من ان العلم بكلية كبرى الشكل الاول لا يتوقف على العلم بالنتيجة فان الحكم على

على زيد من حيث انه فرد من افراد الانسان اجمالا لا عن الحكم عليه باعتبار خصوصيته فان الحكم يختلف
باختلاف العنوان فالاحكام الجارية على خصوصيات افراده موضوع لكلية مندرجة فيها بالقوة فيشتبه
بالكلية عليها حتى يخرج من القوة الى الفعل ثم اذا كان العلم بالكلية مستفادا من العلم بحال كل فرد
بخصوصه لم يمكن الاستدلال بها على حكم الافراد كما اذا علم ان الوجود والعدم والشيء الذي يردد
بينهما كلها بديهية وعلم بذلك ان هذا الصدق بديهي مطلقا لم يصح الاستدلال ببداهته على شيء
منها لانه دور وانتهى كلام شارح المواقف اقول فرق بين نقل الامور المتعددة بعنوان واحد كما في كبرى
الاول وبين نقلها بعنوانات متعددة ولكنها معا وعلى الاجتماع كما في اجزاء القضية الواحدة
ففي الصورة الاولى يمكن ان يستنتج نقل المجموع نقل واحد يستدل به عليه بخلاف الصورة
الثانية ففي كبرى الاول مثل قولنا كل متغير حادث قد نقل كل واحد منها من افراد الموضوع التي
من جملتها العالم بعنوان واحد هو كونه بصفة التغير لا بعنوان واحد مخصوص مثل كونه عالما ولو
كان كل واحد منها منقولا بعنوان مخصوص مثل ان يعد جميع افراد الموضوع فيؤل العالم وهذا وذاك
حادث لم يمكن الاستدلال بهذه الكبرى على ان العالم حادث فظهر ان شارح المواقف في هذا الدفع
مغالط والحق مع شارح المقاصد هذا الثاني من وجوه استدلال الامام على بداهة تصور الوجود
ناهض على من يعترف بان الوجود متصور بالكنه بالاكتساب وبان حصول العلم منحصر في الضرورة والاكتساب
تقريره على ما في شرح المقاصد هو ان الوجود معلوم بحقيقته وحصول العلم اما بالضرورة او الاكتساب
وطريق الاكتساب اما بالحد او الرسم والوجود يمتنع اكتسابه اما بالحد فلانه انما يكون للمركب والوجود ليس
بمركب والا فاجزاؤه اما وجودات او غيرها فان كانت وجودات لزم تقدم الشيء على نفسه ومساواة الجزء
للكل في تمام ماهيته وكلاهما محالان اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الجزء داخل في ماهية الكل وليس
بداخل في نفسه وهذا اللزوم بناء على الوجود المطلق الذي فرض التركيب فيه ليس خارجا عن الوجودات
الخاصة بل اما نفس ماهيتها لتستلزم الثاني او مقوم لها ليلزم الاول والا فيجوز ان يكون الاجزاء
وجودات خاصة هي نفس الماهيات او زائدة عليها والمطلق خارج عنها فلا يلزم شيء من المحالين ولئن لم
تكن الاجزاء وجودات فاما ان يحصل عند اجتماعها امر زائد يكون هو الوجود او لا يحصل فان لم يحصل
كان الوجود محض ما ليس بوجود وهو محال وان حصل لم يكن التركيب في الوجود الذي هو نفس ذلك الزائد
العارض بل في معروضه هف وهذا بناء على ان الظاهر ان يكون الامر الزائد هو الهيئة الاجتماعية العارضة
لتلك الاجزاء فان لم يكن الامر الزائد عارضا للاجزاء فاما ان يكون معروضا لها فيكون التركيب في

المركب في عارضه لا فيه وكذا اذا كانا عارضين لمعروض واحد او معروضين لعارض واحد واما ان
يكون لا عارضا ولا معروضا فلا يكون هناك التركيب لا في الوجود ولا في عارضه ولا في معروضه بل في
امر اجنبي فيكون الخلف المحض واما بالرسم فلما في موضعه من انه انما يفيد بعد العلم باختصاص الخارج
بالمرسوم وهذا متوقف على العلم به هو دور وربما عد امفصلا وهو مح ولو سلم فلا يفيد معرفة
معرفة الحقيقة ولكنه والجواب عما ذكر في امتناع تركب الوجود النقض ايضا لو صح بجميع مقدماته لزم
ان لا يكون شيء من المهيات مركبا لجريانه فيها بان يقال اجزاء البيت اما يثبت وهو مح واما غير يثبت
وح اما ان يحصل عند اجتماعها امر زائد هو البيت فلا يكون التركيب في البيت هف او لا يحصل
فيكون البيت محض ما ليس ببيت والحل انا نختار انه يحصل امر زائد على كل وهو المجموع الذي هو
نفس الوجود فلا يكون التركيب لا فيه ولا حاجة الى حصول امر زائد على المجموع فالوجود محض المجموع
الذي ليس شيء من اجزائه بوجود كما ان البيت محض الاحجار والهيئة التي ليس شيء منها ببيت و
العشرة محض الاحاد التي ليس شيء منها بعشرة فان قيل هذا انما يستقيم في الاجزاء الخارجية وكلامنا
في الاجزاء العقلية التي يقع بها التحديد لزاما لمن اعترف بزيادة الوجود على الماهية اذ ليس على
القول بالاشتراك اللفظي وجود مطلق يدعى بداهته او اكتسابه بل له معان بعضها كيفية و
بديهي وح لا يصح الحمل بان اجزاء الوجود امور يتصف بالعدم او بوجود هو عين الماهية او لا
بالوجود ولا بالعدم قلنا فالحمل ما اشرنا اليه من انها وجودات اي امور يصدق عليها الوجود
صدق العارض على المعروض وح لا يلزم شيء من المحالين لا اتصاف الشيء بالوجود قبل تحقق
الوجود لانه لا تمايز بين الجنس والفصل والنوع الا بحسب العقل دون الخارج فمعنى قولنا يكون
الوجود محض ما ليس بوجود انه لا يكون شيء من الاجزاء نفس الوجود وان كان يصدق عليها صدق
العارض على الوجود كسائر المركبات بالنسبة الى الاجزاء العقلية فانها لا يكون نفس ذلك المركب لكنه
يصدق عليها صدق العارض وقد يتوهم الشيخ في الحكمة المشرقية بان التحديد لا يختص بالاجزاء
الذهنية المحمولة بل ربما يكون بالاجزاء الخارجية كما في تحديد البيت بالجدران والسقف واعلم
ان المقصود ابطال الاستدلال والا فالحق ان الوجود معنى ليس له اجزاء خارجية ولا عقلية كما
سياتي وعما ذكر في امتناع اكتسابه بالرسم ما اثبت في موضعه من انه انما يتوقف على الاختصاص لا
على العلم بالاختصاص وانه لو سلم لزم افادة معرفة الحقيقة لكنه قد يفيد ما سلمناه لكن العلم بالشيء
لا يتوقف الا على تصور الشيء بوجه ما وتصور ما عداه كذلك فلا يلزم الدور ولا الاحاطة بالانيات

وقد يستدل على امتناع اكتسابه بالرسم بوجهين آخرين احدهما انه يتوقف على العلم بوجود
اللازم وثبوته للمرسوم وهو اخص من مطلق الوجود فيدور وثانيهما ان الرسم انما يكون بالاعرف
ولا اعرف من الوجود بحكم الاستقراء او لانه اعم الاشياء اي بحسب التحقق دون الصدق والاعم
اعرف لكون شرطه ومعانداته اقل وبالجملة عن الاول فبانه على تقدير تسليم التوقف يكون تعريفا بالاخص
وهو لا يستلزم الدور الا بشرطين المذكورين وكلاهما في محل المنع واما عن الثاني فبان الحكم بانه
لا اعرف من الوجود انما يصح على القول ببداهة الحكم بكون تصور الوجود بديهيا كما هو مذهب المصنف
وغيره من المحققين واما على القول بكونه نظريا لا يكون فرقا بين الحكمين ويصح منع كون الوجود
اعرف الاشياء هذا والى هذين الاستدلالين للامام على بداهة الوجود والجواب عنهما اشار المصنف
بقوله والاستدلال بتوقف التصديق بالثاني عليه هذا اشارة الى الدليل الاول اي والاستدلال
على بداهة تصور الوجود بكون التصديق بالمنافاة بين الوجود والعدم متوقفا على تصور الوجود او
بتوقف الشيء على نفسه او عدم تركب الوجود مع فرضه مركبا وابطال الرسم هذا اشارة الى دليل الثاني
اي والاستدلال عليه بامتناع اكتسابه لو لم يكن بديهيا لان الاكتساب اما بالحد وهو بالاجزاء
فيلزم توقف الشيء على نفسه او خلاف الفرض واما بالرسم وهو باطل كما عرفت جميع ذلك تفصيلا
فقوله او عدم تركب الوجود عطف على قوله بتوقف الشيء على نفسه على سبيل الترديد لان اللازم
على تقدير كون الاكتساب بالتحديد هو احد الامرين لا مجموعهما وقوله وابطال الرسم بالواو
دون او عطف على احد الامرين على سبيل الجمع لان امتناع الاكتساب يتوقف على مجموعهما فتدبر
وقوله باطل اشارة الى الجواب عنهما وهو جزء الاستدلال هذا والثالث من وجوه استدلال
الامام ان الوجود المطلق جزء من وجودي لان معناه الوجود مع الاضافة الى المتكلم فالعلم بوجودي
بديهي لا يتوقف على كسب اصلا فيكون الوجود المطلق بديهيا واجيب بانه ان اريد ان تصور وجودي
بالحقيقة بديهي فممنوع ولو سلم فلا نم ان المطلق جزء منه وتصوره جزء من تصوره وان اريد
ان التصديق اي العلم بانني موجود بديهي فغير مفيد لان كونه بديهيا بجميع اجزائه ثم وكون حكمه
بديهيا غير مستلزم لتصور الطرفين بالحقيقة فضلا عن بداهته فظاهر تقرير الامام بل صريحه
على ما شرح المفاصل ان المراد هو تصديق الانسان بانه موجود ثم اورد منع بداهته واجاب عنه
على تقدير كونه كسبيا لا بد من الانتهاء الى دليل يعلم وجوده بالضرورة قطعا للتسلسل والعلم
بالوجود جزء من ذلك العلم فيكون ضروريا وصرح صاحب المواقف بانه جزء وجودي وهو

منقوض

منصور بالبديهة ثم اورد جواب الامام عن المنع المذكور وزاد عليه فقال وايضا لا دليل عن
سالبتين فلا بد من الانتهاء الى موجبة يحكم فيها بوجود المحمول للموضوع ضرورة ثم دفعهما بان الذي
لا بد من الانتهاء اليه دليل هو ضروري لا وجوده فانا نستدل بصدق المقدمتين لا بوجودهما في
الخارج وبان الموجبة ما حكم فيها بصدق المحمول على ما صدق عليه الموضوع لا بوجوده فاورد شارح
المقاصد عليه بانه لا دخل للدليل وترتيب المقدمتين في الايصال الى التصور وان كلامه صريح
في انه يريد بالدليل الموصل الى التصديق لا الموصل في الجملة وان مراد الامام من الدليل الذي
لا بد من العلم بوجوده هو الامر الذي يستدل به كالعالم للصانع لا المقدمات المرتبة وانه لا معنى
لصدق المحمول على الموضوع سوى وجوده ونزيفه له نعم يتجه ان يقال الوجود هنا رابطة وليس الكلام
فيه وقال شارح المواقف في توجيه كلامه لعله اراد كما انه لا دليل عن سالبتين كذلك لا تعريف
عن مفهومين سلبيين لان السلب لا يعقل الا بالقياس الى الثبوت فلا بد في المعرف من مفهوم وجودي
اما ضروري او منتهيا اليه فيكون العلم بوجوده ضروريا فكذا الوجود المطلق في ضمنه لا يخفى
بعده هذا هو جواب استدلال الامام مع اجوبتها وانما لم يتعرض المص للوجه الثالث لكونه ارجاعا
في الحقيقة الى الاول فان مناطهما ليس الا الاستدلال على بداهة الوجود لكونه جزء المعلوم بالبديهة ثم
سواء كان تصورا او تصديقا اي تصديق كان فان قيل تصور الوجود اذا حصل للنفس من غير
كسب فذا النفس الى حصوله عرفت بمجرد الالتفات اليه فحصل بغير كسب فاي حاجة الى الاستدلال
بل نقول بداهة كل بديهي وكذا كسبية كل كسبي كلتاهما بديهيتان بعين ما ذكرتم قلنا انما يكون كذلك
لو كانت البداهة والكسبية لازمتين بينتين للمعلوم ليلزم من التفات اليه الالتفات اليهما وليس
بين ما ذكرتم انما يجري في حال الحصول واما بعده فلا اذ يجب بقاء كيفية الحصول في الذكر
قال الشارح القوشجي قد يحصل صورة في النفس ولا تلتفت الى كيفية حصولها وهكذا حتى اذا
تطاولت المدة وتكثرت الصور توجهت اليها فانتبهت عليها في بعض الصور كيفية حصولها
فاحتاجت الى الاستدلال وذلك بالبديهيات اولى اذ في الكسبيات اعتمال قلما يتسنى وقال المحقق
الدواني وفيه بحث لانه اذا كان عدم تذكر المشقة التي قد كانت قليلا كان اشتباه البديهي
النظري قليلا لان هذا الاشتباه انما يحصل بالتردد في انه هل فيه مشقة الكسب ولم يكن والمفروض
ان نسيان المشقة الحاصلة قليل فالتردد في حصول المشقة مع انها كانت قليل فالشك في بداهته
البديهي مبني على احتمال قليل الوقوع فيكون قليلا ثم قال والجواب ان المدعى ان المشقة الحاصلة

نسي تحصل المشقة لاشتباك في الغالب عن تذكرها وح يحصل الجزم بالكسبية ولا يلزم
من ذلك ان يكون الغالب على تقدير عدم حصول المشقة تذكر عدم المشقة حتى يحصل الجزم
الجزم بالكسبية ولا يلزم من ذلك بالبداهة بل كثيرا ما يقع التردد في انه هل كان هناك مشقة
فنسيت ام لم يكن وان كان وقوع الشق الاول قليلا فان ندرة الوقوع لا يستلزم ندرة
احتمال الوقوع عند العقل واحتمال وقوع لنادر يقدح في الجزم بعدم وقوعه وتوضيحه
ان غالب الاحوال تذكر المشقة وهو يوجب الجزم في الكسبيات ونادرها عدم التذكر وهو
لا يوجب الجزم بالبديهيات لاحتمال ان يكون المشقة حاصلة قد نسيت فيكون الشك في
بداهة البديهيات اكثر من الشك في كسبية الكسبيات هذا واعلم ان للمنكرين لبداهة
الوجود ايضا متمسكات وهم فرقتان الاولى من يقول انه منتصور لكن لا بالبديهية بل بالا
الكسب لهم في وجه الاول من يقول انه منتصور لكن لا بالبديهية ان الوجود اما نفس الماهية
او زائد عليها كان عارضا لها فان كان نفس الماهية والماهيات ليست ببديهية كان الوجود
غير بديهي وان كان زائدا عليها كان عارضا لها لان ذلك معناه فيكون تابعا لها في
المعقولية اذ لا استقلال للعارض بدون المعروض وهي غير بديهية فكذا الوجود العارض
لها بل هو اولى فان قيل الكلام في الوجود المطلق لا في الوجودات الخاصة التي هي لعوارض الماهيات
ولو سلم فالوجود المطلق يكون عارضا لمطلق الماهية والكسبيات انما هي الماهيات المخصوصة فعلى
تقدير كون الوجود المطلق عارضا لا يلزم كونه تابعا للماهيات المكتسبة اجيب بان الوجود المطلق
عارض للوجودات الخاصة على ما سيجيء فيكون تابعا لها وهي تابعة للماهيات المكتسبة فيكون
المطلق تابعا لها بالواسطة وكذا مطلق الماهيات عارض للماهيات المخصوصة لكونه صادقا عليها
مقوم لها فيكون تابعا فيكون الوجود المطلق العارض لمطلق الماهيات عارضا لها بالواسطتين الثاني
ان الوجود لو كان بديهيا لم يشتغل العقلاء بتعريفه كما لم يشتغلوا باقامة البرهان على قضايا
البديهية لكنهم عرفوه بوجوه كما مر الثالث انه لو كان بديهيا لم يختلف العقلاء في بداهته
ولم يفتقر المثبتون منهم الى الاحتجاج عليها والجواب عن الاول انا لا نسلم ان العارض يكون
تابعا للمعروض في المعقولية بل ربما يعقل العارض دون المعروض وعدم استقلاله انما هو في
التحقق في الاعيان ولو سلم فلا نزاع في بداهة بعض الماهيات فيكفي في تعقل الوجود من غير كشف
وعن الثاني ان البديهي لا يعرف تعريفا حقيقيا وعن الثالث ان الذي لا يقع فيه الاختلاف العقلاء هو

وبداهة

وبداهة تصور الوجود لا يستلزم بداهة الحكم كما عرفت فيجوز ان يكون الحكم بها كسبيا او بديهيا خفيا
فيحتاج الى التنبيه والثانية من قول ان الوجود لا يتصور اصلا وهي في مقابلة القول بانه اظهر
الاشياء قال شارح المقاصد اخترع الامام لذلك متمسكات منها انه لو كان متصورا لكان
الواجب متصورا الزاما للقائلين بان حقيقة الوجود المجرد فان معنى التجرد معلوم قطعا ومبناه على
ان الوجود طبيعة نوعية لا يختلف الا بالاضافات وسيجيء القول في ذلك ومنها انه لو
تصور لا ارتسم في النفس صورة مساوية له مع ان للنفس وجودا فيجتمع مثلان والجواب منع التماثل
بين وجود النفس والصورة الكلية الموجودة فيها على ان الممتنع من اجتماع المثلين هو قيامهما
بمحل كقيام العرض وههنا لو سلم قيام الصورة كذلك فظ ان ليس قيام الوجود كذلك لما سيجيء ومنها
ان تصوره بالحقيقة لا يكون الا اذا علم تميزه عما عداه بمعنى انه ليس غيره وهذا سلب محصور
لا يعقل الا بعد تعقل السلب المطلق لو كان ذاتيا له وهو ممنوع ولو سلم فلا نم ان النفس لا يعقله
ولو سلم فالسلب يضاف الى الايجاب وهو غير الوجود الى الثالثة في اشتراك الوجود معنى
اتفق جمهور المحققين على ان للوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الموجودات وخالفهم فيه ابو الحسن
الاشعري وابو الحسين البصري وذهبا الى ان وجود كل شيء عين ماهيته ولا اشتراك الا في لفظ
الوجود واستدل الجمهور بوجوه ثلثة اشار المص اليها بقوله وتردد الذهن حال الجزم بمطلق
الوجود واتحاد مفهوم نقيضه وقوله القسمة يعطي الشركة اي وتردد الذهن في خصوصيات
الماهيات مع الجزم بالوجود المطلق وهذا اشارة الى ثانيها وكون الوجود اقل الوجود وكون نقيضه
الوجود اي العدم مفهوما واحدا وهذا اشارة الى ثالثها وكون الوجود قابلا للقسمة الى الواجب
الجوهر والعرض وهذا اشارة الى رابعها يعطي اي يفيد كل واحد من هذه الوجوه الثلثة الشركة
اي اشتراك الوجود معنى بين الموجودات تقريره الاول منها انه لو لم يكن مشتركا لامتنع الجزم به
عند التردد في الخصوصيات ضرورة انه على تقدير عدم الاشتراك اما نفس الخصوصيات او
بها ذاتيا كان او عرضيا فزوال اعتقاده مع زوال اعتقادها اما على الاول فلان التردد في
الخصوصيات يكون عين التردد في الوجودات التي هي اعيان تلك الخصوصيات واما على الثاني
فلان التردد في شيء يستلزم التردد فيما يختص به قطعا سواء كان معلوم الاختصاص او
مشكوكه فالباقي ليس الا معلوم عدم الاختصاص والتالي اعني امتناع الجزم بالوجود
عند التردد في الخصوصيات باطل لانا اذا نظرنا في الحادث جزمنا بانه امر مؤثر مع التردد

في كونه واجبا او ممكنا جوهرا او عرضا متحيزا او غير متحيز ومع تبدل اعتقاد كونه مشتركا مثله
ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا الى غير ذلك من الخصوصيات فبالضرورة يكون الامر المجزوم به
الباقي مع التردد في الخصوصيات وتبدل الاعتقادات مشتركا بين الكل فالمقدم اي عدم كونه مشتركا
مثله فالوجود مشترك وهو المطلوب فان قيل ان اريد الجزم باحدى الوجودات المتخالفة بالذات فالتجدد
نفعا لان مفهوم احدها ليس الوجود المشترك وان اريد الجزم بخصوصية ذاته بعينها فهو ظاهر البطلان
وان اريد الجزم بمعنى اخر فهو مم واجيب بتلخيص الدليل وهو ان يقال اذا جزمنا بوجود ممكن وجزمنا
مع ذلك بان علته جوهر مثلا فلا شك انا نجزم بان العلة موجودة بانها خصوصية الجوهر فاذا
فرضنا زوال اعتقاد خصوصية الجوهر باعتقاد ان العلة خصوصية العرض وجدنا الاعتقاد بان العلة
موجودة باقية بحاله لم يتغير ولم يتبدل باعتقاد اخر اصلا فلولا ان الوجود مشترك معنى لم
يتصور ذلك قطعا فان قيل هذا الدليل يستلزم ان يكون للوجود وجود اخر مشترك بينه
وبين غيره لا محالة ولهذا احال المحققون وجوده كما سيعرف وثانيا ان التردد انما يقع فيما هو من
الموجودات الا انا نجزم بان علة الموجود يجب ان يكون موجودة ومفهوم الوجود ليس من الموجو
دات بل هو من المعقولات الذهنية كما سيأتي فان قلت التردد يجوز في العقل وهو لا يستلزم
مطابقة الواقع وكون الوجود الشامل من المعقولات الثانية الذهنية وغير موجود في الخارج
ليس بينا بحيث لا يمكن للعقل ان يشك فيه وايضا الكلام في الوجود المطلق الشامل للذهني
والخارجي ومفهوم الوجود موجود بهذا المعنى قلت التردد انما وقع في خصوصية شيء يجزم بوجوده
في الخارج لما اشرنا من الجزم بان علة الموجود موجودة لا يستلزم المطابقة من حيث الوجود
في الخارج بمعنى ان ما يعلم قطعا انه ليس بموجود في الخارج لا يجوز ان يشمله التردد في شيء
يعلم كونه موجودا في الخارج فليتفطن وقد يجاب ايضا بانه ان اراد انه يلزم ان يكون
الوجود مشتركا في الواقع بين تلك الخصوصيات وبين الوجود فذلك غير لازم الا اذا كان
الوجود موجودا في الواقع وهو مم وان اراد انه يلزم كون الوجود قابلا للاشتراك بين مفسره وبين
غيره فالجواب بتغاير الاعتبارين كما في سائر المفهومات العامة ومن سخف الاعتراض النقض
بالمهية وبالتشخص بان يقال يجزم ان هذه العلة لها مهية وتشخص ويتردد في خصوصياتهما
فيلزم كونهما مشتركين بين المهيات والتشخصات والجواب التزام الاشتراك فيهما ايضا قال صاحب
المواقف والتحقيق انه ان اريد مجرد الاشتراك بين المهيات معنى لا تماثل الوجودات في حقيقة

فالمهية

فالبهيتة والتشخص ايضا كك وان اريد التماثل فالنقض بها وارد وانت خبير بانه لم يدع احد كلتا
هذا الدليل ولا بسائر الادلة فهذا التحقيق مما لا جدوى له وتقرير الدليل الثاني ان مفهوم
نقيض الوجود وهو العدم واحد بالضرورة فلو لم يكن الوجود ايضا معنى واحد لزم بطلان
الحصر بين الوجود والعدم لانه اذا كان الوجود مشتركا لفظيا كان قولنا هذا الشيء اما
موجود واما معدوم بمنزلة قولنا هذا الشيء اما انسان واما ليس بانسان فظهر ان لا بد في
هذا الدليل من اخذ اتحاد مفهوم العدم لكن بطلان الحصر بين الوجود والعدم بط بالضرورة
فيكون الوجود مشتركا لفظيا بط فالوجود مشترك معنوي وهو المط ثم ان شارح المقاصد رد
هذا الدليل بانه لو لم يكن للوجود مفهوم مشترك لم يتم الحصر في الموجود والمعدوم لانا اذا قلنا
الانسان متصف بالوجود باحد المعاني او معدوم كان عند العقل تجويز ان يكون متصفا
الوجود بمعنى اخر ثم قال وهذا لا يتوقف على اتحاد مفهوم العدم اذ على تقدير تعدده كان
عدم الحصر ظهر لجواز ان يكون متصفا بالعدم بمعنى اخر يعني انه اذا كان حين تعدد الوجود بطلان
الحصر باعتبار جواز اتصافه بوجود اخر فحين تعدد العدم بطلان الحصر باعتبار جواز
جواز اتصافه بعدم اخر فيصير البطلان اظهر اقول وهذا عجيب لان جواز اتصافه بوجود اخر
انما يكون بان لا يكون متصفا بهذا الوجود المعين وهو اتصاف برفع الوجود المعين الذي هو العدم
المعين فجواز اتصافه بعدم اخر لو كان مع الاتصاف بهذا العدم المعين فكيف يمكن ان يقدح
الحصر بين هذا العدم المعين وبين الوجود المعين الذي هو رفعه ولو كان مع الاتصاف بهذا العدم
المعين فيكون متصفا بهذا الوجود المعين فكيف يمكن ان يكون متصفا بوجود اخر ولو سلم فكيف
يكون اتصافه بوجود اخر قادحا في الحصر بين هذا الوجود المعين ورفعه ايضا مما ذكرنا بطلان ما
توهمه الشارح القوشجي من ان جزم العقل بالانحصار بين الوجود الخاص وعدمه على تقدير تعدد
مفهوم العدم ايضا انما هو بواسطة مقدمة اجنبية هي ان الشيء لا يكون موجودا بوجود غير
ولا معدوما بعدم غيره اذ لو قطع النظر عن هذه المقدمة لم يكن قولنا زيد معدوم بعدم الخاص في
معنى قولنا زيد ليس موجودا بوجوده الخاص بل كانا اخص منه فانه اذا وجد زيد بوجود اخر او
عدم بعدم اخر صدق انه ليس موجودا بوجوده الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص فالعقل
يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما ليس موجود بوجوده الخاص
يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما معدوم بعدمه الخاص

تلك المقدمة الاجنبية انتهى وذلك لان الشيء حين يتصف بوجود غيره لو لم يتصف بوجود نفسه
فقد اتصف بعدم نفسه بعدم يقابل وجود نفسه فلم يخل الموضوع عن وجود نفسه وعدمه المتقابلين
ولو اتصف بوجود نفسه مع اتصافه بوجود غيره لم يكن اتصافه بوجود غيره واسطة وحينئذ يتصف
بعدم غيره لو لم يتصف بعدم نفسه فقد اتصف بوجود نفسه المقابل له فلم يخل عن المتقابلين والموضوع
لو اتصف بعدم نفسه مع اتصافه بعدم غيره لم يكن اتصافه بعدم غيره واسطة فسواء لوحظت تلك
المقدمة الاجنبية او لم يلاحظ لم يكن الموضوع خاليا عن وجود نفسه وعدمه المتقابلين وذلك
هو معنى الحصر العقلي وايضا لا معنى لقولهم صدق انه ليس موجودا بوجوده الخاص وكذب انه معدوم
بعدمه الخاص اذ لا معنى لعدمه الخاص الا سلب صورة وجوده الخاص فكيف يمكن ان يصدق سلب وجوده
الخاص ويكذب عدمه الخاص وحمل عدمه الخاص على سلب جميع الوجودات مع فرض تعدد كل من مفهومي
الوجود والعدم كما نقل منه ووجهه كلامه المحقق الدواني اما لا يمكن ان يذهب اليه ذو مسكة ثم قال
شارح المقاصد فلذا عدلنا عما ذكره القوم من ان مفهوم العدم واحد فلو لم يتحد مفهوم مقابله
لبطل الحصر العقلي وجعلنا اتحاد مفهوم العدم دليلا رابعا تقريره ان مفهوم العدم واحد فلو لم
يكن للوجود مفهوم واحد لما كانا نقيضين ضرورة ارتفاعهما عن الوجود بمعنى اخر وهو
اللازم باطل قطعا اقول وهذا اعجب فانه لا فرق بين ما ذكره القوم وما جعله دليلا رابعا سوى ان الثاني
احدهما باطل لان التناقض بين الوجود والعدم وفي الاخر باطل لان الحصر العقلي بينهما وما نعرف
فرقا بينهما فلاي سبب احتاج احدهما الى اعتبار وحدة مفهوم العدم وفي الاخر ثم ان شارح القوشجي
قرر الدليل الرابع بان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا لكان عدم
الواحد نقيضا لكل من الموجودات المتعددة وذلك باطل لان التناقض لا يتحقق بين مفهومين الا
معناه انه لا يمكن ان يكون احد طرفي التناقض مفهوما واحدا والطرف الاخر مفهومات متعددة كل
منها نقيض للطرف الاول وذلك لانه يلزم ان لا يكون شيء منها نقيضا للطرف الاول لامكان الخلو
الموضوع عنها بان يكون واحدا اخر من تلك المفهومات المتعددة فهذا التقرير يرجع الى تقرير
شارح المقاصد يرد عليه ايضا ما اوردناه عليه فانه كما لا يمكن تحقق التناقض بين اكثر من
مفهومين لا يمكن تحقق الحصر العقلي ايضا بين اكثر من مفهومين فلا فرق بينهما في اعتبار وحدة
العدم وعدمه فان قيل الوجود نقيض للعدم وهو ظاهر وعدم العدم ايضا نقيض للعدم لانه رفع له
وليس عدم العدم هو الوجود لان تصور الوعدم العدم موقوف على العدم بخلاف تصور الوجود

للعدم نقيضان الوجود وعدم العدم فبطل ان التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين يجاب
بان العدم يؤخذ باعتبارين احدهما بمعنى سلب الوجود فيكون في قوة السالبة المحمول و
ليس بين السالبتين تناقض وبالاعتبار الثاني نقيضه عدم العدم الذي هو في قوة السالبة
المحمول فبالاعتبار الثاني يتناقض مع الموجبة هذا فان قيل لا نسلم ان مفهوم السلب
كلي مفهوم مخالف لسلب غيره قلنا لا تمايز بين سلب وسلب من حيث هو سلب بالضرورة لما
التعدد بين السلوب بالاضافة الى ما هو مسلوب لها كيف ولو كان للسلب خصوصية سوى الاضافة
الى ما هو سلب له لم يكن نقيضه لتجويز العقل خلو الواقع عنهما بتحقق خصوصية سلبية
سواء كان السلب مضافا الى الوجود او الى غير الوجود والحق ان مفهوم وحدة السلب من حيث
هو سلب من اجل الضروريات التي لا يحتاج الى تنبيه اصلا لا يصح قياسه بالوجود فلا يراد
من لا يسلم الاشتراك في مطلق السلب بل المشترك بين السلوب عنده هو لفظ السلب كما في
الوجود وتقريره الدليل الثالث انا نقسم الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن ووجود الممكن
الى وجود الجوهر والعرض ووجود كل من الجوهر والعرض الى وجودات اجناسه ووجود كل
الى وجودات انواعه ووجود كل نوع الى وجودات افراده فيجب ان يكون الوجود مشتركا بين جميع
اقسامه ضرورة وجواز اشتراك مورد القسمة بين جميع الاقسام لان القسمة عبارة عن ضم
القيود المتخالفة الى مورد القسمة ليحصل بضمام كل قيد اليه قسم فالقسم عبارة عن مجموع مورد
القسمة مع القيد فلا يتحقق بدون مورد القسمة وحيث اعتبرنا في جميع هذه التقسيمات تقسيم
الوجود الى الوجودات فلا يرد انا لا نسلم من قبول الوجود القسمة بين الواجب والممكن كونه مشتركا بين
جميع الموجودات الممكنة لكون البعض غير عام بالضرورة وكذا يصح تقسيم كل من الامرين اللذين
بينهما عموم من وجه الى الاخر وقسيمه مع عدم الاشتراك بين الجميع كقولنا الحيوان اما ابيض او غير
ابيض والابيض اما حيوان او غير حيوان ومن لم يعتبر ما اعتبرنا صريحا فانه لا يمنع مراده فان
من قال الموجود اما واجب وممكن مراده الموجود اما موجود واجب او موجود ممكن وهكذا وكذا
في المثالين فان معنى قولنا العالم اما واجب وممكن هو ان العالم اما عالم واجب او عالم ممكن فلما
لم يصح تقسيم العالم الممكن الى العالم الجوهر والعالم العرض وهكذا لم يلزم اشتراك العالم بين جميع
الموجودات الممكنات وكذا معنى قولنا الحيوان اما ابيض او غير ابيض هو الحيوان اما حيوان
ابيض او حيوان غير ابيض وكذا معنى قولنا الابيض اما حيوان او غير حيوان هو الابيض اما

ابيض حيوان او ابيض غير حيوان فلا يلزم اشتراك الحيوان بين جميع افراد الابيض واشتراك الابيض
بين جميع افراد الحيوان ويلزم اشتراك الموجود بين جميع الموجودات ثم انه اعترض على الادلة الثلثة
اما على الاول فبان الامر المقطوع به الباقي هو انه موجود باحد الوجودات المتخالفة مطلقا واما
فبان معنى قولنا زيد اما موجود واما معدوم انه موجود باحد الوجودات المتخالفة او ليس بموجود
اصلا واما على الثالث فبان تقسيم الوجود تاويل المسمى بلفظ الوجود واجيب بان جميع ذلك انما هو
بملاحظة لفظ الوجود واشتراكه وشموله لتلك المعاني المتخالفة التي وضع لفظ الوجود بازائها
ونحن نجد من انفسنا هذا الجزم والحصر العقلي وصحة التقسيم مع قطع النظر عن اللغات واوضاعها
هذا واعلم ان الحق كما صرح كثير من المحققين هو ان المطلوب في هذه المسئلة اعني اشتراك الوجود
بين جميع الموجودات بديهي جدا وهذه الوجوه تنبيهات عليه فان بعض البديهيات يجوز ان يحتاج الى
تنبيه سيما بالنسبة الى بعض الاذهان ونقل في المواقف عن بعض الفضلاء ان هذه القضية
اي كون الوجود مشتركا معنى ضروري اذ يعلم بالضرورة ان بين الموجودات من المشاركة في الكون في
الاعيان ما ليس بين الموجود والمعدوم ولا يمنعه الا المعاند ومن زعم انه غير مشترك فقد اعترف بانه
مشترك من حيث لا يدري اذ لا تصور مفهوم واحد يحكم بانه غير مشترك للزمه البرهان في كل وجود
وجوده انه غير مشترك واذا لم يكن الدعوى عامة لم يمكن اثباتها بدليل عام ثم اجاب عن هذا بانا نقول ناخذها
سالبة لا موجبة معدولة فنقول لا يوجد معنى مشترك بينهما اسمه الوجود وذلك لا يقتضي وجود امر مشترك
بينهما فان السالبة لا يقتضي وجود الموضوع قال شارح المواقف ويمكن الايجاب ايضا بان المراد
بالوجود هو المسمى بلفظ الوجود وهذا معنى واحد شامل لجميع الخصوصيات المسئلة الثالثة في هذا الوجود
العام البديهي الذي ثبت بداهته واشتراكه معنى في المسئلتين السابقتين زائد على الماهية
في جميع الموجودات سواء كان واجبا او ممكنا والمخالف في هذه المسئلة ايضا هو ابو الحسن الاشعري
وابو الحسين البصري واتباعهما القائلون بان وجود كل ماهية عبارة عن نفس حقيقتها وهذا اخص
من الاشتراك اللفظي لاحتمال الاشتراك ان يكون الوجود في كل ماهية امرا زائدا على الماهية مختصا بها
لا نفسها واما الحكماء فانهم وان قالوا بعينية الوجود في الواجب الا انهم لم يريدوا هذا المفهوم
المشترك بل ارادوا معنى اخر كما ستعرفه في الشريعة واستدل الجمهور على زيادة الوجود في الجميع بوجوه
كثيرة اشار المص الى خمسة منها فقوله فيغاير الماهية تصريح بالدعوى على سبيل
التفريع على المسئلة السابقة اي لما عرف كون الوجود معنى مشتركا بين الموجودات فهو مغاير

مغايرة لماهياتها بمعنى انه ليس بنفس شيء منها ولا جزء لها فان المغايرة وان كانت شاملة للجزئية
ايضا الا ان المراد ههنا هو المغايرة المحضة قطعا وما قيل هذه الفاء للتعقيب لا للتفريع
فان تخصيص المدعى بزيادة الوجود المشترك فيه لا يدفع مذهب الاشعري وهو عينية
الوجودات الخاصة ليس بشيء لان المشهور ان الاشعري لا يقول بمعنى للوجود في الماهية المخصوصة
فعنده لفظ الوجود في كل ماهية مخصوصة يراد في الاسم الموضوع لتلك الماهية بخصوصها كالانسان
والفرس فليس عنده وجود خاص فان الخاص انما يكون بازاء العام وهو ليس قائلا به فمذهب
الاشعري مركب من جزئين احدهما انه اي الوجود ليس له معنى مشترك بل هو في كل ماهية
بمعنى اخر وثانيهما ان في كل ماهية نفس ذاتها لا امر زائد عليها ففي المسئلة السابقة بطل
الجزء الاول وبقي احتمال ان يكون الوجود مع كونه مشتركا عين الماهيات جميعا فقصد
ابطاله ايضا في هذه المسئلة ليبطل مذهبه بكلا جزئيه وقوله والا لاتحدت الماهيات
اولم يحصر اجزائها اشارة الى اول الدلائل وتقريره انه لو لم يكن الوجود زائدا
زائدا على الماهيات بالمعنى المذكور لكان اما عينها او جزءا لها وكلاهما محالان اما الاول فلانه
لو كان الوجود عينا للماهيات لاتحدت ولم يتحقق مغايرة ذاتية بين ماهية وماهية اخرى
ضرورة كونها عين الوجود الذي هو معنى واحد والتالي باطل بالضرورة وما قيل عليه
من انه ذهب جماعة من الصوفية الى ان ليس في الواقع الا ذات واحدة لا تركيب فيها اصلا
بل لها صفات هي عينها وهي حقيقة الوجود المنزهة في حد ذاتها عن شوائب العدم وسمات الامكان
ولها تقيدات بقيود اعتبارية بحسب ذلك تترائى الموجودات متمايزة فوهم من ذلك تعدد
حقيقي فما لم يقم برهان على بطلان ذلك لم يتم ما ذكره من عدم الاتحاد للماهيات ولا نم ايضا
اشتراك الوجود بل لا يثبت وجود ممكن اصلا فاجاب عنه المحقق الشريف بان هذا خروج عن
طور العقل فان البديهة شاهدة بتعدد الموجودات تعددا حقيقيا وانها ذوات حقائق
متخالفة بالحقيقة دون الاعتبار فقط والذاهبون الى تلك المقالة تدعون استنادها
الى مكاشفاتهم ومشاهداتهم وانه لا يمكن الوصول اليها بمباحث العقل ودلالته بل هو
معزول هناك كالحس في ادراك المعقولات واما المتقيدون وبدرجات العقل والقائلون
بان ما شهدوه فمقبول وما شهد عليه فمردود وانه لا طور وراءه فيزعمون ان تلك
المكاشفات والمشاهدات على تقدير صحتها مأولة بما يوافق العقل فهم بشهادته بديهية

بسم الله الرحمن الرحيم

والحاصل ان الاجزاء العقلية اجزاء للماهية ولها في ذاتها مع قطع النظر عن الوجود تقرر وان كان تقررها مشتركا بين الوجود والامتناع وذاتها كانت متمايزة في انفسها لا ذاتها كانت متمايزة في انفسها لا ذاتها

بعض هامش كه وبعضها حقيقة وهذا الفرق مع انها متمايزة بحسب الخصوص لان التمايز الوضعي لازم للتمايز الذاتي لا انه

الاجزاء متمايزة الا بتعمل العقل واما في الوجود فليست هذه الاجزاء متمايزة الا بتعمل العقل والمقدارية فانها ليست اجزاء لها بل هي اجزاء المقدار بل هي اجزاء الوجود

تجويزها مكابرة لا يلتفت اليها واما الثاني فلان الوجود لو كان جزء للماهيات لكان لها اجزاء اخر بالضرورة موجودة لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم فيلزم كون الوجود جزء لتلك الاجزاء ايضا وهكذا فيلزم ان لا ينحصر اجزاء الماهية بل يكون غير متناهية وهو محال اما اذا فرض كون الوجود جزءا خارجيا للماهية مع كون هذا الفرض محالا لما سيأتي من انه من المعقولات الثانية فللزوم التسلسل ضرورة كون تلك الاجزاء مترتبة في الوجود دوما اذا فرض كونه جزءا عقليا وظاهر انه حينئذ يكون حيثيا ويكون هناك حيثية فصل موجود هو جزء له ايضا وهكذا الى غير النهاية فللزوم متناه تعقل ماهية من الماهيات بالكنه وهو باطل لانا نعقل بالضرورة كثيرا من الماهيات بالكنه بمعنى تصور جميع ذاتياتها الاولية والثانوية وانكار ذلك مكابرة صريحة على انها يجب كونها معلومة للنبأ العالية ومرتسمة فيها مع كونها مترتبة وهو تسلسل محال هذا اذا قلنا بعدم تحقق الاجزاء في الخارج كما هو المشهور لان الاجزاء العقلية لكونها متحدة في الوجود لا تقدم لها على الكل في الخارج اما على رأي سيد المدققين فلها تقدم على الكل بحسب الخارج بناء على مذهبه من ان التقدم راجع الى الاحقية في الوجود فح يكون تلك الاجزاء مترتبة في الخارج فيلزم التسلسل وايضا على التقديرين لا بد من الانتهاء الى البسيط فان الكثرة مطلقا لا بد من انتهائها الى واحد غير كثير هو مبدأها فينتهي سلسلة الانحاء التركيب اليه لا محالة فان قيل على تقدير كون الاجزاء عقلية لا يلزم الانتهاء الى البسيط لان معنى تركيب العقلي ان للعقل ان يحلله الى ما هو بحسب تلك الاجزاء فتلك الاجزاء في الحقيقة اجزاء تحليلية لا يحتاج الماهية الى تفصيلها لا في الخارج هو ظ ولا في الذهن لامكان وجودها منه من دون تلك التفاصيل نعم يحتاج اليها في النحو التفصيلي من الذهن لا في الوجود الذهني مطلقا ولا محذور في كون التحليل غير واقف عند حد معين كما في انقسام المقادير قلت يجب كون الاجزاء العقلية مطلقا متمايزة في حد ذاتها ضرورة كونها منحصرة فيما به الاشتراك وما به الامتياز وهما ثابتان صفتان ثابتان لها في نفس الامر لا بمجرد تعمل العقل ومعنى كونها تحليلية انه لا يجب كونها متمايزة في الوجود الخارجي بل هي مخلوطة بحسب هذا النحو من الوجود وليس معناه ان كونها اجزاء انما هو بتعمل العقل وتحليله بل هي اجزاء في نفس الامر متمايزة فيها بخلاف اجزاء المقادير فان كونها اجزاء انما هو بتحليل العقل وتعمله ولا يلزم من ذلك كونها غير مطابقة لما في نفس الامر لان لها منشأ انتزاع في نفس الامر هو كون المقسوم مقدارا قابلا للتحليل بخلاف فرض التحليل

في مثل النقطة ولا يجب بمجرد ذلك كونها متمايزة متكثرة في نفس الامر لما عرفت فاذا كانت
متكثرة بالفعل في نفس الامر يجب لا محالة اشتمالها على الواحد لا بق لانم وجوب انتهاء كل كثرة الى واحد
فان القدر الضروري هو ان الكثرة لا بد فيها من واحد عددي لا من واحد حقيقي والواحد
العددي يجوز اشتماله على احاد اخر مثلا الكثرة من الانسان لا بد لها من الاشتمال على انسان واحد
وظاهر انه مركب من اجزاء لا يقدح كونه مبدأ لتلك الكثرة لانا نقول كل كثرة لا بد ان ينتهي الى
ما هو جزء واحد للمهية من حيث هو جزء للمهية ولا يكون مشتملا على ما هو جزء للمهية هذا ويرد
على هذا الدليل انه انما يدل على ان الوجود ليس عينا في جميع المهيات ولا جزءا لجميعها لا يلزم من ذلك
كونه زائدا على الجميع لاحتمال ان يكون زائدا في البعض وعينا او جزءا في البعض فلا يتم شيء مما ذكرتم
اما عدم لزوم اتحاد جميع المهيات فظ واما عدم لزوم تركبها من اجزاء غير متناهية فلجواز الانتهاء
الى اجزاء وجوداتها زائدة عليها فان قيل اختلاف الوجود في العروض والعينية والدخول
غير معقول لانه مفهوم واحد فلا يمكن اختلاف مقتضاه قلنا لا نقول ان الوجود يقتضي ذلك
بل المقتضي لذلك هو المهيات ولو سلم ان المقتضي هو الوجود فلا نم وجوب الاستواء في مقتضاه
وانما يلزم لو كان متواطيا وهو ممنوع والتشكيك لا يثبت مطلوبكم وهو ادعاء الكلية لان اللازم من
التشكيك ان لا يكون ذاتيا في الجميع ولا يلزم منه ان يكون عرضيا في الجميع والحق ان الدعوى
بديهية وهذه الوجوه تنبيهات عليها فلا يضرها عدم تمامية كما صرح به شارح المقاصد
وغيره من المحققين هذا وقوله ولانفكاكها تعقلا اشارة الى الدليل الثاني وتقريره ان تعقل
الوجود يغاير تعقل المهيات اي تعقل المهية ولا تعقل الوجود ذهنيا كان او خارجيا فلا يكون
الوجود نفس المهيات ولا داخلا فيها والا لامتنع انفكاك تعقلها فان قيل تعقل المهية كيف
ينفك عن تعقل وجودها الذهني وتعقلها عبارة عن وجودها في الذهن اجيب بان تعقلها
وان كان عبارة عن وجودها في الذهن لكن تعقلها غير تعقل وجودها في الذهن فان تعقل
وجودها في الذهن غير وجودها في الذهن بالاعتبار لان التعقل غير المتعقل بالاعتبار
وان كان عينه بالذات في بعض الصور فان قيل لانم انا نعقل المهية مع الغفلة عن وجودها فانه
كلما تمثل المهية في الذهن تمثل وجودها فيه اجيب بانه لو كان تمثل المهية مستلزما لتمثل
وجودها لاستحال الشك في ان المهية موجودة عند تمثلها في الذهن اذ يستحيل الشك
في اتصاف الشيء بمقومه عند تمثله في الذهن او ليس كذلك فانا نعقل مهية المثلث وغيرها

لشك في وجودها الخارجي والذهني فان قيل محصل هذا الوجه انا نتصور الماهية ولا نصدق
بوجودها فالماهية معلومة اي تصورا والوجود ليس بمعلوم اي تصديقا فلم لا يجد الوسط
اقول التعقل اعم من التصديق فلا باعث على حمل الكلام على ما ذكرت بل المعنى انا نتصور الماهية و
لا نتصور الوجود او انا نصدق بثبوت الماهية وذاتياتها لها بمعنى انها هي من غير التصديق بثبوت
الوجود العيني او الذهني كما صرح به شارح المقاصد لا يقال حاصل هذا الدليل انا نعقل الماهية
مع الغفلة عن كلا قسمي الوجود الخارجي والذهني وهو لا يدل على زيادة الوجود المطلق فانه
يمكن زيادة كل من القسمين بدون المطلق لانا نقول زيادة الوجود المطلق بمعنى مغايرته
مع مفهوم الماهية ظاهر جدا بحيث لا يحتاج الى تنبيه اصلا بل المحتاج الى التنبيه انما هو زيادة
قسميه لا من حيث مفهوم ماهما ايضا بل من حيث حصصهما وما يظن كونها افرادا لهما بحسب
الماهية فليتدبر ثم انه يرد على هذا الدليل ايضا انه لا يثبت الكلية فان الماهيات التي لا نتصورها
تعقلها غير منفك عن تعقل الوجود هذا وقوله لتحقق الامكان اشارة الى الدليل الثالث
وتقريره ان الامكان ثابت للماهية ضرورة ان بعض الماهيات محتاج الى الغير في الوجود
ظ ان حاجة الشيء الى غيره في الوجود انما يتحقق اذا جاز عدمه لذاته ضرورة انه ما امتنع
عدمه لذاته لا يصح ان يحتاج الى الغير في الوجود هذا المعنى اعني جواز الوجود والعدم
كلاهما نظرا الى ذات الشيء هو معنى الامكان فلو كان الوجود عين الماهية وجزءا لها
لم يمكن عدمها نظرا الى ذاتها ضرورة امتناع سلب الشيء عن نفسه وكذا سلب جزئه عنه
فلم يمكن ان يثبت لها الامكان والمشهور في تقرير هذا الدليل هو ان الامكان عبارة عن
تساوي نسبته فضلا عن التساوي اذ النسبة انما يتحقق بين المتغايرين ولو سلم فنسبة
الشيء الى نفسه لا يكون كنسبته الى سلبه وكذا لو كان الوجود جزءا لها وانما عدلنا عنه
لابتنائه على التساوي وهو يتوقف على نفي الاولوية الذاتية فتطول المسافة وتصعب
اللهم الا ان يراد المساواة فيعود الى ما ذكرنا فان قيل من يزعم ان الوجود نفس الماهية يقول
بان بعض الماهيات يقتضي لذاتها ان يكون تلك الماهية في الخارج وهو الواجب لذاته وبعضها
كالانسان مثلا يحتاج في كونه انسانا في الخارج الى غيره لا في تحقق امر زائد وذلك هو الممكن
وليس هناك امر يكون نسبته الماهية اليه وسلبه الى سواء ان سلم فالمغايرة الاعتبارية كافية
كما في ادراك الانسان نفسه فلا يلزم من تحقق الامكان تحقق وجود مغاير للماهية في المفهوم

كما ادعاه اجيب بان كون الماهية تلك الماهية في الخارج مفهوم مغاير لمفهوم الماهية
وهذا المفهوم هو المسمى بالوجود لانه كون الماهية الا انه زيد عليه قيد وهو قوله تلك الماهية
وح نقول اذا لم يقتض الماهية لذاتها الاتصاف بذلك المفهوم ولا عدم الاتصاف به كان هناك
مفهوم وراء الماهية لنسبة الماهية اليه والى سلبه سواء فقد تحقق الامكان بمعنى تساوي
النسبة ثم لا نسلم ان يكون الامكان نسبة بقضية الطرفين حتى يكون التغاير الاعتباري كافيا
والا لكان تخصيص الاستدلال بالامكان لغوا لجريانه في الوجوب بعينه بل نستدل بما ذكرناه
من ان نسبة الشيء الى نفسه او جزئه لا يكون كنسبته الى سلبهما ضرورة قوله وفائدة الحمل
والحاجة الى الاستدلال اشارة الى الدليل الرابع وتقريره انه لو لم يكن الوجود زائدا
لكان اما عين الماهية فلا يكون لحمل الوجود عليها في قولنا السواد موجود فائدة اذ يكون بمنزلة
قولنا السواد سواد ولكن فائدة الحمل ثابتة بالضرورة فيكون الوجود عين الماهية مشفوع
المط واما جزءها فلم يتوقف حمله على الماهية على الاستدلال لان ذاتي الشيء بين الثبوت
له عند تعقله بالكنه ولا شك في كون بعض الماهيات متعقلة بالكنه تفصيلا كما مر لكنا كثيرا
ما نحتاج في حمل الوجود على الماهية المتعقلة بالكنه الى الاستدلال فلم يكن الوجود جزءا لها
وهو المط ويرد على هذا الدليل ايضا انه لا يثبت الكلية وقوله واشفاء الشاقص وتركب الواجب
اشارة الى الدليل الخامس وتقريره انه لو لم يكن الوجود زائدا لكان اما نفس الماهية فيلزم الشاقص
اي الحكم باجتماع النقيضين سواء كان الحكم صادقا او كاذبا عند سلب الوجود عنها لان
لان قولنا الماهية ليست بموجودة يكون ح بمنزلة قولنا الماهية ليست بماهية ومعناه ان
شيئا ما ثبت له السواد مثلا ارتفع عنه السواد والمراد الشاقص المصطلح اي اجتماع النقيضين
لان لنا قضية صادقة في نفس الامر وهي قولنا السواد سواد والموجود موجود ولما كان قولنا
السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد والموجود ليس بموجود كان شاقصا لتلك
القضية الصادقة في نفس الامر فيلزم اجتماع النقيضين لكنا نعلم ان قولنا السواد ليس بموجود
ليس شاقصا لشيء من القضيتين واما جزءها وهو مشترك بين الواجب والممكن فيلزم تركب
الواجب اذ كل ما له جزء فله جزء اخر بالضرورة وهو معنى التركيب فقوله وتركب الواجب عطف
على الشاقص فان قيل الذي لا نشك في صدقه هو قولنا السواد سواد لا موجود
لا مط اذ السواد المعدوم ليس بسواد لما تقرر من ان صدق الموجبة يستدعي وجود

فعلى تقدير ان يكون الوجود عين المهية يكون الصادق هو قولنا السواد سواد ما دام سواد
ولا ينافيه قولنا السواد ليس بسواد ما دام سواد او صدقتم ولا يلزم من جواز سلب الوجود عن
المهية اذ هو في المهية المعدومة لا في ماهية السواد الموجود فالسواد المعدوم كما انه ليس
بموجود ليس بسواد والسواد الموجود كما هو سواد موجود واجيب بان هذا الفرق انما
يتأتى على تقدير مغايرة الوجود للمهية لا على التقدير العينية اذ على تقدير العينية
لا فرق بين المقيد بالوجود وبين المطلق فان الفرق اعتراف بمغايرة الوجود للمهية
فلا فرق بين قولنا كل سواد موجود فهو سواد وبين قولنا كل سواد فهو سواد هذا اقرب
من ذلك ما قيل ان معنى قولنا المهية ليست بمهية في الخارج ان المهية المعقولة ليس
مالها ذات خارجية ولا تناقض في ذلك واجيب بان قولك مالها ذات خارجية يشتمل
على معنى الكون في الخارج فلو كان الوجود الخارجي عين المهية لكان المفهوم من سلب الوجود
عنها سلبها عن نفسها بالمعنى المتبادر عن سلب الشيء عن نفسه وهذا ناقض بلا ارتياب
ما قيل من ان سلب الشيء عن نفسه بحسب الخارج جائز لجواز ان لا يكون في الموجود فيه فلا
يكون هو هو فيه فقد تمسك لان ما له في الحقيقة الى سلب الوجود عنه فلو كان وجوده في الخارج
عينه لم يجز اصلا هذا وهذا الدليل ايضا لا يفيد الكلية لا يقال يمكن ان يجاب عن الوجوه الثلثة
الاخيرة بالفرق بين اتصاف شيء بشيء وحمله عليه مواطاة وبين الاتصاف والحمل اشتقاقا
اما عن الاول فبان نقول الامكان هلون لا يقتضي المهية الاتصاف بالوجود اشتقاقا وبالا
لعدم ذلك وهو المراد بتساوي نسبة المهية الى الوجود والعدم والنسبة بين الشيء ونفسه
اشتقاقا متصور بل قد يصير مبحثا للعقلاء فان النسبة بين الوجود ونفسه اشتقاقا
معركة للآراء وكذا تساوي نسبة الشيء الى جزئه ونسبته الى سلب ذلك الجزء جائز في
الاشتقاقية واما عن الثاني فبانا نمنع قوله كان السواد موجودا بمنزلة قولنا السواد
او الموجود موجود بل هو بمنزلة قولنا السواد ليس بذي سواد والوجود ليس بذي وجود وليس
هذا ناقضا لانا نقول ظاهر ان النزاع ليس في مفهوم الوجود المصدري الذي هو مبدأ
الاشتقاق للفظ الموجود بحسب الاعتبار اذ لا يمكن ان يذهب الوهم الى كون هذا المعنى بديهي
عين المهيات وكذا مفهوم الموجود بحسب اللغة اعني مفهوم هذا المشتق الذي هو مفهوم مثل
الوجود ضرورة كونه زائدا بلا خلاف بل النزاع انما هو في انه اذا اطلق على زيد مثلا لفظ الانسان

والطلق ايضا لفظ الموجود فهل المفهوم من اطلاق لفظ الموجود عليه بحسب العرف هو عين
مفهوم من اطلاق لفظ الانسان عليه فيكون هذان اللفظان حين اطلقا على زيد كالمترادفين
ام لا بل امر زائد عليه فيكونان كالمتباينين فعند القائلين بالزيادة يكون مصداق حمل لفظ
الموجود على زيد هو قيام ذلك الامر الزائد عليه وذلك الامر الزائد عليه هو المراد بالوجود
بخلاف حمل الانسان على زيد فان مناطه انما يكون المفهوم من لفظ الانسان تمام حقيقة زيد
عند القائلين بالعينية يكون حمل الموجود على زيد من قبيل حمل الانسان عليه بلا تفاوت ويطلق
هو لفظ الموجود ايضا على ما يطلق عليه لفظ الوجود فعنده المفهوم من لفظ الموجود ومن لفظ
والانسان ثلثتها واحد بخلاف القائل بالزيادة فان لكل واحد منها عنده مفهوما على حدة فقياس حمل
المواطاة وحمل الاشتقاق بالنسبة الى الوجود بالمعنى العرفي عند القائل بالعينية واحدا اذا تحقق
ذلك ظهر لك اندفاع الاجوبة الثلثة وقد يجاب ايضا بان مرادهم من الوجود الموجود على طريقة
المسامحة المشهورة فصدق الحمل قد يكون بسبب اتصاف الموضوع بمبدء المحمول وقد يكون
ذات الموضوع من غير ان يكون هناك امر زائد بمعنى ان خصوصية الذات تنوب مناب المبدء
الاول حمل العرضيات ومثال الثاني حمل الذاتيات وحمل الموجود على الممكنات من قبيل الاول
وعلى الواجب من قبيل الثاني فالنزاع في كون الوجود عينيا او زائدا يرجع الى كون حمل الوجود
من قبيل الثاني او الاول وح نقول اذا كان حمل الموجود عليه واجبا وحمل نقيضه عليه
ممتنعا فلم يتحقق الامكان الذاتي وكذا حمل الموجود عليه يكون ضروريا فلا يكون مفيدا وكذا
السوا موجودة بمنزلة قولنا السوا سواد ولما فرغ المص عن ذكر الادلة على زيادة الوجود اراد
الاشارة الى الجواب عن استدلال القائلين بعينية الوجود فلنذكر اولا ادلتهم مع ما اجاب
القوم عنها قال شارح المقاصد احتج القائلون بكون الوجود نفس الماهية بوجوه حاصلها
انه لو لم يكن نفس الماهية وليس جزء منها بالاتفاق لكان زائدا عليها قائما بها قيام الصفة بالموصوف
وقيام الشيء بالشيء فرع ثبوتهما في انفسهما الا ترى ما لا كون له في نفسه لا يكون محلا ولا محل
وهذا بالنظر الى الوجود والماهية ممتنع اما من جانب الماهية فلانها لو تحققت محلا للوجود
اما بذلك الوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة تقدم وجود المعروض على العارض
واما بوجود آخر فيلزم تسلسل الوجودات ضرورة ان هذا الوجود ايضا عارض يقتضي سابقا
وجود المعروض واما في جانب الوجود فلانه لو تحقق والتقدير ان تحقق الشيء اي وجوده

زائد عليه تسلسلت الوجودات باعتبار الوجود والعدم في كل من المعروض والعارض يمكن
الاحتجاج على امتناع زيادة الوجود على الماهية باربعة اوجه الاول انه لو قام بها وهي بدون
بدون الوجود معدومة لزم قيام الوجود بالمعدوم وفيه جمع بين ضدين الوجود والعدم
وهو شاقض الثاني انه لو قام بها لزم التسلسل مع امتناع يستلزم المدعى
وهو كون الوجود نفس الماهية لان قيام جميع الوجودات العارضة بالماهية يستلزم وجود الها غير
عارض والا لم يكن الجميع جميعا وفيه نظر لانا لا نسلم على تقدير التسلسل تحقق جميع لا يكون
وراءه وجود اخر بل كل جميع فرضت معروضها بواسطة وجود اخر عارض لان معنى هذا التسلسل
انتهاء الوجودات الى وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود اخر والقول بمكن دفعه بان جميع الوجودات
الغير المتناهية الملحوظة اجمالا جميع متحقق على فرض تحقق التسلسل ولا يمكن ان يكون وراءه وجود اخر
اذ لا يمكن ان يكون وراء غير المتناهي شيء بالضرورة الثالث ان وجود الشيء لو كان زائدا
عليه لما كان الوجود موجودا الا مشاع التسلسل بل معدوما وفيه اتصاف الشيء بنقيضه وكون ما لا
ثبوت له ثابتا في محله الرابع انه لو قام بالماهية لكان موجودا ضرورة امتناع اتصاف الشيء
بنقيضه وان ثبت في المحل ما لا ثبوت له في نفسه فننقل الكلام الى وجوده ويتسلسل لان التحقيق
ان وجود كل شيء زائد عليه ثم قال والتحقيق يقتضي رد الوجوه الاربعة الى وجهين بطريق
الترديد بين الوجود والعدم في جانبي المعروض والعارض تقرير الاول انه لو قام بالماهية فالماهية
المعروضة اما معدومة فيناقض واما موجودة فيدور او يتسلسل وتقرير الثاني ان الوجود
العارض اما معدوم فيتصف بنقيضه ويثبت في المحل ما لا ثبوت له في نفسه واما موجود فيزيد وجود
عليه ويتسلسل الوجودات ثم قال والجواب اما اجمالا فهو ان زيادة الوجود على الماهية وقيامه
بها انما هو بحسب العقل بان يلاحظ كلا منهما من غير ملاحظة الاخر ويعتبر الوجود معنى له اختصاص
بالماهية لا بحسب الخارج بان يقوم الوجود بالماهية قيام البياض بالجسم ويلزم المحالات واما
تفصيلا فعن الاول بان قيامه بالماهية من حيث هي موجودة لا بالماهية المعدومة ليلزم التناقض
ولا بالماهية الموجودة ليلزم التناقض ليلزم الدور والتسلسل فان قيل ان اريد بالماهية
من حيث هي ما لا يكون الوجود او العدم نفسها او جزءا على ما قيل فغير مفيد قلنا المراد
ما لا يعتبر فيه الوجود ولا العدم وان كان لا ينفك من احدهما في الخارج فان قيل عدم
الانفكاك عن احدهما كاف في لزوم المحال لانه ان قارن العدم فتناقض او الوجود فدور او تسلسل

قلنا قيام الوجود بالمهية امر عقلي ليس كقيام البياض بالجسم فيلزم تقدمها عليه بالوجود
العقلي ولا استحالة فيه لجواز ان يلاحظ وحدها من غير ملاحظة وجود خارجي او
ذهني ويكون لها وجود ذهني لا يلاحظه العقل فان عدم الاعتبار غير اعتبار العدم و
ان اعتبر العقل وجودها الذهني لم يلزم التسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار واما
القائلون بنفي الوجود الذهني فجوابهم الاقتصار على منع لزوم تقدم المعروض على
العارض بالوجود على الاطلاق وانما ذلك في عوارض الوجود دون عوارض المهية
وعن الثاني انا نختار ان الوجود موجود ولا نسلم لزوم التسلسل وانما يلزم لو كان وجوده
ايضا زائدا عليه وليس كذلك بل وجوده عينه وانما النزاع في غيره والادلة انما اقيمت عليه
وتحقيق ذلك انه لما كان تحقق كل شيء بالوجود فبالضرورة يكون تحققه بنفسه من
غير احتياج الى وجود اخر يقوم به كما انه لما كان التقدم والتاخر فيما بين الاشياء بالزمان
كان فيما بين اجزائه من غير افتقار الى زمان اخر فان قيل فيكون كل وجود واجبا اذ
لا معنى له سوى ما يكون تحققه بنفسه قلنا نعم فان معنى وجود الواجب بنفسه انه
مقتضى ذاته من غير احتياج الى فاعل ومعنى تحقق الوجود بنفسه انه اذا حصل للشيء اما
من ذاته كما في الواجب او من غيره كما في الممكن لم يفتقر تحققه الى وجود اخر يقوم به بخلاف
الانسان فانه انما يتحقق بعد تاثير الفاعل بوجود يقوم به عقلا او نختار ان الوجود معدوم
ولا يلزم منه اتصاف الشيء بنقيضه بمعنى صدقه عليه لان نقيض الوجود هو العدم والوجود
والمعدوم فغاية الامر انه يلزم ان الوجود ليس بشيء وجود كما ان السواد ليس بشيء سواد و
الامر كذلك ولا يلزم ايضا ان يتحقق في المحل ما لا تحقق له في نفسه لما عرفت من ان قيام الوجود
بالمهية ليس بحسب الخارج كقيام البياض بالجسم بل بحسب العقل فلا يلزم الا تحققه في العقل
وقد يجاب عن الاول بانه منقوض بالاعراض القائمة بالمحل كسواد الجسم فان قيامه اما بالمحل
الاسود فيدور او يتسلسل او يجتمع المثلان اذ لا اسود فناقض وهو ضعيف لان قيامه بجسم اسود به
لا بسواد قبله ليلزم المحال وطريانه على محل تصير حال طريانه اسود من غير تناقض ولا كذلك حال
الوجود مع المهية لان الخصم يدعي ان تقدم المعروض على العارض بالوجود ضروري فلا يصح
قيام الوجود بمحل موجود ولا محيص سوى المنع والاستناد بان ذلك انما هو في العروض الخارجي
كسواد الجسم وهذا ليس كذلك وعن الثاني بان الوجود ليس بموجود ولا معدوم وهو ايضا ضعيف

لما سيأتي من نفي الواسطة انتهى اقول وسيأتي عند قول المص والوجود لا يرد عليه القسمة
ما يتعلق بذلك هذا وقد اتحقق جميع ما ذكرنا فقوله وقيامه بالمهية من حيث هي اشارة الى
الجواب عن الاستدلال الخصم من جانب المهية بان الوجود لو كان زايدا على المهية فاما ان يقوم
بالمهية الموجودة فيلزم كون المهية موجودة قبل وجودها او بالمهية المعدومة فيلزم اجتماع النقيضين
بمنع الحصر اي لا نسلم ان قيام الوجود اما بالمهية الموجودة او بالمهية المعدومة بل قيامه انما هو بالمهية
من حيث هي لا من حيث هي موجودة ولا من حيث هي معدومة وقد تقرر دليل الخصم بان قيامه بها
اما في زمان وجودها فتحصيل الحاصل او في زمان عدمها فاجتماع النقيضين فح لا يمكن منع
الحصر والا يلزم الواسطة بل نختار ان القيام في زمان وجودها بهذا الوجود لا بوجود اخر
ليلزم تحصيل الحاصل وقوله فزيادته في التصور اشارة الى الجواب عن استدلاله من جانب الوجود
على سبيل التفريع على الجواب عن الاستدلال الاول اي لما كان الوجود انما يقوم بالمهية من حيث هي
لا من حيث هي موجودة ولا من حيث هي معدومة وهذه الحيثية اعني العراء عن الوجود والعدم
انما تثبت للمهية في العقل لا في الخارج ضرورة كونها في الخارج غير منفكة عن احدهما اصلا
فزيادة الوجود على المهية وعروضه لها انما يكون في التصور لا في الخارج ليلزم من كون الوجود
في الخارج وزيادة وجوده عليه التسلسل المحال بل الوجود ليس الا في الذهن وكونه في الذهن
وجود له زايد عليه لكن في الذهن ايضا وهكذا كلما اعتبر العقل ولا يلزم التسلسل المحال لانقطاعه
بانقطاع الاعتبار ولم يلتفت الى الجواب الذي ذكره شارح المقاصد من كون وجود الوجود
في الخارج عين الوجود لكونه خلاف الواقع لا يقال التفريع يدل على ان قيام الوجود بالمهية من حيث
هي علة لكون زيادته في التصور لا في الخارج والحال ان المهية من حيث هي موجودة في الخارج و
ان كانت هذه الحيثية ثابتة لها في العقل لا في الخارج فاذا كانت موجودة في الخارج جاز ان
يثبت لها شيء في الخارج كما ان الجزء الحقيقي لما كان موجودا في الخارج جاز ان يعرضه الاعراض
الخارجية وان كانت الجزئية انما يثبت له في العقل وايضا منقوض بقيام الاعراض بمحالها فان
البياض مثلا ليس بقائم بالجسم الابيض ولا بالجسم اللا ابيض بل قيامه بالجسم من حيث هو وهذه
الحيثية انما تثبت له في العقل لانا نقول قولنا المهية من حيث هي مركب من موصوف هو المهية
ومن صفة هي الحيثية ومعنى كون هذه الحيثية ثابتة لها في العقل هو ان الموجود في الخارج
انما هو الموصوف فقط واما الموصوف مع الصفة فانما هو موجود في العقل فقط فالمهية من

فالمهية

المهية من حيث هي موجودة لانها موجودة من حيث هي وفرق ما بينهما اذا عرفت ذلك فاذا
ثبت للموصوف باعتبار الصفة التي لا يوجد الا في العقل امر لا يمكن ان يكون ثبوت ذلك الامر
له الا في العقل لان ما ثبت له ذلك الامر ليس الا في العقل وكذا الحال في الجزئي الحقيقي فان
الاعراض الخارجية انما تعرض لذات الجزئي الموجودة في الخارج لا لها مع وصف الجزئية
الثابتة لها في العقل ولو ثبت لها مع ذلك الوصف بالضرورة يكون ثبوته لها في العقل
لا في الخارج والنقض غير وارد لان الحيثية اذا اعتبرت بالقياس الى المتقابلين غير صفتي
الوجود والعدم لا يجب كونها غير ثابتة الا في العقل فان الجسم من حيث هو بالقياس الى
السواد والبياض اعني لا من حيث هو اسود او ابيض ليس بابيض او اسود في الخارج لكن موجود
في الخارج من هذه الحيثية اعني لا من حيث هو اسود او ابيض ضرورة كون الموضوع متقدما
بالوجود على السواد والبياض العارضين له فهذه الحيثية ثابتة له في الخارج لا في العقل
فان قيل ان لم يثبت للمهية كون في الخارج كانت عارية عن الكون فيه فيكون معدومة فيه
هف وان ثبت لها في الخارج كون ولا شك ان الثابت للشيء في الخارج غير ذلك الشيء في
الخارج مما زعمه فيه وليس عين المهية ولا جزءها كان زائدا عليها في الخارج ولا يلزم من بانه
عليها في الخارج فلا يلزم من زيادته عليها في الخارج انفراد كل منهما بوجود اذ لا يلزم من
زيادة المقبول على القابل في الخارج ان يكون المقبول موجودا بوجود مغاير لوجود
القابل بل قد يوجدان بوجود واحد كالوجود والمهية فان الوجود موجود بنفسه و
المهية موجودة به اجاب عنه المحقق الشريف بانا اذا قلنا زيد موجود في الخارج هو لنا
في الخارج ان قيس الى زيد كان ظرفا لوجوده وان قيس الى وجوده كان ظرفا لنفسه لا لوجوده
ثم ان الموجود في الخارج بلا ارتياب ما كان الخارج ظرفا لوجوده كزيد في مثالنا واما الذي
وقع الخارج ظرفا لنفسه كالوجود في مثالنا فلا جرم بكونه موجودا من الموجودات فان
عاقلا لا يشك في ان زيدا موجود في الخارج واما ان وجود زيد موجود في الخارج فليس مما
لا يشك فيه فوقوع الخارج ظرفا لنفس شيء لا يستلزم وقوعه ظرفا لوجود ذلك الشيء الا ترى
ان قولك زيد متصف بالسواد في الخارج صادق قطعا وقد وقع الخارج هنا ظرفا لنفس
الاتصاف وان قولك اتصاف زيد موجود في الخارج ليس بصادق اصلا كيف والسلوب
النسب التي لا وجود لها في الخارج بلا اشتباه يقع الخارج ظرفا لها انفسها لا لوجوداتها

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله والامور العدمية صفات اذا كانت الامور العدمية صفات للموجودات الخارجية ثابتة لها في الخارج ومن المعلوم ان الصفة في نفسها وجودها لموصوفها فيكون

قلت الامور موجودة في الخارج هو قلت هذا مبني على الخلط بين الوجود الرابط بين الوجود الذي هو وجود الصور الاعراض فان المراد بقولهم وجود الصفة في نفسها وجودها لموصوفها فهو الثاني والمراد بان الامور العدمية ثابتة للموجودات الخارجية في الخارج هو الاول

اذا تمهد هذا فنقول المهية اذا كانت في الخارج تثبت لها في نفس الامر الكون في الخارج على ان الخارج ظرف لنفس الكون ولا يجوز ان يقال تثبت لها في الخارج الكون على ان يكون الخارج ظرفا لثبوت الكون وذلك لان ثبوت شيء لاخر في الخارج بمعنى اتصاف الاخر به في الخارج وان لم يقتض وجود ذلك الشيء في الخارج لجواز اتصاف الموجودات الخارجية في الخارج بالامور العدمية لكنه يقتضي وجود ذلك الاخر في الخارج بديهة فان الشيء ما لم يتثبت في الخارج اولا لم يتصور اتصافه بمفهوم سواء كان وجوديا او عدميا فلو كان الكون ثابتا في الخارج للمهية لكانت قبل ثبوته لها ثابتة فيه فكان لها قبل قيام الكون لها في الخارج كون اخر فيه وهو باطل فقوله ان لم تثبت للمهية كون في الخارج كانت معدومة فيه مردود بانها وان لم تثبت لها في حد نفسها الكون الخارجي فيكون موجودة فيه لما عرفت من ان الموجود الخارجي ما يكون الخارج ظرفا لوجوده ولا يلزم من ذلك ان يكون ظرفا لوجود وجوده حتى يكون وجوده موجودا خارجيا ولا ان يكون ظرفا لاتصافه بالوجود ليلزم كون الموصوف ثابتا فيه قبل الاتصاف به فظهر ان الوجود الخارجي لا يكون موجودا في الخارج والا لكان في الخارج بالمهية فكان لها قبل قيامه بها وجود اخر منه وما يقال من ان قيام كل صفة في الخارج بموصوفها فرع على وجود موصوفها فيه سوى الصفة التي هي الوجود فان الامر فيها بالعكس ليس بشيء لان البديهة لا تفرق في ذلك بين صفة وصفة نعم يشهد بان قيام صفة الوجود بموصوفها لا يجوز ان يتوقف على وجوده فوجب ان لا يكون قيامه بها قياما خارجيا على نحو قيام البياض بالجسم الا ان يستثنى من تلك القاعدة البديهية وكذا ما يقال من ان الوجود موجود في الخارج بذاته لا بوجود زائد على ذاته وان غير الوجود موجود بالوجود لا بذاته وذلك لان الوجود هو التحقق وما هو عين التحقق لا يحتاج في كونه متحققا الى تحقق اخر بل هو متحقق بذاته وما عدا التحقق يحتاج في كونه متحققا الى انضمام التحقق اليه ويمثل ذلك بالضوء فانه مضيء بذاته لا بضوء زائد على ذاته في نفس الامر وما عداه مضيء بالضوء لا بنفسه وبذاته ليس مما يقول لما حققنا من ان الوجود لو كان موجودا في الخارج لكان قيامه بالمهية فيه فيلزم ان يكون لها قبل قيامه بها فيه وجود اخر فيه ولما قيل عليه من ان الاتصاف الشيء بنفسه في نفس الامر غير معقول الا اذا اعتبر هناك تغاير اعتباري فيكون الاتصاف اعتباريا لا بحسب نفس

ولكن لا يلزم من بطلان هذا الشق ثبوت الكون الخارجي للمهية في نفس الامر لاحتمال ان يكون الخارج والعام لا يستلزم وهو اعم مما اثبته والعام لا يستلزم الخاص لكن بعد الجواب مبني على ما زعمه الجمهور من ان بين المهية والوجود اتصافا في نفس الامر واما على ما اختاره من عدم الاتصاف بينهما في نفس الامر وكون الوجود متحدا مع المهية ضربا من الاتحاد والجواب انه لا يلزم من سلب ثبوت الوجود الخارجي للمهية في نفس الامر كونها معدومة في الخارج لجواز ان لا يثبت لها كون متحد معها في نفس الامر وكيف كانت ضربا من الاتحاد وكانت موجودة في الخارج فانه لا تخفى ما فيه لانه لا يتحقق بينهما بالعكس اه قوله ان الامر فيها بالعكس اه اي وجود موصوفها فيه فرع على ثبوتها له ولا يخفى ما فيه فان وجود الموصوف فيه فرع على ثبوت الصفة له بالذات ووجود للمهية بالعرض ان بقي ان الوجود وجود لنفسه بمعنى انه موجود بالذات والماهية بالعرض وهي موجودة بالاصالة والماهية بالتبعية وان نسبة الوجود الى المهية اتم واول من نسبة المهية فهذه النسبة فرع لتلك النسبة فافهم هذا الامر

قوله كون اخر فيه وهو بقاء مبني على ان يكون الخارج في قول المعترض ان ليست للمهية كون في الخارج الخ وصفا للثبوت ويدل عليه قوله في الشق الاخر الخ هو مقابل للشق الاول وان ثبت لها كون في الخارج ظرفا واما اذا كان الخارج ظرفا للكون فجوابه ان اراد بقوله ان لم تثبت للمهية كون في الخارج على هذا معدومة فيه كانت معدومة في الخارج كما ذكره قدس سره وان اراد ان لم يثبت معين ما ذكره قدس سره وان اراد ان لم يثبت للمهية كون في الخارج كما ذكره قدس سره وان اراد ان لم يثبت معين ما ذكره قدس سره

الامر فوجود المهية في الخارج وجود خارجي لا موجود خارجي وكذا الضوء في نفسه
لانه مضيء في نفسه فان قلت اذا لم يتصف الشيء بنفسه في نفس الامر كان مسلوبا عن نفسه
في نفس الامر والا لارتفع النقيضان قلت ان السلب فرع تصور الايجاب فحيث لا يتصور الايجاب
لا يتصور السلب وليس ذلك من ارتفاع النقيضين في شيء وانما ارتفاع النقيضين
ان يتصور نسبة لا يصدق ايجابها ولا سلبها وههنا لا يمكن ان يتصور نسبته انتهى كلامه
الشريف فان قيل قولكم ثبوت الشيء للشيء فرع على ثبوت المثبت له منقوض باتصاف الهيولى
بالصورة فان الهيولى متاخرة عن الصورة بالوجود لكونها شريكة لعلة الهيولى وايضا
لو صح ذلك لزم ان لا يصح اتصاف المهية بالوجود في التصور ايضا لانه يلزم كونها موجودة
مرات غير متناهية ولو اجيب بان هذا التسلسل في الامور الاعتبارية لكون الوجود اعتباريا
لزم عدم امتناع كون المهية متصفة بالوجود في الخارج ايضا لانه وان توقف على كون المهية
قبل كل وجود بوجود اخر ويتسلسل لكن ذلك ايضا تسلسل في الاعتباريات لكون الوجود
الخارجي اعتباريا غير موجود في الخارج على ما ذكرتم قلنا اما الاول فمدفوع بان اتصاف
الهيولى انما هو بالصورة المعينة والتي شريكة لعلة الهيولى هي صورة ما فلا منافاة واما الثاني
فبان مرادنا من كون اتصاف المهية بالوجود عقليا لا خارجيا هو ان الوصف اعتباري
ليس بموجود في الخارج لانه ليس بخارجي وقد عرفت الفرق بينهما فالاتصاف ذهني ولو
خارجي وكلما كان الوصف اعتباريا فالاتصاف ذهني ولو فرضت الوجود موجودا في الخارج
فالتسلسل اللازم هناك ليس التسلسل في الاعتباريات قد يقال ان جماعة من اتباع
الاشعري ارادوا توجيه مذهبه في عينية الوجود للمهيات بحيث يرجع الى مذهب القوم
فقال شارح المقاصد محاذيا لما في المواقف ادلة القائلين بان وجود الشيء ليس نفس ذاته
لا يفيد سوى ان ليس المفهوم من وجود الشيء هو المفهوم من ذلك الشيء من غير دلالة على
انه عرض قائم به قيام العرض بالمحل فان هذا مما لا يقبله العقل وان وقع في كلام الاكثر
وغيره وادلة القائلين بان وجود الشيء نفس ذاته لا يفيد سوى ان ليس للشيء هوية وماهية
المستمي بالوجود هوية اخرى قائمة بالاول بحيث يجتمعان اجتماع البياض والجسم من غير
دلالة على ان المفهوم من وجود الشيء هو المفهوم من وجود ذلك الشيء فان هذا بديهي
البطلان فاذن لا يظهر من كلام الفريقين ولا يتصور من المنصف خلاف في ان الوجود

زائد على المهية ذهنا اى عند العقل وبحسب المفهوم والتصور بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الوجود
دون المهية والمهية دون الوجود لا عينا اى بحسب الذات والهوية بمعنى ان لكل منهما هوية
متميزة تقوم احديهما بالاخرى كبياض الجسم فعند تجريد البحث وبيان ان المراد الزيادة
فى التصور لا فى الهوية يرتفع النزاع بين الفريقين ويظهر ان القول بكون اشتراك الوجود
لفظيا بمعنى ان المفهوم من الوجود المضاف الى الانسان غير مفهوم الوجود المضاف الى
الفرس ولا اشتراك بينهما فى مفهوم الكون مكابرة ومخالفة لبديهة العقل انتهى وانت
خبير بان صريح مذهب الاشعرى هو انه ليس للوجود قيام بالمهية اصلا خارجا ولا ذهنا
كما هو مقتضى العينية وان لم يف بمراده لانه وكلام القوم صريح فى ان له قياما بالمهية فى
العقل وهو مرادهم بالزيادة فمن اين التوفيق بين المذهبين وايضا القوم ليسوا قائلين
بان ليس للوجود فى الخارج هوية ممتازة عن هوية المهية فقط بل بانه ليس له هوية
خارجية اصلا لا ممتازة عن هوية المهية ولا متحدة معها وبناء ما نقلناه
على ان الهوية الواحدة هوية لكلا المفهومين قال فى المواقف هذه الوجوه التى يستبد
بها القوم انما يفيد تغاير المفهومين دون الذاتين والنزاع انما هو فى تغاير الذاتين
فان عاقلا لا يقول مفهوم السواد بعينه مفهوم الوجود بل ان ما صدق عليه السواد
هو بعينه ما صدق عليه الوجود وليس لهما هويتان متمايزتان بقوم احديهما بالاخرى
وانه الحق وهو معنى كلام الشيخ الاشعرى وهذا كما ترى صريح فيما ذكرنا وظاهر انه لو كانت
هوية واحدة هوية لمفهومى الوجود والسواد مثلا لكان الوجود ايضا محمولا على تلك
الهوية بالمواطاة كالسواد وايضا لم يكن لاحد شك فى ان الوجود موجود كما لا شك
فى ان السواد موجود وايضا يلزم اما ان يكون كل من المفهومين عرضيا لتلك الهوية و
اما ان لا يكون كل منهما عرضيا لها فعلى الاول يلزم ان لا يكون شئ من المهيات ذاتيا
لشئ من الهويات وهو ظاهر البطلان وعلى الثانى اما ان يكون كل منهما ذاتيا او
يكون احدهما ذاتيا والاخر عرضيا فاما الاول فاما ان يكون كل منهما تمام المهية او كل
منهما بعض المهية او احدهما تمام المهية والاخر بعض المهية فعلى الاول يلزم ان يكون الهوية
الواحدة ذات تمامى المهية وعلى ان لا يكون شئ من المهيات تمام المهية لشئ من الهويات
وعلى الثالث ان يكون اما الوجود جزء للمهية او المهية جزء للوجود واما الثانى اعنى ان

قوله لكن الشارح فيلزم ان لا يكون فرق بين الذاتي والعرضي اقول فرق ما بينهما لان كل مفهوم اخذ من الماهية ان لم يسبقه مفهوم آخر فهو ذاتي
وان اخذ وسبقه مفهوم آخر قبل ذلك المفهوم فهو عرضي فالعرضي في المرتبة المتأخرة عن الذاتي واذا كان الهوية بنفس ما هو هوية للذاتي
هوية للعرضي كيف يجوز ان يكون فرق بين الذاتي والعرضي فافهم ذلك

يكون احدهما ذاتيا والآخر عرضيا فاما ان يكون تلك الهوية بنفس ما هي هوية للذاتي هوية
للعرضي ايضا فيلزم ان لا يكون فرق بين الذاتي والعرضي كما لا يخفى او يكون بما هي هوية للذاتي
غيرها بما هي هوية للعرضي فيكون هويتان في الحقيقة لا هوية واحدة فلينفض هذا ثم صاحب
المواقف زعم ان النزاع راجع الى النزاع في الوجود الذهني فمن اثبته قال بالزيادة عقلا
بمعنى ان في العقل امرا هو الوجود والآخر هو المهية ومن نفاه اطلق القول بانه نفس المهية لانه
لا تغاير ولا تمايز في الخارج وليس وراء الخارج امر يتحقق فيه احدهما بدون الآخر فيتحقق
التمايز واورد عليه شارح المقاصد بانه لا نزاع للقائلين بنفي الوجود الذهني في تعقل
الكليات والاعتباريات والمعدومات والممتنعات ومغايرة بعضها للبعض بحسب المفهوم و
انما نزاعهم في كون التعقل بحصول شيء في العقل وفي اقتضائه الثبوت في الجملة فلا يتجه لهم
بمجرد نفي الوجود الذهني نفي التغاير بين الوجود والمهية في التصور بان يكون المفهوم من
احدهما غير المفهوم من الآخر ونفي الاشتراك المعنوي بان يعقل من الوجود معنى كلي مشترك
بين الوجودات كما لا ينفي تغاير مفهوم الانسان ومفهوم الفرس وكذا مفهوم الامكان ومفهوم
الامتناع ولا اشتراك كل من ذلك بين الافراد بل غاية الامر ان لا يقولوا الوجود زائد في العقل
والمعنى الكلي المشترك ثابت فيه بل يقولوا زائد ومشترك عقلا وفي التعقل بمعنى ان العقل
من احدهما غير ما يفهم من الآخر ويدرك منه معنى كليا يصدق على الكل ولهذا اتفق الجمهور من
القائلين بنفي الوجود الذهني على ان الوجود مشترك معنوي وزائد على المهية ذهنا بالمعنى الذي
يثبت اشتراكه معنى بين المهيات وزيادته عليها في العقل مفهوم كلي له افراد عارضة للمهيات
متماثلة او مختلفة وتلك الافراد انما يعرض المهيات في العقل وذلك المفهوم الكلي المسمى
بالوجود المطلق عارض لتلك الافراد المتحدات بالوجودات الخاصة وان الخلاف المشهور
بين الحكماء والمتكلمين في عينية الوجود للواجب وزيادته عليه انما هو في الوجود الخاص لا
في الوجود المطلق اذ هو زائد في الجميع عند الجميع وناهيك فيما ذكرنا قول المص وفيما سيأتي
وثق بالتشكيك على عوارضها وقال شارح المقاصد هذا اي ما ذكرنا من زيادة الوجود على
المهية ذهنا انما هو في الممكن واما في الواجب فعند المتكلمين له حقيقة غير مدركة للعقول
مقتضية بذاتها الوجود الخاص المغاير لها بحسب المفهوم دون الهوية كما في الممكنات و
عند الفلاسفة حقيقته وجود خاص قائم بذاته ذهنا وعينا من غير افتقار الى فاعل يوجده

ومحل يقوم به في العقل وهو مخالف لوجودات الممكنات بالحقيقة وان كان مشاركا لها في
كونها معروضا للوجود المطلق ويعبر عنه بالوجود البحت وبالوجود بشرط لا بمعنى انه
لا يقوم بمهيته ولو في العقل كما في الممكنات وقال بعضهم ذهب جمهور المتكلمين الى ان
للوجود مفهوما عاما مشتركا بين الموجودات وذلك المفهوم الواحد يتكثر ويصير حصة
حصة باضافته الى الاشياء كبياض هذا الثلج وذاك وذلك ووجودات الاشياء هي هذه
الحصص وهذه الحصص مع ذلك المفهوم الداخل فيها خارجة من ذوات الاشياء زائدة عليها
ذهنا فقط عند محققيهم وذهنا وخارجا عند آخرين وحاصل مذهب الحكماء ان للوجود
مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات والوجودات حقايق مختلفة متكثرة بانفسها
لا بمجرد عارض الاضافة ليكون متماثلة متفقة الحقايق ولا بالفصول ليكون الوجود
المطلق جنسا بل هو عارض لازم لها كنور الشمس ونور السراج فانهما مختلفتان بالحقيقة
واللوازم ومشتركتان في عارض النور وكذا بياض الثلج والعاج الا انه لما لم يكن لكل
وجود اسم خاص به كما في اقسام الممكن واقسام العرض يوهم ان تكثر الوجودات وكونها
حصة حصة انما هو بمجرد الاضافة الى المهيات المعروضة لها كبياض هذا الثلج وذلك ونور
هذا السراج وذاك وليس كذلك بل هي حقايق مختلفة مندرجة تحت هذا المفهوم الخارج عنها
العارض لها واذا اعتبر تكثر ذلك المفهوم وصيرورته حصة حصة باضافته الى المهيات فهذه
الحصص ايضا خارجة عن تلك الوجودات المتخالفة وهناك امور ثلثة مفهوم الوجود و
حصصه المتعينة باضافته الى المهيات والوجودات الخاصة المتخالفة الحقايق ومفهوم
الوجود ذاتي داخل في حصصه هنا خارج عن الوجودات الخاصة والوجود الخاص عين الذات
في الواجب وخارج زائد فيما سواه انتهى كلامه وبالجملة كتب الجماعة مشحونة بهذا الذي
ذكرنا من كون وجود المطلق مفهوما كليا له افراد متكثرة بحسب تكثر المهيات وبنوا عليه
كثيرا من المسائل ولعمري ان ذلك من اعظم المشكلات كيف وقد صرح كافتهم بان الوجود
ليس الا نفس تحقق المهية وسيأتي عن قريب في كلام المصنف ره ومذهب فطنهم ان التحقق
والكون مفهوم واحد بديهي التصور فلو كان للوجود فرد يجب ان يكون هو ايضا
نفس تحقق المهية المخصوصة لا ما به تحقق المهية المخصوصة وكل ما يفرض تحققا لا يمكن ان يكون
خصوصية في نفس التحقق فان معنى التحقق واحد في جميع التحققات ولا يمكن ان يخصص الا بان يكون

تحقق هذا وتحقق ذاك وهذا التخصص حاصل بمجرد الاضافة الى ما هو متحقق بذلك التحقق و
هذا هو معنى الحصة فليس للوجود الا حصص متكثرة بالاضافة الى الماهيات المتكثرة وهذه
الحصص ليست الا نفس مفهوم التحقق مع قيد هذه الاضافة الى الماهية ومفهوم التحقق الذي هو معنى
الوجود ليس له قيام حقيقة بالماهية بحسب نفس الامر لا في الخارج ولا في الذهن لانه اعتباري
محض وانتزاعي صرف فما لم يعتبره العقل ولم ينتزعه لا يمكن ان يكون قائما بشيء اذ ليس شيء الا
بعد الانتزاع فاذا انتزعه العقل من الماهيات اما من حيث ذاتها كما في الواجب او باعتبار
امر زائد عليها كما في الممكن يعتبره قائما بالماهية والماهية متصفة به وهذا هو المراد من قيام
الوجود بالماهية في التصور لان هناك قياما حقيقيا بلا اعتبار معتبر اذ لا يتصور
ذلك في حق الوجود الذي ليس معناه الا التحقق كما عرفت وهذا هو تقرير الاشكال
الوارد على الحكماء وسنسمع منا ما ينقضي به عن هذا الاشكال وتقرير مذهبهم على
وجه يطابق قواعدهم انشاء الله تعالى هداية قد اشتهر من مشايخ الصوفية القول بوحدة
الوجود وان الوجودات بل الموجودات ليست متكثرة في الحقيقة بل هنا موجود واحد قد
تعددت شئونه وتكثرت اطواره ولما كان ذلك بحسب الظاهر وبالمعنى المتبادر مخالفا
لما يحكم به بديهة العقل من تكثر الوجودات بالحقيقة لا بمجرد الاعتبار تصدى كثير من المحققين
لتوجيه مذهبهم فجماعة ممن لهم خوض في التصوف وممارسة في طريق النظر ذهبوا الى ان
مرادهم من الوجود الواحد هو حقيقة الوجود العام البديهي اعني ما هو معروض له
ولكن لا بشرط التعين واللاتعين وانه هو الواجب تعالى كما ان واجب الوجود عند الحكماء
هو تلك الحقيقة ولكن بشرط اللاتعين فقال بعضهم كما انه يجوز ان يكون هذا المفهوم
العام زائدا على الوجود الواجبي وعلى الوجودات الخاصة الممكنة على تقدير كونها حقائق
مختلفة يجوز ان يكون زائدا على حقيقة واحدة مطلقة موجودة هي حقيقة الوجود الواجب
تعالى كما ذهب اليه الصوفية القائلون بوحدة الوجود ويكون هذا المفهوم الزائد امرا
اعتباريا غير موجود الا في العقل ويكون معروضه موجودا حقيقيا خارجيا هو حقيقة
الوجود والتشكيك الواقع فيه لا يدل على عرضيته بالنسبة الى افراده فانه لم يقم البرهان على
امتناع الاختلاف في الذاتيات واقوى ما ذكروه انه اذا اختلف الماهية والذاتي في الجزئيات
لم يكن ماهيتها واحدة ولا ذاتيها واحدا وهو منقوض بالعارض وايضا الاختلاف بنفس

المهية كالذراع والذراعين من المقدار لا يوجب تغاير المهية ونقل عن بعضهم انه اذا اختلفت
حقيقة بكونها في شيء اقوى او اقدم او اشد او اولى فكل ذلك عند المحققين راجع الى الظهور
دون تعدد واقع في الحقيقة الظاهرة انه حقيقة كانت من علم او وجود او غيرهما فقابل
يستعد لظهور الحقيقة من حيث هي اتم منها من حيث ظهورها في قابل اخر مع ان الحقيقة
واحدة في الكل والمفاضلة والتفاوت واقع بين ظهوراتها بسبب الامر المظهر المقتضي
لتعيين تلك الحقيقة تعينا مخالفا لتعينها في امر اخر فلا تعدد في الحقيقة من حيث هي ولا
بحرتية ولا تبعيض قال ثم ان مستند الصوفية فيما ذهبوا اليه هو الكشف والعيان لا النظر و
البرهان فانهم لما توجهوا الى جناب الحق سبحانه بالتعبرة الكاملة وتفريغ القلب بالكلية
عن جميع المتعلقات الكونية والقوانين العلمية مع توجه العزيمة ودوام الجمعية والمواظبة
على هذا الطريقة بدون فترة ولا تقسيم الخاطر ولا تشتت عزيمة من الله سبحانه عليهم بنور
كاشف يريهم الاشياء كما هي وهذا النور يظهر في الباطن عند ظهور طور وراء طور
العقل ولا تستبعدن وجود ذلك فوراء العقل اطوار اكثرة يكاد لا يعرف عددها الا
الله سبحانه ونسبة العقل الى ذلك النور كنسبة الوهم الى العقل وكما يمكن ان يحكم العقل
بصحة ما لا يدركه الوهم كوجود موجود مثلا لا خارج العالم ولا داخله كذلك يمكن ان يحكم
ذلك النور الكاشف بصحة بعض ما لا يدركه العقل كوجود حقيقة مطلقة محيطة لا تحكم
التقييد ولا يقيدها التعين مع ان وجود حقيقة كذلك ليس من هذا القبيل فان كثيرا
من الحكماء والمتكلمين ذهبوا الى وجود الكلي الطبيعي في الخارج والمقصود هنا دفع استحالة
العقلية والاستبعادات العادية عن هذه المسئلة لا اثباتها بالبراهين والادلة
واما الدلايل الدالة على وجود الكلي الطبيعي فليست مما يفيد هذا المطلب على اليقين بل على
الاحتمال فلهذا وقع الاعراض عن ايرادها والاشتغال بما يدل على اثبات هذا المطلب
فنقول لا شك ان مبدء الموجودات موجود فلا يخ اما ان يكون حقيقة الوجود او
غيرها لا جايز ان يكون غيرها ضرورة احتياج غير الوجود في وجوده الى غيره فهو الوجود
والاحتياج ينافي الوجوب فتعين ان يكون حقيقة الوجود فان كان مطلقا يثبت المطلب
وان كان متعينا يمتنع ان يكون داخلا فيه والا لتركب الواجب فتعين ان يكون خارجا
فالواجب محض ما هو الوجود والتعين صفة عارضة له فان قلت لم لا يجوز ان يكون التعين

عينه قلت ان كان التعين بمعنى مابه التعين يجوز ان يكون عينه لكن لا يضرنا فان مابه
التعين اذا كان ذاته ينبغي ان يكون هو في نفسه غير متعين والا تسلسل وان كان بمعنى
التشخص لا يجوز ان يكون عينه لانه من المعقولات الثانية التي لا يحاذي بها امر في الخارج
انه لا يخفى على من يتتبع معارفهم المثبوتة في كتبهم ان ما يحكى من مكاشفاتهم ومشاهداتهم
لا يدل الا على اثبات ذات مطلقة ومحيطة بالمراتب العقلية والعينية منبسطة على الموجودات
الذهنية والخارجية ليس لها تعين اخر من التعينات الالهية والخلقية فلا مانع ان يثبت لها
تعين بجامع التعينات كلها لا ينافي شيئا منها ويكون عين ذاته غير زائد عليه لا ذهنا
ولا خارجا اذ تصورها العقل بهذا التعين امتنع عن فرضه مشتركا بين كثيرين اشتراك
الكلي بين جزئياته ولا يجوز ظهوره في الصور الكثيرة والمظاهر الغير المتناهية علما وعينا
النسب المختلفة والاعتبارات المغايرة انتهى كلامه ولعمري قد بلغ الغاية في تقرير هذا
المطلب ولكن عند فيه انظار كثيرة يجب ان اشير الى بعضها منها حديث التشكيك فانه
ممتنع في الحقائق والذاتيات وعلى ذمتنا انشر تعم اتمام البرهان عليه ودفع النقض عليه
في موضع اليق به ومع ذلك فليس بضار فيما يدعيه لو لم يكن هناك مانع اخر وسيأتي
التحقيق انشر تعم ومنها حديث ظهور وراء العقل فانه يمتنع ان يكون ظهور وراء ظهور العقل
الا النبوة والرسالة والوحي ولو جاز ذلك لبطلت الشرائع وجميع الاحكام النقلية والعقلية
وارتفع الامان وانسد باب الايمان وليس نتيجة ما ذكر من الرياضة والمجاهدة سوى
تلطيف السر وتهذيب الباطن ليسهل النظر ويسرع الفكر ويصفوا الذهن فيتجرد المعقولات
النظرية عن الغواشي الوهمية ويتميز المعقول عن الموهوم وذلك هو معنى الكشف و
نور الله الكاشف بل ان التصوف الا الحكمة المشرقية البالغة الى حد المشاهدة الثانية
والمكاشفة الكاملة التي هي ارتفاع حجب الاوهام الجزئية والاغشية الحسية عن عين
البصيرة العقلية التي هي حقيقة نور الله الكاشف عن الاشياء كما هي ومنها تجويز كون
الوجود الذي هو اتم انحاء الوجود فعلية وكمالا على نحو وجود الكلي الطبيعي الذي على
تقدير وجوده كما فهموه من اضعف الموجودات الغير المستقل في الموجودية المحتاج الى
انضمام التعينات والعوارض المشخصة ومنها نفي كون التعين ذاته تعم واثبات تعين لا
ينافي التعينات بل يجامعها ويختلط معها هو عين ذاته تعم وظ ان مثل هذه الحالة لا يكون

في بيان اختلاف الآراء في الوجود واثبات الوجود الذهني

الا من ضعف التعين والوجود لا من كمالية وتماميته كما في المجردات العقلية
يمتنع ان يختلط لتماميتها مع غيرها فكيف الوجود الواجبي بل الحق في توجيه مذهبهم وتأويل
كلامهم في وحدة الوجود الى ما يؤول الى مذهب الحكماء المتألهين على ما ستحقق هذا هم
من كون حقيقة الوجود الواجب عين البحت وعين الفعلية الصرفة وتعينها ووجودها بنفس ذاتها
لا بامر زائد عليها وهي حقيقة الوجود ولا حقيقة له غيرها لكنه قال في شرح المقاصد
وما اعجب حال الوجود من اختلاف العقلاء فيه بعد اتفاقهم في انه اعرف الاشياء
مع ان الغالب من حال الشيء ان تتبع ذاته في الجلاء والخفاء فمنها اختلافهم في انه جزئي
او كلي فقيل انه جزئي حقيقي لا تعدد فيه بالذات وانما التعدد في الوجودات بواسطة
الاضافات حتى ان قولنا وجود زيد ووجود عمرو بمنزلة قولنا اله زيد واله عمرو
وقال والحق انه كلي والوجودات افراده ومنها اختلافهم في انه واجب او ممكن فقد
ذهب جمع كثير من المتأخرين الى انه واجب ومنها اختلافهم عرض او ليس بجوهر ولا
عرض لكونها من اقسام الموجود وهذا هو الحق ومنها اختلافهم في انه موجود او لا
فقيل وجوده بوجود هو نفسه فلا يتسلسل وقيل بل اعتباري محض لا تحقق له في
الاعيان ومنها اختلافهم في انه نفس الماهية او زائد عليه كما سبق ومنها اختلافهم
في ان لفظ الوجود مشترك معنى او لا كما سبق ومنها اختلافهم في انه نفس الماهية متواطئ
او مشكك وشيئا وانما اطنبنا الكلام في هذه المسئلة هذه التعقيبات لكونها من اعظم
المهمات المسئلة بعد في اثبات الوجود الذهني اعلم ان الوجود الذي ثبت كونه متصورا بالبداهة
ومشتركا معنى بين الموجودات قد يتقيد بقيد الخارج فيقال الوجود الخارجي او في الخارج و
يرادفه الوجود العيني والوجود الاصيل وقد يتقيد بالذهن فيقال الوجود الذهني او في الذهن
ويرادفه الوجود الظلي والوجود الغير الاصيل والمراد بالوجود الخارجي هو الوجود الذي
اذا اتصف به الشيء يصير بحيث يصح ان يترتب عليه آثاره ولوازمه ويكون الشيء بهذه
الاعتبار حقيقة من الحقائق وذاتا من الذوات بمعنى كون النار مثلا موجودا في الخارج هو
ان يكون بحيث يترتب عليه الاضاءة والاحراق ومن هنا قيل الوجود الخارجي هو
كون الشيء مبدأ للآثار ومصدرا للاحكام فهذا القسم من الوجود مما لا شبهة فيه ولا
نزاع في تحققه والمراد بالوجود الذهني هو وجود وكون للشيء لا يكون الشيء بحيث يترتب

وعين التعين البحت

بسم الله الرحمن الرحيم

قال شارح المقاصد ذكر هذا الدليل على ما تقرر فيما ذكره المتأخرين من ان الحكم على المحمول على الافراد لا على الكلي

الكلام لزم منه وجود جميع افراد الفقه

بحيث يسري على الافراد انه لو لم هذا

العينية المشاهدة في الذهن على التفصيل

وان سلك مسلك التحقيق وهو ان تعلم

المحكوم عليه في القضية المحصورة هي

لكن على وجه المتعلق بكل فرد فرد

لنبهه الفرق بينهما بين الطبيعة

على عقود ليس لغو انما تهاتر

اصلا والا فلما قيل ان يقول الاول

موجودة بوجود الافراد فان

الموضوع فرد خارجي او حدها

بعنوان بوجوده وهذا الاعتبار يقع

الحكم عليه لا بقيد انما اخذ العنوان

وجهية كون الحكم مشتركا بين

الكثيرين لا على وجه مشخص بزيد

فهذا الوجه لو جعل يكون موجودا الا

في الذهن لانا نقول على هذا يرجع

الدليل الى الوجه الثالث كما سيأتي فهم

محل التمسك فقد وهو تشدد على وجود

الموضوع اه ينبغي ان يعلم ان الحكم

سواء كان ايجابيا ام سلبيا كليا ام جزئيا

ان العدم المطلق لا يجتمع عند وسعه

يقتضي وجود المحكوم عليه في الجملة مفروض

بطلان الحقيقية والاولى هو المراد من

الحقيقية والاولى هو الحقيقية ان الفرق

بين الحقيقية الخارجية انما يكون

باعتبار ان افراد العنوان في الخارجية

مجموع موجود محصورة من الوجود في

الخارج فقط والعنوان في الحقيقية انما

ليس افراد محققة في الخارج اصلا بل

افراد محققة في الخارج لكن الحكم عليها

لمجرد وجود حقوق الخارج وظاهر ان

الفرق المذكور انما يصح على تقدير تحقق

الوجود الذهني اذ على تقدير عدم تحقق

بكون الحكم في القضية مقصورا على الافراد

الحقيقية الوجود في الخارج كما صرح به

على ما سيجيء وجود اصلا فلم يكن فرق بين

الحقيقية والخارجية وعلى هذا لا حاجة

الى تخصيص الحقيقية بالموجبة الكلية بل

ما ذكره المذكور ثابت في الخارجية

الموجبة على ما ان تكون ضرورية ان الفرق

مطلقا لا يخفى من ان الحكم مطلقا يقتضي وجود الموضوع

ان الحكم في الجملة في القضايا هو الثبوت بينهم من

ان مراد هم ان صدق السالبة لا يقتضي وجود الموضوع

بخلاف الموجبة فانها تقتضي وجود الموضوع

لان الحكم السلبي لا يقتضي وجود الموضوع

بخلاف الموجبة فانها تقتضي وجود الموضوع

ايضا والمعنى ان الموضوع الذي يقتضي

وجوده يكون التعاقد صادقا مع اعتبار عدم

وسلب المحمول عنه بخلاف الموجبة

فان صدقها مع اعتبار وجوده

مقصور على وجوده فاحمية السالبة عن الموجبة انما هي بحسب الاعتبار لا بحسب الامر في نفس الامر

عليه آثاره ولوازمه مع كونه ذا كون وتحقق ما فهذا مما فيه خلاف بين الحكماء والمحققين من المتكلمين وبين غيرهم قال شارح المواقف لا شبهة في ان النار مثلا لها وجود به يظهر عنها احكامها ويصدر عنها آثارها من الاضاءة والاحراق وغيرهما وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصيلا وهذا مما لا نزاع فيه وانما النزاع في ان النار هل لها سوى هذا الوجود ووجود آخر لا يترتب عليها الآثار والاحكام اولا وهذا الوجود الآخر يسمى وجودا ظليا وذهنيا وغير اصيل وعلى هذا يكون الموجود في الذهن نفس الماهية التي توصف بالوجود الخارجي والاختلاف بينهما بالوجود دون الماهية ولهذا قال بعض الفضلاء الاشياء في الخارج اعيان وفي الذهن صور فقد تحقق محل النزاع حيث لا يترتب فيه ويوافقه كلام المثبت والنافي كما ستطلع عليه فلا عبرة بما قيل في ان تجزيره عسير جدا انتهى كلام شارح المواقف فالى ما ذكرنا اشار المصنف بقوله وهو اي الوجود ينقسم الى الخارجي والذهني اي يشتمل على مجموع القسمين بمعنى ان كلا منهما ثابت ومتحقق والا اي وان لم ينقسم اليهما ولم يشتمل على المجموع بل كان الواقع هو الخارجي فقط دون الذهني لبطلت الحقيقية اي هذا القسم من القضايا استدل مثبتو الوجود الذهني بوجوه ثلثة الاول ما اشار اليه المصنف بقوله وتقريره يستدعي تقديم مقدمة وهي ان القضية الخارجية قد تؤخذ خارجية وهي التي حكم فيها على افراد موضوعها الموجودة في الخارج محققة كقولنا حركة الفلك اما شرقية واما غربية وقولنا هلكت الماشية وقتل من في الدار وامثال ذلك مما الحكم فيه مقصور على السماع الافراد المحققة الموجودة وقد تؤخذ ذهنية وهي التي حكم فيها على الافراد الذهنية فقط كقولنا الكلي اما ذاتي او عرضي والذاتي اما جنس او فصل والوجود اما مجرد عن الماهية او قائم به وقد تؤخذ حقيقية وهي التي حكم فيها على الافراد النفس الامرية الموجودة محققة كانت او مقدرة كقولنا كل جسم متناه او حادث واما مركب واما بسيط الى غير ذلك من القضايا المستعملة في العلوم فان الحكم فيها غير مقصور على الافراد المحققة الموجودة قطعا اذا عرفت ذلك فنقول قال شارح المقاصد في تقرير هذا الدليل ان من القضايا موجبة حقيقية وهي تستدعي وجود الموضوع ضرورة وليس في الخارج اصلا كقولنا العنقاء حيوان وعلى هذا تقدير الوجود لا يحصر الاحكام في الافراد الخارجية في القضايا المستعملة في العلوم فالحكم على جميع افراد هذه

على جميع الافراد لا يكون الا باعتبار الوجود في الذهن انتهى فخصص الحقيقية بالموجبة الكلية كما ترى
وتبعه المحقق الشريف فقال في شرح كلام المص يعني ان الحكم في الحقيقية الكلية على جميع ما هو في
نفس الامر فرد للكلي الواقع عنوانا سواء كان ذلك الفرد موجودا في الخارج او لا فاذا قلت كل
مثلث فان زواياه متساوية لقائمين على انها قضية حقيقية كان الحكم متناولا لجميع ما صدق
عليه في نفس الامر انه مثلث لا مقصورا على المثلثات الموجودة في الخارج في احد الازمنة بل
يتناولها ويتناول ما عدا هذه مما لم يوجد في شيء من الازمنة اصلا من الافراد التي يصدق
المثلث عليها في حد انفسها فظهر ان الحكم فيها يتناول ما ليس بموجود في الخارج اصلا فلو لم
يكن له وجود ذهني لم يصدق الايجاب عليه ضرورة فلو لم يتحقق الوجود الذهني كانت الاحكام
الايجابية الكلية كلها باطلة قطعا انتهى وهذا معنى ما قيل من ان اللازم مما ذكره بطلان
الحقيقية التي لا وجود لموضوعها في الخارج لا بطلان كل الحقيقيات الذي هو مدعا اللهم
الا ان لا يجعل الموجبة الجزئية داخلة في المدعى يعني يخص الدعوى بالموجبة الكلية اقول
فظهر من مجموع ما نقلنا انهم خصصوا الحقيقية بالموجبة الكلية وان المراد من بطلان
الحقيقية هو بطلان اعتبارها اي يلزم ان يكون اعتبار القضية الحقيقية واخذها قضية على
حدها باطلا ضايعا بلا فايدة حيث لا يصدق فيما لا وجود لموضوعها اصلا وينحصر الحكم فيها
على الافراد الموجودة في الخارج فيما كان لموضوعه وجود فتغني القضية الخارجية غناء الحقيقية
ويصير اعتبار الحقيقية لغوا محضا والمحقق الدواني حمل البطلان على الكذب فاعترض على هذا الدليل
بعد التخصيص بالكلية بانه على تقدير انحصار الوجود في الخارج لا يلزم كذب الحقيقية الكلية فان
معناها على ما علم من تفسيرها الحكم على جميع ما هو فرد له بحسب نفس الامر وعلى هذا التقدير يكون
جميع افراد الخارجية جميع ما هو فرد له في نفس الامر فاذا اتصف جميع افراد الخارجية بالمحمول
صدق الحكم على جميع ما هو فرد له في نفس الامر غاية ما في الباب ان يكون الحقيقية مساويا للخارجية
نعم لو كان معناها الحكم على جميع الافراد الخارجية وجميع الافراد الذهنية بمعنى جميع الافراد
الموجودة في الخارج وغير الموجودة في الخارج لئلا يلزم المصادرة كما قيل لكان كما ذكر لكن
ليس كذلك على انه لو كان كذلك لم يصدق الحقيقية فيما ليس له فرد خارجي انتهى اقول الافراد
النفس الامرية لا يمكن ان ينحصر في مادة من المواد في الافراد الخارجية فان المراد من الافراد
النفس الامرية ما يكون فردا للماهية مع قطع النظر عن الوجودين مثلا حكم المثلث مطرد على

جميع

جميع ما هو فرد لمهيته سواء اعتبر موجودا باحد الوجودين او لا كيف وتقرر المهية مقدمة
بالمهية على تقرر الوجود كما سيأتي وهو ايض معترف به والفرد انما يكون للمهية لا للوجود واما
ما ليس له فرد خارجي فلا يتحقق هناك الحقيقية بهذا المعنى بل بمعنى اخر كما ياتي عن قريب ثم قال
والحق ان معنى قول المص والا بطلت الحقيقية انه لم يتحقق هذا القسم من القضية بمعنى انه لا
يكون لاعتبارها فائدة فيرتفع هذا القسم بالكلية اقول قد عرفت ان الظ من كلام من سبقوه
ليس الا ذلك فلا وجه للاعتراض عليهم ثم التوجيه بما هو الظ من كلامهم ومبناه ثم انه اورد
عليه بان غاية الكلام ان اعتبارهم القضية الحقيقية بهذا المعنى مبني على اعتقادهم
بثبوت الوجود الذهني وليس في اعتقادهم ذلك دليل عليه بل الكلام في طلب علة ذهابهم اليه
اقول هذا مدفوع بانه انما يكون اعتبارهم مبنيا على اعتقادهم لو كان معنى الحقيقية هو الحكم
على الافراد الخارجية والذهنية وليس كذلك كما عرفت بل معناها الحكم على جميع الافراد بحسب
نفس الامر من غير التفات الى خصوص الوجود الذهني والخارجي وان التفت فالى مجرد الوجود
في الخارج واللاوجود فيه لا الى خصوص الوجود الذهني فانا نعلم قطعا ان في مثال زوايا
المثلث مثلا نجزم بعموم الحكم لجميع الافراد في نفس الامر ولا يخطر ببالنا خصوص الافراد الذهنية
بل نجزم بذلك وان لم نكن قائلين بالوجود الذهني بل مع القول بعدمه غاية الامر ان يخطر
الوجود في الخارج واللاوجود فيه ثم اني اقول اذا علمت معنى الحقيقية والمراد من البطلان كما
ذكرنا وتاملت حق التامل ظهر لك انه لا حاجة الى التخصيص بالكلية بل يكفي الايجاب فقط اذ
يلزم ح على تقدير نفي الوجود الذهني بطلان الحقيقية كلية وجزئية لان المعتبر في القضية
الجزئية انما هو البعض الغير المعين وكل بعض من الابعاض اذا اخذ على نحو الحقيقية يكون له
افراد موجودة وافراد غير موجودة فلو لم يكن الوجود الذهني ثابتا لزم الانحصار على الافراد
الموجودة في الخارج فلم يبق فرق بين الجزئية الحقيقية وبين الجزئية الخارجية ولم يكن
لاعتبارها حقيقية فائدة فيلزم بطلان الحقيقية مطلقا وهو المطلوب فان قلت من القضايا
ما ليس لعنوان موضوعها فرد ذهني بل ينحصر افراده في الامر الخارجي كمفهومي الواجب بالذات
والوجود الخارجي فانهما لا يصدقان بالفعل الا على الامر الخارجي وح يتحقق الحقيقية الموجبة
الكلية قلت ذلك ايض مبني على توهم الكذب من البطلان فاذا تذكرت ما ذكرنا من معنى
الحقيقية والمراد من البطلان اندفع ذلك على ان المراد بالافراد المقدرة على ان يكون

الذهن ظرف للوجود الفرضي اعني الوجود الذي هو نفس الفرض والتقدير في الذهن لا للوجود
الذي يكون الافراد على تقدير وجودها في نفس الامر موجودة به وليس لمفهومي الواجب بالذات
والوجود الخارجي فرد بالمعنى الثاني لا بالمعنى الاول فليتفطن ثم ان صاحب المواقف قرر هذا
الدليل بانه لولا الوجود الذهني لم يمكن اخذ القضية الحقيقية الموضوع والتالي باطل فانا اذا
قلنا الممتنع معدوم فلا نريد به قطعا ان الممتنع في الخارج معدوم فيه بل نريد به ان الافراد المفهومة
للممتنع من الافراد المعقولة للمعدوم فاعترض عليه شارح المقاصد بان قولنا الممتنع معدوم
ليس قضية حقيقية في اصطلاح القوم والجواب عنه ان المراد من الحقيقية ههنا هي التي حكم فيها
على ما يصدق عليه في نفس الامر الكلي الواقع عنوانا سواء كان موجودا في الخارج محققا او
مقدرا او لا يكون موجودا فيه اصلا المفسرة بما اشتهر من ان الحكم فيها على الافراد الخارجية
فقط اما محققة او المقدرة لكن يرد عليه ان مفهوم المعدوم امر سلبي هذا ما ذكر شارح المواقف
وهذا ما وعدناك آنفا وانت خبير بان تقرير شارح المقاصد اولا ناظر الى تقرير المواقف لكن
بتغيره الى ما يصير الحكم فيه ايجابا وآخرا ناظر الى كلام المص الوجه الثاني انا نحكم حكما ايجابيا
على ما لا تحقق له في الخارج اصلا كقولنا اجتماع النقيضين مستلزم لكل منهما ومغايرة
لاجتماع الضدين ونحو ذلك ومعنى ذلك الايجاب الحكم بثبوت امر لامر وثبوت الشيء لا ثبوت
له في نفسه بديهي الاستحالة فيلزم ثبوت الممتنعات لتصح هذه الاحكام واذ ليس في الخارج
ففي الذهن تقرير آخر ان من الموجبات ما لا تحقق لموضوعه في الخارج والموجبة يستدعي وجود
الموضوع في الجملة فيكون في الذهن وما يق من انا نحكم على الممتنعات باحكام ثبوتية فمعناه
احكام ايجابية فلا يرد عليه انه ان اريد الثبوت في الخارج فمم او في الذهن فمصادرة على انه
يجوز ان يق المراد الثبوت في الجملة وكونه منحصرا في الخارجي والذهني لا يستلزم ان يراد
احدهما ليلزم المح او المصادرة كذا في شرح المقاصد واعلم ان هذا الايراد قد يورد باعتبار
الاثبات وقد يورد باعتبار الثبوت وعلى الاول يقرر بانك ان زعمت انك توجب وتثبت
تلك الاحكام في الخارج للموضوع المذكور فذلك باطل قطعا لان صدق مثل هذا الحكم
موقوف على وجود الموضوع في الخارج وان زعمت انك تثبتها له في الذهن فذلك مصادرة
وعلى الثاني يقرر بانك ان اردت بالاحكام الثبوتية احكاما وامورا ثابتة في الخارج فلا
نم انا نحكم بها على ما لا وجود له في الخارج ولو سلم وجب ان يكون المحكوم عليه موجودا

في الخارج وان اردت بها امورا ثابتة في الذهن فذلك مصادرة والايراد المنقول ظ في الثاني
فلا يتجه الجواب الاول بل يجاب بالجواب الثاني وقد يجاب بان المراد بالثبوتية ما ليس السلب
داخلا في مفهومها احترازا عن الموجبة السالبة المحمول فان صدقها لا يقتضي وجود موضوعها
لان حقيقتها راجعة الى معنى السالبة ضرورة ان انتفاء الشيء عن اخر يستلزم اتصاف الاخر بانتفاء
الشيء عنه وبالعكس بل الاختلاف بينهما الا بالاعتبار ولا شك ان صدق السالبة لا يقتضي
وجود الموضوع فكذا ما يلازمها واذا كانت الامور المحمولة امور ثبوتية لا سلب في مفهومها
كان الحكم بها ايجابا حقيقيا لا راجعا الى السلب والتحقيق ان سالبة المحمول لا يقتضي وجود
الموضوع بمعنى ان نفس المحمول السلبي لا يقتضي ذلك لما ذكر وانما ربط ذلك المحمول السلبي
بالموضوع وايجابه له فيقتضي وجود الموضوع لا محالة واذا كان المعتبر هو الايجاب فلا
فرق بين ان يكون المحمول سلبيا او غيره فلا جدوى لهذا الجواب بل لا حاجة الى اعتبار الثبوت
في نفس الامور المحمولة فالمعول هو اعتبار الايجاب والاثبات سواء كان المثبت له وجوديا او
سلبيا واذا اعتبر فالجواب عن الايراد المتوجه اليه هو الاول اعني ثاني جوابي شارح المقاصد
وح يظهر اتجاه اولهما ايضا عليه لان معناه ان المراد من الاحكام الثبوتية هو الاحكام الايجابية
سواء كانت الامور المحكوم بها ثبوتية او سلبية واعترض ايضا بانك ان اردت بالوجود الخارجي
ما ليس في قوتنا المدركة فلا نسلم انا نحكم على امور لا وجود لها في الخارج بل كلما نحكم عليه فهو
ثابت في المبادي العالية فالمفهومات باسرها ثابتة خارجة عن قوتنا المدركة فيكون موجودة
في الخارج بالمعنى المذكور وان اردت به ما ليس في قوة ادراكية مطلقا لزمنا وجودها في
المدارك العالية فيكون التفات مداركنا الى تلك المدارك كافيا في ان نحكم عليه والجواب
انا لا نريد بالوجود الذهني الا وجودا غير اصلي لا يترتب عليه الاثار كما عرفت سواء كان في
مداركنا او في مدارك اخر خارجة عنا فان قيل هذا الدليل منقوض بانا قد نحكم على الجزئي
الحقيقي بعد انعدامه حكما ايجابيا صادقا فاشل انه معلوم لنا واذ ليس في الخارج فهو في
الذهن فيلزم ان يكون الجزئي الخارجي وصورته الذهنية شخصا واحدا وليس كذلك ضرورة
انهما شخصان غاية الامر ان يكونا من نوع واحد قلنا المعلوم بالذات انما هو الصورة الذهنية
سواء كان ذو الصورة موجودا او معدوما والموجود الخارجي ليس بمعلوم الا بالعرض وكلما
نحكم به على الموجود الخارجي فانا نحكم به بالذات على الصورة الذهنية وقد يسري منها

الحكم الى الموجود في الخارج فان اردت انا نحكم على صورته بعد انعدامه على وجه يسري الحكم
منها اليه فممنوع اذ ذلك فرع وجوده وان اردت انا نحكم عليها حكما لا يسري اليه او يسري
اليه حال وجوده فذلك مسلم ولا يستلزم وجوده بعد انعدامه الوجه الثالث قال في
المواقف ان من المفهومات ما هو كلي اي متصف بالكلية التي هي صفة ثبوتية فلا بد ان
يكون الموصوف بها موجودا اذ ليس في الخارج لان كل موجود في الخارج فهو متشخص فيكون
في الذهن واورد عليه بمنع كون الكلية ثبوتية بل هي سلبية لانها عدم المنع من فرض الشركة
فقرره شارح المقاصد بان الكلي مفهوم وكل مفهوم ثابت ضرورة تميزه عند العقل
فالكلي ثابت ليس في الخارج لان كل ما هو في الخارج فهو متشخص فيكون في الذهن فلا
يرد عليه ذلك الايراد لان المفهومية ثبوتية لا محالة ويرد على التقدير بيان هذا في
الوجه الثاني فلا وجه لجعله وجها على حدة فان قيل على الوجوه الثلثة لا نسلم ان الايجاد
يقتضي وجود الموضوع قولكم ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوته في نفسه قلنا معنى الايجاب
ان ما صدق عليه الموضوع ما صدق عليه المحمول من غير ان يكون هناك ثبوت امر لامر بمعنى
الوجود والتحقق فيه وانما ذلك بحسب العبارة وعلى اعتبار الوجود الذهني وهو نفس التصور
بل اللازم هو تميز الموضوع والمحمول في التعقل ولا نم ان التعقل بحصول الشيء في العقل والا
لكان العلم بشيء ما كافيا في اثبات المطلوب اجيب بانه لا بد في فهم الشيء وتعقله وتميزه
عند العقل من تعلق بين العاقل والمعقول سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة الشيء في
العقل او عن اضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول او عن صفة ذات اضافة والتعلق بين العاقل
والعدم الصرف مع بالضرورة فلا بد للمعقول من ثبوت في الجملة واذ ليس في الخارج ففي الذهن
وقد يجعل هذا الاستدلال على حدة بان يقال انا نتعقل امورا لا وجود لها في الخارج ولا بد
في فهم الشيء وتعقله الى اخر الكلام قال سيد المدققين وتوضيحه ان موجودية المهية
متقدمة على ثبوت سائر اوصافها بل على ثبوت ذاتيتها لها في نفس الامر كما صرح به
المص في مصارع المصارع وايضا بديهة العقل تشهد بان المهية ما لم يكن لها ضرب من الوجود
لم يكن لها صفة اصلا بل لا يكون في هذه المرتبة مهية بالفعل ولا شيء من الاشياء فكيف يتعلق
بها العاقل ثم قال ولا ينفي ذلك ان يعين العاقل معدوما باقتضائه امرا كذا وكذا كما يعين
المواد باستعدادها صورا واعراضا وح يتميز ذلك المعدوم ويجوز ان يتعلق به العاقل قبل

وجوده قال فعرف ذلك لانه مرقاة الى معرفة كيفية علم الباري تع بالمعدومات انتهى وفيه كلام
لعلك ستطلع انشاء تع فهذا الجواب كما ترى جواب الى تغيير الدليل ورجوع الى استدلال آخر
فالاولى ان يجاب بان الايجاب في قولنا هذا ذاك ليس معناه الا الحكم بثبوت ذاك لهذا
بالضرورة كيف والحمل الايجابي ليس الا الحكم بالثبوت الرابطي ومنع ذلك مكابرة صريحة و
الموجود في الذهن انما هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم اشارة الى الجواب عن تمسكات
النافين للوجود الذهني وهم جمهور المتكلمين فان بعضهم قايلون به ولما كان مبنى
الوجود الذهني على استلزام التعقل اياه وقيام الموجود الذهني بالذهن اقتصر المانعون
على نفيه بوجوه الاول لو كان تصور الشيء مستلزما لحصوله في العقل لزم من تصور الحرارة
والبرودة والاستقامة والاعوجاج ان يكون الذهن حارا باردا مستقيما معوجا وهو
مح لما فيه من اجتماع الضدين واتصاف الذهن بما هو من خواص الاجسام الثاني انه يلزم
ان يحصل السموات مثلا بعظمها في العقل عند تعقلها وفي الخيال عند تخيلها وهو باطل
بالضرورة الثالث انه يلزم من تعقلنا للمعدومات وجودها في الخارج لكونها موجودة
في العقل الموجود في الخارج مع القطع بان الموجود في الموجود في الشيء موجود في ذلك الشيء كالماء
الموجود في الكوز الموجود في البيت والجواب عن الكل انه مبني على عدم التفرقة بين الوجود
المتاصل الذي به الهوية العينية وغير المتاصل الذي به الصورة العقلية فان المتصف
بالحرارة مثلا ما يقوم به هوية الحرارة لا صورتها والتضاد انما هو بين هويتي الحرارة و
البرودة لا بين صورتيهما وكذا في الاستقامة والاعوجاج وامثال ذلك والمعلوم بالضرورة
استحالة حصوله في العقل والخيال هو هويات السموات وامثالها لا صورها الكلية والجزئية
والموجود في الموجود في الشيء انما يكون في ذلك الشيء اذا كان الوجودان متاصلين ويكون
الموجودان هويتين كوجود الماء في الكوز والكوز في البيت بخلاف وجود المعدوم في الذهن
فان الحاصل في الذهن من المعدوم صورة الموجود غير متاصل ومن الذهن في الخارج هوية
والوجود متاصل وبالجملة فمهية الشيء اعني صورته العقلية مخالفة لهويته العينية في كثير
من اللوازم فان اللوازم قد يكون لوازم للمهية في الوجود الاصيل وقد يكون لوازم لها
بحسب الوجود الغير الاصيل وقد يكون لوازم لها من حيث هي مع قطع النظر عن احد الوجودين
فالموافقة بين الصورة والهوية انما يجب في القسم الاخير بخلاف القسمين الاولين ومعنى المطابقة

بين الصورة والهوية هو ان الصورة اذا وجدت في الخارج كانت تلك الهوية والهوية اذا
جردت عن العوارض المشخصة واللواحق الغريبة كانت تلك الصورة فلا يرد ان الصورة
العقلية ان تساوت الصورة الخارجية لزم المحالات والا لزم ان لم يكن صورة لها فان
قيل هذا الجواب عن الوجه الاول مخصوص بما اذا ادعى الخصم اتصاف الذهن بالصفات
الموجودة في الخارج كالحرارة والبرودة فلو تشبث بلوازم الماهيات كالزوجية والفردية
او بصفات المعدومات كالامتناع ونحوه لم يمكن التفصي عنه بهذا الجواب بل الجواب الحاسم
لمادة الشبهة هو ان يفرق بين الحصول في الذهن والقيام به والموجب لاتصاف شيء بشيء
هو قيامه به لا حصوله فيه فان حصول الشيء في الزمان والمكان لا يوجب اتصافهما به و
بهذا الفرق يندفع ايضا اشكال قوي يرد على القائلين بوجود الاشياء انفسها في الذهن
لا باشباحها وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد في الذهن فهناك امران احدهما موجود
في الذهن وهو معلوم وكلي وجوهر وهو مفهوم الحيوان وثانيهما موجود في الخارج وهو
علم وجزئي وعرض فعلى القول بالشبح الموجود في الذهن الذي هو كلي وجوهر ومعلوم هو
مفهوم الحيوان الذي شبحه قائم بالذهن اذ على هذه الطريقة ذلك هو معنى الوجود في
الذهن والموجود في الخارج الذي هو جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية وعلم هو الشبح
القائم بالذهن فلا اشكال واما على القول بحصول حقائق الاشياء انفسها في الذهن
فيشكل ان الموجود في الخارج الذي هو جزئي وعرض ما هو اذ ليس على هذه الطريقة الا
مفهوم الحيوان الذي هو قائم به ومعلوم فعلى الفرق المذكور يكون مفهوم الحيوان حاصلا
في الذهن لا قائما به والقائم به هو صورته المطابقة له في الماهية ومن وجود الشيء في
الذهن يلزم اتصاف الذهن بالعلم بذلك الشيء اي هو حاصل فيه لا قائم به قلت اما الجواب
عن لزوم اتصاف الذهن بلوازم الماهية كالزوجية والفردية فهو ان لوازم الماهية انما هي من
الامور الانتزاعية ومعنى قيام الصفة الانتزاعية بالشيء اتصافها هو كون الشيء بحيث
يمكن ان ينتزع منه العقل تلك الصفة ثم يصفه بها والزوجية وامثالها بالقياس الى
الذهن ليست من هذا القبيل فان الذهن ليس بحيث يمكن للعقل ان ينتزع منه الزوجية
او الفردية حتى يصفه بها بل هما بالقياس الى الاربعة والخمسة مثلا كك ومعنى الوجود العيني
للامر الانتزاعي هو كون المنتزع منه بحيث يمكن ان ينتزع منه ذلك الامر فالزوجية الحاصلة

في الذهن

في الذهن مثلا بالقياس الى الاربعة الحاصلة فيه موجود خارجي وبالقياس الى الذهن موجود ذهني
فظهر ان مناط اتصاف الشيء بالشيء انما هو قيامه به بحسب وجوده العيني لا بحسب وجوده الذهني
واما الفرق بين الحصول والقيام في الوجود الذهني فبان مبنى الوجود الذهني انما هو على قيام
الوجود الذهني بالذهن كما اشرنا اليه لا على مجرد حصوله فيه من غير قيامه به كيف ولو كان
الموجود في الذهن هو الحاصل فيه لا القائم به لزم من تصورنا العرض كالسواد مثلا بدون
الموضوع ان يكون صورة السواد الحاصلة في الذهن قائمة بذاتها لا بالموضوع فيكون لا
جوهرا لان الجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وهي في الخارج موجودة في
الموضوع ولا عرضا لقيامها في الذهن بذاتها لا في الموضوع والعرض هو الموجود بالفعل في
الموضوع فلا يشكل بقيام صورة الجوهر بالذهن بناء على عدم الفرق بين الحصول والقيام فان
صورة الجوهر جوهر لوجود حده فيها واما الاشكال المورد على القائلين بوجود الاشياء
انفسها في الذهن فالجواب عنه ان في المثال المذكور مفهوم الحيوان من حيث هو شيء ومن حيث
الوجود في الذهن اعني القيام به شيء ومن حيث الوجود في خارج الذهن شيء ثالث فهو من حيث
هو معلوم بالذات وجوهر اي ماهية جوهر وكلي وموجود في الذهن ومن حيث خصوص الوجود
الذهني علم ومن حيث القيام بالذهن الشخصي والمخصوصية بعوارض ذلك الذهن جزئي و
عرض من الكيفيات النفسانية وموجود خارجي بالمعنى المقابل للوجود الظلي لا انه موجود
خارج الذهن ومن حيث الوجود في خارج الذهن معلوم بالعرض وجزئي وشخص من الجوهر و
موجود في خارج الذهن وليس هو من حيث هو موجود في الذهن منفصلا عما هو قائم بالذهن
بل هذا القائم بالذهن اذا اعتبر من حيث هو فهو موجود في الذهن وجوهر واذا اعتبر من حيث
خصوص قيامه بالذهن فهو موجود خارجي وعرض فلمفهوم الحيوان مثلا فردان فرد موجود
في خارج الذهن وفرد موجود في الذهن وقد عرض للفرد الموجود في الذهن ان قام بالذهن و
ذلك لان هذا هو معنى الوجود في الذهن فالفرد الموجود في الخارج جوهر خارجي والفرد
الموجود في الذهن جوهر ذهني لكنه عرض خارجي ولا منافاة بين كون الشيء جوهرا ذهنيا و
عرضا خارجيا لان معنى الجوهر الذهني هو انه صورة مطابقة لموجود في خارج الذهن لا في
موضوع وان كانت في الذهن في موضوع ومعنى العرض الخارجي هو انه بالفعل موجود في موضوع
موجود في الخارج هو الذهن وان كان لا في موضوع وانما المنافاة بين كون الشيء جوهرا ذ

وعرضا ذهنيا او بين كونه جوهرا خارجيا وعرضا خارجيا بخلاف فردي مفهوم السواد مثلا فان فرده
الموجود في الذهن عرض ذهني كما انه عرض خارجي لان معنى العرض الذهني هو انه صورة مطابقة لموجود
خارج الذهن في موضوع وهي ايضا موجودة في موضوع هو الذهن وهذا معنى ما قاله المص في شرح
رسالة العلم من انه اذا سمينا الصور الذهنية علوما فتلك الصور من حيث وجودها في الاذهان
مساوية للمهيات المدركات ومن حيث هي كلية فبعضها جواهر وبعضها اعراض لكن جواهرها جواهر
ذهنية واعراضها اعراض ذهنية ومن حيث وجودها في الخارج فالجميع اعراض انتهى كلامه اعلى الله مقامه
وقد افصح عما ذكرنا ايضا الشيخ في الهيات الشفا بقوله واما العلم فان فيه شبهة وذلك ان لقائل ان
يقول ان العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها وهي صور جواهر واعراض فان
كانت صور الاعراض اعراضا فصور الجواهر كيف يكون اعراضا فان الجوهر لذاته جوهر فمهية جوهر
لا يكون في موضوع البتة ومهية محفوظة سواء نسبت الى ادراك لها او نسبت الى الوجود الخارجي
فنقول ان مهية الجوهر جوهر بمعنى انه الموجود في الاعيان لا في موضوع وهذه الصفة موجودة لمهية
الجوهر المعقولة فانها مهية من شانها ان يكون موجودة في الاعيان لا في موضوع اي ان هذه المهية
معقولة عن امر وجوده في الاعيان ان لا يكون في موضوع واما وجوده في العقل بهذه الصفة
فليس ذلك في حده من حيث هو جوهر ثم قال فان قيل قد جعلتم لها تارة تكون عرضا وتارة تكون جوهرا
وقد منعتم هذا فنقول انا منعنا ان يكون مهية الشيء يوجد في الاعيان مرة عرضا ومرة جوهرا حتى
يكون في الاعيان يحتاج الى موضوع ما وفيها لا يحتاج الى موضوع ما البتة ولم نمنع ان يكون معقول
تلك المهية يصير عرضا اي يكون موجودة في النفس لا كجزء منه وقال ايضا في قاطيغورياس الشفا فاذن
الاشخاص في الاعيان جواهر والمعقول الكلي ايضا جوهر اذ صح عليه انه مهية حقها في الوجود في الاعيان
ان لا يكون في الموضوع ليس لانه معقول الجوهر فان معقول الجوهر ربما تشكك في امره فظن به انه علم
وعرض بل كونه علما امر عرض لمهية وهو العرض واما مهية فمهية الجوهر والمشارك للجوهر بمهية جوهر
ثم قال فكليات الجواهر جواهر في مهياتها انتهى كلام الشفا وينطبق ايضا على ما ذكرنا ما نقل عن بعضهم
من ان العلم باعتبار كيفية وباعتبار من مقولة المعلوم انتهى فالاعتبار الذي به كيفية هو قيام الصورة
العلمية بالذهن ومحفوفيتها بالعوارض الذهنية والاعتبار الذي به من مقولة المعلوم هو اعتبار
تلك الصورة من حيث انها مطابقة لما اخذت منه وحصلت عنه في الذهن بالجملة فالحاصل ان
مغايرة الامر الاول والامر الثاني في كلام الفارق بين الحصول والقيام انما هي مغايرة المهية من حيث

هي مع ما هو فرد لها فانهما متحدان لا مع بالذات والوجود ومتغايران بالاعتبار كيف ولو
كانا متغايرين بالذات لكان ذلك هو القول بالشبح والمثال بل جمعا بين المذهبين ولم
يقل به احد فقيام الفرد بالموضوع مستلزم لقيام المهية به ومما يجب ان يعلم ان وجود الصورة
العلمية في الذهن وقيامها به انما هو وجود ذهني للمعلوم الذي هو ذو الصورة وليس هو
وجودا ذهنيا لنفس هذه الصورة فان الموجود في الذهن هو ما يكون صورته ومهيته معراة
عن العوارض وعن وجوده الاصيل الذي هو مبدأ اثاره ولوازمه قائمة بالذهن لا ما يكون
هو مع عوارضه ولوازمه قائما بالذهن وتلك الصورة القائمة بالذهن نفسها قائمة
بالذهن مع عوارضها من حيث كونها صورة لا صورة معراة مجردة عن عوارضها من حيث هي
صورة فهي من حيث هي وباعتبار انها شيء ما من الاشياء له اثار واحكام موجودة في الخارج
فان الذهن اعني النفس الناطقة موجود في الخارج وقد قامت بها تلك الصورة وترتبت
على تلك الصورة اثارها ولوازمها ولا معنى للوجود الخارجي الا ذلك وذلك كما ان التلفظ
بلفظ زيد وجود لفظي لذات زيد لكنه وجود خارجي لذلك اللفظ لا محالة وكذلك نقش هذا
اللفظ في الكتابة وجود كتبي لهذا اللفظ ووجود خارجي لذلك النقش وح يظهر ان
الصورة العلمية من مقولة الكيف حقيقة لا مسامحة وتشبيها للامور الذهنية بالامور
العينية كما ذهب اليه المحقق الدواني ولا انها مع كونها كيفا حقيقة موجود ذهني لا عيني ويمنع
انحصار المقولات في الموجودات العينية كما ذهب اليه سيد المدققين وبذلك منعا وجود
الامر الثاني في كلام الفارق ولعمري ان ذلك بمعزل من التحقيق وانما اطنبنا في هذا المقام
لكونه من مزالة اقدام الافهام واعلم ان المشهور ان للقائلين بالوجود الذهني مذهبين
احدهما القول بان معنى وجود الاشياء في الذهن هو حصول صورها واشباحها الموافقة
لها في بعض العوارض في الذهن كالصورة المنقوشة من الفرس مثلا في الجدار وهذا
القول للقدماء وثانيهما القول بان حقايق الاشياء ومهياتها حاصلة في الذهن وهذا
القول للمتاخرين فالاولون اذا قالوا صورة الشيء موجودة في الذهن ارادوا بها الصورة
وشبهه والآخرون يريدون بها حقيقة الشيء ومهيته وانت خبير بان الوجوه المذكورة
على ثبوت الوجود الذهني انما دلالتها على وجود حقايق الاشياء ومهياتها في الذهن
لا الامر المغاير لها في المهية الموافق لها في بعض الاعراض فان الحكم على شيء انما يستدعي وجود

ذلك الشيء وثبوته لا ثبوت امر مغاير له وان وافقه في بعض الاعراض فالحق ان مهيات الاشياء
في الذهن لما لم يظهر عنها اثارها ولم يصدر عنها احكامها اطلق القدماء عليها لفظ الاشباح
لان شبح الشيء لا يصدر عنه اثر ذلك الشيء لا انهم قائلون بحصول اشباح الاشياء في الذهن
وان هناك مذهبين المسئلة الخامسة في ان الوجود ليس امرا ينضم الى المهية فيتحقق به المهية
بل هو نفس تحقق المهية وحصولها وكونها كما اشرنا اليه فيما سبق واليه اشار المص بقوله و
ليس الوجود معنى به يحصل المهية في العين بل الحصول وهذا رد لما ذهب اليه جماعة من اتباع
المشائين من كون الوجود صفة موجودة في الخارج منضمة الى المهية وكون المهية موجودة بها
فعندهم المجعول بالذات والصادر من الجاعل بالحقيقة انما هو الوجود والمهية من حيث هي غير
مجعولة ومن حيث الاتصاف بالوجود مجعولة بالعرض وهذا المذهب بظاهره سخيف جدا وقد
ابطله شيخ الاشراق في كتاب الاشراق وغيره بما لا مزيد عليه وحاصله ان ثبوت الصفة
العينية للموصوف يتوقف على ثبوت الموصوف في العين فيلزم كون المهية موجودة في الخارج قبل
وجودها في الخارج وايضا لو كان الوجود موجودا في الخارج فاما بوجود غيره فيلزم التسلسل
في الوجودات واما بوجود هو نفسه فيلزم ان لا يكون حمل الموجود على الوجود وغيره بمعنى
واحد اذ مفهومه فيهما انه نفس الوجود وفي غيره انه شيء له الوجود والحال انه لا يطلق على
الجميع الا بمعنى واحد ومستندهم هو ان المهية ان لم ينضم اليها امر من الجاعل فهي على العدم
وجوابه انكم فرضتم مهية في الخارج ثم يضم الجاعل الوجود اليها وهذا باطل لان المهية اذا كانت
اولا فهي موجودة اذ لا يفهم من الوجود الا كون المهية فاي حاجة الى ضم الوجود اليها بل
نفس المهية انما صدرت من الجاعل فكانت في الخارج فكان كونها في الخارج بعد الصدور
هو وجودها والمص ره اشار بهذا الكلام الى انه لا حاجة في ابطال ذلك المذهب الى هذه
التعويل بل يكفي ان يقال انا لا نعني ولا نفهم من الوجود الا كون المهية وحصولها بالضرورة لا امرا
ينضم الى المهية فيصير موجودة فلو انضم اليها امر من الجاعل لا يكون ذلك الامر وجودا بالمعنى
المفهوم للكل ولا ينبغي ان يتوهم المنافاة بين ما ذكر ههنا وبين ما اشرنا اليه سابقا وسيأتي
تحقيقه من كون الوجود عند الحكماء ذا افراد حقيقية اذ ليست تلك الافراد عندهم ما ينضم
الى المهية فيصير موجودة به بل ان هي الا اكوان خاصة للمهيات المتخالفة كل منها نفس كون
مهية مخصوصة بحسب الخارج كما ستعرفه ان شاء الله تعالى المسئلة السادسة في ان المهية لا يتحرك في الوجود

الى الزيادة والنقصان ولا الى الشدة والضعف واليه اشار المص ولا تزايد فيه اى فى الوجود
ولا اشتداد فالتزايد فى الوجود هو حركة الماهية متوجهة من وجود ناقص الى وجود ازيد منه
وعكس ذلك هو التنقص اعنى حركة الماهية متوجهة من وجود زايد الى انقص منه والاشتداد
فى الوجود هو حركة الماهية من وجود ضعيف الى وجود اشد منه وعكس ذلك هو التضعف
اعنى حركة الماهية من وجود شديد الى وجود اضعف منه وهذا اعنى التزايد فى الشئ والاشتداد
فيه غير الزيادة والنقص والشدة والضعف اعنى كون الشئ ناقصا وزايدا او ضعيفا واشد
فان معناه ان يكون فرد من الشئ ناقصا او ضعيفا وفرد اخر منه زايدا او شديدا وجواز
ذلك فى الشئ لا يستلزم جواز حركة شئ اخر فيه من فرد الى فرد اخر ولهذا جوزوا ان يكون
الوجود ذا شدة وضعف وزيادة ونقص على ما سيأتى من ان الوجود مقول بالتشكيك على
افراده ولم يجوزوا ان يقبل الوجود التزايد والاشتداد ولا التنقص والتضعف والدليل
على ذلك هو ان الحركة فى كل شئ معناها ان يكون المتحرك متقوما وموجودا من دون ذلك
الشئ وباقيا بعينه ويتوارد عليه فى كل آن من الآنات المفروضة فى زمان الحركة فرد من
افراد ذلك الشئ فان معنى حركة الجسم فى الاين هو ان الجسم موجود ومتقوم بدون الاين و
باق بحاله من التقوم والتعين والوجود ويتوارد عليه فى كل آن اين اخر وكذا معنى حركة
الماء فى السخونة هو ان الماء باق بعينه ويتبدل عليه فى كل آن فرد من السخونة وظاهر ان مثل
ذلك التبدل والتوارد لا يمكن فى الماهية بالقياس الى الوجود فان الماهية لا يتصور كونها متقومة
وموجودة وباقية من دون الوجود ليتصور توارد الوجود عليها ولهذا السبب لا يمكن ايضا
ان يتحرك الهيولى فى الصورة اذ ليس لها تقوم بدون الصورة ليمكن توارد الصورة عليها
ومن ذلك ظهر انه لا يمكن الازدياد والنقص والاشتداد والتضعف فى الجوهر والماهية و
الذاتى وبالجملة فى كل ما لا يمكن تقوم الموضوع بدونه وذلك غير كون شئ منها غير قابل
للتشكيك كما عرفت وايضا ان الوجود ليس له فرد قائم بالماهية بمعنى كونه صفة موجودة ممتازة
عن الماهية بل هو مجرد كون الماهية وانما مغايرة وجود الوجود تبع لمغايرة ما هو وجود له كما
سيأتى فلا يتصور تبدل الماهية فى الوجود الا بعد تبدلها فى نفسها او فى تشخصها فلا يكون
باقية بعينها فان قيل على الوجه الاول الماهية لا تتقوم بدون واحد من افراد الوجود كما ان
الهيولى انما يتقوم بواحد من افراد الصورة فيجوز ان يتوارد على الماهية وجودات متعاقبة

بحيث اذا لما شفى عن المهية وجود فى آن حصل لها فى ذلك الآن بعينه وجود اخر اشد او ازيد او
اضعف او انقص وكذا فى الهيولى قلت وجوب بقاء الموضوع فى الحركة بعينه يستدعى بقاء وجود
بعينه مع المهية بالضرورة والا لكانت المهية مع كل وجود فرد اخر منها فلا يكون باقية بعينها
وكذا الحال فى الهيولى بالقياس الى الصورة وقد يجاب ايضا بان الحركة لما استلزمت ان يكون
جميع افراد المقولة التى هى واقعة فيها بالقوة لا بالفعل لانها لو كانت بالفعل فاما ان يستقر
المتحرك فى واحد منها اكثر من آن ما فيلزم انقطاع الحركة واما ان لا يكون فى شئ منها الا
انا واحدا فيلزم تتالى الآنات وكون الامور الموجودة المترتبة الغير المتناهية محصورة
بين حاصرين فلو تحركت المهية فى الوجود لزم ان يكون جميع افراد وجودها فى زمان الحركة
بالقوة فيلزم كون المهية حال الحركة فى الوجود موجودة بالقوة لا بالفعل لا يقال يلزم مما ذكر
من وجوب كون جميع افراد ما يقع فيه الحركة بالقوة ان لا يكون للمتحرك فى الاين مثلا اين
بالفعل وهو باطل لامتناع خلو الجسم عن اين ما لانه نجاب بانا لا نسلم بطلان ذلك فان القدر
الضرورى عدم خلو الجسم عن جميع افراد الاين وعن التوسط بين تلك الافراد معا وفى حال
الحركة يثبت التوسط بين تلك الافراد بالفعل وان لم يكن شئ منها بالفعل فان قلت لعل
بعضها بالقوة وبعضها بالفعل وهو كل فرد يصل اليه المتحرك فى آن مفروض ولا يلزم تتالى
الآنات اذ كل اينين بينهما الآن قلت فيلزم ان يكون المهية فى ذلك الزمان الذى بين ذينك
الاينين موجودة بالقوة لا بالفعل فتدبر المسئلة السابعة فى ان الوجود خير محض لا شر فيه
من حيث هو وجود واليه اشار المص بقوله وهو اى الوجود خير محض وهذه المقدمة ضرورية
جدا فان كان فيها خفاء فلعدم تحقيق مهية الخير والشر فيجب ان نذكر ما العلة بزوال ذلك
الخفا فنقول لما بحثنا عن مهية الشئ الذى يعبر عنه الجمهور بالخير وعن مهية الشئ الذى يعبرون
عنه بالشر وفحصنا عما دخل فيهما بالذات وعما نسب اليهما بالعرض وجدنا الخير بالذات
هو الوجود والشر بالذات هو العدم بيان ذلك على ما قاله المص فى شرح الاشارات هو ان
الشر يطلق على امور عدمية من حيث هى غير مؤثرة كفقدان كل شئ ما من شانه ان يكون له
مثل الموت والفقر والجهل وعلى امور وجودية كالكسل كوجود ما يقتضى منع المتوجه الى كمال عن
الوصول اليه مثل البرد المفسد للثمار والسحاب الذى يمنع القضاء عن فعله وكالافعال
المذمومة مثل الظلم والزنا وكالاخلاق الرذيلة مثل الجبن والبخل وكالآلام والغموم

وغير ذلك واذا تاملت في ذلك وجدنا البرد في نفسه من حيث هو كيفية ما او بالقياس الى
علة الموجبة له ليس بشر بل هو كمال من الكمالات انما هو شر بالقياس الى الثمار لافسادها
فالشر بالذات هو فقدان الثمار كمالاتها اللايقة بها والبرد انما صار شرا بالعرض لاقتضائه
ذلك وكذلك السحاب وايم القتل ليس بشر من حيث ان القاتل كان قادرا عليه ولا من حيث
ان الآلة كانت قاطعة ولا من حيث ان عضو المقتول كان قابلا للقطع بل من حيث انه ازال
الحيوة عن ذلك الشخص وهو قيد عدمي وباقي القيود الوجودية خيرات وايم الظلم والزنا
ليسا من حيث هما امران يصدران عن قوتين كالغضبية والشهوية مثلا بشر بل هما من تلك
الحيثية كمالان لتينك القوتين وانما يكونان شرا بالقياس الى المظلوم والى السياسة
المدنية والى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتيها الحيوانيتين فالشر بالذات هو
فقدان احد تلك الاشياء كماله وانما اطلق على اسبابه بالعرض لتاديتها الى ذلك و
كذلك القول في الاخلاق التي هي مباديها وكذلك الآلام فانها ليست بشرور من حيث هي
ادراكات لامور ولا من حيث وجود تلك الامور في انفسها او صدورها عن عللها
انما هي شرور بالقياس الى المتالم الفاقد لاتصال عضو من شانه ان يتصل فاذن قد
حصل من ذلك ان الشر في مهية عدم وجود او عدم كمال الموجود من حيث ذلك العدم غير
لايق به او غير مؤثر عنده وان الموجودات ليست من حيث هي موجودات بشرور وانما
هي شرور بالقياس الى الاشياء العادمة لكمالاتها لا لذواتها بل لكونها مؤدية الى تلك
الاعدام فظهر من التفتيش في هذه الامثلة ان الوجود خير محض وان الشر ليس الا العدم و
ان ايرادها ليس لاثبات المقدمة وتصحيحها للتنبه عليها وتوضيحها فالمناقشة في امثال
ذلك ليست بقادحة في شيء المسئلة الثامنة في نفي المضادة والمماثلة عن الوجود
مع شيء من الاشياء ليبقى مجرد مخالفته بدون المنافات مع جميع المعقولات والى ذلك
اشار المص بقوله ولا ضد له ولا مثل فتحققت مخالفته مع المعقولات ولا يناقضها بيان
ذلك ان الضد وكذا المثل وكذا المخالف يقوله مهية ويكون مشاركا لغيره في الموضوع و
لا يجتمعان فيه او في تمام المهية او غير مشارك بشيء من الوجهين والوجود ليس بمهية اصلا
بل هو تحقق المهية وكونها فاذا اعتبر التحقق من حيث انه شيء من الاشياء ومفهوم من
المفهومات لا يكون بذلك الاعتبار تحقق مهية بل يكون هو مهية فالوجود من حيث

هو وجود ليس بمهية لتصوّر كونها ضدّا او مثلا او مخالفا لغيرها او من حيث هو مفهوم من المفهومات
يتصوّر فيه ذلك لكنه ليس بضدّ او مثل لشئ من المعقولات اما انه ليس بضدّ فلان الوجود معتبر
في الضدّ والوجود ليس له وجود واما انه ليس بمثل فلان الوجود قائم بمحلّ لا محالة فما هو مثل له
يكون في محلّ ايضا فحكم الامثال واحد بالضرورة وكل محلّ موجود فيلزم اجتماع المثلين فيحمل
ما هو مماثل للوجود بل مخالف لها من هذه الحيثية وانما تثبت المخالفة من نفي المضادة والمماثلة
لان النسبة بين الاثنين منحصرة في هذه الثلثة فاذا انتفت الاثنان بقيت واحدة منها و
لما كانت المنافاة اعمّ من المضادة ومن نفي الضدّ لا يلزم نفي المنافاة ومن اثبات المخالفة يلزم
ثبوت المنافاة لكونهما ممتنعين معا وهو ليس بواقع صرّح بنفي المنافاة ايضا بقوله ولا بينها
فانّ الوجود المطلق الذي الكلام فيه يعرض لكل شئ حتى لنفسه من حيث انه معقول وحتى
لنقيضه اعني العدم من حيث كذلك والمنافي لا يمكن ان يعرض لما هو منافٍ له المسئلة الثانية
في ان المعدوم ليس بشئ وان الشيئية مساوقة للوجود بمعنى ان كل موجود شئ وبالعكس
كما ذهب اليه الحكماء واكثر المتكلمين ولفظ المساوقة يستعمل فيما يعمّ الاتحاد في المفهوم فيكون
اللفظان مترادفين والمساوات فيكونان متباينين ولهم تردّد في ترادف لفظي الوجود
والشيئية بل ربما يدعى نفيه بناء على ان قولنا السواد موجود يفيد فائدة معتدا
بها بخلاف قولنا السواد شئ وايضا يستعمل احدهما فيما لا يستعمل فيه الآخر اذ يقال وجود
المهية من الفاعل ولا يقال شيئية ما من الفاعل ويقال هي واجبة الوجود وممكنة الوجود و
لا يقال هي واجبة الشيئية وممكنة الشيئية وخالف في هذه المسئلة اكثر المعتزلة وذهبوا الى
ان المعدوم الممكن شئ اي ثابت متقرر في الخارج منفكا عن صفة الوجود فعندهم الثبوت
والتقرر اعمّ من الوجود ومساوق للشيئية بخلاف المعدوم الممتنع فانه عندهم منفيّ وليس
بثابت فالنفي عندهم اخصّ من العدم ومقابل للثبوت قال الامام هذه المسئلة اي القول
بان المعدوم شئ متفرّع على القول بزيادة الوجود على المهية فانّ القائل باتحادهما لا
يمكنه القول بها وقيل يمكن ان يعكس فان من قال بها يجب عليه القول بزيادة الوجود قطعا
فلتدبّر ثم ان الحق ان الدعوى اعني امتناع كون المهية متقررة في الخارج منفكة عن الوجود
بديهية غير محتاجة الى الاستدلال بعد ملاحظة ما عني من لفظ الوجود فانّ بعد ملاحظة
ان المراد من الوجود انما هو مجرد تحقق المهية وكونها امرا زائدا على ذلك مما لا مجال لتجويز ان

يكون المهية في الخارج بلا كون فيه ولو جوزه مجوز بعد تلك الملاحظة فقد كابر عقله والى
هذا اشار المص بقوله ويساوق اى الوجود الشيئية فلا يتحقق اى الشيئية بدونه اى بدون
الوجود والمنازع مكابر مقتضى عقله فان قيل مذهب المعتزلة ان التقرر على ضربين احدهما
تقرر المهية في حد ذاتها ويسمونه ثبوتا ومقابله نفيا وثانيهما تقررها بحيث يترتب عليها
اثارها كاحراق النار وترطيب الماء ويسمونه وجودا ومقابله عدما ويطلقون العدم على
النفي ايض والاول بازاء ما يسميه الحكماء وجودا ذهنيا والثاني بازاء ما يسمونه وجودا
خارجيا ويؤيده ما قيل ان المعتزلة انما وقعوا في اثبات المعدوم في الخارج لنفيهم الوجود
الذهني فهم يوافقون الحكماء في ان ثبوت المهيات وتحققها على وجهين لكنهم ينسبون
الوجهين الى الخارج ويختصون ثبوت الذي لا يصدر عنها بحسبه اثارها بالممكنات و
لا يسمونه وجودا فان اردتم ان تجويز كون ماهية المعدوم متقررة في الخارج بالمعنى الاول
مكابرة فظ انه ليس كذلك كيف وهذا التقرر مما اثبته الحكماء الا انهم لم ينسبوه الى
الخارج بل الى الذهن وان اردتم التقرر بالمعنى الثاني فلا شك في كونه مكابرة لكن المعتزلة
لم يجوزوه قلنا المراد هو المعنى الاول وهو مكابرة ظاهرة من حيث نسبته الى الخارج اذ لا
يفرق بديهة العقل بين كون وكون بحسب الخارج بحيث يكون احدهما منشا للاثار دون
الاخر وبجوز ذلك الفرق مكابرة صريحة بل نقول لا فرق بين المعنى الاول والثاني ويلزم
تجويزهم الثاني ايض ولا نسبة لذلك الى ما ذهب الحكماء اليه من الوجود الذهني لانه انما
هو في قوة مدركة لا في الخارج ولا استبعاد في الفرق بين الكون في القوة المدركة و
الكون في الخارج بكون احدهما منشا الآثار دون الاخر بل المعلوم عدمه بديهة وذلك بينا
هو الفرق بين كونين بحسب الخارج فقط واما ما قيل من انهم انما وقعوا فيه لما وقع لاجله
الحكماء في اثبات الوجود الذهني ففيه انه لو كان كذلك لزمهم القول بثبوت الممتنعات ايض
في الخارج فهم لا يقولون به لا يق لا ينفع الحكماء ايض اثبات الوجود الذهني لان مدار ما استدلوا
به على ان معنى الايجاب هو الحكم بثبوت امر لامر ان ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت مثبت له هاتان
المقدمتان لو تمتا لدلتا على ان للمعدومات والممتنعات ثبوتا وتحققا في الخارج لا في
القوة المدركة لانا نعلم قطعا ان اجتماع النقيضين مح وشريك الباري ممتنع ولو لم يوجد
ذهن ولا قوة مدركة اصلا فبحكم تينك المقدمتين يلزم ثبوت الممتنع في الخارج وايض

الصدق هو مطابقة النسبة النفسية للنسبة الخارجية فصدق الحكمين المذكورين يستدعي
ثبوت نسبتهما في الخارج ولا يكفي مجرد الثبوت في الذهن وما يقال من ان صحة الحكم مطابقته
لما في العقل الفعال فان صور جميع الموجودات واحكامها وكذا صور المعدومات والممتنعات
واحكامها مرتسمة فيه بالحمل لان كل احد يعرف ان قولنا اجتماع النقيضين محال حق وصدق
وان لم يتصور العقل الفعال بل كان ممن ينكره وكذا ما يقال من ان كل نسبة ايجابية او سلبية
من حيث كونها نتيجة الضرورة او البرهان هي المرادة من النسبة الخارجية ومن حيث كونها مدلولة
للخبر هي المرادة من النسبة النفسية فهي من حيث هي مدلولة للخبر مطابقة لنفسها من حيث
هي نتيجة الضرورة او البرهان فصحتها من حيث هي مدلولة للخبر انما هي باعتبار المطابقة وصحتها
من حيث اقتضتها الضرورة او البرهان انما هي لكونها نفس ما في الواقع وذلك لان هذا القول
مخالف لما صرحوا به في تقسيم الكلام الى الخبر والانشاء من انه ان كان للنسبة خارج يطابقه
او لا يطابقه فخبر والا فانشاء اذ على هذا القول يلزم ان لا يكون للضروريات والمحكم الذي
يستنبطه الحاكم من البرهان خارج تطابقه فظهر ان ثبوت امر للمعدومات والممتنعات يستدعي
ثبوتها في الخارج بل نقول على تقدير كون الايجاب هو ثبوت امر لامر وكون ثبوت امر لامر فرعا
على ثبوت المثبت له يلزم ان لا يصدق ايجاب اصلا لانه لو ثبت آ مثلا لب لكان ب ثابتا و
هذا ايجاب ايضا فكان ثبوت ب ايضا ثابتا لب وهو فرع ثبوت ب قبل هذا الثبوت فيكون
ذلك الثبوت الثاني ايضا ثابتا لب وفرعا على ثبوت ثالث له وهكذا الى غير النهاية وهذه
الثبوتات الغير المتناهية متحققة وان لم يوجد قوة مدركة اصلا كما عرفت فيلزم تحققها
في الخارج فيلزم التسلسل المحال لا محالة لانا نقول علمك القطعي هذا مع فرض عدم الذهن والقوة
المدركة لا يستلزم علمك القطعي مع عدم الذهن والقوة المدركة كيف وفرض العدم لا
يستلزم العدم ولا جواز مجوز ان يكون محالا في نفس الامر وجواز الفرض لا يستلزم جواز
المفروض وهل هذا الا كما يقال انا نعلم بديهة ان طوفان نوح مثلا متقدم على بعثة موسى
على نبينا وعليه السلام وان لم يكن فلك وحركة وزمان هو مقدارها وظ ان ذلك بديهة الوهم
لا بديهة العقل فكذا هذا والحاصل ان ثبوت الموضوع في الحكمين المذكورين يجوز ان يكون
باعتبار وجوده في القوى المذكورة وان لم يكن لنا علم بوجودها بل وان ننكر وجودها و
ذلك لا يدل على عدمها في الواقع ليكون منافيا لوجود الموضوع فيها فليتفطن ومن هذا

ظهر بطلان ما ابطلت به القول الاول فان عدم تصورك العقل الفعال لا يستلزم عدم العقل الفعال
ولا يلزم في الحكم بصحة الحكم تصور العقل الفعال بعنوان كونه عقلا فعالا بل يكفي تصوره بعنوان
كونه هو الواقع ونفس الامر ومطابق الصوادق واما ما ابطلت به القول الثاني فالجواب عنه ان
تقسيم الكلام الى الخبر والانشاء يقتضي ان يكون لكل نسبة هي مدلولة للكلام الخبري من حيث انها
مدلولة له خارج ولا يقتضي ان يكون لكل نسبة مطلقا ومن اي جهة كانت خارج ويكفي في كون
النسبة خارجية مجرد المغايرة الاعتبارية لما هي مدلولة للخبر وكل نسبة سواء كانت ضرورية
او نظرية من حيث هي مدلولة للخبر مطابقة بكسر الباء ومن حيث هي مقتضاه للضرورة او النظر
مطابقة بفتحها فهي من الحيثية الاولى ذات خارج ومن الحيثية الثانية نفس الخارج باعتبار
الامر باعتبار اخر والا فالنسبة لا يمكن كونها موجودة خارجية بمعنى كونها موجودة خارج الذهن
واذا ظهر بطلان ما بينت عليه ايضا هذا وسيأتي ما يزيد لهذا المقام ايضاحا حيث نتكلم في تحقيق معنى
نفس الامر ان شاء الله تعالى ثم ان من جعل الدعوى اعني امتناع ثبوت المعدومات في الخارج نظرية استدل
عليها بوجوه مزيفة اما الوجوه الموجهة فاثنان تقرير الاول انه لو كان المعدوم ثابتا لامتنع
تاثير القدرة في شيء من الممكنات واللازم باطل ضرورة واتفاقا بيان اللزوم ان التاثير اما
في نفس الذات وهو ازلية والازلية ينافي المقدورية عند المتكلمين كافة واما في الوجود وهو ايضا
باطل اذ الوجود ليس بموجود ولا معدوم حتى يتصور تعلق القدرة والتاثير به اما عند القائلين
بالحال فظ واما عند غيرهم فلان الوجود لا يرد عليه القسمة كما سيأتي واما في الاتصاف اي اتصاف
الماهية بالوجود وهو ايضا باطل لان الاتصاف متفق في الخارج والا كان ثابتا فيه فكان متصفا
بالثبوت فيه واتصافه بالثبوت ايضا كان ثابتا فيه متصفا بالثبوت وهكذا الى غير النهاية وهو
تسلسل اذ لا فرق في اجراء براهين ابطال التسلسل بين الموجودات في الخارج والثابتات فيه بالضرورة
فاذا كان الاتصاف منتفيا في الخارج بالمعنى المقابل للثابت على ما هو مصطلحهم كان ممتنعا و
الممتنع غير مقدور بالاتفاق والى ما ذكرنا اشار المص بقوله وكيف يتحقق الشيئية بدونه مع
اثبات القدرة اي مع اثباتهم وجود القادر المختار والمؤثر في الممكنات بالقدرة والاختيار
وكون الماهية لثبوتها ازلا غير متعلقة للقدرة ومع انتفاء الاتصاف وكونه نفيا محضا وممتنعا
صرفا على زعمهم غير صالح لتعلق القدرة فالقول بتحقق الشيئية بدون الوجود ينافي القول
بثبوت القدرة مع انتفاء الاتصاف وانما لم يتعرض للوجود لكونه على تقدير كونه متعلقا

لتاثير القدرة مستلزما لاتصاف المهية به مع انه غير معقول كما مر وتقرير الوجه الثاني من الاشكال
هو ان الوجودات منحصرة متناهية اتفاقا من المتكلمين لاجرائهم براهين امتناع التسلسل
اشتراط الاجتماع في الوجود والترتيب كما سيأتي مع عدم تعقل امر زائد على الثبوت له مدخل في صحة
جريان البراهين في الموجودات دون الثابتات اذ مناط ذلك هو مطلق الكون والتقرر في الخارج
وهو حاصل في كليهما واعتبارهم كون الوجود اخص ومعتبرا فيه ما لا يعتبر في الثبوت لا ينافي ذلك
اذ لا مدخل لهذه الخصوصية في صحة اجراء البراهين لا محالة فيلزمهم القول بانحصار الثابتات
وتناهيها مع انه خلاف مذهبهم من القول بثبوت الاشخاص غير متناهية في العدد لكل ماهية
نوعية والى هذا اشار بقوله وانحصار الوجود مع عدم تعقل الزائد واعلم ان الغرض من هذا
الوجه هو بيان مناقضة بعض احكامهم لبعض فلا يرد انه لا يلزم من بطلان القول بعدم تناهيها
بطلان القول بثبوتها واما الوجوه المزيفة فاربع الاول ان المعدوم متصف بالعدم الذي هو
صفة نفي لكونه رفعا للوجود الذي هو ثبوت والمتصف بصفة النفي منفي كما ان المتصف بصفة
الاثبات ثابت والجواب انه ان اريد بصفة النفي صفة هي في نفسه نفي وسلب حتى يكون
المعنى المتصف به هو النفي فلا نم ان كل معدوم متصف بصفة النفي وانما يلزم لو كان العدم
هو النفي وليس كذلك بل اعم منه لكونه نقيضا للوجود الذي هو اخص من الثبوت وان اريد
بها صفة هي نفي شيء وسلبه كاللاتحيز واللاحدوث مثلا فظ ان المتصف به لا يلزم ان يكون
منفيا كالواجب يتصف بكثير من الصفات السلبية اذ ليس يمتنع اتصاف الموجود بالصفات
العدمية كما يمتنع اتصاف المعدوم بالصفات الوجودية الثاني انه لو كانت الذوات ثابتة
في العدم وعندكم ان ثبوتها ليس من غيرها كانت واجبة اذ لا معنى للواجب سوى هذا فيلزم
وجوب الممكنات وتعدد الواجب والجواب ان الواجب ما يستغني عن الغير في وجوده لا في ثبوته
الذي هو اعم من الوجود الثالث ان الذوات الثابتة في العدم غير متناهية عندكم وهو مح لان
ما دخل في الوجود متناه بالاتفاق فالكل زائد على الباقي في العدم بقدر متناه والزائد على
الغير بقدر متناه متناه فيكون الباقي في العدم الذي هو جزء من الكل المتناهي متناهيا والجواب
انا لا نم ان الزائد على الغير بقدر متناه متناه بل الزائد على المتناهي بقدر متناه هي متناه الرابع
ان المعدوم اما مساو للمنفي او اخص منه او اعم اذ لا تباين لظهور التصادق فعلى الاولين
صدق كل معدوم منفي ولا شيء من المنفي بثابت فلا شيء من المعدوم بثابت وعلى الاخيرين

يكن نفيا صرفا والا لما بقي فرق بين العام والخاص بل ثابتا وقد صدق على المنفي فيلزم كونه ثابتا
ضرورة ان ما صدق عليه الامر الثابت ثابت وهو بط والجواب انا لا نم انه اذا لم يكن نفيا صرفا كان
ثبوتيا محضا لجواز ان يكون مفهوما بعض افراده ثابتا كالمعدومات الممكنة وبعضها منفيا كا
لممتنعات وهذا كاف في الفرق وح لا يصدق ان كل معدوم ثابت ليلزم كون المنفي ثابتا وهذه
الوجوه لم يلتفت اليها المص لما ذكرنا والمعتزلة تمسكوا في ثبوت المعدومات بوجوه الاول ان
المعدوم متميز وكل متميز ثابت اما الصغرى فلانه قد يكون معلوما فيتميز عن غير المعلوم و
مقدورا ومرادا فيتميز عن غير المقدور وغير المراد واما الكبرى فلان التميز عند العقل لا يعرف
الا بالاشارة العقلية وهي تقتضي ثبوت المشار اليه بالضرورة والجواب عنه بالنقض والحل
اما النقض فاشار اليه المص بقوله ولو اقتضى التميز الثبوت عينا لزم محالات فان الممتنعات
كشريك الباري واجتماع النقيضين وكون الجسم في ان واحد في حيزين بعضها متميز عن
بعض وعن الامور الموجودة مع انها منتفية قطعا ومثل جبل من الياقوت وبحر من الزئبق
الى غير ذلك من المركبات الخيالية من الممكنات متميز بعضها عن بعض مع كونها منتفية
وفاقا واما الحل فهو انه ان اريد ان التميز يقتضي الثبوت في الخارج فممنوع وانما يلزم لو كان
التميز بحسب الخارج وان اريد الثبوت في الذهن فمسلم ولا يفيد الثاني ان المعدوم الممكن
متصف بالامكان وكل ممكن ثابت لان الامكان وصف ثبوتي لما سيأتي فيكون الموصوف
ثابتا كما مر والجواب لا نم كون الامكان ثبوتيا في الخارج بل هو اعتباري عقلي يكفي ثبوت
الموصوف به في العقل على انه منقوض بما وافقتمونا على انتفائه من المركبات الخيالية كما مر
والى هذا المنع والنقض اشار المص بقوله والامكان اعتباري يعرض لما وافقتمونا على انتفائه
المسئلة العاشرة في نفي الحال ذهب ابو هاشم واتباعه من المعتزلة وامام الحرمين والقاضي
ابو بكر من الاشاعرة الى ان المعلوم ان لم يكن له ثبوت اصلا في الخارج فهو المعدوم وان كان له
ثبوت في الخارج فاما باستقلاله وباعتبار ذاته فهو الموجود واما باعتبار التبعية لغيره
فهو الحال فالحال واسطة بين الموجود والمعدوم لانه عبارة عن صفة للموجود لا يكون موجودة
ولا معدومة مثل العالمية والقادرية ونحو ذلك والمراد بالصفة ما لا يعلم ولا يخبر عنه با
لاستقلال بل بتبعية الغير والذات يخالفها وهي لا يكون الا موجودة او معدومة
بلا معنى للموجود الا ذات لها صفة الوجود والصفة لا تكون هكذا فلا تكون موجودة

بسم الله الرحمن الرحيم

فلذا قيدوا بالصفة واذا كانت صفة للموجود لا تكون معدومة ايضا لكونها ثابتة في الجملة
فهي واسطة بين الموجود والمعدوم واحترزوا بقولهم للموجود عن صفات المعدوم فانها تكون
معدومة لا حالا وبقولهم لا موجودة عن الصفات الوجودية وبقولهم ولا معدومة عن
الصفات السلبية واعترض الكاتبي على هذا الحد للحال بانه لا يصح على مذهب المعتزلة لانهم
جعلوا الجوهرية من الاحوال مع انها حاصلة للذات حال الوجود والعدم وقال شارح المقاصد
انما يتم هذا الاعتراض لو ثبت ذلك من ابي هاشم والا فمن المعتزلة من لا يقول بالحال ومنهم من
يقول به لا على هذا الوجه وذهب غيرهم الى نفي الحال وانحصار المعلوم في الموجود والمعدوم
فان الضرورة قاضية بذلك اذ لا نعقل من الثبوت الا الوجود ذهنا او خارجا ومن العدم
الا نفي ذلك فالوجود يرادف الثبوت والعدم يرادف النفي فكما لا واسطة بين الثابت والمنفي
اتفاقا فكذا بين الموجود والمعدوم والى ذلك اشار المص بقوله وهو اي الوجود يرادف
الثبوت والعدم النفي فلا واسطة قال صاحب المواقف في بطلانه اي بطلان الحال بالمعنى الذي
عرفت ضروري لما عرفت من ان الموجود ما له تحقق والمعدوم ما ليس كذلك ولا واسطة بين
النفي والاثبات فان اريد نفي ذلك اي نفي انه لا واسطة بين النفي والاثبات وقصد اثبات
الواسطة بينهما فهو سفسطة وان اريد معنى اخر اي بان يفسر الموجود بما له تحقق اصالة والمعدوم
بما لا تحقق له اصلا فيتصور هناك واسطة بينهما هي ما يتحقق بتبعه لم يكن النفي والاثبات
في المنازعة متوجهين الى معنى واحد انتهى كلام صاحب المواقف ثم ان المثبتين للحال تمسكوا
بوجوه الاول ان الوجود ليس بموجود والا تساوى غيره في الوجود بمزيد وجوده عليه
ويتسلسل كما مر ولا بمعدوم والا اتصف بنقيضه والجواب عنه ما اشار اليه المص بقوله والوجود
لا يرد عليه القسمة فان الوجود كما عرفت انما هو كون الشيء وتحققه وليس هو من حيث هو
وجود وكون للشيء بشيء من الاشياء فلا يتصف من هذه الحيثية بالكون او بنقيضه وانما
المتصف بالكون او بنقيضه والمنقسم اليهما ما هو شيء من الاشياء واما الوجود لا من حيث
هو كون او وجود بل من حيث انه مفهوم في العقل ومنتزع من الشيء اعني هذا المفهوم الانتزاعي
الحاصل في العقل بعد الانتزاع فهو شيء قابل للاتصاف بالوجود والكون مطلقا وفي العقل فهو
من هذه الحيثية ليس مما لا يتصف بالوجود او بنقيضه ليلزم كونه لا موجودا ولا معدوما ثابتا
الحال ومن الحيثية الاولى اعني من حيث انه كون وتحقق للشيء ليس بشيء من الاشياء ولا

بنسبة

نسبة الوجود او نقيضه اليه ليصح ان يق امر من هذه الحيثية موجود او لا موجود او يق معدوم
او لا معدوم وهذا هو المراد من عدم ورود القسمة عليه يعني ان الوجود ليس من حيث هو وجود
شئ من الاشياء ولا من شانه فنول القسمة الى الوجود واللاوجود والاتصاف باحدهما والذي
سميتموه حالا هو شئ من الاشياء ومعقول نسبة الوجود واللاوجود اليه لكنه ليس بمتصف
عندكم باحدهما والحاصل ان الحال عندهم واسطة بين الموجود والمعدوم والواسطة يجب كونها
بحيث يتصور كونها احد الطرفين والوجود من حيث هو وجود لا يتصور كونه موجودا او
معدوما فهو لا يمكن ان يكون واسطة بينهما وعلى هذا التقرير الذي قررناه اندفع ما توهمه
شارح المقاصد من ان هذا الجواب تسليم للمدعى واعتراف بالواسطة وقد يدفع هذا التوهم
بان مدار حجتهم هذه على ان الوجود اما موجود واما معدوم واما لا موجود ولا معدوم و
الاولان باطلان فتعين الثالث فمدار هذا الجواب على ان هذه المنفصلة ذات الاجزاء
الثلثة خالية عن القضية المعقولة لان كل جزء منها يتوقف على تصور نسبة بحسب الحقيقة لا
بمجرد الاعتبار والا لا يلزم التسلسل فلا يتم حجتهم بين الوجود ونفسه وان كان حمل الوجود
على سبيل الاشتقاق كما لا يخفى وهي غير معقولة فالمراد ان الوجود لا يرد عليه القسمة الى
هذه الاجزاء الثلثة لكونها غير متصورة فمن اين يلزم الاعتراف بالواسطة وقد يوجه كلام
المص ايض بعد اعتبار الاجزاء الثلثة بان الوجود لا يرد عليه القسمة الثنائية لكون القسم الثالث
غير محتمل عقلا لما مر من ان الوجود يرادف الثبوت والعدم النفي فكما ان ما لا يكون ثابتا و
لا منفيا غير محتمل كذلك ما لا يكون موجودا ولا معدوما وقد يوجه ايض بان القسمة المثبتة للحالة
هي القسمة الواردة على الامر الثابت والوجود ليس بثابت على مذهبهم ايض والوجه هو ما ذكرنا
واجاب الامام عن هذه الحجة باختيار ان الوجود معدوم في الخارج ومنع امتناع اتصاف الشئ
بنقيضه على سبيل الاشتقاق وتوجيهه انه يصدق على الوجود في الذهن انه معدوم في الخارج
ومن تفع عنه ولا استحالة فيه وانما الاستحالة في اجتماع الوجود والعدم في محل واحد او ثبوت
احدهما متصفا بالاخر او يحمل احدهما مواطاة على الاخر واما ارتفاع احدهما راسا بطريان
الاخر فليس بمستحيل واجيب ايض باختيار ان الوجود موجود بوجود هو عينه وليس بشئ
لاستلزامه تقدم المهية عليه بالوجود كما مر سابقا وبالجملة هذه الشبهة ليست بتلك القوة
التي توهمها الشارح المقاصد الثاني ان الكلي الذي له جزئيات متحققة في الخارج كالانسان

ليس بموجود والا لكان مشخصا فلا يكون كليا ولا بمعدوم والا لما كان جزءا من جزئياته الموجودة
كزيد مثلا لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم والجواب عنه ما اشار المص بقوله والكلي ثابت
ذهنا وتقريره ان الكلي وان كان جزءا من جزئياته الموجودة في الخارج لكنه من الاجزاء العقلية
لا الخارجية فان نسبة التشخص الى الطبيعة الكلية نسبة الفصل الى الطبيعة الجنس فكما ان الجنس والفصل
من الاجزاء العقلية للطبيعة النوعية دون الخارجية كذلك الكلي والتشخص بالقياس الى الشخص و
هذا لا ينافي كون الكلي الطبيعي موجودا في الخارج كما هو مذهب المحققين فان معنى وجود
الكلي الطبيعي في الخارج ليس انه جزء خارجي للشخص ومتميز فيه عن الجزء الاخر الذي هو التشخص
بل كلاهما موجودان فيه بوجود واحد والعقل يحلله الى طبيعة معروضة والى تشخص عارض و
كل واحد من العارضية والمعروضية انما هو بحسب العقل دون الخارج اذا عرفت ذلك فنقول ان
اردت ان الكلي من حيث هو جزء للشخص ليس بموجود في الخارج فمم بل هو من هذه الحيثية معدوم
فيه ولا يلزم تقوم الموجود بالمعدوم وانما يلزم لو كان جزءا خارجيا له وليس كذلك كما عرفت و
ان اردت انه من حيث هو جزء ليس بموجود اصلا فدليلك لا يدل عليه اذ كل ما هو موجود مطلقا
لا يلزم ان يكون مشخصا الثالث ان جنس المهيات الحقيقية العرضية كلونية السواد ليس
بمعدوم والا لتقوم الموجود بالمعدوم كما مر ولا بموجود لانه جزء من حقيقة السواد ولها جزء
آخر هو الفصل ولا بد من قيام احدهما بالاخر ليمكن ان يلتئم منهما مهية حقيقية لوجوب ٥
احتياج بعض اجزاء المهية الحقيقية الى بعض وهما عرضان لا محالة فيلزم قيام العرض بالعرض وهو ممتنع
باتفاق المتكلمين لا يقال هذا انما يتم لو ثبت انحصار اجزاء السواد في الجنس والفصل وهو ممنوع بل
الهيئة الاجتماعية جزء اخر قائم بهما ويكفي في التيام المهية الحقيقية احتياج بعض اجزائها في الجملة
فلا يلزم قيام الجنس بالفصل ولا العكس ليلزم قيام العرض بالعرض لانا نقول قد ثبت في موضعه
انحصار الاجزاء المحمولة في الجنس والفصل على انا ننقل الكلام الى الهيئة الاجتماعية فانها
على تقدير كونها موجودة يكون عرضا فيلزم قيام العرض بالعرض وعلى تقدير كونها معدومة
يلزم تقوم الموجود بالمعدوم وما قيل من انه يجوز ان يكون الاحتياج بين الجزئين بان
يتوقف قيام احدهما بالجسم على قيام الاخر بذلك الجسم من غير ان يقوم احدهما بالاخر فاورد
عليه ان التركيب الحقيقي يقتضي الاحتياج والقيام بين الاجزاء ولا يكفي فيه ما ذكره والا
لزم ان يحصل التركيب بين الحركة والسخونة القائمين بالجسم لتوقف قيام السخونة به على

قيام

قيام الحركة به لا محة وهذا ليس بوارد لان التركيب الحقيقي يقتضي الاحتياج ولا يلزم منه انه
كلما تحقق الاحتياج تحقق التركيب الحقيقي وهو ظ بل يرد عليه ان هذا هو جواب المص الذي
اشار اليه بقوله ويجوز قيام العرض بالعرض فان قيام العرض بالعرض الذي جوزه المص ليس الا
ان يقوم عرض بمحل بتوسط عرض اخر كما سنحققه انشاء الله تعالى في المقصد الثاني عند قوله وقد يفتقر
الحال الى المحل بتوسط واعلم ان هذا الجواب انما هو على سبيل التنزل والا فالجواب عن هذا
الوجه ايضا هو الجواب عن الوجه الثاني كما لا يخفى ولم يذكره ههنا اكتفاء بتقريره ههنا ان يقال ان اردت
ان جنس السواد لو كان معدوما في الخارج لتقوم الموجود بالمعدوم فمم وانما يلزم لو كان السواد
في الخارج متقوما من اللونية وليس كذلك لان اللونية من الاجزاء العقلية للسواد فاللونية
من حيث انها جزء للسواد ممتازة عن قابضية البصر التي هي فصله ليست موجودة في الخارج
بل معدومة فيه ولا ينافي ذلك وجود طبيعة اللون في الخارج كما اشرنا اليه وان اردت
انه ليس بمعدوم مطلقا فم بل هو موجود في العقل ولا يلزم من كونه موجودا في العقل التيام
حقيقة السواد بحسب الخارج منه ليلزم الاحتياج وقيام العرض بالعرض اذ لا التيام حقيقة
من الاجزاء العقلية لكونها منتزعة من حقيقة بسيطة ولا تمايز بينهما الا بعد الانتزاع و
بحسب العقل ثم اعلم ان هذين الوجهين ماخذهما واحد كما لا يخفى ولذلك جمعهما شارح
المقاصد في وجه واحد واجاب عنه بالجواب المشترك وصاحب المواقف اقتصر على الوجه الاخير
واجاب عنه بكلا الجوابين المشترك والمختص بالاخير وكذا الشارحان القديمان اتفقا في
شرح كلام المص على الاقتصار بثاني الوجهين وجعل الجوابين جوابين عنه ولا يخفى بعده
عن سوق كلام المص ثم ان الامام الرازي اعترض على ما يبتني عليه اصل الجواب من قولهم
لا تمايز بين الاجناس والفصول في الاعيان بل في الاذهان بان حكم العقل بالتمايز ان
طابق الخارج عاد كلام شيخي الحال وان لم يطابق كان جهلا لا عبرة به والجواب عنه انه ان اريد
بالمطابقة ان يكون في الخارج بازاء كل صورة ذهنية هوية عينية فلا نم لزوم الجهل على تقدير
عدمها والا لم يصدق الحكم بشيء من الاعتباريات وانما يلزم الجهل لو حكم بان كل صورة
ذهنية صورة لهوية عينية وليس كذلك وان اريد ان يكون بازاء كل صورة هوية
يكون المتحقق من تلك الصورة في الخارج تلك الهوية والحاصل من تلك الهوية في الذهن
تلك الصورة فلا نم ان المطابقة بهذا المعنى يستلزم ان يكون هناك امور متمايزة بحسب الخارج

قوله
الاخر بزيادة فضلا واما ذلك في الليل
الاول فلا تنحصر لان الموجودات
مشتركة في الوجود ممتازة بالحيثية
والوجود المشترك جنس لها موجودة
منتزعة منها منتزعة

وانما يلزم ذلك لو لم ينزع العقل من هوية واحدة صورا مختلفة كما سيأتي تحقيق ذلك ثم ان المص
لما اشار الى الاجوبة عن وجوههم بالمنع اراد ان يشير الى الجواب عنها بطريق النقض ايضا فقال و
نوقضوا بالحال نفسها يعني ان مثبتي الحال نوقضوا في هذه الوجوه بالحال نفسها وبيانه ان
حاصل ادلتكم هو ان الموجودات مشتملة على ما به الاشتراك وما به الامتياز مما ليس بموجود ولا
بمعدوم فهو حال وهذا بعينه وارد عليكم فان الاحوال كلها مشتركة في الحالية ومختص كل منها
بما به امتاز عن الاحوال الاخر وهما ليسا بموجودين والا لزم قيام الصفة بالصفة وهو مح كقيام
العرض بالعرض بلا فرق ولا بمعدومين والا لتقوم ما ليس بموجود ولا بمعدوم بالمعدوم وهو
ايضا مح كتقوم الموجود بالمعدوم بالضرورة فهما حالان ويشتركان مع ساير الاحوال في الحالية
ويمتازان بما به الامتياز وهكذا الى غير النهاية فيلزم التسلسل هذا هو تقرير النقض على ما يوافق
المشهور ولا يخفى توقفه على كون ما به الاشتراك جنسا وعليه منع ظ ولعل المص للاشارة
الى ذلك قال ونوقضوا بالحال نفسها تدبر ودفعه الامام الرازي بان الحالية ليست صفة
ثبوتية حتى يلزم ان يكون للحال حال اخر مجاز لا معنى للحال الا ما لا يكون موجودا ولا معدوما
وهو صفة سلبية فلا يكون الاشتراك فيها اشتراكا في حال ليلزم تسلسل الاحوال اورده المص
على ما في شرح المقاصد بان الحال ليس عندهم سلبيا محضا بل هو وصف ثابت للوجود ليس
بموجود ولا بمعدوم ولهذا لم يجعلوا المستحيل حالا مع انه ليس بموجود ولا بمعدوم فاذن الحال
يشتمل عندهم على معنى غير سلب الوجود والعدم يختص بتلك الامور التي يسمونها احوالا و
يشترك الاحوال فيه هذا ثم ان القائلين بالحال اعتذروا عن هذا النقض بوجهين الاول
منع قبول الحال التماثل والاختلاف فان ذلك عندهم من خواص الموجود والثاني التزام التسلسل
في الثابتات ومنع استحالته والبرهان قائم في الامور الموجودة دون الثابتة والمص اشار
الى بطلان هذين الوجهين بقوله والعذر بعدم قبول التماثل والاختلاف والتزام التسلسل
بط اما بطلان الاول فلان قبول الحال التماثل والاختلاف ضروري فان كل شيئين يشير
العقل اليهما فاما ان يكون المعقول من احدهما هو المعقول من الاخر او لا فعلى الاول هما
المتماثلان وعلى الثاني هما المتغايران فان قيل هذان هما التماثل والاختلاف باصطلاح
ونحن انما اخذنا في دليلنا التماثل والاختلاف في اصطلاحنا وهو ما يكون ليس موجودين
فلا نقض علينا اذ النقض هو اجزاء الدليل بعينه لا مع التغيير اجاب المحقق الشريف بان هذا

نقض للمخصص دليلكم المشتمل على الاشتراك والتباين فلا يقدح فيه التغير من بعض الوجوه مثلا
اذا قال المستدل ههنا ليس ما به الاشتراك وما به الامتياز معدومين لاستحالة تركب الموجود
من المعدوم وقال الناقض ليسا معدومين لاستحالة تركب ما ليس بموجود ولا معدوم من
المعدوم لم يكن ذلك قادحا في كونه نقضا للمخصص الدليل ومثل هذا كثير في موارد النقوض
واما بطلان الثاني فلانه لا فرق في اجراء براهين امتناع التسلسل برهان التطبيق بين الامور
الموجودة والامور الثابتة واما ما ذكره الامام من ان في تجويز التسلسل انسداد باب ابطال
حوادث لا اول لها واثبات الصانع ففيه ان المتصف بالحدوث والمحتاج الى الصانع عندهم
انما هو الوجود دون الثبوت على ان في اثبات الصانع طريقا اخر لا يتوقف على ابطال التسلسل
كما سيأتي في موضعه فلا انسداد الا ان يقال ان المتكلمين عن اخرهم ذهبوا الى امتناع امور غير
متناهية مطلقا سواء كانت مجتمعة في الوجود او متعاقبة فيه واعتمدوا في ذلك على برهان
التطبيق ولا شك ان جريانه في الامور الثابتة المجتمعة في الثبوت اظهر من جريانه في الامور
المتعاقبة في الوجود فلو جوزوا التسلسل في الامور الثابتة وهي الاحوال اشتغل به ذلك البرهان
وانسد عليهم باب ابطال حوادث لا اول لها وانسد عليهم ايضا اثبات الصانع لاعتمادهم فيه
على ابطال حوادث لا اول لها المسئلة الحادي عشر في تفريع بطلان ما فرعوا على القول
بثبوت المعدوم والقول بالحال على بطلانهما واليه اشار المص بقوله فبطل ما فرعوا عليهما
من تحقق الذوات الغير المتناهية في العدم وانتفاء تاثير المؤثر فيها وتباينها واختلافهم في
اثبات صفة الجنس وما يتبعها في الوجود ومغايرة التحيز للجوهرية واثبات صفة المعدوم بكونه
معدوما وامكان وصفه بالجسمية ووقوع الشك في اثبات الصانع بعد اتصافه بالقدرة
والعلم والحيوة وهذه فروع القول بثبوت المعدوم وقسمة الحال الى المعلل وغيره وتعليل
الاختلاف بها وهذان فرعان على القول بالحال اما فروع القول الاول فمنها ما هو متفق
عليه بينهم ومنها ما هو مما اختلفوا فيه فالمتفق عليه امور الاول ان الذوات الثابتة
في العدم من كل نوع غير متناهية الثاني ان لا تاثير للمؤثر في تلك الذوات لكونها ثابتة
ازلا ومستغنية في ثبوتها عن المؤثر بل انما تاثير المؤثر في اخراجها الى الوجود واعطائها
صفة الوجود الثالث ان تلك الذوات متفقة في الماهية وانما اختلافها بحسب التشخص والامور
العارضة فقط فقوله وتباينها عطف على تاثير اي وانتفاء تباينها والمختلف فيها ايضا امور

الاول

بسم الله تعالى شانه

الاول ان المعدوم هل هو متصف في العدم بصفة الجنس كالجوهرية للجوهر والسوادية للسواد الى غير
ذلك وما يتبعها في الوجود كالحلول في المحل التابع للسوادية مثلا ام لا فجمهورهم على الاول وبعضهم
على الثاني الثاني ان التحيز هل هو مغاير للجوهرية تابع لها في الوجود كما هو مذهب جمهورهم ام هو
عينها كما هو مذهب بعضهم الثالث ان المعدومية هل هي صفة ثابتة للمعدوم ويتصف المعدوم بها
في العدم كما ذهب اليه بعضهم ام لا كما ذهب اليه جمهورهم الرابع ان المعدوم كالجوهر هل هو جسم
حال كونه معدوما ويتصف بالجسمية في العدم كما ذهب اليه بعضهم ام لا وهو مذهب جمهورهم
الخامس انه هل يجوز القطع بان للعالم صانعا متصفا بالعلم والقدرة والحيوة مع الشك في انه
موجود كما هو مذهب من ذهب منهم الى جواز اتصاف المعدوم بصفة ام لا كما هو مذهب غيره
واما فرعا قول الثاني فاحدهما تقسيم الحال الى حال هو معلل بصفة موجودة في الذات كا
لعالمية المعللة بالعلم والقادرية المعللة بالقدرة والى حال ليس كك كلونية السواد فانها
لا تعلل بصفة في السواد وكذا وجود الاشياء وثانيهما تعليلهم اختلاف الذوات في العدم
بالاحوال فان القائلين بكون الذوات المعدومة متخالفة بالصفات جعلوا تلك الصفات
احوالا ودل ذلك على ان الحال عندهم لا يجب ان يكون صفة لموجود وغير ذلك مما لا فائدة
بذكره اشارة الى فروع اخرى له كتقسيمهم تلك الصفات الثابتة للذوات في العدم التي
جعلوها احوالا في الجواهر الى ما يعود الى الجملة اي مجموع ما يتركب عنه البنية كالحيوة وما هو
مشروطها كالعلم والقدرة والى ما يعود الى التفصيل اي الافراد كالجوهرية والوجود والكون
وفي الاعراض الى الصفة النفسية كالسوادية والصفة الحاصلة بالفاعل كالوجود والى ما
يتبع العرض بشرط الوجود كالحلول في المحل تذنيب لما كان القول بثبوت المعدوم في الخارج
وتحقق الواسطة بينه وبين الموجود ضروريا بطلانه واضحا فساده وقد ذهب اليهما جمع كثير
من العلماء المتبحرين قصد جماعة من المتاخرين تحصيل شيء يصلح مظنة للاشتباه فقال صاحب
المواقف في المقام الثاني والذي احسبهم اراد ومحسبانا يتاخم اليقين انهم وجدوا
مفهوما يتصور عروض الوجود لها اي بان يحاذي لها امر في الخارج فسموا تحققها وجودا و
ارتفاعها عدما ومفهوما ليس من شانها ذلك كالامور الاعتبارية التي يسميها الحكماء معقولات
ثانية فجعلوها لا موجودة ولا معدومة فنحن نجعل العدم للوجود سلب ايجاب وهم يجعلونه له
عدم ملكة ولا نزاع لهم في المعنى ولا في التسمية انتهى كلام المواقف وقال شارح المقاصد والحق

ان هذا

ان هذا الظن لا يغني من الحق شيئا اما اولا فلانه انما يصح لو كان المعدوم عندهم مباينا للممتنع و
لا يطلق عليه اصلا كما ذكره بعضهم لا اعم على ما قرره صاحب المواقف وغيره لظهور انه لا يعرض له
الوجود اصلا واما ثانيا فلان الحالح يكون ابعد عن الوجود من المعدوم لما انه ليس له التحقق و
لا امكان التحقق وليس كذلك لما انهم يجعلونه قد يتجاوز في التقرر والتحقق والثبوت حد العدم و
لم يبلغ حد الوجود ولهذا جوزوا كونه جزء للموجود كلونية السواد واما ثالثا فلانه ينافي
ما ذكره في تفسير الواسطة من انه المعلوم الذي له التحقق لا باعتبار ذاته بل تبعا لغيره او الكائن
في الاعيان لا بالاستقلال بل تبعا لغيره ثم قال ويمكن دفع الاخيرين بان المراد بالتحقق الذي
يتصور عروضه للمعدوم دون الواسطة هو التحقق بالاستقلال وان الواسطة يكون اقرب الى
الوجود من جهة ان التحقق بالتبعية حاصل له بالفعل ثم حاول التنبيه على ما يصلح مظنة
للاشتباه في المقامين فقال اما في الاول فهو ان العقل جازم بان السواد سواد في الواقع و
ان لم يوجد اسباب الوجود من الفاعل والقابل فان اسباب الماهية غير اسباب الوجود على ما سيأتي
فعبروا عن هذا المعنى بالثبوت في الخارج لما راوا فيه من شائبة التقرر والتحقق مع نفيهم الوجود
الذهني وهو قريب من قول الفلاسفة بان الماهيات ليست بجعل الجاعل وحاصله انهم وجدوا
تفرقة بين الممتنعات والمعدومات الممكنة بان لها ماهيات يتصف بالوجود تارة وتتعرى عنه
اخرى بحسب حصول اسباب الوجود ولا حصولها فعبروا عن ذلك بالشيئية والثبوت في الخارج واما
في الثاني فهو انهم وجدوا بعض ما يتصف به الموجود كوجود الانسان وايجاد الله تعالى اياه وعلمه
زيد ولونية السواد وقد قام الدليل على انه ليس بموجود ولم يكن له سبيل الى الحكم بانه لا تحقق
له اصلا لما راوا الموجودات يتصف به سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد على انه لو وجد اعتبار
العقل وفرضه فهو عندهم ليس بموجود في العقل فجزموا بان هذا النوع من المعاني تحققا ما في الخارج
وليس بموجود ولا معدوم بل واسطة وسموه بالحال وتوضيحه انه اذا صدر المعلول عن العلة فنحن
نجد في كل منهما صفة كانت معدومة قبل الصدور اعني الموجودية والوجود فلا يكون ح معدوم
ضرورة التفرقة بين الحالين وقد قام الدليل على انها ليست بموجودة فيكون واسطة انتهى كلام
شارح المقاصد المسئلة الثانية عشر في الوجود المطلق والمقيد ومقابلهما اعلم انك قد
عرفت غير مرة ان المراد من الوجود ليس الا كون الماهية وتحققها فلا يمكن ان يتحقق الوجود الا وليس
اضافة الى ماهية ما وشيء ما ولا يلزم من ذلك ان يكون الوجود معنى اضافيا بل معنى يلزمه اضافة

الموجودية نسخة بدل

٢ الوجود المطلق والمقيد ومقابلاتهما
د فرق

عج لا يخفى عليك ان وجود المحمولي اما ان يكون المراد منه تحقق الشيء او يكون المراد منه تحقق الشيء للشيء والاول هو الوجود المطلق كقولنا الانسان موجود مثلا والثاني هو الوجود المقيد كقولنا الانسان كاتب مثلا وكذا العدم اما ان يكون انفيا لتحقق الشيء او يكون المراد منه رفع الشيء للشيء والاول هو العدم المطلق والثاني هو العدم المقيد محمد اسمعيل رحمه الله

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله وفرق بين المعنيين اه اذ معنى الامكان ما لا يمكن تعقله الا بالاضافة الى الشيء ويلزم منه ان لا يتحقق الا ويتم اضافته الى ذلك الآخر واما معنى النسبة فهو ما يكون اضافيا لا يعقل الا معتبرا الى شيء ما بحيث يمكن تعقله مع عزل عن الاضافة الى شيء ما والوجود كذلك اذ يمكن تعقله غير مضاف الى شيء ما اصلا وان لم يتحقق بل يدرك ذلك فاتضح من كلام الشارح ان المراد من العدم المطلق هو الوجود المطلق بمعنى انه اعتبر في العدم المطلق امران احدهما الاضافة الى الوجود المطلق والثاني عدم الاضافة الى الماهية بخصوصها لا عدم الاضافة

وفرق ما بين المعنيين وكل معنى غير اضافي وان كان مما يلزمه اضافة فلا شك في امكان تعقله من حيث هو غير مضاف الى شيء ما لكن المراد بالوجود المطلق ههنا ليس هو الوجود من حيث هو غير مضاف اصلا بل المراد ما هو غير منسوب ومضاف الى شيء بعينه وماهية بخصوصها وان كان منسوبا ومضافا الى شيء ما وماهية ما مطلقا وذلك لانا نعلم قطعا ان المبحوث عنه ليس الا الوجود من حيث هو وجود شيء وكون وتحقق لماهية لا مفهوم الوجود من حيث هو وكذا المراد من العدم المطلق انما هو رفع الوجود لا بنسبته واضافته الى ماهية مخصوصة وان كان منسوبا الى ماهية ما من حيث هو غير مضاف الى شيء ما اصلا كيف ولو لم يؤخذ مضافا الى الوجود لم يكن مقابلا له فاذا وجب اعتبار اضافته ونسبته الى الوجود فالاطلاق المعتبر فيه انما هو الاطلاق المعتبر في الوجود لا محالة وهذا هو المراد من قوله ثم الوجود قد يؤخذ على الاطلاق اي غير منسوب ومضاف الى ماهية مخصوصة كالكتابة والضحك او غير ذلك بيان ذلك ان الوجود على قسمين وجود الشيء في نفسه ووجود الشيء لغيره ففي الاول اذا قصد اثباته للشيء جعل الشيء موضوعا وجعل المشتق من لفظ الوجود محمولا من غير تقييده او اعتبار تقييده بشيء مخصوص ففي مثل الانسان موجود من غير ان يعتبر تقييد الوجود بشيء بخصوصه حتى بكونه وجود الانسان سوى ما يقتضيه كون الوجود نفس تحقق الشيء وكونه من اضافته الى شيء ما كما بينا وهذا هو المراد بالوجود المطلق وفي الثاني اذا قصد اثبات وجود ذلك الشيء لغير ذلك الشيء جعل ذلك الغير موضوعا وذلك الشيء او وجود ذلك الشيء محمولا على سبيل الحمل الاشتقاقي ففي الانسان كاتب او موجود له الكتابة فهذا اعني وجود هذا المحمول لذلك الموضوع هو الوجود المقيد وكذا العدم على قسمين عدم الشيء في نفسه وهو مقابل للوجود في نفسه وعدم الشيء عن غيره وهو مقابل لوجوده لغيره فقوله فيقابله عدم مثله اي في عدم اعتبار اضافته ونسبته الى الماهية بخصوصها ففي زيد معدوم من غير ان يقصد انه معدوم عنه شيء كالكتابة بخلاف زيد معدوم عنه الكتابة اولا كاتب او غير كاتب وبالجملة العدم المقيد بشيء بخصوصه وهذا اعني العدم في قولنا زيد معدوم مطلق هو العدم المطلق المقابل للوجود المطلق ومقابلته للوجود المطلق هو المعروف بتقابل السلب والايجاب وهو باعتبار كونه رفعا له فهو بهذا الاعتبار لا يمكن ان يجامعه بان يكون موضوع واحد باعتبار واحد موضوعا للوجود المطلق وللعدم المطلق الذي هو رفعه باعتبار كونه رفعا كما هو المعتبر في اجتماع المتقابلين ولكن قد يمكن ان

يجامعه

بقيد له

بخصوصه

بجامعه لا من حيث هو مقابله ودفعه بان يفرض موضوعا هو موصوف بالوجود المطلق في
الواقع يرفع عنه الوجود المطلق ويتصف بالعدم المطلق فهذا الموضوع موضوع للوجود
المطلق الواقعي وللعدم المطلق الفرضي معا فقد اجتمع في هذا الموضوع الوجود المطلق والعدم
المطلق معا وهذا العدم المطلق وان كان مقيسا الى هذا الوجود المطلق الجامع له ومقابلا
اياه ولكن مجامعته له ليس من حيث هو مقابل له لان مقابلته له انما هو من حيث كونه رفعا له
وكونه رفعا له انما هو بحسب الفرض لا بالفعل وهذا معنى قوله وقد يجتمعان اي الوجود المطلق
والعدم المطلق في موضوع واحد لا باعتبار التقابل قال الفاضل القوشجي فانا اذا
قلنا كل معدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه فان ذات الموضوع في هذه القضية يكون موصوفا
بالعدم المطلق لكونه عنوانا له وبالوجود المطلق لانه متصور موجود في الذهن لكن هذا
الاجتماع لا يقدح في تقابلهما اذ المعتبر في التقابل ان لا يجتمع المتقابلان في محل واحد
بحسب نفس الامر اي يتصف بكل منهما في نفس الامر لكن اتصافه بالعدم ليس بحسب نفس الامر
بل بحسب فرض العقل وهذا ليس من اجتماع المتقابلين المستحيل كما اذا كان كلا الاتصافين
بحسب فرض العقل فان العقل قد يفرض ذاتا موصوفة بالوجود والعدم معا وليس ذلك من
الاجتماع المستحيل للمتقابلين والى هذا المعنى اشار المص بقوله وقد يعقلان اي الوجود
والعدم معا اي مجتمعين في محل واحد اشي كلام الشارح القوشجي وفيه انه كان ينبغي على
هذا ان يقول كما قد يعقلان معا كما لا يخفى على انه كما لا يقدح كون احد المتقابلين مفروضا
في اجتماعهما لا يقدح كون كليهما مفروضين ايض في ذلك فالفرق بين هذه الصورة الاولى والصورة
الثانية توضيحا للاولى واما ما في شرح القديم والحواشي الشريفية في شرح هذا
المقام من انه قد يجتمع الوجود المطلق والعدم المطلق لان العدم المطلق قد يتصور ويفرض له
الكون المطلق لكن اعتبار التقابل غير اعتبار الاجتماع لان العدم المطلق من حيث انه سلب الوجود
المطلق مقابل له ومن حيث ان الوجود المطلق عارض له مجتمع معه فباعتبار انه سلب له
يجتمع معه بل يقابله وباعتبار انه معروض له لا يقابله بل يجتمع معه وقوله وقد يعقلان
معا رد لما يتوهم من ان العدم المطلق لا يمكن ان يتصور اذ لا تميز له في نفسه اصلا وتقرير الرد
انه كما يمكن ان يتصور الوجود المطلق يمكن ان يتصور رفعه ايض وهو العدم المضاف الى
الوجود المطلق وذلك لا ينافي كونه عدما مطلقا فاورد عليه الشارح القوشجي اما اولا فلان

اجتماع المتقابلين بعروض احد للاخر ليس مستحيلا حتى يحتاج الى الاعتذار بتغاير الجهة انما
المستحيل اجتماعهما بعروضهما لمحل واحد واما ثانيا فانه لو اجتمع الوجود والعدم في محل واحد
بان يكون موجودا ومعدوما معا ممكن اجزاء العذر فيه بان يق العدم من حيث انه سلب الوجود
مقابل له ومن حيث ان الوجود عارض لمحله مجتمع معه واما ثالثا فلانه لو كان معنى قوله وقد
يعقلان معا ما ذكره لكان معا لغوا واقول يمكن ان يق معنى قول المص لا باعتبار التقابل
لا يلزم اجتماع المتقابلين بل معناه ح انه لو اجتمعا باعتبار التقابل لم يكونا مطلقين لان العدم
لا يكون ح رفعا للوجود المعارض له فلا يكون رفعا المطلق الوجود فلا يكون عدما مطلقا
وعلى هذا لا يرد عليه شئ مما اورده اما الاول والثاني فظ واما الثالث فلان قوله و
قد يعقلان معا اذا كان رفعا للرد المذكور فلا بد من قوله معا اذ ذلك الرد يندفع بان
يضاف العدم الى الوجود ليصير متميزا فلا بد من تعقل الوجود ايضا ثم اقول لا يبعد ان
يكون قوله وقد يعقلان معا اشارة الى ما اشرنا اليه من امكان تعقل كل من مفهومي
الوجود والعدم من دون اضافة ونسبة الى شئ ما اصلا فان ذلك وان كان في الوجود
اظهر لكن العدم محتاج في تعقله الى تعقل الوجود ولكونه رفعا له لكن بعد تعقل الوجود
لا يحتاج الى تعقل شئ اخر فعند تعقل الوجود والعدم معا لا يحتاج الى شئ من الاشياء اصلا
فلتدبر وقد يؤخذ الوجود مقيدا باعتبار اضافته ونسبته الى ماهية معينة كوجود البصر لزيد
ووجود الكتابة للانسان فق زيد موجود كاتبا او زيد موجود له البصر والانسان موجود
له الكتابة وقد يشتق من ذلك القيد الذي هو ماهية مخصوصة كالبصر والكتابة اسم مثل البصير
والكاتب فق زيد بصير والانسان كاتب او يضاف لفظة ذو الى ذلك القيد فق زيد ذو
بصر والانسان ذو كتابة والجسم ذو سواد وهذا هو الوجود المقيد كما عرفت فيقابله عدم
مثله في اعتبار التقييد والاضافة الى ماهية بعينها وهو العدم المقيد ويقوله عدم الملكة
فان الملكة عبارة عن ذلك الامر الوجودي الذي قيد به الوجود المقيد اعني الماهية المخصوصة
وقد يوضع لذلك العدم اسم خاص مثل العمى لعدم البصر والامية لعدم الكتابة فق زيد
اعمى او امي ومقابلة ذلك العدم مع الوجود الذي هو رفع له ومنسوب اليه هو المعروف با
لتقابل العدم والملكة وينتقر ذلك العدم الى الموضوع كافتقار الملكة اليه فان الملكة
لما كانت موجودة لغيرها فذلك الغير هو موضوعها فهي محتاجة لا محالة في وجودها الى ذلك

الموضوع ولا بد في ذلك الموضوع من قابلية لتلك الملكة ضرورة امتناع ان يكون كل شيء
موضوعا لكل شيء فوجود الملكة لما كان لموضوع قابل كان عدمها ايضا عن موضوع قابل فهو
ليس عدما صرفا بل معتبر فيه النسبة الى امر وجودي فهو وجودي لذلك الاعتبار فلا بد له
من موضوع موجود يقوم ذلك العدم به كما في الملكة فالمراد من الموضوع هو الموضوع الموجود في
الخارج والا لما اختص هذا الحكم بالوجود والعدم المقيدين ولما اعتبر في عدم الملكة كون
الموضوع قابلا للملكة وقابلية الشيء للشيء قد يكون بالشخص اعني ان يكون شخص ذلك
الشيء قابلا له وقد يكون بالنوع اعني ان يكون نوع ذلك الشيء قابلا له وان لم يكن ذلك
الشخص منه قابلا له وقد يكون بالجنس اعني ان يكون جنس ذلك الشيء وان كان في ضمن انواع
اخر قابلا له ولم يكن ذلك النوع قابلا له مثال الاول اعمى لمن ولد بصيرا ثم زال بصره ومثال
الثاني هو لمن ولد غير بصير ومثال الثالث هو العقرب مثلا والى هذا اشار المص بقوله
ويؤخذ اي الموضوع شخصيا ونوعيا وجنسيا فعلى الاول اذا كانت قابلية الشخص للملكة
في وقت اتصافه بالعدم كما في عدم اللحية لمن جاوز حد الامرد يثبت لهما العدم والملكة المشهورتان
وعلى الاخيرين وكذا على الاول اذا لم يكن القابلية في وقت الاتصاف كما في عدم اللحية للامرد
يثبت لهما العدم والملكة الحقيقيتان واعلم ان الملكة وعدمها اذا اخذا بسيطين فالتقابل
بينهما تقابل العدم والملكة مثل الكتابة واللاكتابة والبصر والعمى واذا اوجب او سلب
احدهما بعينه كان التقابل بينهما اعني بين النسبتين تقابل السلب والايجاب مثل زيد
كاتب وزيد ليس بكاتب واذا اوجب او سلب كلاهما فالنسبتان متنافيان وليستا بمتقابلتين
مثل زيد كاتب وزيد لا كاتب او زيد ليس بكاتب او زيد ليس بلا كاتب في اعلم ايضا ان وجود
الملكة اعني الوجود المقيد وكذا العدم المقيد اذا حمل على الملكة يصير وجودا مطلقا وعدما
مطلقا مثل الكتابة موجودة او معدومة واذا حمل على موضوع غيرها يكون مقيدا مثل الوجود
زيد موجود كاتبا او كاتب وزيد لا كاتب او امي كما عرفت وينبغي ان يعلم ايضا ان المراد من
المقيد والعدم المقيد غير ما هو المراد من الوجود الخاص والعدم الخاص وانه لا فرق بين المطلق
والخاص في الحمل وعند الاطلاق والاستعمال وانما الفرق بمجرد اعتبار العقل فكل وجود مطلق
فهو وجود خاص باعتبار وان التقابل بين الخاصين هو التقابل السلب والايجاب بخلاف
المقيدين فان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة كما عرفت فعليك بالتامل الصادق

في جميع ما ذكرنا في هذه المسئلة من الكلام فان الناظرين في هذا الكتاب قاطبة قد غفلوا عما هو
الحق في هذا المقام المسئلة الثالثة عشر في بساطة الوجود وعدم تركبه لا من الاجزاء المحمولة
ولا من الاجزاء مطلقا فاشار الى الاول بقوله ولا جنس له اي للوجود اذ الوجود كما مر هو تحقق
الاشياء وليس من جنس الاشياء وجنس الشيء انما هو ما به مشاركته مع غيره واشار الى الثاني
بقوله بل هو بسيط اي ليس له جزء اصلا لا الجنس الذي هو من الاجزاء المحمولة ولا غيره مطلقا
لان الجزء لا محة شيء ويعرضه كون وتحقق فالوجود انما هو كون ذلك الشيء وتحققه لا هو
ولا ما هو مركب منه ومن غيره لانه ايضا لا محة شيء ويعرضه تحقق والحاصل انه بعد ملاحظة
ان المراد من الوجود انما هو كون الشيء وتحققه لا امر اخر وراء ذلك بحكم العقل ضرورة بانه
لا يمكن ان يكون له جزء اصلا فما يستدل به على ذلك من انه لا اعم من الوجود ليتصور كونه
جنسا له ومن ان الوجود كما مر يعرض جميع المعقولات فلو كان له جزء لكان معروضا للوجود
فيلزم ان يكون الشيء عارضا لنفسه او لا يكون العارض بتمامه عارضا وانه لو كان له جزء
فاما ان يكون موجودا فيلزم تقدم الشيء على نفسه واما معدوما فيلزم تقوم الشيء بنقيضه
لعل الغرض منه تنبيه على ذلك فلا يضر المناقشة فيه وقد يتم مراد المص بالوجود الموجود
فلو كان للموجود جنس لكان مقولا عليه وعلى ما بازائه في جواب ما هو لكن ما بازاء الموجود
المطلق هو المعدوم المط وليس له ذات ولا تعين بل هو لا شيء محض فكيف يستقيم ان يكون
جزئه مفهوما محصلا معينا المسئلة الرابعة عشر في ان الوجود يتكثر بالذات اعني ان له افراد
في نفس الامر متكثرة بالذات بحسب تكثر المهيات ومتخالفة كتخالفها كما هو مذهب الحكماء
على ما عرفت سابقا لا ان يتكثر بالحصص بسبب الاضافة الى المهيات كما هو مذهب المتكلمين
بيان ذلك انه لا محة لكل مهية كانت فلها كون يصدر عنها بحسبه اثار مخصوصة هي اثار تلك
المهية وهو كونها بحيث يصدر عنها تلك الاثار ولا شك في ان حيثية صدور اثار مخصوصة
مخالفة ومباينة لحيثية صدور اثار مخصوصة اخرى مخالفة المهية التي يصدر عنها تلك الاثار
للمهية التي تصدر عنها هذه الاثار وهذه مخالفة ومباينة بالذات لا بمجرد الاضافة مع
اشتراك الكونين المخصوصين في مطلق الكون ولا شك في ان كل واحد من هذه الاكوان
المخصوصة كون خارجي بمعنى كون الخارج ظرفا لنفس الكون لا لوجوده على ما عرفت سابقا
وكون عروض الوجود للمهية في العقل ليس معناه ان الوجود الذي هو بمعنى الكون عقلي بمعنى

كون العقل

كون العقل ظرفا لنفس الكون بل بمعنى كونه ظرفا لوجود الكون ومعنى العروض هو كون الشيء موجودا
لغيره فلما لم يكن الوجود موجودا في الخارج للمهيات منعنا عروض الوجود للمهية في الخارج و
حكمنا بانه عارض لها في العقل بمعنى ان موجودية الوجود للمهية انما هي في العقل لا في الخارج فما
هو فرد للوجود المطلق هو كون المهية في الخارج بمعنى ان يكون في الخارج ظرفا لنفس الكون و
هو موجود للمهية وثابت لها في العقل بمعنى ان يكون في العقل ظرفا لوجوده وثبوته لا لنفسه
ولا شك في ان هذا الفرد فرد بحسب نفس الامر لا بمجرد تعمل العقل وانما يكون بمجرد تعمل العقل لو كان
العقل ظرفا لنفسه لا لوجوده فثبوت هذا الفرد من الوجود للمهية لا يتوقف على ثبوت المهية
قبل ثبوته لها الا في العقل ولا يلزم بمجرد ذلك ان لا يكون للوجود فرد ثابت للمهية في نفس الامر
فاندفع الاشكال الذي ذكرنا سابقا انه وارد على الحكماء في قولهم بان للوجود افرادا متخالفة
بالذات وذلك لان مدار ذلك الاشكال كان على امرين احدهما ان ثبوت الفرد للوجود قائما
على المهية في نفس الامر يتوقف على وجود المهية في نفس الامر لوجود سابق وثانيهما ان تخصيص كون
وامتيازه من كون اخر لا يمكن ان يكون بامر خارج عن الكون سوى مجرد الاضافة الى المهية وقد
ظهر مما ذكرنا ثبوت الامتياز وعدم التوقف كليهما فليتفطن وهذا الذي ذكرنا هو المراد المضمر
بقوله وبتكثر اي الوجود المطلق بتكثر الموضوعات اي بسبب تكثر المهيات التي يحمل عليها
الوجود وعلى حسب تكثرها ثم ان الوجود المطلق المشترك بين هذه الافراد اعني مطلق الكون
المشترك بين هذه الاكوان المخصوصة انما هو مقول عليها بالتشكيك على وجهين احدهما التقدم
والتاخر وثانيهما الاولوية وعدمها كما قال الشيخ في الشفاء من ان الوجود بما هو وجود لا
يختلف في الشدة والضعف ولا يقبل الاكمل والانقص وانما يختلف في ثلثة احكام وهي التقدم
والتاخر والاستغناء والحاجة والوجوب والامكان انتهى فان الاولوية وعدمها يشمل
الاستغناء والحاجة والوجوب والامكان كما لا يخفى وبيان التشكيك ان العقل لا ينتزع
هذا الفرد من المعلول ولا يعتبره وصفا له الا وقد انتزع واعتبر فردا اخر وصفا للعلة وينتزعه
ويعتبره وصفا للعلة ولم ينتزع ولم يعتبر فردا اخر وصفا للمعلول وذلك هو المعنى التقدم
والتاخر بالعلية كما سيأتي ولما كان وجود الفرد المتقدم باعتبار العقل لا في الخارج كان
صدق مفهوم الوجود المطلق عليه ايضا في اعتبار العقل ومتقدما على صدقه على الفرد المتاخر
بخلاف ما اذا كان المتقدم موجودا في الخارج فانه لا يلزم هناك ان يكون صدق مفهوم عليه

ايضا متقدما على صدقه على الفرد المتاخر وهكذا الكلام فى الاولوية فلا يجب ان كون صدق مفهوم
الوجود على وجود العلة اقدم من صدقه على وجود المعلول وعلى وجود الجوهر اولى من وجود العرض
ثم وانما المسلم اقدمية وجود العلة على وجود المعلول واولوية وجود الجوهر على وجود العرض لا اقدمية
الصدق واولويته فتفطن وهذا الذى ذكرناه هو معنى قول المص وتق اى الوجود المطلق بالتشكيك
على عوارضها اى على افراد الوجود المطلق العارضة بحسب اعتبار العقل للموضوعات التى هى المهيات
المخصوصة فى قولنا الانسان موجود والفرس موجود الى غير ذلك فهذا تصريح من المص بان
للوجود افراد اوافية متخالفة عارضة للمهيات فى نفس الامر كما اومأنا اليه فيما سبق فاذا ثبت
ان الوجود المطلق مقول بالتشكيك على افراده ثبت انه عرض بالنسبة اليها لا ذاتى كما على تقدير
كون الافراد عبارة عن الحصص الحاصلة بالاضافة الى المهيات على ما هو مذهب المتكلمين وقد
مر فى مسئلة زيادة الوجود انه ليس جزء من المهيات فليس الوجود جزء من غيره مطلقا اى لا
من المعروضات كما سبق ولا من افراده النفس الامرية لكونه مقولا بالتشكيك بالقياس اليها
فهذا التفريع انما هو على مجموع ما سبق وقوله وتق بالتشكيك على عوارضها هذا ما تقرر
عندى فى شرح هذا المقام العويص ولا اظن ان يجد من غيرى ما فيه من محيص المسئلة الخامسة
عشر فى ان الشيئية من المعقولات الثانية ولنقدم مقدمة فى بيان المعقولات الثانى فنقول
قد وجدناهم يستعملون هذه اللفظة فى طائفتين من المعانى احدهما ما يجعلون موضوعا للمنطق
وذلك مثل الكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والموضوعية والمحمولية
والقياس والقضية الى غير ذلك من المعانى التى يبحثون عنها فى علم المنطق وثانيهما الامور
العامة المبحوث عنها فى الحكمة والكلام وذلك مثل الوجود والشيئية والوحدة والكثرة والمهية
والعلية والمعلولية الى غير ذلك مما يأتى فى هذا الكتاب وكلتا الطائفتين مشتركتان فى
انهما معان معقولة يتصف بها الاشياء الخارجية وليست لها هويات خارجية متاصلة قائمة
بموضوعاتها فى الخارج بل انما عروضها لها وقيامها بها يكون حين وجودها اعنى الموضوعات
فى الذهن فقط لكن الطائفة الاولى تعرض لموضوعاتها فى الذهن من حيث هى موجودة فى
الذهن على ان يكون التقييد بالوجود فى الذهن داخلا فى الموضوع وبالجملة ينتزعها العقل
من المهية الموجودة فى الذهن باعتبار وجودها فى الذهن لا باعتبار وقوعها فى الخارج و
لذلك لا يتصف المعروض به بحسب الخارج فان الجنسية عارضة للحيوان الموجود فى الذهن ٥

ولا يتصف بها الكون الموجود في الخارج والطائفة الثانية عارضة
للموضوعات من حيث هي لا مع التقييد بوجودها في الذهن وان كان ذلك العرض لا يكون
الا حين وجود الموضوعات في الذهن لان حيثيته من حيث هي لا يكون الا في الذهن كما عرفت في
مسئلة قيام الوجود بالماهية من حيث هي لا لكون وجود الموضوع في الذهن قيدا في العرض
وبالجملة ينتزعها العقل من الماهية حين وجودها في الذهن بل باعتبار وقوعها في الخارج
وفرق بين المعنيين ولذلك يتصف الموضوعات بهذه الطائفة من العوارض بحسب الخارج
مع كون العرض في الذهن فان الماهية متصفة بالوجود في الخارج مع ان الوجود لا يعرض
الا في الذهن كما مر ولذلك ربما القوم في تشويش عظيم في تفسير المعقول الثاني وتعيين
ما هو المراد منه فقد يعرف بما للوجود الذهني بخصوصه مدخل في عروضه وقريب منه
ما قيل هو ما لا يعقل الا عارضا لمعقول اخر ولعل المراد ما اذا عقل عارضا لا يعقل الا عارضا
لمعقول اخر فلا يرد عليه انه لا يجوز ان يكون العوارض الذهنية قد ينفك تعقلها عن
تعقل معروضاتها وقد يعرف بانها ما يعرض للمعقولات الاولى في الذهن ولا يحاذى بها امر
في الخارج وظاهر ان هذا التعريف اعم من الاول لشموله مجموع الطائفتين دون الاول حيث يختص
بالطائفة الاولى ولهذا قد يظن ان في المعقولات الثانية اصطلاحين قال سيد المدققين
تعريفها المورث من القدماء هو انها العوارض العقلية التي لا يحاذى بها امر في الخارج وقد
قد عدوا منها الكلي والجزئي والقضية والشيء والذات والماهية والعلة والمعلول والممكن و
نظائرها والمتأخرون تبعهم في ذلك وعد بعض المذكورات منها في الكتاب وجمهور المتأخرين فسروا
ذلك بوجه يخرج اكثر ما عند القدماء منها حيث اشترطوا ان يكون تعقل المعقولات الثانية
بعد تعقل شيء اخر رعاية لوجه التسمية ويخرج بذلك كثير من الامور المعدودة منها عنها
كالكلي والجزئي والقضية والشيء والعلة ونظائرها وحملوا العوارض العقلية على ما يقابل
العوارض الخارجية ولوازم الماهية واراد وا بالعوارض الخارجية ما لو حملت على معروضاتها
لصدق القضية الخارجية فكل ما هو كذلك من المعدود منها يخرج عنها ومثل الجزئي والشيء
والعلة يكون بهذا القيد خارجا ايضا ضرورة ان زيدا جزئي وشيء وعلة في الخارج ثم
لما راوا خروج هذه الامور عنها اعترض بعضهم على القدماء وبعدهم هذه الامور منها و
بعض اخر ارتكبوا تكلفات البعيدة لغير خروج هذه الامور فيها ولم يظفروا على ذلك انتهى ما اورد

كلامه واقول التحقيق في هذا المقام ان نوع العوارض على ثلثة اقسام عارض يكون الخارج ظرفا
لوجوده كالسواد وعارض لا يكون الخارج ظرفا لوجوده ولا لنفسه كالوجود وعارض
لا يكون الخارج ظرفا لوجوده ولا لنفسه كالكلية والاول يكون الخارج ظرفا للاتصاف
به لا محالة ويكون له ما يحاذي به في الخارج والثاني يكون الخارج ظرفا للاتصاف به ايضا لكن
لا يكون له ما يحاذي به في الخارج لان المراد ان يكون ما يحاذي به موجودا في الخارج ظرفا
لوجوده ما يحاذي به لا لنفسه والثالث لا يكون الخارج ظرفا للاتصاف به ولا له ما يحاذي به في الخارج
فالاول يكون عروضه للمعروض في الخارج لا محالة بخلاف الثاني والثالث فان عروضهما انما
يكون في العقل اما الثالث فظاهر واما الثاني فلانه لو كان له عروض في الخارج لكان له ثبوت
ووجود لمعروضه في الخارج فان ذلك هو معنى العروض في الخارج فيكون الخارج
ظرفا لوجوده يكون عروضه في العقل فيكون من المعقولات الثانية لكونه في درجة الثانية
من التعقل لان عروضه لما كان في العقل وثبوت الشيء للشيء يتوقف على ثبوت وجود
المثبت له ومعروضه يجب ان يعقل ليتعقل عروضيته العارض له سواء كان منشأ عروضه هو وجود
المعروض في العقل كما في العوارض الذهنية كالكلية او لا كما في سائر الامور الاعتبارية حتى
الاضافات فان الابوة انما تعرض لذات الاب في العقل وان كان اتصافها بها في الخارج
فحصلت دعاوى جلية لتسميته في الجميع ولا حاجة لذلك الى التخصيص بكون منشأ عروضه هو
الوجود في العقل واما قولهم لا يحاذي بها امر في الخارج فلاخراج المحمولات الذاتية فانها ليست
باجزاء حقيقية بل من الاجزاء التحليلية فهي بعد التحليل في الحقيقة عوارض عقلية منشأ انتزاعها
امر خارج عن نفس الذات لكن يصدق ان لها ما يحاذي بها في الخارج وهو الهوية البسيطة الخارجية
كالسواد مثلا فان هويته في الخارج بحذاء اللونية التي هي جنس لها باعتبار وبحذاء الفائضية
التي هي فصل لها باعتبار اخر فظهر صحة التعريف الموروث من القدماء ودخل جميع العوارض
الذاتية الارتية العقلية ولا يرد من عد الامور المعدودة منها ما اورد عليه لا حاجة في دفعه
الى تكلف اصلا اذا عرفت ذلك فمعنى قول المص والشيئية من المعقولات الثانية انها
من العوارض التي تعقل ثانية بان يكون عروضها للمعروضات حين كونها معقولة فيكون في الدرجة
الثانية من التعقل وليست اي الشيئية متاصلة في الخارج اي موجودة فيه بان يكون
الخارج ظرفا لوجودها وان كان ظرفا لنفسها ولعل لافادة هذا المعنى لم يكتف بان يقول

وليست في الخارج وليست متاصلة فتطفن ويمكن ان يكون هذه الجملة معطوفة على معنى قوله
من المعقولات الثانية اي من العوارض التي تعقل ثانية ولا يكون متاصلة في الخارج اي لا يكون
مجدانها شيئا اصيلا في الخارج فيكون هذه الجملة بمعنى قولهم لا يجاذي بها امرا في الخارج فيكون
اشارة الى تعريف المعقولات الثانية لكونه اولها المطلق هذه اللفظة ولذلك اكتفى في سائر
المواضع بان يقول من المعقولات الثانية واذا لم يكن الشيئية متاصلة في الوجود فلا شيء عنها
اي لا تشترط خصوصيا المهيات ثابت اي في الخارج والا لزم ثبوت الشيئية فيه بل هي تعرض لخصوصيات
المهيات اي في العقل كما هو شان المعقولات الثانية على ما عرفت واما بيان كون الشيئية المطلقة
من المعقولات الثانية فهو انه لو كانت الشيئية المطلقة متاصلة في الوجود لحاذى بها في الخارج
في الاشياء المخصوصة يكون باذاتها وليس كذلك فان الموجودات الخارجية اشياء مخصوصة مثل الانسان
والفرس والسواد والبياض وامثال ذلك وليس في شيء منها امر موجود في الخارج هو بازاء
الشيئية المطلقة بل الشيئية المطلقة انما ينتزعها العقل من الشيء المخصوص اذا حصل في
الذهن بان يجرده العقل من جميع الخصوصيات فيبقى الشيئية المطلقة واما ما قيل في بيانه من انه
لو كان الشيء المطلق موجودا في الخارج لكان مشاركا لغيره في الشيئية ومخالفا له بخصوصيته
فيكون له شيئية وهكذا فيلزم التسلسل فقد اعترض عليه بانا لا نسلم المخالفة بخصوصيته عن الذات
المشتركة فان كل عام يشارك الخاص في مفهومه ويمتاز عن الخاص بنفس مفهومه المجرد عن الخصوصيات
فمطلق الشيئية على تقدير وجوده يمتاز عن الاشياء المخصوصة بنفس مفهومه لا بامر زائد عليه
حتى يلزم ان يكون المطلق الشيء شيئية اخرى وايضا لو صح هذا الدليل لم يوجد عام اصلا اذ
لو كان وجد الحيوان مثلا يشارك الحيوانات الخارجية ويخالفها بخصوصيته فللحيوان حيوان
ويتسلسل واما ما توهمه الشارح القوشجي من انه ان اريد ان مفهوم الشيء الكلي ليس بموجود في
فلا وجه للتفريع والتخصيص بمفهوم الشيء فان طبائع الكليات ليست بموجودة في الخارج
سواء كانت معقولات اول او ثوان فجوابه ان طبائع الكليات التي هي المعقولات الاول موجودة
في الخارج عند المحققين وهو مختار المص كما سيأتي واما تخصيص الشيئية بهذا الحكم من بين
سائر المعقولات الثانية مع كون جميعها مشتركة فيه فهو لكونها مساوقة للوجود ومجوزا
عنها هيهنا وهو ليس بصدد عد جميع ما هو من المعقولات الثانية بل يشير في كل ما يبحث عنه
الى كونه منها ولعله كما قيل لدفع ما توهم بعض الناس من كون الشيء جنس الاجناس المشبهة

في تمايز الاعدام لا شبهة في كون الموجودات متمايزة بحسب الخارج واما الوجودات فمن قال بكونها افرادا حقيقية للوجود المطلق فلا شك في تمايزها ايضا اما في الخارج عند من لا يقول بتحققها فيه واما في حد ذاتها عند من يقول بتحققها فيه ومن لا يقول بكونها افرادا حقيقية بل اشتراكا عنيا واعتبارية محضة فلا يقول بتمايزها في حد ذاتها لا في الخارج ولا في نفس الامر بل باعتبار اضافتها الى المهيات كما عرفت واما المعدومات التي من جملتها العدمات ففي تمايزها وعدم تمايزها خلاف فالحكماء وكثير من المتكلمين قالوا بتمايزها واختار المصنف قال وقد تمايز الاعدام وهو يستلزم تمايز المعدومات ايضا لا محذور وجهين واستدلوا عليه بوجوه احدها ان عدم المعلول يستند بعدم العلة دون غيره ولا غيره اليه ولولا التمايز لما صح ذلك وثانيها ان عدم الشرط ينافي وجود مشروطه وعدم غير الشرط لا ينافيه فالعدم المنافي متميز عن العدم الغير المنافي وثالثها ان عدم الضد كالسواد عن المحل يصحح وجود الضد الاخر كالبياض فيه وعدم غير الضد لا يصحح وعدم الضد متميز عن عدم غير الضد والى هذه الوجوه اشار المصنف بقوله ولهذا اسند عدم المعلول الى عدم العلة لا غير اي لا عن عدم المعلول ولا الى غير عدم العلة وينافي عدم الشرط وجود المشروط وصحح عدم الضد وجود الضد الاخر بخلاف ما في الاعدام اي بخلاف عدم غير الشرط فانه لا ينافي وجود المشروط وبخلاف عدم غير الضد فانه لا يصحح وجود الضد الاخر فلولا امتياز تلك الاعدام الثلاثة لما اختلف مقتضياتها واستدلت النفاة بان المعدومات والعدمات نفي صرف لا اشارة اليها اصلا وكل ما هو متميز فله وجود لا محالة لان التميز صفة ثبوتية تستدعي ثبوت الموصوف بالضرورة والجواب عنه ان اريد ان ليس التمايز بين المعدومات امرا متحققا في الخارج او ليست المعدومات والعدمات هويات عينية متمايزة فلا نزاع فيه لكن التمايز لا يستدعي ذلك وان اريد ان ليس المفهوم لعدم افراد متمايزة عند العقل بخص كل منها باحكام مخصوصة صادقة في نفس الامر والا لكان لها ثبوت عند العقل فبطلانه ثم قال صاحب المواقف والحق ان هذا الخلاف فرع الخلاف في الوجود الذهني اذ لا تمايز للمعدومات الا في العقل فان كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن اختص التمايز بالموجود ولم يتصور معدوم مطلق اي ليس له ثابتة الوجود وان لم يكن ذلك التمايز لكونها موجودة فيه ففي المعدومات الصرفة تمايز وامكن ان يتصور ما هو معدوم مطلق واعترض عليه شارح

المقاصد بان الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهني يقولون بتمايز الاعدام و
جمهور المتكلمين النافين له هم القائلون بعدم تمايزها ثم قال فالاولى ان يقع في بيان التفريع انه
لما كان التميز عندهم وصفا ثبوتيا يستدعي ثبوت الموصوف به فمن اثبت الوجود الذهني
حكم بتمايز الاعدام عند تصورها لما لها من الثبوت الذهني وان كانت هي اعداما في
انفسها ومن نفاه حكم بعدم التمايز لعدم التمايز الثبوتي اصلا انتهى وقد يقال لعل غرض
صاحب المواقف انه كان ينبغي ان يقع التفريع هكذا لا ما وقع وهو العكس وفي كلام شا
شارح المقاصد ايماء الى ذلك بل في كلام المواقف ايضا فتدبر ثم لما كان الحكم بتمايز الاعدا
في التصور مظنة الاعتراض بان التمايز ح يكون للموجودات الذهنية على ما هو راي المحققين
من الحكماء والمتكلمين لا للمعدوم ما ان حاول المصنف التنبيه على الجواب بذكر بعض احكام تدل
على ان العدم بالذات لا ينافي الوجود باعتبار منها ان العدم قد يعرض لنفسه بان لا يتصور
العدم وذلك التصور وجود له في الذهن ثم يفرض ان يزول ذلك التصور بل المتصور
عن الذهن فذلك الزوال هو عدم عارض لهذا المتصور الذي هو في نفسه عدم ومعدوم
وان كان عن جهة كونه متصورا موجودا فالعدم في هذا الفرض قد عرض لنفسه فان قيل معنى
عروض العدم للعدم ان يكون منشأ العدم متحققة ويكون العدم
الرفع قائما بها والمفروض هنا هو زوال منشأ العدم عن الذهن لا كونها متحققة في الذهن
وعروض عدم ورفع لها ولو سلم ان هناك عروضا فالعارض ليس نفس العدم بل جزئي من جزئياته
وذلك ظاهر اجاب المحقق الشريف عن الاول بانه لا فرق بين مفهوم العدم وسائر المفاهيم
في ان كونها متصفة بالعدم انما هو بزوال منشأ انتزاعها لا بانها تكون متحققة وعدمها قائما بها قيام
الاعراض بمحالها فليس المراد بعروض العدم لشيء عدما كان او غيره الا اتصافه به وصدقه عليه
اشتقاقا وعن الثاني بان الجزئي العارض لمفهوم العدم المطلق يتضمن له فلزم عروضه
في ضمن ذلك الجزئي لنفسه والا لم يكن العارض تمامه عارضا اللهم الا ان يقال مفهوم العدم
عرض لجزئياته لا ذاتي لها انتهى والتحقيق ان اتصاف امر بما هو جزئي لمفهوم يقتضي اتصاف
ذلك الامر بذلك المفهوم سواء كان ذاتيا او عرضيا اذا كان اتصاف ذلك الجزئي بالمفهوم الكلي
كليا قال الشيخ في منطق الشفاء اي شيء وجدت فيه طبيعة عرض من الاعراض توجد في سائر
الامور التي يوصف بها ذلك العرض وصفا كليا لا يقع فيلزم ان يكون جميع المهيات متصفة

بنقائض ما هي متصفة بها مثلا يلزم كون الجسم المتحرك لا متحركا ضرورة اتصافه بالشكل مثلا الذي
هو فرد اللاحركة لانا نقول نقيض الحركة هو سلب الحركة ورفعها وظاهر ان الشكل ليس فردا
لها بل هو موصوف به فهو فرد اللاحركة بمعنى ما ليس بحركة لا بمعنى سلب الحركة ومنها ان العدم
العارض لنفسه اعني زوال العدم عن الذهن نوع من العدم المطلق من حيث كونه مضافا
الى العدم ومقابل له من حيث كونه رفعا له فيصدق النوعية والتقابل عليه اي على هذا العدم العارض
لنفسه باعتبارين مكثرين لذات موضوع النوعية والتقابل بيان ذلك ان النوعية والتقابل
وصفان متقابلان لان مقتضى النوعية هو الاجتماع ومقتضى التقابل عدم الاجتماع والمتقابلان
اذا اتصف بهما امر واحد باعتبارين يجب كون الاعتبارين تقييديين لتتكثر بهما ذات الموضوع
فيصح اتصافه بالمتقابلين ولا يكفي كونهما تعليليين لان التعليل غير مكثر لذات المعلل فاجتماع النوعية
والتقابل فيما نحن فيه يجب ان يكون باعتبارين تتكثر بهما ذات الموضوع ليصح اجتماعهما فيه وهو
كذلك لان للعدم المضاف اليه اعني العدم الذي اضيف اليه الزوال اعتبارين احدهما كونه عدما
وثانيهما كونه موجودا في الذهن وظاهر كونهما متغايرين بالذات لا محالة فللعدم المضاف اعني
زوال ايضا اعتباران بحسب الاعتبارين اللذين للمضاف اليه احدهما كونه مضافا الى العدم من حيث
هو عدم وبهذا الاعتبار يعرضه النوعية وثانيهما كونه مضافا الى العدم من حيث كونه موجودا في الذهن
وبهذا الاعتبار يعرضه التقابل فان التقابل انما يعرضه لكونه زوال ورفعا للعدم المضاف اليه
في الذهن ذكما ان حيثية كونه عدما مغايرة بالذات لحيثية كونه موجودا في الذهن كذلك ما اضيف اليه
من الحيثية الاولى من حيث هو كذلك مغايرا بالذات لما اضيف اليه من الحيثية الثانية من حيث هو كذلك
ثم ان المص لما ذكر ان عدم المع ليس مستندا الى عدم العلة استشعر ان يقال ان العدمين متلازمان
فليس استناد احدهما الى الاخر اولى من العكس فاشار الى دفعه بقوله وعدم المع ليس علة لعدم العلة
يعني ان التلازم بين العدمين لا يمنع من اولوية احد الاستنادين فان العقل يحكم بديهة
بصحة قولنا ارتفعت حركة اليد فارتفعت حركة المفتاح دون قولنا ارتفعت حركة المفتاح فا
رتفعت حركة اليد فظهر انه لا يصح استناد عدم العلة الى عدم المع وكون عدم المع علة لعدم العلة
بخلاف العكس في الخارج ظرف للعلية وان جاز في الذهن كون عدم المع علة لعدم العلة في الذهن
بان يكون حصول ارتفاع حركة المفتاح في الذهن علة لحصول ارتفاع حركة اليد فيستدل بالاول على الثاني
كما جاز العكس اعني ان يكون عدم العلة علة لعدم المع في الذهن فيستدل بالثاني على الاول على انه اي

قوله لانا نقول نقيض الحركة هو سلب الحركة ورفعها وظاهر ان الشكل ليس فردا لها بل هو موصوف به فهو فرد اللاحركة بمعنى ما ليس بحركة لا بمعنى سلب الحركة

اللازم للكون المذكور برهان انّي وهو الاستدلال من العلة وبالعكس اي عكس هذا الاستدلال
وهو الذي ذكرنا انّي وهو الذي من العلة على المعلول بيان ذلك انّ الحد الاوسط في القياس يجب ان يكون
علة لثبوت الاكبر للاصغر في الذهن فان كان مع ذلك علة له في الخارج ايضا سمّي ذلك القياس
برهانا لميّا وان لم يكن علة له في الخارج بان لا يكون له علة لكون ثبوته له لذاته لا بسبب لكنه
لا يكون بيّن الوجود له بل يكون معلولا له سمّي برهانا انيّا ولا ينافي تسميته بالبرهان الذي
يعتبر فيه افادته لليقين تصريحهم بكون اليقين غير حاصل الا من العلة فان معنى ذلك
ان العلم اليقيني لكل ما له سبب وعلة لا يحصل الا من سببه وعلته لا مطلقا صرّح بذلك
الشيخ في الشفا المسئلة العشرون في تعاكس الاعم والاخص ايجابا وسلبا في العموم والخصوص
واليه اشار بقوله والاشيا المرتبة في العموم والخصوص وجودا اي ايجابا يتعاكس منهما عدما
اي سلبا والحاصل انّ كل شيئين بينهما عموم وخصوص مطلق يكون بين نقيضهما عموم
وخصوص مطلق لكن على عكس العينين اي نقيض الاخص مطلقا اعم من نقيض الاعم مطلقا وحمل الشارح
القوشجي العموم والخصوص على ما هنا بحسب التحقق دون الصدق كالحيوة والنطق فان الاعم وجودا
منهما كالحيوة اخص عدما والاخص وجودا كالنطق اعم عدما لانه كلما عدم الاعم وجودا عدم
الاخص وجودا وقد يعدم الاخص وجودا ولا يعدم الاعم وجودا وذلك لان الحمل على ما هو بحسب
الصدق يحتاج الى تكلف تاويل الوجود والعدم الى الوجود لغيره والعدم من غيره اي الاثبات
والسلب فيصير المسئلة من المسائل المشهورة في علم المنطق وردّه المحقق الدواني بان اطلاق الوجود
والعدم على الايجاب والسلب غير رد وحمله على مسئلة مشهورة في المنطق اولى من حمله على غيرها مما
لا جدوى فيه بعينها ولا يتعارف البحث عنه على انّ المصنف ذكر كثيرا من المسائل المشهورة المنطقية
في هذا الكتاب واقول ايضا حمل الوجود والعدم على الايجاب والسلب ليس ابعد من حمل العموم و
الخصوص المتبادر منهما ما هو بحسب الصدق على ما هو بحسب التحقق المسئلة الثامنة عشرة في عدم
الواسطة بين الحاجة والغنى في كل من الوجود والعدم واليه اشار بقوله وقسمة كل منهما اي
الوجود والعدم الى الاحتياج والغنى حقيقة اي منفصلة حقيقية دائرة بين الاثبات والنفي
ولا يتصور فيهما اجتماع القسمين ولا ارتفاعهما فان كل واحد من الوجود والعدم اما
ان يكون بالغير وهو المحتاج او لا وهو الغني واستحالة الجمع بينهما والخلو عنهما ضرورية
المسئلة التاسعة عشرة في تحصيل المواد الثلث اعني الوجوب والامكان والامتناع وبيان مفهوماتها

[illegible]

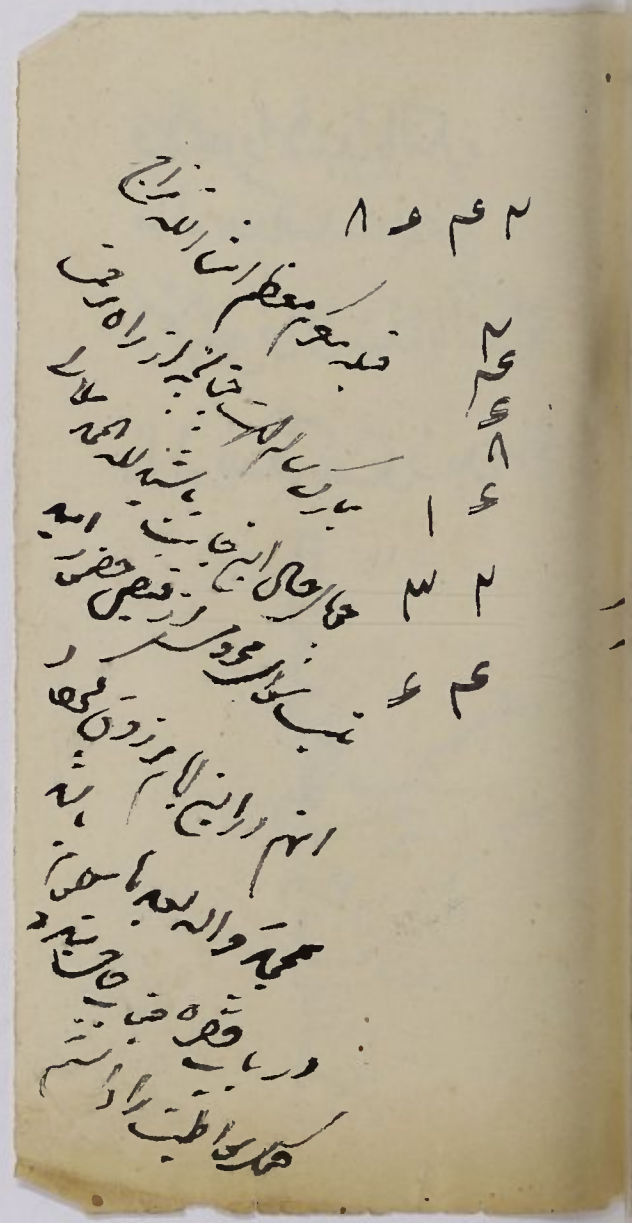
[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

۲۳۶۵۱
۲۳۱۱
۲۳



ولا يجوز الابتدا بالنكره
ما لم يفد كعند زيد نمرة
ولا يجوز الابتدأ بالنكرة
ما لم تفد كعند زيد نمرة

كعند لا يجوز الابتدا بالنكرة

والاشارة الى بداهتها وبيان اعتبارها بحسب الذات والغير وما يتعلق بذلك وهذه الثلثة هي التي
يبحث عنها المنطقيون ويجعلونها مواد القضايا باعتبار وجهتها باعتبار فالوجوب هو ضرورة
ثبوت المحمول سواء كان وجودا او غيره للموضوع والامتناع استحالة ثبوت المحمول كك للموضوع
والامكان هو لا ضرورة ولا استحالة ثبوت المحمول كك للموضوع وهذه بعينها هي التي يبحث عنها
الامور العامة لكن باعتبار هاهنا قضايا محمولاتها الوجود او العدم لا غير وزعم صاحب المواقف
ان المبحوث عنها ههنا في المنطق فقال واعلم ان هذه غير الوجوب والامكان والامتناع التي
هي جهات القضايا ومواداتها والا لكانت لوازم المهيات واجبة لذواتها واعترض عليه شارح
المقاصد بانه ان اراد كونها واجبة لذات اللوازم فالملازمة ممنوعة او لذوات المهيات فبطلان التالي
ثم فان معناه انها واجبة الثبوت للمهيات نظرا الى ذواتها من غير احتياج الى امر آخر ثم قال وكانه يجعل
بعض القضايا خلوا عن كون الوجود فيه محمولا او رابطة كقولنا الانسان كاتب ويمنع ان يكون معناه
انه يوجد كاتبا او يوجد له الكتابة بل معناه ان ما يصدق عليه هذا يصدق عليه ذلك او يحمل والمحققون
على انه لا فرق بين قولنا يوجد له ذلك ويثبت له ويصدق عليه ويحمل ونحو ذلك الا بحسب العبارة
انتهى ووجه شارح المواقف كلام صاحبه بانه اراد ان المبحوث في هذا الفن اخص من جهات القضايا
لا عينها والا لكانت لوازم المهية من قبيل الواجب الذي نحن نبحث عنه وليس كذلك وهذا بعينه ما صرح به
الموافق بقوله فاذا قلنا الزوجية لازمة للاربعة مقتضية وجوب الحمل وامتناع الانفكاك وهو
غير الوجوب الذاتي يعني ان المتبادر من الوجوب الثاني هو وجوب الوجود لذاته ولا وجوب الحمل لذاته
وعلى هذا التوجيه لا يرد ان الزوجية لازمة للاربعة لا واجبة الوجود في نفسها ولا حاجة الى القول
بانه يجعل بعض القضايا خلوا عن كون الوجود فيه محمولا او رابطة مع ذلك لا يخفى فساده ولذلك
قال في حاشية الشرح القديم لا وجه لما قيل من انها لو كانت هي المذكورة في الجهات والمواد لكانت
لوازم المهية واجبة لذواتها وذلك لان الاربعة واجبة الزوجية لا واجبة الوجود فاختلاف المعنى
بحسب اختلاف المحمول لا بسبب اختلاف مفهوم الوجوب الذي هو المادة والجهة يعني ان كون المتبادر
في هذا الفن هو وجوب الوجود لذاته انما هو لاعتبار هذا المعنى بعينه في محمول خاص هو الوجود
لا لاجل التفاوت في المعنى وفي هذا الكلام اشارة الى ان مراد صاحب المواقف من قوله لكانت لوازم
المهيات واجبة لذواتها هو لكانت المهيات واجبة لاجل وجوب اللوازم لها فليتدبر وللاشارة الى ما
ذكرنا من الاتحاد قال المص قدس سره واذا حمل الوجود كقولنا الانسان موجود وهذا المحمول يوجد له وجود الشيء

ويسمى ذلك التصديق بسيطا ويسئل عنه بهل البسيطة او جعل رابطة كقولنا الانسان كاتب
فان معناه الانسان يوجد كاتبا كما مر غير مرة وهذا الوجود يقع وجود الشيء لغيره والوجود الرابطي
ويسمى ذلك التصديق مركبا ويسئل عنه بهل المركبة فان قيل عند حمل الوجود ايضا لا بد من اعتبار
الوجود الرابطي فيلزم ان يكون للوجود وجود اخر قلنا انما يلزم ان يكون له وجود لغيره ولا
استحالة فيه والمحال هو ان يكون له وجود في نفسه وهو غير لازم لان ثبوت شيء لشيء لا يستلزم
ثبوت الثابت في نفسه وعلى التقديرين اعني تقديري حمل الوجود وجعله رابطة يكون بين
الموضوع والمحمول النسبة لا يخلوا عن كيفية بحسب نفس الامر تسمى مادة وعن كيفية في التعقل
تسمى جهة والى هذه اشارة الى بقوله ثبت مواد ثلث في انفسها اي ثبت في نفس تلك المواد
اعني نفس الامر والمادة هي كيفية نسبة المحمول الى الموضوع اذا اعتبرت من حيث نفسها لا من حيث
حصلت في التعقل والتلفظ فالمواد الثلث كيفيات ثلث ثابتة في نفس الامر مسماة بالمواد باعتبار
كل وجهات ثلث في التعقل هي الصورة العقلية التي يجعل دالة على تلك الكيفيات الثلث سواء
كانت موافقة لتلك الكيفيات الثلث وح يكون الجهة مطابقة للمادة او كانت مخالفة لتلك
الكيفيات وح يكون الجهة غير مطابق للمادة فعند مخالفة الجهة يكون المادة متعلقة بصورة غير مطابقة
وقد يجاب على هذا ايضا بان كون الكيفية لنفس الامر اذا عقلت جهة لا يقتضي كون الجهة منحصرة
فيها ولا ينافي كون كل كيفية معقولة للنسبة وان لم يكن مطابقا للواقع جهة الا انه لم
يتعرض للجهة الملفوظة ايضا اعتمادا على ما علم في فن اخر وليس المقصود ههنا بيان تفصيل الحمولات
والجهات بل بيان ان الكيفيات الثلثة الثابتة في نفس الامر مواد في انفسها وجهات في التعقل
فان هذا القدر كاف ههنا هذا قال المص في شرح الاشارات واعلم ان المادة غير الجهة و
الفرق بينهما ان المادة هي تلك النسبة في نفس الامر والجهة ما يفهم ويتصور منها عند النظر في
تلك القضية من نسبة محمولها الى موضوعها سواء تلفظ بها او لم يتلفظ وسواء طابقت المادة
او لم تطابق وذلك لانا اذا وجدنا قضية هي مثل كل ج لا يمتنع ان يكون ب فانا نفهم ونتصور
ان نسبة الج هي نسبة الممتنع بالامكان العام المشاء للوجوب والامكان الخاص بل هي احدهما بالضرورة
فاذن ظهر الفرق بين تلك النسبة في نفس الامر التي هي المادة وبين ما يفهم ويتصور منها
بحسب ما يعطيه العبارة من القضية التي هي الجهة دالة على وثاقة الرابطة وضعفها هي الوجوب والامكان
مشاء فان الامكان يدل على ضعف النسبة والوجوب والامشاء يدلان على وثاقتها لكن الوجوب على وثاقة النسبة

وكذا العدم اى وكذا اذا حمل العدم او جعل رابطة تنبث مواد وجهات فلا يخفى ان اذا جعل الوجود رابطة
يكون القضية موجبة واذا جعل العدم رابطة يكون القضية سالبة سواء كان المحمول وجودا
عدما او مفهوما آخر غيرهما فاذا حمل احدهما يحتمل الامران فان حمل الوجود او العدم لا
يعنى من اعتبار الرابطة اذ لا ينبغى ان يشك احد فى ان اى مفهوم نسب الى غيره بالايجاب والسلب فلا بد
بينهما من الرابطة والتفرقة بين مفهوم ومفهوم فى ذلك بديهى البطلان قال شارح المقاصد المحققون
على ان كل قضية الوجود او اللا وجود رابطة والوجوب والامتناع والامكان جهة سواء صرح بها
او لم يصرح وسواء كان المحمول احد هذه الامور او غيرها حتى ان قولنا البارى تعالى واجب وموجود
فى معنى يوجد واجبا ويوجد موجودا وقولنا اجتماع النقيضين ممتنع او معدوم فى معنى يوجد
ممتنعا او يوجد معدوما او لا يوجد ممكنا وموجودا وقولنا الانسان ممكن موجود فى معنى
يوجد ممكنا وموجودا فاذا كان المحمول احد هذه الامور تتعدد الاعتبارات اى تتغير وجوده هو
المحمول والخ هو الجهة انتهى وعندهم تردد واختلاف فى ان المعتبر فى المادة هو الرابطة الايجابى
فقط بان يكون المادة هى كيفية النسبة الايجابية دون السلبية فيكون مادة نسبة الحيوان الى الانسان
هو الوجوب سواء قلنا الانسان حيوان او ليس بحيوان واعم من الايجابى والسلبى حتى يكون المادة فى
قولنا الانسان حيوان هو الوجوب وفى قولنا الانسان ليس بحيوان هو الامتناع والاظهر الاول وهو
المطابق لكلام الشيخ حيث قال فى الشفاء واعلم ان حال المحمول فى نفسه عند الموضوع لا التى يجب
بيانا وتصريحا به بالفعل انه كيف هو التى يكون فى كل نسبة الى الموضوع بل الحال التى للمحمول عند الموضوع
بالنسبة الايجابية من دوام صدق او كذب او لا دوام فيهما يسمى مادة فاما ان يكون الحال هو ان
المحمول يدوم ويجب صدقه ايجابه فيسمى مادة الوجوب كحال الحيوان ويسمى مادة الامتناع كحال الحجر
عند الانسان او لا يدوم ولا يجب احدهما ويسمى مادة الامكان وهذه الحال لا يختلف بالايجاب
والسلب فان القضية السالبة يوجد لمحمولها هذه الحال بعينها فان محمولها يكون مستحقا عند
الايجاب احد الامور المذكورة وان لم يكن واجبا وقال فى الاشارات لا يخلو المحمول فى القضية
او ما يشبهه سواء كانت موجبة او سالبة من ان يكون نسبته الى الموضوع بنسبة ضرورى
الوجود فى نفس الامر مثل الحيوان فى قولنا الانسان حيوان او الانسان ليس بحيوان او نسبته
ما ليس بضرورى لا وجوده ولا عدمه مثل الكاتب فى قولنا الانسان كاتب وليس بكاتب او
بنسبته ضرورى العدم مثل الحجر فى قولنا الانسان حجر والانسان ليس بحجر فجميع مواد القضايا

هي هذه مادة واجبة ومادة ممكنة ومادة ممتنعة اشي وقد يتوهم كون كلام المصنف
مخالفا لذلك وليس كذلك فان معناه على ما قيل ان المواد الثلث ثابتة في القضايا الموجبة والسالبة
وذلك لا يقتضي كونها في الموجبة كيفية النسبة السلبية بل يصدق ذلك اذا كان المواد مطلقا
كيفية النسبة الايجابية كما ذكره الشيخ في الاشارات فان قوله وكذا العدم يشعر بثبوت المواد
على هذا التقدير وهو اعم من كون هي بعينها المواد الثابتة على التقدير الاول او غيرها على ان
في كل من التقديرين يحتمل الوجود والعدم الايجاب والسلب كما ذكرنا والبحث في تعريفها كما
الوجود اي تصورات هذه المعاني الثلثة ضرورية الا انها يعرف تعريفا لفظيا فيقال الوجوب
ضرورة الوجود واقتضائه او استحالة العدم والامتناع ضرورة العدم او اقتضائه او
استحالة الوجود والامكان جواز الوجود والعدم او عدم ضرورتهما او عدم اقتضائهما
ولكون تصوراتها ضرورية وتعريفاتها لفظية لا يتحاشى ان يؤخذ كل منها في تعريف الاخر
فيعرف الوجوب بامتناع الانفكاك ثم الامتناع بعدم الامكان ثم الامكان بعدم الوجوب
وكذا تعريف كل من الثلث بسلب الاخيرين فيقال الوجوب سلب الامكان والامتناع وكذا في
الامكان والامتناع وكذا يقال الواجب ما يمتنع عدمه وما لا يمكن عدمه والممتنع ما يجب عدمه او
ما لا يمكن وجوده والممكن ما لا يجب وجوده ولا عدمه او ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه ولو كان
القصد الى افادة تصور هذه المعاني لكان دورا وقد يؤخذ ذاتية فيكون القسمة حقيقية
اي كل واحد من الوجوب والامتناع والامكان قد يؤخذ بحسب الذات وهي نظرا الى ذات ما
يوصف به فيكون قسمة المفهوم بحسب هذه الامور الى الواجب والممتنع والممكن قسمة حقيقية لا يمكن
اقسامها لا في الصدق ولا في الكذب بل يكون الصادق منها على المفهوم واحدا ابدا و
ذلك لان كل مفهوم ذا التفت اليه من غير التفات الى غيره اما ان يكون بحيث يجب له الوجود
او لا يجب والثاني اما ان يكون بحيث يمتنع له الوجود او لا يمتنع فالاول هو الواجب بذاته والثاني
هو الممتنع بذاته والثالث هو الممكن بذاته وهذه اقسام ثلثة لا يخرج عنها مفهوم من المفهومات
ويمتنع صدق اثنين منها على احد من المفهومات وهذه القسمة جارية في المفهوم بالقياس الى اي
محمول كان فان كل مفهوم اما واجب الحيوانية مثلا او ممتنعها او ممكنها لما مر من ان التي نعني
عنها ههنا هي التي يذكر في جهات القضايا وموادها فان قيل هذه القسمة غير حاصرة لاحتمال
ان يكون المفهوم بحيث اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره يجب له الوجود والعدم لا يتوهم هذه القسمة دائرة بين النفي

والاثبات فكيف لا يكون حاصرة لانا نقول ان اريد بقوله فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود اعم من
من ان يجب له مع ذلك العدم ايضا او لا فهذه التقسيم يندرج فيه قسمان الواجب وما يجب له الطرفان
معا فلا يصح قوله فالاول هو الواجب بذاته وان اريد انه يجب له الوجود فقط فان اريد بقوله فاما
ان يكون بحيث يمتنع له الوجود اعم من ان يمتنع له مع ذلك العدم او لا ايضا فقد اندرج في هذا القسم
امران الممتنع وما يمتنع له الطرفان فلا يصح قوله والثاني هو الممتنع بذاته وان اريد به ان يمتنع له
الوجود فقط فيدخل الممتنع الطرفين والضروري الطرفين في القسم الثالث فلا يصح قوله والثالث
هو الممكن بذاته وبالجملة المفهوم اما ان لا يقتضي لذاته شيئا من طرفي الوجود والعدم او يقتضيهما
معا او يقتضي اللاوجود واللاعدم معا او يقتضي العدم دون الوجود ولما كان اقتضاء اللا
وجود واللاعدم بعينه اقتضاء الوجود والعدم فالاقسام اربعة بلا مزية قلنا هذه قسمة بالا
القياس الى الوجود الخارجي وما يجب له الوجود والعدم يمتنع وجوده في الخارج لذاته لامتناع
اجتماع النقيضين فيه لذاته فهذا القسم داخل في الممتنع اذ لا نعني بالممتنع سوى ذلك والحاصل
ان هذا القسم وان كان محتملا في بادي الرأي لكن العقل يجزم بامتناع وجوده عند ملاحظة
مفهومه من غير نظر الى امر خارج فمثل هذا الاحتمال لا يقدح في كون الحصر عقليا ولو فرض
احتياجه الى تنبيه او استدلال فلا ريبة في كونه مقطوعا به وبذلك يتم المقصود فان قيل
كون الواجب ما يجب له الوجود او ما يقتضي وجوده على ما خرج من القسمة ينافي كون الوجود عين
ذاته نعم على ما ذهب الحكماء وغيرهم من المحققين لاستحالة كون الشيء مقتضيا لنفسه سواء
كان بالوجوب ولا قلنا المراد ما يجب له ثبوت الوجود بالحمل الاشتقاقي او ما يقتضي الوجود كذلك
فالواجب ما يجب له هذا المحمول المشتق ومفهوم هذا المشتق بحسب العرف ما ثبت له مبدأ الاشتقاق
واعم من ان يكون بقيامه به او بكونه نفس المبدأ اذا كان قائما بذاته يصدق عليه ان الوجود ثابت
له عرفا بمعنى كونه غيرا فقد للوجود ثبوت الشيء لنفسه بهذا المعنى ضروري وشيء تحقيق
مذهب الحكماء الشرقيين وقد يجاب ايضا بان المراد من اقتضاء ذاته الوجود كونه موجودا لا
باقتضاء الغير على نحو ما قالوا الجوهر قائم بذاته واراد وابه سلب قيامه بالغير وبان الامر
ههنا مبني على ما يبدو في بادي الرأي من ان الموجود اما ان يقتضي ذاته الوجود كاقتضاء الماهية
لوازمها او لا ثم اذا انتهت النوبة الى الفحص البالغ يظهر ان حقيقة التقسيم ان الموجود اما عين الوجود
او لا وان ما ليس عين الوجود لا يمكن اقتضاؤه اياه لا يمكن انفكاكها بدل من قوله يكون القسمة

يعني اذا اخذ هذه الثلثة ذاتية لا يمكن انقلاب واحد الى اخر منها بان يصير الواجب لذاته ممكنا
لذاته او بالعكس وذلك لامتناع ان يزول ما بحسب الذات او يصير الذات غير الذات بالضرورة
وقد يؤخذ الاولان اي الوجوب والامتناع بامتناع اعتبار الغير بان يكون كل واحد منهما
مستفادا من الغير ولا يكون ثابتا بحسب الذات مع قطع النظر عن الغير وح يكون القسمة
بينهما مانعة الجمع اي في المفهومات مطلقا لاستلزام اجتماعهما في مفهوم واحد اجتماع الوجود
والعدم فيه دون الخلو لان المفهوم الواحد يجوز خلوه عن الوجوب بالغير الذي هو عدم
علته والممتنع بالغير معا اذا كان واجبا بالذات او ممتنعا بالذات فيمكن انقلابهما بدل قوله القسمة
بينهما مانعة الجمع وذلك لان الواجب بالغير قد يعدم علته فيصير ممتنعا بالغير الذي هو عدم
علته والممتنع بالغير قد يوجد علته فيكون واجبا بالغير ومانعة الخلو بين الثلثة عطف
على مانعة الجمع اي اذا اخذ الاولان باعتبار الغير يكون القسمة بينهما وبين الثالث الذي هو
الامكان الذاتي مانعة الخلو في الممكنات التي هي اخص من المفهومات اذ الامكان لازم للممكن مع
امتناع خلوه عن احد الباقيين لانه لا يخلو الحال عن وجود علته او عدمه وليس بين الثلثة
منع الجمع لاجتماع الامكان الذاتي مع كل واحد من الغيرين فان قيل هذه القسمة لا شيء
الى نفسه وتسميته اجيب بحمل القسمة على الترديد كما هو الظ من وصفها بمنع الخلو مع قوله
في الممكنات اذ لو كان المراد التقسيم بق في الممكن لان التقسيم للمفهوم لا للافراد والشائع هو
الكلي بين الجزئيات لا الكلي بين الاجزاء لا بق فيكون ترديدا للشيء بين نفسه وغيره لانا نقول
هذا ترديد في المهيات المعروضة للامكان في الواقع لا الماخوذة بعنوان الامكان وعلى هذا
ايضا لا يجوز التقسيم لان الظ الشائع كون القسم اخص مطلقا من المقسم في نفس الامر ولشتراك
الوجوب والامتناع في اسم الضرورة وان اختلفا في السلب والايجاب فان احدهما ضرورة
الايجاب والاخر ضرورة السلب وكل منهما يصدق على الاخر اذا تقابلا في المضاف اليه يعني اذا
كان ما اضيف اليه الوجوب والامتناع امرين متقابلين كالوجود والعدم يصدق كل منهما على الاخر
اي ما يشتق من الاخر فيق واجب الوجود ممتنع الوجود العدم وبالعكس وكذا واجب العدم ممتنع
الوجود وبالعكس واما حمل احدهما على الاخر كان يق وجوب الوجود امتناع العدم فليس
بصحيح الا بالمبالغة في الاستلزام لان احدهما كيفية لنسبة الوجود الى المهية والاخر لنسبة العدم
وهما متباينان فكذا كيفياتهما فان قيل الكيفيتان هما الوجوب والامتناع المطلقان لا المقيدان

والمراد هو تضاد المقيدين لا المطلقين فوجوب الوجود وامتناع العدم مأخوذين مع الاضافة
الى ما اضيفا اليه حالكونهما وصفين لذات واحدة متضادان فانا اذا قلنا اكرام اعداء زيد
اهانة اوليائه لم يقل هذا الحمل ليس بصحيح لان الاكرام وصفا للاعداء والاهانة وصف للاولياء وهما
متغايران وايضا الوجوب ضرورة نسبة المحمول الى الموضوع والامتناع عبارة عن ضرورة
ما يقابل تلك النسبة فاذا اضيف الامتناع الى ما يقابل ما اضيف اليه الوجوب كان الامتناع
عبارة عن ضرورة ما يقابل مقابل ما اضيفا اليه لوجوب مقابل مقابل لنسبة عين تلك النسبة
فكان الامتناع عبارة عن ضرورة نسبة كان الوجوب عبارة عن ضرورتها فكان الامتناع عين
الوجوب قلنا ان اريد بالمقيدين المقيد بالوجود والعدم والمطلقين ما لم يقيد بهما فظاهر ان
المراد هو تضاد المقيدين وان اريد بهما ما ذكر مع التقييد بذات واحدة فغاية ما فيه ان
الموضوع في القضيتين واحد ولا يلزم من مجرد اتحاد الموضوع اتحاد النسبة وعلى اي تقدير
فلا يخرجان عن كونهما كيفيتين لنسبتين متغايرتين ليصيرا متضادتين بخلاف المطلقين كيف وتضاد
المقيدين مستلزم لتضاد المطلقين واما ما ذكر من المثال فلا يجدي فان الاكرام والاهانة وصفان
لفعل واحد كالقيام من جهتين وليسا بمتضادين حقيقة على ان مثل ذلك مما نحن فيه ليس بمتصور واما
ما استدل به فمندفع بان الامتناع ليس عبارة عن ضرورة ما يقابل تلك النسبة بل ضرورة ما يقابل
تلك بل النسبة المقابلة لتلك النسبة بل ضرورة ما مقابل تلك النسبة يصير منشأ لكيفية عارضة تلك
النسبة هي عبارة عن الامتناع ولا شك ان النسبتين متباينتان وكذا كيفيتاهما وقد يؤخذ الامكان بمعنى
سلب الضرورة عن احد الطرفين اي الطرف المخالف وكان ما مضى بمعنى سلب الضرورة عن كلا الطرفين
المسمى بالامكان الخاص فيعم الامكان بهذا المعنى الثاني الضرورة الاخرى اي ضرورة الطرف الموافق
وهو الامكان الخاصي الذي قد مضى جميعا وهذا المعنى الثاني هو المسمى بالامكان العامي لفهم العرف
العام هذا المعنى الثاني من اطلاق لفظ الامكان بخلاف المعنى الاول فانه عرف خاص ولذا نسب اليه
وقد يسمى العامي عاما والخاصي خاصا ايضا لكونهما اعم واخص مطلقا والمراد بالعموم ههنا ايضا عموم
ما يشتق منه لا مفهوم الامكان معنى ثالث يسمى اخص وهو سلب الضرورة الذاتية والوصفية و
الوقتية من الطرفين وهو ايضا مما اعتبره الخاصة بناء على ان اسم الامكان لما كان بمعنى سلب
الضرورة فكل ما كان طرفاه خاليين عن جميع هذه الضرورات كان اولى به واقرب الى الوسط قال
الشيخ في الاشارات وقد يتوهم ويفهم منه معنى ثالث فكانه اخص من الوجهين المذكورين وهو ان يكون

الحكم عن ضرورة النسبة لا في وقت كالكسوف ولا حال كالتغير للتحرك بل يكون كالكتابة
للانسان وقال المص في شرحه فهذا الامكان يقابل جميع الضروريات الذاتية والوصفية
والوقتية وهو حق بهذا الاسم من المذكورين قبله لان الممكن بهذا المعنى اقرب الى حاق الوسط
بين طرفي الايجاب والسلب وقد يمثل فيه بالكتابة للانسان لان طبيعة الانسانية متساوية
النسبة الى وجود الكتابة او لا وجودها ثم قال وانما قال كانه اخص من الوجهين لان الاخص
والاعم هما اللذان يدلان على معنى واحد ويختلفان بان احدهما اقل تناولا من الاخر اما اذا
دل احدهما على بعض ما يدل عليه الاخر باشتراك اللفظ فانه لا يقال له انه اخص من الاخر وقد
يؤخذ بالنسبة الى الاستقبال قال في الاشارات وقد يقع ممكن ويفهم منه معنى اخر وهو ان يكون
الالتفات في الاعتبار ليس لما يوصف به الشيء في حال من الاحوال الوجود من ايجاب او سلب
بل بحسب الالتفات الى حاله في الاستقبال فاذا كان المعنى عن ضرورة الوجود من ايجاب وسلب
في اي وقت فرض له في المستقبل فهو ممكن وقال المص في شرحه وهذا معنى رابع للامكان وهو
الامكان الاستقبالي وانما اعتبره من اعتبره لكون ما ينسب الى الماضي والحال من الامور الممكنة اما
موجودا واما معدوما فيكون اتصافهما من خارج الوسط الى احد الطرفين ضرورة ما والباقي يمر
على الامكان الصرف لا يكون الا ما ينسب الى الاستقبال من الممكنات التي لا تعرف حالها انها يكون
موجودا اذا وقتها ام لا يكون وينبغي ان يكون هذا الممكن ممكنا بالمعنى الاخص مع تقييده بالاستقبال
لان الاولين ربما يقعان على ما يتعين احد طرفيه لضرورة ما كالكسوف فلا يكون ممكنا
صرفا اشي ويظهر منه ان الاستقبال ليس ظرفا للامكان بل ظرفا للوجود او العدم وظرف الممكن
هو الحال وعدم تعيين الوجود او العدم في الاستقبال وبقاء الممكن في صرف الامكان انما هو
بحسب علمنا لا بحسب نفس الامر فلا ينافي تعيين احدهما في نفس الامر من حيث وجوب استناد
الحوادث الى العلل السابقة وههنا سر لعلنا نشير اليه في موضع التوبة انشاء الله تعالى ثم ان نحن
من اعتبر الامكان الاستقبالي اشترط في كون الوجود ممكنا في زمان الاستقبال العدم في الحال
لان الشيء اذا كان موجودا في الحال كان وجوده في الحال ضروريا بشرط المحمول فلا يكون ممكنا
ورد عليه بان ضرورة وجوده في الحال ايضا لئلا يكون ضرورة الوجود لو جب اشتراط وجوده
في الحال ايضا لئلا يكون ضرورة العدم فوجب ان يكون في الحال موجودا او معدوما معا والى هذا
المص بقوله ولا يشترط العدم في الحال والا اجتمع النقيضان قال في الاشارات ومن يشترط في هذا ان يكون معدوما في الحال فانه يشترط ما لا
ينبغي وذلك لانه يجب

يحسب انه اذا جعله موجودا اخرجه الى ضرورة الوجود ولا يعلم انه اذا لم يجعله موجودا بل فرضه معدوما
فقد اخرجه الى ضرورة العدم فان لم يضر هذا لم يضر ما ذكرناه انتهى وقيل الظاهر ان من اشترط ذلك اراد
بالامكان الاستقبالي امكان حدوث الوجود وطريانه في الاستقبال وهو انما يستلزم امكان
عدم الحدوث لا امكان حدوث العدم ليلزم اشتراط الوجود في الحال بل لو اعتبر الامكان
في جانب العدم بمعنى امكان طريان العدم وحدوثه لم يشترط الوجود في الحال من غير لزوم محذور
ان الغرض من اعتبار الامكان الاستقبالي انما كان تحصيل الامكان الصرف الواقع في حال الوجود
فلا وجه لهذه الارادة حتى يحتاج الى ذلك الاشتراط وظهر من هذا ايضا فساد ما يقال من ان الامكان
الاستقبالي انما يعتبر في احد طرفي الوجود والعدم لا منهما معا فالشيء اما ممكن الوجود بالامكان
الاستقبالي واما ممكن العدم فالاول مشروط بالعدم في الحال والثاني مشروط بالوجود في الحال
وذلك لان المقصود من اعتبار الامكان الاستقبالي خلو الممكن في طرفيه عن جميع الضرورات
وكونه في حال الوسط غير مائل الى احدهما كما مر

المسئلة العاشرة في ان الوجوب والامتناع و
والامكان امور اعتبارية غير متأصلة في الوجود واليه اشار بقوله والثلثة اعتبارية
بوجوه بعضها مشترك بين الثلثة وبعضها مختص بواحد واحد اما المشترك فوجهان الاول
ما اشار اليه بقوله لصدقها على المعدوم يعني ان كلا من هذه الثلثة يصدق على المعدوم
فان المعدوم الممتنع يصدق عليه انه ممتنع الوجود واجب العدم والمعدوم الممكن يصدق
عليه انه ممكن الوجود والعدم واذا صدقت هذه الامور على المعدوم يجب ان لا يكون
في الاعيان لاستحالة اتصاف المعدوم بالموجود فان قيل يجوز ان يكون بعض افراد طبيعة
واحدة موجودا وبعضها معدوما فيصدق تلك الطبيعة على افراد الموجودة والمعدومة فباعتبار
صدقها على الافراد الموجودة يكون موجودة وباعتبار صدقها على الافراد المعدومة يكون معدومة
فاعتبر الانسان فان بعض افراده موجودة وبعضها معدومة مع ان الانسان صادق على الجميع
فالانسان باعتبار صدقه على الافراد المعدومة يكون معدوما ولا يلزم منه ان يكون اتصاف
المعدوم بالموجود ولا يكون تلك الطبيعة معدومة قلنا ان اريد ان تلك الطبيعة باعتبار الافراد
الموجودة متأصلة وباعتبار الافراد المعدومة غير متأصلة فظاهر بطلان ذلك ضرورة امتناع
اختلاف الطبيعة الواحدة بالتأصل وعدمه وان اريد كونها في الصورة الاولى موجودة وفي الصورة
الثانية معدومة فيرد ان كلما كان من شأنه الوجود الاصيل فاتصاف شيء به بالحمل الاشتقاقي انما

يكون

انما يكون بوجود فيه وجودا عينيا فيمتنع اتصاف المعدومات بالامكان والوجه الثاني
لو كانت هذه الامور متحققة في الاعيان لكانت مشاركة لغيرها في الوجود متميزة عنه بامر
فوجودها غير متهيأ فاتصافها بوجودها لا ينفك عن احد هذه الامور ويتسلسل واليه
اشار بقوله واستحالة التسلسل فان قيل يجوز ان يكون وجوب الوجود العارض لذات الواجب
مثلا ثبوتيا موجودا في الاعيان والوجوب العارض لهذا الوجوب عدميا فلا يلزم التسلسل
وايضا يجوز ان يكون وجوب الوجوب مثلا عينيه فالجواب عن الاول ما مر من امتناع اختلاف
الطبيعة الواحدة بالتاصل وعدمه وعن الثاني ان جواز كون الشيء نعتا لنفسه انما هو على تقدير
قيامه بذاته كما في وجود الواجب لا على تقدير كونه قائما بغيره كما في وجود الممكنات على ان
الكلام في الوجوب مثلا الذي هو كيفية النسبة فلا يتصور كونها نفس ذات الموضوع وهذا
الوجه يدل على استحالة عينية الوجود مجموع الثلثة لا البعض اذ يجوز ان يكون الوجوب
مثلا عينيا والامكان اعتباريا ويكون اتصاف ماهية الوجوب بالوجود بالامكان فلا يلزم التسلسل
ولو حمل على ظاهره صاحب التلويحات من ان كل ما تكرر نوعه اي فرد يوجد فيه
بذلك النوع كالوحدة والقدم والحدوث والبقاء واللزوم ونحو ذلك يجب ان يكون اعتباريا
لئلا يلزم التسلسل يمتنع اجراؤه في الامشاع بل في الوجوب ايضا بحيث لا يرجع الى الوجوب المختص
الاتي واما بوجوه المختصة بواحد واحد فالمختص بالوجوب ما اشار اليه بقوله ولو كان
الوجوب ثبوتيا لزم امكان الواجب بيان الملازمة ان الوجوب صفة عرضية لانه كيفية
النسبة كما مر والصفة العرضية مفتقرة الى موصوفها والمفتقرة الى الغير ممكن والواجب بما
يجب به فهو من حيث هو واجب مفتقر الى الوجوب الذي هو ممكن فهو اولى بان يكون ممكنا لان المحتاج
الى الواجب ممكن فكيف الى الممكن فان قيل اتصاف امكان صفة الوجوب في نفسها المستلزم لجواز
زوالها انما يستلزم امكان الواجب من حيث هو واجب المستلزم لجواز زواله لو كان مستلزما لجواز
انعدامها مطلقا لا يستلزم ذلك لجواز اتصاف الموصوف بالصفة العدمية وايضا كون الواجب
حيث هو واجب ممكنا غير محال لان امكان الشيء من حيث انه متصف بصفة لا يقتضي امكان ذات
الشيء ولا يلزم من ذلك جواز زوال الوجوب عن الذات وانما يلزم ذلك لو لم يكن علة الوجوب
هي الذات التي يمتنع زوالها وهو ممنوع فيمتنع زوال الوجوب مع كونه ممكنا بسبب امتناع زوال
علته التي هي الذات قلنا اما الجواب عن الاول فهو ان الكلام على تقدير كون الوجوب من الامور

العينية اذا كانت موجودة لا يمكن اتصاف محل الموجود بها واما الجواب عن الثاني فهو ان علة الوجوب
لو كانت الذات لزم تقدمها على الوجوب بالوجوب والوجود كما هو شان العلة فيلزم ان يكون للواجب
وجوب آخر او تقدم الوجوب على نفسه وكلاهما محال اما الثاني فظاهر واما الاول فللزوم اجتماع
المثلين وان لا يكون الوجوب المتاخر وجوبا لكون الواجب واجبا بالاخر وايضا ننقل الكلام الى
ذلك الوجوب ويلزم التسلسل فان قيل الوجوب ممكن لا محالة سواء كان عينيا او اعتباريا فعلى تقدير
يكون الواجب محتاجا اليه ويلزم امكانه بالطريق الاول قلنا اذا كان الوجوب اعتباريا انتزاعيا
فيكون منشا انتزاعه ذات الواجب من حيث ذاته من حيثية اخرى يكون مناط الحكم بالوجوبية
هو نفس الذات بذاته لا المفهوم المنتزع كما في ساير الانتزاعيات حيث يكون مناط الحكم بها
نفس ما هو منشا الانتزاع فيكون واجبية الواجب بذاته لا بامر زائد عليه ليلزم الامكان فتفطن
ولا يمكن ان يقال على تقدير عينية الوجوب ايضا يكون واجبية الواجب بذاته لا بالوجوب كما توهمه شارح
المقاصد لان مناط الاتصاف في الصفات العينية انما يكون قيام الصفة بالموصوف بالضرورة ولو
المخصص بالاشاع ما اشار اليه بقوله ولو كان الاشاع ثبوتيا لزم امكان الممتنع لان الاشاع اذا كان
ثبوتيا من شانه الوجود في الخارج يكون ممكنا بامكان العام بالضرورة وهو صفة لا محالة فيفتقر الى
موصوفها فيجب ان يكون موصوفها ممكنا كذلك ايضا والموصوف بالاشاع هو الممتنع فيلزم امكان الممتنع
فهذا الدليل يبطل ثبوتية اشاع الوجود ويلزم منه بطلان ثبوتية العدم ايضا لان اشاع كما اشار
اليه سابقا في اول المشتركين معنى واحد يضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم والمعنى الواحد
اذا بطل ثبوتية بعض افراده بطل ثبوتية الجميع لا يقال كون معنى الواحد متاصلا وغير متاصل
فاندفع ما توهم من ان كلام المص اضطرابا لان اول المشتركين يشعر على كون المراد من الاشاع
اعم من اشاع الوجود واشاع العدم وهذا الدليل لاخذ الامكان فيه وجوب حمله على الامكان
العام المقيد بطرف الوجود وذلك لان ابطال ثبوتية اشاع الوجود لما استلزم بطلان ثبوتية
اشاع العدم ايضا فالاشاع المطلوب ابطال ثبوتيته باق على عمومه فان قيل لم اخذ الامكان و
لم يكتف بمجرد الوجود مع كونه احضر بان يقال لو كان الاشاع ثبوتيا لزم وجود الممتنع ضرورة وجود
الموصوف عند وجود الصفة قلنا المراد بكون الاشاع وجوديا ليس كونه موجودا بالفعل في الخارج
بل من شانه الوجود المتعين وح فالملازمة ممنوعة وان اراد وجود الممتنع بالامكان فيصير عين
الوجه الاطول وان تمسك بان الاتصاف بالصفة العينية يستدعي وجود الموصوف لم يكن هذا الوجه

احتصاراً للاول بل صار دليلا برأسه فتدبر والوجه المختص بالامكان ما اشار اليه بقوله ولو كان
الامكان ثبوتيا لزم سبق وجود كل ممكن على امكانه لان الامكان يكون صفة ثبوتية فتأخر عن
وجود موصوفها بالضرورة مع ان الامكان سابق على الوجود لان الشيء يمكن وجوده في نفسه فيوجد
من غيره وقد تستعمل هذا الوجه في الوجوب ايضا فيقال الوجوب سابق على الوجود بالذات لان ايجاب
شيء لوجود ليستتبع وجوده عقلا ولذلك صح ان يقال اقتضى ذاته وجوده فيوجد والصفة الثبوتية
يستحيل ان تسبق على وجود موصوفها فيستحيل كون الوجوب ثبوتيا واعلم انه لا حاجة في هذا الوجه
سواء استعمل في الامكان او الوجوب الى بيان التقدم بل يكفي امتناع التأخر فيقال لا شبهة في ان الامكان
او الوجوب يمتنع تأخره عن وجود موصوفه وكل صفة ثبوتية يجب تأخرها عن وجود موصوفها كالحدوث و
الوجود والذاتية والعرضية ونظائرها وكذلك جعل صاحب التلويحات قانونا فقال كل ما لا
من الصفات تأخره عن وجود الموصوف يجب ان يكون اعتباريا والفرق بين نفي الامكان والامكان
المنفي يستلزم ثبوته اي ثبوت الامكان اشارة الى الجواب عما تمسك به الذاهب الى كون الامكان ثبوتيا
وهو انه لو لم يكن الامكان ثابتا لم يكن فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي والتالي باطل لانا نفرق
فرقا بين الامكان ونفيه بالضرورة وايضا اذا لم يكن فرق بينهما لم يكن بينهما فرق لم يكن بين قولنا
الامكان امكانه لا قولنا لا امكان له فرق فيلزم ان لا يكون الممكن ممكنا هف لما الملازمة فلانه لو لم يكن
ثابتا لكان منفيا فلا يكون بين نفي الامكان والامكان فرق اذ الاعدام لا تتمايز وتقرير الجواب
انا لا نسلم الملازمة فان الفرق بين نفي الامكان والامكان على تقدير كونه منفيا ثابت فان
الامكان على هذا التقدير هو الامكان العدمي ونفي الامكان هو نفي ذلك الامكان العدمي
وفرق بين الشيء العدمي وبين رفع الشيء العدمي كما ان فرقا بين امر الوجودي وبين رفع الامر الوجودي
ضرورة ان الشيء ورفعه متناقضان سواء كان الشيء عدميا او وجوديا فهما متمايزان قطعا
قوله الاعدام لا تتمايز قلنا كما مر وقال الشيخ القديم لفظ المنفي بعد لفظ الامكان زائد لعله وقع
سهوا من الناسخين فان الخصم لم يدع استلزام عدمية الامكان لعدم الفرق بين نفي الامكان
والامكان المنفي حتى يلزم من الفرق بينهما ثبوت الامكان بحكم استلزام نقيض التالي لنقيض المقدم
فان الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي غير ثابت على زعمه بناء على ان الاعدام لا تتمايز عنده
فلا يكون استثناء نقيض التالي صادقا عنده وعلى تقدير ان يكون التالي عدم الفرق بين نفي
الامكان والامكان المنفي فلا يلزم نقيض المقدم الذي هو مطلوبه لكن لو خص النفي عن الامكان ويكون

اللازم لنقيض مدعى الخصم هو عدم الفرق بين نفي الامكان والامكان لصدق استثناء نقيض
التالي على نحو يصدق نقيض المقدم الذي هو المدعى وقال المحقق الشريف قد يتمحل لتصحيح صدق
استثناء نقيض التالي عنده بان وصف الامكان بالمنفي ليس بحسب نفس الامر الفرض فكانه قال لم يكن
الامكان ثابتا بل منفيا لم يكن فرق بين نفي الامكان والامكان الذي فرضناه منفيا لكن له
الفرق ثابت في الواقع فلا يكون فرض كونه منفيا مطابقا للواقع وفائدة وصفه بالمنفي فرضا
اظهار الملازمة لانه بهذا الفرض اندرج هو ونفيه تحت الاعدام التي لا تمايز فيها فان قيل يكن
ان يفرض الدليل هكذا لو لم يكن فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لكان الامكان ثبوتيا لكن
الامكان المقدم حق لعدم التمايز في الاعدام فالتالي مثله بيان الملازمة انه لو لم يكن ثبوتيا
على التقدير لكان عدميا فيلزم ان الممكن لا امكان له اذ التقدير عدم الامكان المنفي ونفي الامكان
فاذا تحقق الاول اعني الامكان المنفي تحقق الثاني اعني نفي الامكان لكن كون الممكن لا امكان له
تناقض وح لا يكون نفي الامكان المنفي مستدركا وتقرير الجواب بانا نمنع المقدم وما ذكر في بيانه غير
مسلم بل المحقق يقتضيه وهو الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي قلنا بعيد حمل كلام المص
عليه حجة وجوابا اما حجة فلان الملازمة التي ادعاها المستدل انما هي بين عدم الفرق والثبوت لا
بين الفرق والثبوت وكلام المص يدل على منع الملازمة التي ادعاها المستدل واما جوابا فلان
كلام المص صريح في منع الملازمة وهذا الجواب منع الاستثناء عين المقدم فاين هذا من ذاك و
الحاصل ان المص اشار الى الاستدلال والجواب عنه لكلام لا يوافق تقرير هذا الاستدلال ولا تقرير
هذا الجواب قال المحقق الدواني والظاهر ان مقصود هذا القائل ان مراد المص ان المحقق نقيض المقدم
هو الفرق بين وهو لا يستلزم ثبوت الامكان فليس كلامه منعا للملازمة بل منعا لثبوت المقدم
وقولا بتحقق نقيضه الا انه زاد عليه انه يستلزم مدعى الخصم وح يرد عليه ان دلالة هذه العبارة
على ثبوت الفرق بينهما غير ظاهرة بل صريحها ان مجرد الفرق لا يستلزم الثبوت والظاهر على هذا التوجيه
ان يقول فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي فلا يلزم ثبوته هذا فان قلت هذا تمسك الشيخ
في الشفاء بهذا الدليل على ان الامكان معنى موجود حيث قال عند بيان ان كل حادث مسبوق بمادة
او موضوع بهذه العبارة كل حادث فانه قبل حدوثه اما ان يكون في نفسه ممكنا ان يوجد او
او محالا ان يوجد والمحال ان يوجد لا يوجد والممكن ان يوجد قد سبقه امكان وجوده فلا يخ
امكان وجوده من ان يكون معنى معدوما او معنى موجودا او يخ ان يكون معدوما او لا

فلم يسبقه امكان وجوده الى آخر ما قال وهذا بعينه عدم الفرق بين امكانه واللاامكان له فكيف
ذلك قلت ليس غرض الشيخ من كون الامكان معنى موجودا ان الامكان صفة وجودية اى موجودة
في الخارج بنفسها بل غرضه انه معنى موجود اى له منشأ انتزاع في الخارج وحمله يكون في نفس الامر
فلا يمكن ان يتصف به شيء في نفس الامر لان مناط صدق الحكم بالامور الاعتبارية هو مطابقته
لما في نفس الامر كما سيأتي في الكتاب واذا لم يكن الشيء متصفا به في نفس الامر لم يكن ممكنا في نفس
الامر فهو معنى كونه لا امكان له لكن صاحب المواقف لم يتفطن لما ذكرنا فنسبه هذا الوجه الى
الشيخ لاثبات كون الامكان صفة ثبوتية بالمعنى المراد في محل النزاع وذلك خبط عظيم منه
واعلم ان للمخالف اعني الذاهب الى ثبوتية الوجوب والامكان لا الامتناع اذ لم يذهب اليه احد
بمشكات بعضها مختص بالوجوب وبعضها مشترك بين الوجوب والامكان اما المختص بالوجوب
فهو انه لو كان عدميا لكان العدم مقتضيا للوجود لان الوجوب عبارة عن اقتضاء الوجود لكن
العدم مناف للوجود فيستحيل ان يقتضيه والجواب ان الوجوب على تقدير كونه اعتباريا
معدوم لا عدم واقتضاء لا مقتضى ولا استحالة في ان يكون مفهوم معدوم في الخارج
عبارة عن اقتضاء الوجود امر موجود فضلا عن امر معدوم في الخارج هو الوجود على ما مر
ان الوجود ليس بموجود في الخارج وانما الحق هو ان يكون العدم اقتضاء للوجود او يكون
المعدوم مقتضيا له وليس كذلك واما المشترك بين الوجوب والامكان فوجوه الاول انهما
لو كانا عدميين لزم ارتفاع النقيضين لان نقيضهما اعني اللاوجوب واللاامكان ايضا عدميان
لصدقهما على الممتنع بل على المعدوم مطلقا مع القطع بان الوجودي لا يصدق على المعدوم مطلقا
لان العدم جزء منهما وما جزؤه معدوم فهو معدوم وكون النقيضين عدميين اعني المعدوم
هو معنى ارتفاعهما والجواب انا لا نسلم استحالة كون النقيضين عدميين كيف وهو واقع
كالامتناع واللاامتناع والعمى واللاعمى وما اشتهر من انه لا تقابل بين العدميين فعلى تقدير التسليم
فالمراد بالعدمي هناك ما يكون السلب داخلا في مفهومه لا ما يكون معدوما كما في ما نحن فيه
وما ذكر من انه ارتفاع النقيضين ثم بل ارتفاع النقيضين في المفردات هو ان لا يصدقا على
شيء فلو لم يصدق الوجوب واللاوجوب مثلا على شيء بل كانا مسلوبين عنه كان ذلك رفع
ارتفاع النقيضين وليس معناه خلو النقيضين عن الوجود والثبوت في انفسهما نعم معنى ارتفاع
النقيضين في القضايا هو ان لا يصدق القضيتان المتناقضتان في انفسهما ولا يثبت مدلولاهما

من قوله فهو اذن معنى موجود كل
اما قائم لا في موضوع فله وجود
لا يحتاج بيان يكون نقضا وامكان
الوجود انما هو بالامكان الى ما هو
جوهر لا في موضوع فليس امكان الوجود
في موضوع وعارض لموضوع فهو اذن معنى
يخترع امكان الوجود فوق الوجود الذي فيه قوة
يصنع ما فوق الوجود موضوعا وهو لي
وجود الشيء في موضوعا وهو لي
مادة وغير ذلك بحسب اعتبارات
مختلفة فاذن كل حادث فقد تقدمه
المادة احد من الثلاث وهو لا بد من شيء
ان امكانه لا ولا امكان له واحد
فلو كان الامكان عدميا لم يكن
الممكن ممكنا بل بالبديهة
فنسب هذا الوجه الى الشيخ اقول هذا
الذي استدل الشيخ بوجوده موجود
لان مراده بالامكان امكان
امكان الاستعدادي فما يخطر بالبال
وان كان عينه فباسناد الخطأ حتى تثبت
والسر في ذلك انك اذا اعتبرت ثبوت
مفهوم الوجوب مثلا الشيء كان
مفهوم الوجوب في نفسه كان نقيضه رفع وجوده في نفسه
يقتضي وجوب الوجود في نفسه وحينئذ لا يجتمعان ولا يرتفعان اما ارتفاعا وليس لوجوب
مفهوم اللاوجوب اعني ان يكون
في نفسه شرح من الفرق بين

بايكذب مثلا قولنا هذا ممكن وهذا ليس بممكن وهذا كسائر النسب من المساواة والعموم والخصوص
والمباينة فانها في المفردات يكون باعتبار صدقها على الشيء وفي القضايا باعتبار صدقها في
انفسها وثبوت مدلولاتها الثاني انهما لو كانا عدميين اعتباريين لا تحقق لهما في الخارج
الا بحسب العقل لزم ان لا يكون الواجب واجبا ولا الممكن ممكنا الا عند فرض العقل وهما
وصفي الوجوب والامكان لان ما لا تحقق له الا باعتبار العقل لا يقع وصفا للشيء الا باعتباره
واللازم باطل للقطع بكون الواجب واجبا والممكن ممكنا سواء وجد العقل او لا وسواء فرضهما او لا و
الجواب النقض بالعدم والامتناع والحل بان اتصاف الذات بصفة في ظرف لا يقتضي كون تلك
الصفة موجودة فيه على ما مر الثالث ما مر في كلام المص فانه غير مختص بالامكان بل جار في الوجوب
ايضا كما لا يخفى المسئلة الحادية عشر في ان كلا من الوجوب والامتناع ينقسم الى ما بالذات والى ما بالغير
بخلاف الامكان فانه يكون بالذات فقط فهذان حكمان اشار الى الاول منهما بقوله والوجوب ينقسم
الى الذاتي وغيره وكذا الامتناع ومعروضهما بالغير منهما ممكن فالوجوب الذاتي وكذا الامتناع الذاتي
هو الذي يستند الى الذات مع قطع النظر عن الغير والوجوب الغيري وكذا الامتناع الغيري هو الذي
حصل للذات بسبب الغير كما يحصل للممكن بالنظر الى وجود علته او عدم علته كما سيأتي فالممكن لما لم
يكن ذاته سببا لوجوده ولا لعدمه فيعرض الوجوب من وجود علته والامتناع من عدمها فمعروض
الغيرين ليس الا الممكن لا الواجب بالذات ولا الممتنع بالذات لكون كل منهما سببا لما له الوجوب
والامتناع فلو استند الوجوب والامتناع مع كونه مستندا الى الذات الى الغير ايضا لزم توارد العلتين
على معلول واحد وهو محال لما سيأتي واشار الى الثاني منهما بقوله ولا ممكن بالغير لما تقدم في القسمة الحقيقية
يعني لو امكن ان يحصل لشيء ما امكان بسبب الغير فاما ان يكون في حد ذاته ممكنا بالذات او واجبا او ممتنعا
بالذات اذ لا خلو من الثلاثة لما تقدم من ان القسمة بين الثلاثة حقيقية فيلزم الانقلاب على الاخيرين
فان قلت امتناع الانقلاب انما هو في الذاتي بان ينقلب الوجوب بالذات مثلا الى الامكان وهذا الامكان
الحاصل بالغير ليس امكانا بالذات فلا يمتنع انقلاب الواجب بالذات والممتنع بالذات اليه قلت معنى الامكان
هو ان لا يقتضي الذات الوجود ولا العدم ويكون نسبتها اليهما على السوا فهذا المعنى سواء كان بسبب
الذات او بسبب الغير يمتنع انقلاب الوجوب والامتناع الذاتيين اليه اذ معنى الوجوب الذاتي هو ان
يقتضي الذات الوجود ومعنى الامتناع الذاتي ان يقتضي الذات العدم فيمتنع انقلاب عدم اقتضاء
احدهما الى اقتضاء احدهما وبالعكس فان قيل ما الفرق بين الوجوب بالغير والامتناع بالغير وبين الامكان

الايلي

حيث لا يلزم من طريان واحد من الاولين على الممكن بالذات او المشع بالذات الانقلاب قلنا الفرق هو ان
الامكان الذاتي عدم اقتضاء الذات الوجود والعدم لا اقتضائها لعدمهما فلا ينافي الوجوب الغيري
او الامتناع الغيري الذي هو اقتضاء الغير لاحدهما للذات بخلاف الوجوب والامتناع الذاتيين
فان احدهما اقتضاء الذات الوجود وابائها عن العدم والاخر اقتضاء الذات العدم وابائها عن
الوجود فيتنافيان اقتضاء الغير لمساواتهما يقتضي جواز زوال كل منهما عن الذات مع اقتضاء
الذات اياه وابائها عن زواله وما بالذات لا يجوز زواله بالغير ويلزم على الاول ان يكون اعتبار
الغير لغوا في حصول الامكان حيث فرض حصوله مع عدمه ايضا فان قلت لعل حصول الامكان للذات
بالذات مشروط على انتفاء الغير فاذا وجد يكون حاصلا له بالغير ويكون من قبيل توارد العلتين
على سبيل التعاقب وهو جائز قلت فللغير مطلقا سواء كان وجود الغير او انتفائه او القدر المشترك
بينهما بل القدر المشترك بين الذات والغير بهذا المعنى الذي هو غير الذات ايضا لا محالة مدخل في
حصول الامكان للذات فلا يكون بالذات فتفطن وح يمكن استناد بطلان الاول الى لزوم
توارد العلتين ايضا كما لا يخفى ولما ظهر من قوله وعروض ما بالغير منهما ممكن ان الممكن مع كونه
معروضا للامكان الذاتي معروض للوجوب والامتناع الغيريين اراد ان يشير الى جهة عروض كل
منهما فقال وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى المهية وعلتها يعني
عروض الامكان للمهية الممكنة انما هو من جهة كون المهية مقطوعة النظر عن اعتبار الوجود وعلته
والعدم وعلته معها وان كانت مجامعة معهما وقوله وعلتها اي علة المهية علة لوجودها او لعدمها
وعند اعتبارهما اي الوجود والعدم بالنظر اليهما اي المهية وعلتها يثبت ما بالغير اي الوجوب بالغير
او الامتناع بالغير فالنظر الى علة المهية يعرض الوجوب والامتناع السابقين وبالنظر الى المهية يعرض الوجوب
والامتناع اللاحقين فان الوجود مثلا اذا اعتبر مع المهية يلحقها وجوب اللاحق الذي هو الوجوب
بشرط المحمول واذا اعتبر مع علة المهية يلحق المهية الوجوب السابق الذي هو المراد من قولهم الممكن ما
لم يجب لعلته لم يوجد واعلم انه ظ ان الوجوب السابق مختص بالممكن لكونه حاصلا باعتبار العلة واما
الوجوب اللاحق فالظ انه ايضا كذلك لانه بازاء الوجوب السابق فلا يتصور الا حيث يتصور فيه الوجوب
السابق وايضا الوجوب اللاحق انما يحصل بعد انضمام الوجود الى المهية وهو انما يتصور حيث يكون
الوجود زائدا على المهية حاصلا من غيرها فلا يتصور حيث يكون الوجود عين المهية فاعتبار
الوجود في الواجب بالذات الذي وجوده عين مهيته كما سيأتي مع ذات الواجب لا يصير منشأ للوجوب اللاحق

وقول المص فيما بعد ولحقه وجوب اللاحق لا يخ عنه قضية فعلية لا يدل على كون الوجوب اللاحق متحققا
في الواجب فان القضية الفعلية انما يكون باز اء الممكنة فلا يطلق في الواجب ولو سلم فالمراد ما
يكون من الممكنات لكون الكلام هناك في الممكن وبهذا التحقيق يندفع ما اورده المحقق الدواني
على المص من انه صرح ههنا بان الوجوب لشرط الوجود وجوب بالغير ولا شك انه يشمل الواجب
بالذات ايضا اذا اخذ مع الوجود وقد صرح بذلك فيما يقول لا يخ عنه قضية فعلية فيلزم
ان يكون الواجب بالذات واجبا بالغير وهو ينافي قوله ومعروضها بالغير منهما ممكن هذا و
قوله ولا منافاة بين الامكان والغيري اي بين الامكان الذاتي والوجوب او الامتناع تصريح
بما علم التزاما من قوله ومعروضها بالغير منهما ممكن والغرض هو الاشارة الى دفع ما يتوهم من
المنافاة ولو قال فلا منافاة بالفاء ليكون متفرعا على السابق ويكون المجموع مسوقا لبيان دفع
ذلك التوهم لكان اولى ولما كان الامكان كيفية النسبة بين الماهية والوجود وهو على قسمين
وجود الشيء في نفسه ووجود الشيء لغيره وكان كل موجود في غيره موجودا مطلقا من غير عكس
اراد ان يشير الى ان كل ممكن الوجود في غيره ايضا ممكن الوجود مطلقا من غير عكس فقال وكل ممكن
العروض اي الوجود للغير بالحلول فيه لا مطلقا ذاتي اي ممكن ذاتي على الاطلاق من غير عكس
اي ليس كل ممكن ذاتي على الاطلاق ممكن الوجود والحلول في غيره اما الاول فلان الوجود في
غيره قسم من الوجود المطلق فالممكن الوجود لغيره لا يكون ممتنع الوجود وهو ظ ولا الوجود
لان للوجود في غيره محتاج اليه بالضرورة فهو ممكن الوجود على الاطلاق سواء كان بالحلول
او لا فلا يجب ان يكون ممكن الوجود في نفسه لما اشتهر من ان ثبوت الشيء لغيره لا يستدعي ثبوته
في نفسه كما في العمى والحق ان ثبوت الشيء لغيره يستدعي ثبوته في نفسه الا ان الثبوت في نفسه اعم
من ان يكون بعينه اي بعين ذلك الثابت كما في الموجودات الحالة او بمنشا انتزاعه كما في المحمولات
الاعتبارية لا يخ لا حاجة الى تخصيص الوجود للغير بالحلول فيه نعم ينبغي حمل الامكان
على الامكان العام لئلا ينتقض بالواجب الوجود فانه ممكن الوجود والحمل على الغير وليس ممكن
الوجود في نفسه بالامكان الخاص لانا نقول الحاجة الى التخصيص باقية لنفي العكس كما لا يخفى
المسئلة الثانية والعشرون ان علة افتقار الممكن الى العلة ماذا فقد اختلفوا فيه فذهب الحكماء
والمحققون من متاخري المتكلمين الى انها الامكان والقدماء منهم الى الحدوث وبعضهم
الى انها الامكان مع الحدوث شطرا وبعضهم الى انها هو معه شرطا واختار المص قدس سره

مذهب الحكماء واحتج عليه بقوله واذا لاحظ الذهن الممكن موجودا طلب العلة اى علة وجوده وان
لم يتصوره غيره اى غير الامكان كالحدوث وغيره تقرير هذه الحجة ان العقل اذا لاحظ الموجود مثلا من حيث انه ممكن يتساوى وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته وان لم يلاحظ امرا اخر لا يحكم
علة وجوده وذلك لجزمه بالبديهة بان احدى المتساويين لا يمكن ان يترجح الا لمرجح وذلك المرجح
هو المراد من العلة ههنا فالعلم بالامكان يستلزم العلم بالافتقار كما هو شان العلة مع المعلول فان
قيل العلم بالمعلول ايضا يستلزم العلم بالعلة ايضا وبمعلول اخر لها فلا يحصل الجزم بان الامكان علة
للافتقار قلنا العلم بالمعلول يستلزم العلم بعلة ما لا بعلة معينة على ان كون الامكان معلولا للافتقار
ظاهر البطلان لا يذهب اليه ذهن ولا يستلزم وحده العلم بمعلول اخر لها بل مع العلم بصدوره عنها
والعلم بالامكان وحده يستلزم العلم بالافتقار بخصوصه وقد يتصور العقل وجود الحادث
فلا يطلبها اى علة وجوده دليل لابطال مذهب القائلين بان الحدوث علة مستقلة للافتقار
تقريره ان العقل قد يتصور الموجود من حيث هو حادث اى موجود بعد عدم من دون ان
يلاحظ ان عدمه السابق مساو لوجوده اللاحق نظرا الى ذاته فلا يطلب علة لوجوده وذلك
لانه لا يجزم حينئذ ان له علة البتة لتجويزه في هذه الملاحظة كون الوجود ضروريا له غير مساو لعدمه
نظرا الى ذاته وان كان ذلك التجويز غير مطابق للواقع فالعلم بالحدوث فقط تخلف عنه العلم با
الافتقار فليس علة له لان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول وقد يتكلف بجعل هذا الدليل عاما لا
ابطال الجزئية والشرطية ايضا بان المراد فلا يطلبها من حيث العلم بالحدوث لا استقلالا
ولا جزءا ولا شرطا فتدبر ثم الحدوث كيفية الوجود فليس علة لما تقدم عليه بمراتب حجة لابطال
كون الحدوث له مدخل في علية الافتقار مطلقا سواء كان بالاستقلال او بالجزئية او بالشرطية تقريرها
ان الحدوث كيفية للوجود لانه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيتاخر عن الوجود بالعدم المتاخر عن الايجاد
المتاخر عن الحاجة المتاخر عن علتها فلو كان علة للحاجة وجزءا او شرطا لتقدم على نفسه بمراتب فان
قيل الامكان ايضا لكونه كيفية النسبة بين المهية والوجود متاخر عن الوجود فلا يكون علة للافتقار
المتقدم عليه بمراتب قلنا الامكان انما يستلزم هو كيفية النسبة بين المهية ومفهوم الوجود من حيث هو
منفصلا بين المهية والوجود الحاصل لها ولهذا يوصف المهية بالامكان قبل اتصافها بالوجود
بخلاف الحدوث فانه مسبوقية الوجود الحاصل للمهية بالعدم ولا شك في تاخره عن الايجاد لصحة
ان يقال وجد فحدث وبذلك يتم المطلوب قلنا تاخره عن الوجود ايضا اولا وبالجملة لا يتصف المهية

الاحال الوجود لا قبله فان قيل هذا انما يتم اذا كان مرادهم كون الحدوث بالفعل علة للحاجة ويستبعد
ان يقول به عاقل اما لو اراد وا ان علة الواجب الحاجة بحيث لو وجد لكان حادثا فلا لان الحيثية
لا تتاخر عن الوجود اى كون المهية موجودة بل عن المهية ومفهوم الوجود كما فى الامكان بعينه
قلنا اذا فسر الحدوث بذلك لزم ان يكون الممكن المعدوم حال عدمه حادثا كما فى الممكن كان ممكنا
وهو باطل بالضرورة لا يقال انما يلزم جواز اطلاق الحادث عليه بمعنى الحيثية المذكورة لا فساد فيه
وليس كذلك اصطلاحا جديدا بل هو مسامحة فى المعنى الاصطلاحى كما قالوا الجوهر الموجود
لا فى موضوع ثم قالوا ان المراد منه مهية اذا وجدت كانت لا فى الموضوع على انه يمكن ان يقال المراد
هو الحدوث بالقوة فيدفع هذا التوهم رأسا لانا نقول معلوم بالضرورة امتناعهم عن اطلاق
الحادث على الممكن حال عدمه وليس ذلك الا ان مرادهم من الحدوث هو الحدوث بالفعل كيف ولو كان
مرادهم ما ذكرت لوجد ذلك احيانا فى كلامهم ولو نادرا ولا معنى للاصطلاح الجديد سوى ذلك
وليس كذلك حال الجوهر كما لا يخفى فاعلم ان هذه المسئلة فرع على مسئلة حاجة الممكن وهى كما سيأتى
فى الكتاب بعد عدة مسائل فكان الاولى ان تتاخر عنها وقد وقع فى نسخة شرحها العلامة الحلى وه
مسئلة الحاجة ههنا لكن عقبت مسئلة علة الحاجة مع كونها واقعة فيما سيأتى ايضا ولعله سهو من
الناسخ الثالثة الخمسون فى نفى الاولوية الذاتية لشيئين لتساوى طرفى الممكن بالنظر الى ذاته فان ذلك لم
يلزم من القسمة فان الممكن الخارج منهما هو ما لا يقتضى ذاته الوجود ولا العدم بحيث يكون واحد
منهما ضروريا له ولا ينافى كونه اولى بالنظر الى ذاته اولوية غير بالغة الى حد الضرورة فالجمهور
على ان وجود الممكن وعدمه بالنظر الى ذاته على السوية لا اولوية لاحدهما على الاخر وقيل
العدم اولى بالممكن مطلقا اما لتوهم عدم الحاجة فى حصول العدم الى سبب واما لان الحاجة
فى طرف العدم اقل لحصوله بانتفاء شئ من اجزاء العلة التامة للوجود فهو سهل وقوعا
والحاجة فى طرف الوجود انما هى بتحقق جميعها ولا يخفى ضعف الوجهين اما الاول فلان الممكن
كما يستند الى وجوده الى وجود علته يستند عدمه الى عدمها واما الثانى فلانه لا معنى
لعدم المركب سوى ان لا يتحقق جميع اجزائه سواء تحقق البعض ام لم يتحقق وهذا لا يقتضى اولوية
العدم نظرا الى ذاته بمعنى ان يكون له نوع اقتضاء للعدم والحاصل ان سهولة عدمها بالنظر الى
غيرها لا يقتضى اولوية لذاتها وقيل اذا وجد العلة فالوجود اولى به والا فالعدم وفساده
ايضا ظاهر لان تلك الاولوية مستندة الى الغير لا الى ذات الممكن وقيل العدم اولى بالاعراض

الرابعة

السيالة كالحركة والزمان والصوت وصفاتها بدليل امتناع البقاء عليها ولا يخفى فساد ذلك
فان الوجود غير البقاء وغير مستلزم له ومنه تلك الاشياء لا مقتضاها التقضي والتجدد غير
قابلة للبقاء قال شارح المقاصد والذي يقتضيه النظر الصائب انه ان اريد باولوية الوجود
او العدم ترجحه بالنظر الى ذات الممكن بحيث يقع بلا سبب خارج فبطلانه ضروري لانه ح يكون
واجبا او ممتنعا فان قيل هذا انما يلزم لو لم يكن وقوع الطرف الاخر بمرجح خارجي قلنا فيتوقف
وقوع الطرف الاولى الى عدم المرجح الخارجي وان اريد بالاولوية كونه اقرب الى الوقوع لقلة
شروطه وموانعه وكثرة اتفاق اسبابه فهذه اولوية بالغير لا بالذات وهو ظاهر وان اريد ان
الممكن قد يكون بحيث اذا لاحظه العقل وجد فيه نوع اقتضاء للوجود او العدم لا الى حد الوقوع
ليلزم كونه واجبا او ممتنعا فلا نظهر امتناعه ثم قال واستدل الجمهور على امتناعه اي على امتناع المعنى
الغير على الاخير بوجوه ثم نقل تلك الوجوه واجاب عنها بابتنائها على اخذ الوقوع في غير وارد
على محل النزاع اقول فهو جعل بطلان الاولوية الكافية في الوقوع بديهيا غير قابل للنزاع وبطلان
الاولوية الغير البالغة الى حد الوقوع محلا للنزاع والظاهر ان محل النزاع والمسئلة هو الاول لا
الثاني فانهم جعلوه مقدمة لحاجة الممكن الى المؤثر واهتموا فيه غاية الاهتمام لئلا يلزم انسداد
انسداد باب اثبات الصانع كيف وابتناء الادلة الدالة على بطلان الاولوية الذاتية على اخذ
الوقوع عادل دليل على كون محل النزاع هو الاولوية الكافية في الوقوع نعم من قال باولوية العدم
بالممكن مطلقا وبالاعراض السيالة كما هو الظاهر ان مراده من الاولوية هي الاولوية بالمعنى الاخير لا الاولوية
الكافية واما ما ادعاه من كون بطلان الاولوية الكافية ضروريا فعلى تقدير التسليم ليس ضروريا
جليا لا يقبل النزاع والحق ان استلزام الوقوع بلا سبب خارج لكون الواقع واجبا او ممتنعا غير ضروري
فان الواجب مثلا ليس مجرد ما يستغني في الوجود عن الغير بل ما يستغني في ضرورة الوجود عن
الغير فظهر ان الدعوى قابلة للنزاع لكن الحق انها قريبة من الضروري كما اشار اليه المصنف بقوله و
لا يتصور اولوية الطرف في الممكن لذاته بحيث قال ولا يتصور ولم يشر الى الاستدلال لارادانها غير
معقولة وذلك لانا لو فرضنا ان للممكن اولوية ذاتية بمعنى كون الذات كافية فيها وفرضنا كون
تلك الاولوية اولوية بل وجوبا ويلزم الانقلاب اما ان لا يكون ذاتية وح فكون الاولوية
اولوية ذاتية غير متصور بيانا لملازمة انه لو تحقق اولوية احد الطرفين لذاته فان لم يمكن طريان
الطرف الاخر كان ذلك الطرف ممتنعا والطرف الراجح واجبا فيلزم الامر الاول وان امكن طريان

اصطلاح فيه بانه ان كان الاولوية كافية في وقوع صح حينئذ

الطرف الاخر فاما لا بسبب فيلزم ترجح المرجوح بلا سبب وهو اخس من ترجح احد المتساويين بلا سبب
او بسبب فان لم يصر ذلك الطرف اولى به لم يكن السبب سببا وان صار يلزم مرجوحية الطرف الاولى
لذاته فلم يكن الاولوية ذاتية لامتناع زوال ما بالذات فيلزم الامر الثاني فان قيل ان اريد بامكان
امكان طريان الطرف الاخر وعدم امكانه نظرا الى ذات الممكن فيرد ان امتناع زوال ما بالذات
انما يلزم لو كانت ذات الممكن مقتضية للاولوية على سبيل الوجوب واما اذا كان اقتضاؤها لها
على سبيل الاولوية فلا اذ الخصم لا يسلم امتناع زوال ما يقتضيه الذات على سبيل الاولوية وهل
النزاع الا في ان الممكن يجوز ان يقتضي اولوية احد طرفيه مع عدم امتناع الطرف الاخر ام لا وان اريد
امكان الطريان وعدمه في نفس الامر لا بالنظر الى ذات الممكن فيرد انا لا نسلم ان امتناع الطرف
المقابل ممكنا نظرا الى ذات الممكن وممتنعا نظرا الى الرجحان الذي اقتضته الذات فيكون الذات
بواسطة ذلك الرجحان يقتضي الوجوب والواجب على ما خرج من القسمة ما يجب وجوده من غير التفات
الى غيره فما يجب وجوده نظرا الى الغير الذي هو الرجحان لا يكون واجبا وايضا السبب انما يجعل
مسببه اولى اذا كان واقعا اذ لو اقتضى ذات السبب مع قطع النظر عن وقوعه اولوية المسبب لكان
كل واحد من طرفي الممكن اولى في زمان واحد ضرورة احتياجهما الى سبب وذلك محال
ح ح نقول جاز ان لا يقع سبب الطرف المرجوح اصلا فلا يصير المرجوح اولى فلا يزول الاولوية
المستندة الى الذات لا يقال يكفينا امكان وقوع السبب فانه يستلزم امكان زوال ما بالذات وهو
ايضا محال لانا نقول ممنوع امكان سبب الممكن فانه كما جاز ان يكون علة الممكن واجبة بالذات جاز
ان يكون ممتنعة بالذات كعدم الواجب بالنسبة الى عدم العقل الاول قلنا مختارا ولا ان المراد
امكان الطريان وعدمه بالنظر الى ذات الممكن ونقول ذات الممكن يقتضي الاولوية على سبيل
الوجوب بحيث فرضناها كافية في اقتضاء الاولوية فلا يجوز تخلف الرجحان عن الذات فانه لو جاز
تخلفه عنها فاما بلا سبب فيلزم ترجح المرجوح بلا سبب او بسبب فلعدم هذا السبب دخل في ذلك
الرجحان فلم يكن الذات كافية فيه هف ومختار ثانيا ان المراد امكان الطريان وعدمه في نفس الامر
ونجيب عن الاعتراض الاول بان الذات مع الرجحان المستند اليها اذا كان مقتضيا لوجوب الوجود
كانت مبدأ لاستحالة انفكاك الوجود عنها ولا نعني بالوجوب الا هذا ولا نقدح في ذلك
اعتبار الواسطة اذا كانت مستندة اليه وعن الاعتراض الثاني بان الطرف المرجوح اذا كان
ممكنا كان له سبب قطعا سواء كان ممكنا او ممتنعا فيتوقف اولوية الطرف الراجح على عدم ذلك السبب

فلا يكون

فلا يكون الذات كافية هنا فان قيل فالاولوية المنفية كما ذكرت هي الاولوية التي تكون الذات
كافية هنا وتكون تلك الاولوية كافية في وقوع الممكن وح فلقائل ان يقول يجوز ان تكون
هنا اولوية لا يكون الذات كافية فيها بل تحتاج في اقتضائها الى عدم الطرف المرجوح او يكون
الذات كافية فيها ولا يكون هي كافية في الوقوع بل يحتاج الوقوع الى العدم المذكور ونفرض على
التقديرين ان يكون الاولى هو الوجود ان ليس هناك سبب للعدم فيوجد الممكن من غير حاجة الى مؤثر
موجود فيتسد باب اثبات الصانع كما في صورة الاولوية الكافية قلت الذات اذا كانت غير كافية
في الاولوية او الاولوية غير كافية في الوقوع لم يكن مبدء فعلية الطرف الاولى من الذات فوقوع الاولى
اذا كان هو الوجود يحتاج الى فاعل موجود بالضرورة كما اذا لم يكن هناك اولوية اصلا فظهر ايضا
ان بعد نفي الاولوية يكون طرفا الممكن متساويين في الحاجة الى العلة ولا اثر لفرض الاولوية اذا لم
يكن كافية في انتفاء التساوي فثبت مذهب الجمهور من ان طرفي الممكن بالنظر الى ذاته على السوا
اي في الوقوع وفي الحاجة الى علة في الوقوع سوا فرض هناك اولوية بالنظر الى ذات الممكن غير
كافية في الوقوع او لا هذا ثم ان مستند المدققين اخذ الاولوية الذاتية على وجه اخر وهو انه كما
ان الواجب والممتنع ما يجب الوجود او العدم بالقياس الى نفسه لا ما يقتضي ذاته وجوب احدهما
كذلك يقول الخصم ان الممكن موجود لان الوجود اولى والبقية بالنظر الى ذاته من العدم في نفس الامر
من غير ان يكون هناك علية واقتضاء من الذات وح لا يمكن ابطال هذا الاحتمال بالدلايل المشتملة
على حديث الاقتضاء والعلية الا بعناية كما قيل وهي ان يقال لما وجب كون الذات كافية لوقوع
الاولوية والاولوية كافية لوقوع الطرف الراجح سوا كانت الكفاية على سبيل العلية او
الاستصحاب فنقول ان مشع الطرف الاخر نظرا الى الذات لزم خلاف المفروض وان جاز
نظرا اليها يلزم جواز تخلف ما يكفي الذات في تحققه عن الذات وذلك مح لتخلف المقتضي عن
المقتضي فاذن انما يستحيل لان المقتضي اذا كان تاما في الاقتضاء كان كافيا في وقوع المقتضى
ولا وجه في ابطاله هو ان الحصول من دون الاقتضاء مطلقا لا معنى له وقياسه على الواجب
ليس بصحيح فان الوجود في الواجب عين ذاته فلذلك لا يمكن ان يكون هناك اقتضاء وعلية
واما هنا فلا يمكن كون الوجود الاولى عين ذات الممكن والا فيستحيل انفكاكه عنه فلا يكون
اولى بل واجبا كما لا يخفى المسئلة الرابعة والعشرون في ان الممكن ما لم يجب وجوده لم يوجد وكذا
ما لم يجب عدمه من العلة لم يعدم واليه المصنف بقوله ولا تكفي الخارجية اي لا يكفي الاولوية

التاسعة

الثانية من العلة الخارجية عن ذات الممكن في وقوع احد طرفيه اللذين هما الوجود والعدم بل
ما لم يجب احدهما من العلة لم يقع وهذا اشارة الى ان الاولوية الخارجية متصورة لكنها ليست
بكافية في الوقوع بخلاف الاولوية الذاتية فانها لم يكن متصورة اما ان الاولوية الخارجية
متصورة فلانها لو فرضت وفرض وقوع الممكن بمجردها لا يلزم الانقلاب لا زوال ما بالذات فانه ح لو لم يمكن طريان الطرف الاخر لم يلزم ان يكون الاولوية وجوبا اي وجوبا ذاتيا
فلم يلزم الانقلاب اذ الوجوب الغيري لا ينافي الامكان الذاتي كما مر وان امكن لم يلزم جواز
ما بالذات بل زوال ما بالغير بغير اخر ولا امتناع فيه واما انها ليست بكافية فلما اشار
اليه بقوله لان فرضها لا يجعل المقابل اي لان فرض الاولوية الخارجية لاحد الطرفين لا يجعل
الطرف المقابل للاولى محالا ممتنع الوقوع والا لم يكن اولوية خارجية بل وجوبا بالغير
فيمكن مع ذلك الاولوية وقوع الطرف المقابل كما يمكن وقوع الطرف الاولى فالوقوع مع تلك
الاولوية واللاوقوع معها كلاهما متساويان فان الاولوية قد اعتبرت مع الذات في كلا
الطرفين فلا يتعين احدهما بها مثلا الممكن الاولى الوجود يمكن عدمه كما يمكن وجوده فليس
احدهما راجحا على الاخر فلو فرض وقوع الوجود بمجرد تلك الاولوية المأخوذة مع الذات
يلزم ترجيح احد المتساويين بلا مرجح ولو فرض وقوعه بمرجح اخر غيرها نقلنا الكلام اليه
فلا بد من التسلسل الى الوجوب اي الى مرجح يجب به وجود الممكن مثلا الثالث يلزم التسلسل على انا نقول
مع جميع تلك المرجحات المتسلسلة الغير المتناهية اما ان يجب وجود الممكن وهو المطلوب او لا
فيلزم الترجيح بلا مرجح فظهر ان الممكن ما لم يجب احد طرفيه لم يمكن وقوعه وهو المطلوب
قال المحقق الشريف وقد يمنع الاحتياج الى مرجح لم لا يكتفى في وقوع الطرف الراجح
رجحانه الحاصل من تلك العلة الخارجية وليس هذا ممتنع بديهة انما الممتنع بديهة وقوع احد
المتساويين او المرجوح انتهى وانت خبير بما قررناه بسقوط هذا المنع راسا ثم قال فالاولى ان
يقال العلة التي يقع بها الوجود لا بد ان يتعين الوجود بها اذ لو لم يجب لجاز الوجود والعدم
معا فلنفرض معها الوجود في وقت والعدم في وقت اخر فاختصاص احدهما بالوقوع ان لم
يكن لمرجح لم يوجد في الوقت الاخر يلزم ترجيح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح واعترض عليه
المحقق الدواني بان الممكن ما يكون وجوده وعدمه نظرا الى ذاته جائزا لا ما يجوز وجوده تارة
وعدما اخرى فانه قد يمتنع ذلك مع كونه ممكنا كما في الزمان على تقدير تسليم ذلك يمكن ان يقال انه ممتنع

من الانتهاء صح

ممتنع بالنظر الى الرجحان الناشي من العلة لان ذلك الرجحان لما كان حاصلا في جميع ذلك الوقت
امتنع تخصيص تلك الصفة بالوجود والاخر بالعدم من دون مرجح اخر اقول هذا وارد على ذلك التقرير
لكنه لو قرر بانه لو لم يجب لجاز الوجود والعدم معا فيمكن ان يقع بدل الوجود العدم فاختصاص احدهما
بالوقوع يحتاج الى مرجح اخر لتم ولم يرد عليه ذلك واعلم ان هذا الدليل النافي للاولوية الخارجية ينفي
الاولوية الذاتية ايضا لو كانت متصورة كما لا يخفى وهو سابق ويلحقه وجوب اخر لا يخلو عنه قضية
بعلية يعني ان كل ممكن فهو محفوف بوجوبين احدهما سابق على وجوده او عدمه عن العلة لتمام
وثانيهما وجوب لاحق بعد حصول الوجود او العدم بالفعل وهو المعنى بقوله الوجوب بشرط المحمول ولا يمكن
ان يخلوا عن هذا الوجوب قضية فعلية فان كل شيء وحمل على شيء اخر فهو واجب بثبوت هذا المحمول للشرط
المحمول بالضرورة فموضوع هذين الوجوبين ليس واحدا بالحقيقة بل موضوع السابق هو الماهية غير ما اخوذة
مع احدهما فهما متغايران تغاير البسيط والمركب فان قيل كيف يتصور سبق وجوب الممكن على وجوده
وهو قبل وجوده معدوم فيكون ممتنعا بالغير وبين الامتناع بالغير والوجوب بالغير منع الجمع كما
اجيب بان سبق الوجوب على الوجود سبق بالذات لا بالزمان فليس الوجوب الا في زمان الوجود و
الامتناع الا في زمان العدم فلا اجتماع فان قيل سبق الوجوب على الوجود بالذات ايضا غير متصور
لانا اما ان نريد به احتياج الوجود اليه في الخارج كيف يتصور توقف احدهما على الاخر ولو فرض ما
لوجوب توقف على الوجود لكونه صفة له متاخرة عنه او في الذهن وهو ايضا باطل لظهور انه لا
يتوقف تعقل الوجود على تعقل الوجوب بل ربما يكون بالعكس اجيب بان المراد السبق بمعنى الا
حتياج في اعتبار العقل عند ملاحظة هذه المعاني واعتبار الترتيب فيما بينها فان العقل يحكم قطعا
بانه ما لم يتحقق علة الممكن لم يجب هو وما لم يجب لم يوجد فان قيل حكم العقل بهذا الترتيب باطل لانه
لا وجوب بالنسبة الى العلة الناقصة بل الى التامة فيكون متقدما عليها لا متاخرا اجيب بان جزء العلة
التامة ما يتوقف عليه المعلول في الخارج لا في اعتبار العقل ولو سلم فالوجوب يعتبر بالنسبة الى علة
ناقصة هي جميع ما يتوقف عليه الوجود وسوى الوجوب فان قيل ما ذكرتم من كون وجود الممكن
مسبوقا بالوجوب لا يصح فيما يصدر عن الفاعل المختار لان الوجوب ينافي الاختيار وح ينتقض
دليلكم اجيب بان الاختيار اذا كان من تمام العلة لم يتحقق الوجوب الا بعد تحقق الاختيار وكون
المعلول واجبا لا ينافي كونه مختارا بل يحققه والامكان لازم والا يجب الماهية او يمتنع اي الامكان
لازم لماهية الممكن غير منفك عنها والا لزم صيرورة الماهية واجبة بالذات او ممتنعة بالذات لانه

الخلو بين الثلثة فيلزم الانقلاب بخلاف الوجوب والامتناع الغيريين فانهما منفكان لا
بزوال الغير وهذه مسئلة علية اوردها في خلال مسئلة وجوب الممكن لئلا يتوهم ان عند
الوجوب يرتفع الامكان وقد استدل على ذلك بان الامكان لو لم يكن لازما لماهية الممكن
حادثا بعد ما لم يكن فان كان حدوثه لها لامر يقتضيه فيكون الامكان ممكنا في نفسه لحدوثه
استناده الى الغير فيكون الامكان امكان وتنسلسل وان لم يكن حدوثه لامر يقتضيه بل جاز حدوثه
لا لعلة يلزم انسداد باب اثبات الصانع وايضا ان توقف حدوثه للماهية على حادث اخر
والا فاختصاص الحدوث بوقت دون وقت ترجح بلا مرجح قال صاحب المواقف والحق ان
الظهر من هذين الدليلين وربما يشكل على لزوم الامكان لماهية الممكن بان حدوث العالم
غير ممكن في الازل لدلائل الحدوث ثم يصير ممكنا فيما لا يزال فثبت حدوث الامكان ما لم يكن
يحدث امتناع المقدورية للممكن بعد الوجود لامتناع تحصيل الحاصل والجواب عن الاول
الامكان ثابتة وهي غير امكان الازلية وغير مستلزمة له وذلك لانا اذا قلنا امكانه
ثابت ذ لا كان الازل ظرفا للامكان فيلزم ان يكون ذلك الشيء متصفا بالامكان مستمرا
بعدم الاتصاف وهذا هو الذي يقتضيه لزوم الامكان لماهية الممكن وهو ثابت للعالم
قلنا ازلية الامكان ممكنة كان الازل ظرفا لوجوده على معنى انه وجوده المستمر الذي لا يكون
بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشيء في الجملة
امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا ولا يلزم منه كون
الشيء من قبيل الممتنعات لان الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه وقال شارح
هذا هو المسطور في كتب القوم ولنا فيه بحث وهو ان امكانه اذا كان مستمرا ازليا لم يكن هو
مانعا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه منه امرا مستمرا في جميع تلك
فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمتنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه به في
منها لا بد لا فقط بل معا ايضا وجواز اتصافه في كل منها هو امكان اتصافه بالوجود المستمر
في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية نعم ربما امتنع
بسبب الغير وذلك لا ينافي الامكان الذاتي انتهى فالحق في الجواب هو التزام امكان الازلي
للعالم امكانا ذاتيا وذلك لا ينافي الحدوث الثابت له لمانع غير الذات والجواب عن الثاني
كون المقدور مقدورا امر اعتباري لا يوصف بامكان الوجود حتى يتصور زواله وان

بالامكان من حيث وقوعه صفة لغيره فما عرض له من الامتناع غير الامتناع الذاتي بل هو امتناع
ناشئ من اخذ الوجود مع المقدور فلا ينافي الامكان الذاتي ووجوب الفعليات يقارنه جواز
العدم اي الممكن الواجب لشرط المحمول يكون جائز العدم مع كونه واجبا لشرط المحمول لبقائه على طبيعة
الامكان ولا منافاة لان الوجوب ناشئ من الشرط والامكان حال للماهية من حيث هي لا بشرط
وهذا دفع لتوهم المنافات بين الوجوب اللاحق والامكان كما ان الاول لدفع توهم المنافات بين
الوجوب السابق والامكان فتدبر فهذا الحكم مختص من بين الفعليات بالممكن بقرينة المقام فلا يرد
ان قولنا واجب الوجود موجود قضية فعلية لا يخلو عن الوجوب اللاحق مع انه لا يقارنه جواز
العدم والمراد بالعدم في قوله جواز العدم اما عدم الوجود لكون الوهم المذكور مما ينافي في جانب الوجود
دون العدم او لان العدم يعرف بالمقايسة واما عدم المحمول سواء كان وجودا او عدما فيكون
قوله وليس بلازم تاكيدا لمقارنة جواز العدم اي ليس وجوب الفعليات لا محالة وجوب بالغيرية
قد عرفت انه غير لازم وعلى الاول يكون تاسيسا لان الوجوب اعم من وجوب الوجود ووجوب
العدم ومن مقارنة جواز عدم الوجود لا يلزم جواز عدم الوجوب لا يلزم جواز عدم الوجوب
هو اعم ويدل على الاول قوله ونسبة الوجوب الى الامكان نسبة تمام الى النقص فان التمام والكمال انما
يطلق في جانب الوجود ولم يتعارف اطلاقه على جانب العدم ولذلك قالوا الوجوب انما هو تاكد العدم
الوجود وقوته والامكان ضعفه فامكان الوجود نقص في الوجود ووجوب الوجود تمام وكمال
لان الممكن في حد الامكان موجود بالقوة فاذا وجب صار موجودا بالفعل والغرض من هذا الكلام
تحقيق نفي المنافات بين الامكان الذاتي والوجوب الغيري فليتدبر المسئلة الخامسة الغيرية في الامكان
الاستعدادي اعلم ان لفظ الامكان قد يطلق على معنى اخر غير المذكورة وهو تهيؤ الشيء لصيرورته
شيئا اخر كتهيؤ النطفة لصيرورتها انسانا وتهيؤ الطفل لصيرورته كاتبا وهذا المعنى له
نسبة الى الشيء الاول ونسبة الى الشيء الثاني فبالاعتبار الاول يقوله الاستعدادي فيقال
ان النطفة مستعدة لان تصير انسانا وبالاعتبار الثاني يقوله الامكان الاستعدادي
الامكان الوقوعي ايضا فيقال ان الانسانية يمكن ان يوجد في النطفة ولا يمكن ان يوجد في المدرة و
لو قيل ان النطفة يمكن ان يصير انسانا كان معناه ما ذكرنا وهذا اعني كون الانسان ممكنا ان
يوجد في النطفة غير الامكان الذاتي للانسان فان معنى ذلك ان وجود الانسان قد صار
بعض شرائطه متحققا وبعض موانعه مرتفعا وليس ذلك بمعتبر في الامكان الذاتي فان الامكان

للانسان

الذاتي فان الامكان بالنسبة الى النطفة والمدرة على السوا بخلاف الامكان الاستعدادي

ماخوذ

فان الامكان الاستعدادي امكان ذاتي مع تحقق بعض الشرائط وارتفاع بعض الموانع فيكون
لا محالة مغايرة الكل للجزء نقول المدرة والاستعداد اشارة الى الامكان الاستعدادي
بان يراد نسبة الاستعداد الى المستعد له لا الى المستعد قابل للشدة والضعف لان تحقق

فامكان

بعض الشرائط وانتفاء بعض الموانع مما يختلف كثرة وقلة فان الانسانية للنطفة اشد من امكانها
للغذاء واضعف من امكانها للصغر وكذا امكان الكتابة للطفل اشد من امكانها للجنين و
اضعف من امكانها للمترعرع وهو صفة وجودية من شأنها العدم بعد الوجود كما اشار اليه بقوله

وعروض الموانع ويوجد

وبعدم اي بعد ان كان موجودا اما بحصول الشيء بالفعل واما بانتفاء الاسباب للمركبات
اشارة الى ما له امكان استعدادي فلا بد ان يكون مركبا بوجه لان كل ما له امكان الوجود في
العين اما صورة واما عرض فيكون ماديا محتاجا الى المادة بمعنى الاعم الشامل للموضوع بل المتعلق ايضا
كالبدن للنفس وكل مادي ولو بالمعنى الاعم ولو بوجه ما فلا يقدح في حصر الاستعداد على
المركبات بثبوت الاستعداد في النفوس وسائر الصور والاعراض لهذا اذا كان المراد من قوله للمركبات
ان الاستعداد استعداد لها اما اذا كان المراد ان محله ومعروضه المركبات كما قيل فلا اشكال
الا ان يقال لا شك ان النفس موضوع للاعراض ومحل لاستعدادها مع عدم تركبها فيرجع في
الجواب عن ذلك الى ما ذكر فلتفطن وما قيل من انه اراد بها التمثيل لا الحصر فان الحكماء وان
زعموا ان الامكان الاستعدادي لا يكون الا لما له مادة وكل مادي مركب لكن المضر سيطله
فاورد عليه ان ما سيطله المضر هو افتقار الحادث الى المادة ولا يلزم منه اثبات الامكان الا
ستعدادي بدون المادة اذ الحوادث عند المضر كما لا يحتاج الى المادة لا يحتاج الى الاستعداد
فلعله انما يتحقق الاستعداد عنده في بعض الاحوال وهو المركبات وهو عين الامكان الذاتي لما
ولكونه صفة وجودية قابلة للشدة والضعف بخلاف الامكان الذاتي وايضا الامكان
الامكان الاستعدادي قائم بمحل الممكن فان استعداد الصورة الانسانية قائم
بالنطفة بخلاف الذاتي المسئلة السادسة والعشرون في تقسيم الوجود بحسب اتصافه بالحدوث
فالمتصف بهما بالذات هو الوجود واما الموجود فباعتباره بالعرض اعلم ان حقيقة
الحدوث والقدم عند الحكماء هي مسبوقية الوجود بالعدم كما هو المتبادر

المتبادر

المتبادر من لفظ عرفا وعدم مسبوقية وكل منهما زماني وذاتي فالحدوث الزماني هو مسبوقية وجود
الممكن بعدمه المقابل له وهو العدم الذي يحصل للممكن من عدم علة التامة كما ان وجوده يحصل له من وجود
علته التامة وبقوله العدم الواقعي وقد يقال العدم الزماني ايضا لان من شانه ان يحصل في زمان لا انه
لا يكون الا في زمان والقدم الزماني ما يقابله اعني عدم مسبوقية الوجود بالعدم المقابل له لا مطلقا
والحدوث الذاتي هو مسبوقية الوجود بالعدم الغير المقابل للوجود وهو العدم الذاتي الجامع للوجود
الحاصل للممكن من العلة وهو عبارة عن عدم اقتضاء الذات للوجود وقد يقال له لا استحقاقية
الذات للوجود عن ذاتها وهو من لوازم الممكن والقدم الذاتي ما يقابله وهو مختص بالواجب الوجود
لذاته ولما كان المتبادر من العدم عرفا العدم المقابل للوجود اعني العدم الزماني بالمذكور خص
المتاخرون تفسير القدم والحدوث بعدم المسبوقية بالعدم والمسبوقية به بالزمانين وفسروا الذاتيين
بعدم المسبوقية بالغير والمسبوقية به وهذان مساوقان لعدم المسبوقية بالعدم الذاتي والمسبوقية به لان
وجود الممكن كما هو مسبوق بالعدم الذاتي كذلك مسبوق بالعلة ايضا وبالعكس وعلى هذا فمطلق الحدوث
والقدم مفسر بعدم المسبوقية بالغير في الجملة وبالمسبوقية به كذلك فان كان الغير عدما فالزمانيان
وان كان قطعا فالذاتيان واما من قال ان الحدوث هو المسبوقية بالعدم فان كان السبق سبقا بالذات فالذاتي وان كان بالزمان فالزماني فالظاهر انه اراد بالعدم اعم من الذاتي والزماني الا
انه حمل سبق الذاتي بالذاتي وسبق الزماني بالزمان واما ما اورد عليه من ان العدم لا تقدم له بالذات على الوجود والا كان علة او جزء علة ولا يمكن ذلك في الممكنات المستمرة الوجود اذ لا عدم
ومع كونها محدثة حدوثا ذاتيا ضمنيا في تضعيف تحقيق ذلك انشاء الله تعالى واما المتكلمون فلا يطلقون
الحدوث الا على مسبوقية الوجود بالعدم المقابل له ولا يعتبرون العدم الذاتي في الحدوث مطلقا ولا يقسمون الحدوث
الى الذاتي والزماني بل يحصرونه في الزماني سواء سبق العدم بالزمان على الوجود بالزمان او بالذات على اصطلاحهم اذا عرفت ذلك فقول المص والوجود ان اخذ غير مسبوق بغيره او بالعدم
فقديم والا فحادث تفسير للقديم الذاتي والزماني وللحادث الذاتي والزماني على راي المتاخرين
فالقديم الذاتي هو الوجود الغير المسبوق بالغير قطعا سواء كان عدميا او غيره والقديم الزماني هو
الوجود الغير المسبوق بالعدم اي العدم الزماني بالمعنى الذي عرفته والحادث الذاتي هو الوجود
المسبوق بالغير قطعا سواء كان عدميا او غيره والحادث الزماني هو الوجود المسبوق بالعدم بالمعنى الذي
عرفته فتقديم الكلام وتقديم اما ذاتي او زماني والا فحادث اما ذاتي او زماني ثم ان كلا واحد

والقديم الزماني هو الذي لا اول لزمان وجوده كالاجرام الفلكية عند جمهور الفلاسفة واما الابداعيات العقلية فالحق فرضها عن افق الزمان
وعدم اتصافها بالقدم والحدوث الزمانيين فما ظنك بانه الجمع ضرورة وانه يمكن ان يقع في الزمان كما قيل ليس عند
صباح والمساء فما وقع في بعض الشروح ان القديم بالذات اخص مطلقا من القديم بالزمان غير مستقيم شرح هدايه ملا صدرا

من القدم والحدوث قد يؤخذ حقيقيا وهو الذي مر ذكره وقد يؤخذ اضافيا فالقدم الاضافي
كون ما مضى من زمان وجود شيء اكثر من ما مضى من زمان وجود شيء آخر والحدوث الاضافي
كونه اقل فالقديم الذاتي اخص من الزماني فان كل ما ليس مسبوقا بالغير اصلا ليس مسبوقا بالعدم
ولا عكس كصفات الواجب عند القائلين بها والعقول المجردة والافلاك وهيولى العناصر كلها هو
عند الحكماء والقديم الزماني اخص من الاضافي فان كل ما ليس مسبوقا بالعدم مما مضى من زمان
وجود يكون اكثر بالنسبة الى ما احدث بعده ولا عكس كالاب فانه قديم بالنسبة الى الابن وليس قديما
بالزمان والحدوث الذاتي اعم من الحدوث الزماني فان كل مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير
ولا عكس عنى ليس كلما هو مسبوق بالعدم واما بين الحدوث الاضافي والحدوث الزماني فمساواة
فان كلما كان زمان وجوده الماضي اقل فهو مسبوق بالعدم فزمان وجوده الماضي اقل من زمان
وجود ما ليس مسبوقا بالعدم وما يتوهم في بيان اخصية الاضافي من الحادث الزماني ان القديم الا
ضافي كالاب مقيسا الى الغير ابنه حادث زماني لا محالة وليس من هذه الحيثية حادثا اضافيا
وان كان حادثا اضافيا من حيثية اخرى مقيسا الى ابيه فالاب مأخوذا بتلك الحيثية هو مساو
افتراق الحادث الزماني من الحادث الاضافي فاورد عليه ان اعتبار الحيثية في بيان مادة
الافتراق تكلف غير معروف بل المتعارف فيها انما هو اعتبار الذوات المتباينة بالذات لا بالحيثيات
كيف ولو اعتبر ذلك فليكن القديم الزماني ايضا من حيث عدم مقايسته الى الحادث الزماني مادة
افتراق القديم الاضافي عن القديم الزماني فيختل النسبة المذكورة بينهما وكذا يمكن القدح في كثير
من النسب لما كان السبق معتبرا في مفهوم القدم والحدوث وهو على معان مختلفة مع كونه
من عوارض الوجود والعدم وكونه مسئلة على حدة اراد المص ايراد ذلك في خلل المسئلة المقدمة
والحدوث فقال والسبق ومقابله يعني التاخر والمعية اما بالعلية او بالطبع او بالزمان او
بالرتبة الحسية او العقلية او بالشرف وبالذات فهذه معان ستة للسبق على ما اعتبره المتكلمون
وقد خالفوا الحكماء في العدد بالتداخل وفي مفهوم الثالث بيان ذلك ان اقسام السبق خمسة عند الحكماء
على ما هو المشهور الاول السبق بالعلية وهو تقدم الفاعل الموجب لوجود معلوله اما بذاته
واما باستجماعه لجميع ما يتوقف عليه تاثيره فهو لا ينفك عن وجود المعلول لكن العقل يحكم بان الوجود
حاصل للمعلول من العلة وليس حاصلا للعلة من المعلول كما في حركة اليد وحركة المفتاح فهذا السبق انما هو في
العقل لكن بحسب الخارج ويقول السبق بالذات ايضا وما قال المحقق الشريف من ان تقدم العلة التامة

بالمعنى المركب على المعتمد لان مجموع المادة والصورة اللتين من العلل هو عين ماهية المعلول فلا
يتقدم عليه فكذا المشتمل عليه مفروض بالفرق بين مجموع الاجزاء بمعنى المعروض بمعنى التالف والمعتبر
من حيث هو معروض المركب من العارض والمعروض فانه امر ذهني لا محصل خارجي عما نحن فيه وبين الاجزاء
بالاسر فان الاجزاء بالاسر غير معتبرة مع الحيثية المعروضية كما انه مغاير للكل الافرادي فانه عين
الماهية انما هو مجموع الاجزاء من حيث هو معروض للاجتماع المخصوص وما يتقدم على الماهية ويشتمل
عليه العلة التامة بالمعنى المركب هو الاجزاء بالاسر اعني ما هو معروض للاجتماع مطلقا فلا اشكال
وتوضيحه ان لاجزاء الماهية اعتبارات احدها اعتبار كل جزء جزء اعني المفاد القضية الكلية وهو
المراد بالكل الافرادي وثانيها مجموع الاجزاء مع الهيئة الاجتماع المخصوص العارض لها الذي هو
امر عقلي لا محصل وثالثها مجموع الاجزاء لا مع الهيئة الاجتماعية المخصوصة بمعنى مجموع العارض والمعروض
بل المعروض فقط لكن من حيث هو معروض للهيئة الاجتماعية المخصوصة على ان يكون التقييد داخلا
والقيد خارجا ورابعها مجرد المعروض لا مع العارض ولا مع الحيثية المعروضية وهذه الثلاثة
الاخيرة مشتركة في مطلق الاجتماع والمعية بخلاف الاعتبار الاول اعني الكل الافرادي اذ ليس بمعتبر
فيه ذلك اصلا ومتغايرة في ان الاول منها معتبر لاجتماع المخصوص والثاني من حيث الاجتماع
المخصوص لا معه والثالث لا مع الاجتماع المخصوص لا من حيث الاجتماع المخصوص بل اما مع الاجتماع
مطلقا واما من حيث الاجتماع مطلقا سواء كان هذا الاجتماع المخصوص او غيره وهذا هو المراد من الاجزاء
بالاسر فان قلت المعلول يتوقف على الاجتماع المخصوص لا محالة فهو ايضا داخل في العلة التامة وان
لم يكن داخلا في المعتبر لمجموع المادة والصورة من حيث الاجتماع داخل في العلة التامة وهو بهذه
الحيثية عين المعتبر فيعود الاشكال جزعا قلت كون الاجتماع المخصوص داخلا في العلة التامة لا يستلزم
كون مجموع المادة والصورة من حيث الاجتماع المخصوص داخلا فيها كما لا يخفى وقد يدفع الاشكال
المذكور بالفرق بين المجموع معا مجتمعا وبينه لا معا بل منفردا وتوضيحه ان الحكم قد يكون على كل
واحد بحيث لا يصح على المجموع وقد يكون على كل واحد وعلى المجموع ايضا لكن لا معا كالدخول في الدار
لمجموع الانسان وقد يكون على المجموع معا كالحكم على العسكر بفتح البلاد وكسر الاعداء وغير ذلك
فمجموع المادة والصورة ان اخذ على الوجه الثاني كان داخلا في العلة التامة وان اخذ على الوجه الثالث
لم يكن داخلا فيها وهو بهذا الاعتبار عين المعلول متدبر ولعلنا ما يتوهم من عدم اعتبار العلة التامة
في التسبق بالعلية منشأ بما ذكروا في مثاله من حركة اليد وحركة المفتاح فان حركة اليد لمفتاح علة

قال ولما فقد الزمان معقد الحجر المساوي
وذلك بالعرض لا معقد الحجر الزائد
وذلك بالذات لان ذاتها من حيث هي
بعض الشيء اذ اجزاؤها لا يقع معا على
الزائد الحجر بالجملة الحركة فلها حيثية سوى
عدم الاستقرار يقوم بها عدم الاستقرار
ولما الزمان فليست له حيثية الا الا
مقدار والحركة وعدم الاستقرار
الذكورة
كيف يعلم عدم صحة فالمناقشة
الاشياء الى الزمان
الوجه الثاني

قائمة لحركة المفتاح ضرورة توقفها على اليد وعلى الفضلات وغيرها لا بد فوع اخفيا فان المراد بالعلة
التامة ما لا يتوقف وجود المعلول بعد وجودها من حيث هي علة على امر اخر ولا يقدح في ذلك كون
وجودها متوقفا على شيء اخر الثاني السبق بالطبع وهو تقدم العلة الناقصة على المعلول
كتقدم الواحد على الاثنين فان العقل يحكم بانه لا تحقق للاثنين الا والواحد متحقق ويتحقق
الواحد ولا تحقق للاثنين وهو ملزوم لجواز الانفكاك بين المتقدم والمتاخر من حيث التقدم
بالطبع فان امتنع من جهة اخرى لا تحقق وهذان التقدمان مشتركان في معنى واحد يقول التقدم
بالذات وهو تقدم المحتاج اليه على المحتاج وقد يقول التقدم بالطبع ايضا فكل واحد من لفظي
التقدم بالذات والتقدم بالطبع مشترك بين المعنى المشترك بين واحد من قسميه واشتراكهما
في معنى واحد لا يقدح في عدهما قسمين من السبق كما سيأتي الثالث السبق بالزمان وهو تقدم
السابق الغير المجامع للمسبوق سواء كان اجتماعه معه لذاتي السابق والمسبوق كتقدم الامس
على اليوم او لامر اخر كتقدم الحادث الامسي على اليومي ويعود لا محالة الى اجزاء الزمان فهذا
التقدم يعرض اولا وبالذات لاجزاء الزمان وثانيا وبالعرض لما نسب اليها اذ ليس في
الموجودات يتقضى ويتصرم ويفرض بحسب التقضي والتصرم اجزاء غير مجتمعة في الوجود سوى
اجزاء غير مجتمعة في الوجود سوى الزمان والحركة ايضا ليس لها ذلك الا بعد تعينها بمقدارها الذي
هو المراد من الزمان وذلك بديهي لمن تصور ماهية الزمان وبنى المحقق الشريف على ذلك
بقوله يدل على ذلك انه اذا قيل وجود زيد متقدم على وجود عمرو وانجه ان يقال لما ذا قلت
متقدم عليه فلو اجيب بان وجود زيد كان مع الحادثة الفلانية ووجود عمرو مع الحادثة الاخرى
وتلك الحادثة كانت متقدمة على هذه الحادثة انجه ايضا ان يقال لم قلت ان تلك متقدمة على
هذه فلو اجيب بان تلك كانت امس وهذه كانت اليوم وامس متقدم على اليوم لم يصح ان يقال لما
اذا قلت متقدمة عليه ويوضح معه بان انقطاع السؤال عند قولنا تلك كانت امس وهذه كانت
اليوم انما هو لاجل ان التقدم معتبر في مفهوم لفظة امس وكذا التاخر في مفهوم لفظة اليوم
وايضا انقطاع السؤال يدل على عدم الواسطة في الاثبات والثبوت واجيب عن الاول بان
امس اشارة الى قطعة معينة من الزمان وعن الثاني بان عدم صحة السؤال بلم يدل على عدم الواسطة
في الثبوت ايضا فان ظهور الواسطة لا يحمل السؤال عنها بلم فتامل الرابع السبق بالرتبة ويقال
له التقدم بالمكان ايضا كتقدم الامام على الماموم وتقدم من يلي الصدر على من يليه وذلك تكون

بين

بين اشياء مرتبة بالقياس الى مبدء محدود اما بحسب الحس كما ذكرنا واما بحسب العقل كما في نقد
النوع العالي على المتوسط وهذا معنى قوله الحسية او العقلية الخامس السبق بالشرف وهو
كتقدم الفاضل والرئيس على المفضول والمرؤس في اختيار امر ما هذا تقرير السبق على مذهب
الحكماء والمتكلمون وافقوهم في مفهوم السبق بالعلية وبالطبع وبالرتبة وبالشرف وخالفوهم
في مفهوم السبق بالزمان فانهم اعتبروا في مفهوم السبق الزماني ان يكون الزمان
خارجا عن السابق والمسبوق فهم يحصرونه بالذاتيات الزمانيات ويجعلون الواقع بين اجزاء
الزمان قسما سادسا من السبق ويسمونه سبقا بالذات ولا يحصرونه في اجزاء الزمان بل
سبق عدم الحادث كالزمان على وجوده من هذا القبيل لكونه غير جامع للوجود عندهم فهم يجعلون
السبق السابق الغير الجامع مع المسبوق على قسمين قسم يعرضه لسبب الزمان ويسمونه السبق
الزماني وقسم يعرضه لذاته ويسمونه سبقا بالذات كسبق اجزاء الزمان بعضها على بعض قالوا
سبق بعضها على بعض ليست بالعلية لانه يوجب الاجتماع في الوجود وهو ينافيه ولا بالطبع ولا بالرتبة
ولا بالشرف لان شيئا منها لا ينافي الاجتماع في الوجود وهو ينافيه لانه سبق العلة المعدة قسم سبق
بالطبع مع انه لا يجوز اجتماعهما مع لمع لانا نقول العلة المعدة ما لوجوده عدم كليهما مدخل في وجود
المع فلكل منهما سبق بالطبع عليه وسبق العدم بجامعه لا محة وما لا يجامعه هو سبق الوجود وانما لزم
ذلك بالعرض من حيث ان لعدم الطاري ايضا مدخل في وجود المع والا فهو من حيث هو سابق بالطبع
لا ينافي الاجتماع معه على انه غاية ما في البان ان يكون لوجود العلة المعدة سبقا بالطبع وبالزمان
من حيث السبق بالطبع لا ينافي في الاجتماع ومن حيث السبق بالزمان ينافيه ولا فساد فيه ولا بالزمان والا
لزم ان يكون للزمان زمان فهو قسم سادس والجواب انه انما يكون للزمان زمان لو لزم ان يكون هذا السبق من
زائد على السابق والمسبوق كما اعتبر نمونه ليس بلازم لجواز ان يكون السابق والمسبوق بهذا السبق نفس الزمان
ويكون عرض السابقية والمسبوقية لهما لذاتيهما ويكون عروضهما لغير اجزاء الزمان لسبب اجزاء الزمان ولا استحالة
فيه ايضا لا كما عرفت واذا علم اقسام السبق علم اقسام التأخر ايضا لانه نقيضه واما اقسام المعية فلا خفاء في معية
الشيئين المتساويين كمتحاذيين ولا في المعية بالطبع لعلتين ناقصتين لمع واحد كمعلولين مشروطين بشرط
واحد ولا بالعلية كعلتين مستقلتين لمع واحد نوعي او كمعلولين لعلة واحدة مطلقا عند المتكلمين
ومن جهتين عند الحكماء على اشكال فيه ولا في المعية الزمانية عند المتكلمين كحوادث مجتمعة في
زمان واحد كذا في الزمانية الغير الحقيقية عند الحكماء واما في الحقيقية عندهم وفي الذاتية ٥:

لذاتية عند المتكلمين فلا يتصور في اجزاء الزمان فلا برهان نفيا واثباتا والحصر في الاقسام الخمسة
عند الحكماء والتشبه عند المتكلمين استقرائي لا عقلي مردد بين النفي والاثبات فيمكن الزيادة
عليها لو وجد قسم اخر كما سيأتي نعم ربما قيل في وجه الضبط على مذهب الحكماء المتقدم اما ان يجامع
المتاخر في الوجود او لا الثاني هو التقدم بالزمان والاول اما ان يكون بينهما ترتب هو
التقدم بالرتبة او لا وهو اما ان لا يكون بينهما احتياج وهو التقدم بالشرف او يكون فاما ان
محتاجا اليه علة تامة وهو التقدم بالعلية او لا وهو تقدم بالطبع وما قيل عليه من انه يلزم
هذا ان يكون تقدم العلة المعدة على معلولها تقدما بالزمان لا بالطبع مدفوع بما قد عرفت
شيئا قلت المتقدم ان احتاج اليه المتاخر فان كان علة تامة له فبالعلية والا فبالطبع وان
يحتج فان لم يمكن اجتماعهما في الوجود فبالزمان وان امكن فان اعتبر بينهما ترتب فبالرتبة والا فبالشرف
ومقولية بالتشكيك قد يظن ان السبق لفظ مشترك بين هذه المعاني والتحقيق انه مشترك معنوي
لكنه مقول بالتشكيك قال الشيخ في اول رابعة الهيات الشفاء ان التقدم والتاخر ان كان مقولا
على وجوه كثيرة فانها تكاد تجتمع على سبيل التشكيك في شيء واحد وهو ان يكون المتقدم
حيث هو متقدم شيء ليس للمتاخر ويكون للشيء المتاخر الا وهو موجود للمتقدم الشيء فهذا
واحد مشترك بين جميع الاقسام وهو الذي يسميه ملاك التقدم وما فيه التقدم ثم قال المشهور
عند الجمهور هو التقدم في المكان والزمان وكان التقدم والقبل في الاشياء لها ترتيب كما هو في
المكان فالذي هو اقرب من مبدء محدود ويكون له ان يلي ذلك المبدء حيث ليس بينه وبينه ما يعد
الذي يلي بعده ذلك المبدء وقد يليه هو وفي الزمان كذلك ايضا بالنسبة الى الان الحاضر او
بفرض مبدا وان كان مختلفا في الماضي والمستقبل ثم نقل اسم القبل من ذلك الى كل ما هو اقرب
مبدء محدود وقد يكون هذا التقدم الترتيبي في امور بالطبع كما ان الجسم قبل الحيوان بالقياس الى
الجوهر بعد وضع الجوهر مبدا ثم ان جعل المبدء الشخص اختلف وكذلك الاقرب من المتحرك الى الاول
يسمى يكون قبل الرجل وقد يكون في امور لا من الطبع بل اما بصناعة كنعم الموسقي فانك اذا اخذت
من الجهة كان المتقدم غير الذي يكون اذا اخذت من الثقل واما بالبحث واتفاق كيف كان ثم نقل
الاشياء الاخر فجعل السابق والفاضل والسابق بالطبع ايضا ولو في غير الفضل متقدما فجعل نفسه
كالمبدء المحدود فما كان له عنه ما ليس للاخر واما الاخر فليس له الا ما لذلك الاول فانه جعل
متقدما فان السابق في باب ما له ما ليس للتالي وما للتالي منه فهو للسابق وزيادة ومن هذا القبيل

المخدوم والرئيس قبل فان الاختيار يقع للرئيس وليس للرؤس وانما يقع للرؤس حين يقع للرئيس
فيتحرك باختيار الرئيس ثم نقلوا الى ما يكون هذا الاعتبار له بالقياس الى الوجود فجعلوا الشيء الذي
يكون له الوجود اولا وان لم يكن للثاني والثاني لا يكون له الا وقد كان للاول وجودا متقدما
على الاخر مثل الواحد فانه ليس من شرط الوجود للواحد ان يكون الكثرة موجودة ومن شرط
الوجود للكثرة ان يكون الواحد موجودا وليس في هذا ان الواحد يفيد الوجود للكثرة او لا يفيد
بل انه يحتاج اليه حتى يفاد للكثرة وجود بالتركيب منه ثم نقل بعد ذلك الى حصول الوجود من جهة
اخرى فانه اذا كان شيئان وليس وجود احدهما من الاخرى بل وجوده له من نفسه او من شيء
ثالث لكن وجود الثاني من هذا الاول فله من الاول وجوب الوجود الذي ليس له من ذاته بل
له من ذاته الامكان على تجويز من ان يكون ذلك الاول مهما وجد لزم وجوده ان يكون علة
لوجوب وجود هذا الثاني فان الاول يكون متقدما بالوجود لهذا الثاني ولذلك لا يشكون
العقل البتة ان يقول لما حرك يده زيد يده ثم تحرك المفتاح او يقول حرك زيد يده ثم تحرك المفتاح
ويشكون ان يقول لما تحرك المفتاح تحرك زيد يده وان كان يقول لما تحرك المفتاح علمنا انه تحرك
زيد يده فالعقل مع وجود الحركتين معا في الزمان يفرض لاحدهما تقدما وللاخرى تاخرا اذ
كانت الحركة الاولى ليس سبب وجودها الحركة الثانية والحركة الثانية سبب وجودها الحركة الاولى انتهى
كلام الشفاء وهو صريح في ان المعنى المشترك بين جميع اقسام التقدم هو كون الشيء المتقدم وليس
ليس الشيء للمتاخر الا للمتقدم لا مجرد كون الشيء للمتقدم وليس للمتاخر كما توهمه شارح المقاصد ليرد
انه صادق على كل شيء نسب الى اخر ضرورة انه يشتمل على امر لا يوجد في الاخر ثم ظهر منه ان لفظ
السبق وما يرادفه كان مطلقا في العرف العام على الزماني والمكاني لوجود ذلك المعنى فيهما ثم نقل
في العرف الخاص الى اشياء اخر باعتبار تحقق ذلك المعنى فيها فهذا المعنى المشترك معنى اصطلاحي
للفظ السبق وما يرادفه فلا ينافي كونه مشتركا معنويا قوله ثم نقل الى كذا وكذا فليتفطن وظهر ايضا
ان جميع ما يطلق فيه التقدم ينبغي ان يعتبر فيه اما مبدء محدود او المحجوب كالمبدء المحدود فقي الاول
يكون ما فيه التقدم هو نفس ذلك المعنى المجعول كالمبدء المحدود وظهر ايضا ان اختلاف اقسام
السبق انما هو لاختلاف ما فيه التقدم وانه في التقدم المكاني والزماني هو النسبة الى المبدء المحدود
وفي الشرفي هو الفضل والمزية وفي الطبعي هو الوجود وفي العلي هو الوجوب فان قلت للعلة الثانية
ايضا تقدم بالوجوب فان الشيء ما لم يجب لم يوجد فما الفرق بينها وبين العلة الثانية حتى جعل الاحدهما

تقدم

٢ وليس للمتاخر الا وهو صح

٢ النسبة الى ذلك المبدء المحدود وفي الثاني يكون ما فيه صح صح

تقدم بالطبع والاخرى تقدم بالعلية مع كون ما فيه التقدم في كليهما هو الوجوب قلت ما فيه
التقدم في العلة الناقصة ليس هو الوجوب لان وجوب المعلول ليس مستفادا منها بل من العلة
التامة بل وجوب المعية هو وجوب العلة التامة من حيث هي علة تامة فلها الوجوب حين
ليس لها المعلول وليس للمعية الا حين لها بخلاف العلة الناقصة فانه لا يصح ان يق ليس للمعية
وجوب الا حين للعلة الناقصة وجوب فان وجوب العلة الناقصة لا دخل له في الوجوب
المعي بل وجوبها انما هو لتوجد فيكون لوجودها مدخل في وجوده فليتفطن وظهر ايضا ان
مقولية بالتشكيك على اقسامه انما هو لكون هذا المعنى اظهر في العرف وعند الجمهور في
بعضها دون بعض واطلاق التقدم عليه اولى من اطلاقه على دونه فان اطلاقه على الرتبي
الشامل للزماني اولى من اطلاقه على الشرفي وعلى الشرفي اولى من الطبعي وعلى الطبعي اولى
من العلي فما قيل من ان السبق بالعلية اولى بالسبق من السبق بالطبع لان الاحتياج الى العلة الموجبة
الموجبة اقوى من الاحتياج الى علة غيرها وكل منهما اولى بمفهوم السبق من السبق بالشرف
وبالرتبة وبالزمان لان السابق في هذه الثلثة يجوز ان يصير متاخرا وهو هو بعينه بخلاف
العلية والطبع محل نظر وظهر مما مر ايضا ان التقدم بالرتبة اعم من الزمان والمكان والمشهور
هو تخصيصه بالمكاني فان قلت اذا كان اختلاف انواع السبق لاختلاف ما فيه السبق فما فيه
السبق في الزماني والمكاني واحد وهو النسبة الى المبدء المحدود كما ظهر من كلام الشيخ فينبغي
ان يكونا نوعا واحدا لا نوعين قلنا اما مع الاتفاق في ذلك اختلفا في الاجتماع مع المتاخر
وعدمه ولذلك جعلا نوعين كما ان التقدم بالعلية وبالطبع اتفقا في كونهما تقدما بالذات
لكن لما اختلفا في ان احدهما مفيدا وموجب للمتاخر دون الاخر جعلا نوعين فلذلك التقدم
في الزماني هو تلك النسبة وليست لتاليه الذي ليس بموجود بعد ولا يكون لتاليه الا وقد كان
لسابقه وتقضت مع تقضيه وفي المكاني هي النسبة القارة فالسابق الى المبدء المحدود له
تلك النسبة الى المبدء المحدود وليست لتاليه الذي هو موجود معه لا يكون لتاليه الا وهي
موجودة ~~ولا يكون لتاليه الا وهي~~ موجودة لسابقه الموجود معه هذا وقيل الملاك في الزماني
هو الوجود ايضا كما في الطبعي الا ان في الزماني لا بد من عدم الاجتماع بخلاف الوجود في الطبعي فانفك
قول الشيخ في مثال التقدم بالشرف فان الاختيار يقع للرئيس وليس للرئيس وانما يقع
للمرؤس حين وقع للرئيس فيتحرك بالاختيار الرئيس ليس بما ينبغي فان ذلك اخراج له من التقدم

غير قارة فالسابق الى المبدء له تلك النسبة صح

غير قارة فالسابق الى المبدء المحدود له تلك النسبة صح

بالزمن

بالشرف والحاق له بالتقدم بالذات بل ينبغي ان يقول ان الاختيار يقع منه للرئيس ما لا يقع منه للمرؤس
الا بعض منه قلت غرضه بيان جريان ما فيه التقدم وهو اصل الاختيار والا فظ ان اختيار المرؤس
وهو اختيار الجزء بعض اختيار الرئيس وهو اختيار الكل وانما كون اختيار الرئيس سببا للاختيار المرؤس
وتحقق التقدم بالذات هناك فلا ينافي تحققه بالشرف ايضا وهو ظ كما مر فان قلت قد يظن ان هنا التقدم م
قسما سادسا للتقدم على رأي الحكماء ايضا وهو التقدم بالمهية كتقدم الواحد بالاثنين وبالجملة
تقدم الجزء المادي والصوري بل الجنس والفصل ايضا على المهية فان حاجة المهية الى الاجزاء حاجة
في القوام لا في الصدور بخلاف حاجتها الى الفاعل فانها حاجة في الصدور فكما ان المهية في
وجوب الوجود يحتاج الى الفاعل الذي هو العلة الصدورية فكذا في تحصل القوام يحتاج الى
الاجزاء التي هي العلة التامة القوامية فحصول القوام هو ما فيه التقدم في هذا القسم فان القوام
حاصل للجزء وليس بحاصل للكل الا وهو حاصل للجزء فهل لذلك وجه قلت نعم وهو الظ من
كلام الشيخ في الاشارات حيث قال الشيء قد يكون معلولا لشيء باعتبار مهيته وحقيقته و
قد يكون معلولا في وجوده ولك ان تعبر ذلك بالمثلث فان حقيقته متعلقة بالسطح والخط
الذي هو ضلعه وبقوامه من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية كانهما علتاه المادية والصورية
واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى ايضا غير هذه ليست هي علة تقوم مثلثيته ويكون
جزءا من حدها انتهى ولقد بالغ بعض الاعاظم في تقرير ذلك على ابلغ وجه لا يوجد حاجة المهية في
تحققها الى قوام ليست مختلفة لحاجتها في ان يفاد لها وجود فان اثر الفاعل ليس الا نفس المهية
والوجود مشرع في العقل وليس للفاعل تاثير جديد في المهية المركبة بعد افادة جميع اجزائه بل افادته
للمهية نفس افادته لمجموع الاجزاء فليس لها الى الفاعل بعد الحاجة في افادته جميع الاجزاء حاجة
اخرى في افادة الوجود وظهر من هذا ان النزاع في انه هل مرتبة تقوم المهية وفعليتها متقدمة
على مرتبة الوجود كما هو رأي المحقق الدواني ام بالعكس كما هو رأي سيد المدققين لا يرجع الى طائل فهذا
المتقدم ليس سوى التقدم بالطبع لانا نقول ما ذكرت انما هو بحسب الوجود في الخارج وكون المهية
واقعة فيه وكلامنا ليس فيه بل كلامنا انما هو في نفس المهية ماخوذة باعتبارها في حد ذاتها مع قطع
النظر عن الوجودين ولا شك في صحة هذا الاعتبار فانه الذي جعلوه اللوازم التي يلزم المهية
بحسب متساة بلوازم المهية لمقابلة اللوازم الوجود الخارجي والوجود الذهني فتحقق المهية في
هذا الاعتبار مسبوق بتحقق ما هو جزء لها لا محالة فهذا الاحتياج ليس احتياجا في الوجود اذ ليس هنا

هنا

ههنا اعتبار للوجود مطلقا وح يظهر ان النزاع المذكور يرجع الى طائل وان الحق هو تقدم فعلية
المهية وتقررها على مرتبة الوجود تقدما بالطبع بل بالمهية ايضا وذلك بناء على المشهور من
جعل المهية والتعبير بالفعلية والتقرر انما هو لضيق العبارة فلا يرد ان المراد من الوجود ليس
سوى تقرر المهية وفعليتها فلا تعقل وليعلم ان لاجزاء المهية على هذا يكون نوعان من
التقدم بالطبع وبالمهية فلا ينافي عدهم تقدم الواحد على الاثنين من امثلة التقدم بالا
لطبع ثم ان التقدم ايضا داخل في التقدم بالذات بالمعنى الاعم وهو الذي يكون لعلاقة
ذاتية فيكون على ثلثة اقسام التقدم بالعلية والتقدم بالطبع والتقدم بالمهية وملاك
التقدم في هذه الثلثة هو الوجود وعارضه الذي هو الوجوب ومعروضه الذي هو نفس
المهية ولما كانت هذه مفهومات متغايرة ومراتب متترتبة بحسب الاعتبار في نفس الامر فاذا
جعل كل واحد منها ما فيه التقدم حصلت انواع ثلثة من التقدم لا محيص ثم قال المص في نقد
التنزيل من ان الجنس مقدم على نوعه لا لكونه جزءا له لتكون تقدمه عليه تقدما بالطبع اذ هو
من حيث انه جزء لا يحمل على كله فلا يكون جنسا والجنس يجب ان يحمل على نوعه ولا لكونه علة تامة
له وهو ظ ولا لكون كل منهما في زمان ولا في مرتبة عقلية او حسية اذ جنس الشيء لا يجب ان
يكون فوقه جنس ولا لكونه اشرف من نوعه فهو لكونه عاما ممكنا ان يوجد ويعقل وان لم يوجد
ويعقل النوع المعين فتقدم العام على الخاص نوع اخر من التقدم سوى الخمسة المشهورة والظ
ان مراده هو التقدم بالمهية وهو وان كان حاصلا للجزء ايضا الا انه اراد اثباته حيث لا
يمكن تحقق نوع اخر من التقدم فتدبر وما يق ان التقدم بالمهية اسم للتقدم بالطبع اذا اطلق
في جزء المهية لان المتقدم ههنا متقدم محتاج اليه باعتبار الذات والحقيقة دون مجرد
الوجود فان ذات الاثنين لا يتم ولا يعقل بدون الواحد ليس بشيء لان هذا التعليل صريح
في ان الملاك ههنا هو تقوم الذات وتقررها دون وجودها فكيف يكون هذا القسم
داخلا في المتقدم بالطبع الذي ليس الملاك فيه سوى الوجود فان قلت قد ظن بعض الاعاظم
ان ههنا قسما سابعا سماه التقدم الدهري والسرمدي وهو التقدم بحسب وجوب الوجود
في متن الواقع بخلاف التقدم بالعلية فانه التقدم بحسب وجوب الوجود في المرتبة العقلية فا
المتقدم بحسب تقدم الدهري له الوجوب في متن الواقع وليس هذا الوجوب للمتاخر بحسبه و
ليس بحاصل للمتاخر بحسبه لا وهو حاصل للمتقدم كما ان المتقدم بالعلية له الوجوب بحسب المرتبة

العقلية

العقلية ولبس هذا الوجوب للمتاخر الا وهو بحاصل للمتقدم فما ظنك فيه قلت يمكن فيه ان يق ان لبس ذلك سوا التقدم بالعلية فان معنى كون التقدم بالعلية بحسب وجوب في المرتبة العقلية لبس ان المتقدم والمتاخر او وجوبهما لبس الا في العقل بل معناه كون الحكم بهذا التقدم انما هو للعقل فقط بخلاف سائر التقدمات سواء كان المتقدم والمتاخر بما هما من شانهما متقدما ومتاخرا من شانهما الوجود في العقل كما في العلة والمعلول المكنين المدركين بالكنه من جهتي العلية والمعلولية كحركة اليد والمفتاح اولا كما في الواجب بالقياس الى العقل الاول مثلا فان العقل الاول وان جاز كونه مدركا بالكنه من جهة كونه معلولا لكن الواجب لبس بمدرك بالكنه من جهة كونه علة فالحاكم بالتقدم في المثالين انما هو العقل بحسب الخارج لا بحسب الذهن بمعنى ان العقل يحكم بان حركة اليد متقدمة بحسب الخارج على حركة المفتاح لا بحسب الذهن وكذا في الواجب بالقياس الى العقل الاول فما تمسك به في نفي التقدم العلي للواجب اثبت له التقدم الدهري من ان الواجب لبس له مرتبة عقلية لامتناع حصول في شيء من المدارك والتقدم بالعلية انما هو بحسب المرتبة العقلية منظور فيه فليتدبر وتحفظ الاضافة بين المتضايفين في انواعه لما ذكر ان السبق مقول بالتشكيك على انواعه اراد ان يتذكر ان التذكر المتاخر ايضا مقول بالتشكيك بين انواعه بنفس التشكيك الحاصل بين انواع السبق يعني ان النسبة بين النوعين من انواع السبق محفوظة بين النوعين من انواع التاخر اللذين هما متضايفان لذلك مثلا اذا كان السبق الزمني اولى من السبق الشرفي كان التاخر الزمني ايضا اولى بالتاخر من تاخر الشرفي وهكذا على ما ذكرنا بالسبق من السبق الشرفي كان التاخر الزمني ايضا اولى بالتاخر من تاخر الشرفي وهكذا في سائر اقسام السبق فقوله بين المتضايفين متعلق بقوله وتحفظ وقوله في انواعه متعلق بالاضافة اي الاضافة الحاصلة في انواع السبق اي بين نوعين من انواعه وحيث وجد التفاوت اي في مقولية السبق على اقسامه اشبه جنسية اي جنسية السبق لتلك الاقسام بناء على ما تقرر من نفي التشكيك في الذاتيات والتقدم دائما لعارض زماني او مكاني او غيرهما هذا الكلام ناظر الى ما ذكرنا انه مدلول كلام الشيخ الرئيس من ان جميع ما يطلق فيه التقدم ينبغي ان يعتبر فيه المبدء المحدود او المجعول كالمبدء المحدود فما يعتبر فيه ذلك لعارض زماني او مكاني لان كلا من الزماني والمكاني هو الذي يمكن ان يكون ذا مبدء محدود ونهاية معتبرة بالحقيقة وما يعتبر فيه كالمبدء المحدود وانما يعتبر فيه ذلك لعارض غير زماني او مكاني هو المعنى المجعول كالمبدء المحدود وح يكون ذلك الحكم مطردا في الاقسام المختلفة للسبق على راي الحكماء دون القسم

ولبس بحاصل للمتاخر صح

الوجود م

المبدء المحدود انما يعتبر فيه ذلك صح

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله فيلزم التسلسل اي على تقدير وجود الحدوث
القدم وعلى تقدير وجود القدم لزم
اما على تقدير وجود القدم
والحدوث يلزم التسلسل
اما على تقدير وجود الكان
التسلسل فلانه لو كان موجودا
الذاتي فلانه لو كان موجودا
حادثا ذاتيا كما قال الشارح قدم وثم
ايضا حادثة وهكذا الكلام
منع لزوم التسلسل لو قال قائل يكون
العدم الذاتي ثم يوجد بالحدوث
اعتباريا ويمكن ان يقال انه على تقدير
وجود وكونه حادثا ذاتيا يكون
قدميا بالزمان ضد نقل الكلام الى
قبله يلزم التسلسل هذا اذا كان المراد من
قوله على التقدير بين ضم وتحمل ان يكون
المراد من قوله في الجملة ويكون الحدوث
في وجود القدم الذاتي لا التسلسل فان قلت الاقتراب
القدم والحدوث على تقدير وجودهما
قديما بالزمان وحادثا بنفسه من غير تخلل
الى قدم آخر وحدوث مغاير له
ان اتصاف الشيء بنفسه ايا يجوز فيما
هو قائم بذاته غير حالة في غيره وكما في
ما يكون قائما بالغير فلا والقدم
والحدوث لما كانا وصفين للغير فعلى
تقدير وجوده انما يكون قائما به فلا يجوز
ان يقع شيء منهما عنا لانهما
لكان حالة كحال سائر المهيات في
هذا الوصف اي المستغنية بالعدم لانه وصف
للغير فيكون تبعا ما خرا عنا بالوجود فيكون
حادثا بالحدوث وازليا كسائر المهيات
بلا فرق وكذا حدوث الحادث وكذا
حدوث الحدوث واستحالة هذا التسر
وان علت وقلت واستحالة هذا التسر
نظر وتامل لانه من جانب المعلم قلت الاد
الاتية في الاصل على استحالة التسر
لا يفرق بين التسر من جانب المعلم و
من جانب العلة كما سيصرح الشارح
الى اخذ التسر والتوقف عليه وان شئت
فارجع اليه فتدبر تولد وهو خلاف ظاهر
وان الجواب عن ذلك انهم اراد وا بالعلة
ما يحتاج اليه المعلول في وجوده ففي الاحتياج
وما هو سابق عليه كالامكان والا
عبارات الاولى منه خارجة عنها لانها
غير منظور اليها في هذا النظر ولذلك
مفروغ عنها عند هذا النظر ولذلك
موجود اعدام وجود الامكان
الذاتي في العلة ما شيء

فلم يقض

السادس الذي اعتبره المتكلمون حيث جعلوا السبق فيه لذات السابق لا باعتبار امر عارض و
لما فرغ من ابحاث السبق واقسامه عاد الى ابحاث القدم والحدوث فقال والقدم والحدوث
الحقيقيان اي لا الاضافيان لا يعتبر فيهما الزمان اي لا يجب ان يكون في زمان وكل قديم قديما
في زمان والا تسلسل لان الزمان اما حادث او قديم اذ لا خلو عنهما لكونهما ايجابا وسلبا
فيكون هو ايضا على التقديرين في زمان وهكذا فيلزم التسلسل والغرض منه ان لا يلزم من فرض
حدوث الزمان قدمه على ما توهمه جماعة والحدوث الذاتي يتحقق قد عرفت ان معنى الحدوث
الذاتي على ما اصطلح المتاخرون هو مسبوقية الوجود بالغير وما فسره به الامام الرازي وغيره من
احتياج الشيء في وجوده الى غيره فيراجع اليه اذ الحدوث باي معنى كان يعتبر في مفهومه
المسبوقية فلا يكون نفس الاحتياج المذكور حدوثا بل ما يلزمه من كون الشيء في وجوده مسبوقا
بغيره فتحقق الحدوث الذاتي بهذا المعنى ظ مكشوف اذ لا شبهة في حاجة الممكن الى علة وهذا المراد المصنف
لم يشر الى بيانه واما الحدوث الذاتي على ما اصطلح القدماء اعني المسبوقية بالعدم الذاتي فيمكن بيانه
اعني بيان سبق العدم الذاتي للممكن على وجوده بنوعين من السبق احدهما السبق بالطبع لان وجود
الممكن عن الغير يتوقف على عدمه الذاتي اذ لولا عدمه الذاتي لكان واجبا او ممتنعا فلا يمكن ان يوجد
بالغير وما قيل من انه لو تقدم العدم على الوجود بالطبع لزم ان لا يتحقق العلة التامة البسيطة
وهو خلاف مذهبهم كما مر فجوابه ان العدم الذاتي كالامكان وسائر الاعتبارات الاوضة له
ماخوذة في جانب المعلول فلا تقدح شيء من ذلك في بساطة العلة وهذا ما وعدناك سابقا وثانيهما
التقدم بالمهية الذي قد حققنا انه قسم ثالث من اقسام التقدم بالذات وهو الذي قال الشيخ في
بيانه ان للمعلول في نفسه ان يكون ليس وله عن علته ان يكون ليس له موجودا والذي يكون للشيء
في نفسه قدم عند الذهن بالذات لا بالزمان من الذي يكون له عن غيره فيكون كل معلول ايضا
بعد ليس بعديته بالذات هذا كلامه ومقصود الشيخ من التقدم بالذات ههنا هو التقدم بالمهية
لان تقدم ما بالذات ههنا هو التقدم بالماهية لان تقدم ما بالذات على ما بالغير هو هذا
التقدم لما بالذات حاصل وليس بحاصل لما بالغير الا وهو حاصل لما بالذات فيتحقق ههنا ملاك
التقدم بالماهية فما بالذات متقدم بالمهية على ما بالغير وهو المطلوب ولعل هذا اعني بيان التقدم
بالمهية هو مراد من قال في بيان تقدم ما بالذات على ما بالغير ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته
لكونه مستلزما لارتفاع ذاته يستلزم ارتفاع ما لذاته بحسب الغير واما ارتفاع حاله بحسب الغير

فلا يقتضي ارتفاع حاله بحسب ذاته لا بيان التقدم بالعلية او بالطبع ليرد عليه ما اورده
شريف في شرح المواقف وفي حاشيته شرح القديم من انه انما يتم اذا كان ارتفاع حال الشيء
بحسب ذاته سببا موجبا لارتفاع ذاته كما ان ارتفاع ذاته سببا موجبا لارتفاع حاله بحسب الغير
وليس كذلك بل بالعكس وان كان الاستلزام حاصلا من الطرفين والعجب من المحشي الدواني حيث
توهم ان غرض الشيخ هو بيان تقدم العدم الواقعي المقابل للوجود على الوجود فاورد عليه ان
المعلول ليس له في نفسه ان يكون معدوما كما ليس له في نفسه ان يكون موجودا ضرورة ان
احتياجه في كلا الطرفين اي طرف الوجود وطرف العدم الى العلة انتهى والجواب ان غرض الشيخ
انما بيان تقدم العدم الذاتي على الوجود وهو ليس بمستند الى العلة بل المستند اليها هو العدم
المقابل للوجود ولا يعتبر تقدمه في الحدوث الذاتي كما عرفت والقدم والحدوث اعتباران
عقليان ينقطعان بانقطاع الاعتبار اي ليس شيء من القدم والحدوث صفة عينية موجودة
في الخارج خلافا لطائفة من المتكلمين اما القدم فمع عدم تصور ذلك فيه لكونه عدميا
لا محالة اذ لا يعني به سوى عدم المسبوقية لو فرض كونه موجودا لكان قديما بالزمان ان كان زمانيا
اذ لا يجوز خلو ذات القديم الزماني عن صفة القدم فقدمه ايضا يكون قديما وهكذا
او حادثا بالذات ان كان ذاتيا لكونه مسبوقا بالعدم الذاتي ضرورة احتياجه الى موصوفه
واما الحدوث فلانه لو كان موجودا لكان حادثا لامتناع وجود الصفة قبل موصوفها
فحدوثه ايضا حادث فيلزم التسلسل على التقديرين بل هما اعتباران يحصلان في العقل
عند ملاحظة تاخره عنه ولما كان مظنة ان يتوهم انهما وان كانا اعتباريين لكن لا شبهة
في كونهما ثابتين لموصوفيهما في نفس الامر فثبوت كل منهما في نفس الامر اما حادث واما
قديم ويلزم التسلسل اجاب بانهما ينقطعان بانقطاع الاعتبار يعني ان ثبوتهما في نفس
الامر انما يتحقق في ضمن ثبوتهما في العقل فكلما اعتبرهما العقل يمكن وصف ثبوتهما من حيث انه
ثبوت لهما بالقدم والحدوث لكن اعتبار العقل منقطع لا محالة فينقطعان بانقطاعه بخلاف
ما اذا كانا موجودين في الخارج فليتدبر وتصدق الحقيقية بينهما اي بين القديم والحادث
فيما اذا كان الموضوع هو الموجود كقولنا الموجود اما قديم واما حادث لان الترديد
بين القدم والحدوث ترديد بين المسبوقية وسلب المسبوقية فلا يجتمعان ولا يرتفعان
وبين الذاتي والغيري اي وكذا يصدق الحقيقية بين الوجوب الذاتي والوجوب الغيري في

في الموجود اما منع الجمع فلما مر ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير واما منع الخلو فلمساواة
الوجوب الغيري الامكان في الموضوع الموجود لما مر من ان الممكن ما لم يجب لم يوجد وانما
ذكره ههنا للاشتراك في الموضوع الموجود بخلاف الحقيقية بين الثلث كما مر المسئلة السابعة
والعشرون في خواص الواجب اعني لوازم وجوب الوجود التي يقال لها في الاصطلاح خواص
الواجب وان لم يكن كل منها مختصا بالواجب فلا يرد ان ما سوى الخاصة الاخيرة اي كون الوجود
عين الماهية غير مختصة بالواجب فان عدم التركب من الاجزاء وعدم كونه جزءا للغير متحققان
في غيره ايضا او نقول ما هو خواص الواجب هو امتناع التركب من الاجزاء وامتناع الكون
جزءا من غيره وذلك لا يتحقق في غير الواجب فتدبر وهي ثلثة يلزم من انتفاء كل منها امكانه
الاول امتناع التركيب اليها اشار بقوله ويستحيل صدق الذاتي على المركب اي يمتنع كون
المركب واجبا بالذات سواء كان مركبا من اجزاء مقدارية كالبيت او لا كالجسم المركب من
الهيولى والصورة وذلك لان كل مركب كذلك فهو محتاج في تقومه الى الاجزاء الوجودية
والوجود موقوف على التقوم لان مرتبة التقرر متقدم على مرتبة الوجود كما مر وكل مركب
يحتاج الى اجزائه في الوجود وهو يستلزم الامكان وقال المعلم الثاني في فصوصه
فصل وجوب الوجود لا ينقسم باجزاء القوام مقداريا كان او معنويا والا لكان كل
جزء منه اما واجب الوجود فيكثر واجب الوجود واما غير واجب الوجود وهي اقدم بالذات
من الجملة فيكون الجملة بعد في الوجود انتهى وقوله او معنويا يعني به مثل الهيولى والصورة لا
الاجزاء العقلية كالجنس والفصل فان هذا الدليل مختص بامتناع التركيب من الاجزاء الخارجية
ضرورة ان ما ينافي وجوب الوجود هو الحاجة في الوجود الخارجي والاجزاء العقلية اجزاء
تحليلية عقلية وجودها في العقل فقط والمركب منها من حيث هو مركب منها بسيط في الخارج
ليس فيه تركيب بحسب الوجود الخارجي فمن ارتكب بهذا الدليل بيان امتناع التركيب من الاجزاء
فقد ركب شططا فامتناع التركيب من الاجزاء العقلية انما هو من فروع الخاصة الثالثة اعني
كون الواجب غير مركب من ماهية ووجود كما سنبينه ان شاء الله تعالى واعلم انه لا حاجة الى بناء
هذا الدليل على اثبات التوحيد كما فعله المعلم فانه على تقدير كون الاجزاء واجبات الوجود
ايضا يلزم حاجة المركب منها اليها في الوجود المنافية لوجوب الوجود وعلى تقدير البناء يمكن البناء
على الخاصة الثانية ايضا وهي امتناع كون واجب الوجود جزءا من غيره الخاصة الثانية ان

واجب الوجود يمتنع ان يكون جزءا من غيره واليها اشار بقوله ولا يكون الذاتي اي الواجب الوجود
بالذات جزءا من غيره اي بحيث يكون المركب مركبا حقيقيا له وحدة حقيقية وذلك لان اجزاء
المركب الحقيقي يجب ان يكون بعضها حالا في بعض والا لم يحصل بينهما وحدة حقيقية بالضرورة
وواجب الوجود لا يمكن ان يكون حالا لاحتياج الحال الى المحل في الوجود كما في العرض او في
التشخص الذي المراد به الوجود كما في الصورة على ان التشخص مط مساوق للوجود او عينه كما سيأتي
فلو كان الواجب حالا لزم امكانه ولا يكون محلا للصورة لان محل الصورة لا يستغني عنها في
الوجود بل لو كان لكان محلا للعرض والمركب من الموضوع والعرض لا يكون مركبا حقيقيا بل
اعتباريا كالابيض المركب من الجسم والبياض فان قلت وجوب كون المركب من الموضوع والعرض
اعتباريا مم والسند السرير المركب من الخشب والهيئة المخصوصة ودعوى كونه مهية اعتبارية مع
انها كلاما على السند غير مسموعة الى ان يبين وايضا وجوب كون ما هو محل للصورة محتاجا
اليها في الوجود مم بل المعتبر في الصورة احتياج اليها اما في الوجود او في التحصل كما في اجزاء العناصر
بالقياس الى صور المواليد فانها انما تحتاج الى اليها في تحصلها تلك الانواع قلت اما الجواب عن
الاول فهو ان المراد بالمركب الحقيقي ان يكون لاجزائه جهة وحدة متحققة في الخارج كالاجزاء
العناصر في المواليد فان الصورة الانضمامية الواحدة هي جهة واحدة اجزاء العناصر التي في الياقوت
مثلا لا بحسب الاعتبار والاجتماع فقط كما لقطع الخشب في السرير فان جهة وحدتها اعني الخشبية
وان كانت متحققة في الخارج الا انها ليست هيئة واحدة بل مؤلفة من مجموع هيئات القطع و
اما عن الثاني فهو ان التحصيل ليس الا فعلية الوجود ومن شان المادة ان تقبل تحصلا بعد تحصل
ووجودا بعد وجود فكل تحصل وجود اخر للمادة تحتاج فيه الى الصورة فان تحصل الياقوتية
مثلا وجود اخر لاجزاء العناصر تحتاج هي في هذا الوجود الى الصورة الياقوتية وان لم يكن
في الوجود العنصري محتاجة اليها فليتفطن واما ما قيل من ان كون الحال عرضا والتركيب اعتباريا
انما يلزم اذا كان الجزء الحال حالا في الواجب وحده واما اذا كان الواجب مع غيره جزءا ماديا
حل فيهما الجزء الصوري فلا يلزم ما ذكر كما في العناصر المجتمعة لصور المواليد ودعوى الا
الاحتياج او الانفعال بين الاجزاء المادية غير مسموعة فالجواب عنه ان وحدة الحال يستلزم
وحدة المحل كما سيأتي فلولا الاحتياج والانفعال بين الاجزاء المادية بحيث تصير واحدة
بوجه حقيقي لم يكن حلول الصورة الواحدة فيها هذا تقرير ما قالوا فيه ودفع ما اورد واليه

والامام الرازي بيّن في المحصل امتناع كون الواجب جزأ من غيره بقوله والا لكان بينه وبين الجزء
الاخر من المركب علاقة والواجب لذاته لا علاقة له بالغيره واورد عليه المص في نقده ان الواجب له
علاقة العلية والمبدئية مع الغير ثم حقق ان المراد بالتركيب ان كان هو الانضمام الى الغير كما
في قولنا الموجودات باسرها والواجب المطلق الشامل للواجب بالذات وبالغير فهو جائز
ان كان المراد ان يكون بينه وبين غيره فعل وانفعال كما في الممتزجات فذلك ممتنع عليه لانه
لا ينفعل عن غيره انتهى وح لا حاجة الى قطع تلك المسافة البعيدة بل يكفي ان يق ولا يكون
الذاتي جزأ من غيره اي بحيث ينفعل عنه كما في الممتزجات وذلك لنظر الخاصة الثالثة ان الوجود
الخاص بالواجب الوجود الذي به موجوديته هو عين ذاته لا امر زائد على ذاته كما في الممكنات
واليها اشار بقوله ولا يزيد وجوده عليه فاشار بقوله وجوده الى ان المراد هو الوجود الخاص
به لا الوجود المطلق المشترك معنى بين جميع الموجودات فانه زائد في الجميع بالضرورة كما مر سابقا
وليس المراد بالوجود الخاص ههنا المطلق المضاف الى خصوصية الماهيات على ما هو مذهب المتكلمين
اذ لا فرق بينه وبين المطلق الا بالاضافة الخارجة العارضة له فزيادة المطلق يستلزم زيادة
لا محالة بل المراد به ما هو فرد للوجود في نفس الامر والوجود المطلق صادق عليه صدق العرض
كما هو مذهب الحكماء والمشهور في الاستدلال عليه ما هو تقريره هو انه لو لم يكن الوجود
عينا في الواجب بل كان زائدا على ذاته لكان صفة له والا لم يكن فيه موجودا بالضرورة لان
وهي صفة خارجية بمعنى كون الخارج ظرفا لنفسها لا لوجودها فلها مؤثر بالضرورة لان
احتياج الصفة الخارجية الى المؤثر ضروري وهو لا يمكن ان يكون ذات الواجب والا لتقدمت
عليها بالوجود ضرورة تقدم المحتاج اليه على المحتاج بالوجود فيلزم التسلسل او تقدم الشيء
على نفسه فيكون غيرها والمحتاج في الوجود الى الغير ممكن فيلزم امكان الواجب وقد لخص
المحقق الشريف هذا الدليل بحيث لم يتوقف على كون الوجود صفة خارجية وهو انه اذا كان وجوده
تعالى زائدا على ذاته فلا بد ان يتصف به ذاته في نفس الامر والا لم يكن موجودا فيها واتصاف الذات
بالوجود لا بد له من علة بها يصير متصفا بالوجود فتلك العلة اما ذات الشيء او غيره ملا
اخر الدليل واعترض عليه شارح القوشجي بان المحوج الى العلة هو الامكان كما سبق فاتصاف
شيء بامر اذا كان ممكنا يجوز ان يتصف وان لا يتصف فلا بد هناك من علة للاتصاف واما
اذا كان واجبا فلا يحتاج الى علة فذاته الواجب لما وجب اتصافها بالوجود ولم يجز ان لا يتصف

لم يحتج الى علة واقول هذا خبط عظيم فان الشيء اذا كان واجبا بالذات لا يحتاج الى علة لا اذا
كان واجبا بالغير واتصاف الشيء بامر لا يمكن ان يكون واجبا بالذات اعني بذات الاتصاف
بل لو كان كان واجبا بذات الشيء بان يكون ذات الشيء علة لاتصافه بذلك الامر وهو
مقصود المستدل هذا والى ما قررنا اولا اشار الشيخ في الاشارات بقوله قد يجوز ان يكون
مهية الشيء سببا لا لصفة من صفاته وان تكون صفة له سببا لصفة اخرى مثل الفصل
للخاصة ولكن لا يجوز ان تكون الصفة التي هي الوجود للشيء انما هي بسبب المهية التي ليست
الوجود للشيء انما هي بسبب المهية التي ليست هي الوجود او بسبب صفة اخرى لان السبب متقدم
في الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود انتهى كلام الاشارات وقال في الشفاء الاول لا
مهية لغير الانية وقد عرفت معنى المهية بما اذا تفارق الانية في ابتداء بياننا هذا فقول
ان الواجب الوجود لا يصح ان يكون له مهية يلزمها وجوب الوجود بل نقول من دأبنا ان الواجب
الواجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود كالواحد قد يعقل نفس واجب الوجود وقد
يعقل من ذلك ان مهيته هي مثلا انسان او جوهر اخر من الجواهر وذلك الانسان هو الذي واجب
الوجود كما انه قد يعقل من الواحد انه ما او هو او انسان وهو واحد ففرق اذن بين المهية
يعرض له الواحد او الموجود وبين الواحد والموجود من حيث هو واحد وموجود فنقول ان واجب
الوجود لا يجوز ان يكون على صفة التي منها تركب حتى يكون هناك مهية ما وتكون تلك المهية
واجبة الوجود فيكون لتلك المهية معنى غير حقيقتها وذلك المعنى وجوب الوجود مثلا انسان
ان كانت تلك المهية انه انسان غير انه واجب الوجود فح لا يخلوا اما ان يكون لقولنا وجوب
الوجود هناك حقيقة او لا يكون وح ان لا يكون لهذا المعنى حقيقة وهو مبدأ كل حقيقة
وبل تاكد الحقيقة وتصحيحها فان كانت له حقيقة وهي غير تلك الحقيقة فان كان ذلك الوجوب
من الوجود يلزمه ان يتعلق بتلك المهية ولا يجب دونها فيكون معنى واجب الوجود من
حيث هو واجب الوجود وبالنظر الى ذاته من حيث هو واجب الوجود ليس بواجب الوجود
لان له شيئا به يجب وهذا ح وان كان قد يفارق ذلك الشيء فتلك المهية ليست البتة بواجب
الوجود مطلقا ولا عارضا لها وجوب الوجود مطلقا لانها لا يجب في كل وقت وليس هكذا حال الوجود
اذا اخذ مطلقا غير مقيد بالوجود الصرف اذا اخذ لاحقا للمهية فانه لا صبر لقائل ان ذلك
الوجود معلول للمهية من هذه الجهة اي لشيء اخر وذلك لان الوجود يجوز ان يكون معلولا

بسم الله تعالى شانه

قوله لانك قد علمت ان الانية والوجود بها

اقول لان الانية والوجود امتنعت عن العدم لذاتها

لذاتها والمهية لا يلزم عن العدم لذاتها

فالانية مقابلة للمهية واصلا لتباين

لا يمكن ان يكون مفهوما للاخر ايضا

كانت المهية متصفة بالوجود مقوما لها فانهم

اخرى فلا يكون الوجود مقوما لها فانهم

فيكون من اللوازم

اقول اعم من العوارض التي تلزم المهية

محمد اسمعيل قوله فيكون من اللوازم

اما لذاتها او لشيء اخر وهو محمد اسمعيل

قوله قد تبعت في وجودها وجودا اقول

قوله وكلما يتبع في وجوده وجود الشيء

والوجود تابع في وجوده وجود الشيء

الوجود نفسه فتدبر محمد اسمعيل

قوله وذوات المهيات يفيض عليها

الوجود اقول هذا الكلام من الشيخ

يدل على ان الوجود في حقيقته واثر الفاعل

هو الوجود محمد اسمعيل

فقد وقع

من مقالات اهل الحق والعرفان ان

وانكر كونه عينه اعتبر بكونه عينا له

من حيث لا يحسب ولا يشعر به بل ان

ان النزاع في ان الوجود بمعنى الشيء الثابت

التي كانت المهية موجودة به

عينا في الواجب حتى يكون الواجب موجودا

بنفسه فلا يكون الواجب موجودا

وهو الوجود ففي هذه المرتبة كان

مبدأ التاثير هو الذات واذا كان مبدأ

التاثير كان وجودا في المعنى بحسب المتحقق

وان اطلق عليها لفظ الوجود فتامل

فان تحقيق حسن من مواقف

قوله جواب عن استدلال الامام على زيادة

الوجود اقول حاصل الاستدلال

ان الوجود المطلق اما ان يقتضي الاعراض

او لا يقتضي شيئا منها والثاني والثالث

باطلان فتعين الاول اما بطلان الثالث

فلاستلزام كون وجودات الممكنات

لا يوجد لاختلاف جزئياتها في العروض

وعلة اما بطلان الثاني فلاستلزام افتقار الواجب

عن الغير لما عرفت من عدم جواز اختلاف

للعروض كان وجود الواجب عارض

جزئيات المهية لما عرفت النوعية في العروض

بقوله وليس هو طبيعة نوعية فاجاب بالاختيار

وعلة من الجواب بما اشار اليه

الشق الثالث وما ذكره في بطلانه من

استلزام افتقار الواجب في تجرده عن المهية

الى سبب منفصل ممنوع لجواز ان يكون المقتضي للتجرد

هو ذاته فلا يلزم محمد اسمعيل

واجب الوجود

فبقي ان يكون الواجب الوجود مطلقا متحققا من حيث هو واجب الوجود بنفسه من دون
تلك المهية فتكون تلك المهية عارضة للواجب الوجود المتحقق القوام بنفسه ان كان
ممكن فالواجب الوجود المشار اليه بالفعل في ذاته يتحقق واجب الوجود وان لم تكن تلك المهية
العارضة فاذن ليس تلك المهية مهية للشيء المشار اليه بالفعل انه واجب الوجود بل
مهية لشيء اخر لا حول له وقد كانت فرضت مهية لذلك الشيء لا لشيء اخر هف فلا مهية
للواجب الوجود عين انه واجب الوجود هذه هي الانية ونقول ان الانية والوجود عارضان
للمهية فلا يخ اما ان يلزمها لذاتها او لشيء من خارج ويخ ان يكون لذات المهية فان
التابع لا يتبع الا موجودا فيلزم ان يكون للمهية وجود قبل وجودها بل نقول ان كل
مهية غير الانية فهو معلول وذلك لانك قد علمت ان الانية والوجود لا يقوم من المهية
التي هي خارجة عن الانية مقام الامر المقوم فيكون من اللوازم فلا يخ اما ان يلزم المهية
لانها تلك المهية واما ان يكون لزومها اياها بسبب شيء ومعنى قولنا اللزوم اتباع الوجود
ولن يتبع موجودا الا موجودا فان كانت الانية تتبع المهية ويلزمها لنفسها فتكون الانية
قد تبعت في وجودها وجودا وكل ما يتبع في وجوده وجودا فان متبوعه موجود بالذات قبله
فتكون المهية موجودة بذاتها قبل وجودها وهف فبقي ان يكون الوجود له عن علة فكل ذي
مهية هو معلول وسائر الاشياء غير واجب الوجود فلها مهيات تلك المهيات هي التي بانفسها
ممكنة الوجود وانما يعرض الوجود لها من خارج فالاول لا مهية له وذوات المهيات يفيض
عليها الوجود منه انتهى كلام الشفا والا لكان ممكنا متعلقا بالجميع لم يستحل شيء من
الامور الثلثة المذكورة على الواجب لزم امكانه كما ظهر مما ذكر في بيانها ثم ان هذا الحكم
الاخير اعني كون الوجود عينا في الواجب مما نازع فيه المتكلمون والعجب انهم توهموا ان مراد
القائلين به انما هو عينية الوجود المطلق معارضوهم بان الوجود معلوم وحقيقة الواجب
غير معلوم والمعلوم غير ما ليس بمعلوم فوجوده غير حقيقته وامثال ذلك مما يبتني على كون
المراد هو الوجود المطلق فاشار المص الى الجواب بقوله والوجود المعلوم هو المقول بالتشكيك
اما الوجود الخاص به فلا ومراده من الوجود الخاص ما قد عرفت وقوله وليس هو طبيعة نوعية
على ما سلف فجاز اختلاف جزئياته في العروض وعدم جواب عن استدلال الامام على زيادة
الوجود في الواجب بان الوجود طبيعة نوعية لكونه مفهوما واحدا مشتركا بين الكل فلا يختلف

لوازمها بل يجب لكل فرد منها ما يجب للآخر فلا فرق بين الواجب والممكن في ذلك وذلك لا يندفع
بالجواب الاول لادعائه كون الوجود طبيعة نوعية فلا يختلف بالتشكيك ويتقرر الجواب انا
لم نم كون الوجود طبيعة نوعية كما مر ومجرد اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك لجواز صدقه على اشياء مختلفة
بالفصول واللوازم فيجوز ان يكون الوجودات الخاصة متخالفة الحقيقة يجب للوجود الواجب
التجرد وعدم مقارنة الماهية وللممكن بالعكس قال شارح المقاصد والعجب ان الامام قد اطلع
من كلام الفارابي وابن سينا على ان مرادهم ان حقيقة الواجب الوجود مجرد محض الواجبية لا
اشتراك فيه اصلا والوجود المشترك العام المعلوم لازم له غير مقوم بل صرح في بعض كتبه
ان الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك ثم اشار على شبهته التي زعم انها من المتانة بحيث
لا يمكن توجيه مثلها محيل عليها وهي ان الوجود ان اقتضى العروض او اللاعروض تساوى الواجب
والممكن في ذلك وان لم يقتض شيئا منهما كان وجوب الواجب من الغير وجملة الامر انه لم يفرق
بين التساوي في المفهوم والتساوي في الحقيقة فذهب الى انه لا بد من احد الامرين اما كون
اشتراك الوجود لفظيا او كون الوجودات متساوية في اللوازم ثم قال واما تعجب الامام بان
العرض الذي بلغ في الضعف الى حيث لا يستقل بالمفهومية والمحكومية لكونه امرا اضافيا وهي
الكون في الاعيان كيف صار في حق الواجب ذاتا مستقلا بنفسه غنيا عن السبب مبدا لاستقلال
كل مستقل فاولى بالتعجب حيث صدر مثل هذا الكلام عن مثل هذا الامام انتهى كلام شارح المقاصد
وقوله وتاثير الماهية من حيث هي هي في الوجود غير معقول والنقض بالمقابل ظاهر البطلان جوابا
عن اعتراض الامام بالدليل المشهور بالمنع والنقض اما المنع فتقريره انا لا نم انه لو كان المراد ان
المؤثر في الوجود هو ذات الواجب يلزم تقدمها عليه بالوجود بان يكون المؤثر في الوجود هو
الماهية من حيث هي موجودة لم لا يجوز ان يكون تقدمها عليه لا بالوجود بان يكون المؤثر في الوجود
هو الماهية من حيث هي هي لا من حيث هي موجودة واما النقض فتقريره هو انه لو وجب تقدم
كل محتاج اليه على المحتاج بالوجود لزم تقدم ذاتيات الماهية على لوازمها بالوجود وكذا
تقدم ماهية الممكنة القابلة للوجود عليه بالوجود واللوازم بابسرها باطلة بالاتفاق و
تقرير الجواب اما عن المنع فهو ان وجوب تقدم المؤثر في الوجود بالوجود ضروري غير قابل
للمنع فلو كانت الماهية مؤثرة في الوجود لا يمكن من حيث هي بالضرورة فقوله غير معقول
اشارة الى بطلانه بالضرورة وقوله في الوجود اي في وجود نفسها الذي هو صفة خارجية

في لاشبهة في الضرورة التي ادعاها المص فان كون وجوب تقدم المؤثر في وجود الشيء الخارجي
بالوجود ضروري لاشبهة ولا نزاع لاحد وما اورد عليه شارح المقاصد من انا لا نم ان المفيد
لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود بخلاف المفيد لوجود الغير فان بديهة العقل يحكم بانه
ما لم يكن مبدا الوجود الغير فقد بنيه على اندفاعه بان التاثير والايجاد متفرع على وجود المؤثر الموجد
فان الايجاد فوق الوجود قطعا فلا يعقل تاثير الماهية بلا وجودها لا في وجودها ولا في وجود غيرها
واذا كان الوجود عين ذات الواجب كان هو موجودا بذاته في حد ذاته ولا يتصور هناك ايجاد اصلا
بخلاف ما اذا كان وجوده زائدا على ذاته فان هناك ايضا فالذاته بوجود فلا بد من سبب قطعا واما عن
النقض بالذاتيات فهو ان الذاتي ليس بمحتاج اليه في وجود الماهية بل في قوامها ولا يجب تقدم المؤثر
في القوام بالوجود كما عرفت وكذا عن النقض بلوازم الماهية فانه لا يجب تقدم الماهية على لوازمها
بالوجود كما تحقق في موضعه ولعله سيأتي الشارح واشار المص الى الجواب عن هذين النقضين
بقوله في الوجود يعني تاثير الماهية من حيث هي هي غير معقول في الوجود لا في غيره وتاثير الذاتي و
الماهية بالقياس الى ذي الذاتي ولازم الماهية تاثير في غير الوجود واما النقض بالقابل فان قرر بان
المقبول لاجل كونه مقبولا يتوقف على القابل فلو لزم كون الموقوف عليه متقدما بالوجود لزم تقدم
القابل على الموجود عليه بالوجود فالجواب عنه ان ذلك ليس حاجة في الوجود بل في المقبولية
التي هي غير الوجود لا محالة فلا يلزم كون القابل متقدما بالوجود كيف وقابل الشيء مستفيد له و
المستفيد للشيء يجب عراؤه عنه ضرورة فالقابل للوجود يجب عراؤه عنه قبل حصول الوجود
ومعطي الوجود يجب اتصافه بالوجود قبل اعطائه وذلك ظاهر وان قرر بان المقبول لكونه موجودا
يتوقف على القابل فالجواب عنه ان ذلك اي تقدم القابل بالوجود على المقبول في الخارج انما
يلزم حيث كان المقبول موجودا خارجيا والقابل قابلا له في الخارج والوجود ليس كذلك لانه
ليس صفة موجودة في الخارج بل هو من المحمولات العقلية كما سيأتي ولان القابل من حيث هو
قابل يجب ان يكون منفكا عن المقبول عاريا عنه كما عرفت والماهية اذا كانت في الخارج لا تكون منفكة
عن الوجود لان كون الماهية هو وجودها بل الوجود الخارجي انما يقبله الماهية في العقل لكونها في العقل
منفكة عن الوجود الخارجي لا محالة فهناك يصفها العقل بالوجود الخارجي وكذا وجود العقلي بل
الوجود المطلق من الخارجي والعقلي انما يقبله الماهية في العقل منفكة عن الوجود فان الكون في
العقل ايضا وجود عقلي لها بل بان يكون العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة

الوجود

جود وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار لعدمه بالجملة وقابل الصفة العقلية انما يجب تقدمه عليها
لوجود العقلي لا في الوجود الخارجي بخلاف الفاعل الصفة العقلية لان هذه الصفة وان كانت
عقلية بمعنى ان وجودها انما هو في العقل لكنها صفة خارجية بمعنى كون الخارج ظرفا لنفسها
ان لم يكن ظرفا لوجودها وقد عرفت الفرق بينهما فلا يجوز ان يقال ان فاعل مثل هذه الصفة
يتقدمها الا في العقل بالضرورة وهذا معنى كلام المصنف في شرح الاشارات ان المهية
انما يكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان يكون فاعلة لصفة خارجية
عند وجودها في العقل فقط فلا يرد عليه ما توهمه القوشجي ورده عليه من ان الاتصاف
اذا كان امرا عقليا تكون الصفة ايضا امرا عقليا فلو فرضنا المهية فاعلة لتلك الصفة لم يلزم
كونها فاعلة لصفة خارجية بل انما يلزم كونها فاعلة لصفة عقلية فاين الفرق فالفرق
حسب ما ذكرنا ان قابلية الصفة العقلية قابل لوجودها لا لنفسها وفاعلها فاعل لنفسها لا
لوجودها هذا تفريع تنبيهي اعلم انه مقتضى هذا الدليل الذي هو عمدة ادلتهم على كون
الوجود عين ذاته تعالى وتصريحاتهم سيما المصنف قدس سره في شرح الاشارات وغيره انما
حقيقته تعالى فرد خاص من الوجود قائم بذاته ممتاز عن سائر الوجودات بنفس ذاته وبكونه
وجودا خاصا بخلاف شيء من المهيات فانه ليس وجودا اصلا لا خاصا ولا مطلقا فليس له تعالى
مهية وحقيقة تشارك بها شيئا من الممكنات فلا يحتاج الى مميز ذاتي يميزه عما به المشاركة الذاتية
مع غيره وحقيقته تعالى هويته البسيطة غير مؤلفة لا من اجزاء خارجية كما مر في الخاصة الاولى ولا
من مهية ووجود كما ثبت في الخاصة الثالثة ولا من اجزاء عقلية لعدم اشتراك ذاتي مع غيره
فليس له جنس ليحتاج الى فصل وايضا الاجزاء العقلية متخالفة في الوجود العقلي ومتحدة في الوجود
الخارجي وهو وجود الكل الصحيح الحمل فكل مركب من الاجزاء العقلية فوجوده غير مهيته فليس
وقد ثبت ان وجود الواجب عين مهيته فلا يكون مركبا من الاجزاء العقلية مطلقا وايضا قد ثبت
ان مهيته هي وجوده وقد ستوان الوجود بسيط غير مركب من الاجزاء مطلقا هذا فان قلت
قال الشيخ في الاشارات لو التئم ذات واجب الوجود عن شيئين او اشياء يجتمع لوجب بها
وكان الواحد منها قبل واجب الوجود ومقوما لواجب الوجود فواجب الوجود لا ينقسم في الاعم
ولا في الكم وقال المصنف في شرحه يريد نفي التركيب والانقسام عن واجب الوجود على وجه كلي
وسيفصل ذلك في فصول التالية لهذا الفصل والتركيب قد يكون عن اجزاء تتقدم على المركب

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله وجزء آخر يلحقه اي الاجزاء الاصلية محمد اسمعيل قوله كصورة السرير محمد اسمعيل لانه ما به السرير بالفعل فلو كان مقدما على وجود السرير بالفعل لتحقق بدون محمد اسمعيل قوله تحقق السرير هف محمد اسمعيل قوله ما ليس هو به اقول بل هو عينه محمد اسمعيل

كالعناصر للمركبات وقد يكون عن اجزاء اصلية بتقدم المركب كخشبة السرير وجزء آخر يلحقه فيحصل
المركب مع لحوقه كصورة السرير ولا يكون وجود الجزء اللاحق متقدما على وجود السرير والانقسام
قد يكون بحسب الكمية كما للمتصل الى اجزاء المتشابهة وقد يكون بحسب المعنى كما للجسم الى الهيولى
والصورة وقد يكون بحسب الماهية كما للنوع الى الجنس والفصل وكل واحد من التركب و
الانقسام يقتضي ان يكون ذات المركب او المنقسم انما يجب بما هو جزء له مما ليس هو به فان
الجزء ليس هو الكل وتقرير ما في الكتاب ان ذات واجب الوجود لو التئم من شيئين او اشياء
ليس ولا واحد منها بواجب الوجود ثم حصل منها واجب الوجود كالمركب من العناصر او كان واجب
الوجود ذا ماهية اخرى غير الوجود الواجب اتصف تلك الماهية بوجوب الوجود فصارت واجب
الوجود كالانسان المتصف بالوحدة الصابر بذلك واحدا كان الواحد من اجزائه بعني الماهية
المذكورة قبل الوجود الواجب ومقوما له هف فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى الى ماهية ووجوب
وجود مثلا ولا في الكم الى اجزاء متشابهة انتهى وهذا الكلام صريح في ان الدليل الذي نفى
الاجزاء الخارجية وجعلت نفي الاجزاء العقلية من فروع الخاصة الثالثة قلت عرض الشيخ من
من هذا الكلام ان كل مركب من حيث هو مركب فهو في ماهيته ممكن ومحتاج في الجملة سواء كان خ
في الوجود او في المقوم قصدا الى غاية التنزيه في الواجب الوجود وان لم يكن امتناع الحاجة مبا
مبرهنا ما لم ينته الى الحاجة في الوجود ولذلك لم تكيف بهذا الاجمال وفصل في الفصول
التالية وفي مقام التفصيل ابطل جميع اقسام التركيب بما ينتهي الى الحاجة في الوجود بخلاف التركيب
من الاجزاء العقلية فانه ابطله بما ذكرنا ومما يدل على ما ذكرنا من ان الغرض ههنا هو نفي الا
والحاجة الى الماهية كلام المص في الشرح حيث نقل عن الامام انه ان قيل لعل الماهية المركبة
ان كانت ممكنة للافتقار الى اجزائها لكنها واجبة للاستغناء عن السبب الخارجي وذلك
يكون اجزاؤها واجبة اجيبا بان الواجب من اجزاء ذلك المركب يمتنع ان يكون الا واحدا
التوحيد والباقي يكون معلولا له وذلك الجزء يكون غير مركب فظهر ان هذه المسئلة مبنية
على مسئلة التوحيد ولذلك اخرها الشيخ عنها فقال اقول المطلوب ههنا كون المركب
في ذاته وهو ليس بمتعلق بمسئلة التوحيد هذا ما حصل وفيه اعلم انه يمكن ان يفهم قوله
ماهية الواجب هي وجوده وانيته على وجهين احدهما ان الواجب الوجود ليس له حقيقة
طريقة ما يقوله الاشعري في الماهيات الممكنة بالقياس الى الوجود مطلقا وحاصله ان ذات

الواجب لا يتركب من الشيء وما يعتبر من امور خارجية فاما ان يكون متشابهة عقلية كالمركب من الجنس والفصل او لا
الانقسام قد يكون بحسب الكمية كالمتصل والمنفصل فان الكمية
الواجب وعلم من كلامه من الاجزاء في الثلثة الاجزاء
من الهيولى والصورة والمقدارية
في الثلثة ايضا فلا تغفل
صاحب الحاكمات هذا يقتضي
في الخارج انتهى وفيه نظر لان
ان اراد ان الجنس والفصل
الى النوع مجازا وانما يكون
جزئيتهما حقيقة بالقياس الى
وان اراد انهما لا من هذه الحيثية
عين النوع في الخارج فهو مسلم
ولا يلزم منه قدح قول المص
فانه حكم بمغايرة الجزء من حيث انه
جزء للكل وبما لا من هذه الحيثية
لنا يجوز حينئذ في العينية في الخارج
وكذلك قوله من اجزائه اه لا نم ان الواجب
الواحد من اجزاء كانت متفقة
لو كان مثلثا من اجزاء الاجزاء
عقلية فان الاجزاء العقلية
متحدة الوجود مع الشيء محل
نظر وتامل لان اجزاء يجب تقدمها
من حيث انها اجزاء وتحادها في الوجود مع الشيء
انما يكون لا من هذه الحيثية وتقدم
على الواجب لقيام وجوده

قوله ان الاجزاء الخارجية وجود في الخارج انتهى وفيه نظر لان
الاجزاء الخارجية ليست موجودة في الخارج
بل الاجزاء الخارجية
الى النوع مجازا وانما يكون
جزئيتهما حقيقة بالقياس الى
وان اراد انهما لا من هذه الحيثية
عين النوع في الخارج فهو مسلم
ولا يلزم منه قدح قول المص
فانه حكم بمغايرة الجزء من حيث انه
جزء للكل وبما لا من هذه الحيثية
لنا يجوز حينئذ في العينية في الخارج
وكذلك قوله من اجزائه اه لا نم ان الواجب
الواحد من اجزاء كانت متفقة
لو كان مثلثا من اجزاء الاجزاء
عقلية فان الاجزاء العقلية
متحدة الوجود مع الشيء محل
نظر وتامل لان اجزاء يجب تقدمها
من حيث انها اجزاء وتحادها في الوجود مع الشيء
انما يكون لا من هذه الحيثية وتقدم
على الواجب لقيام وجوده

محمد حسين
كما في دام
ظله العالي

عناية
الماهية هو وجود خاص
بما بل المراد من الوجود
هو مجموع

تعنى غناء الوجود على قياس ما يقولون ان تعينه نفس ذاته وان صفاته عين ذاته وثانيهما
ان ليس للمهية وراء وجوده الخاص به بل مهيته وحقيقته عبارة عن وجود خاص قائم بذاته
فعلى الاول يكون مناط موجوديته ومصداق حمل موجود عليه انما هو كون ذاته بحيث
ينتزع منه الوجود بذاتها فذاته بنوب مناب الحصة من الوجود المطلق والفرد منه ويكون
هذا هو معنى كون وجوده نفس ذاته وعلى الثانى يكون مناط موجوديته ومصداق
حمل موجود عليه انما يكون ذاته فردا خاصا من الوجود قائما بذاته لا بمهيته فيكون ذاته
وجودا وموجودا باعتبارين ولعل هذا هو المراد مما ورد فى احاديث اهل بيت العصمة
صلوات الله عليهم من انه تعالى شيء لا كالاشياء وذلك كما يقولون فى علم المجرد بذاته
ان ذاته علم وعالم باعتبارين اما كونه وجودا فظاهر لكونه فردا من الوجود حقيقة واما
كونه موجودا فلكونه قائما بذاته لا بغيره بمعنى كونه غير قابل قد لذاته كما قالوا فى صورة علم
المجرد حاضرة عند ذاته بمعنى كونه غير غائبة عنه فهو باعتبار انه مجرد حاضر عند مجرد
علم وباعتبار انه مجرد حاضر عند مجرد عالم ووجوب مغايرة الثابت لما ثبت له وثبوت
الحاضر لما حضر عنده بالذات تم فى وضع اللغة على ان موافقة وضع اللغة غير لازمة فى
الحقائق العلمية واما اذا كان الوجود قائما لا بذاته بل بمهيته فلا يصدق ان ذاته ثابتة
له بل لغيره الذى هو تلك المهية فلا يكون وجودات المهيات موجودة فى الخارج مع كون
الخارج ظرفا لانفس تلك الوجودات فهذا هو سر كون الخارج ظرفا لانفس تلك الوجودات
لا لوجوداتها وهذا الوجه الثانى هو مراد الحكماء وهو المطابق للبرهان اما الاول فاصرح
به قال المص قدس سره فى شرح الاشارات حقيقة الواجب ليس هو الوجود العام بل هى
مجرد وجوده الخاص به المخالف لسائر الوجودات بقيامه بالذات وقال ايضا الوجود داخل
فى مفهوم ذات واجب الوجود لا الوجود المشترك الذى لا يوجد الا فى العقل بل الوجود
الخاص الذى هو المبدأ الاول لجميع الموجودات واذ ليس له جزء فهو نفس ذاته وهو المراد
من قولهم مهيته هى انيته وقال بهمنيار فى التحصيل ليس يجب ان يكون الكون فى الاعيان
هو كون الشيء لكن الحس والبرهان اوجبا ان بعض الكون فى الاعيان يقترن بشيء ما وبعضه
لا يقترن بشيء وذلك لان الكون فى الاعيان الذى لا سبب له لو كان متعلقا بشيء كان
ذلك الشيء سببا لذلك الكون وقد فرض انه لا سبب له وقال ايضا ان نسبة الجميع اليه

كنسبة ضوء الشمس الى ما سواه الذى بسببه يضيء كل شيء وهو مستغن عن غيره لو كان
للضوء قيام بذاته لكنه يغاير الاول لان الضوء يحتاج الى الموضوع والوجود الاول ليس له
موضوع انتهى وناهيك فى ذلك كلام الشيخ المنقول من الهيات الشفاء من ان الاول لا ماهية
له غير الانيته وايضا فان واجب الوجود اذا كان نفس واجب الوجود لا شيئا يكون ذلك
الشيء واجب الوجود كان نفس وجوب الوجود الذى هو تاكد الوجود وذلك ظاهر جدا
واما الثانى اعنى ان ذلك هو المطابق للبرهان فلان كل شيء سوى نفس الكون لا يمكن ان ينفك
عن الكون سواء كان منشا لانتزاع الكون بنفس ذاته او كان ما بزائد على ذاته الا ترى
ان كونه بحيث ينتزع منه الكون بنفس ذاته كون له سوى الكون المنتزع والذى يدل
على ما ذكرنا صريحا كلام المص فى شرح الاشارات حيث نقل قال كون الماهية هو وجودها
والماهية لا يتجرد عن الوجود الا فى العقل لا بان يكون فى العقل منفكة عن الوجود فان الكون
فى العقل ايضا وجود عقلى كما ان الكون فى الخارج وجود خارجى بل بان العقل من شانه
ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار لعدمه
انتهى فواجب الوجود اذا لم يكن نفس الكون بل كان ما بنفس ذاته منشاء للانتزاع الكون
بل كان فهو نفس لا ينفك فى الخارج عن الكون الزائد عليه فى العقل بالمعنى المذكور فلا يكون
وجوده عين ذاته بل زائدا على ذاته كما فى الممكنات وهو ممتنع بالبراهين المذكورة ولا يقع
فى ذلك كونه بنفس ذاته منشأ للانتزاع الوجود هذا والى الوجه الاول ذهب كل من
يقول بان للوجود فردا سوى الحصة ومع ذلك انسب فى هذه المسئلة الى الحكماء فهو فى الحقيقة
يأول عينية الوجود الى عينية منشا انتزاع الوجود كما ذكرنا وسيد المدققين يذهب
الى هذا المذهب لكن يجعل مناط موجودية اتحاد هوية مع مفهوم الموجود كما هو رأيه
فى صدق المشتقات لا كونها منشا للانتزاع الوجود بنفس ذاتها وان كان الوجود انتزاعيا
عنه ايضا فهو يأول عينية الوجود الى نفى الماهية الكلية عن الواجب وكونه نفس الموجود اى
هوية متحدة مع مفهوم الموجود من دون ان يكون بحيث يحلله العقل الى ماهية والى مفهوم
الموجود كما ان المراد من زيادة الوجود فى الممكن هو كونه بحيث يحلله العقل الى ماهية والى
مفهوم الموجود وبالجملة هو كون حقيقة الوجود الواجب فردا من افراد الوجود ويبالغ فى انكار
كون الوجود ذا فرد مطلقا ويجعلها فردا للوجود بما هو موجود مجردا عن الماهية ويجعل

موجودية

موجوديته بالاتحاد مع مفهوم الموجود المطلق فهو ثبت له تعالى ذاتا مقابلة للموجود ينفي عنه
المهية المعقولة التي من شانها ان يلاحظها العقل مجردة عن الوجود والعدم وحيث اعترض
عليه المحقق الدواني بان مفهوم الموجود لا محالة مهية من المهيات اجاب بانه لا خفاء في
ان للموجودات مهيات وعوارض وحيث قالوا ليس الوجود نفس المهية ولا جزءها اراد
بالمهية ما يقابل العوارض لا ما يشملها وليس مفهوم الموجود مهية لشيء من الموجودات
خارجية كانت او ذهنية وحيث اعترض عليه بانه ان اراد بالموجود البحت الموجود اللهم
فهو ظاهر البطلان وان اراد انه فرد من افراد هذا المفهوم فجميع المهيات الموجودة كذلك
وح يكون شيئا موجودا اذ الشيء الذي يصدق عليه هذا المفهوم مغاير لهذا المفهوم
اجاب بان الكلام في مفهوم الموجود وان الممكن الموجود يفصله العقل الى شيء موجوده و
الى ارض موجوده الى غير ذلك فيجد في الممكنات مهية ومفهوم الموجود ايضا والواجب
لا يجري فيه هذا التفصيل ولا يجد العقل هناك الا مفهوم الموجود البحت ولا حجر في
ان يكون مفهوم الموجود المطلق متحدا معه فبطلان الشق الاول ثم ثم ما يجري فيه
التفصيل المذكور يمكن للعقل ان يجرده عن الوجود ويأخذ مهيته بذاتها من غير امر زائد
عليها فلا يكون من هذه الحيثية موجودة ولا معدومة وكان وقوع كل منهما العلة ومنتهى
ذهبوا الى ان كل ذي مهية فهو معلول وما لم يجر فيه التفصيل المذكور وهو الموجود
البحت لا يمكن تجريده عن الوجود فهو في ذاته يجب له الوجود فيكون واجبا بذاته ولا يكون
معللا لا بذاته ولا بغيره ثم قال وبالجملة الموجود البحت عبارة عن موجود لا يمكن ان
يحصل منه في مدرك من المدارك الا ما هو عرضي بالقياس اليه ولا يمكن ان يحصل منه
في العقل ما هو عبارة عن الذات حتى اذا لاحظ العقل ذلك الامر في نفسه يجد بحسب
اعتبار الذهني عاريا عن الوجود فيحكم بان الموجودية لا محالة سببا فهو موجودة مبلا
ذات معقولة لا ان ذاته الموجود او الوجود ومن ثمة قال الشيخ في تعليقاته معنى
معنى قولنا مهية انيته انه لا مهية له فكل ما اخطر بالك فهو منزه عن ذلك وقال
وكان العلامة المحقق الشارح للاشارات يعني المصنف قدس سره لم يطلع على ما نقلناه من
تعليقات الشيخ فحمل ما ذكره في الاشارات من ان مهيته انيته على ما هو ظاهر العبارة
وبنى الكلام عليه ولهذا خالف كلامه كلام الشفاء في هذا المقام حيث صرح في الشفاء بانه

قوله فكل ما اخطر بالك الخ لانه مخلوقك فلا يكون خالقك وخالق سموات الارض واراضي الانساح كما قال كلوا من رزقه وباروها مكم كنه ادرمعا فهو مخلوق مصنوع مثلكم موجود

قوله ظاهر البطلان اه لان تحقيق الواجب بحيث لا يشتبه الا كثاه ومفهوم الموجود اللهم ابه البديهيات كما عرفت وبحيث غاية التعين وخصوصية الوجود وهذا المفهوم كلي في غاية صعف الوجود وهي عين الاعيان وهو عين في الاوهان ٣٢

لا مهيته له وانه يتراءى من الاشارات انه مهيته هي الانيته انتهى وانت خبير بما ذكرنا انفا انه لو كان
له ذات مغايرة للوجود سواء كان من شانها ان تعقل اولا لكانت غير منفكة عن الوجود الذي
هو زائد عليها فيكون في ذلك محتاجة الى العلة وهذا معنى كلام الشيخ فيما مر من ان كل ما له
مهية سوى الانيته فهو معلول اذ ظاهر انه لا اثر في ذلك لكون المهية من شانها ان يحصل
في العقل اولا كيف وهو صريح بان كل ما يمكن ان يحصل منه في مدرك من المدارك فهو عرضي با
النسبة اليه ولا شك في انه يحصل من تلك الذوات في العقل مفهوم الموجود فيكون مفهوم
الموجود عرضيا بالقياس اليها وكل عرضي معلول لا محالة سواء كان معلولا للذات او لغيرها
وبالجملة اذا كانت للواجب ذات سوى الوجود فلا امتناع في ان يجردها العقل عن الوجود
بمجرد ان تلك الذوات لا يمكن حصولها في العقل ضرورة ان تجريد الشيء عن الشيء لا يتوقف
على حصول شيء منهما بكنه ذاته فاذا لم يمتنع يلزم كون الواجب معلولا فان قلت اذا كان زيادة
شيء على شيء في العقل فقط ومعنى كون الزيادة في العقل هو ان العقل ان لا يلاحظ احدهما
بكنه مفهومه بدون ملاحظة الاخر فيتوقف ذلك لا محالة على حصول كل منهما بكنهه في العقل
قلت كون الزيادة في العقل يتوقف على كون الشيئين بحيث لو فرض حصول احدهما في العقل لامكن
انفكاكه عن ملاحظة الاخر لا على حصولهما بالفعل ولا على امكان حصولهما ايضا فلو كان للواجب ذات
سوى الوجود لكان منه لا محالة بحيث لو فرض حصولها في العقل لكان الحاصل منها غير الوجود اذ
ذاك هو معنى كون الشيء له ذات سوى الوجود وبالجملة الوجود كما مر انما هو كون الذات وليس له
واذا فرض كونه قائما بنفسه لا بمهيته وذات غير نفسه يكون ذاتا هي عين الوجود وفرد المفهوم
الوجود وينبغي ان يعلم ان حقيقة الواجب انما يمتنع حصولها في العقل لكونها عين حقيقة الوجود
وحقيقة الوجود يمتنع حصولها في الذهن والا لانقلب الذهن خارجا وهذا الامتناع ليس مختصا
بالواجب بل كل ما هو فرد للوجود الخارجي سواء كان قائما بنفسه او بمهيته يمتنع ان يحصل في الذهن
الا انه لما كان الممكن حقيقته وذاته غير وجوده وحقيقة الواجب عين وجوده اختص امتناع
حصول الكنه الذي هو الذات والحقيقة في العقل بالواجب دون الممكن فلو كان للواجب ذات سوى
الوجود لم يمتنع حصولها في العقل والحاصل ان الوجود الذي لا يمكن ان يحصل منه في العقل ما هو عبارة
عن الذات لا يمكن ان يكون غير الوجود ومن شانه ان يحصل في العقل ما هو عبارة عن الذات والمهية
المقابلة للوجود بالضرورة واما توهم المخالفة بين كون الماهية الواجب لا مهية له وكون مهيته انيته

في العقل صح

قوله وهذا الامتناع الخ لا يخفى ان الصحيح
ان الامكان ليس ما ذكر بمعنى كون الماهية
لا مقتضيا لا الوجود وهو ظاهر ان الوجود
لا يكون هو الماهية فلا يكون في المثلة الاربعة
العقل وايضا قد ذكر في المثلة الرابعة
عشر في بيان المراد من قول المصنف و
تبكر تبكر الوضوعات بهذه العبارة
وكون عرض الوجود للمهية في العقل
ليس معناه ان الوجود العقلي هو بمعنى
الكون في العقل بل بمعنى كون ظهور الوجود
لنفس الكون بل بمعنى كون ذاته القول
انتهى وهو صريح فيما ذكرنا فان الامتناع ليس مختصا با
بان هذا الامتناع لا مدافع له
لو اجيب بمدافع له
فتامل لك تدفع المنافاة بينهما
قوله وانا نسلم لو اعتبر في حقيقة الوجود
الخارجي كون وعاء الحقيقة مختصا
في الخارج وهو ممنوع بل قد صرح
هو نفسه بخلافه غير مرة ثم تبين
كون الموجودية موجودا في
الخارج وظاهر انه يلزم منه
ذلك فتدبر جدا على انه

مما لا يجوز

مما لا ينبغي ان يقع من المحصلين تتميم تحصيلي هذا الذي ذكرنا كان بيان موجوديته الواجب الوجود
وانه لكونه فردا من الوجود قائما بذاته واما موجودية الممكنات فبقيام افراد حقيقية للوجود على
المهيات الممكنة قياما حقيقيا عقليا كما هو مذهب الحكماء لا بقيام الحصص الاضافية التي تعني
افراد اعتبارية حاصلة من اضافة هذا المفهوم الانتزاعي الى مهية مهية عليها قياما اعتباريا
على ما هو مذهب المتكلمين وذلك لما عرفت من ان المهية غير منفكة عن الوجود والكون في
نفس الامر خارجا كان او ذهنا سوا انتزع منها هذا المفهوم العام اولا ولا يكون المهية منشا
لانتزاع هذا المفهوم منها وان كان باعتبار انتسابها الى الجاعل وارتباطها به انتسابا وارتباطا
صدوريا على ما هو اختيار كثير من محققي المتاخرين المعتنين بالحكمة كما ان موجوديته الواجب عندهم
انما هي بكونه منشا للانتزاع هذا المفهوم بنفس ذاته كما مر وذلك لما عرفت ايضا من ان كون المهية
بتلك الحيثية كون مخصوص هو المراد من الوجود الخاص قائم بالمهية قياما حقيقيا عقليا فلا
ضرورة داعية الى نفي كون الوجود ذا فرد حقيقي قائم بالمهية قياما حقيقيا وجعل الوجود
منحصرا في هذا المفهوم الذهني الانتزاعي المتخصص بالحصص الاضافية وجعل موجودية المهية بكونها
منشا لانتزاع هذا المفهوم لا بقيام ما فرد حقيقي له بها وقد عرفت باعثهم على ذلك وهو ورود
الاشكال المذكور سابقا على ظاهر القول بكون الوجود ذا افراد حقيقية وقد اشرنا الى دفعه
شرح قول المص وتكثره بتكثر الموضوعات والتفصيل ان ورود الاشكال كان من وجوه ثلثة
احدها من حيث ان المهية اذا لم تنفك عن الوجود في الخارج كان الوجود صفة خارجية وقيام
الصفة بالصفة الخارجية بالمهية يتوقف على وجود المهية قبل الصفة وهو محال في صفة الوجود
وثانيها من حيث ان الوجود هو نفس تحقق المهية وح يلزم ان يكون الوجود امرا منضما الى المهية
فتوجد وهو ايضا مح لما مر وثالثها من حيث ان الحق عند المحققين هو ان المجعول نفس المهية
لا الوجود ولا اتصاف المهية بالوجود كما سيجيء وح يلزم كون الوجود ايضا مجعولا ووجه
الدفع عن الوجه الاول لما عرفت وهو ان قيام الصفة الخارجية انما يتوقف على وجود الموصوف
اذا كانت الصفة خارجية بمعنى كون الخارج ظرفا لنفسها وعن الثاني انه لا نم انه يلزم من
كون الوجود ذا فرد حقيقي قائم بالمهية قياما حقيقيا ان يكون ما هو فرد له امرا منضما الى المهية
بل المهية اذا صدرت عن الجاعل فكانت كان كونها هو وجودها الا انه ليس كونها هو مجرد ما
ينتزعه العقل من المفهوم الذهني المشترك فان ذلك ليس مما ينفك عنه المهية في الخارج لكونه

فرع الانتزاع بل الكون الذي لا ينفك المهية عنه في الخارج هو كون خاص متحد مع المهية
في الخارج وهو المسمى بالانية وهو مختلف لا محالة باختلاف المهيات الا ان تلك الانيات المختلفة
مشتركة في هذا المفهوم الانتزاعي اشتراك الحقائق المختلفة مشتركة في مفهوم عرضي ومعنى
كون عروض تلك الانيات للمهيات في العقل ما عرفت من ان للعقل ان يعتبر المهية من غير
اعتبار تلك الانية وعن الثالث هو ان المراد بكون المجعول هو المهية هو نفي توهم ان تكون
المهيات ثابتات في العدم بلا جعل ووجود ثم يصدر عن الجاعل الوجود او اتصاف المهية بالوجود
فاذا ارتفع هذا التوهم فلا مضايقة في الذهاب الى جعل الوجود او الاتصاف بعد ان يتيقن
ان المهية قبل الجعل والى هذا يؤول مذهب استادنا الحكيم المحقق الالهي قدس سره في القول بجعل
الوجود فانه يصرح بكون الوجود مجعولا بالذات والمهية مجعولة بالعرض على ما يقوله القوم
ويطابقه كلام المص في شرح الاشارات حيث قال اذا صدر عن المبدأ الاول شيء لذلك الشيء
هوية مغايرة للاول بالضرورة ومفهوم كونه صادرا عن الاول غير مفهوم كونه ذا هوية فاذن
ههنا امران معقولان احدهما الامر الصادر عن الاول هو المسمى بالوجود والثاني هو الهوية
اللازمة لذلك الوجود وهو المسمى بالمهية فهي من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود لان
المبدأ الاول لو لم يفعل شيئا لم يكن مهية اصلا لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعا لها لكونه
صفة لها انتهى وهذا ليس كثيرا استبعاد فيه على ما حققنا مذهب القوم من تحقق افراد الحقيقة
للوجود على نحو ما عرفته وانما الاستبعاد فيه على القول بكون الوجود انتزاعيا محضا وذهنيا صرفا
ومن تحقيقنا مذهب القوم ظهر ان المذهب المنسوب الى طائفة من المشائين كما مر ليس الا مذهب
القوم الا ان المتاخرين لم يأخذوه على وجهه فردوه عليهم فليثبت في جميع ما حققناه تحقيق
الاختلاف بين وجود ووجود انما يمكن على وجهين احدهما ان يكون وجود قائما بذاته لا بمهية
ووجود اخر قائما بمهية وثانيهما ان يكون وجود قائما بمهية ووجود اخر قائما بمهية
اخرى فيكون الوجودان مختلفين باختلاف المهيتين ولا يمكن تحقق الاختلاف في الوجود لقائم
بذاته لا بمهية بان يكون الوجودان كل منهما قائما بذاته من دون مهية لان المغايرة في الوجود
تابع للمغايرة في ذي الوجود وذو الوجود في الوجود القائم بذاته انما هو نفس الوجود في الحقائق
والمغايرة اعتبارية محضة كما عرفت فمغايرة ذي الوجودين ههنا فرع على مغايرة الوجودين فلو كان
مغايرة الوجودين فلو كان مغايرة الوجودين تبعا لمغايرة ذي الوجودين لزم الدور وايضا المغايرة

من الشيء

انما بين الشيئين اما بالمادة او بالموضوع او بتمام الماهية او ببعض الماهية اذ المغايرة بالعوارض
فرع على المغايرة باحد هذه الوجوه الاربعة فحيث لا ماهية ولا مادة ولا موضوع لا يتصور المغايرة
والاختلاف اصلا وهذا معنى قولهم لا تميز ولا اختلاف في صرف الشيء ومحضه فليتحفظ بهذا
التحقيق فان بذلك تندفع الشبهة المشهورة المنسوبة الى ابن كمونة كما سيأتي الشرح اشارة
عرفانية اعلم ان ما نقلنا من بعضهم سابقا في توجيه كلام الصوفية في وحدة الوجود
يناسب مذهب الحكماء على ما حققنا من تحقق الحقائق المختلفة للوجود فانه اذا كان للوجود حقائق
مختلفة متحققة يمكن ان يتفطن بكون تلك الحقائق غير مختلفة بتمام الحقيقة بل بالشدة والضعف فيكون
الوجود حقيقة واحدة متفاوتة في المظاهر التي هي الماهيات بحسب الشدة والضعف والكمال والنقص
ولما كانت الوجودات القائمة بالماهيات متعينة بتعيناتها لم يلزم ان يكون اختلافها في نفس حقيقة
الوجود ليلزم التشكيك في الذاتي بل في تعيناتها التابعة للماهيات المختلفة وهذا في الحقيقة اختلاف في
ظهور آثار الوجود قلة وكثرة بل لما كان اختلاف الوجودات كما عرفت تبعا لاختلاف الماهيات مع
قطع النظر عن الماهيات لا اختلاف في حقيقة الوجود من حيث هي اصلا فيكون الفرق بين هذا المذهب و
مذهب الحكماء انهم يخصون الواجبية بمرتبة هي تلك الحقيقة بشرط ان لا يتعين بشيء من الماهيات و
الصوفية يجعلون الواجبية لتلك الحقيقة لا بشرط ان لا يتعين بشيء من الماهيات فيكون كل حقيقة
وجودية واجبة اذا اعتبرت من حيث هي هي مقطوعة النظر عن التعين وممكنة باعتبار اخذها
بشرط تعين فتكون الممكنات في الحقيقة هي التعينات والواجب هو الحقيقة المطلقة فلا يلزم تعدد
وتكثر فيما هو واجب ولا يكون شيء من الممكنات فردا للواجب ولا حاجة الى ان يقال ان تلك الحقيقة غير
متعينة في حد ذاتها كالكلي الطبيعي او انها متعينة بتعين لا ينافي شيئا من التعينات كما ارتكبوه ليرد عليه
ما اشرنا اليه سابقا بل هي متعينة بنفس ذاتها وهذا التعين ينافي جميع التعينات حيث يمتنع ان يؤثر
فيها شيء من التعينات ويقارنها مقارنة تأثير كمقارنة العوارض المشخصة للماهيات وانما المقارنة التي
للتعينات معها هي مقارنة تأثر وانفعال منها كمقارنة المعلول للعلة ولا الى ان يقال ان ذلك طور
وراء طور العقل الا ان يراد العقول العامية الوهمية فيكون اكثر المسائل العقلية كذلك وهذا التوجيه
انما هو على مطابقة ظاهر قولهم من ان الوجود مع كونه عين الواجب وغيره بل للتجري والانفساح
قد انبسط على هياكل الموجودات وظهر فيها فلا يخلو عنه شيء من الاشياء بل هو حقيقتها وما
عينها وانما امتازت وتعددت بتقيدات وتعينات اعتبارية ويمثل لذلك امثلة لا حاجة

وقد يوجه بحيث لا يلزم القول بالانبساط ومخالطته مع التعينات لعدم امكان عروض الوجود
الذي هو الواجب القائم بذاته لشيء من المهيات والدليل على كون الوجود هو الواجب ان كل
مفهوم مغاير لحقيقة الوجود كالانسان مثلا فانه ما لم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه في
نفس الامر لم يكن موجودا فيها قطعا وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه لم يمكن له الحكم بكونه
موجودا فكل مفهوم مغاير للوجود فهو كونه موجودا في نفس الامر محتاج الى غيره الذي هو الوجود
وكل ما هو محتاج في كونه موجودا الى غيره فهو ممكن لان لا معنى للممكن الا ما يحتاج في كونه موجود
الى غيره سواء كان ذلك الغير موجدا له او وجودا له فكل مفهوم مغاير للوجود ممكن ولا شيء
من الممكن بواجب فلا شيء من المفهومات المغايرة للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب
موجود فهو لا يكون الا الوجود الذي هو موجود بذاته ويستغني في كونه موجودا عن غيره
وان كان المتبادر من لفظ الوجود بحسب اللغة ما قام به الوجود فان المتبع ما ادى اليه البرهان
ولما وجب كون الواجب جزئيا حقيقيا متعينا بنفس ذاته قائما بذاته وجب ان يكون الوجود ايضا
لكونه هو الواجب كذلك فلا يكون الوجود مفهوما كليا الممكن له افراد فهو جزئي حقيقي ليس فيه امكان
التعدد ولا انقسام وقائم بذاته منزه عن كونه عارضا لغيره فيكون الواجب هو الوجود المطلق
اي المعري عن التقييد بغيره والانضمام اليه وعلى هذا لا يتصور عروض الوجود للمهيات
الممكنة فليس معنى كونها موجودة الا ان لها نسبة مخصوصة الى حضرة الوجود القائم بذاته و
تلك النسبة على وجوه مختلفة وانحاء شتى يتعذر الاطلاع على مهياتها فالموجود كلي وان كان
الوجود جزئيا حقيقيا كذا ذكره المحقق الشريف ملخصا لما ذكره بعض محققي مشايخهم وانه قال
ولا يعلمه الا الراسخون في العلم وتبعه المحقق الدواني في اختيار هذا التوجيه ونسبه الى ذوي
المتالهين وهو انما يناسب مذهب المتكلمين النافين لكون الوجود ذا افراد حقيقية كما
لا يخفى ولعمري ان هذا التوجيه لا يسمن ولا يغني من جوع فان كون الوجود موجودا بذاته و
مستغنيا في كونه موجودا عن غير ذاته انما يسلم في الوجود المطلق القائم بذاته وهو الذي لا يمكن
لا يمكن ان يكون قائما بمهية من المهيات ولا شبهة في كونه واجب الوجود فمن اين يلزم انه لا يكون
وجود غير ذلك قائما بالمهيات الممكنة وان يكون كل حقيقة وجودية قائمة بذاتها وما ذكره
وجوب كون الوجود في الاعيان ليس بكلي وليس له افراد حقيقية بعضها قائم بذاتها وبعضها
بالمهيات الممكنة فان بني ذلك على ما بني عليه مذهب المتكلمين من وجوه الاشكالات المذكورة

الدفع ايضا قد عرفت مع ان الكلام في هذا البيان المنقول وانه كيف يدل على ذلك المطلوب وانما
تبثنا في هذه المسئلة بهذا التطويل الذي لم يكن عنه من محيد لكونها اهم اصول المعرفة واعظم
مسائل التوحيد المسئلة الثالثة والعشرون في ان الوجود المطلق ليست بصفة عينية بمعنى كونها موجودة
في الخارج بل هي صفة عقلية موجودة في العقل فقط واليه اشار المص بقوله والوجود اي المطلق
من المحمولات الى انه صفة للشيء وليس بذات وبقوله العقلية الى نفي كونها عينية كالسواد والبياض
وقوله لامشاع استغنائه عن المحل بيان للدعوى الاولى وذلك لان مفهوم الوجود المطلق مفهوم مصدري
ليس من شانه القيام بذاته والاستغناء عن المحل وهو ظاهر جدا وقوله وحصوله فيه بيان للدعوى
الثانية اي لامشاع حصول الوجود في المحل حصولا خارجيا او في الخارج فانه مذكور التزاما ولما
واحد وذلك لما مر مرارا من لزوم كون المهية متقدما بالوجود على الوجود المسئلة السابعة والعشرون
في ان الوجود من المعقولات الثانية والغرض ههنا هو التصريح بهذا الحكم والا فقد لزم من المسئلة السابقة
وكذا الغرض عد عدة من المعقولات الثانية فان كون الشيء معقولا ثانيا من احوال الوجود فقال
هو اي الوجود المطلق من المعقولات الثانية وقد عرفت ان المراد من المعقول الثاني وهو ان يكون
الشيء مع كونه من العوارض العقلية مما ليس له ما يحاذي به في الخارج والوجود كذلك لانه من
المحمولات العقلية كما مر وليس في الخارج امر يطابقه والوجود الخاص المتحد مع المهية في الخارج
فهو وان كان لكونه فردا للوجود المطلق مما يطابقه في الخارج لكنه ليس باعتبار كونه وجودا موجودا
في الخارج بمعنى كون الخارج ظرفا لوجوده بل المتصف بكونه موجودا في الخارج بهذا المعنى
هو اعتبار كونه مهية وقد عرفت ان المراد من كون الشيء له ما يطابقه في الخارج ان يكون ما يطابقه
موجودا في الخارج بالمعنى المذكور هذا في الوجودات القائمة بالمهيات واما الوجود القائم
بذاته فقد عرفت انه وجود باعتبار وموجود باعتبار فهو باعتبار كونه وجودا فرد للوجود
المطلق مطابق له لكنه ليس بهذا الاعتبار موجودا في الخارج بالمعنى المذكور بل الموجود في الخارج
بهذا المعنى هو الاعتبار الاخر اعني اعتبار كونه قائما بذاته وايضا لا يبعد ان يعتبر في ما يطابقه
كونه فردا بالذات للمفهوم ذاتيا له لا عرضيا وقد مر ان مفهوم الوجود المطلق عرضي لافراده التي هي
الوجودات الخاصة فلا اشكال اصلا وكذا اي من المعقولات الثانية العدم وجهاتهما اي جهات
الوجود والعدم يعني الوجوب والامكان والامتناع لما مر من كونها اعتبارية فليس لشيء منها
ما يطابقه في الخارج وكذا المهية والكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية

والنوعية فان كل واحد من المذكورات معدود من المعقولات الثانية والمراد بالمهية كون الشيء
هو هو لشيء اخر مثل الحيوان الناطق للانسان فكون الحيوان الناطق مهية للانسان امر يعرض
الحيوان الناطق اذا حصل في العقل وليس له ما يطابقه في الخارج فهو الحيوان الناطق لا لانه ما هو
هو للانسان وكذا الكلية والجزئية انما يعرضان للمفهوم في العقل بالقياس الى امور اخر باعتبار
صدقه عليها وعدمه وليس لهما ما يطابقانه في الخارج اذ ليس فيه موجود هو كلية او جزئية
والفرق بين الكلية والجزئية ان الاتصاف بالكلية ايضا انما هو في العقل بخلاف الاتصاف
بالجزئية فان زيدا جزئي في الخارج مع كون كلا الوصفين عقليين والسر في ذلك هو
ان مناط الجزئية انما هو المحفوفية بالعوارض المشخصة وهي تكون في الخارج ومناط الكلية
هو التجرد عنها وهو لا يكون الا في العقل وكذا الذاتية والعرضية واخواتهما اعني
كون الشيء ذاتيا لشيء اخر وعرضيا له او جنسا له او فصلا له او نوعا له فان جميع ذلك امور
عقلية ليس لها ما يطابقها في الخارج كما لا يخفى وقد مر تحقيق ذلك المراد من المعقول
الثاني سابقا فليرجع الى هناك ان احتيج اليه المسئلة الثالثة في مباحث واحكام متعلقة
بالوجود والعدم باعتبار حصولهما في الذهن واعتبار العقل اياهما فاشار اليهما بقوله
وللعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض والحكم بالتناقض بين النقيضين متفرع
على تصور النقيضين فيتصف العقل بصورتي النقيضين وصورتا النقيضين نقيضان
لكون الحاصل في الذهن حقائق الاشياء على التحقيق فيلزم اجتماع النقيضين ولكنه
لا استحالة فيه لكون ذلك بحسب الوجود الغير الاصيل والمستحيل انما هو اجتماعهما بحسب
الوجود الاصيل كما مر من ان اتصاف الذهن بصورة الحرارة ليس اتصافا بالحرارة مع كون
هي حقيقتها وكذلك للعقل ان يتصور عدم جميع الاشياء حتى عدم نفسه فيلزم اتصاف العقل بالوجود
والعدم معا لكن الوجود اصيل والعدم ظلي فان العدم ايضا يكون اصيلا وظليا ولا استحالة
في اجتماع الوجود الاصيل والعدم الظلي كما لا استحالة في اجتماع العدم الاصيل والوجود
الظلي وذلك لعدم كونهما متناقضين وحتى عدم العدم اي رفع المعدوم المعدوم
فيكون المراد من تصور الرفع هو التصور المطلق المتحقق في ضمن التصديق اما ان المراد من
العدم هو المعدوم فلانه الذي يلزم من كونه موجودا في العقل اجتماع النقيضين ويحتاج
الى الدفع كما ذكرنا لا العدم وايضا هو القسيم للثابت والمخصص بكون صحة الحكم عليه من حيث

انه متصور بلا تناقض لا العدم اذ لا فرق بين العدم وسائر المفهومات في صحة الحكم وفي انه
لا يتوهم من الحكم عليه تناقض ليحتاج الى الدفع واما ان المراد هو المعدوم مطلقا فلانه لا مشاحة
في تصور العقل لعدم المعدوم من وجه لينبه عليه بان يمثل العقل بالمعدوم المطلق في الذهن
بصير موجودا ذهنيا فان التمثل في العقل هو الوجود الذهني وانما قال ذلك لان الرفع فرع
وجود ويرفعه اي ذلك التمثل في الذهن الذي هو الوجود الذهني بان يفرض ذلك التمثل
غير متصف بذلك التمثل ايضا فيكون ذلك التمثل ثابتا باعتبار كونه متمثلا في الذهن وغير ثابت
باعتبار فرض عدم اتصافه بهذا التمثل ايضا وهذا معنى قوله وهو ثابت باعتبار قيامه اي
للثابت وباعتبار وقوله يصح الحكم عليه اشارة الى الجواب عن الشبهة المشهورة وهي انهم
حكموا بان الحكم مطلقا سواء كان ايجابا او سلبا يستدعي تصور المحكوم عليه ويلزم من هذا ان
المعدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه لامتناع تصوره والا لم يكن معدوما مطلقا مع ان هذا الحكم بالامتناع
عليه فهو موصوف بصحة الحكم عليه ونقيضها الذي هو عدم صحة الحكم عليه فيلزم اجتماع
النقيضين وتقرير الجواب انه انما يصح الحكم على المعدوم المطلق في قولهم كل معدوم مطلقا يمتنع
الحكم عليه من حيث انه متصور ومتمثل في الذهن ولا تناقض لان موضوع هذه القضية ذو
جهتين احديهما كونه متمثلا في الذهن وموجودا فيه بالفعل والاخرى كونه معدوما مطلقا لا بالفعل
بل بالفرض وبهذه الجهة يسري الحكم بامتناع الحكم اليه فلا يلزم اتصافه بالنقيضين
من جهة واحدة بل من جهتين ولا استحالة فيه فان الموضوع في الحقيقة اثنان احديهما موجود
والاخرى مفروض والحاصل ان معنى قولنا المعدوم المطلق يمتنع الحكم عليه ان هذا
المتمثل في الذهن لو لم يكن متمثلا فيه لامتنع الحكم عليه فلا اشكال اصلا وفي بعض النسخ بدل
بدل هذا القول قوله ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت والا تناقض والمآل واحد
وقد يجاب بان المحكوم عليه في هذه القضية انما هو مفهوم المعدوم المطلق وهو ليس بمعدوم
بل موجود في الذهن وكلي من الكليات وما يمتنع عليه الحكم انما هو افراد هذا المفهوم ويسري
الحكم بامتناع الحكم اليها مع كونها غير موجودة اصلا لكونها متحدة مع المفهوم الموجود
في الذهن حقيقة دون الافراد ولكن يسري منه الحكم اليها على ما هو مذهب العلماء
والمحققين كما قيل ويرد على هذا الجواب ان الفرد اذا كان متحدا مع المفهوم الموجود في الذهن

كان هو ايضا موجودا فيه بهذا الاعتبار فلم يكن مطلقا معدوما فليتدبر لئلا يتوهم ورودهُ على ما
قررنا ولهذا اى ولان للعقل ان يتصور عدم جميع الاشياء يقسم الموجود الى ثابت فى الذهن وغير ثابت
فيه ويحكم بينهما بالتمايز مع استدعاء ذلك تصور ما ليس بثابت فى الذهن المستلزم لثبوته
فى الذهن بالضرورة لكن لا محذور فيه لما عرفت وفى بعض النسخ ولهذا انقسم الموجود اى فى الذهن
فالمآل واحد وقوله وهو لا يستدعى الهوية لكل من المتمايزين ولو فرض له هوية لكان حكمها
حكم الثابت جواب دخل مقدر تقريره ان الحكم بالامتياز لا يستدعى ان يكون لكل من المتمايزين هوية
ولو سلم ويتحقق ويلزم ان يكون لما ليس بثابت فى الذهن هوية فيه وهو محال بالضرورة كان حكم الهوية
الثابت فكما يمكن ان يكون له هوية باعتبار ولا يكون له هوية باعتبار بلا محذور وراد حكم الذهن
على الامور الخارجية بمثلها يعنى اذا كانت القضية خارجية او حقيقية بان يكون الحكم فيها باتحاد
الطرفين فى الخارج اما محققا او اعم من ان يكون محققا او مقدرا فانه ح يكون الطرفان كلاهما
موجودين فى الخارج كلا اما بالذات كما فى حمل الذاتيات مثل الانسان حيوان او بالعرض كما
حمل العرضيات مثل الجسم ابيض وزيد اعمى لا مثل الانسان ممكن لان الحكم فيه على الموجود الذهنى
معناه اتحادهما فى الذهن وان اتفق ان يكون للموضوع وجود فى الخارج وجب التطابق بين النسبة
النسبة الحكمية والنسبة الخارجية والمراد بكون النسبة خارجية ان يكون الخارج ظرفا لنفس النسبة
لا لوجودها فى صحيحة اى فى صحيح الحكم والا فلا ويكون صحيحة باعتبار مطابقته لما فى نفس الامر اى
وان لم يكن الحكم على الامور الخارجية بالامور الخارجية بان لم يكن الحكم بالاتحاد فى الخارج كما
بل كان الحكم باتحاد الطرفين فى الذهن ويكون القضية لا محالة ذهنية والحكم على الامور الذهنية
بالامور الذهنية والطرفان موجودين فى الذهن وان كان لاحدهما او لكليهما وجود فى الخارج
كما عرفت فلا يجب فى صحة المطابقة لما فى الخارج تكون صحته باعتبار مطابقته لما فى نفس الامر
اما نفس الامر فمعناها نفس الشئ فى حد ذاتها على ان يكون المراد بالامر هو الشئ بنفسه بمعنى
كون الشئ موجودا فى حد ذاته والمراد من كونه موجودا فى حد ذاته هو كونه موجودا مع قطع النظر
عن فرض الفارض واعتبار المعتبر سواء كان ذلك الوجود فى الخارج او فى الذهن فان كون الوجود
فى الذهن لا يستلزم ان يكون بفرض الفارض فان نفس الامر اعم من الخارج مطلقا ومن الذهن من
اذ كل ما فى الخارج فهو نفس الامر من غير عكس وليس كل ما فى الذهن فهو فى نفس الامر اذ ما هو
فى الذهن ما هو بمجرد فرض الفارض لا غير كذوات الممتنعة وليس جميع ما هو فى الذهن دون الخارج

فهو بمجرد فرض الفارض اذ منه ما ليس بفرض فارض كجنسية الحيوان مثلا وبين الخارج والذهن عموم
من وجه فان انيته الواجب مثلا لا يمكن ان يحصل في ذهن من الاذهان ولما كان الحكم هو ايقاع
الذهن نسبة بين الشيئين هي اتحاد بهما في الوجود على ما هو المراد من الحمل كما سيأتي سواء كان
الوجود خارجيا او ذهنيا فهو اعني الحكم حكاية واخبار عن نسبة واقعة هي المحكي عنها وهي خارجية
لا محالة عن الحكاية سواء كانت خارجية او ذهنية وهذا هو المراد من قولهم ان الصدق مطابقة
النسبة الذهنية للنسبة الخارجية والا فالنسبة مطلقا ليست الا ذهنية فهذه النسبة الخارجية
بهذا المعنى منقسمة الى النسبة الخارجية والنسبة الذهنية والمراد بالخارج ههنا هو خارج الذهن
والنسبة الخارجية بهذا المعنى هي المقابلة للنسبة النفس الامرية في كلام المص وهي بالمعنى الاول
هي نفس النسبة النفس الامرية التي هي اعم من النسبة الخارجية بالمعنى الثاني مطلقا ومن النسبة الذهنية
من وجه فتامل حق التامل حتى يظهر لك كيفية التفصي عن الاشكال الذي يورد ههنا في
مطابقة النسبة الذهنية للنسبة النفس الامرية المتحققة في ضمن النسبة الذهنية لوجوب كون
المطابق غير المطابق وقد مر سابقا توضيحه ان النسبة الذهنية التي هي الحكم بمعنى الايقاع
وفرض الفارض بالفعل مغايرة لنفسها من حيث هي بحيث لو لم يوقعها ويفرضها بالفعل لكانت
من شانها ذلك كما في زوجية الاربعة فمناطها كون الاربعة في حد ذاتها بحيث لو اعتبر معتبر الحكم
بزوجيتها بخلاف زوجية الخمسة فان الخمسة ليست بهذه المثابة في حد ذاتها بل نقول مرتبة
التقرر سابق على تقرر الوجود مطلقا كما مر فاذا رأينا الاربعة زوجا مسبوقا على كون الاربعة زوجا
في حد ذاتها الا ترى انه يصح ان نقول انما حكمت بكون الاربعة زوجا لان الاربعة في حد ذاتها
ومفهومها زوج وليس حال الزوجية بالقياس الى الخمسة كذلك هذا واما ما يقال من ان نفس الامر
هو العقل الفعال فكل حكم مطابق لما فيه فهو صادق وكل ما ليس كذلك فهو كاذب فقال المحقق
الشريف فيه ان هذه العبارة لا دلالة لها على هذا المعنى الا على وجه بعيد وهو ان يجعل الامر فيها
في مقابلة الخلق ويراد به عالم المجردات وايضا يتعذر وصف الاحكام الثابتة في العقل بالصدق
والمطابقة لنفس الامر وقد يعترض ايضا بان ما ذكره من ارتسام صور المعقولات في جوهر
مجرد هو خزانة للنفس الناطقة واستدلوا عليه بالفرق بين حالتي الذهول والنسيان وجاد
في النسيان الاحكام الكاذبة يجب ارتسامها فيه ايضا وح فلو كان المطابق لما ارتسم فيه
صادقا في نفس الامر لكانت تلك الكواذب صادقة في نفس الامر انتهى واجاب المحقق الدواني

بسم الله الرحمن الرحيم

عن الاعتراض الاول بان المطابقة لا تستدعي المغايرة والذات والاعتبارية محققة كما مر وايضا
المفهوم من كلام ارسطاطاليس في اثولوجيا ان علم المبادي اجل من ان يوصف بالصدق وانما هو الحق
بمعنى انه مطابق للواقع بل انه الواقع لا المطابق للواقع وعن الثاني بان المطابق لما ارتسم فيه من حيث
تصديقه به صادق وتلك الكواذب وان كانت مرتسمة فيه من حيث الحقيقة الحفظ لكن يجوز
ان لا يكون مصدقا بها فان الحافظ لا يلزم ان يكون مذعنا بما يحفظ فيجوز ان يكون العقل الفعال
شانه مع الصوادق الحفظ والتصديق ومع الكواذب الحفظ فقط فيكون عالما به من حيث
التصور لا من حيث التصديق وقيل عليه انه ح يكون العقل الفعال خزانة لمتعلق التصديق
لا لنفس التصديق فلم يحفظ التصديق بالكواذب فلا يظهر الفرق بين الغفلة والنسيان فيه
فالاظهر ان يختار ان العقل الفعال خزانة للعلوم واللازم ح من كونه خزانة للتصديق
بالكواذب ارتسام صور التصديق بالكواذب متصفا بالتصديق بها لا ان هذا الاتصاف
على حصول الصفة بالموصوف بنفسها لا بصورتها هذا اذا عرفت هذا فمعنى قوله لامكان
تصور الكواذب هو انه انما يجب في صحة النسبة الذهنية التي هي الحكم بالاتحاد في وجود الذهن
المطابقة لما في نفس الامر لانه لو لم يجب لكان كل نسبة ذهنية صحيحة صادقة والتالي باطل
لان ههنا نسبة متصورة كاذبة لا محالة كما في قولك الخمسة زوج وهي نفس النسبة التي هي مجرد
الحكاية وهي بمجرد فرض الفارض وليست هناك نسبة محكي عنها مطابقة لها لا في الخارج
ولا في الذهن فالمراد من التصور هو المطلق المتحقق في ضمن الحكم المسئلة الحادية والثلثون فيما
يتعلق بالحمل ولنمهد ذلك قال ثم الوجود قد يحمل ان وقد يربط بهما المحمول والا فقد مر ذلك
في اول بحث المواد الثلث ثم قال والحمل اي الايجابي يستدعي اتحاد الطرفين من وجه اي ذ
ووجودا وتغايرهما من وجه اخر اي مفهوما فمعنى الحمل المفيد هو ان المتغايرين مفهوما
متحدان ذاتا اما وجوب الاتحاد من وجه فلان معنى الحمل ذلك واما ان ذلك الوجه هو
الوجود والذات دون المفهوم فلاستحالة اتحاد المفهوم مع تعدد الذات والوجود و
اما وجوب المغايرة من وجه اخر هو المفهوم فلانه لولا ذلك لم يكن الحمل ضروريا مفيدا
بل كان حملا للشيء على نفسه ولو اريد تعريف الحمل مطلقا قيل الحمل هو الحكم باتحاد المتغايرين
مطلقا سواء كان بحسب المفهوم او بحسب الاعتبار وقد يقال الحمل هو الاتحاد وهو يقتضي اثنينية
ما ووحدة ما اذ لو كان الوحدة الصرفة لم يتحقق الحمل والكثرة الصرفة لم يصدق وكما

الوحدة

الوحدة على جهات شتى كالنوعية والجنسية وغير ذلك فكل الحمل الا ان اشهر افراده هو الحكم
بالاتحاد في الوجود ولذلك قد يخص البحث به ويفسر الحمل بالاتحاد في الوجود ثم الاتحاد في
الوجود اعم من ان يكون كلاهما موجودين بالحقيقة كما في حمل الذاتيات على الموجودات او
يكون الموجود بالحقيقة احدهما والآخر موجودا بالعرض كما في حمل العرضيات عليها وجهة
الاتحاد قد تكون احدهما اي يكون وقد تكون ثالثا يعني ان ما به الاتحاد وهو الذات اعني ما
صدق عليه المفهومات قد يكون عين احدهما اي يكون المفهومين تمام حقيقة ما صدق عليه
سواء كان موضوعا او محمولا كقولنا الكاتب انسان وقد يكون ثالثا اي لا يكون احد المفهومين
بل مفهوم ثالث تمام حقيقة ما صدق عليه كقولنا الكاتب ضاحك فان شيئا من مفهومي الكاتب
والضاحك ليس تمام حقيقة ما صدق عليه عني زيدا مثلا بل انما تمام حقيقته مفهوم الانسان
والتغاير لا يستدعي قيام احدهما بالآخر ولا اعتبار عدم القائم في القيام لو استدعاه جواز
شك يورد على الحمل الايجابي فط تقريره ان الحمل ح والا وجب التغاير ليفيد واذا وجب وجب
ان يكون احدهما قائما بالآخر مع التغاير لولاه لم يكن بينهما مناسبة بل كان كل منهما اجنبيا
عن الآخر كما بين السواد والرومي بخلاف البياض والرومي فلولا القيام لم يكن حمل احدهما
عليه اولى من حمل الآخر عليه واذا وجب قيام احدهما بالآخر فالآخر يجب ان لا يتصف به
في نفسه والا اجتمع المثلان فيلزم قيام الشيء بما ليس بمتصف به هو جمع للنقيضين فان
قيل بيان امتناع الحمل يشتمل على الحمل الاحمة فيلزم ابطال الشيء بنفسه اجيب بان له ان
يقول اما ان يكون الحمل صحيحا او لا والثاني نفس المطلوب فلا حاجة الى بيان وعلى الاول يتم
البيان ويلزم بطلان الحمل وما يلزم بطلانه على تقدير صحته فهو باطل قطعا ولا يرد عليه
انه يلزم ح بطلان ما ادعاه وهو قولك الحمل ح لان غرضه ابطال الحمل الايجابي وربما
تجرد دعواه لسلب الصحة عن الحمل على ان له ان يقول مقدماتي الزامية لكم وهذا ايضا الزامي
لكم فيلزمكم الاعتراف بصحة الحمل وتقرير الجواب منع استدعاء الحمل القيام مط لصحة قولنا
قولنا كل انسان ناطق مع عدم تصور القيام بين الكل والجزء والاجنبية انما يلزم لو لم يكن
مع عدم القيام اتحاد بالذات ولو سلم فلا نم استدعاء اعتبار عدم ما هو قائم في
قيامه بالآخر بل الذي يستدعيه لئلا يلزم اجتماع المثلين هو عدم اعتبار القيام وهو اين
من اعتبار عدمه لئلا يلزم اجتماع المثلين النقيضين واثبات الوجود للماهية لا يستدعي

وجودها قبل وجودها جواب شك يورد على حمل الوجود على المهية ايجابا بتقرير اثبات الوجود
للمهية يقتضي ثبوت الوجود لها ليصح الحمل ولا يكون ثابتا للمهية المعدومة لاجتماع النقيضين
فيكون ثابتا للمهية الموجودة فيلزم وجودها قبل وجودها والجواب ان الوجود لا يثبت للمهية
المعدومة ولا للمهية الموجودة بل للمهية من حيث هي وقد مر بيان ذلك فلا يلزم اجتماع
النقيضين ولا وجود المهية قبل وجودها فان قيل ثبوت الشيء للشيء اذا كان فرع ثبوت
المثبت له يلزم من ثبوت الوجود للمهية وجود المهية قبل ثبوت الوجود لها فيلزم وجودها قبل
وجودها لا محالة غاية ما في الباب انه اذا كان المثبت له هو المهية من حيث هي وكان الوجود غير
الموجود في الخارج لا يلزم اشكال في اثبات الوجود الخارجي للمهية لكون الوجود السابق
ذهنيا والمسبوق خارجيا لكن الاشكال في اثبات الوجود الذهني بل المطلق باق بحاله فيلزم
كون المهية موجودة بالوجود الذهني قبل ان تكون موصوفة بالوجود المطلق ولا يخفى استحالته
ومع قطع النظر عن استحالته كيف يصح قوله اثبات الوجود للمهية لا يستدعي وجودها قبل
وجودها قلنا نعم هذه شبهة قد انكر المحقق الدواني لاجلها قاعدة الفرعية التي قد تلقاها
الجمهور بالقبول وادعوا كونها ضرورية جدا كما مر مرارا وذهب الى ان ثبوت الشيء للشيء
لا يجب تأخره عن ثبوته في نفسه وان استلزم ثبوته في نفسه او كان عين ثبوته في نفسه وجعل
كلام المص ههنا اشارة اليه واستشهد بكلام الشيخ في التعليقات من قوله وجود
الاعراض في انفسها هو وجودها في موضوعاتها سواء ان العرض الذي هو الوجود لما كان محتاجا
لها لحاجتها الى الوجود حتى يكون موجودا لم يصح ان يقال ان وجوده في موضوعه هو وجوده في
نفسه بمعنى ان للوجود وجودا كما يكون للبياض وجود بل بمعنى ان وجوده في موضوعه هو
نفس وجود موضوعه وغيره من الاعراض وجوده في موضوعه هو وجود ذلك الغير وقوله اذا سئل
هل الوجود موجود او ليس بموجود فالجواب انه موجود فان الوجود هو الموجودية فالوجود الذي
للجسم هو موجودية الجسم لا كحال البياض والجسم في كونه ابيض لان الابيض لا يكفي فيه البياض والجسم هذه
كلمات الشيخ ويتلخص منها ان نسبة الوجود الى المهية ليست كنسبة سائر الاعراض فان تلك
الاعراض تصير موجودة بتلك النسبة بل هي عين تلك وجودها والمهية تصير بنسبة الوجود لها
موجودة بل هي عين وجودها فلا جرم لا يتأخر عن وجود المهية انتهى وانا اقول ما يتلخص من كلمات
الشيخ حق وصدق ولكن لا يقتضي ذلك انكار قاعدة الفرعية والفرار منه الى الاستلزام كما زعمه

واستثناء

لاستثناء الوجود عن تلك الكلية كما زعمه غيره وذلك لان مقتضى تلك القاعدة الكلية هو
ان ثبوت شيء لشيء يتاخر عن وجود المثبت له وصريح كلام الشيخ هو ان ثبوت الوجود للمهية
ليس ثبوت امر شيء لشيء بل هو نفس ثبوت شيء وهذا هو الجواب عن الشبهة المذكورة وهو المراد
من كلام المصنف ره فان قلت اذا لم يكن ثبوت الوجود للمهية مستدعيا لكون المهية موجودة قبله
فلم لا يجوز ان يكون اتصاف المهية بالوجود الخارجي في الخارج ولم حكموا بكونه في العقل قلت
قد مر مرارا ان المراد من نفي كون الاتصاف بالوجود في الخارج هو نفي كون الوجود موجودا في
الخارج قائما بالمهية بان يكون الخارج ظرفا لوجود الوجود على ما هو شان سائر الاعراض لا نفي
اتصاف بالوجود الخارجي بان يكون الخارج ظرفا لنفس الوجود كيف وقد نقلنا سابقا من كلام المص
في شرح الاشارات ان المهية لا ينفك عن الوجود لا في الخارج ولا في الذهن وان الحكم بكون لا
تصاف بالوجود في العقل انما هو لان للعقل ان يعتبر المهية دون الوجود ويميز بينهما ويجعل احدهما
موصوفا والاخر صفة لا لكون الاتصاف بالوجود مقتضيا للوجود السابق وسلبه عنها لا يقتضي
تميزها بل نفيها لا اثبات نفيها وثبوتها في الذهن وان كان لازما لكنه ليس شرطا جوابا شك يورد
على حمل الوجود على المهية سلبا اغني سلبه عنها وهو مغني حمل العدم عليها تقريره ان سلب
الوجود عن المهية يقتضي تميزها عن غيرها من المهيات المتعين له من بينها وهو يقتضي وجودها
فحصول الوجود للمهية شرط لسلبه عنها وهو جمع للنقيضين وتقرير الجواب انا لا نم ان سلب
الوجود عن المهية يقتضي تميزها ان اريد تميزها في الخارج بل انما يقتضي نفيها اي اتفائها في الخارج
لا انه يقتضي اثبات اتفائها اثباتها في الخارج بمعنى ان يكون في الخارج امر ثابت هو الاتفاء لان
من ذلك ثبوتها في الخارج مسلم ان اريد تميزها في الذهن فانه لازم المهية لكنه ليس شرط السلب
الوجود عن المهية اعني للاوقوعها او اتفائها بل هو شرط للحكم بالاتفاء من غير محذور اما اذا كان
المطلق او الذهني فلان اللازم من كون الوجود الذهني شرطا للحكم ح ان يكون هذا الحكم مشروطا
بتصور المهية وكونها موجودة في الذهن لا ان يكون اتفائها ذهنا او مطلقا او مشروطا بذلك هذا
واما ان الحكم بكون المهية منفية ومعدومة مطلقا او في الذهن هل يمكن ان يكون مطابقا للواقع
وصادقا في نفس الامر لا فقال المحقق الشريف ان كان ارتسام المفهومات في القوى العالية و
وجودا ذهنيا لها فلا الا ان يراد التقييد بالقوى البشرية والا فان لم يكن تصور الشيء بوجه ما
وجودا له في الذهن بل تصوره بكنهه امكن صدق ذلك الحكم بلا ريبة وان كان جميع تصوراته

بسم الله تعالى

كانه اشارة الى ان هذه النكتة انما تتم
في الموصوف بالصفات الخارجية والعقلية
الاعتبارية كالكلية والجزئية والزائدة
وتظاهرها ولكن كان هذا القدر كاف
في بيان النكتة تجر على ذي ذو للتنبيه
وقد مر في ان المعدوم هل يعاد ام لا واعلم
ان العدم هو رفع الوجود والوجود
للشيء عين هويته فكما لا يجوز ان يكون
الشيء بعينه هويتان لا يجوز ان يكون
له وجودان ولا عدمان وبعد
هذا نقول اعادة المعدوم بعينه محال
بل اعيد فلا يخ اما ان يكون الوجود
المعاد عين الوجود المستأنف ويكون
نسبة وكلاهما محال لان اما الاول فلا
ستلزام تخلل العدم بين الشيء
وهو مستلزم معاد واما الثاني فلا
ستلزام ان يكون لشيء واحد بعينه
وجودان وهويتان وهو محال
بل نقول ان العدم السابق على وجود
الشيء ليس عدما له وكذا العدم الذي
عليه بل هما عدمان لا يستمر الوجود
بل العدم للشيء الذي هو رفع وجوده
وهو نقيضه ما دام في زمان ذلك
الوجود اذ وحدة الزمان معتبرة
هذا فنقول انما
المعدوم بعينه هو
فاعادة المعدوم بعينه محال

الشيء وجود له في الذهن احتيج في تصحيح ذلك الحكم الى تقييده بزمان سابق عليه او لاحق
به او بعض الاذهان والحمل والوضع من المعقولات الثانية فانا اذا قلنا الجسم اسود
فليس هناك في الخارج امر قائم بالسواد هو الحمل ولا بالوضع بل انهما الا امران يعتبرهما
العقل كما في سائر المعقولات الثانية على ما عرفت يقال ان اشتقاقا اي يؤخذ المحمول والموضوع
على افراد بهما بالتشكيك فان حمل الصفة والاعم على الموصوف والاخص اولى من العكس والوضع بالذ
ولما كانت الموضوعية تناسب الموضوعية فان الصفة والموصوف فان الصفة والموصوف في الحقيقة
محمول وموضوع اورد حكمهما عقيب حكم الحمل والوضع فقال وليست الموضوعية ثبوتية والا
تسلسلت لكونها من الامور المتكررة فلو كانت موجودة في الخارج لزم ان يتصف بها امر في الخا
لاستدعائها المحل لا محة فيحصل موضوعية اخرى في الخارج وهكذا الى غير النهاية فهي ايضا
من المعقولات الثانية كالحمل والوضع ولعلها انما احتاجت الى البيان بخلافهما لكونهما من الامور
التي يكون الخارج ظرفا لانفسها فتشتبه بالموجودات الخارجية بخلافهما فتدبر المسئلة الر
والثلثون في انقسام الموجود الى ما بالذات والى ما بالعرض كما قال ثم الموجود قد يكون موجودا
بالذات وهو ما يكون الوجود المنسوب اليه وجودا له بل لامر اخر يصدق هو عليه بوجه ما كان
انسان الصادق على الفرس والاعمى الصادق على زيد بل جميع العرضيات الصادقة على
وكجميع المفهومات الكلية عند من لا يقول بوجود الطبائع في الخارج وهذان القسمان موجو
حقيقيان لكون الوجود لهما حقيقة وان كان باعتبار ما صدق عليه في الثاني اذ الصد
وما صدق عليه متحدان بوجه اما الموجود في الكتابة والعبارة فمجازي فانه ان لم يسمى
الموجود في الخارج الجاري لفظه على اللسان والمنقوش صورة لفظه على اللوح انه موجود
في العبارة والكتابة ليس مسمى زيد ولا هو متحد معه بوجه بل في الاولى ما يدل على صو
الذهنية الدالة عليه وفي الثانية ما يدل على لفظه الدال على صورته الذهنية الدالة
فيصح الاطلاق ولا علاقة الدلالة فظهر الفرق بينهما وبين ما سماه بالعرض المثلة
والثلثون في ان المعدوم هل يعاد ام لا اختلفوا فيه فذهب اكثر المتكلمين الى جوازه

وقف القول بجواز الاجتماع عليه وذهب الحكماء وجماعة من المتكلمين الى امتناع
ول بصحة الحشر الجسماني لعدم قولهم بانعدام الاجسام بالكلية بل بفساد صورها
موادها مع تجرد النفوس الناطقة وبقائها واما تفرق اجزائها وخروجها عن
اع ويؤولون بذلك الظواهر الواردة في هذا المعنى ويؤيده قصة ابرهيم عليه السلام
كما ياتي تفاصيله في بحث المعاد الشريف واختاره المصنف فقال والمعدوم لا يعاد
لفوا فادعى بعضهم الضرورة فيه واستحسنه الامام فقال في المباحث المشرقية
ما قال الشيخ من ان كل من رجع الى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد
الصريح بان اعادة المعدوم ممتنع وقد يقال ان اعادة المعدوم نظير الطفرة في المكان
الطفرة في الزمان وكما ان حصول الجسم في مكان بعد حصوله في مكان اخر من دون حصوله
كنه متعددة ما بينهما محال بالبديهة كذلك حصول الشيء في زمان بعد حصوله في زمان
من غير ان يحصل في الزمان الذي بين الزمانين محال بالبديهة واحتج اخرون بوجوه
المصنف الى الاول بقوله لا مشاع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود و
ان معنى الاعادة هو ان يكون الشيء موجودا في زمان ثم عدم في زمان ثان ثم
في زمان ثالث ولا شك في انه اذا عدم كان قد بطل ذاته فلا يكون ذاته ثابتة ثبوتا
من مساقة الوجود للثبوت فلو كانت ذاته ثابتة في الزمان الثاني لامكن لا محالة
على الموجود في الزمان الثالث انه هو الموجود في الزمان الاول وقد اعيد كما في الصفا
لزم من انعدامها عن الذات الموصوفة بها انعدام ذات الموصوف وبطلانها مثل
ذلك اللزوم من انعدامها عن الذات الموصوفة بها انعدام ذات الموصوف وبطلانها مثل
ذا كان ابيض في زمان ثم زال عنه البياض في زمان ثان ثم اعيد عليه البياض في زمان
ثالث فانه لا شبهة في صحة الحكم على الابيض بانه في الزمان الثالث بانه هو الابيض في الزمان
الاول وعلى الابيض في الزمان الاول انه هو الذي عاد ابيض في الزمان الثالث واما
لم يكن الذات ثابتة كما في صورة زوال الوجود فان نسبة الوجود الى الماهية ليست نسبة العوارض
التي يجوز تبدلها واختلافها مع اتحاد الذات لم يكن الحكم على الموجود الثالث انه
هو الموجود الاول وعلى الموجود الاول انه هو الذي اعيد في الزمان الثالث وذلك
استمرار الذات فلا يكون الموضوع واحدا الا ترى انه لو فرض انه موجود مستانف لم يكن
نسبة المفروض انه معاد الى الموجود في الزمان الاول اولى من نسبته المفروض انه موجود

مستانف اليه اعتبر ذلك بنقش حرف كتب في اللوح ثم محي ثم كتب في ذلك الموضع بعينه
نقش اخر كتب في ذلك الموضع ابتداء من دون ان كتب فيه اولا ثم محي فمعنى كلام الم
انه يمتنع الاشارة الى المعدوم الذي قد بطل ذاته فلا يكون ثابتة ليحكم عليه ا
اعيد فلا يصح الحكم عليها ولا يصدق لعدم وحدة الموضوع فان قلت المعدوم
بطل ذاته في الخارج لكنها ثابتة في الذهن فيصح الحكم عليها قلت الموجود في الذهن
هو الموجود في الخارج بعينه بل مثله كما مر وليس معناه انه يمتنع الحكم عليه لا
الحكم يصحح العود وجود المحكوم عليه كما حمل عليه الشارحون بل سائر المتاخرين
هذا الدليل فاعترضوا عليه باستدعاء الحكم مطلقا سواء كان يصحح العود او
بل يصحح الوجود والحدوث مطلقا ذلك فيلزم ان لا يصح الحكم عليه بامتناع التعدد
ولا على معدوم يصحح الايجاد مطلقا الى غير ذلك من الاعتراضات وكيف يتصور
مثل هذا الاستدلال وما ذكرنا هو المطابق لكلام الشيخ حيث قال في التعليقات
الشيء قائما ثم لم يعدم واستمر وجوده قائما اخر علم ذلك او شوهد علم ان الموجود
واحد واما اذا عدم فليكن الموجود السابق اولا ليكن معاد الذي حدث ب والذي
الجديد ج وليكن ب كج في الحدوث والموضوع والزمان وغير ذلك ولا يخالف
الا بالعدد فلا يتميز ب عن ج في استحقاق ان يكون آمنسوبا اليه دون ج فان
الى امر يتشابهين من كل وجه الا في النسبة التي تنظر هل يمكن ان تختلف فيهما او
لكنهما اذا لم يختلفا فليس ان يجعل لاحدهما اولى من ان يجعل للاخر فان قيل انما هو اولى
دون ج لانه كان ب دون ج فهو نفس هذه النسبة واخذ هذه المطلوب في بيان
نفسه بل يقول الخصم انما كان ج بل اولى اذ اصح مذهب من يقول ان الشيء يوجد فيفقد
من حيث هو موجود يبقى من حيث ذاته بعينه ذاتا ولم يفقد من حيث هو ذات ثم
اليه لوجود امكان ان يؤتى بالاعادة الى ان يبطل من وجوه اخر بي واذا لم يسلم ذلك
للمعدوم في حال العدم ذات ثابتة لم يكن احد الحادثين مستحقا لان يكون قد كا
او هو الموجود السابق دون الحادث الاخر بل اما ان يكون كل واحد منهما معادا
لا يكون ولا واحد منهما معادا واذا كان المحمول لا اشارة يوجبان كون الموضوع له
كل واحد منهما غير نفسه مع الاخر فان اسم موجودا واحدا او ذاتا ثابتة واحدة

باعتبار

باعتبار الموضوع الواحد القائم موجودا او ذاتا شيئا واحدا بحسب اعتبار المحمولين اذ
فاذا فقد استمراره في نفسه ذاتا واحدة بقوله لا بشيئية الصرف لا غير وقال في الشفاء بعدما
اثبت ان المعدوم ليس بشيء وثابت وانه اشارة اليه ولا يخبر عنه بهذه العبارة ومن تفهمنا
هذه الاشياء يتضح لك بطلان قول من يقول ان المعدوم يعاد لانه اول شيء يخبر عنه
بالوجود وذلك ان المعدوم اذا اعيد يجب ان يكون بينه وبين ما هو مثله لو وجد
بدله فرق فان كان مثله انما ليس هو لانه ليس الذي كان عدم وفي حال العدم كان هذا
غير ذلك فقد صار المعدوم موجودا على النحو الذي اومأنا اليه فيما سلف انفا انتهى
كلامه واشار الى الوجه الثاني بقوله ولو اعيد تخلل العدم بين الشيء ونفسه اذ المفروض
ان الموجود في الزمان الاول والثالث شيء واحد بعينه وقد انعدم ذلك الشيء بطلانا
في الزمان الثاني وهو متخلل بين الزمان الاول والثالث فيتخلل العدم الذي فيه بين
الموجودين فهما الذين هما واحد بعينه كما هو المفروض وهو اعني تخلل العدم بين الشيء
ونفسه بديهي البطلان كيف وهو بعينه تقدم الشيء على نفسه بالزمان وهو
اخص من تقدم الشيء على نفسه بالذات التي لا شبهة في بداهة بطلانه فان قيل لا نم لزوم
تخلل العدم بين الشيء ونفسه بل اللازم هو تخلل العدم بين وجودي شيء واحد
بعينه بحسب وقتين وبطلانه م قلنا لما كان طريان العدم مستلزما لبطلان الذات
وعدم كونها ثابتة لزم من تخلله بين الموجودين بالضرورة كيف واختلاف الوجود يستلزم
اختلاف الوجود اما عين التشخص او مساوقه فلا يتصور تعدد الوجود مع وحدة الذات
المتشخصة واعلم ان صاحب المواقف جعل هذا الوجه بيانا لدعوى الضرورة حيث
قال والخصم يدعي الضرورة تارة ويلتجئ الى الاستدلال اخرى اما الضرورة فقالوا
تخلل العدم بين الشيء ونفسه محال بالضرورة فيكون الوجود بعد العدم غير الوجود
قبله فلا يكون المعاد هو المبتدأ بعينه واورد عليه شارح المقاصد انه مخالف لكلام
القوم وللتحقيق فان ضرورية مقدمة الدليل لا توجب ضرورية المدعى هذا واشار الى
الوجه الثالث بقوله ولم يبق فرق بينه وبين المبتدأ لو اعيد المعدوم لم يبق فرق بين المعاد
وبين الموجود الاول الذي هو قبل الانعدام لكون الزمان من المشخصات كما سيجيء فيلزم
اعادته فتقدير الكلام لو اعيد المعدوم لا عيد فمانه ولو اعيد زمانه لم يبق فرق

بينهما اي بين المعاد من حيث هو معاد وبين المبتدأ من حيث هو مبتدأ اذ الفرق انما كان
في الزمان الاول والمعاد في الزمان الثالث فاذا اعيد الزمان الاول ايضا من
لكونه من عوارضه الذاتية كان المعاد ايضا في الزمان الاول بل المبتدأ ايضا
الثالث فيكون حيث مبتدأ معادا ومن حيث هو معادا مبتدأ وهذا جمع بين المتقابلين
وهو معنى قوله وصدق المتقابلين عليه دفعة فان قلت الفرق بين بما ان المبتدأ
قبل الانعدام والمعاد بعده قلت لما وجب في المعاد اعادة زمانه السابق ايضا و
على زمان الانعدام فيصدق على المعاد ايضا انه قبل زمان الانعدام ثم انه يجب
اعادة الزمان التسلسل فيه ايضا اذ لا فرق بين الزمان المبتدأ والمعاد اللذين
العدم بينهما الا بالقبلية والبعدية الزمانيتين اعني يكون الاول في زمان
الثاني في زمان لاحق فباختلاف العوارض العين المشخصة لو فرض لا يتعدد الشخص
فضلا عن ان يتخلل الزمان بينهما فيكون للزمان زمان ويلزم اعادته وهكذا
والى هذا اشار بقوله ويلزم التسلسل في الزمان هكذا وقع بصيغة المضارع
والظ هو الماضي فهذه المفاسد الثلثة مرتبة على لزوم اعادة الزمان الذي هو
ولهذا جعلناها دليلا واحدا وجعلها العلامة ره والشارح القديم ثلث دلائل يحمل
على مسامحة مثل المفروض معادا بدلا عنه وبناء صدق المتقابلين على لزوم اعادة
الذي هو من المشخصات وتخصيص لزوم التسلسل بامتناع اعادة الزمان وذ
بجعل كل واحد من المفاسد دليلا على حدة للمقدم المذكور تقرير الاول لو اعيد
لم يبق الفرق اي لو جاز اعادة المعدوم لجاز ان يوجد مثله بدلا عنه في وقت اعادة
يبقى فرق بين المعاد ومثل المبتدأ الا بان المثل ليس هو الذي عدم فيلزم الا
المعدوم فيلزم ثبوت المعدوم وتقرير الثاني لو اعيد المعدوم لصدق المتقا
معا بيان الملازمة لو اعيد ما زال عنه الوجود فالوجود الثاني اما عين الوجود
فلا يكون المعاد هو الموجود الاول الموجود آخر غيره واما عينه فيكون
الشيء بعينه مبتدأ ومعادا فيصدق المتقابلان عليه وتقرير الثالث لو
الذي قد عدم لزم التسلسل في الزمان اذ لم يبق فرق بين الزمان المبتدأ والمعاد
قد تخلل بينهما العدم الخ لا بمجرد كونهما مفاسد ثلثة كما توهم الشارح القوشجي

وقد يجعل هذا الوجه الثالث ثلثة اوجه بحسب ما يلزمه من المفاسد الثلثة اشهى مقدر
والوجه هو ما ذكرنا لان حمل المبتدا على المستانف يوجب التكرار لكونه معتبرا في الخبر
الاول واما كون الزمان من المشخصات فقد اعترضوا عليه بانا قاطعون بان زيد الموجود
الساعة هو الذي كان بالامس حتى ان من زعم خلاف ذلك ينسب الى السفسطة وحكوا انه
قد وقع هذا البحث للشيخ مع احد تلامذته التي كان مصرا على كون الزمان من المشخصات فقال
ان كان الامر ما تزعم فلا يلزمني الجواب لاني غير من كان يباحثك وانت ايضا غير من يباحثني
فمهت التلميذ واقول سيأتي في مبحث التشخص ان كون الزمان من جملة المشخصات انما هو بالاضافة الى السابق واللاحق بمعنى ان زمانا لا يمكن ان يكون مشتركا بين ما هو سابق عليه
بالزمان ومتاخر عنه بالزمان لا محالة فلو اعيد الموجود في الزمان الاول في الزمان
الثالث يجب ان يعاد الزمان الاول في الزمان الثالث ايضا والا لزم اشتراك زمان
واحد بين ما هو موجود فيه وبين ما هو سابق عليه ومتاخر عنه وايضا يمكن ان يقال
ان في الموجودات الزمانية زمانا ما من ازمنة وجود الشيء على نحو الاتصال من جملة
المشخصات كما انيا ما ووضعا ما وكيفا ما من الابون الواردة عليه والاوضاع المتبدلة عليه
والكيفيات العارضة له الى غير ذلك من الاعراض المكتنفة به على سبيل الاتصال لكن هذا
لا يمكن انكاره وهو كاف ههنا لانه اذا اعيد المعدوم ثم ان يعاد معه زمان ما من ازمنة
وجوده على سبيل الاتصال يترتب عليه المفاسد المذكورة لا محالة والمقطوع عدم كونه
والمعدود خلافه سفسطة انما هو الزمان المخصوص لا زمان ما من ازمنة الوجود بل الامر
في هذا بالعكس من ذلك والحكاية المنقولة على تقدير ثبوتها لا تدل على بقاء الذات في الا
نسان وجواب الشيخ عن ايراد تهميا على مسئلة اخرى سمعها من الشيخ كيف تجعلني المسموع
منه مع تجويز تبدل الذات فلعلها متوهمة منه ولا يخفى ان غرض الشيخ من هذا الجواب
التنبيه على بداهة بقاء الذات دليل اخر على امتناع اعادة المعدوم وهو ان اعادته بعينه
يستلزم اعادة جميع اسبابه من الحوادث المتسلسلة الغير المتناهية وهو محال فليتامل والحكم
بامتناع العود لامر لازم للمهية جواب عن استدلال القائلين بجواز اعادة المعدوم وهو
وتقريره ان عود الوجود للمعدوم بعد الوجود لو كان ممتنعا لكان ذلك الامتناع مستندا
اما الى مهية المعدوم نفسها او الى لازمها او الى عارض من عوارضها وعلى الاول والثاني

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله وان اراد الماهية المتلفة قال صاحب المواقف الوجود امر حاصل في حد ذاته وحقيقته بحيث يختلف ابتداء واعادة اي امكانا ووجوبا وامتناعا لان الامتناع امر خارج عن ماهيته وهو الزمان فاذن يتبادر الوجود ان المتبادر الخارج في زمان كزمان الشيء الواحد فوجوده ثانيا في زمان كزمان الاعادة معللا بان الوجود في الزمان الثاني احص من الوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة فلا يلزم اجتماع ما هو اعم من امتناع الوجود الثاني امتناع ما هو اخص منه او امتناع ذلك المغاير لجاز له فقلب من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي معللا بان الوجود في زمان احص من الوجود المطلق ومغاير للوجود في زمان آخر فجاز ان يكون ذلك الاخص ممتنعا والمطلق او المغاير واجبا وفي تجويز هذا لا انقلاب محال لبداهة العقل الحاكمة بان الشيء لا يستحيل ان يقتضي لذاته عدمه في زمان ويقتضي لذاته وجوده في زمان آخر واعتناء الحوادث عن الحدوث وتبدلها ان تكون متشخصة اول تحقق القائم بالاستناد والاشاخ عن اقتضاء العدم مطلقا والوجود مطلقا والامكان عن انقلاب هذه المفهومات ان لا يجوز الانقلاب الذات لا تختلف بحسب الازمنة لكن الوجود قد يقتضي ذات الواجب لقيد اوصافه فلا يقتضي ذات الواجب بقيد المقيد بكونه مسبوقا بالعدم فان هذا الوجود يمتنع اقتضاء ذات الباري عز وجل عن اقتضائه ولذلك لا يخرج الوجود عن كونه واجبا ولا ينقلب بقيد فصار عن الواجب عن كونه واجبا والثاني الى الامتناع الذاتي ذات الواجب لذاته مطلقا بالوجود عن وجوبه لذاته مطلقا بالوجود لان اقتضاء الوجود مطلقا بالوجود لا يدخله تغير وتبدل وانقلاب وكل العدم قد يقيد بكونه مسبوقا بالوجود ولا يمتنع ذات المتشخص هذا العدم لقيد بل لا يمكن اتصافه به فلا يلزم من ذلك الانقلاب نباء على ان اقتضاء العدم مطلقا بالوجود مطلقا وبكونه ناشيا عن ذات الموصوف لا يمكن اتصاف ذات الممكن به ولو بصيرورة الممكن الوجود بذلك شمعا اذ لا شاهد لنسبة الى الوجود بالامكان بل هي ان الوجود ليس وجودا مطلقا هذا فهو مفصول بالمنع وجوهه بكونه حاصلا على اي وجه كان بل هي مشخص اتصاف الماهية العلة هذا بالوجود المطلق من غير لزوم انتقال عن الامكان الى الامتناع الذاتي ونظائره

والثاني يلزم ان لا يوجد ابتداء لان عود الوجود عبارة عن الوجود ثانيا فاذا كان المهية
او لازمها منشا لامتناع الوجود ثانيا يلزم ان يكون منشا لامتناعه ابتداء فان الاولية
والثانوية لا اثر لهما في ذلك ضرورة ان مقتضى ذات الشيء ولازمه لا يختلف بحسب الازمنة
وعلى الثالث يكون منشا الامتناع جائز الزوال فيجوز زوال الامتناع فيكون العود جائزا
وهو المطلوب وتقرير الجواب بان حكمنا بامتناع العود انما هو لامر لازم لمهية اي لمهية المعدوم
بعد الوجود وهذا الوصف لازم المهية اي لمهية المعدوم بعد الوجود لا ينفك عنها اصلا
ولا يلزم من ذلك امتناع الوجود ابتداء اذ ليس هناك وصف العدم بعد الوجود الذي
هو منشا للامتناع وذلك لانه لا يتحقق هناك مهية المعدوم بعد الوجود اعني المهية
الموصوفة بهذه الصفة ليتحقق لازمها الذي هو وصف العدم بعد الوجود ليلزم من عدم
تحقق الامتناع هناك تخلف مقتضى لازم المهية عنه وحاصل الجواب منع وسند اي لانه
لو كان منشأ الامتناع هو المهية وامر لازم للمهية يلزم امتناع وجودها ابتداء لجواز ان
يكون الامتناع مختصا بالمهية المقيدة بوصف العدم بعد الوجود ويكون منشا الامتناع
لازما لهذه المهية المقيدة من حيث انها مقيدة ولا يتحقق حيث يتجرد المهية من هذا التقييد
كما هو عند الابتداء فلا يلزم تخلف مقتضى اللازم عنه هناك بل المتحقق هناك عدم اللازم
لعدم ما هو ملزوم له من حيث هو ملزوم وظهر من هذا التقرير انه لا يتعين اختيار كون منشا
الامتناع هو لازم المهية لجواز اختيار كونه هو المهية ايضا بل لا يتعين اختيار الشق الاول
لجواز اختيار الشق الثاني ايضا اعني كون منشا الامتناع عارضا من العوارض فيتسع دائرة الجواب
جدا بيان ذلك ان كل عارض اذا قيد المعروض به يصير دائما فوصف العدم بعد الوجود
لازم للمهية المقيدة به وعارض للمهية المطلقة فنقول ان اراد المستدل بالمهية المهية المقيدة
كون منشا الامتناع هو المهية ولازمها كما عرفت وان اراد المهية المطلقة مختارا كونه عارضا
لها ولا يلزم ما هو مطلوبه اعني جواز زوال الامتناع لجواز ان يكون ذلك العارض ممتنع
الزوال عن المطلقة والحكم بامتناع العود مختص بالمهية المقيدة واعلم ان هذا السند كما
باعتبار التصرف في الموضوع اعني المهية المعدومة وقد يسند المنع باعتبار التصرف في
المحمول اعني الوجود المعاد فيقال لجواز ان يكون الوجود الذي يقتضي المهية المعدومة او لازم
امتناع الوجود هو المقيد بكونه بعد العدم الطاري فلا يلزم امتناع الوجود مطلقا او المقيد

بقيد اخر اذ لا يلزم من امتناع الاخص امتناع الاعم او الاخص الاخر ولا من امكان الاعم امكان
امكان الاخص ولا من امكان الاخص امكان اخص اخر وكون الوجود امرا واحدا في نفسه غير
مختلف الا بالاضافة في الامتناع والامكان والوجوب كما توهمه صاحب المواقف ولتعلم ايضا
ان منشا الامتناع على تقدير كلا السندين انما هو اجتماع وصفي العدم اللاحق والوجود
السابق ودعوى الضرورة في خلافه غير مسموعة فلا يتجه ما توهمه الشارح القوشجي من انا
نعلم ان المسبوق بالعدم لا يكون منشا لهذا الامتناع الا لم يتصف مهيته بالحدوث على الثاني
واما على الاول وكذا المسبوق بالوجود الا لم يتصف مهيته بالبقاء على الثاني واما على الاول
فلان الوجود الاول ان لم يفد المهية زيادة استعداد لقبول الوجود ثانيا فبالضرورة
لا ينقصها عما هي عليه من قابلية الوجود ويعلم بالضرورة ان لا اثر لاجتماعهما في هذا
الامتناع هذا واعلم ان المتكلمين جعلوا ذلك دليلا اخر تقريره على ما في شرح المقاصد
ان المعدوم الممكن قابل للوجود ضرورة استحالة الانقلاب فالوجود الاول افاده
زيادة استعداد لقبول الوجود على ما هو شان سائر القوابل بناء على اكتساب ملكة
الاتصاف بالفعل فقد صار قابليته للوجود ثانيا اقرب واعادته على الفاعل اهون
ويشبه ان يكون هذا هو المراد بقوله تعالى وهو الذي يبدؤا الخلق ثم يعيده وهو اهون
عليه وان لم يفده زيادة الاستعداد فمعلوم بالضرورة انه لا ينقص عما هو عليه
بالذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات والجواب عنه يستفاد مما مر تقريره ان اردت
ان مهية المعدوم من حيث هي قابلة للوجود مطلقا فهو مسلم لكن لا يلزم منه ان يكون
مهية المعدوم المسبوق بالوجود ايضا قابلة للوجود والا يكون مهية من حيث هي قابلة للوجود
والا ان يكون مهية من حيث هي قابلة للوجود المسبوق بالعدم الطاري وان اردت ان مهية
المعدوم على اي وجه اخذت قابلة للوجود على اي وجه اخذ فهو ممنوع ولا يلزم الانقلاب
من الامكان الى الامتناع ضرورة ان الممكن ما يكون مهيته من حيث هي قابلة للوجود مطلقا وكذا
على ان حديث الاقربية انما يبتني على ثبوت الحكم لمعدومات واورد عليه ايضا ان المقبول
اذا حصل بالفعل فقد برء القابل من جميع مراتب استعداده وما ليس في القابل استعداده
لا يمكن حدوثه فكيف يصير قابليته للوجود اقرب وكيف يعلم بالضرورة انه لا ينقص عما هو
عليه بالذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات واما الاهونية فالمراد منها ما يكون

منهما ما يكون من جهة القابل بزيادة استعدادات القبول لا ما يكون من جهة الفاعل
بزيادة شرائط الفاعلية فان نسبته قدرة الفاعل تعالى الى الكل على السواء فهي ايضا
راجعة الى الاقتدار قال شارح المقاصد الاقرب ان يحمل الاعادة التي جعلت اهون
على اعادة الاجزاء وما تفتت من المواد الى ما كانت عليه من الصور والتاليفات
ما يشير اليه قوله تعالى قل يحييها الذي انشاها اول مرة لا على اعادة المعدوم لانه
لم يبق هناك القابل والمستعد فضلا عن الاستعداد القائم به دليل اخر للمتكلمين
وهو ان الاصل فيما لا دليل على وجوده ولا على امتناعه الامكان كما قال الحكماء كلما
قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان
ان الدليل على امتناع اعادة المعدوم قد قام على ما عرفت على ان الاصل هو ما
قال المحقق الدواني ان كان بمعنى الكثير الرجحان فكون اكثر ما لم يقم دليل على استحالته
ووجوبه ممكنا غير ظاهر وان كان بمعنى ما لا يصار عنه الا بدليل فهو باطل لان الوجوب
والامكان والامتناع ليس شيء منها اصلا بهذا المعنى بل كل منها مقتضى مهية موضوعه
لم يقم دليل على ان الشيء من اي قسم لم يعلم حاله ومعنى ما قاله الحكماء ان ما لا دليل على
وجوبه ولا على امتناعه لا ينبغي ان ينكر بل يترك في بقعة الامكان العقلي الذي مرجعه
الاحتمال لا انه يعتقد امكانه الذاتي كيف وقد كرر الشيخ في كتبه ان من تعود ان يصدق
من غير دليل فقد انسلخ عن الفطرة الانسانية المسئلة الرابعة في انقسام الموجود
الى واجب الوجود وممكن الوجود وبيان طرف من احوال الممكن من حيث الامكان لا مطلقا
فانه سيأتي في المقصد الثاني واما بيان احوال الامكان نفسه فقد سبق كما ان احوال
الوجوب قد سبق بيانها واحوال الواجب سيأتي في المقصد الثالث وقد اقال وقسمة الموجود
الى الواجب والممكن ضرورية فان يحكم حكما ضروريا بان الموجود اما ان يكون بحيث يجب له
الوجود بالنظر الى ذاته وهو الواجب ولا يجب له الوجود بالنظر الى ذاته وهو الممكن
لا يجب له العدم ايضا لفرض كونه موجودا وهو الممكن ولا احتمال للوجود سوى ذلك
وردت على الموجود من حيث هو قابل للتقييد وعدمه على ما هو شان مورد القسمة في
كل تقسيم من ان لا يقيد بشيء من القيود ولا يقيد ولا يعدمه بل يؤخذ مطلقا لا بشرط من
القيود وقابل القيود المتقابلة والحكم على الممكن بامكان الوجود حكم على المهية لا بانها

العدم

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله ان كون الماهية اما موجودة واما معدومة آه ويتضح قرب الجواب بنحو آخر وهو انه ان اريد بقوله ان كانت موجودة لا تقبل العدم وان كانت معدومة لا تقبل الوجود ان الماهية من حيث انها موجودة لا تقبل العدم وان الماهية من حيث انها معدومة لا تقبل الوجود فالملازمة مسلمة لكن الشرط في قوله واما موجودة واما معدومة غير ما صرح لاحتمال شق آخر وهو ان الماهية من حيث هي من غير اعتبار شيء معها وهي هذا الاعتبار موصوفة بالوجود والعدم والعدم ولا يلزم من عدم قبولها العدم من حيث اتصافها بالوجود عدم قبولها العدم من حيث اتصافها بالعدم ولا من عدم قبولها الوجود من حيث اتصافها بالعدم عدم قبولها الوجود من حيث اتصافها بالوجود لان الاتصاف ما بالعدم لا يقابل ما بالوجود مثلا مع ذوال العدم و الشيخ اتصافها به مع تحقق المعنى الباقي بالعدم وهو غير لازم

قوله العاقل اللبيب يعلم منه و من تقرير الشارح انه ان الماهية من حد ذاتها غير متصفة بالعدم والوجود والعدم والوجود والعدم وانه لا بد ان يكون موجب ذاتها الجاعل او اختيار الاطلاق شيئا التلبس بالوجود والعدم وانه بالجاعل امر سواها وهو حقيقة الوجود بفعل الصنع عنها بصيغة الكون والتحقق وتوردها بنود الحصول و الوجود تكون مستهلكة الذات باطلة الحقائق بل بعد اتصافها بها تورد ايضا باقية في حال العدم و ظلمة الاخفاء ونعم ما قيل الا كل شيء ما خلا الله باطل وكل نعيم لا محالة زائل دام ظله العالي

مثلا

عدم الجواب بشك يورد فيقال معنى الامكان هو تساوي نسبة الماهية الى الوجود
العدم وكونها قابلة لكل منهما وكل ماهية اما موجودة واما معدومة لا يمكن الخلو عنهما
الحكم على ماهية بامكان الوجود فامكان الوجود فان كانت موجودة فلا يقبل العدم
لاستحالة اجتماع النقيضين وان كانت معدومة فلا يقبل الوجود لذلك بعينه فلا يصح
الحكم بالامكان على الماهيات وتقرير الجواب ان كون الماهية اما موجودة واما معدومة
عدم خلوها عنهما لا يستلزم ان يكون الحكم عليها ايضا منحصرا في حال الوجود
والعدم بان يكون الحكم اما باعتبار الوجود واما باعتبار العدم لجواز ان يكون
باعتبار نفسها من حيث هي لا بشرط ان تكون موجودة ولا بشرط ان تكون معدومة فانه
يصح اعتبارها وملاحظتها كذلك وان كانت غير منفكة عن احدهما فان عدم اعتبار شيء
لا يستلزم عدمه كما مر مرارا ثم الامكان قد يكون آلة في التعقل وقد يكون معقولا
باعتبار ذاته اعلم انه قد يكون بعضها آلة لملاحظة بعض آخر منها ولا يكون هو من حيث
هي آلة لملاحظة غيره ملحوظا بذاته فلا يمكن ان يحكم عليه من هذه الحيثية بحكم من الاحكام
ضرورة وجوب كون المحكوم عليه من حيث هو محكوم عليه ملحوظا بذاته ملتفتا اليه بنفسه
كالمرآة فانها محسوسة فاذا نظر الناظر اليها ليبصر فيها صورة وجه لم يشتهه فيها لا يلتفت في
هذه الحالة الا محسوسة فلا يمكنه الحكم عليها في هذه الحالة ومن هذه الجهة يشبه من الاحكام
بخلاف ما اذا نظر فيها ملتفتا الى نفسها ملاحظا لجوهرها فانه يمكنه ان يحكم عليها باي حكم
اراد كذلك المعقولات قد يكون آلة لملاحظة غيرها من المعقولات غير ملتفت اليها من حيث
انفسها وذلك كجميع الصور العلمية الحاصلة من الاشياء في الذهن مثل صورة السماء
الحاصلة في ذهنك فانك اذا التفتت اليها من حيث انها صورة السماء يكون آلة لملاحظة
لملاحظتك السماء وليست بملحوظة في نفسها ولا يمكنك ان تحكم عليها من هذه الجهة وفي
الحالة بانها جوهر او عرض ثم اذا التفتت جعلتها ملحوظة بذاتها والتفتت اليها من حيث
نفسها اعني من حيث انها شيء من الاشياء وحاصل في ذهنك امكنك ان تحكم عليها
بانها جوهر او عرض او غير ذلك وكذلك المعلومات المدركة تلك الصورة العلمية من حيث
انها معلومات قد يكون بعضها آلة لملاحظة بعضها غير ملحوظة بنفسها وغير ملتفت
اليها بذاتها مثل الامكان واللزوم والوجوب والاتصاف وامثال ذلك فالامكان مثلا

مثلا معنى معقولا اذا اعتبره العقل ليعرف بحال المهية التي هي معقول آخر بالقياس الى الوجود والعدم
يكون آلة له في تعرف حال المهية والوجود ولا يلتفت اليه ح باعتبار نفسه لا يمكنه من هذه
الجهة ان يحكم عليه بانه موجود ام لا ممكن وجوده ام واجب الى غير ذلك ثم اذا التفت اليه بنفسه
يمكنه ان يحكم عليه بانه موجود في الذهن وغير موجود في الخارج وانه واجب وجوده و
ثبوته للمهية بناء على انه لازم لمهية الممكن كما مر الى غير ذلك وغرض المص من هذا الكلام
دفع شك يورد ههنا فيقال لو اتصف شيء بالامكان لوجب اتصافه به والا لامكن ذو
الممكن امكن غير مهية الممكن وهو محال لما مر من ان الامكان لازم لمهية الممكن ووجب ايضا
اتصافه بذلك الوجوب لما ذكرنا وهكذا حتى يتسلسل الوجوبات لئلا يلزم المحذور المذكور
وتقرير الجواب ان الامكان حين يحكم على المهية بانها ممكنة آلة لملاحظة حال
حال المهية فلا يكون ملحوظا بذاته فلا يمكن الحكم عليه ح انه واجب الثبوت للمهية
ام لا نعم اذا التفتنا اليه في نفسه نحكم عليه بانه واجب ثبوته للمهية وهذا الوجوب انه
حين يحكم ان الامكان واجب الثبوت للمهية غير ملحوظ بذاته لكونه آلة لملاحظة حال
الامكان فلا يمكن ان يحكم عليه بانه واجب الثبوت للامكان الا اذا نظر الى ذلك الوجه
من حيث نفسه فظهر ان الحكم على المهية بالامكان من حيث انه حكم على المهية بالامكان
لا يستلزم الحكم على الامكان بالوجوب وعدم الوجوب ليلزم جواز زوال الامكان
التسلسل نعم لو امكننا ان نعتبر الوجوب في وجوب الوجوب ووجوب وجوب الوجوب وهكذا
الى غير النهاية للزم التسلسل لكن ينقطع اعتبارنا لا محالة فينقطع التسلسلة وهذا الشك
مع جوابه يجريان في جميع المفهومات التي يتكرر نوعها بمعنى انه اذا فرض وجود هذا فرد منها
انفرض وجود فرد آخر كاللزوم مثلا حتى يقال لو لزم شيء شيئا لزم لزومه وهكذا حتى يتسلسل
اللزومات والا لزم جواز الانفكاك بين اللازم والملزوم ويجاب بان اللزوم مثلا له
اعتباران احدهما من حيث انه حالة بين اللازم والملزوم وبهذا الاعتبار آلة لتعرف حال
ليس من هذه الجهة بمحكوم عليه بشيء من الاحكام وثانيهما من حيث انه مفهوم فاذا لاحظ
العقل من هذه الجهات يحكم عليه بانه يجب لزومه للازم وهكذا حتى ينقطع الاعتبار في جميع
هذه الامور يجب كونها اعتبارية لئلا يلزم التسلسل في الخارج وينقطع بانقطاع الاعتبار
واعلم ان معنى كون الشيء كاللزوم مثلا اعتباريا ليس انه باختراع العقل بل لزم انه لو لم يعتبره

العقل

وفرض عدم عقل وذهن لم يكن متحققا فيتحقق الانفكاك بل معناه كون موضوع ما
ثم يجب لو اعتبره العقل لا نتزع منه مفهوم المحمول فانك قد عرفت مرارا ان اشتقاق مبدء المحمول
في ظرف لا يستلزم اشتقاق الحمل فيه فان قلت اشتقاق مبدء المحمول كاللزوم وان لم يستلزم
الحمل لكن بعض تلك اللزومات موضوع ايضا لبعض اخر فاشتقاقه يستلزم ثبوت
الثابت لكنه يستلزم ثبوت المثبت له قلت حكمنا باشتقاق اللزومات التي هي مبادي
الاثبات ليس معناه انها ليست موجودة بوجود متغايرة وان كانت موجودة بوجود ما
نتزع منه اعني الموضوع الاصل فالقدر الضروري من ثبوت المثبت له اعم من ان يكون
ثابتا على حدة او ثبوت المنتزع منه اذا كان الاثبات بحسب نفس الامر لا في الخارج كما
الاعتباريات فليتدبر وحكم الذهن على الممكن بالامكان يجب ان يعتبر مطابقته
في العقل لان الامكان عقلي قد مر ان الحكم اذا لم يكن بالامور الخارجية على الامور
الخارجية لم يجب في صحة اعتباره مطابقته لما في الخارج بل لما في نفس الامر والامكان كذلك
لانه ليس من الامور الخارجية لما مر من كونه اعتباريا مع كونه محمولا على المعدومات
ايضا ولعل الغرض من هذا الكلام تحقق كون اتصاف الممكن بالامكان بحسب العقل كما هو
شان المعقولات الثانية لا دفع توهم من ذهب الى كون الامكان خارجيا متمسكا بانه
لم يكن كذلك لم يكن الحكم بالامكان على الممكن صحيحا بناء على توهم وجوب المطابقة لما
في الخارج في صحة الحكم مطلقا والا لكان المناسب ايراد في ما سبق حيث اعتبار الامكان
المسئلة الخامسة في حاجة الممكن الى المؤثر والحق ان الحكم بها ضروري كما قال والحكم
بحاجة الممكن الى المؤثر الذي هو في قوة الحكم بامتناع الترجح بلا مرجح ضروري اولي
يجزم العقل به بمجرد تصور طرفيه بان يتصور الممكن من حيث تساوي طرفيه بالنظر الى
ذاته ويتصور المؤثر من حيث ان المراد منه ما يتصور به ترجح احد الطرفين المتساويين
للممكن على الاخر فانه بعد هذين التصورين يحصل الجزم بلا توقف بان الممكن محتاج
في حصول الوجود او العدم له الى مرجح لا محالة وقد يتشكك في كون هذا الحكم اوليا بانا
اذا عرضنا هذه القضية على عقولنا وجدناها اخفى من قولنا الواحد نصف الاثنين
والاوليات لا يجري فيها التفاوت بالجلاء والخفاء فاشار الى دفعه بقوله وخفاء التصديق
لخفاء التصور غير قادح في كونه اوليا لان التصديق الاولي ما لا يتوقف حصوله بعد تصور

الاطراف على شيء آخر لخفائه وعدم حصوله قبله لا يقدح في اولويته فالاولى قد يكون
لخفاء تصورات اطرافه اما لنظريتها او لقلة الاسباب المقتضية لالتفات الذهن اليه
والتصديق المذكور كذلك فانه قد يتصور الممكن من حيث انه موجود او معدوم او شيء
لا من حيث انه ممكن متساوي الطرفين لذاته لعدم التفات الذهن اليه اي الى معنى التساوي
لاحتياجه في حصول الامكان هذا المعنى له الى النظر فان الحكم بكون التساوي ثابتا
للممكن من الاسباب المقتضية لالتفات الذهن الى تصور الممكن بعنوان كونه متساوي الطرفين
فكون هذا الحكم نظريا انما يوجب خفاء التصور المذكور وان كان من الاوليات ولبيان
المراد ان نظرية هذا الحكم انما يوجب نظرية التصور المذكور كما توهم فيتوقف في حكم
المذكور لاجل ذلك فان قيل ما اشعر به كلام المصنف من كون اختلاف الاوليات
الخفاء والجلاء منحصرا في ان يكون لخفاء التصورات الاطراف وان كان مشتهرا
بين القوم لكن لمانع ان يمنعه لجواز اختلافها في انفسها بالنظر الى الاذهان المتفاوتة
بل بحسب الاوقات المختلفة بالقياس الى ذهن واحد كيف لا وبعض الاشخاص يفرق بين
النظم والنثر بحسب فطرته وبعضهم لا يفرق اصلا وكذا بين الالحان المنتظمة والمتنافرة
ان مراد القوم انه اذا كان حكم ما بديهيا اوليا بالنسبة الى جماعة فلا يتصور الاختلاف
بالخفاء والجلاء بالنسبة الى هؤلاء وذلك مما لا شك فيه وليس مرادهم ان ما يكون
اوليا جليا بالنسبة الى جماعة لا يجوز ان يكون خفيا بالنسبة الى اخرى واما ما ذكره
الاختلاف في التفرقة بين النظم والنثر والالحان المنتظمة والمتنافرة فجوابه ان القضية
التي حكم فيها بالتفرقة المذكورة من قبيل الوجدانيات لا من قبيل الاوليات والكلام
ليس الا فيها وهذا اعني كون الحكم بحاجة الممكن الى المؤثر ضروريا مذهب الجمهور وبعض
انكر كونه ضروريا وذهب الى كونه كسبيا فاستدل عليه بوجهين الاول ان الامكان
يستلزم تساوي الوجود والعدم بالنسبة الى ذات الممكن وهذا معنى اقتضاء ماهية
الممكن تساوي الطرفين ووقوع احدهما بلا مرجح يستلزم رجحانه وهما متنافيان والجواب
ان التساوي بحسب الذات وانما ينافي الرجحان بحسب الذات وهو غير لازم فان قيل المرجح
اذا لم يكن بالغير كان بالذات ضرورة انه لا ثالث قلنا نفس المشارع فيه هو انه يجوز
ان يقع بحسب الاتفاق من غير سبب والثاني ان الممكن ما لم يترجح لم يوجد وترجح امر حدث

بعد ان لم يكن

٥ بعد ان لم يكن فيكون وجوديا فلا بد له من محل وليس هو الا ترك ناخره عن الترجيح فيكون هو
د المؤثر لعدم الثالث فلا بد عند الجواب ان الترجيح مع الوجود لا قبله ولو سلم فقيام الترجيح
بترجيح وجود الممكن او ترجيحه بالمؤثر ضروري البطلان على ان كون الترجيح وجوديا
د بمعنى كونه امرا محققا مفتقرا الى ما يقوم به في الخارج ممنوع بل هو امر عقلي قائم بما
د المتصور من الممكن عند الحكم بحدوثه هذا واعلم انه قد انكر جماعة من القدماء كذيمقراطيس
د وشيعته على ما حكاه الشيخ في الشفاء ما جر الممكن الى المؤثر وجعلوا كون العالم بالبخت
والاتفاق وانكروا له صانعا اصلا وزعموا ان مبادي كل ممكن اجرام صغار لا
يتجزى لصغرها وصلابتها وانها غير متشابهة بالعدد ومبثوثة في خلاء غير متناه وان
جوهرها في طبيعتها جوهر متشاكل وباشكالها تختلف لا بطبايعها وانها دائمة الحركة
في الخلاء فيتفق ان تصادم منها جملة فيجتمع على هيئة ويكون منه عالم وان في الوجود عوالم
مثل هذا العالم غير متشابهة بالعدد ولكن مع ذلك يرون ان الامور
الجزئية مثل الحيوانات والنباتات كائنة لا بحسب الاتفاق وفرقة اخرى منهم كانبادقلس
ومن جرى مجراه لم يقدموا على ان يجعلوا العالم بالكلية كائنا بالاتفاق ولكنهم جعلوا
الكائنات متكونة عن الاسطقسات بالاتفاق وبالجملة فهؤلاء باجمعهم يجوزون الحدوث
بلا سبب والكون بلا علة ويتمسكون في ذلك بامثلة جزئية مثل ان من يحفر بئر الماء او ينبا
فيعثر فيها على كنز لم يكن عالما بكونه فيها ولم يكن حافرا فيها لاجله فعثوره على الكنز امر اتفاقي
من غير ان يكون بسبب اقتضاه وكذا من يزلق عن شفير بئر فيقع فيها فوقوعه في البئر امر
اتفاقي كائن بلا سبب في ذلك لان الاسباب اما ارادية او طبيعية فان القسرية ترجع اليهما
وليس هناك فعل طبيعي يمكن ان يتادى الى العثور الى الكنز مثلا والفعل الارادي الذي هنا
اعني الحفر لم يكن لاجله ليمكن ان يكون سببا له ويكون هو غايته مترتبة عليه الغاية الارادية
يجب ان يكون ما لاجله الفعل ويكون الفاعل قد قصد وكان تصوره قد حرك الفاعل وحمله
على الفعل فهو كائن بلا سبب اصلا والشيخ قد دفع تمسكهم ببيان ان الاسباب قد يكون
بالذات وقد يكون بالعرض والعلة الغائية الذاتية هي التي يجب ان يكون لاجلها الفعل
ويكون الفاعل قد تصورها وتصورها قد حمله على الفعل واما العلة الغائية التي هي العرضية
فلا يجب في ذلك فيها بل يجب ان يكون هناك الغاية الذاتية ايضا ليكون الفعل قد تادى

بسم الله تعالى شانه

قلت اجيب بالاتم انه من ترجح الاخر
اقول هذا الجواب بالاتم فكان المراد ان
عاد وكيستلزم الترجيح من غير مرجح
الاثر بالتوسط لا مستحيلة قوله
الاثر الخ قلنا التوسط اما حال وجود
الاثر الخ وقال المحقق
حال الوجود الاثر الى الخروج
المحقق الدوانى فى حاشية الجديدة
انشبهة على جريان مناسبا للجواب
المذكور فى الكتاب ان يكون تشخصه
ان يكون تشخصه وجود الاثر فيلزم
تحصيل الحاصل اما ان يكون تشخصه
فيلزم الجمع بين النقيضين والجواب
انا نسلم لكن التشبيه الذى ذكره كان
مختارا ان تاثير المؤثر فى حال الوجود
بذلك التاثير وذلك يحصل الحاصل
بذلك التاثير وذلك يحصل الحاصل
فلا يصح حينئذ معلوم آه حتى يلزم ح
بين النقيضين بل تاثير المؤثر فى الاثر
من حيث هو هو غير مقيد بشيء
من الوجود والعدم غاية الامر ان التاثير
فى زمان وجود الاثر وذلك يحصل
الحاصل وان شئت زيادة تقرير فى شرح جديد

الهاء فى الكلام فستمع ما تتلى عليك
اذا من هذا الكلام فى الموجود الذهنى
فارجع الى ما ذكرنا فى الكلام
لشيء يجب ايجاد الايس من الليس
الملاعبا اغنى ايجاد الايس من الليس
ولا يقتضى ذاتا يجب لا ومجعول البارى
هو جعل البسيط مقدس عن شوائب التركيب
مستغن عن الغير بل متعلق بذات الشيء
هذا التاثير الحقيقى فى الشيء الاول
وهو بالحقيقة هو تاثير فى بعض اوصافه
هو بالحقيقة هو الموجود او غيره
اعنى كونه شيئا اخر هو الموجود الاثر
فاثره بالذات هو التاثير الاول
ولما كان المغاير هو التاثير نوع غموض
وكانت تصور بهذا التاثير نوع غموض
وكانت تصور بهذا التاثير نوع غموض
انبهامه الكثيرون وقصروا التاثير
على المعنى الاول حاشية قد بينت
قوله وكون الوجود وجودا بجعل الغير
لصح سلب المهية آه اقول لا يتوقف
الجاعل على كونه واجبا لذاته
فلا يلزم صحة سلب المهية وسلب الوجود
عن الوجود لا نقول الالزام
سلب المهية عن المهية وسلب الوجود
الوجود عن الوجود نظرا الى ذاتها
لا صحة سلبها عنها نظرا الى الجاعل كما
شاهدنا لزومها فتدبر مجمل استعمل

هكذا

انبها بالذات والى العرضية بالعرض وكل ما يتوقف من الامثلة الجزئية فهو كذلك لا محالة فان قيل ما ذهب
اليه كثير من المتكلمين من ان الله تعالى خلق العالم فى وقت دون سائر الاوقات وكذا ما ذهب جمهور
اليه من الاشاعرة من ان سائر افعاله تعالى غيره معللة بشيء مما يترجح به وجودها عن عدمها
قول بترجح احد طرفى الممكن من غير مرجح وهو بعينه قول بالحدوث بلا سبب والكون بلا علة
اجيب بانا لا نسلم انه من ترجح الممكن بلا مرجح بل من ترجيح المختار احد المتساويين من غير مرجح
واشاعة غير مسلم فضلا عن ان يكون ضروريا فليتدبر ثم ان الامام الرازى ذكر لهم شبهة
يمكن ان يتمسكوا بها منها انه لو احتاج الممكن الى المؤثر لوجب اتصاف المؤثر بالمؤثرية وهو
ح لكونها صفة محتاجة الى موصوفها فهى من الممكنات فيحتاج الى مؤثرية اخرى وهلم جرا
كذلك وهكذا ويلزم التسلسل واشار المصنف الى الجواب عنه بقوله والمؤثرية اعتبار عقلى
وليست بموجودة فى الخارج ليحتاج الى مؤثرية اخرى ولا يقدح ذلك فى اتصاف المؤثر
بها لما عرفت من ان انتفاء مبدا المحمول لا يستلزم انتفاء الحمل ومنها ان تاثير المؤثر اما
حال وجود الاثر اى لشرطه وهو تحصيل الحاصل او حال عدمه اى لشرطه وهو اجتماع النقيضين
واشار الى الجواب عنه بقوله والمؤثر مؤثر فى الاثر لا من حيث انه اى الاثر موجود ولا من
حيث انه معدوم ليلزم اما التحصيل الحاصل واجتماع النقيضين بل من حيث هو هو غير مقيد
بشيء من الوجود والعدم وان كان التردد بين زمان الوجود وزمان العدم مختار
فى زمان الوجود لا فى زمان العدم وذلك تحصيل الحاصل بنفس هذا التحصيل وليس ح
ومنها ما تقريره انه لو احتاج الممكن الى المؤثر فتاثيره اما فى مهية الممكن بان يجعلها مهية او فى
وجوده بان يجعله وجودا او فى اتصاف المهية بالوجود بان يجعلها موجودة والكل ح امر
الاول والثانى فلانا نقطع بان الشيء عين نفسه بنفسه من غير ان يحتاج فى ذلك الى غيره
كيف وما بالغير يرتفع بارتفاع الغير فلو كان كون المهية مهية وكون الوجود وجودا بجعل الغير
لصح سلب المهية عن المهية وسلب الوجود عن الوجود وسلب الشيء عن نفسه سواء كان موجودا
او معدوما ضروري البطلان بحيث لا يقبل التشكيك اصلا والسر فى ذلك هو كون
التفرد سابقة على مرتبة الوجود كما مر مرارا واما الثالث فلكون الاتصاف عدميا غير ثبوتى
والا يلزم التسلسل كما مر فلا يصح لان يكون اثرا لمؤثر الموجود على ان التاثير فى الاتصاف اما
اما فى مهية او فى وجوده او فى اتصاف مهية بوجوده ويعود الكلام فى اتصاف الاتصاف

هكذا الى عين النهاية والى الجواب عنه اشار بقوله وتاثير المؤثر في المهية وتقريره ان
التردد غير حاصر لاحتمال ان يكون تاثير المهية لا يجعلها مهية او موجودة على ان يكون الجعل
مركبا ومستدعيا للمجعول فقط ومجعول اياه سواء كان المجعول اياه مهية او وجودا بل بان يجعلها
جعلا بسيطا غير مستدع الا المجعول فقط فاذا جعلها بهذا الجعل يلزمها ان تكون موجودة
فجعلها بهذا الجعل يلزمها ان تكون موجودة موجودة تابع لجعلها البسيط واما كون المهية
مهية فليس بمجعول اصلا لما مر في تقرير الشبهة بقوله ويلحقه وجوب اخر لاحق من تتمة الجواب كانه قيل
هب ان المهية مهية ليس بجعل الجاعل وتاثير المؤثر فاجاب بان كون المهية موجودة واجب بالوجود
اللاحق بعد فرض كونها اي المهية مجعولة اي بالجعل البسيط بالمعنى الذي حققناه اذ ذلك هو
معنى كون المهية موجودة فلا يمكن ان يكون تاثير المؤثر في المهية بالجعل البسيط معنى الكلام
وتبع تاثير المؤثر في المهية وجوب كون المهية موجودة وجوبا لاحقا فلا يمكن فيه تاثير
اخر هكذا ينبغي ان نفهم هذا الكلام ثم ان التحقيق انه لما كان الاثر المترتب على تاثير المؤثر
انما هو نفس المهية الصادرة عن المؤثر على ما هو المختار عند المحققين وهي مهية باعتبار
ووجود باعتبار على ما هو التحقيق كما مر مما نقلناه من المصنف في شرح الاشارات امكن في
الجواب اختيار كون التاثير في الوجود ايضا لا بان يجعله وجودا بل بالجعل البسيط كما
هو مختار استادنا قدس سره على ما عرفت ويمكن اختيار كون التاثير هو هذا المفهوم لنسبة
بل بان يكون الصادر والاثر المرتب امرا واحدا يحلله العقل الى مهية هي الموصوف ووجود
هو الصفة فيصفها به فلما كان كون هذا الامر بحيث يمكن للعقل تحليله المذكور انما هو بجعل
الجاعل المؤثر فان الجاعل حيث جعله جعلا بسيطا فقد جعله بحيث كذا صدق ان تاثير المؤثر
انما هو في جعله بحيث كذا وهو معنى جعله متصفا بالوجود اعني الاتصاف وهذا هو مراد
الشيخ حيث قال في جواب من سأله عن هذه المسئلة وهو ما كل المشمش الجاعل لم يجعل
المشمش مشمشا بل جعل المشمش موجودا هذا ومنها انه لو احتاج الممكن في وجوده الى المؤثر
لاحتاج في عدمه ايضا اليه لاستواء نسبته اليهما لكن العدم لكونه نفيا محضا لا يصلح لا
يكون اثرا للشيء والجواب انه لا نم ان عدم الممكن نفي محض ان اريد بالنفي المحض ان لا يكون
الا وجود في الخارج فقط فلا نم ان العدم لا يصلح ان يكون اثرا للشيء الا ترى ان عدم المعلول
مستندا الى عدم العلة فان معنى العلية والتاثير ليس الا الترتب العقلي وصحة تحليل الفاء

ولا شبهة في صحة ذلك بين العدمين فان العقل يحكم بان العلة ارتفعت فارتفع المعلول ولا يحكم
بان العدم ارتفع فارتفعت العلة وان كانا متلازمين واليه اشار المصنف بقوله وعدم
المكن نستند الى عدم علته المسئلة الثالثة في ان الممكن في جميع اوقات امكانه وجوده
يحتاج الى العلة ولا يستغني عنها بمجرد الحدوث كما قال والممكن الباقي يفتقر الى العلة ما
دام باقيا لوجود علته اي علة الافتقار يعني لما كان علة الافتقار لا محالة هي الامكان
وهو من لوازم ماهية الممكن كما قررنا دام الامكان يدوم الافتقار لا محالة وهذا مذهب
من رأى ان علة الحاجة الى المؤثر هي الامكان وحده واما من رأى انها الحدوث وحده
او مع الامكان شطرا او شرطا فيلزمه كون الممكن بعد ان الحدوث مستغنيا عن العلة اذ
لا حدوث بعده وقد التزموا ذلك منهم حتى قالوا لو جاز على الواجب العدم لما ضر على
وجود العالم وقد تمسكوا بامثلة جزئية كبقاء البناء بعد البناء وسيأتي دفع ذلك وذهب جماعة
اخرى منهم الى ان الاعراض باقية بل متجددة اما بتعاقب الامثال او بتوارد الوجود
على ما عدم بعينه والاجسام غير خالية عنها فيستمر حاجة الكل الى الصانع والمؤثر يفيد
البقاء بعد الاحداث جواب دفع دخل مقدر تقريره لو افتقر الممكن الباقي في حال بقائه الى العلة
فالمؤثر اما ان يكون له تأثير او لا يكون وكلاهما محالان اما الثاني فظاهر اذ لا معنى لكون الشيء
مؤثرا الا تأثيره فيه واما الاول فلان التأثير يستدعي حصول الاثر فهو اما الوجود الذي هو
حاصل قبل هذه الحالة وهو تحصيل الحاصل واما الوجود الذي هو الجديد فيكون التأثير
ايجاد جديد لكنه هو استمرار الوجود الاول الذي هو المراد من البقاء لا وجود ثان ليلزم خلاف
الفرض اذ المتبادر من الوجود الثاني ما يكون بعد الانقطاع وان سمي الوجود الفائض في الآن
الاول من غير انقطاع وجودا ثانيا وجديدا باعتبار كون التأثير في وجود ثان جديد بهذا
المعنى ولا يلزم ايضا خلاف الفرض لان مرادنا من البقاء هو استمرار فيض الوجود على سبيل
الاتصال وانما كان خلاف الفرض لو كان الوجود الثاني منفصلا عن الوجود الاول في الآن
وان كان متصلا بحسب الحس كما يزعمونه في تجدد الامثال في الاعراض وليس كذلك هنا قال
المحقق الشريف واعترض عليه اي على المذهب المختار بان الامكان علة حاجة الممكن في
اصل وجوده فيلزم من دوام الامكان دوام احتياجه في اصل وجوده الى المؤثر وامتناع

احتياجه في صفة وجوده اعني بقاء استمراره فلا يلزم من ذلك وجوبه ان اتصاف الممكن بالوجود
في زمان حدوثه كما لم يمكن مقتضى ذاته لاستواء النسبة ذاته الى طرفي وجوده وعدمه كذلك
انضمام ذلك الوجود اليه وبقاء اتصافه في الزمان الثاني وليس مقتضى ذاته الان استواء
نسبته الى طرفيه امر لازم له في حد ذاته فكما استحال اقتضاؤه الوجود في الزمان الاول استحال
اقتضاؤه اياه في الزمان الثاني وكما ان اتصافه بالوجود في زمان الحدوث مستند الى المؤثر
كذا اتصافه به في الزمان الثاني والاول هو اتصافه باصل الوجود والثاني هو اتصافه بهذا
الوجود فهو في وجوده ابتداء وفي استمراره محتاج الى المؤثر الذي يفيده الوجود ويديمه
له وحاجته اليه في ابتداء وجوده فلو فرض انقطاع فيضان نور الوجود من الصانع تعالى عن
العالم في آن لم يبق موجودا ويعينك على تعقل ذلك اعتبار ما استنصا بمقابلة الشمس
فانه كلما حجب عنها زال الضوء وما تمسكوا به من مثال البناء فهو مهدوم بان الكلام في علة
الموجدة وليس البناء موجدا للبناء في الحقيقة بل انما هو محركة يده مثلا علة لحركات الالات
من الاخشاب واللبنات وتلك علل معدة لاوضاع مخصوصة بين تلك الالات والاوضاع
مستندة الى علل فاعلية هي غير تلك الحركات المستندة الى حركة البناء فلا يضرها عدم
شيء منها انتهى كلامه الشريف واقول المقرر ان تقرير الاعتراض بان الامكان لا يقتضي
حاجة الممكن الى علة ترجح له احد طرفيه على الاخر فاذا حصل بترجيح تلك العلة بعد حصوله
له الوجود مثلا فلم لا يجوز ان يبقى ذلك الوجود الحاصل له بتلك العلة بعد الحصول بنفسه
من غير حاجة الى تلك العلة الا وقت الحصول وكون الامكان من لوازم ماهية الممكن لا يقتضي
سوى انا اذا نظرنا الى ماهية الممكن في اي وقت كان وجدناها متساوية النسبة الى الطرفين
محتاجة في ترجح احدهما الى العلة والممكن المفروض باقيا بعد العلة بنفسه كذلك اذ يصدق
عليه ان ماهيته محتاجة في ترجح الوجود الحاصل له الى علة في الجملة وهذا القدر لا يقتضي
بقاء علتها معها الا اذا كان الوجود الحاصل له في الزمان الثاني غير الوجود الحاصل له في
الزمان الاول واما اذا كان عينه فلم لا يجوز ان يكون قد بقي بنفسه بعد ان ترجح بتلك العلة
ولم يجب ان يبقى علته ايضا نظير ذلك مثل السخونة الحادثة من النار في الماء الباقية بعد
ولو قليلا لا مثل الضوء الحادث من المضيء في المستضيء فالشبهة هي انه لم يجب ان يكون
مثل الضوء ولم لا يجوز ان يكون مثل السخونة وح فلا يندفع بالجواب المذكور قوله فكما

قوله بعد العلة بنفسه اي بنفس احد الطرفين وهو الوجود وكذا لما يوضحه في قوله بنفسه الذي يدركه هذا بعد داعيان الى الوجود هكذا ينبغي ان نفهم فلا يتوجه قول الفاضل المحشي لا يخفى عليك انه على ما ذكر يكون البقاء لازما للوجود الممكن ما لم يلزم كونه باقيا بعد العلة بنفسه بل يلزم كونه باقيا بعد العلة بوجوده وعلى ما ذكره المص الثورة ميندفع السؤال بالجواب المذكور بل لم الا ان يكون مراده ما ذكرنا مسلم عما سيجيء

استحال اقتضاؤه الوجود فی الزمان الاول استحال اقتضاؤه ایاه فی الزمان الثانی وکما
ان اتصافه بالوجود فی الزمان الاول مستند الی المؤثر کذلک اتصافه به فی الزمان الثانی
قلنا لا یلزم مما ذکرنا ان یکون الممکن مقتضیا للوجود فی الزمان الثانی ولا ان یکون استناده
الی المؤثر فی الزمان الثانی غیر استناده الی المؤثر فی الزمان الاول وانما یلزم لو کان
الوجود الثانی غیر الوجود الاول وهو ممنوع کما عرفت والذی یقلع مادة الشبهة هو ان یفهم
ما هو المراد من المرجح ویفهم معنی العلة المفیدة ویفرق بین العلة المفیدة وبین العلة المعدة
فاعلم ان المرجح قد یطلق علی الداعی الی الفعل او الترک المتساویین بالنسبة الی الفاعل بالاختیار
ولیس هو مفید الوجود الفعل بل المفید انما هو الفاعل المختار والمراد بالمرجح فیما نحن بصدده
لیس هذا بل المراد منه ما یفید الوجود لماهیة الممکن ویقتضیه لها فان تساوی طرفی الوجود
والعدم بالنسبة الی ماهیة الممکن لیس کتساوی الفعل والترک بالنسبة الی القادر فان الفاعل
القادر هو الذی یفید وجود الفعل والمرجح هو الذی یدعوه الی هذه الافادة ویرجحه
فی نظره وانما یحتاج القادر الیه لکون الفعل والترک اللذین کلاهما مقدوران له و
شانه ان یحصل کل منهما منه متساویین بالنظر الیه ولیس الوجود والعدم بالقیاس
ماهیة الممکن کذلک اعنی لیس ماهیة الممکن بحیث یصح ان یحصل منها الوجود والعدم لکنهما منتسبان
الصدور بالنظر الی ذاتها فاحتاجت الی المرجح لیدعوها الی احدهما بل ماهیة الممکن لا تقتضی
صدور الوجود او العدم منها اصلا فیحتاج الی مرجح یقتضی احدهما لها فالمرجح وجود
الممکن هو العلة المفیدة المقتضیة لوجودها والمراد من العلیة وافادة الوجود هو الاستتباع
بان یکون وجود المعلول تابعا لوجود العلة من حیث هی علة کالظل لذی الظل والضوء
للمضیء فلا یمکن تحقق التابع بعد المتبوع والظل بعد الشاخص والضوء بعد المضیء ولیس کذلک
العلة المعد فان نسبة العلة المعدة الی الفاعل بالایجاب کنسبة الداعی الی الفاعل بالاختیار
والنار والشمس وسائر المؤثرات الطبیعیة انما هی معدات لوجود الحرارة والضوء وغیرهما
من الآثار الطبیعیة ومفیدات لوجودها انما هو المفارق الواهب لکل مستعد ما یستعد
له من الصور والهیئات ومما یوضح ما ذکرنا من ان المراد من العلیة هو الاستتباع
الوجود هو انه قد مر مرارا ان المعقول والمفهوم من الوجود لیس سوی الکون فالواجب
الوجود بذاته هو الکائن بنفسه والممکن الوجود هو الکائن بغیره لا بنفسه والمراد من

لذ هو هذا العيز الذى يكون كون الممكن به فاثر العلة فى الممكن هو انها تجعله كائيا وقد
الوجوب الذاتى لا يمكن ان يستند بما سوى الذات بان يجعل شيئا واجبا بالذات فا
لة اذا جعلت المعلول كائيا جعلته كائنا بذاته لا بذاتها والا لزم ان يجعل العلة معلولا
جبا بالذات فيلزم جواز استناد الوجوب الذاتى الى الغير فظهر ان كون المعلول انما
لوبالعلة فبعد العلة لا يمكن ان يكون لغيره كون به فلو كان للمعلول كون بعد العلة
لكان كونه بنفسه لا بغيره فيصير واجبا الوجود بذاته وهو محال فثبت ان الممكن لا يمكن ان
يكون له كون بعد العلة وهو معنى حاجة الممكن الى العلة فى البقاء وانما اطنبنا فى توضيح
هذا المطلب لانه من اهم المطالب فنهمه على النهج الذى قررناه مرقاة الى مقام التوحيد
الذى هو قرة اعين العارفين فلنهم ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم المسئلة
السابعة والثلثون فى ان الممكن وان كان قديما لا يستغنى عن المؤثر لامكانه وان المؤثر
فيه لا يجوز ان يكون مختارا بل وجب كونه موجبا فلمشاركة هذه المسئلة مع المسئلة
السابقة فى علية الامكان قال ولهذا اشار الى ما دل عليه قوله لوجود علته اى
لكون علة الافتقار هى الامكان لا الحدوث جاز اى امكن امكانا عاما استناد
القديم الممكن الى المؤثر كما كان لهذا بعينه افتقار الممكن الباقى اليه والحاصل انه لما
كان علة الافتقار هى الامكان ولا دخل فى ذلك للحدوث وكلما تحقق الامكان تحقق
الافتقار سواء كان هناك حدوث ايضا كما فى الحادث الباقى او لا كما فى القديم الممكن فان قلت
بل الظاهر انه اشارة الى كون الممكن الباقى محتاجا الى المؤثر لان القديم ليس له حال حدوث اصلا
بل حال البقاء فلو امكن الحاجة حال البقاء امكن حاجة القديم الى المؤثر والا فلا قلت
نعم لكن الحاجة حال البقاء ايضا انما هى للامكان لا لخصوصية البقاء فان علة الافتقار
هى نفس الامكان وحده ولا دخل فى ذلك لخصوصية الحدوث ولا لخصوصية البقاء وانما
المؤثر بقوله الموجب لما يأتى من قوله ولا يمكن استناده الى المختار لو امكن اى لو امكن
القديم الممكن سواء كان مؤثرا او متاثرا وحمل شارح المقاصد على المؤثر القديم الموجب
بالذات على ما يدل عليه الفلاسفة وتبعه الشارح القوشجى وما ذكرناه اظهر ولا يمكن
استناده الى المختار هذا حكم على حدة وليس داخلا فى خبر المعلل فتدبر وانما لا يمكن استناد
القديم الممكن الى المؤثر المختار لان القصد والاختيار انما يتوجه الى ما ليس بحاصل قال

قال شارح المقاصد هذا متفق عليه بين الفلاسفة والمتكلمين والنزاع فيه مكابرة وانكر
نقل في المواقف محكية عن الآمدي من انه قال سبق الايجاد قصد اكسبق الايجاد
ايجابا في جواز كونهما بالذات دون الزمان وفي جواز كون اثرهما قديما وحمل كلام المق
في شرح الاشارات من ان الفلاسفة لم يذهبوا الى ان القديم يمتنع ان يكون فعلا
لفاعل مختار والى ان المبدأ الاول ليس بقادر مختار بل الى ان قدرته واختياره لا يوجب
كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوان ولا كفاعلية المجبورين
من ذوي الطبائع الجسمانية والى انه ازلي مستند اليه على انه احتراز عن شناعة نفي
القدرة والاختيار عن الصانع والا فكونه عندهم موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار
اشهر من ان يمنع وقال شارح المواقف ويؤيد كلام الآمدي ما نقله بعضهم من ان الحكماء
متفقون على انه تعالى فاعل مختار بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يفعل وان شاء ترك وصدور
الشرطية لا يقتضي وقوع مقدمها ولا عدم وقوعها فمقدم شرطية الفعل واقع دائما وتالي
شرطية الترك غير واقع دائما ويدفعه ما قد قيل من انا نعلم بالضرورة ان القصد الى
الموجود محال فلا بد ان يكون القصد مقارنا لعدم الاثر فيكون اثر المختار حادثا فقط
وقد يقال ان المحال هو القصد الى ايجاد الموجود بوجه قبل وبالجملة فالقصد اذا كان
كان كافيا في وجود المقصود معه واذا لم يكن كافيا فيه فقد تقدم عليه زمانا كقصد
الى اضافتنا انتهى كلام شارح المواقف واقول التحقيق ان استناد القديم الممكن الى المختار
بالاختيار الزائد على الذات صح لان الاختيار الزائد على الذات لا يمكن ان يتوجه الا
ايجاد ما هو معدوم حين الاختيار سواء كان الاختيار الزائد تاما كاختيار الواجب
عند المتكلمين وناقصا كاختيارنا وذلك ضروري بحيث لا يقبل النزاع والحكماء نفوا
القصد عن الواجب لانهم يجعلون القصد بالاختيار الزائد على الذات ويقولون ان
القصد لا يمكن الا الى شيء هو ارجح بالنظر الى الفاعل فلو كان الواجب فاعلا بالقصد
لزم ان يكون مستكملا بالغير لان الفاعل بالقصد طالب يفضي به الى الفعل لما هو ارجح
النظر اليه ويتوقع في خفية تعالى ولا يفون عنه تعالى الاختيار مطلقا لانهم مصرحون بكونه
تعالى فاعلا بالاختيار الذي هو عين ذاته ويعبرون عنه بالرضاء لا بالقصد فيقولون
انه تعالى فاعل بالرضاء ولا يقولون انه فاعل بالقصد ويجعلون المختار اعم منهما كل ذلك

مصرح به في كتب الشيخ وهذا هو المراد من كلام شرح الاشارات الا ترى ان قدمه واختياره
لا يوجبان كثرة في ذاته تعالى يعني انهما عين ذاته تعالى كما يقوله المتكلمين وكلام المص رحمه الله تعالى
ههنا حيث منع استناده القديم الممكن الى المختار مبني على رأي المتكلمين وكلام الامدي مبني
على مذهب الحكماء وان تسامح في اطلاق القصد عليه او هو لموافقتهم على ذلك الامكان
وما ذكرنا ظهر حال المنع المشار اليه في كلام شارح المواقف فتدبر المسئلة الثانية
والثلثون في انه لا قديم مطلقا لا بالذات ولا بالزمان الا الواجب لوجود الصانع للعالم
وهو الله تعالى كما قال ولا قديم لا بالذات ولا بالزمان سوى الله تعالى وذلك لان
ما سوى الله تعالى اما واجب وممكن والممكن اما جوهر او عرض والعرض اما قائم بالممكن او بالا
الواجب والجوهر اما عقل او نفس او جسم او صورة او مادة اما انه لا واجب سوى الله تعالى
فلما سيأتي في المقصد الثالث من نفي الشريك واما الممكن قديما فلما سيأتي في المقصد الثاني
من حدوث الاجسام واعراضها ونفوسها المتعلقة بها وعدم ثبوت العقل واما انه لا عرض
قديما قائما بذات الله تعالى فلما سيأتي في المقصد الثالث ايضا من كون صفاته تعالى
عين ذاته تعالى والى جميع ما ذكرنا اشار المص رحمه الله تعالى بقوله لما سيأتي وهذا هو
مذهب المتكلمين النافين للصفات الزائدة على ذاته تعالى والاشاعرة القائلون بزيادة الصفات
فمنهم من التزم قدمها وخص الامتناع بالذوات القديمة ومنهم من لا يلتزم قائلا ان صفاته
الله تعالى ليست غيرها ولا عينها واما الحكماء فلا يجعلون قدم غيره تعالى ممتنعا الا بالذات
لا بالزمان واما القائلون بثبوت المعدومات وبالاحوال من المتكلمين فلا يلزمهم قدم
شيء مما سوى الله تعالى لان القديم بالاول لوجوده لا لثبوته هذا حال المنحلين للاسلام
واما غيرهم فقالت النصارى بالقدماء الثلثة المشهورة والثنوية من المجوس بالقديمين
هما النور والظلمة والحرانيون منهم بقدماء خمسة اثنان حيان فاعلان هما الباري عز
اسمه والنفس سواء كانت لشخص او سماوية وواحد منفعل غير حي هو الهيولى واثنان غير
حيين لا فاعلين ولا منفعلين هما الدهر والخلاء واعلم ان مراد المص انه لا قديم ثابت ومحقق
سوى الله تعالى لا انه ممتنع قديم ما سوى الله تعالى وذلك لما سيأتي من انه لا دليل على امتناع وجود الفعل
بل هو في حيز الامكان فعلى تقدير ثبوته يكون قديما بالزمان حيث لا يجري فيه دليل حدوث الاجسام
للمجردات ولا دليل حدوث النفس الناطقة لانبنائه على الاتحاد في الحقيقة النوعية وغيره

تمام يجري في العقول كما سنعرفه ولا دليل على الحدوث الزماني سوى ذلك وما يقال من ان العدم
في الحدوث الزماني لجميع ما سوى الله تعالى هو الاجماع ليس بشيء لانهم بالحدوث يثبتون الصانع
والاجماع على تقدير ثبوته دليل شرعي متوقف على اثبات الصانع بعم نعم من قال منهم
بان علة الافتقار الامكان لا الحدوث له ذلك لكن ح تكون المسئلة اي مسئلة الحدوث
خارجة عن الاصول وستطلع على ما تقرر عليه رأينا في مسئلة الحدوث ايضا نعم
المسئلة التاسعة والعشرون في عدم افتقار الحادث الى مدة ومادة خلافا للحكماء وتحقيقه
اما في افتقار الحادث الى مدة فهو ان كل حادث بعد ما لم يكن يكون بعديته مضافة الى
قبلية قد زالت فله قبل لا يوجد مع البعد لا كقبلية الواحد على الاثنين وامثالها
التي يوجد القبل والبعد منها معا بل قبل تزول قبليته بعد تجدد البعدية وليست
هذه القبلية بالذات نفس العدم لانه كما كان قبل ومع وبعد فاذن هناك شيء آخر
متجدد متصرم غير ذات الذات متصل في ذاته اذ من الجائز ان نفرض متحركا يقطع مسافة
فيكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته ويكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث وبعده
فيما بين ابتداء الحركة وحدوث الحادث قبليات وبعديات متصرمة ومتجددة مطابقة
لاجزاء المسافة والحركة فظهر ان هذه القبليات والبعديات متصلة بابعاض المسافة
والحركة وقد تقرر امتناع تالف مثل هذا المتصل من اجزاء لا يتجزى فاذا ثبت ان كل
متصل بموجود غير ذات متصل اتصالا لمقادير هو المراد من الزمان والمدة وان
نفي افتقار الحادث الى المادة هي الهيولى كما للصورة او موضوع كما للاعراض فهو ان كل
حادث فهو قبل وجوده اما ممتنع الوجود وهو ح واما ممكن الوجود فله امكان وجود
وجوده وليس هو قدرة القادر عليه لان السبب في كون المحال غير مقدور عليه هو كونه
غير ممكن في نفسه والسبب في كون غير الح مقدورا عليه امر له بالقياس الى القادر عليه فان
كونه ممكنا امر مغاير لكونه مقدورا عليه وهذا الامكان ليس شيئا معقولا بنفسه لانه
يكون بالقياس الى وجوده كما يقال البياض يمكن ان يوجد او بالقياس الى صيرورته شيئا آخر كما
الجسم يمكن ان يصير ابيض فاذن هو امر معقول بالقياس الى شيء آخر فهو امر اضافي و
الامور الاضافية اعراض والاعراض لا يوجد الا في موضوعاتها فاذن الحادث فيه
امكان وموضوع وذلك الامكان قوة للموضوع بالنسبة الى وجود ذلك الحادث فيه

الى الحادث ان كان عرضا وهو لى بالقياس اليه ان كان صورة قال المص في شرح الاشارات
واعلم ان كل امكان فهو بالقياس الى وجود والوجود اما بالعرض كوجود الجسم ابيض واما
بالذات كوجود البياض اما الامكان بالقياس الى وجود بالعرض فهو يكون للشيء بالقياس
الى وجود شيء اخر له او بالقياس الى صيرورته موجودا اخر كما يقال الجسم يمكن ان يكون ابيض
او يوجد له البياض او يقال الماء يمكن ان يصير هواء والمادة يمكن ان تكون موجودة بايجاد
الفعل وظاهر ان هذه الامكانات محتاجة الى موضوع موجود معها وهو محلها واما الامكان
بالقياس الى وجود بالذات فيكون للشيء بالقياس الى وجوده ولا يخ اما ان يكون ذلك
الشيء مما يوجد في موضوع او مادة او مع مادة كما يقال البياض يمكن ان يوجد او يكون
وكذلك الصورة والنفس وحكم هذا الامكان في الاحتياج الى موضوع القسم الاول ويكون
موضوعا حاملا لوجود ذلك الشيء واما ان لا يكون كذلك بل يكون الشيء قائما بنفسه لا علاقة
له بشيء من الموضوع والمادة ومثل هذا الشيء لا يجوز ان يكون محدثا لكان مسبوقا با
مكان لا محالة كما مر وامكانه لا يمكن ان يتعلق بموضوع دون موضوع اذ لا علاقة له بشيء منهما
فيلزم ان يكون جوهرا قائما بنفسه لكن الجوهر من حيث ماهيته لا يكون مضافا الى الغير و
الامكان مضاف فلا يكون الامكان هو حقيقة ذلك الجوهر واذ لم يكن حقيقته فهو
عارض له قد فرض غير عارض لشيء هذا خلف ولما تبين ان مثل هذا الشيء لا يمكن ان يكون
محدثا فهو ان كان موجودا كان دائم الوجود وان لم يكن موجودا كان ممتنع الوجود وقد
ظهر من ذلك ان الاشياء الحادثة يكون اما اعراضا او صورا او مركبات او نفوسا توجد
مع المواد وان لم يكن حالة فيها وامكانات هذه الاشياء يكون قبل وجودها ويعتبر فيها
بالقوة وهي تختلف بالبعد والقرب وتزول عنها مع خروج الموجودات عن القوة الى الفعل
وانما يقع اسم الامكان عليها بالتشكيك واما الامكان الموجودات الممكنة في انفسها
فهي امور لازمة لماهياتها عند تجردها عن الوجود والعدم بالقياس الى وجوداتها
كذلك الوجوب الا مشاع الا ان الموصوف بالوجوب لا يمكن ان يكون فوق واحد والموصوف با
الامشاع لا يمكن ان يوجد في الخارج والموصوف بالامكان ممتنعات كثيرة مختلفة هي موجودات
العالم ما سبرها وهذه الاختلافات احوال للموضوعات في انفسها قال فهذا ما اردت تحقيقه
في هذا الموضع لشرول الاشكالات التي تورد ههنا ثم نعترض للاعتراضات الامام قد

تفصيلا ومن جملتها انه قال الشيء قبل وجوده نفي وجوده صرف فلا يصح الحكم عليه بالامكان فقال
انه خبط يقتضيه عدم التمييز بين الاعتبارات العقلية والامور الخارجية ومنها انه لو كان
الامكان موجودا لكان واجبا او ممكنا والاول قبيح لكونه وصفا لغيره والثاني يقتضي ان
ان يكون للامكان امكان فاجاب عنه بان الامكان في نفسه اعتبار عقلي متعلق بشيء خارجي من
حيث تعلقه بالشيء الخارجي ليس بموجود في الخارج هو امكان بل هو امكان وجود في الخارج
ولتعلقه بذلك الشيء يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه ومن حيث
كونه قائما بالعقل موجود في الخارج وله امكان اخر يعتبره العقل وينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبارات
ثم ان المص منع هذين الحكمين في هذا الكتاب على سبيل المعارضة فقال ولا يفتقر
الحادث الى المدة والمادة والا لزم التسلسل لكونهما حادثين ايضا لما ياتي من حدوث الاجسام
فان المدة والمادة لا يمكن بدون الجسم اما المدة فلكونها مقدارا للحركة المحتاجة الى الجسم
واما المادة فلامتناع خلوها عما يجعلها جسما اعني الصورة فلو احتاج كل حادث الى المدة
والمادة لزم التسلسل والتحقيق ان الحادث ان كان مسبوقا بعدم وهمي متقدر صالح لفرض
وقوع الحادث في اي جزء من الاجزاء الوهمية لهذا العدم المتقدر فلا محذور يحتاج الى
المادة والمدة لاحتياجه الى اسباب معدة مؤدية الى تخصيص وقت الحدوث وتعيينه
وقبول ذلك العدم المتقدر لان يقال ان الحادث ممتنع او ممكن في ذلك العدم وان كان
مسبوقا بعدم مطلق غير متقدر فلا يحتاج اليهما لعدم الحاجة في تخصيص وقت الحدوث
الى تلك الاسباب المتوقفة على الزمان لتعينه بان لا وقت قبله وعدم التخلف التقديري
القابل لان يقال ان الحادث في ذلك العدم ممكن او ممتنع وسيأتي منا بسط القول فيه في مبحث
حدوث الاجسام الشريفة المسئلة الاربعون في ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه على ما قال
والقديم لا يجوز عليه العدم لوجوبه بالذات والاستناد اليه اما بغير واسطة او بواسطة
قديمة وعدم المعلول مستند الى عدم علته فيؤدي الى عدم الواجب بالذات وهو محال
الفصل الثاني في الحقيقة في الماهية ولواحقها من الوحدة والكثرة والكلية والجزئية والذاتية
ونظائرها وهذا الفصل يشتمل على مقدمة ومسائل عديدة اما المقدمة ففي اشتقاق
الماهية وتعريفها وموضع اطلاقها والفرق بينها وبين الذات والحقيقة على ما قال وهذه
اي هذه اللفظة مشتقة عما هو فاليا فيها للنسبة فمعناها المنسوب الى ما هو وانما نسب

الى الا

انها تقع جوابا عنه وهو اى المهية والتذكير باعتبار الخبر ما به يجاب عن السؤال بما هو
هو ونسمها وقال شارح المقاصد وقد يفسر بما به الشيء هو هو ويشبه ان يكون
بدا اذ لا يتصور لها مفهوم سوى هذا وزعم بعضهم انه صادق على العلة الفاعلية وليس
لان الفاعل ما به الشيء يكون موجودا لا ما به الشيء يكون ذلك الشيء انتهى
ويطلق هذه اللفظة غالبا على الامر المعقول اى الملحوظ لا باعتبار الوجود فيكون
كليا بالفعل اذا كان حاصلا في العقل وكليا بالقوة اذا كان موجودا في الخارج حيث
ان للعقل ملاحظته لا باعتبار الوجود فيصير كليا بالفعل فلا تطلق على الموجود الذي
وجوده عين ذاته اذ لا يمكن اعتباره لا باعتبار الوجود ولا على الهوية الشخصية من حيث
شخصيته لان الشخص يساوق الوجود ويطلق الذات والحقيقة عليها اى على المهية غالبا
مع اعتبار الوجود الخارجي فلا يبقى ذات لعنقاء وحقيقتها بل يبقى مهيتها وهذه الاطلاقات
بادنى مجرى الحقيقة العرفية لكونها بحسب الاكثر الاغلب قد يطلق الثلثة بلا اعتبار فرق بينها
اما المسائل فالاولى في ان كلا من المهية والذات والحقيقة من المعقولات الثانية على ما قال
والكل من المعقولات الثانية فان مفهوماتها تعرض لما صدقت عليها في العقل كما مر الا
ترى ان كون الانسان مثلا مهية اى مقولا في جواب ما هو امر لا يعقل الا عارضا
له في الذهن المسئلة الثانية في مغايرة المهية لما يلحقها ويصدق عليها من العوارض وانما
احتاجت الى البيان لامكان الالتباس لامكان صدقها عليها بخلاف الامور المباينة
لها حيث لا يصدق عليها فلا التباس فقال وحقيقة كل شيء موجود للعوارض والاعتبارات
ولهذا عبر بلفظ الحقيقة دون المهية مغايرة لما يعرض لها اى يحمل عليها من الاعتبارات
اى الاحوال الثابتة لها سواء كان اجزاء لها او اعراضا لازمة او مفارقة والا اى وان لم
يكن كذلك بل كان عينها لما صدق ذلك الشيء المعروض لتلك العوارض على ما بينا فيها اى
تلك العوارض مثلا لو كانت الوحدة نفس حقيقة الانسان او داخلة فيها لما صدق الانسان
على الكثير المنافي لها وليس كذلك فان قيل هذا البيان لا يجري في لوازم المهية فان الاربعة
مثلا لا يصدق على ما ليس بزوج اجيب بان المراد من الصدق لوازم المهية عدم
المنافاة بالذات ولا منافات بالذات بين الاربعة وما ليس بزوج بل باعتبار الزوجية
ويكون المهية سواء كانت موجودة او معدومة ولهذا عبر بلفظ المهية ما

مأخوذة مع كل عارض مقابلة لها اى لتلك المهية مأخوذة مع ضده فان الانسان
الواحد مثلا من حيث هو كثير وهى اى المهية الملحوظة من حيث هى غير مأخوذة مع شئ من
الاعتبارات ليست الا هى فان الانسان الملحوظ من حيث انسان غير مأخوذ مع الكتابة و
الضحك والوحدة والكثرة الى غير ذلك انسان فقط لا انسان ضاحك ولا انسان
كاتب ولا انسان واحد ولا انسان كثير الى غير ذلك فلو سئل بطرفى النقيض على سبيل
اسناد الفعل المجهول الى الظرف ولذا لم يؤنثه بان قيل هل الانسان من حيث هو انسان
كاتب او ليس بكاتب فالجواب السلب لكل شئ اى ليس بكاتب ولا شئ من الاشياء قبل
الحيثية لا بعدها اى يذكر حرف السلب قبل الحيثية بان يقال الانسان ليس من حيث انسان
بكاتب لا بعد الحيثية بان يقال الانسان من حيث هو انسان ليس بكاتب لان هذه
قد تكون للايجاب العدولى كانك قلت الانسان من حيث هو انسان شئ هو اللاكاتب
مثلا وهو باطل والى هذا اشار الشيخ فى اول خامسة الهيات الشفا فان سألنا سائل
وقال انتم تجيبون وتقولون انها ليست كذا وكذا لغير كونها انسانية فنقول انا لا نجيب انها
من حيث هى انسانية ليست كذا بل نجيب انها ليست من حيث انسانية كذا وقد علم الفرق بينهما
فى المنطق وانما قال بطرفى النقيض لكون الترديد حاصرا اذ به يستحق الجواب باختيار احد
الشقين بخلاف ما اذا سئل بطرفين لا يكونان متناقضين بان يقال هل الانسان كاتب او
ضاحك وهل الانسان كاتب او لا كاتب فلا يستحق الجواب اصلا المسئلة الثالثة
فى اعتبارات المهية بالقياس الى ما يعرض لها من الاعتبارات التى مرت وهى معانيها
لها وهى ثلثة الاول اعتبار المهية بشرط ان لا يكون معها شئ من تلك الاعتبارات
الثانى اعتبار المهية بشرط ان يكون معها شئ منها الثالث اعتبارها لا بشرط ان
يكون معها شئ منها ولا بشرط ان لا يكون معها شئ منها ويسمى المهية باعتبار الاول
بالمهية المجردة والمهية بشرط لا شئ وبالاعتبار الثانى المهية المخلوطة والمهية
شئ وبالاعتبار الثالث المهية المطلقة والمهية لا بشرط شئ واعلم ان قولهم المهية
بشرط لا يستعمل عندهم بمعنيين احدهما ان يعتبر تجرد المهية عن جميع ما عداها من
الزايدة عليها سواء كانت عارضة لها او لازمة اياها وهذا هو المستعمل فى مقابلة
المهية المخلوطة والمطلقة فى مباحث المهية والمعنى الثانى هو ما يراد بقولهم المهية بشرط لا

والمهية بشرط لا

صادة

مادة وهو ان يعتبر انضمام شيء آخر اليها لا من حيث هو داخل فيها ومحصل اياها بل من حيث
هو امر زائد عليها وقد حصل منهما مجموع لا يصدق هي عليه بهذا الاعتبار فق مثلا الحيوان
شرط لا جزء لماهية الانسان ومادة لها وبين المعنيين بين بين والمعنى الاول هو
المشهور بين المتاخرين كما صرح به في شرح المقاصد على انه الذي بالغ الشيخ على نفي
وجوده كما ياتي وبالجملة هو المجزوم بانه لا وجود له في الخارج اذ الوجود في الخارج
من اللواحق التي فرض عدمها وقيل بل في الذهن ايضا لكون الوجود الذهني ايضا من
تلك اللواحق ودفع بان للذهن من الخاصية كما مر ان يعتبر كل شيء حتى عدم نفسه
فله ان يعتبر الماهية معراة عن العوارض الذهنية وان كانت غير خالية عنها في نفس الامر
ولذلك امكنه ان يحكم على الماهية المجردة عن العوارض مطلقا باستحالة وجودها في
الخارج مع استدعاء الحكم على شيء تصوره لا محالة نظيره ما مر من ان المعدوم مطلقا قد يعرض
له الوجود الذهني فيكون قسما من الموجود المطلق باعتبار وجوده في الذهن وقسيما
له باعتبار وجوده ذاته ومفهومه فههنا ايضا الماهية بشرط لا قد يعرض لها
وجود ذهني فهي من حيث ذاتها ومفهومها مجردة عن العوارض كلها ومقابلة للمخلوطة
بها وهي من حيث وجودها في الذهن قسم من المخلوطة ومحكوم عليها وكذا الحال في
المجهول المطلق فانه باعتبار حصوله في الذهن يحسب هذا الوصف العارض له قسم من
المعلوم بوجه ما ومن حيث اتصافه بهذا الوصف فرضا قسيم له فان قيل حاصل ما ذكرتم
ان كل ما يوجد في الذهن من الماهيات فهي مخلوطة بحسب نفس الامر وليست مجردة الا
العقل قد يتصورها مجردة تصورا غير مطابق للواقع ولا عبرة بما لا يطابق الواقع
يصدق ان كل ما يوجد في الذهن لا يكون مجردا ويلزم منه بحكم عكس النقيض ان المجرد
لا يوجد في الذهن قلنا ان المجرد بحسب نفس الامر يوجد في الذهن اذ له ان يفرضه
والفرض هو الوجود في الذهن فلا يصدق ان كل ما يوجد في الذهن لا يكون مجردا ولا
يجب كون الفرض مطابقا للواقع واجيب ايضا بانه لا معنى للمجرد الا ما اعتبره العقل كذلك
لا يتق فلا يمتنع وجوده في الخارج ايضا بان يكون مقرونا باللواحق ويعتبره العقل
مجردا عنها لانا نقول الفرق هو انه يوجد في الذهن شيء هو مجرد باعتبار الذهن
ولا يوجد في الخارج شيء هو مجرد باعتبار الخارج بل باعتبار الذهن فتدبر وقد يلخص

المقام بانه ان اريد ان المهية المجردة لا يوجد في نفس الامر بمعنى ان وصف التجرد لا يكون لها بحسب
نفس الامر لكن يوجد في الفرض العقلي بان يفرض لها العقل هذا الوصف فذلك مما لا ريب فيه
وان اريد انه يوجد في الفرض العقلي شيء هو مجرد بحسب نفس الامر بحيث يكون الحكم عليه
بالتجرد الواقعي صادقة فذلك مما لا شك في بطلانه وان اريد انه يوجد في الفرض شيء هو
مجرد بحسب هذا الاعتبار فلا خفاء فيه ولا يتوهم انه يوجد في الخارج ايضا شيء هو مجرد
هذا الاعتبار لما عرفت من الفرق فهذه وجوه لا يتصور بعد تحصيلها الخلاف بين العقلاء
وحصل من جميعها ان ظرف الاتصاف بالتجرد عن العوارض مطلقا ليس نفس الامر مطلقا بل باعتبار
العقل فقط واما ظرف الوجود فيمكن ان يكون هو الخارج او الذهن فيوجد في الخارج والذهن
واعتبار العقل جميعا ما هو مجرد عن العوارض بحسب اعتبار العقل ولا يوجد في شيء منهما ما هو
مجرد عنها بحسب الواقع مطلقا هذا اعني تعليل نفي وجود المعنى الاول في الخارج بكون الوجود
في الخارج من اللواحق التي فرض عدمها هو المذكور في كتب المتاخرين لكن الشيخ في اول الفصل
الهيات الشفا بعد ما حقق كون المهية من حيث هي ليست الا هي على ما مر في المسئلة السابقة
قال وههنا شيء يجب ان نفهمه وهو انه حق ان يقال ان الحيوان بما هو حيوان لا يوجب ان
يقال عليه خصوصا او عموما وذلك انه لو كانت الحيوانية توجب ان لا يقال عليها خصوصا او
عموما لم يكن حيوان خاص وحيوان عام ولهذا المعنى يجب ان يكون فرق بين ان نقول الحيوان
بما هو حيوان مجردا بلا شرط شيء اخر وبين ان نقول الحيوان بما هو حيوان مجردا بشرط
لا شيء اخر ولو كان يجوز ان يكون الحيوان بما هو حيوان مجردا بشرط ان لا يكون شيء
اخر موجودا في الاعيان لكان يجوز ان يكون المثل الافلاطونية وجود في الاعيان بل
الحيوان بشرط لا شيء اخر وجوده في الذهن فقط انتهى كلام الشفا فليتدبر والمعنى
الثاني هو الذي ذكره الشيخ في الفرق بين المادة والجنس في الشفا ولخصه المصنف في
شرح الاشارات حيث قال من الكليات قد يتصور معناه فقط فيشترط ان يكون ذلك
المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون معناه الاول مقولا على ذلك
المجموع بل جزءا منه ومنها ما يتصور معناه لا بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده بل مع تجويز
ان يقارنه غيره وان لا يقارنه ويكون معناه الاول مقولا على المجموع حال المقارنة و
هذا الاخير قد يكون غير متحصل بل يكون مبهما محملا لان يقال على اشياء مختلفة الحقائق واما

بما يضاف اليه فيختص به ويصير هو بعينه احد تلك الاشياء وقد يكون مختصا بنفسه وبما
انضاف الى المعنى المذكور ولا يكون مبهما ولا محتملا لان يقع على الاشياء المختلفة بحسب
الحقايق بل يقع حين يقع على اشياء لا يختلف الا بالعدد فقط وهذان يختلفان لشتركان في
ان المعنى الاول يقع على الحاصل بعد لحوق العبر به الا ان اللاحق معطى قوام ذلك المعنى في
الصورة الاولى وليسمى فصلا ولاحق به بعد التقوم في الصورة الاخيرة فالكلي يسمى بالاعتبار
الاول مادة وبالاعتبار الثاني جنسا وبالاعتبار الثالث نوعا مثاله الحيوان اذا اخذ
ان لا يكون معه شيء وان اقترن به الناطق مثلا صار المجموع مركبا من الحيوان والناطق و
لا يقال له انه حيوان كان مادة واذا اخذ لا بشرط ان يكون معه شيء بل من حيث يحتمل ان
يكون انسانا او فرسا وان يختص بالناطق مثلا يحصل انسانا ويقال انه حيوان كان جنسا
واذا اخذ بشرط ان يكون مع الناطق مختصا ومتحصلا به كان نوعا فالحيوان الاول
جزء الانسان وتقدم الجزء في الوجودين والحيوان الثاني ليس بجزء لان الجزء لا يحمل
على الكل بل هو جزء من حده ولا يوجد الا في العقل وتقدمه في العقل بالطبع لكنه في
الخارج متاخر عنه لان الانسان ما لم يوجد لم يعقل له شيء يعمه وغيره وشيء يخصه
ويصيره هو هو بعينه والحيوان الثالث هو الانسان نفسه لانه ماخوذ مع الناطق
والاشياء التي ينضاف اليه بعد تحصيله لا يفيده اختلافا في الماهية بل ربما يجعله مختلفا
بالعدد كالانسان الابيض والانسان الاسود وكهذا الانسان فظهر الفرق بين الانسان
شيئا الذي تدخل على معنى وتجعله اشياء مختلفة الحقايق وبين الاشياء التي تدخل عليه
وتجعله متفقة الحقايق انتهى كلام شرح الاشارات فجزم المتاخرون بان ههنا امكان
وحكموا بان قول المص وقد يوخذ الماهية محذوفا عنها ما عداها وفي بعض النسخ
جميع ما عداها بحيث لو انضم اليها شيء لكان زائدا ولا يكون مقولا على ذلك
المجموع هو الماهية بشرط لا شيء خلط بين الاصطلاحين حيث لا ينطبق على المعنى الاول
لان قوله محذوفا عنها ما عداها واف به ولا دخل فيه لما عدا ولا يمكن حمله على المعنى
الثاني لمكان قوله ولا توجد الا في الاذهان فان الماهية بشرط لا شيء بالمعنى الثاني
لا خلاف في امكان وجودها ذهنا وخارجا وقال شارح المقاصد واعلم ان الحكيم
المحقق مع مبالغته في ان الماخوذ بشرط ان يكون وحده هو الجزء والموجود في الخارج

بجزء اصلا وانما يقال له جزء المهية بالمجاز لما انه يشبه المجاز الجزء من حيث ان اللفظ الدال
عليه يقع جزءا من حدها اورد هذا الكلام في كتاب التجريد على وجه يشعر بانه ليس
من نصابه ونقل كلام المص الى قوله وصادق على المجموع الحاصل منه وبما اضاف
اليه ثم قال وهذا خبط عظيم ظاهر وخلط لما ذكره في شرح الاشارات بما اشتهر بين
المتاخرين وفيه شهادة صادقة بما رمى به التجريد وتبعه الشارح القوشجي في اسناد
هذا الخبط والخلط الى المص وقال المحقق الشريف بعد تقرير الاصطلاحين اذا
عرفت ذلك تبين لك ان قوله محذوف عنها جميع ما عداها قد تم به المعنى الاول
واما قوله بحيث لو انضم اليها آه فهو معتبر في المعنى الثاني دون الاول ففي العبارة
لا يق المعتبر في المعنى الثاني هو الانضمام حقيقة والمذكور ههنا هو الانضمام فرضا
لانا نقول لا فائدة لفرض الانضمام وما يترتب عليه من انه هناك يحصل مجموع لا
بينه وبين اجزائه في المعنى الاول انتهى ثم ان سيد المدققين قد تحاشى عن اسناد
الخبط والخلط الى المص وانكر تحقق الاصطلاحين وقال الظاهر ان ليس هناك اصطلاحان
فان هذه الاعتبارات الثلثة بمعنى واحد معتبرة في اجزاء المهية وحاصل كلامه في هذا
المقام هو ان المراد انما هو المهية المجردة لكن لا بحيث لا يقارنها شيء من اللواحق اصلا
كما اعتبره القوم كك وسموها بمعنى الاول اذ لا يظهر لاعتبارها كك فائدة بل بان
يعتبر ان كل ما قارنها فهو زائد عليها غير متحد معها فهذا هو معنى تجريد المهية عن اللواحق
وهي بهذا الاعتبار غير موجودة في الخارج اذ كل ما يوجد في الخارج فهو متحد مع ما يقارنها
سواء كان ذاتيا لها او عارضا لان المراد باللواحق هي المحمولات وهي متحدة مع موضوعها
في الخارج لكون معنى الحمل ذلك فهو مراد المص وكذا مراد الشيخ فيما نقل عنه من ان المهية
قد تؤخذ بشرط لا شيء بان يتصور معناها بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل
ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون المعنى الاول مقولا على ذلك المجموع لما اورد المحقق
الدواني عليه ان الشيخ قد صرح بان الجسم بحسب المادة جزء من وجود الانسان
وسبب لوجوده وان المادة في المركبات الخارجية موجودة بوجود سابق على وجود
المركب واما في البسائط فانما يتقدم عليه بحسب الوجود العقلي اذ لا مادة لها في الخارج
ففي وجود المهية من حيث انها مادة يخالف ما عليه الشيخ بل ما عليه الامر في نفسه فان

اجاب بانه لا يلزم من كون المهية لشرط لا شيء جزء للمهية الماخوذة مع العوارض ان
يكون جزء لها في الخارج لاحتمال ان يكون من اجزائها التحليلية العقلية كيف لا وقد ارادوا
بالعوارض المحمولات وهي في الخارج ليست اجزاء لها فهذه طريقة في توجيه هذا المقام
واما طريقة المحقق الدواني هي ان تجريد المهية امر نسبي يختلف بالقياس الى الامور
فربما اعتبر تجريدها بالقياس الى امر دون اخر وربما اعتبر بالقياس الى جميع الامور
وهذا الاعتبار لا يوجد في الخارج لانها اذا اعتبرت محصلة بحيث لا يقبل تحصيلا
اخر اصلا حتى هوية العينية فهي بهذا الاعتبار غير موجودة في الخارج اذ كل موجود
لا بد له من تعين خاص وهو تحصل زائد على المهية المعتبرة بهذا الاعتبار واذا اعتبرت محصلة
بالقياس الى شيء اخر معين اشيا معينة كالجسم لشرط ان لا يدخل في قوامه النفس
لكن لا لشرط ان لا يتحصل بالعوارض وبالعكس فيكون هو ماخوذا لشرط لا بالنسبة
الى النفس ولا لشرط بالنسبة الى تلك العوارض فهو موجود قابل للنفس والذي في المصنف
وجوده هو المهية لشرط لا شيء مطلقا وهو لا ينافي ما اثبته الشيخ من وجود المهية لشرط
لا شيء في الجملة فان قلت المعتبر في المادة التجريد عن جميع ما عداها او عن بعضه وعلى الاول
لا يكون موجودة اصلا كما قررته فلا يصح كلام الشيخ وعلى الثاني يكون موجودة في الجملة
فلا يصح كلام المصنف قلت المعتبر في مادة الشيء التجريد بالنسبة اليه وكل ما اعتبرت
مجردا بالنسبة الى شيء فهو مادة بالنسبة الى ذلك الشيء وذلك الشيء صورة له حتى ان
النوع لو اعتبر محصلا بالنسبة الى الشخص اي بحيث لو انضم اليه الشخص كان امرا زائدا عليه
لا محصلا له كان مادة له بهذا الاعتبار وغير محمول على المجموع والمصنف حيث حكم بانتفاء المادة
اراد بها المهية باعتبار التجريد عن جميع ما عداها وان كان اعتبار المادة اعم من ذلك
الشيء ثم قال والامر في توجيه العبارة هين فاما ان يحمل قوله محذوفا عنها ما عداها على
التعميم ويؤيده ما في بعض النسخ محذوفا عنها جميع ما عداها وح لا حدشة في قوله لا يوجد
الا في الاذهان ولا خلل في ذلك من حيث عدم تعرضه لاعتبار التجريد بالنظر الى بعض لجواز
الاحالة الى المقايسة واما ان يحمل على الاطلاق ويكون الضمير في قوله ولا يوجد الا في الاذهان
راجعا الى المجرد عن جميع ما عداها بطريق الاستخدام والاول اظهر انتهى فهذا ما قالوا في
هذا المقام واقول بالله التوفيق تحقيق المقام انه لما تقرر في المسئلة السابقة ان المهية من حيث

هي هي

هي ليست الا هي وان اللواحق كلها مسلوبة عنها من تلك الحيثية وان جميع الموجبات محصلة
كانت او معدولة مشفية عنها في تلك المرتبة فالمهية في تلك المرتبة محذوف عنها جميع
ما عداها لا محالة فقول المصنف محذوفا عنها ما عداها اشارة الى المهية من تلك الحيثية
على ان يكون محذوفا عنها حالا عن المهية لا مفعولا ثانيا لقوله يؤخذ بل المفعول الثاني
انما هو قوله بحيث لو انضم اليها الخ فالمهية المحذوف عنها ما عداها هو المقسم وقد قسمتها
الى الاعتبارات الثلثة فالمراد من الحذف هو الحذف في تلك المرتبة لا الحذف في نفس الامر
بل الحذف في نفس الامر هو المعتبر في المهية المجردة التي هي قسم من المهية المحذوف عنها ما عداها
التي هي المقسم فمفاد الحذف في كلام المصنف هو مفاد فقط ووحدها وبذاتها في كلام الشيخ
يعتبر بها عن المهية من تلك الحيثية وفي تلك المرتبة واما بيان انقسامها الى الاقسام الثلثة
فهو ان اعتبار المهية المحذوف ما عداها لها لا يستلزم اعتبارها تامة محصلة فهي في حد
نفس ذاتها قابلة لان تعتبر تامة بذاتها ولان تعتبر غير تامة بنفس ذاتها بل محتاجة في تمامها
الى امر اخر سواء كان ذلك الامر مقوما لها ومحصلا لقوامها او محصلا لها نحو من التحصل غير
التقوم فهي قابلة لان تعتبر مع ذلك الامر وبشرطه ولان تعتبر لا بشرطه ولا لا بشرطه
بل من حيث هي قابلة لكلا الاعتبارين فاذا اعتبرت تامة محصلة بنفسها وهذا الاعتبار
قد سميت مجردة وبشرط لا فكل ما فرض منضما اليها مغايرا لها يكون زائدا عليها
ولا يكون هي مقولة على ذلك المجموع ومتحدة بوجه من الوجوه لان هذا الاعتبار هو اعتبار
اخذها بشرط لا شيء اخر فلا يصح ان يتحد بهذا الاعتبار بشيء اخر فصح ان المهية المجردة
بشرط لا هي التي كل ما يفرض منها منضما اليها يكون زائدا عليها ويكون هي غير مقولة على ذلك
المجموع ولذلك عبر المصنف عن المهية المجردة التي هي القسم الاول من الاقسام الثلثة
بقوله بحيث لو انضم اليها الخ ولا ينافي ذلك صدق هذا العنوان على الاجزاء المحمولة بعضها
الى بعض سواء كانت هناك اصطلاح اخر او كان ذلك جزئيا من جزئيات هذا الاصطلاح
وامتناع وجود المهية بشرط لا بهذا المعنى اعني بالنسبة الى جميع ما يقارنها مطلقا لا ينافي جواز
وجود المادة اعني المهية بشرط لا بالقياس الى ما يقومها لجواز ان يقارنها ما يحصلها
تحصلا ما بحيث يجوز العقل وجودها معه كما في الصورة الجسمية فانها نوع محصل في نفسها
حسن غير محصل بالقياس الى ما يلحقها من الصورة النوعية يجوز العقل وجودها في الخارج

واذا اخذت بشرط لا بالقياس الى الصور النوعية صح

بايوا

بما يقارنها من المحصلات الشخصية كما تقرر في مقامه فانطبق كلام المصنف ره على ما هو المشهور
واندفع توهم الخلط من غير تكلف ولا تمحل اصلا والحمد لله ملهم الصواب كما هو اهله ثم باشر
اليه من جعل مورد القسمة الممتنع المحذوف عنها ما عداها في نفس المرتبة وجعل الاقسام
الممتنعة الملحوظة مع ما عداها وجودا وعدما في نفس الامر اندفع تمسك من توهم تجويز كون
الشيء قسما لنفسه بان القوم جعلوا الممتنع منقسما الى الممتنع المجردة اي بشرط لا والى الممتنع الخالية
اي بشرط شيء والى الممتنع من حيث هي هي اي الممتنع لا بشرط شيء ولا شك ان الممتنع من حيث هي هي
نفس الممتنع التي جعلت مورد القسمة الى هذه الاقسام فقد جعلوا الشيء منقسما الى نفسه والى
غيره وقد يدفع ايضا بان الحيثية في مورد القسمة بيان لاطلاق الممتنع وعدم تقييدها
لشيء اصلا وفي القسم تقييد تمهيدا لاعتبار الفرق غير حقي واما ما يدفع بجعل مورد
القسمة حال الممتنع ففيه ان الحال المضاف الى الممتنع ايضا معتبر باعتبارها ولا يختلف مادة
الشبهة والتوهم المذكور بطلانه لان قسيم الشيء لا بد ان يكون مغايرا له في الجملة بالضرورة
ولا مغايرة بين الشيء ونفسه اصلا وقد توخذ اي الممتنع لا بشرط شيء اي من حيث هي
من غير الثقات الى انه هل يقارنها شيء في نفس الامر ام لا وهذا هو القسم الثالث من
الاعتبارات الثلث وقد طوى ذكر القسم الثاني اعني الممتنع بشرط شيء ههنا لظهوره فان
الحقائق الموجودة في الاعيان ممتنعات بشرط شيء اذ لا يمكن ان توجد ممتنعة الا وقد لحقها
شيء من العوارض فلا حاجة الى اخذ هذا القسم واعتباره بل يسمى بالاعتبار على سبيل
المشاكلة وسيشير اليه وهو اي الممتنع المأخوذة لا بشرط والتذكير باعتبار الخبر كلي
طبيعي والمراد من الكلي الطبيعي هو الطبيعة التي تعرضها الكلية اعني كون الشيء كليا اذا حصلت
تلك الطبيعة في العقل قال الشيخ في اول خامسة الهيات الشفاء في بيان معنى الكلي والجزئي
ان الكلي يقع على وجوه ثلثة فيقال الكلي للمعنى من جهة انه مقول بالفعل على كثيرين مثل
الانسان ويقال كلي للمعنى اذا كان جائزا ان يحمل على كثيرين وان لم يشترط انهم موجودون
بالفعل مثل معنى البيت المسبع فانه كلي من حيث طبيعته على كثيرين ولكن ليس يجب ان يكون
اولئك الكثيرون لا محالة موجودين بل ولا الواحد منهم ويقال كلي للمعنى الذي لا مانع
من تصوره ان يقع على كثيرين انما يمنع منه ان منع سبب ويدل عليه دليل مثل الشمس والارض
ثم قال وقد يمكن ان يجمع هذا كله في ان هذا الكلي هو الذي لا يمنع نفس تصوره عن ان يقع على كثيرين

يجب ان يكون الكلي المستعمل في المنطق مما يشبهه هو هذا واما الجزئي المفرد فهو الذي يمتنع نفس تصوره
يمتنع ان يقع على كثيرين كذات زيد هذا المشار اليه فانه مستحيل ان يتوهم الا له وحد اشتهى و
ينبغي ان يعلم ان غرض الشيخ من هذا التمثيل هو الاشارة الى ان نحو التصور الذي يمتنع من
فرض الصدق على كثيرين انما هو نحو من التصور مغاير لنحو التصور الذي لا يمتنع منه وهذا
النحو هو علم الاحساس الشامل للمشاهدة والتخيل والتوهم وذلك النحو هو العلم المعروف
بالتعقل ويظهر من هذا ان مناط الكلية والجزئية انما هو نحو الادراك فزيد مثلا ان
ادرك بالاحساس بالمعنى الاعم فهو جزئي وان ادرك بالتعقل فهو كلي ومن هذا ايضا
يظهر الفرق ظهورا بينا بين الجزئي والكلي الفرضي مثلا اللاشيء حيث يمتنع فرض صدق
احدهما على الكثيرين دون الاخر مع اشتراكهما في امتناع الصدق في نفس الامر على كثيرين
هذا وقال في ثانيها وهو في بيان كيفية لحوق الكلية للطبائع الكلية بهذه العبارة فقد
تحققت اذن ان الكلي في الموجودات ما هو وهو بهذه الطبيعة عارضا لها احد المعاني التي
سميناها كلية ثم قال وقد يلحقها مع الوجود هذه الكلية ولا وجود لهذه الكلية الا في النفس
ثم قال وليس يمكن ان يكون معنى هو بعينه موجودا في كثيرين فان الانسانية التي في عمرو ان
كانت ذاتها لا بمعنى الحد موجودة في زيد كان ما يعرض لهذه الانسانية في زيد لا يجب ان يعرض
لها وهي في عمرو وان كان ذاتها الا ما كان من العوارض مهيئة مقولة بالقياس الى زيد و
اما ما كان يستقر في ذات الانسان ليس استقراره فيه محوجا الى ان يصير مضافا مثل
ان يتبيض او يتسود او يعلم فانه اذا علم لم يكن به مضافا الا الى المعلوم ويلزم من هذا ان
يكون ذات واحدة قد اجتمع فيها الاضداد وخصوصا ان كان حال الجنس عند الانواع
حال النوع عند الاشخاص فيكون ذات واحدة هي موصوفة بانها ناطقة وغير ناطقة وليس
يمكن ان يعقل من له حبلة سليمة ان انسانية واحدة اكتسبها اعراض عمرو واياها بعينها اكتسب
اعراض زيد فان نظرت الى الانسانية بلا شرط اخر فلا تنظرن الى هذه الاضافات وابحث
على ما علمناك فقد بان انه ليس يمكن ان يكون الطبيعة توجد في الاعيان ويكون بالفعل
كلية اي هي وحدها مشتركة للجميع وانما تعرض الكلية الطبيعية ما اذا وقعت في النفس
الذهني ثم قال فالمعقول في النفس من الانسان هو الذي هو الكلي وكليته لا لاجل ان
في النفس بل لاجل انه مقيس الى اعيان كثيرة موجودة او متوهمة حكمها عنده حكم واحد

مما من حيث ان الصورة هيئة في نفس جزئية فهي احد اشخاص المعلوم او التصورات وكما ان
الشيء باعتبارات مختلفة يكون جنسا ونوعا فكذلك بحسب اعتبارات مختلفة يكون
كليا وجزئيا فمن حيث ان هذه الصورة صورة ما في النفس من صور النفس فهي جزئية
كلية ولا تناقض بين هذين الامرين لانها ليس بممتنع اجتماع ان يكون الذات الواحدة
يعرض لها شركة بالاضافة الى كثيرين فان الشركة في الكثرة لا يمكن الا بالاضافة فقط
واذا كانت الاضافة لذوات كثيرة لم يكن شركة فيجب ان يكون اضافات كثيرة لذات
واحدة بالعدد والذات الواحدة بالعدد من حيث هي كذلك فهي شخصية لا محالة ثم بين
ان تلك الصورة مع الصورة الاخرى التي في نفس تلك النفس الجزئية او في نفس اخرى
مشتركة في كلي اخر صادق على الصورة وصور اخر كمفهوم الصور العقلية وان للنفس
ان يتصور ذلك الكلي ايضا ويكون تصوره صورة جزئية مشاركة لغيرها وهكذا يتسلسل
الصور وينقطع بانقطاع الاعتبار هذا ما اوردناه من كلامه هنا والغرض منه ان يعلم
ان الكلية معناها المطابقة والاشتراك بين كثيرين وانما تعرض للطبيعة في العقل
لا في الخارج وانه لا يلزم من كون صورة شخصية مطابقة لكثيرين ومشتركة بينها لهم
كون الكلية بمعنى المطابقة والاشتراك بان يكون امر واحد من جهة واحدة كليا وجزئيا
فلا يكونان متقابلين كما توهمه الشارح لقوشجي واما معنى مطابقة الصورة الشخصية
لكثيرين فهو ما بينه الشيخ بقوله وهذه اي هذه الصورة الجزئية التي في النفس اذا كانت
الجاعلة اياها كلية هي امور من خارج على وجه اي تلك الخارجات سبقت الى الذهن
فجاز ان يقع عنها فيه هذه الصورة بعينها واذا سبق واحد فتاثر النفس منه بهذه الصفة
لم يكن لما خلاه تاثير جديد الا بحكم هذا الجواز المعتبر فان هذا الاثر هو مثل صورة السابق
قد جرد عن العوارض وهذا هو المطابقة ولو كان بدل احد هذه المؤثرات شيء غير
تلك الامور المفروضة وغير مجانس لها لكان الاثر غير هذا الاثر فلا يكون مطابقة
اشهر ومحصوله ان مطابقة الصورة الواحدة الشخصية لكثيرين هو ان كل واحد من الكثير
اذا جرد عن اللواحق كان الحاصل منها في العقل هو هذه الصورة بعينها وقد يشير ذلك
بخواتيم منقوشة بنقش واحد فانه اذا ضرب على شمعة ارتسم فيها ذلك النقش فان ضرب
عليها خاتم اخر منها لم يتاثر الشمعة بنقش اخر ولو سبق الى الشمعة غير الذي ضرب عليها اولا

بسم الله تعالى شانه

وقد اعلم ان الطبيعة التي في هذا المحقق واضحة المحقق الشارح القديم

وقد علمت ان الاولى المهية لا بشرط

الشرفية من التفاريع وحقيقة من الحقائق

طبيعة من التفاريع وان تسمى الطبيعة اي الصورة الحاصلة من

المهية في العقل كليا طبيعيا لا لانها

الصورة في العقل منسوبة الى الطبيعة التي

وتلك من حيث وجودها في العقل كلية

منشأ الصورة العقلية بالكلي الطبيعي ابن

لانها بما هو مفهوم هذا المركب

المهية لا بشرط اذ لا يظهر فيها معنى المهية

لا الطبيعة وليست بحيث انها متصفة بها

الكلية وانما المتصف بها الصورة الحاصلة

في العقل منه منه حمد

كان الاثر الحاصل منه في الشمعة هو ذلك النقش بعينه فان قيل كما ان الصورة العقلية مطابقة
لكل واحد من الكثيرين كذلك كل واحد منهما مطابق لتلك الصورة ولما يطابقها تلك الصورة ضرورة
ان المطابقة انما يكون بين شيئين فكل واحد منهما يجب ان يكون كليا قلنا هذا انما يرد لو كان المراد
هو المطابقة بالمعنى الحقيقي المتعارف واما اذا كان المراد ما ذكرنا فلا ورود له اصلا فلا
حاجة الى ما اجاب به عنه المحقق الشريف من ان الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لامور
كثيرة لا مطابقة قال ولعل السر في ذلك ان الامور الخارجية ذوات متاصلة بخلاف
الصور العقلية فانها كالاظلال المقتضية للارتباط بغيرها هذا بيان معنى المطابقة
واما بيان معنى اشتراك الصورة الواحدة الشخصية بين كثيرين فهو انه لو فرضت هذه الصورة موجودة
في الخارج فلو تشخصت بتشخص زيد كانت عين ذات الواحد مثلا
ان تشخصت بتشخص زيد كانت وان تشخصت بتشخص عمرو كانت عين عمرو وهكذا
فلا وجه لما زعمه المحقق الشريف من ان الكلية اذا فسرت بالاشتراك يمتنع عروضها للصورة
المعقولة ايضا كما يمتنع عروضها للموجودات الخارجية بل انما يعرض للصورة العقلية الكلية
بمعنى المطابقة فقط بالمعنى المذكور والعجب انه ذكر انه قد يعتبر في المطابقة مع المذكور هنا
الذي ذكرنا لبيان معنى الاشتراك وغفل عن انه عين المعنى المراد من الاشتراك ههنا واعلم
ان الطبيعة اي المهية لا بشرط شيء انما سميت بالكلي لكونها معروضة للكلية بالقوة وانما قيده
الطبيعي اي المنسوب الى الطبيعة لكونه في مقابلة الكلي العقلي فكما ان العقلي منسوب الى العقل كذا
الكلي الطبيعي منسوب الى الطبيعة التي هي بازاء العقل اعني الخارج فلعل لفظ الكلي وضع في
اصطلاح اولا لمفهوم المقول على كثيرين اعني هذا ثم اطلقوه على المجموع العارض والمعروض
وسموه الكلي العقلي ولعلهم انما سموا الطبيعة الموجودة في الخارج كليا طبيعيا مع كونها معروضة
للكلية بالقوة دون الصورة العقلية مع كونها معروضة بالفعل لان حقيقة المقابلة
الكلي العقلي انما يتحقق حيث يوجد في الخارج فقط كما ان العقلي يوجد في العقل فقط على
لا فرق كثيرا بين المهية لا بشرط وبين الصورة الحاصلة منها في العقل لعدم الحاجة الى الاشتراك
كما يحتاج الصورة الحاصلة من المهية بشرط في العقل اليه هذا ثم ان الكلي الطبيعي اعني
بشرط شيء موجود في الخارج لان المهية بشرط شيء اعني الشخص موجود في الخارج بالضرورة
والمهية لا بشرط شيء اعني نفس المهية جزء منه على ما قال وهو جزء من الاشخاص

عين زيد

من الاشخاص

من الاشخاص على ان يكون الجملة حالا من الضمير موجود وذلك لان الشخص عبارة عن المهية
بشرط ما وحالها فاذا كانت المهية بشرط ما موجودة كانت نفس المهية اعني المهية لا بشرط
ما موجودة قال الشيخ في الشفاء الحيوان ما هو حيوان والانسان ما هو انسان اي باعتبار
حده ومعناه غير ملتفت الى امور اخرى يقارنه ليس الا حيوانا او انسانا واما الحيوان العام
والحيوان الشخصي والحيوان من جهة اعتبار انه بالقوة عام او خاص والحيوان باعتبار انه موجود
في الاعيان او معقول في النفس هو حيوان وشيء ليس هو حيوانا منظورا اليه وحده ومعلوم
انه اذا كان حيوان وشيء كان فيهما الحيوان كالجزء منهما كذلك في جانب الانسان ويكون باعتبار
الحيوان بذاته جائزا وان كان معه غيره لان ذاته مع غيره ذاته فذاته له بذاته بكونه له
مع غيره امر عارض له او لازم للطبيعة الحيوانية او الانسانية ثم قال وهذا الحيوان بهذا
الشرط وان كان موجودا في كل شخص فليس هذا بهذا الشرط حيوانا ما وان كان يلزمه ان يصير
حيوانا ما لانه في حقيقته ومهيته بهذا الاعتبار حيوان ما وليس يمنع كون الحيوان الموجود
في الشخص حيوانا ما ان يكون الحيوان ما هو حيوان لا باعتبار انه حيوان بحال ما موجود فيه
لانه اذا كان هذا الشخص حيوانا ما فحيوان ما موجود فالحيوان الذي هو جزء من حيوان ما
موجود كالبياض فانه وان كان غير مفارق للمادة فهو بياضية موجود في المادة
على انه شيء آخر معتبر بذاته وذو حقيقة بذاته وان كان عرض لتلك الحقيقة ان يقارن
في الوجود امر آخر ثم قال بعد نفي كون الحيوان بشرط لا موجودا في الخارج كما نفلنا عنه
سابقا بهذه العبارة فاما الحيوان مجردا لا بشرط شيء آخر فله وجود في الاعيان فانه في حقيقته
بلا شرط شيء آخر وان كان مع الف شرط يقارنه من خارج فالحيوان بمجرد الحيوانية موجود
في الاعيان وليس يوجب ذلك عليه ان يكون مفارقا بل الذي هو في نفسه خال عن
الشرائط اللاحقة موجود في الاعيان الى وقد اكتنفه من خارج شرائط واحوال اخرى
واعلم انه ليس المراد من الاستدلال بكون الكلي الطبيعي جزءا من الشخص الموجود على
كونه موجودا انه جزء خارجي له وانه موجود يوجد على حدة وذات الشخص كما هو شان الاجزاء
الخارجية بالقياس الى المركب منها فانه لو كان المراد ذلك لزم كون الحيوان مثلا الموجود
في ضمن هذا الحيوان شخصا آخر من الحيوان غير هذا الحيوان ضرورة ان كل موجود في
الخارج فهو متشخص في ذاته متعين في نفسه ممتاز عن جميع ما عداه وهو باطل قطعا

وكان فى كلام الشيخ المنقول انفا اشارة الى هذا كيف وننقل الكلام الى الحيوان الذى هو
جزء لهذا الشخص الثانى فيلزم ان يكون كل شخص من الحيوان مشتملا على افراد غير متناهية
منه وهذا المعنى اعنى وجوب كون كل موجود فى الخارج متعينا فى ذاته هو الذى منع
كون اشتراك الكلى بين كثيرين بحسب الخارج ولزم ايضا امتناع حمل الكلى الطبيعى على ما هو فرد
له ضرورة امتناع صدق الجزئى الخارجى المغاير بحسب الوجود للكل عليه بل المراد انه جزء
عقلى له والمراد من الجزء العقلى لذات الموجودة هو ان العقل يحلل تلك الذات اليه فكل ما
يحلل العقل ذات الموجود اليه يجب كونه موجودا بوجود تلك الذات سيما اذا كان مهية
لتلك الذات فان مهية الشئ هو ما به الشئ هو هو فكيف يمكن كون الشئ موجودا
مع كونه ما به ذلك الشئ هو هو غير موجود فظهر بطلان ما ذكره المحقق الشريف من
منع وجوب كون الاجزاء الخارجية موجودة مستندا بان العمى جزء لمفهوم هذا الاعمى
الذى هو عرضى بالنسبة الى ذات الاعمى لا لذاته وكلامنا فيما فرض كونه مهية للذات الموجود
كالحيوان هذا توجيه المقام على تقدير بناء الكلام على الاستدلال بالجزئية كما هو
المشهور والمتبادر من كلام الشيخ بحسب الظاهر وظنى انه لا يجب بناء المقام عليه لا لما زعمه
المحقق الشريف وغيره وتبعهم الشارح القوشجى من ان تحقق مذهب القائلين بوجود
الطبايع فى الاعيان ان اشخاصها موجودة فى الاعيان وح يكون الدعوى بديهية
غير محتاجة الى الاستدلال فان فى ذلك الزعم قصورا فى المقام كما سنبينه فى مبحث التشخص
ان شاء الله تعالى بل لان الدعوى اعنى كون الطبيعة بمعنى المهية لا بشرط شئ موجودة فى الاعيان
حين فرض كون التشخص اعنى الطبيعة بشرط شئ موجودة فى الاعيان بديهية غنية عن
الاستدلال وان احتاجت الى تنبيه ما لئلا يتوهم ان كون المهية لا بشرط شئ موجودة
اعنى احتياجها فى الوجود العينى الى شرط ما وحال ما مانع عن ان يكون هى بنفسها ملحوظة
لا بشرط شئ ما موجودة وغرض الشيخ ليس الا ذلك التنبيه لا الاستدلال بكون الطبيعة
جزء للطبيعة بشرط ما وان كانت عبارته اعنى قوله فالحيوان الذى هو جزء من حيوان ما
موجود موهما اياها وذلك لان ظاهر هذا القول لا اشتماله على حديث الجزئية وان
كان دالا على ان تفريع هذا القول على كون حيوان ما موجودا انما هو لاجل ان مقارنة
وشرط ما غيرها مانعة عن اعتبار وجود الحيوان بما هو حيوان كما ان مقارنة البياض فى الوجود

للمادة عن مانعة عن اعتبار وجود البياض بمجرد بياضيته فالمراد من الجزء هو جزء حده من حيث
الجزئية انما هو تعيين ما هو المراد من الحكم بوجوده لا الاستدلال به عليه وكذا الحال في
كلام المصنف وكيف لا يكون المراد هو جزء الحد والطبيعة لا بشرط ليس بجزء حقيقة بل الجزء
حقيقة انما هو بشرط لا فليتفطن جميع ذلك ثم قال المحقق الشريف بقي هنا بحث وهو انه
اذا سبق الى الذهن واحد من الافراد الشخصية لم يحصل منها صورة كلية مطابقة لا موكثيرة
بل لا بد ان يتجرد ذلك الشخص عن تشخصه المانع من مطابقته الكثيرين حتى يحصل في النفس
صورة عقلية مطابقة لها فكل شخص مركب في الذهن من طبيعة معروضة وتشخص عارض لها فان كان
العارض والمعروض ممتازين في الوجود كان المعروض موجودا خارجيا متعينا في ذاته حتى
يتصور عروض ذلك العارض له في الخارج فهو شخص خارجي مركب في الذهن من عارض ومعروض
فلا يكون في الخارج موجودا اذا تصور هو في ذاته كان صورته كلية بل في الخارج موجودا
اذا تصور وجرد عن تشخصه حصل في العقل صورة كلية فلذلك قال بعض الافاضل لا وجود
في الخارج الا للاشخاص واما الطبايع الكلية فينتزعها العقل من الاشخاص تارة من ذواتها
وتارة اخرى من الاعراض المكتنفة بها بحسب استعدادات مختلفة واعتبارات شتى فظهر
من ذلك كله ان من قال بوجود الطبايع في الاعيان ان اراد به ان الطبيعة الانسانية مثلا
بعينها موجودة في الخارج مشتركة بين افرادها لزمه ان يكون الامر الواحد بالشخص في مكية
متعددة او متصفة بصفات متضادة لان كل موجود خارجي يجب ان يكون متعينا ممتازا في
عين قابل للاشتراك فيه كما مر وان اراد ان في الخارج موجودا اذا تصور وجرد عن مشخصاته
حصل منه في العقل صورة كلية فذلك بعينه مذهب من قال لا وجود في الخارج الا
للاشخاص والطبايع الكلية منتزعة منها فلا نزاع الا في العبارة انتهى كلام المحقق الشريف
واقول مختار الشق الثالث والنزاع بيننا وبين النافي معنوي فانا نقول الصورة المجردة
المنتزعة عن التشخص مهية للفرد وهو موجود في الخارج فيجب ان يكون بمهيته موجودة في الخارج
ولا نعني وجود المهية من حيث هي في الخارج ان تكون متحدة الوجود مع التشخص كما مر في
كلام الشيخ من انه ليس يمنع كون الحيوان الموجود في الشخص حيوانا ما ان يكون الحيوان بما
هو حيوان محال اما موجودا فيه والنافي يمنع كون المهية موجودة ويقول بوجود الافراد
فقط فكيف لا يكون النزاع الا في العبارة نعم يمكن ان يقال ان مراد النافي هو ان المهية ليس لها

النافي هو ان المهية ليس لها وجود علي حدة بتوهم ان من يقول بوجود علي حدة وح يرتفع النزاع
المعنوي بيننا وبينه لكن بارجاع مذهبه الي مذهبنا لا بارجاع مذهبنا الي مذهبه كما لا
يخفي ولعل هذا هو مراد شارح المقاصد حيث قال لا نزاع في ان المهية لا بشرط شيئ موجودة
في الخارج الا ان المشهور ان ذلك مبني علي كون هاجزء من المخلوطة الموجودة في الخارج
وليس بمستقيم لان الموجود من الانسان انما هو زيد وعمرو وغيرهما من الافراد وليس في
الخارج انسان مطلق وآخر مركب منه ومن الخصوصية هو الشخص والا لما صدق المطلق
عليه ضرورة امتناع صدق الجزء الخارجي المغاير بحسب الكل عليه وانما التغاير والتمايز
بين المطلق والمقيد في الذهن دون الخارج لكونه نفس المقيد محمولا عليه انتهى و
الطبيعة لا بشرط شيئ صادق علي المجموع الحاصل منه ومما يضاف اليه اعني علي الطبيعة
لا بشرط شيئ وهو الثاني من الاعتبارات الثلث الذي قد طوي ذكره سابقا واشار اليه
ههنا كما عرفت الحيوان بما هو حيوان اعني لا بشرط شيئ صادق علي هذا الحيوان وهذا الحيوان
ومما انضاف اليه من المشخصات او هو الحيوان بشرط شيئ وهذا الكلام دليل علي ان المراد بالجزء
فيما مر من قوله وهو جزء من الاشخاص ليس هو الجزء حقيقة بل جزء الحد كما عرفت والكلية العارضة
للمهيات اي الكلي بما هو كلي من دون ان يعتبر مع المعروض قال الشيخ في الشفا الكلي من حيث هو كلي
شيئ ومن حيث هو شيئ يلحقه الكلية شيئ فالكلية من حيث هو كلي هو ما يدل عليه حد هذه
الحدود فاذا كان ذلك انسانا او فرسا فهناك معنا اخر غير الكلية انتهى يقال لها
كلي منطقي لان المنطقي انما يبحث عنه من حيث هو كلي لا من حيث هو انسان او فرس ويق
ويق للمركب من العارض والمعروض كالانسان الكلي كلي عقلي لكونه مما لا يوجد الا في
العقل لما عرفت من ان الكلية لا يعرض للطبيعة الا اذا حصلت في العقل وهنا اي الكلي
والكلي العقلي ذهنيان اي هما من المعقولات الثانية اما الاول فلما مر في الفصل الاول
واما الثاني فلتركبه منهما فهو ايضا مثله في ذلك فهذه اعتبارات ثلثة ينبغي تحصيلها
في كل مهية معقولة اتفق الشارحون وغيرهم من الناظرين في الكتاب علي ان هذا اشارة
الي الاعتبارات الثلثة للكلي والاشبه انها اشارة الي الاعتبارات الثلثة للمهية لان
المسئلة كانت فيها وحديث الكلية جملة معترضة فليتدبر المسئلة الرابعة في بسائط المهية
والمهية منها بسيطة وهي ما لا جزء له لا بالفعل ولا بالقوة وهو البسيط الحقيقي و

والمطلق ولما لا جزء له بالفعل وان كان جزء له بالقوة كالانواع العرضية فهما قابلة لان يحللها
العقل الى الاجزاء العقلية وهو البسيط الخارجي والغير المطلق ومنهما مركبة وهي ما لا جزء له
بالفعل وهو المركب الحقيقي والخارجي وبالقوة وهو المركب الذهني والغير الحقيقي وهنا
اي المهية البسيطة والمركبة مطلقا اعني اعم من ان يكونا حقيقيتين او غير حقيقيتين بدليل قوله
موجودان ضرورة فان ما هو ضروري وجوده هو المركب الحقيقي كالانسان والبيت و
البسيط الخارجي كالسواد والبياض فانه كما ان وجود السواد مثلا بديهي كذلك عدم تركيبه
من الاجزاء الخارجية وكما ان وجود الانسان ضروري كذلك تركبه من الاجزاء الخارجية واما
الاستدلال على وجود البسيط ههنا بوجوب انتهاء المركب اليه لكون كل كثرة مشتملة على ما هو
واحد بالفعل بالضرورة فهو وان كان تاما والمناقشة عنه مندفعة لكنه ينافي دعوى
الضرورة وكذا الاستدلال عليه بابطال التسلسل وصفاتهما اعتباريان اي التباين والتركيب من
الامور الاعتبارية العقلية وليس في الخارج ما يطابقها مشافيان اي متقابلان تقابل
السلب والايجاب بالمعنيين المذكورين فان كون الشيء ذا جزء وعدم كونه ذا جزء لا يصدق على شيء
ولا يرتفعان عنه وقد يؤخذان بمعنيين آخرين وهما كون الشيء جزء الآخر والآخر كلا بالبسيط
اليه وح يتضايفان اي يتقابلان تقابل التضايف لمعنيان الاولان حقيقيان والآخران
اضافيان فاذا قيل البسيط الاضافي فان البسيط الاضافي اعم مطلقا لان كل ما لا جزء له
يصدق عليه انه جزء لما تركب منه ومن غيره وليس كل ما هو جزء لغيره يصدق عليه انه لا جزء له
لجواز كونه ذا جزء والمركب الاضافي اخص مطلقا من المركب الحقيقي لان كل مركب اضافي مركب
مركب حقيقي وليس كل مركب حقيقي مركبا اضافيا لجواز ان لا يعتبر اضافته الى جزئه وهذا
معنى قوله فيتعاكسان في العموم والخصوص مع اعتبارهما بما مضى واورد عليه بان
البسيط الحقيقي قد لا يكون بسيطا اضافيا بان لا يعتبر جزء من آخر فالقول بان المركب الحقيقي
قد لا يكون اضافيا مع انه له جزء البتة والبسيط الحقيقي يكون اضافيا البتة مع انه لا يلزم
ان يكون جزءا من شيء فضلا عن اعتبار ذلك مما لا وجه له بل التشبث بين البسيطين عموم من وجه
لتصادقهما في بسيط حقيقي هو جزء مركب كالوحدة للعدد وصدق الحقيقي بدون الاضافي
في بسيط حقيقي لا يتركب منه شيء كالواجب وبالعكس في مركب يقع جزءا لمركب آخر كالجسم للحيوان
وبين المركبين مساواة ان لم يشترط في الاضافي اعتبار الاضافة لان كل مركب حقيقي لا بد ان يكون

له جزء فيكون مركبا اضافيا بالقياس الى ذلك الجزء وبالعكس وعموم مطلقا ان اشترط ذلك
لان كل مركب اضافي بالقياس الى جزئه مركب حقيقي ولا ينعكس لجواز ان لا يعتبر في الحقيقي
الاضافة الى جزئه وكما يتحقق الحاجة الى جاعل في المركب فكذا البسيط اعلم ان العقلاء بعد
الاتفاق على ان وجود الممكن بالفاعل اختلفوا في ماهيته قال شارح المقاصد فذهب المتكلمون
الى انها بجعل الجاعل مطلقا اي بسيطة كانت او مركبة وذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة الى انها
ليست بجعل الجاعل بمعنى ان شيئا منها ليس بمجعول وذهب بعضهم الى ان المركبات مجعولة
دون البسائط اقول وجه ذهاب المعتزلة الى ما نسب اليهم ظاهر فانهم ذهبوا الى تقرر الماهيات
في العدم من غير جاعل واما وجه ذهاب الفلاسفة اليه هو انهم نفوا الجعل المركب اعني جعل
الماهية ماهية بدل عليه دليلهم كما ياتي واما جعل البسيط اعني كون الصادر عن الفاعل نفس
الماهية ويكون الوجود منتزعا منها وان يكون الصادر بالذات هو الوجود الخاص الملزوم
الهوية المسماة بالماهية كما مر سابقا في كلام المحقق في شرح الاشارات وما نقل من المشائين
منهم ينبغي حمله على ذلك كما فهمه شيخ الاشراق كما مر وعلى ما ذكرنا ينبغي حمل مذهب المتكلمين
ايضا على الجعل المركب كما سنحققه هذا ثم ان مستند المذهب الاول امور الاول ان علة
الحاجة هي الامكان وهي عامة الثاني انه لو لم يكن الماهية مجعولة ارتفع المجعولية مطلقا لان
ما فرض كونه مجعولا من الوجود او موصوفيته الماهية به فهو ايضا ماهية في نفسه و
المفروض ان ما هو ماهية ليس بمجعول الثالث انه لا تقرر للماهية في الخارج بذاتها لما مر في نفي ثبوت
المعدومات فيكون تقررها بالجاعل والجواب عن الاول بان معنى حاجة الممكن الى الجاعل
ان وجوده منه لا ماهيته وعن الثاني ان المجعول هو الوجود الخاص وما هو من فرد الوجود لا ماهية
الوجود ومفهومه وعن الثالث ان ليس تقرر الماهية الا وجودها على ان شيئا من هذه الوجوه
لا يدل على الجعل المركب الذي قد عرفت انه ينبغي ان يكون مرادهم ومستند المذهب الثاني
ان كون الانسان انسانا مثلا لو كان بجعل الجاعل لارتفع بارتفاعه فيلزم سلب الشيء عن
نفسه على تقدير عدم الفاعل وهو محال واجابوا عنه بمنع استحالته على طريق السلب دون
العدول وردّ بان السلب الصادق على الانسان حال الارتفاع هو ان المعدوم ليس بانسان
لا ان الانسان ليس بانسان والحق ان استحالة سلب الشيء عن نفسه ضروري ومستند المذهب
الثالث ان شرط المجعولية الامكان وهو لا يتحقق بسببه وهي تستدعي اثبتيته وهي غير

في البسيط

في البسيط دون المركب والجواب بان الامثلة التي استند عليها النسبة اللازمة انما هي بالنسبة
الى الماهية والوجود شاملة للبسيط والمركب هذا ثم انه قال شارح المقاصد ينبغي التنبيه
على ما يصلح محلا للخلاف في هذه المسئلة فانه معلوم ان ليس للفاعل تاثير وجعل بالنسبة
الى ماهية الممكن وآخر بالنسبة الى الوجود حتى تكون الماهية مجعولة كالوجود وان ليس للماهية
تقرر في الخارج بدون الفاعل حتى تكون المجعول هو الوجود فقط بل ان الفاعل مجعولية
الماهية بمعنى صيرورتها موجودة وما ذكره الامام من ان المراد ان الماهية من حيث هي ليست
مجعولة كما انها ليست بموجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة الى غير ذلك من
العوارض بمعنى ان شيئا منها ليس بنفسها ولا داخلا فيها ليس مما يتصور فيه نزاع ويتعلق
تخصيصه بالذكر فائدة ثم قال والاقرب ما ذكره صاحب المواقف وهو ان المجعولية
قد يراد بها الاحتياج الى الفاعل وقد يراد بها الاحتياج الى الغير على ما يعم الجزء وكلاهما
بالنسبة الى الممكن من العوارض والعوارض منها ما يكون من لوازم الماهية كزوجية الاربعة
ومنها ما يكون من لوازم الهوية كتناهي الجسم وحدوثه ولا خفاء في ان احتياج الممكن الى
الفاعل في المركب والبسيط من لوازم الهوية دون الماهية وان الاحتياج الى الغير من لوازم
الماهية المركبة دون البسيط اذ لا يعقل مركب لا يحتاج الى الجزء فمن قال بمجعولية الماهية
مطلقا اي بسيطة كانت او مركبة اراد ان المجعولية بعرض الماهية في الجملة اعني الماهية بشرط
شيء وهي الماهية المخلوطة ومرجعها الى الهوية وان لم يعرض للماهية من حيث هي ويحتمل ان يريد بها
تعرض للماهية من حيث المجعولية في الجملة اعني بمعنى الاحتياج الى الغير وان لم يكن بمعنى الاحتياج
الى الفاعل ومن قال بعدم مجعولية الماهية اصلا اراد ان الاحتياج الى الفاعل ليس من عوارض
الماهية بل من عوارض الهوية ومن فرق بين المركبة والبسيطة اراد ان الاحتياج الى الغير
من لوازم الماهية المركبة دون البسيطة وان اشتركا في الاحتياج الى الفاعل بالنظر الى
الهوية قال ولكن لم يتحقق نزاع في المعنى هذا وقال شارح المواقف فيه اي فيما ذكره
المواقف بعد لان البحث عما يلحق الماهية انه من لوازمها من حيث هي او من لوازم وجودها
الخارجي او الذهني جار في كثير من لواحقها فليس لتخصيص هذا البحث بالمجعولية كثير فائدة
وايضا كما ان الماهيات الممكنة محتاجة الى الفاعل في وجودها الخارجي كذلك محتاجة اليه
في وجودها الذهني فالمجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا وان

بسم الله الرحمن الرحيم

قال والصواب انه لا يخلو اما ان يقول انه عرف من
ما هو الصواب فلا يفتقر الى جعل جاعل

فسر المجعولية بانها الاحتياج الى الفاعل في الوجود الخارجي كان الكلام صحيحا والتقييد
تكلف ثم قال والصواب ان يقال معنى قولهم الماهية ليست مجعولة انها في حد ذاتها لا
يتعلق بها جعل جاعل وتاثير مؤثر فانك اذا لاحظت ماهية السواد ولم تلاحظ معها شيئا
سواها لم يعقل هناك جعل اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما
فتكون احديهما مجعولة بتلك الاخرى وكذلك لا يتصور تاثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل الوجود
وجودا بل تاثيره في الماهية باعتبار الوجود بمعنى انه يجعل اتصافها موجودا متحققا في الخارج
فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب
متصفا في الخارج بالصبغ في الخارج وان لم يجعل اتصافه به موجودا ثابتا في الخارج فليست
الماهيات في انفسها مجعولة ولا وجوداتها ايضا في انفسها مجعولة بل الماهية في كونها موجودة مجعولة
وهذا المعنى مما لا ينبغي ان ينازع فيه ولا منافاة بين نفي المجعولية عن الماهيات بالمعنى الذي
ذكرنا وبين اثباتها بما بينا انها الحق الذي لا يتوهم بطلانه فالقول بنفي المجعولية مطلقا
وباثباتها مطلقا كلاهما صحيح اذا حملا على ما صورناه ومن ذهب الى ان المركبات مجعولة دون
البسائط فان اراد بالمجعولية احد المعنيين فالفرق باطل لان المجعولية بمعنى جعل الماهية ثابتة في الخارج
عنهما معا وبمعنى جعل الماهية موجودة ثابتة لهما معا وان اراد كما هو الظاهر من كلامهم ان
الماهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر من وجودها محتاجة الى ضم بعض اجزائها وهذا
الاحتياج الذاتي لا يتصور في البسيط فهو والمركب متشاركان في ثبوت المجعولية بحسب الوجود
ونفي المجعولية بحسب الماهية وتمايزان بان المركب مجعول في ذاته مع قطع النظر عن وجوده و
البسيط كان هذا ايضا صوابا بلا ريب انتهى اقول وهذا كلام لا اعتبار عليه الا انه ينبغي
تحقيق معنى جعل الماهية متصفة بالوجود لئلا يتوهم ان الماهية والوجود كليهما حاصلان بلا جعل
واثر الجاعل انه يجعل احديهما متصفا بالاخر على ما يتبادر من المثال بل المراد ان الصادر من
الجاعل انما هو امر واحد يحلله العقل الى امرين ويجعل احديهما متصفا بالاخر وهذا هو معنى
جعل الماهية متصفة بالوجود كما مر غير مرة ثم اقول لكن هذا الكلام ايضا يرفع النزاع فلم يحصل
معنى يصلح للخلاف بل الصواب كما اشرنا اليه ان يجعل النزاع في الجعل المركب للماهية مع قطع
النظر عن الوجود فان الاحتياج الى الجاعل في الوجود موضع الوفاق كما عرفت والجعل البسيط
للماهية دقيق معنى لا يفهمه الاكثرون فمن لم يذهب الى ثبوت الماهية في العدم من المتكلمين ورد

قوله جعله العقل الى امرين اه لكن العقل
يحكم بعدم التحليل بان يقال الامر الواحد
الصادر هو الوجود بالذات لا الماهية
الا بالعرض من كيف والماهية في حد نفسها
وجود ذاتها غير قابلة بالفاعل والمفعول
لا يمكن ان تكون ذاتها مرتبطة بالعلة متصفة
بها بحيث يكون ذاتها تحليلا

قوله ان لا يذهب جماعة الى ثبوت الماهيات
في العدم من توابع
النزاع في الوجود للماهية وعدمها
من قال من المتكلمين بالاشتراك
الاشاعرة القائلين بكون الماهيات مجعولة
الفلاسفة القائلين بكون الوجود للماهية ذاتيا
ومن قال بمغايرة الوجود للماهية ذاتيا
عليها كالحكماء والمعتزلة قال بعدم
مجعولية الماهيات ومدار الحكماء من
عدم مجعوليتها عدم مجعوليتها بالذات
واما المعتزلة فالقائلون بمغايرة
لا ملاقاة بين مجعوليتها

٢ لانهم ان النزاع في جعل الماهيات وعدمه

محتاجة الى الجاعل ولم يفهم الجعل البسيط ذهب الى الجعل المركب ومن ذهب منهم الى ذلك كالمعتزلة
لم ير لها حاجة الى الجاعل في غير الوجود ففي الجعل الذي يدعيه المثبتون لعدم الحاجة
اليه والفلاسفة نفوه لكونه غير معقول والمفصل لما توهم التركيب في البسيط نفى الجعل
فيه واما في المركب فيمكن ذهاب الوهم الى كون المركب غير الاجزاء فلذلك اثبت الجعل
فيه هذا تحرير محل النزاع وتحصيل موضع الخلاف واما تعيين ما هو الحق من هذه المذاهب
فظاهر مما ذكر اذا عرفت ذلك فمعنى كلام المص ان تاثير الفاعل لما كان في نفس الماهية لا في
جعل الماهية ماهية ولا في جعل الوجود وجودا كما مر في المتن في حاجة الممكن الى المؤثر والمركب
والبسيط سوا في الحاجة الى الجاعل لكونهما ممكنين فالماهيات الممكنة سواء كانت مركبة او بسيطة
محتاجة اليه على السواء ومجعولة بالجعل البسيط بالمعنى الذي عرفت فهذا الكلام ليس
اختيارا لشيء من هذه المذاهب الثلثة صريحا واختيارا لمذهب الفلاسفة بالاشارة الى
ما هو المراد والمعقول من الجعل كما لا يخفى وهما اي البسيط والمركب قد يقومان بما
نفسهما بمعنى سلب القيام بالغير بان يكونا من الماهيات الجوهرية مثال المركب الجسم
ومثال البسيط العقل عند من لم يقل بجنسية الجوهر وقد يفتقر الى المحل ويقومان به و
ذلك اذا كانا من الماهيات العرضية مثال المركب السواد ومثال البسيط النقطة على قوله
المسئلة رابعة في احكام اجزاء الماهية المركبة فمنها ان جزء الماهية متقدم عليها في الوجود
الخارجي والذهني وكذا في العدم الخارجي والذهني واليه اشار بقوله والمركب مركب
عما يتقدمه وجودا وعدما بالقياس الى الذهن والخارج لكن بين التقدمين فرق من
وجهين احدهما ان التقدم بحسب الوجود متحقق بالنسبة الى كل جزء واما التقدم بحسب
العدم فانما هو بالنسبة الى جزء ما وثانيهما ان التقدم بحسب الوجود تقدم بالطبع فان
وجود المركب يتوقف على وجود كل جزء من اجزائه والتقدم بحسب العدم تقدم بالعلية لشرط
السبق بمعنى ان عدم اي جزء سبق لا يحتاج انعدام المركب الى عدم جزء اصلا وان احتاج
الى عدم ذلك الجزء في كونه علة تامة لعدم المركب الى سبقه على عدم سائر الاجزاء فالسابق
لو كان عدم جزء واحد كان هو العلة ولو كان عدمي جزئين معا لم يكن شيء منهما
علة تامة لعدم السبق بل كلاهما معا علة تامة فلا يلزم اجتماع العلل المستقلة على المعلول
الشخصي الذي هو عدم المركب المشخص على تقدير تسليم كون عدم الامر الشخصي شخصيا وكذا الكلام

الكلام في اعدام سائر العلل المناقضة فان كل منها علة تامة لعدم المعلول فعلى هذا لو
عدم الفاعل مثلا مع عدم ذلك الجزء فعدم الجزء هو العلة التامة لعدم المركب دا
مجموع العدمين علة تامة له ثم انه قد قيل ان عدم الجزء هو بعينه عدم المركب ومن ثم
تصور ارتفاع الجزء مع تصور بقاء الماهية وان كان المتصور مستحيلا كما في لوازم الم
ويلتزم هذا القائل كون عدم المركب الواحد الشخصي كليا متعددا افراده كل واحد منه
عدم جزء واحد من ذلك المركب بخلاف عدم البسيط بالقياس الى تعدد اعدام علله
اذ ليس عدمه عين شيء من تلك الاعدام وهو اي تقدم الاجزاء على الماهية علة الغنى
السبب اي علة لكون الاجزاء مستغنية عن السبب حين تحقق الكل لامتناع تحصيل الح
فهذا الغنى عن السبب ان اعتبر في الجزء بحسب الوجود الذهني بان يكون بتصديق العقل
الجزء للماهية مستغنيا عن الوسط سمي الجزء بين الثبوت وان اعتبر بحسب الوجود الخار
سمي غنيا عن السبب وهذا معنى قوله فباعتبار الذهن بين وباعتبار الخارج غني وا
المراد الغنى عن السبب المطلق لاستحالته في الممكن بل عن السبب الجديد كما اشرنا اليه فلو ا
الماهية تشارك الاجزاء فيه فانها لا تحتاج ايضا الى سبب متجدد حال تحقق الماهية لا
الى تحصيل الحاصل كما في الاجزاء فيحصل للجزء خواص تلك الاولى تقدمه في الذهن وا
الثانية الاستغناء عن الوسط في الاثبات الثالثة الاستغناء عن الواسطة في الثبوت و
هي الاولى متعاكسة اي كل ما هو جزء للكل فهو متقدم عليه وكل ما هو متقدم على ا
فهو الجزء له فيكون خاصته متساوية مطلقة وههنا اشكال قوي قد يحير وانى دفعه
انه ان اريد ان الجزء الذهني متقدم في الوجود الذهني والخارجي في الخارج فالعلة ا
مثلا متقدمة وليست بجزء واختلفوا في التقصي عنه فذهب شارح المقاصد الى ان ما
له الجزئية متقدم في الذهن باعتبار كونه جنسا او فصلا او متقدم في الخارج
كونه مادة وتصرف فيه المحقق الدواني فذهب الى ان الجزء هو الماخوذة مادة
او فصلا وهي متقدمة في الوجودين فان المادة العقلية الصرفة كما في البسائط لد
حقيقة اذ لا تركب هناك حقيقة ولا يخفى ما فيها وذهب المحقق الشريف الى ان ا
الخاصة الاولى هي تقدم الجزء مع كونه محمولا فباعتبار الحمل لم يوجد في الاجزاء ا
والعلة وباعتبار التقدم لم يوجد في اللوازم البينة فاختصت بالذاتي على الاطلا

هل هذه الخاصة خاصة للاجزاء المحمولة لا مطلقا قال وانما وقع الاشتباه فى هذه الخاصة
بينهم فى بيان الخاصة المطلقة للذاتى اشاروا الى ان التقدم مشترك بين الاجزاء الخارجية
حيث قالوا الخاصة المطلقة للذاتى هى التقدم على المهية فى الوجودين وكذا فى العدمين ولم
يريدوا ان الذاتى يتقدم على المهية فى الوجود الخارجى اذ لا تغاير فى الوجود الخارجى بينهما بل
ارادوا ان الجزء ان كان ذهنيا وهو الذاتى كان متقدما ما فى الوجود الذهنى وان كان
جزءا خارجيا كان متقدما فى الوجود الخارجى فقد تعرضوا لبيان تقدم الجزء مطلقا مع انهم
بصدد بيان الخاصة المطلقة للذاتى ثم قال ولنا ان نقول انهم عدوا كون الشئ متقدما
على المركب مع كونه غير خارج عنه خاصة مطلقة للجزء مطلقا ولا انتقاض بالعلة الفاعلية وقد
بانه هذا كلامه ولا يخفى بعده وذهب الشارح القديم الى ان المراد بتقديم الجزء على الكل
تقوم الكل به لا منه فلا ينتقض بالعلة الفاعلية وردّ بانه لا معنى لكونه جزءا الا ان يتقوم
المركب به فلو كان معنى التقدم ذلك لكان تقدم الجزء عين كونه جزءا مع انه معلل به وذهب
الشارح القوشجى الى ان المراد ان الجزء متقدم على الكل فى الوجودين ان كان بينهما مغايرة
فى الوجودين فان كانت المغايرة بحسب الوجودين معا كما فى البيت يتقدم فيهما معا وان
كان فى الذهن فقط كما فى المركب العقلى يتقدم فيه فقط لكنه بحيث لو كان له وجود خارجى
مغاير لوجود الكل لتقدم عليه هذا ولا يخفى التكلف فيه وذهب سيد المدققين الى انه
لا منافات بين الاتحاد فى الوجود الخارجى وبين التقدم فانه راجع الى الاحقية فى الوجود
وهو لا ينافى اتحاد المتقدم والمتأخر ذاتا لجواز ان تكون نسبة الوجود اليه من حيث انه
جزء احق من النسبة اليه من حيث هو كل وقد يؤيد ذلك بما تكرر فى كلام الشفاء من تقدم
الطبيعة من حيث هى على الطبيعة الشخصية والكلية وتقدم البسيط على المركب وذلك لاتحاد
الطبيعة من حيث هى على الطبيعة الشخصية لا بشرط شئ متحد بالوجود مع الطبيعة بشرط شئ فليتدبر فهذه
على ذلك لكون الطبيعة لا بشرط شئ متحدا بالوجود مع الطبيعة بشرط شئ فليتدبر فهذه
جملة ما قالوا فى هذا المقام واقول التحقيق ان تقدم جزء المهية عليها تقدم بالمهية وهو الذى
قد قرانه قسم سادس او سابع من اقسام السبق لا تقدم بالوجود فلا ينافى الاتحاد معها
بالوجود واجزاء المهية متقدمة عليها بالمهية سواء كانت المهية موجودة فى الذهن او فى
الخارج فالتقدم بالمهية فى الوجودين هى الخاصة المطلقة لاجزاء المهية فان كل جزء فهو متقدم
بالمهية على الكل فى الوجودين فهو جزء له فليتفطن واثنتان منها الثانية والثالثة اعم من جزء

المهية لان كل ما هو جزء للمهية فهو مستغن عن الوسط في الاثبات وعن الواسطة في
الثبوت وليس كلما هو مستغن عن الوسط بجزء للمهية لصدقه على اللوازم البينة وكذا
ليس كلما هو مستغن عن الواسطة في ثبوته للمهية بجزء لها لصدقه على لوازم المهية مطلقا سواء
كانت بينة كالانقسام بمتساويين للاربعة او غير بينة كتساوي زوايا المثلث لقائمتين
له فهنا فان الخاصتان اضافيتان وليستا بمطلقتين ومنها انه لا بد في المركب الحقيقي وهو
ما يكون له حقيقة واحدة وحدة حقيقية كالانسان والياقوت لا وحدة الياقوت
اعتبارية كالعشرة والعسكر ومعنى الوحدة الحقيقية ان يختص المتصف بها بلوازم و
آثار لا يكون عين مجموع آثار الاجزاء ولوازمها كياقوت واحد لا عشرة يوامنيت من
لبعض الاجزاء الى بعض والا امتنع ان يحصل منها حقيقة واحدة وحدة حقيقية بالضرورة
كما في الحجر الموضوع بجنب الانسان ولا يمكن شمولها اي شمول الحاجة للاجزاء بان يكون كل
محتاجا الى الاخر باعتبار واحد والا لزم الدور ومنها ان اجزاء المهية قد تكون خارجية
وقد تكون ذهنية كما اشار اليه بقوله وهي قد تتميز في الخارج بان يكون لكل واحد منها وجود
علحدة غير وجود الاخر فيه فلا يمكن حمل بعضها على بعض ولا على الكل وهذه هي الاجزاء
كالمادة والصورة للجسم وكالاجزاء البيت والسرير وقد تتميز في الذهن بان يكون كل
منها بان يكون موجودا علحدة غير وجود الاخر مختصا بالذهن ولا يكون كذلك في
بل تكون جملة الاجزاء في الخارج موجودة بوجود واحد وهذه هي الاجزاء العقلية المحمولة
وقابض البصر للسواد واعلم انه ليس المراد من الجزء المحمول ان يكون الجزء بما هو جزء محمولا
جزء اخر او على الكل لان الجزء بما هو جزء موجود بوجود مغاير لوجود الاخر ولوجود الكل
قد مر ان معنى الحمل هو الاتحاد في الوجود على ما مر بل المراد ان ما هو جزء يمكن ان يؤخذ باعتبار
ما يصير بذلك الاعتبار محمولا فيما هو جزء باعتبار وهو اعتباره بشرط لا محمول باعتبار
اخر وهو اعتباره لا بشرط والمراد من لا بشرط ولا بشرط لا في الاجزاء المحمولة ليس بالقياس
الى اي شيء كان بل بالقياس الى ما يمكن ان ينضاف اليه ويصير متحد الوجود به فالحيوان
بشرط لا بالقياس الى شيء من الفصول هو الجزء والمادة العقلية ولا بشرط شيء من
هو الجنس والمحمول على النوع والفصل وكذا الناطق بشرط لا بالقياس الى الحيوان هو الفصل
والصورة العقلية ولا بشرط بالقياس اليه هو الفصل والمحمول ومعنى كون التركيب

الخ

العقل لا في الخارج هو ان تميز الاجزاء بعضها عن بعض وعن الكل انما هو في العقل لكون كل
منها موجودا فيه بوجود على حدة لا في الخارج لاتحادها بالوجود فيه بمعنى كون السواد
مثلا بسيطا في الخارج ومركبا في العقل هو ان جزئيه اعني اللونية وقابضية البصر غير
ممتازين في الخارج وممتازان في الوجود العقلي بمعنى ان العقل اذا نظر الى ماهية السواد يجدها
ملتئمة من جزئين ومتقومة منهما مع قطع النظر عن كونهما موجودين ام لا فظهر ان هناك
تركيبا حقيقيا من الاجزاء الا ان التميز بين الاجزاء ليس في الخارج بل في العقل فما زعمه المحقق
الدواني من انه لا تركيب هناك حقيقة مخالف للتحقيق وهذا منه عجيب مع ذهابه الى ان
تقرر الماهية متقدمة على تقرر الوجود كما مر سابقا ثم ان المحقق الشريف ذكر ان في التركيب
العقلي من الاجزاء المحمولة اشكالا تحيرت فيه الاوهام واختلف آراء الاعلام فمنهم من
قال انه لا معنى للتركيب من الاجزاء المحمولة الا ان هناك شيئا واحدا كالانسان قد حصل
له معان كالاستغناء عن الموضوع والابعاد والنمو والحس والحركة الارادية والنطق مثلا
لمعان اخر كالتحيز والحركة في الاقطار والادراك والمشي والتعجب فالمأخوذ من المتبوعات كالجوهر والجسم النامي والحساس والمتحرك بالارادة والناطق هي الذاتيات والماخوذ من التوابع
كالمتحيز والمتحرك في الاقطار والماشي والمتعجب هي العرضيات وزعم انه يسهل بهذا التحقيق
امتياز الذاتيات من العرضيات الذي هو معظم اركان الحكمة وفيه بحث لان تلك المعاني
المشتقة ان كانت داخلة في ذلك الشيء كان مركبا من اجزاء متمايزة في الوجود فلا يكون شيء
منها محمولا مواطاة ولا المشتق منها ذاتيا له وان كانت خارجة عنه فكذلك بالطريق الاولى
وههنا اقوال اخر والضبط في تقريرها وتحريرها ان يقال ان الانسان مثلا يصدق عليه مفهومات
كالجوهر والجسم الحيوان والماشي والكاتب والضاحك الى غير ذلك وليس لنسبة هذه
المفهومات اليه على السوية بل منها ما هي خارجة عنه كالماشي واخواته ومنها ما ليس كذلك كا
الجوهر واخواته وهذه المفهومات التي ليست بخارجة عنه لا شك انها امور متغايرة في الذهن
بحسب انفسها ووجوداتها فهذه الصور المتغايرة في الذهن اما ان تكون صور الشيء واحد
في حد ذاته او لاشياء متعددة المهية وعلى تقدير الثاني اما ان توجد تلك المتعددة بوجودات
مختلفة او بوجود واحد فهذه احتمالات ثلثة لا مزيد عليها قد ذهب الى كل منها طائفة
الاحتمال الاول ان تكون تلك الصورة لشيء واحد لا تعدد في ذاته ووجوده بل هو امر بسيط

ذاتا ووجودا بانتزاع العقل منه باعتبارات شتى هذه الصورة المتخالفة وهذا هو القول با
الاجزاء المحمولة عين المركب فى الخارج مميته ووجودا وان جعلها بعينه جعله فيه الثانى ان
تلك الصورة لا صور مختلفة المهية الا انها موجودة فى الخارج بوجود واحد وهذا هو
بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب مهية لا وجودا الثالث ان تكون تلك المهيات المختا
موجودة بوجودات متعددة فهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب مهية
وجودا والاشكال وارد على كل واحد من هذه الاقوال اما على الاخير فلامتناع الحم
الموجودات المتغايرة وان فرض بينها اى ارتباط امكن واما على الثانى فلان هذا الوج
ان قام بكل واحد من تلك المهيات لزم حلول شئ واحد بعينه فى محال متعددة واد
بمجموعها لزم وجود الكل بدون وجود اجزائه وكلاهما محال واما على القول الاول ففيه ا
الصور العقلية المتخالفة كيف يجوز ان تكون مطابقة لامر بسيط فى الخارج اذ مطابقة احد
له يمنع من مطابقة الاخرى وجوابه ان مجموع الصورتين مطابق للبسيط لا كل منهما واستب
مطابقة صورتين متغايرتين لشئ واحد انما هى فى الصورة المحسوسة كالمنقوشة على الجدا
الموجودة فى الخيال واما الصورة التى ينتزعها العقل من الجزئيات بحسب استعدادات
شروط تحصل بكثرة مشاهدة النفس الجزئيات وقلتها وتبينها المشاركات والمباينات بينها
فلا استحالة فيها وهذا هو القول المنصور وعليه المحققون الى هنا محصل كلامه الشريف
وانت خبير بان هذا القول الاخير راجع الى نفى التركيب حقيقة كما هو مذهب المحقق الد
ولا يخفى التعسف فيه وبعيد ان يكون مختار المحققين واما ما اخترناه فهو القول الثانى
من الاقوال ولا يرد عليه ما اورده اذ الوجود لا قيام له بالمهية اذ القيام هو وجود
فى شئ ولا وجود للوجود بل الوجود هو كون المهية لا امر قائم بها وليس ايضا تخصص
الوجود بمجرد الاضافة الى المهية ليلزم كون وجود هذا غير وجود ذلك بل ارتباط جميع
فلا استبعاد فى ان يكون كون كل واحد كونا لامور متكثرة متحدة بهذا الكون الواحد و
يلزم ايضا وجود الكل بدون وجود الجزء اذ وجود الكل بعينه هو وجود الجزء ثم العج
ان المحقق الدوانى مع كونه منادى بنفى التركيب حقيقة فى غير موضع اختار هاهنا الق
الثانى حيث قال فان قلت ما الذى تختار من هذه الاحتمالات قلت الاجزاء الحقيق
اعنى المادة والصورة موجودتان بوجودين متغايرين ولا يحملان على المركب والجد

والفصل موجودان بوجود واحد هو وجود الكل ثم انه تفصى عن ما اورده على هذا
القول من لزوم وجود الكل بدون الجزء وقيام العرض الواحد بامور متعددة بان
طبيعة الجنس الماخوذ لا تشترط الفصل اذا انضم لا تغاير الفصل اصلا لا في الذهن و
لا في الخارج فان الحيوان لا تشترط شيئا اذا انضم اليه ما ينضم اليه فانما ينضم اليه من
حيث انه يعينه ويحصله لا من حيث انه امر اخر يحصل منهما ثالث كما صرح له الشيخ
في الشفاء فالوجودان انما يعرضهما من حيث الوحدة لا من حيث هما اثنان هذا ثم ان الظ
ان القول الذي ذكره المحقق الشريف اولا ليس بواحد من هذه الاقوال الثلثة لان
حيث اعتبر فيه حصول تلك المعاني المستتبعة في الخارج كما هو المتبادر ويدل عليه ما ابطل
به الشق الاول من التردد في البحث عليه من لزوم كونه مركبا من اجزاء متمايزة في الوجود
فلا يمكن ان يكون بواحد من القولين الاولين وحيث قال لا معنى للتركيب فيه الا ذلك
فلا يمكن كون تلك المعاني خارجة عنه الا انها لما كانت متبوعة ومتقدمة على سائر
المعاني سموها بالذاتيات مجازا وح فلا وجه في رده للتعرض للشق الاول بل ينبغي
حمله على ما جعله الشق الثاني ثم ابطاله بما ابطله فهذا القول على ما رده قدس سره في
رده اما داخل في هذه الاقوال الثلثة وذلك بناء على الشق الاول واما خارج عنه
لكنه غير معتبر جدا في الاقوال وذلك بناء على الشق الثاني فلذلك حصر الاقوال
في الثلثة فتدبر ثم ان الشارح القوشجي استفاد مما ذكر في ابطال هذا القول وهو قوله
قدس سره المشتق من جزء خارجي مشتمل على نسبة خارجية والمشتمل على ما هو خارج
عن الشيء لا يكون ذاتيا له الا ان اجزاء المحمولة لا تكون مفهومات المشتقات ولقد
اصاب في ذلك وما ذهب اليه المحقق الدواني من ان مفهوم المشتق كالابيض لا
يشتمل على النسبة بل هو معنى بسيط يعبر عنه بالفارسية بسفيد ولا يدخل في مفهوم
الموصوف لا عاما ولا خاصا وانه ليس بين الابيض والبياض مغايرة الا باعتبار فاذا اخذ
لا بشرط لا كان ابيض كما ان طبيعة الجنس جنس ومادة باعتبارين وقال وهذا هو تحقيق
الفرق بين العرض والعرضي لا ما يتخيل من ان الفرق بينهما بالذات تكلف ظاهر و
مخالف لما صرح به الشيخ وان كان هو لا يبالي بذلك وسيد المدققين ايضا يوافقه في
ان المراد من المشتق معنى بسيط لا يدخل فيه الذات والنسبة بالفعل ولكن يخالفه في

انه لا يجعله مفهوم المشتق بل هو عنده معنى اخر يعبر عنه بمفهوم المشتق فيدخل الذات
والنسبة في التعبير لا في المعبر عنه هذا ومنها انه اذا اعتبر عروض العموم وعروض مضادة
يعني الخصوص لاجزاء الماهية وعدم عروضهما لها فقد تتباين اي لا يصدق بعضها على بعض
وقد تتداخل اي تتضادق فالمراد بالمتداخلة ما يكون بينهما تضادق في الجملة فيشمل
المتساوية والاعم والاخص مطلقا ومن وجه ايضا كما صرح به شارح المقاصد هذا بحسب
الاحتمال واما بحسب ما يطابق الوجود فاجزاء الماهية الحقيقية اذا كانت متداخلة لا يكون
الا اعم واخص مطلقا كالحيوان والناطق للفرس او من وجه كالحيوان والناطق للانسان
لتحقق النطق في الملائكة على ما هو المشهور وعند الشيخ انه فهم بمعنى اخر اما تركب الماهية
الحقيقية من الاجزاء المتساوية فغير متحقق وسيأتي ابطاله ايضا ومثاله من الماهية الا
عتبارية المركب من النامي والمعتدي وكذا الحساس والمتحرك بالارادة فهذه حال الاجزاء
المتداخلة واما المتباينة فاما متماثلة كما في العشرة من الاحاد واما متخالفة محسوسة كما
البلغة من السواد والبياض او معقولة كما في الجسم من الهيولى والصورة وكما في العدالة
المركبة من العفة والحكمة والشجاعة او مختلفة كما في الانسان من البدن المحسوس والنفس
المعقولة وقد تقسم المتباينة الى ما يكون للشيء مع ما عرض له من الاضافة الى الفاعل
لعطاء فانه فائدة مقرونة بالفاعل او الى القابل كالفطوسة لتقعير في الانف او الى الغاية
كالافطس لانف فيه تقعير او الى الغاية كالخاتم فانه اسم لحلقة مقرونة لما هو غاية لها
هو التزين بها والى ما يكون للشيء مع اضافته الى المعلول كالخالق والرازق والى ما يكون
للشيء مع الاضافة الى ما هو غير شيء من علله ومعلوله وباعتبار اخر الاجزاء اما روح
كالنفس والبدن او عدمية كسلب ضرورة الوجود والعدم للامكان او مختلفة من الوجودي
والعدمي كالسابقية وعدم المسبوقية للاولية وايضا اما حقيقية كما في العشرة من الاحاد
اضافية كما في الاقرب والابعد فانهما مركبان من اضافة عارضة لاضافة اخرى او ممتزجة
منهما كالسرير فانه مركب من الخشب والترتيب النسبي ومنها انه قد تؤخذ اي الاجزاء
المتداخلة ولعله اخرجه من المتباينة مع كون الانسب هو العكس كذا ذكره الشارح القوشجي مواد
يعتبر بشرط لا فيسمى موادا ان كانت مأخوذة من الاجناس وصورا ان كانت مأخوذة من
الفصول فذكر المواد فقط من سلوك طريقة الاكتفاء كذا ذكره المحقق الدواني وقد تو

محمولة وذلك اذا اعتبرت لا بشرط شيء وقد عرفت ذلك غير مرة فيعرض لها اى للاجزاء المحمولة
الجنسية والفصلية منحصر فيهما لان الجزء المحمول اما ان يكون مشتركا بين المهيات و
ما يخالفها من المهيات او لا بل يكون مختصا بها وعلى الاول فاما ان يكون مشتركا تام
المشترك بينهما وهو المراد من الجنس او يكون بعض المشترك بينهما وهو تميز المهية فى الجملة كما
الثانى مط وهذا اعنى الذاتى المميز مط هو المراد من الفصل وبيان ذلك مشهور فى كتب المنطق
وفى هذا الكلام اشارة الى اتحاد الاجزاء المأخوذة موادا وصورا والمأخوذة جنسا وفصلا
بالذات وكون تغايرها بالاعتبار فقط على ما هو المشهور من ان الاجزاء العقلية انما تؤخذ
من الاجزاء الخارجية فيما هو مركب من خارجى فالجنس ماخوذ من المادة والفصل ماخوذ
من الصورة وسيأتى عن قريب فى كلام متعلق بهذا وجعلهما واحدا لاتحادهما فى الوجود
والا امتنع الحمل وكون المهية باعتبار الوجود كما مر والجنس كالمادة فى ان المركب حاصل منها
بالقوة وهو معلول للفصل والصورة فى ان المركب حاصل بالفعل وهو علة للجنس وهذا
اشارة الى الحاجة التى يجب تحققها بينهما لصحة تركب مهية واحدة وحدة حقيقية منهما
وبيان ذلك على ما حققه المحقق الشريف وغيره ان الطبيعة الجنسية كالحيوان مثلا اذا حصلت
فى العقل كانت امرا مبهما مترددا بين اشياء متكثرة هو عين كل واحد منها بحسب الخارج وكانت
غير منطبقة على تمام حقيقة واحدة منها فاذا انضم اليه الفصل تعينت وزال عنها الابهام و
التردد وانطبقت على تمام حقيقة واحدة من تلك الاشياء والفصل علة لصفات الجنس فى
الذهن وهى التعين وزوال الابهام والتحصل اعنى الانطباق على تمام المهية فيكون الفصل
علة للجنس من حيث هو موصوف بتلك وعليته له بهذا المعنى بديهية بعد تعقل الطبيعة الجنسية
والفصلية على ما ينبغى وتوهم كون الفصل علة لوجود الجنس فى الذهن باطل والا لم يتعقل
الجنس الا مع الفصل وكذا توهم كونه علة لوجوده فى الخارج والا لتغاير الجعل والوجود وامتنع
الحمل بالمواطاة وما لا جنس له لا فصل له بناء على ان المراد بالفصل هو احد الخمسة وهو الذاتى
الذى يحصل الشيء ويميزه عما يشاركه فى جنسه صرح بذلك الشيخ فى الشفاء كما سيأتى فلا يتجه
من الامرين المتساويين الذين يفرض تركب مهية منهما يفصل لها بهذا المعنى فان قلت احد
الامرين لازم وهو اختلال حصر الاجزاء المحمولة فى الجنس والفصل كما مر او تجويز تحقق الفصل
فيما لا جنس له وذلك لان المراد من الفصل لو كان ما ذكرتم كان الحصر ممنوعا ولو كان اعم

2 الكافي عن محمد بن يحيى عن محمد بن عيسى عن زكريا

عن أبي سعيد المكاري عن أبي حمزة الثمالي

قال كنت عند زمزم حوض زمزم فأتاني

رجل فقال لي لا تشرب لا تشرب من هذا الماء

يا أبا حمزة فإن هذا يشرك فيه الإنس والجن

وهذا لا يشرك فيه إلا الإنس قال فتعجبت

من قوله وقلت من أين علمه هذا قال ثم قلت

لأبي جعفر ما كان من قول الرجل لي فقال

إن ذلك رجل من الجن أراد أن يشارك

منه كان التجويز لازما قلت اذا عرفت وجوب الحاجة وتحققت انها غير معقولة في
العقلية الا بالوجه المذكور اضمحل عندك المنع المذكور وصح الحكم انه بلا شبهة و
تام اي فيما هو معتبر في الفصل وهو التحصل والتميز كما اشرنا اليه وهو الفصل القر
لكون العبد غير وافي بتمام التحصل كما لا يخفى فهو واحد اي لا يمكن تحقق فصلين
لمهية واحدة وذلك لان التحصيل والتميز قد تما باحدهما فعن الاخر غنى لا محالة
لا يكون مهية الفصل الحقيقي معلومة الا باعتبار عوارضها فيدل عليه باقر
ويوضع مكانه ويطلق عليه الفصل تسامحا كالناطق فانه وضع مكان الفصل
للانسان لانه اقرب اليه من باقي عوارضه كالمتعجب والضاحك فاذا شبه الحال في
احد العارضين على الاخر يوضعان معا مكانه كالحساس والمتحرك بالارادة بالا
الى الفصل الحقيقي للحيوان اذ التحقيق عدم ظهور تقدم احدهما على الاخر ولا يمكن
جنسين في مرتبة واحدة لمهية واحدة ومعنى كونهما في مرتبة واحدة ان يكو
جنسا للاخر فيكون بينهما اما عموم من وجه وهو ظ او مطلق ويكون الاعم ع
للنوع الذي الاخص جنسا للمهية بالقياس اليه والا لم يكن الاخص تمام المشترك
جنسا او مساواة ويكون كل منهما عرضيا لما الاخر ذاتي له من الانواع التي بازاء
والا لم يكونا او احدهما تمام الذاتي المشترك وبيان امتناع ذلك انه لو كان لمهية وا
جنسان في مرتبة واحدة لكان لكل منهما فصل محصل فيتحصل بكل منهما نوعا
وذلك ضروري بعد تصورات الاطراف على وجهها فيلزم ان يكون مهيتين لا مهية
ولعل التصريح بما خذ ذلك الامتناع والاشارة الى ظهوره قيده بقوله لمهية واحد
ظهور كون المراد ذلك فلا تركيب عقلي الا منهما معا اي لا بد في كل مركب من الاج
العقلية من تحقق الجنس والفصل معا ولا يجوز ان يكون اجزاء محصرة في احد ا
وذلك لانه لما ثبت ان ما لا جنس له لا فصل له امتناع انحصار الاجزاء في الفصول
ثبت انه لا وجود لجنسين والا ويكون احدهما جزء للاخر ثبت امتناع الانحصا
الاجناس وذلك لانه لا بد في المركب من تحقق امرين لا يكون احدهما جزء للاخر با
ويجب تناهيهما علل ذلك بلزوم التسلسل لكون الفصول علل والاجناس معلولات
عليه بانه لا ترتب هناك لا بين الاجناس فقط ولا بين الفصول فقط حيث لا

بين احاد واحد من القبلتين ولا ترتب ايضا بين الاجناس والفصول اذ معنى الترتيب الذى
دل البرهان على استحالته ان يكون كل واحد من السلسلة معلولا لسابقه وعلة للاحقه
وليس الامر ههنا كذلك اذ ليس شئ من الاجناس علة ولا شئ من الفصل بمعلول فقيل يمكن
ان يراد بالتسلسل ههنا ترتب الاجناس بعضها مع بعض بناء على ان البعيد يجب كونه جزءا
للقريب والجزء علة فيترتب من الاجناس بعضها سلسلة من العلل والمعلولات ولعدم جريان
ذلك فى الفصول اذ ليس الفصل العالى جزء للفصل السافل يتمسك بها بوجوب كون الفصل
التام فى كل مرتبة من مراتب الاجناس واحدا بحيث كانت الاجناس مشاهية كانت الفصول
مشاهية فاورد على الوجهين انه انما يتم شبه منهما لو كانت الاجزاء المحمولة متغايرة بحسب
الوجود والا فلا علية ولا تقدم بحسب الخارج فالوجه فى تعليل هذا الحكم التمسك بلزوم
امتناع تعقل كنه المهيات مع كون الكلام فى المهيات الذى يمكن تعقلها بالكنه لا محققا كذا
فى الحواشى الشريفية واقول كلام الشيخ فى الهيات الشفاء صريح فى ان كل ما له ترتب با
العموم والخصوص يمتنع عدم شاهيته حيث قال فى شاهى الصور ان الصورة التامة للشئ
واحدة وان الكثرة يقع فيها على نحو الخصوص والعموم وان العموم والخصوص يقتضى الترتيب
الطبيعى وما له ترتيب طبيعى قد علم شاهيته فليتدبر وقد يكون منهما اى من الجنس والفصل
عقلى وطبيعى ومنطقى كجنسيهما اى كما كان ما هو جنس لهما يعنى الكلى كذلك كما عرفت ويمكن ان
يكون المراد كما قال الشارح القديم وفصله المحقق الشريف ان مفهوم الكلى الذى جنس لهما
للجنسية يعرض له الكلية بالقياس اليهما هناك معروض هو مفهوم الكلى مطلقا ويسمى كليا طبيعيا
وعارض هو مفهوم الكلى العارض لذلك المطلق بالنسبة الى مفهومات الكليات الخمس و
يسمى كليا منطقيا ومركب من المعروض والعارض ويسمى كليا عقليا والفرق بينه وبين الاول
هو ان مفهوم الكلى فى هذه الاعتبار بمنزلة طبيعة من الطبايع كالحيوان مثلا ومتصف با
الكلية والجنسية بالنسبة الى مفهومات الخمس وفى الاول مفهوم الكلى عارض لطبايع غير
محصورة وهذا العارض يسمى كليا منطقيا وكل واحد من معروضاته كليا طبيعيا والمجموع
المركب منهما كليا عقليا بل هذا اولى لانه قد اعتبر فيه مفهوم الكلى من حيث هو كلى صادق
عليهما وهو المناسب لقوله كجنسيهما بخلاف الاول كما لا يخفى وانص فيه دقة وغرابة دون
الاول مع تقدم ذكره وان كان الاول احسن مطابقة للمثل كما لا يخفى ومنهما عوال و

وسوافل ومتوسطات اما الجنس فلانه قد يكون لماهية واحدة اجناس متعددة بعضها جزء
بعض فما هو جزء يكون اعم مما هو جزء منه وفوقه فالجنس العالي ما يكون جزءا لجنس اخر
لا يكون جنس اخر جزء له والجنس السافل ما يكون جزءا له ولا يكون هو جزء الجنس الاخر والجنس
المتوسط ما يكون جزءا لجنس اخر وجنسا اخر ايضا جزءا له واما الفصل فليس الترتيب
كالترتيب في الاجناس اذ لا يكون فصل جزءا لفصل اخر بل الترتيب فيه يتحقق بما اشار اليه
بقوله وفصل كل جنس يكون في مرتبته يعني فصل الجنس العالي يسمى عاليا والسافل
والمتوسط متوسطا فالترتيب في الفصول تابع للترتيب في الاجناس وكذا الافراد
هو مقابل للترتيب يكون في الفصل تابعا للافراد في الجنس ولهذا اكتفى بذكر افراد
فقال ومن الجنس ما هو مفرد وهو الذي لا جنس فوقه ولا تحته فانه يظهر منه قياسا
على ما ذكر في الترتيب ان الفصل المفرد ما هو فصل للجنس المفرد وهما اي الجنس والفصل
اضافيان اي مقول كل منهما بالاضافة الى شيء اخر فان الجنس جنس بالقياس الى
وكذا الفصل فصل بالقياس اليه وقد يجتمعان في شيء واحد فيكون جنسا وفصلا معا
الشيء كالحساس فانه جنس للسميع والبصير وفصل للحيوان مع التقابل اي مع تقابل
كل منهما مقابلا للاخر فان الجنس مقول في جواب ما هو والفصل لا بد ان لا يكون مقولا
جواب ما هو لكن ذلك الاجتماع ليس من جهة واحدة وبالقياس الى شيء واحد بل من
وبالقياس الى شيئين فان جنسية الحساس انما هي بالقياس الى السميع مثلا و
بالقياس الى الحيوان ولا يمكن اخذ الجنس بالنسبة الى الفصل بان يكون جنسا له والا
مقوما له وجزءا منه فلا يكون الفصل محصلا للجنس قال المحقق الشريف قد يتوهم جنس الفصل
مما لا يعقل اذ لو كان له جنس لكان مشتركا بين الماهية ونوع اخر تحقيقا لاشتراكه و
فان كان تمام المشترك بين الماهية وذلك النوع كان جنسا للماهية وان كان بعضا من
المشترك بينهما كان فصلا لجنسها كما تقرر ولا شيء من الجنس واجزائه بداخل في الفصل
والا لم يكن المجموع فصلا في الحقيقة بل الجزء الاخر وايضا لو كان الجنس او شيء من اجزائه
داخلا في الفصل لزم اعتبار جزء واحد في الماهية مرتين وانه باطل قطعا وبذلك
صحة ما ذكره من ان الجنس لا يكون جنسا بالنسبة الى الفصل بلا شبهة انتهى واعلم ان
وامثاله امور واضحة جدا فلا ينبغي المناقشة فيما يذكر في مثل هذا المقام واذ النسبا

والفصل الى ما يضاف اليه اى النوع كان الجنس اعم مطلقا من النوع والفصل مساو اى
للنوع وانت خبير بان هذا مختص بالفصل القريب بخلاف اعمية الجنس فانها شاملة للقريب و
البعيد كذا فى الحواشى الشريفية واجاب عنه الشارح القوشجى بان المعتبر فى الفصل التمييز عن جميع
المشاركات فالفصل البعيد للمهية انما هو فى الحقيقة فصل لما هو فصل قريب له من اجناسها
وانما يقال له فصل للمهية باعتبار انه فصل لجنسها وهو بعيد لان فصل الجنس لا شك انه
جزء للنوع حقيقة فهو بالنسبة الى النوع لا بد ان يكون اما جنسا حقيقة او فصلا حقيقة
على ما قيل واقول بل التحقيق ان كل فصل للمهية فهو مساو لها من حيث هو مميز لها وان كان اعم
منها لا من هذه الحيثية فان الحساس مثلا انما يميز الانسان من حيث انه حيوان لا من حيث
انه انسان فهو لذاته اى الانسان من حيث هو حيوان وان كان اعم منه من حيث هو انسان
فليتدبر مبحث متعلقة بهذه المسئلة الاول قد اشرنا فيما مر الى ان المشهور ان الاجزاء العقلية
فيما هو مركب خارجى ماخوذة من الاجزاء الخارجية بمعنى ان الجنس ماخوذ من المادة و
الفصل ماخوذ من الصورة وزعم صاحب المحاكمات وتبعه المحقق الشريف ان هذا المشهور
باطل لان تركب المهية من الاجزاء الخارجية والمحمولة معا والا لزم ان يكون لمهية واحدة
حقيقتان مختلفتان بيان ذلك انه لو جاز ذلك فلا شك انه اذا حصلت الاجزاء المحمولة
فى العقل حصلت فيه مهية المركب فلو كان له اجزاء خارجية ايضا حصلت تلك الاجزاء
فى العقل كانت المهية حاصلة ايضا فيه اذ لا معنى لحصول المهية فى العقل الا حصول
جميع اجزائها فيه وقد مر سابقا تصريح الشيخ فى الحكمة المشرقية بان التعريف بمجموع
الاجزاء الخارجية تحديد تام حيث لم يبق جزء اخر فنقول ان لم يشتمل تلك الاجزاء المحمولة
على الاجزاء الخارجية لم يحصل منها صورة مطابقة لمهية المركب وان اشتملت عليها فان
لم يشتمل على امر زائد تماما هو اجزاء خارجية للمركب كانت الاجزاء الخارجية بعينها هى الاجزاء
العقلية فلا يكون احدهما محمولة والاخرى غير محمولة وان اشتملت عليه كانت المهية الملتئمة
عليه كانت المهية من مجموع تلك الاجزاء حقيقة اخرى غير الملتئمة عن الاجزاء الخارجية فيكون
لشئ واحد مهيتان مختلفتان لا يقال انا نختار انها لا تشتمل على امر زائد ومع ذلك الفرق
بينهما حاصل فان الاجزاء المحمولة مشتقات والخارجية مبادئها لانا نقول ما اشتمل عليه
المشتق دون المبدء لا يصح ان يكون معتبرا فى الجزئية ضرورة كون النسبة خارجة فلا يحصل

الفرق على انه لو كان معتبرا في الجزئية صريرورة كون لاشتملت المحمولة على امر زائد هذا خلاف
ما تمسكا به في امتناع كون الشيء ذا اجزاء عقلية وخارجية معا وانت خبير بضعف هذا التمسك
فانك قد عرفت ان الجزء المحمول بما هو محمول ليس بجزء حقيقة لامتناع الحمل فيما هو جزء حقيقة
بل هو جزء للحد وحد الشيء ليس بمهيته بل الدال على المهية فالاجزاء المحمولة مشتملة على امر زائد
بالاعتبار هو اعتبارها لا بشرط وهو داخل في الحد خارج عن المهية وغير مشتملة على امر
زائد بالذات بل هي بالذات عين الاجزاء الخارجية في المركب الخارجي فالحق ان كل مركب
من الاجزاء المحمولة مركب من الاجزاء الغير المحمولة التي هي الاجزاء الحقيقية له اما في الخارج
وهي المادة والصورة الخارجيتان سواء كانت مادة اولى او ثانية مركب من الاجزاء
المحمولة اذ ليس المراد من الاجزاء المحمولة هناك الا ثلك ماخوذة لا بشرط ففي السرير مثلا الخشب
جزء مادي والهيئة جزء صوري فاذا اخذا لا بشرط وقيل خشب ذو هيئة مخصوصة
يحصل حد السرير المؤلف من جنسه وهو الخشب الماخوذة لا بشرط وفصله وهو الهيئة
المخصوصة الماخوذة كذلك ولا يشتمل على امر زائد على ما هو معتبر في حقيقة السرير سوى
الاعتبار المذكور الذي هو داخل في الحد وخارج عن المحدود ولا يلزم من ذلك ان
يكون الحاصل في الذهن من الحد غير مطابق لحقيقة السرير ولا ان يكون للسرير حقيقتان
مختلفتان هذا البحث الثاني قد مر مرارا ان الاجزاء الخارجية موجودة في الخارج بوجود
متحدة ولذلك امتنع الحمل بينها بخلاف الاجزاء العقلية فانها موجودة في الخارج بوجود
واحد ولذلك يحمل بعضها على بعض لكون مناط الحمل هو الاتحاد في الوجود فالمادة و
الصورة موجودتان بوجودين اثنين والجنس والفصل بوجود واحد وهذا هو المشهور
وما اطبق عليه الجمهور وقد خالف في ذلك سيد المدققين فزعم ان المادة والصورة
ايضا موجودتان بوجود واحد في الخارج كالجنس والفصل وذهب الى ان التركيب على
قسمين احدهما التركيب الانضمامي وهو ان ينضم شيء الى شيء اخر ويكون لكل منهما ذات
علحدة في المركب منهما حتى تكون في المركب كثرة بالفعل كتركيب البيت من اللبنات وتركيب
النجار من الاجزاء المائية والهوائية والثاني التركيب الاتحادي وهو ان يصير الشيء عين شيء
اخر ومتحدا معه ويكون لكليهما في المركب منهما ذات واحدة هي عين كل منهما وعين المركب منهما
كصيرورة زيد كاتبا وهنا ذات واحدة في الخارج ومعنى التركيب فيه ان العقل يقسم ذلك

الواحد الى قسمين نظرا ان احد الجزئين قد يكون موجودا ولا يكون عين الجزء الاخر ثم يصير
بصير عينه او الى انهما قد يكونان امرا واحدا ثم قد ينعدم ذلك الامر الواحد من حيث انه عين
احدهما ويبقى من حيث هو عين الاخر كالجسم والنامي فانهما امر واحد هو الشجر ثم اذا انقطع
انعدم من حيث انه عين النامي ويبقى من حيث هو الجسم وتركب الجسم من الهيولى والصورة
من هذا القسم قال ولنجعل البيان مخصوصا في الهيولى الثانية مع صورتها ليقاس الى
عليها سائر الهيولات مع صورها ان الاجزاء العنصرية ليست حاصلة بالفعل
في المواليد مثلا ليس في الياقوت جزء ناري بالفعل والا لكان ذلك الجزء بعينه
نارا وياقوتا اما الاول فظاهر واما الثاني فلكون حلول الصورة الياقوتية في مادتها
سريانيا على ما اطبقوا عليه وكيف يكون الجزء الناري موجودا فيه بالفعل ولا ينطفئ في
الزمان الطويل مع صغر حجمه ومجاورته للاجزاء المائية فاذن تركب المواليد من الاجزاء
العنصرية ومن صورها ليس من قبيل القسم الاول بل العناصر ينقلب غذاء والغذاء اخلاطا
والاخلاط نطفة والنطفة علقة والعلقة مضغة وهكذا شيئا فشيئا الى ان ينقلب
حيوانا وليس ما هو السابق في هذه الانقلابات باقيا بالفعل مع اللاحق حتى يكون بينهما
كثرة بالفعل نعم للعقل ان ينقسم كل واحد منهما بحسب اثاره وخواصه الى اقسام بعضها مادة
له باعتبار وجنس باعتبار اخر وفصل باعتبار اخر واستعضد ذلك بما ذكره الشيخ في
بعض كتبه من ان الهيولى والصورة واحدة بحسب وجودهما متعددة بحسب المعنى وبامثال
ذلك من عبره مما يدل على ان الهيولى ليست بحسب وجودها الا بالقوة وبانه لو كان تركب
الجسم منهما على ان يكونا ذاتين حاصلتين فيه بالفعل لم يصح تعريف الصورة بانها مهية الجسم
لكن الشيخ عرفها به حيث قال في طبيعيات الشفاء وصورته اي صورة الجسم هي مهيته التي بها هو
ما هو ومادته هي المعنى الحامل للمهية واما اذا كان تركب الجسم منهما على ما ذكرنا من كونهما ذاتا
واحدة صح تعريفها به لان الامر الواحد هو له صورة غاية الامر ان للعقل ان ينتزع منه امرا مبهما
فلصار عين هذا الامر الواحد الموجود في نفس الامر واستدل عليه ايضا بانه لو كانت
المادة والصورة ذاتين مختلفين في الجسم الخارج لامتنع صدق المادة عليه بابي اعتبار
اخذ لما نقل عن بعض المحققين ان الاجزاء المتغايرة بحسب الوجود الخارجي يمتنع حمل بعضها على
بعض وعلى المركب فان المتمايزين في الوجود الخارجي وان فرض بينهما اي ارتباط امكن يمتنع

بسم الله تعالى شانه

يمنع ان يقال ان احدهما هو الآخر بالبديهة لكن المادة يحمل على المركب اذا اخذت بوجه
يصير به جنسا فان قلت قد صرح القوم بان الصورة علة للهيولى ومع اتحادهما لا يتصور
ذلك اجاب بان العلية المذكورة ليست من حيث انهما واحد بل اذا صار هذا الواحد
كثيرا بتعمل العقل بحكم بعليته بعضها لبعض ولا حجر في ذلك كالطبيب المعالج لنفسه و
كالمهية المقتضية لعوارضها المحمولة مواطاة عليها فان قلت ما ذكرت انما يتم في المركب
المتشابه الاجزاء كالياقوت اذ هناك امر واحد بالفعل فجاز ان تكون مادة وصورة
باعتبارين واما المركب الغير المتشابه الاجزاء كالفرس فلا يتصور فيه ذلك ضرورة
اشتماله على اجزاء متخالفة الحقايق كالعظم واللحم الى غير ذلك فكيف يكون امرا واحدا
لا كثرة فيه بالفعل اجاب بان ذلك ان لحم الفرس مثلا ليس موجودا على حدة بل هو بعض
تحليلي من موجود واحد وكذا سائر اجزائه كما في الياقوت غاية الامر ان الاجزاء التحليلية
المفروضة في الياقوت متحدة الحقيقة وفي الفرس مختلفة كما ان الاجزاء التحليلية المفروضة
في الكيفية الواحدة التي يقع فيها الحركة الكيفية انواع مختلفة الحقايق واستشهد بقول
بهمنيار في التحصيل من ان اجزاء الحيوانات والنباتات بالقوة لان كل ما يكون وحدته بالفعل
فالاجزاء فيه بالقوة فان قلت فكيف تقول في الانسان المركب من البدن والنفس وهي جوهر
مجرد وكيف يتصور الاتحاد بين المادي والمجرد فيلزم تجرد الجسم او تجسم المجرد اجاب بمنع
لزوم ذلك اذ ليس هناك مادي بالفعل ومجرد بالفعل ليلزم من صيرورتهما متحدا
ذلك بل الانسان امر واحد طبيعي يحلله العقل باعتبار بعض اثاره كقبول الابعاد والنمو
والحس التي يقتضي تلبسها لان يكون له مقدار وحيز ووضع الى جوهر قابل للابعاد ذا
حساس هو البدن المادي وباعتبار بعض اخر منها كادراك الكليات التي لا يقتضي تلبسه
لان يكون له المقدار والحيز والوضع الى جوهر مدرك للكليات التي لا يقتضي تلبسه
هو النفس الناطقة المجردة وكما جاز ان ينقلب الجلون الى ما يبقى معه بعض صفاته دون
بعض كان مات الفرس ويبقى فيه المقدار والشكل والوضع والتحيز دون النمو والحس
كذلك جاز ان ينقلب الانسان الى ما لا يبقى معه المقدار والوضع والتحيز ويبقى ادراك
الكليات وح يخرج ذلك المجرد الذي كان فيه بالقوة الى الفعل ولا دليل على امتناع ذلك
هذا خلاصة ما تمسك به في هذه الدعوى وذب عنها قد لخصناه غاية التلخيص وقررناه

ان نسبة هذه الدعوى الى القول الآن
في المقالة المبينة التي دارت في الكلام

نهاية

نهاية التقرير ولا يخفى ما فيه من وجوه المناقشة اما اولا فلان ما صوره من معنى التركيب الاتحادي
ليس تركيبا صلا اذ لا يتوهم بين ان لزيد والكاتب تركيبا في اللفظ بل التركيب هناك انما هو بين
زيد والكتابة وبالجملة لا معنى للتركيب بين مفهومين متضادين اذ التركيب لا يكون الا
من الاجزاء ولا تصادق بين الاجزاء بما هي اجزاء كما مر مرارا واما ثانيا فلان كون صور المواليد حلولا
في موادها سريانيا لا يقتضي حلولها في كل جزء من اجزاء العناصر بانفراده فان مادتها
ليست الا مجموع العناصر من حيث هو مجموع فالسريان فيها لا يقتضي الحلول في كل جزء مجموع
لا مطلقا وسيجيء فيه كلام في مبحث المزاج واما ثالثا فلان الانقلاب لا يقتضي سوى عدم
بقاء الصورة السابقة كصورة الغذاء مع للاحقة كصورة الاخلاط لا عدم بقاء المادة
مع فساد الصورة دليل قاطع على مغايرتهما للقطع بامتناع اتحاد ما مضى مع ما بقي
واما رابعا فلان معنى كون الهيولى والصورة واحدة بالذات متعددة بالمعنى على ما نقل من
الشيخ هو تهما ليسا بجزئين متباينين في الوضع لا اتحادهما حقيقة كيف ولو كان كذلك
لصح حمل احدهما على الاخر وكون الهيولى بالقوة لا يدل على اتحادها مع الصورة بخلاف ذلك
واما خامسا فلان الحمل بين المادة الصابرة جنسا باعتبار وبين المركب ليس بسبب لرابط
لينافي ما نقل من بعض المحققين بل بسبب انهما يصيران بعد اعتبارهما جنسا متحدا مع المركب
كما سبق في الفرق بين الجنس والمادة واما سادسا فلان تحقق العلية والمعلولية لا يمكن
بالضرورة الا بين المتغايرين حقيقة ولو بالجهة المكثرة كما الطبيب المعالج لنفسه لا مطلقا
واما سابعا فلان القول باتحاد اعضاء الحيوان مع ما فيه يستدعي حمل بعضها على بعض فيلزم
فيلزم كون العظم لحما والرجل راسا الى غير ذلك واما حديث اجزاء الكيفية الواحدة والكمية
الواحدة فسيأتي والمشهور ان كل ما فيه وحدة بالفعل فالكثرة فيه بالقوة لكن المراد ان ما فيه
وحدة بالفعل من وجه فان كان قابلا للكثرة من ذلك الوجه لا مطلقا فهذه جملة من المفاسد
وتركنا كثيرا منها المبحث الثالث هل يجوز تركب ماهية من امرين متساويين او امور متساوية
ام لا القدماء على الامتناع وبنوا عليه المشهور كثيرا من اصولهم ككون الفصل محصلا للجنس
وان ما لا جنس له لا فصل له وان الجنس العالي ليس له فصل مقوم الى غير ذلك وجمهور
المتاخرين على الجواز والمشهور من الادلة اي ادلة المانعين وجهان الاول وجوب تحقق الحاجة
بين اجزاء الماهية والمساواة مانعة منها لعدم الاولوية وامتناع الدور ورد بمنعها في الاجزاء

٢ بقاء المادة بل يجب بقاء المادة والا لم يكن انقلابا وجوب صح

٣ بل الامر صح

كانت الكثرة فيه بالقوة من ذلك الوجه صح

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله وهما غير متصورين اقول فان قوله بل يكون اخص منه من نفي كونه نوعا بالذات اخص منه من عدد الاقل لاحتمال التساوي وكذا قوله ليس من الفصول المقومة ما لا ينقسم على امتناع التركيب من المتساويين فانه على تقدير الجواز يكون كل من المتساويين فصلا مقوما ولا يكون فصلا مجمعا

العقلية لعدم تمايزها بحسب الوجود ولو سلم فلا ورود مع اختلاف الجهة وايضا لا يلزم من التساوي في الصدق التساوي في الحقيقة فيجوز اختصاص البعض بالاولوية اقول والجواب عن الاول هو ان تركب الماهية من الاجزاء العقلية انما هو في مرتبة التقرر المتقدمة على مرتبة الوجود وهي متمايزة فيها فلا بد من الحاجة وعن الثاني والثالث ان الحاجة في مرتبة التقرر غير متصور الا بالتعين والانبهام وهما غير متصورين مع التساوي في الصدق الثاني ان كل ماهية اما جوهر او عرض وعلى الاول يكون الجوهر جنسا لها وعلى الثاني يكون احد المقولات العرضية التسعة او الثلثة على اختلاف المذهبين جنسا لها فلا يكون تركبها من المتساويين ولو فرض تلك الماهية جنسا من الاجناس العالية كالجوهر مثلا نقول كل منهما اما جوهر او عرض لا سبيل الى الثاني والا لكان الجوهر عرضا لصدقه على الجوهر بالمواطاة اذ الكلام في الاجزاء المحمولة ولا الى الاول لانه اما ان يكون جوهرا مطلقا فيلزم تركب الجوهر من نفسه او مخصوصا والمطلق جزء منه فيلزم ان يكون الشيء جزءا لنفسه وهكذا في سائر المقولات وهو ضعيف لمنع انحصار الممكنات في المقولات العشر او الاربع اذ لم يقم عليه برهان بل ولا قالوا به وانما ادعوا انحصار الاجناس العالية في احديهما مع امكان وجود ممكنات كثيرة غير مندرجة تحتها وقد صرحوا بكون النقطة والوحدة من هذا القبيل سلمنا لكن قوله جزء الجوهر اما جوهر او عرض ممنوع ان اريد مفهومي الجوهر والعرض ومسلم ان اراد ما يصدقان عليه لكن لا نسلم ان الجوهر لو كان جوهرا مخصوصا لزم كون الشيء جزءا لنفسه وانما يلزم لو كان ذاتيا له ولا يلزم من الصدق ذلك لجواز ان يكون عرضيا ولا ينافيه تسليم كون الجوهر جنسا لما تحته اذ لا يمكن كون شيء من الاجناس جنسا لجميع ما يصدق عليه كما لا يخفى وايضا ينتقض هذا الدليل بتركب الماهية من الاجزاء المحمولة مطلقا اذ يمكن ان يقال تركب الانسان من الحيوان والناطق لكان كل منهما اما انسانا او لا انسانا كما سيأتي في مبحث الجواهر ومستند المتأخرين ضعف الادلة القديمة وقد عرفت وجه الذب عن الاول فهو المعول واعلم ان الشيخ ذكر في الشفاء ان الكلي اما ذاتي او عرضي والذاتي اما ان يدل على الماهية المتفقة افرادها وهو النوع او المختلفة افرادها وهو الجنس وان لم يدل فلا يكون اعم الذاتيات والا لدل على الماهية المشتركة بل يكون اخص منه فيميز الماهية عن مشاركاتها في ذلك الاعم فيكون فصلا ثم رسم الفصل بانه المقول على النوع في جواب اي شيء هو في ذاته من جنسه وذكر ايضا انه ليس من الفصول المقومة ما لا ينقسم

قوله ضعف ادلة القدماء وانت خبير بانه ضعف ادلة القدماء في الشيء لا يقتضي التوقف فيه وعدم الحكم عليه نفيا واثباتا لا الحكم بعدمه واثبات نقيضه كما سيجيء

ظاهر

وظاهر انتباه ذلك على امتناع تركب المميز من امرين متساويين على ما قيل وقال في الاشارات
واما الذاتي الذي ليس بفصل فيصلح ان يقع على الكثرة التي كليته بالقياس اليها فلا في جواب ما هو
فلا شك ان يصلح للتميز الذاتي لها عما يشاركها في الوجود او في جنس ما ثم قال وهذا هو المسمى
بالفصل ثم رسمه بانه يحمل على الشيء في جواب اي شيء هو في جوهره وهذا اعم مما رسمه
في الشفاء ولما كان كلام الاشارات موهما لتجويز تركب المميز من امرين متساويين كما ترى حاول
المص قدس سره في شرحه توجيهه فقال والفصل قد يكون خاصة للجنس كالحساس للنامي مثلا فانه
لا يوجد لغيره وقد لا يكون كالناطق للحيوان عند من يجعله مقولا على غير الحيوانات كبعض الملائكة
مثلا وعلى التقديرين فان الجنس انما يتحصل ويتقوم به نوعا فذلك النوع انما يمتاز بذلك الفصل
اما على التقدير الاول فعن كل ما عداه مما في الوجود واما على التقدير الثاني فعن كل ما يشاركه في
الجنس فقط فان الانسانية لا يمتاز بالناطق عن جميع ما في الوجود او في جنس ما ثم قال وقد ذهب
الفاضل الشارح وغيره ممن سبقه الى ان الذاتي الذي له هو ما يصلح لجواب ما هو لا يجوز ان يكون
اعم الذاتيات فهو اما مساو له او اخص منه والمساوي له هو ما يصلح لتميزه عما يشاركه في الوجود
والاخص منه هو ما يصلح لتميزه ما يختص به عما يشاركه في الجنس الاعم بعينهما ولزمهم على ذلك
تجويز تركب اعم الذاتيات الذي هو جنس العالي من امرين متساويين وليس ولا واحد منهما
بجنس بل يكونان فصلين وذلك غير مطابق للوجود ولا لاصولهم التي بنوا عليها وفيما ذهبنا
اليه غنى عن هذه التمحلات انتهى كلامه اعلى الله مقامه واعترض عليه بان مناط الفصلية ليس
هو التميز عن جميع المشاركات والا لم يكن الفصل البعيد فصلا بل التميز عن بعض المشاركات
مثل الناطق تميز عن بعض المشاركات في الوجود فلا فرق اقول والجواب عنه ما اشرنا اليه من ان كل
فصل للماهية يجب ان يساويها فيها حيث من تميزها وان كان اعم منها لا من هذه الحيثية فالناطق لو كان
مميزا للانسان عن المشاركات في الوجود لوجب ان يختص به فيما بين مشاركاته في الوجود وليس كذلك
كما هو المفروض فيجب ان يكون مميزا له عن المشاركات في الجنس لا في الوجود فانه يختص به فيما بين
مشاركاته في الجنس فلنتدبر المسئلة السادسة في الكلام في تشخص الماهية اعلم ان الماهية النوعية من
حيث هي هي نفس تصورها غير مانعة منها فلا بد فيه من امر زائد وهو ما به منع تصوره عن
الشركة وهو المراد من التشخص وليس هو شيئا من العوارض المشخصة التي يقولها ما به التشخص وسيأتي
الكلام فيها اذ ليس شيء منها داخلا في قوام التشخص من حيث هو شخص بل هي عوارض خارجة من

من التشخص متوقف عروضها على صيرورة الشخص شخصا لا محالة وهو ايضا ليس شيئا منها مما يمتنع الشركة
فيه الا باعتبار شيء هو المراد من التشخص والكلام انما هو فيه فلا بد ان يكون هو شيئا ليس له ماهية
كلية كالوجود وهو متحد في الخارج مع الماهية وزائد عليها في الذهن كالوجود على ما حققنا
من مذهب الحكماء بل لا يستلزم عين الوجود الخاص كما صرح به الفارابي في تعليقاته فهو نفس
الوجود بالذات ومغاير له بالاعتبار وقيل بل هو زائد على الوجود لانه متأخر بالطبع عنه فان
الشيء ما لم يوجد ذهنا او خارجا لم يمتنع تصوره من وقوع الشركة اي لم يكن بحيث يمتنع تصوره
من وقوع الشركة فانتفاء الوجود يستلزم انتفاء التشخص دون العكس بناء على وجود الطبايع
عند من يقول به وانت خبير بانه لو ثبت عدم انعكاس هذا الاستلزام لتم هذا التمايز
على الزيادة ولا حاجة الى اخذ التأخر بالطبع لبرهانه انما يلزم لو كان ذلك الاستلزام على
السببية وهو ممنوع لكنه غير ثابت بل هو ممتنع بالضرورة وليس مراد من يقول بوجود الطبايع
ذلك كما عرفت واما ما ذهب اليه المحقق الدواني وكذا سيد المدققين من ان التشخص انما
هو بحسب الادراك فلو ادرك الماهية بالاحساس مثلا كان المدرك متشخصا وجزئيا وان ادركت
بالعقل كان كليا وليس هناك تفاوت في نفس المدرك بل في نحوي الادراك فقط لا بما
ليس له ماهية المدرك كلية فينضم الى الماهية لنسبته اليها نسبة الفصل الى الجنس زعما ان ذلك هو
مناط التشنيع على الحكماء في عدم شمول علمه تعالى للجزئيات المادية وان ذلك اي اشتمال
التشخص على امر ليس له ماهية كلية غير مطابقة لاصول القوم حيث حصروا الممكنات في المقولات
العشر حقيقة لا في التعليم الاول لا يستطيع ان يتذكر ذاكر شيئا خارجا عنها مغيدا عن التحقيق
كيف ويلزم على هذا ان لا يكون الماهية الموجودة في الخارج من حيث هي موجودة فيه متشخصا فيه
الى غير ذلك ولا ينفع انكار ذلك في دفع التشنيع عن الحكماء اذ الوجود عندهم
ليس له ماهية كلية كما عرفت بل تحقيق مذهبهم في علم المبادي تعالى شيء اخر سيأتي الشريعة
وكون التشخص ما ليس له ماهية كلية لا ينافي حصر الممكنات في المقولات كما لا ينافي كون الوجود
كذلك اذ تشخص كل مقولة من جنس تلك المقولة في الخارج مغاير لها في الذهن كما في الوجود
على ان المراد ان كل ما يذكر لا بد ان يصدق عليه واحد من المقولات لا ان يكون جنسا له والا
لزم جنسيتها للفصول وهو باطل قطعا هذا وهذا الذي ذكرنا اعني كون التشخص متحدا مع الماهية
في الخارج زائدا عليها في الذهن هو معنى اعتباريته على ما قال والتشخص من الامور الاعتبارية

والمشهور في بيان اعتبارية جهتها الاول انه لو كان موجودا لكان له التشخص وننقل الكلام اليه
فيتسلسل وهو ضعيف اذ لا يلزم ان يكون موجود له تشخص زائد على ذاته الا اذا كان له ماهية كلية
ولا يجب كليته كما في الواجب بل في الوجودات الخاصة مطلقا كما عرفت فيجوز ان يكون امتياز افرادها
التشخص بذواتها ويكون تشاركها في مفهوم التشخص وهو كون الماهية بحيث لا يشاركها شيء في
العوارض كما سيأتي ذلك كما في الوجود وظاهر ان الكلام ليس في اعتبارية مفهوم التشخص كما في الوجود
الثاني انه لو وجد في الخارج لتوقف عروضه لحصة هذا التشخص من النوع على تميزها فان كان بهذا
التشخص دار والا تسلسل واورد عليه بمنع توقفه على تميز سابق كما في حصص الاجناس بالنسبة
النسبة الى الفصول وهو غير وارد لان الفصول ليست باعراض بالنسبة الى الحصص بل علل متقدمة
عليها بخلاف التشخصات بالنسبة الى حصص الانواع فانها موضوعاتها ويجب تقدم الموضوع
بالتميز كما بالوجود واقوى ما تمسك به لقائل بعينية التشخص هو انه جزء للتشخص مثل زيد الذي
لا شك في وجوده في الخارج وليس مفهومه مفهوم الانسان مثلا وحده والا لصدق على
عمرو انه زيد كما يصدق عليه انه انسان فاذن هو الانسان مع شيء اخر لتسمية التعين فيكون
ذلك الشيء الاخر جزء زيد الموجود في الخارج وجزء الموجود الخارجي موجود في الخارج والجواب
عنه ان جزء الموجود في الخارج انما يجب كونه موجودا في الخارج اذا كان جزءا خارجيا
ولا نم كون التشخص كذلك بل هو جزء ذهني فان نسبة الماهية الى التشخص كنسبة الجنس الى الفصل
فكما ان الجنس مبهم في العقل يحمل مهيات متعددة ولا يتعين لشيء منها الا بانضمام فصل اليه
وهما متحدان ذاتا وجعلا ووجودا في الخارج لا يتمايزان الا في الذهن كذلك الماهية النوعية
يحمل هويات متعددة ولا يتعين لشيء منها الا بتشخص ينضم اليها وهما متحدان في الخارج ذاتا و
جعلا ووجودا ومتمايزان في الذهن فقط والاشخاص تمايزها في الوجود الخارجي بهوياتها
لا بمشخصاتها وهذا هو المراد من كون التشخص اعتباريا اي ليس له وجود في الخارج على حدة بل
هو متحد الوجود مع الماهية كما مر فان قلت فيلزم من ذلك كون وجود الماهية ايضا اعتباريا
بذلك المعنى قلت لما كانت الماهية النوعية متحصلة في ذاتها وليس اتصافها الا بحسب حضور
الهويات لا بحسب الماهية في ذاتها كان الوجود وجودا لها منسوبا اليها بالذات والى خصوص الهوية
التي هي المراد من التشخص منسوبا بالعرض وهذا بخلاف الماهية الجنسية بالقياس الى الفصل فان
الجنس والفصل في البسائط كليهما اعتباريان والوجود البسيط بالذات منسوب الى كل منهما

بالعرض وهذا الذي ذكرنا هو الفرق بين الاستدلالين الاستدلال بجزئية الطبيعة
اعني المهية لا بشرط شيء للشخص الموجود في الخارج على وجود الكلي في الخارج كما مر سابقا
والاستدلال بجزئية الشخص للشخص الموجود في الخارج على وجود الشخص حيث استفاد
الاول دون الثاني فظهر ايضا مما ذكرنا فساد زعم المحقق الشريف حيث قال ومن ههنا
اي ومن كون نسبة المهيات الى المشخصات كنسبة الجنس الى الفصل وكون الاشخاص بارزها
في الوجود الخارجي بهوياتها لا بمشخصاتها ظهر ان لا وجود في الخارج الا للاشخاص واما
الطبائع الكلية فينتزعها العقل من الاشخاص فمن قال بوجود الطبائع ان اراد بان الطبيعة
الانسانية مثلا بعينها موجودة في الخارج مشتركة بين افرادها لزم ان يكون الامر الواحد
بالشخص في امكنة متعددة متصفا بصفات متعددة متضادة وان اراد ان في الخارج موجودا
اذا تصور هو في ذاته الخ اتصف صورته بالكلية بمعنى المطابقة فهو ايضا باطل لما مر انفا
من ان الموجود في الخارج متعين في حد ذاته فلا تكون صورته المحضة مطابقة وان اراد
ان في الخارج موجودا اذا تصور وجرد من مشخصاته حصل منه في العقل صورة كلية فكذلك
يشبه مذهب من قال لا وجود في الخارج الا للاشخاص والطبائع الكلية منتزعة منها
فلا نزاع الا في العبارة انتهى كلامه فليتدبر وقد يستدل مما ينبغي على الاشتباه بين التشخص
وبين ما به التشخص من العوارض المشخصة وبين العدمي بمعنى كون الشيء امرا اعتباريا وبينه
بمعنى كونه عدما لشيء ولما كان الخبط فيه ظاهرا اعرضنا عن ذكره والجواب عنه فاذا
نظر اليه اي الى تشخص من التشخصات من حيث هو امر عقلي وحد مشاركا لغيره من التشخصات
فيه اي في كونه امرا عقليا مميزا للمهية وهو المفهوم المشترك بين جميع التشخصات فلا بد
يتميز التشخص المذكور عن غيره في هذا المفهوم بامر هو تشخص ايضا من التشخصات لا متحد
ويكون مشاركا له في ذلك المفهوم فيحتاج الى تشخص اخر وهكذا ولكنه لا يتسلسل بل
ينقطع بانقطاع الاعتبار كما في سائر الاعتباريات على ما عرفت مرارا فالغرض من
هذا الكلام هو دفع هذا التوهم والتحقيق في الجواب كما عرفت هو ان مفهوم التشخص
عرضي بالقياس الى ما تحته من التشخصات لا ذاتي لها فلا يحتاج الى مميز غير نفس ذات كل
واحد منها فلعل المصنف بنى الكلام على التسليم فليتدبر هذا هو الكلام في التشخص واما ما به
التشخص اي ما بسببه تشخص المهية اي ما ينبغي ان ينضم الى المهية حتى يحصل التشخص لا متبر

الغير فقد يكون نفس المهية اى قد لا يحتاج المهية الى امر ينضم اليها حتى يحصل لها التشخص بل
يكون بنفس ذاتها ممتازة عن غيرها لكونها بنفس ذاتها قابلة للوجود غير محتاجة الى القيا
والتعلق بالمادة كالمجردات العقلية فلا تتكثر اى فلا تكون تلك المهية متكثرة الافراد بل
تكون منحصرة فى فرد هى التى قد قبلت الوجود بنفس ذاتها ولو يكون كون تلك المهية كلية باعتبار
مع قطع النظر عن ذلك الوجود الذى قد قبلته فتكون كثرة الافراد فيها فرضية لا واقعية و
ذلك المعنى الواحد لا يمكن ان يتكثر بنفس ذاته بل بامور متكثرة مقترنة به مغايرة ضرورة ان ما لم يتكثر لم يكن
مقارنته سببا للتكثر والامور المتكثرة ما لم تقترن بالشئ لم يكن موجبة لتكثره والمفروض ان
المهية المذكورة غير مقارنة للمادة التى هى مستندة الكثرة على الاطلاق كما سيأتى بيانه فى الشق
الثانى وقد يستند الى المادة اى قد يكون المهية محتاجة فى حصول التشخص الى انضمام امور متكثرة
مستندة الى المادة لكونها مادية محتاجة الى المادة فى قبول الوجود فيكون الموجب لتشخصها تلك
الامور المستندة والمراد من المادة ههنا ما يشمل الموضوع كما لا يخفى ولما كان كون تلك الامور
المتكثرة مشخصة محتاجة الى كونها متشخصة لانضمام الكلى الى الكلى لا يفيد التشخص كما سيأتى وصف
المادة بقوله المتشخصة بالاعراض الخاصة الحالة فيها فيكون تشخص تلك الامور بالمادة وتشخص
المادة بالاعراض الخاصة اى الغير المشترك فيها وهى الوضع والاين والزمان قال الشيخان فى
تعليقاتهما التشخص هو ان يكون للشخص معان لا يشاركه فيها غيره وتلك هى الوضع والاين و
الزمان فاما سائر الصفات واللوازم ففيها شركة كالسواد والبياض وقال الشيخ فى التعليقات
الاحوال والذوات متحدان مشتركة فيها والنسب انما تكون نسبة معقولة او نسبة محسوسة والنسبة
المعقولة مشتركة فيها والنسب المحسوسة نسبة تجزية والا لم تكن محسوسة وهى اما ان تكون مكانية
او وضعية والمكانية مشتركة فيها لان مكانا لا يخالف مكانا اخر فى انه مكان بل انما يخالفه فى
معنى اخر زائد على المكان وذلك المعنى هو الوضع والاين والوضع مخالف لوضع اخر بذاته
لا لمعنى اخر فالوضع هو المتشخص بذاته لكن ما يتشخص بالوضع انما يتشخص به لمعنى زائد على الوضعية
وضعا واحدا يصح ان يعرض لامور كثيرة فاذن انما يتم التشخص به اذا لم يختلف الزمان فكل شئ ليس
بزمانى ولا وضع له لا يوجد له اشخاص كثيرون كالعقول المفارقة انتهى فالمراد بالاعراض الخاصة
اعنى الغير المشترك فيها ما لا يكون مشتركا بينهما فيها فى الواقع سواء كان عدم الاشتراك فيها لذاتها
كما فى الوضع او لامر زائد على ذاتها كما فى المكان وفى المتشخص بالوضع واما الزمان فعدم الاشتراك

فيه ليس على الاطلاق بل بالاضافة الى السابق واللاحق اعني كل جزء من اجزاء الزمان مشترك بينها فيه
بين ما هو سابق عليه بالزمان او متأخر عنه بالزمان لا مطلقا لكن عدم الاشتراك فيه
بهذا المعنى انما هو لذاته لا لامر زائد على ذاته فهذا هو معنى كون الزمان من جملة المشخصات
فان قلت قد قال الشيخ في التعليقات متى هو الكون في الزمان والزمان الواحد يصح
ان يكون زمانا لعدة كثيرة بالتحقيق فاما في كل واحد منها خلاف متى الاخر فان كون كل واحد
منها في ذلك الزمان غير نفس الزمان واذا بطل كون الواحد في زمان لم يبطل كون الاخر فيه انتهى
ومثل ذلك قال في الابن فلم لا يجوز ان يكون المراد من الزمان المعدود من المعاني العشرة
المشترك بينها هو متى ويكون عدم الاشتراك فيه على الاطلاق لا بالاضافة قلت كون متى
كل واحد غير مشترك فيه فرع على تشخص ذلك الواحد فلو كان تشخص ذلك الواحد بمتى لزم الدور
فظهر ان ما هو معدود من المشخصات هو نفس الزمان لا الكون في الزمان فان قلت قال الشيخان
في تعليقاتهما الوضع يتشخص بذاته وبالزمان فما معنى ذلك قلت معناه ما نقلنا من الشيخ من ان
التشخص بالوضع انما يتم اذا لم يختلف الزمان فالاوضاع المتحدة بالزمان تتشخص بالذات و
المختلفة بالزمان تتشخص بالزمان لا بالذات وليس لها مدخل في تشخص العشر لكونها مما يشترك فيه
فان قلت فالمشخص بالذات والذي ينتهي اليه افادة التشخص بالاخرة هي الاعراض الخاصة فلم لا يستند
تشخص الامور المتكثرة التي هي مبادي التشخص الى المادة ثم تشخص المادة الى تلك الاعراض ولم يسنده
الى تلك الاعراض ابتداء قلت تلك الامور لا بد من كونها متكثرة ايضا الاخرة كما لا بد من كونها
متشخصة والكثرة ينتهي بالاخرة الى المادة القابلة للتكثر بالذات فاسند تلك الامور من كلا
الجهتين اعني جهتي التكثر والتشخص الى المادة المتشخصة بتلك الاعراض ليحصل المطلوبان معا ولا
يحصل التشخص بانضمام كلي عقلي الى مثله فان التقييد بين المفهومات الكلية في اي مرتبة كان لا
يوجب امتناع فرض الصدق على كثيرين غاية الامر ان يفيد الانحصار في فرد والظاهر ان هذا الحكم بدهي
بعد ملاحظة معنى الكلية والجزئية والمذكور في صورة الاستدلال تنبيه عليه ومنهم من جعله
استدلالا عليه فاعترض عليه بانه اذا جاز في العامين ان يرتفع عمومهما بتقييد احدهما
بالاخر ويختصا بنوع واحد كما في الخاصة المركبة مثل الطائر الولود فلم لا يجوز ان يكون
تقييد الكلي بالكلي في بعض المراتب مؤديا الى امتناع فرض الاشتراك واجاب عنه المحقق الدواني
بان كل كلي فانه يمكن فرض صدقه على كل ما عداه باي اعتبار اخذ حتى على افراد نقيضه فان

قوله فان قلت فالمشخص بالذات والذي ينتهي اليه افادة التشخص بالاخرة هي الاعراض الخاصة قول ما حاصل السؤال ان التشخص الحقيقي في الاعراض الخاصة والمادة متشخصة بالعرض فينبغي استناد المتشخص بالامور المتكثرة الى المتشخص الحقيقي فلم يستند الى المتشخصة بالعرض ايضا مع كونها متكثرة ايضا

قال المصنف ولا يحصل التشخص بانضمام كلي عقلي الى مثله اقول وضع الظاهر موضع الضمير اول دليل المعارف الجنبي على ان المراد بالتشخص هو التعين لا التشخص بل المراد به التشخص عبارة عن التشخص الحقيقي في الاعراض فينبغي استناد الصدق على الكثيرين ... رحمه الله

يكون الاخر فيه والكون في الزمان غير

ج ليس ج من الافراد الفرضية لج فيمكن فرض صدق كل من التابع الكليين على افراد الاخر
وذلك يتضمن فرض اشتراك المجموع مثلا لو اختص الطائر الولود لشخص فنقول يمكن فرض
صدق الطائر على جميع افراد الولود وهذا الفرض يتضمن فرض صدق الطائر الولود على
تلك الافراد وكذا يمكن فرض صدق الولود على جميع افراد الطائر هذا وانما قيد الكلي با
لعقلي احترازا عن الطبيعي فانه لكونه متحد الوجود مع التشخص ومقرونا لاحقة بالتشخص ليس كذلك
بل جميع الاعراض المشخصة كليات طبيعية موجودة بوجود الاشخاص واما الكلي المنطقي فلا مجال
لتوهم ارادته وقد يقال اراد بالعقلي ما يحصل في العقل لا المقابل للطبيعي والمنطقي وفائدة
التقييد به بيان علة الحكم وحاصله ان الكلي ما يحصل في العقل والجزئي ما يحصل في الحس ولا
يحصل بانضمام معقول الى معقول محسوس ضرورة ان المركب من المعقولين معقول وليس
بمحسوس وعلى هذا فلا يرد عليه الاعتراض المذكور فتدبر والتميز بغاية التشخص ولبيان المغايرة
قال ويجوز امتياز كل من الشيئين بالاخر بان يحصل لكل منهما صدقا باعتبار التقييد بالاخر
امتيازا لم يكن حاصلا بدون ذلك التقييد كما في الطائر الولود فان كلا منهما صدقا باعتبار
التقييد بالاخر خص مما كان قبل التقييد بخلاف تشخص كل من الشيئين بالاخر بان يحصل
بانضمام امرين غير مشخصين تشخص كل منهما فانه لا يجوز لما مر من ان التقييد الكلي بالكلي
لا يفيد الجزئية وفرق اخر وهو ان التشخص لشيء انما هو في نفسه والتميز انما يكون بالقياس الى
المشارك وقد وجد في بعض نسخ المتن قوله والتشخص قد لا يعتبر مشاركته والكلي قد يكون
اضافيا فيتميز والشخص المندرج تحت غيره متميز والغرض بيان النسبة بين التشخص والتميز
هو العموم من وجه فان الاول يتحقق بدون الثاني في الشخص الغير المعتبر مشاركته في غيره مع
في مفهوم من المفهومات والثاني بدون الاول في الكلي الذي يكون جزئيا اضافيا
ويجتمعان في الشخص اذا اعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم واعترض عليه المحقق الشريف بان
عدم اعتبار مشاركة التشخص مع غيره في مفهوم من المفهومات العامة كالوجود بل
يستلزم عدم اعتبار تميزه فلا يثبت بذلك تشخص بلا تميز فالصواب ان التميز اعم مطلقا من التشخص
لان كل متشخص متميز ولا عكس كليا والتحقيق كما قال الدواني ان المشهور في النسبة بين الكليات
وان كان اعتبار صدقها وكذبها في الواقع سواء اتحد الاعتبار او لا لكن قد يلاحظ حالها
بحسب الاعتبار وتحصل النسبة بحسبه ايضا كما فيما نحن فيه وله نظائر في كلام المصنف فيما سبق

قوله لكن قد يلاحظ حالها بحسب الاعتبار اقول هذا الاعتبار ان كان مطابقا للواقع فلا اعتداد به لكونه منافيا للحكمة التي هي العلم باعيان الموجودات كما هي عليه ومعنى الامر اللهم الا ان يقال المراد من الاعتبار ما يطابق الواقع فتدبر

في احوال الوحدة والكثرة

المسئلة تعتري احوال الوحدة والكثرة وبما من لواحق المهية ولهما احكام يتعلق بها الغرض
العلمي فيجب ان يبحث عنها في مباحثها فمن احوال الوحدة انها مغايرة للتشخص الا ان المضلة
اشكل الكلام في التشخص الى الوحدة نسب المغايرة الى التشخص فقال والتشخص يغاير الوحدة فان
الطبيعة النوعية بل الجنسية ايضا يصدق عليها من حيث هي كانها واحدة بالوحدة المطلقة
ولا يصدق عليها من حيث هي كذلك انها متشخصة وذلك ظاهر وهي اي الوحدة تغاير الوجود
لصدقه على الكثير من حيث هو كثير بخلاف الوحدة فان الموصوف بالكثرة اعني ما صدق عليه
الكثرة اذا لوحظ من حيث هو كثير اعني من حيث هو مقيد بالكثرة وموصوف بها لا بان يكون
قيدا له خارجا عنه يصدق عليه انه موجود في الخارج ولا يصدق عليه من حيث هذه الملاحظة
انه واحد وان صدق عليه من حيث جملته انه واحد والحاصل ان موضوع الكثرة بعينه
موضوع الوجود اذ لا منافات بين الكثرة والوجود وليس موضوع الوحدة لتحقق المنافات
بين الكثرة والوحدة والمنافات تستلزم مغايرة ما يتصف بهما في زمان واحد و
فيه نظر اذ لو اريد ان بين الوحدة والكثرة منافات بالذات فليس كذلك كما سيأتي ولو اريد
ان بينهما منافات في الجملة فعدم تحقق المنافات في الجملة بين الكثرة والوجود ممنوع كيف
والوحدة المطلقة مساوقة للوجود على ما قال وتساوقه اي تساوق الوحدة الوجود
فكل ما هو واحد باعتبار موجود باعتبار وبالعكس فالكثرة المقابلة للوحدة المطلقة ليست
بموجودة كما ليست بواحدة ودعوى ان وصف الكثرة لا يأبى عن اتصافها بالوجود بخلاف
وصف الوحدة غير مسموعة واما الاستدلال بان الوحدة الشخصية لو كانت نفس الوجود
الشخصي لكان تفريق الجسم البسيط اعداما وايجاد الجسمين من كتم الوجود العدم
وبطلانه ضروري فالجواب عنه انه انما يلزم ذلك لولا وجود المادة فاما مع القول بها
فالوحدة الزائلة هي وحدة الصورة الزائلة وكما زالت وحدتها زال وجودها والباقي ليس
الا المادة المتصفة بالعرض والاستدلال ان الوجود الخاص والوحدة والتشخص متحدة بالذات
متغايرة بالاعتبار كما اشار اليه الفارابي في تعليقاته ثم اعلم ان الشيخ قال في الهيات
الشفا الذي يصعب الان علينا تحقيق تميز الواحد في ذلك انا اذا قلنا الواحد لا ينقسم فقد
قلنا الواحد هو الذي لا يتكثر ضرورة فاخذنا في بيان ان الواحد لا كثرة واما الكثرة فمن الضرورة
ان تحدث بالواحد لان الواحد مبدء للكثرة ومن وجودها ومقسمها ثم اي حد حده فابن الكثرة

استعملنا فيه بالضرورة فمن ذلك ما نقول ان الكثرة هو المجتمع من الوحدات فقد اخذنا الوحدة
في حد الكثرة ثم عملنا شيئا اخر وهو انا اخذنا المجتمع في حدها والمجتمع لشيئين يكون هو الكثرة
نفسها واذا قلنا من الوحدات او الواحدات والاحاد فقد اخذنا لفظ الجمع وهذا اللفظ لا
يفهم معناه ولا يعرف الا بالكثرة وان قلنا ان الكثرة هي التي تعد بالواحد فنكون قد اخذنا
في حد الكثرة الواحد ونكون ايضا قد اخذنا في حدها العد والتقدير وذلك انما يفهم بالكثرة
الوحدة ايضا فما اعسر علينا ان نقول في هذا الباب شيئا يعتد به لكنه يشبه ان تكون الكثرة ايضا
اعرف عند تخيلنا والوحدة عند عقولنا اعرف ويشبه ان يكون الوحدة والكثرة من الامور
التي نتصورها بديا لكن الكثرة نتخيلها اولا والوحدة نعقلها من غير مبدا لتصورها عقلي بل
ان كان ولا بد تخيالي ثم يكون تعريفنا الكثرة بالوحدة تعريفا عقليا وهنالك نأخذ الوحدة
متصورة بذاتها من اول التصور ويكون تعريفنا الوحدة بالكثرة تنبيها ليستعمل فيه المذهب الخيالي
ليؤدي الى معقول عندنا لا نتصوره حاضرا في الذهن فاذا قالوا ان الوحدة هي الشيء الذي
ليس فيه كثرة ولو اعلى ان المراد بهذه اللفظة الشيء المعقول عندنا بديا الذي يقابل هذا الاخر
وليس هو فينبه عليه بسلب هذا عنه انتهى الى هذا اشار المص بقوله ولا يمكن تعريفهما اي الوحدة
الا باعتبار اللفظ وهي والكثرة عند العقل والخيال يستويان في كون كل منهما اعرف بالانقسام
اي الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة والكثرة اعرف عند الخيال وهذا هو المراد من الانقسام
ومعنى العبارة ان الوحدة والكثرة ينقسمان بالسوية الاعرفية عند العقل والخيال فتاخذ الوحدة
الاعرفية عند العقل وتاخذ الكثرة الاعرفية عند الخيال ثم انه اعترض عليه بان الوحدة والكثرة
ان اخذتا من حيث هما كليان فلا يدركان الا بالعقل وان اخذتا من حيث هما حاصلتان في
المحسوسات فلا يدركهما الا القوة الحسية الخيالية او الوهمية فلا وجه لتخصيص احدهما بالاعرفية
عند الخيال واجاب عنه المحقق الشريف بان مدرك الكليات والجزئيات هو العقل اي الفصل الناطق
لكنهما تدرك الكليات بذاتها والجزئيات بالاتها فتدرك اولا بالاتها جزئيات متكثرة ترتسم
صورها في تلك الالات ثم تنتزع منها بحذف مشخصاتها صورة كلية ترتسم في ذاتها وهي معروضة للوحدة
كما كانت جزئياتها معروضة للكثرة ولا شك ان المرتسم في ذات النفس يكون اقرب منها واعرف
عندها من حيث نظر الى ذاتها وحدها من المرتسم في الاتها وان المرتسم في الاتها اقرب
منها واعرف عندها من حيث هي مأخوذة مع الاتها فكذا حال عارضيهما من الوحدة والكثرة

واورد عليه شارح القوشجي انه قد ترتسم في النفس صورة كلية كثيرة فكما ان الجزئيات المرتسمة في الآلة
معروضة للكثرة كذلك تلك الكليات المرتسمة في النفس وكما ان كل واحد من تلك الكليات معروض
للوحدة كذلك كل واحد من الجزئيات المرتسمة في الآلة فلا وجه لتخصيص الوحدة بالعروض لما
في النفس والكثرة لما ارتسم في الخيال تفصيلا يعين على تصورها وملاحظتها كذلك اعني مفصلا
في الخيال سواء كانت الكثرة مرتسمة في النفس او في الخيال فتلك الكليات الكثيرة المرتسمة اذا اراد
ملاحظتها من حيث هي كثيرة لا يتيسر ذلك الا باعانة الخيال بخلاف الوحدة فانه لا يحتاج تصورها
ملاحظتها الى اعانة الخيال سواء كانت الوحدة مركبة في النفس او في الخيال وذلك ظاهر جدا بالوجدان
وهذا هو مراد الشيخ من اعرضية الكثرة عند الخيال وعرضيته لكونها خيالية لا يحتاج الى تعقلها
اصلا ولهذا قال انما تخيلها اولا واما الوحدة فقد يحتاج الى تنبيه لفظي يشير الى
حاصل النفس بذاته غير حاضر عندها بكونه مسلوبا عنه هذا الحاضر في الخيال المسمى بالكلي
فليتفطن واما ما اجاب عنه المحقق الدواني من ان التعقل الصرف انما هو لعلم الاجمالي المستفاد من المبادي
العالية والتفصيل انما هو للنفس بمعونة القوى وان الخيال لا يتمكن من تخيل امر واحد من
اشتماله على الكثرة حيث لا يرتسم فيه الا الصورة المقترنة بوضع مخصوص وشكل مخصوص الى غير ذلك
ان الخيال لا يدرك النقطة مثلا بخصوصها وحدها بل مع مجموع الامور المقترنة فيرد عليه ان حصر التعقل في
الاجمالي غير مطابق للواقع وان المجموع المدرك للخيال كما هو معروض للكثرة معروض للوحدة ايضا لا تحته
ايضا مدرك للخيال في ضمن الكثرة وكذا ما ذكره سيد المدققين من ان الآحاد اسبق الى العقل من
الكثير المؤلف منها هي ايضا واحدة اذ العقل يعرف المؤلف بعد معرفة الآحاد الكثيرة اسبق الى
من الآحاد اذ الخيال بحسب الغالب ينال اولا المؤلف ثم يفصل اجزاءه فانه يرد عليه ان الكلام في
الوحدة لا في ضمن الكثرة وان الخيال كلما نال المؤلف اولا نال من حيث هو واحد فليتدبر
الوحدة امرا عينيا زائدا على المنتزعة بحسب الوجود الخارجي والا لكانت واحدة لا محالة فلها وحدة
وهكذا فيلزم التسلسل بل هي عين المنتزعة في الخارج وزائدة عليها في العقل كالوجود والماهية
وهذا معنى كونها من المعقولات الثانية على ما قال بل هي من ثواني المعقولات وقد عرفت فيما
وكذا الكثرة ايضا لانها ملتئمة من الوحدات فحكمها حكمها واذا عرفت المراد من نفي عينية الوحدة
والكثرة فلا منافاة بينه وبين حكم الشيخ بوجودهما في الاعيان حيث قال في الهيات الشفاء
العدد له وجود في الاشياء وجود في النفس وليس قول من قال ان العدد لا وجود له

النفس

فهو حق فانا اذ قد بينا ان الواحد لا يتجرد عن الاعيان قائما بنفسه لا في الذهن فكذلك
ترتب وجوده على وجود الواحد واما ان في الموجودات اعدادا فذلك امر لا شك فيه
كان في الموجودات وحدات فوق واحدة انتهى وتقابلهما لا اضافة العلية والمعلولية
كيالية والمكيلية لا لتقابل جوهري بينهما يعني ان التقابل بين الوحدة والكثرة انما هو بالعرض
بينهما معروضين لاضافة العلية والمعلولية والمكيالية والمكيلية فان الوحدة علة مقومة
كثرة ومكيال اي تفنيها اذا حذفت منها مرة بعد اخرى على ما هو المراد من المكيال وليس
انما تقابل بالذات اما تقابل التضاد فلوجهين الاول ان الضد يبطل الضد بالذات و
وحدة اذا حلت في موضع الكثرة لا يبطلها اولا وبالذات وحدات الكثرة تبطلان وحدة
ثاني ان من شرط التضادين ان يكون لهما موضوع واحد بالعدد اي بالشخص كما سيأتي وليس
وحدة بعينها موضوع واحد بالشخص بل بالنوع وقد يجعل ذلك اعني وحدة الموضوع بالعدد
دليلا على نفي التقابل مطلقا وليس بصحيح لان موضوع المتقابلين لا يجب كونه واحدا بالشخص
كما سيأتي ايضا واما تقابل العدم والملكة فلان الوحدة موجودة في الكثرة مقومة لها
وكيف يكون ممتنع الملكة موجودة في العدم حتى يكون العدم تالفا من ملكات يجتمع وكذلك
ان كانت الملكة هي الكثرة فكيف يكون تركب الملكة من اعدامها واما تقابل السلب والايجاب
فلمثل ذلك ايضا واما تقابل التضايف فلان الكثرة ليس انما تعقل ممتنعة بالقياس الى الوحدة
حتى تكون انما هي كثرة لان هناك وحدة بل انما هي كثرة لسبب لوحدة وفرق بين ما لا يكون الا بشيء
وبين ما لا يعقل ممتنعا الا بالقياس الى شيء وايضا لو كان بينهما تضايف لكان تعقل ممتنع كل منهما بالقياس
القياس الى فكان تعقل ممتنع الوحدة من حيث هي وحدة بالقياس الى الكثرة ولكانتا متكافئتين
وظاهر ان الامر ليس كذلك هذا خلاصة ما قاله الشيخ في الهيات الشفاء واما ما يقال في كون التقابل
بينهما بالذات من انا اذا نظرنا الى مفهومهما وقطعنا النظر عن كون احدهما علة للاخر او مكيالا له
جزمنا بان الشيء الواحد لا يكون في زمان واحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا فيجاب عنه بانه لو
اراد ان العقل يحكم بانه لو انتفى العوارض التي جعلت وسائط بقي الثاني في بينهما فهو ممنوع وان اراد
ما هو المتبادر من هذا الكلام وهو انه لا يحتاج العقل في الجزم بالثاني بينهما الى ملاحظة
تلك الوسائط فيرد عليه انه انما يدل على انتفاء الواسطة في التصديق دون الثبوت لجواز ان
يكون امتناع اجتماعهما مستندا في الواقع الى ما يلزمهما من العوارض فلا يكون تقابلهما بالذات

ثم معروضهما قد يكون واحدا فله جهتان لامتناع اجتماع الوحدة والكثرة في موضوع واحد من جهة
واحدة بالضرورة فجهة الوحدة ان لم تقوم جهة الكثرة ولم يعرض لها اي لم يكن غير خارجة عنها
ولا خارجة محمولة عليها بل تكون خارجة غير محمولة فالوحدة عرضية كما يقال نسبة النفس الى
البدن هي نسبة الملك الى المدينة ومعناه انهما متحدان في التدبير وهو ليس مقوما ولا عارضا
لشيء منهما اذ ليس محمولا عليهما بالمواطاة ولا بالاشتقاق اما الاول فلان نسبة النفس الى البدن
مثلا اعني تعلقها به ليست تدبيرا له بل هو سبب لتدبيره والتصرف فيه واما الثاني فلان المدبر ليس
التعلق بل النفس فهو عارض لها فان اعتبرت الوحدة بين النفس والملك في التدبير او بين النسبتين
في كونهما منشأ للتدبير كانت من قبيل الاتحاد في العارض المحمول الذي سيأتي وان اعتبرت
النسبتين في كونهما نسبة كانت جهة الوحدة ح اما مقومة لجهة الكثرة او عارضة لها واما اذا
بين النسبتين في التدبير فهو الذي جهة الوحدة فيه غير عارضة لجهة الكثرة ولا مقومة كما بينت
ثم ان تثليث جهة الوحدة بالتقويم والعروض ومقابلهما وتسمية المقابل بالوحدة العرضية عن
ذكره المصنف والمتأخرون ليس في كلام الشيخ بل الشيخ متى ما تكون جهة الوحدة غير عارضة
سواء كان محمولا او موضوعا بالواحد بالعرض وغيره بالواحد بالذات حيث قال في الهيات الشفاء
ان الواحد يقال بالتشكيك على معان تتفق في انها لا تنقسم فيها بالفعل من حيث كل واحد هو
لكن هذا المعنى يوجد فيها بتقدم وتأخر وذلك بعد الواحد بالعرض والواحد بالعرض
ان يقال في شيء يقارن شيئا آخر انه هو الآخر وانهما واحد وذلك اما موضوع ومحمول
كقولنا ان زيدا وابن عبد الله واحد وان زيدا والطبيب واحد واما محمولان في موضوع
كقولنا ان الطبيب وابن عبد الله واحد اذا عرض انه كان شيء واحد طبيبا وابن عبد الله
موضوعان في محمول واحد عرضي كقولنا الثلج والجص واحد اي في البياض اذ قد عرض ان
عليهما عرض واحد لكن الواحد بالذات منه واحد بالجنس ومنه واحد بالنوع وهو الا
بالفصل ومنه الواحد بالمناسبة ومنه واحد بالموضوع ومنه واحد بالعدد ثم قال وامن
الواحد بالمناسبة فهو بمناسبة مثل ان حال السفينة عند الربان وحال المدينة عند الملك وا
فان هاتين حالتان متفقتان وليس وحدتهما بالعرض بل وحدة ما يتحد بهما بالعرض
وحدة السفينة بهما هي وحدة بالعرض انتهى ثم ان في كون واما وحدة الحالتين فليست
التي جعلناها وحدة بالعرض انتهى ثم ان في كون الوحدة اي وحدة النسبتين من القسم

عنى ما لا يكون جهة الوحدة فيه ذاتية وعارضية على ما ذكره بحثا اورده سيد المدققين و
هو الظاهر ان المراد من النسبتين هو التدبير ان وليس التدبير غير محمول عليهما وانا اقول ولو
سلم ان المراد من النسبة ههنا هو التعلق الذى يكون سببا للتدبير على ما ذكرنا موافقا فى شرح
المواقف فلا نسلم ان اتحاد النسبتين انما هو فى التدبير بل فى كونهما تعلقا خاصا من شانه ان
يكون سببا للتدبير المخصوص كما ان اتحاد التدبير انما هو فى كونهما تدبيرا مخصوصا ولا شبهة
فى كون التعلق الخاص محمولا عليهما كما فى التدبير المخصوص وفى كلام الشيخ ايضا بحث اورده
المحقق الدوانى وهو ان وحدة النسبتين ان كانت لهيئتهما او لذاتى من ذاتيهما فيدخل فى
الوحدة الجنسية او النوعية او الفصلية وان كانت لامر خارج فيدخل فى الواحد بالعرض
على مقتضى تعريفه وعلى الوجهين لا يصح جعله قسما برأسه من اقسام الواحد بالذات واجاب
عنه سيد المدققين بان المراد بجهة الوحدة ههنا ما يقال له الواحد نظرا الى حاله لا نظرا
الى وحدة امر اخر وهى قد يكون عارضة للكثير كالبياض للقطن والثلج وقد يكون مقومة
كجنس الانسان والفرس وقد يكون ذات الكثير لا من حيث هى كثيرة كالواحد بالاتصال فان
قول الواحد له وان كان بواسطة عروض الاتصال لكن ليس بالنظر الى وحدة الاتصال بل بالنظر
الى حالة ذاته المتصلة وكذا قول الواحد للنسبتين المذكورتين وان كان بواسطة عروض التشابه
لهما لكنه ليس بالنظر الى وحدة التشابه بل بالنظر الى ذات المتشابهين فتكون جهة الوحدة ذاتيا
لا من حيث الكثرة فلذلك عدها الشيخ من الواحد بالذات انتهى وفيه تامل فان الشيخ قال فى
اخر الفصل واما الاشياء الكثيرة بالعدد فانما يتفق لها من جهة اخرى واحدة لا تفاوت بينهما فى معنى
فاما ان يكون اتفاقها فى نسبة او محمول غير النسبة ثم قال ان الواحد بالجنس اولى بالوحدة من
الواحد بالمناسبة وهذا صريح فى ان جهة الوحدة فى الواحد بالمناسبة هى النسبة لا ذات الواحد
وان النسبة محمولة وانها غير مقومة للواحد بل وبالجملة ان المقام لا يخلو عن اشكال ثم قال و
الظاهر من كلام المص انه اراد بالمقوم ما هو المتبادر منه ولذلك حصر ما قومت جهة الوحدة
فيه فى اقسام ثلثة هى الواحد بالجنس والواحد بالنوع ولم يعد ما تكون جهة الوحدة ذاته كالواحد
بالاتصال والواحد بالتماس والواحد بالتشابه بل اشار الى هذا القسم بقوله فالوحدة عرضية
انتهى وفيه ان تسميته هذا القسم بالعرضية غير مناسب على ان ذلك لا يرفع المخالفة بين كلام
المص وكلام الشيخ بخلافه على التوجيه المشهور اذ قيل فيه لا اتصاف جهة الكثرة بالوحدة فى

هذا القسم انما يكون بالتبعية وبالعرض لا بالذات فان اتصاف النسبتين في المثال المذكور بالوحدة
من حيث التدبير على طريقة وصف بوصف متعلقة ولا يرد عليه ما اورده هو من انه لو كان
كذلك لزم ان يكون صفة الاقسام باسرها عرضية لكونها بالتبعية وبالعرض على طريقة وصف
الشيء بوصف متعلقه مثلا وصف الواحد بالجنس كالانسان والفرس بالوحدة وصف بحال متعلقه
هو جنسه وهكذا وذلك لان في سائر الاقسام جهة الوحدة سواء كانت ذاتية او عرضية محمولة على جهة
الكثرة بخلاف هذا القسم فلعل هذا يكفي فارقا في كون الاتصاف فيه بالتبع بخلافه فيما هذا ثم
انه لا يخفى مما ذكر ان الواحد بالذات المقابل للواحد بالوحدة العرضية اعم من الواحد بالذات المقابل
للواحد بالعرض ثم اعلم ان الواحد بالموضوع الذي عده الشيخ من جملة اقسام الواحد بالذات المراد
به كما صرح به هو الواحد بالنوع الكثير بالعدد قد يكون من شأنه ذلك الكثير بالعدد ان يتحد فيصير
واحدا بالعدد فان الواحد بالنوع الكثير بالعدد قد يكون من شأن ذلك الكثير بالعدد ان يتحد فيصير
واحدا بالعدد وذلك كالمياه الكثيرة اذا جعلت ماء واحدا فتلك المياه الكثيرة حين هي كثيرة واحدة
بالنوع وذلك ظاهر وواحدة بالموضوع ايضا لان من شأن موضوعات ذلك العدد الكثير
ان يتحد فيصير موضوعا واحدا لا بوحدة بالفعل بخلاف افراد الانسان مثلا فانها واحدة
بالنوع وليست بواحدة بالموضوع اذ ليس من شأنها ان يتحد فيصير واحدا بالعدد وان عرضت
جهة الوحدة لجهة الكثرة كانت هناك موضوعات معروضة لمحمول واحد كما في وحدة البحر
الثلج من حيث البياض المحمول عليهما او محمولات عارضة لموضوع واحد كما في وحدة الكاتب
والضاحك العارضين للانسان الموضوع لهما وهو خارج عنهما محمول عليهما وهذا هو معنى
العارض لمجموع قوله عارضة لموضوع وبالعكس اي معروضة لمحمول صفة لمجموع قوله موضوعات
او محمولات من قبيل النشر على عكس ترتيب اللف كما شرحناه فيكون قوله وبالعكس عطفا على قوله
عارضة لموضوع عكسا له فقط وجعله الشارح القديم عكسا لمجموع قوله محمولات عارضة لموضوع
وعطفا عليه اي موضوعات معروضة لمحمول فاستدرك لفظة موضوعات وحملها على زيادة الناسخ
ودفعه المحقق الشريف بما شرحناه به وان قومت جهة الوحدة لجهة الكثرة فوحدة جنسية كوحدة
الانسان والفرس في الحيوان او نوعية كوحدة زيد وعمرو في الانسان او فصلية كوحدتهما
في الناطق وقد يغاير معروضاهما اي قد يكون معروض الوحدة غير معروض الكثرة وهو الواحد
بالعدد وهو على اقسام قال الشيخ ان الواحد بالعدد لا شك انه غير منقسم بالعدد من حيث هو

غيره فما هو واحد منقسم من حيث هو واحد لكنه يجب ان ينظر فيه من حيث الطبيعة التي عرض لها
الوحدة فيكون الواحد بالعدد منه ما ليس من طبيعته التي عرض لها الوحدة ان يتكثر مثل الانسان الواحد
فانه ما من طبيعته ذلك كالماء الواحد والخط الواحد فانه قد يصير مياه والخط خطوطا والذي
من طبيعته ذلك فاما ان يكون قد يتكثر من وجه اخر واما ان لا يكون مثال الاول الواحد بالعدد
من الناس فانه لا يتكثر من حيث طبيعته اي من حيث هو انسان اذا قسم لكن يتكثر من جهة اخرى
اقسم الى نفس وبدن وليس واحد منهما بانسان واما الذي لا يكون فهو على قسمين اما ان يكون
موجودا مع انه شيء ليس بمنقسم طبيعة اخرى واما ان لا يكون فان كان موجودا مع ذلك
طبيعة اخرى فاما ان لا يكون فان كان موجودا مع ذلك طبيعة اخرى فاما ان يكون تلك الطبيعة
ما يناسب الوضع فيكون نقطة والنقطة لا تنقسم من حيث نقطة ولا من جهة اخرى وهناك
غير الوحدة المذكورة واما ان لا يكون ما الوضع وما يناسبه فيكون مثل العقل والنفس فان العقل
موجود غير الذي يفهم منه انه لا ينقسم وليس ذلك الوجود بوضع وليس بمنقسم في طبيعته اخرى هي
لا في جهة اخرى واما الذي لا يكون هناك طبيعة اخرى فكنفس الوحدة التي هي مبدا العدد اعني التي
اذا اضيف اليها غيرها صار مجموعهما عددا فمن هذه الاصناف من الوحدة ما لا ينقسم مفهومه في
الذهن فضلا عن قسمة مادية مكانية او زمانية ولنعد الى القسم الذي يتكثر ايضا من حيث له
الطبيعة الواحدة بالوحدة والكثرة ومن حيث الاتصال فمن ذلك ان يكون تكثره في الطبيعة التي هي لنا
معدة للكثرة عن الوحدة وهذا هو المقدار ومن ذلك ما يكون تكثره في الطبيعة انما لها الوحدة
المعد للتكثر بسبب غير نفسها وذلك هو الجسم البسيط مثل الماء فان هذا الماء واحد بالعدد
ماء وفي قوته ان يصير مياها كثيرة بالعدد لا لاجل المائية بل لمقارنة السبب الذي هو المقدار
انتهى فقول المصنف هو موضوع مجرد عدم الانقسام وحدة شخصية يعبر عنها بالوحدة المطلقة
من غير تقييد بان يقال وحدة النقطة او الخط الى غير ذلك فاضافة موضوع الى مجرد عدم
الانقسام من قبيل الاضافة البيانية ولا يستدعي ذلك ان يكون الموضوع هو نفس مفهوم
عدم الانقسام الكلي ليرد عليه ان هذا المفهوم لا يكون وحدة شخصية وقوله والا نقطة
ان كان له مفهوم زائد ذو وضع اي وان لم يكن مفهوم مجرد الانقسام بل كان له مفهوم
زائد على مفهوم عدم الانقسام وكان ذلك المفهوم الزائد ذا وضع فذلك الموضوع
نقطة شخصية اشارة الى قول الشيخ وان كان موجودا مع ذلك طبيعة اخرى فاما ان يكو

تلك الطبيعة هي الوضع وما يناسبه فيكون نقضا وقوله او مفارقة وان لم يكن ذا وضع
اشارة الى قول الشيخ واما ان لا يكون الوضع وما يناسبه فيكون مثل العقل والنفس قوله
هذا ان لم يقبل موضوع الوحدة القسمة اي لا من حيث طبيعة التي عرض لها الوحدة كالماء الواحد
والخط الواحد ولا من جهة اخرى كالانسان الواحد على ما مر من كلام الشيخ والا اي وان قبل
القسمة باحد الوجهين فهو مقدار او جسم بسيط ان كان قبول القسمة من حيث طبيعة التي عرض
لها الوحدة مقدارا ان كان قبول القسمة لذاته وهذا قول الشيخ فمن ذلك ان يكون تكثره
في الطبيعة التي هي لذاتها معدة لكثرة عن الوحدة وجسم بسيط ان كان قبول القسمة لا لذاته
وهذا قول الشيخ ومن ذلك ما يكون تكثره في طبيعة لما لها الوحدة المعدة للتكثر بسبب عن نفسها
وذلك هو الجسم البسيط مثل الماء والمراد بالبسيط ههنا ما يشترك الكل والجزء في الاسم والحد
كالماء والياقوت او جسم مركب ان كان قبول القسمة من جهة اخرى فان المراد من المركب ما يقابل
البسيط بالمعنى المذكور اعني ما لا يشترك الكل والجزء في الاسم والحد كالانسان الواحد فقد
انسوى في جميع الاقسام التي مرت في كلام الشيخ ولا يرد ان الكلام في معروض الوحدة الذي
لا يكون معروضا للكثرة والجسم المركب واحد من حيث الذات كثير من حيث الاجزاء وذلك
لان الاجزاء ليست اجزاء له من الجهة التي عرض له الوحدة العددية بل اجزاء له من جهة اخرى
مثل اجزاء الانسان الواحد ذا منقسم الى نفس وبدن واعلم ان تخصيص القابل للقسمة لا لذاته
بالجسم ليس للحصر فيه بل التقسيم الى البسيط والمركب لاستيفاء الاقسام فلا ينتقض بالهيولى و
بما يحل في المقدار او في محله حلول سريانى وبعض هذه الاقسام اولى من بعض بالوحدة اشارة
الى ان الواحد مقول بالتشكيك على ما تحته كما مر في كلام الشيخ فالواحد بالشخص اولى بالوحدة
بالنوع وبالفصل وبما من الواحد بالجنس وفيه وفي الواحد بالفصل تفاوت على
مراتبهما في القرب والبعد وفي كل مرتبة من الجنس اولى من الفصل في تلك المرتبة لان الجنس
مقول في جواب ما هو وان كان الفصل اقل افرادا من الواحد بالشخص ما لا ينقسم اولى بالوحدة
مما ينقسم على تفاوت حسب مراتبهما والوحدة بالذات اولى من الواحد بالعرض وبالعرض الخاص
مما بالعرض العام وكذلك اولى من الوحدة العرضية والكثرة ايضا مقولة بالتشكيك لكن
في كل عدد اوجد منها بما دونه والهو هو مركب جعل اسما فعرف باللام والمراد به الحمل الاولي
مواطاة على هذا النحو اي على نحو الوحدة في الانقسام الى الاقسام فكما يوجد الوحدة اما مقو

وأما عارضه فكذا جهة هو هو لجميع اقسام الوحدة يتحقق في اقسام هو هو لكن ينبغي ان يعتبر
في هو هو الكثرة فانه لا يتصور في الشخص الواحد من حيث هو واحد بخلاف الوحدة او في
التشكيك فكما ان بعض افراد الوحدة اولى من البعض بالوحدة كذلك بعض افراد الحمل اولى بالحملية
من البعض فان قيل على الاول يكون انقسامه الى الاقسام المذكورة باعتبار انقسام ما فيه
من الوحدة فهو بالحقيقة انقسام للوحدة وكذا كل مفهوم اعتبر فيه مفهوم آخر منقسم باعتبار
انقسامه فاي فائدة للتعرض لخصوص هو هو وايضا هذا الكلام بعد الوحدة الشخصية و
اقسامها مع كونها غير مندرجة في هو هو غير ملائم اجيب بان الهو هو هو اتحاد ما فان شئت
المص بعد تقسيم اقسام الوحدة الى ان اقسام الاتحاد على نحو اقسام الوحدة وهو معنى مفيد
ومن جملة فوائده ان لا يتوهم ان الهو هو مخصوص بالاتحاد في الوجود او في غيره من اقسام
الاتحاد وان كان المتعارف تخصيص بعض وجوه الاتحاد فلا يقال زيد عمرو واشار بقوله على
هذا النحو الى ان اقسامه ليست بعينها اقسامها والى عدم جريانه ~~الوحدة الشخصية عن الكثرة~~
واما عدم الملائمة فيندفع بانه وان كان لا يجري في الوحدة الشخصية من غير اعتبار جهة الكثرة
لكنه يجري فيها مع اعتبارها كما يقال زيد الكاتب زيد الضاحك في الوحدة في الوصف العرضي
والذاتي تتغاير اسماؤهما بتغاير المضاف اليه فالوحدة النوعي تسمى مماثلة والجنس مجانسة والما
الكيف مشابهة والكم مساواة والوضع موازاة والاضافة مناسبة والاطراف مطابقة والاتحاد
وهو صيرورة شيء بعينه من غير ان يزول عنه شيء او ينضم اليه شيئا آخر وهذا هو معناه
الحقيقي لانه المتبادر اذا اطلق ويطلق مجازا على صيرورة شيء شيئا آخر بطريق الاستحالة وهي
ان يزول عن الصابر شيء ويضاف اليه شيء آخر كصيرورة الماء هواء والاسود ابيض او بطريق
التركيب كصيرورة التراب طينا والاتحاد بهذين المعنيين لا شبهة في جوازه بل وقوعه اما بالمعنى
الحقيقي فهو مح والدليل المشهور عليه انهما بعد الاتحاد ان كانا باقيين فهما اثنان لا واحد الا
فان بقي احدهما فقط كان هذا فناء لاحدهما وبقاء للآخر وان لم يبق شيء منهما كان فناء لهما و
حدث امر ثالث وايا ما كان فلا اتحاد هذا وظاهر ورد منع الانحصار في الشقوق الثلثة
عليه لظهور احتمال ان لا يكون المتحقق بعد فرض الاتحاد شيئا منهما بل كان هناك صيرورة
احدهما بعينه لآخر وظاهر ان ذلك غير كل واحد من تلك الشقوق وقد يقرر المنع بانا لا نسلم
انهما لو كانا موجودين لكانا اثنين وانما يكون ذلك لو لم يكونا بعد الاتحاد موجودين بوجود

واحد هو نفس الوجودين قبل الاتحاد وقد صارا واحدا ولا يلزم من ذلك حلول عرض واحد
هو الوجود الواحد في محلين وانما يلزم لو كان الموجودان بوجود واحد ذاتيين وليس كذلك
بل هما قد اتحدا ذاتا ووجودا والحق ان الدعوى بديهية والمذكور في صورة الاستدلال
عليه كما اشار اليه المص في شرح الاشارات وصرح المحققون وحاصل التنبيه هو تميز المعنى
المتنازع فيه من بين المعاني المحتملة ليلتفت اليه الذهن بخصوصه فيجزم ببطلانه ووقوع النزاع
فيه انما هو للخلط والاشتباه بين المعنى المراد وبين غيره مما يطلق عليه الاتحاد فلا ينافي كون
الدعوى ضرورية فلا يرد ما اورده شارح المقاصد بقوله وانت خبير بحال دعوى الضرورة
في محل النزاع وبان امتناع اتحاد الوجودين ليس بادخل من اتحاد الاثنين مطلقا على الاطلاق
وقد يستدل بان قبل الاتحاد كان كل منهما متميزا عن الاخر فان بقي ذلك التميز بعد الاتحاد
كانا اثنين لا محالة والا لم يبق فقد زال ما زال تميزه ضرورة زوال المتميز بزوال تميزه فيكون
هذا فناء لاحدهما وبقاء للاخر وفناء لهما وحدث ثالث ولا يمكن ان يبقى ههنا ما يتوهم
في الوجودين بان يقال انهما متحدان بعد الاتحاد متميزان تميزا واحدا وهو نفس التميزين الاولين
لان كل من التميزين كان قد امتاز به احد الاثنين عن الاخر وهذا التميز لامتيازه به احدهما
عن الاخر فلا يكون نفسهما يعترض عليه بان للمانع ان يقول تميز احد الاثنين عن الاخر
لازما للاثنينية المميزة لا لذاته فاذا زالت زالت التميز مع بقاء ذاته متصفة بالوحدة
واذا بطل الاتحاد فالهو هو الذي هو اتحاد ما يستدعي جهتي تغاير واتحاد على ما مر في
مبحث الحمل والوحدة ليست بعدد لان العدد ما به انفصال وبوجوده واحد والوحدة
اتصال فيها الى وحدات كذا في الشفاء قال المحقق الشريف ومنهم من قال العدد ما يقع
العد فيجعل الوحدة عددا لوقوعها في العد فهي عنده عدد في نفسها ومبدأ لما عداها من الاعداد
وليس عنده كون العدد نصف مجموع جانبي المتساوي القرب منه خاصة شاملة لجميع الاعداد
العدد مسايا للكم المنفصل النزاع لفظي انتهى وقد ناقش في دخولها تحت العدد ولذلك
عدت دما في البيت فكان عشرة مثلا ولا يبقى عدد فكان واحدا فان قيل الواحد يقع
جوابا لكم وهذا يدل على دخوله تحت العدد بل على كونه عددا اجيب بان وقوعه في الجواب بناء
انه مستلزم لسلب العدد كما يقع السلب في جواب كم فانه يقع في جواب كم رجل في البيت ليس رجل
اي عبد للعدد المفهوم منها لا غيرها اي لا غيرها من مراتب الاعداد مركب من وحداتها التي

بل ان كل عدد

مجموعها

بمجموعها ذلك العدد لا من الاعداد التي تحته فان العشرة مثلا متقومة بالواحد عشر مرات لا
بثلثة وسبعة ولا باربعة وستة ولا بخمسة وخمسة الى غير ذلك من الاعداد التي تحتها قال
ارسطو على ما نقل في الشفا لا تحسبن ان ثلثة ثلثة بل هي ستة مرة واحدة انتهى ولهم في بيانه
طريقان احدهما انه يمكن تصور كنه العشرة مع الغفلة عن هذه الاعداد التي تحتها فلا يكون
شيء منها ذاتيا لها وثانيهما ان تقوم العشرة بثلثة وسبعة ليس باولى من تقومها باربعة و
ستة ولا من تقومها بخمسة وخمسة فاما ان يتقوم بكل منهما وهو مح لان كل واحد منهما كاف في
تقومها فيستغني به عما عداه مع انه ذاتي لها فيلزم استغناء الشيء عن ذاتيه بل استغنائه عنه
وحاجته اليه معا واما ان يتقوم بواحد منهما فقط وهو مح لاستلزامه الترجيح بلا مرجح فان
قيل تقومها بالوحدات ايضا ليس باولى من تقومها بتلك الاعداد اجيب بالمنع بل هو راجح بامكان
انه لازم على كل حال وفيه نظر لان الكلام في التقوم الاولى فاذا فرض ان التقوم الاولى للعشرة
من سبعة وثلثة مثلا لا يمكن ان يقال ان تقومها الاولى من الوحدات حاصل في ضمن ذلك ايضا
وهكذا حتى يقال ان التقوم من الوحدات لازم على كل حال وذلك ظ ولعل هذا هو مراد المحقق
الشريف حيث قال بعد ايراد سؤال المذكور وكون تلك الاعداد مشتملة على الوحدات لا يفيد
ترجيحا والقول بانه لما كفى الوحدات في تقومها لم يكن لتصور تلك الاعداد مدخل في مهيتها
رجوع الى الطريق الاولى انتهى بل الصواب ان يقال المراد ان مراتب الاعداد حقايق مختلفة كما سيأتي
ولكل مرتبة صورة وخصوصية يخصها فاذا قلنا ان العشرة متقومة من السبعة والثلثة
فان اردناهما باعتبار صوريتهما كان القول بتقوم العشرة من تينك الخصوصيتين دون
خصوصية الستة والاربعة مثلا مع تحققها ايضا هناك ترجيحا بلا مرجح وان اردناهما لا
باعتبار صوريتهما بل باعتبار احادهما كان تقومها من الاحاد لا من الاعداد واما اذا قلنا
انها متقومة من نفس الاحاد لا من الخصوصيات فلا يتصور هناك ترجيح بلا مرجح اذ ليس في
نفس الاحاد العشرة تعدد وهذا هو المرجح لان يقال انها متقومة من الاحاد لا من الاعداد و
قال الشيخ في الهيئات الشفا وحد كل واحد من الاعداد ان اردت التحقيق هو ان يقال انه عدد
من اجتماع واحد واحد واحد وتذكر الاحاد كلها وذلك لانه لا يخلو اما ان يحد العدد من
غير ان يشار الى تركيبه مما ركب منه بل بخاصة من خواصه فذلك يكون رسم ذلك العدد لا حده
من جوهره واما ان يشار الى تركيبه مما ركب منه فان اشير الى تركيبه من عددين دون آخر

قوله عشرة واحدة الخ هذا يمكن ان يكون اشارة الى ما بين اهله ان الصور
العشرة من الوسطات ليس بتوسط صيرورتها
اولا عددين ثم صيرورتها ثلثة ولا انها تقسيمها الى الوسطات
بتوسط تقسيمها الى العدد بل تقسيم كل منهما الى الوحدات
والمنفذ وثانيهما ان الاحاد والعدد كلها في مرتبة واحدة و
ليس بعضها تقدم ولا تأخر عند
اذا قلت ان عدد كذا من
واحد وواحد واحد وتنبيه في الذكر
من الترتيب في الذكر ولو لا فصول الثمانية عن ذكرها
مرة واحدة لكان نحو التعبير بها ان لا يذكر
على الثمانية هكذا اما صدق المثلين
قدس سره محمد حسين كرماني

بلا بخاصة من خواصه فذلك يكون
رسم ذلك العدد لا حده من
جوهره واما ان يشار الى
تركيبه مما ركب منه

مثلا ان يجعل العشرة من تركيب خمسة وخمسة لم تكن ذلك اولى من تركيبه من ستة مع اربعة وليس
تعلق هويتها باحدهما اولى من الاخر وهي بما هي عشرة مبينها واحدة ومحال ان يكون مبينها وما
يدل على مبينها من حيث هي واحدة حدود مختلفة فاذا كان كذلك فحدها ليس هذا ولا بذلك بل بما
قلنا ويكون اذا كان ذلك قد كان لها التركيب من خمسة وخمسة ومن ستة
واربعة من ثلثة وسبعة لازما لذلك وتابعا له فيكون هذه واذا اضيف اليها مثلها
الاثنينية وهي نوع من العدد وقد اختلف فيه قال الشيخ في الشفا فقد قال بعضهم ان الاثنوة
ليس من العدد وذلك لان الاثنوة هي الزوج الاول والوحدة هي الفرد الاول وكما ان الوحدة
التي هي الفرد الاول ليس بعدد فكذلك الاثنوة التي هي الزوج الاول ليس بعدد قال ولان
العدد كثرة مركبة من احاد والاحاد اقلها ثلثة ولان الاثنوة لا يخ ان كانت عددا
تكون مركبة من العدد او تكون عددا اولا فان كانت مركبة فعددها غير الواحد وان كانت
اولا فلا يكون لها نصف واما اصحاب الحقيقة فلا يشتغلون بامثال هذه الاشياء بوجه
من الوجوه فانه لم يكن الوحدة غير عدد لاجل انها فرد او زوج بل لانها لا انفصال فيها
الى وحدات ولا اذا قالوا مركبة من وحدات يعنون بها ما يعنيه النحويون من لفظ الجمع
ان اقله ثلثة بعد الاختلاف فيه بل يعنون بذلك اكثر او ازيد من واحد وقد جرت
عادتهم بذلك ولا يبالون ان لا يوجد زوج ليس بعدد وان وجد فرد ليس بعدد فما فرض
عليهم ان يدلوا في طلب زوج ليس بعدد وليسوا يشترطون في العدد الاول ان يكون
لا نصف له مطلقا بل لا نصف له عددا من حيث هو اول وانما يعنون بالاول انه غير مركب
من عدد وانما يعني بالعدد ما فيه انفصال ويوجد فيه واحدة فالاثنوة اول العدد
وهي الغاية في القلة واما الكثرة في العدد فلا ينتهي الى حد ثم يحصل انواع لا يتناهى
بتزايد واحد واحد مختلفة الحقايق لان كل نوع من تلك الانواع يختص بخواص آثار
تخصه منشأها خصوصية ذلك النوع التي هي صورته وهذه الآثار غير الآثار المشتركة بين مراتب
كثيرة من الاعداد فاذن لكل واحد من انواع الاعداد حقيقة تخصه وكل واحد منها امر اعتباري
يحكم به العقل على الحقايق اذا انضم بعضها الى بعض انضماما بحسبه اي بحسب ذلك النوع من العدد
يكون الانضمام مرتين او ثلث مرات او اربع مرات الى غير ذلك وقد عرفت توجيه اعتبارية الوحدة
والكثرة والوحدة قد تعرض لذاتها فيقال وحدة واحدة ومقابلها اي ولمقابلها فيقال عشرة واحدة

ولا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار لكونها اعتبارية كما مر وقد يعرض لها شركة فان وحدة
زيد يشارك وحدة عمرو في مطلق الوحدة ويتميز عنها باضافتها الى زيد وكذا وحدة عمرو
كما اشار اليه بقوله فيتخصص اي الوحدة المطلقة المشترك فيها بالمشهور اي بما اضيف
اليه الوحدة كزيد في المثال المذكور وانما عبر عنه بذلك لكونه معروضا لاضافة الوحدة و
سيجيء ان معروض الاضافة يسمى مضافا مشهوريا هذا احسن ما قيل في توجيهه و
كذا المقابل اي الكثرة ايضا يعرض لها شركة فيتخصص بالمضاف اليه كالعشرة العارضة لآحاد
الانسان المشاركة للعشرة العارضة لآحاد الفرس المتميزة عنها باضافتها الى معروضها و
تضاف اي الوحدة الى معروضها باعتبارين احدهما باعتبار انها وحدة له وثانيهما باعتبار
انها عرض حال فيه ولا شبهة في كونهما اضافتين والى مقابلها الذي هو الكثرة بثالث اي
باعتبار ثالث وهو انها مقابلة لها وكذا المقابل اي مقابل الوحدة وهو الكثرة في انها ايضا
تلك الاضافات الثلث ويعرض له اي لمقابل الوحدة ما يستحيل عروضه لها اي الوحدة من
التقابل وهو كون المتخالفين على المشهور او الآنيين مطلقا على ما وقع في بعض عباراتهم
بحيث يمتنع اجتماعهما في موضوع واحد عند الاكثر او في محل واحد عند بعضهم في زمان واحد
من جهة واحدة فالمثلان على المشهور خارجان مع امتناع اجتماعهما وبقيد امتناع الاجتماع
في واحد خرج ما يمكن اجتماعهما كالسواد والحلاوة ودخل المتقابلان المجتمعان في الوجود
في الاثنين وبقيد وحدة الجهة دخل مثل الابوة والبنوة المجتمعين في زيد مثلا من جهتين
وبقيد وحدة الزمان المجتمعان في واحد في زمانين وقيد الاجتماع غير مغن عنه لصدقه على
المقارنة في الرتبة او وصف آخر اصطلاحا فان كان المتبادر بحسب العرف هو المقارنة في الزمان
ويرد على المشهور مثل الاخوة المتكررة من الجانبين لكونهما متماثلين على ما صرح به الا
ان يرتكب كون المتضايف في تقسيم المتقابلين اليه قيدا للقسم لا قسما ويكون القسم هو المتقابل
المتضايف فيجوز كونه اعم من القسم ويقال بان هيهنا اصطلاحين يعتبر في احدهما التخالف دون
الآخر على ما قيل المتنوع الى انواعه الاربعة اعني تقابل السلب والايجاب وهو راجع الى القول
اي الوجود اللفظي والعقلي اي الوجود الذهني لا الى الوجود في الخارج لان السلب والايجاب
نسبتان لا تحققهما الا في النفس كما في القضية المعقولة او في اللفظ كما في القضية الملفوظة
وهذا اشارة الى ما قال الشيخ في قاطيغورياس الشفا بقوله فبعضه اي بعض التقابل يخص

بالقول من حيث هو حكم كالايجاب والسلب اللذين موضعهما الموضوعات والمحمولات يتعاقبان
فيه ولا يجتمع معا وهذا بحكم القول وليس في الوجود حمل ولا وضع وبعضه يكون من خارج
انتهى وهذا صريح في اعتبارية كل من الايجاب والسلب فلا وجه لتخصيصها بالسلب فقط كما
في شرح المقاصد وهذا هو اول الاقسام الاربعة وثانيها تقابل الملكة والعدم وهو الاول
اي تقابل الملكة والعدم هو تقابل السلب والايجاب ماخوذا باعتبار خصوصية ما وهي
النسبة الى قابل لما اضيف اليه السلب بان يكون السلب سلبا للايجاب مطلقا بل عما من
شانه الايجاب كالعمى والبصر فانهما معتبرة في الثاني دون الاول وهذا القبول ان اعتبر في
القابل بحسب شخصه في وقت اتصافه بالعدم فهما العدم والملكة المشهوران كالكوسجية لغا
اللحية بسبب مرض كداء الثعلب وان اعتبر اعم من ذلك بان يعتبر قبوله مطلقا سواء كان بحسب
شخصه في وقته كما مر او غير وقته او بحسب نوعه او جنسه القريب او البعيد كالكوسجية
للصبي والعمى للاكمه او العقرب وعدم الحركة الارادية للجبل القابل لها بحسب جنسه البعيد اعني
الجسم المطلق الذي هو فوق الجماد فهو العدم والملكة الحقيقيتان فالحقيقي من تقابل العدم
والملكة اعم من المشهوري منه وثالثها تقابل الضدين وهما وجوديان فان اشترطا ان
يكون بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض فحقيقيان والا اي فان لم يشترط كالحمرة
والصفرة فمشهوريان على ما هو المشهور فالتضاد الحقيقي اخص من المشهوري على عكس تقابل
العدم والملكة وهذا معنى قوله ويتعاكس هو وما قبله في التحقيق والمشهور ورابعها تقابل
التضايف وهو كون الشيئين بحيث يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر كالابوة والبنوة
وانما انحصر في هذه الانواع الاربعة لان المتقابلين اما وجوديان اولا وعلى الاول اما ان
يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فمتضايفان والا فمتضادان وعلى الثاني
يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا فان اعتبر في العدمي كون الموضوع قابلا للوجودي
فعدم وملكة والا فسلب وايجاب هذا هو المشهور وظاهر بنائه على كون المتقابلين عدميين
كيف وقد اطبق المتاخرون على ان نقيض العدمي قد يكون عدميا كالامتناع واللاامتناع
والعمى واللاعمى بمعنى رفع العمى وسلبه اعم من ان يكون باعتبار الاتصاف بالبصر او باعتبار
عدم القابلية فما يقال ان اللاعمى اما عبارة عن البصر فيكون وجوديا واما من عدم
قابلية المحل للبصر فيكون سلبا لامر وجودي ليس بشيء واذا جاز ان يكونا عدميين

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله واورد عليه اي على تقسيم المشهور واما على الثاني فالنقض مندفع لانه ما ذكره في التضاد فعلى هذا لو قدم النقض على بيان الحصر لكان اولى الا ان يقال المورد الاول والاجلا الثاني يكون من غير شدة تحيز

فالاولى ان يبين الحصر بوجه يشملهما كما يقال المتقابلان ان كان احدهما سلبا للآخر فان اعتبر في السلب استعداد المحل في الجملة لما اضيف اليه السلب فتقابلهما تقابل الملكة والعدم والا فتقابل الايجاب والسلب وان لم يكن احدهما سلبا للآخر فان كان تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فتقابلهما التضايف والا فالتضاد كذا في شرح المقاصد واورد عليه ايضا بان عدم اللازم عن محل يقابل وجود الملزوم لذلك المحل ليس داخلا في العدم والملكة والسلب والايجاب اذ المعتبر فيهما ان يكون العدمي منهما عدما للوجودي وقد يذب عن المشهور ببيان ان لا تقابل بين العدمين وذلك لان العدم اما مطلق واما مضاف والمضاف اما مضاف الى العدم الآخر كاللعمى واللاعمى والامتناع واللاامتناع واما مضاف الى غيره كاللاسواد واللابياض واما المطلق فلا يقابل نفسه وهو ظاهر ولا المضاف لاجتماعه معه واما العدم المضاف فلا يقابل العدم المضاف الى غير العدم لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان بل المضاف الى العدم لكن مراديهما يكون احد المتقابلين وجوديا والآخر عدميا كون ذلك الآخر عدما له فالعدم فالمضاف اليه بالنسبة الى العدم المضاف وجودي او بمنزلة الوجودي من حيث ان المضاف سلبه ورفعه فان قيل على تقدير عدم اضافة احد العدمين الى الآخر يجوز ان لا يكون بين ملكتيهما اعني مفهومي اللذين اضيف اليهما العدمان واسطة كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير وعلى تقدير الواسطة فارتفاع ملكتيهما انما يستلزم اجتماعهما ان لو كان تقابل كل عدم مع ملكته تقابل السلب والايجاب اما اذا كان احد المتقابلين تقابل العدم والملكة فلا اذ العدم والملكة قد يرتفعان كلاهما كعدم الحول عما من شانه ان يكون احول مع عدم قابلية البصر فان ملكتيهما اعني قابلية البصر والحول كلاهما منتفيان عن الجدار مع عدم اجتماع العدمين فيه وذلك لان عدم الحول قد شرط ان يكون عما من شانه ان يكون احول والجدار ليس من شانه ان يكون احول وعلى التقديرين لا يصح قولكم لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان اجيب بان التقابل في مثل هذه الصور ليس بالذات بل لاستلزامها اجتماع المتقابلين بالذات فان عدم القيام بالنفس انما يقابل عدم القيام بالغير لاستلزامه القيام بالنفس وكذا مقابله عدم الحول عما من شانه ان يكون الا حول مع عدم قابلية البصر انما هو لاشتماله على قابلية الحول المستلزمة لقابلية البصر فيكون

متقابلا بالعرض والمنحصر فى الاربعة هو التقابل بالذات وبذلك يندفع النقض بعدم
اللازم ووجود الملزوم ايضا فان التقابل بينهما اما لان وجود الملزوم ملزوم لوجود
اللازم او لان عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم فيكون بالعرض لا بالذات وفيه ان
الفرق بين مقابلة السواد للبياض ومقابلة عدم اللازم لوجود الملزوم حيث كان الاولى
مقابلة بالذات لا باعتبار ان وجود كل منهما يستلزم عدم الاخر والثانى مقابلة
بالعرض باعتبار ان وجود الملزوم ملزوم لوجود اللازم او عدم اللازم ملزوم لعدم
الملزوم لا يخ عن اشكال ولعل لهذا ذهب بعضهم الى ان التقابل بالذات منحصر فى السلب
والايجاب كذا قيل واقول قد صرح الشيخ فى الهيات الشفا بان التقابل بين الاضداد
بل تقابل كل ذات توجب فى المادة عدم ذات اخرى اولا تكون الا مع العدم انما هو لاجل
ان ذواتها فى حد انفسها وحد فصولها تمانع عن الاجتماع وتتعاند وهذا صريح فى
ان مقابلة السواد مثلا للبياض ليس لاجل كون واحد منهما مستلزما لعدم الاخر ليكون
بالعرض كمقابلة عدم اللازم ووجود الملزوم فتدبر واما الجواب بان مراده بالوجودين
ما لا يكون احدهما عدما للاخر كما ان مراده بكون احدهما وجوديا والاخر عدميا ان
يكون ذلك الاخر عدما له فيكون العدمان فى هذه الصور داخلين فى الوجودين ففى
غاية البعد ولا يمكن قياسه بما مر ولا يكون لتخصيص المتضادين بكونهما وجوديين
معنى كما لا يخفى واعلم ان الشيخ فى قاطيغورياس الشفا جعل التقابل على قسمين احدهما
ان لا يجتمع المتقابلان فى موضوع واحد على سبيل الصدق والحمل عليه مواطاة وهو
تقابل النفى والاثبات والليس والايس وذلك كالفرس واللافرس ويكون احدهما فى
قوة سلب الاخر سواء كان السلب بسيطا كالمثال المذكور او مركبا كقولك زيد فرس زيد
ليس بفرس وجميع الاشياء المتنافية الطبايع متقابلة بهذا المعنى سواء كان مما يوجد
فى الموضوع اولا فان شيئا منها ليس هو الاخر وثانيهما ان لا يجتمع المتقابلان فى
موضوع واحد بان يوصف بهما على سبيل الاشتقاق ايضا وذلك بان يتمانعا من
حيث الكون فيه مثل الحرارة والبرودة والحركة والسكون وما يجرى مجراها والقسم
الاول هو تقابل اولى ثم نقل التقابل عن اعتبار الحمل على موضوع الى اعتبار الوجود
فى الموضوع فجعلت حال الامور التى يشترك فى عام او خاص تكون موجودة فيه بالذ

معا ولا يجتمع بالفعل معا تقابلا بالمعنى الثاني وهو المقسم للاقسام الاربعة المذكورة
قال فيكون معنى هذا التقابل كالجنس لاقسام له كالانواع اما اقسام محققة واما اقسام
بحسب ما يصلح للمبتدي ويكون اسهل على متعلم قاطيغورياس وهو غير المصطلح عليه في العلوم
فصرح بان الاصطلاح في اعتبار العدم والملكة وفي اعتبار التضاد مختلف بحسب قاطيغورياس
والمنطق بحسب ساير العلوم فعلى اصطلاح المنطق العدم المقابل للملكة قسم واحد من الاقسام
المذكورة للعدم وهو الذي بحسب الشخص في وقته فلا يمكن اشتقال الموضوع من العدم الى
الملكة بل بالعكس فقط واما ساير الاقسام المذكورة للعدم فداخلة في التضاد فانه لم يعتبر في
هذا الاصطلاح كون الضدين وجوديين بل سواء كان احدهما وجوديا والاخر عدميا
بالوجوه المذكورة للعدمي او كان كلاهما وجوديان بخلاف ساير العلوم فان الضدين فيها
يجب كونهما وجوديين والعدم فيها غير مختص بالشخص في وقته بل جميع الاقسام المذكورة
للعدم مع ملكاتها داخلة في تقابل العدم والملكة ولما كان ما يذكر في قاطيغورياس انما
يذكر للمبتدي اكتفى له بالمشهوري ولم يكلف ما يدق من الفروق كل ذلك مما صرح به الشيخ و
صرح ايضا بان المشهوري من التضاد ومن تقابل العدم والملكة هو ما اعتبر بحسب
اصطلاح قاطيغورياس والحقيقي منهما هو ما اعتبر بحسب اصطلاح ساير العلوم واما
ما ذكرنا في شرح كلام المص موافقا للمشهور من ان المشهور من التضاد ما لم يعتبر فيه غاية
الخلاف بخلاف الحقيقي منه فلم نجده في كلام الشيخ بل هو بنادي بخلافه كما عرفت ثم انه صرح
في مواضع من قاطيغورياس بان المتضادين الحقيقيين لا يكونان الا في غاية البعد والخلاف
وانه قد لا يتعرى الموضوع عن احدهما فلا يكون بينهما واسطة كالصحة والمرض وقد يتعرى
عنهما فيكون بينهما واسطة كالسواد الصرف والبياض الصرف فان بينهما وسايط الوان
يخلو الموضوع عنهما اليها وربما اختلا عنها الى العدم بان يصير شفافا فتكون الواسطة سلب
الطرفين من غير اثبات واسطة خليطة وقال في الهيات الشفا والمتوسط بالحقيقة هو الذي
مع انه مخالف مشابه فح يجب ان يكون الاشتقال اليه اولا في التغير الى الضد فان الاسود
لذلك يغبر او يخضر او يحمر اولا ثم يبيض انتهى ويظهر منه ان التقابل بين الاواسط او بين
الطرف وشيء من الاوساط انما هو لاشتمال الاوساط على الاطراف كما حققه المحقق الدواني
فان الوسط الذي هو اقرب الى الطرف الذي هو البياض مثلا من الوسط الاخر الذي هو

اقرب الى الطرف الاخر الذى هو السواد بياض بالنسبة الى ذلك الوسط الاخر
الوسط سواد بالنسبة الى الوسط الاول فالتقابل بين الوسطين ليس فى الحقيقة
بين السواد والبياض اللذين هما الطرفان والمتاخرون لما لم يتفطنوا لذلك ج
التضاد الذى هو احد الاقسام الاربعة المنحصر فيها التقابل هو المشهورى على ما
لا الحقيقى وانه اذا اريد الحقيقى يزيد هتم خامس هو ما بين الاوساط وسموه با
فان قلت نحن نجد بين الوسطين كالحمرة والصفرة تقابلا غير التقابل الذى هو با
اشتمالهما على السواد والبياض بل باعتبار فصليهما وايضا قد يتحقق الوان متو
لم نجد التفاوت بينهما باعتبار قرب احدهما الى البياض والاخر الى السواد ونحكم بينه
بالتقابل قلت هذا مجرد دعوى غير مسموعة لا قدح لها فى الحصر ولا وضع لها فى التق
فليتدبر ثم لا يذهب عليك ان القسمة الى الاربعة منحصرة فيها على كلا الاصطلاحين
فى اصطلاح قاطيغورياس وان كان العدم مختصا بقسم واحد من الاقسام المذكورة
لكن لم يشترط فى المتضادين كونهما وجوديين بل سائر اقسام العدم داخلة فى ال
كما عرفت وفى الاصطلاح الاخر وان خص المتضادان بالوجوديين لكن العدم عم
الاقسام ولعل الاشارة الى هذا المعنى هو مقصود المص من قوله ويتعاكس هو وما
فى الحقيقى والمشهورى فهذا دليل على ان مراد المص من المشهورى من التضاد ليس ما
المشهور بل ما ذكر فى قاطيغورياس فليتدبر وليعلم ان المتقابلين فى تقابل الايجاب
والسلب قد يوخذان نفس الموجب والسالب وذلك اذا اعتبرنا التناقض موجبة و
فيكون موضوعهما نفس موضوع القضية الموجبة والسالبة كقولك زيد جالس و
ليس بجالس فان ما يقع عليه الموجب والسالب اعنى جالس وليس بجالس انما هو زيد
يوخذان نفس الايجاب والسلب وذلك اذا اعتبرناه ايجابا وسلبا فيكون موضو
نفس القضية فانها هى التى فيها الايجاب فيشتق لها منه الاسم فيقال موجبة او
فيقال سالبة صرح به الشيخ فى قاطيغورياس وقد يعرض لها التضاد ايضا كما فى الس
الكلى والايجاب الكلى كقولنا كل انسان كاتب بالفعل ولا شئ من الانسان بكاتب
بالفعل فانهما ليستا بمتناقضتين لكونهما قد يكذبان معا فهما متضادان كما صرح
الشيخ فى احوال القضايا فموضوعهما ايضا نفس القضية وليعلم ايضا ان السلب قد يو

بسيطا وهو سلب وجود الشئ في نفسه كاللافرس ومعناه لا وجود الفرس في نفسه كما ان
المركب منه هو سلب وجود شئ لغيره كما في زيد ليس بكاتب فان معناه سلب وجود الكتابة
لزيد فالمتقابلان بالسلب والايجاب البسيطين هما وجود الشئ في نفسه ولا وجود في نفسه
وموضوعهما نفس الشئ هذا اذا اعتبرنا البساطة في السلب الذي هو من التقابل المقسم للاقسام
الاربعة اعني ما هو باعتبار الوجود واما اذا اعتبرناها في تقابل النفي والاثبات اعني ما
هو بحسب الصدق فيكون معنى السلب البسيط كاللافرس هو رفع مفهوم الفرس لا رفع وجوده
هذا ثم ان الشيخ قال في فصل عقده لحل شكوك قيلت في التقابل بالحصر لقائل ان يقول
ان الحرارة وحدها لا يكون ضدا بل يكون حرارة فقط بل انما يصير ضدا بالقياس الى البرودة
وهي اذا اخذت بالقياس الى البرودة ضدا كانت مضافة فهي من حيث هي ضد من المضاف
فلا يكون كالقسيم لمحت التقابل ثم اجاب عنه بان الحرارة ينظر اليها والى البرودة معا
فيكون الحرارة من حيث هي حرارة ضد للبرودة ثم تؤخذ من حيث هي ضد مرة اخرى فيكون
مضافة الى البرودة فيكون حرارة نفس اعتبارها مع البرودة يصح عليهما معنى الضد ولا
يصح عليهما معنى التضايف اذ ليس احدهما معقول المهية بالقياس الى الآخر فاذا الموضوع
في حمل الضد غير شئ والموضوع في حمل الاضافة شئ هو اما نفس المحمول الاول واما الموضوع
ماخوذا مع المحمول الاول ثم قال وههنا مشكل آخر وهو ان التقابل من حيث هو تقابل
من المضاف ثم المضاف تحت التقابل واخص منه وهذا مع سؤاكان دخولا كما يكون تحت
الجنس او دخولا كما يكون تحت معان ليست اجناسا ولكنها لوازم ومشككات ثم اجاب عن
هذا الاشكال بان المتقابلات تعرض لها الاضافة وليست في هويتها بمضاف فان كل
تقابل من حيث هو تقابل مضاف وليس كل تقابل بمضاف وذلك لان التضاد من التقابل
وقد علم ان الموضوع له ليس هو الموضوع للمضاف كالبنوة والملكة والعدم من المضاف و
لو كان المضاف امرا مقولا على التقابل قولا ما لكان كل متقابلين فهما متضايفان
ما لا بشرط الحاق انهما كذلك من حيث هما بحال كذا الكن كل متضايف فهو متقابل وكل
متضاد وكل ملكة ايضا كذلك وليس كل متقابل من المضاف فليس اذن المتضايف اعم من التقابل
وفرق بين قولنا ان كل تقابل من حيث هو تقابل مضاف وبين قولنا كل تقابل مضاف
فان الذي هو خاص قد يعرض لكل ما له طبيعة العام باعتبار شرط يصير العام به اخص و

وهو ههنا النظر اليه من حيث متقابل وهذا النظر يخصصه فيمنع عمومه لكل ما تحته
كلام الشيخ والى الاشكال الثاني اشار المص بقوله ويندرج تحته اي تحت النضـ
الجنس اي التقابل وسماه جنسا لانقسامه الى الاقسام الاربعة التي هي كالانواع
يدل على ذلك قول الشيخ فيكون معنى هذا التقابل كالجنس لاقسام له كالانواع
ما نقلنا عنه باعتبار عارض وهو النظر اليه من حيث هي تقابل كما مر في كلا
واما ان التقابل ليس بجنس على الحقيقة فدل عليه الشيخ بقوله واما التقابل فليـ
جنسا لما تحته بوجه من الوجوه وذلك لان المتضايف مهيته انه معقول بالقياس الى
ثم يلحق هذه المهية ان يكون مقابلا ليس انها يتقوم بهذا فانه ليس هذا من المعاني
ان يتقدم في الذهن اولا حتى ان يكون على صفة التقابل فالذاتية بشرايطها غير موجود
بين التقابل وبين الاشياء التي هي كالانواع للتقابل اشهى ولا يخفى جريانه في
المتضايف من التضاد وغيره وانما خص بالتضايف على سبيل التمثيل ويدل عليه ايضا
المص ومقوليته اي مقولية التقابل عليها اي على الاقسام الاربعة المذكورة با
بالتشكيك وذلك لما سيأتي من نفي التشكيك في الذاتيات وسواء في ذلك الاعتبار
وغيرها واما بيان مقولية التقابل بالتشكيك فاشار اليه بقوله واشدها اي اشـ
الانواع الاربعة فيه اي في التقابل السلب فان المنافاة في الاجتماع التي هي حقيقة
التقابل بين الشيء ورفعه منافاة بالذات بخلاف المنافاة بين الشيء وغيره فانها
لكونه مستلزما لرفعه بالذات فان العقل يحكم بان الممانعة بين الحرارة والبرودة
لاستلزام كل منهما رفع الاخر ثم عدم الملكة اشد من الباقيين لكون الرفع داخلا
وخارجا عنهما ثم التضاد اشد من التضايف وذلك ظ كيف وقد توهم كونه اشد الاربعة
ولما فرغ من ذكر اقسام التقابل واحكامه اراد ان يذكر احكام اقسام مما سوى التضايف
فانه سيجيء في مباحث الاعراض فقال وبق للاول اي لتقابل السلب والايجاب بسيطا
او مركبا التناقض وبهذا المعنى قيل رفع كل شيء نقيضه سواء كان رفعه في نفسه او
رفعه عن شيء والمشهور المتبادر من التناقض ما يكون في المركب لكن مراد المص هو الاعم
ولذلك قال ويتحقق اي التناقض في القضايا بشرايط ثمان وهي وحدة الموضوع
ووحدة المحمول ووحدة الزمان ووحدة الشرط ووحدة الاضافة ووحدة الجزء والكل

ووحدة

بسم الله الرحمن الرحيم قال المصنف وهذا في القضايا الشخصية اقول وانت خبير بانه يشترط في القضايا الطبيعية مع هذه الوحدات وحدة اخرى هي وحدة الحمل لان بعض المفهومات كالانسان مثلا قد يكون على نفسه بالحمل المتعارف وتنضيه عليه مع انه يصدق على نفسه كتابة المفهومات الاولى الذاتي فاو لم تعتبر هذه الوحدة فيها وامكن ان يكون بين الانسان بالحمل الثاني الانسان مثلا وبين الانسان ليس بانسان بالحمل المتعارف وقولنا الانسان انسان بالحمل الاولي لا يناقض مع انه يجتمعان في الصدق فلا تغفل

ووحدة القوة والفعل لجواز صدق القضيتين او كذبهما عند اختلافهما في شيء منهما كما يقال زيد قائم وعمرو ليس بقائم وزيد كاتب وزيد ليس بشاعر وزيد قائم نهارا وليس بقائم ليلا وزيد جالس في السوق وليس بجالس في الدار والجسم مفرق للبصر بشرط كونه ابيض وليس مفرق للبصر بشرط كونه اسود وزيد اب لعمرو وليس ابا لبكر والزنجي اسود بعضه وليس باسود كله والخمر مسكر بالقوة وليس بمسكر بالفعل وانما خص بالقضايا لان تحقق التناقض في المفردات لا يتوقف عليها وهذا اي الاشتراط بالثمان انما هو في القضايا الشخصية اي التي موضوعها شخص وجزئي كقولك زيد كاتب وزيد ليس بكاتب واما المحصورة وهي التي موضوعها كلي قد حصرت افراده بدخول لفظ كل وما في معناه او بعض وما في معناه عليه فيشترط تاسع هو الاختلاف فيه اي في الحصر بان يكون احديهما كلية والاخرى جزئية فان الكلية ضد الكلية كما عرفت فيجوز كذبهما مع تحقق الشرائط الثمان كقولك كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بانسان والجزئيتان صادقتان كقولنا بعض الحيوان انسان وليس بعض الحيوان بانسان فلا يكون شيء منهما نقيضين لان التناقض في القضايا هو اختلاف قضيتين بحيث يقتضي لذاته صدق احديهما كذب الاخرى وهذا الاشتراط بالشرائط الثمان انما كان اذا كانت القضايا مطلقة وفي الموجهات بشرط عاشر وهو الاختلاف في الجهة ايضا فلولا اختلاف الجهة لم يتحقق التناقض لصدق الممكنتين وكذب الضروريتين في مادة الامكان مع تحقق الشرائط التسع كقولنا بعض الانسان كاتب بالامكان ولا شيء من الانسان بكاتب بالامكان وبعض الانسان كاتب بالضرورة ولا شيء من الانسان بكاتب بالضرورة وانما قال اختلافا لا يمكن اجتماعهما صدقا ولا كذبا لانه لولا الحيثية المذكورة لم يتحقق التناقض بمجرد اختلاف الجهة فان الممكنة والمطلقة مع تحقق الشرائط العشر غير متناقضتين في المادة المذكورة مع كون الممكنة والضرورية متناقضتين فيها وكذا المطلقة والدائمة متناقضان فيها فعلم ان مجرد الاختلاف بالجهة حيثية كانت غير واف بالشرط والسر في ذلك ان نقيض القضية رفعها بعينها فاذا اعتبر فيها جهة من الجهات فلا بد من اعتبار رفعها ايضا في نقيضها ولا شك ان رفع جهة من الجهات لا يكون من جنس تلك الجهة فرفع الضرورة لا يكون ضرورة بل امكانا وبالعكس ورفع الدوام لا يكون دواما بل اطلاقا وبالعكس ولان رفع الضرورة كما لا يكون ضرورة لا يكون دواما

ولا الطلاقا بل امكانا ورفع الدوام كما لا يكون دواما لا يكون ضرورة ولا امكانا بل
الطلاقا وعلى هذا القياس علم ان اعتبار الحيثية لابد منه في اختلاف الجهة ثم انه ليس المراد
ان المطلقات الشخصية او المحصورة يناقض بعضها بعضا ويكفي لتحقق التناقض
بينهما اذا كانت شخصية الشرايط الثمان واما اذا كانت محصورة الشرايط التسع
اذ لا تناقض بين المطلقات بل المراد ان هذه الشرايط يمكن اعتبارها مع كون
القضايا مطلقة لم يعتبر فيها لكن تحقق التناقض بينهما يتوقف على اعتبار الجهة و
الاختلاف فيها فكانه قال تناقض القضايا شرايط يتحقق فيها مع قطع النظر من
جهتها وشرط اخر لا يتحقق الا باعتبار الجهة فالشرايط في تناقض الشخصيات
يكون تسعا وفي المحصورات عشرا نظير ذلك اعتبارهم في الاقيسة شرايط الانتاج بحسب
الكمية والكيفية على حدتهما ثم اعتبارهم شرايط بحسب الجهات في المختلطات كذا قال
المحقق الشريف واعلم انه قد يرد الوحدات الثمان الى وحدتين هما وحدة الموضوع
والمحمول باعتبار ان كلا من الموضوع والمحمول يختلف باختلاف شيء من الامور الثمانية
فلم يتحقق وحدة الموضوع او وحدة المحمول بل الى وحدة واحدة هي وحدة النسبة
لاختلافها لا محالة باختلاف الموضوع والمحمول لكن ذلك على ما يمثل تفويت الغرض لان
مقصودهم عن تفصيل الشرايط ان لا تغفل عن التغاير بتلك الاعتبارات فيغلط ويظن
في قضيتين مثل قولنا الخمر مسكر مع قولنا الخمر ليس بمسكر انهما متناقضتان للغفلة
عن عدم الاتحاد بينهما في القوة والفعل والا فظاهر ان نقيض القضية رفعها بعينها بان
ينفي عين ما اثبت فيها كيف ما كانت بلا حاجة الى تفصيل الشرايط واما التفصيل الذي
يورده المنطقيون في تعيين نقيض نقيض فغرضهم من ذلك تحصيل مفهومات
القضايا عند ارتفاعها او لوازمها المساوية لها حتى يكون عندهم في التناقض
قضايا محصلة مضبوطة ويسهل استعمالها في العكوس والاقيسة والمطالب العلمية
واما ما قال المحقق الدواني من ان اعتبار وحدة النسبة يغني عن اعتبار الكيفية يعني
عن اعتبار الوحدات الثمان واعتبار الوحدات الثمان لا يغني عن اعتبار وحدة النسبة
لان القضية الموجبة الخارجية لا يناقضها القضية الذهنية وان اشتملتا على الوحدات
الثمان كقولك زيد اعمى اي في الخارج وليس زيد باعمى اي في الذهن ولا تفاوت بينهما

الا في

الا فى نفس النسبة فان الحكم فى احدهما بالاتحاد فى الخارج وفى الاخرى بسلب الاتحاد فى الذهن
وكذا الحمل الذاتى مع الحمل العرضى كقولك الجزئى جزئى اى بالحمل الذاتى الاولى والجزئى ليس بجزئى
اى بالحمل العرضى فالوجه الاختصاص على اعتبار وحدة النسبة ثم الاشعار بان تلك الوحدة مشروطة
بتلك الوحدات ففيه ما لا يخفى على المتامل واذا قيد العدم بالملكة فجعل محمولا فى القضايا
سميت القضية معدولة لنظر هذا الكلام مبنى على ما زعم بعضهم من ان المعدولة لا بد ان يكون
محمولها عدم ملكة سواء عبر عنه بلفظ محصل كقولك زيد اعمى او بلفظ معدول بان تركب كلمة
السلب مع لفظ محصل فعلى هذا يعتبر فى القضية المعدولة ان يكون موضوعها مستعد الملكة اما
بحسب شخصه او نوعه او جنسه قريبا كان او بعيدا لكن الحق ان المعدولة ما كان محمولها مفهوما عدميا
اى عدم شئ فى نفسه سواء عبر عنه بلفظ وجودى او عدمى وسواء كان الموضوع مستعدا لذلك الشئ
الذى اضيف العدم اليه بوجه من الوجوه المذكورة ولا كما حقق فى موضعه كذا قال المحقق الشريف واجاب
عنه المحقق الدوانى بانه يمكن ان يكون مراد المص من تقييد العدم بالملكة اضافته الى ما هو سلب له
سواء اعتبر معه الاستعداد او لا فان الملكة قد يطلق على ما يعم الايجاب كما يقال الاعدام يعرف
بملكاتها وفائدة اعتبار التقييد ان لا يكون بمعنى سلب النسبة فلا يكون كلامه مبنيا على
الزعم المذكور وهى تقابل الوجودية اى الموجبة المحصلة صدقا لامتناع ان يصدق الكاتب
اللاكاتب مثلا على موضوع واحد فى زمان واحد من جهة واحدة فلا يصدقان معا لا كذبا لامكان
عدم الموضوع فيكذبان معا لاستدعاء الايجاب وجود الموضوع وقد يستلزم الموضوع
التضاد احد الضدين بعينه كالثلج للبياض او لا بعينه كالجسم للحركة والسكون او لا يستلزم
شيئا منهما عند الخلو اى بان يخلوا عنهما لا الى المتوسط بينهما كالشفاف الخالى عن السواد
البياض او عند الاتصاف بالوسط اى بان يخلوا عنهما ويتصف بالمتوسط بينهما سواء عبر عنه بامر
وجودى كالفتور المتوسط بين الحرارة والبرودة او بسلب الطرفين كما يقال لا عادل ولا
جائر لمن اتصف بحالة متوسطة ولا يعقل للواحد ضدان بيان ذلك ما قاله الشيخ فى الهيات
الشفا واما ان جعل جا على غاية الخلاف والبعد قد يقع بين الواحد وبين اخرين اثنين فذلك
مع لان التخالف بين الواحد وبينهما اما ان يكون فى معنى واحد من جهة واحدة فيكون المخالفات
للواحد من جهة واحدة فى صورة الخلاف ويكون نوعا واحدا لا انواعا كثيرة واما ان يكون
متضمنة فى جهات فيكون ذلك وجوها من التضاد لا وجها واحدا فقد بان ان ضد الواحد واحد

وهو اى التضاد بل التقابل الذى هو المقسم للاربعة منفى عن الاجناس ومشروط فى الانواع
باتحاد الجنس قال فى الهيئات الشفا والاشياء المتغايرة بالجنس الاعلى اذا كانت مما يحل
المواد فنفس تغايرها بالجنس الاعلى لا يوجب ان لا يجتمع فى مادة واحدة اما المتغايرات التى
يختلف بالانواع تحت الاجناس القريبة التى دون الاعلى فيستحيل البتة ان يجتمع فى موضوع
واحد وقال ايضا فالاضداد بالحقيقة هى التى يتفق فى الجنس ويتفق فى الموضوع فمنها ما يكون
موضوع الواحد تقبل الضدين جميعا ومنها ما يكون الموضوع يستحيل اولا فى غيرها حتى تعرض
له واحدها فان مزاجا ما يحلو به الشئ واذا امر احتاج الى مزاج اخر فليس كك فى استحالة الحار
الى البارد ولما كان الضد يكون فى الجنس فلا يخ اما ان يكون عدم كل واحد منهما فى طبيعة
الجنس يلزمه الاخر فقط فيكون لا واسطة بينهما واما ان يكون ليس كك وقال ايضا واذ
ليس شئ من الاجناس العالية بمتضاد فيجب ان يكون بالاضداد الحقيقية واقعة تحت جنس
وان يكون جنسها واحدا فيجب ان يكون الاضداد يتخالف بالفصول مثل السواد والبياض
تحت اللون والحلاوة والمرارة تحت المذوق انتهى وبالجملة فمستند هذين الحكمين انما هو الاستقراء
ولما اعترض عليه بان الخير والشر ضدان مع كونهما جنسين لانواع كثيرة تحتهما وكذا الموافقة
والمخالفة وكذا الفضيلة والرذيلة وان الشجاعة والتهور ضدان مع كونهما تحت جنس
هما الفضيلة والرذيلة وايضا الشجاعة مضادة للتهور والجبن فيكون للشئ الواحد ضدان
وهذا ناقض الحكم السابق اشار الشيخ الى الجواب عنه بقوله واما الخير والشر فليسا بالحقيقة
اجناسا عالية ولا الخير يدل على معنى متواطئ فيه ولا الشر ومع ذلك فالشر يدل فى كل
بوجه ما على عدم الكمال الذى هو له والخير على وجوده فيهما مخالفة العدم والوجود واما
الراحة والالم وامثال ذلك فانها يشترك فى غير جنس الخير والشر فلا يشترك فى المحسوس
او فى المتخيل او غير ذلك فليست انواعا للخير والشر ويشبه ان يكون اهل الظاهر من النظر
عمدوا الى الاشياء التى هى متضادة ولها اجناس قريبة يدخل فيها وطبقة منها موافقة
للحاسة او العقل وطبقة مخالفة لايهما كان فالتقطوا منها المعنى الموافق والمعنى المخالف
فجعلوا احدهما جنسا للطبقة الاخرى وليس الواجب كك بل دلالة الموافقة والمخالفة دلالة
اللوازم لانها ليست للاشياء فى انفسها بل بالاضافة واما القول بوجود الضدين
جنسين متضادين مثل الشجاعة والتهور فهو ايضا قول متوسع فيه فان الشجاعة فى نفسها

كيفية واعتبار ما يكون فضيلة وكذلك التهور في نفسها كيفية وباعتبار ما يكون رذيلة فالفضيلة
والرذيلة ليستا من الاجناس لهذه الكيفيات كما ان الطيب ليستا جنسين للروائح والمذوقات
بل لوازم بحسب اعتبارات يلحقها فالشجاعة في ذاتها لا تضاد التهور والجبن وانما المتضادان هما التهور
والجبن الداخلان في باب الملكة من الكيف واما الشجاعة فيقابل الا شجاعة ثم اللا شجاعة كالجنس
للتهور والجبن فان ضادت الشجاعة التهور فانما تضاده لا لطبيعته ذاتها بل انما تضاده لعارض
فيها وهو ان هذه محمودة وفضيلة وناقصه وذلك مذموم ورذيلة وضاد وجعل الجنس والفصل واحد
دفع لما يتوهم من ان التضاد بين النوعين يرجع الى فصليهما لان الجنس مشترك بينهما فلا يتصور
التضاد من جهته والفصول لا يجب دخولها تحت جنس واحد فلا يجب دخول الضدين تحت جنس واحد
تقرير الدفع ان جعل الجنس والفصل واحد فيهما متحدان اما بالوجود الذي هو وجود النوع بعينه في
الواقع والتغاير انما هو بحسب المفهوم والتضاد بل التقابل انما هو من احكام الوجود وراجع اليه في
الحقيقة فتضاد الفصول بعينه تضاد الانواع في الواقع وايضا فالفصول داخلة تحت الجنس في الواقع
دخول الانواع تحته الفصل الثالث في العلة والمعلول وفيه مسائل الاولى في تعريف العلة و
تقسيمها الى الاربع كما قال كل شيء يصدر عنه امر ما بالاستقلال او بالانضمام فانه علة لذلك الامر
معلول له قال المحقق الشريف لا يتناول العلة المادية او الصورية والغائية وحدها اذ لا معلول
عنها لانها غير مؤثرة فالاولى ان يعرف بالاحتياج فيقال العلة ما يحتاج اليه امر سواء كان احتياجه
اليه بحسب الوجود دون الماهية كالعلل الخارجية او بحسبهما معا كالعلل الداخلة انتهى كلامه وانما قال
بطلانه مكان تاويل الصدور الى الاحتياج كما يشعر به ايضا قوله فالاولى واقول يمكن ان يحمل الصدور
على ما يعم صدور الوجود سواء كان تاثيرا او حملا او بعثا على التاثير وصدور المقوم فالعلة الغائية
يصدر عنها الوجود بمعنى كونها باعثة على التاثير بواسطة والمادية والصورية يصدر من كل منهما
المقوم ويمكن ايضا ان يقال هذا المفهوم المردد اعني ما يصدر عنه امر ما بالاستقلال او بالانضمام صادق
على كل من العلل فانه يصدق على العلة المادية انه يصدر عنها امر بانضمام العلل الباقية اليها كما انه
يصدق على الفاعل الغير المستقل ذلك الا ان الصدور في الاول يكون باعتبار المنضم لا المنضم اليه
وفي الثاني باعتبار المنضم اليه وامثال ذلك وان كان خلاف الظاهر المتبادر لكن كثيرا ما يسامح
في مثل هذا المقام لظهور ما هو المرام ويمكن ايضا ان يقال هذا تعريف للفاعل واما تعريف غير
الفاعل فيعرف هنه بالمقايسة مثل ان يقال العلة الغير الفاعلية ما يصدر عنه الشيء بانضمامه اليه امر

بسم الله الرحمن الرحيم

يكون التقسيم المشار اليه بقوله وهي فاعلية ومادية وصورية وغائية تقسيما المطلق العلة
المعرف بعض افرادها صريحا وبعضها مقايسة ويؤيد هذا التوجيه ما في شرح المقاصد
من انه قد يراد بالعلة ما يحتاج اليه الشيء ويالمع ما يحتاج هو الى الشيء يعني في وجوده وان كانت
العلة عند اطلاقها منصرفة الى الفاعل هو ما يصدر عنه الشيء اما بالاستقلال او بانضمام الغير
اليه واما ما في شرح القديم من ان هذا تعريف بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة لكون العلية و
المعلولية بمعنى التاثير والتاثر متصورتين بالبديهة ويرد عليه ان التاثير والتاثر هما معنى الفاعلية
والمنفعلية لا العلية والمعلولية الشاملتين للعلل الاربع ومضايفاتها لكن اسلوب كلام المص
مما يؤيد كون التعريف لفظيا ويدل عليه صريحا كلام المواقف من ان تصور احتياج الشيء الى غيره
ضروري فالمحتاج اليه يسمى علة والمحتاج معلولا ويشير اليه ايضا كلام شرح المقاصد انفا وهو التحقيق
لكن ذلك لا يدفع المؤاخذة المذكورة عن كلام المص فتدبر واما بيان الانقسام فقوله شارح المقاصد
علة الشيء بمعنى ما يتوقف هو عليه اما ان يكون داخلة في وجوب الشيء معها اما بالفعل وهي العلة
الصورية او اما بالقوة وهي العلة المادية وان كانت خارجة فاما ان يكون بها الشيء وهي العلة
الفاعلية او لاجلها وهي العلة الغائية ويخص الاوليان باسم علة المهية لان الشيء يفتقر
اليهما في مهيته كما في وجوده ولذا لا يعقل الا بهما او بما ينتزع عنهما كالجنس والفصل ويخص الاخيرتان
باسم علة الوجود لان الشيء يفتقر اليهما في الوجود فقط ولذا يعقل بدونهما وتمام هذا
الكلام ببيان امور الاول ان ما ذكر في بيان الحصر وجه ضبط لانه لا دليل على انحصار الخارج
فيما به الشيء وما لاجله الشيء سوى الاستقراء الثاني ان المراد بالصورية والمادية الصورة و
المادة وما ينسب اليهما من الاجزاء لصدق التعريف عليهما وكذا في الفاعلية والغائية وهذا
الاعتبار يندرج الشروط والآلات في الاقسام لكونها راجعة الى ما به الشيء وما ذهب اليه
الامام من ان الشروط من اجزاء العلة المادية بناء على ان القابل انما يكون قابلا بالفعل معها
ليس بمستقيم لانها خارجة عن المعلول وقد صرح هو ايضا بان المادة داخلة الثالث ان
ذكرنا من اعتبار الفعل والقوة في الوجوب وهو الموافق لكلام ابن سينا اولى من اعتبار
الوجود على ما ذكره الجمهور لان المادة الحقيقية الصورة يكون وجود المعلول معها بالفعل
بالقوة فيدخل في تعريف الصورة فلا يكون مانعا ويخرج عن تعريف المادة فلا يكون جامعا
بخلاف الوجوب فانه بالنظر الى المادة لا يكون الا بالقوة وبالنظر الى الصورة لا يكون

بالفعل وكان مرادهم ان الصورة ما يكون وجود الشئ معه بالفعل البتة والمادة ما يكون الوجود
معه بالقوة فى الجملة وح لا اشكال الرابع ان الجزء الغير الاخير من الصورة المركبة يكون وجوده
المع معه بالقوة لا بالفعل فيدخل فى تعريف المادة ويخرج عن تعريف الصورة فينتقض التعريفان
جمعا ومنعا ولا يجوز ان يراد بالقوة الامكان بحيث لا ينافى الفعل لان الفساد اظهر الخامس
ان حصر الجزء فى المادة والصورة مبنى على ان الجنس والفصل ليسا جزئين من النوع بل من حده
على ما سبق تحقيقه وجعل الامام مبنيا على انه لا تغاير بين الجنس والمادة ولا بين الفصل و
الصورة الا بمجرد الاعتبار وهو انما يتم لو كان الجنس ماخوذا من المادة والفصل من الصورة
البتة حتى لا يكون للبسايط الخارجية كالمجردات اجناس وفصول وقد صرح المحققون بخلافه
السادس ان من الشروط ما هو عدمى كعدم المانع فاذا كان من جملة العلة الفاعلية لزم
استناد وجود المع الى العلة المعدمة ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء وهو باطل لان امتناع
تاثير المعدوم فى الوجود ضرورى ولا يلزم انسداد باب اثبات الصانع والجواب ان المؤثر
فى وجود المع ليس هو العلة الفاعلية بجملتها بل ذات الفاعل فقط وساير ما يرجع الى
الفاعل انما هى شرايط التاثير ولا امتناع فى استناد المع الى فاعل موجود مقرون بامور
عدمية وقد يجاب بان الشرط انما هو امر وجودى خفى وذلك الامر العدمى لازم له كاشف عنه
مثلا شرط احتراق الخشبة ليس زوال الرطوبة بل وجود اليبوسة الذى ينبئ عنه زوال
الرطوبة فان قيل نفس عدم الحادث من مبادى وجوده لافتقاره الى الفاعل المقارن له
قلنا الاحتياج الى الشئ لا يقتضى الاحتياج الى ما يقارنه ولهذا كان تقدم عدم الحادث
على وجوده زمانيا محضا لا ذاتيا وكيف يعقل احتياج وجود الشئ الى عدمه وهو ليس
من المبادى الا بالعرض بمعنى انه يقارن المبدا ثم قال ثم العلة اما تامة وهى جميع ما يحتاج
اليه الشئ وبمعنى انه لا يبقى هناك امر خارج محتاج اليه لا بمعنى ان يكون مركبة من عدة
امور البتة واما ناقصة وهى بعض ذلك والتامة قد يكون هو الفاعل وحده كالبسيط
الموجد للبسيط ايجابا وقد يكون هو مع الغاية كالبسيط الموجد للبسيط اختيارا
وقد يكون هو المادة والصورة كالموجد للمركب منهما اما مع الغاية او بدونها واذا كانت
العلة التامة مشتملة على المادة والصورة يمتنع تقدمها على المع اليها ضرورة ان جميع
الشئ نفسه وانما التقدم لكل منهما فما يقال من ان العلة يجب تقدمها على المع ليس على اطلاقه

بل العلة الناقصة او التامة التي هي الفاعل وحده او مع الشرط انتهى كلام شرح المقاصد
انما اقتصرنا كلامه لكونه اضبط واوفى ما قيل في هذا المقام واما حديث الجزء الغير الاخير من
الصورة على ما ذكره فليس كذلك لان التحقيق ان الصورة من حيث هي صورة ليست بمركبة فان
صور المركب ليست مركبة من صور اجزائه المادية مثلا صورة البيت ليست مركبة من صور
الجدران والسقف كما يتوهم بل عند تمام السقف يزول صور الجدران من حيث هي صور الجدران
ويحدث صورة البيت واما ما قيل في توجيه عدم المانع من انه كاشف من امر وجودي فوق
المحقق الشريف انه تكلف فان بديهة العقل لا يجوز ان يكون العدم مؤثرا في الوجود ويجوز ان
يتوقف عليه التاثير فيه كما يجوز توقفه على امر وجودي فعلى هذا يجوز ان يكون مدخلية
الشيء في وجود اخر من حيث وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة ومن حيث
عدمه فقط كالمانع ومن حيث وجوده وعدمه معا كالمعد فانه لا بد من عدمه الطاري على
وجوده فمعنى قولهم ان العلة التامة للوجود لا بد ان يكون موجودة هو ان ما له مدخل
في وجوده من حيث الوجود لا بد ان يكون موجودا وما له مدخل في وجوده من حيث العدم
لا بد ان يكون معدوما وما له مدخل في وجوده من حيث الوجود والعدم لا بد ان يوجد ثم
يعدم هذا معنى وجود العلة التامة وحصولها واما ان يجب وجود كل واحد من اجزائها فما
لم يحكم العقل به ضرورة ولا قام عليه برهان هذا واما مسئلة العدم فسيأتي واما حديث
تقدم العلة التامة المركبة على معلولها فقد تقدم الاشكال المورد عليه في مبحث اقسام
السبق مع جوابه وهو الفرق بين مجموع الاجزاء بالاسر والكل الافرادي فقد ذكر وقال
المواقف العلة الناقصة متقدمة واما التامة فمجموع امور كل واحد منها متقدم واما تقدم
الكل من حيث هو كل ففيه نظر اذ مجموع الاجزاء هي الماهية ولا يتصور تقدمها على نفسها فضلا
عنها مع انضمام امر بين اخرين وانت خبير بما اسلفنا من الفرق المذكور وان الترديد بين كل
واحد من الاجزاء وبين مجموع الاجزاء غير خاص لاحتمال الاجزاء بالاسر بالمعنى الذي سبق
وهو مناط الجواب هذا واعلم انه قد تقرر الاشكال المذكور بان المعد اذا كان مركبا من مجموع
اجزائه التي هي عينه يكون جزء من علته التامة فالجزء لا يكون محتاجا الى الكل بل الامر
بالعكس فاطلاق لفظ العلة عليها غير صحيح اللهم الا ان يقال ذلك اصطلاح اخر وليس مبتنيا
على كونها علة بالمعنى المذكور اعني المحتاج اليه والجواب عنه ايضا يظهر من الجواب عما سلف

وهو ان لفظ العلة انما يطلق على هذا الاجزاء بالمعنى الذى سبق واجاب عنه المحقق الدوانى
بان كل مفهوم كما يصدق على الواحد من افراده يصدق على الكثير منها كالانسان يصدق
على الواحد والكثير فمفهوم العلة ايضا كما يصدق على كل واحد يصدق على جميعها
بمعنى ان تلك الاحاد علل اى علة كثيرة وان لم يكن علة واحدة فيكون مجموع المادة والصورة
اثنين من افراد علة الشئ لا فرد واحد منها وكذا اجاب عنه سيد المدققين بانه ان اراد ان
الاجزاء المجتمعة جزء العلة فهو غير مسلم لان جزء العلة علة وجميع الاجزاء التى هى عينه
ليست بعلة وانما العلة كل واحد وان اراد ان كل واحد منها جزء منها فم ولا يلزم كون المجموع
علة لجواز ان يكون اتصافها بالعلة من حيث الانفراد لا من حيث الاجتماع والوجه ما
ذكرنا هذا ثم انه انما فسر العلة التامة بما لا يبقى هناك امر خارج محتاج اليه لا بما يكون
مركبة البتة لان العلة التامة قد يكون هى الفاعلية وحدها كما فى البسيط الصادر عن
الموجب بلا اشتراط امر فى تاثيره ولا تصور مانع واما الامكان فهو ماخوذ من جانب
المع فانا قد ناخذ شيئا ممكنا ثم نطلب له علة والامكان الذى يوخذ من جانب العلة
ليس سوى قدرة الفاعل وقد فرض ايجابه المسئلة الثانية فى احكام تتعلق بالعلة
التامة من حيث هى مستقلة وقائمة فمنها امتناع تخلف وجود المع عن وجود العلة التامة
ولما كان العمدة فى العلة التامة هى الفاعل لكون التاثير والايجاد الذى هو الاصل
فى العلية عبر المص عن العلة التامة بالفاعل المستجمع لشرايط التاثير وللاشارة الى ذلك
صرح بكون الفاعل مبدء للتاثير فق والفاعل مبدء للتاثير وعند وجوده بجميع
جهات التاثير يجب وجود المع والا لزم اما خلاف الفرض واما ترجيح احد المتساويين
بلا مرجح واما ترجيح المرجوح وذلك لان تخلف وجود المع عن وجود العلة التامة ان كان
لتوقفه على امر منتظر لزم خلاف الفرض وان لم يكن لذلك فاما ان يوجد فى زمان ثان
فيلزم ترجيح وجوده فى الزمان الثانى على وجوده فى الزمان الاول بلا ترجيح لان الترجيح
من العلة مشترك بين الزمانين وسواء فى ذلك كون الفاعل موجبا او مختارا لكون
الارادة او تعلقها من الشرايط ايضا واما ان لا يوجد المع اصلا فيلزم ترجيح عدمه على
وجوده المترجح من ترجيح الفاعل وهذا ترجيح المرجوح بل على تقدير وجود المع فى زمان
ثان ايضا يلزم ترجيح المرجوح لكون وجوده فى الزمان الاول مترجحا على عدمه لا محالة وجميع

ذلك مستحيل بديهة واتفاقا فالمنازع مكابر بمقتضى بديهته ولا يجب مقارنة العدم اي لا يجب كون
وجود العلة التامة مقارنا لعدم المعلول اي بحسب الزمان لما سبق من جواز استناد القديم الى المؤثر
لكون علة الافتقار هي الامكان وهذا رد لمذهب من يقول بوجوب المقارنة العلة لعدم المعلول
ولذلك يجعلون علة الافتقار في الحدوث الامكان صريحا والا فهو لازم مما تقدم اعني
من وجوب وجود المعلول عند وجود العلة التامة فلا يرد ان المتبادر من هذه العبارة جواز
المقارنة مع كونه باطلا قطعا لما مر من انه يجب وجود المعلول عند وجود العلة التامة ومنها ان
المعلول يفتقر في البقاء ايضا الى العلة التامة من حيث هي تامة كما يفتقر اليها في ابتداء الوجود اشار
اليه بقوله ولا يجوز بقاء المعلول بعده اي بعد الفاعل المستجمع لجميع جهات التاثير من حيث هو كذلك
بان يعدم الفاعل من حيث هو تام ويبقى المعلول موجودا وذلك لما مر من ان علة الافتقار هي الامكان
وان الامكان لازم لماهية الممكن ولما كان هذا الكلام في معنى ولا يجوز بقاء شيء من المعلول بعد شيء
من العلل قال وان جاز في المعد الذي هو ايضا من العلل وذلك لكون المعد معدا بعدمه
الطاري على وجوده وانما قال وان جاز لان مجرد المعد اعني عدمه الطاري على وجوده
مع قطع النظر عن ساير العلل والشرايط لا يجب بقاء المعلول ولا وجوده بل جاز ان يجتمع معه
ساير العلل والشرايط فيبقى المعلول وان لا يجتمع فلا يبقى فبقاء المعلول بعد المعد في مرتبة الجواز
والامكان ثم ان الدليل المذكور اعني كون علة الافتقار هي الامكان اللازم لماهية الممكن
انما يدل على امتناع بقاء المعلول بدون علة تامة من حيث هي تامة واما انه يجب ان يكون العلة
المبقية بعينها العلة المفيدة للوجود اولا كما يشعر به كلام المصنف يجب ان يكون هو المراد هذا
والا فحديث افتقار الممكن في البقاء الى العلة مما قد مر سابقا فيلزم التكرار فلا يدل عليه
هذا الدليل لكن الحق انه يجب ذلك في الفاعل دون الشرايط فلا يجوز تبدل الفاعلين على
معلول واحد شخصي وان جاز التبدل في الشرايط وسيأتي فان قيل ما ذكرتم من وجوب
انعدام المعلول عند انعدام العلة بط لما نشاهد من بقاء الابن بعد الاب والبناء بعد البناء
وسخونة الماء بعد النار قلنا ذلك في العلل المعدة وكلامنا في العلل المؤثرة فالاب بالنسبة
الى الابن ليس الا معدا للمادة لقبول الصورة وانما تاثيره في حركات وسكنات يفضي الى
ذلك وتنعدم بانعدام قصده ومباشرته وعلى هذا القياس ساير الامثلة فان البناء انما
يؤثر في حركات يفضي الى ضم اجزاء البناء بعضها الى بعض ووجوده انما هو اثر التماسك المعبر

ليس العنصر والنار انما يؤثر في استعداد مادة الماء لقبول السخونة بابطال استعدادها القبول
ضدها اعني البرودة وعلة السخونة هي المفارق الذي يكسو العناصر صورها ومنها ان الفاعل
اذا كان واحدا من جميع الجهات بحيث لا يكون فيه كثرة الاجزاء ولا كثرة الوجود والماهية ولا يكون
متصفا بصفة حقيقية زائدة في الخارج او اعتبارية زائدة في العقل ولا يتوقف فعله على شرط و
آلة وقابل فلا يمكن ان يصدر عنه في مرتبة واحدة الا معلول واحد على ما ذهب اليه الحكماء وخلافا
للمتكلمين واليه اشار بقوله ومع وحدته يتحد المعلول سواء كان الفاعل موجبا او مختارا
اختيارا وارادته نفس ذاته والحكماء يسمون مثل هذا المختار الفاعل بالرضاء واما اذا كان
ارادته واختياره زائدا على ذاته وهو الذي يسمونه الفاعل بالقصد فهو خارج عما نحن فيه
لازم اثنينية بالفعل سواء تعدد ارادته او تعلقها او لا فلا يكون واحدا من جميع الجهات واما
بيان ذلك فقال الشيخ في الاشارات تنبيه مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها آخر غير مفهوم ان
علة ما بحيث يجب عنها ب واذا كان الواحد يجب عنه شيئان فمن حيثيتين مختلفتي المفهوم
مختلفتي الحقيقة فاما ان يكونا من مقومات ماهيته او من لوازمه او بالتفريق فان فرضنا من لوازمه
عاد الطلب جذعا فينتهي الى حيثيتين من مقومات العلة مختلفين اما للماهية واما لانه موجود
واما بالتفريق فكل ما يلزم عنه اثنان معا لا يلزم احدهما بتوسط الآخر فهو منقسم الحقيقة وقد
في شرحه يريد بيان ان الواحد الحقيقي لا يوجب من حيث هو واحد الا شيئا واحدا بالعدد وكان
هذا الحكم قريب من الوضوح ولذلك سلم الفصل بالتنبيه وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم عن
معنى الوحدة الحقيقية وتقريره ان يقال مفهوم كون الشيء بحيث يجب عنه آخر غير مفهوم
ب اي علة لاحدهما غير علة للآخر وتغاير المفهومين يدل على تغاير حقيقتهما فاذا المفروض
ليس شيئا واحدا بل هو شيئان او شيء موصوف بصفتين متغايرتين وقد فرضنا شيئا واحدا
هذا خلف فهذا القدر كاف في تقرير هذا المعنى ولزيادة الوضوح قال وذلك الشيئان اما ان
يكونا من مقومات ذلك الشيء الواحد او من لوازمه فان كانا من لوازمه عاد الكلام الاول
المفهومين اعني علة لهذا وعلة لذلك فهما امران اعتباريان لا حقيقة لهما عارضان
للواحد الحقيقي بالقياس الى معلوليه ولا يقدح في كونه واحدا حقيقيا وان اراد به تغاير حقيقة
ما عرض له هذان المفهومان حتى يلزم ان لا يكون ذلك الواحد واحدا حقيقيا فلا نسلم ان تغاير

بسم الله تعالى شانه

قوله قلنا العلة الموجدة للمعلول الخ

اقول هذا الكلام يشتمل على برهان تام

واف وبيان محكم كاف على المطلوب

فلا تغفل عن اسمعل قوله واجابه

الجواب ان عروض سلب الشيء عن الشيء

وكذا اتصاف الشيء بالشيء وجود

المفهومين لعارضين ويدل على تغاير حقيقة معروضهما الجواز ان يعرضا الحقيقة واحدة لا تغاير
ولا تعدد فيها وهل النزاع الا فيه قلنا العلة الموجدة للمعلول يجب ان يكون لها خصوصية معه
ليست مع غيره اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لهذا اولى من اقتضائها لذاك فلا يتصور صدوره
عنه ففي كل صدور يجب ان يكون للمصدر خصوصية مع الصادر ليست تلك الخصوصية بعينها مع
غيره ليتعين بها كونه صادرا بذلك الصدور فاذا لم يكن مع العلة امور متعددة لا داخلة
ولا خارجة بل كانت ذاتا بسيطة لا تكثر فيها بوجه من الوجوه فلا شك ان تلك الخصوصية انما
يكون بحسب الذات ولا يتصور كون الخصوصية الذاتية لذات واحدة حقيقية من جميع الجهات
متعددة بالضرورة فالمراد بتغاير حقيقة المفهومين اعني عليته لهذا وعليته لذاك تغاير
حقيقة معروضيهما الذي هو ذات الفاعل اذ لا بد من تغاير في ذات الفاعل ولو بحسب الاعتبار
ليتصور هناك خصوصيتان يترتب عليهما عليتان فلا يكون ما فرض حقيقيا بواحد حقيقي
هف ثم ان الامام عارض ذلك بان الواحد قد يسلب عنه اشياء كثيرة كقولنا هذا الشيء ليس
وليس بشجر وقد يوصف باشياء كثيرة كقولنا هذا الرجل قائم وقاعد وقد يقبل اشياء كثيرة
كالجوهر للسواد والحركة ولا شك في ان مفهوم ما سلب تلك الاشياء عنه واتصافه بتلك الاشياء وقبوله
لتلك الاشياء مختلفة وبعود التقسيم المذكور حتى يلزم ان الواحد لا يسلب عنه الا واحد
ولا يوصف الا بواحد ولا يقبل الا واحدا واجاب عنه المص بان سلب الشيء عن الشيء واتصاف الشيء
بالشيء وقبول الشيء للشيء لا يتحقق عند وجود شيء واحد غير فانها لا يلزم الشيء الواحد
من حيث هو واحد بل تستدعي وجود اشياء فوق واحد يتقدمها حتى يلزم تلك الامور لتلك
الاشياء باعتبارات مختلفة وصدور الاشياء الكثيرة عن الاشياء الكثيرة ليس بمحل وبيانه
ان السلب يفتقر الى ثبوت مسلوب ومسلوب عنه يتقدمانه ولا يكفي فيه ثبوت المسلوب عنه
فقط وكذلك الاتصاف يفتقر الى موصوف وصفة والقابلية الى قابل ومقبول او الى قابل وشيء
يوجد المقبول فيه واختلاف المقبول كالسواد والحركة يفتقر الى اختلاف حال القابل فان
الجسم يقبل السواد من حيث ينفعل عن غيره ويقبل الحركة من حيث يكون له حال لا يمتنع خروجه
عنها واما صدور الشيء عن الشيء فانما يكفي في تحققه فرض شيء واحد هو العلة والا لامتنع
استناد المعلولات الى مبدء واحد لا يتوقف الصدور ايضا لا يتحقق الا بعد شيء يصدر عنه
وشيء صادر لانا نقول الصدور يطلق على معنيين احدهما امر اضافي يعرض للعلة والمعلول

حجر بعو

الشيء للشيء والقابلية لا بد فيه من وجود امر اخر غير الذات حتى يصح
وجود امر اخر غير الذات هي غير عروض السلب لا بد
عن وجود المسلوب عنه ووجود المسلوب
اعني عروض المسلوب لا بد من وجود المسلوب
وهذه وعلى هذا المسلوب لا يصح
لو لم يشتمل على عدم المسلوب عنه فانه
سلب المسلوب عنه وكذلك عروض
الاتصاف بصفة ذاتية لا بد من وجود
الموصوف ووجود الصفة فيه اذ لو
لا لم يصح عنه الاتصاف وكذلك
عروض القبول للشيء لا بد من تقرر
القابل وتقرر القبول فيه اذ لو لم يكن
بحيث يصح وجود القبول فيه اذ لو يكن
كذلك لم يصح القبول وعروض السلب
الكثرة للشيء وكذلك الاتصاف
الكثرة والقبولات المتعددة
اتصاف واحد ولا فيه من جهة
كثير الشيء وهذه الخلاف صدور الشيء
عن الشيء مجرد ذات الشيء من غير حاجة
الى امر اخر فيه وذلك اذا كان المصدر
مصدرا بذاته ولذاته ومخصوص الوجود
ان ما ذكر من المنفوض اعني كون الواحد
قد يسلب عنه اشياء كثيرة ولو نه قد يتصف
بصفات متعددة ولو نه قد يقبل امورا
متكثرة ان اراد به الواحد من جميع
الجهات فهو باطل مردود لان الدليل
قيم والحكم غير متخلف وان اراد به الواحد
العددي فالدليل غير جار فيه فلا ينفض
واعلم ان الواحد الحقيقي لا يسلب عنه
شيء من الاشياء لانه واحد حقيقي
لم يكن واحد حقيقيا
وسلب النقائض لا يتصور
تعدد ما في المسلوب عنه بل
حيثية ذاته الكاملة
تغنيه حيثية سلب النقيضات
على ما يشهد به البديهة فتحفظ
هذا المطلب فانه من المطالب العالية
والمآرب الغالية حرر اسمعيل

حيث يكونان معا وكلامنا ليس فيه والثاني كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وهو بهذا المعنى
يتقدم على المعلول ثم على الاضافة العارضة لهما وكلامنا فيه وهو امر واحد ان كان المعلول واحدا وكثيرا ان كان المعلول كثيرا
ذلك الامر قد يكون هو ذات العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالة تعرض
لها ان كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى واما اذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون
ذلك الامر مختلفا ويلزم منه تكثر في ذات العلة كما مر وهذا كلام المص في شرح الاشارات فان
قلت الواحد الحقيقي المذكور متصف في حد نفسه في الخارج بالسلوب والاضافات وان لم يكن
هي متحققة في الخارج ولا يتوقف ذلك الاتصاف على تعقل المسلوب عنه والمسلوب فان المراد من السلب
والاتصاف والقبول ليست هي الامور العقلية الاضافية بل كون الشيء بحيث يسلب عنه شيء اخر
وكونه بحيث يتصف به وكونه بحيث يقبله على قياس ما ذكر في الصدور انما المتوقف على تعقلها هو العلم
بالاتصاف فاتصافها في حد نفسه بحسب الخارج ان كان من جهات متعددة لم يكن هو واحدا
حقيقيا والا انتقض الدليل به قلت تقدم كون الشيء بحيث يصدر عنه امر على ذلك الامر الصادر
معقول بل واجب لكونه مقتضى العلية والصدورية واما تقدم كون الشيء بحيث يسلب عنه شيء على
ذلك الشيء المسلوب فليس بمعقول اذ حيث لا مسلوب لا في الخارج ولا في العقل لا يتصور فيه تحقق
السلب ولا تحقق كون الشيء بحيث يسلب كما لا يخفى على الفطن وان ابيت عن ذلك نقول لا شك ان
تقدم كون الشيء بحيث يسلب على المسلوب ليس بواجب ولا يقتضيه كون الشيء مسلوبا عنه وهذا
القدر يكفينا في دفع النقض كما لا يخفى ثم انه نقل عن الشيخ انه لما طلب بهمنيار منه البرهان على
هذا المطلب كتب اليه لو كان الواحد الحقيقي مصدر الامرين كا و ب مثلا كان مصدرا لا ولما
ليس آ لا ن ب ليس آ فيلزم اجتماع النقيضين وانت خبير بان مراده من احد النقيضين هو
كونه مصدرا لا المفروض اولا من النقيض الاخر عدم كونه مصدرا لا اللازم من فرض كونه مصدرا
لما ليس آ اعني ب اذ مصدر غير آ من حيث انه مصدر غير آ ليس هو مصدر آ فيلزم ان لا يكون مصدرا
لا وقد فرض كونه مصدرا لا وهذا اجتماع النقيضين وتوهم الامام ومن تبعه ان مراده من
النقيض الاخر هو كونه مصدرا لما ليس آ اعني ب فاجابوا عنه بان نقيض صدور آ هو لا صدور
آ لا صدور لا آ اعني ب حتى قال الامام في المباحث المشرقية والعجب ممن يفني عمره في الالة العاصمة
عن الغلط وتعلمها ثم اذا جاء الى هذا المطلب الاشرف اعرض عن استعمالها حتى وقع في غلط تضحك
منه الصبيان انتهى فانظر كيف ان انعكس التشنيع عليه والكاتبي في شرح الملخص بعد ايراد المنع

المذكور ولو سلم فلا تناقض بين قولنا صدر عنه او لم يصدر عنه لانهما مطلقتان وان قيدت
احديهما بالدوام كانت كاذبة واجاب عنه المحقق الدوانى بان المطلقتين انما يصدقان لاحتمال
وقوع كل منهما فى زمان فاذا اتحد الزمان فيهما لم يمكن اجتماعهما فى الصدق وههنا جعل الحيثيات
بمنزلة الازمنة اذ لا معنى لاعتبار الزمان ههنا واراد بالمطلقتين ما لم يقيد الحكم فيه بعموم الحيثيات
وبالدوام ما قيد بعمومها وح نقول انما جاز صدق المطلقتين بهذا المعنى لاحتمال اختلاف الحيثية
اما اذا اتحد الحيثية فلا يمكن صدقهما معا فذلك ظ ثم ان بهمنيار فى الاستدلال على هذا الكلام
فى التحصيل صرح بمدخلية الوجوب السابق فيه حيث قد تقرر انه ما لم يجب صدور الشئ عن
موجبه لا يصدر عنه فان صدر ج من حيث يجب صدوره عنه لم يكن واجبا صدوره عنه
فانه ان صدر ج من حيث يجب صدوره عنه كان من حيث يجب صدوره عنه يصدر عنه فليس
فلا يكون اذا صدوره عنه واجبا انتهى وكلام الاشارات المنقول ايضا يشير الى ذلك و
كلام الشفاء ايضا صريح فيه حيث قال ولان كون ما يكون عن الاول انما هو على سبيل اللزوم
اذ صح ان واجب الوجود لذاته واجب الوجود من جميع جهاته وفرغنا من بيان هذا الغرض قيل
فلا يجوز ان يكون اول الموجودات عنه وهى المبدعات كثيرة لا بالعدد ولا بانقسام الى مادة
وصورة لانه يكون لزوم ما يلزم عنه هو لذاته لا لشئ اخر والجهة هو الحكم الذى فى ذاته الذى
يلزم عنه هذا الشئ وليست الجهة والحكم الذى فى ذاته الذى يلزم عنه لا هذا الشئ بل غيره
فان لزم منه شيئان متباينان بالقوام او شيئان متباينان يكون منهما شئ واحد مثل
مادة وصورة لزوما معا فانما يلزمان عن جهتين مختلفتين فى ذاته بل لا زمتين لذاته
فالسؤال فى لزومهما ثابت حتى يكونا من ذاته منقسمة بالمعنى وقد منعنا هذا قبل وبينا فساده
انتهى وهذه المدخلية انما هى لتعيين الاقتضاء الذاتى فى جهة العلة الفاعلية التامة وبنفى
انحراف عن تلك الحيثية دائما وح يظهر ذلك المطلب ظهورا بينا فان وجوب كون مقتضى الشئ
وموجبه من حيث هو موجبه ومقتضيه مغاير المقتضى لاخر وموجبه من حيث هو كذلك مما يلحق
بالضروريات ولهذا لم يستدل الشيخ عليه انتهى الكلام اليه فى هذا المطلب لا فى الشفاء
ولا فى الاشارات وما نقل عنه فى جواب بهمنيار انه مبنى على ذلك فهو ايضا ليس باستدلال
بل مجرد تنبيه فقط وعند هذا يظهر صحة ما يوح من ان امتناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقى
متفق عليه حيث كان الفاعل موجبا وجوازه متفق عليه حيث كان مختارا فالنزاع انما هو فى
الفاعل

كون المبدء موجبا او مختارا لا في هذه القاعدة وذلك لان مراده من المختار هو الفاعل بالاختيار
الجزافي كما هو راي الجمهور فيكون الفاعل بالاختيار والذاتي الموجب على راي الحكماء داخلا في الموجب
وبالجملة فالظاهر هو الاتفاق في امتناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقي اذا كان موجبا وذلك يؤيد
ما ذكرنا فالحق ما ذكره الشيخ القديم من ان الحكم بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بديهي لا يتوقف
الا على تصور طرفيه فان وقع فيه تردد بالنسبة الى بعض الاذهان فانما هو بسبب عدم تصور طرفيه
على الوجه الذي تعلق به الحكم ويدل على ما ذكره ما نقلنا عن المص في شرح الاشارات فان مراده ذلك
كما صرح به المحقق الشريف ثم تعرض الكثرة باعتبار كثرة الاضافات اشارة الى كيفية صدور الكثرة
عن المبدء الاول ليندفع ما عسى ان يتمسك به المخالف في الحكم المذكور فيقول لو امتنع ان يصدر عن الواحد
الا الواحد لزم ان لا يوجد شيئان الا واحد مما علة للآخر اما بواسطة او بغير واسطة وهذا ظاهر
الفساد فان وجود موجودات لا يتعلق بعضها ببعض معلوم بالضرورة وبيانها موافقا لما ذكره في
شرح الاشارات بعد تقديم مقدمة هي انا اذا فرضنا مبدءا اول وليكن آ وصدر عنه شيء واحد
ليكن ب فهو اول مراتب معلولاته ثم من الجايز ان يصدر عن آ بتوسط ب شيء وليكن ج و
عن ب وحده شيء وليكن د فيصير في ثانية المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما على الآخر وان
جوزنا عن يصدر عن ب بالنظر الى آ شيء آخر صار في ثانية المراتب ثلثة اشياء ثم من الجايز ان يصدر
عن آ بتوسط ج وحده شيء وبتوسط د وحده شيء ثان وبتوسط ج د معا ثالث وبتوسط
ب ج رابع وبتوسط ب د خامس وبتوسط ب ج د سادس وبتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن
وبتوسط ج د تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معا ثاني عشر
ويكون هذه كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شيء
واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي يكون فوق واحد صار ما في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة
ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا يحصى عددها في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له
هو ان في المعنى الاول يعرض كثرة باعتبار كثرة اضافات يتحقق بعد صدوره عن المبدء الاول
فان له مهية ووجودا وامكانا بالذات ووجوبا بالغير وتعقلا لذاته وتعقلا لمبدئه فهذه
امور متكثرة عرضت فيه باعتبار اضافات متكثرة تحققت هناك فباعتبار انه صدر عن المبدء
عرض ان يكون له وجود وباعتبار ان له هوية مغايرة لهوية الاول عرض ان يكون له مهية و
باعتبار نسبته مهيته الى وجوده الزائد عليها في العقل عرض ان يكون ممكنا وباعتبار نسبة وجوده

الى مبدئه الموجب له عرض ان يكون وجبا بالغير وباعتبار انه مجرد قائم بذاته عرض ان يكون عاقلا
لذاته ولمبدئه فهذه امور ستة اثنان منها يشتركان في انهما حالة في ذاته من حيث كونه بالقوة
وهما الهوية والامكان واثنان منها الوجود والتعقل لذاته في انهما حالة في ذاته من حيث كونه بالفعل
واثنان منها الوجوب والتعقل لمبدئه في انهما حالة مستفادة من مبدئه وبهذا الاعتبار يعبر
عن هذه الاشياء بالثلث الموجود في العقل الاول وباعتبار ان الاولى والثانية من
هذه الثلثة حالة في ذاته والثالثة تميزا عنهما بانها حالة بالقياس الى مبدئه يعبر عنها بالمبدأ
والصادر والاول من هذه الجملة هو الوجود فاذا صدر كان له هوية مغايرة للمبدء الاول و
هي المسماة بالمهية فهو من حيث الخارج تابع للوجود لان المبدء الاول لو لم يفعل شيئا لم يكن
مهية اصلا لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها وهما متحدان في الخارج متغايران
في العقل كما مر تحقيق ذلك فالمع الاول عبارة عنهما معا والاربعة الباقية لازمة له فانه اذا اعتبر
مهية المع الاول وحدها الى وجودها عقل الامكان فهو لازم لتلك المهية بالقياس الى وجودها
واذا اعتبرت لا وحدها بل بالنظر الى المبدء الاول عقل الوجوب بالغير فهو لازم لتلك المهية باعتبار
وجودها مع النظر الى المبدء الاول واذا اعتبر كون الوجود الصادر عن المبدء الاول وحده قائما
بذاته لزم ان يكون عاقلا لذاته واذا اعتبر ذلك مع المبدء الاول لزم ان يكون عاقلا للاول و
اسم العقل الاول يتناول هذه الامور الستة تضمنا والتزاما وواحد منها في اولى المراتب
هو الوجود وثلثة منها في ثانيتها هي الهوية اللازمة للوجود باعتبار مغايرته للمبدء الاول و
التعقل للذات اللازم له لتجرده والتعقل للمبدء الذي استفاده من الاول واثنان في ثالثتها
هما الامكان والوجوب المتاخران عن الهوية وذلك باعتبار تاخر الهوية عن الوجود واما
باعتبار تقدمها عليه فهما في ثانية المراتب مع الوجود والتعقلان في ثالثتها فان قيل ان
هذه الامور ان كانت موجودة في الخارج لزم تعدد الكثرة في المرتبة الواحدة عن الواحد
الحقيقي وان كانت امورا اعتبارية فكيف يكون عللا للمعلولات المتكثرة الموجودة في الخارج
ولو قنعنا بمثل هذه الكثرة الاعتبارية في ان يكون مصدرا للمعلولات الكثيرة فهي حاصلة
لذاته اذا اخذت مع السلوب والاضافات الكثيرة قلنا هذه امور متحققة في نفس الامر كما
عرفت وليست عدمية او اعتبارية محضة وعلى تسليم كونها كذلك فليست عللا مستقلة
بل هي شروط وحيثيات يختلف احوال العلة الموجودة والعدمية بها ما يصلح لذلك بالانفراد

وهذا بخلاف السلوب والاضافات الماخوذة مع الاول فانه لا يمكن ان يتحقق تلك السلوب و
الاضافات في نفس الامر الا بعد ثبوت الغير ضرورة اقتضاء السلب المتحقق في نفس الامر مسلوبا
متحققا في نفس الامر وكذا اقتضاء الاضافة المتحققة في نفس الامر منسوبا متحققا في نفس الامر
فلو استند ثبوت الغير الى السلوب والاضافات لزم الدور لا محالة فان قلت مدخلية السلب في
العلية لا يتوقف على تحققه وثبوته فان المع قد يتوقف على عدم المانع وان لم يكن للعدم ثبوت
قلت توقف المع على عدم المانع انما يكون حيث يتصور المانع ويعقل مانعته وكون المانع مما
يتصور ويعقل مانعته نحو ثبوت وتحقق له في نفس الامر واذا انتفى في نفس الامر كان انتفائه و
عدمه ثابتا مكانه في نفس الامر وكان اتصاف العلة به معقولا واما حيث لا يتصور المانع ولا يعقل
مانعته فليس له تحقق وثبوت اصلا فكذا انتفائه وسلبه فاذا لم يكن للسلب تحقق اصلا لا يعقل
اتصاف العلة به اصلا فلا يمكن ان يتعدد به جهات العلية فليتفطن ثم ان العقل الاول بماله من
حالة عند مبدئه اعني تعقله للمبدء ووجوب وجوده منه يصير مبدء لعقل اخر وبماله من حالة من
عند ذاته اعني الحالتين الباقيتين يصير مبدء للفلك الاول وذلك لوجوب كون الامر الصوري
مبدء للكاين الصوري وكون الامر الاشبه بالمادة مبدء للكاين المناسب للمادة فحالة التي له
عند مبدئه اعني كماله الفايض عليه منه اشبه بالصورة فهي علة للعقل الذي هو صورة بلا مادة
وحالة التي له عند نفسه التي هي اشبه بالمادة علة للفلك وهذا التفصيل يعتبر ايضا في قياس الحالتين
اللتين له عند ذاته الى جزئي الفلك اعني صورته ومادته فحالة التي له من حيث كونه بالفعل
مبدء لصورة الفلك وبحالة التي له من حيث كونه بالقوة يصير مبدء لمادته وهكذا حتى يتم
الاجرام السماوية والعقول التي بازائها وينتهي الى عقل هو مبدء لهيولى العناصر وليس اذا كان
الاختلاف لا يكون الا من الاختلاف يجب ان الاختلاف الذي في كل عقل يوجب وجود مختلف
حتى يجب ان يصدر عن كل عقل عقل وفلك لا الى نهاية فان الموجبة الكلية لا ينعكس كليا والسبب في
ذلك ان العقول ليست متفقة الانواع ليلزم اتفاق مقتضياتها هذا ملخص ما في الاشارات
وشرحه وقال الامام الشيخ خبط في هذا الكتاب وفي سائر كتبه لان كلامه يشعر تارة بانه انما
يصدر عقل وفلك عن العقل الاول لما فيه من الامكان والوجوب وتارة بانه يعقل نفسه و يعقل
غيره ولقد كان من الواجب عليه ان يفصل فان المجمجة غير لائقة بهذا الموضع فوق المص الشيخ لم
يجعل الوجوب وحده مصدر العقل اخر في موضع من كتبه التي وقعت الي كالشفاء والنجاة

والمبدء والمعاد والمباحثات والاشارات وغيرها من رسائله بل جعل عقله للاول الموجب لوجوده
مبدء العقل الآخر ولعله ذهب في كتاب آخر وقع الى هذا الفاضل الى ما يخالف ذلك واما جعل الامكان
وعقله لنفسه مبدئين للفلك فعلى ما ذكره ولا مناقضة بينهما كما مر واما المجسمة التي ذكرها
فهو لا يدل في هذا الموضع على قصور بل العمري قد كفى الشيخ بمجسمته في موضع خر سنا السن الفصحا
فيه فضلا وشرفا وقد شنع ابو البركات البغدادي على الحكماء بانهم نسبوا المعلولات التي في المراتب
الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والواجب ان ينسب الكل الى المبدء الاول ويجعل
المراتب شروطا معدة لافاضته تعم وقال المص هذه مواخذة تشبه المواخذات اللفظية فان الكل
متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان وجود المعلول له على الاطلاق فان تساهلوا في
تعاليمهم واسندوا معلولا الى ما يليه كما يسندونه الى العلل الاتفاقية والعرضية والى الشرط
لم يكن ذلك منافيا لما اسسوه وبنوا مسائلهم عليه اقول ولعل هذا اعني وجوب اسناد الكل
اليه تعالى هو السبب الباعث لهم على ان يعتبروا الجهات في المعلول الاول والا فالذي يستفاد من
المقدمة الممهدة المذكورة عدم توقف حصول الكثرة في المعلولات على اعتبار الجهات فانه
اذا صدر العقل الاول جاز على مقتضى المقدمة الممهدة ان يصدر العقل الثاني والفلك
الاول معا في مرتبة واحدة احدهما عن المبدء الاول بواسطة العقل والآخر عن العقل على سبيل
الاستقلال من دون استناد الى المبدء الاول اصلا لكن ذلك منافي لما اسسوه وحققوه
في علومهم الالهية من استناد الكل اليه تعالى وهو مقتضى التحقيق ومناط التوحيد وعند
هذا يظهر فساد ما توهمه القوشجي حيث نقل تلك المقدمة بعنوان كونها وجها اعم ثم
وعلى هذا الوجه يكون جهات الموجبة للتكثر امورا موجودة لا اعتبارية هذا ولعل ما قال
المص في الاشارات في هذا الموضع وانما اطنبنا القول فيه لان اكثر الفضلاء الذين لم يتعمقوا
في الاسرار الحكمية قد تحيروا في هذه المسئلة واقدموا لجهلهم بها على تجهيل المتقدمين من الحكماء
والتشنيع عليهم ومنها امتناع توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصي واليه اشار
بقوله وهذا الحكم اي قولنا لا يصدر عن الواحد الا الواحد ينعكس على نفسه اي فلا يصدر
الواحد الا عن الواحد اي على سبيل الاستقلال بدليل كون المسئلة في احكام العلة مستقلة
كما عرفت وذلك بوجهين الاول انه لو كان كل واحد من العلتين بخصوصها علة مستقلة للمعلول
واحد بخصوصه كما هو المفروض لزم احتياجه الى كل واحد منهما لكونهما علة له واستغناؤه عن كل

واحدة منهما لكون الاخرى مستقلة في عليته وهو ممتنع واما لو لم يفرض كون كل واحدة منهما بحيث
يحتاج المعلول اليهما بخصوصهما بل الى ايتهما كانت فح يكون العلة هو القدر المشترك بينهما فيكون
خارجا عما نحن فيه الثاني انه لو توقف على كل واحدة منهما كان مجموعهما مجموع ما يتوقف عليه
المعلول فلا يكون شيء منهما علة مستقلة لكونه بعض مجموع ما يتوقف عليه المعلول والعلة المستقلة هو مجموع
ما يتوقف عليه المعلول هف ولو توقف على واحدة منهما بعينها كانت هي العلة دون الاخرى ولا يكفي
بل احديهما لا على التعيين كان خارجا عما نحن فيه كما عرفت ولو لم يتوقف على شيء منهما لم يكن شيء
منهما علة له هذا اذا فرض كون العلتين مجتمعتين واما اذا لم يفرض اجتماعهما بل فرض تبادلهما
ابتداء او تعاقبهما فالمشهور هو الجواز والمحقق الشريف جوز التبادل الابتدائي دون التعاقب
حيث قال لا استحالة في ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان على سبيل البدل ممتنعا الاجتماع
بان يكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت هي ابتداء وجد ذلك المعلول الشخصي واما ان يوجد تينك
العلتين فيوجد المعلول ثم يعدم هذه العلة ويوجد الاخرى فهو مستحيل لان المعلول الشخصي ان انعدم
بانعدام الاولى ثم وجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم وان لم ينعدم كان اصل الوجود حاصلا
له بايجاد الاولى ولما كانت الاخرى علة مستقلة وجب ان يكون مفيدة للمعلول اصل الوجود ايضا
فيلزم تحصيل الحاصل ولا يمكن ان يقال انها يفيد بقاء الوجود الحاصل بالعلة الاولى اذ
يلزم ح ان لا يكون علة مستقلة والمقدر خلافه انتهى والتحقيق امتناع كليهما جميعا وذلك لانه
قد مر انه لا بد للعلة من خصوصية يترجح بها وجود معين من حيث هو معين دون الآخر
ولا يجوز ان يكون تلك الخصوصية مشتركة بين هذا المعين وبين غيره والا لما صلحت لان يكون
مرجحة لهذا المعين من حيث هو هذا المعين بل للقدر المشترك بينه وبين غيره فيحتاج خصوصية
هذا المعين الى مرجح اخر زائد على تلك الخصوصية التي فرضناها فكما لا يجوز اشتراك خصوصية واحدة
للعلة الواحدة بالقياس الى المعلولين فكذا لا يجوز اشتراك خصوصية واحدة للمعلول الواحد بالقياس
الى علتين بل لو فرض لكان لامحة بالقياس الى القدر المشترك بين العلتين فظهر انه كلما فرض
تعدد في العلة كانت الخصوصية الواجبة تحققها للعلة للقدر المشترك لا كل واحدة بخصوصها واما انه
هل يصح علية القدر المشترك للمعلول المعين ام لا فالتحقيق انه يصح في غير الفاعل لا في الفاعل هو المفيد
للوجود والعقل يحكم بوجوب كون مفيد الوجود اقوى تحصلا واتم وجودا من المستفيد كما
لا يخفى ويدل على ذلك كلام الشيخ في الهيات الشفاء قال بعد ما حقق ان الصورة من حيث هي صورة

شريكه لعلة الهيولى بهذه العبارة ولقائل ان يقول مجموع تلك العلة والصورة ليس واحدا بالعدد
بل واحدا بالمعنى العام والواحد بالمعنى العام لا يكون علة للواحد بالعدد وهناك يمثل طبيعة المادة
فانها واحدة بالعدد فنقول انا لا يمنع ان يكون الواحد بالمعنى العام المستحفظ وحدة عمومه بواحد
بالعدد علة للواحد بالعدد وهناك كذلك لان الواحد بالنوع مستحفظ بواحد بالعدد وهو المفارق
فيكون ذلك الشئ يوجب المادة ولا يتم ايجابها الا باحد امور متقارنة ايها كانت اشتى ولا يخفى
جريان هذا الدليل في صورة الاجتماع وغيره هذا هو الكلام في الواحد بالشخص علة ومعلولا
واما الواحد بالنوع فلا يجوز ان يكون المهية النوعية من حيث هي واحدة بالنوع من غير اعتبار تكثر
اجزاء وحيثيات مختلفة الانواع فيها مصدرا وعلة لمختلف بالنوع لان مقتضى الطبيعة الواحدة
من حيث هي واحدة يجب ان يكون واحدا كما مر في الواحد بالشخص ولو اعتبرت لا من حيث هي واحدة
بل باعتبار اشتمالها على جنس وفصل او حيثيات مختلفة بالنوع كالتشخصات لكانت خارجة عما نحن
فيه ويجوز صدور المختلف بالنوع عنها لا محالة واما عكس هذا الحكم اعني انه هل يجب ان لا يستند
بالنوع الا الى واحد بالنوع كما في الواحد بالشخص ام لا فالتحقيق انه لا يجب كما اشار بقوله وفي
النوعية لا عكس اي لا يمتنع اجتماع العلتين المستقلتين النوعيتين على المعنى الواحد النوعي بمعنى
ان يقع بعض افراده بهذه وبعضها بتلك وذلك لان الاتفاق في اللازم لا يقتضي الاتفاق في
الملزوم لكن يجب هناك اعني حيث يجوز وقوع بعض افراد النوع الواحد بعلة وبعضها بعلة اخرى
مخالفة للاولى بالنوع ان يكون مادة قابلة لتكثر الافراد المتحدة بالنوع لان تكثر المهية النوعية
يحتاج الى مادة كذلك على ما تقرر ولا يكفي في ذلك مجرد الاختلاف في العلل فلو كانت العلل مختلفة
بالنوع ولم يكن مادة قابلة كذلك يجب لا محالة ان يكون ما يقتضيه كل واحدة منها مخالفا بالنوع
لما يقتضيه الاخرى وعلى هذا مبتنى حكم الشيخ في الهيات بان المعاني المتكثرة التي في المع الاول
وبها يمكن صدور الكثرة عنه ان كانت مختلفة الحقايق كان ما يقتضيه كل واحد منها غير ما
يقتضيه الآخر في النوع فلا مخالفة بينه وبين ما ذكره المص من انتفاء العكس في الوحدة النوعية
كما توهم المحقق الدواني وقد يمثل للواحد النوعي المعلل بعلتين مختلفتين بالمخالفة والمضادة
على تقدير كونهما وجوديين اعني موجودين في الخارج فان مخالفة السواد للحلاوة مثل مخالفة
الحلاوة للسواد فهما متحدان بالنوع مع كون كل منهما معللا بمحله المخالف بالمهية لمحل الآخر و
مضادة السواد للبياض وقد يمثل ايضا بالحرارة المعللة تارة بالنار وتارة بالشمس وتارة بالا

على تقدير كونهما متحدة بالنوع واما التمثيل بافراد الحرارة النارية المستندة الى افراد النار كما فعله
شارح المقاصد فليس بذاك فان مع اعتبار الافراد يكون كل من العلة والمع متعددا وان لم يعتبر
الافراد كانت العلة هي الطبيعة النارية كما ان المع هو الطبيعة الحرارة وكذا دفعه لمناقشة كون الحرارات
المستندة الى النار والشمس والحركة متحدة بالنوع بان المراد من النوع ما هو اعم من الحقيقي كالاتحاد

المسئلة الثالثة في احوال العلة مطلقا سواء كانت تامة او غير تامة مع معلولها فمنها ان العلية و
المعلولية من الامور الاعتبارية الغير المتاصلة في الخارج على ما قال والنسبتان يعني العلية والمعلولية
ولهذا لم يقل وهما اي العلة والمع وان كان العلة من حيث هي علة والمع من حيث هو مع ايضا كل من
المعقولات التي قد سبق ان المراد منها ما يشمل الاعتباريات التي لا يكون الخارج ظرفا لوجودها
وان كان ظرفا لانفسها ومنها ان بينهما مقابلة التضايف فان كلا منهما انما تعقل بالقياس الى
الاخر فيكون تعقلهما معا على ما هو المراد من التضايف كما عرفته ومنها انهما قد يجتمعان في
الشيء الواحد بالنسبة الى امرين كما في العلة المتوسطة فانها علة قريبة ومعلولة للعلة البعيدة
ومنها انهما اعني العلة والمع لا يتعاكسان فيها اي في العلية والمعلولية بان يكون ما هو علة للشيء معلولا
له ايضا وهذا المعنى يقول له الدور وهذه الاحكام كلها ضرورية ومنهم من جعل الحكم الاخير اعني بطلان
الدور نظريا واستدل عليه بان علة الشيء مقدمة عليه فلو كان الشيء علة لعلته لتقدم على نفسه
بمرتبتين واعترض عليه الامام بان المراد من التقدم لو كان نفس العلية يكون معنى تقدم الشيء على
هو علة لنفسه وهو عين النزاع فيه وان كان امرا وراء العلية فلا بد من تصوره فانا لا نفهم للتقدم
بالذات سوى العلية وعلى تقدير ثبوته فلا نم ثبوته للعلة واجيب عنه بان معنى تقدم العلة هو ان العقل
يجزم بانها ما لم يتم لها وجود لم يوجد غيرها فهذا الترتيب العقلي المصحح لقولنا كانت العلة فكانت
المع من غير عكس فان احدا لا يشك في انه يصح ان يقال تحرك اليد فتحرك الخاتم ولا يصح ان يقال تحرك
الخاتم فتحرك اليد هو المسمى بالتقدم الذاتي الثابت للعلة فتصوره وثبوته للعلة كلاهما ضروريان
ثم قال الامام فالاولى ان يجعل الوسط هو الافتقار فان افتقار الشيء الى نفسه مع اذ الافتقار
لا يتصور الا بين الشيئين ثم قال والاقوى ان يقال العلة المعينة تستلزم معلولا معينا والمع
لا يستلزم الا علة ما فنسبته اليها بالامكان وهما متنافيان وانما كان اقوى لان تحقق النسبة
بكيفية التغاير الاعتباري واجيب عنه بانه مع ما سبق من جواب شبهته على تقدير التقدم ان عنى
بالافتقار امتناع الانفكاك مطلقا فقد يتعاكس الافتقار بهذا المعنى من الجانبين ولا امتناع

في ذلك بل هو واقع بين كل متلازمين وان اريد امتناع الانفكاك مع نعت التاخر جاء في التاخر
ما جاء في التقدم فيق ان اردت بالتاخر نفس المعلولية فنفس المتنازع فيه وان اردت معنى اخر
فلا بد من تصويره وتقريره فالشبهة مشتركة بين الدليلين المردود والمرضي هذا فالحق ان يجعل مثال
ما ذكر تنبيها على الدعوى الضرورية ومنها انه لا يجوز الترتيب بين العلل والمعلولات الى ما لا
نهاية له بان يكون الشيء معلولا للاخر وهو لآخر وهكذا ولا ينتهي الى علة غير معلولة على ما في
ولا يترقى معروضاها اي معروضا العلية والمعلولية وهما العلة والمعلول في سلسلة واحدة الى غير النهاية
هذا الترتب والترقي يقوله القسم وقد احتج على بطلانه بوجوه الاول ما اشار اليه بقوله لان كل واحد منها
يمتنع الحصول بدون علة واجبة وهذا اشارة منه الى طريقة مخترعة له ومشهورة عنه وهي ان الممكن لا يجب
لذاته وما لا يجب لذاته لا يكون له وجود وما لم يكن له وجود لا يكون لغيره عنه وجود فلو كانت الموجودات
باسرها ممكنة لما كان في الوجود موجود فلا بد من واجب الوجود وانقطعت السلسلة ايضا وهذه طريقة
حقة مستقيمة حقيقة المؤنة وبناها على مقدمة ظاهرة جدا وهي ان الشيء ما لم يمتنع جميع انحاء عدمه
لم يجب وجوده وتقريرها بحيث ينطبق على ما ذكره ههنا انه لو تراقى سلسلة العلل والمعلولات الى
غير النهاية لزم انتهائها الى علة واجبة الوجود بذاتها فتكون هي طرفا لها فيلزم تناهيها مع فرض عدم
فرض تناهيها هف بيان الملازمة ان كل واحد من آحاد تلك السلسلة يكون ممكنا لا محالة والممكن
لا يصير موجودا الا بان يجب وجوده بعلة واجبة كما مر والواجب اما واجب بذاته او بغيره لكن الواجب
بالغير لا يمكن ان يحصل به وجوب وجود غيره ما لم يستند الى واجب الوجود لذاته لان وجوب الوجود
انما يحصل للشيء اذا امتنع عليه جميع انحاء العدم لان ذلك هو معنى الوجوب والواجب بالغير الغير المستند
الى الواجب لذاته لا يمكن ان يصير سببا لامتناع جميع انحاء عدم معلوله لان من انحاء عدم معلوله
انعدامه مع انعدام علته وعلة علته وهكذا وهذا غير ممتنع لفرض كون كل واحد من علله الغير المتناهية
ممكنا ومعلولا فيجوز انعدام جميعها معا وان لم يجز انعدام بعضها مع فرض وجود بعض هو علة البعض الاول
فما لم يمتنع على الواجب بالغير هذا النحو من العدم ايضا لا يمكن ان يجب ويحصل وجوده فهو ممتنع الحصول
بعد وهذا معنى قوله لكن الواجب بالغير ممتنع ايضا اي ممتنع الحصول على تقدير التسلسل وعدم الى واجب
الوجود لذاته لجواز انعدامه مع انعدام علله فلا يجب بشيء من آحاد السلسلة فلا يوجد السلسلة
لكن المفروض وجودها فيجب وجود علة واجبة لذاتها لتجب بها آحاد السلسلة واما انها هي طرف
للسلسلة فلاستناد احاد السلسلة اليها وهي لكونها واجبة لذاتها غير مستندة الى علة اخرى

ليكون وسطا طرف لها فيلزم انتهائها اليه فصدق انه لو فرضنا عدم انتهاء سلسلة العلل والمعلولات
يلزم انتهائها وهو خلف مح الثاني برهان التطبيق وهو ما اشار اليه بقوله وللتطبيق بين جملة
قد فصلت منها احاد متناهية وجملة اخرى لم يفصل منها وتقريره ههنا انه لو تسلسلت العلل و
المعلولات لا الى نهاية لامكن لنا تحصيل جملتين منها احديهما من المعلول الاخير الى ما لا يتناهى
وثانيهما من مع قبله بخمس مراتب مثلا الى ما لا يتناهى ايضا وهذه الجملة الثانية المفصول منها ثنائية
احاد مثلا لامحة جزء من الجملة الاولى الغير المفصولة منها تلك الآحاد وانقص منها بعدة تلك الآحاد
ولنا ايضا ان نطبق الجملة الناقصة على الجملة الزائدة بان نجعل الاول منها بازاء الاول من تلك و
الثاني بازاء الثاني وهكذا فان وقع بازاء كل واحد من الزائدة واحد من الناقصة لزم
تساوي الزائد والناقص اي الكل والجزء وهو محال وان لم يقع ولا يتصور ذلك الا بان يوجد جزء
من الجملة التامة لا يكون بازائه جزء من الجملة الناقصة لزم تناهي الناقصة والزائدة لا تزيد عليها
الا بقدر متناه فيلزم تناهيها ايضا اذ الزائد على متناه بقدر متناه لا يكون غير متناه وقد فرض
عدم تناهيها هف واعترض على هذا البرهان بمنع لزوم التساوي على تقدير ان يقع بازاء كل
جزء من التامة جزء من الناقصة مستندا بان ذلك كما يكون للتساوي فقد يكون لعدم التناهي
واجيب بدعوى الضرورة في ان كل جملتين سواء كانتا متناهيتين او غير متناهيتين اما متساويتان
او متفاوتان بالزيادة والنقصان وفي لزوم انقطاع الناقصة عند التطبيق كيف ولو لم ينقطع
احديهما بل كانتا ابدا منطبقتين لكانتا متساويتين والمساوقة ملزومة للمساواة بل نفسها
كما لا يخفى ثم ان المتكلمين ادعوا جريان هذا البرهان في ابطال اللاتناهي مطلقا اذا ضبط الوجود سواء
كان مجتمعا اولا ومرتبا اولا فلما نقض عليهم بالعدد اجابوا بانه مما لم يضبط الوجود بل هو اعتباري
محض وكذا نقض المقدمة القائلة بان احدى الجملتين اذا كانت انقص من الاخرى يلزم تناهيهما بان الحاصل
من تضعيف الواحد مرارا غير متناهية اقل من الحاصل من تضعيف الاثنين كذلك مع لا تناهيهما ومقدورات
الله تعالى المختصة بالممكنات اقل من معلوماته الشاملة للممتنعات مع لا تناهيهما وذلك لان ما ضبط الوجود
من مقدورات الله تعالى ومعلوماته ليس الا متناهيا عندهم ومعنى عدم تناهيهما المراد اما الحكماء
فيخصونه بالمجتمع المترتب فان اذا كانت الآحاد موجودة معا في زمان وكان بينهما ترتب فاذا جعل
الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من الاخرى وقع الثاني بازاء الثاني وهكذا فيتم التطبيق
الآحاد بالآحاد بلا شبهة واذا لم يكن موجودة معا لم يتم ذلك لان وقوع آحاد احديهما بازاء

الاحاد الاخرى ليس في الخارج لعدم اجتماعها فيه ولا في الذهن لاستحالة وجودها مفصلة فيه
وكذا لا يتم اذا كانت موجودة معا ولم يكن بينها ترتب لجواز ان يقع احاد كثيرة من احدهما
بازاء واحد من الاخرى واعتبار العقل ينقطع لامحة وتتضح ذلك بتوهم التطبيق بين جملتين
بين اعداد الحصى فان في الاول تطبيق طرفيهما كاف في وقوع كل جزء من احدهما بازاء جزء من
الآخر بخلاف الثاني فاتساق النظام في المترتبة يجعله بمنزلة حبل المتصل الاجزاء بخلاف
ما لم يترتب لعدم اتساق نظامه فان قيل التطبيق لا يتوقف على ملاحظة الاحاد بالتفصيل
بل يكفي فيه ملاحظتها بالاجمال بان يفرض كل جزء بازاء كل جزء ولو توقف على ملاحظة
الاحاد بالتفصيل لم يتم التطبيق على تقدير الترتب ايضا فان وقوع بعضها بازاء بعض ونسبته
اليه في الخارج ليس انطباقا عقليا حتى يقال الانطباق حاصل هناك في الخارج بخلاف ما
ليس بمترتب كيف والانطباق امر يفرضه العقل بين كل منها وبين ما يتقدم عليه قلنا ان المراد
بالتطبيق ان يجعل العقل كل معين من احدى السلسلتين بازاء معين من الاخرى فلا بد للاحاد
من التعين والامتياز ليصح ذلك فاذا كان لها ترتب في الخارج كان لكل منها تعين فيه بحسبه
اما اذا لم يترتب الاحاد في الخارج ولم يتميز بعضها عن بعض في الواقع فلا بد من ان يتميز
ويتعين عند الفعل ليمكنه تطبيق بعضها على بعض بالمعنى المذكور فالملاحظة التفصيلية في
صورة عدم الترتب انما يجب لذلك لا لان نفس التطبيق لا يتأتى بدون ذلك فظهر ان الملاحظة
الاجمالية انما هي كافية في صورة الترتب لا في غيرها واما ما قيل من ان الحق ان يقال على تقدير
عدم الترتب لا يلزم انقطاع احد السلسلتين لجواز ان يكون زيادة الزائدة في الاوساط بان
يتحقق فيما بين تلك الاحاد واحد من الكل لا يكون بازائه شيء من الجزء ثم تتكافأ السلسلتان
فيما بقي من الاحاد فلا يلزم انقطاع الناقصة ولا الزائدة فيرد عليه ان في صورة عدم الترتب
لا يكون طرف ووسط كما لا يخفى واذا عرفت ان الملاحظة الاجمالية كافية في صورة الترتب
وتوضيحه ان في السلسلتين اللتين فرضناهما في تقرير البرهان لا شك ان الجزء الاول من
السلسلة الثانية الناقصة واقع بازاء السادس من السلسلة الاولى الزائدة فاذا انطبقناه
باول الاولى وفرضنا انطباقه عليه ينتقل بمجرد هذا الفرض الجزء العاشر من الثانية بازاء الخامس
من الاولى والخامس عشر من تلك بازاء العاشر من هذه وهكذا ولا حاجة الى ان نفرض
انطباق كل من اجزاء الاولى على كل من اجزاء الثانية فرضا على حدة ليلزم ان ينقطع التطبيق
بانقطاع الفرض بل هناك فرض واحد اجمالي يستلزم جميع تلك الانطباقات التفصيلية

وذلك

وذلك لحصول التميز والتعيين لاجزاء السلسلتين بكون كل منها في مرتبة معينة في الواقع لا
بتعمل العقل عرفت انه دفاع بعض ما زعمه الاعاظم من ان برهان التطبيق مغالطة وليس برهانا
حيث قال في كتابه المسمى بالقبسات بهذه العبارة واما السبيل التطبيقي فلا نعتد بجدواه ولا
نعويل على برهانيته بل ان فيه تدليسا مغالطيا فان اللامتناهيات في جهة واحدة ربما نظرت اليها
المفاوتة من الجهة الاخرى التي هي جنبة التناهي لا من الجهة التي هي جنبة اللاتناهي كما في سلسلة
الماء بغير نهاية وسلسلة الآلاف الى لا نهاية وليس يتصح تحريك اللاتناهي بكليته من جهة اللا نهاية
واخراجه بكليته عن درجته وحيزه ومرتبته عن الدرجات التي لاحاده بالاسر في تلك الجهة فاذن
اذا انطبق احدى السلسلتين الغير المتناهيتين المختلفتين بالزيادة والنقصان في جهة التناهي
على طرف السلسلة الاخرى تطبيقا وهميا او فرضيا انتقلت الزيادة من حيز الطرف ودرجته
الى حيز الوسط ومرتبته ولا يزال ينتقل ويتردد في الاوساط ما دام الوهم او الفرض معتملا
للتطبيق ولا يكاد ينتهي الى حد بعينه ودرجة بعينها ابدا ولا تبلغ اقصى الحدود واخر الدرجات
عوض فاذا ما انتهت اعتمال الوهم وانصرم عمل التطبيق اتفقت التفاوت بالمفاضلة على ذلك الحد
وعلى تلك الدرجة وافرة القدر الزائد في مقر تلك المرتبة وبالجملة لا مصير للمفاوتة الى
جنبة اللا نهاية ابدا بل انها ابدا في جنبة التناهي اما في حد الطرف واما في شيء من الاوساط
انتهت عبارته وذلك لانه ليس هناك فرض بعد فرض حتى يصح ان يقال ان الزيادة ينتقل ويتردد
في الاوساط ما دام الفرض معتملا للتطبيق ولا يبلغ الى اخر الحدود بل هناك فرض واحد يتضمن
جميع تلك الانتقالات ولا حاجة ايضا الى تحريك الغير المتناهي واجزائه اصلا بل يصح ذلك الغير
الاجمالي الكلي مع كون كل واحد من الآحاد في مرتبة بدون ان يتحرك عن مرتبة اخرى فان
التطبيق بالمعنى المذكور لا يقتضي سوى تبديل النسبة بنسبة بان يفرض مثلا كون النسبة التي كانت
للجزء الاول من الثانية مع الخامس من الاولى له مع الاول من الاولى وهكذا فتثبت جدا فان
قلت فلم لا يكفي في الترتب التعاقبي كما في سلسلة الحوادث المترتبة الماضية والحركة والزمان
الماضين وجود كل في وقته وان لم يجتمع في وقت واحد في اجزاء برهان التطبيق فان التميز و
التعين هناك حاصل لكل واحد واحد وليس الامر هناك كما في المجتمع الغير المترتب قلت لان
التميز هناك ليس الا في العقل لا في الخارج لان التميز الخارجي قد انقضى بانقضاء الوجود الخارجي
فلم يبق سوى الامتياز العقلي وهو غير كاف الا تفصيلا وهو غير ممكن كما عرفت وليس فرق بينه وبين

المجتمع الغير المترتب فى كون التميز الذى لابد منه فى التطبيق عقليا محضا الا ان التميز الذى يفرضه
العقل فى المجتمع الغير المترتب اختراعى صرف ليس له داع اليه وفى المترتب الغير المجتمع له داع اليه هو الترتب
الذى كان فى الخارج وقد انقضى مع انقضاء الوجود فتدبر هذا هو المانع هناك من جانب
التطبيق اعنى عدم قدرة العقل على التفصيل وهناك مانع من جانب الانطباق ايضا هو انه لابد فى
الانطباق من وجود المنطبقين ولا وجود لمجموع الاجزاء فى وقت من الاوقات لا فى الخارج كما هو
المفروض ولا فى العقل لامتناع حصول غير المتناهى فى العقل مفصلا لا يقال وجود المجموع فى الخارج
ان لم يكن حاصلا فى وقت من الاوقات لكنه حاصل فى مجموع الاوقات لانا نقول القول بوجود
المجموع فى جميع الاوقات يستلزم القول بوجود الكل بدون شئ من اجزائه لا يقال فى امتناع وجود
الكل هذا النحو من الوجود بدون وجود شئ من اجزائه نظر لجواز ان يكون وجود اجزائه فى زمان
الكل لا فى نفسه لانا نقول فى كفاية هذا النحو من الوجود للانطباق ايضا نظر اذ المعلوم كفاية وجود
المجموع فى وقت واحد ولا بد لمن يدعى اجزاء البرهان فيه من القطع فاللازم عليه اثبات كفاية مثل
هذا الوجود ايضا ومن هذا ظهر ضعف ما ادعاه المتكلمون من كفاية كون المترتب مما ضبطه الوجود كما
مر الاشارة اليه فان قيل ليس وجودها فى المبادى العالية ولا يكفى فى ذلك قلنا نحو وجودها فيها غير
مجزوم به هل هو بصور ام لا وبصور متكثرة ام متحدة وان كان اصل وجودها فيها اعنى علم المبادى
بها مجزوما به فلا يكفى فى النقض على انه لو كان بالصور لم يلزم الترتب فيها وان كان المعلوم بها مترتبا
اذ لا يجب كون العلم بالمتقدم متقدما على العلم بالمتاخر الا فى علم البارى تع بالاشياء عند الشيخ على
القول بالحصول فانه على ترتيب سببى ومسببى لئلا يلزم صدور الكثرة فى مرتبة واحدة عن الواحد
الحقيقى لكن الصور عنده متناهية مع كون معلوماتها غير متناهية مع كون معلوماتها غير متناهية وعدم
غروب شئ من الاشياء عن علمه تع وله طريقة فى بيان ذلك فى التعليقات غامض تحصيلها فان قلت
اليست المتعاقبات الزمانية مجتمعة فى الذهن على ما ذهب اليه بعض الاعاظم واثبته فى كتاب القبسات
واليس علم الواجب تع بالاشياء على نحو الحضور الاستيعابى الشامل للماضيات والمستقبلات دفعة واحدة
على ما هو مختارك موجبا لاجتماعها جميعا عنده تع فيتم التطبيق من هذه الوجه لا محالة قلت لا اما العلم
الحضورى فان معناه على ما استعلم انه هو انه يعلم كلا فى وقته بمعنى لا يغرب عنه تع شئ لكونه قد مضى او
لم يات بعد لان نسبته تع الى الماضى والآتى نسبة واحدة غير مختلفة كنسبتنا اليهما بل هو محيط
بكل شئ احاطة واحدة تفصيلية وذلك من خواص تجرده تع وتقدسه عن الازمنة وعن كونه مقيدا

بوجود مخصص زمان دون زمان كتقدمه عن الامكنة سواء وهذا لا يستلزم اجتماع معلولاته في آن
من الآنات او وقت من الاوقات ليجري عليهما التطبيق واما الدهر فهو اوسع من الزمان لا محالة فلا
يلزم من الاجتماع فيه الاجتماع في زمان من الازمنة وليس الاجتماع في الدهر اجتماعا حقيقيا
الا في مطلق الوجود فان الشيء الزماني لا يمكن ان يتخلع عن كونه زمانيا وليس وجوده في الدهر
انخلاعا له عن زمانه المخصص الوجود به بل ليس معنى وجوده في الدهر سوى ملاحظة ما هو ملبس
بالوجود مع قطع النظر عن تقييده بالوقت المخصوص وليس عدم اعتبار التقييد على ما هو شان وجود
الطبايع بالقياس الى وجود افرادها هذا واعلم انه قد يتوهم كون المجتمع الغير المترتب في نفسه مما يجري
فيه التطبيق باعتبار عروض العدد المترتب في مراتبه له فان الواحد متقدم بالطبع على الاثنين و
الاثنين على الثلثة فهي على الاربعة فهذا ليس بشيء فان ترتب العدد لا يوجب ترتب المعدود الا من
حيث عروض العدد له وليس لشيء من الاحاد ما يوجب عروض مرتبة معينة من العدد له الا ترى ان في
احاد الثلثة مثلا لا يتعين اثنان معينان من جملتها للعروض الاثنينية لهما بخصوصهما وعروض
الوحدة للباقي بخصوصه فليتفطن وكذا ما قيل انه لو تحقق امور غير متناهية توقف مجموعها على
ما بقي منه بعد اسقاط واحد منه وهذا الباقي على ما بقي منه بعد اسقاط واحد منه وهكذا فيلزم
وجود مجموعات غير متناهية يجري فيها التطبيق وذلك لانه لا يتعين في مجموع من المجموعات واحد
بعينه للاسقاط والبواقي للابقاء بل انما ذلك باعتبار العقل وتعيينه وهو منقطع لا محالة
فان قيل اذا كانت الجملتان موجودتين معا وان لم يكن بين احادهما ترتب فلا شك في ان وقوع
كل واحد من احاد احديهما بازاء واحد من احاد الاخرى من الامور الممكنة والعقل يفرض
ذلك الممكن واقعا حتى يظهر الخلف قلنا الملازمة ممنوعة كيف وقوع كل واحد بازاء كل واحد اذا
لم يكن بينهما ترتب يتوقف على ملاحظة العقل اياها تفصيلا ليتميز بعضها عن بعض عنده ليمكنه
فرض وقوعه بازائه اذ لا تميز خارج العقل ليكفيه الملاحظة الاجمالية كما على تقدير الترتيب كما
عرفت وملاحظة الغير المتناهي تفصيلا ممتنعة فما يتوقف عليها ايضا ممتنع الوجه الثالث ما
استخرجه المص من برهان التطبيق وهو اقل مؤنة واتم فائدة من برهان التطبيق وتقريره انا
نعزل المتمحض من السلسلة المفروضة ونجعل كلا من الاحاد التي فوقه متعددا باعتبار وصفي
العلية والمعلولية لان الشيء من حيث انه علة مغاير له من حيث انه معلول فتحصل سلسلتان متغايرتان
بالاعتبار احديهما سلسلة العلل والاخرى سلسلة المعلولات منطبقة احديهما على الاخرى بلا

تعمل العقل وملاحظة انطباقها يوجب الحكم بتناهيها لزيادة وصف العلية ضرورة سبق العلة
على المع فان كل علة لا تنطبق على معلولها في مرتبتها بل على مع علتها المتقدم عليها بمرتبة وذلك
لخروج المع الاخير لعدم كونه معروضا للعلية فكل علة ومع منطبقين يجب ان يكون قبلهما علة
فاذا انطبقت المعلولات كلها بحيث لم يبق منها واحد غير منطبق وجب ان يكون هناك علة سابقة
على جميع المعلولات المنطبقة على العلل من غير انطباق مع عليها والا لزم ان يكون مع من قبل
المعلولات منطبقا على علة فلا يكون علة متقدمة عليه هف فيلزم زيادة مراتب العلل بواحدة
تكون علة ولا يكون معلولا وفيه انقطاع التسلسلين واليه اشار بقوله ولان التطبيق اي الحكم
بالانطباق باعتبار النسبتين اي العلية والمعلولية هنا حال كونهما بحيث يتعدد كل واحد منهما
باعتبارهما يوجب خبران تناهيهما لوجوب ازدياد احدى النسبتين وهي العلية على الاخرى اي
المعلولية من حيث السبق اي من حيث وجوب سبق العلية على المعلولية كما عرفت فقوله بحيث يتعدد
كل واحد منهما باعتبارهما اشارة الى عزل المع الاخير في هذا البرهان وهذا هو الفرق بين هذا البرهان
وهذا هو الفرق بين هذا البرهان الى وبين برهان التضايف الذي سنذكره وقد خفي ذلك على
المحقق الشريف واما كونه اقل مؤنة واتم فائدة من برهان التطبيق فلانه مستغن عن توهم تطبيق
كل واحد من احاد احدى التسلسلين بواحد من احاد التسلسلة الاخرى كما احتاج اليه برهان
التطبيق وذلك لكونهما متطابقتين بلا تعمل من الوهم ولذلك يجري في المتعاقبات ايضا دون
برهان التطبيق كما سيأتي في كلام المص في نقد المحصل حيث نقله في مبحث حدوث الاجسام ثم
فان قيل هذه الملازمة اعني لزوم زيادة مسلسلة العلل بواحدة غير بينة وانما يظهر لزوم ذلك في
كل قطعة متناهية منها قلنا ان العقل يحكم بالضرورة الحدسية بان كل جملة يتكافى عليا نهاو معلو
على هذا الوجه لا بد لها من علة خارجة عنها سابقة حكما كليا من غير فرق بين الجملة المتناهية وغير
المتناهية لئلا يفوت السبق الذي هو مقتضى العلية والشبهة ناشئة من طلب التفصيل فيما يحكم
العقل حكما كليا اجماليا وهذا قد يعجز عنه العقل فلا يدل على بطلان الحكم الكلي الاجمالي ولهذا
نظائر مثل ما يقال ان العقل يحكم بان الموجد يجب تقدمه على الموجد من غير تفصيل بين موجد نفسه
وغيره ثم يثبت ببرهان الشيء لا يوجد نفسه ومثل ما يقولون في البرهان السلمي ان كل جملة من الزيادات
لا بد ان يكون في بعد فوقها ليلزم منه ان الزيادات الغير المتناهية ايضا يلزم كونها في بعد فوقها
ومثل ما يقال في برهان الوسط والطرف وهو الذي قرره الشيخ في الشفاء ومحصوله ان كل ما هو

وعلة معا فهو وسط بين طرفين بالضرورة احدهما معلول والاخرى علة له فلو تسلسلت
العلل الى غير النهاية لكان السلسلة الغير المتناهية معلولا وعلة لكون كل واحد من آحادها
كذلك اما انها علة فلانها علة للممكن الطرف المفروض واما انها معلولة فلانها يتعلق بالمعلولات
ومركبة منها والمتعلق بالمع المحتاج اليه لا يكون واجبا الذات بل لا بد ان يكون معلولا لعلة
مستقلة ولما ثبت ان سلسلة العلل معلولة وعلة وثبت ان كل ما هو معلول وعلة فهو
وسط ثبت ان سلسلة العلل الغير المتناهية ايضا وسط فيكون وسطا بلا طرف وانه محال فيرد
عليه بانا نمنع ان كل واحد من آحاد تلك السلسلة وكل قطعة متناهية منها وسط ولا نم كون كل
الآحاد باسرها وسطا فان حكم كل واحد قد يخالف حكم المجموع من حيث هو مجموع فيق في دفعه
ان العقل يحكم بان مجموع الاوساط وسط من غير تفصيل بين القطعة المتناهية والغير المتناهية
وحكم الآحاد وان جاز ان يخالف حكم الكل لكن قد يجزم العقل بعدم المخالفة بالبديهة وهذا
منه الى غير ذلك مما لا ينضبط لكن الشان كما قال المحقق الدواني من بداهة الحكم الكلي ولا
يتضح فيه جلية الحال الا بترك الجدال وقصر الهمة على طلب الكمال ومساعدة التوفيق من ذي
الافضال الوجه الرابع ما ذكره الشيخ في الاشارات والمبدء والمعاد وتقريره على محاذاة
ما في الاشارات هو ان كل جملة كل واحد منها معلول فانها يقتضي علة خارجة عن آحادها
وذلك لانها اعني تلك الجملة بمعنى نفس آحادها بالاسر بحيث يكون ما لو اعتبر معها من شكل
هيئة خارجة عنها موجودة لكون كل من آحادها موجودا وليس شيء منها بمعدوم وعدم الجملة
لا يكون الا لعدم شيء من آحادها ثم ان وجودها مغاير لوجود كل واحد من آحادها بالضرورة
ومما ينبه به على ذلك انه لا يصدق على شيء من آحادها انه جملة وكثير ومتعدد داخل فيه كل واحد
من الآحاد وما يرادف ذلك ويصدق على مجموع الآحاد انه جملة وكثير ومتعدد داخل فيها
كل واحد من الآحاد وامثال ذلك فنقول هذه الجملة الموجودة بوجود على حدة غير وجود كل واحد من
آحادها اما ان لا يقتضي علة اصلا فيكون واجبة الوجود غير ممكنة الوجود وكيف يتاتى هذا
وانما يجب بآحادها واما ان تقتضي علة مستقلة بايجادها اذ لا بد منها في وجود كل ممكن
بالضرورة سي الآحاد باسرها فتكون معلولة لآحادها فان الآحاد بالاسر والكل والجملة شيء
واحد اذا اريد بكل واحد من هذه الثلثة نفس معروض الهيئة كما فرض فيلزم تقدم الشيء
على نفسه وهو مح لا يق لا يلزم من عليته لنفسه تقدمه على نفسه لان العلة التامة للمركب لا يجب

بل لا يجوز تقدمها عليه اذ من جملتها الاجزاء التي هي نفس المعلول المركب لانا نقول قد عرفت
منا سابقا ان ما هو جزء العلة التامة هو الاجزاء بالاسر وما هو نفس المعلول المركب هو
مجموع الاجزاء وفرق ما بينهما وقد بيناه هناك وهو ان مجموع الاجزاء هو معروض الهيئة
الاجتماعية بخلاف الاجزاء بالاسر اذ ليس بمعتبر فيها كونها معروضة للهيئة الاجتماعية واما ههنا
فكلاهما معروضان للهيئة الاجتماعية لان الاجزاء بالاسر التي هي نفس العلة التامة يعتبر في
كل جزء منها ان يكون في مرتبة متعينة لكونه علة اللاحقة ومعلولا للسابقة وهي عين مجموع الاجزاء
التي هي نفس السلسلة المفروضة فليتأمل جدا فانه في غاية الدقة واللطافة على ان المراد من العلة
ههنا هي العلة المستقلة بالايجاد على ما اشرنا اليه ولا شبهة في وجوب تقدمها على المعلول واما
ان يقتضي علة هي بعض الآحاد فليس بعض الآحاد اولى بذلك من بعض اذ كان كل واحد منها
معلولا بل كل واحد من الآحاد يفرض ان يكون علة لجميع الآحاد يكون علة ذلك الواحد اولى
بالعلية لها وذلك لكونه اكثر افادة للآحاد الذي هو داخل في كون الشيء علة للجملة فان علة
الجملة بالحقيقة علة لآحادها اولا ولما كان كل واحد من الآحاد معلولا له علة فكل ما فرض
علة يكون اولى بذلك ولا يتعين شيء منها للعلية هذا ما ذكره الشيخ لنفي علية البعض و
قد علل ذلك في المبدء والمعاد بلزوم كون ذلك البعض علة لنفسه ولعلله كما فعله المص واما
ان يقتضي علة خارجة من الآحاد كلها وفساد الاقسام المذكورة يقتضي صحة هذا القسم فهذه
العلة الخارجة علة اولا للآحاد ثم للجملة وذلك لانه لا بد ان يكون علة لبعض آحادها فان
جميع الاجزاء لو وقع بغيرها كان المجموع واقعا بغيرها فلم يكن تلك العلة علة للسلسلة اصلا فلو
وجد في الآحاد الباقية شيء لا يكون معلولا لذلك البعض فاما ان يكون علة له اولا فان كان
علة له لزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد وهو محال كما مر وانما لزم كون العلتين مستقلتين
لان العلة الخارجة لا بد ان يكون علة مستقلة بايجاد ذلك البعض والا لم يكن علة مستقلة
للجملة بالضرورة فلو كان له علة اخرى كانت مستقلة ايضا والا يلزم عدم استقلال الخارجة
وان لم يكن علة له لزم ان يوجد في جملة الآحاد امران لا ارتباط بينهما بالعلية والمعلولية
وهو خلاف المفروض فهذه العلة الخارجة يكون طرفا للسلسلة ويلزم انتهائها اليه هذا
هو تقرير ما ذكره في شرح الاشارات وتوجيهه وشرحه والى هذا الوجه اشار المص ولما كان
هذا الوجه مشتملا على اقسام اربعة ثلثة منها باطلة والباقي هو الحق ومن الاقسام الباطلة

فتأمل

فتبين ظاهر البطلان طوى عنها وتعرض لذكر الثالث فقال ولان المؤثر في المجموع اي مجموع
السلسلة المفروضة التي هي موجودة لامحة لكون كل من احادها موجودة ومحتاجة الى المؤثر
لكونها ممكنة لكون كل واحد من احادها كذلك فلا مجال لاستغنائها عن المؤثر فالمؤثر في
هذا المجموع ان كان بعض اجزائه كان الشيء مؤثرا في نفسه وعلله لان المؤثر في الجملة يجب
ان يكون مؤثرا في جملة الاجزاء اما بواسطة او بغير واسطة كما عرفت وايض الكلام في المؤثر
التام اعني العلة المستقلة بالايجاد لان المجموع له علة تامة بهذا المعنى لامحة فلو كان المؤثر
بهذا المعنى بعض اجزائه كان ذلك البعض علة تامة وكل جزء ليس علة تامة اذ الجملة لا يجب به
فكيف يجب الجملة بشيء هو محتاج الى ما لا يتناهى من تلك الجملة وهذا القول اعني قوله ولان
المجموع له علة تامة الخ عطف بحسب المعنى على جزاء الشرطية تقدير الكلام ما ذكرنا والحاصل ان
مجموع السلسلة لابد له من مؤثر ومن كون ذلك المؤثر تاما موجبا فمن جهة كونه مؤثرا
سواء كان تاما او لا يلزم من فرض كونه جزءا للمجموع محال هو كون الشيء مؤثرا في نفسه وعلله
ومن جهة كونه تاما موجبا يلزم محال آخر هو كون الجزء مستقلا في ايجاد الكل مع احتياجه
الى ما لا يتناهى من احاد ذلك الكل الا انه لا حاجة الى لفظ كل بل يكفي ان يقول والجزء
ليس علة تامة فتدبر هذا غاية توجيه هذا الكلام واعلم انه لا يرد على هذا الدليل على التقرير
الذي ذكرنا سوى الشبهة ما قبل المع الاخير وتقريرها ان وجود مجموع السلسلة ليس الا
مجموع وجودات احادها فعلة ليست الا مجموع علل الاحاد ومجموع علل الاحاد انما هو مجموع
ما قبل المع الاخير الى ما لا يتناهى وهو جزء لمجموع السلسلة لامحة لاشتمال مجموع السلسلة على
المع الاخير وعدم اشتمال ما قبله الى غير النهاية عليه فهذا المجموع الذي هو جزء لمجموع
السلسلة علة ترتيبية للمع الاخير والسلسلة المبتدئة بما قبله بواحد هي علة للمع الذي هو فوق
المع الاخير وهكذا فجميع تلك السلاسل التي يشتمل عليها ما قبل المع الاخير هو مجموع علل
تلك الاحاد وهو علة للسلسلة والحاصل انا نختار ان المؤثر في مجموع السلسلة والعلة
التامة له انما هو بعض تلك السلسلة وهو البعض الذي هو مجموع ما قبل المعلول
الاخير ولا يلزم شيء من المحالين المذكورين اعني تاثير الشيء في نفسه وعلله وايجاب
الجزء للكل ولا يلزم ايضا عدم اولوية بعض من الابعاض للعلية وهذا مما لا مدفع
له فان قيل في الدفع عدم المركب كما يكون بعدم جزء من اجزائه مع بقاء الباقي

يكون بعدم جملة الاجزاء بالاسر بان لا يبقى شئ منها فجميع السلسلة يمكن ان ينعدم بالا
لامكان كل من اجزائه فهذا العدم يجب ان يستند ليصير موجودا فلا بد له من علة يستند بها
تطرق هذا العدم اليه فلا يجوز ان يكون شيء مما فوق المع الاخير لجواز تطرق العدم اليه
ولا شيئا من اجزاء السلسلة كذلك بل يجب ان يكون خارجة عن الممكنات كان رجوعا
الى الدليل الاول المخترع للمص كما مر ولا يمكن ان يكون مراد القوم من هذا الدليل هو
الدليل المخترع لعدم الاحتياج فيه الى هذه الاقسام كما عرفت نعم لا يبعد تفطن
المص ذلك من الدليل المشهور للقوم فليتدبر ثم ان بطلان التسلسل براهين
اخرى غير ما ذكره المص ههنا فمنها برهان الوسط والطرف وقد ذكرناه ومنها
برهان التضايف وسيأتي في حدوث الاجسام ومنها برهان الحيثيات وتقريره
انه لو ترتب حيثيات او امور الى غير النهاية لكانت لا يخلو اما ان يكون بين كل
حيثية من تلك الحيثيات مثلا وما بين حيثية اخرى منها اية حيثية فرضت مناهيا
مناهيا او غير مناهيا فان كان مناهيا على سبيل الاستيعاب والكلية لزم ان
يكون الكل ايضا مناهيا لوقوعه بين حيثيتين منها كمعلولية وعلية وهذا حكم اجمالي
حدسي يحكم به العقل المتحدس وليس من قبيل حكمه على الكل بما حكم به على كل واحد كما
لو قيل كل واحد من ابعاض هذا الزراع دون الزراع فهو ايضا دون الزراع بل من
قبيل ان يقال ما بين هذه النقطة والطرف من المقدار المفروض واية نقطة تفرض فيه
على الاستيعاب الشمولي دون الزراع فهذا المقدار المفروض دون الزراع فليتفطن
وان لم يكن مناهيا على سبيل الكلية بل كان الواقع بين حيثية واحدة وبين حيثية
اخرى اية حيثية كانت غير متناه لزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين ومنها برهان
الترتب وتقريره ان الترتب في المعلولية يستدعي استلزام اشفاء كل واحد من
آحاد السلسلة اشفاء جميع ما بعده ففي كل سلسلة ترتب من العلل والمعلولات و
كانت المعلولية مستوعبة لآحادها على الترتب يجب ان يكون علة واحدة يلزم من
فرض اشفائها اشفاء جميع الآحاد باسرها فينتهي السلسلة بتلك العلة فليتفطن
ومنها برهان الابسط الاخصر وتقريره انه لو ترتب سلسلة العلل والمعلولات لكان
كل واحد من آحاد السلسلة لم يتقرر ولم يوجد ما لم يتقرر ولم يوجد قبله واحد آخر فاذا

كان

كان كل واحد من آحادها لم يوجد ما لم يوجد شيء آخر قبله كانت الآحاد بأسرها لم يدخل في
الوجود ما لم يكن شيء آخر موجودا قبل الجميع والا فمن اين يتقرر شيء في تلك السلسلة حتى
يتقرر شيء آخر بعده وذلك ظ عند العقل الصريح والفطرة الصحيحة ومنها براهين اخترعها
بعض المتأخرين فمنها انه لو وجدت سلسلة غير متناهية وكان لها مبدء فهو متعين للاولوية
وما بعده للثانوية وما يليه للثالثية وهكذا يتعين كل من آحادها لمرتبة خاصة من المراتب
العددية على الاتساق والترتيب فاذا زيد على مبدئها عدة مترتبة متناهية كعشرة
آحاد مثلا كان اول تلك العشرة اول آحاد كل السلسلة ايضا وما كان اوله اولا يكون
حادي عشر فيزيد عدد الكل لا محالة ويجب ان يوجد به مرتبة عددية لم يوجد في الفرض
الاول البتة ولم يوجد في المبدء كما اعتبرناه ولا في الاوساط للاتساق فوجب ان يوجد في
جانب الآخر فيتناهى ما فرضناه غير متناه هف قال هذا البرهان وان ناسب برهان التطبيق
لكن يمتاز عنه بوجوه من اللطافة والدقة فمنها ما يستدعي تمهيد مقدمتين احديهما ان
كل سلسلة غير متناهية من جانب واحد ينقص من الغير المتناهي من الجانبين بمقدار غير متناه
يحكم بها كل ذي فطرة سليمة وثانيهما ان كل سلسلتين غير متناهيتين من جانب واحد لا ينقص
مجموعهما من الغير المتناهي من الجانبين بمقدار غير متناه بل اما ان يتساويا فيه او يفضل ان
عليه او ينقصان عنه بمقدار متناه ولا احسبك شاكا فيهما كسابقتها ونجد تمهيدهما بقولنا
لو وجدت سلسلة غير متناهية يكون لها مبدء يتعين وبترتب آحادها فيها الآحاد الواقعة
في المراتب الفردية كالاول والثالث والخامس والسابع الى غير النهاية وكذا الآحاد الواقعة
في المراتب الزوجية كالثاني والرابع والسادس الى غير النهاية فيوجد في السلسلة المفروضة
اولا سلسلتان غير متناهيتين من جانب واحد فوجب ان لا ينقص مجموعهما عن الغير المتناهي في
الجانبين بمقدار غير متناه بحكم المقدمة الثانية لكنهما معا عين السلسلة المفروضة اولا و
لها مبدء فوجب ان ينقصا معا عن الغير المتناهي من الجانبين بمقدار غير متناه بحكم المقدمة
الاولى فاجتمع فيها النقيضان وهو محال وما يستلزم المحال فهو محال ومنها ما لو وجدت سلسلة
غير متناهية لكان لها مرتبة من العدد البتة لان كل جملة موجودة في الواقع متعينة الآحاد
يعرضها عدد معين ضرورة ويوجد فيها مراتب اعداد او معدودات ناقصة عنها بواحد او
باثنين او بثلثة او باربعة وهكذا طبقات مترتبة متنازلة ويوجد فيها واحد البتة لا مرتبة تحته

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله المتساوي مسطح عدد واحد فيهما

قوله وعلم ان عدد عدد

قال ده ظاهر آخر وآخر ان تعدد الاعداد بالواحد انما يكون

موقوف من الاعداد باسقاط منه عقد حاصل ضرب ذلك

الواحد في واحد من احاده مثل العدد

مائة عشرات بالواحد انما يكون بالقيام

مما الفرق وهو حاصل ضرب مثاه

في العشرة وهذا الحاصل ذهب فقوله

فيوجد بين مرتبة العدد الذي لكل سلسلة وبين مرتبة الواحد مراتب غير متشابهة مترتبة مع كونها محصورة بين حاصرين قال وهذا البرهان يفيد امتناع وجود الامور الغير المتشابهة ان لم يكن مترتبة ايضا ومنها لو وجد سلسلة غير متشابهة وكان لها مبدء لزم ان يكون عدد واحد زوجا وفردا وهو باطل بالضرورة وبيان اللزوم انه يتعين بعض من احادها بانه واقع في المراتب الفردية كالاول والثالث والخامس وبعض منها بانه واقع في المراتب الزوجية كالثاني والرابع والسادس كل منها الى غير النهاية ويكون بازاء كل من الاولى واحد من الثانية وبالعكس فانقسمت السلسلة الاولى على قسمين متساويين فكان زوجا اذ لا نريد الا المنقسم بمتساويين مط واذا سقط واحد من السلسلة بقيت سلسلة اخرى غير متشابهة فوجب ان يكون زوجا بعين ما قلنا في السلسلة الاولى فرد لانه اذا زيد واحد على الزوج يحصل فرد لانه اذا انضم الى كل من الصفين يزيد على الاخر ولا يصلح للتنصيف ولو كانت السلسلة غير متشابهة من الجانبين فرضنا لهما مقطعا حتى ينقسم بقسمين كل منهما غير متشابهة من جانب واحد ولا يلزم الخلف فيهما ومنها ان الشم يستلزم ان يتساوى كل عددين متشابهين كالعشرة والمائة والالف وهو ظاهر المطلان بيان اللزوم ان مثل هذه السلسلة يوجد فيها عشرات غير متشابهة فاذا جعل احادها من مبدئها على الترتيب بعد العشرات استوعبت هذه العادية تمام الاحاد وكذا لو عد بها المائة فيتساوى العشرة والمائة لتساوي مسطح عدد واحد فيهما قال وهذا قريب المأخذ من برهان التطبيق ومنها ما يستدعي تمهيد مقدمة وهي ان كل عدد يكون له نصف والنصف من احاده مترتبة فما لم يحصل نصفه اولا لا يحصل كله وهذه من الضروريات الحدسية وبعد ذلك نقول لو وجدت سلسلة غير متشابهة وكانت لها مبدء يوجد فيها احاد فردية غير متشابهة واحاد زوجية غير متشابهة ويكون بازاء كل من واحد من الاولى واحد من الثانية وبالعكس فالاحاد الزوجية مثلا نصف السلسلة فلعدد السلسلة نصف البتة وبحكم المقدمة الممهدة اذا اعتبرت الجملة من احادها المترتبة مأخوذة مع التوالي والترتيب يجب ان يحصل نصفها اولا ثم يحصل الجملة فالنصف الاول يوجد اولا محصورا بين حاصرين فهو متشابه فكذا كله وهو المطلوب انتهى وفي اكثر المجال المناقشة كما لا يخفى على الناقد البصير والعالم الخبير

المسئلة الرابعة

المسئلة الرابعة في احكام الفاعل من حيث هو فاعل ومؤثر فمنها ان المؤثر في الوجود
ليس الا الوجود والمؤثر في العدم ليس الا العدم واشار اليه بقوله وتتكافى النسبتان اي التأثير
والتأثر بقرينة ان كون المسئلة في احكام الفاعل والمؤثر في طرفي النقيض اي الوجود والعدم
بمعنى ان وجود الفاعل يكافي وجود المفعول اي اذا تحققت الفاعلية في موجود تحققت المفعولية
في موجود وبالعكس وعدم الفاعل من حيث هو فاعل يكافي عدم المفعول اي اذا تحققت
الفاعلية في معدوم تحققت المفعولية في معدوم فوجود المفعول مستند الى وجود
الفاعل لان تأثير المعدوم في الموجود غير معقول وعدم المفعول مستند الى عدم الفاعل
من حيث هو فاعل لانه حينئذ عدم المفعول لو لم يعدم من الفاعل التام شيء لزم اجتماع وجود
المفعول وعدمه وان عدم الفاعل فالعقل يحكم بان مع انعدام الجزء مع انعدام شيء من الفاعل
لا اثر لمقارنة شيء آخر معه في انعدام المعلول بل هو كافٍ في انعدام المعلول والعمدة في ذلك ان
العدم لا يحصل من الوجود كما ان الوجود لا يحصل من العدم فان شيئا من ذلك غير معقول و
كلما يتوهم من حصول من الوجود فانما هو بالعرض كما يظهر عند التأمل وقيل في شرح هذا
اتكافي العلية والمعلولية في التحقق والارتفاع فان العلية كفو المعلولية لا تقدم لاحدهما
على الآخر فلا يحكم العقل بانه تحقق العلية اولا ثم تحقق المعلولية ولا بانه ارتفع العلية اولا ثم
المعلولية بخلاف العلة والمعلول فانه يحكم بان ذات العلة تحقق اولا ثم تحقق ذات المعلول
وبانها ارتفع اولا ثم ارتفع ذات المعلول وذلك لان العلية والمعلولية متضايفان حقيقتا
وهما متكافيان في الوجود والارتفاع ايضا كما حقق في موضعه وفيه ان التكافؤ لا ينافي التقدم
والتأخر الذاتيين والوجه ما ذكرنا ومنها ان الفاعل اذا كان واحدا حقيقيا لا تكثر فيه ولا
اختلاف جهة لا يمكن ان يكون فاعلا للشيء وقابلا له واليه اشار بقوله والقبول والفعل متنافيان
مع اتحاد النسبة يعني اذا كانت النسبتين الفاعل والمفعول وبين القابل والمقبول متحدتان
بكون الفاعل بعينه هو القابل والمفعول بعينه هو المقبول وهذا اشارة الى اتحاد الجهة ايضا
فان مع اختلافهما لا يكون النسبة متحدة ضرورة ان الشيء باحدى الجهتين غيره بالجهة الاخرى
فيختلف النسبة باختلاف الطرف والدليل المشهور على ذلك اعني منافاة الفعل والقبول هو ان
النسبة اي نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان والوجوب
والامكان متنافيان فلا يجتمعان والى هذا اشار بقوله لتنافي لازميهما واعترض عليه بان كلا من

من الفاعل والقابل اذا اخذ وحده لم يجب معه وجود المفعول والمقبول واذا اخذ مع جميع
ما يتوقف عليه المفعول والمقبول يجب وجودهما معا فلا فرق اذن بينهما في الوجوب والامكان
واجيب بان الفاعل قد يكون في بعض الصور مستقلا موجبا لمفعوله ولا يتصور ذلك
في القابل اذ لا بد من الفاعل لا محالة فالفعل وحده موجب في الجملة والقبول وحده ليس بموجب
اصلا فلو اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه وما قيل من انه
لا يمتنع ان يكون للشيء البسيط نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان من جهتين بالقياس الى
شيء واحد فيجب من جهة ولا يجب من جهة خروج عن محل النزاع اذ الكلام في ان البسيط
لا يكون فاعلا وقابلا من جهة واحدة لا من جهتين وقد يجاب عن اصل الاعتراض
باختيار الشق الثاني فيقال ان المعلول وان توقف وجوده على كل واحد من علله لكن
الفاعل هو الذي يقتضيه ويجعله واجب الوجود والحصول لكون الوجود منه بخلاف
القابل فانه وان فرض اجتماعه مع جميع ما يتوقف عليه المعلول ليس له الا استحقاق وجود المقبول
منه فالفاعل يوجب المعلول والقابل لا يوجبه بل يستحقه وهذا معنى قولهم نسبة
الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان فلا يجتمعان الا من
جهتين فما قيل من ان الايجاب من جهة الفاعلية والامكان او امتناع الوجوب من جهة القابلية
فيكونان من جهتين لا من جهة واحدة مدفوع بان ايجاب الفاعل للمفعول متقدم على
فعله وكذا امكان حصول المقبول في القابل متقدم على قبوله فلو كان الواحد الحقيقي
فاعلا لشيء وقابلا له لكان فيه قبل الفعل والقبول جهتان جهة بها يوجبه وجهة بها
يستحقه فلا يمكن ان يكون بهما القابلية والفاعلية فخلاصة الدليل ان الفعل لا بد له من وجود
سابق والقبول لا بد له من امكان سابق فلو كان الواحد الحقيقي فاعلا لشيء وقابلا له لزم
كون الشيء الواحد واجبا وممكنا بالقياس الى شيء واحد بعينه من جهة واحدة والوجوب
والامكان بعينه بالقياس الى ذلك الشيء بعينه متنافيان فكذا ملزوماتهما اعني الفعل و
القبول سواء كانا بمعنى الفاعل والمفعول والانسب بقواعد الحكمة والاشد انطباقا
على قوانين التحقيق ان يقال الاستدلال على هذا المطلب ان الفاعل لا يتعرى في حد ذاته عن
مفعوله مفعوله واجب ثابت له في حد ذاته سواء صدر او انفصل عنه او لا فنسبته اليه كنسبة
الوجوب بهذا المعنى بخلاف القابل فانه في حد ذاته يتعرى عن مقبوله البتة والا

امشع بقوله فهو اعني المقبول بالامكان مع القابل في حد ذاته سواء قبله او
فهما اعني الفعل والقبول متضايفان بالذات فيكون المراد هو القبول عن العبر وبقوله
القبول الانفعالي فيجوز ان يقبل الفاعل البسيط عن نفسه وان يصدر عنه ما يتصف به
وهذا هو القبول بمعنى مطلق الموصوفية لا بمعنى الانفعال ولهذا ذهب الشيخ الى ان صدور
معقولاته تعالى فيه صادرة عنه مع مباينة في بقي اجتماع القبول والفعل وهذا
معنى ما صرح به في التعليقات وغيره من ان عنه وفيه من البسيط شيء واحد فليتحفظ
به ومنها انه يجب المخالفة الذاتية بين العلة والمعلول ان كان المعلول محتاجا الى العلة لذاته
ومهيته لئلا يلزم كون المهية محتاجة الى نفسها والا اي وان لم يكن المعلول محتاجا الى العلة لذاته
ومهيته بل كان الاحتياج في شخصه فلا اي فلا يجب المخالفة الذاتية وهذه مسئلة عظيمة
علمية قد بسط القول فيها الشيخ في الهيات الشفاء في فصل مناسبة ما بين العلل الفاعلية
فلنقل بعضا منها لكثرة فوائده وهو انه قال ليس الفاعل كلما افاد وجودا افاده مثل نفسه
فربما افاد وجودا مثل نفسه وربما افاد وجودا مثل نفسه كالنار تسود وكالحركة تسخن
والفاعل الذي يفعل وجودا مثل نفسه كان المشهور انه اولى واقوى في الطبيعة التي يفيدها
من غيره وليس هذا المشهور بيقين ولا يخلو من كل وجه الا ان يكون ما يفيده هو نفس الوجود
والحقيقة فح يكون المفيد اولى بما يفيد من المستفيد ولنمهد من رأس فنقول ان
العلل لا يخلو اما ان يكون علل المعلولات في نحو وجود انفسها واما ان يكون علل
المعلولات في وجود اخر مثال الاول تسخين النار ومثال الثاني تسخين الحركة وحدوث
التخلخل من الحرارة واشياء كثيرة مشابهة لذلك ولنتكلم عن العلل والمعلولات التي تشابه
الوجه الاول ولنورد الاقسام التي قد يظن في النظر انها اقسامه فنقول قد يظن في الوجه
الاول انه قد يكون في ظاهر النظر مثله ايضا قبل ذلك او لم يقبل مثل النار فانها
يتقدمها في النظر فتكون مساوية لها في صورة النارية لان تلك الصورة لا تقبل الازدياد
والانقص ومساوية له في العرض اللازم من السخونة المحسوسة اذ كان صدور ذلك الفعل
عن الصورة المساوية لصورته وعنه ايضا والمادة في الهيئة وامّا كون المعلول ازيد في المعنى
من العلة فهو الذي يرى انه لا يمكن البتة ولا يوجد في الاشياء المظنونة علا ومعلولات
لان تلك الزيادة لا يجوز ان يكون حدوثها بزيادة استعداد المادة حتى يكون قد اوجب ذلك

خروج الشيء الى الفعل بذاته فان الاستعداد ليس سببا للايجاد فان جعل سببها العلة والاثر
الذي وجد من العلة معا فتلك الزيادة تكون معلولة لامرين لا معلولة امر واحد وهما مجموعين
يكونان اكثر وان يدمن المعنى الذي هو الزيادة فان شك هذه الظنون الى ان ليتبين حالها
ساغ لنا ان نقول انه اذا كان المعنى والعلة متساويتين في الشدة والضعف فانه يكون للعلة بما
هي علة التقدم الذاتي لا محالة في ذلك المعنى من حال ذلك المعنى غير موجود للثاني فيكون
ذلك المعنى الاول اذا اخذ بحسب وجوده واحواله التي له من جهة وجوده اقدم من الاخر
فيزول اذن مطلق المساوات لان المساوات بقي في الحد وهما من علة جهة ما لهما ذلك
الحد متساويان وليس احدهما علة ولا معلولا فاما من جهة ما احدهما علة والاخر معلولا
فواضح ان اعتبار وجود ذلك الحد لاحدهما الا من الثاني ولم يكن الثاني منه الا منه
من هذا ان هذا المعنى اذا كان نفس الوجود لم يمكن ان يتساويا فيه البتة اذ كان انما يمكن ان
يتساويا باعتبار الحد ويفضل عليه باعتبار استحقاق الوجود والان فان استحقاق الوجود
هو من جنس الحد بعينه اذ قد اخذ هذا المعنى نفس الوجود فتبين انه لا يمكن ان يتساويا اذا
كان المعنى نفس الوجود فمفيد وجود الشيء من حيث هو وجود اولى بالوجود من الشيء ولكن
ههنا تفصيل اخر ونوع من التحقيق يجب ان لا تغفله وهو ان العلل والمعلولات تنقسم في اول
النظر عند الفكر الى قسمين قسم يكون طبايع المعرفة ونوعية وممتنعة الذاتية توجب ان يكون
معلولا في وجوده الطبيعة والطبائع فيكون العلل مخالفة لنوعية لا محالة اذ كانت علل له في
نوعه لا في شخصه واذا كان كذلك لم يكن النوعان واحدا اذ المطلوب علة ذلك النوع بل
تكون المعلولات يجب عن نوع غيرها والعلل يجب عنها نوعها ويكون علل الشيء المعلول
ذاتية بالقياس الى نوع المعرفة وقسم منه يكون المعرفة ليس معلول العلة والعلة علة المعلول
في نوعه بل في شخصه ولنأخذ هذا على ظاهر ما يقتضيه الفكر من التقسيم وظاهر ما يوجد
له من الامثلة وعلى سبيل التوسع الى ان يتبين حقيقة الحال الواجب فيه من نظرنا في السبب المعطي
لصورة كل ذي صورة من الاجسام فمثال الاول كون النفس علة للحركة الاختيارية ومثال
الثاني كون هذه النار علة لتلك النار والفرق بين الامرين معلوم فان هذه النار ليست
علة لتلك النار على انها علة نوعية النار بل على انها علة نار ما فاذا اعتبر من جهة النوعية
كانت هذه العلة للنوعية بالعرض كالاب للابن لا من جهة ما هو اب وذلك ابن

من جهة

ابن بل من جهة وجود الانسانية انتهى ما اردنا من كلام الشيخ ومنها انه لا يجب بل لا يجوز
ان يكون ما مع العلة علة والا لزم اجتماع العلتين ولا ان يكون ما مع المعلول لا يجوز اذا
فرضت عليه العلة لهما من جهة واحدة واشار اليه بقوله ولا يجب صدق واحدى النسبتين
على المصاحب وانما قال لا يجب مع انه لا يجوز كما عرفت لانه قد يصدق بالعرض والمجاز لا
بالذات وعلى الحقيقة ومنها انه لا يجوز ان يكون شخص من اشخاص النوع الواحد علة
لشخص اخر بحسب ذاته ومهيته واليه اشار بقوله وليس الشخص من العنصريات علة ذاتية لشخص
اخر وانما خص هذا الحكم بالعنصريات بالتحقق النوع المتكثرة الافراد فيها بخلاف الفلكيات و
الغرض منه دفع ما يتراءى بحسب الظاهر من كون هذه النار علة لتلك النار وامثال ذلك
كما مرت الاشارة اليه في كلام الشيخ واحتج عليه بوجوه الاول ما اشار اليه بقوله والا
لم تتناه الاشخاص وتقريره انه لو كان شخص من النار مثلا علة ذاتية موجد لشخص اخر
منها فانما يتصور ذلك بان تكون النارية التي في النار المعلول اذ ذلك هو معنى العلة الذاتية
الحقيقة فلو كانت تلك النارية مقتضية لوجود هذه النارية ايضا مقتضية لوجود نارية
اخرى اذ هذه النار نارية والفرض ان النارية لنارية مقتضية لوجود نارية اخرى فيلزم
ان تكون النارية الثالثة ايضا مقتضية لوجود نارية رابعة وهكذا الى غير النهاية وهذا
تسلسل في المعلولات وقد دلت اكثر البراهين المذكورة لابطال التسلسل في العلل على ابطال التسلسل
في المعلولات ايضا كما لا يخفى واما ما قيل انما يلزم ذلك لو كانت هذه النارية لنارية علة
لشخصيتها فلا يلزم ذلك فمما لا يذهب الوهم اليه اصلا وكيف يذهب الوهم الى تجويز كون شخصية
هذه النار علة لنارية تلك النار بل لو ذهب فانما يذهب الى كونها علة لشخصية تلك النار لا
لنارية لكن ذلك ليس معنى العلية الحقيقية بل الاعدادية وليس المقصود نفيها بل هو الواقع
الثاني ان هذا الشخص من النار مثلا مستغن في وجوده عن الذي يظن كونه علة له لشخص اخر منه
اذ كل شخص يفعل ما يفعل هذا الشخص وليس شأن العلة هذا فظهر ان ما يفعله ليس الا اعدادا
الايجاد فهذه النار ليست الا علة معدة لتلك النار وهذا معنى قوله ولا استغناء عنه
بغيره الثالث انه لا تقدم بالذات لشخص من اشخاص النوع الواحد على شخص اخر منها بحسب المهية
النوعية مثلا النسبة التي تقدم في نارية من نار اخرى ولو كانت علة بالذات لما كان كذلك
هذا معنى قوله ولعدم تقدمه الرابع ان افراد النوع الواحد متكافئة لتماثلها فليس بعضها

بسم الله الرحمن الرحيم

اولى من بعض بالعلية وهذا معنى قوله ولتكافؤهما الخامس ان العلة الذاتية يجب وجودها
مع المعلول والنار التي يظن كونها علة لنار اخرى قد تنطفي وتنعدم مع بقاء النار الثانية وهذا
معنى قوله ولبقاء احدهما مع عدم صاحبه واعلم ان هذه وجوه اقناعية وتنبيهات على
فساد الوهم المذكور والا فقد مر وجوب المخالفة بين العلة الذاتية ومعلولها وانفا منها كيفية
صدور الافعال الاختيارية عن النفس الحيوانية وبيان مباديها وهي اربعة التصور والشوق
والارادة والحركة والى هذا اشار بقوله والفعل منا اي صدور فعل جزئي منا لان الصادر
منا جزئي من جزئيات الفعل الكلي لا محالة يفتقر الى تصور جزئي اي الى تخيل ذلك الفعل الجزئي
لان التصور انما يصير جزئيا في الخيال ولا يتوقف على وجوده كما يتوهم لئلا يلزم من توقف وجوده
على تصور الجزئي دور وانما يفتقر الى تخيله لتشخيص الفعل الكلي ويصير جزئيا فان صيرورة الكلي
جزئيا قبل وجوده انما يمكن في الخيال والى شوق اي ميل حسيا كان او عقليا تابع لتخيله
من حيث هو ملائم او لذيذ سواء كان مطابقا للواقع اولا الى طلبه وجلبه ويسمى شهوة اذا
كانت الملائمة واللذة حسية غير عقلية او من حيث هو مكروه وغير ملائم كلك الى دفعه
كلك الى دفعه ودفعه يسمى غضبا ثم الى ارادة جازمة حيث لم يكن مانع وتردد ولذلك تاتي
ثم ويسمى الاجماع ومغايرة الاجماع اعني الارادة الجازمة للشوق ظاهرة فان الانسان قد
يشتاق ولا يعزم واما مغايرة مطلق الارادة والشوق مطلقا فغير ظاهرة ولعلها غير لازمة
فان قلت الانسان قد يريد بلا اشتياق كما في ارادة تناول الدواء البشع فظهر ان الارادة
غير ضرورية في كل فعل بل في الغالب قلت الملقى هناك الشهوة لا الشوق مطلقا فان من
اعتقاد النفع ينبعث شوق عقلي لا محالة وان لم يسم شهوة كما اشرنا اليه ثم الى حركة من
العضلات لتقع منا الفعل متعلق بالحركة وثم هذه لمفاوتة ما بين المرتبتين حيث كانت
احدهما من العقل والاخرى من البدن فان قيل الحركة على مسافة يكفي فيها ارادة متعلقة
بقطع جميعها ناشئة من تصور الحركة عليها مع انها مشتملة على حدود يقطعها المتحرك من غير
ان يتصورها بخصوصها وتعلق ارادة بالحركة اليها والحركة عنها بل تلك الارادة الكلية
المتعلقة بقطع المسافة باسرها كافية في حدوث تلك الحركات الجزئية المتعلقة بتلك
الحدود فظهر ان صدور الافعال الجزئية عنا لا يتوقف على تصورات جزئية وارادات
كذلك قلنا المتحرك على مسافة يتخيلها اولا وينبعث منه ارادة كلية متعلقة بقطع المسافة جميعا

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله حد الجزئيا اقول اي الكون في
فانهم محمد اسمعيل قوله واقع بينه و
بين ذلك اقول اي الشخص المتحرك محمد

قوله وبين ذلك الحد اي الذي يتخيله
اي الكون فيه محمد اسمعيل رحمه الله

قوله الكون حركة اي عكس السابق
عبارة عن الحركة فيكون في المعنى
مؤنثا فانيث صفة انما يكون
رعاية معناه محمد حسين رحمه الله

ثم انه يتخيل حدا جزئيا من حدوده وينبعث من تخيله ذلك ارادة جزئية متعلقة بقطع جزء
من المشا واقع بينه وبين ذلك الحد قطعه اياه بتخيل حد اخر وهكذا فلو انقطع بعد وصوله
الى حد معين من حدودها تخيله لحد اخر بعده انقطعت حركته ولم يتجاوز ذلك الحد
الذي وصل اليه ويبقى واقفا فكل جزء من اجزاء المسافة يتعلق به تخيل وينبعث منه ارادة
جزئية يترتب عليها الحركة على ذلك الجزء ويكون كل سابق من الارادات علة لسابق من
الحركات معد لحركة اخرى وتتصل الارادات في النفس والحركات في المسافة حتى ينتهي الى
اخر المسافة فهذه التخيلات والارادات مستمرة استمرار الحركات والارادات هكذا متجددة
متصرمة لا يمنع جزئيتها ولا يقتضي كليتها والى هذا السؤال والجواب اشار بقوله والحركة الى مكان
تتبع ارادة بحسبها وجزئيات تلك الحركة تتبع تخيلات وارادات جزئية يكون السابق
من هذه التخيلات والارادات الجزئية علة للسابق من تلك الجزئيات من الحركة المعدة صفة
للسابق من تلك لكونه حركة لحصول حركة اخرى فتتصل الارادات في النفس والحركات في المسافة
الى اخرها اي اخر المسافة واعلم ان الحركة تتشخص بتشخص المسافة والمتحرك والقوة المحركة فكل
حركة واقعة في مسافة معينة صادرة عن متحرك معين بقوة متحركة بعينها فهي جزئية ويكفي
في صدورها تصور جزئي متعلق بها تعلقا تدريجيا بحسب انقراض الاجزاء فيها واشتمال كل مسافة
بالقوة على اجزاء كل منها مسافة وكل حركة على اجزاء كل منها حركة لا يخرج المسافة والحركة الا بالفرض
فاذا تحركنا في مسافة معينة فلو لم يفرض ولم يخطر بالنا حد من حدودها في اثنائها وذلك لقلتها
جدا كفتنا ارادة واحدة في صدور تلك الحركة الواقعة في تلك المسافة عنا فاذا خطر بالنا حد من
حدود المسافة وانه لا بد ان نصل اليه اولا ثم نتجاوزه الى اخر انفصلت ارادتنا الاولى الى ارادتين
تتعلق كل واحد منهما بقطعة من المسافة وكون المسافة قابلة للتجزية الى غير النهاية لا يستلزم تصورنا
لجميع تلك الاجزاء الغير المتناهية مفصلة بل كلما يخطر بالنا من تلك الاجزاء يجب ان
يتعلق به تصور وارادة حركة بحسبه الا انه لا بد من خطور بعد خطور لكون الحركة تدريجية
لا بد لها من مدد تدريجي كما ستقف عن الشيخ لكنه يجب ان يكون الخطور بقدر الاجزاء الفرضية
الغير المتناهية فليس معنى التدريج ان يحصل الاجزاء الممكنة الانقراض الى الفعل ليلزم هناك
صور غير متناهية بالفعل وذهولنا عن تلك الخطورات احيانا لا يدل على عدمها لان ذلك
من قبيل عدم العلم بالعلم وهو جائز على ان الذهول عن اجزاء المسافة غير مسلم بل الواقع

وكما ان استمرار الحركات
لا يمنع شخصيتها و
لا يقتضي كونها كلية
كذلك استمرار التخيلات
صح صح

قوله لكونه حركة اقول يعني ان ثانيه
الصفة مع كون الموصوف مذكرا
لاجل رعاية المعنى محمد
حسين

عن الجزئية ولا يجعلها
كلية ولا يفصل لا يتعدد
تلك المسافة والحركة
صح صح

قوله لحصول حركتنا اخر اقول
اي تخيل اخر وارادات متعددة
الحاصلة ان الارادات موجبة بالذات
على الحركات بالذات موجبة بالزمان
والحركات متعلقة عليها بالزمان
معنى الحاصل محمد اسمعيل

احيانا

قوله واعلم ان الحركة اقول يعني
لدفع ايراد على الجواب المذكور محمد
حسين

قوله لكما يخرج المسافة والحركة اقول
لعدم كون تلك الاجزاء مصداقا للمسافة
المعينة وحدود الحركة الواقعة فيها
وان كانت مصداقا وحدود المسافة
والحركة المطلقتين محمد اسمعيل

احيانا لا يدل على عدمها لان ذلك [illegible] هو الغفلة من حد مفروضة في نهايات تلك
الاجزاء وحضورها غير لازم اصلا نعم بسبب الاعتياد والتمرن وملكة النفس الحركة الاخيرة
قد لا يحتاج الى التوجه التام في ملاحظة اجزاء المسافة فيشتبه ذلك بالذهول مطلقا فليتدبر
جدا اذا عرفت ذلك عرفت انه لا يرد ما اعترض به عليه على هذا الجواب من ان الانسان يجد
من نفسه في كثير من حركاته انه قد يقصد نهايتها ويتوجه الى تلك النهاية مع ذهوله عن
الحدود الواقعة في اثنائها اما الغفلة عنها او لاشتغال نفسه بشاغل فلا يكون صدوره
الفعل الجزئي متوقفا على التصور الجزئي وايضا فالذي يتوقف عليه صدور الحركة ان كان
تخيل كل واحد من الحدود الغير المتناهية التي تفرض في المسافة كان يقتضي ذلك صورا غير
متناهية وان كان تخيل بعضها دون بعض ترجيحا بلا مرجح مع انه يقتضي ذلك جواز صدور
الحركة على كل المسافة كما جاز على بعضها من غير قصد الى شيء من اجزائها وايضا كيف تنقدح
التخيلات والارادات ووجه عدم الورود ظاهر مما ذكرنا ولا حاجة لذلك الايراد الى
ما ذهب اليه المحقق الشريف من ان هذا الايراد والسؤال الاصل والجواب عنه كلهما مبتنية
على توهم وجود الحركة بمعنى القطع وهو باطل قطعا كما سيأتي بل الموجود في الخارج انما هو الحركة
بمعنى التوسط وهو امر واحد شخصي غير منقسم بانقسام المسافة باق من مبدء المسافة الى منتهاها فكما
فيها تخيل المسافة باسرها اجمالا وارادة متعلقة بالحركة عليها ولا تخيل الحدود المفروضة
فيها وتوجه القصد اليها بخصوصها فصدور الحركة لا يرد نقضا على القاعدة القائلة ان
كل فعل جزئي يحتاج الى تصور وارادة جزئيين هذا محصل كلامه وذلك لانه لا ابتناء
لشيء من هذه على وجود الحركة بمعنى القطع في الخارج بل وجودها في نفس الامر لا بد له من
مبدء وعلة لا محالة بل المتحرك بالاختيار في مسافة يقصد غالبا الى اصدار هذا المرسوم
في الخيال المسمى بالحركة بمعنى القطع فان ذلك اظهر المعنيين المعلوم لكل احد والحركة بمعنى
التوسط لا يفهمها الا الخواص وايضا الحركة التوسطية وان كان امرا واحدا شخصيا لكن
تختلف نسبتها الى اجزاء المسافة ولا يجوز ان يصدر عن الامر الثابت وحده امر مختلف النسبة
صرح به الشيخ في الهيات الشفاء في فصل ان المتحرك القريب قوة عقلية صرفة لا تتغير ولا تتجزأ
الجزئيات البتة وكانا قد اشرنا الى حمل مما يعين في معرفة هذا المعنى في الفصول المتقدمة
اذ اوضحنا ان الحركة بمعنى متجدد النسب وكل شطر منه مختص بنسبة انه لا ثبات له ولا يجوز

ان يكون عن معنى ثابت التبتر وحده فان كان عن معنى ثابت فيجب ان يلتحق ضرب من تبدل
الاحوال انتهى ولا شك ان تحمل المسافة اجمالا امر ثابت فلا يكفي في وقوع الحركة بل لا بد
من امر غير ثابت وهو الذي ذكرنا من الخطورات التدريجية ومنها انه يشترط في صدق
التاثير على الفاعل المقارن للمادة كالصورة القائمة بالمواد والاعراض الحالة في الاجسام
الوضع اي وضع خاص بينه وبين ما يؤثر فيه لان تاثيره يتوقف على وجوده ووجوده
محتاج الى الوضع فكذا ما يترتب على وجوده ولذلك كانت النار لا تسخن اي شيء اتفق
بل ما كان ملاقيا لمادتها او ما له وضع خاص بالقياس اليها وكذا الشمس لا تضيء كل شيء
اتفق بل ما كان مقابلا لجرمها الى غير ذلك مما لا يحصى من الامثلة وذلك لضعف الموجود
الوضعي في الوجود والتاثير حيث لا يصل اثره الا الى موجود اخر بينه وبينه قرب خاص
ووضع مخصوص ولا يقوى على ان يبدع موجودا او يؤثر في اي موجود كان بخلاف
الوجود المجرد فانه لقوته قد يبدع موجودا ولا يتوقف تاثيره على ان يكون هناك موجود
اخر من مادة او موضوع ليقع اثره عليه واذا اثر في موجود اخر لا يتوقف تاثيره فيه على ان
يكون ذلك الموجود الاخر غير ذي وضع مثله كما يتوقف تاثير ذي الوضع في غيره على
كون ذلك الغير ذا وضع مثله فلا يرد انه كما ان المادي يتاثر عن المجرد بلا وضع بينهما
لم لا يجوز ان يكون مؤثرا في المجرد بلا وضع بينهما واي فرق في ذلك بين التاثير والتاثر
وذلك لان الفرق انما هو القوة والضعف في الوجود والتاثير كما عرفت واما تاثر النفس
الناطقة عما تتصرف في قواها المتخيلة والمتوهمة فانما هو لكونها متعلقة بالاجسام ومحتاجة
اليها نوعا من الاحتياج اعني الاحتياج في الفعل والتاثير فلا استحالة ايضا في تاثرها عنها
بوجه ما قال الامام في المباحث المشرقية كل قوة يقتضي امرا وفعلا فلا يخلو اما ان يكون تاثيرها
مختصا بمحل معين حتى يكون كل ما كان اقرب من ذلك المحل كان اولى بقبول ذلك الاثر و
واما ان لا يكون كذلك فلا تكون تاثيرها في جسم مترتبا على تاثيرها في جسم اخر مثال الاول
القوة النارية فانه لما كانت حالة في جسم معين كان حصول السخونة من تلك القوة اولا في
تلك المحل وبواسطته في سائر المحال ويكون كل ما كان قربه الى ذلك اكثر كان حصول السخونة فيه
اليه اقدم فالقوة متى كانت كذلك عرفنا ان لها تعلقا بذلك الجسم المعين اما لاحتياجها في
ذاتها الى ذلك الجسم مثل القوة النارية واما لاحتياجها في فاعليتها الى ذلك الجسم مثل النفوس

وعند ذلك نقول لتلك القوة انما تفعل بمشاركة المادة وبمشاركة الوضع ونعني
بذلك ان الجسم ما لم يكن له قرب ما استحال ان يصدر الاثر عنها فيه واما القوة التي لا
يتوقف تاثيرها وفعلها الا على كون ذلك الفعل ممكن الحدوث في ذاته وتكون افاضته
غير مختصة بشيء من الاحيان فيجب ان لا تكون لتلك القوة تعلق بشيء ما من الاحيان لا في
ذاتها ولا في فاعليتها بل كانت غنية عن الاحيان من كل الوجوه فهي جسمانية بل مجرد مفارقة
وعند هذا التحقيق يظهر ان القوة الجسمانية يمتنع ان يكون لها تاثير في وجود المجردات لان القرب
والبعد مع ما لا حيز له ولا مكان له محال اذا ثبت ذلك ثبت ان القوة الجسمانية لا
تاثير لها في وجود الهيولى والصورة المقومة فلا يكون لها تاثير في وجود شيء من الاحيان
وعند هذا يبطل شك من يقول كما ان الجسمانية لا نسبة لها الى المجرد اما القرب والبعد فوجه ان
لا ينسبوا وجود الاحيان الى المجردات فانا نقول ان مؤثرية المجرد يكفي في تحققها كون
الاثر ممكنا فمتى تحقق ذلك الامكان فاض الاثر عنه فاما مؤثرية القوى الجسمانية فلا يكفي
فيها كون الاثر ممكنا فقط بل وان يكون محل الاثر له قرب وبعد من محل القوة الجسمانية
وذلك على المجرد محال انتهى كلامه وهو لا اعتبار عليه واعلم انه انما قال المص ويشترط
في صدق التاثير على المقارن الوضع مع انه يكفي ان يقول ويشترط في تاثير المقارن الوضع
لان غرضه ليس مقصورا على بيان اشتراط تاثير المقارن بالوضع فقط بل ان يحصل ذلك
قانونا يفرق به تاثير المقارن عن تاثير المجرد فانه كثيرا ما يشتبه حيث يمكن اسناد الاثار الى
المجرد والمقارن بحسب الظن كما في الاثار الصادرة عن الانسان لاشتماله على المبدأ المجرد والمبدأ
المقارن وكما في المبدأ الاثار الصادرة عن الطبائع وغيرها من الممكنات حيث اشتبه على الاشاعرة
فزعموا اسنادها جميعا الى الواجب الوجود ابتداء من غير واسطة حتى تسخين النار وتبريد
الماء الى غير ذلك فبذلك القانون يظهر ان كل تاثير يكون بتوسط وضع خاص بين ما هو
محل التاثير بحسب الظن وبين المتاثر فانما هو من المقارن لذلك المحل لا من المجرد وكل تاثير لا يكون
بتوسط الوضع فهو من المجرد لا من المقارن فصدق التاثير على المقارن اي ان يصدق على
المقارن انه المؤثر مشروط بالوضع بمعنى انه لولا توسط الوضع بين محل المقارن الذي
يظن كونه مؤثرا ذلك الاثر هذا ومنها ان الفاعل المؤثر اذا كان جسمانيا يجب ان يكون
اثاره مشاهدة واشار بقوله والشاهي عطف على الوضع اي ويشترط في صدق التاثير

على المقادير الشاهي فذلك قانون آخر لكل مقادير يظن كونه مؤثرا اثر مخصوص فما لم يعلم
كون اثره ذلك مشاهيا لم يصدق عليه ولم يحكم بانه مؤثر او ليس مؤثر ذلك الاثر ولو علم
كون اثره غير مشاهي يجزم بان ذلك المقادير المظنون كونه مؤثرا ليس مؤثر ذلك الاثر
الغير المشاهي بل مؤثره مجرد متعلق بذلك المقادير وذلك لوجوب كون تاثير المقادير
مشاهيا كما يستدل عليه ومن اجل عدم التفطن لما ذكرنا من امر القانونين تحيروا في هذا المطلب
فقال المحقق الشريف والظ من هذا العطف توقف تاثير القوة الجسمانية على الشاهي كتوقفه
على الوضع لكن الظ كما هو المفهوم من كلامهم ان التاثير متوقف على الوضع ومستلزم
للشاهي ولعل المراد في المعطوف الاستلزام اللازم للاشتراط وقال غيره غير ذلك
مما لا احد روى له ثم ان المص قدس سره قال في شرح الاشارات النهاية واللانهاية من الاعراض
الذاتية التي يلحق الكم لذاته ويلحق كل ما له او لشيء يتعلق به كمية بسبب تلك الكمية منها ما يعرض
الكم المتصل وهو شاهي المقدار ولا شاهية ومنها ما يعرض الكم المنفصل وهو شاهي العدد
ولا شاهية والمقدار نفسه كما يمكن فرض لا نهاية في الازدياد لا نهاية المقادير اعني مراتب
تزايد الاتصال فقد يمكن فرض لا نهاية في الانتقاص لا نهاية الاعداد اعني مراتب
الانفصال والشيء الذي له مقدار كالجسم او عدد كالعلل التي يصدر عنها عمل
متصل في زمان او اعمال متوالية لها عدد ففرض النهاية واللانهاية فيه يكون بحسب
مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال والذي بحسب المقدار يكون اما مع فرض وحدة
العمل واتصال زمانه او مع فرض الاتصال في العمل نفسه لا من حيث يعتبر وحدته او كثرته
فالقوى بهذا الاعتبار تكون ثلثة اصناف الاول قوى تفرض صدور عمل واحد منها
في ازمنة مختلفة ولا محالة تكون التي زمانها اقل اشد قوة من التي زمانها اكثر ويجب من
ذلك ان يقع عمل الغير المشاهية لا في زمان والثاني قوى يفرض صدور عمل ما منها على
الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة تختلف ازمنة حركات سهامهم في الهواء ولا محالة تكون التي
زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل ويجب من ذلك ان يقع العمل الغير المشاهية
في زمان غير مشاه والثالث قوى يفرض صدور اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماة
تختلف عدد رميهم ولا محالة تكون التي يصدر عنها عدد اكثر اقوى من التي يصدر عنها
عدد اقل ويجب من ذلك ان يكون لعمل غير مشاهية عدد غير مشاه فالاختلاف الاول بالشدة

قوله كما يستدل عليه اقول اي المقدرة
يعني لما لان القسري الخ
قوله ومستلزم للشاهي اقول اي لا يتوقف
على الشاهي والا يلزم تحقق الشاهي قبل
تحقق التاثير وهو مستلزم لتحقق الاثر وتحقق الاثر قبل
تحقق التاثير وهو ظ قوله للاشتراط
اقول يعني ذكر الاشتراط وارد بدل
لازمه الذي هو الاستلزام كما انه
يجيء عطف الشاهي على الوضع فتامل
محمد اسمعيل قوله وهو شاهي
المقدار اقول وهو عبارة عن تناهي
عن عدم التناهي والانقطاع ولا شاهي عبارة
عن عدم تناهي ذلك محمد اسمعيل قوله
هو شاهي العدد اقول يعني
عن توقفه الى حد لا يكون بعده
عدد ولا شاهية عبارة عن عدم
وقوفه الى حد لا يكون بعده
عدد عما من شانه ذلك هو بل كلاهما
الى حد يكون فوقه عدد محمد اسمعيل اقول
قوله اعني مراتب الانفصال والانقسام
يعني لا يقبل الانفصال والانقسام
الى مرتبة لا يقبل الانفصال والانقسام
والا لزم الخ محمد اسمعيل

وهو شاهي المقدار ولا
شاهية ومنها ما يعرض
الكم المنفصل ح

ففرض النهاية واللانهاية
فيه ظ اما الذي يتعلق به
شيء ذو مقدار او عدد
كالقوى التي ح

كرماة يقطع سهامهم مسافة
محدودة في ازمنة
مختلفة ح

لا في زمان اقول لو وقع في زمان
لزم ان يكون القوة الغير المشاهية في القوة
مشاهية فيها هف بيان اللزوم ان الزمان
وان كان قليلا قابل للقسمة الى اجزاء كل
واحد منها زمان ايضا فالواقع عملا في ذلك
الزمان يكون ثانيا مشاهيا ثانيا القوة
فاهم محمد اسمعيل قوله وكم صدور عمل ما
منها اقول اي من غير اعتبار وحدة وكثرة
محمد اسمعيل قوله ويجب من ذلك ان يقع عمل
الغير المشاهي لا في زمان ولاجل ذلك
حكموا بامتناع تحريك الله تعالى جسما
بسبب الماس شاذ في زمان ما من حركة الا ويقصد
الواجب تعالى بحران لا يقصد حركة اسرع منها على قوة اشد فاذن
منها اذ هو القاهر فوق عباده فاذن
بحران يقع حركة اقصاد منه دفعة
في زمان والمتناهي لا في تحقق دفعة
فتدبر محمد حسين كما في دام
ظله العالي

بسم الله الرحمن الرحيم

قال المصنف رحمه الله بحسب المدة اي يكون مدة
اثره مشاهيا والعدة اي يكون عدة
اثاره مشاهيا والشدة اي يكون اثره
في زمان محسوس يعادله قوله اما الظهور
بطلانه اي بطلان عدم التناهي بحسب الشدة
قوله حيث يستلزم وقوع الحركة اقول
لان الفاعل المقارن فاعل طبيعي يجب
مبدء الحركة لا فاعل الهي يجب معه
الوجود قوله وذلك اذا كان كل زمان
يقع فيه الحركة اقول هذا التفصيل
مبني على ان يكون المراد بعدم
تناهي القوة في الشدة عدم امكان
تحقق ما هو اشد منها قوة بالامكان
الوقوعي لانه على هذا اذا كان كل
زمان يقع فيه الحركة مركبة
التضعيف بالامكان الوقوعي لزم وقوع
الحركة في الازمان الصادرة عن القوة
في زمان لزم تحقق ما هو اشد منها
قوة فامكانا ووقوعيا لان القوة
التي توقع الحركة في نصف ذلك الزمان
اشد تاثيرا واما اذا كان الزمان
الحركة في القلة الى حيث لا يمكن بالامكان
الوقوعي تجزيه وتنصيفه فلا يلزم وقوع
الحركة في الازمان لا من ولو فرضنا الحركة
الصادرة عن القوة الغير المتناهية بحسب الشدة
من امكان تحقق ما هو اشد منها قوة وتاثيرا
لم يلزم امكانا ووقوعيا ان لزم امكان
تحقق ما هو اشد منها تاثيرا امكانا
لان اشتداد القوة في الزمان الذي
ذاتيا وذلك لان الزمان العارض القلة لا ينافي
الامكان ذاتا لذاتي ولكن هذا التفصيل
لا يوافق كلام المتن والكلام المنقول من
شرح الاشارات فينبغي ان يكون المراد
بعدم تناهي القوة في الشدة عدم امكان
تحقق ما هو اشد منها تاثيرا امكانا
ذاتيا وعلى هذا فعدم تعرض المصنف رحمه الله
لابطال تناهي القوة بحسب الشدة اما لا
لابطال عدم امكان وقوع الحركة
لظهور بطلان امكانا ذاتيا واما لانه
حيث يستلزم امكانا ذاتيا وامكانا
في الازمان الذي يمكن استنباطه من الدليل
الذي يمكن لابطال التناهي
بحسب المدة والعدة كما سيعمل
قوله لا يخلو ذلك عن ان يكون
المحركة في الحركات القسرية هي الطبيعة
المقسورة كما تقرر في محله
وعلى هذا لا وجه لما ذكره
الشارح من الفرق بين التحريك
بالطبع والتحريك بالقسر بل الحق
في الفرق ان يقال ان الحركة
الحاصلة للمتحرك المستكمل من التحريك
اما للاتمام لتلك القوة اولا فالاول
تحريك بالطبع والثاني بالقسر
كما صرح به فاذا

والثاني بالمدة والثالث بالعدة انتهى والى هذا اشار ههنا بقوله بحسب المدة والعدة والشدة
التي باعتبارها يصدق التناهي وعدمه الخاص اي عدم التناهي عما من شانه ان يكون متناهيا
على المؤثر بالنظر الى اثاره ثم بعد تمهيد ذلك شرع في الاستدلال على وجوب تناهي تاثير
القوى الجسمانية بحسب المدة والعدة واما بحسب الشدة فليس بمقصود اما الظهور بطلانه حيث
يستلزم وقوع الحركة في اللازمان وذلك اذا كان كل زمان تقع فيه الحركة ممكن التنصيف
بالامكان الوقوعي بحيث يكون القوة التي توقع الحركة في نصف ذلك الزمان اشد تاثيرا
واما لعدم فساده وذلك انا كان يجوز انتهاء زمان الحركة في القلة الى حيث لا يمكن بالا
الامكان الوقوعي تنصيفه وتجزيه ولما كان كل قوة جسمانية بفرض تحريكها الجسم فتحركه
ذلك اما بالقسر او بالطبع لانه لا يخلو عن ذلك عن ان يكون محلا لتلك القوة او لا و
كان محلا لها فتحريكها له بالطبع والا كان بالقسر اراد الاستدلال على وجوب تناهي كل منه
على حدة فقال في الاستدلال على تناهي القوة القسرية لان القسري يختلف باختلاف القا
ومع اتحاد المبدء يتفاوت مقابله وتقريره على ما قرره في شرح الاشارات هو ان الجسم
لا يمكن ان يكون الا متناهيا لوجود تناهي الابعاد فاذا حرك جسم بقوة جسما اخر من مبدء
مفروض حركات لا نهاية لها بحسب الامتداد الزماني او بحسب العدة بالقوة فان غير المتناهي
لا يخرج الى الفعل ثم فرضنا ان ذلك الجسم المتحرك حرك جسما اخر شبيها بالجسم الاول في الطبيعة
واصغر منه بالمقدار بتلك القوة بعينها من ذلك المبدء المفروض فيجب ان يحرك الثاني
من الاول وذلك لان المقسور انما يعاوق القاسر بحسب طبيعته المخالفة لطبيعة القاسر من حيث هو
ولا شك ان طبيعة الجسم الاعظم تكون اقوى من طبيعة الجسم الاصغر لاشتمال الاعظم على مثل
طبيعة الاصغر وعلى ما يزيد عليه ويلزم منه ان يكون معاوقة الاعظم اكثر من معاوقة الا
فاذن امكن ان يكون تحريك الاصغر اكثر من تحريك الاعظم ولما كان مبدء التحريكين وا
بالفرض وجب ان يقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الاخر الذي فرض اللانهاية فيه و
النقصان ويلزم منه انقطاع الاقل فيكون ذلك الجانب ايضا متناهيا وقد فرض غير
هف فاذن هذا الفرض محال لانه يلزم منه انتهاء القوة التي فرض كون تاثيرها غير
وقوله مقابله اي مقابل المبدء اي الجانب الذي فرض غير متناه ثم قال في الاستدلال
متناهي القوة الطبيعية والطبيعي يختلف باختلاف الفاعل التساوي الصغير والكبير في ال

فاذا تحركا مع اتحاد المبدء يلزم التشابهي وتقريره بعدما مر من وجوب تشابهي الابعاد لتشابهي
تمهيد مقدمات الاولى ان الجسم من حيث هو جسم لما لم يكن مقتضيا للتحريك ولا يمنع عنه
بل كان ذلك تحله بل كان في ذلك فاذن كبيره وصغيره اذا فرضنا مجردين عن تلك القوة
كانا متساويين في قبول التحريك والا لكان الجسم من حيث هو جسم مانعا عنه الثانية
ان القوى الجسمانية المتمايزة بالطبيعة اذا حركت جسما ولا محة يكون ذلك الجسم خاليا من
المعاوقة والا لم يكن الطبيعة طبيعة لذلك الجسم فلا يجوز ان يعرض بسبب كبر الجسم وصغره
تفاوت في القبول لما مر في المقدمة الاولى بل ان عرضت تفاوت فهو بسبب القوة
فانها تختلف باختلاف كما يأتي ومن ههنا يتبين ان التفاوت كما كان في الحركات
القسرية بسبب القوابل لا غير فهو في الطبيعة بحسب الفواعل لا غير الثالثة ان القوى
الجسمانية المتشابهة تختلف باختلاف محالها المختلفة بالصغر والكبر وتتناسب لكونها حالة
منها متحركة بتحركها وهذه المقدمات قررها الشيخ في الاشارات وشرحها المص كما ذكرنا
ثم نقول مطابقا للاشارات وشرحه لا يجوز ان يكون في جسم من الاجسام قوة طبيعية تحرك
ذلك الجسم بلا نهاية لان قوة ذلك الجسم اكثر واقوى من قوة بعضه لو انفرد لما مر في المقدمة
الثالثة وليس زيادة جسمه في القدر يؤثر في منع التحريك حتى يكون نسبة المتحركين والمحركين
واحدة فانه لو كانت المعاوقة في الكبير اكثر منها في الصغير مع ان القوة ايضا في الكبير
اقوى منها في الصغير لكانت نسبة المتحركين والمحركين واحدة لكن ليس كذلك لما مر في المقدمة
الاولى بل المتحركان في حكم ما لا يختلفان والمحركان مختلفان لما استبان في المقدمة الثانية
من كون التفاوت بسبب الفواعل لا بسبب القوابل فلو حرك كل القوة كل الجسم الذي هو
محله وبعض القوة بعض الجسم الذي هو محله من مبدء مفروض كل منهما حركات بغير النهاية يجب
ان يقع التفاوت الواجب بينهما في الجانب الذي فرضناه غير متشابه فيلزم تشابهي الابعاد الاقل
ويلزم منه تشابهي الاكثر ايضا لكون التفاوت بينهما بقدر متشابه وان لم يحرك كل منهما حركات
بغير نهاية بل كانت حركات البعض متشابهة كذلك ايضا كما لا يخفى واعلم ان المص اكتفى في الدليل
الاول بوقوع التفاوت في الجانب المقابل ولم يشر الى وجوب تشابهي الاكثر وفي الدليل الثاني
اشار الى ذلك بقوله يلزم التشابهي اقتداء بالشيخ في الاشارات حيث فعل كذلك ووجه المص
ذلك في شرحه بان وقوع التفاوت في الجانب المقابل ووجوب تشابهي حركات الاقل كان خلافا

في الحجة الثانية لان القوة المحركة ههنا ليست بواحدة بل انما يلزم المحال ههنا من حيث اقتضا
شابهي حركات الاصغر شابهي حركات الاكبر ايضا لكونهما على نسبة جسميهما المشابهين هذا
ثم ان المصنف ره قال في شرح الاشارات ان البرهان الاولى اعم مما اخذ مما استعمله الشيخ
فان الحاصل منه ان القوة الغير المتناهية لو حركت بالعرض جسمين مختلفين لوجب ان
يكون تحريكها اياهما متفاوتا ويلزم منه كونهما متناهيا بالقياس الى احدهما بعد ان فرضت
غير متناهية هلم وهذا خلف فاذن القوة الغير المتناهية سواء كانت جسمانية او غير
جسمانية يمتنع ان يكون مباشرة لتحريك الاجسام بالقسر والشيخ خصصه بالقوى الجسمانية
لان غرضه في هذا الموضع هو نفي اللانهاية عن القوى الجسمانية وان البرهان الثاني اخص
شاولا مما يجب لانه لم يقم برهان الا على امتناع صدور التحريك بالغير المتناهي عن قوة حالة
في جسم لا معاونة فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه الحالة في الاجسام كالقوة
الطبيعية والنفوس الفلكية المنطبعة في اجسامها وبالجملة القوى المتشابهة الحالة في الاجسام
البسيطة والتحريك بالطبع لذي يقابل التحريك بالقسر يكون اعم من ذلك لكونه مشاركا
للتحريكات الصادرات عن النفوس النباتية والحيوانية مع ان اجسامها المركبة لا يخلوا
عن معاونات تقتضيها طبائع لسائطها وايضا اكثر تلك النفوس مما لا ينقسم بانقسام
محال لها لكون تلك المحال اجساما آلية لكن لما كان المقصود ههنا بيان امتناع كون الصور
الفلكية المنطبعة في هيولياتها مبدا للتحريكات الغير المتناهية اكتفى الشيخ بهذا البرهان
المشتمل على حصول مقصوده هذا ثم ان في هذا المقام اعتراضا مشهورا اورده الامام على
الشيخ وهو انه يجوز ان يكون التفاوت في التحريكين بالسرعة والبطوء فلا يلزم انقطاع
احدهما واجاب عنه المصنف ره بان المراد بالقوة المذكورة ههنا هي التي لا نهاية لها بالنسبة
الى المدة او العدة دون الشدة واعترض عليه العلامة الحلي في شرحه على التجريد بان اخذ القوة
بحسب الاعتبارين لا ينافي وقوع التفاوت بالاعتبار الثالث وهذا الاعتراض قد تلقوه
بالقبول ولقوته هذا الاعتراض قال الشيخ القديم والجواب الصحيح ان يقال التفاوت بحسب
الشدة ليس مدعى التفاوت بحسب العدة والمدة وح يلزم انقطاع احدهما وقال
المحقق الشريف في ذلك لانه اذا وقع التفاوت بين الحركتين في الشدة اي السرعة فاما ان
يكون زمانهما واحدا او لا فعلى الاول يقع التفاوت في العدة لان الاسرع تكون حركاته

اكثر قطعا

في الحجة السابقة لان القوة الواحدة اقتضت من حيث هي غير مشابهة فعلا مشابهيا صح

ان الدليل الخاص من المدعى اعترض به في شرحه للاشارات فلا تعقل جهة فقلت يجوز ان يكون التفاوت في التحريكين بالسرعة والبطوء اقول اي في الدليلين جهة استبعاد رحمه الله قوله واما الاعتراض عليه اي على الدليل جهة استبعاد رحمه الله عنه تجويزه ان يتبع العقل تحريكه وضع

قطعًا وعلى الثاني يقع التفاوت في المدة لان الاسرع تكون حركاته اكثر قال وتوضيحه ان
الكلام في قوة غير متناهية في المدة والعدة واللازم منه ان يتفاوت الحركات في الجانب
المقابل للشد المفروض في المدة والعدة لا مجرد التفاوت في السرعة والبطوء فاذا
فرضنا قوة جسمانية غير متناهية في المدة وحركت جسمًا اخر في زمان غير متناهٍ وفرضنا
انها حركت جسمًا اصغر بذلك التحريك وجب ان يكون في زمان حركته غير متناهٍ ولكن
هذا الزمان اعني زمان حركة الاصغر يجب ان يكون اطول لان معاوقته اقل مع تساوي
التحريكين فانه اذا كان مدة حركات الاكبر غير متناهية وجزئت تلك المدة الى اجزاء
غير متناهية مع انه عدد اجزاء حركة الاصغر يلزم ان يكون اكثر انتهى وهذا كلام حق
ولا يرد عليه ما اورده الشارح القوشجي من ان كل مدة فهو امر متصل في حد نفسه
لا جزء له بالفعل فاذا جزئ الى اجزاء بالفعل تكون تلك الاجزاء متناهية واما انه قابل
لانقسامات غير متناهية فمعناه ان قسمته لا تقف عند حد لما قاله سيد المدققين
من ان ما ذكره انما هو في المدة المتناهية لا في المدة الغير المتناهية لوجوب ان يتساوى
جميع مقادير تلك الاجزاء مقدار ما ينقسم اليها ولا شك ان جميع مقادير الاجزاء الغير
المتناهية بالعدد غير متناهٍ لان ضم المتناهي الى المتناهي مرات غير متناهية مستلزم
اللامتناهي لكن اقول هذا اعني ما ذكره في التوضيح هو بعينه معنى كلام المص في
الجواب الا ترى انه على ما ذكره في التوضيح يصير حديث الشدة لغوًا محضًا لا دخل له في
اطول لتعدد حركة الاصغر فكلام المص هو ان الكلام انما هو في عدم التناهي بحسب المدة او العدد
فاذا فرض ان قوة قسرية حركت جسمًا اكبر في مدة غير متناهية مثلا او حركت بهذه القوة
الغير المتناهية بحسب المدة جسمًا اصغر يجب ان يكون التفاوت بينهما في جانب التقابل للشد
اعني جانب عدم التناهي فوقوع التفاوت في الشدة لا دخل له في ذلك اذ ليس الكلام فيها
فليتدبر جدًا وليتعجب من هؤلاء المهرة كيف غفلوا عن ذلك ومن ههنا يظهر اندفاع
ما قيل على اصل الدليل من ان التفاوت بالزيادة والنقصان لا يستلزم الانقطاع فان
حركة الفلك الثامن انقص عددًا من حركة الفلك التاسع مع عدم تناهيهما وذلك
لانه ليس هناك امر يستدعي وقوع التفاوت في جانب عدم التناهي لكون كل واحدة من
الحركتين صادرة عن قوة اخرى فجاز وقوع عدة من احدهما بازاء واحدة من الاخرى

بخلاف ما نحن فيه بعد ذلك الاعتبار اعني اعتبار وقوع عدة باز آء واحدة لا بد
من وقوع التفاوت فيكون لا محة في جانب اللا تناهي واما الاعتراض عليه بانه لا يجوز
ان يكون قوى الجسم ازلية لا يكون لحركاتها مبدء فلا يمكن اتحاد المبدئين فاجيب عنه
بان فرض المبدء الواحد للحركتين بان يعتبرا من نقطة واحدة من اوساط المسافة كاف
في اثبات المطلوب لاختفاء في امكانه وان لم يكن للحركة بداية واجيب ايضا بانا نعلم با
الضرورة ان ما كان في قوته قطع مسافة من اولها الى آخرها كان في قوته عكس ذلك اي قطعها من
آخرها الى اولها فالذي في قوته الحركة الى لا ابتداء لها كان في قوته الحركة في حد معين الى ما لا نهاية
له لكن اللازم باطل بالبيان المذكور فيبطل الملزوم ايضا واما النقض بالحركات الفلكية
فانها مع عدم تناهيها عندهم مستندة الى قوى جسمانية لها ادراكات جزئية اذ التعقل
الكلي غير كاف في جزئيات الحركة كما مر فاجيب عنه بان حركات الافلاك ارادية مستندة
الى نفوسها المجردة في ذواتها المفارقة في افعالها المدركة للجزئيات بواسطة الالات وكما
في تاثير القوى الحالة في الاجسام ثم ان الامام اورد على الشيخ ان القائلين بتناهي الحوادث
لما استدلوا بوجوب ازدياد ها كل يوم على تناهيها رد الشيخ عليهم بانه لم يكن لنا مجموع موجود
في وقت من الاوقات لم يكن الحكم بالازدياد عليها صحيحا فضلا عن ان يكون مقتضيا لتناهيها
فللقائل ان يرد هنا بما رد هو عليهم بعينه بان يقول ليس الحوادث الذي تقوى هذه القوة عليها
مجموع موجود في وقت ما فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان ثم قال ولقد اورد عليه
تلامذته هذا السؤال فاجاب بان المحكوم عليها ههنا كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا
المعنى حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة قوية على تحريك الكل اقل من كونها قوية على تحريك
الجزء فوقع التفاوت في القوة عليها بالزيادة والنقصان ثم قال وللمتامل ان يعود فيقول انه
انما استدلوا على تفاوت قوة القوة على تحريك الكل والجزء بوقوع التفاوت في تلك الافعال
وح يعود الاشكال انتهى كلام الامام ونقل المحقق الشريف عن بعض الفضلاء ان هذا سهو
من الامام لان الاستدلال بالعكس فنقول قوة القوة على تحريك الكل اضعف منها على تحريك الجزء
لان طبيعة المنسوب عائقة عن تحريك القوى فكلما كان المعاوق اقوى كانت القوة على تحريكه اضعف
بالضرورة فلما تفاوتت القوة بالنسبة الى تحريك الكل والجزء لزم التفاوت في الحركات التي لا تنتهي
فقد استدللنا بتفاوت القوة على تفاوت الافعال دون العكس كما توهم المستدل

في الاشارة الى بعض احوال العلة المادية والصورية اعلم ان الهيولى الاولى القابلة للصورة يقولها
ايضا وان الصورة الحالة فيها المقومة لها يقولها الصورة فلفظة المادة مشترك بين الحال المقوم
للهيولى وبين العلة الصورية اعني الجزء الصوري وقد صرحوا بان الهيولى مادة وقابل بالقياس الى
الصورة الحالة فيها وعلة مادية بالقياس الى الجسم المركب من الهيولى والصورة وكذا الصورة صورة
بالقياس الى المادة نفسها وعلة صورية بالقياس الى المركب اعني الهيولى والى هذا اشار بقوله
والمحل المتقوم بالحال اي المحل الذي يحتاج في وجوده ومحصله الى ما يحل فيه اشارة الى الهيولى
فانها لكونها في حد ذاتها قوة محضة وابهاما صرفا لان معنيها ليس الا انها قوة ومستعد
لكل شيء على ما صرح به الشيخ لا يمكن ان يوجد وحدها لان المبهم على انها صرفا يقبل الوجود
بل يحتاج الى ان يحل فيها الصورة فتصير بها محصلة قابلة للوجود فان قيل احتياج الشيء
في وجوده الى ما يحل فيه باطل قطعا لان الشيء ما لم يتشخص موجودا لا يمكن حلول شيء آخر
فيه فان وجود الذات في نفسها متقدم على احوالها التي من جملتها حلول شيء آخر فيها
لا يقال المحتاج اليه هو مطلق الحال وطبيعته وما يحتاج الى المحل هو الحال المتعين فلا محذور
لانا نقول الطبيعة لا وجود لها الا عين وجود المتعين فقبل وجود المتعين لا وجود
للطبيعة فلا معنى لاحتياج المحل اليها في وجودها قلنا الحال على قسمين قسم يحتاج في
وجوده الى محله فلا يمكن احتياج المحل اليه في الوجود قطعا وذلك الحال هو العرض وقسم
لا يحتاج الى محله في وجوده بل فيما يلزمه من عوارضه كالصورة الجسمية فانها متحيزة بذاتها
في وجودها عن الهيولى وانما يحتاج اليها في قبول ما يلزمها من الاتصال والانفصال وهذا
هذا الحال يجوز احتياج المحل في وجوده لا محذور قابل له اي للحال وبالقياس اليه وماد
اي علة مادية للمركب من المحل والحال وبالقياس اليه وبقوله اي بقبول المحل المذكور اي قابليته
واستعداده للحال ذاتي فلا ينفك عنه بل هو عين ذاته كما نقلنا من الشيخ ولما استشعر انه
يمكن ههنا ان المادة قد يكون قابلة لشيء وغير قابلة لآخر ثم يصير قابلة لذلك الآخر فيعاد
عنها قبولها للاول ويوجد قبولها للثاني وما يوجد بعد العدم يعدم بعد الوجود كيف يكون
ذاتيا بل يجب ان يكون عرضيا منفكا اشار الى الجواب عنه بقوله وقد يحصل القرب والبعد
باستعدادات يكسبها باعتبار الحال يعني ما يعدم ويوجد ليس هو اصل القبول
والاستعداد بل انما هو مرتبة القرب والبعد فان الاستعداد الذاتي قد يكون بعيدا عن القبول

ثم تصير قوميا منه ثم يصير اقرب منه كاستعداد مادة الغذاء للصورة الانسانية واستعداد
النطفة لها واستعداد الجنين لها وشيء من هذه الاستعدادات ليس ذاتيا للمادة الاولى
بل ما هو ذاتي لها هو اصل الاستعداد الذي يستتبعه الى الصورة الغذائية والنطفية
والجنينية والانسانية بل الى سائر الصور على السواء والاستعدادات المذكورة امور
اكتسبتها المادة الاولى من مقارنة الصورة الحالة فيها واحدة بعد واحدة فاستعداد
الغذاء للانسانية ليس هو الاستعداد الذي ذاتي للمادة بل هذه الاستعداد قد حصل
لها زائدا على ما كان من الاستعداد الذاتي بسبب مقارنة الصورة الغذائية وكذا
استعداد النطفة حاصل للمادة زائدا على استعداد الغذائية من الصورة النطفية وهكذا
فالذي يزول ويحصل فهو شيء من هذه الاستعدادات المكتسبة للمادة باعتبار ما
يحل فيها من الصور والاعراض لا اصل الاستعداد والقبول الذي هو ذاتي للمادة فلا
اشكال وهذا الحال المقوم لمحله صورة اي علة صورية للمركب وبالقياس اليه وجزء
لمحله اي صورة بالمعنى المقابل للمادة بمعنى الهيولى وبالقياس الى محله الذي هو الهيولى وا
عبر عن الصورة بمبدأ العبادة لما قرر في موضعه من ان الصورة انما هي شريكة لعلة الهي
وليست بعلة مستقلة لها واعلم انه ليس المراد ان العلة المادية منحصرة في الهيولى والع
الصورية منحصرة في الصورة المقومة للهيولى كما يوهمه ظاهر العبارة وذلك لما سيأتي م
ان الموضوع كالمادة فيكون العرض ايضا كالصورة كما سنشرحه هناك وهو اي
الحال المقوم للمحل المسمى بالصورة بالمعنى المقابل للمادة واحد اي لا يكون للهيولى صور
مقومتان في مرتبة واحدة لان كلا منهما ان استقل في تقومهما استغنى عن الاخر وا
فلجموع مقوم واحد صورة وانما قلنا في مرتبة واحدة لان الصورة النوعية ايضا مقو
للهيولى لكن بعد التقوم بالصورة الجسمية اياها واعلم ان هذه الامور المتفرعة على ب
الهيولى ذكرها المصنف هنا على سبيل الحكاية وبمعنى انه على تقدير ثبوتها وعند
القائلين بها يكون الحال هكذا فلا منافاة بينه وبين ما سيأتي من نفي الهيولى في هذه
في احوال العلة الغائية قال الشيخ في طبيعيات الشفاء اما الغاية فهي المعنى الذي لاجله يتخ
الصورة في المادة وهو الخير الحقيقي او الخير المظنون فان كل تحريك يصدر عن فا
بالعرض بالذات فانه يرد به ما هو خير بالقياس اليه فربما كان بالحقيقة وربما

بالظن

بالظرفانه اما ان يكون كذلك او يظن به ذلك ظنا وقال في الالهيات ونعني بالغاية العلة التي لاجلها
وجود شيء مباين لها وقال ايضا واما الغاية فهي ما لاجله يكون الشيء وقد علمته فيما سلف وقد
يكون الغاية في بعض الاشياء في نفس الفاعل كالفرح بالعلية وقد يكون الغاية في بعض الاشياء
في شيء غير الفاعل وذلك تارة في الموضوع مثل غايات الحركات التي تصيد من رؤية او كتبة
وتارة في شيء ثالث كمن يفعل شيئا ليرضي به فلان فيكون رضاء فلان غاية خارجة عن
الفاعل والقابل وان كان الفرح بذلك الرضاء ايضا غاية اخرى ومن الغايات التشبه بشيء و
المتشبه به من حيث هو متشوق اليه غاية والتشبه بنفسه ايضا غاية انتهى فظهر من قضايا عيف
فانقلنا ان الغاية يجب ان يكون مما يتادى اليه فعل الفاعل فيكون مترتبة على فعل الفاعل ومتاخرة
عنه ومع ذلك فكونها علة له ومقدمة عليه يحتاج الى بيان وهو ان معنى كون الشيء علة له
هو ان ذلك الشيء يفتقر في وجوده العيني الى وجوده العقلي بواسطة انه يحتاج الى علة فاعلية
لا محالة وهي في كونها علة يحتاج الى صورة الغاية ضرورة ان الفاعل ما لم يتصور غاية فلا يفعل
ومن هاهنا قالوا ان الغاية بمهيتها اي بصورتها الذهنية علة لفاعليته وبانيتها اي بهويتها
الخارجية معلول للفاعل وبعبارة اخرى ان الغاية بالوجود الذهني علة وبالوجود العيني وهذا
كما قيل معنى قولهم اول الفكر اخر العمل قال الشيخ في الطبيعيات الشفاء الفاعل من جهة سبب للغاية
وكيف لا يكون كذلك والفاعل هو الذي يجعل الغاية موجودة والغاية وانما يفعل الفاعل
لاجلها والا لما كان يفعل فالغاية تحرك الفاعل الى ان يكون فاعلا ثم قال والفاعل ليس علة
لصيرورة الغاية غاية ولا لمهية الغاية في نفسها ولكن علة لوجود مهية الغاية في الاعيان
وفرق بين المهية والوجود كما علمته والغاية علة لكون الفاعل فاعلا فهي علة له في
كونه علة وليس الفاعل علة للغاية في كونها علة والى هذا اشار بقوله والغاية علة بمهيتها
لعلية العلة الفاعلية معلولة في وجودها العيني للمعلول وانما قال للمعلول لان وجود
الغاية مترتب على وجود المعلول فهي معلولة للفاعل بالواسطة كما ان المعلول معلول لها بالواسطة
فان قلت غاية الحركة قد يكون نهاية لها وقد لا يكون كلقاء الحبيب على ما سيأتي
فليس كل غاية هي معلولة للمعلول بحسب الوجود العيني قلت لقاء الحبيب مثلا وان لم
يكن معلولا للحركة كالنهاية لكنه مترتب على النهاية فهو معلول للحركة بالعرض لا بالذات
فليتدبر فان قيل انهم يقولون ان الغاية في افعال الله تعالى انما هي ذاته تعالى فظاهر انها لا تترتب

على وجود المعلم اجيب بانهم اتفقوا على ان الغاية مسلوبة عن فعل الله تع لان الفاعل الذي
يفعل لغاية يكون غير تام من وجهين الاول من حيث انه يقصد به وجود تلك الغاية فلا تبدا
يكون وجودها اولى به واليق والا لم يكن غاية له اصلا فيكون مستكملا بذلك الوجود
منه تلك الاولوية الثاني من حيث انه يتم بمتممية تلك الغاية فاعليته فيكون هو ناقصا في
فاعليته ولما كان تع تاما بذاته لا يتطرق اليه نقصان اصلا فاذن لا غاية لفعله بل هو
فاعل بذاته هذا ما ذكروه ومن ذلك يظهر ان قولهم انه لا غاية لفعله او انه غاية للوجود
كله او انه غاية الغايات على اختلاف العبارات معناه في الحقيقة نفي الغاية عن فعله تع
والاشارة الى ان ذاته سبب لفاعليته كما ان الغاية سبب لفاعلية الفاعل الذي يفعل لغ
فذاته بمنزلة الغاية فلذلك اطلق الغاية عليه لانها غاية حقيقة كما ذكره المحقق الشريف
يبعد ان يحمل على الاشارة الى ذلك قوله وهي ثابتة لكل قاصد اي لكل فاعل يفعل بالقصد
اي بالاختيار والزائد على الذات كما هو مصطلح الحكماء فان قلت اليس افعال الله تع عند الـ
معللة بالاغراض قلت نعم لكنهم يفرقون بين الغرض والغاية فلا يجعلون الغرض علة
لفاعلية الفاعل تع ويعنون بالغرض الحكم والمصالح التي تشتمل عليها الافعال مما يجده الـ
ويحكم به ويصير به الفعل حسنا او قبيحا ومنهم في ذلك يوافقون الحكماء بحسب المعنى وا
يطلق عند الحكماء عليها بل يجعلون لفظي الغرض والغاية مترادفين بخلاف الاشاعرة
الحكماء في هذه المسئلة بحسب اللفظ فقط كما سيجيء تحقيق ذلك في الهيات ان شاء الله
واعلم ان الحكماء اثبتوا لكل تحريك وفعل سواء كان ارادتيا او طبيعيا غاية والمصنف
الحكم بالارادتيات وبالجملة فان في هذا المقام شكوكا صعبة منها انه قد قيل انه يجب ان
لكل فعل غاية فان من الافعال ما هو عبث وليس له غاية البتة او ليس له غاية هي خير او
خير او الشيخ في دفع هذه الشبهة قال في الهيات الشفاء هذه العبارة واما بيان ا
فيجب ان يعرف ان كل حركة ارادتية فلها مبدء قريب ومبدء بعيد فالمبدء القريب هو الـ
القوة المحركة التي في عضلة العضو والمبدء الذي يليه هو الاجماع من القوة الشوقية
الاعم من ذلك فهو التخيل او التفكر فاذا ارتسم في تخيل النطق صورة تحركت القوة ا
الى الاجماع حدث منها القوة المحركة التي في الاعضاء فربما كانت الصورة المرتسمة في
او التفكر هي نفس الغاية التي ينتهي اليها الحركة وربما كانت شيئا غير ذلك الا انه لا بد

اليه الا بالحركة الى ما ينتهى اليه الحركة او يدوم عليه الحركة مثال الاول ان الانسان ربما
ذجر عن المقام فى موضع ما وتخيل فى نفسه صورة موضع اخر فاشتاق الى المقام فيه فيتحرك
نحوه وانتهت حركته اليه فكان تشوقه نفس ما انتهى اليه بتحريك القوى المحركة للعضلة
ومثال الثانى ان الانسان قد يتخيل فى نفسه صورة لقاء الصديق له فيشتاقه فيتحرك الى
المكان الذى يقيد مصادفته فيه فينتهى حركته الى ذلك المكان ولا يكون نفس ما انتهت اليه
حركته نفس التشوق الاول الذى نزع اليه بل معنى اخر لكن المتشوق يتبعه ان يحصل بعده وهو
لقاء الصديق وقد عرفت هذين القسمين وتبين لك بادنى تامل ان الغاية التى ينتهى اليه
الحركة فى كل حال من حيث هى هى غاية حركته هى غاية حقيقية اولية للقوة المحركة التى الفاعلة
للحركة التى فى الاعضاء وليس للقوة المحركة فى الاعضاء غاية غيرها لكنه ربما كان للقوة التى
قبلها غاية غيرها فليس يجب دائما ان يكون ذلك الامر غاية اولى للقوة الشوقية تخيلية كانت
او فكرية ولا يجب ايضا دائما ان لا يكون بل ربما كانت وربما لم تكن كما قد تبين لك فى المثالين
اما الاول منهما فكانت الغاية فيهما واحدة واما الثانى فكانت مختلفة والقوة المحركة التى
فى الاعضاء مبدء حركة لا محالة والقوة الشوقية ايضا مبدء اول لتلك الحركة فانه لا يمكن ان
تكون حركة نفسانية لا عن الشوق البتة لان الذى لا ينبعث اليه القوة ثم تنبعث اليه انبعاثا
نفسانية يكون لشوق نفسانى لا محالة قد حدث ما لم يكن فاذن كل حركة نفسانية فيكون مبدؤها
الاقرب قوة محركة فى عضل الاعضاء ومبدؤها الذى يليه شوق والشوق كما علم فى علم
تابع لتخيل او فكر لا محالة فيكون المبدء الابعد تخيلا او فكرا فاذن ههنا مبادى للحركة النفسانية منها
منها واجبة باعيانها ضرورة ومنها غير واجبة باعيانها ضرورة والواجبة ضرورة هى القوى
القوى المحركة فى الاعضاء والشوقية وغير الواجبة هى التخيل والفكر فانه ليس يجب لا محالة ان يكون
تخيل ولا فكر او فكر ولا تخيل فكل مبدء حركة غاية لا محالة والمبدء الذى لا مبدء منه فى الحركة الارادية
الاول له غاية لا مبدء منها والمبدء الذى منه مبدء قد يوجد الحركة خالية عن غايته فان اتفق ان يطابق المبدء
الاقرب وهو القوة المحركة والمبدءان اللذان بعده اعنى الشوقية مع التخيل او الشوقية مع الفكرية
كانت نهاية الحركة هى الغاية للمبادى كلها وكان ذلك غير بحث لا محالة وان اتفق ان يختلف
اعنى لا يكون ما هو الغاية الذاتية للقوة المحركة غاية ذاتية للقوة الشوقية وجب ضرورة ان
يكون للقوة الشوقية غاية اخرى بعد الغاية التى فى القوة المحركة للعضو وذلك لانا قد اوضحنا

في الفرق بين العبث والجزاف والقصد والعادة والباطل

ان الحركة الارادية لا يكون بلا شوق وكل ما هو شوق فهو شوق لشيء واذا لم يكن لمنتهى الحركة
كان لشيء آخر غيره لا محالة واذا كان ذلك الشيء يراد لاجله الحركة فيجب ان يكون بعد انتهاء الحركة
فكل نهاية ينتهي اليها الحركة او تحصل بعد نهاية الحركة ويكون الشوق التخيلي او التفكري قد تطابقا
عليه فبين انها غاية ارادية وليست بعبث البتة وكل نهاية انتهت اليها حركة وتكون هي بعينها الغاية
المشوقة التخيلية ولا تكون المشوقة بحسب الفكر التي تسمى العبث وكل غاية ليست هي نهاية الحركة
ومبدؤها شوق تخيلي غير فكري فلا يخ اما ان يكون التخيل وحده هو المبدأ لحركة الشوق والتخيل
مع طبيعة او مزاج مثل النفض وحركة المريض او التخيل مع خلق وملكة نفسانية داعية الى ذلك الفعل
بلا روية فان كان التخيل وحده هو المبدأ للشوق سمي ذلك الفعل جزافا ولم يسم عبثا وان كان
وان كان تخيل مع طبيعة مثل النفس سمي ذلك الفعل قصدا صرفا او طبيعيا وان كان تخيل
مع خلق وملكة نفسانية سمي ذلك الفعل عادة لان الخلق انما يتقرر باستعمال الافعال فما
يكون بعد الخلق يكون عادة لا محالة وان كانت الغاية التي للقوة المحركة فهي نهاية موجودة ولم يوجد
الغاية الاخرى التي بعدها وسموها بالشوق وهي غاية الشوق فيسمى ذلك الفعل باطلا
كمن حصل في المكان الذي قدر فيه مصادفة الصديق ولم يصادفه هناك فيسمى فعلا باطلا بالقياس
الى القوة المشوقة دون القوة المحركة وبالقياس الى الغاية الاولى دون الثانية واذا تقررت هذه
هذه المقدمات فقول القائل ان العبث فعل من غير غاية البتة هو قول كاذب وقول القائل ايضا ان
العبث فعل من غير غاية هي خير او مظنونة خيرا هو قول كاذب اما الاول فان الفعل انما يكون بلا غاية
اذا لم يكن له غاية بالقياس الى ما هو مبدأ حركته لا بالقياس الى ما ليس مبدأ الحركة والى اي شيء
اتفق وما مثل به في الشك من اللعب بالمحية فمبدأ حركته القريب هو القوة التي في العضلة والذي قبله
شوق تخيلي بلا فكر وليس مبدأه فكرا فليست فيه غاية فكرية وقد حصلت فيه الغاية التي للشوق التخيلي
والقوة المحركة فبين ان هذا الفعل بحسب مبدأ المحرك مشه الى غاية وانما لا يتحرك الى غاية بحسب ما ليس
مبدأ المحرك ولا يجب ان يظن ان هذه بعيدة لا عن شوق تخيلي البتة فان كل فعل نفساني كان بعد
مع غفلة ما الا ان ما لم يكن هناك شوق ما لا محالة وطلب نفساني وذلك التخيل ربما كان غير ثابت بل سريع البطلان
او كان ثابتا ولم يشعر به فليس كلما تخيل شيئا يشعر مع ذلك ويحكم انه قد تخيل وذلك لان التخيل
غير الشعور بانه قد تخيل وهذا ظاهر ولو كان كل تخيل يتبعه شعور بالتخيل لذهب الامر
الى غير نهاية واما الثاني فان لانبعاث هذا الشوق علة ما لا محالة اما عادة واما ضجر عن

قوله او ملكة نفسانية الزوبكيب
الفعل بدليل قوله فيما بعد مع
في خلق او ملكة محمد حسين

النفس
بدل
قوله فيسمى ذلك الفعل بالقياس الى مبدأ
الحركة اقول بالقياس الى غاية
لم يوجد غاية محمد حسين

قوله وما مثل به في الشك
اقول اي في الاعتقاد
محمد حسين

٢ من م

ما لا محالة

قوله والمحسة على ان يتجدد لها فعل تحريكيا واحساسا من العادة لذيذة والانتقال عن الملل اى القوى التى بوجه الاحساس مهما استعملت

ما لا يمنعه اما عادة او اما ضجر عن هيئته وارادة انتقال الى هيئة اخرى واما حرص من القوى
المحركة والمحسة على ان يتجدد لها فعل تحريكيا واحساسا من العادة لذيذة والانتقال عن الملل
لذيذ والحرص على الفعل الجديد لذيذ اعنى بحسب القوة الحيوانية والتخيلية فاللذة هى خير
الحسى والتخيلى والحيوانى بالحقيقة وهى المظنونة خيرا بحسب الخير الانسانى فاذا كان المبدأ
تخيليا حيوانيا فيكون جزء لا محالة خيرا تخييليا حيوانيا فليس اذن هذا الفعل خاليا عن خير
بحسبه وان لم يكن خيرا حقيقيا اى بحسب العقل ثم من وراء هذا علل تخصيص هيئة دون هيئة
من الحركات جزئية لا يضبط هذا كلام الشفاء والى هذا اشار المصنف بقوله واما القوة
الحيوانية المحركة فغايتها الوصول الى المشتهى وانما قيدها بالحيوانية لان القوة المحركة الفلكية ليست
غايتها الوصول الى المشتهى بل غايتها الدوام على الحركة وهذا مراد الشيخ فيما مر من قوله او
يدوم عليه الحركة وهو اى الوصول الى المشتهى قد يكون غاية للقوة الشوقية ايضا كما مر فى
المثال الاول وقد لا يكون الوصول الى المشتهى غاية للشوقية بل يكون لها اخرى مترتبة على الوصول
الى المشتهى كما مر فى المثال الثانى وح فان لم يكن يحصل الغاية التى هى الشوقية مع الوصول الى المشتهى
فالحركة باطلة بالقياس اليها والا اى وان لم يحصل الا اى وان حصلت فهو اى الحركة والتدبير
باعتبار الخير اما خير ان كان مبدأ التشوق هو الفكر او عادة ان كان هو التخيل مع خلو او
ملكة نفسانية كاللعب باللحية او قصد ضرورى ان كان هو التخيل مع طبيعة كالتغير او مع
مزاج كحركة المريض او عبث وجزاف ان كان المبدأ هو التخيل وحده من غير انضمام شئ اخر
اليه فعلى هذا العبث والجزاف مترادفان وهذا يخالف ما مر فى كلام الشيخ فان العبث فى
كلام الشيخ كان هو الفعل الذى يكون نهاية الحركة منه غاية للتشوق التخيلى دون الفكرى
والجزاف ما يكون امر اخر غير نهاية الحركة ولذلك يصرح بان ذلك الفعل سمى جزافا ولم يسم
عبثا والشارح القديم تفطن لذلك ولعله نظر فى كلام الشيخ الا انه لم ينسب ذلك الى
ذلك الى الشيخ ولا الى غيره قال بعض ما ذكرنا فى المتن لكن الصحيح هذا وقال المحشى الشريف
بهذه العبارة واعلم ان المذكور فى المباحث المشرقية والملخص موافق لما فى المتن ومن ثم قيل
ان اراد الشارح انه اصطلح على ما ذكره فلا نزاع معه اذ لكل احد ان يصطلح على ما يشاء وان
اراد نقل اصطلاح اخرين فالامام اعرف به منه فما وجه جزمه بصحة قوله دون غيره
وقد ذكر فى شرح الملخص ما يؤيد كلام الشيخ وهو ان الجزاف لا يسمى عبثا لكن الامام سماه

٢ بل يكون لها غاية اخرى مترتبة على الوصول

٢ الى القوة الشوقية حيث لم يترتب عليها ما هو غاية لها بالقياس اليها صح

٣ فاورد الامام على ما يطابق كلام الشيخ صح

قوله والجزاف ما يكون امر اخر لا يكون نهاية لحركة كل احد اى غاية للتشوق التخيلى دون العسكرى محمد اسمعيل زاده

قوله بعض لذلك اى مخالفة المتن لكلام الشيخ محمد اسمعيل

في هذا الكتاب ايضا عبثا انتهى كلامه الشريف وهو موضع تعجب منها ما اورد على اثبات الغايات
للطبيعيات اما بيان اثباتها لها فهو انا نشاهد في الامور الطبيعية من قواها وطبائعها
تحريكات وتاثيرات متادية الى امور مترتبة عليها ترتب الغاية على ذي الغاية بحيث يحكم عقلنا
حكما جازما بان تلك الحركات انما كانت لاجل تلك الامور المتادية هي اليها ولا نعني بالغاية الا
ما لاجله الشيء كما مر وذلك المعنى متادي تلك التحريكات الى تلك الامور المتادية هي اليها ولا
نعني بالغاية متادي ذي الغاية الى الغاية ظاهر جدا لمن تامل فيها حق التامل الا ترى انه لا ينبت
من حبة البر الا البر ومن حبة الشعير الا الشعير ولا يلد من نطفة الانسان غير الانسان و
ومن نطفة الحمار غير الحمار الى غير ذلك على سبيل اللزوم والدوام بحيث لا يختلف الا
لمانع وليس ذلك الا لقوة مودعة في حبة البر مثلا متوجها تحريكاتها نحو حصول البرية
ويترتب عليها ذلك حيث لا عائق عنه هذا بيان اثبات الغاية للطبيعة على سبيل الاجمال
وسيظهر لك في نصاعيف ما يورد في دفع الشكوك بيانه على وجه التفصيل واما تقرير
المورد عليه فهو انه لا يمكن ان يكون لتحريكات الطبيعة غاية لوجوه الاول ان الغاية يجب ان
تكون بوجودها الذهني علة لفاعلية الفاعل كما مر والطبيعة لا شعور لها ليكون للغاية وجود
ذهني عندها ولا روية لها ليمكنها ارتياد غاية واختيارها والجواب عنه ان صور الغايات
في الحركات الطبيعية ووجوداتها الذهنية انما هي عند مبدا جعل واعلى من الطبيعة لا عند الطبيعة
وان كانت هي مباشرة للتحريك لكونها مسخرة للمبدا ذا لم يكن مسخرا لغيره واما اذا كان المبدا في الحقيقة غيره
لتسخيره اياه فيكفي كون الصورة عند المسخر اياه فانه قد جعله بحيث يؤدي تحريكه الى غاية
على ان كون صورة الغاية عند الفاعل لا يجب ان يكون على سبيل الشعور النفساني بل يكفي ان
يكون على سبيل الاقتضاء الجبلي وقد ذهبوا الى ان للطبيعة شوقا جبليا طبيعيا لتحريكها
الى كمالاتها وغاياتها وهو الذي يقتضي حركتها اليها وان لم يكن لها شعور نفساني بها صرح
بذلك الشيخ في طبيعيات الشفاء والى هذا اشار في الهيات الشفاء بقوله ويشبه ان تكون
الامور الطبيعية صورها عند العلل المتقدمة للطبيعة موضوع وعند الطبيعة على سبيل
التسخير بنوع انتهى واما الروية فقال الشيخ في طبيعيات الشفاء في جواب ذلك ان الروية
ليست لتجعل الفعل ذا غاية بل لتميز الفعل الذي يختار من بين سائر افعال جائز اختيارها
لكل واحد غاية مخصصة فالروية لاجل تخصيص الفعل لا لجعله ذا غاية ولو كانت النفس مسلمة

عن النوازع المختلفة والمعارضات المتفننة لكان يصدر عنها فعل متشابه على نهج واحد من غير روية
وان شئت ان تستظهر في هذا الباب فتامل حال الصناعة فان الصناعة لا تشك في انها الغاية
واذا صارت ملكة لم يحتج في استعمالها الى الروية وصارت بحيث اذا خطر الروية تعذرت و
تبلدت الماهر فيها عن النفاذ فيما يزاوله لكن يكبت ويضرب بالعود فانه اذا اخذ يروي في
اختيار حرف او نغمة نغمة واراد ان يقف على عددها تبلد وتعطل وانما يستمر على نهج
واحد فيما يفعله بلا روية في كل واحد واحد مما يستمر فيه وان كان ابتداء ذلك الفعل
انما وقع بالروية واما المبني على ذلك الاول والابتداء فلا يروي فيه وكذلك حال العصا
الزالق بما يعصمه مبادرة اليد الى حك العضو المستحك من غير فكر ولا روية ولا استحضار
لصورة ما يفعله في الخيال واوضح من هذه القوة النفسانية اذا حركت عضوا ظاهرا بختار
تحريكه فليس تحريكه بالذات وبلا واسطة بل انما تحرك بالحقيقة العضل والوتر فيتبعه تحريكه
ذلك العضو والعضل لا تشعر بتحريكها العضلة مع ان ذلك الفعل اختياري واولى اشتي فيه
فيه جدا ينفعل انتهى والثاني ان التحريكات الطبيعية لا تنتهي الى حد يقف عنده كما في
الكون والفساد فانه لا غاية لهما يقفان عندها لان بعد كل كائن كائنا الى ما لا يتناهى و
الغاية يجب ان يقف عندها تحريك العلة الفاعلية وقد اجاب الشيخ عنه في الهيات الشفاء
بالفرق بين الغاية بالذات وبين الضروري الذي هو احد الغايات بالعرض قال والفرق
بينهما ان الغاية بالذات هي الغاية التي تطلب لذاتها والضروري احد ثلثة امور اما امر لا بد من
وجوده حتى يوجد الغاية على انه علة للغاية بوجه مثل ضلابة الحديد حتى يتم القطع به واما امر
لا بد من وجوده حتى يوجد الغاية لا على انه علة للغاية بل على انه لازم للعلة مثل انه لا بد
من جسم ادكن لا لدكنته لكن لانه كان لازما للحديد الذي لا بد منه واما امر لا بد من
وجوده لازما للعلة الغائية بنفسها مثل ان العلة الغائية في امر التزويج مثلا التوليد
ثم التوليد يتبعه حب الولد ويلزمه لان التزويج كان لاجله فهذه كلها غايات بالعرض
الضروري لا الغرض الاتفاقي ثم قال مقولا اما اشخاص الكائنات الغير المتناهية فكلها
هي غايات ذاتية في الطبيعة ولكن الغاية الذاتية هي مثلا ان يوجد الجوهر الذي هو
الانسان والفرس والنخلة وان يكون هذا الوجود وجودا دائما ثابتا وكان هذا
ممتنعا في الشخص الواحد المشار اليه لان كل كائن يلزمه ضرورة الفساد اعني كائنات من الهيولى

ولما كان امتنع في الشخص استبقى بالنوع فالغرض الاول اذن هو بقاء الطبيعة الانسانية مثلا او
غيرها وشخص منتشر غير معين وهو العلة التامة لفعل الطبيعة الكلية وهو واحد لكن هذا
الواحد لا بد في حصوله باقيا من ان يكون اشخاص بعد اشخاص بلا نهاية فيكون لا تناهي الاشخاص
بالعدد غرضا على معنى الضروري من القسم الاول لا على انه غرض بنفسه لانه لو امكن ان يبقى
الانسان دائما كما تبقى الشمس والقمر لما احتيج الى التوليد والتكاثر بالنسل على انه وان سلم
ان الغرض لا تناهي الاشخاص معنى غير معنى كل شخص وانما يذهب بلا نهاية شخص بعد شخص
لا لاشياء بعد لاشياء فاذن الغاية بالحقيقة ههنا موجود وهي وجود شخص منتشر او لا
تناهي الاشخاص ثم الشخص الذي يؤدي الى شخص اخر الى ثالث الى رابع ليس هو بعينه غاية
للطبيعة الكلية بل للطبيعة الجزئية فاذن هي غاية للطبيعة الجزئية فليس غيرها بعدها غرضا
وغاية لتلك الطبيعة الجزئية التي الخاصة المدبرة لشخص الواحد واعني بالطبيعة الكلية القوة
الفائضة في جواهر السماويات كشيء واحد والمدبرة لكليته ما في الكون انتهى كلام الشفاء
الثالث انه لو كانت الطبيعة تفعل لاجل شيء لما كانت الشوهيات والزوائد والموت في
الطبيعة البتة فان هذه الامور والاحوال ليست تقصد ولو كان ما يؤدي الاسباب الى مسببها
على الدوام او الاكثرية يقتضي ان يكون المتأدي اليه غاية لتلك الاسباب لكان على الدوام
والاكثرية غاية فكان جميع ما ذكرنا وغير ذلك كالهرم والذبول والفساد مما يتأدى
الطبيعة اليها غايات للطبيعة وفساده ظاهر وقد اجاب الشيخ عن ذلك في طبيعيات الشفاء بقوله
واما حديث الشوهيات وما يجري مجراها فان بعضها هو نقص وقبح وقصور عن المجرى الطبيعي
وبعضها زيادة وما كان نقصا وقبحا فهو عدم فعل لعصيان المادة ونحن لم نضمن ان
الطبيعة يمكنها ان تحرك كل مادة الى غاية ولا ضمنا ان لا عدام افعالها غايات في المواد
الطبيعية المطيعة التي لها هي لغايات وهذا الازدحام ذلك والموت والذبول هو لقصور
الطبيعة البدنية عن الزام المادة صورتها وحفظها اياها عليها بادخال بدل ما تحلل
ونظام الذبول ليس ايضا غير متأد الى غاية البتة فان انتظام الذبول سببا غير الطبيعة الموكلة
بالبدن وذلك السبب هو الحرارة وسببا هو الطبيعة ولكن بالعرض ولكل منهما غاية فالحرارة
غايتها تحليل الرطوبة واخالتها فتشوق المادة اليه على النظام وذلك غاية والطبيعة التي في
البدن غايتها حفظ البدن ما امكن بامداد بعد امداد لكن كل مدد يأتي فان الاستمداد منه

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله فعل الطبيعة اقول هذا هو الخبر محمد اسمعيل ره قوله ولا تعطلها اقول اى المادة الفاضلة محمد اسمعيل رحمه الله تعالى

قوله لانها موجودة اولانها غاية لكان وجب آه اقول اعلم ان الحركة موجودة اولانها غاية فيكون انماط الافضا هو الوجود مطلقا والكون غاية وهذا المناط متحقق في الغاية ايضا فيلزم ان لها غاية اخرى وهكذا محمد اسمعيل ره

اخر ايقع اقل من الاستمداد منه مدبيا العلل بذكرها في العلوم الجزئية فيكون ذلك الامداد
بالعرض سببا لنظام الذبول فاذن الذبول من حيث هو ذو نظام ومتوجه الى غاية فهو
فعل الطبيعة وان لم يكن فعل طبيعة البدن ونحن لم نضمن ان كل حال للامور الطبيعية يجب
ان يكون غاية للطبيعة التي فيها بل قلنا ان كل طبيعة يفعل فعلها فانما يفعله لغاية لها واما
فعل غيرها فقد لا يكون لغاية لها والموت والتحليل والذبول وكل ذلك وان لم يكن غاية
نافعة بالقياس الى بدن زيد فهو غاية واجبة في نظام الكل وقد اومانا الى ذلك فيما سلف و
علمك بحال النفس سينبهك على غاية في الموت واجبة وغايات في تناسب الضعف واجبة
واما الزيادات فهي ايضا كائنة لغاية ما فان المادة اذا فضلت حركت الطبيعة فضلها الى
التي تستحقها بالاستعداد الذي فيها ولا تعطلها فيكون فعل الطبيعة فيها لغاية وان كان المستدعي
الى تلك الطبيعة الغاية اتفاق سبب غير طبيعي انتهى الرابع انه لو كانت الطبيعة تفعل لاجل شيء فالسؤال
ثابت في ذلك الشيء نفسه انه لم فعل في الطبيعة على ما هو عليه ولتستمر المطالبة الى غير نهاية
واجاب عنه الشيخ بانه ليس اذا كان للحركة غاية وللفعل غاية وجب ان تكون لكل غاية غاية
وان لا تقف المسئلة عن لم فان الغاية في الحقيقة تكون مقصودة لذاتها وسائر الاشياء
تقصد لها وما يقصد لاجل شيء اخر فحري ان يسئل عنه باللم المقتضي للجواب بالغاية و
اما ما يقصد لذاته فانه لا يليق به السؤال عن انه لم قصد ولهذا لا يقال لم طلبت الصحة ولم
طلبت الخبز ولم هربت عن المرض ولم نفرت عن الشر ولو كانت الحركة والاحالة تقتضي
الغاية لانها موجودة او لانها غاية لكان وجب ان يكون لكل غاية لكنها يقتضي ذلك من حيث
هناك زوال وتجدد صادر عن سبب طبيعي او ارادي الخامس انه لا نم ان ما يظن كونه مشتملا
على فعل الطبيعة اليه يكون من فعل الطبيعة ويكون للطبيعة فعل وتاد اليه بل انما هو من ضرورة
المادة فان قوما من القدماء على ما يأتي انفا جعلوا حصول المادة بالاتفاق وتصورها بعد
بالضرورة لا لغاية مثلا قالوا ان الشاة لم تستحد لتقطع ولا الاضراس جعلت عريضة لتطحن
بل ان حصلت هناك مادة لا تقبل الا هذه الصورة واتفقت ان كانت هذه الصورة
نافعة في مصالح البقاء وكذلك الحكم في سائر الامور الطبيعية التي اتفقت ان تحدث على
وجه تتضمن المصلحة فلم تنسب الى الاتفاق والى ضرورة المادة بل ظن انها انما تصدر عن
فاعل يفعل لاجل شيء ولو كان كذلك لما كان الا ابدا دائما لا يختلف وهذا كالمطر الذي

وتادي الطبيعة صح

قوله من حيث هناك اى من الحركة محمد اسمعيل ره

قوله زوال وتجدد اى لم يكون الحركة الحقيقية طلبا للغاية وطلبا للغاية لم يقصد بدون الغاية فافهم محمد اسمعيل ره

بسم الله الرحمن الرحيم

نعلم يقينا انه كان لضرورة المادة لان الشمس اذا بخرت فخلص البخار الى الجو البارد فصار
ماء ثقيلا منزل ضرورة فاتفق ان يقع في مصالح فظن ان الامطار مقصودة في الطبيعة
لتلك المصالح ولم يلتفت الى افسادها للبيادر واجاب عنه الشيخ في طبيعيات الشفاء
بقوله والذي يجب الآن ان نقول في هذا الباب ونعتقده هو انه لا كثير مناقشة الآن في ان
للاتفاق مدخلا في تكون الامور الطبيعية وذلك بالقياس الى افرادها فانه ليس حصول هذه
المادة عند حصول هذا الجزء من الارض ولا حصول هذه الحبة من البر في هذه البقعة من الارض
ولا حصول هذه النطفة في هذا الرحم امرا دائما ولا امرا اكثريا بل الشائع انه وما يجري مجراه
اتفاقي ولنعمق النظر في مثل تكون السنبلة عن البرة باستمداد المادة من الارض والجنين
عن النطفة باستمداد الرحم هل بعد ذلك بالاتفاق فنجده ليس باتفاق بل امر توجبه
الطبيعة وتشيد قوة وكذلك لنساعد ايضا على قولهم ان المادة التي للشيء لا تقبل الا هذه
الصورة لكنا نعلم انها لم تجعل لهذه المادة هذه الصورة لانها لا تقبل الا هذه الصورة لانها
لا تقبل الا هذه الصورة فانه ليس البيت انما رتب فيه الحجر وطفا الخشب لان الحجر اثقل والخشب
اخف بل هناك صنعه صانع لم يصلح الا ان يكون لسبب مواد ما تفعله هذه النسبة فجاء
بها على هذه النسبة والشامل الصادق يظهر صدق ما قلناه وهو ان البقعة الواحدة اذا سقط
فيها حبة بر انبتت سنبلة بر او حبة شعير انبتت سنبلة شعير ويستحيل ان في الاجزاء
الارضية والمائية تتحرك بذاتها والحركات التي لذاتها معلومة فيجب ان تكون تحركها انما
هو لجذب قوي متمكنة في الحبات باذن الله تعالى لا يخلو اما ان تكون في تلك البقعة
اجزاء تصلح لتكون البر واخرى صالحة لتكون الشعير فان كان الصالح لهما اجزاء واحدة
فقط سقطت الضرورة المنسوبة الى المادة ورجع الامر الى ان الصورة طارئة على المادة من مقصود
يخصها بتلك الصورة ويحركها الى تلك الصورة وانه دائما او في اكثر الامر يفعل ذلك فقد
بان ان ما كان كذلك فهو فعل يصدر عن ذات متوجها اليه مادا بما فلا يعا ق واما الكون
فيفاق وهذا هو مرادنا بالغاية في الامور الطبيعية وان كانت الاجزاء مختلفة فلنا نسبة
ما بين القوة التي في البرة وبين تلك المادة نفسها تجذب تلك المادة بعينها وتحركها الى حيز
مخصوص في الدوام او الاكثر فهنالك يكسبها صورة ما فتكون انفسا القوة التي في البر تحرك
بذاتها هذه المادة الى تلك الصورة من الجوهر والكيف والشكل والاين ولا يكون ذلك

لضرورة

ولنمعن خ ل

المادة من م

بل جعلت هذه المادة لهذه الصورة صح

وتنفذ في جوهر البرة وتؤثر فانه سيظهر ان تحركها من مواضعها ليس بذاتها صح

قوله والحركات التي لذاتها معلومة اقول وهذا ليس بها محمد اسمعيل رحمه الله

قوله فلنا نسبة ما بين القوة التي في متعلق تجذب محمد اسمعيل

قوله ما تجذب تلك المادة اقول كلمة ما مصدرية فافهم محمد اسمعيل

لضرورة المادة وان كان لابد من ان تكون المادة على تلك الصفة لتنتقل الى تلك الصورة
فلتضلع ان طباع المادة صالحة لهذه الصورة او غير قابلة لغيرها مثلا فهل بد من ان
يكون انتقالها الى حيث تكتسب هذه الصورة بعد انتقالها بالتي ليس لضرورة بها بل عن سبب آخر
يحركها اليه فيحصل لها ما هي صالحة لقبوله او لا تصلح لقبول فبين من هذا كله ان
تحريكات الطبيعة للمواد هي على سبيل قصد طبيعي منها الى حد محدود وان ذلك مستمر
على الدوام او على سبيل الاكثر وذلك ما نعنيه بلفظ الغاية ثم الظاهر ان الغايات الصادرة عن الطبيعة
غير معارضة ومعوقة كلها خيرات وكما لا تتوانى اذا تأدت الى غاية ضارة كما
ذلك التادي ليس عمدا دائما ولا اكثريا بل في حال تنفقد النفس منا فيها سببا عارضا
فيقع بما اذا اصاب هذا الفيل حتى دوى وما اذا اصاب هذه المرئة حتى اسقطت واذا كان
كذلك فالطبيعة تحرك لاجل الخيرية وليس هذا في نشو الحيوان والنبات فقط بل في
حركات الاجرام البسيطة وافعالها التي تصدر عنها بالطبع فانها تتحرك نحو غايات تتوجه
اليها دائما ما لم يعق توجهها على نظام محدود ولا يخرج عنه الا بسبب معارض وكذلك
الالهامات التي للانفس الحيوانية النابتة والنابتة والمدخرة فانها تشبه لامور الطبيعة
وهي غايات انتهى كلام الشيخ والى جميع ما ذكرنا من اثبات الغايات للطبيعيات ودفع الشكوك
عنه اشار المص بقوله واثبتوا للطبيعيات غايات ومنها يشبهه البحث والاتفاق ويقرر بها
ان ههنا امور اتفاقية لا سبب لها تتادى اليها لتكون هذه غاية له مترتبة عليه وذلك
كمن يحفر بئرا في الارض لماء او بناء فيعثر منها على كنز لم يكن عالما بكونه فيها ولم يكن حافرا
لاجله فهذا العثور على الكنز مما لا سبب له ارادي ولا طبيعي ولا قسري فانه ليس هناك
فعل طبيعي يمكن ان يكون سببا للعثور على الكنز ولا قسري وهو ظ والفعل الارادي الذي
هناك اعني الحفر لم يكن لاجل العثور بل لامر آخر والاسباب منحصرة في هذه الثلثة فليس العثور على
الكنز غاية لسبب من الاسباب بل هو امر اتفاقي وكذلك من يزلق عن شفير بئر فيقع فيها فانه ليس لهذا
الوقوع في البئر سبب من الاسباب مثل هذين الامرين كثير جدا بل اكثر ما يجري في العالم فظاهر انه
لا يجب ان يكون لكل فعل يحدث سبب وان يكون لكل ما يتجدد غاية لفعله ونقل الشيخ في
الشفاء ان جماعة من الاوائل عظموا امر البخت والاتفاق جدا مفرقة كذبهم بقراطيس وشبهه
جعلوا كون العالم بالبخت والاتفاق وانكروا ان يكون له صانع اصلا وان مبادي الكل

بسم الله تجري السماء

وقوله فيكون منهما عالم الخ اقول اي من الاجسام المجتمعة على هيئة مخصوصة

عطف على قوله واصله فرقة له هيكلا اقول اي اقربا المقرب اليه بعبادته فيما يسجل

اجرام صغار لا تتجزى لصغرها وصلابتها وانها غير متشابهة بالعدد ومبثوثة في خلاء غير متناه وان جوهرها في طباعها جوهر متشاكل واشكالها مختلفة وانها دائمة الحركة في الخلاء فيتفق ان يتصادم منها جملة فيجتمع على هيئة فيكون منه عالم وان في الوجود عوالم مثل هذا العالم غير متشابهة بالعدد مترتبة في خلاء غير متناه لكن مع ذلك الامور الجزئية مثل الحيوانات والنباتات كائنة لا بحسب الاتفاق وفرقة اخرى كانباذقلس ومن جرى مجراه لم يقدموا على ان يجعل العالم بكليته كائنا بالاتفاق ولكنهم جعلوا الكائنات متكونة عن المبادي الاسطقسية بالاتفاق فما اتفق ان كانت هيئته اجتماعية على نمط يصلح للبقاء والتسلسل بقي وتسلسل وما اتفق ان لم يكن كذلك لم يتسلسل وفرقة اخرى لم يجعلوا الامور الاتفاقية واقعة بلا سبب لم يجوزوا الكون في العلة بلا علة لكنهم جعلوا نفس النجت والاتفاق من الاسباب التي توجد بها الاشياء وقالوا ان النجت والاتفاق سببي مستور يرتفع على ادراك العقول حتى ان بعض مما يرى هذا الرأي اخذ النجت محل الشيء الذي يتقرب اليه والى الله بعبادته وامر فبنى له هيكلا واتخذ باسمه صنم يعبده على نحو ما يعبد الاصنام وبازائهم طائفة انكرت ان يكون للنجت والاتفاق مدخل في العلل بل انكرت ان يكون لهما معنى من الوجود وقالت انه من الملح ان نجد للاشياء اسبابا موجبة ونشاهدها فنعدل عنها ونعترف لها عن ان يكون عللا ونزاد لها عللا مجهولة من النجت والاتفاق فان الحافر ربما اذا عثر على كنز جزم اهل العناية القول بان النجت السعيد قد لحقه وان ذلك تمهيد فانكسر رجله جزموا القول بان النجت الشقي قد لحقه ولم يلحقه هناك نجت البتة بل كل من يحفر الى الدفين ناله ومن يميل الى ذلك في شفير يزلق عنه ويقولون ان فلانا لما خرج الى السوق ليقعد في دكانه لمح غريما له فظفر بحقه فذلك من فعل النجت وليس كذلك بل ذلك لانه قد توجه الى مكان به غريمه له حين يصير فراغ قالوا وليس وان كان غايته في خروجه غير هذا الغاية يجب ان لا يكون الخروج الى السوق سببا حقيقيا للظفر بالغريم فانه يجوز ان يكون لفعل واحد غايات شتى بل اكثر الافعال كذلك لكنه يعرض ان يجعل المستعمل لذلك الفعل احد تلك الغايات غاية فتعطل الاخرى بوضعه لا في نفس الامر وهو في نفس الامر يصلح ان ينصبها غاية ويرفض ما سواها اليس هذا الانسان شاعرا بمكان الغريم هناك فخرج يرومه فيظفر به لم يقل ان ذلك واقع منه بالنجت بل قيل لما عداه انه بالنجت والاتفاق يرى ان جعله احد الامور التي يؤدي اليها خروجه غاية يصرف الخروج عن ان يكون في

يرد ان تجويز الكون في العلة بلا علة انكار الصانع الحكيم والقائل بالنجت والاتفاق

وان الحاكم انكر النجت والاتفاق

الغريم بالغين المعجمة والراء

لو كان

نفسه

في نفسه سببا لما هو سببه وكيف نظن ان ذلك يتغير بجعل جاعل وهذا المذهب في الكمال
الاتفاق اصلا ليس بشيء لانه ليس اذا وجد لكل شيء سبب لم يكن للاتفاق وجود بل
السبب الموجود للشيء الذي لا يوجبه على الدوام او الاكثر هو السبب الاتفاقي في نفسه من حيث
هو كذلك وقوله قد يكون لشيء واحد غايات كثيرة مغالطة باشتراك اسم الغاية فان الغاية
تق لما ينتهي اليه الشيء وكيف كان وتق لما يقصد بالفعل والمراد بالغاية هو هذا وقوله ان
الجعل لا يغير الحال في هذا الباب غير مسلم الا يرى ان الجعل يجعل الامر في احدهما اكثريا وفي
الاخر اقليا فان الشاعر بمقدار العزم الخارج اليه لنظفر به من حيث هو كذلك فانه ليس في اكثر
الامر نظفر بعزمه فاذا كان الجعل المختلف يختلف له حكم الامر في اكثريته وغير اكثريته فكيف
يختلف له حكم الامر في انه اتفاقي او غير اتفاقي بل الجواب الحق عن شبهة الاتفاق ان يق ان
الامور منها ما هي دائمة ومنها ما هي في اكثر الامر مثل ان النار في اكثر الامر تحرق الحطب فانا
لا نقله وان الخارج من بيته الى بستانه في اكثر الامر يصل اليه ومنها ما ليس دائما ولا في
اكثر الامر والامور الاكثرية اذا كانت فكونها لا يخلوا اما ان يكون عن اطراد في طبيعة
اليها وحده ولا يكون كذلك فان لم يكن كذلك فاما ان يحتاج السبب الى شريك او شرط او دفع
مانع او لا يحتاج فان لم يحتج فكونها عن السبب ليس اولى من لا كونها اذ ليس فيه وحده ولا مع
ما يقارنه ما يرجح الكون فيكون هذا الشيء ليس اولى من لا كونه فلا يكون كائنا على الاكثر فاذن
ان لم يحتج الى ما يقارنه من الامور المذكورة يجب ان يكون مطردا بنفسه اليه الا ان يعوق
عائق ويعارض معارض ولمعارضته ما يتخلف في الاقل ويجب من ذلك انه اذا لم يعق عائق
وسلمت طبيعته ان يستمر الى ما يحوه فح يكون الفرق بين الدائم والاكثري ان الدائم لا يعارضه
معارض البتة وان الاكثري يعارضه ويتبع ذلك ان الاكثري يشترط رفع المانع واحاطة
المعارض يكون دائما وذلك الامور الطبيعية ظاهر وفي الارادية ايضا فان الارادة اذا صحت
وتمت وواتت الاعضاء المحركة والطاعة ولم يقع مسبب مانع او سبب ناقض للعزيمة وكان المقصود
من شانه ان يوصل اليه فبين انه يستحيل ان لا يوصل واذا كان الدائم من حيث دائم لا يق
انه كائن بالنجب فانه من جنسه في حكمه نعم اذا عورض فصرف فربما قيل ان انصرافه عن
وجهه كائن بالنجب وبالاتفاق وقد بقي ما يكون بالتساوي وما يكون على الاقل و
الاقلي لا شك انه مما يق انه كائن بالنجب والاتفاق واما ما يكون بالتساوي فقال الشيخ:

في اكثر الاحوال نظفر به وغير الشاعر الخارج الى الدكان من حيث هو كذلك فانه صح

وبالجواب عن شبهة الدهريين

على الا لا يكون صح

عن الشيء صح

فالاكثري ايضا لا يق انه كائن بالنجب

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله صورة الحال الاتفاق فاعل القوة
من محمد اسمعيل رحمه الله تعالى

قوله في هذا اي عند حصول
الشرائط محمد اسمعيل

قوله فيكون هذا الباب اي الخلاف
الاصح الزائد محمد اسمعيل

في طبيعيات الشفاء ان الامر مشتبه فيه وان متاخري المشائين قد شرطوا ان ما يكون بالبخت
والاتفاق فانما يكون في الامور الاقلية الكون عن اسبابها والذي يتسم لهم هذا المنهج
ارسطاطاليس لم يشترط ذلك بل اشترط ان لا يكون دائما ولا اكثريا وانما دعى المتاخرين
الى ان جعلوا الاتفاق متعلقا بالامور الاقلية دون المتساوية صورة الحال في الامور الارادية
فان هؤلاء المتاخرين يقولون ان الاكل والذي اكل والمشي والذي مشى وما اشبه ذلك هي
من الامور المتساوية الصدور عن مباديها ثم اذا مشى ماش او اكل اكل بارادة لم يقل انه اتفق
ذلك واما نحن فلا نستصوب زيادة اشتراط على ما اشترطه معلمهم ونبين بطلان قولهم
بشيء يسير وهو ان الشيء الواحد قد يكون بقياس واعتبار اكثريا بل واجبا وبقياس آخر
واعتبار آخر متساويا بل الاقل اذا اشترطت فيه شرائط واعتبرت احوال صار واجبا مثل
ان يشترط ان المادة في كون كف الجنين فضلت عن المصرف ومنها الى الاصابع الخمس والقوة
الالهية الفائضة في الاجسام صادفت استعدادا تاما في مادة طبيعية لصورة مستحقة وهي
اذا صادفت ذلك لم يطلعها عنها فيجب هناك ان تخلق اصبع زائدة فيكون هذا الباب وان كان
اقليا نادرا بالقياس الى الطبيعة الكلية فليس اقليا ونادرا الى الاسباب التي ذكرناها بل هو واجب
ولعل الاستقصاء في البحث يبين لنا ان الشيء ما لم يجب ان يوجد من اسبابه ولم يخرج عن طبيعة
الامكان لم يوجد عنها ولكن بيان هذا وامثاله مؤخر الى الفلسفة الاولى فاذا كان الامر
على هذا فغير بعيد ان تكون طبيعة واحدة بالقياس الى شيء اكثريا وبالقياس الى شيء آخر متساوية
فان البعد ما بين الاكثري والمتساوي اقرب من البعد ما بين الواجب والاقلي ثم الاكل والمشي
اذا قيسا الى الارادة وفرضت الارادة حاصلة خرجا عن حد الامكان المتساوي الى
الاكثري واذا خرجا من ذلك لم يصح البتة ان يقال انهما اتفقا او كانا بالبخت والاتفاق واما
اذا لم يضافا الى الارادة ونظر اليهما بنفسيهما في وقت يتساوى كون الاكل ولا كونه فصحيح
ان يقال دخلت عليه فاتفق ان كان يأكل وذلك بالقياس الى الدخول لا الى الارادة وكما
قول القائل صادفته واتفق ان كان يمشي ولقيته واتفق ان كان قاعدا فان هذا كله شائع
مقبول ومع ذلك صحيح وبالجملة اذا كان الكائن في نفسه غير مطلع ولا متوقع او ليس دائما
ولا اكثريا فصالح ان يقال للسبب المؤدي اليه وليس مؤديا اليه لا دائما ولا اكثريا واما اذا
لم يكن مؤديا البتة ولا موجبا له مثل قعود فلان عند كسوف القمر فلا يقال ان قعود فلان اتفق

قوله فيقال اي

قوله فاذا كان الامر على هذا اقول
اي على جواز كون الاقلي واجبا

قوله اتفاقا اكثريا
وذلك اذا كان
مستلزما
لوجود

ان كان

ان كان سببا للكسوف بل يصلح ان يوجد اتفاقا ان كان معه فيكون الفقود لا سببا للكسوف بل
سببا بالعرض للكون مع الكسوف وبالجملة اذا كان الشيء ليس من شانه ان يؤدي الى الشيء البتة
فليس سببا اتفاقيا له اذا كان من شانه ان يؤدي اليه وليس دائما ولا في اكثر الامر حتى لو فطن
الفاعل بما يجري عليه حركات الكل وصح ان يريد ويختار يصح ان يجعله غاية كما لو فطن
الخارج الى السوق ان العزيمة في الطريق لصح ان يجعله غاية وكان ح خارجا عن حد التساوي
والاقل لان الخروج من العارف بحصول العزيمة في طريق جهة مخرجة يؤدي في اكثر الامر الى
مصادفته واما خروج غير العارف من حيث هو غير عارف فربما ادى وربما لم يؤد وانما
يكون اتفاقيا بالقياس الى الخروج كشرط زائد ويكون غير اتفاقي بالاضافة الى الخروج بشرط
زائد ويتبين من هذا ان الاسباب الاتفاقية يكون حيث يكون من اجل شيء انها اسباب فاعلية
لها بالعرض والغاية غاية بالعرض فهي داخلة في جملة الاسباب بالعرض فالاتفاق سبب من الامور
الطبيعية والارادية بالعرض ليس دائم الايجاب ولا اكثري الايجاب وهو فيما يكون من اجل
شيء ليس له سبب وجوبه بالذات وقد يعرض امور لا تقصد وليست بالاتفاق مثل تخطيط ارتفاع
على الارض عند الخروج الى اخذ العزيمة فان ذلك وان لم يقصد فقد يؤدي في المقصود لكن لقائل
ان يقول انما ربما قلنا ان كذا كان بالاتفاق وان كان الامر اكثريا كقول القائل ان فلانا قصد
لحاجة كذا فاتفق ان وجده في البيت ولا يمنعه عن هذا القول كون زيد في اكثر الامر في البيت
والجواب ان هذا القائل انما يقول ذلك لا بحسب الامر في نفسه بل بحسب اعتقاده فيه فانه اذا كان
اغلب ظنه ان زيدا ينبغي ان يكون في البيت فلا يقول ان ذلك اتفق بل ان لم يجده يقول ان
ذلك اتفق بل ان لم يجده يقول ان ذلك اتفق بل ولكن انما يقول هذا اذا كان يتساوى عنده
في ظنه في ذلك الوقت وفي تلك الحال انه كائن في البيت او غير كائن فيكون ظنه في
ذلك الوقت يحكم بالتساوي دون الاكثري والواجب وان كان بالقياس الى الوقت المطلق
اكثريا وقد يظن في كثير من الامور الطبيعية النادرة الوجود مثل ان الذهب الثابت على وزن
من الحق الذهب لاوزان او الياقوتة المجاوز للمقدار المعهود انه موجود بالاتفاق لا انه اقل
ليس كذلك فان كون الشيء في الاقل انما يدخل الشيء في الاتفاق لا اذا قيس الى الوجود المطلق
بل اذا قيس الى السبب الفاعل له فكان وجوده عنه اقليا والسبب الفاعل لهذا الذهب والياقوت انما
صدر عنه ذلك لقوته ولوعة المادة الوافرة واذا كان كذلك فيصدر مثل هذا الفعل عن ذاته دائما

ولبس الكون مع الكسوف هو الكسوف

وانما يكون سببا اتفاقيا له صح

قوله لا نقول ان ذلك اتفق اقول اي عدم وجدانه في البيت محمد اسمعيل

قوله هذا اذا كان اقول اي ان فلانا قصد لحاجة كذا فاتفق ان وجده في البيت محمد اسمعيل

قوله الى الوقت المطلق اي عند مفهوم مشترك من متعلق الظن محمد اسمعيل

قوله وفي كان وجوده عنه اقليا اقول اي عند كون وجوده عنه بالاتفاق محمد اسمعيل

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله وانه ليس ان العقود الخ الخ قوله كلمة ليس هذه تامة تامة فهي اسم فعل

قوله كما يقال انها علة بالعرض او قوله يصدق عليها الشيء بالعرض او قوله يصدق عليها الشيء بالعرض او قوله

بيان ان التعريف المذكور وهو ما من ان يكون يصدق عنه الشيء وهو اعم من ان يكون بالذات او بالعرض فالتعريف المذكور

صادق على العلة العرضية كما هو مورد الاشارة

على ان الاقسام الثلاثة المذكورة في المتن اشارة الى الاطلاق المذكور الذي ذكره القائل بان التعريف الذي ذكره الشارح الى ان التعريف المذكور يصدق على العلة العرضية ايضا

اوفى اكثر الامر صدورا طبيعيا انتهى كلام الشفاء والحاصل ان السبب قد يكون مستقلا في تسببه

بذاته غير محتاج الى امر خارج عن ذاته وح يكون تاديه الى المسبب دائما وقد يكون محتاجا

الى شرائط واحوال خارجة عن ذاته وح اما ان يكون حصول تلك الشرائط والاحوال معه

فيكون تاديه ايضا دائما واما ان يكون قد يكون وقد لا يكون وح اما ان يكون الحصول

اكثر من اللاحصول او مساويا له او اقل منه او اكثر فيكون تاديه منه ايضا كذلك فيقال للسبب المستقل

بذاته والسبب الدائم الحصول مع الشرائط والسبب الاكثري الحصول معها انهما اسباب ذاتية ومسببهما

غايات ذاتية وللسبب المتساوي الحصول والاقل الحصول اذا نسب مسببه الى مجموع ذلك السبب

والاحوال الحاصلة مع التساوي او الاقلية انه سبب ذاتي ايضا ومسببه غاية ذاتية واذا نسب

الى نفس السبب وحده انه سبب اتفاقي ومسببه غاية اتفاقية فالحفر مثلا بالقياس الى العثور على

الكنز لو اعتبر مع كونه صادرا عن العارف بكون الكنز في موضع ينتهي اليه الحفر ومع عدم مانع

من الوصول اليه كان سببا ذاتيا للعثور والعثور غاية ذاتية له ولو اعتبر مجردا عما ذكرنا

كان سببا اتفاقيا والعثور غاية اتفاقية لكن الحفر المجرد عما ذكرنا لا بد له من غاية ذاتية

ككونه للماء او للبناء فاذا اتفق ان يكون هناك كنز مدفون يصير مسببا عليه بالعرض لا بالذات

للعثور صح

ظهر ان العثور على الكنز هناك لم يكن بلا سبب اصلا بل له سبب بالعرض وانه ليس ان العثور على

الكنز هناك ليس غاية لسبب اصلا بل هو غاية لسبب لا اتفاقي سببا بالعرض وغايته غاية بالعرض صح

٣

فاندفعت الشبهة بالكلية وظهر ايضا بطلان الراي من راى كون العالم بالاتفاق و

انكر الصانع وذلك لان ما بالعرض مسبوق لا محالة بما بالذات فتفطن واما قول من قال

الاتفاق سبب الهي مستور فلا اراه بعيدا غاية البعد وقد ذكرنا تاويله في كتابنا المسمى بالكلمة

الطيبة فقوله وكذا اثبتوا للاتفاقيات اي اثبتوا للاسباب الاتفاقية غايات اشارة الى ما

ذكرنا من الشبهة مع دفعها المسئلة التاسعة في احوال العلل الاربع على ما قال والعلة

مطلقا سواء كانت فاعلية او مادية او صورية او غائية وذلك اي كل ما يقال له علة سواء

كان مما يصدق عليه التعريف المذكور او لا وذلك لان بعض الاقسام المذكورة ههنا

لا يصدق عليه التعريف المذكور كالعلة العرضية وهذا ليس بشيء لان العلة العرضية مثلا

كما يقال انها علة بالعرض وما ذكرنا هو المطابق لكلام الشيخ في طبيعيات الشفاء قد تكون بسيطة

لا يقال انها يصدق عليها الشيء بالعرض صح

٤

وقد تكون مركبة فالفاعلية البسيطة كطبائع البسائط والمركبة ان يكون صدور الفعل عن

عدة

في اقسام احوال العلل الاربع

عدة قوى اما متفقة النوع كعدة يحركون السفينة او مختلفة النوع كالجوع الكائن عن القوة
الجاذبة والحاسة وكالعقل والصورة بالنسبة الى الهيولى والمادية البسيطة كهيوليات
البسائط والمركبة كالعقاقير للترياق والصورة البسيطة كصور البسائط والمركبة كصور
الموالید والغائية البسيطة كالتشبع للاكل والمركبة كالجمال وقتل القمل للبس الحرير وايضا
اما بالقوة او بالفعل فالفاعل بالقوة كالنار بالقياس الى ما لم تشتعل فيه مع صحة اشتعالها
فيه وبالفعل كالنار بالقياس الى ما اشتعلت فيه والمادة بالقوة كالنطفة للجنين و
بالفعل كبدن الانسان لصورته والصورة بالقوة كصورة الانسان لبدن الجنين وبالفعل
كصورة الانسان لبدن الانسان والغائية بالقوة كالفاء الخبيب للمتحرك اليه حين يتحرك و
بالفعل كانتهاء الحركة كهو بعد انتهاء الحركة وايضا اما كلية او جزئية فالفاعل الكلي
ما يكون غير مواز لما بازائه من المعلول بل اعم كالطبيب لهذا العلاج او كالطبيب للعلاج
قال الشيخ واما الجزئي فاما العلة الشخصية لمعلول شخصي او العلة النوعية لمعلول نوعي
مساله في مرتبة العموم والخصوص ومثل بالمثالين المذكورين وعلى هذا القياس فالمادة الكلية
كالخشب لهذا الكرسي والجزئية كهذا الخشب لهذا الكرسي والصورة الكلية كصورة الكرسي لخشب
هذا الكرسي والجزئية كصورة هذا الكرسي لخشب هذا الكرسي والغائية الكلية كاشتصاف زيد
من الظالم مط وكمطلق الجلوس على هذا السرير واما ذاتية او عرضية اي بالذات او بالعرض
اما الفاعل بالذات فهو مثل الطبيب اذا عالج والنار اذا اسخنت وهو ان تكون العلة مبدأ
لذات ذلك الفعل واخذت من حيث هي مبدأ له والعلة الفاعلية بالعرض ما خالف ذلك وهو
على اصناف من ذلك ان يكون الفاعل يفعل فعلا ويكون ذلك الفعل مزيلا لضد مانع منه
فيقوي الضد الاخر فينسب اليه فعل ضد الاخر مثل السقمونيا اذا برد باسهال الصفراء او
يكون الفاعل مزيلا لمانع شيئا عن فعله الطبيعي وان لم يكن يوجب مع المنع ضدا مثل مزيل
الدعامة عن هدف فانه يقوهو هادم الهدف ومنه ان يكون الشيء الواحد معتبرا بالجهتين
لانه ذو صفات ويكون من حيث له واحدة منها مبدأ بالذات لفعل فلا ينسب اليها بل الى بعض
المقارنة لها كما يقال ان الطبيب يبني اي الموضوع الذي للطبيب هو بناء فيبني لانه بناء لا
لانه طبيب او يؤخذ الموضوع غير مقترن بتلك الصفة فيقال ان الانسان يبني ومن ذلك
ان يكون الفاعلية بالطبع والارادة متوجها الى غاية ما فيبلغها او لا يبلغها لكن بعرض

والجزئي كهذا الطبيب لهذا العلاج صح

والجزئية كاشتصاف زيد من عزيمة فلان و كهذا الجلوس على هذا السرير و ايضا صح

معها

معها غاية اخرى مثل الحجر يشج وانما يعرض له ذلك لانه بذاته يهبط فاتفق ان وقعت هناك
في مرة فاتى عليها بثقله فشجها وقد يقال للشيء انه فاعل بالعرض وان كان ذلك الشيء لم يفعل
اصلا الا انه يتفق ان يكون في اكثر الامر يتبع حضوره امر محمود او محذور فيعرف بذلك
فيستحب قربه ان كان يتبعه امر محمود وتباعد منه او يستحب بعده ان كان يتبعه امر محذور
وتتطير منه ويظن ان حضوره سبب لذلك الخير ولذلك الشر واما المادة بالذات فهي
التي لاجل نفسها يقبل الشيء مثل الدهن للاشتعال واما التي بالعرض فعلى اصناف من ذلك ان
يوجد المادة مع الصورة المضادة للصورة وتزول بحلولها فيؤخذ مع الصورة الزائلة مادة
للصورة الحاصلة كما يقال ان الماء موضوع للتوضؤ والنطفة موضوع للانسان والنطفة
موضوعة بما هي نطفة لان النطفة تبطل عند كون الانسان او يؤخذ الموضوع مع صورة
داخلة في كون الموضوع موضوعا وان لم يكن ضد للصورة الاخرى المقصودة فيجعل موضوعا
مثل قولنا ان الطبيب يتعالج فانه ليس انما يتعالج من حيث هو طبيب لكن من حيث هو عليل
فالموضوع للعلاج هو العليل لا الطبيب واما الصورة التي بالذات فمثل الكرسي للكرسي
والتي بالعرض فمثل البياض والسواد له وربما كان نافعا في التي بالذات مثل صلابة الخشب
لقبوله شكل الكرسي وربما كانت الصورة بالعرض بسبب المجاورة كحركة الساكن في السفينة
فانه يقال للساكن السفينة متنقل ومتحرك بالعرض واما الغاية بالذات فهي التي تحوها
الحركة الطبيعية والارادية لاجل نفسها لا غيرها مثل الصحة للدواء والغاية بالعرض على
اصناف فمن ذلك ما يقصد لكن لا لاجله مثل دق الدواء لاجل شرب الدواء وشرب الدواء
لاجل الصحة وهذا هو النافع او المظنون نافعا والاول هو الخير او المظنون خيرا ومن ذلك
ما يلزم للغاية او يعرض لها اما ما يلزم الغاية فمثل الاكل فغاية القوت وذلك لازم للغاية لا
غاية بل الغاية هي كف الجوع واما ما يعرض للغاية فمثل الجمال للرياضة فان الغاية الصحة قد يعرض
لها الجمال وليس الجمال هو المقصود بالرياضة ومن ذلك ما يكون الحركة متوجهة لا اليه
فيعارضها مثل الشجة للحجر الهابط ومثل من يرمي طيرا فيصيب انسانا وربما كانت الغاية
الذاتية موجودة معها وربما لم توجد كذا في الشفاء والضابط على ما قال المحقق الشريف
ان العلة العرضية يقال باعتبارين احدهما اقتران شيء بما هو علة حقيقية فان الشيء اذا
اقترن بالعلة الحقيقية اقترانا حقيقيا مصححا لاطلاق اسمها عليه يسمى علة عرضية وثانيهما

اقتران

اقتران شيء ما بالمعلول كذلك فان العلة بالقياس الى ذلك الشيء المقترن بالمعية تسمى علة عرضية
وايضا اما عامة او خاصة فالفاعل العام هو الذي يشترك في الانفعال عنه اشياء كثيرة
مثل الهواء المعين لاشياء كثيرة والخاص هو الذي ينفعل عن الواحد منه وحدة شيء بعينه
مثل الدواء الذي يتناوله زيد والمادة العامة مثل الخشب للسرير والكرسي وغيرهما والخاصة
مثل جسم الانسان بمزاجه لصورته والصورة العامة لا يفارق الكلية وهي مثل الجنس للخاصة و
الخاصة لا يفارق الجزئية وهو مثل حد الشيء او فصله او خاصته والغاية العامة كاسهال الصفراء
بشرب الترنجبين وبشرب البنفسج ايضا والخاصة مثل لقاء زيد صديقه فلانا كذا في الشفاء و
قوله وهي مثل الجنس للخاصة اي الصورة العامة كالجنس للصورة الخاصة كصورة الكرسي مطلقا التي
هي جنس لصورة هذا الكرسي وذلك الكرسي الى غير ذلك والفرق بين الصورة العامة و
الفاعل العام مثلا مع كون الفاعل العام ايضا جنسا للفاعل الخاص فان الهواء المعين
مطلقا جنس لهذا الهواء المعين لهذا الشيء هو ان هذا الهواء كما انه معين لهذا الشيء يجوز ان يكون
هو بعينه ايضا معينا لذلك الشيء بخلاف صورة الكرسي فان صورة هذا الكرسي لا يجوز ان
يكون بعينها صورة لذلك الكرسي فليتدبر جدا وايضا اما قريبة او بعيدة فالفاعل القريب
هو الذي لا واسطة بينه وبين المعين مثل الوتر لتحريك الاعضاء والبعيد هو الذي بينهما
واسطة مثل تحريك النفس لتحريك الاعضاء والمادة القريبة مثل الاعضاء والمادة البعيدة
مثل الاخلاط والاركان له والصورة القريبة مثل الربيع للمربع والبعيد كذي الزاوية له و
الغاية القريبة كالصحة للدواء وايضا اما مشتركة او خاصة فالفاعل المشترك كبناء واحد
لبيوت كثيرة والخاص كبناء واحد لبيت واحد وكذا في سائر العلل وهذا اعني انقسام العلة الى
المشتركة والخاصة لم يعتبره الشيخ واعلم ان الفرق بين العلة العامة والمشتركة لكن لا فرق بين
الخاصة المقابلة للعامة على ما شرحنا والخاصة المقابلة للمشتركة فيجب تفسير العامة في
كلام المصنف بما هو كالجنس الصناعي مثل الصانع الذي هو كالجنس للبناء والنجار وغيرهما
والخاصة المقابلة كالنوع مثل البناء كما فعله الشارحون وانت خبير بان تخصيص العموم بالجنس
يخرج عموم النوع عن الاعتبار لكن اعتبار العموم يغني عن اعتبار الاشتراك لان المشترك
ايضا عام في الكثيرة العامة يشتمل المشتركة ايضا فلا حاجة الى اعتبار المشتركة عليحدة
فما اعتبره الشيخ هو الصواب فليتدبر المسئلة الثامنة في احوال علل وقع فيها اشتباه

قوله والخاصة مثل لقاء زيد صديقه
اقول فان غاية خاصة كحركة زيد
صديقه فلا ينافي تحديد اسعد

وصورة

وذلك الهواء المعين
لذلك الشيء صح

للبدن
صح

والبعيدة كالسعادة
للدواء
صح

قوله واعلم ان الفرق بين العلة الخاصة
والمشتركة ظاهر اقول فان العلة المشتركة
جزئية والعلة العامة كلية فهي اسعد

في احوال علل وقع فيها اشتباه

قوله في احوال علل وقع فيها اشتباه
اقول زوده في انما يوجد علل بالتبديل
او علل بالعرض فتحرير اسعد

منها ان العدم للحادث عدوه من جملة مبادئه فيجب النظر في انه كيف ذلك قال الشيخ الرئيس
في طبيعيات الشفاء واما الجسم من جهة ما هو متغير او مستكمل او حادث كائن فان له زيادة
مبدء وكونه متغيرا غير كونه مستكملا والمفهوم من كونه حادثا وكائنا هو غير المفهوم من
كليهما فان المفهوم من كونه متغيرا انه كائن بصفة حاصلة فبطلت وحصلت له صفة اخرى
فيكون هناك شيء ثابت هو المتغير وحاله كانه معدومة فوجدت فبين انه لا بد له من حيث هو
متغير من ان يكون له امر قابل لما تغير عنه ولما تغير اليه وصورة حاصلة وعدم لها كان مع
الصورة الزائلة كالثوب الذي اسود والبياض والسواد وقد كان السواد معدوما اذا كان
البياض موجودا والمفهوم من كونه مستكملا هو ان يحدث له امر لم يكن فيه من غير زوال شيء
منه مثل الساكن يتحرك فانه حين ما كان ساكنا لم يكن الا عادما للحركة التي هي موجودة له بالامكان
والقوة فلما تحرك لم يزل منه الا العدم فقط ومثل اللوح الساذج كتب فيه والمستكمل لا بد
ان يكون له ذات وجدت ناقصة ثم حصل فيه وعدم بقدره فان العدم شرط في ان يكون
الشيء متغيرا او مستكملا فانه لو لم يكن هناك عدم لاستحال ان يكون مستكملا بل كان
يكون الكمال والصورة حاصلة له دائما فاذن المتغير والمستكمل يحتاج الى ان يكون
قبله عدم حتى يتحقق كونه متغيرا او مستكملا والعدم ليس يحتاج في ان يكون عدما الى
ان يحصل له تغير او استكمال فرفع العدم يوجب دفع المتغير والمستكمل من حيث هو متغير
او مستكمل ودفع المتغير والمستكمل لا يوجب دفع العدم فالعدم من هذا الوجه اقدم فهو
مبدء ان كان كل ما لا بد من وجوده اي وجود كان ليوجد شيء اخر من غير انعكاس مبدء
وان كان ذلك لا يكفي في كون شيء مبدء ولا يكون المبدء كل ما لا بد من وجوده
لا اي وجود كان بل لا بد من وجوده مع الامر الذي هو له مبدء من غير تقدم ولا
تاخر فليس العدم مبدءا ولا فائدة لنا في ان نناقش التسمية فلنستعمل بدل المبدء المحتاج اليه
من غير انعكاس فنجد القابل للتغير والاستكمال ونجد العدم ونجد الصورة كلها محتاجا
اليه في ان يكون الجسم متغيرا او مستكملا وهذا يتضح لنا بادنى تامل فالمفهوم من كون الجسم
كائنا وحادثا يضطرنا الى اثبات امر حادث والى عدم سابق واما ان هذا الحدوث
وهذا الكائن هل يحتاج الى ان يتقدم كونه وحدوثه وجود جوهر كان مقارنا لعدم الصورة
الكائنة ثم فارقه وبطل عنها العدم فهو امر ليس يتبين لنا عن قريب بيان ذلك بل يجب ان

نم كلمته
او متغيرا م

قوله اي وجود كان اقول اي سواء
كان متقدما على ذلك الشيء الاخر
ام لا كما سيجيء

قوله ليوجد شيء اخر من غير انعكاس
اقول يعني ان وجود شيء اخر يوجب
وجود ما لا بد من وجوده لوجود
وجوده فيجوز عدم وجود ما لا بد
له وجوده لوجود محل اسمعيل

ان نضعه للطبيعي وضعاً نفتقر فيه بالاستقراء نبرهن عليه في الفلسفة الاولى انتهى
كلام الشفاء وظهر منه ان يكون عدم الحادث مبدءاً ومحتاجاً اليه لوجوده انما هو
بالذات وعلى الحقيقة لا لمجرد مقارنته لما هو مبدأ له اعني مادته على رأي الحكماء او فاعله
على رأي المصنف والمتكلمين من نفي حاجة الحادث الى سبق مادته على ما قر ليكون من المبادي
العرضية على ما قال والعدم للحادث الزماني من المبادي العرضية اي لكونه مقارناً لما هو
فاعل له او مادة له كما عرفت وان كانا متقدمين على المع بالزمان لكون تقدم العدم زمانياً
لا محالة وفيه ايضاً ان كون المقارنة لما يتقدم بالزمان على المع مصححة لاطلاق العلية و
المبدأ بالعرض على المقارن غير ظاهر بل الظاهر عدمه كما لا يخفى على المتأمل والاولى على
تقدير كونه مبدأ بالعرض ان يعلل بكونه علة لما هو مقارن للمعلول اعني وصف
الحادث من حيث هو حادث لا من حيث هو موجود كما مر في كلام الشيخ ومنها ان
الفاعل في طرف العدم قد يشتبه فليظن انه غير الفاعل في طرف الوجود لان الفاعل
المستجمع لجميع شرائط التأثير ان كان موجوداً كان الاثر موجوداً وان كان معدوماً
كان معدوماً واليه اشار بقوله والفاعل في الطرفين واحد ومنها ان الموضوع كالمادة فان كلاً منهما علة مادية قد يشتبه فتوهم تخصيصها بالمادة فالحاصل كما قيل
ان الموضوع من جملة العلل لكنه مشتبه بالعلة المادية ولذا لم يعده عليحدة من اقسام
العلل والتحقيق ان كونه علة مادية ليس مبنياً على التشبيه بل هو من افراد العلة المادية
حقيقة كما ظهر لك من تضاعيف ما سبق ومنها ان افتقار الاثر الى المؤثر انما هو في احد
طرفيه الوجود والعدم لا في جهته ماهيته وقد سبق تحقيقه وانما ذكرهنا لوقوع الالتباس
فيه ومنها ان اسباب الماهية غير اسباب الوجود لكون الوجود زائداً على الماهية فاسباب
الماهية هي المادة والصورة وهما داخلان منها واسباب الوجود هي الفاعل والغاية
وهما خارجان عنها وهما المراد من المؤثر وانما حاجة المع في الوجود اليهما لا في المادة
والصورة بل حاجة اليهما انما هي في تقوم ماهيته والحاجة الى المؤثر انما يكون
بعد ذلك فينبغي ان لا يقع الاشتباه من كونهما معدودين في العلل فيظن ان
حاجة المع اليهما ايضاً في الوجود ويمكن ان يجعل هذا من تتمة الحكم السابق فكأنه
لما قال ان افتقار الاثر انما هو في الوجود والعدم لا في ماهيته اعترض بان المع يفتقر الى

الى بعض علله فى تقوم مهيته لا فى وجوده وعدمه فكيف حكمتم بان افتقاره انما هو فى احدهما
فقط فاجاب بانا حكمنا بان افتقار المعلول الى المؤثر التعبير عنه بلفظ الاثر انما
هو فى احد طرفيه والمؤثر انما هو سبب الوجود لا اسباب المهية واسباب المهية غير
اسباب الوجود فلا يلزم من افتقار الاثر فى تقدم المهية الى اسبابها افتقاره فيه
الى المؤثر الذى هو اسباب الوجود فليتدبر ومنها ان كثيرا من الاوهام يذهب
الى ان المحتاج الى السبب انما هو الوجود لكونه ثبوتيا لا العدم لكونه نفيا
محضا وقد سبق ذلك فى مسئلة نفى الاولوية الذاتية فنبه على بطلان ذلك
بقوله ولا بد للعدم من سبب لما سبق من تساوى نسبة مهية الممكن الى
طرفى الوجود والعدم فيفتقر فى كل منهما الى مرجح ضرورة بطلان الترجح بلا
مرجح وهذا المرجح هو السبب ومنها انه قد سبق ايضا فى مبحث الاولوية الذاتية
ان بعضهم قد ذهب الى ان العدم هو الاولى بالاعراض السيالة كالحركة بدليل
امتناع البقاء عليها فلا يحتاج هى فيه الى سبب بل يكفى تلك الاولوية
فى وقوعها فاشار الى دفعه بقوله وكذا فى الحركة اى لا بد لعدم الحركة
ايضا لما عرفت من نفى الاولوية مطلقا المسئلة التاسعة فى بعض احوال العلة
المعدة وهى ما يقرب المعلول الى علته وقبل الاعداد هو التهيئة فالمعد هى الذى
يهيئ المادة وتعدها لوجود صورة جوهرية فيها او حلول عرض يقبله او
تعلق مجرد يدبرها فالاعداد والتقريب للمادة بالقياس الى ما يقبله ويلزم
من ذلك تقريب الفاعل الى ما يصدر عنه متعلقا بالمادة وتقريب المع
اليه كما فى الحركة الى منتصف المسافة فانها قربت الحركة الواقعة بعد المنتصف
الى الفاعل ومن العلل المعدة ما يؤدى الى مثل كالحركة الى منتصف المسافة
المؤدية الى الحركة بعد المنتصف وهما متماثلان او خلاف كالحركة المؤدية الى
السخونة وهى مخالفة او ضد كالحركة الى الفوق المؤدية الى الحركة الى الاسفل
وهما متضادتان والاعداد قريب كاعداد الجنين بالقياس الى صورة
الانسانية او بعيد كاعداد النطفة بالقياس اليها ومن العلل
العرضية ما هو معد يعنى ان بعض العلل الفاعلية العرضية يكون علة معدة

ذاتية

فى المسافة م

المراد من ح

من سبب م

فى بعض احوال العلة المعدة

ذاتیه بالنسبه الی ماهی علة فاعلیة عرضیة له فان شرب لسقمونیا علة فاعلیة
عرضیة لحصول البرودة وعلة معدة له ایضا ذاتیة قد فرغ من تسوید هذه النسخة
الشریفة ومواشی اللطیفة الظریفة منها حواشی استاذ الاعظم وبحر المعظم افضل
المتاخرین مولانا آخوند ملا محمد اسمعیل الاصفهانی اعلی الله مقامه
من البدایة الی النهایة ومنها حواشی منه مقدمة تنبیه الوحید من
مبادی من الله سبحانه وعطائه وقیامه فی العشر الاول من الشهر السادس من السنة
السابع من العشر السابع من المائة الثالثة من الالف الثامن من الهجرة المقدسة
المکرمة النبویة صلی الله علیه وآله فی عهد عظم السلاطین وافخم
الخواقین واعدل ملوک الاولین والآخرین ناصر الملة و
الدین حامی بلاد الاسلام ماحی آثار الکفر والطغیان والی
لوآء الخلافة ومالک سریر الولایة السلطان ابن
السلطان ابن السلطان ابن السلطان
الذی غازی دام الله ظلاله وافاض
علی العالمین فی دار الخلافة
طهران صانه الله عن
الحدثان بسعی و
تحریر العبد
الاثیم الجانی
محمد علی
طهرانی

آغاز و انجام و ابتدا و اختتام این کتاب مستطاب گردید و تمت و نهایة این کتاب

مقابله شد

1st 10 days of 6th month of the 77th yr of the 3rd century of the 2nd millenium = Dec(15-25)1860

مسند و ملتمس از طالبان علوم دینی که در مطالعه عواهر کتاب ایشان ساوی و باقی عاملین بنسخه را بفاتحه
یاد نمایند الحمد لله الاول والآخر والظاهر والباطن وصلی الله علی محمد الباطن الطاهر وآله

اعلم ان مفهوم لفظ الله له حد لان معناه الموضوع له محدد منحصر لجميع الصفات الكمالية فكل منها عند التفصيل جزء من مفهومه والفرق بين الحد والمحدود ليس الا بالاجمال والتفصيل
في نحو الادراك فان الالفاظ المذكورة في الحد تدل على ما دل عليه لفظ المحدود بعينه بدلالة تفصيلية وليس من شرط الحد ان يكون تاليفه من جنس وفصل بل من اجزاء الشيء سواء
كانت بعضها اعم من بعض مقوم او مساوية او متباينة اولها الماهية من وجه الا ان المشهور بين الجمهور ان الحد لا يكون الا من جنس وفصل لما راوا ان الحقائق الخاصة التي لها
طبيعة نوعية لا يكون الا كذلك وبالجملة كل لفظ وضع لمعنى اجمالي قابل للتحليل الى معان متعددة تدل عليها الفاظ متعددة يكون الاول محدودا والثاني حدا والكل
اسم الله بالقياس الى جميع اسمائه الحسنى فان نسبة المجموع اليه بحسب المعنى نسبة الحد الى المحدود وهذا لا يضرب طرة المقدسة واحدية الوجود الحقيقي الا على التصور
والتمثل والتخيل والتعقل فان كل ما يدركه العقل من معاني الاسماء بحسب مفهوماته اللغوية او الاصطلاحية فهي خارجة عن ساحة العز والكبرياء انما كيد الله سبحانه
من ملاحظة مظاهره ومجاليها ومشاهدة مربوباتها ومحاكيها ثم لما تقرر عندهم ما من نعت الا وله ظل ومظهر في العالم وثبت ان الاشتراك بين كل اسم
ومظهره ليس بمجرد اللفظ فقط حتى يكون لفظ القدرة والعلم وغيرهما في الخالق بمعنى وفي المخلوق بمعنى آخر والا لم يكن هذه المعاني فيما دلائل على تحققها في العالم
على وجه اشرف وابلغ والتحقيق خلافه فبطل كون الاشتراك فيها بمجرد اللفظ نعم هذه المعاني في المخلوق في غاية الضعف والقصور وفي الحق
في غاية العظمة والجلالة فيكون الاسماء الحسنى منبع مظاهره ومجاليها التي هي الهيات المسماة بالاعيان الثابتة مشتركة في اصل المعنى سواء كانت المظاهر
من الصور النوعية الجسمانية المدركة بالحواس الظاهرة التي من عالم الشهادة وعالم الخلق ومظهر الاسم الظاهر المستمل على الآثار المتكثرة تحت حيطة لها مظاهر
مختلفة من هذا العالم او كانت من الصور العقلية المجردة الذوات المدركة بالمدارك الباطنة العقلية والروحية التي هي من عالم الغيب
ومظهر الاسم الباطن المشتمل على آثار كثيرة يكون على اختلافها تحت حيطة ذلك الاسم كما ان مظاهره المختلفة الانواع مندرجة تحت
عالم الامر وحد الشيء كما عرف عبارة عن صورة عقلية تفصيلية يدل عليها بالفاظ متعددة دالة على ما يدل عليه لفظ واحد هو منبع اجمالي لذلك
بل معناه بين معناه بان يكون بحقيقة واحدة كالانسان صورتان احدهما موجودة بوجود واحد اجمالي والاخرى موجودة بوجود
متعددة تفصيلية فيقال للمفصلة انها حد وللمجملة انها محدود فيلزم ان يكون مفهومات جميع الاشياء ومظاهره التي هي اجزاء العالم
ظاهرا وباطنا على كثرتها حدا حقيقيا لمفهوم اسم الله اعلم ان الحق ان وضع الاسم المخصوص للذات الاحدية والهوية الغيبية
مع قطع النظر عن النسب والاضافات غير متصور اصلا لان الغرض من وضع الالفاظ والنقوش والكتابة ليس الا الدلالة على
معاني الذهنية الدالة على الحقائق الخارجية اذ لو كان الحقيقة نحو وجوده الخارجي حاضرا عند المخاطب بمجرد اعتبار اللفظ بل لا يحتاج
الى اشارة عقلية وحسية ولما لم يتصور بحقيقة الباري صورة ذهنية مطابقة لذاته فلا يمكن الدلالة عليه بالفاظ الدالة على الصورة
الذهنية المطابقة له ولا اسم لذاته المخصوصة ليفهم اذ لا يمكن نيل ذاته المقدسة الا بصريح ذاته واشراق نور وجهه الكريم بعد
فناء السالك من ذاته واندكاك جبل انيته واضمحلال في الوحدة فلا اسم له ولا رسم ولا نعت ولا خبر عن الغيب المحض
والمجهول المطلق فالسالك ما دام في حجاب وجوده وغيبته فلا فائدة للالفاظ في حقه ولا خبر له عن الحق اصلا واذا وصل
الى الشهود الحقيقي فلا اثر له عند الغير كما قيل شد این مدعیان در طلبش بیخبرانند انرا که خبر شد خبری باز نیامد هذا التحقيق لصدر
الحكماء والمتألهين مولانا صدر الدين الشيرازي على كتابه المسمى بالشواهد في الاشراق السابع في بيان نفي الحد والبرهان عنه لقوله

عشق را بین جان صاف و زلال — پادشاهان مظهر شاهد حق — جو بر و بان آینه خوی حق
واندران تابان صفات ذوالجلال — عارفان مرآة آگاهی حق — عشق انسان عکس مطلوب حق

كتب جالينوس الى عيسى عليه السلام يا طبيب النفوس الشريفة ببيد آر الجهالة
المكتنفة باكناف الرذالة المنغمسة في العلائق البدنية المكدرة
باكدار الطبيعة ويا موقظ القوم من رقدة الغافلين ومنبه العباد
من مضيق الكاهلين يا منجي الهالكين الهلكاء ويا غياث من استغاث
ان ذاتا هبط فاقطرت وتذكرت فمنعت الى وصول من سبيل
الجواب من حضرت عيسى عليه السلام الى جالينوس يا شرفك الله
بالاستعدادات العقلية والمرموزات النقلية كن طالبا لتنوير النفس
بالانوار الالهية القدسية جاذبة من دار الدنيا الفانية الى دار الباقية
حي الارواح الطاهرة والنفوس الزاكية فان مجرد العقل غير كاف
في البداية الى صراط مستقيم

المتعلق الذي فلا طوبى عباد عن اشتهار موجهة في مرتبة اخرى من مرتبة
متمايزة كل منها عن الذي بحسب الوجود لا بحسب الهوية والصفة
يقول بها لما قول عباد عن اشتهار صور اشتهار موجهة في مرتبة
متمايزة بحسب الوجود والهوية

الشبهة المشهورة الشبهة ابن كمونة وهي انه لم لا يجوز
ان يكون هويتان بسيطتان مجهولتان الكنه مختلف
تمام الماهية يكون كل منهما واجب الوجود بذاته
ويكون مفهوم واجب الوجود منتزعا منهما مقولا
عليهما قولا عرضيا فيكون الاشتراك بينهما في هذا
المعنى العرضي المنتزع عن نفس ذات كل منهما
والافتراق بصرف حقيقة كل منهما ووجه
الاندفاع ان مفهوم واجب الوجود
لا يخلو اما ان يكون فهمه عن نفس ذات
كل منهما والافتراق بصرف حقيقة كل
منهما من دون اعتبار حيثية خارجة عنهما
اية حيثية كانت او مع اعتبار تلك
الحيثية وكلا الشقين مستحيلان الثاني
فلما مر من ان كلما لم يكن ذاته مجرد حيثية انتزاع
الوجود والوجوب والفعلية والتمام
واعلم انه لا ثاني في صرف الشيء يعني كلما
فرضت ثانيا له فهو هو الاول
وهذا معنى الوحدة الغير العددية
وقال شيخ الاشراق صرف الوجود
الذي لا اتم منه كلما فرضته ثانيا له
فهو هو
اعلم ان الفرق
بين النقص والعدم يرجع الى الاعتبار
فان مرجعهما الى سلب الكمال بحسب الواقع
فبملاحظة كونه بحيث يزيل حصول
ذلك الكمال كان ذلك العدم
نقصا وبملاحظة نفس السلب كان عدما

اذا رايت الرؤيا في المنام فانظر ليلة
التي رايت فيها الرؤيا كم من الشهر ثم خذ
لكل ليلة من الشهر كلمة من القرآن من اول
واجب لكل ليلة كلمة الى الليلة الرؤيا
فالسورة التي يقف العدد عليها خذ من اولها
لكل ليلة آية ثم انظر الى الآية التي يقف
عليها العدد وفيها تعبير الرؤيا

اعلم يا اخا الحقيقة ايدك الله بروح منه ان العلم كما يجهل قد يكون بسيطا
وهو عبارة عن ادراك شيء مع الذهول عن ذلك الادراك ومع التصديق
بان المدرك ما زاد قد يكون مركبا وهو عبارة عن ادراك شيء
مع الشعور بهذا الادراك وبان المدرك هو ذلك الشيء

الرسالة

چون خواهی از کسی چیزی طلب کنی دار تو بسیار
مضایقه نکند اسم لوطا را معکوس ثبت انگشت
بزرگ دست چپ بنویس بدین صورت

لط

ایضا اگر نزد کسی حاجتی داشته باشی اسم
مبارک بروح را با خاک با انگشت
ریش نی خط کند از جانب یسار
ونقش نمی بدین طریق

المقدم ما یجر عنه وکلما یجر عنه شيء
فالمقدم شيء

قوله لان الحد والبرهان متشاركان في حد وبها اعلم ان المقصود من الحد
اعم من ان يكون حد الوجود وهو الفاعل والغاية او حد الماهية وهو الجنس والفصل
والمراد من البرهان هو برهان اللم على انه قال بعض ان البرهان بخصوصه يطلق
على اللم والدليل اعم منه فما لا يكون له حد بمعنى الاعم لا يكون له برهان اللم
وبعبارة اخرى يعني مراده ان الحد قسمان حد الماهية ومناطه الجنس والفصل
وحد الوجود ومناطه الفاعل والغاية واذا لا ماهية له فلا يكون له حد الماهية
واذا كان بسيطا فلا فاعل ولا غاية له لان كل ما له فاعل وغاية ممكن وكل ممكن
زوج تركيبي فلا يكون له حد الوجود ايضا فلا يكون له مطلقا

نكتة حكمية وهي انه لم وجب كون الاولياء في جميع الاعصار
ولا يكون زمانا خاليا من الاولياء والانبياء في بعض الاعصار
وذلك ان كل ما في عالم الطبيعة الحس والنفس مبلدة ذاته وصفاته
وافعاله ولا يكون في هذا العالم شيء الا ويكون اصله ومبدؤه منه
لان الاشياء متعاقبة والمعلول متحقق في مرتبة العلة على نحو اضعف والعلة
مشتملة على المعلول على نحو اعلى واشرف والمعلول تابع مع علته ضربا
من الاتحاد ولا يخفى ذلك على اهل الحكمة والمعرفة فلما كان الحق ذاته الكمال
وصفاته العليا ظاهرا ودرجة كثرة الاذعنة باقية باقية وذلك
وذاته باقية وصفاته عين ذاته وباقية ببقاء ذاته والاولياء مظهر
هذا الاسم ولذا وجب وجودهم في جميع الاعصار ونعم ما قال في بيان
ذلك المطلب العالي المولوي في كتاب المثنوي عارفان مرآة الكاملين
پادشاهان مظهر شاهي حق ناظر فاطر ولي ودرك ودلك

اذا کفیناک المستهزئین

آیه مبارکه را بجهة تداید و برآمدن
حاجات هزار مرتبه بخوانند ان شاء الله
باجابت مقرون خواهد شد

برهان علی الطاف الشیخ وهو انه
لو تعلق النفس بعد المفارقة عن البدن
بملک البدن او ببدن آخر لزم ان ینتقل من مرتبة الکمال التی
اکتسبت من البدن الاول الی مرتبة النقص الهیولانی ظاهر کما
حتی تتعلق بالبدن الثانی کما هو شان النفس مع الابدان

چون خیل را بار و غم دنیه مرهم نهم بر سر کجا
بنج شش مرتبه بالند آنکه جانی مرتبه محبوب است
چون زن حامله قدم را در کف دست کند
و قدری شیر بر سر آن بدوشند هرگاه در میان
شیر حرکت کند آن زن حامله به پسر خواهد بود
و اگر حرکت نخواند که بدختر دار می‌باشد

شمع اليقين
28575

[823] 1276

34