القضيتين

ليس نقيضا لحكاية بهذا المعنى بل بمعنى اختلاف النقيضين ومن ههنا
يحل عقدة تعدد النقيض و لحله وجه اخر وهو ان سالبة السالبة وان كان
نقيضا ورفعا لها لكن الموجبة ليست نقيضا لها بهذا المعنى بل بمعنى اختلاف
القضيتين ومايوجب تكرر النسبة هو هذا دون ذاك ومن ههنا
يندفع مايورد من ان عدم العدم نقيضه وفرده ومنها تندفع و
لدفعه وجه اخر وهو ان صدق احد النقيضين على الامر محال
مانع له لكنه مشهور ومن ههنا يصح قولهم نقيض كل شئ رفعه و
كذا رفع كل شئ نقيضه من غير تاويل لاكما زعم بعض الاجلة وتبعه
بعض المحققين اذ السلب ليس بشئ ومن ههنا يظهر ان سالبة المحمول
ليست قضية بل قضيتين الاولى سالبة والاخرى معدولة موجبة
محمولها ليس السلب الذى فى القضية الاولى اى سلب ثبوت محمولها
على النحو الثانى كما فهموا بل سلب محمولها على النحو الثالث وبه يهدم
اساس الاستدلال على عينية وجود الواجب بان العدم ممتنع فيكون
الوجود الذى نقيضه هو الواجب وقد علمت ان الدليل
يتوقف على لزوم تعليل العرضى واستدل بهم على خلاف ذلك

ذلک بان الامکان عرضی للممکنات ولیس بمعلل لا بالذات والا تقدم
علیه بالوجود وهو متقدم علی الوجود ولا بالغیر لامتناع الامکان بالغیر ولا یخفی
علیک ان الامکان سلب الضرورة سلبا بسیطا والکلام فی الوجودی
ولو سلم فالعلة لا یجب تقدمها بالوجود مطلقا ولا سیما علی المعلول الذی هو سلب
محض اما سمعت ان علة العدم عدم علة الوجود فعلة سلب ضرورة
الطرفین هو عدم علة ضرورة احدهما علی ان الامکان من لوازم
الماهیة والمحققون علی انها مستندة الیها ولیس لخصوص احد الوجودین
ولا لمطلقه مدخل فیها نور نقل مولانا مرزا جان عن بعض معاصریه
ان الحق من قال بعلیة الواجب لوجوده فقد قال بعینیه من حیث آل
لا یشعر به اذ لا معنی لکون الشی موجودا الا کونه بحیث یترتب علیه الآثار
ولا معنی لکون ذاته تعالی عین وجوده الا ان الاثر المترتب علیه
تعالی یترتب علی ذاته تعالی عین وجوده وهو بذاته منشاء تلک الآثار
ومفید ما بخلاف الممکنات فان آثارها تترتب علی وجوداتها فاذا
علمت هذا فاذا فرض ذات الواجب منشاء لوجوده کان هو بذاته
علی ذلک التقدیر منشاء لاقوی الآثار وهو الوجود الواجبی فیکون

ذاته عين وجوده وقد فرض غيره ورده هو فقال انهم فسروا الوجود
بمبدأ الاثار ومظهر الاحكام وقالوا ان النار اذا اثرت فذات النار
هي المؤثرة وفيها صفة انتزاعية يكون مبدأ الاثار ما والفرق بين المؤثر
ومبدأ الاثار في النار بحسب الذات واما في الواجب تعالى فالمغايرة
بين المؤثر وبين مبدأ الاثار انما هو بالاعتبار فانهم قالوا ان ذاته تعالى
من حيث كونه موثرا موجود ومن حيث كونه مبدأ الاثر وجود والمتكلمون
ذهبوا الى ان في تاثيره تعالى في غير ذاته تتحقق المؤثر ومبدأ الاثر والمغايرة
بينهما بالذات وفي تاثيره في ذاته تتحقق المؤثر في مرتبة التاثير ولم تتحقق مبدأ
الاثر في تلك المرتبة بل الذات مستقلة في التاثير فيه من غير حاجة الى
مبدأ له وصار الحاصل انه لا يلزم على الاشاعرة من مجرد القول بان الذات
من حيث هي موثرة في وجودها كونها نفس الوجود اذ معنى الوجود ليس هو
المؤثر بل منشأ التاثير ولعلهم لم يجعلوا تاثير الذات من حيث هي مستندا الى
شيء هذا والحق ان تاثير الذات من حيث هي اما للذات او لغيرها والثاني
باطل اذ لا غير في تلك المرتبة فكان لذاته فالذات مبدأ التاثير فكان نفس
الوجود بالذات من حيث هي موثر في ذاته لذاته وهذا كلام حق مذكور في كتب

كتب اهل التحقيق وارباب الذوق انتهى كلامه فى حاشيته على شرح
حكمة العين والحق ان الحق الاول والاخر والجواب الواقع بين المحققين
كلها باطلة اما الاول فلانه بنى الزام العينية على القول بالعلية وهيهنه
براء لما قال المجيب فانه بنى الزامها على كون ذاته تعالى منشاء للتاثير
فى وجود ما لا على مجرد كونها موثرة وغاية الامر انه ترك ذكر الموثرية فى الدليل
اعتمادا على ما افهمها المخاطب بقرينة المقام فان بناء الكلام على القول بالعلية
وبقرينة ما ذكره فى التمهيد من انه بذاته منشاء تلك الاثار ومفيد ما وخصر
المنشائية بالذكر لما عليها مناط العينية نعم لو فعل بالعكس لكان لايراد
وجه فتقدير كلامه انه اذا فرضت ذات الواجب موثرة فى وجود ما يكون
منشاء له اذ كل موثر لابد له من منشاء فان سلمت هذه المقدمة المنوية
المطوية تم حقه وما فى حق المجيب من قوله تاثير الذات من حيث هى اما
للذات او لغيرها والا فلا يتم كلا التحقين اما الاخر فلذلك الامر الذى كان
فى الاول بل الاول هو الاخر اما الجواب فلما تضمنه من نسبة القول
بالعلية الى المتكلمين وقد عرفت براتهم ومن نسبة القول باجتماع جهتى الموثرية
والمبدئية فى ذات الواجب تعالى وتوقف الاولى على الاخرى الى الحكماء

وهم لم يصرحوا به وليس في كلامهم ما يدل عليه نعم يطلقون على ذاته تعالى
انها موثرة ومبدا ومنشا ونحو امثال ذلك لكن بمعنى واحد كيف ولا يعقل
في الوحدانية الذات كثرة الاعتبارات الا لضرورة كاستناد الاثار
المتخالفة كما قيل في مبحث الصفات ان الذات من حيث انها مبدأ
الانكشاف علم ومن حيث انها مبداء التاثير قدرة الى غير ذلك وليس اثر
الواجب تعالى كالصادر الاول مثلا متوقفا عليه بنحو حتى يحتاج الى
اعتبار جهتين يازائهما ولا الذات ناقص التاثير مفتقرة فيه الى ما يكون
مبداء له وان كان عينها حتى يتوقف الذات من حيث هي موثرة
على نفسها من حيث هي مبداء بل تاثيرها بسيط وحداني تام هي مستقلة
فيه ولو كفت كفاية الذات في اعتبار هذين الاعتبارين لساغ مجال
اعتبارات اكثر منهما لكونها علة فاعلية وصورية وغائية بل شرطا و
عدم مانع ايضا على ان الكثرة المعتبرة من جهة الصفات ليست في
نفس الذات بل في مجرد التعبير عنها اذ ليس مرادهم ان في الذات جهات
كثيرة هي بحسب واحدة منها مبداء الانكشاف وليس باعتبارها مبداء
التاثير وباعتبار واحدة اخرى مبداء التاثير وليس بحسبها مبداء الانكشاف

الانكشاف كما في الجسم والنفس انه فاعل ومعالج من جهته ومنفعل و
معالج من جهة اخرى وما من احدى الجهتين لايتاتى من اختهابل
الذات مبدا الانكشاف ومبدا التاثير الى غير ذلك من جهة واحدة
هي نفس الذات لكن بحسب ملاحظة طائفة من اثارها المتشاركة يطلق
عليها العلم مثلا وبحسب طائفة اخرى كذلك يطلق القدرة ولو كانت هذه
الجهات في نفس الذات كذلك لكانت هي نفس الصفات فيكون غير الذات
لا عينها بالمعنى الذي يرجع الى نفيها فهذه الاثار مبادي لاعتبار تلك الجهات
لان الجهات مبادلها وجهتا الموثرية والمبدئية ليستا كذلك فان
افتقار التاثير الى المبدأ يفتقر الى التغاير بين جهتيها حقيقة لابحسب
التعبير فحسب لايقال انه لم يقل بتوقف احدهما على الاخر لانه يلزم من
كلامه والا فالذات الجامعة بين التاثير والمبدئية اذا كانت مستغنية في
تاثيرها عن مبدائها هي الذات المستقلة في التاثير من غير حاجة الى المبدأ
فلا يتم ما قصده ويلغو المبدئية التي اعتبرها ولكونه منعا للملازمة بين
موثرية الذات وعينية الوجود مستندا بان الوجود هو المنشا لا الموثر
فمغالطة قوله اذ معنى اه وقد عرفت ما فيه لا قوله لعلهم اه حتى يكون منعا

للمقدمة المطوية وكيف يمنعها من يقول بان الحق ان موثرية الذات
اما للذات او لغيرها اللهم الا ان يجعل الجواب ردا على الحق السابق
لا من حيث انه حق بل من حيث هو الزام فح يصح ان يكون من مناط
الجواب قوله لعل اه وحاصله تجويز اسناد المنع اليهم حتى يرجع الى منع
تسليمهم لتلك المقدمة المطوية وكلامه لا يخلو عن نوع اشعار اليه
فلا يتم الالزام لتوقفه على ان يكون جميع المقدمات مسلمة عند الخصم
ويجعل الحق اللاحق تائدا للحق السابق من حيث هو حق في نفسه وتسليمهم
للمقدمة المطوية تسليما مطويا والمنع المذكور انما ينافيه تسليم تسليمهم اياها
لا تسليمها اياها وانما يتاتى هذا التوجيه لو يلتزم ذلك البعض ان هذا الكلام
صدر منه مصدر الالزام وليس في كلامه ما يشعر بذلك الا ان تلميذه
ذكر في حاشيته على شرح العقايد العضدية والزام العينية على المتكلمين
على ما ذهبوا اليه كان مشهورا عن بعض معاصري الاستاد وقد نقله
الاستاد عن ذلك البعض في حواشيه وان لم يذكر اسمه بخصوصه
لكن سمعت من الاستاد روح الله روحه انه منه في استحسنه منه وقد
اورد استاد استاده ايضا هذا الكلام مع جوابه في شرحه للعقايد فانظر

فانظر الى ما وقع التخاصم بين الاخيار فى دعوت نتيجة الافكار والى ما
وقع من التناقض فى الدعوى وعليك ان تسلك مسلك التوفيق والله
ولى التوفيق نور عين نور المراد بالاثار التى تترتب بمنشائية الوجود
على الذات اما جميعها او بعضها اما مطلقا او معينا بما عدا الوجود وعلى
اى تقدير ذاته تعالى عند من يجعلها منشاء لوجودها منشاء له خاصة
ثم هو منشاء لسائر الاثار او هى منشاء للكل فهذه ست صور ثلث منها
وهو ما اعتبرت الذات فيها منشاء للكل غير متصورة فيما نحن فيه لانه
اذا فرضت الذات منشاء لوجودها اى لما هو منشاء للاثار التى يترتب
عليها فى الجملة اى سواء كان لجميعها او لبعضها مطلقا او معينا لا يتأتى
ان يكون الذات منشاء للكل والا لم يكن الوجود وجودا فلا يكون الذات
منشاء له هذا ان كان المراد بمنشائية الذات للكل ومنشائية الوجود
للاثار ما هما بالذات اما اذا كانتا عامتين فما فيها جميع الاثار غير متصورة
ايضا وما فيها بعضها مطلقا او معينا فمتصورة لكنها محال لاستلزامها
تعدد الوجود وان كانت الاولى عامة والثانية خاصة فالاولى غير متصورة
ايضا والثانية متصورة لكنها محال للتعدد والثالثة متصورة ممكنة

لكن لا يثبت بها المط واذا كان العكس فكلما غير متصورة اما الثلثة التي عبرت
الذات فيها منشاء للوجود خاصة فما فيها جميع الاثار غير متصورة اذ المفروض
ان الذات منشاء لوجودها اي لما هو منشا لجميع اثارها حتى نفسه فلا يتصور
كون الذات منشاء له وما فيها بعض الاثار مطلقا فمتصورة لكنها محال
لتعدد الوجود وما فيها بعض الاثار معينا بما عداه فمتصورة ولكن لا يثبت
بها المط ولعلك علمت ان هذه الصور بملاحظة احتمالي منشائيتين
يبلغ الى اربع وعشرين واظهر ان الحكماء يسندون الاثار كلها
في الواجب الى الذات وفي الممكنات الى الوجودات والمتكلمون يسندونها
كلها في الكل الى الوجودات استنادا بالذات فانهم لا يطلقون على
علة وجود الشيء انها وجود ذلك الشيء فالوجود عندهم ما هو منشاء للاثار
كلها بالذات ما عدا ذاته لانه لم ينقل عنهم ولو بطريق الافتراء انهم
يقولون بمنشائه وجود الماهية لنفسه وان نقل علية الماهية لوجودها
والذات الواجبية عند الحكماء لما كانت عين وجودها فهي منشاء للاثار
كلها وعند المتكلمين لا شيء واحد هو الوجود بناء على الافتراء فلو سلم
ذلك لا يتم الالزام عليهم لانه لو فرضت الذات منشاء لوجودها اي لما هو

هو مبدأ لسائر الآثار وما عدا نفسه لم يلزم منه الا ان الذات منشأ لاثر
واحد هو الوجود ولا يلزم منه كونها وجودا عندهم بل عند الحكماء ايضا
فان الوجود ما هو منشأ للآثار كلها بالذات سوى ذاته والذات ليست
منشأ لآلذاته لا يقال القاعدة القائلة بان الاتصاف الانضمامي
يتوقف على وجود الموصوف والانتزاعي يستدعيه تدل على ان الوجود
انما هو منشأ لبعض الآثار لا كلها لان هذه القاعدة حجة قائمة على اللزوم
لانه لو كان ذاته تعالى على فرض كونها منشأ لوجود ما لا يكون وجودا
لانه امر اعتباري والوجود على هذا ليس منشأ له على انه لا دليل لهم
على هذا التفصيل لان المتقدمين لما راوا ان الذات حين كونها
معدومة لم يصح اتصافها بشيء انضماميا كان او انتزاعيا فان زيدا
المعدوم لا يمكن ان يكون متحركا ولا اسود ولا اعمى فاذا وجد صح
اتصافها انشاء قالوا القول بان الوجود صحح ومنشأ لها فاطلقوا القول
بان ثبوت شيء لشيء فرع لثبوت المثبت له فورد عليه النقض بنفس الوجود
فانه من الآثار التي تترتب على الذات فاتصافها به لو كان فرع
ثبوتها لزم تقدم الشيء وهي الذات بالوجود عليها على نفسه بل على انفسها

او التسلسل وهو ان كان باعتباراته في الاعتباريات مما لا يعد
استحالته لكنه من حيث انه يستلزم ان يكون الذات موجودة
بمراتب غير متناهية مستحيل فبعض المتاخرين ومنهم صاحب الافق
المبين بدء لهم ما مر من القاعدة ولا يخفى عليك ان ما ثبت به
القول بمشائية الوجود لا يخلو من انه اما ان يستلزم الاستلزام
مع التوقف بناء على دوران الاثار مع الوجود وجودا وعدما
فالقول بعدم التوقف في البعض تحكم او يستلزم الاستلزام
المجرد عنه او مطلق الاستلزام نظرا الى ان كون المدار علة للدوران
مما لا ثقة به فالقول بالتوقف في البعض تحكم على انه منقوض بالعلية
فانها صفة انتزاعية واتصاف الشي بها يتوقف على وجوده على ما
صرحوا به لا يقال المنصوص توقف وجود المعلول على وجود العلة
لا توقف العلية عليه لانه ان كان لوجود العلة دخل في التاثير
والا كان فتوقف العلية والمؤثرية عليه ضروري والا فوجود المعلول
ايضا لا يتوقف عليه ويصح كون الشي علة لوجوده فان قلت هو
مستلزم لمطلق الاستلزام وانما اثبتنا التوقف معه في الاثار لخصوصيته

لخصوصية الصفة الداعية اليه قلت كما ان انضمام الشي الى الشي
لا يمكن ما لم يكن الشي المنضم اليه موجودا كذلك انتزاعه عنه لا يتصور بغير وجود
المنتزع عنه فما الفاصل نعم خصوصية الاتصاف الاول مقتض لوجود
الصفة في ظرف الاتصاف فانضمام هو ضم حاشيتي الاتصاف
في ظرفه بخلاف الثاني فان وجود المنتزع عنه على خصوصية كاف
في صحة الانتزاع ولا حاجة الى وجود الصفة في ظرف الاتصاف
كزيد الاعمى فان قيل الاثار التي تستند الى الوجود هي الاثار الخارجية
والوجود ليس بموجود خارجي فكيف يرد النقض قلت مرادهم بالاثار
الخارجية ليس ما هو موجود في الخارج بل يعمه وغيره مما لا يصح انتزاعه
من الشي ما لا يكون موجودا في الخارج فان الفوقية مثلا من الاثار الخارجية
وليس بموجود فيه وكذا الاعراض النسبية على انه كما يمتنع عند العقل
اتصاف المعدوم بسائر الاحوال يمتنع اتصافه بالوجود ايضا لا لاجل
التناقض فقط فانه بملاحظة خصوصية الصفة بل لعدم صلوح الموصوف
لذلك لا بالنسبة الى صفة دون صفة فامتناعه يرجع الى الموصوف
من غير ان يكون للصفة دخل فيه حتى ان العقل يحكم بصدق هذه السالبة

لو لم يكن الوجود نقيضا للعدم لم يكن اتصاف المعدوم به ايضا فيتوقف
الوجود على نفسه توقف سايرالاحوال عليه سواء كان من الاثار الخارجية
او لم يعد والتخصيص لاجل مانع كما هو وظيفة الفقيه في المسايل
ليس من دأب الحكماء في القواعد الحكمية والتحقيق ان الوجود
ليس بمنشاء لاثر من الاثار فلا يتوقف عليه التاثير ولا غيره كيف
ولو كان كذلك لكان علة لعلية العلة وفاعليتها والعقل لا يرى
اصلا فاعلية المعدوم للموجود ونفس تاثيره فيه فكيف تجعله علة
تجويز كون للمعدوم مبداء لهذا التاثير اما العلة الغائية هي علة بسبب
وجودها الخارجي لا باعتبار الوجود الذهني كما قالوا فان الباعث
للفاعل على اقدامه على الفعل هو التصور الجزئي والصورة الجزئية
لا نفس المعلوم والعلم من الكيفيات النفسانية الموجودة في الخارج و
الموجود في الذهن هو نفس المعلوم قبل وجوده في الخارج وبهذا ينحل
عقدة اوردها مولانا مرزا جان وهو ان المراد بمبداء الاثار اما ان
يكون المتصف به موثرا فاعلا بالنسبة اليها انتقض بالوجود الخارجي
للهيولى واما ما هو اعم منه انتقض بالوجود الذهني للعلة الغائية بان

بان المراد ما هو اعم ولا انتقاض فان العلة الغائية علة بالوجود الخارجي لست
اقول بحسبه فان الوجود لكما حقق ليس بمبداء ومنشاء لشي اي علة اصلا
بل هي علة حين كونها موجودة في الخارج فشان الاثار مع الوجود ليس
الا المصاحبة واللزوم الخالص عن شوب التوقف والتوقف ليس
الا على الموجود اي الذات فقط وترتبها عليها في زمان وجودها من غير
ان يكون للوجود مدخل فيها فحكم التاثير الذي هو من جملة الاثار كحكم
سايير الاثار لا يتصور الا من الذات في زمان وجودها لا بشرط وجودها
فالمجعول هو الذات وحدها والوجود يصاحبها ويلازمها في نفس الامر
والتقدم بالعلية ليس الا لها والتوقف على الملزوم لا يستلزم التوقف
على اللازم واللازمة بين الملازمة في نفس الامر والملازمة في الترتب
والا يلزم تقدم كل معلول وتوقفه على نفسه لتوقفه على ما يستلزمه في نفس
الامر وهي العلة فلا يكون وجود الجاعل متقدما على المجعول مع معيته
لما هو متقدم عليه والمجعول ايضا هي الذات فقط وليس للوجود الا المصاحبة
والملازمة معها فالموقوف هي نفس ذات المجعول كما ان الموقوف عليه
هي نفس ذات الجاعل الا ان وجود المجعول يتوقف على ذات الجاعل

تبعا لتوقف ذات المجعول عليها وتوقفه على ذات المجعول ووجود الخارج
ليس مما يتوقف عليه ذات المجعول لا بالذات ولا بالتبع فما هي ذات
في نفسها اي ليس اثر الجعل يترتب عليه الاثار من غير مدخلية شئ اخر
وجودا كان او غيره وما هي ذات بجعل واثره وليس في اثاني صدر ذاتها
فترتب الاثار عليها ايضا من غير ان يكون لوجودها دخل فيها وان
جعلها دخل بالتبع فان قلت ما يستحيل على هذا التحقيق ان يكون
الذات علة لوجودها اعم لانا نختار الاستحالة وهو تقدم الوجود
على نفسه او التسلسل كان مبناه على تقدم وجود العلة بالعلية وهم لا
على هذا قلت لاستحالة منشاء اخر وهو ان الوجود لا يدخل في المعلولية
الا تبعا للذات المعروض لها بالذات فالذات لا تكون علة لوجودها
الا بعد ان يكون علة لنفسها فيلزم تقدم الذات على نفسها وانا
لم يلزم تقدم الوجود على نفسه وايضا معنى اتصاف الذات في الخارج
بامر انتزاعي كالوجود مثلا انها في طرف الاتصاف بحيث يصح انتزاع
الوجود عنها وهذه الحيثية في الوجود نفس الذات لا امر زايد عليها لان انتزاعه
لا يتوقف على ملاحظة امر سوى الذات اما توقفه على الجعل فليس توقفا

توقفا
بالذات بل بواسطة توقف الذات فحيث لا توقف لها لا توقف له
فمنشاء انتزاعه هي الذات فقط ومعنى انها بحيث انها في حد
ذاتها كذلك اعني غير الوجود كالفوقية مثلا فهذه الحيثية لا يرجع
الى نفس الذات فان السماء مثلا لا يصح انتزاعها عنها الا بعد
ملاحظة وضع خاص هي عليه فمنشاء انتزاعها ذات السماء مع ما
هي عليه من الوضع الخاص ومعنى انها بحيث انها على حالة وعلته
الشيء للاتصاف الانتزاعي هو جعل الذات بحيث وجعل الذات
بحيث في الوجود هو نفس جعل الذات وجعل نفس الذات في غيره
جعل الذات على خصوصيته والجاعل في كلمنهما منشاء لمنشائية
الذات للانتزاع فما هي ذات في حد ذاتها وليست اثر الجعل
فهي منشاء لانتزاع الوجود وليس لمنشائية منشاء اصلا لا ذاتها
ولا غيرها فكما انها ذات في حد ذاتها كذلك هي موجودة في حد
ذاتها وما هي ليست في حد ذاتها ذات بل هو اثر الجعل فكما
ان ذاتها اثر له فذاتها موجودة كذلك فالجاعل اذا جعل ذاتا
جعلها موجودة لا بان الثاني جعل مستقل مستانف ولا بانه لازم

يستردفه الاول بل جعل الذات هو بعينه جعلها موجودة اذ معناه جعل
الذات بحيث وهو كما عرفت يرجع الى جعل الذات وهذا من خصايص
الوجود لا يوجد في غيره ومن مظان انه عين الذات في الواجب والممكن
جميعا ومن ههنا يتضح امتناع كون الذات علة لوجودها ولا يشتبه ان
القول بالجعل المركب قول بالجعل البسيط وبالعكس والمتخاصمون
بعضهم بعضا وهم لا يشعرون ثم قد استدلوا على زيادة الوجود في
الممكن بوجوه اكثرها مزاد ولا هو الدليل بطريق العلم والشك وتقرره على
قرره صاحب المواقف واستقر عليه رأيه بعد دفع ما اورد عليه الاقتراضي
الارموي بانا نعقل الماهية كالكرة والدايرة مثلا ونشك في ثبوت الوجود
لها فان المتكلمين قد منعوا وجود الكرة وامثالها مع تعقلهم لماهياتها و
ثبوت الشي وكذا ثبوت ذاتياته بعد العلم به بين مما لا يشك فيه قيل
لا يتصور الشك الا في الوجود الخارجي دون الذهني اذ هو نفس العلم
فالشك في ثبوته للماهية المعقولة غير معقول فاللازم زيادة الوجود الخارجي
فقط والمطلوب زيادة الوجود المطلق فاجيب في شرح المواقف بان تحقق
الوجود الذهني لا يمنع الشك فيه لان حصول شي في الذهن لا يستلزم

لا يستلزم تعقل ذلك الحصول ولا الحكم بثبوته له فان الشعور بالشيء غير
الشعور بذلك الشعور وغير مستلزم له على وجه لا يشك فيه وانت خبير
بان هذا الجواب انما يثبت تجويز تعقل الماهية مع الغفلة عن تعقل تعقلها
او مع عدمه ومع عدم الحكم بثبوته لها وكل واحد منها ليس عين الشك
في ثبوت الوجود الذهني الذي هو التعقل للماهية المتعقلة ولا مستلزما له
فان عدم الحكم كما يتحقق مع الشك فيه يتحقق بعدم تعقل التعقل ايضا
فلا يلزم تجويز تعقل الماهية مع الشك في ثبوت وجودها الذهني لها
كيف والشك يستلزم تعقل النسبة المستلزم لتعقل الطرفين ولا شك انا
اذا تعقلنا الماهية وتعقلها والنسبة بينهما لا شك في ثبوته لها وقد صرح
هو في موقف الكلام الاعراض ان العلم بالعلم بديهي والا لجاز ان يكون
كل واحد منا عالما للجفر والجامعة ولكن لا يعلم انه عالم بهما نعم لو كان تقرير
الدليل بانا نعقل الماهية مع الغفلة عن تعقل وجودها كما قرره صاحب التجريد
حيث قال لانفكاكهما تعقلا لكان الجواب على صوب الصواب والاختلاف
في الوجود الذهني انما هو اختلاف في كنه ماهية التعقل هل هي اضافة
الى الاشياء او حصولها في الذهن باشباحها او بانفسها لا اختلاف في ثبوت

التعقل لها وبالجملة مالم يفرق بين الوجود الذهني والتعقل لا ينفعه ماذكره
وبعد الفرق كما اجاب به شارح التجريد فالجواب هو هذا الماذكره والمتن
يحمل توجيه الفرق ولو بالتكلف لكن الشرح يابى عنه قال القاضي زاده
بيان ذلك ان التصور يطلق على معنيين احدهما حصول الصورة
والثاني الصورة الحاصلة والمراد ههنا هو الاول ولا شك ان
التصور حصول الصورة مما يشك فيه ولذا انكره المنكرون فالشعور
بالشي لا يستلزم الشعور بحقيقة هذا الشعور وان سلم فلا يستلزم التصديق
بثبوتها له الظاهر انه حمل كلامه على جوابين احدهما قوله لان حصول
وهو كما سمعت لا يصلح جوابا اذ المستدل لم يستدل بتعقل الماهية مع
عدم تعقل الوجود بل بتعقلها مع الشك في وجودها اي في ثبوت الوجود
لها فالاعتراض عليه بمنع الجمع بين تعقل الماهية والشك في وجودها
مستندا بالاتحاد بين التعقل والوجود الذهني لا داعي له سوى التفرقة بينهما
الا اثبات امكان الجمع بينهما وبيان عدم استلزام الشعور بالشي لعدم الشك
في ثبوت الشعور لذلك الشي ولا شك ان ماذكره من عدم استلزام الشعور
بالشي للشعور بحقيقة هذا الشعور ليس عينه ولا مستلزما له والثاني قوله ولا الحكم اه

نسبة بتعقل فالشعور بالشي الخ

اه وبينه بقوله ان سلم فلا يستلزم التصديق اه وهو يحتمل معنيين احدهما
ان علم الشعور بالشي بعد استلزامه لشعور حقيقة الشعور لا يستلزم التصديق
بثبوت حقيقة الشعور لذلك الشي على ان يكون الكناية للشي للشعور بالشعور
فحينئذ ان اراد انه لا يستلزم التصديق بثبوتها بعد توجه العقل الى اثباتها فممنوع
بشهادة موقف الاعراض وان اراد انه لا يستلزمه مطلقا فسلم لكن
لا ينفعه اذ حاصله الذات والذاتيات كذلك والا يستلزم كل تصور
تصديقا بانه هو على وفاق ما قال الامام بان تصور كل شي يستلزم التصديق
بانه ليس غيره وقد بين فساده في مبحث اللوازم البينة والثاني انه لا
يستلزم التصديق بثبوت حقيقة الشعور للشعور على ان يكون مرجعها هو
الشعور بالشي للشي للشعور فلا يتم التقريب لان المقصود هو ان الشعور بالشي
يجامع الشك في ثبوت الشعور لذلك الشي لانه يجامع الشك في ثبوت
حقيقة الشعور للشعور ولعله اراد بقول المصنف لا يمنع الشك فيه الشك في ان
حقيقته ماذا وهذا خلاف ما صرح به المصنفين ان بيانه على خلاف مراده فان
قلت عدم الشك اعم من التصديق وعدم استلزام الشي للاخص لا يستلزم
عدم الاستلزام للاعم بل الامر بالعكس فعدم استلزام الشعور بالشي للتصديق

بثبوت حقيقة الشعور له لا يستلزم عدم الاستلزام المذكور قلت
نعم لكن الكلام بعد التسليم فاندرج فيه احد احتماليه ولم يسق الا
الاحتمال الثاني وهو عين التصديق وانت تعلم ان لبعض العلوم
خصوصية في ازالة الشك دون بعض وان كان اعلى درجة
منه وان لم يعلم خصوصية ذلك البعض ولا جهة خصوصية في ازالته
الا ترجع الى نفسك فانها تعلم كنه نفسها علما حضوريا وتعلم كنه بدنها
علما يحيط باعضائها واجزائها تفصيلا وتشريحا وتشك في انها هل
هو البدن او غيره ولا تشك في ان بدنها هل هو هذا البدن او غيره
ولا تشك في ان بدنها هل هو هذا البدن ام ذاك مع ان علمها ببدنها
ليس كعلمها بنفسها ولهذا يقول كل احد لبدنه انت انا ولا يتميز عنده
بدنه عن نفسه مع ما فيه من العظام ويحق ان حقيقة في مثل هذا الكلام
والشك في انها عين ما هو غيرها في نفس الامر يستلزم الشك في انها عين
ما هو عينها فان الجزم بان الماهية المعينة المعلومة هي هي ينافي الشك
في انها عين ذلك الغير المعلوم كنهه ومن ان علمنا ان علمنا بالماهيات
الموجودة من ذلك البعض من العلوم دون من دونه والتفصيل ان

ان المقصود و هو اثبات زيادة الوجود مطلقا على الماهيات جميعا الموجودة
لا يحصل الا اذا كانت الماهيات كلها معلومة بالكنه مفصلة تفصيلا
يبلغ حيث يبلغ التحليل ولا بد من العلم بوجوداتها ايضا بالكنه التفصيلي
لان العلم لو كان ببعضها لم يثبت زيادته في الكل ولو كان بالوجه
لم يثبت اصل الزيادة الا ترى ان كثيرا من الناس قد اختلفوا في
حقيقة [illegible] ان فبعضهم على انه هو البدن وبعضهم على انها النفس و
انه المركب منهما او من البدن والصورة النوعية اذ لا يتاتى التركيب
الحقيقي من مجرد ومادي ولو كان مجملا لم يثبت نفي الجزئية بل نفي العينية
كما مر وليس العلم بكنه الشي مما يستتبع التفصيل فانه ليس الا تمثل نفس الشي
في الذهن اجمالا او تفصيلا وعلم الشي بالكنه انما يستتبع التفصيل بالاجزاء
الاولية دون غيرها فمجرد كون الكنه معلوما لا يستلزم اصل التفصيل فضلا
عما يفضل عليه بل لا بد من اشتراطه الا ترى ان علم النفس بعلومها حضوري
ولا يعلم انه كيف او اضافة او فعل او انفعال ولو لم يبلغ التفصيل الى
ما ينتهي اليه التحليل لم يثبت نفي الجزئية الثانوية ولو كان علم الوجودات
بالوجه او بالكنه الاجمالي لم يثبت المطلوب ايضا فان قلت العلم بكنه احدهما

تفصيلا مغن عن العلم بكنه الاخر وتفصيله فان الاخران كان عين الاول
فكنهه وتفصيله عين كنه الاخر وتفصيله وان كان جزء فكنه بعض اجزاء
المفصلة هو كنه الاخر وتفصيله بالغا ما بلغ قلت لا شك فيه لكن لا
يلزم منه ان لا يشك في ثبوت احدهما للاخر لان كنه الاول ان كان جزء
وان كان كنها للاخر في نفس الامر لكن يجوز ان العالم بهذا الكنه لا يعلم
ذلك فان من يعلم الاسد بانه حيوان مفترس والغضنفر هو في الحقيقة
ليست الا هذه الحقيقة بما فيه من تن او بما له من دمي دائمي او بالعكس يمكن
ان يشك في ان احدهما هو الاخر فينشعب من ههنا منوع كثيرة تعرض
صاحب المواقف لواحد منها حيث قال لا نسلم ان شيأ من الماهيات
معقول بالكنه ثم قال ان المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية فيجوز
ان يكون بعض ما لم نتعقلها من الماهيات لو تعقلت بخصوصها لم يشك
في وجود ما فيها ذكرتموه انما يصلح لابطال قول من ادعى ان كل وجود نفس
الماهية لا لاثبات ان كل وجود زايد وهو كما ترى تسليم لكون الكثرة
ولمثالها موجودة معقولة الكنه ولو منعه لكان مفيدا فايده جديدة
وبعيدا عما يبدو عن التناقض وما اجاب به مولانا مرزا جان عن الاول

الاول بان علم الشئ بالوجه يستلزم العلم بكنه هذا الوجه او بكنه وجه
من وجوهه ففيه تفريق قبيح كما ان فى المنع افراطا حسنا اذ المقدمة
الممنوعة موجبة كليه ومنعها يرجع الى سلب جزئى فمنع الايجاب الجزئى
خير من منع السلب الكلى زايد على قدر الواجب واثبات الايجاب الجزئى
قاصر عن اداء حق الجواب على انه لو سلم الاستلزام المذكور فالوجه
الذى علم به يجوز ان يكون اعتباريا سواء كان معلوما بالاعتبار
فالشك فى وجوده لا يجامع علمه بكنهه اصلا او مجهولا لاعتبار
فيجامعه ويثبت ان الوجود ليس عينا لهذا الوجه ولا جزءا من
مسماه لكونه اعتباريا فلم يثبت المطلوب ولو جزءا فلا يضر اذ المط
تحقق هذا السلب فى ضمن زيادته على الماهيات الموجودة
فى نفس الامر لا مطلقا نور على نور الحكماء مع ما يدعون الفرق
بين الممكن والواجب بعينية الوجود وعدمها يقولون بعروض
الوجود المطلق للماهية الواجبية ايضا والظاهر من مذهبهم ان
الوجود ليس ذاتيا فى الممكن باى وجه كان وعين فى الواجب بوجه
خاص وهو ماهيته فرده العرضى القايم بذاته كما هو عند الجمهور

واما عينية جملة عليه حملا بالذات واما عينية بمعنى ان منشاء انتزاعه
الى غير ذلك مما مر تفصيله وان كان بعضه يرجع الى بعض فالمطلوب ليس
زيادة الوجود المطلق لان المراد بالزيادة ان كان العروض فقط فزيادة
شئ بعينه اى عروضه وان استلزمت سلب الذاتية عنه لكن زيادة الشئ
المطلق لا يستلزمه وان كان المراد العروض مع سلب الذاتية فسلبها
عن الوجود المطلق وان استلزم سلبها عن افراده التي هو ذاتي لها لاستلزام
ذاتية ما هو ذاتي له ذاتية لكن لا يستلزم سلبها عن ما هو عرضي بالنسبة
اليها كما في الواجب فلا يحصل الفرق ولا زيادة مطلق الوجود فانه على ما اشتهر
بين المتاخرين اوسع احتمالا من الوجود المطلق فيجوز ان يكون بعض افراده
عارضا للماهيات وبعضها ذاتيا لها سواء كان مطلق الوجود ذاتيا له
او عرضيا وسواء كان المراد بالزيادة العروض فقط او مع سلب الذاتية
فان مطلق الشئ كما انه ينتفي في نفسه بانتفاء فرد ينتفي عن الشئ بانتفائه والشئ
المطلق لا ينتفي الا بانتفاء جميع الافراد وانه يظهر على ما من كلام المتعدين
عبارة عن الفرد المنتشر فسلب الذاتية عنه وان استلزم سلبها عن جميع
الوجودات ان كان على نحو سلب الايجاب للفرد المنتشر لا مطلقا لكن لا يستلزم

لا يستلزم سلبها عن الوجود المطلق الا ترى ان كل واحد من انواع
الحيوان المنحصر هو فيها في نفس الامر ليس عينه ولا يلزم منه ان لا يكون
هو عينا للنفس وقد وقع مولانا سعد الدين التفتازاني في مثل هذه
المغلطة في مسئلة حدوث العالم حيث قال كل حركة فلكية حادثة
لكونها مسبوقة بحركة اخرى وحدوث كل واحد من الحركات يستلزم
حدوث الحركة المطلقة ولم يعلم انها قبل كل حركة كانت موجودة بحركة قبلها
ولم تكن بحدوثها فازمنة وجودات الحركات وحدوثاتها تهازمان وجود
الحركة المطلقة التي يخيط استمرار وجودها بحدوثات الحركات المتعاقبة
الغير المتناهية لازمان حدوثها ونعم ما ضرب به المثل مولانا جلال الدين
من ان ماهية الورد يبقى الى شهر او شهرين وكل ورد اي كل فرد منها لا يبقى
الا يوما او يومين فيجوز ان يكون المطلق ذاتيا ولا يكون فردا من افراده كذلك
ولا زيادة كل وجود وجود فان حكمه في سلب الذاتية كحكم الفرد المنتشر ويظهر من
كلام العلامة في حواشيه على حكمة العين ومن كلام صاحب المواقف ان
الكلام في الوجود المطلق وقال القاضي زاهد ان الكلام في الوجود مطلقا
واراد به كل وجود وجود كما يدل عليه حيث قال بعد هذا الكلام ان الماهية

من حيث انها موجودة في الخارج ليست بموجود في الذهن ومن حيث
انها موجودة في الذهن ليست بموجودة في الخارج فيكون كل من الوجودين
زايدا عليها وبعضهم متردد بين هذه الاحتمالات وانت تعرف ان المطلوب
وراءها بل المطلوب زيادة الوجود الماخوذ من حيث يعم جميع الوجودات
ومطلق الوجود والوجودات الى صفة ذاتية كانت او عرضية واللازم
من الدليل المشهور المذكور هو الشك في ثبوت الوجود الخارجي في الذهني
للماهية المعقولة وهو لا يستلزم زيادتهما لانه لو كان الوجود عرضيا لكانت
من الوجودات خارجية كانت او ذهنية وكانت الوجودات عين
الماهيات فلا يشك في ثبوتها لها من حيث ذواتها بل من حيث انها
وجودات اي افراد للوجود لجواز ان يكون لازما لها غير بين مع كونها
متصورة بالكنه لا يلزم ان يكون متصورة بعنوان الوجود ولو سلم فلا يلزم
ان يحصل التصديق بكونها وجودا فلا يلزم زوال الشك في ثبوتها لها من
حيث انها وجودات فلا يشك في ثبوت الدايرة التي هو موجود في نفس
الامر لنفسها من حيث نفسها ويشك في ثبوتها لنفسها من حيث انها
وجود والاحكام تختلف باختلاف العنوان بداهة ونظرية ولو سلم ان

ان الشك يستلزم الزيادة فليس الا في الوجود الخارجي والذهني وليس في
كلامهم ما يدل على انحصار الوجود فيهما الا انهم قالوا ان ههنا نحوا خر من
الوجود لا يترتب عليه ما يترتب على الوجود الخارجي ولا يلزم منه ابطال نحو
ثالث منه لا يترتب عليه ما يترتب عليهما كما لاحظة على ما قال المتاخرون من
انها ظرف من ظروف نفس الامر سوى الخارج والذهن فيجوز ان يكون
نحو ثالث من الوجود ويكون عينا للماهية الممكنة ولا نعلمه او لا نعلمه بهذا
العنوان كما لا يعلم المتكلمون الوجود الذهني بعنوان الوجود ويعلمون بعنوان
العلم ولو سلم فلا يلزم من زيادة كل وجود زيادة الوجود المطلق وانحصار
مفهوم ما في اقسامه لا يستوجب اتصافه بما يتصف به تلك الاقسام و
ان كان ذاتيا لها فان من الاحكام ما يتبع للمفهوم اقسامه في اتصافه
به كالكتابة والضحك ومنها ما لا يتبعها سواء يتصف هو بذاته دون
اقسامه كجنسية الحيوان ونوعية الانسان او يتصف اقسامه دونه
كنوعية انواع الحيوان وجزئية جزئيات الانسان ومن ههنا يظهر ان
الدليل الذي اتى به القاضي زاهد يرد عليه شيء مما ذكرا لان الدليل صاحب
المواقف لا يوصل الى مطلوبه فضلا عن المطلوب ودليله يوصله الى

مطلوبه فان تعسف متعسف وحمل الوجود المطلق والوجود مطلقا على
ذكرنا فيكون تصوير المطلوب على ما هو الحق والتقصير انما هو في طريق الوجود
ليه لا يقال سلب الذاتية عن كل موجود وان لم يستلزم سلبها عن
الوجود المطلق لكن سلبها عنه بديهي لا يحتاج الى بيان وبرهان فترك
التعرض به انما هو احالة على البداهة الا ترى ان الكلام في الماهيات
الموجودة ومفهوم الوجود امر اعتباري وذاتية الاعتباري يستلزم اعتبارية
ماهو ذاتي له لا لان يقال انها فون بوجود الكلي الطبيعي في الخارج يرون
الماهيات الحقيقية من الامور الاعتبارية والمستدل مصرح بذلك في
حاشيته على شرح المواقف اذ يمكن ان يقال بناء الكلام على ما هو الحق بل
لان كلا من الوجود الخارجي والذهني كذلك نور على نور قال القاضي زاده
ان اريد بالطبيعة الطبيعة المطلقة اي الماخوذ لا بشرط شي فلها وحدة
مبهمة بالذات لا بالعرض وتعدد بالعرض لا بالذات لان ملاك تعدد الشي
كونه بحيث يصح استناد التعدد اليه واذا لوحظ لا بشرط شي لا يصح الاستناد
اليه لان الحيثية الاطلاقية يابى عنه والطبيعة بهذا الاعتبار موضوع القضية
الطبيعية كما انها باعتبار شرط لا موضوعها ويتحقق بتحقق فرد وينتفي بانتفاء جميع

جميع الافراد وان اريد بها مطلق الطبيعة اى الماخوذ من حيث هى
مع قطع النظر عن الخصوصية الاطلاقية فلها وحدة بالذات بحسب وحدة
الطبيعة المطلقة وتعدد بالذات بحسب تعدد الاشخاص اذ ليس لها على
هذا التقدير اعتبار زايد على اعتبار الطبيعة فلا يابى العقل عن استناد التعدد
اليها والطبيعة بهذا الاعتبار موضوع القضية المهملة وتحقق بتحقق فرد
وينتفى بانتفائه ولا يخفى عليك ان انتفاء الشى فى نفسه ليس الا بانتفاء
جميع انحاء وجوده وهذه مقدمة قد اسسوا عليها بنيان مسئلة الدهر
فقالوا اسلب الوجود عن الشى فى زمان ما او مكان ما او جميع الازمنة
والامكنة لا يستلزم سلب الوجود عنه فى الدهر فانه الوجود المحض وكذا
سلبه عنه فى زمان قبل زمانه وبعده وفى دار من دور البلد لا يستلزم
سلبه عنه فى نفس الزمان ونفس البلد فكيف يصح انتفاء الانسان من حيث
هو بانتفاء زيد مع وجود افراده التى لا يكاد يتناهى اولا يلزم رفع
التناقض بين قولنا الانسان موجود وليس بموجود مع تحقق جميع ما
اعتبر فى تحققه فان الموجود وما ليس بموجود هو الانسان من حيث هو
وعدم ملاحظة الاطلاق ولا بشرط الشيئية مع الشى الملحوظ بلا شرط شى

وملاحظته بعد ان لم يقيد به لا يستلزم الاستلزام المذكور وعدمه وصحة
استناد احكام التعدد وعدمها كيف ومعنى ملاحظة الشي لا بشرط شي
ان لا يشرط معه شي ولا لا شي بل ولا شرط شي ايضا فلا يابى الا
شرط الشيئية او اللاشيئية بل ولا شرط الشيئية ايضا لا شيئية ولا لا شيئية
فيكون مخلوطا بالشيئية مجردا باللاشيئية مطلقا بلا شرط الشيئية فالملاحظة
بلا شرط شي هو المصحح لاستناد احكام التعدد والخاطبة واحكام التجزي
والاطلاقية جميعا كما ان الملاحظة بشرط الشي هو الموجب للاول و
المانع عن الاخرين والملاحظة بشرط لا شي هو الموجب للثاني والمانع
عن الباقيين ولهذا اعتبر الشي في مورد تقسيمه وهو محل استناد احكام
الكثرة بعنوان لا بشرط الشي وهو ايضا مصرح بان المعتبر في مورد
التقاسيم الشي المطلق لا مطلق الشي والشي الملحوظ من حيث هو مع قطع
النظر عن كونه لا بشرط شي يصدق عليه في نفس هذه الملاحظة انه
بشرط لا شي على طريقة السالبة البسيطة اذ لم يشترط فيها شي فيصدق
سلب شرط ولكن لا يصدق على طريقة العدول لعدم ملاحظته كسلب
صدق العوارض وصدق سلبها في مرتبة الذات ولما كان صدق هذا

هذا السلب هو المصحح لاستناد احكام التعدد فلو قال بعكس ما قال الحكماء
وجه نعم في بعض كلامه ما يشعر به كما ستقف عليه لكن اكثر تصريحاته تأبى عنه فلا
يعوّل عليه بل يؤوّل اليها ولعل الداعي الى الابداع بهذا القول دفع ما اورده
حيث قال الخاص مستلزم للمطلق مع ان العدم الخاص لا يستلزم العدم
المطلق لان العدم الخاص سلب الوجود الخاص فالعدم المطلق سلب
الوجود المطلق وسلب الخاص لا يستلزم سلب المطلق وجوابه ان المطلق
يلاحظ على وجهين الاول بلاحظ كلي مع الاطلاق لا بان يكون الاطلاق
قيده والا لا يبقى مطلقا بل بان يكون عنوانا لملاحظته وشرحا لحقيقته
والثاني بملاحظته من حيث هو من غير ان يلاحظ معه الاطلاق وهذا
وجه الفرق بين مطلق الشيء والشيء المطلق لما توهمه بعض الناس من
ان مطلق الشيء يرجع الى الفرد المنتشر والشيء المطلق يرجع الى الكلي الطبيعي
فالمطلق ان اخذ على الوجه الاول فسلب الخاص لا يستلزم سلبه وان
اخذ على الوجه الثاني فسلبه يستلزم سلبه كما يظهر بادنى تأمل فالعدم
المطلق سلب لاصل حقيقة الوجود من غير ان يلاحظ معه الاطلاق و
لازم للعدمات الخاصة تحقق سلب حقيقة عند سلب فرد منه وبهذا يظهر ان

فی العدم المطلق اضافة واحدة وفی العدم الخاص اضافتین احدیهما
فی السلب والاخری فی الوجود وان احد المضافین مطلق للمضاف
الاخر ولعلک تعلم ان العدم المطلق سلب الوجود المطلق بسیطا
عن شیء فالعدم الخاص کعدم زید مثلا انما هو السلب الخاص للوجود المطلق
ای سلب الوجود المطلق عن زید لا سلب الوجود الخاص ای سلب الوجود
المختص هو به الا تری انه لما کان العدم المطلق سلب الوجود المطلق
فتخصیصه واطلاقه انما یکون بتخصیص هذا السلب وعدم تخصیصه لا
بتخصیص المسلوب وعدمه بل تخصیص المسلوب یکون تقیدا لهذا السلب
لا تخصیصا له فلا شک فی استلزام العدم الخاص للعدم المطلق اذ
کلما تحقق سلب الوجود المطلق عن زید تحقق سلب الوجود المطلق مطلقا
فقوله سلب الخاص لا یستلزم سلب المطلق حق غیر واقع موقعه وبهذا یظهر
ان فی العدم المطلق اضافة واحدة وفی العدم الخاص اضافتین
احدیهما فی السلب وهی التی کانت فی المطلق والاخری فی سلب الوجود
لا فی الوجود نفسه کما قال علی انه قد قال ان احد المضافین مطلق
للمضاف الاخر ولا یمکن ان یکون السلب مطلقا للوجود ولا عکسه نعم لو

لو اعتبر الوجود مضافا الى زيد ثم اضيف السلب اليه على نحو تقيض
المفرد فسلب وجود زيد يكون سلب الخاص وفيه اضافتان لكن
ليس احد المضافين مطلقا للاخر ولو اعتبر سلب الوجود المطلق ايضا
مثله ينعكس نسبة العموم والخصوص ولا يكون عدما خاصا وعدما
مطلقا ثم لا يذهب عنك انه كان المتقدمون يرون ان الحكم
في القضية مطلقا سواء كانت طبيعية او غيرها ليس الا على الطبيعة
وخالفهم المتاخرون فقالوا ان الحكم في الطبيعية انما هو على نفس الطبيعة
اما في المحصورة فهو على الافراد كلا او بعضا او مطلقا فقال
مولانا جلال الدين في نصرة المتقدمين وبيان الفرق بين موضوعات
القضايا اما في النصرة فقال ان المحكوم عليه بالذات هو المعلوم بالذات
وهو في المحصورة والمهملة ليست الا الطبيعة لانها الى صلة في الذهن
والافراد معلومة بالعرض تجعلها آلة لملاحظتها فهي محكوم عليها بالعرض
ويرد عليه ان المعلومية المجردة وان كانت بالذات لا يكفي في صحة
الحكم بل لا بد من التفات النفس بالذات الى ما هو محكوم عليه الا ترى
ان الصور المخزونة والمعاني الحرفية لا يصح ان يحكم عليها الا بالالتفات

خلاصه

فی الاول و عدم الاستقلال فی الثانی و الطبیعة لما کانت الة لملاحظة
الافراد و مراة لها فهی ملحوظة بالتبع و ان کانت معلومة بالاصالة
و ناقال القاضی زاهد ان التوجه متعلق بالافراد لا مطلقا بل من
حیث انها متحدة مع الطبیعة فیکون نفس الطبیعة من حیث الخصوصیة
و التعدد متعلق التوجه و القصد فالمراة ههنا نفس الطبیعة و المرئی هو
الطبیعة من حیث ان الافراد متحدة معها لا الافراد من حیث انها افراد
بخصوصیاتها لا یحصل به التغضی عنه لانها انما جعلت مراة لملاحظة ما یحاصل
فی النفس و نفس الطبیعة حاصلة فیها فاعتبرنا فی جاعل المرئی ای ما جعلت
هی مراة له نعوبل باطل فلم یبق من الطبیعة للمحیثیة الا الافراد فیلزم ان
لا مع الطبیعة مرئیة بها علی ان الطبیعة المحیثة ان کانت حاصلة فی النفس
فلا حاجة لها الی المراة و الا فالحکم علی ما لیس بحاصل فیها فما بال الافراد فان
قلت هی حاصلة باعتبار و غیر حاصلة باعتبار قلت حاصلة باعتبار نفسها
و هذا الاعتبار ینافی صحة الحکم اذ هو اعتبار المرائیة و غیر حاصلة باعتبار
الافرادیة و هی انما صارت محکوما علیها بهذا الاعتبار علی ان ملاحظتها
بتلک المحیثیة لا یمکن الا بعد ملاحظة الافراد و هی ابما ملحوظة بالاصالة او

بواسطة تلك الطبيعة او غيرها وكل واحد من الاحتمالات لا يخلو عما
يجب خلوه عنه ولك ان تستدل بان القضية حكاية فيجب مطابقتها
لما هي حكاية عنه فيكون المحكوم عليه بالذات ما تسمه الحكاية عن حاله
وهو في المحصورة والمهملة ليست الا الافراد وقد اقلنا كل كاتب
ضاحك فالمقصود انما هي الحكاية عن ثبوت الضحك للكاتب لا
لمفهوم الكاتب من اية حيثية اخذ نعم لو قصد الحكاية عن ثبوت
الضحك لمفهوم الكاتب لاجل امر دعى اليه فقيل الكاتب ضاحك
كما في تمثيل بعضهم ان كلما يتصف به الشيء بشرط يتصف به
ذلك الشرط يكون الحكم على الطبيعة نفسها وايضا ان اراد ان المحكوم عليه
يجب ان يكون معلوما بالذات حاصلا في الذهن فمم اذ اللازم
من امتناع الحكم على المجهول المطلق انما هو كونه معلوما بوجه ما لا
معلوما بالذات وان اراد ان كون الطبيعة محكوما عليها او كون
الافراد كذلك معلومة بالذات فيعارضها اولوية الافراد لاصالتها
في الاتصاف بالاحكام التي في المحصورات والمهملات فان قلت
كون الشيء محكوما عليه مطلقا يتوقف على كونه معلوما مطلقا اما بالذات فيتوقف على بالذات ص

فلا بد اولا من التفتيش عن معنى ما بالذات و ما بالعرض لنظر ما هو الحق
فنقول ان كان معنى كون الوجه و ذى الوجه معلوما بالذات و بالعرض
ان الوجه واسطة فى عروض المعلومية لذى الوجه و على هذا
لا يكون ذو الوجه معلوما اصلا حقيقة لما قالوا ان العارض فى
الواسطة فى العروض واحد بالذات و بالاعتبار و المتصف
به حقيقة انما هى الواسطة و اتصاف ذى الواسطة ليس الا على
سبيل المجاز و المعلومية التى تقتضيها الحكم ما هى على سبيل الحقيقة
اذ المعلوم مجازا مجهول فى نفس الامر فلا يتحقق فرق بين عدم شئ بالوجه
و العلم بوجه الشئ اذ الوجه فيهما معلوم بالذات و الشئ ليس
حقيقة فى العلم بوجه الشئ لا يكون معلوما فى علم الشئ بالوجه و كما
معلوم فى ذلك مجازا كذلك فى هذا لاتحاده بالوجه المعلوم فيصح
نسبة معلومية بالذات حقيقة الى الشئ المتحد به مجازا و بالعرض و لا يأثر
فى صحة النسبة المجازية لجعل الوجه مرآة فان الاتحاد كاف فى العلاقة
المصححة للمجاز و انما احتيج الى المرآة ليعلم به الشئ حقيقة و لما كانت غير
ملحوظة لا يرى بها شئ فلا وجه لاتخاذها و لهذا قال القاضى زاهد لما تقرر

تقرر رايه على ان تصورا واحدا يتعلق بالمعرف اولا وبالذات و
بالمعرف ثانيا وبالعرض ان لا علم في الحقيقة الا العلم بكنه الشي و
يسد باب اكتساب التصورات وهو خلاف ما هو عليه والجمهور الا
الامام فلعله صار مسبوقا له وان كان المعنى [illegible] واسطة في ثبوت
المعلومية له فا[illegible] ودو الوجه معلومان حقيقة الا ان معلومية الوجه
علة لمعلومية ذي الوجه فيرجع القول بان المحكوم عليه بالذات ما هو
معلوم بالذات الى ان الشي الذي كونه محكوما عليه علة لكون شي
اخر [illegible] ومعلومية علة لمعلومية هذا الشي وهو على تقدير صحته
لا يجدي نفعا الكلي مفيد لكنه غير ثابت اذ علة معلومية الشي
لمعلومية شي اخر تقتضي معلولية كون هذا الشي محكوما عليه لمعلومية
ذلك الشي لا لكونه محكوما عليه اذ معلولية كون هذا الشي محكوما عليه
لمعلومية نفسه المعلولة لمعلومية ذلك الشي تقتضي معلوليتها ولو بالواسطة
فما يكون هذا الشي وذلك الشي محكوما عليه فغاية ما يكون بينهما المعية
لا المعلولية وان كان المعنى ان الوجه معلوم للعلة على مقالة قولهم
الواجب موجود بالذات فعلى تقدير صحته يرجع هذا القول الى ان الحكم

علیه من غیر علة ما هو المعلوم کذلک و لا نزاع فیه اذ الافراد فی
کونها محکوما علیها معلولة للطبیعة من حیث کونها معلومة و لا
یلزم منه انها فی کونها محکوما علیها معلولة للطبیعة من حیث کونها
محکوما علیها حتی یکون للافراد فی کونها محکوما علیها توقفان علی
الطبیعة بوتوقف بواسطة معلومیتها علیها فی معلومیتها و توقف
علیها من غیر واسطة فی کونها محکوما علیها و یثبت ما ادعاه من
ان الحکم علی الافراد انما هو بواسطة الحکم علی الطبیعة و تعدی منها الیها
فنعم یلزم منه انه لو حکم علی الطبیعة بعد ملاحظتها استقلا لا یکون الحکم
علیها بالذات للعلة اصلا و الخلاف فیه هذا اذا کان المراد
بالذات ما هو بالمعلوم بالذات ای للعلة و ان کان المراد ما یکون
فی کونه محکوما علیه واسطة فی العروض و انت قد علمت مما سبق انه
المحکوم علیه حقیقة و الکلام انما هو فیه فهو لا یقتضی ان یکون معلوما
للعلة و الا یلزم ان یکون شرط کون الشی محکوما علیه البداهة
المعلومیة مطلقا اما فی بیان الفرق فقال ان الطبیعة قد اتحدت
فی الطبیعة من حیث انها شی واحد بالوحدة الذهنیة فیصدق علیها

عليها بهذا الاعتبار لا يتعدى الى افرادها كالنوعية ولذلك لا يصلح
الحكم عليها بالتخصيص والتعميم وفي المهملة اخذت من حيث هي هي بلا زيادة
شرط فيصلح الحكم الصادق عليها بهذا الاعتبار بها في المحصورة اخذت
من حيث انها يصلح للانطباق على الجزئيات لا على ان يكون هذا
الوصف قيدا له بل على نحو يصلح للانطباق فلا جرم ذلك الحكم تعدى
الى الاشخاص اما الى جميعها او الى بعضها انت تعلم ان المحكوم عليه
بالنوعية ليس الا الانسان من حيث هي من غير زيادة شرط اذ هو
الذي تما[illegible] افرادها الانسان من حيث انه واحد بالوحدة
النوعية المعتبر بها فلا يحصل الفرق بين موضوع الطبيعية والمهملة اما
الفرق بحسب العنوان والتعبير فلا يعتبر الا اذا كان للعنوان دخل
في الاثبات وقد عرفت انه يصلح الحكم بالنوعية على الانسان اذا
لم يلاحظ بهذا العنوان اي بحيثية الوحدة الذهنية او بالاطلاق
يعم للوحدة الذهنية دخل في الثبوت وليس كذلك دخل في الثبوت يجب
ملاحظته في الاثبات الا ترى ان الضحك ثابت للانسان بتوسط
التعجب ولا يلاحظ التعجب حين ما يثبت الضحك للانسان ولا يلاحظ الانسان

بالتعجب في ذلك الحين فملاحظة الانسان بالحيثية المذكورة وبالاطلاق كعدم
ملاحظتها وكملاحظته بامر اخر كيف لا والامر يصدق الممكنة في مادة الطبيعية
لاقتضاء كل منهما ملاحظة على نحو اخر ولا يكفي اتصاف ما هو الاخص
اعتبار الشيء في اتصاف هو الاعم كذلك والا يصدق الطبيعية في
مادة المحصورة وهو لا يقول به فما قال القاضي زاهد ان هذه الحيثيات
ليست اطلاقية اذ ليس ما بعدها عين ما قبلها ولا تقيدية اذ المحكوم عليه
بالنوعية هو الانسان من حيث هو لا الانسان المقيد ولا تعليلية
لانها لا يوجب الفرق وهذا تقسيم القضية باختلاف حال الموضوع
فهي في العبارة والعناية دون المعبر عنه والمعنون ساقطة لانها
كالتعليلية لا يوجب الفرق فهما متشاركتان في التعليل بل لا يكون
الفرق على قولهم بين العنوان والمعنون والا لكان المحكوم عليه بالذات
هو العنوان دون المعنون لكونه معلوما بالذات فان قلت اذا
كان الحكم على الافراد في الممكنة يبقى قضية يكون الحكم فيها على الطبيعة
من حيث هي وهي صالحة للكلية والجزئية فاذا حكم عليها بالحكم كان
صدقها اعم من ان يكون المحمول صادقا على فرد من الافراد او على الطبيعة

الطبيعة من حيث انها عامة كما قال هو قلت لهم ان يدرجوها في
الطبيعة بل يدرجوها نفس الطبيعية فان موضوعها نفس الطبيعة لا الطبيعة
المقيدة بالعموم كما هو عند المتقدمين فيصدق في المحصورة وفي
طبيعيتهم وفي مثل الاربعة زوج والانسان انسان فلا يطل
الحصر كما ان مهملة المتاخرين داخلة في مهملتهم والتعرض لكل
قضية قضية مع اندراجه تحت قضية عامة نهايتها ليس بمقصود كيف
وهناك قضايا كثيرة لم يتعرضوا لخصوصية بيانها بل كما يظهر
من كلام بعضهم انه ليس المقصود حصر مطلق القضية فانهم لم يذكروا
طبيعية ايضا في التقسيم فلا يرد ما اورد القاضي زاهد على تقسيم
المتقدمين من اهمال بيان حال مهملة المتاخرين ولا حاجة الى
ما اعتذر هو عنه ومن تلك القضايا المتروكة قولهم الوجود ليس
بذاتي للممكن فانه ليس نفس قضية من القضايا الاربعة على كلا الاصطلاحين
فان الحكم السلبي على الوجود الماخوذ من حيث احاطته لسائر
مراتبه واعتباراته حتى نفس هذا الاعتبار وباعتبار ظهوره في جميع
مظاهره وافراده الذاتية والعرضية على طريقة عموم السلب

الكلي في جانب الموجبة وفرد
ما على نحو سلب العموم ع

كما يجري هذان الاحتمالان بحسب الافراد فحسب في الوجود الماخوذ بهذا
الاعتبار اخص من نفس الوجود اعتبارا واعم منه من وجه دون ان فان اعتبار
الشيء من حيث هو هو من بعض اعتباراته فما هو الماخوذ بجميع الاعتبارات
يتناول اعتبار الذات الاعم منه اعتبارا ويجوز ان يتعاكس النسبة
بين الشيئين بالعموم والخصوص من جهة واحدة فكيف اذا كان
من جهتين كالكلي جنس والجنس كلي نور اذا عرفت حال الوجود
من حيث عينيته وزيادته وتوحده وتعدده على راي المشائين
استحقت ان تعرف حال الموجود باعتبار توحد الحقيقة وتعددها
والتفصيل على وجه الاجمال ان الموجود الاول بالذات خلافا
لسائر الذوات بالذات والمشهور انهم حصروا الموجودات التي
هي ماعدا الموجود الاول في عشرة اقسام وسموها معقولات
الاول معقولة الجوهر فمنها العقول والمشهور انها عشرة التسعة
منها واسطة في صدور السموات وما فيها والعاشر وهو
العقل الفعال واسطة في صدور ما تحتها من الارضين وما فيها
خاطر السموات والارض لكن ذهب المعلم الاول الى انها خمسون

تقريباً

خمسون وقال الشيخ لم يتبين عندي الى الان ان كرة الثوابت
كرة واحدة او كرات منطوية بعضها على بعض فان كانت كرات
منطوية بعدد الثوابت فيكون العقول والنفوس اكثر منها
بكثير لامحالة فكثرة العقول بالغة مرتبة كانت انما تكون بكثرة الحقائق
لما قالوا من ان كل حقيقة مجردة لايتعين الا بتعين واحد
تقتضيه ذاتها ومنها النفوس الفلكية وكثرتها على وفق كثرة
الافلاك لينتظم بها سلسلة حركاتها ومن اثبت للكواكب
حركات وضعية حول انفسها فعدد النفوس عنده عدد
الافلاك والكواكب جميعا ومنها النفوس الانسانية والجمهور
على ان لها حقيقة واحدة والتفاوت انما هو بالكمال و
النقصان وبعضهم على ان منها ما بينها المماثلة ومنها ما بينها
المباينة قيل كانها للحديث النبوي على صاحبها الصلوة والتحية
تلميح اليه الارواح جنود مجندة من تعارف منها ائتلف ومن
تناكر منها اختلف الناس معادن كمعادن الذهب والفضة
وهذا هو المختار عند الامام قال ابو البركات لم يقل احد بان

كل واحد منها لا يشارك غيرها في الماهية حتى لا يكون اثنان منها
متماثلين ومنها الهيولات فهيولى كل فلك مخالف لهيولى
سائر الافلاك والعناصر والهيولى العناصر واحدة ومنها الصور
الجسمية وهي مع كثرة افرادها واختلاف حقايق الاجسام التي
هي جزئياتها حقيقة واحدة ومنها الصورة النوعية التي تحل
مع المادة الجسمية في الهيولى فيصير بها الاجسام انواعا وتعدد
حقايقها على وفق تعدد انواع الاجسام ومنها الجسم وهو بسيط
ومركب والبسيط هي الافلاك مع ما فيها والعناصر اما الافلاك
فالكلية منها تسعة سبعة للسيارات والثامنة للثوابت باجمعها
والتاسع هو الفلك الاعلى يبتدي من سطحه المحدب عالم الاجسام
فلا زال تضيق وتضغط الى ان تنتهي بنقطة هو مركزه فليس وراءه
فضلا عن الخلاء والملاء وما هو اعم منهما اربعة وعشرون اثنان
بسيطان هما الفلك الاعظم وفلك الثوابت وللزحل والمشتري
والمريخ ثلث وللشمس اثنان وللزهرة ثلثة وللعطارد والقمر
المتاخرون قد اثبتوا افلاكا جزئية اخر ينتظم بها الحركات التي

كانت على خلاف مقتضى القياس عند المتقدمين وكانوا يعدونها
من مشكلات الفن كحركة بعض الافلاك على غير مراكزها وحركة العرض
الوراب للزهرة والحركة الاستقبالية والاستدبارية لمنطقتي
البروج ومعدل النهار فهي على الخلاف الذي فيما بينهم يبلغ الى
مائة وثمان واثبت لكل كوكب فلكا فكثرة الافلاك عندهم تفضل
على كثرة الثوابت بعدد ما عدا افلاك الثوابت من الافلاك
ومن يقول بان لكل كوكب من الثوابت تدويرا ايضا وجعله
مناط الاختلاف الذي وقع في اقدارها للراصدين يكون
الافلاك عندهم ضعفها مرتين مع الفضل المذكور وعلى هذا القياس
كثرة العقول والنفوس لاسيما عند من لا يجوز التعطيل في
الفلكيات ويقول بحركة كل كوكب من الثوابت والسيارات
حول نفسها اما المتممات فهي وان كانت افلاكا عند بعضهم لكنها
ليست بذوات النفوس برأسها عندهم ايضا بل جعلت حركاتها
نفس حركات ممثلاتها فكذلك مبدأ حركاتها هي نفس مبدأ
حركاتها وحقايق الافلاك الكلية كلها متخالفة اما الجزئية فكل منها

متفقة الحقيقة كلها ومختلف كل ما عداه وكذا الكواكب السيارة اما الثوابت
فعند من يثبت لكل واحد منها فلكا كذلك وعند غيره على خلاف
ذلك وكثرتها لا يحصيها الا من احصى كل شيء عددا واما رصدا من
جملتها الفا وبضعا وعشرين ورتبوها على ستة اقدار ووضعوا
كل منها على ثلث درجات اعظم واوسط واصغر حتى صارت على
ثماني عشرة مراتب اما العناصر فاربعة النار والهواء والماء و
الارض وقد يطلق الاربعة الارض على هذه الاربعة جميعا وقسموها
على سبعة اقسام ومن ههنا يعلم معنى قوله تعالى ومن الارض مثلهن
ولها حقايق متخالفة وان اتحد جزء الكل واحد منها جسم الاخر الجسم
المركب فمنه ما ليس له صورة نوعية ويقال لها كائنات الجو والاثار
العلوية وهي السحاب والضباب والهالة والطفائة والمطر والثلج
والبرد والطل والصقيع والرعد والبرق والصاعقة والشهب والكواكب
وذوات الذنائب والقرون والحريق والزلزلة والخسف وانفجار العيون
وحقايقها هي حقايق لطيفة فلا يمتاز كل منها عن صاحبها بسبب
المتفقة لعدم الصورة النوعية التي عليها ملاك تعدد الحقايق ومنشأ

له صورة نوعية وهي المعادن والنبات والحيوانات وقد قسموا
المعادن الى خمسة اقسام الذايب للتطرق والمشهور انها سبعة الذهب
والفضة والرصاص والاسرب والحديد والنحاس والخارصيني
وحقايقها متخالفة ويبنى عليه ما نقل عن الشيخ انه لا يمكن ان يجعل
النحاس والفضة ذهبا بالصنعة فضلا عن وقوعه لان الفصول
الذاتية التي بها يصير الاجسام انواعا امور مجهولة والمجهول لا يمكن ايجاده
نعم يمكن ان يصبغ النحاس بصبغ الفضة والفضة بصبغ الذهب
وان يزال عن الرصاص اكثر ما فيه من الغش لكن هذه الامور
المحسوسة يجوز ان لا يكون هي الفصول بل عوارض ولوازم و
اجيب بانه ان اريد انها مجهولة من كل وجه فمم وان اريد انها
مجهولة بتفاصيلها وحقايقها فلا نسلم ان الايجاد موقوف على
العلم بهذا بل العلم بجميع المواد على وجه يكون الظن بفيضان الصور
عنده لاسباب لا نعلمها على التفصيل كاف فيه كالحنطة من السوداء
العقرب من البادزهر والذايب المشتعل كالكبريت والزرنيخ
والذايب الذي لا يتطرق ولا يشتعل كالزاج والملح والذي لا يذوب

ولا يتطرق لفرط الرطوبة كالزيبق والذى لايذوب ولا يتطرق للبيوسة
كالياقوت واللعل والزبرجد والتخالف بين حقائق ظاهر وانواع
النبات لايدخل تحت الحصر وكذلك انواع الحيوان وكل قيل انها
الف واربعماية فثمانون ماية منها بحرية وستماية برية وسموا هذه الثلث
بالمواليد كما سموا العلويات بالاباء والسفليات بالامهات لما تقرر
عندهم مع ان للنفس الفلكية تاثيرا فى هيولى العناصر بانها تريد وضعا
يوجب استعدادا فيها وتقتضى ارادة اخرى متعلقة بوضع اخر كذلك
بهذه السلاسل للحركات الثلثة ترتبط الحوادث بالقديم فكلما بلغ
استعدادها الى حد يفيض عليها الجواد الفياض ما يليق بها وينبغى لها
فاذا حصل لها الترقى عن المركبات التى لامزاج لها ووصل الى اول
درجات ذوات الصور يفاض عليها صورة هى اخس صور المعادن
حتى اذا استعدت لما هو اشرف منها تعطى لها ذلك وهكذا الاشرف
فالاشرف الى ان يبلغ الى ما حفت به حديقة النبات فيشرف بها
بصورة هى اشرف من سائر الصور المعدنية واخس وازذل
بالقياس الى الصور النباتية حتى يتبين لمرتاد انها من المعدنيات او

ومن النباتات وكانه برزخ بينهما كما حكى عن المرجان بان له غذاء
ونماء ثم وثمة الى ان وصلت الى حوالى حمى الحيوان فيكسى لها صورة
هى انفس من النبات واخس من الحيوان كما ينقل عن شجرة القطن
من الحس والحركة الارادية وعن النخل من ميلها الى فحل يلقح به وان تهب
الريح الى خلاف جانبه ومن انها لا يبقى خضرا بعد ان يقطع رأسها
او يغرق فى الماء وكانه يشير اليه ما ورد فى الحديث النبوى صلوات
الله وسلامه عليه وآله اكرموا عمتكم النخلة فانها خلقت من بقية
طينة آدم ثم يقع التدرج فى النفوس الحيوانية من الادنى الى الاعلى
الى ان يصل تقريبا الى اقليم الانسان الذى هو اشرف انواعه فالحيوانات
التى تحوم حول هذا الاقليم بحس ويشاهد منها بعض الاثار التى
يشبه ان يكون من فكر ورؤية كالنحل فانها تتخذ بيوتها مسدسة
لان التسديس قريب فى الاتساع من الاستدارة الى اتصال الدوائر
بلا يكون الا بنقط فيبقى فرج لا ينتفع بها وينصب على انفسها يعسوبا
فيتبعه فى الطيران متابعة الجنود للامام كالحيوانات التى تتخذ
اوكارها وبيوتها بحيث يتعجب منه الانسان وكذلك الناسى الذين