UNIVERSAL
LIBRARY

OU_234874

UNIVERSAL
LIBRARY

شرح الزاهديه على الرسالة القطبيه	صفحات ٨٠
شرح على جلالة التهذيب	٧٢
شرح الحاشية الزاهديه على جلالة التهذيب	١٥٦

هذا كتاب

شرح الزاهدية

على الرسالة القطبية من

مصنفات كاشف دقايق المعقول

والمنقول عارف حقايق الفروع والاصول وحيد

الدهر فريد العصر جامع الفنون والكمالات مظهر الفيوض

والبركات اكمل الفضلا افضل العلما جناب مولانا ارتضا علي خان

بهادر قاضي القضاة "ممالك المحروسة المتعلقة"

بحكومة الدولة اسعد ادام الله تعالى

ظلال

جلاله

والمنع ما يخرج منه الماء وعلى آله الابرار واصحابه الاخيار عطاء ما نفس القدس وروساء مجالس الانس

هداة مراسم العلم واليقين حماة معالم الملة والدين المراد بالآل اهل بيته صلى الله عليه وسلم والابرار

جمع بر بالفتح كرب وارباب هو صاحب الخصلة الحسنة والاصحاب هم الذين صحبوا النبي عليه الصلوة والسلام

مسلمين وما توهليه والاخيار جمع خير بالتشديد صاحب الصلاح والدين والعطاء بالضم والفتح جمع عطيم

والمانس من الانس ضد الوحشة والمراد بها المجالس والهداة جمع هاد كالقضاة جمع قاض و

المراسم جمع مرسم من الرسم بمعنى العلامة اى المواضع التي تنصب فيه العلامة على الشيء وهي القرآن

والشريعة والحماة جمع حام هو الحافظ والمعالم جمع معلم بمعنى الامر الذي يستدل به على الشيء والملة

والدين بمعنى واحد هو الشريعة اما بعد فيقول العبد المستعين بعناية الله القوي محمد زاهد بن اسلم الهروي

صانهما الله تعالى عن شر كل غبي وغوي الهروي محركة منسوب الى هراة بالفتح وهي بلدة في خراسان

والصون الحفظ والغباوة عدم الفطانة والغواية سلوك طريق غير موصل الى المطلوب وشر ما النازعة

بلا فائدة لما كان مبحث التصور والتصديق من نفائس المطالب العلمية ولطائف المآرب اليقينية وكانت

الرسالة التي الفها الحبر العلامة والنحرير الفهامة المؤيد بالتائيد السماوي قطب الملة والدين الرازي

في هذا المبحث الشريف والمطلب المنيف مشتملة على امهات وحتوية على مهمات فاردت شرح اسرارها

وخفياتها وكشف استارها وخبياتها لتفاس المطالب اى المطالب النفيسة وهي ما يرغب فيه واللطيف

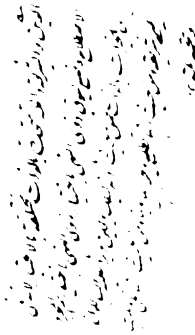
من الكلام ما خفي معناه والمآرب جمع مارب من الارب الحاجة والرسالة ما يرسل به والمراد الفوائد المدونة كانها

مرسلة الى طالبها والتاليف التدوين والجر بالكسر العالم وبالفتح ايضا لغة والعلامة صيغة مبالغة اى

صاحب علم الكثير والتحرير بالكسر الحاذق الماهر والقطب بالضم سيد القوم وملاك الشيء ومداره والرازي

منسوب الى الري بزيادة الزاء المعجمة خلافا للقياس وهو بلد معروف والمنيف العالي والامهات جمع ام

وام كل شيء اصله وعماده ومحتوية اى محوزة والمهمات جمع مهم والخبيات الخفيات جمع خبية فاصله الاتباع



المذهب الصحيح وان خالفه المشهور واخذا بالحق الصريح وانا لم ليساعده الجمهور فيها انا اشرع في المقصود

مستفيضا من ولي الخير والجود الصبح المخلص والمساعدة الموافقة والاعانة الجمهور بالضم معظم كل شيء

ومن الناس جلهم كذا في القاموس وها حرف تنبيه اورده ايقاظا للطالبين والجود بالضم السخا

قال المصنف العلامة هذه رسالة مشتملة على تحقيق معنى التصور والتصديق وتعريفهما حررتها

لبعض الاصحاب متوكلا على ملهم الصدق والصواب اعلم ان العلم الذي هو مورد القسمة في التصور والتصديق

هو العلم المتجدد الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور كعلم الباري تعالى وعلم المجردات بانفسها وعلمنا بانفسنا والا

لم ينحصر العلم في التصور والتصديق اذ التصور هو حصول صورة الشيء في العقل والتصديق ليستدعي التصور

الذي هو كذا والعلم الحضوري ليس بحصول الصورة **قوله** اعلم ان العلم الذي هو مورد القسمة الخ اقول كان

المراد بالعلم المتجدد علم يتحقق مصداق كل فرد منه بعد تحقق مصداق العالم الذي هو الموصوف بالعلم حقيقة دون

المعلوم لعدم اتصافه بالمبدأ بالذات فالقول بارادة المعلوم عن الموصوف واثبات بعدية العلم عنه ذاتا

باعتبار مرتبة الانكشاف عن مرتبة الذات ليس بجيد وانما احتجنا الى تقدير المضاف اي المصداق لان العقل

في الحضوري ايضا يلاحظ مفهوم العلم من حيث هو صفة بعد تحقق مفهوم الموصوف من حيث هو عالم الخلاف

المصداقين فيه فانه ليس التغاير بينهما اصلا حتى تعقل البعدية اما في الحصولي فلانه صفة قائمة بالموصوف

مغايرة له فيكون بعده البتة ولذا قال هو ليس الا العلم الحصولي لكن انكال المراد بالبعدية البعدية الذاتية

التي بها يمتنع وجود البعد بدون القبل فيكون المورد شاملا للحصولي مطلقا لعمومه وانكال المراد بها

البعدية الزمانية التي بها يمتنع اجتماع القبل مع البعد سواء كان هذا الامتناع بالذات كما في اجزاء الزمان

لعدم قرارها او بالغير كما في الزمانيات فيكون المورد غير شامل للحصولي القديم لان بسبب قدمه مجامع

مع كل شيء وتفصيله على اختيار الشق الاول منهما ان العلم المتجدد ما يتحقق كل فرد منه بعد تحقق العالم بقيد

ذاتية اعم من ان يكون تلك البعدية بالذات فقط كما في حصول الصور في العقول المفارقة او توجد

مقارنة بالبعدية الزمانية كما في حصولها في العقول المتعلقة بالابدان فهذا التفسير شامل لقسمي الحادث
والقديم يحمل عليه قوله ليس الا العلم الحصولي بلا تكلف ويدل عليه ايضا دليل المصنف رح بقوله اذ التصور
هو حصول صورة الشيء الخ لشموله لهما وايضا يكون الصفة التي هي قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور مساوية
لموصوفها هو المتجدد ويطبق عليه الحاشية هي قوله لا يجوز تفسير المتجدد بالحادث لان العلم الحادث اعم
من الحصولي فيلزم التخصيص مرتين من غير ضرورة مع ان قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور وقع صفة لقوله العلم
المتجدد وقد تقرر في موضعه ان توصيف المعارف للتوضيح واوصافها مساوية لها كما ان توصيف
النكرات للتخصيص واوصافها مخصصة لها انتهى ويعضده ايضا قولهم فيما بعد ثم بعضهم خصص المورد بالعلم
الحادث وما قيل ان يتعين المراد بلفظه كان قرينة عليه اذ لولا هذه الارادة لم يات بها لان البعدية
الزمانية غائبة من المتجدد والحصول صفة فهو مدفوع بانه على تقدير ارادة الزمانية ايضا يحتاج الى تعيين
المراد بهذا اللفظ اذ المتبادر من المتجدد الحادث فقط لا الحادث الحصولي والحصول الذي يفهم من قوله
لا يكفي صفة موضحة لا مخصصة حتى يكون المجموع بناء عليه كما عرفت لكن لا يناسبه سياق من قوله ويمكن ان يقال
اذ على تقدير البعدية الذاتية لم يكن المقسم الا اعم فلا تخصص بالحصولي الحادث الا بالقسمة الثانية وحينئذ لا معنى
لقوله ويمكن بل القول بصيرورياً لئلا يختل الحصر على ان المتصف بالبداهة والنظرية ليس الا العلم الحصولي
الحادث فيلزم تخصيص العلم مرتين مرة في تقسيمه الى التصور والتصديق بالحصولي مطلقا لنا ولهما الحصولي
القديم ايضا ومرة في تقسيمهما الى البديهي والنظري بالحادث منه وهو خلف عنده وايضا ياباه قوله
في الحاشية على الحاشية الجلالية بعد نقل كلام المصنف رحمه الله حيث افاد هذا الكلام كما تراه يدل على
ان الانقسام الى التصور والتصديق علة التخصيص والمختار الى المحقق الدواني لما لم يثبت عنده اختصاص
التصور والتصديق بالعلم الحصولي الحادث لاتصاف القديم بهما ايضا اختار ان الانقسام الى البديهية
والنظرية علة التخصيص انتهى لان هذا الكلام يدل على ان المراد بتخصيص تخصيص العلم بالحصولي الحادث

فی مورد القسمة الی التصور والتصدیق فلو اراد بہنا الحصولی المطلق الذی ہو مقتضی البعدیۃ الذاتیۃ
یلزم المنافاۃ بین کلامیہ وقد یزاح بان التصور اذا فسر بالصورۃ الحاصلۃ یفہم من الحصول بحسب العرف
الحدوث اذ المتبادر فی التعریف المفہومات المتعارفۃ وبحسب اللغۃ الوجود فحمل المحشی کلامہ علی
المعنی الاول وبہنا علی الثانی الذی یعم الحادث والقدیم ولا باس بالقولین فی کلام واحد من
مختلفتین فلا منافاۃ وانما یفہم من کلامہ الذی قال حین الاعتراض علی العلامۃ الدوانی رحمہ اللہ
فی تسمیۃ علوم المبادی العالیۃ بالتصدیق ان ہذا مخالف للجمہور فانہم لا یسمون العلم القدیم تصورا
وتصدیقا عدم رضاہ بالتعمیم الا ان یقال ان عدم رضاہ لا یضر تفسیر قول المصنف رحمہ اللہ
علی ما یقتضیہ سیاق عبارتہ ومن ادعی عدم رضا المصنف ایضا فعلیہ السند من صریح کلامہ وعلی اختیار
الشق الثانی ان المراد بالعلم المتجدد علم لا یجتمع فردان منہ مع عالمیہ بل یتحقق بعدہ بعدیۃ زمانیۃ وہذا التعریف
لا یصدق الا علی الحصولی الحادث لان الحصولی القدیم غیر متخلف عن موصوفہ بالزمان والحصولی لیس
یتحقق کل فرد منہ بعد تحقق العالم الموصوف بہ لکون بعض افرادہ عین الموصوف لکن حینئذ کان
ینبغی ان یقید قولہ ہو لیس الا العلم الحصولی بالحادث ولم یقیدہ مع ان احد القیدین اذا لم یکن مغنیا عن
الاخر لا بد من اظہارہما الا انہ ترک التقیید لفائدۃ الانطباق مع ان الانحصار الشتی فی الاعم لا ینافی الانحصار
فی الاخص فعلی ہذا لا ترد الایرادات الواردۃ علی الشق الاول لکن یبقی عدم انطباق دلیل المصنف
رحمہ اللہ علی الدعوی العمومیۃ ویدفع بان المتبادر من العقل فی قولہ ہو حصول صورۃ الشتی فی
العقل الجوہر المجرد المتعلق بالبدن لا ما یعم منہ بقرینۃ ان الحصول بحسب تفاہم العرف بمعنی الحدوث
فیکون منطبقا وایضا یلزم التخصیص مرتین کما یلزم علی تفسیرہ بالحادث فقط والجواب عنہ ان ہہنا تخصیصا
واحدا من حیث اللفظ واثنان من حیث المعنی تخصیصان فلم یلزم من حیث اللفظ الا الواحد لا الاثنا
اذ تعدد التخصیص ووحدتہ مبنیان علی تعدد القید المخصص ووحدتہ والقید المخصص ہہنا واحد ہو المتجدد

لكن ادى مودى القيدين والمهروب عنه هو الثانى بخلاف من فسره بالحادث فقط فلا بد من التخصيص الآخر
بعد التخصيص بالحادث لعمومه عن الحصولى فيكون هذا التخصيص مرة بعد اخرى من حيث اللفظ كما هو من حيث المعنى
وايضا يرد عليه ان الصفة هى قوله الذى لا يكفى فيه مجرد الحضور صفة عامة من المتجدد لتناوله القديم ايضا
فلا يكون مساويا للموصوف وهو يدعيه ويدفع بان ادعاء المساواة فى الصدق كما وقع من المحشى المدقق
رحمه الله ادعاء محض لا تساعده تصريحات القوم لانهم ما ارادوا من المساواة فى التعريف كما صرح ٣ الا المساواة ٥
به الرضى وعلى التسليم فالمراد بها ههنا الصدق الكلى من جانب الصفة لا الموصوف بالعموم المطلق بخلاف
ما اذا فسر المتجدد بالحادث فقط فحينئذ يصير الصفة عاما من وجه لاجتماعهما فى الحصولى الحادث
وافتراقهما فى الحضورى الحادث والحصولى القديم فينطبق عليه الحاشية انطباقا بينا وما قيل فى توجيهه ان
معنى قوله لا يكفى فيه مجرد الحضور امكان الحضور مع عدم الكفاية وذلك مختص بالحصولى الحادث فلا يكون
الصفة عامة اذ لا شك ان القديم لا يمكن فيه الحضور عند الحاسة لبراءة العقول عنها واما عند
المدرك ففيه كفاية وح لا معنى لعدم الكفاية فهو مدفوع بان الحصولى الحادث لا يتصور فيه ايضا
ذلك الحضور كما اذا تعلق العلم بالكليات الممتنع احساسها والتاويل بانه يمكن فيه هذا الحضور ولو
بالنظر الى بعض الافراد غير محقق هذه الصفة فى الحصولى المطلق ايضا فبقى عدم التساوى كما كان فتدبر

والعلم الحضورى وان كان بعض افراده كالعلم المتعلق بالصورة العلمية متحققا بعد تحقق الموصوف
لكن جميع افراده ليس كذلك لان بعض افراده كعلم الباري تعالى ليس بعد تحققه بخلاف الحصولى فانه
عبارة عما يتحقق كل فرد منه بعد تحققه وهذا غير صادق على الحضورى فيكون تعريف الحصولى مانعا فلا يرد
ان الصورة العلمية علم حصولى ولا ريب فى تحققها بعد تحقق العالم الموصوف بها لانها قائمة به فالعلم
بها ايضا يكون بعد العالم بالطريق الاولى ويصدق عليه انه متحقق بعد تحققه مع انه علم حضورى
فلا يكون التعريف مانعا وقد يقرر لاخراج العلم بالصورة عن القسم بان المراد بالفرد الفرد النوعى وليس

المقرر مولانا احمد على السندلى ١٢

لعلم الصورة فرد نوعي وانما افراد شخصية ويجاب عنه بان المراد بالعلم المتحد العلم الكلي الذي يتحقق
كل فرد منه بعد تحقق الموصوف والعلم بالصورة وانكان متحققا بعد تحقق الموصوف لكنه ليس امرا كليا
حتى يكون له افراد شخصية والعلم الحصولي افراد نوعية بل انه جزئي والعلم الحصولي كلي فيكون تعريفه مانعا
بهذا الوجه لما قرر وفيه ان العلم الحصولي ايضا ليس كليا بل صورة شخصية قائمة بمحل شخصي وكلية القدر المشترك
بين الصور غير نافعة لان القدر المشترك بين العلوم الحضورية التي هي عين تلك الصور ايضا كلي وفيه اي في
قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور اشارة الى ان المدرك في العلم الحصولي قد يكون حاضرا لان عدم كفاية
الحضور اعم من ان لا يكون فيه حضور اصلا او يكون لكن لا يكفي فعلم منه ان المدرك في العلم الحصولي قد يكون حاضر
مع عدم الكفاية فاورد مثاله بقوله كالمبصر قال في الحاشية لا يخفى ان حضور المبصر وغيره من المحسوسات
بالنسبة الى الحاسة التي بها يدرك لا بالنسبة الى المدرك فالمراد بالحضور في قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور
مطلق الحضور سواء كان بالنسبة الى الحاسة او بالنسبة الى المدرك ولا يلزم من تعميم الحضور ههنا تعميم الغائب
في قوله بعد ذلك واما العلم المتحد بالاشياء الغائبة كما لا يخفى انتهى هذا سؤال وجواب
حاصل السؤال ان المثال غير منطبق على الممثل له اذ المتبادر من الحضور في قوله لا يكفي فيه مجرد الحضور الحضور عند المدرك
كما يدل عليه تمثيل المنفي وحضور المبصر ليس عنده بل عند الحاسة وحاصل الجواب ان المتبادر منه وانكان
الحضور عند المدرك لكن المراد ههنا مطلق الحضور سواء كان بالنسبة الى الحاسة او الى المدرك او على تقدير ارادة
الحضور عند الحاسة فقط مع كونه عدولا عما هو المتبادر لم يصح تمثيل المنفي في قول المصنف رحمه الله هو يعلم
الباري تعالى البرائة عنها كما لا يصح تمثيل المبصر على تقدير ارادته عند المدرك فلا بد من التعميم ليصح تمثيل المبصر
باعتبار فرد وتمثيل المنفي بلحاظ فرد آخر وفي الواقع وانما يكون الثاني متحققا لاستحالة عدم الكفاية
على تقدير الحضور عند المدرك لكن الاول متحقق ويكفي لتحقق العام تحقق بعض افراده وتوهم البعض ولا يجب
لتحققه تحقق الجميع ثم اجاب بقوله ولا يلزم من تعميم الحضور ما يرد عليه من ان تعميم الحضور يستوجب تعميم الغيبة

فی قوله الاشیاء الغائبة عنا بقرینة المقابلة فعلی هذا یصدق علی الصورة العلمیة الغایبة عن الحاسة الحاضرة
عند المدرک انها غایبة عنا ولا یکون علمها الا بحصول الصورة فتلک الصورة اما متحدة بالماهیة
مع الصورة السابقة الحاضرة عند المدرک او لا فعلی الاول یلزم اجتماع المثلین لاجتماعهما فی المدرک
وعدم تمایزهما وعلی الثانی حصول الاشیاء بامثالها لا بانفسها کما هو التحقیق وحاصل الجواب
انه لا یلزم من تعمیمه تعمیمها والتقابل لا یستدعیه بل یقتضی تخصیص الغایب بالذی یغیب عن الحاسة
والمدرک جمیعا فالابصار ای العلم الحاصل بالابصار علم حصولی لا حضوری والا یلزم کون القوی الجسمانیة
مدرکة مع انها اعراض مخصوصة حالة فی مواضع مخصوصة لیست موجودة لا لانفسها بل لمحالها فلم تکن
مشعرة لنفسها فضلا عن غیرها وانما العلم من شان الجوهر المجرد لا المادی کما ذهب الیه صاحب الاشراق
ولو قال انه حضوری لحضور صورة المبصر عند المدرک بواسطة الآلات وهذا القدر کاف للانکشاف قلنا
هذا الحضور لیس الا الحضور الخارجی وهو لیس بکاف والا یلزم انتفاء العلم بانتفائه مع انه باق عند انتفاوه
الخارجی کما یشهد علیه الوجدان فیکون مفتقرا الی شیئ سواه وما هو الا الحصول والقول بان المبصر بالحضور
الخارجی بعد غیبوبته یحضر له مثال متحد معه بالذات من غیر الانطباع فی الذهن فی عالم المثال الذی هو عالم
روحانی برزخ بین الجوهر المحسوس الجسمانی والجوهر العقلی النورانی ویکون موجبا لانکشافه لسبب المناسبة
التامة بینهما لیس بمستقیم لان المبصر مادی وهذا المثال غیر مادی کما صرحوا به فکیف یکون متحدا مع الصورة
المثالیة ویصیر موجودا بعینه فی عالم المثال فتدبر ولتحقیقه مقام آخر ویمکن ان یقال فی هذا المقام
ای مقام الاستدلال علی تخصیص المورد العلم الذی هو مورد القسمة فی فواتح کتب المنطق ینبغی ان
یکون له دخل فی الاکتسابات التصوریة والتصدیقیة واختصاص بهما لان تقسیم العلم فی اوایلها انما
هو لبیان الحاجة وهو لا یحصل الا بانقسامه الی الضروری والکسبی فالمنقسم الیهما هو العلم الکاسب
والمکتسب وما هو الا العلم الحصولی بل الحادث منه اذ الحضوری مطلقا والقدیم من الحصولی لا یکونان بدیهیین

ولا نظريين لان البداهة والنظرية متقابلان بالتقابل المصطلح بانهما المفهومان الذان لا يجتمعان
في محل واحد من جهة واحدة بالذات وليس بينهما تقابل التضايف لعدم توقف تعقل احدهما على
تعقل الاخر بالضرورة وكذا التقابل بالايجاب والسلب لعدم جواز ارتفاعهما معا عن موجود مع انهما
على تقدير كونهما متقابلين بهذا التقابل مرتفعان عن الاعيان الخارجية وكذا عن كنه الباري عز وجل
فتعين ان يكون التقابل بينهما تقابل التضاد واذا فسر النظري بما يحصل من النظر والبديهي بما يحصل
بدونه وتقابل العدم والملكة على تقدير تفسير البداهة بما لا يحصل بالنظر وفي الحضوري مطلقا والقديم
من الحصولي لا تصور النظرية لانه ليس من شانهما الحصول بالنظر المستلزم للتدريج واذا لم تتصور فيهما
النظرية لم تتصور البداهة ايضا لان من شرائط التضاد صلوح محل احدهما للاتصاف بالآخر على
التعاقب ومن شرائط العدم والملكة صلاحية موضوع العدم للاتصاف بالملكة وعدم اتصاف
مورد البداهة بالنظرية ظاهر ولما كان القدم من لوازم الهوية الشخصية للقديم وانتفاؤه مستلزم
لانتفائها لا تكون هذه الهوية الشخصية صالحة للاتصاف بالنظرية بالنظر الى طباعها فلا يرد ان
العلم القديم يجوز ان يكون صالحا لعروض النظرية وانما تحقق بالنظر الى القدم المانع فيوجد شرط
التضاد وعدم الملكة لان من الظاهر عدم صلوح الملزوم لمنافي اللازم وما قيل ان صلاحية المحل
العدمي للاتصاف بالوجود المشروط في العدم والملكة اعم من ان تكون لشخصه او نوعه او جنسه ولا ريب
في كون النظرية من شان الجنس هو العلم المطلق فهو ممنوع لان المعتبر في هذه المقابلة صلوح المحل العدمي
للملكة اما باعتبار ذاته او باعتبار نوعه او جنسه بان يكون الصلوح لهما بالذات وله بالعرض بواسطة
تحققها فيه ولا عبرة لصلوح النوع او الجنس باعتبار صلوح فرد آخر للملكة بالذات والا يلزم اتصاف
الحجر بالسكون الارادي باعتبار ان جنسه هو الجسم متصف به بالعرض بواسطة اتصاف فرد آخر هو الحيوان
بالذات وههنا كذلك لان الحصولي القديم غير صالح للاتصاف بالنظرية لا بنفسه ولا من جهة صلوح جنسه

فلا توهم انه يجوز ان يكون التقابل بينهما بمعنى مطلق المنافاة لا بمعنى المصطلح اذ لا جواز لذلك بعد صدق تعريف التقابل المصطلح عليهما ١٢ منه مرتضى

والشرط في صلاحية الاتصاف بالوجود ١٢ منه مرتضى

التقابل هو الا ما علامة يحيى البهاري ١٢

الذی ہو العلم صلوحا ذاتیا کما ہو المعتبر لان التوقف علی النظر من الاعراض الاولیۃ الذاتیۃ للحادث من العلم وصلوح الجنس باعتبار فرد آخر ہو الحصولی الحادث صلوحا عرضیا غیر مجد کما عرفت فتدبر

اعلم ان العلم الحصولی یطلق علی معنیین فی الاستعمال الشایع وان کان اطلاقہ فی بعض الاستعمال علی معنی آخر ایضا ہو انتقاش النفس وتاثرہا بالصورۃ کما ہو مذہب القائلین بکون العلم من مقولۃ الانفعال احدہما الصورۃ الحاصلۃ وثانیہما حصول الصورۃ اعلم انہم اتفقوا علی ان ما ہو العلم حقیقۃ فہو مورد القسمۃ الی التصور والتصدیق ثم اختلفوا فی انہ بای معنی من معنییہ یقع موردا فبین الاختلاف بقولہ قال العلامۃ الشیرازی فی درۃ التاج ان کلا منہما ینقسم الی التصور والتصدیق فکان العلم عندہ قطب الدین ۱۲

مشترک لفظی بینہما والجمہور علی ان مورد القسمۃ ہو المعنی الاول الذی یجری فیہ الکسب والاکتساب لا غیر لان المورد لا یکون الا ما لہ دخل فیہما علی ان العلم ما یتصف بالمطابقۃ واللامطابقۃ والمتصف بہما ما ہو الا الصورۃ الحاصلۃ فہذہ ہی منشاء للانکشاف لان الحصول معنی انتزاعی لا یصلح ان یکون متصفا بہما ومن الافاضل من ذہب الی انہ ہو المعنی الثانی ای حصول الصورۃ ای حصول الصورۃ قال فی الحاشیۃ المعنی الاول علم بالمعنی المصدری والثانی علم بمعنی ما بہ الانکشاف فاطلاق العلم الحصولی علی ہذین المعنیین کاطلاق العلم المطلق علی المعنی المصدری وما بہ الانکشاف انتہی حاصلہ ان اطلاق القسم الذی ہو العلم الحصولی علی المعنیین انما ہو بواسطۃ اطلاق المقسم الذی ہو العلم مطلقا علی الحضور والحصول بالمعنی المصدری والحاضر والحاصل بمعنی ما بہ الانکشاف ولیس اطلاقہ علیہما بالذات وما وقع من التخالف بین عبارتی الحاشیۃ وحاشیۃ الحاشیۃ بان المذکور اولا فی الحاشیۃ الصورۃ الحاصلۃ وفی حاشیۃ الحاشیۃ المعنی المصدری فہو سہو من قلم الناسخ بان کتب مقام الاول الثانی وبالعکس او انہا حاشیۃ علی حاشیۃ الحاشیۃ الجلالیۃ کتبت ہہنا لاتحاد المآل وتوجیہ الانطباق بان المراد بالاول الاول تحققا ورتبۃ وبالثانی خلافہ لتحقق الصورۃ الحاصلۃ بعد الحصول بعید لان المعانی المصدریۃ ۱۲ منہ غلام یحیی

انتزاعیات والانتزاعیات لاتحقق لها الا بعد تحقق مناشیها اقول علی هذا التقدیر ای
تقدیر کون العلم بالمعنی المصدری مورد اللتقسیم یلزم ان یکون بین التصور والتصدیق اتحاد
نوعی وهو خلاف التحقیق کما سیاتی ان شاء الله تعالی فی شرح قول المصنف رحمه الله وابعها
بانه عبارة عن اقرار النفس بمعنی القضیة الخ هو انه لکل منهما لوازم لاتحقق هی فی الآخر واختلافهما
یدل علی اختلاف الملزومات وایضا ان اقسام التصدیق من الظنی وغیره مختلفة بحسب النوع لان
الجزم تصدیق قوی شدید بالنسبة الی الظن وکذا مراتب الظنون القریبة قویة بالنسبة الی البعیدة
والشدید والضعیف متخالفان حقیقة عند المشائین فالجزم حقیقة ومراتب الظنون حقایق اخر
ولما کانت اقسام التصدیق متخالفة بحسب الحقیقة فمخالفته مع التصور اولی ان یکون بالحقیقة لان حصول
الصورة لیس الا الوجود الذهنی والوجود حقیقة واحدة وافراده افراد حصصیة کما تقرر فی
موضعه توضیحه ان حصول الصورة وجود ذهنی والوجود الذهنی فرد من افراد الوجود المطلق کالوجود
الخارجی فهو نوع حقیقی لها وافراد النوع الحقیقی اولیة کانت اوثانویة انما تکون متحدة الحقیقة
والالم یبق نوعا حقیقیا وافراده حصصیة حاصلة بحسب التقییدات والاضافات لاغیر ولیست حقایقها
الا مفهوماتها المتحدة فح لوکان التصور والتصدیق من افراد العلم بمعنی الحصول یلزم ان یکونا متحدین
بالحقیقة مع انهما نوعان متباینان کما عرفت وانما قلنا بحصصیة الافراد لان المعانی المصدریة
لوکانت لها افراد سوی حصصها لکانت هی عارضة لها ومحمولة علیها بالمواطاة لان الفردیة لاتکون
الا بالحمل المواطاتی وحمل المعانی المصدریة علی معروضاتها مواطاة باطل قال فی الحاشیة لایخفی علی المتامل
ان خصوصیة الوجود وسایر المعانی المصدریة انما هی بالتوصیف او الاضافة بان یعتبر التقیید اصلا
والقید خارجا سواء کان التقیید بقید جزئی کوجود زید او لابقید جزئی کالوجود الخارجی فبین الوجود
الخارجی والذهنی اتحاد نوعی وکذا بین کل فرد من احد الوجودین والفرد الآخر من الوجود الآخر

لا یقال لکل من الوجودین لوازم لا تتحقق ہی فی الآخر واختلاف اللوازم یدل علی اختلاف الملزومات
لانا نقول تلک اللوازم مستندۃ الی الوجود بمعنی مابہ الموجودیۃ لا الی الوجود بالمعنی المصدری الانتزاعی انتہی حاصلا ان حقیقۃ
الوجود وکذا حقیقۃ سایر المصادر انما تتخصص بالتوصیف بان یجعل المصدر موصوفا والقید صفۃ کالوجود
الخارجی والذہنی او بالاضافۃ بان یجعل المصدر مضافا والقید مضافا الیہ کوجود زید فالتقیید فی ہذہ
المقیدات داخل والقید خارج وہذا ہو المعنی بالحصۃ فبین الوجود الخارجی والذہنی اتحاد نوعی والکلی
بالنسبۃ الی افرادہ الحصصیۃ نوع والمراد بدخول التقیید الدخول فی اللحاظ فقط دون الملحوظ کما ان النسبۃ
داخلۃ فی مفہوم القضیۃ دون حقیقتہا والا لا یصح النوعیۃ لان الکلی حینئذ یکون جزء حقیقۃ الحصۃ لا تمام حقیقتہا
لکن لم یبق حینئذ بینہا وبین الشخص علی رای بعضہم القائلین بعدم جزئیۃ الشخص للحقیقۃ الشخصیۃ فرق لانہم
صرحوا بان الشخص داخل فی عنوان الشخص دون المعنون وما قیل ان عنوان الشخص والحصۃ لیس الا نفس الطبیعۃ
لکنہما مختلفان بحسب العنوان اذ الطبیعۃ الملحوظۃ بعنوان الاقتران بالعوارض تسمی شخصا وبعنوان الاقتران
بالنسبۃ التوصیفیۃ او الاضافۃ الی حصۃ باقترانہا مع تلک العوارض تسمی حصۃ فالاسم مختلف والمسمی
واحد فہو مع انہ تکلف بحت غیر مجد لان المتحدین ذاتا والمتغایرین اعتبارا لا یختلفان وجودا
مع ان الافراد الشخصیۃ افراد حقیقیۃ للوجودات خارجیۃ والافراد الحصصیۃ افراد اعتباریۃ وامور
ذہنیۃ فتدبر تم ما افاد المحشی المدقق رحمہ اللہ فی جواب اورد بان للوجود الخارجی والذہنی لوازم مختلفۃ
واختلاف اللوازم یدل علی اختلاف الملزومات فیلزم ان یکون مختلفی الماہیۃ وہو باطل من ان ہذہ
اللوازم المختلفۃ لیست مستندۃ الی الوجود بالمعنی المصدری حتی یلزم باختلافہا اختلاف ماہیات افرادہ
بل انما ہی مستندۃ الی الوجود بمعنی مابہ الموجودیۃ ففیہ کلام لان الوجود بمعنی مابہ الموجودیۃ اما عبارۃ عن
الواجب سبحانہ او عن الماہیۃ نفسہا او عن الامر المنتزع منہا فعلی الاول لا یصح استناد اللوازم المختلفۃ
الی الواحد المتعالی عن الکثرۃ وعلی الثانی ایضا لضرورۃ الاتحاد فیہا ذہنا وخارجا وعلی الثالث
بانفسہا والا لا یصح قولہ لحصول الاشیاء

يبطل ما عليه الجمهور من الاشتراك المعنوي بين الوجودات وما اجيب باختيار الشق الاول بان ذاته تعالى
لاختلافها باختلاف اللوازم ١٢
وان كانت بسيطة لا كثرة فيها لكن لها ارتباطات مختلفة بحسب الصفات وغيرها فباعتبار كل
ارتباط يستند لازم من اللوازم اليه واختلاف اللوازم انما يستند الى اختلاف الملزوم ولو بالاعتبار
فهو ليس بنافع لان هذا الاستناد في الوجود بالمعنى المصدري ايضا ممكن والتغاير الاعتباري بين الوجود
غير مضر فالحاجة الى جعلها مستندة الى الوجود بمعنى ما به الموجودية والحق ما قيل في الجواب ان تلك اللوازم
(القائل ملك العلماء مولانا عبد العلي رح ١٢)
ليست لوازم الماهية حتى تختلف باختلافها بل انما هي لوازم الوجود لانه هو المنشأ للآثار الخارجية و
الذهنية والوجود غير مختلف باختلافها فانه مع وحدته يصير منشأ لآثار مختلفة ثم بعضهم خص مورد
القسمة بالعلم الحادث ولا يخفى ان تخصيص المورد بالعلم الحصولي على هذا التقدير اي تقدير التخصيص بالحادث
[illegible] تخصيصا بالنفساني وتعميم
قسمة الحضوري الى التصور والتصديق مع انه ليس كذلك فلا بد من تقييده بالحصولي ايضا لاخراج
الحضوري فيلزم حينئذ التخصيص مرة بعد اخرى من حيث اللفظ مرة بالحادث ومرة بالحصولي من غير ضرورة
لانه لو خص المورد بالمتجدد كما فعله المصنف رحمه الله لا يلزم التخصيص مرتين لكن لو اريد بالعلم الحادث
الحصولي [illegible] علم يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف بعدية زمانية كما فسر المتجدد به لا يلزم ذلك
فافهم قوله كعلم الباري تعالى لا يخفى عليك ان العلم في الحضوري نفس المعلوم فيلزم على تقدير كون علم الواجب
تعالى علما حضوريا عدم علمه تعالى قبل وجود المعلوم هذا اشكال نشأ ههنا من عدم تقييد المصنف رح
علم الباري تعالى بنفسه وتوضيحه ان علم الباري تعالى بالممكنات علم حضوري عندكم والعلم فيه يستدعي العينية مع
المعلوم لكونه عبارة عن نفس المدرك الحاضر عند المدرك فيلزم ان لا يكون عالما قبل وجود الممكنات
الحادثة حدوثا زمانيا لان عدمها يستلزم عدم العلم لاتحادهما مع ان لله تعالى علما فعليا مقدما على
المعلوم وسببا لايجاده قال في الحاشية هذه الاستحالة واردة على تقدير حدوث الزمان وانتهائه في جانب
[illegible] مشعر الى التدريج ظاهرا كما لا يخفى ١٢ منه مدظله

الماضي كما هو مذهب القائلين بحدوث العالم وغير واردة على تقدير قدمه وعدم انتهائه في ذلك الجانب
كما هو مذهب القائلين بقدم العالم اذ المعدوم الزماني عندهم غايب في زمان وحاضر في زمان آخر
وليس معدوما محضا فكل جزء من الزمان وكل واحد من الزمانيات موجود في زمانه وموضعه وحاضر
عنده تعالى وان كان غايبا عندنا انتهى وجه الورود على مذهب الحدوث ان العالم عندهم
كان معدوما محضا ثم اوجده الله تعالى فقبل الايجاد يلزم انتفاء العلم عنه للعينية بينهما ويلزم
استكماله اي الواجب تعالى بالغير لان علمه تعالى لما كان عين وجود المعلومات وهي مباينة معه فكان
مفتقرا في تحصيل صفة الكاملة اليها وهو محال ويلزم زيادة صفة العلم عليه اذ العلم حينئذ
يكون متحدا مع وجود المعلوم المغاير له والمتحد مع المغاير مغاير قطعا فالعلم مغاير لذاته سبحانه
زايد عليه مع انه ثبت في موضعه ان صفة العلم عين ذاته وقيل ان الاستكمال بالزيادة انما
واحد لان الزيادة انما استحالت للزوم الاستكمال والافتقار والا فالذي استحالته بنفسها فافهم وتحقيق ان
للعلم ثلثة معان الاول المعنى المصدري الذي يعبر عنه في الفارسية بدانستن والثاني مبدأ الانكشاف
اي ما به ينكشف الاشياء عند العالم والثالث الحاضر عند الذات المدركة بالكسر اما الاول فهو امر اضافي
شانه ان لا يتحقق الا بعد تحقق المنتسبين اعني الاضافي لا يصلح للعينية لا مع العالم ولا مع المعلوم واما الثاني
فهو نفس المعنى الثالث في الممكنات لان مبدأ الانكشاف اما الصورة العلمية او الحالة الادراكية او غيرهما
من الصفات النفسانية وليس الحاضر عند النفس المدركة الا هذه الصفات بخلاف الواجب سبحانه فان
مبدأ الانكشاف فيه ذاته والحاضر عنده هو الممكنات التي هي غيره واتحاد المعنيين في علمه تعالى انه غير
مضر لان صدقهما معا على شيء واحد في بعض الموارد لا يوجب العينية في جميعها واما الثالث فهو في العلم
الحضوري عين المعلوم لاتحادهما فيه وفي الحصولي غيره للتغاير بينهما ولو اعتبارا قال في الحاشية الفرق
بين اتحاد العلم والمعلوم في العلم الحضوري واتحادهما في الحصولي ان في الاول اتحادا محضا وفي الثاني

اتحاد امع تغایر اعتباری کما سیجئ **انتهی** توضیحہ ان فی الحضوری اتحاد المحضا فلیس تغایر اصلا و
یلاحظ العقل فیہ من التغایر من حیث العلم والمعلوم انما ہو بعد تحققہما و فی الحصولی من حیث الاکتناف علم
ومن حیث ہو معلوم وہذا ہو المراد بعینیۃ المعنی الثالث فی الحضوری وغیریتہ فی الحصولی بخلاف المعنی الثانی
فانہ قد یکون فی الحضوری غیر المعلوم کما فی علمہ تعالی بغیرہ وقد تحقق فی الواجب جمیع تلک المعانی لکن ما ہو عینیہ
ہو المعنی الثانی حاصلہ ان الاشکال ناش من الاشتباہ وعدم امتیاز ما ہو عینہ عن غیرہ فالعلم الذی
عین ذاتہ تعالی ہو بمعنی ما بہ الانکشاف المغایر للمعلوم وما ہو غیرہ فہو بمعنی الحاضر عند المدرک المتحد مع المعلوم
فالملازم لیس بمحال والمحال لیس بملازم ولما کان لمتوہم ان یتوہم ان الذات الواحدۃ البسیطۃ کیف تکون
مبدأ لانکشاف الکثیر انکشافا حقیقیا مع تباین الحقیقۃ وعدم الارتباط بینہ تعالی وبین المعدومات
فدفعہ بقولہ وہو مبدأ لانکشاف جمیع الاشیاء عندہ فہو سبحانہ کالصورۃ العلمیۃ المتعلقۃ بجمیع الاشیاء
فکما ان الصورۃ العلمیۃ تکون منشاء الانکشاف لمن حصل لہ تلک الصورۃ والمدرک عندہ منکشف سواء
کان ذلک المدرک موجودا او معدوما فکذا ہذا النحو من العلم للواجب تعالی یکون منشاء لانکشاف جمیع
الاشیاء عندہ بنفس ذاتہ لان ذاتہ کاملۃ غیر منتظرۃ فی تحصیل کمالہ الذاتی الی شیء وجمیع الاشیاء
معلوم لہ ممیز عندہ مع تساوی النسبۃ الی الکل اذ التمیز من لوازم الانکشاف سواء کانت تلک الاشیاء
موجودۃ او معدومۃ لا یذہب علیک ان تعلق العلم بالمعدومات المحضۃ التی لیس لہا وجود لا ذہنیا ولا خارجیا
بحیث تمیز بعضہا عن بعض محال علی انہ لا بد لصدق الموجبۃ من ثبوت الموضوع فکیف یصدق علی المعدوم البحت
انہ معلوم وممیز ولا یخلص حینئذ الا بان یقال ان للمعدومات قبل وجوداتہا نحوا من الثبوت والتقرر بحیث لا یتمیز
علیہ الاثار یتعلق بہا العلم وتصیر متمیزۃ عند عالمہا فتدبر وتوضیح ما اجاب المحشی المدقق رح ان للباری
تعالی علما قبل ایجاد الاشیاء وعلما بعد ایجادہا کما ان البناء یتصور اولا ما یبنیہ ثم یقصد بناءہ فیوجد العلم
اللاحق بعد البناء مطابقا للعلم السابق اما العلم الذی قبل ایجادہا فہو علم فعلی عین ذاتہ مبدأ لوجود

التفاصيل في الخارج كما ان الصورة مبدأ الانكشاف ماهي صورة له قال في الحاشية وقد يعبر عنه بالعلم
الحقيقي والعلم الاجمالي والخلاق للصور التفصيلية وليس معنى الاجمال ههنا ما يقال في الحد المحدود و
هو كون الصورة الواحدة منحلة الى صور متعددة ولا ما يقال في غير ذلك اى عدم تميز الشيئ عند العقل
عن جميع ما يغايره بل معناه ههنا هو مثل ان يكون بينك وبين طرفك مناظرة فاذا تكلم بكلام طويل
خطر ببالك جوابه ثم تفصلت شيئا بعد شيئ والى هذا اشار الفارابي في الفصوص حيث قال علمه بالكل
بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته وكثرة علمه كثرة بعد ذاته وتتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في حد ذاته
انتهى فلا يرد في هذا المقام انه يلزم على ما ذكر تركب الواجب واتحاده بالممكنات ونقصان علمه تعالى عن ذلك
علوا كبيرا انتهى قوله ليس معنى الاجمال دفع لما يتوهم ان الاجمال بالمعنى المتعارف منتف ههنا لاستلزام
الكثرة او عدم التميز وحاصل الدفع ان معنى الاجمال الماخوذ ههنا بمعنى كون العلم واحدا والمعلومات متعددة
وهو علم بالفعل بجميع المعلومات لا بالقوة كما ظن واما المثال الذي ذكره من حال المجيب فهو ليس في محله اذ ههنا
ليس علم بالفعل بل بالقوة القريبة منه لكنه ذكر تقريبا وتوضيحا ولا مناقشة في المثال وحاصل كلام الفارابي
على طبق مرام المحشي رحمه الله ان علمه بالكل اى علمه التفصيلي بعد ذاته مقدم على جميع المعلومات لان علمه الذي
هو مبدأ الانكشاف بعد ذاته حتى يلزم الجهل وعلمه بذاته اى علمه الاجمالي نفس ذاته وكثرة علمه باعتبار كثرة
المعلومات كثرة بعد ذاته اذ في مرتبة ذاته لا كثرة اصلا وتتحد الكل اى جميع المعلومات باعتبار الحضور عنده
تعالى والكتساب الوجود عنه لا انه متحد معه بالحقيقة حتى يلزم اتحاد الممكن بالواجب فهو الكل في حد ذاته
اى مبدأ كل فيض وخلاق الكل لا انه مجموع الكثرة حتى يلزم التركيب فاندفعت التوهمات الناشئة عن كلامه
لكن يرد عليه ان حمل كلامه على ذلك المعنى خلاف لمذهبه لانه قايل بالعلم الارتسامي والتاويل بان ما اورد
الفارابي لدفع لزوم التكثر في ذاته تعالى على القول بالارتسام مشير الى مرتبة الاجمال الذي هو علم حقيقي
عندنا وانلم يكن هو قايلا بكونه علما بعيد غاية البعد كيف لو فسرناه مطابقا لمذهبه لا يظهر منه شائبة من هذه

المرتبة فضلا عن الاشارة وهو ان علمه تعالى بالممكنات بعد مرتبة ذاته لانه عبارة عن صور منضمة لا يكون
الا بعد الموصوف وعلمه تعالى بنفسه عين ذاته لاتحاد العلم والمعلوم فيه والكثرة التي في العلم بالممكنات
بسبب الارتسام كثرة بعد ذاته فلا يوجب التكثر فيها ونسبة الكل اليها نسبة واحدة هو نسبة المعلولية
فهو مبدأ الكل وعلة في حد ذاته فتنبه واما العلم الذي بعد ايجادها فهو علم تفصيلي زايد على ذاته مطابق لعلمه
السابق وليس هو من صفاته الكمالية حتى يلزم الاستكمال بل انه من لوازم وجود الممكن واشار الى مراتب
هذا العلم بقوله في الحاشية اعلم ان العلم التفصيلي للواجب سبحانه عين ما اوجده في الخارج ومراتبه اربع
احدها ما يعبر عنه بالقلم والنور والعقل في الشريعة وبالعقل الكل عند الصوفية وبالعقول عند الحكماء فالقلم
حاضر عنده تعالى ما هو مكنون فيه وثانيها ما يعبر عنه في الشريعة باللوح المحفوظ وبالنفس الكلي عند الصوفية
وبالنفوس الفلكية المجردة عند الحكماء فاللوح حاضر عنده تعالى مع ما فيه من صور الكليات وثالثها كتاب المحو
والاثبات وهي القوى الجسمانية التي ينقش فيها صور الجزئيات المادية وهي النفوس المنطبعة في الاجسام
العلوية فهذه القوى مع ما فيها من النفوس حاضرة عنده تعالى ورابعها سائر الموجودات الخارجية والذهنية
الحاضرة عنده تعالى شانه انتهى وهنا مذهب آخر ذهب اليه بعض الفضلاء حيث قال ان علم الواجب
تعالى حضوري مطلقا والمعلوم حقيقة بالذات ذاته سبحانه ينكشف بها الاشياء كلها لديه والممكنات
باسرها معلومة بالعرض بواسطة ذاته واسطة في العروض كما ان الوجود بالذات لذاته سبحانه وللممكنات
بالعرض فحينئذ لا يلزم الاستكمال بل هو مستكمل بذاته ولا الزيادة فان الذات هي منشأ الانكشاف
وحاضرة عنده ولا عدم علمه تعالى بالممكنات لان صفة العلم انما ينتفي بانتفاء المعلوم بالذات دون
المعلوم بالعرض وفيه ان الممكنات كما انها معلومة بالعرض فعلمها ايضا علم بالعرض وانتفاء المعلوم
بالعرض وانما لم يستلزم انتفاء العلم بالذات لكنه مستلزم لانتفاء العلم فلا يكون عالما بها حال كونها معدومة
لان انكشاف الاشياء كلها بدون حضورها او حصولها غير معقول فتدبر وتمام القول فيه اني في علم الواجب

سلم تفصيلي

تعالى يقتضي لبسطا اى تفصيلا في الكلام لا يسعه المقام وبعض التفصيل ان قوما من قدماء الفلاسفة
انكروا علم الواجب تعالى راسا مستدلين بان العلم نسبة بين العالم والمعلوم فهي تستدعي التغاير بينهما
ولا تتصور التغاير بين الواجب ونفسه فلا يكون عالما لذاته واذا لم يعلم ذاته لم يعلم غيره وتنزهه
تعالى عنه العلم لغيره مع كونه تعالى عالما لذاته بدليل ان صور الاشياء المختلفة مختلفة فيلزم
بحسب كثرة المعلومات كثرة الصور في ذاته الواحدة البسيطة وهو محال والعجب ممن هو لاء الفريقين
انهم لم يعلموا ان نفي العلم عنه سبحانه مستلزم للجهل وهو نقصان عظيم يابى الله الا ان يتم نوره ولو كره
الكافرون ومن سواهم اتفقوا على كونه عالما بجميع الاشياء ولا يعزب عن علمه شيء لا في الارض
ولا في السماء ولكنهم اختلفوا في كيفيته فذهب فرفوريوس الى اتحاد علمه بالمعلومات وهذا باطل جدا لظهور
بطلان اتحاد الواجب بالممكن وذهب افلاطون الى انه بحضور صور الممكنات باجمعها القائمة بانفسها قبل
وجودها العيني من غير قيام بذاته تعالى وماتت جماعة الى حضورها عنده تعالى حضورا ظهريا وذهب الشيخ المقتول
الى انه بنفس حضور الاشياء حضورا اشراقيا لانه تعالى نور محض وعلة لجميعها وحضوره عند ذاته مستلزم
لعلمه بنفسه والعلم بالعلة مستوجب العلم بالمعلول فجميع الاشياء حاضرة عنده حضور المعلول عند فاعله ويلزم على
هذه الثلثة استكماله بالامر المنفصل عن ذاته تعالى وذهبت فرقة الى ثبوتها ثبوتا علميا بلا تحقق واقعي
في الخارج والذهن كالسراب وفيه ان تحقق الشيء وحضوره عند العالم المجرد بلا وجود له في الواقع لا في الذهن
ولا في الخارج غير معقول والتمثيل في غير موضع لان السراب وان لم يكن موجودا في الخارج لكنه موجود في الحس
المشترك فذهب الشيخان الى ارتسام صور الممكنات في ذاته تعالى وفيه ان تلك الصور ممكنة مغايرة
لذاته سبحانه صادرة عنه واستكمال الواجب بالممكن محال وذهبت المعتزلة الى ثبوت المعلومات قبل
وجوداتها ثبوتا خارجيا بناء على ان الثابت عندهم اعم من الموجود وهو باطل بالضرورة لان الوجود
مرادف للثبوت وكذا العدم للنفي ولا واسطة بينهما وذهبت الاشاعرة الى ان العلم صفة بسيطة قائمة

بذاته سبحانه ذات تعلق بالكائنات ويلزم على مذهبهم تعلق الاضافة بالمعدوم وما نقل عن بعضهم
ان العلم قديم والتعلق حادث فهو يفضي الى نفي كونه عالما بالحوادث في الازل اذ العلم ما لم تعلق
بالشيء لا يصير ذلك الشيء معلوما هذا والتفصيل التام في الكتب المبسوطة وههنا في هذا القدر كفاية قوله
وعلم المجردات بانفسها وعلمنا بانفسنا قال الشيخ في التعليقات في بيان ذلك الاشياء امدية
لامطلق الاشياء والا فيختل الحصر لان بعضها ليس وجودها لاستكمال انفسها ولا لاستكمال غيرها كالحجر
والشجر مثلا اما ان يكون وجودها لها اي لاستكمال انفسها او وجودها لغيرها اي لاستكمال
غيرها فالمفارقات عن المادة وهي العقول وجودها لها فلذلك اي لكونها مفارقات وكون وجودها
لها تدرك ذواتها لان ادراك ذواتها ايضا من كمالاتها وكذا النفس المجردة ايضا وجودها لها فلذلك
اي للتجرد وكون وجودها لها تشعر بذاتها وتدركها والآلات الجسدانية التي توجد في جسد الحيوان و
تكون وسايط لعلمه بالاشياء من الحواس الظاهرة والباطنة وجودها لا لذواتها اي لا لادراك
ذواتها كالعين مثلا بل ادراكا لغيرها هو النفس وليس المراد بالعين الجرم المخصوص الذي ليس بحاسة حقيقة
بل هي ههنا عبارة عن القوة الباصرة مجاز الظهور العلاقة وهذه قوة مودعة في تجويف ملتقى العصبتين
النابتتين في مقدم الدماغ المتباعدتين الى العينين فعلى هذا اندفع ما يلزم على من ارجع الضمير الى غيرها
من وجود العين لاستكمال القوة الباصرة مع انها ليست مستكملة بنفسها بل حالها كحال العين ولا حاجة
الى ما قيل ان العين مثال للنفي والضمير راجع الى الآلات والمعنى ان الآلات الجسدانية كالعين في كون
وجودها لا لذواتها وهي القوة الباصرة فتبصر فلذلك اي لعدم التجرد وكون وجودها لاستكمال
غيرها لا يدرك ذاتها اذ وجودها وخلقتها لان يدرك النفس بواسطتها اشياء لا تقدر على ادراكها بنفسها
ويجوز ان يراد بوجودها لها وجودها في نفسها بان لا يكون ماديا قايما بالموضوع وبوجودها لغيرها
وجودها وقيامها بالغير ويرجع الضمير الى العين كما كان وليس كذلك النفس فانها مدركة لذاتها ولما

كان مقصود المحشي من ايراد كلام الشيخ اثبات ان علم المجردات بالنفوس بانفسها علم حضوري ولم يثبت
من نقل هذا الكلام الا كونها مدركة لا نفسها من غير دلالة على كونه حضوريا او حصوليا كما قال في الحاشية
ما قال او لا يدل على ثبوت العلم للمجردات بانفسها من غير تعرض لكونه حصوليا او حضوريا وما قال ثانيا يدل
على ان علمها بانفسها حضوري انتهى احتاج الى ايراد كلام اخر انه يدل على كونه حضوريا فقال
وقد زاد عليه في موضع آخر من التعليقات وقال ان وجدانا من ذاتي بحصول صورتها في ذاتي كنت
ادركت ذاتي من جهة حصول صورتها فيها كما ادرك شيئا آخر بان يوجد منه اثر بحصول صورته في ذاتي لكن ليس
لوجود الاثر الذي ادركت منه ذاتي على تقدير وجدانه تاثير في ادراك ذاتي الا بسبب وجوده لي ليكون مجهزا
للمعلوم عند النفس ويصير المعلوم منكشفا عندها واذا كان وجودي لي بلا صالة من دون حاجة الى الصورة لامتناع
غيبوبة الشيء عن نفسه لم يحتج في ادراكي لذاتي الى ان يوجد اثر آخر في سوى ذاتي لتحقق اقوى منشا الادراك
هو الحضور فيكون العلم بانفسنا وكذا علم المجردات بانفسها حضوريا لا حصوليا اقول حاصله اي حاصل ما
نقل عن الشيخ اولا وثانيا ان التعقل اي تعقل الشيء وادراكه هو عبارة عن وجود الشيء وحصوله للذات
المجردة سواء كان بواسطة امر كما في علمنا بزيد بواسطة حصول صورته المتحدة معنا او بدونها كحضوره
عندنا فالمجردات لما كان وجودها لانفسها اي لادراك انفسها وحضورها عندها بلا واسطة غيرها يكون
تعقلها وادراكها ايضا بذواتها لا بغيرها فتعقلها بالمعنى المصدري هو عين وجودها لها وحضورها
عندها وتعقلها بالمعنى الحاصل عند المدرك هو عين ذواتها المجردة لا غير كما هو المعتبر في العلم الحضوري وما
ينبغي ان يعلم ان ليس بين العاقل والمعقول ههنا تغاير لا حقيقة بان كانت الحيثية داخلة في حقيقة
وقوامه ولا اعتبارا بان كانت في التعبير والعنوان فقط وليس ههنا حيثية تقييدية موجبة للتكثر
لانها لو كانت في العالم فلا يكون هذا الحاضر عالما وان كانت في المعلوم فلا يكون نفسه حاضرا وقد
فرض ان الذات العالمة نفسها حاضرة وهذا خلاف فثبت ان مصداق العاقل ههنا بعينه هو مصداق

المعقول وحيثية العاقلية والمعقولية بعد تحققهما ومن ذهب الى ذلك كالمحقق الدواني رحمه الله
حيث قال في الحاشية القديمة ان في علم النفس بذاتها من حيث موضوع العالم مغاير لموضوع المعلوم بالاعتبار
كتغاير المعالج والمستعلج فقد اخطا كيف والذات الماخوذة مع الحيثية لتركبها عن امر اعتباري امر
اعتباري يعتبرها العقل والعلم المتعلق بها اي بالذات الحيثية لا يكون حضوريا لانه لا يتحقق الا بان
يكون المعلوم معلولا للعالم كما في علم الباري تعالى بالممكنات او متحدا معه كما في علم المجردات بانفسها او
نعالة كما في علم النفس لصفاتها والكل ههنا منتف اما انتفاء الاول فظاهر والثاني فلعدم كون المحيث
نفس الذات العالمة والثالث فلان المحيث بالحيثية الاعتبارية امر اعتباري موجود في ظرف اللحاظ بالوجود
الظلي والنفس العالمة موجودة خارجية بالوجود الاصلي ولا يصلح هذا الامر الاعتباري ان يكون نعتا لها
لاستدعاء الانضمامي وجود الحاشيتين في ظرف الاتصاف فيكون العلم بها مفتقرا الى حصول صورتها
في الذهن كما هو شان الاشياء الغائبة وما هو الاعلم حصولي فتامل في هذا المقام فانه من مزال الاقدام
ويرد عليه ان القائل بالحيثية انما يقول في التعبير والعنوان دون المعنون والمعبر عنه ولا يلزم منه اعتبارية
المحيث حتى يكون العلم به حصوليا وغاية التفصي عنه ان قوله كيف والذات الماخوذة الخ علاوة للدليل
الناهض على نفي التغاير مطلقا والمقصود بها نفي التغاير الذاتي وليس لها تعلق بقوله اخطا ودليل
الخطا ما سياتي في الحاشية المنقولة عنه ثم اراد المحشي الصباح ما ادعاه من كون العلم المتعلق بالمحيث
حصوليا وقال في الحاشية توضيحه ان الذات المجردة الماخوذة مع الحيثية موجودة في الذهن دون الخارج
وهذا ظاهر فيكون العلم بتلك الذات حصوليا اذ حينئذ العلم بها لا يكون الا بحصولها في الذهن باعتبارها
مع الحيثية فان قلت العاقل هو الهوية المجردة الحاضرة عندها هوية مجردة والمعقول هو الهوية المجردة
الحاضرة عند الهوية المجردة فيجب التغاير بينهما بالضرورة ولو بوجه قلت يجب ان التغاير بين مفهومين مثلا
بالضرورة لكنه بمعزل عن ذلك والمقصود ان مصداق العاقل والمعقول فيما نحن فيه هو الهوية المجردة من

غیر ان یوخذ معها حیثیة تقییدیة موجبة للتکثر ای ما یقال له العاقل ههنا یقال له المعقول و ان الامر فیما نحن فیه لیس کما فی المعالج و المعالج حیث توخذ فی الاول حیثیة القوة الفعلیة و فی الثانی حیثیة القوة الانفعالیة فالعاقل و المعقول و العقل بمعنی الحاضر عند الذات المجردة ههنا امر واحد و لیس بینهما تغایر اصلا و لو بالاعتبار نعم یصح ان یقال ان تلک الهویة المجردة من حیث انها عاقلة ای مع وصف العاقلیة مغایرة لها من حیث انها معقولة ای مع وصف المعقولیة لکن لیس کلامنا فی نفیه و تحقیقنا هذا یظهر ان اتحاد العلم و المعلوم فی العلم الحضوری مطلقا کذلک و اتحادهما فیه لیس کاتحادهما فی العلم الحصولی حیث کان العلم فیه الماهیة من حیث انها مکتنفة بعوارض ذهنیة و المعلوم فیه هی مع قطع النظر عن تلک الحیثیة و ما سبق الی بعض الاذهان ان العلم فی الحصولی مجموع العارض و المعروض و المعلوم هو المعروض فقط فلیس شیء کما سیتکشف لک عن ذلک عطفا و انشاء الله تعالی و بهذا التحقیق یظهر ان ما اشتهر عندهم ان علم النفس بصفاتها علم حضوری لیس علی الاطلاق بل المراد من الصفات الصفات الثبوتیة دون الاعم منها و من الصفات السلبیة و الاضافیة و یظهر ایضا ان معنی عینیة صفات الواجب تعالی معه ان مناک اتحادا محضا و ان الحیثیة فی قولهم ذاته تعالی من حیث انها مبدء للانکشاف علم و من حیث انها مبدء الاثار قدرة هی الحیثیة المتاخرة عن اعتبار مفهوم العلم و القدرة لا الحیثیة المقدمة علی صدقها حتی یثبت الکثرة فیه بوجه ما هذا ما حصل لی فی هذا المقام بعون الملک العلام **انتهی** قوله و ما سبق الی بعض الاذهان الخ القایل به الفاضل مرزا جان رحمه الله فی الجواب عما اورد من انه اذا تعلق التصور بمتعلق التصدیق او بالتصدیق نفسه فیلزم الاتحاد بین التصور و التصدیق نوعا بناء علی اتحاد العلم و المعلوم ذاتا فی الحصولی مع انکم قایلون بالاختلاف النوعی بینهما و حاصل الجواب ان العلم هو الشیء مع العوارض الذهنیة و المعلوم هو الشیء فقط فیکون بینهما تغایر ذاتی لضرورة المغایرة بین الکل و الجزء و مرادهم بالاتحاد اتحادهما بالماهیة النوعیة مع عزل النظر عن العوارض التی هی منشاء العلم فلا ینافی الاتحاد بینهما بهذا الوجه تغایرهما بحسب الحقیقة

العلمية ورده المحشي المدقق رح فيما سياتي بما حاصله ان حقيقة العلم من الحقايق المتاصلة الذهنية لا من
الامور الاعتبارية الاختراعية ومجموع العارض والمعروض ليس حقيقة وحدانية بل قد يكون المعروض
الذي هو المعلوم من مقولة والعوارض من مقولة اخرى والمركب من المقولات المختلفة انما يكون امرا اعتباريا
ضرورة بطلان التركيب الحقيقي من مقولات متبائنة فتدبر قوله وبهذا التحقيق يظهر الخ لان الصفات
السلبية والاضافية من الامور الاعتبارية الغير الحاضرة عند الموصوف ولا وجود لها الا بعد انتزاع
العقل فلا بد في علمها من الحصول فيكون حصوليا قوله ويظهر ايضا الخ اذ تعقل النفوس المجردة لذواتها
مع كونها مفتقرة في تحصيل كمالاتها لما كان عين ذواتها فالواجب المستجمع لجميع صفات الكمال اعني
بان يكون صفة العلم وكذا جميع صفاته عين ذاته والا يلزم الاستكمال المحال **قوله** والتصديق ليستند
الخ لا يقال التصديق هو ادراك وقوع النسبة كما هو المشهور ولا شك ان وقوع النسبة من المعاني الانتزاعية
التي لا وجود لها الا في الذهن فيكون من الصور الذهنية لا من الاعيان الخارجية والعلم المتعلق بالصورة الذهنية
حضوري فيلزم كون التصديق قسما من الحضوري مع انه من اقسام الحصولي والا فهو ان لا يكن حضوريا بل كان
حصوليا يلزم اجتماع المثلين اي اجتماع فردين من نوع واحد بحيث لا يكون بينهما جهة موجبة للتغاير والاثنينية
من اختلاف الماهية والمحل والزمان وههنا كذلك لان الصورة وعلمها متحدان ماهية ومحلا وزمانا بل يلزم
اجتماع الامثال لانه اذا كان علم الصورة حصوليا فيكون علمه ايضا كذلك وهكذا الان جميع افراد العلم
متساوية لا يجوز ان يكون بعضها حضوريا وبعضها حصوليا والا يلزم الترجيح بلا مرجح ويجتمع في الذهن
شيئان بحيث يرتفع التمايز بينهما او اشياء كذلك وهو محال ووجه الاستحالة انه لو امكن هذا الاجتماع لارتفع
الامان عن حكم الحس لجواز ان يكون السواد المحسوس سوادات كثيرة قلنا لا باس بالارتفاع لان الحس يغلط
كثيرا فادعاء استحالة الاجتماع ابتناء عليه ادعاء محض وعلى تقدير تسليم الاستحالة ابتناء على امتناع
قيام عرض واحد شخصي بشيئين بحيث يكون وجود احدهما بوجود الآخر ينتقض بعلم الجزئيات على وجه جزئي
وجود احدهما بوجود الآخر وههنا كذلك لان الادراك عرض واحد شخصي يلزم تعلقه بشيئين هما وقوع النسبة وصورة وقوعها الذهنية

بان تحصل فی الذہن بانفسہا مقارنۃ بالعوارض الخارجیۃ لان العلم بہا لا یکون الا بحصول الصورۃ و الصور متماثلۃ لحصول الاشیاء بانفسہا فیلزم اجتماع الشخص الذہنی و الخارجی او الشخصین الخارجیین المتشارکین فی الحقیقۃ النوعیۃ فی محل ہو النفس وقد ادعیتم استحالتہ فما ہو جوابکم فہو جوابنا و لا سبیل الی انکار علم الجزئی بما ہو جزئی لانا نحکم علیہ باحکام ایجابیۃ صادقۃ مختصۃ بہ نحو زید سیولد فلا بد ان یکون موجودا بشخصہ العینی لاستدعاء ثبوت الشیء للشیء ثبوت المثبت لہ و اذ لیس فی الخارج فہو فی الذہن فان قیل ان التمایز ہہنا بین الشخص الذہنی و الخارجی و الشخصین الخارجیین الذین تشخص احدہما مغایر لتشخص الآخر متحقق قلنا ان الامتیاز بین الصورۃ و صورۃ الصورۃ فی علم الصورۃ الذہنیۃ باستعداد المحل اعنی النفس باعتبار الجہات ایضا حاصل کما ان بین العناصر محل واحد بالشخص قابل للصور المختلفۃ باعتبار اختلاف الاستعدادات و قد یجاب عن النقض بان محل صور الجزئیات القوی الجسمانیۃ و ہی تنقسم بانقسام موضوعاتہا فصورۃ جزئی حاصلۃ فی جزء من القوۃ و صورۃ جزئی آخر فی جزء آخر منہا فلا اجتماع لکن یشکل حینئذ بعلم الجزئیات المجردۃ التی محلہا النفس لا انقسام فیہا فلا محیص عنہ الا بانکار علمہا جزئیا و ہذا کما تری لانا نقول العلم المتعلق بالصورۃ الذہنیۃ من حیث انہا صورۃ ذہنیۃ مکتنفۃ بالعوارض الذہنیۃ علم حضوری و الا لزم اجتماع المثلین لان کلا منہما من الصفات النفسانیۃ و اما العلم المتعلق بنفسہا مع قطع النظر عن تلک الحیثیۃ فعلم حصولی لانتفاء المماثلۃ المستحیلۃ بینہما بسبب اختلاف نحو وجودہما و عدم اشتراکہما فی جمیع الصفات النفسانیۃ و التصدیق علی تقدیر کونہ علما متعلقا بالنسبۃ من ہذا القبیل ای من قبیل الثانی فلا اشکال و اما علی تقدیر کونہ غیر العلم فلیس منہ بل ہو حینئذ عبارۃ عن حالۃ اذعانیۃ یحصل بعد اکتناف الصورۃ الذہنیۃ بعوارضہا فیکون من لواحق الادراک و بہذا التحقیق حصل الفرق و زال اشتباہ العینیۃ بین التصدیق و بین الجزء الاخیر من القضیۃ ہو وقوع النسبۃ اولا و قوعہا بسبب اطلاقہما علی الحکم عند الاوائل من الحکماء و بینہ و بین القضیۃ من حیث

اطلاقهما على المفهوم العقلي المركب عند الامام الرازي بان وقوع النسبة والمفهوم العقلي من حيث الاكتناف
علم وتصديق ومع قطع النظر عن هذه الحيثية معلوم وجزء اخير وقضية معقولة واما الفرق بين التصديق
والقضية الملفوظة فظاهر لانها اسم للدال والتصديق اسم للمدلول فما وقع في الحواشي الشريفية
على شرح الشمسية ان القضية المعقولة هو المفهوم المركب من المحكوم عليه والمحكوم به والحكم بمعنى وقوع النسبة
او لا وقوعها ثبوتية كانت او سلبية فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن تسمى قضية والعلم
بها يسمى تصديقا عند الامام واما عند الاوائل فالتصديق هو العلم بالمعلوم الذي هو وقوع النسبة
او لا وقوعها ليس كما ينبغي فتامل قال في الحاشية وذلك لما عرفت ان هذه المفهومات من حيث انها حاصلة
في الذهن ليست قضية بل علما بها مع انه ان اراد ان العلم تلك المفهومات من حيث انها حاصلة في
الذهن تصديق فالامر ليس كذلك لان العلم من تلك الحيثية علم حضوري والتصديق علم حصولي وان
اراد العلم بها بدون تلك الحيثية تصديق فعلى تفسير القضية يلزم عدم الفرق بينها وبين التصديق
اللهم الا ان يقال المراد بالحيثية ههنا الحيثية التعليلية دون التقييدية ثم في كلام شيء آخر هو ان المراد
بالمفهومات في قوله فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن تسمى قضية هو الامر العقلي المركب
منها وفي قوله العلم بها يسمى تصديقا نفس تلك المفهومات المتعددة لان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي
المركب علم واحد غير مركب والعلم بتلك المفهومات من حيث انها متعددة علوم متعددة او علم واحد مركب
من هذه العلوم والتصديق عند الامام علم مركب من العلوم المتعددة لا علم واحد بسيط انتهى حاصلا ان في
عبارة السيد المحقق قدس سره الشريف اختلالا من وجوه الاول انه يفهم من كلامه كون هذه المفهومات الحيثية
بحيثية الحصول في الذهن قضية مع انها ليس كذلك لان هذه المفهومات الحيثية بهذه الحيثية علم والقضية
معلوم والثاني انه ان كان المراد بقوله والعلم بها يسمى تصديقا ان العلم المتعلق بهذه المفهومات الحيثية
تصديق فليس الامر كذلك لان هذه المفهومات في هذه المرتبة علم حصولي والعلم بها يكون حضوريا لا حصوليا حتى

يكون تصديقا وان كان المراد به ان العلم بهذه المفهومات مع قطع النظر عن الحيثية تصديق فلم يبق
حينئذ بينه وبين القضية فرق على تقدير لانها عبارة عن المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن
وهي تصديق بعينها والثالث ان المفهومات الحاصلة في الذهن المسماة بالقضية امر عقلي مركب منها
ملحوظ بلحاظ واحد فان كان المراد بقوله والعلم بها العلم بهذا الامر العقلي يلزم ان يكون التصديق
عند الامام عبارة عن امر واحد بسيط مع انه مصرح بان التصديق عنده مركب من الامور المتعددة وهذا
خلاف لمذهبه فلا بد ان يرجع ضميرها الى المفهومات المتعددة المحضة حتى يصير العلم تصديقا عنده بحسبه
ظاهرة وليس ههنا قرينة على فهم المراد حتى يقال انه من قبيل صنعة الاستخدام التي تعد من المحسنات بان
يراد باللفظ معنى وبضميره معناه الآخر واجيب عن الاول ان الحصول الذهني عبارة عن الطبيعة من
حيث هي وهي مرتبة المعلوم والقيام الذهني مرتبة العلم كما سيأتي ولا فرق بينهما الا بالحصول والقيام
فالمراد بقول السيد المحقق رح من حيث انها حاصلة في الذهن تسمى قضية ان هذه المفهومات الحاصلة في الذهن
مع قطع النظر عن قيامها فيه قضية فلا يلزم ما اورد عليه من انها ليست قضية بل العلم بها وعن الثاني
بانا نختار الشق الاول وقولنا لا يلزم ان يكون العلم بهذه المفهومات حضوريا لان المعلوم للعلم الحصولي هو القيام
بالذهن لا الحاصل فيه فيكون حصوليا وحينئذ لا حاجة الى ما اجاب عنه بقوله اللهم الا ان يقال الخ على ان
الحيثية التعليلية ما يكون علة لشيء ولا يتصور عليه حصول المفهومات في الذهن لكونها قضية ولعله اشار بالهم
الى هذا الوجه وعن الثالث بان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب لا يكون الا مركبا لاستلزام تركيب
المعلوم تركيب العلم من العلوم المتعلقة بالاجزاء بناء على حصول الاشياء بانفسها وعدم اختلاف ذاتيات
الشيء باختلاف الاعتبارات وكون العلم من مقولة الكيف لا ينافيه الانقسام الى اجزاء والمماثلة وانما
المنافي هو الانقسام الى الاجزاء المقدارية على ان المحشي رح مصرح بان التصديق عند الامام علم مركب من العلوم
المتعددة لا واحد بسيط فلا يلزم بساطة التصديق وما قيل ان المراد بها الامر العقلي المعتبر في الوحدة

دخولا او عروضا ضرورة ان القضية حقيقة محصلة فالعلم المتعلق به بهذه الحيثية لايكون
الا بسيطا اذ الحاصل في الذهن انما يكون واحدا وان كان في نفسه ذا اجزاء وتعدد العلم
و وحدته لايكون الا بتعدد الحاصل ووحدته فلا يصلح ان يكون تصديقا عند الامام ليس
بجيد لان المعلوم على تقدير اعتبار الوحدة فيه لايكون قضية بل يكون امرا آخر مستقلا صالحا
لان الموضوع والمحمول يلاحظان فيها بملاحظات متعددة
لكونه محكوما عليه وبه لكن ح لايكون الفرق بين التصديق والقضية بالعلم والمعلوم لتركيب القضية
عن امور ملحوظة بلحاظات متعددة وبساطة المعلوم لكونه عبارة عن امر وحداني حاصل في الذهن
الا ان يقال بان نسبة اليها كنسبة العلم الى المعلوم فتدبر **قوله** والعلم الحضوري ليس بحصول الصورة
فان قلت قد وقع عن كثير من المحققين ان في تفسير العلم بحصول صورة الشئ في العقل تسامحا
والمراد منه الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل لانها هي العلم حقيقة بهذه المقدمة لا مداخلة لها في
تقرير الايراد لان الحصول والحاصل فيه سواء لكنه بيان للواقع وهي اعم ان تكون غير المعلوم وهو في العلم
الحصولي او عين المعلوم وهو في العلم الحضوري فكيف يصح قول المصنف رح ان العلم الحضوري
ليس بحصول الصورة قلت من البين ان الصورة الحاصلة من الشئ بمعنى ما يوخذ منه ولا شك ان
الماخوذ حكاية عن ذلك الشئ والماخوذ عنه محكي عنه وذلك يستدعي التغاير بينهما ولو اعتبارا فلو
كانت الصورة الحاصلة اعم يلزم الاتحاد في الحضوري واتحاد الحكاية وعينيتها مع المحكي عنه محال والتغاير
الاعتباري الموجود فيه لاينفع ههنا قال في الحاشية وذلك لان التغاير المعتبر في العلم الحضوري
ومعلومه هو التغاير المتاخر عن صدقهما على ما عرفت والمفهوم من الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل
هو التغاير المتقدم على الصدق كما لايخفى على من له ادنى مسكة انتهى حاصل الجواب ان الصورة الحاصلة
قد يراد بها الشئ الحاضر الشامل للحضوري الشئ بنفسه او بصورته لان الصورة قد تطلق على الشئ باعتبار
الحضوري العلمي والحاصل قد يستعمل مرادفا للحاضر وبهذا المعنى يكون اعم وقد يراد بها الصورة الحاكية

عن الشيء وبهذا المعنى مختص بالحصولي فما وقع عن كثير من المحققين فهو بالنظر الى المعنى الاول وما وقع
من المصنف رحمه الله فهو بالنظر الى المعنى الثاني والاشتباه انما وقع من الاشتراك وان سلم
تعميمهم بالمعنى الاخير فهو مخالف للبداهة لا يجب على المصنف رح اتباعه فتدبر فان الحق احق بالاتباع
والصدق جدير بالاستماع **قال** المصنف العلامة رحمه الله واما العلم المتجدد بالاشياء الغايبة عنا
فلا بد ان يكون بحصول صورها فينا او حالة العلم ان لم يحصل لنا ولا يزال عنا امر فاستوى حال العلم
وما قبله وهو محال وان زال امر فالزايل عند العلم بهذا غير الزايل عند العلم بذلك والا لكان العلم
باحدهما هو العلم بالآخر فيلزم ان يكون فينا امور غير متناهية بحسب ما في قوتنا ادراكه من الامور الغير
المتناهية كالاشكال والاعداد المرتبة وتلك الامور الحاصلة فينا مرتبة موجودة معا لانه لما كان
العدد الاكثر مثلا مستلزما للعدد الاقل فعدم الاقل يكون مستلزما لعدم الاكثر فاذا كان عدم الواحد
والاثنين او عدة عدمها موجودة فينا بالفعل فعدمات الاعداد الغير المتناهية تكون موجودة فينا
بالفعل ايضا وتبين بطلان هذا في الحكمة **قوله** ان زال امر الخ قال الشيخ الشهرزوري رح في المطارحات
ما حاصله ان العلم الحصولي للنفس لو لم يكن بحصول صورة فعند ادراكها لشيء ان زال عنا شيء فاما ان يكون
ذلك الشيء الزايل عند العلم ادراك امر آخر ادراكا حصوليا او صفة اي شيء غير الادراك الحصولي سواء
كان ذلك الشيء علما حضوريا كعلم النفس بذاتها ام لا وعلى الاول فيكون ذلك الادراك الحصولي امرا
وجوديا لا سلبيا محضا اذ الامر العدمي هو الادراك الثاني لا يكون انتفاء ما ليس بشيء هو الادراك
الاول الزايل بناء على ان السلب البسيط لا يصلح لتعلق السلب به فبطل كون الزايل امرا عدميا وثبت
كونه وجوديا وهذا خلف فعلى ما قررنا لا يرد ان الادراك الزايل يجوز ان يكون حضوريا فلا يلزم انتفاء
ما ليس بشيء ولا يثبت من وجودية كون الحصولي وجوديا ولفظ الصفة لا يساعد دخوله في الشق الثاني
لان الصفة بمعنى الشيء ههنا مجازا فلا يمنع من دخوله فيه شيء وعلى الثاني فللنفس قوة ادراك امور لا تتناهى

الى حد يجب ان يكون فيما صفا غير متناهية حتى يبطل واحد منها عند قصد النفس الى ادراك شيئ وهو باطل

قال بعض المحققين هو العلامة الدواني في شرح الهياكل الاولى في الشق الاول ان يقال فينتهي هذا الادراكات

التي هي عبارة عن الزوالات الى ادراك وجودي والا لكان للنفس ادراكات غير متناهية ويكون كل واحد

منها انتفاء ادراك اخر حاصل قبله وهذا باطل قال في الحاشية قد نقل عنه وجه الاولوية ان المقدمة الاخيرة

في الدليل السابق ممنوعة بل ظاهر البطلان على ان في هذا الطريق دقايق لا يخفى دقتها وانت تعلم ان

المقدمة الاخيرة في الدليل السابق يحتمل ان يكون معناها ان العدم ليس انتفاء ما ليس لشيئ على وجه لا يكون

مستلزما للوجود وذلك بين لا ستره فيه فعدم العدم اللاعمى ونحوهما وان كان انتفاء ما ليس لشيئ لكنه

مستلزم لشيئ مع انه قد اشتهر ان السلب حقيقة لا يتعلق الا بالثبوت وظاهر ان ذلك ليس بظاهر

البطلان ثم لا يخفى ان الطريقة التي اختارها لا يفي للمقصود لانها تدل على الايجاب الجزئي اي وجود

بعض الادراكات والمقصود الايجاب الكلي اي وجود جميعها اللهم الا ان يثبت توافق الادراكات

في الوجودية والعدمية انتهى قوله في هذا الطريق دقايق منها انه لا يلزم من دليله وجودية

الادراك المفروض بل يلزم وجودية قبله فلا يتم التقريب وهذا مدفوع بما اجاب به المحشي رحمه الله بقوله

اللهم الا يثبت الخ عن ايراد اورده على المحقق ومنها ان المدعى اثبات الزايل وجوديا محضا ولم يثبت

الا ما هو اعم منه ومن الانتفاء الثابت بخلاف ذلك الطريق فانه يثبت به الانتهاء الى وجود محض ومنها

انه لا يلزم في طريق اختاره صاحب المطارحات على تقدير عدم ثبوت المدعى امر استحالته بين بخلاف هذا

الطريق وما قال المحشي رحمه الله قد اشتهر ان السلب الخ فهو غير واف للمقصود لانه من الجايز ان يكون كل ادراك

زوالا لثبوت السلب والذي ينفع ههنا هو ان يكون قوله والامر العدمي لا يكون انتفاء ما ليس لشيئ بمعنى

ان السلب لا يتعلق بالسلب البسيط كان او سلبا ثابتا وهذا ظاهر البطلان فلا بد من التاويل المذكور قول

فيه نظر اذ على هذا الشق لا يلزم ادراكات غير متناهية بل انما يلزم اعدام ادراكات غير متناهية

اي من قبل صنف المحققين

اذ على هذا التقدير اى تقدير كون الادراك عبارة عن الزوال كل ادراك زوال للادراك السابق عليه
فيكون جميع تلك الادراكات منتفيا لا موجودا فالاولى فى هذا الشق ان يقال انه منتهية الى ادراك
وجودى فيلزم انتفاء جميع الادراكات السابقة عند تحقق الادراك اللاحق اذ اللاحق زوال
للادراك السابق والسابق لسابقه وهكذا وهو محال لانا نعلم بداهة بقاء العلوم السابقة عند
وجدان اللاحق لا يقال الادراكات على هذا التقدير ليس الا اعدام الادراكات فلا يلزم ان يكون
جميع الادراكات السابقة منتفيا لتحقق الادراكات الغير المتناهية التى هى عبارة عن هذه
الانتفاءات فتم ما قال المحقق رحمه الله لانا نقول الادراك على تقدير كونه انتفاء لا يكون انتفاء
محضا بل انتفاء ثابتا ضرورة ان الادراك صفة قائمة بالمدرك والانتفاء المحض لا يقع صفة لشئ
وقد يستدل عليه بان الادراك منشأ الامتياز ولا تمايز على تقدير كونه انتفاء محضا لان السلوب المحضة
لا تميز الا بالاضافة الى ملكاتها والملكات ايضا ههنا سلوب بسيطة لا تصح الاضافة اليها والا
لزم انتفاء ما ليس بشئ ولما لم تميز هذه السلوب لا بنفسها ولا بغيرها فلا تصلح ان تكون منشأ الامتياز
واللازم على تقدير كون كل ادراك زوالا للادراك السابق عليه هو الانتفاءات السابقة المحضة
لا الانتفاءات الثابتة لان كل ادراك سابق كان انتفاء ثابتا لسابقه فتحقق اللاحق زال وصف
الثبوت عن السابق وبقى ذاته هى السلب المحض بناء على ان رفع المقيد يرجع الى رفع القيد كقولهم
ما جيئتك للطمع وهكذا فى كل مرتبة فيلزم انتفاء جميع الادراكات السابقة عند تحقق اللاحق
وفيه ان السلب البسيط عند وجود موضوعه يكون سلبا ثابتا وههنا موضوعه هو النفس موجود فالانتفاءات
المحضة مستلزمة للانتفاءات الثابتة والتزام الاعدام يوجب التزام الادراكات فلا شناعة
على المحقق فتدبر ويمكن الجواب عنه اى عن النظر بان المقصود اى مقصود المحقق ليس لزوم اجتماع الادراكات
الغير المتناهية فى زمان واحد حتى يرد المنع عليه بل مقصوده لزوم تعاقبها ولا شك انه على تقدير ان يكون

كل ادراك زوالا للادراك السابق يلزم ادراكات غير متناهية في الذهن على وجه التعاقب بان يوجد
واحد بعد واحد اذ زوال الشيء ليس الا عدمه اللاحق المتاخر عن تحققه اي تحقق الشيء فالزوالات الثابتات
قبل تعلق الزوالات بها تكون موجودات في زمانها وانها غير متناهية وذلك محال اما على مذهب المتكلمين
القائلين بحدوث النفس فظاهرا على طريقة الاشراقيين الذاهبين الى قدم النفس فلانها في زمان العلوم
من جانب المبدء بناء على وجود العقل الهيولاني اللتي هي عبارة عن مرتبة خلو النفس عن جميع الادراكات
بديهية كانت او نظرية والا توهم ان هذه المرتبة مختصة بحدوث النفس لانها لا تكون لا في مبدء الفطرة
ولا يتصور هذا على تقدير قدمها لان المراد بمبدء الفطرة مبدء تعلق النفس بالبدن لا مبدء وجودها لكن يرد
عليه ان لزوم التسلسل في كون الادراك اللاحق عدما للادراك السابق وهكذا ممنوع لجواز ان يكون
هذا السابق عدما قديما لا طاريا وتخصيص الزوال بالعدم اللاحق الطاري يوجب عدم تمامية الدليل الا ان
يقال ان كون الادراك عدما قديما يوجب ان لا يكون النفس في زمان فاقدا للادراك وثبوت مرتبة العقل
الهيولاني بكذا وهذه الاستحالة مبنية على ثبوتها عند القائلين بالقدم هذا ثم بعد المواخذة على كلام
المطارحات قال هذا المحقق في الاستدلال على ابطال كون العلم عبارة عن الاضافة انه ان كان الادراك
انتفاء ادراك آخر حاصل قبله فالادراك الذي يعقبه اي جاء على عقيبه ذلك الانتفاء ان كان انتفاء
للادراك السابق عليه كان ذلك الانتفاء الذي هو ادراك ثالث انتفاء لانتفاء الادراك السابق عليه
بمرتبتين الذي كان هذا الادراك الذي يعقبه ذلك الانتفاء انتفاء له وانتفاء انتفاء الشيء يستلزم تحقق
ذلك الشيء والا يلزم ارتفاع النقيضين فيتحقق الادراك المنفي السابق على الانتفاء بمرتبتين فيستلزم
حينئذ الادراك الثالث وهو الانتفاء للادراك المفروض الاول السابق عليه بمرتبتين وهكذا يستلزم
كل ادراك للادراك السابق عليه بالمراتب الشفع اعني بالادراك المسبوق عليه ما هو الواقع في المراتب الوتريه
مثلا ما يسبقه بمرتبتين وهو الى الادراك المسبوق عليه ثالثة وما يسبقه باربع مراتب وهو خامسة وهكذا مثلا اذا

كان ادراك زيد عبارة عن انتفاء ادراك عمرو سابق عليه فالكان الادراك المنتفي اعني ادراك عمرو انتفاء ادراك
بكر سابق عليه يكون ادراك زيد انتفاء لانتفاء ادراك بكر وانتفاء انتفاء الشيء يستلزم تحقق ذلك الشيء
فادراك زيد الذي وقع في المرتبة الثالثة الوترية يستلزم تحقق ادراك بكر الذي هو سابق عليه بمرتبتين وكذا
اذا كان ادراك بكر انتفاء لادراك خالد وادراك خالد انتفاء لادراك عبد الله فيستلزم ادراك
زيد الواقع في المرتبة الخامسة الوترية ادراك عبد الله السابق عليه بالمراتب الاربعة الشفعية وهكذا
الى غير النهاية فيلزم اعادة السلسلة الغير المتناهية بعينها بمراتب غير متناهية وهذا مع انه باطل
باستعانة براهين ابطال التسلسل مستلزم لاستحالة اخرى هي اعادة المعدوم وانقلاب المثبت
الى المنتفي وبالعكس قال في الحاشية حاصل ما ذكره انه يلزم على هذا التقدير تحقق الادراكات المنتفية
يعني الادراك الذي انتفى اولا وهو محال اذ هو اعادة المعدوم وما هو يا تها ويفهم منه ايضا انه على هذا التقدير
اذا الحق تلك الادراكات ادراك آخر يلزم انقلابها بان تحقق ما هو منتف وينتفي ما هو متحقق ثم لحق
تلك الادراكات ادراك آخر يلزم انقلابها كذلك ومدار كلامه على لزوم تحقق الادراك المنفي وانقلابه
على ما بيناه انما يتوجه عليه انتهى القول باستحالة اعادة الادراك السابق بعد انتفائه مستدلا
بان تخلل الوجود بين العدم ونفسه محال اذ لا بد للنسبة من الطرفين وحينئذ يكون العدم بعد الوجود غير العدم
السابق فلا يكون المعاد بعينه هو الاول على قياس ما استدلوا على استحالة اعادة المعدوم بعد الوجود
بان تخلل العدم بين الشيء ونفسه محال لاقتضاء النسبة التغاير فيكون الوجود بعد العدم غير الوجود السابق
فلا يكون المعاد هو الاول غير جيد لان هذا الدليل الناهض على استحالة اعادة الوجود على تقدير تسليمه
لا يجري في اعادة العدم اصلا لان بناءه على ان الموجود اذا انعدم ثم عاد لا يتميز المبدأ من المعاد
لوجدان كل منهما بعد العدم مع انه لا بد من تميز احدهما عن الآخر ضرورة ان الاثنينية لا تتصور بدون
الامتياز بخلاف المعدوم الذي اذا وجد ثم انعدم لان الاعدام لا تستدعي التمايز بنفسها ولا

بملکاتها حیث کانت الملکات عدمیة حتی یطلب التمیز بین عدم سابق و عدم معاد و هذه الاعادة
متحققة فیما اذا کان زید معدوما ثم وجد ثم عدم لانه یصدق اولا ان زید معدوم و ثانیا لا معدوم و ثالثا لا معدوم
و هذا اعادة زید المعدوم بعینه و لا یخفی علی المتفرقة بین اعادة عدم زید و اعادة الادراک المنتفی
بان عدم زید عدم محض یجوز اعادته و الادراک عدم ثابت یستحیل عوده کاستحالة اعادة الوجود لان
العدم الثابت و العدم المحض فی هذا الحکم سواسیان و السر فیه ان العدم الثابت لیس ذاتا فی نفسه بل انما هو
شیء ثابت للذات فاذا انتفی الشیء عنها بعد المقارنة ثم عاد بجهة استمرار الذات لا یکون احد العدمین
مقتضیا للتمیز عن الآخر بعدم کونه ذاتا فی نفسه کما لا یقتضیه العدم المحض اقول قد عرفت مما سبق من
التحقیق ان الادراک علی تقدیر کونه انتفاء لا یکون محض الانتفاء علی طریق السلب البسیط الذی هو
عبارة عن السلب المحمول من الموضوع بل یکون انتفاء ثابتا علی طریق السلب العدولی الذی هو ثبوت السلب
للموضوع لان الادراک صفة قایمة بالمدرک و قیام الشیء بالشیء مستلزم لثبوته به و السلب البسیط لیس صفة
لشیء قایمة به و الانتفاء الثانی فی انتفاء انتفاء الشیء علی هذا التقدیر ای تقدیر کون کل ادراک عبارة
عن انتفاء الادراک السابق علیه ادراک و انما هو انتفاء ثابت فانتفاء انتفاء الشیء یکون بمعنی انتفاء
الانتفاء الثابت للشیء لا بمعنی انتفاء الانتفاء البسیط حتی یستلزم التحقق و لا شک انه حینئذ لا یلزم
تحقق الشیء الذی فی قوة الموجبة المحصلة بل هو اعم من تحقق الشیء و محض انتفاءه لانه حینئذ ای حین
کونه عبارة عن الانتفاء الثابت یکون فی قوة السالبة المعدولة و السالبة المعدولة اعم من السالبة
البسیطة و الموجبة المحصلة لتحققها تارة فی ضمن المحصلة و تارة فی ضمن البسیط فهنا یجوز ان تحقق هذا
الانتفاء فی ضمن السلب البسیط فلا یستلزم تحققه و فیه ان الانتفاء الثانی کما هو امر ثبوتی یکون الانتفاء
الطارء علیه ایضا امرا ثبوتیا ضرورة کونه صفة للمدرک فیکون معنی انتفاء انتفاء الشیء الانتفاء الثابت
للانتفاء الثابت للشیء فلا یکون سالبة معدولة و علی التسلیم الموضوع ههنا متحقق هو النفس و عند

وجوده يتلازم الايجاب التحصيلي فيستلزم تحقق ذلك الشئ وانكار الاستلزام عند وجود الموضوع مكابرة
صريحة لا يصغى اليه لضرورة ان الشئ اذا كان موجودا في الواقع بحيث لا يصح عنه انتزاع سلب المحمول
فلا بد من صحة انتزاع سلب سلبه عنه هو الوجود فثبت وجود المحمول للموضوع وهذا هو الموجبة المحصلة فالاستلزام بين تم اقول في الاستدلال فيلزم على تقدير كون كل ادراك انتفاء للادراك السابق عليه ان
تكون الادراكات الحاصلة في الزمان السابق زايدا او مساويا للادراكات الحاصلة في الزمان اللاحق
لانه لو كانت اللاحقة بمقابلة جميع السابقة فكانت متساوية وان كانت بازاء بعضها فكانت
السابقة زايدة عليها ولا يتصور ازدياد اللاحقة عليها اذ على هذا التقدير اي تقدير كون الادراك
عبارة عن الانتفاء ليس ادراك من الادراكات الحاصلة في الزمان اللاحق الا ما هو بازاء ادراك من
الادراكات الحاصلة في الزمان السابق فلا يمكن ان توجد اللاحقة بدون السابقة والا يبطل كون كل
ادراك انتفاء فلا توجد السابقة الا مساوية للاحقة او زايدة عنها مع ان تزايد العلوم يوما فيوما
بان يحصل في الزمان اللاحق ملكة تقتدر بها على تحصيل ادراكات زايدا على الادراكات الحاصلة في
الزمان السابق كما اذا حصلت في السابق عشرة من المسايل مثلا فيحصل في الزمان اللاحق ملكة يكون بها قادرا
على تحصيل الزايد منها كما في سن الكهولة تدل على خلافه بالضرورة الوجدانية واذا كان كذلك
فيوجد بعض ادراكات بحيث لا يكون انتفاء للسابق لعدم وجوده بازائها فبطل كونه عبارة عن الازالة
مطلقا لضرورة التوافق بين الادراكات اللتي هي حقيقة واحدة وهذا هو المطلوب فلا يرد انه
ان اريد بتزايد العلوم زيادة مجموع العلوم السابقة واللاحقة على السابقة فهو غير منافي لتساويهما
منفردا وان اريد زيادة اللاحقة على السابقة فهو ممنوع وايضا يلزم على هذا التقدير اي تقدير كون
العلم عبارة عن الازالة اجتماع النقيضين لانه لما كان في قوة النفس ادراكات غير متناهية كما ذكره
صاحب المطارحات في الشق الثاني وكان الادراك اللاحق انتفاء والا لصفة هو ادراك اخر حاصل قبله فحكم

مجموع الامرين يلزم ان يتحقق فينا وجود صفات غير متناهية هي ادراكات غير متناهية قبل
هذه الادراكات الغير المتناهية التي في قوة النفس ولما كان كل ادراك زوالا للادراك
السابق عليه فبحكم هذه المقدمة فقط يلزم ان لا يتحقق شيئ منها والحاصل انه على تقدير تسليم
ما ذكره صاحب المطارحات في الشق الثاني يمكن اقامة دليل آخر على ابطال الشق الاول يلزم
اجتماع النقيضين لانه دليل تام في نفسه حتى يرد ان اجتماع النقيضين مبني على تقدم جميع الادراكات
الزايلة على الزوالات وذلك ممنوع لجواز ان تكون تلك الادراكات متعاقبة في الحصول بان تحقق
الزايل قبل الزوال وينتفي بعده فيكون وقت تحققه غير وقت انتفائه فلا يلزم اجتماع النقيضين
لان من شرايط اتحاد الوقت والمصنف رحمه الله لم يرد لشيئ الزايلين بين ادراك وصفة غير
الادراك كما فعله صاحب المطارحات وابطل احد الشقين بالتزام استحالة مخصوصة به والآخر بالتزام
استحالة بعمهما لان الامور الغير المتناهية بحسب ما في القوة من الادراكات الغير المتناهية يلزم
على تقدير ان يكون الادراك زوالا لامر سوا كان ذلك الامر الزايل ادراكا او صفة غيره فلا حاجة
الى الترديد وان كان فيه زيادة فايدة لحصول المقصود بطريق اخصر كما هو شان المتون **قوله**
والا لكان العلم الخ وذلك لان الزايل الواحد ليس له الا زوال واحد اذ الزوال معنى مصدري وحدته
وتعدده تابع لوحدة المنسوب اليه وتعدده فاذا كان المنسوب اليه واحدا كان المنسوب ايضا كذلك
فلا يتوهم ان الزايل الواحد يجوز ان يكون له زوالان بسبب تعلق احدهما علما لزيد وبالآخر علما لعمرو
قال في الحاشية لا يتوهم ان هذا البيان مختص بصورة كون العلم نفس الزوال ولا يحتاج اليه في صورة
كونه نفس الزايل اذ على هذا التقدير للزايل الواحد زوالان والعلم بذلك هو الزايل بزوالين والعلم بهذا
ذلك الزايل بزوال آخر انتهى اذ على هذا التقدير ايضا افتقار الى البيان المذكور لدفع التوهم
اقول ايضا في ابطال وحدة الزايل ان العلم بهذا اي بزيد مثلا لا يجامع بذلك اي بعمرو مثلا حدوثا

بان يتعلق الزوالان بالزايل الواحد معا في آن واحد على سبيل التفصيل وذلك باطل لما اشتهر
ان النفس في آن واحد لا تطيق ان تتوجه الى شيئين متغايرين غير ملحوظين بلحاظ وحداني
والعلم لا يكون بدون التوجه فلا يحصل العلمان معا لها في آن واحد وفي لفظ الاشتهار
اشعار بان هذا القول وان استنوا به لكنه لا برهان عليه بل البرهان قايم على خلافه لان في القضية
حين الحكم لا بد من ملاحظة الطرفين والا لجاز الحكم على المذهول وايضا تصور الشيء بحده لا يحصل
الا عند حصول العلم بكل اجزائه دفعة وايضا لا بد من حصول المقدمتين في الانتاج والقول بجواز
الملاحظة الى شيء في آن ثم الى الآخر في آن آخر مع بقاء الملاحظة الاولى غير مجد كيف والحدس
انتقال الذهن من المطلوب الى المبادي المتعددة المفصلة دفعة في آن واحد وتوهم اجمالها
مدفوع بان المقدمتين الملحوظتين بلحاظ وحداني في حكم المفردات اذ لا سبيل الى ملاحظة النسبة
بين الشيئين الا اجمالا والمفردات لا تصلح لتعلق التصديق بها حتى تكون هذه الملاحظة مفيدة
للتصديق فلو كان الزايل عند العالم بعينه من الزايل عند العلم بذلك وتعلق به الزوالان جاز
عند العالم بهذا لا يخلو اما ان تعلق الزوال الثاني بالزايل حال تعلق الزوال الاول
به او بعده عند تحققه ثانيا او قبل التحقق عند كونه معدوما فحينئذ يلزم على اختيار الشق
الاول التوجه الى شيئين في آن واحد وهو باطل كما مر وعلى اختيار الشق الثاني يلزم تخلل الوجود
بين ذينك الزوالين وهذا اعادة المعدوم بعينه لان المعاد لا يكون مغايرا للمبدا والا لم يكن
الزايل واحدا شخصيا كما فرض وهذا محال آخر ويلزم ان يكون اعدامه غير الاعدام الاول ان اختير الشق
الثالث وذلك باطل لبداهة بطلان تعلق الاعدام المستانف بالزايل بعد كونه معدوما
بالاعدام الاول لانه عدم ليس بشيء محض والا اي وان لا يلزم هذه الاستحالات بان اقتصر على
الزوال الاول ويكتفى به في علم الشيء الثاني يلزم ان يستوي حال العلم وما قبله لان الزائل وكذا

الزوال في الحالين واحد وهو باطل ايضا فلا بد ان يكون الزايل عند العلم بهذا غير الزايل عند العلم
بذلك **قوله** فيلزم ان يكون الخ حاصله ان الادراك لما كان عبارة عن زوال امر فذلك الامر
الزايل يكون قبله موجودا حتى يتعلق الزوال به ولما كان في قوتنا ادراك الامور الغير المتناهية ادراكا
غير واقف عند حد بمعنى ان اى مرتبة من الادراكات تحصل يمكن حصول ازيد منه ولا تقف
عند حد معين لا يمكن الزيادة عليه فتلك الامور الغير المتناهية تكون موجودة في الذهن بالفعل
قبل جميع تلك الادراكات حتى يكون كل واحدة من هذه الامور زايلة عند تعلق تلك الزوالات
المعبرة بالادراكات بها ويمنع تارة كون الادراك غير واقف عند حد لما تقرر عند بعض
ائمة الكشف والشهود ان لا ترقي للنفس في النشاة الآخرة اى بعد قطع تعلق النفس عن البدن
الحكم بعدم الترقي مطلقا ممنوع والمنكر به هو الشيخ العارف علاء الدولة السمناني قدس سره انما انكر
في العلوم بالله تعالى ونظايرها مستندا بقول امير المومنين علي كرم الله وجهه لو انكشف الغطاء
لما ازددت يقينا كيف ولا ينبغي لاحد ان ينكره مطلقا لان المثوبات والعقوبات المنصوصة منصوص
قطعية كلذات الجنان وآلام النيران غير واقفة وهي ليست الا ادراكات ويمنع تارة وجود
جميع الامور الغير المتناهية بالفعل لان اللازم على تقدير كون العلم عبارة عن الزوال انما هو تقدم
كل امر زايل على الادراك الذي هو زوال ذلك الامر لا تقدم جميع تلك الامور على كل واحد من الادراكات
حتى تحقق وجود الامور الغير المتناهية بالفعل وتوجيه كلام المصنف رح بانه اراد بقوله بحسب
الموجه حدى المحقق قاضي محمد مبارك الجونابري بعلاء
ما في قوتنا الخ امكان ادراك امر من الامور الغير المتناهية على وجه البدلية في آن واحد فيجب
تحقق جميع تلك الامور قبل ذلك الآن ليمكن زوال كل منها على سبيل البدلية فيه بعيد غاية
البعد لانه كما يمكن في آن واحد ادراك الامور الغير المتناهية بدلا فكذلك يمكن تحقق جميع
تلك الامور قبله على سبيل البدلية ايضا لاجتماعا قوله كالاشكال والاعداد المترتبة اعلم

ان الاعداد سواء کانت من الامور الغیر المتناهیة بمعنی انها غیر واقفة عند حد او من الامور
الغیر المتناهیة بمعنی انها موجودة بالفعل لا الی نهایة انما یکون ادراک النفس بها غیر متناهیة
بمعنی لا تقف عند حد قال فی الحاشیة اما علی التقدیر الاول فظاهر و اما علی تقدیر الثانی فعلی
تقدیر حدوث النفس ظاهر ایضا و اما علی تقدیر قدمها فلما تقرر فی موضعه من وجود العقل الهیولانی
انتهی لان جانب الماضی محدود بان الحدوث او ان العقل الهیولانی الذی لا علم فیه
اصلا و لا یحصل حینئذ ادراکات غیر متناهیة بالفعل لاستدعائها زمان غیر متناه فی جانب
الماضی ایضا فثبت ان الاعداد ای معنی اخذت انما تکون ادراکاتها بمعنی لا تقف عند حد معین
فی جانب الاستقبال قال فی الحاشیة و المقصود منه دفع ما یتراءی و رود ه من ان الاعداد علی
تقدیر کونها غیر متناهیة بالفعل یمکن ان یکون ادراکها غیر متناه کذلک انتهی حاصل
الایراد انه یلزم تحقق الادراکات الغیر المتناهیة فینا بالفعل سواء کان العلم عبارة عن زوال
امر او عن حصوله لان الاعداد علی تقدیر کونها غیر متناهیة بالفعل لا یکون ادراکاتها الا غیر متناه
کذلک لضرورة کون العلم علی حسب المعلوم فتفسیر الغیر المتناهی الواقع فی کلام المصنف رحمه الله بالا تناهی
الا تقفی لیس علی ما ینبغی و دفعه ظاهر و التحقیق ان الاعداد ان کانت من الامور الاعتباریة الانتزاعیة
فعدم تناهیها بالمعنی الاول لان الامور الانتزاعیة تابعة لانتزاع المنتزع و لیست موجودة بالفعل
و ان کانت من الامور العینیة الموجودة بالفعل فعدم تناهیها بالمعنی الثانی لانها لما کانت
موجودة فی الخارج و کانت غیر متناهیة فیه فیکون عدم تناهیها بمعنی وجودها بالفعل فی الخارج
و لما کان المراد من الموجودة الموجودة بالفعل فلا یرد ان التعاقب لا یختص بالامور الانتزاعیة لجواز
وجوده فی الامور العینیة ایضا کما فی الحوادث الیومیة فعلی تقدیر کون الاعداد من الامور العینیة
یمکن عدم تناهیها بالمعنی الاول ایضا لکن لم یظهر حینئذ حال الامور العینیة الموجودة متعاقبة و علیک

قیاس حالها علی حال الامور الاعتباریة الانتزاعیة والحق هو الاول وفیه تنبیه علی عدم مطابقة المثال للممثل له کذا فی الحاشیة حاصله ان الاعداد من الامور الاعتباریة الانتزاعیة اللتی عدم تناهیها بمعنی لا تقف عند حد علی ما هو الحق والمصنف رحمه الله اورد ها مثالا للامور الغیر المتناهیة بالفعل فلزم عدم انطباق المثال علیها والتمثیل للمجرد اللاتناهی غیر نافع لان العدد من الامور اللتی تتکرر نوعها والمتکرر النوع عبارة عن الکلی الذی اذا وجد ای فرد منه فیتحقق فیه ذلک الکلی ویحمل علیه مرتین مرة بالحمل المواطاتی علی انه عین حقیقته ومرة بالحمل الاشتقاقی علی انه وصف عارض له کالامکان والوحدة وغیرهما والاعداد ایضا من هذا القبیل لان ای فرد منها اذا فرض موجودا یصدق علیه هذا الکلی تارة علی انه تمام حقیقته وتارة علی انه وصف عارض له کما قال فی الحاشیة لان العشرة مثلا یصدق علی نفسها فیقال عشرة عشرة وکذا عشرة عشرات انتهی حاصل ان العشرة مثلا نوع واحد له افراد کعشرة رجال وعشراتها فیصدق علیها ذلک النوع اذا اخذ من حیث هو صدقا مواطاتیا علی انه عین حقیقتها فیقال عشرة رجال عشرة وعشرات رجال عشرة لان الکلی یصدق علی کثیرین کما یصدق علی واحد من افراده فکما یصدق عشرة مرکبة من احاد علی عشرة کذلک یصدق عشرة مرکبة من عشرات علی عشرات واذا اضیف ذلک الکلی الیهما حتی یصیر حصة لنفسه یصدق علیها صدقا اشتقاقیا علی انه خارج عن حقیقتها وعارض لهما فیقال عشرة عشرة رجال ذو عشرة وعشرة عشرات رجال ذو عشرة ولا تتوهم من عروض العشرة لنفسها بکونها الی مائة باعتبار عروضها لکل واحد من اجزائها حتی لا یصح کونها کلیا متکرر النوع لان العشرة مرکب من عشرة احاد وکل واحد واحد من الاحاد محمول علیه الواحد بالحمل العرضی فمجموع الاحاد المحمولة عارضة لمجموع الاحاد الموضوعة ومجموعها لیست الا عشرة فالعشرة عارضة للعشرة ومحمولة علی نفسها حملا عرضیا وحینئذ لا یکون الاعداد الا من الامور اللتی تتکرر نوعها وکلما تتکرر نوعها فهو اعتباری لما قال فی الحاشیة والا لزم التسلسل انتهی توضیحه ان ما یتکرر نوعه لو لم یکن

اعتبار یا بل موجود فی الخارج فیکون عارضا لذاته وکذا یکون عارضا لعارض ذاته لانه ایضا
یکون موجودا خارجیا وهکذا وذلک العروض لابد ان یکون انضمامیا لامتناع کون الموجود
الخارجی امرا انتزاعیا وهو مفض الی انضمامات غیر متناهیة فیلزم التسلسل فی الامور العینیة وهو محال
فثبت کون الاعداد من الامور الانتزاعیة وهو المطلوب ولانه مرکب من الاحاد علی التحقیق و
اقول مرکبة من الوحدات کما یوهم من ظاهر عبارتهم وان امکن الاستدلال باعتباریة الاعداد علی تقدیر
ترکبها ایضا لان الواحد والوحدة کلاهما یصدقان فی کونهما اعتباریین کیف والعدد محمول علی المعدود
بالمواطات لاتحاده معه فی الوجود کاتحاد المشتقات مع موصوفاتها فیقال الدراهم عشرة وقد
یتراءی ان العدد من مقولة الکم فهو عرض والمعدود قد یصدق علیه الجوهر فلا یصح حمل العدد علیه للتباین
بینهما وما ذکرنا من المثال فهو محمول علی المجاز اذ معناه الدراهم معدودة بعشرة کما یقال الثوب
ذراع ای مذروع بذراع ویزاد بان صدق الجوهر علیه بالذات وصدق العرض بالعرض فلا منافاة
والوحدات لیست محمولة علیه بهذا الحمل بل محمولة علیه بالاشتقاق لعدم الاتحاد بینها وبین المعدود
سواء کانت معروضة للهیئة الوحدانیة اولا فلا یقال الدراهم وحدات ویقال ذو وحدات
وحینئذ لا یرد ان الوحدات بعد اقترانها بالهیئة دخولا او عروضا یجوز ان یحمل علی معروضاتها مواطاة
ولما وجب التغایر بین العدد والوحدات بالاختلاف بحسب الحمل فلا یکون العدد مرکبا منها بل
یکون ترکیبه من الاحاد والواحد من حیث هو واحد لیس موجودا فی الخارج اذ المشتق بمعنی اعتباری
ینتزعه العقل عن الموصوف نظرا الی الوصف القایم به کما هو التحقیق عند المحشی المدقق رحمه الله فکذا العدد
المرکب منه یکون اعتباریا ایضا لان اعتباریة الجزء یستلزم اعتباریة الکل والکلام الواقع من الشیخ
فی الهیات الشفاء لیس علی ظاهره حیث قال العدد له وجود فی الاشیاء ووجود فی النفس حتی
یتوهم بقرینة المقابلة ان للعدد وجودا خارجیا بالاستقلال ولا یصح القول باعتباریة الا لامر

(الورد مولانا محمد حسن الکنتوی ۱۲)

بوجوده فی الاشیاء ان وجوده واقعی متحقق باعتبار مناشئ انتزاعه هی المعدودات ولیس اختراعیا
محضا موجودا فی الخارج مجردا عنها کما یدل علیه کلامه فی موضع آخر حیث قال فانا قد بینا ان الواحد
لا یتجرد عن الاعیان قائما بنفسه لا فی الذهن ولیس قول من قال ان العدد لا وجود له مطلقا کما هو ثابت
الا فی النفس بشیء یعتد به اذ نفی مطلق الوجود الخارجی عنه لیس بصحیح واما من قال العدد لا وجود له مجردا
عن المعدودات التی فی الاعیان الا فی النفس فهو حق لانه لیس نفی مطلق الوجود عنه ولیس الا نفی الوجود
الاستقلالی **قوله** وتلک الامور الخ ای اعدام تلک الامور بتقدیر المضاف کما یشهد علیه قول المصنف
رحمه الله بعید هذا فعدمات الاعداد وحینئذ ای حین تقدیر المضاف یکون تاثیرها من جهة الاعدام المتاخرة
عن وجودات تلک الامور لا من جهة انفسها بان ما یصلح لتعلق الزوال اولا عند حصول الادراک الاول یکون اولا
وما یصلح للتعلق ثانیا یکون ثانیا وهکذا الی غیر النهایة فالامور الزائدة صارت مجتمعة بالنظر الی انفسها
ومرتبة بالنظر الی اعدامها المتاخرة عن وجوداتها وانما تصدی المصنف رحمه الله لاثبات الترتیب
لان اجتماع الامور الغیر المتناهیة مطلقا غیر مستحیل وانما المستحیل اجتماعها مترتبة بان یکون بعضها مستحقة
للتقدم وبعضها للتاخر فقوله لانه لما کان الخ لا یخفی علیک ان الترتیب کما یحصل بالتقدم والتاخر
الذاتی کما بین العلل والمعلولات فان ذوات العلل متقدمة علی ذوات المعلولات بالذات والمعلولات
المفتقرة الیها لا توجد بدونها وبالتقدم والتاخر الوضعی بان یفرض مبدأ فما هو قریب منه یکون
متقدما علی ما هو بعید عنه کما بین الاجسام والمقادیر اما فی الاولی فبالذات لکونها مشارا الیها بالاشارة الحسیة
بنفسها وفی الثانیة بالعرض لانها انما یشار الیها بواسطة الاولی وکذا یحصل بالاولویة
والملزومیة لتقدم الملزوم بالماهیة علی ماهیة اللازم والترتیب ههنا بین الامور من هذا القبیل
وانما تثبت الترتیب بالعلیة والمعلولیة بان الاقل جزء للاکثر کالواحد للعشرة مثلا فوجود الاقل
علة لوجود الاکثر وعدم العلة علة لعدم المعلول فعدم الاقل علة لعدم الاکثر بوجهین الاول منهما ان العدد

لا يتركب من الاعداد اللتي تحته فلا يكون الاقل جزء للاكثر حتى يثبت علية وجود الاقل لوجود الاكثر
وعلية عدمه لعدمه كما تقرر في موضعه من ان العدد من الامور الانتزاعية وحقيقتها ليست الا ما حصلت
عند الانتزاع ولا شك انا اذا انتزعنا خمسة وحدات مثلا ولاحظناها مجملا حصلت لنا حقيقة
الخمسة مع الغفلة عن انتزاع الاثنين والثلثة فلو كان ذاتيين لزم الاستغناء الذاتي عن الذاتي وهو
محال وبهذا يرد الاعداد ومن انه قال في الحاشية قال ارسطو لا تحسبن ان ستة ثلثة بل هي ستة
مرة واحدة واستدلوا عليه بان ستة مثلا ان تقومت بثلثة ثلثة دون اربعة واثنين وخمسة وواحد يلزم
الترجيح بلا مرجح وان تقوم بالكل يلزم الاستغناء عما هو ذاتي له للكل واحد كاف في تقويمها فيستغني
عما عداه لا يخفى ان هذا البيان لا يجري في الثلثة فلا بد من ضم مقدمة وجدانية وهو التوافق بين الاعداد
في هذا الحكم ويمكن ايضا ان يستدل بان الاثنين والثلثة لا حقيقة محصلة ولوازم مختصة فالاثنين مركب
من الوحدتين والثلثة انكان مركبا من العدد يكون مركبا من العدد الذي هو الاثنان ومن الوحدة وح
لا يكون حقيقة محصلة ويكون مثل المركب من المقولتين فيلزم ان يكون هو ايضا مركبا من الوحدات
تم الوجدان بحكم بعدم التفرقة بين عدد وعدد في هذا الحكم فثبت ان كل عدد مركب من الوحدات دون
الاعداد اللتي تحته انتهى قد يمنع القول بلزوم الترجيح بلا مرجح بان كون شيئ دون شيئ ذاتيا
لشيئ ليس ترجيحا من غير مرجح ضرورة ان الجعل لا يحلل بين الذات وذاتياتها فكيف يكون الذاتي
في تقويم للذات مفتقرا الى المرجح الذي يجعله مقوما لها دون الآخر وليس هذا الا كما تقول لم تالف
الجسم من الهيولى والصورة ولم لم يتالف من الجواهر المجردة ويجاب عنه بان المرجح انما لا بد منه لحكم العقل
بتقويمه دون غيره لا تقويمه به في الواقع ولا شك ان العقل لا يفرق بين ثلثة وثلثة واربعة واثنين
في حصول الستة بها لانها بالنسبة اليها متساويان فالحكم بذاتية البعض بان يكون مخصوصة بالدخول
وعرضية البعض بان يكون خارجة عنها ترجيح بلا مرجح والمعارضة بان الوحدات ايضا ليست اولى

من الاعداد فی تحصیل الستة فیلزم الترجیح من غیر مرجح مدفوع بان الوحدات لازمة علی تقدیر کل
علی تقدیر التکریب من الاعداد ایضا یکون التکریب منها لتحققها فی ضمنها فتکون هی بالجزئیة او
من الاعداد مع ان البداهة قاضیة بکفایة الوحدات لتحصیل الستة عند العقل ولا احتیاج الی تحصیل سائر
الاعداد المندرجة تحتها فتصور الستة بدون تعقل ثلثة وثلثة واثنین واربعة ممکن وبدون الوحدات
غیر ممکن فلا تکون الاعداد ذاتیة لها والا لما امکن الانفکاک عنها عند تصورها فلا یرد حینئذ
ان الاشتمال لا یوجب الاولویة والا لزم ان یکون ترکیب السریر من العناصر اولی من ترکیبه من
الخشبات المخصوصة وعلی التسلیم لا یوجب صدق رجحان شیئ علی شیئ رجحان تقوم فی الواقع عن الراجح
دون المرجوح ومنع الکفایة لتحصیل الحقیقة بابداع احتمال تحصیل مفهوم مساوٍ لها کما ان الجسم الناطق
مع کفایته لتحصیل حقیقة الانسان لیس حقیقته مکابرة قوله یلزم الاستغناء عما هو ذاتی له سواء
کان التقوم عن الجمیع علی سبیل الاجتماع او علی وجه البدلیة اما علی الاول فلیلزم استغناء الذات
عن تلک الاجزاء لعدم الحاجة الی تکرر الدخول مع لزوم عدم بقاء حقیقة الستة لازدیاد الاجزاء
علیها وعلی الثانی الاستغناء مع لزوم تعدد الماهیة لتعدد واحد لان کل مرتبة علی تقدیر دخول الهیئة
ماهیة مغایرة للاخری قوله مثل المرکب من المقولتین انما قال مثل المرکب لان الوحدة عنده لیست
داخلة تحت مقولة کما قال بعض المحققین هو العلامة الدوانی فی الحاشیة القدیمة هذا الحکم ای عدم
ترکب الاکثر من الاقل مع القول باشتمال حقیقة العدد علی الجزء الصوری الهیئة الاجتماعیة کما قیل بان العدد
لو لم یکن مشتملا علی الهیئة بان یکون عبارة عن الوحدات الصرفة یحمل علیه الوحدة لصدق الکلی علی کثیر من
افراده کصدقه علی واحد منها فیصدق الوحدة التی هی من مقولة الکیف علی ما صدق علیه العدد المندرج
تحت الکم والتصادق بین المقولتین بالذات ممتنع فلا بد من الاشتمال علی امر زائد ویزاح بان
الکیف عبارة عن عرض لا یقبل القسمة والا قسمة بالذات وهذا لا یصدق علی الوحدة لانها واحد

تكن قابلة للقسمة لكنها يقبل الانقسمة فلا نسلم انها من مقولة الكيف حتى يلزم التصادق بينهما وان سلم فلا يراد مشترك لان البيته اما كيفية عارضة للوحدات او مقولة اخرى غير الكم وحينئذ مجموع الوحدات اما مجموع الكيفيات او مقولة سوى الكم فيلزم على التقديرين تحصيل الحقيقة العددية المندرجة تحت الكم عن الماهية الداخلة تحت مقولة اخرى وهو باطل ولا يخفى عليك ان الايراد على تقدير كون الوحدة امرا سلبيا غير داخل تحت مقولة اصلا ايضا غير ساقط عن كلا الفريقين لان مجموع السلبيات لا يصلح وحدة ولا مع البيته ان يكون حقيقة ثبوتية داخلة تحت مقولة الكم لان السلبي لا يمكن اندراجه تحت المقولة او صيرورة جزء داخل تحتها فتدبر ظاهر لا ستره فيه لان الاعداد الكثيرة على تقدير تركبها من الوحدات والبيته لا يتركب من الاعداد القليلة اذ دخول الوحدات فقط لا يستلزم دخولها مع هيئة فيها ولا مع قيد الجزء المصور بها كما زعم بدليل ان الجزء المصور لو كان ذاتيا لما امكن الانفكاك عنه عند تصور حقيقة العدد مع انا نتصورها مع الغفلة عنه وايضا ان هذه البيته اما بسيطة او مركبة وعلى الاول يلزم قيام عرض واحد بمحال متعددة هي الوحدات الصرفة وهو باطل وعلى الثاني يكون كل جزء منها قائما بمحل فيكون تلك البيته المركبة امورا كثيرة مفتقرة الى البيته الاخرى وهكذا الى غير النهاية فيلزم التسلسل فلا اذا العدد حينئذ يكون عبارة عن محض الوحدات بلا انضمام امر وتحد الوحدات القليلة مع العدد الاقل فدخول الوحدات القليلة على ذلك التقدير في العدد الكثير هو بعينه دخول الاعداد القليلة في الكثيرة اقول وبالله التوفيق حقيقة العدد على تقدير عدم اشتماله على الجزء المصور انما هي الوحدات من حيث انها معروضة لهيئة الاجتماعية حيثية تقييدية معتبرة في العنوان فقط دون المعنون حتى يلزم خلاف المفروض على اعتبارها لا الوحدات المحضة ضرورة ان العدد حقيقة احدية محصلة وشيء مركب له لوازم مغايرة للوازم الاجزاء الكونه من مقولة الكم وغيرها والوحدات بدون تلك الحيثية ليس كذلك لانها كثرة محضة ودخولها في العدد من حيث هي لا يستلزم دخولها فيه من تلك الحيثية اي حيثية العروض فضلا عن العينية فلا يلزم من دخول الوحدات

المحصنة العدد الكثير دخول العدد القليل فيه كما يشهد به الفطرة السليمة والقريحة المستقيمة فلا يرد
عليه ما اورده المحقق لكن يرد عليه ان الوحدات الصرفة ان لم تكن حقيقة عددية قبل عروض الهيئة وبعد عروضها
صارت حقيقة عددية فيلزم المجعولية الذاتية لصيرورة الوحدات الغير الداخلة تحت مقولة الكم بعروض
الهيئة الخارجة عنها حقيقة عددية داخلة تحتها وهو محال وان كانت حقيقة عددية قبل عروضها فلا حاجة
الى الهيئة واجيب بانا نختار ان الوحدات قبل عروض الهيئة كانت حقيقة عددية لكن لما لم تكن حقيقة
احدية متقررة احتجنا الى الهيئة حتى تصيرها حقيقة احدية كما ان الحيوان والناطق لم تكن حقيقة احدية
متصلة قبل التوحد وبعد توحدهما صارا حقيقة احدية من غير ان يكون التوحد جزء منهما ولا يخفى عليك
ان التوحد لا يكون الوحدات حقيقة عددية قبل التوحد باطل لان اندراج الوحدات المحضة التي هي من مقولة
الكيف او ليست من مقولة اصلا على اختلاف القولين تحت مقولة الكم يكونها حقيقة عددية غير معقول
لاجتماع المتنافيين والحكم بالمجعولية ليس ههنا باعتبار صيرورتها حقيقة احدية بعد عروض الهيئة حتى
يصح فيها على الحيوان الناطق بل باعتبار ان الوحدات قبل عروض الهيئة لا يصلح لكونها حقيقة عددية
للزوم المنافاة ولا بد ان يكون حقيقة عددية بعد عروضها وما هو المجعولية ذاتية ولا يتصور على التفرقة
بين وحدة والوحدات من حيث الكثرة بحيث لا يلاحظ معها الهيئة لا دخولا ولا عروضا ويقال ان
الاول من مقولة الكيف او ليست من مقولة اصلا والثانية عدد من مقولة الكم فلا يلزم الاتحاد بينهما لان الكلي
كما يصدق على واحد من افراده يصدق على كثيرين منها فكما يقال الوحدة وحدة يقال الوحدات وحدة فيعود
المحذور ويلزم التصادق بينهما بالذات فافهم قال في الحاشية في بيان الاحتمالات والتفصيل ان ههنا امورا
الاول الوحدات من حيث انها مشتملة على الهيئة الصورية بان يكون تلك الهيئة جزء منها والثاني الوحدات
من حيث انها معروضة لتلك الهيئة من غير ان يكون تلك الهيئة داخلة فيها والثالث الوحدات المحضة بان لا يكون
تلك الهيئة داخلة فيها او عارضة لها والرابع كل وحدة وحدة والعدد على تقدير اشتماله على الجزء الصوري

وحدات بالوجه الاول وعلى تقدير عدم استحالة عليه وحدات بالوجه الثاني انتهى كيف يستلزم دخول
الوحدات المحفوظة في العدد دخول الوحدات الملحوظة بالهيئة الاجتماعية فيه والحال انه حينئذ يلزم دخول الوحدة
الموجودة بوجود واحد في العدد مرتين مرة على الانفراد بلا ملاحظة الحيثية ومرة في ضمن المجموع الملحوظ معها وهو
محال لاستحالة تقدم الشيء على الشيء من جهة واحدة هي الجزئية بمرتبة وبمرتبتين معا اما تقدم الوحدة
بنفسها على العدد بمرتبة واحدة فظاهر واما بمرتبتين فلان الوحدة المجردة مقدمة على المعروضة المتقدمة على
العدد ومقدم المقدم على الشيء مقدم عليه بمرتبتين مع انه يكفي لتقوم دخولها فيه مرة واحدة فيلزم الاستغناء
عن الذاتي وهو محال وايضا لو استلزم احدهما للآخر يلزم تركب العدد كالثلثة مثلا من الاجزاء الغير المتناهية
اذ يحصل من اخذ وحدتين وحدتين بلا اعتبار الهيئة من الثلثة المركبة من الوحدات الثلث مجموعات ثلثة
ويكون كل مجموع منها جزءا من الثلثة ولما كان دخول الوحدات الصرفة مستلزما لدخولها مع الهيئة فلا بد حينئذ
ان يكون المجموعات الثلثة الحاصلة من وحدتين وحدتين من الوحدات الثلث مع اعتبار الهيئة ايضا اجزاء
وكذا يكون المجموعات الثلثة الاخيرة المعروضة للهيئة الحاصلة من تلك المجموعات باخذ مجموعين مجموعين
اجزاء بناء على الاستلزام المذكور لكن من دخول الوحدتين من حيث الكثرة في الثلثة لا يلزم التركيب
من الاجزاء الغير المتناهية اذ الوحدة مع وحدة بدون تلك الحيثية ليست بمغايرة لتلك الوحدة مع وحدة
اخرى كذلك وانما يلزم ذلك اذا كانت الهيئة معتبرة لان الوحدة مع وحدة من حيث عروض الهيئة مغايرة
لتلك الوحدة مع وحدة اخرى من تلك الحيثية وهكذا الى غير النهاية ولما كان للمتوهم ان يتوهم ان جزئية
البعض لا يقتضي لجزئية سائر المجموعات حتى يلزم التركيب من اجزاء غير متناهية لجواز ان يدخل فيها المجموعات
الثلثة من الوحدات الثلثة ولا يدخل فيها مجموعات المجموعات فاجاب عنه في الحاشية والقول بجزئية مجموع دون
مجموع او مجموعات دون مجموعات ترجيح بلا مرجح انتهى ولا يظن بعد تسليم استلزام دخول الوحدات
الصرفة لدخول الوحدات المعروضة ان المرجح لعله يكون اعتبارية المجموعات الحاصلة بعد حصول المجموعات الثلثة

من الوحدات الثلاثة ولا يتوهم ايضا ان استلزام دخول الوحدات الصرفة لدخولها مع الهيئة لا يقتضي استلزام دخول المجموعات الصرفة لدخول المجموعات المحيثة حتى يلزم التركيب من الاجزاء الغير المتناهية لان التخصيص الاستلزام بدخول بعض الكثرة دون بعض تخصيص بلا مخصص فتدبر مع انا نتصور الثلاثة مثلا مع الغفلة عن مجموع الوحدتين معروضا للهيئة فلو كان دخول الوحدات بدون الهيئة مستلزما لدخولها معها لما امكن ذلك كما لا يمكن تصوره مع الغفلة عن الوحدات الصرفة بل نقول على تقدير كون العدد عبارة عن مخض الوحدات بان لا يكون الهيئة داخلة فيها ولا عارضة لها ايضا لا يلزم تركيبه من الاعداد التحتانية لان دخول الوحدات في العدد كما في الستة مثلا يرجع الى دخول كل وحدة وحدة فيها بمرات متعددة كما يلوح بالتامل الصادق لان الدخول حكم واحد شخصي لا يتعلق باشياء كثيرة من حيث انها كثيرة فيكون دخول الوحدات الكثيرة في العدد بدخولات كثيرة ودخول الاعداد فيه على تقدير كونها عبارة عن مخض الوحدات لا يكون الا دخولا واحدا والفرق بين كل وحدة وحدة وبين الوحدات بدون الهيئة الاجتماعية مما لا يخفى على احد لان في الاول امتيازا تاما لكل جزء عن الآخر بخلاف الثاني ومن الاحكام ما يستند الى كل وحدة وحدة دون الوحدات كما قال في الحاشية لا يخفى على المتامل ان الحكم الواحد لا يتعلق بالاشياء الكثيرة من حيث انها كثيرة الا ترى ان دخول الرجال الكثيرة في الدار مثلا ليس دخولا واحدا بل لكل واحد من الرجال دخول يوافي به ما يخصه فلا يكون دخول وحدة وحدة في الستة بمرات مستلزما لدخول الوحدات فيها مرة واحدة فضلا عن العينية ويرد عليه ان العدد لما كان عبارة عن الوحدات المحضة التي لا يعتبر معها الهيئة لا دخولا ولا عروضا فلا يكون التغاير بين العدد والوحدات الا بالذات والا بالاعتبار ويكون الوحدات المدخولة بعينها العدد المدخول وان كانت جهة الدخول مختلفة بان يكون دخول احدهما بدخولات متعددة ودخول الآخر بدخول واحد وليس النزاع في الدخولين بالمعنى المصدري حتى يفرق بينهما بالوحدة والكثرة وانما النزاع في المدخولين ولا ريب في عينيتهما اذ المانع من العينية ما كان الا الهيئة وهي منتفية فتامل

وبما حققنا من عدم جزئية العدد الاقل للاكثر يظهر لك ان ما قال هذا المحقق في شرح العقايد العضدية
في بيان ان الغير المتناهية مطلقا عدد اكانت او غيره مترتبة في الواقع بان مجموع الامور الغير المتناهية
متوقف على هذا المجموع بلا واحد لكونه جزء منه وهذا المجموع يتوقف عليه اذا اسقط عنه واحد آخر وهكذا الى
غير النهاية فثبت الترتيب بين المجموعات فيكون متناهية بجريان برابين ابطال التسلسل وتناهي المجموع
مستلزم للتناهي بين آحاد السلسلة لانه سواء كان العدد مشتملا على الجزء الصوري او غير مشتمل لما قال في الحاشية
وذلك لان المجموع الثاني ليس موقوفا عليه للمجموع الاول وجزء له الا بواسطة جزئية العدد المعارض للمجموع
الثاني للعدد العارض للمجموع الاول لما تقرر في موضعه ان الكلية والجزئية من الاعراض الاضافية للكم وانما يثبت
كون العدد جزء للعدد لان حقيقة العدد وحدات اعتبر معها الهيئة الصورية الاجتماعية او خولطها او بدخولها
فيها على اختلاف القولين وليس حقيقة محض الوحدات + تنتهي فلا يلزم من دخول الوحدات في العدد
الكثير دخول العدد القليل فيه حتى يثبت الترتيب نعم لو قال بان المجموع الاول مستلزم للمجموع الثاني وذلك
المجموع الثاني للمجموع الثالث وهكذا كل مجموع موقوفا على مستلزم لمجموع تحتاني الى غير النهاية كما قال المصنف
رح ولم يقل بتوقف احدهما على الآخر لكان كلامه صحيحا لانه اذا تحقق مجموع آحاد العشرة مثلا تحقق كل
واحد من آحاد مجموع الخمسة قطعا واذا تحقق كل واحد واحد منها تحقق مجموعها بالضرورة اي تحقق آحاد الخمسة
من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية وصالحة لان ينتزع عنها العقل هذه الهيئة لان عروض الهيئة
للآحاد عروض انتزاعي لا انضمامي فلا يلزم التسلسل فثبت الاستلزام وبهذا الوجه الثاني من الوجهين
لابطال الترتيب بين الاعداد بالعلية والمعلولية ان علة عدم المعلول ليست عدم العلة الواحدة
المعينة بتعين خاص من اجزاء العلة التامة ولا كل واحدة من المعينات على سبيل الاستقلال والا
يمتنع على الاول عدم المعلول بدون عدم هذه الواحدة المعينة ويلزم على الثاني توارد العلل المستقلة
على معلول واحد عند عدم الجميع بل العلة العدد المشترك بين اعدام العلل وهو عدم علة ما من علل الوجود

واما عدم العلة المعينة من حيث وجوده فهو مستلزم لعدم المعلول باعتبار انه يصدق عليه عدم علة ما من دون توقف عليه فعدم الواحد الاقل ليس علة لعدم الاكثر لانه عدم المعين بل مستلزم له فلم يثبت الترتيب بين الاقل والاكثر بالعلية والمعلولية على تقدير الجزئية ايضا ويثبت بالملازمة والملزومية وهو المطلوب قال البعض الافاضل في ابطال الترتيب وتزييف الوجه الثاني لابطاله ان عدم المعلول ليس يتوقف بالذات الا على عدم العلة التامة المعينة التي يكون المعلول عند وجودها من غير تاخر بالضرورة وبنى عليه بقوله فشيئ بعينه لا يترتب وجودا وعدما الا على شيئ بعينه فلا يكون عدم علة معينة من العلل الناقصة علة لعدم المعلول حتى يثبت به الترتيب بين عدم المجموع الاكثر والاقل بالعلية والمعلولية ولا يكون عدم علة ما علة لعدم ايضا حتى يبطل به لانه غير معين فاجاب المحشي المدقق رحمه الله عن التبنية في الحاشية بقوله ما قال ان شيئا بعينه لا يترتب وجودا وعدما الا على شيئ بعينه ففي الوجود مسلم واما في العدم فلا اذ التحقيق ان العدم لا يحتاج الى التاثير بل يكفي فيه سلب التاثير في وجوده هذا انتهى والمراد بالتاثير تاثير العلة المعينة لا تاثير العلة مطلقا حتى يرد ان القول بعدم احتياج العدم الى التاثير مخالف لما سبق من علية عدم علة ما لعدم المعلول وليس معنى التاثير زايدا عليه واما عدم احد الاجزاء بعينه او لا بعينه فعلى خلاف متصورات الجماهير كاين من مقارنات الموقوف عليه الذي هو عدم العلة التامة ولوازمه باعتبار ان المعلول ينعدم بانعدام العلة التامة وانعدامها لا يمكن الا بانعدام احد اجزائها بعينه او لا بعينه لان من الداخلات التي لها مدخل في انعدام المعلول بالذات والجمهور لما ردوا انعدام المعلول بانعدام احد اجزاء العلة التامة فنسبوا انعدامه اليه بالذات ولم يفطنوا ان نسبة انعدام المعلول الى انعدام احد الاجزاء ليس الا بواسطة ان انعدام العلة التامة التي هي موقوف عليه لانعدام المعلول موقوف على انعدام احد الاجزاء بعينه او لا بعينه وليس بالذات فعدم الشرط ليس مما يتوقف عليه عدم المشروط بالطريق الاولى لان عدم احد الاجزاء التي يتوقف عليها المعلول في قوامه لما لم يكن مما يتوقف عليه عدم المعلول فما حال عدم الشرط الذي لا مدخل له في قوامه بل هو مقارن غير لازم

لعدم العلة التامة الذى هو العلة للعدم اى عدم المعلول لانه قد ينعدم بانعدام العلة التامة وقد يوجد مع
انعدامها فكيف تكون لازما وكذلك وجود المانع من تاثير العلة التامة فى وجود المعلول ليس مما يتوقف
عليه عدم المعلول بل مما ينتفى بانتفى المعلول مع انتفاء المانع لعدم تحقق العلة التامة فكيف يكون مما يتوقف
عليه قول فى فساد هذا القول ان العلة التامة الموقوف عليها المعلول هو مجموع العلل الناقصة بمعنى آحادها
التى هى الكثرة المحضة الموجودة بوجودات الامر الواحد بمعنى المركب منها المغايرلها باعتبار عروض
الهيئة الاجتماعية او دخولها فيها والا اى وان لم يكن كذلك بل يكون عبارة عن المركب من الاجزاء
المغايرلها لزم ان يكون العلة التامة جزء لنفسها لانها عبارة عن جملة ما يتوقف عليه المعلول بان يكون عند
وجودها ولا ينتظر الى شئ آخر فلو كانت هى ايضا من جملة ما يتوقف عليه المعلول من العلل الناقصة كسائر
الاجزاء بنا على ان العلة الاخيرة علة ناقصة لزم ان يكون هى جزء لتلك الجملة التى هى نفسها لان المجموع اذا صار
مغايرا لاحاد العلل الناقصة وحاصلا بعدها فجملة ما يتوقف عليه المعلول حينئذ هى العلل الناقصة الكثيرة
مع هذا المجموع فصار جزء من جملة ما يتوقف عليه هى العلة التامة فلزم جزئية هذا المجموع لها مع انه نفسها بخلاف
ما اذا كانت العلة التامة عبارة عن المجموع العلل الناقصة وكثرتها لا يلزم ذلك لان المجموع على هذا غير مغاير
للاجزاء فيتوقف المعلول عليه بتوقفات كثيرة هو معنى التوقف على كل واحد منها فلا يكون بعض ما يتوقف عليه
وفيه ان العلة التامة عبارة عن مجموع العلل الناقصة فقط لا عن مجموع العلل الناقصة هى الاجزاء والعلة التامة
التى هى المجموع حتى يلزم الجزئية والظاهر فى الاستدلال ان يقال ان العلة التامة لو كانت عبارة عن
المجموع المركب يكون الهيئة العارضة ايضا مما يتوقف عليه المعلول وجزء منه فيحتاج الى هيئة اخرى ليصير
المجموع علة تامة وهكذا الى غير النهاية فيلزم التسلسل وهو باطل فتدبر ولذا اى لان العلة التامة لما كانت
عبارة عن مجموع العلل الناقصة بمعنى احادها وكثرتها قال بعضهم المعلول يتوقف على العلة بتوقفات
كثيرة لا يتوقف واحد ويصدق العلة عليها بوصف الكثرة لا بوصف الوحدة

واذا تمهد ان العلة التامة نفس العلل بمعنى الكثرة فعدم العلة التامة ليست الا جميع عدمات اجزاء العلل
الناقصة كما ان وجودها ليس الا جميع وجودات تلك العلل لان الحكم الواحد لنيا كان او اثباتا لا يصلح
للتعلق بالاشياء الكثيرة من حيث انها كثيرة فلا بد ان يكون عدمها اعداما متعددة كما ان وجودها
وجودات كثيرة ولا يتوهم انه اذا فرض انعدام المعلول بعدم واحد من العلل الناقصة فحينئذ العلة التامة
اما موجودة او معدومة اوليست موجودة ولا معدومة فعلى الاول يلزم عدم المعلول مع وجود العلة
التامة وعلى الثاني خلاف ما مهده من ان العلة التامة لا ينعدم الا بتحقق جميع عدمات علل الناقصة
وعلى الثالث يلزم ارتفاع النقيضين لانا اخترنا الثالث وقلنا ان العلة التامة لما كانت عبارة عن
نفس العلل الكثيرة من حيث انها كثيرة فعدم البعض لا يكون عدم الكثير كما ان وجود البعض ليس وجودا
وجميعها ليست موجودة ولا معدومة بل بعضها موجود والبعض الآخر منها معدوم وليس نفي
الوجود والعدم بالنسبة الى شيء واحد حتى يلزم الارتفاع بخلاف ما اذا كانت عبارة عن المجموع
من حيث هو مجموع فحينئذ يكون منتفية بانتفاء احد اجزائها ولا يتوقف انعدامها على انعدام
جميعها فافهم فلو كان علة عدم المعلول عدم العلة التامة كما قال بعض الافاضل دون عدم واحد
منها يلزم ان لا يعدم المعلول الا عند عدمها الموقوف عليها فظاهر ان الامر ليس كذلك في الواقع
اذ كثيرا ما يعدم المعلول عند عدم واحد من العلل الناقصة **قوله** فعدمات الاعداد الخ تقابل
ان يقول تلك العدمات ليست من الموجودات الخارجية ولا الذهنية بل انها امور انتزاعية ينتزعها
العقل من الاعداد العدومة التي هي منشأ لانتزاعها ومعنى استلزام عدم الاقل لعدم الاكثر
استلزام صحة انتزاع العدم من الاقل لصحة انتزاع العدم من الاكثر بانه اذا تحقق منشأ عدم الاقل وامكان انتزاعه منه تحقق
منشأ عدم الاكثر وامكان انتزاعه لا الاستلزام بين الانتزاعين بالفعل حتى يرد انه ممنوع لامكان
انتزاع عدم الواحد مع الغفلة عن انتزاع عدم الاثنين فلا يكون تلك العدمات موجودة غير منشأ بهيئة

بالفعل حتى يجرى فيها براهين ابطال التسلسل لانها مما لا وجود له الا بعد اعتبار العقل ولا بد لجريانها
من الوجود واما الوجود العقلى للانتزاعيات التى تحققت عند انتزاعها فهو غير مجد لانها متناهية
فان قلت المقصود من اثبات اللاتناهى اجراء برهان التطبيق فى تلك العدمات بفرض
سلسلتى العدمات متناهية المبدا بان يكون احديهما ناقصة عن الاولى بواحدة وتطبيق الاول بالاول
دال فى الثانى وهكذا فان تطابقتا الى غير النهاية يلزم تناهى الناقصة مع لزوم ابدية الزيادة
فى الزايدة مرتبة لا توجد بازائه مرتبة فى الناقصة فيلزم انتهاء الناقصة وكذا يلزم تناهى الزيادة
ايضا لانها لم تكن زايدة عليها الا بواحدة وقد فرضنا هما غير متناهيين هذا خلف فبطل عدم
تلك العدمات وكونها امورا انتزاعية لا يمنع ذلك التطبيق لان الاجزاء المقدارية التى يحصل
بها تقدر الجسم فى الجسم المتصل الغير المتناهى المقدار يجرى فيها برهان التطبيق بتعيين المبدئين وتطبيق
احدى الجملتين الناقصة بواحدة عن الاخرى عليها مع انها اجزاء وهميه انتزاعية غير موجودة فى الخارج
لامتناع تركب الجسم المتصل المتناهى المقدار القابل للانقسامات الغير المتناهية الذى هو جزء من
الجسم المتصل الغير المتناهى المقدار من الاجزاء الغير المتناهية بالفعل وذلك الامتناع للزوم عدم
تناهى المقدار المتناهى لان فعلية جميع اجزاء الكل مستلزم لفعلية جميع اجزاء جزئه وهو باطل فلا يكون
اجزاء الكل ايضا بالفعل فلا يرد على هذا التقرير ان الدليل يقوله لامتناع تركب الخ غير منطبق
على الدعوى لانه يدل على كون اجزاء الجسم المتناهى انتزاعية ولا دلالة فيه على انتزاعية اجزاء الجسم الغير المتناهى
وهو بصدد اثباتها ووقع فى بعض النسخ الغير المتناهية بدل قوله الغير المتناهى المقدار فعلى هذا يكون
[illegible] ويلزم حينئذ جريان التطبيق فى الاجزاء الغير المتناهية للجسم المتصل المتناهى مع انه
[illegible] لانه بالفعل امر واحد متناه لا اجزاء فيه اصلا فينبغى ان يكون صفة للجسم المتصل تاويل
[illegible] الحواشى قال فى الحاشية قوله اجزاء وهميه غير موجودة فى الخارج اى غير موجودة

بوجود مغاير لوجود الكل تفصيلا ان الاجزاء التحليلية اما معدومة صرفة واما موجودة متعددة واما
موجودة واحدة والاول باطل لان تلك الاجزاء تقع موضوعات لقضايا خارجية كما اذا تسخن بعض
المتصل وتبرد بعضه في الخارج فيقال هذا البعض حار وذلك البعض بارد وثبوت الشيء للشيء
يستلزم ثبوت المثبت له لذلك الظرف وكذا الثاني لان الجسم يقبل انقسامات غير متناهية فلو كان
كل الاجزاء فيه متعددة يلزم تركبه من اجزاء غير متناهية بالفعل فثبت انها موجودة والاجزاء
بوجود الكل فليس في الخارج الا استداد واحد من غير ان يكون فيه تكثر وتعدد ثم العقل بمعونة الوهم
ينتزع عنه اجزاء لفرض شيء دون شيء فبطل ما توهم انها حقيقة متعددة موجودة بوجود واحد
كيف والوجود هو نفس الموجودية المنتزعة وليس له فرد سوى الحصة المتخصصة بالوصف او الاضافة
قال بعضهم ان في تحصيل الماء والخمر لا يصح ان يكون بينهما وحدة بالاتصال حقيقة فان الموضوع للمتصل
بالحقيقة جسم بسيط متفق بالطبع وكذا ما قيل ذات الجزء التحليلي مقدم على الكل في الوجود الخارجي
بمعنى ان العقل اذا قاس الكل والجزء الى الوجود يحكم بتقدم ذات الجزء عليه ووصف الجزئية متأخر
عنه لما تحققت ان الجزء والكل في الخارج امر واحد مع ان تأخر وصف الجزئية متحقق في كل جزء فافهم
اعمال الروية وكن على سلامة القريحة انتهى قوله اما معدومة صرفة اي لا يكون لها وجود لا بأنفسها
ولا بمنشاء انتزاعها قوله اما موجودة واحدة اي موجودة بوجود واحد هو وجود المنشأ كالجسم
واطلاق الاجزاء عليها اطلاق عرفي لا حقيقي لاقتضائه التركيب وهو منتف لانها موجودة حقيقة
بوجود واحد بصيرورة الهويات المتعددة متحدة في الوجود لانه باطل كما سيأتي قوله لتقع موضوعات لقضايا
اه فتكون موجودة البتة اما بأنفسها او بمنشأ انتزاعها اذ هذا البعض حار لان الحرارة قائمة بما هو مصحح
لانتزاع بعض الاجزاء وكذا البرودة قائمة بما هو مصحح انتزاع بعض آخر فحمل الحار وكذا البارد على الاجزاء
صحيح باعتبار صحة انتزاعها عنه لان الوجود بنفسها غير ضروري للقضايا الخارجية بل يكفي وجود المنشأ

ويترتب عليه احكامها قوله مستلزم للبثوت المثبت له انما اختار الاستلزام على الفرعية لانه منقوض
بقولنا زيد موجود اذ الفرعية تقتضي التقدم فيلزم تقدم الشئ على نفسه او كون الشئ موجودا بوجودات غير
متناهية وكلاهما باطلان قوله من اجزاء غير متناهية بالفعل فيرجع الى مذهب النظام وهو باطل بالبراهين
التي ذكرت في موضعها قوله موجودة واحدة بوجود الكل الخ يعني ان الكل له وجود خارجي مصحح
لانتزاعها وهذا الوجود من تلك الحيثية وجود وهمي للاجزاء وذلك القدر من الاتحاد لا يكفي لصحة الحمل
بين الكل والجزء حتى يلزم ان يصح هذا الذراع ذراعان بخلاف المشتق فانه يصح حمله على موصوفه مع انه
شئ بسيط منتزع عن الموصوف على رأي المحشي المدقق رحمه الله تعالى وللموصوف وجود خارجي وللمشتق وجود وهمي
هو كون الموصوف بحيث يصح منه انتزاعه لان بينهما ارتباطا زايدا على ذلك القدر مدركا بالبداهة
بحيث لا يستطيع تفسيره كما قيل في الحال ولا يجد بين الجزء والكل ذلك الارتباط حتى يحكم بصحة الحمل
بينهما فلا يرد ان المشتق كما هو معنى انتزاعي ومنشأ لصحة الحمل بينه وبين الموصوف فلك لم يجوزان يكون
منشأها فيما نحن فيه لعدم الفارق بينهما قوله الوجود هو نفس الموجودية المنتزعة الى آخره حاصله ان الوجود
معنى مصدري انتزاعي ليس له افراد سوى الحصص فيكون متعددا بتعدد المنسوب اليه واحدا بوحدته فكيف
يتصور تعدد حقايق الاجزاء المضاف اليها الوجود بدون تعدده فبطل الاتحاد في الوجود قال بعضهم ويدل
بداهة استشهاد على عدم تعدد حقايق الاجزاء بان وحدة الاتصال بينها ابى عنه مع عزل النظر عن وحدة
الوجود لان الاجزاء لو كانت موجودة متعددة لم تكن بينها وحدة بالاتصال كما ان الماء والخمر جسمان مختلفان
لا يصح ان يكون المركب منهما متصلا واحدا حقيقة كيف والموضوع للمتصل بالحقيقة ليس الا جسما بسيطا
متفقا بالطبع فافهم قوله تحقق في كل جزء الخ اي تحقق عروض الجزئية من الكل حاصل في جميع الاجزاء تحليلية
او غير تحليلية فلا وجه لتخصيص التحليلية اذ الكلية والجزئية متضايفان وكل متضايف محتاج في عروضه
الى موضوع المتضايف الآخر قلت الاجزاء المقدارية للجسم الغير المتناهي المقدار انما يجري فيها برهان التطبيق

لان منشأ انتزاعها هو الجسم الغير المتناهي المقدار موجود في الخارج لان من شرائط الجريان وجود ما يجري فيه بالفعل في الواقع اما بنفسه او بمنشأه وههنا الاجزاء وان لم تكن موجودة بنفسها لكنها موجودة بمنشأها فيجري البرهان فيها باعتباره واما تلك العدمات فمنشأ انتزاعها عند الانتزاع ليس كذلك فلا يجري فيها ويرد عليه ان وجود المنشأ غير كاف لاجراء البرهان والا يلزم اجراءه في اجزاء الجسم المتناهي الموجودة بوجوده لانها ايضا غير متناهية بالقوة عند الحكماء وعند الجريان يكون متناهية بالقوة فيرجع الى مذهب الشهرستاني وهو باطل عندهم فلابد لاجراءه من وجود الغير المتناهي بنفسه واما جريانه في الجسم الغير المتناهي ليس باعتبار انه منشأ لاجزائه بل لانه موجود بنفسه فيجري ذلك فيه حقيقة لا فيها فتامل ثم لا يخفى عليك ان هذا البيان يجري في اعدام المعدودات ايضا اذ الزيادة والنقصان كما يعرضان للاعداد الذات لكونهما من عوارض الكم حقيقة كذلك يعرضان للمعدودات بواسطة عروضها للاعداد لها وبهذا القدر كاف لاجراء براهين ابطال التسلسل لان مناط اجراءها على تعين المراتب هو حاصل فيها وانما خص المصنف رح بالعدد لاتصافه بالاقلية والاكثرية بالذات وترك المعدودات مقابلته عليه فيقال كما ان الاكثر بالذات مستلزم للاقل بالذات كذا الاكثر بالعرض مستلزم للاقل بالعرض وكما ان عدم الاقل بالذات مستلزم لعدم الاكثر بالذات كذا عدم الاقل بالعرض مستلزم لعدم الاكثر بالعرض هو مجموع المعدودات من حيث هو مجموع فعلى هذا لا يتوهم انه اذا فرض انتفاء زيد مثلا يلزم منه انتفاء الناس جميعا بناء على استلزام عدم الاقل لعدم الاكثر وهو باطل بالضرورة لان المجموع الذي فرض تركيبه من زيد وان لم يبق من حيث هو مجموع لكن لا يلزم برفع المجموع رفع جميع اجزائه حتى يلزم انتفاء كل واحد واحد من الناس فلا يرد حينئذ ان الامر الزايل لا ينحصر في العدد فيجوز ان يكون الادراك زوال امر آخر غير العدد فلا يثبت الترتيب بين تلك الامور لا من جهة انفسها ولا من جهة اعدادها المتاخرة لعدم تحقق العدد الاكثر والاقل في هذه الامور **قال المصنف العلامة**

رح فتبين بهذا ان العلم تحصيل لا ازالة ولا كون العلم تحصيلا لا ازالة هو من الامور التي نجدها في انفسنا ولا نحتاج فيها الى بيان والامر الحاصل عند العلم بعد المعلومين غير الحاصل عند العلم بالمعلوم الآخر مما سبق فيلزم ان يكون لكل معلوم امر في العقل مطابقه وهو العلم به دون العلم بما عداه وذلك هو المراد بحصول صورة الشيء في العقل ويجب ان يكون هذا العلم اعم من ان يكون مطابقا لما في نفس الامر او غير مطابق او جازما او غير جازم فيشمل جميع التصورات والتصديقات اذ المنطق انما يبحث فيه عن المعاني الكلية الشاملة وعن الصناعات الخمس **قوله** فتبين بهذا الخ وايضا تبين بان العلم متصف بالمطابقة والا مطابقة بان يقال ان هذا العلم مطابق للواقع وذلك غير مطابق له والازالة لا تتصف بهما لانها زوال المحض غير صالح للاتصاف بشيء اصلا فلا يكون علما فتامل وجه التامل ما بينه في الحاشية بقوله توجيهه ان العلم على تقدير كونه ازالة ليس نفس الازالة والزوال بل هو نفس الزايل كما انه اذا كان بحصول الصورة ليس نفس التحصيل والحصول بل هو نفس الحاصل فكما ان الحاصل من حيث انه حاصل يتصف بالمطابقة مع قطع النظر عن كونه حاصلا فكذا الزايل من حيث انه زايل متصف بالمطابقة مع قطع النظر عن كونه زايلا انتهى انت تعلم انه لا يصلح لكونه علما لانه معدوم محض غير قايم بموضوع ولا منتزع عنه حتى يتصف النفس فضلا عن المطابقة وصدق المشتق اى العالم مع انتفاء المبدء ممنوع **قوله** ولان كون العلم تحصيلا الخ والاستدلال عليه لا ينافي كونه من الامور الوجدانية ولا يوجب النظرية اذا النظري هو ما يتوقف على النظر لا ما يحصل بالنظر والفرق واضح لان الحاصل بشيء قد يوجد بدونه بخلاف المتوقف عليه كما اشار اليه في الحاشية بقوله التوقف على النظر غير الحصول به سواء كان التوقف بمعنى الترتب او بمعنى لولاه لامتنع لان ما يحصل شيء لا يلزم ان يترتب على ما يحصل به بدونه انتهى وليس المراد بالدليل ههنا ما يتوقف عليه حتى يرد ان الدليل لا يفتقر الى الاستدلال لان المراد به ما هو اعم منه ومن التنبيه على طريق عموم المجاز

قوله لما سبق اى من ان العلم بكل معلوم مغاير للعلم بما عداه وذلك لان الحاصل الواحد ليس له الا حصول

واحد لما مر من ان المعانی المصدریة لا تتعدد الا بتعدد المنسوب الیه وهو ههنا متحد وکذا یلزم العینیة اذا کان العلم عارضا علی الحاصل کما بین فی الحاشیة بقوله هذا البیان علی تقدیر ان یکون العلم عین الحاصل بالغیر ضروری اذ یمکن ان یتوهم علی هذا التقدیر ان یکون الحاصل بهذا هو الحاصل بحصول آخر والعلم بذلک هو هذا الحاصل بحصول آخر انتهی ووجه جریان البیان ان تعدد الحصول یستدعی تعدد الحاصل فعند کونه واحدا لا یکون الحصول متعددا او بوجه آخر لو کان الحاصل عند العلم بهذا عین الحاصل عند العلم بذلک بانه ان تعلق الحصول الثانی بما تعلق به الحصول الاول سابقا بلا تخلل العدم بین الحصولین یلزم تحصیل الحاصل غیر التحصیل الاول وان تخلل العدم فیلزم اعادة المعدوم وان لم یکن بین الحصولین تقدم وتاخر فیلزم اجتماعهما حدوثا وهو باطل لما اشتهر ان النفس فی آن واحد لا تتوجه الی شیئین وان کان الحصول الحادث عند العلم بهذا عین الحصول الحادث عند العلم بذلک فیلزم استواء حال العلم وما قبله لان الحاصل وکذا الحصول فی العلمین واحد واللوازم باطلة فعینیة الحاصل عند العلمین باطل بالضرورة فاستقم **قوله** فیلزم ان یکون الخ فان قلت ان کون العلم بحصول امر لا یستوجب ان یکون ذلک الامر موجودا قائما بالنفس متصفا بالمطابقة وعدم المطابقة اذ یجوز ان یکون ذلک الامر العقلی مما لا یجری فیه المطابقة واللا مطابقة کالاضافة بین العالم والمعلوم علی ما ذهب الیه جمهور المتکلمین المنکرین للوجود الذهنی فیه ان ذلک الانتساب افتراء علی المتکلمین وما عرفوا العلم الا بانه صفة ذات اضافة ینکشف بها المعلوم والقول بالاضافة انما صدر من الامام الرازی الزاما علی الفلاسفة حیث قال ان دلیلکم انما یدل علی الوجود الذهنی لا علی کون الموجود الذهنی علما فانه لم لا یجوز ان یکون اضافة قلت تفریع المصنف رح بملاحظة مقدمة مطویة وهی ان العلم متصف بالمطابقة واللا مطابقة کما یشهد به الضرورة اذ لو لم یکن بملاحظتها فبطلان اللازم لا یستوجب ان یکون العلم بحصول صورة بل یجوز ان یکون بحصول شیئ آخر فیلزم بهذه المقدمة ان یکون لکل معلوم امر مطابق له هو الصورة المساویة للمعلوم هذا فیه انه ان اراد بالمطابقة بین العلم والمعلوم المطابقة بحسب الشیئیة

وشهادة الوجدان في محل النزاع غير مسموعة ولو اراد بها المطابقة بحسب الكشف بحيث لا ينكشف المعلوم الا به فمسلم لكن لا يلزم منه ان يكون ذلك المطابق الصورة المساوية للمعلوم بحسب الماهية لجواز ان يكون ذلك امرا آخر مخالفا له بالحقيقة ويكون له نسبة خاصة الى المعلوم بان ينكشف به دون غيره لكن لقايل ان يقول فحينئذ لا حاجة الى ما ذكر من المقدمات في بطلان الازاتة بل يكفي ان يقال ان العلم يتصف بالمطابقة واللامطابقة وغير الصورة الحاصلة لا يتصف بهما فتدبر قال في الحاشية هذا اشارة الى انه يمكن ان يقال العلم على تقدير ان يكون بزوال الامرين يتصف بهما كما مر بيانه في حاشية الحاشية ولما كان المتصف بهما منحصرا في الامر الحاصل والامر الزايل ذكر المصنف رحمه الله تلك المقدمات في نفي كونه امرا زايلا انتهى قدم ما فيه فتفتش قد يقال في الجواب عن قوله فان قلت ان العلم ليس نسبة بين العالم والمعلوم لان تحقق النسبة فرع تحقق المنتسبين ونحن ندرك ما ليس بموجود في الخارج فلا بد له من وجود واذ ليس في الخارج فهو الذهن فلا حاجة الى التزام كون العلم نسبة فاذن يكون للمعلوم نحو من الثبوت في القوة المدركة يبقى العلم ببقائه وينتفي بانتفائه ولا يتوقف على وجوده في الخارج لبداهة عدم تغير العلم بانتفاء المعلوم عن الخارج واعترض عليه بانه يجوز ان تحقق ذلك المعلوم في بعض المدارك العالية هي مدارك العقول المجردة والاجسام العلوية وبهذا التحقق كاف لتعلق الاضافة فلا يلزم على تقدير عدم وجود المعلوم في الخارج وجوده في الذهن انتهى خبيرا بان الاشياء المدركة لنا الخارجة عن اذهاننا لو عدمت في الخارج لا تتغير علمنا بها كما يحكم به البداهة فلو كان العلم موقوفا على وجود الاشياء في الاذهان العالية يلزم انتفاء بانتفاء المعلوم من تلك الاذهان لضرورة انتفاء العلم بانتفاء المعلوم واذا لم يكن كذلك فذلك النحو من التحقق ليس كافيا فيجب من وجوده في اذهاننا وبهذا ثبت ما ذهب اليه المحققون من ان المعلوم بالذات هو الصورة العلمية قال في الحاشية وبيانه ان العلم صفة ذات اضافة فلا بد من ان يتحقق المعلوم عند تحققه ونحن نعلم بالضرورة ان علمنا بالاشياء الغائبة عنا لا يزول حين زوال تلك الاشياء في الخارج فالمعلوم بالذات هي الصورة الموجودة في الذهن

لا ما هو موجود في الخارج لكن ينبغي ان يعلم انها معلومة بالذات من حيث هي لا من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية والا لا يحتاج الى اثبات الوجود الذهني بل لا يتصور انكاره وبهذا يظهر ما سبق الى بعض الاذهان من ان العلم الحصولي علم بالذات لكون معلوما الى الصورة الذهنية معلوما بالذات والعلم الحصولي علم بالعرض لكون معلوما الى الشيء الخارجي معلوما بالعرض ليس بشيء نشأ من اهمال هذه الدقيقة واشتباه احد العلمين المتغايرين بالآخر لان بينهما علمين الاول علم يتعلق بالماهية من حيث هي مع قطع النظر عن العوارض الذهنية والخارجية بالذات وبالماهية من حيث انها معروضة للعوارض الخارجية بالعرض وهذا العلم حضوري لا نه ليس الا بحصول صورة الشيء في العقل والثاني علم متعلق بالعلم الاول الذي هو العلم القائم بنا بمعنى الانكشاف فينا وذلك العلم علم حضوري لان علم النفس بذاتها وصفاتها علم حضوري كما تقرر في موضعه فافهم انتهى فتامل فان للمناقشة فيه اي في الملازمة المذكورة مجالا لما قال في الحاشية لقايل ان يقول المدارك العالية مع ما فيها من الصور العلمية علل لتحقق الاشياء الخارجية والذهنية وعلى تقدير انتفائها يلزم انتفاء المعلول ذهنا وخارجا فما يدريك لعل هذا بداهته الوهم كما زعم قوم انا نعلم ان طوفان نوح مثلا مقدم على بعثة موسى عليهما السلام ولم يكن فلك ولا حركة ثم انه منسوب الى بداهة الوهم لما دل البرهان على خلافه انتهى ولما قيل من ان عدم الاشياء عن الاذهان العالية محال والمحال يجوز ان يكون مستلزما لمحال آخر هو عدم تغير العلم قوله

وذلك هو المراد بحصول صورة الخ فالمراد بحصول الصورة الصورة الحاصلة اذ المطابقة انما هي متحققة فيها لان الحصول بمعنى مصدر لا يصلح للاتصاف بها وهذا يدل على ان مورد القسمة في التصور والتصديق هو العلم بمعنى الصورة الحاصلة لا حصول الصورة كما حققناه سابقا ولان مورد القسمة انما يكون ما له دخل في الاكتساب وما هو الصورة الحاصلة لان الحصول غير صالح لذلك فلا يتعلق به الغرض العلمي قوله

ويجب ان يكون الخ انما لم يعمم العلم بحيث يشمل التصورات ايضا كما يدل عليه قوله جازما او غير جازم لان

شمول العلم لها ظاهر لا يحتاج الى التصريح بخلاف شموله للتصديقات الغير المطابقة وغير الجازمة فانه
فيه خفاء لتوهم ان المراد من المطابقة المطابقة لما في نفس الامر فلذا صرح بشمولها وشمول التصديقات
المطابقة والجازمة وان كان ظاهرا غير مفتقر الى التبيين لكن اورد ها تبعا بواسطة مقابلتها للاصلاتي
يلزم الترجيح بلا مرجح **قال المصنف العلامة** رح اذا تقرر هذا فنقول فسر التصور باموراحد ها بانه عبارة عن
حصول صورة الشيء في العقل وهو بهذا المعنى والاعتبار مرادف للعلم وثانيها بانه عبارة عن حصول
صورة الشيء في العقل فقط وهو محتمل لوجهين احدهما حصول صورة الشيء مع اعتبار عدم الحكم وثانيهما حصول
صورة الشيء مع عدم اعتبار الحكم وهو بهذا التفسير اعم منه بالتفسير الثاني لانه جاز ان يكون مع الحكم و
اخص منه بالتفسير الاول لان الاول اجاز ان يكون مع اعتبار الحكم وفسر التصديق باموراحد ها بانه عبارة عن الحكم
ونسب هذا التفسير الى الحكماء وفسر الحكم بثلث تفسيرات احد ها بانه عبارة عن انتساب امر الى آخر ايجابا
او سلبا وثانيها بانه عبارة عن نفس النسبة لا عن الانتساب لان الانتساب فعل والعلم انفعال **قوله** فسر التصور الخ
التصور بالتفسير الاول اعني مطلق حصول صورة الشيء في العقل من غير اعتبار امر زايد كان في صرافة العموم
ونحو فته الاطلاق حتى يتعلق بكل شيء من الاشياء التي يمكن حصولها في الذهن ويصدق على نفسه
ونقيضه بالحمل العرضي لان كلواحد من الصورة الحاصلة ونقيضها من المفهومات العقلية دون الموجودات
الخارجية فمفهوم الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل كما يصدق على الحقايق الاخر كالحيوان الناطق
يقال الحيوان الناطق صورة حاصلة من الانسان بالحمل العرضي كذلك اذا اعتبرت الصورة العقلية
للمفهوم المذكور فيكون ايضا حقيقة من الحقايق وينتزع من نفسها انها صورة حاصلة ويصدق ذلك
المفهوم عليها وكذا مفهوم رفع الصورة الحاصلة اذا حصل في العقل وعد حقيقة من الحقايق وينتزع عنه
صورة حاصلة ويكون صادقا عليه والتصور بالتفسيرين الاخيرين اي حصول الصورة مع اعتبار
عدم الحكم وعدم اعتبار الحكم وان كان يتعلق بكل شيء على ما ذهب اليه المحققون ولهذا اقيل لا حجر في التصورات

لكن لا يصدق على نفسه ونقيضه بالحمل العرضي على جميع التقادير بل يصدق على بعضها كما يظهر عن سياق عبارة الحاشية الآتية مع انه ليس تقدير من التقادير صادقا على نفسها ونقيضها بهذا المعنى وتقادير عدم الصدق ما اشار اليها في الحاشية بقوله عدم الصدق على تقدير ان يكون نفس مفهوم التصور المقيد بعدم الحكم وبعدم اعتباره ونقيضها مع الحكم واعتباره انتهى **قوله** مرادف للعلم اي العلم الذي هو مورد التقسيم هو الحصول لا العلم المعبر عنه بالحاضر عند المدرك الشامل للحصولي والحضوري **قوله** هو محتمل للوجهين وهو غير محتمل للوجهين الاخيرين اي حصول صورة الشيء مع عدم اعتبار الحكم وعدمه وحصول صورة الشيء مع عدم اعتبار عدم الحكم اما الاول فلانه في مرتبة الاطلاق لعدم اعتبار الحكم وعدمه فيها فلا يكون مناسبا للمساواة المقيدة واما الثاني فلانه غير ملايم لكونه قسيما للحكم ومقابلا له للاستلزام منهما هذا توضيح قوله لعدم ملايمتهما للمساواة ومقابلة الحكم قوله وهو بهذا التفسير لا يخفى عليك انه بين النسبة بين الوجهين المحتملين للتفسير الثاني هما اعتبار عدم الحكم وعدم اعتبار الحكم وبين التفسيرين للتصور بحسب المفهوم بان الوجه الثاني من الوجهين اعم من الوجه الاول لان الوجه الثاني يجوز ان يكون معه حكم بدون اعتباره بخلاف الوجه الاول فان الحكم مسلوب عنه لا يتصور ان يكون معه والتصور بالتفسير الاول اي حصول صورة الشيء في العقل اعم من الوجه الاول من التفسير الثاني لانه مطلق والوجه الاول مقيد ويوجد المطلق في المقيد ولا عكس ومن الوجه الثاني منه لانه بسبب اطلاقه يصلح ان يكون معه اعتبار الحكم بخلاف الوجه الثاني فانه مقيد بعدم الاعتبار ويظهر منه بحسب الصدق ايضا نسبة العموم وذلك غير ظاهر لانه لا يوجد فرد من افراد العلم يصدق عليه الوجه الثاني دون الاول لان العلم التصديقي لا يمكن فيه اعتبار عدم الحكم ولا عدم اعتباره وفي غيره يمكن كل منهما الا ان يقال ان المراد منه انه يظهر منه بحسب الصدق ايضا نسبة ما وان كانت غير العموم بعد الالتفات الى المقدمات الخارجية واشار الى ذلك في الحاشية بقوله فيه انه لم يفهم من تبيين النسبة بحسب المفهوم النسبة بحسب الصدق فكيف يصح قوله ايضا اللهم الا ان يقال لما

بين النسبة بحسب المفهوم علم بالالتفات الى الخارج نسبة بينهما بحسب الصدق انتهى **قوله** احدهما بانه عبارة
عن الحكم اه اعلم ان الحكم يطلق بالاشتراك الصناعي على اربعة معان لا بالحقيقة والمجاز لان كلا
منها سواسية في الاستعمال الاول جزء القضية اي وقوع النسبة اولا وقوعها والثاني المحكوم
به والثالث القضية من حيث اشتمالها على ربط احد المعنيين بالآخر او سلب الربط والرابع التصديق
على مذهب البعض من الحكماء **قوله** فسر الحكم اه الحكم انما هو بالتفسير الاول هو انتساب ايراني آخر
ايجابا او سلبا على الحقيقة اللغوية وبالتفسيرين الاخرين هما نفس النسبة وتعقل النفس بانها واقعة
او ليست بواقعة على المجاز اللغوي والا فهما شايعان في استعمال اهل الصناعة ثم لا يخفى ان
الاذعان والقبول ايضا من تفسيراته كما يدل عليه ما قال في شرح المطالع حيث قال الحكم وايقاع
النسبة والاسناد كلها عبارات والفاظ والتحقيق انه ليس للنفس ههنا تاثير وفعل بل اذعان
وقبول للنسبة **قوله** وثانيها بانه عبارة عن نفس النسبة اراد بهذا التفسير في هذا المقام غير مناسب
لان الكلام في الحكم بمعنى التصديق لا الحكم بمعنى جزء القضية **قوله** لان الانتساب لا يخفى ما فيه فافهم
فيه اشارة الى ما قال في الحاشية لا يخفى ان النسبة ايضا ليست من الافعال اللهم الا ان يقال المراد
بالنسبة ههنا من حيث انها موجودة في الذهن ولا شك انها حينئذ تصير منها وانفعالا وبعد
العناية لا يتوجه ما اورد في الحاشية الا ان يراد هذا التفسير الخ **انتهى** في قوله اللهم الا ان
الى ان النسبة من تلك الحيثية علم طاهر فرجع الى التفسير الثالث هو تعقل النفس ان النسبة واقعة او
ليست بواقعة **قوله** والعلم انفعال المذهب المنصور بالدلايل والبراهين في العلم انه من مقوله
الانفعال كما تقرر في موضعه اعلم ان القائلين بالوجود الذهني قالوا ان العلم ليس بحاصل قبل حصول
الصورة في الذهن بالضرورة وعند الحصول فيه توجد ثلثة امور الصورة الحاصلة وقبول الذهن لها
والاضافة المخصوصة بين العالم والمعلوم فذهب المحققون من الحكماء الى ان العلم هو الاول فيكون

من مقولة الكيف ومال بعض منهم الى الثانى فهو من مقولة الانفعال وجوز البعض من المتكلمين كالامام الرازى
الثالث فيكون من مقولة الاضافة وهو مختار الناصرون للمذهب الاول والصورة موصوفة بها
والاطابقة والانفعال والاضافة لا يوصفان بهما فلا يكون [illegible]
صفتا للانكشاف والانكشاف تابع للصورة كتبعية الضوء للشمس والقبول من لوازمه كالتميز والقيام بالذهن
ولوازم الشئ لا تكون داخلة تحت حده وان كانت حاصلة معه فلا يكون له دخل فى الانكشاف وكذا
الاضافة من الامور الانتزاعية التى انما تحصل بعد الانتزاع والانكشاف يحصل بمجرد الصورة ولا يفتقر
الى انتزاع امر من الامور فالعلم لا يكون الا الصورة الحاصلة التى هى من مقولة الكيف ولذا اول المحشى
المدقق رحمه الله عبارة المصنف رح وقال ولعله اراد ان العلم حاصل بالانفعال هو قبول الذهن للصورة
لانه من مقولة الانفعال وظاهر ان الحصول بالانفعال غير منافٍ لدخوله تحت الكيف لان الانفعال
من لوازم الصورة التى صلة التى هى منشاء الانكشاف فليس له دخل فيه حتى يلزم التركيب من المقولتين
فتدبر اعلم ان ههنا اشكالا مشهورا اورده الشيخ فى الهيات الشفاء واجاب عنه حيث قال لقائل
ان يقول العلم هو المكتسب من صور الموجودات العينية مجردة عن موادها وتلك الصور هى صور جواهر واعراض
فان كانت صور الاعراض اعراضا فصور الجواهر كيف تكون اعراضا فى الذهن فان الجوهر لذاته جوهر فماهيته
لا تكون فى موضوع البتة وماهيته محفوظة فى الخارج الوجود سواء نسبت الى ادراك العقل لها او نسبت الى
الوجود الخارجى وانقلاب الماهيات ممنوع مع ان صور الجواهر الحاصلة فى الذى هو موضوعها يصدق
عليها حين حصولها فيه مفهوم العرض فهى اعراض مع ان الجوهر والعرض متنافيان لا يصدق احدهما على الآخر
فنقول فى الجواب ان ماهية الجوهر جوهر بمعنى انه الموجود فى الاعيان لا فى موضوع وهذه الصفة موجودة
لماهية الجواهر المعقولة فانها ماهية شأنها ان تكون موجودة فى الاعيان لا فى موضوع قال فى الشفاء المراد
ههنا بالاعيان الاعيان التى اذا حصلت فيها الجواهر صدرت عنها افاعيلها واحكامها فلا يرد ان

عقل الفرض من الاعيان ولا يصدق حينئذ انها موجودة في الاعيان لا في موضوع اي ان هذه الماهية
هي معقولة عن امر وجوده في الاعيان بان يكون لا في موضوع واما وجوده في العقل بهذه الصفة اي
لا في موضوع فليس ذلك في حده من حيث هو جوهر اي ليس حد الجوهر انه في العقل لا في موضوع بل حده انه
سواء كان في العقل او لم يكن فان وجوده في الاعيان ليس في موضوع فحينئذ لا يصدق عليه تعريف العرض
حتى يلزم المنافات نعم لو كان معناه انه مطلقا لا في موضوع فيلزم المنافات البتة وليس كذلك
فيصدق على الصورة الذهنية للجوهر انه بالفعل في موضوع بوجوده الذهني ولا في موضوع بوجوده الخارجي
ولا يخفى عليك ان القول بعرضية الصورة الجوهرية مناف لحصر العرض في المقولات التسع لان المقولات
اجناس عالية متباينة بالذات غير صادقة احدهما على الاخر فالصورة الجوهرية لا يصدق عليها مقولة من
مقولات العرض والا لزم ان يكون شيء واحد جنسان مع ان تعريف العرض صادق عليها فلو كان
ذلك العرض سوى الاعراض المنحصرة في التسعة بطل الحصر اللهم الا ان يكون مرادهم حصر الاعراض الموجودة
في الخارج لا حصر مطلق الاعراض حتى يختل الحصر والحاصل ان الحصر بالنسبة الى الاعراض الخارجية لا بالنسبة الى
الاعراض مطلقا سواء كانت في ذهن او خارج والصورة الجوهرية انما هي من الاعراض الذهنية لا من الخارجية التي هي المقولات فالى في الكتاب
قوله اللهم اشارة الى ان الجواب غير تام وذلك لان التحقيق عندهم ان الاضافة وغيرها من المقولات النسبية ليست
موجودة في الخارج والصواب في الجواب ان يقال مرادهم حصر الاعراض الموجودة في نفس الامر والموجود فيها
ههنا امران الحقيقة العلمية والحقيقة الحاصلة في الذهن من حيث هي كل منهما مندرجة في مقولة الاولى في مقولة
الكيف والثانية في مقولة اخرى من مقولة الجوهر وغيرها كما سينكشف لك عنه غطاءه والحقيقة
الحاصلة في الذهن من حيث انها ممكنة بالعوارض الذهنية بان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا او بالعكس
كل منهما داخلا اي المركب من العارض والمعروض فلا شك انها من الاعتبارات الذهنية وليس لها وجود في
نفس الامر كما لا يخفى على من له ادنى مسكة ولما كان الاطلاع عليه موقوفا على كلام يأتي بعد ذلك لم نورد

وأوردنا الجواب الغير المرضي وأشرنا الى عدم الارتضاء انتهى ولك ان تقول في اتمام الجواب
ان المراد بالاعراض الموجودة في الخارج اعراض لو وجدت في الخارج لكانت موضوع فحينئذ
لاينتقض بالاضافة لانها لو وجدت في الخارج لكانت عرضا البتة بخلاف الصورة الجوهرية
فانها لاتكون عرضا بل تكون جوهرا وما قال ان الحقيقة الحاصلة في الذهن من حيث الاكتناف من
الاعتبارات الذهنية فهو ممنوع اذ لا مانع من كونه من الموجودات النفس الامرية اذا كان التقييد
في اللحاظ فقط كما هو شان مرتبة العلم نعم الحقيقة الحاصلة فيه من حيث الاكتناف بان يكون التقييد
فقط او مع القيد داخلا في المعنون اعتبارية البتة لتركبها من الامر الاعتباري الذي هو التقييد وليس
للمانع ان يلتزم بهذين الاعتبارين بل له ان يختار الاعتبار الاول فلا اندفاع لهذا الاشكال الا بمنع
الانحصار الخ ممكن ولما اشرنا اليه في اتمام الجواب وما اورد على الحصر من النقض بالوحدة والنقطة بانهما
من مقولة الكيف وليستا موجودتين في الخارج مع ان كونهما من الكيف يستدعي كونهما من الموجودات
الخارجية فمدفوع لان الوحدة ليس من الموجودات الخارجية حتى تكون كيفا اذ كونها من مقولة الكيف
متفرع على الوجود الخارجي وليس الامر بالعكس كما زعم الناقض فلا تكون كيفا بل هي امر انتزاعي
والنقطة من مقولة الكيف وموجودة في الخارج كما صرح به الفارابي في التعليقات حيث قال النقطة
كيفية في الخط عارضة له في الخارج وهو مثل التربيع الذي هو موجود في الخارج بوجود المربع لانها حالة
للخط المتناهي الموجود في الخارج فتكون موجودة بوجوده فلا اشكال ثم ههنا اشكال آخر وهو ان
العلم من الكيفيات النفسانية فيكون مندرجا تحت مقولة الكيف واذا كان حصول الاشياء بانفسها
واتحاد العلم والمعلوم بالذات وكون ماهية الشيء معلوما بالعلم الحصولي من مسلماتكم فيلزم ان يكون الشيء
الواحد جوهرا وكيفا مندرجا تحتهما بالذات مع انهما مقولتان وصدقهما على شيء واحد ممتنع لان
المقولات اجناس عالية متباينة لا يمكن اندراج الداخل تحت واحدة منها تحت الاخرى والا

يلزم تعدد الاجناس لشيئ واحد في مرتبة واحدة وهو محال فللمجيب ان يمنع احد من الامور المسلمة الا ترى انه
ان استطاع والا فالجواب عنه عسير وقد اجاب عن الاشكال بعض المتاخرين بما افاده على القوشجي
في شرح التجريد بالفرق بين القيام والحصول ومنع الاتحاد بين العلم والمعلوم بالذات بما حاصله
معلوم وحاصل في الذهن غير مكتنف بالعوارض الذهنية مطابق للعين الخارجي بسبب الجوهرية وموجود فيه
كوجود الشيئ في الزمان مردود جلول وما هو عرض وكيف علم قايم بالذهن ومكتنف بالعوارض
الذهنية مغاير بالماهية للعين الخارجي وموجود في الخارج مرتبة عليه الاثار كما يترتب على ما هو الموجود
في الخارج عن الشيء عرضا جوهر معلوم صورة للجوهر وما هو عرض علم وكيف فلا اتحاد بينهما حتى يلزم
صدق المقولتين المتباينتين على شيئ واحد والقول بالاتحاد الواقع في كلامهم محمول على الاتحاد بين
الامر الحاصل والعين الخارجي لانه قد يطلق العلم على الامر الحاصل في الذهن مجازا كما يطلق المعلوم
على العين الخارجي كذلك والحاصل انه يحكم بالاتحاد بين العلم والمعلوم المجازيين لا الحقيقيين
حتى يكون ذلك التحقيق مخالفا لمذهبهم فما حاصله كما اظهر بالتامل الصادق ان القايم بالذهن
شبح المعلوم ومثاله لا عينه والحاصل في عين المعلوم نفسه فهو جمع بين المذهبين وذلك مخالف
لمذهب الحكماء غير صالح للتوجيه كلامهم قال في الحاشية لاشكال ان القايم بالذهن لما كان علما يجب
ان يكون صورة مطابقة للمعلوم فاما ان يكون مغايرة له او متحدة معه والثاني باطل والا يعود
الاشكال ويرجع الى السفسطة الثنوية في الحاصل في الذهن فنقول الاول فالقايم بالذهن شبح
المعلوم كما ان الحاصل في الذهن نفس حقيقته واما تسميته احدهما بالقايم والاخر بالحاصل فليس بمفيد
كما لا يخفى انتهى وانت تعلم ان تسمية احدهما بالقايم والاخر بالحاصل ليست مجرد تسمية بل مفيدة لازالة
الشكوك بانكاره لحلول الصورة في الذهن منعا ما اورده المتكلمون على القائلين بالوجود الذهني
بانه لو حصلت الاشياء بانفسها في الذهن يلزم من قيام السواد به ان يكون اسود ومن قيام الحرارة ان يكون

حاراً واذا حه بهذا التحقيق بان ما هو حاصل نفسه ليس بقايم بالذهن وحال فيه حتى يلزم ما الزمتم
وما هو قايم به و وصف (اى التوشيحى) لحقيقة علمية مغايرة للصورة وشبح لها لا عينها وانت تعلم انه قول بلا دليل
مع انه مقدمة نظرية لا بد لها منه وساقط عن درجة التحقيق بل النظر الدقيق يقتضى بامتناع ذلك
بان يقال انا لا نعنى بالعلم الا ما هو منشاء الانكشاف ولا شك ان الصورة الحاصلة فى الذهن
كافية للانكشاف كما يشهد به الحدس الصايب فمنشاء الانكشاف هو الصورة الحاصلة فلو فرض
ان يكون القايم بالذهن ايضا منشاء للانكشاف يلزم حصول الحاصل بالصورة وهو باطل لا يذهب
عليك ان كفاية الصورة للانكشاف انما تتم لو كان المجيب قايلا باتحاد العلم والمعلوم بالذات
ولم يكن حصول الصورة فى النفس حصول الشيء فى الزمان لانها ما لم تكن صفة للنفس لا تكون صالحة
للمنشائية واما على تقدير الانكار لحلول الصورة فى النفس واتحادها مع العلم والقول بان العلم حالة
مغايرة للصورة فكيف يسلم منشائيتها بل له ان يقول ان تلك الحالة منشاء ووجود الصورة لئلا يلزم
تحصيل ما ليس بشيء على انه يلزم على تقدير كون الصورة منشاء للانكشاف ان يكون تلك الصورة علما او عرضا
وكيفا كما تفطنت فعاد الاشكال بذاته الفاسد على الفاسد لان المنكر لحلولها وقيامها بالذهن
لا يسلم كونها صالحة للمنشائية حتى تكون عرضا وكيفا وقد بر واجاب عنها بعضهم بما السيد صدر الدين
المعاصر للعلامة الدوانى فى الحواشى الجديدة لشرح التجريد بمنع جوهرية صور الجواهر بان الجوهر بعد ما وجد
فى الذهن يصير عرضا وكيفا بانقلاب الحقيقة الجوهرية الى الحقيقة العرضية بناء على ان مرتبة الماهية متاخرة
عن مرتبة الوجود وتابعة لها اذ المعدوم المحض ليس له ماهية وليس هو شيء من الاشياء فالشيء يصير
موجودا اولا ثم يصير ماهية ويكون اختلافها باختلاف الوجود فالشيء بوجوده الخارجى يكون جوهرا
وبوجوده الذهنى يصير عرضا وكيفا ولا استحالة فيه وانما المحال صيرورة الماهية فى محل واحد ماهية
اخرى وذلك غير لازم لاختلاف نحو تحقق الذهنى والخارجى ولا حاجة لهذا الانقلاب الى مادة

مشتركة وانما لابد منها في انقلاب المادة من صورة او هيئة الى اخرى كانقلاب الماء هواء او بالعكس

ولا يخفى عليك ان هذا المذهب خارج عن مسلك العقل ضرورة ان الماهية وذاتياتها لا تختلف باختلاف

الظروف وانحاء الوجود الذهني والخارجي بل تكون باقية كما كانت والعقل يعد قلب الماهية من الممتنعات

كيف واذا انقلبت كان في الذهن ماهية وفي الخارج ماهية اخرى فمن اي سبب يقال ان هذه الماهية

هي الماهية الخارجية التي انقلبت اليها من دون شركة بينهما وهل هذا الا كان يقال الفرس هو الانسان

المنقلب وذلك سفسطة وتقدم الوجود على الماهية بعد تسليمه لا يصحح ذلك الانقلاب فان العارض ماهية انما

يعرض لها مقدما كان او موخرا على ان القابل بعد حصول الانقلاب اما ان يقوم الانتحاء الخيرية او بانحاء

فعلى الاول يرجع قوله هذا الى القول بحصول الشيء والمثال مع ان دليل اثبات الوجود الذهني دال

ان الموجود في الذهن عين الموجود الخارجي لا شيء اخر وعلى الثاني يعود الاشكال المذكور وما قال ان مرتبة

الوجود مقدمة على مرتبة الماهية فهو ايضا باطل لان مرتبة الماهية مرتبة المعروض ومرتبة الوجود مرتبة العارض

ولا شك ان مرتبة المعروض مقدمة على مرتبة العارض لان لا يتصور تحققها قال في الحاشية لعلك تقول

اذا كان مرتبة المعروض مقدمة على مرتبة العارض لا يكون وجود العارض في مرتبة المعروض بالضرورة

فيكون عدمه في تلك المرتبة والا لزم ارتفاع النقيضين فيها مع انه ايضا من العوارض حال كونه مضافا

الى العوارض فقول العدم الذي هو من العوارض هو العدم بمعنى السلب العدولي والعدم الذي هو نقيض الوجود

هو العدم بمعنى السلب البسيط وايضا ارتفاع النقيضين المستحيل انما هو ارتفاع النقيضين في نفس الامر واللازم

ههنا ارتفاعهما في المرتبة وهو ليس بمستحيل لانه يرجع الى ارتفاع المرتبة عن النقيضين مثلا ارتفاع وجود المعلول

وعدمه في مرتبة العلة يرجع الى ارتفاع العلة عن وجود المعلول وعن عدمه وهذا كما تراه ليس بمحال وتحقيق

المقام ان نقيض الوجود في المرتبة سلب الوجود فيها على طريق نفي المقيد لا سلب الوجود المتحقق ذلك السلب

فيها اعني النفي المقيد فالقول بان الوجود ليس في المرتبة هو بعينه قول بتحقق نقيض الوجود فيها على الطريق المذكور

فمن قال بارتفاع النقيضين في المرتبة يقول بتحقق احدهما فيها من حيث لا يدريه مع ان استحالة سلب النقيضين
ليس بخصوصيته ظرف دون ظرف بل هو محال في نفسه في اي ظرف كان كما يشهد به الفطرة السليمة كيف
وارتفاع النقيضين في ظرف يرجع الى اجتماعهما في ظرف اذ تحقق سلب الوجود في ذلك الظرف عند نفي
الوجود عنه وتحقق سلب سلب الوجود فيه عند نفي السلب عنه واما التمسك بان سلب النقيضين في المرتبة يرجع الى
سلب المرتبة عنهما فانما نشأ عن اشتباه احد معنيي العدم بالمعنى الاخر لان الكلام ههنا في سلب الثبوت ونفي
المقيد لا السلب الثابت والنفي المقيد فسلب النقيضين في المرتبة يرجع الى سلب المرتبة عن احد النقيضين وسلب سلبها
عنه بديهي الفساد ضرورة امتناع خلو الوجود والعدم عن ان يكون لا امر وان يكون ذلك لا مر فسلب وجود
المعلول وعدمه في مرتبة العلة مثلا يرجع الى سلب العلة عن الوجود وسلب سلبها عنه انتهى قوله فمعقول العدم
الخ حاصل الجواب ان العدم الذي هو نقيض الوجود فهو سلب محض لا يصلح للعروض وما هو صالح له فهو سلب
ثابت وليس بنقيض فلا يلزم من تعرية مرتبة المعروض عن العارض ارتفاع النقيضين قوله وايضا ارتفاع الخ
جواب ثان حاصله ان ارتفاع النقيضين في مرتبة الماهية يرجع الى سلب الماهية عنهما وهو ليس بمحال وانما
المحال ارتفاع النقيضين في الواقع لان الواقع ظرف حقيقي للوجود والعدم وانتفاء احدهما عنه مستلزم
لتحقق الآخر فيه بخلاف المرتبة فانها ليست ظرفا حقيقيا لهما حتى يمتنع الارتفاع كما ان ارتفاع وجود
وعدم في مرتبة العلة راجع الى سلب العلة عنهما وليس ذلك بمستلزم لتخلف المعلول عن العلة نعم وجود العلة في
ظرف لم يوجد المعلول فيه محال لامتناع التخلف قوله وتحقيق المقام اه هذا رد للجواب الثاني وتأييد للاول
حاصله ان نقيض الوجود العارض في مرتبة المعروض ليس النفي المقيد الذي هو سلب الوجود المتحقق ذلك السلب فيها
حتى يرجع الارتفاع الى ارتفاع المتقابلين بل نقيضه ليس الا سلب المقيد وهو سلب الوجود فيها ومن المعلوم انها غير صالحين
للارتفاع فمن جوز ارتفاعهما فقد اعترف بتحقق احدهما من غير شعور لانه اذا قيل ان الوجود ليس في المرتبة فقد تحقق
نقيض الوجود فيها هو سلب المقيد مع ان القول بعدم استحالة الارتفاع في المرتبة ممنوع لضرورة استحالة

مطلقا فی ای ظرف کان کیف وارتفاع النقیضین مستلزم لاجتماعهما والاجتماع مطلقا محال ولیس
فیه خصوصیة ظرف دون ظرف فالارتفاع ایضا کذلک قوله واما التمسک اه حاصل ان المجیب اشتبه
علیه حیث اخذ العدم المقید وحکم بارتفاع المرتبة عنهما ولیس کلامنا فیه لان العدم المقید لیس بنقیض للوجود
المقید وانما النقیض عدم المقید فح لا رجوع الی ارتفاع المرتبة عنهما بل ذلک راجع الی ارتفاع المرتبة عن احد
النقیضین وعدم ارتفاعها عنه وذلک محال بالضرورة والقول الفیصل ان النقیضین ان اریدبهما قضیتین
احدیهما موجبة والاخری سالبة کما هو المتبادر فلا شک فی استحالة ارتفاعهما وان اخذ النقیضین العدم لیس
فلا بأس بارتفاعهما عن المرتبة لان عند عدم الموضوع الوجود وثبوت سلب الوجود کلاهما مرتفعان الا تری ان
زید المعدوم کما لا یثبت له الکاتب لا یثبت له اللاکاتب ویکون حاصل قول المجیب علی اختیار الشق الثانی
ان اللازم من القول بتغیر مرتبة المعروض عن العوارض هو ارتفاع ثبوت الوجود وثبوت سلب الوجود عنه
وهو لیس بمحال لان عند سلب المرتبة کلاهما غیر ثابتین لها والمحال الذی هو ارتفاع ثبوت الوجود وسلبه سلبا محضا
لیس بلازم لان ذلک السلب لیس من العوارض حتی یلزم من کون ذلک العدم فی مرتبة المعروض المحذور
الثانی جوابا مستقلا حتی یرد ما اورده المحشی المدقق رح بل المجیب انما اجاب بالجواب الاول بتقریر آخر فتدبر

فان قلت التقدم عند القوم منحصر فی التقدمات الخمس المشهورة وتقدم المعروض علی العارض لیس شیء منها فلا
یکون تقدما علی العارض اذ التقدم بالزمان والتقدم بالشرف فظاهر لان التقدم بالزمان عبارة عما لا یجتمع المتقدم
مع المتاخر فی زمان ولا شک ان هذا التقدم غیر متحقق فی المعروض والا یلزم خلاف المفروض لان تقدم المعروض
یقتضی ان لا یوجد عارض ما فی مرتبة وجوده فی زمان متقدم لا یعرض العارض والتقدم بالشرف ایضا منتف
ههنا لاستدعائه الوجود واما غیرهما فلا التقدم بالطبع تقدم بحسب الوجود ولانه عبارة عما یتوقف وجود
علی وجوده توقفا ناقصا فهو انما یکون بین الشیء وعلته الناقصة ولیس تقدم المعروض علی العارض کذلک والا

[illegible] التقدم [illegible] العلیة

اللتي بين المستجمع لشرايط التاثير وبين معلوله فظاهران المعروض ليس فاعلا مستقلا بالتاثير و
التقدم بحسب الرتبة مايصح فيه ان يكون المتقدم متاخرا او المتاخر متقدما ولا يصح تاخر المعروض عن
العارض قلت هذا التقدم وراء تلك التقدمات الخمس كما صرح به المحقق الطوسي في نقد التنزيل
وقد عبر الشيخ في الهيات الشفاء عن هذا التقدم بالتقدم بالذات وبعضهم عبر عنه بالتقدم
بالماهية والقوم انما انحصروا التقدم الذي هو بحسب الوجود وليس ذلك التقدم كذلك بل بحسب نحو هر الذات
مع قطع النظر عن اعتبار الوجود والعدم وقد اجاب بعض المحققين هو العلامة الدواني عن كون العلم جوهرا
وكيفا بان عدهم العلم من مقولة الكيف ليس على الحقيقة لان الجوهر والعرض من اقسام الموجود الخارجي
والصورة العلمية باعتبار كونها علما لايمكن ان تكون موجودة في الخارج فتكون خارجة عن المقسم
على طريق المسامحة وتشبيها للامور الذهنية بالامور العينية اللتي من الكيفيات الحقيقية في الافتقار الى
الموضوع وعدم انقسامها مثل انقسام المقادير والامتدادات وعدم اقتضاء النسبة كسائر الكيفيات
فاطلق عليها الكيف لتشبيهها اياها بما هو موجود في الخارج كيفية حقيقية وهذا كما تراه نقال عن السيد
لانهم ذكروا مقولة الكيف وقسموها الى الكيفيات النفسانية وعدوا منها العلم وغيره فبعد تسليم نوعية
الاقسام المندرجة تحتها القول باندراج البعض على سبيل التحقيق وبعضها على طريق المسامحة لايكون
عن بعد بعيد عن التحقيق لانه يوجب ان لايكون صورة الكيف كيفا مع ان التحقيق حصول الاشياء بانفسها
هذا واجاب بعض الافاضل وهو شمس الدين الخبصي عن ذلك الاشكال بان العلم كيف بمعنى العرض
العام هو اعم من المقولة اذ الكيف يطلق على معنيين احدهما المقولة معناه ماهية اذا وجدت في الخارج
كانت في موضوع ولا يكون تعقلها موقوفا على تعقل الغير ولا يكون فيها اقتضاء انقسام المحل بانقسامها
ولا اقتضاء النسبة وبهذا المعنى مباين للجوهر غير صادق على الصورة الجوهرية الحاصلة في الذهن وثانيهما
الكيف الذي هو عرض عام واعم من المقولة هو بمعنى انه عرض موجود في موضوع بحيث لايكون تعقله موقوفا

على تعقل الغير ولا يكون فيها اقتضاء انقسام المحل ولا اقتضاء النسبة وبهذا المعنى ليس مباينا الشيء من المقولات في الذهن فلا غير في صدقه على الصورة الجوهرية الحاصلة فيه ولا يخفى عليك ان ذلك الاطلاق لم يوجد في كلامهم وما ذكر الشيخ الا للعرض معينين احدهما الموجود بالفعل في موضوع وثانيهما ما من شانه وجوده الخارجي ان يكون في موضوع ولا يلزم من انقسامه باحد المعينين الى التسعة اقسام انقسامه الى الاقسام المذكورة بالمعنى الاخير ايضا وبعد تسليم ان القوم يطلقون الكيف على هذين المعنيين لنشكل بالصورة الجزئية الحاصلة في الذهن من الاضافة المخصوصة كابوة زيد مثلا اذ لا يصدق عليها الكيف بمعنى العرض العام ايضا لانها بنفس حقيقتها تقتضي النسبة فكيف يصدق عليها عدم اقتضائها لها وكذلك الصورة الحاصلة من المقدار المتشخص كذراع من الجسم مثلا لا يمكن عليها صدقه لاستدعائه بالنظر الى ذاته القسمة فكيف يتصور فيه عدم استدعائها الا ان يتصرف في معناهما ويقال ان الاضافة عرض لا يعقل عروضه لموضوع في الخارج الا بتوسط عروض عرض اخر لموضوع اخر فيه والكم عرض يقبل القسمة بالذات اذا فرض موجودا في الخارج ولا ينافي الاضافة والكم بهذا المعنى للكيف العرض العام لكن يرد عليه ان الشيخ عد العلم من مقولة الكيف فلا يصح حمله على الكيف بالمعنى الآخر فلابد من القول بالمسامحة كما قال العلامة الدواني وحينئذ لا حاجة الى ابداء معنى آخر فافهم وانا اقول وبالله التوفيق ومنه الوصول الى التحقيق في الجواب عن الاشكال الثاني ان الاشياء اذا حصلت في الاذهان فبعد حصولها فيها يحصل لها وصف وهو ليس بحاصل لها وقت كونها في الاعيان مغايرا للصورة تغايرا ذاتيا لان المنكرين للوجود الذهني ايضا قائلون به ويسمونه الحالة الانكشافية مستدعيها اتحادا عرضيا ولذلك يحمل ذلك الوصف عليها فيقال مثلا الحقيقة الانسانية الحاصلة في الذهن انها صورة علمية وعلم ولا شك ان المحمول في تلك القضية ليس نفس الموضوع ولا ذاتيا له والا لكان محمولا على تقدير كونه موجودا في الخارج ايضا ضرورة ان الذات والذاتي لا يختلفان باختلاف الوجود الذهني والخارجي فلا يكون عين الذات ولا جزؤها وانما يكون خارجا محمولا عليها وعلى هذا فبتحمل حمل عرضي مثل حمل الكاتب على الانسان

حملا عرضيا فالعلم حقيقة هو غير الحاصل في الذهن عارض له بمعنى الخارج المقول هو ليس الامر مقولة
الكيف لصدق رسم الكيف عليه وما وجد في الذهن من الصورة الحاصلة عرض لانه موجود في موضوع وحال
فيه وتابع للموجود الخارجي لانه متحد معه في الماهية النوعية فهو ان كان كيفا فذلك ايضا كيف وان كان
جوهرا فذلك ايضا جوهر وهكذا صور سائر المقولات فالشيء الواحد لا يكون جوهرا وكيفا لان الجوهر هو الصورة
الحاصلة والكيف هو الوصف العارض المعبر عنه بالحالة الادراكية واطلاق العلم على الحاصل في الذهن ليس
اطلاقا حقيقيا بل من قبيل الاطلاق العارض على المعروض مثل اطلاق الضاحك على الانسان فالعارض
ليس الا عرضا ومن مقولة الكيف والمعروض ليس الا عرضا تابعا للموجود الخارجي هذا ولقد اطنبنا الكلام
في هذا المقام اذ ههنا قد تحيرت الافهام واختلف الاقوام وزلت الاقدام اورد على ذلك التحقيق ان
هذا الوصف اما وصف انتزاعي فلا يصلح لكونه علما ولا يصح عده من مقولة الكيف لانها امر عيني والانتزاعي
فهو اما قايم بالصورة فيلزم كونها عالمة دون النفس واما قايم بالنفس فمع انه لا يكون ح من عوارض الصورة
كما زعم يوجد في النفس امران الصورة الحاصلة وهذا الوصف فهو بعينه مذهب العلامة القوشجي وحينئذ
يرد عليه الاشكالات الواردة عليه لك ان تجيب باختيار الشق الثالث وتقول ان المحشي المدقق رح
مصرح بان هذا الوصف محمول على الصورة كحمل الكاتب على الانسان فيكون متحدا مع الصورة قايما بالنفس
في ضمن قيام الصورة بها اذ المحمول على الامر الحال حال في محله في ضمن قيام الحال كما صرح به الرئيس في الشفاء
ويكون له نسبة عروضية الى الصورة ايضا كنسبة عروض احد العارضين لشيء واحد الى الآخر مثل المتعجب
والضاحك بهذه العلاقة يحمل كل واحد منهما على الآخر حملا عرضيا ولا يرد عليه ما اورد على العلامة لان
جوابه مغاير لجوابه بوجهين احدهما ان العلامة انكر حلول الصورة والمحشي معترف به وثانيهما ان العلامة قايل
بان الوصف موجود بوجود مغاير لوجود الصورة والمحشي قايل باتحاد وجودهما اتحادا عرضيا وايضا لا يشكل
عليه ان ذلك الوصف ان كان محمولا على الصورة متحدا معها في الوجود كما قال فيرجع الاشكال الى ان الكيف

محمول على هذا الوصف والوصف على الصورة فيلزم كون الصورة كيفا مع انها جوهر فلا معنى لكون العارض من مقولة الكيف والمعروض من اى مقولة كان ويجاب بان حمل الجوهر عليها حمل ذاتى وحمل الكيف حمل عرضى ولا استحالة فيه بل هو ظاهر لان حمل الوصف على الصورة ما كان الا حملا عرضيا فيكون حمل ذاتيا ايضا كذلك وليس الكيف مقولة بالنسبة الى كل ما يصدق هو عليه حتى يلزم استحالة اندراج شيئ واحد تحت جنسين بل مقولة وجنس بالنسبة الى كل ما يصدق عليه صدقا ذاتيا الا ترى ان الجوهر صادق على فصول الجواهر صدقا عرضيا لا ذاتيا والا يلزم التسلسل في الفصول والكيف صادق على فصول الكيفيات بذلك الحمل الا انه لقايل ان يقول ذلك كان كافيا في الجواب لا حاجة الى ابداء الوصف بان يقال ان صدق الكيف على الصورة صدق عرضى وصدق الجوهر عليها صدق ذاتى وذلك دافع للاشكالين بلا مرية وايضا بقى ان الكلام في العلم الذى هو منشأ للانكشاف وذلك الوصف ليس متحدا بالذات مع الصورة بان يكونا مع كونهما حقيقتين متغايرتين متحدتين وجودا لانه محال بل اتحاده معها انما يكون اتحادا عرضيا بان يكون للصورة وجود بالذات وللوصف بالعرض فحينئذ يكون هذا الوصف امرا انتزاعيا لا انفعاميا وهو باطل بالان الانتزاعية منافية لكونه من مقولة الكيف كما مر اذا تحقق قابل بدخول الانتزاعيات تحت المقولة في بعض الحواشى ويعضده عد الشيخ الزوجية والفردية من الكيفيات المختصة بالكميات وعد السرعة والبطؤ من الكيفيات العارضة للحركة بل لا نزاع يكون منتقرا الى منشأ صحيح يكون مصداقا للعالمية وما هو الا الصورة فهى العلم حقيقة فعاد الاشكال هذا آخر المقال والله تعالى اعلم بحقيقة الحال قد وقع الفراغ من هذا الجمع والتاليف للعبد الضعيف الراجى رحمة ربه القوى فيانى على محمد ارتضا الصفوى تاب الله عليه في شهر محرم الحرام سنة الف ومائتين وثلثين من هجرة سيد الانام عليه وعلى اله افضل الصلوة والسلام

تمت

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي انطق النفوس الناطقة بالمنطق الفصيح وجعل لها على الميزان الآلة البيان والتوضيح والصلوات المتواليات والتسليمات المتتاليات على افصح الفصحى من العرب محمد خاتم المرسلين والانبياء وعلى آله واصحابه الذين بهم طلعت نجوم الهداية والاهتداء بعد فلما كانت الحاشية الزاهدية على الرسالة القطبية في غاية الصعوبة والعسر بحيث لا يحل الا الواحد بعد واحد في كل الآوان والعصر تم شرحها استاذ العالم الشيخ الاعظم العالم المحقق المدقق الكاشف لدقايق المعقول والمنقول العارف بحقايق الفروع والاصول الماهر الفحر العرف صاحب التواليف والتصانيف منبع الآثار والبركات مجمع المراتب والكمالات السابح في بحور الفنون بجلها السابق في مضمار الفضايل كلها بتحريره اللطيف يفرح الثكلان تقريره المنيف سبحان من عنى سيدنا واستاذنا شيخنا افضل العلماء بالعرفان جناب مولانا ارتضاعلي خان قاضي القضاة للممالك المحروسة المتعلقة بحكومة المدراس دام الله تعالى بعدل سلطان المسلمين عن الظلم والاندراس شرحا شافيا وكشف غطاء كاشفا كافيا واغنى عن جميع التعليقات وحواشيها غناء وافيا لازالت شموس فيوضه وظلال جلاله الى ابد الآباد بالنبي وآله الامجاد فرصع بيواقيت الطبع والارتساد وحلي بجواهر الخاء بكمال الانتظام في المطبع المفيد للناس الواقع في معمورة المدراس باهتمام العبد الضعيف المنغمس في بحر الاثم الوافر المدعو المشتهر بغلام قادر غفر الله ذنوبه وستر عيوبه بفضله العميم وبنبيه الكريم في سنة ١٢٦٦ ست وستين بعد الف ومأتين من هجرة الرسول الاكرم صلى الله عليه وعلى آله واصحابه

وسلم الكاتب لهذا الكتاب

المستطاب المسمى بمحمد قاسم سرنا.

تمت

المزيل لاغلاط الحاشية الزاهدية على الرسالة القطبية

صفحه	سطر	غلط	صحيح	صفحه	سطر	غلط	صحيح
٤	٨	بن اسلم	بن محمد اسلم	٢٧	١٦	فبيس	فليست
٥	٩	مصداق	مصداق	٢٨	٣	المسمات	المسماة
٨	٥	المساواة	المساواة لا المساوا	٢٩	حاشيه	متعدل	متعدودة
١٠	٧	ليست	ليس	ايضا	٥	مركب	~~مركبة~~
١١	حاشيه	لا بمعنى	لا بالمعنى	ايضا	٧	الان يا دل	الان يا دل
١٢	٥	داخلا	داخل	ايضا	١٩	الحضور	الحضور
ايضا	١١	الاضافة	الاضافية	٣٠	٩	فعدم العقل	فعدم الاقل
ايضا	١٥	ان يكون	ان يكونا	ايضا	١٧	لا يراد	لا يرد
١٥	٩	با علم	من اعلم	٣١	٢	كل	كل
ايضا	ايضا	ايضا كعلمنا	ايضا كعلمنا	ايضا	ايضا	هذه الادراكات	هذه الادراكات
ايضا	١٢	بالحادث	الحادث	ايضا	٣	هو	اى
ايضا	حاشيه ثالثه	مشعرا	مشعر	ايضا	ايضا	ادراكات غير	ادراكات غير
١٦	٥	ويلزم	و يلزم	٣٢	١٠	لا يتميز	لا تتميز
١٩	١	مبدا	مبدا	٣٣	٨	ان ان يكون	ان يكون
٢٠	٦	وكوكره	و كوكره	ايضا	حاشيه ٢	به بطلانه	بطلانه
ايضا	١٠	الى ان حضورها	الى حضورها	٣٥	٩	من السلب	عن سلب
٢١	٤	المدركة	المدركة	ايضا	١٣	لا يلزم	لا يستلزم
ايضا	٨	وكذا النفس المجرد	وكذا النفس المجردة	ايضا	١٤	الذى	الذى
٢٢	١١	عن	عن	٣٦	١٣	تدل	يدل
ايضا	١٤	تعلقها	تعقلها	٣٧	١٢	زدياده	زيادة
٢٣	٣	لتركبه	لتركيبها	٣٨	٢	ان توجه	ان تتوجه
ايضا	١٢	غايته	غاية	٣٩	٢	عباره عن	عبارة عن
٢٤	١٠	لصفاتها	بصفاتها	٣٩	٤	غيره اقف	غير واقف
ايضا	حاشيه	متحده	متحد	ايضا	١٢	كل ذات	كل ذات
٢٥	٧	اخرى	احرى	ايضا	ايضا	يمنع	يمنع
ايضا	٩	كما هو المشهور	كما هو المشهور	٤٠	٣	قال في الحاشيه	قال في الحاشية

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
ایضا	ایضا	علی تقدیر الثانی	علی التقدیر الثانی
ایضا	۶	زمان	زمانا
۴۱	۶	حقیقۃ	حقیقتہ
۴۲	۱۱	بہذ	بہذا
ایضا	۱۵	اذا	اذ
ایضا	۱۹	حتے	حتے
۴۵	۱۵	قیل	قیل مستدلا
۴۶	۱	یقبل	تقبل
ایضا	۷	لا یترکب	لا تترکب
ایضا	۱۶	للفروض	المفروض
ایضا	۱۹	لیس	لیست
۴۷	۱	العدد الکثیر	العدد الکثیر
ایضا	۰	الاجتماع	لاجتماع
۴۹	۹	فلا بد	فلا بد
ایضا	۱۰	ان	ان
۵۰	۲	امور	ان الامور
ایضا	۱۹	وہو	وہو
۵۱	۹	اذا	اذ
۵۲	۳	یتقفی یتقفی	یتقفی
ایضا	۴	فسنساد	فساد
۵۲	۱۲	عن المجموع	عن مجموع
ایضا	۱۵	الملتی	التی
۵۳	۲	جمیع	جمیع
ایضا	۴	اخرنا الثالث	اخرنا الشق الثالث
ایضا	ایضا	عبارۃ	عبارۃ عن
ایضا	۱۳	الموقوف علیہا	الموقوف علیہا
۵۴	۴	ناقضتہ	ناقضتہ
ایضا	۵	الزواید	الزاید

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
ایضا	۱۶	یدل	بدل
۵۵	۸	المنتزعتہ	المنتزعۃ
۵۶	۲	زید موجودا	زید موجود
۵۸	۱۴	اذا	اذ
۵۹	۱۵	اذ	الموجود
۶۰	۴	فی بطلان الاذاۃ	فی بطلان الاذاۃ
ایضا	۱۲	یحکم	یجوز
ایضا	۱۶	فلذلک	فلذلک
۶۲	۱۲	محوضتہ	محوضۃ
۶۳	۹	قولہ	قولہ
ایضا	۱۰	وبین	وبین
۶۴	۱۶	بالدلایل والبراہین	بالدلایل والبراہین
۶۵	۴	للعورۃ	للصورۃ
ایضا	۱۷	موضع	موضوع
ایضا	۱۹	افاعلیہا	افاعیلہا
۶۶	۸	احدیہما	احدیہما
ایضا	۱۰	مرادہم	مرادہم
ایضا	۱۷	داخل	داخلا
۶۷	۱	اشہرنا	اشرنا
۶۸	۱۲	شیخ	شیخ
ایضا	ایضا	لاعینیتہ	لاعینہ
ایضا	۱۶	نفسہ	نفس
ایضا	ایضا	بمقید	بمفید
ایضا	۱۷	احدہما	احدہما
۶۹	۲	ووصف	وصف
۷۰	۶	لا یصح	لا یصح
ایضا	۹	المذکور	المذکور
ایضا	۱۱	والا	والا

صفحه	سطر	غلط	صحیح
٧١	٦	الثابتة	الثابت
ایضا	١٧	المزیل	المرتبة بل
٧٢	٥	ارتفاعها	ارتفاعها
٧٣	٣	الخمس	الخمس
٧٤	١٦	للحقیقة	للعقیقة
ایضا	ایضا	اهنا	اهنا
٧٥	٢	یصدق	لصدق
ایضا	١٤	اذا	اذ

هذا شرح على جلالية التهذيب

من مصنفات الشيخ الكامل الواقف باسرار حقايق الفنون

العقلية والفاضل الكاشف لاستار دقايق السمعية الشرعية فخر بلاد العجم استاذ

افاضل العالم وحيد دهره فريد عصره جامع المراتب والكمالات منبع الآثار والبركات

اعلى المراتب والشان افضل العلماء بالعرفان جناب مولانا

ارتضا علیخان بهادر قاضی القضاة للممالک

المحروسة المتعلقة بحکومة المدراس

ادام الله تعالى

ظلال

جلاله

بسم الله الرحمن الرحيم

توشيح فاتحة الكتاب آوان التحرير وتهذيب المنطق والكلام زمان التقرير يحمد مبدع دلت آثار سلطنته القاهرة على وجوب وجوده وجلت عن احاطة الافكار صنوف انعامه وجوده ويشكر منعم علمنا قولا شارحا عن حقيقة توحيده وكلاما معرفا لصفات تقديسه وتمجيده وترصيعها بجواهر الصلوة والسلام المهداة الى جناب نبيه الكريم ورسوله المتخلق بالخلق العظيم الذي مينر نوع الحق فصل خطابه الجليل عن المشاركات في جنس الاحكام من الاباطيل والى آله الاطهر المعرفين حدود العرفان واصحابه الاخيار الموصلين الى مشارع الاذعان اما بعد فهذا شرح على جلالية التهذيب التي هي علم في رشاقة الترتيب ودقائق التقريب حررته بالتماس جماعة من المتعلمين لاسيما الولد الاعز الارشد بهجة المهجة وجنان ابي المعالي محمد قدرت عليخان وفقهم الله سبحانه بصوالح الاعمال وجعلهم شاغلين بمكارم الاشغال مع اشتغال البال واختلال القوى والافعال بالاسقام والاعلال آخذا من المآخذ بالتحديد عن الزوايد موردا في كل موضع ما يليق به من الفوايد بتقريرات شايقة انيقة واشارات فايقة رشيقة معرضا عن الاطناب

العمل والاختصار المخل متوكلا على الله الوهاب الجليل هو حسبي ونعم الوكيل قال تهذيب المنطق والكلام

توشيحه بذكر المفضل المنعام وتربيحه بالصلوة والسلام على صفوة الانام وآله وصحبه الغر الكرام التهذيب

التنقيحة والاصلاح المنطق والكلام مصدران بمعنى النطق والتكلم او اسمان للعاني المشهورين

فعلى الاول العطف اما للتفسير والتاكيد او للتاسيس بحمل الاول على اللفظي والثاني على النفسي وعلى الثاني

للتاسيس فقط واضافة التهذيب الى المنطق من قبيل اضافة المصدر الى المفعول او المجموع علم الكتاب

والتوشيح التزيين والضمير اما راجع الى كل من المنطق والكلام او الى التهذيب بالمعنى العلمي فعلى الاول

التوشيح لكمال مدخليته في تهذيبهما صار كانه هو فيصح الحمل بينهما بان يقال الاصلاح هو التزيين وعلى الثاني

فقوله بذكر المفضل ظرف مستقر في موضع الرفع خبر لتوشيحه والجملة خبر للتهذيب والمعنى هذا الكتاب

تزيينه بذكره جل مجده ويقاس عليه حال الحمل وارجاع الضمير في تربيحه والمفضل المنعام كمنبر ومحراب

كثير الفضل والانعام والترشيح التربية والتقوية والصلوة الاعتناء بشان المصلى عليه وارادة الخير

له والعطف عليه مطلقا فالاعتناء والعطف من الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار ومن المومنين

دعاء والصفوة المختار والانام كسحاب وسباط الخلق او جميع ما على وجه الارض وآل النبي صلى الله عليه وسلم

ازواجه وذريته الطاهرة وقيل من حرمت عليهم الصدقة ولا يستعمل الا فيمن له شرف فلا يقال آل الاسكاف

كما يقال اهله واصله اهيل لتصغيره على اهيل فابدلت الهاء همزة ثم الفا والصحب اسم جمع لصاحب

والصحابي هو المومن المجتمع بالنبي عليه الصلوة والسلام يقظة بعد النبوة ولو لحظة وان لم يره بعينه ولم يرو عنه

ومات مومنا والغر جمع اغر هو ابيض الجبهة من الخيل ثم استعير لكل واضح معروف والكرام جمع كريم وبعد فهذه

عجالة نافعة وعلالة زائعة تروي غليل طالبي صناعة الميزان وتشفي عليل السايقين الى مساق البرهان

الواو للاستيناف وبعد من الغايات فان قطعت عن الاضافة مع عدم تذكر المضاف اليه او كان مضافا

تعرب وان كانت مقطوعة مع تذكره كما في ما نحن فيه بنيت على الضم والفا بعدها اما على توهم اما الشرطية او على

تقديرا في نظم الكلام والعجالة ما يعجل باحضاره والعلالة بضم العين المهملة بقية اللبن والماء القليل الراكد والريع للنماء وتروى من الرى ضد العطش والغليل بالغين المعجمة العطشان صناعة الميزان هي الملكة الحاصلة من ممارسة مسائل علم المنطق السابق السالك المساق المسلك البرهان بالضم الحجة ولم التفت الى ما اشتهر فالحق احق بالاتباع ولم اجمد على ما ذكر فلمسلك النظر اتساع بل محضت النصح النصيح ومخضت عن زبد الحق الصريح واثبت بتحقيقات خلاعنها الزبر المتداولة واشرت الى تدقيقات لم تحوها الصحف المتطاولة المتناولة **قوله** لم التفت الى ما اشتهر اى لم التفت اليه مكتفيا على الشهرة فقط وان كان باطلا عندى ولم اجمد اى لم اقتصر على المذكور في كتب القوم بل اضفت اليه تحقيقات من عند نفسي لوسعة النظر في العلوم العقلية التمحيض بالحاء المهملة من المحض هو اللبن الخالص الذى لم يخالطه ماء والنصح مصدر بمعنى الفاعل اى الخالص ووصفه بالنصيح من باب الليل الليل والتمحيض بالحاء المعجمة من مخض اللبن وهو اخذ زبده والمراد ههنا مطلق الاخذ بالتجريد اى اخذت عن زبد الحق الصريح اى نمرة السمن والمراد بالتحقيقات امهات المسايل والقواعد وبالتدقيقات ما لها وعليها من الاسولة والاجوبة وخلاعنها اى لم يشتمل عليها والزبر الكتب التداول هو التناول وكناية عن المشهور والحوى الاحاطة والصحف جمع صحيفة والتطاول من الطول بمعنى الاطناب واختيار التفاعل لقصد المبالغة والتناول مد اليد الى شيء ليأخذه وهذا ايضا كناية عن الشهرة مع اني للتيها بالاستعجال على طريق الارتجال حال الاشتغال بعض من لم توقر في الزكاء والاشتغال وفقه الله سبحانه للاستكمال ورقاه الى معارج الكمال بمنطق التهذيب الذى هو العلم في رشاقة الترتيب **قوله** مع اني متعلق بقوله اثبت والارتجال الاتيان بشعر وغيره من غير روية وفكر وقوله حال الاشتغال ظرف لاتيانها والاشتغال بالغين المعجمة من الشغل واراد بالرجل المشتغل الفاضل عبد الله اليزدى تلميذه والاشتغال بالعين المهملة من الشعلة كناية عن جهد الذهن والمعارج جمع معرج ومعرج هو السلم والمصعد والعلم الجبل المرتفع كناية عن المشهور والرشاقة حسن القد والمراد ههنا مطلق الحسن فليسعد بها كل ذكي

وليفض بها كل غبي وغوي ولئن رد ها القاصرون فسيقبلها الماهرون وان ذمها الجهلة فسيمدحها
الكملة هذا **قوله** فليسعد على البناء للمفعول الامن سعاده الانتفاع بهذه العجالة والفضة النجل بنعمة
وانما كان قبيحا بالنسبة الى المستحق اما بالنسبة الى من لا اهلية له بذلك فكتعليق الدرر في اعناق الكلاب
والغباوة عدم الفطانة والغواية سلوك طريق لا يوصل الى المطلوب الحق الجهلة جمع جاهل كالكملة
جمع كامل هذا اى خذ هذا وعلى الله التكلان وانه خير معان ولا نعبد ولا نستعين الا اياه ولا حول
ولا قوة الا بالله التكلان والتوكل هو التشبث بالحق والانقطاع عن الخلق وتقديم الجز لغائت
الحصور عاية السبح ولا حول اى لا اعراض عن المعاصي ولا قوة على الطاعة الا باعانة الله الكريم سبحانه
قال المصنف العلامة رحمه الله عليه الحمد لله الذي هدانا سواء الطريق وجعل لنا التوفيق خير رفيق والصلوة
على من ارسله ربه بالاهتداء حقيق ونورا به الاقتداء يليق وعلى اله واصحابه الذين سعدوا في مناهج الصدق
بالتصديق وصعدوا معارج الحق بالتحقيق **قوله** الحمد هو الوصف بالجميل على جهة التعظيم والتبجيل الحمد اما
مصدر معلوم او مجهول او حاصل للمعلوم او للمجهول او مبني للفاعل او للمفعول فالاول ما يعتبر فيه الاضافة
الى الفاعل واتصافه به في اللحاظ فقط والثاني ما يلاحظ فيه النسبة الى المفعول تعلقه به ولم يعتبر في
حقيقته والثالث ما يفيد الحالة القايمة بالفاعل بعد الاتصاف به والرابع ما يعبر عنه بالحالة الحاصلة بعد وقوعه
على المفعول والخامس ما يدخل في حقيقته الاضافة الى الفاعل من حيث قيامه به والسادس ما يوخذ فيه
الاضافة الى المفعول من حيث وقوعه عليه فالحقيقة المصدرية واحدة بالذات ومتعددة بحسب التعلقات
والاضافات اما الاضافة في الاولين فبحسب اللحاظ فقط وفي الاخيرين بحسب الملحوظ ايضا كما عرفت
والفرق بين الحاصلين انما هو من حيث الترتب على القيام والوقوع والتغاير الاعتباري يكفي للاعتبار
وزاد البعض معنى آخر هو القدر المشترك المعبر بما يكون منشاء لانتزاع المفاهيم الستة ومشتركا بينها وانت
تعلم ان ارادة المعنى المبهم عند التعبير عن المقاصد غير مجد واللام اما للاستغراق او للعهد فهنيا كان

او خارجيا لان الجنس لا وجود له الا في ضمن الافراد كلا او بعضا اما الاستغراق فلا يمكن ان يراد على تقدير
ارادة المصدر المعلوم او المبني للفاعل اذ على هذا يكون المعنى ان الحامدية ثابتة لله تعالى ومختصة به والامر
ليس كذلك كيف ومن الحامدية ما هو صفة لغيره سبحانه والا لم يكن غيره حامدا وكل صفة صادرة عما سواه
لا يمكن اثباته له حتى يعقل اختصاصه به واما على تقدير المصدر المجهول او المبني للمفعول فلا ريب في صحة تلك
الارادة اذ كل صفة كمالية ثابتة للمخلوق في بادي النظر فهي بالحقيقة له جل مجده لانه هو المعطي ومن حمد لغيره
تعالى انما يحمد مصنوعا من مصنوعاته فالمحمود في الحقيقة الا هو سبحانه واما العهد الذهني فلا يصح على
تقدير اصلا لعدم افادته الثنا واما العهد الخارجي فيصح على جميع التقادير لان الحمد المعهود هو الحمد الكامل
الذي اثنى به نفسه ولا يستطيع احد على ثناءه على الكمال الا هو جل ثناءه والجملة اما انشائية في صورة الخبر
منسلخة عن الخبرية كصيغ العقود الشرعية او خبرية غير منسلخة عنها ووسيلة لمعنى خارج عن حقيقتها وهو
ارادة انشاء التعظيم فلا يكون حكايته صرفة غير ملائمة لمقام الحمد لكن الاول اولى وانما اطلق الوصف في
تعريف الحمد ولم يقيده بكونه باللسان كما قيده به غيره لان التقييد به يخرج حمد الله سبحانه لذاته والتخصيص بحمد
العباد ياباه احتمال العهد الخارجي كما سبق والباء في قوله بالجميل صلة للوصف والجهة بمعنى الوجه والتعظيم
والتبجيل اما مترادفان فائدة العطف على هذا دلالة التكرير المفيد للتقرير على ارادة الفرد الكامل من
التعظيم هو ما يكون ظاهرا وباطنا او محمول احدهما على الظاهر والاخر على الباطن لان الاصل في العطف
المغايرة او يحمل اللام في التعظيم على العموم والاستغراق حتى يشمل جميع افراده والتبجيل معطوف عليه
تاكيدا او رعاية للسجع لان الاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد في الخارج اي الوصف
بالجميل على وجه يشمل جميع افراد التعظيم من الظاهري والباطني فيخرج السخرية لانتفاء التعظيم الباطني
فيها اذا قصد المستهزئين تحقيرا باطنا وان كانت وصفا على طريقة التعظيم ظاهرا ولا يخرج محامد الشعراء
لتحقق التعظيم فيها ظاهرا وباطنا لاعتقادهم بانه محمود وموصوف بالحمد ولا ينافيه عدم اعتقادهم بطواهر

مایوصفون به مبالغة لان القضایا الشعریة تخیلات صرفة لیس فیها تصدیق بظواهر معانی الالفاظ
فافهم ثم اعلم ان المحمود به عبارة عن الوصف المسند الی المحمود والمحمود علیه ای سید الازکیاء روح هو الوصف
المتصف به المحمود اتصافا حقیقیا او ادعائیا فلا فرق بینهما الا من حیث لحاظ الاسناد فی احدهما دون
الآخر کوصف الانعام مثلا فانه من حیث نسبته الی زید محمود به من حیث اتصافه به فی الواقع ولو ادعائیا
محمود علیه فلا یتصور علی هذا اختیاریة احدهما دون الآخر اذ التغایر بینهما اعتباری لا حقیقی وعلی التفسیر المشهور
المحمود علیه هو الباعث علی الحمد فعلی ذلک التقدیر یمکن ان یکون المحمود علیه اختیاریا دون المحمود به وبالعکس لانهما
قد یکونان متغایرین بالذات کما اذا اعطی السلطان لرجل شیئا فحمده بالشجاعة او کان شجاعا فحمده بالاعطاء
وهذا التفسیر بعید عن الفهم لعدم اقتضاء مفهوم اللفظ ایاه کیف والباعث علی الفعل ما لاجله ذلک فحقه
ان یعبر عنه بالمحمود له دون المحمود علیه ولیس المحمود علیه الا ما یترتب علیه الحمد کما یشعر علیه کلمة علی البتة الا ان یصطلحوا
ان المحمود علیه ما یدخل علیه کلمة علی او لام التعلیل ونحوهما فحینئذ یتصور التغایر بینهما ذاتا ویمکن اختیاریة احدهما دون
الآخر کقولک حمدت زیدا علی انعامه او لانعامه فالمحمود به هو الحمد المسند والمحمود علیه انعامه الذی من افعاله الاختیاریة المغایر للحمد
المسند بالذات فالاحتمالات العقلیة باعتبار اختیاریة المحمود به وعلیه والممدوح به وعلیه عدم اختیاریتها کثیرة
والمذاهب فیها ثلثة المذهب الاول ان یکون المحمود به دون الممدوح به اختیاریا وهو ما اشار الیه بقوله والمراد بالجمیل المحمود
به الاختیاری لانه یقع فی غالب الاستعمال والعرف صفة للفعل کما یشعر به قوله سبحانه ویحبون ان یحمدوا بما لم یفعلوا
والمتبادر من الفعل ما هو بالاختیار لان الطبعی والاضطراری لا یوصفان بالجمیل والقبیح الم تر انهم لا یقولون لصباحة
الخد فی العرف فعلا وان کان اهل اللغة یطلقون الفعل علی ما یعم الاختیاری لانه اسم للحدث القائم بالفاعل سواء
صدر عنه بالاختیار کالضرب او لا کالموت فلا یرد ما اورد بعض الافاضل ان الجمیل یجوز ان یکون صفة للذات
کما فی الله جمیل وکل فعل لا یجب کونه اختیاریا لان حرکة المرتعش واحراق النار وغیرهما مع کونها افعالا لیست
اختیاریة والجزئیة لا تجدی ان سلم اختیاریة الافعال کلها فلا نسلم ان یکون صفة لفعل اختیاری اختیاریا

لان الصلوة والسرقة مع كونهما اختياريين ليس وصفهما بالحسن والقبح اختياريا لان ما ذكره المحشي المحقق رح ليس مستدلا لما اخترميا بل توجيه لعبارة التعريف وتصحيح له فكيفية الاحتمال الصحيح الظني هو تبادر الفعل الجميل من الجميل وتبادر الاختياري من الفعل كذا ذكره المصنف العلامة رح في حاشية الكشاف في شرح قول الزمخشري الحمد هو الثناء والنداء على الجميل فالتشبيه ليس الا في التشبث بحديث التبادر الى الجميل حتى يرد ان الاستشهاد ليس بصحيح اذ الجميل الواقع في قول الزمخشري محمود عليه لانه مدخول على وفي كلام المحشي رح محمود به لكونه مدخول الباء والمدح يعم الاختياري وغيره فيكون المحمد اخص منه لامراد فاله كما ذهب اليه البيضاوي حيث قال الحمد والمدح مترادفان مستندا بما في الفايق الحمد هو المدح واستشهد على عموم المدح بقوله يقال مدحت اللولو على صفائها ولا يقال حمدتها وجه الاستشهاد ان تعلق المدح باللولو في محاوراتهم مع عدم اتصافه بالجميل الاختياري لكونه جمادا يدل دلالة ظاهرة على عدم اختصاص الممدوح به بالاختياري بخلاف الحمد فانه مما يجب ان يتعلق بشيء يكون له جميل اختياري يقع محمودا به فلذلك لم يتعلق باللولو في استعمالهم فعلم من هذين الاستعمالين ان اختيارية المحمود به شرط في الحمد دون اختيارية الممدوح به في المدح اما لفظ على صفائها على ما وقع في بعض النسخ فليس له دخل في الاستشهاد وذكره ههنا انما هو لكونه من تتمة المثال الدائر على السنة القوم نعم لو استشهد به على القول الاخير فله وجه فلا يرد حينئذ ان الظاهر من التمسك بالصفاء وهو ليس ممدوحا به بل ممدوح عليه والمقصود اثبات عدم اختيارية الممدوح به على المذهب الثاني ان يكون المحمود به والممدوح به اختياريين واليه اشار بقوله وقيل المدح ايضا مخصوص بالاختياري فلا يقال مدحت اللولو كما لا يقال حمدتها ومثال اللولو مصنوع لم يسمع استعماله عن العرب والكلام كلامهم في هذا الباب فلا يصح تعميم الظاهر تخصيصه بالفاعل المختار كالحمد والمذهب الثالث ان يكون المحمود عليه والمحمود به والممدوح عليه به اختياريا وهو ما اشار اليه بقوله وقيل الحمد يعم الاختياري وغيره ايضا كالمدح الا انه يجب ان يكون المحمود عليه اختياريا بخلاف الممدوح عليه لانه اعم فعلى هذا القول يصح ان يقال مدحت اللولو على صفائها ويقال حمدتها لعدم كون المحمود عليه كونا في الكلام وعدم اشتراط اختيارية المحمود به ولا يقال حمدتها على صفائها لفقدان اختيارية المحمود

عليه المشروط ههنا بما اذا كان المراد بالمحمود عليه ما يقع محمودا عليه في الكلام واما اذا كان المراد بالمحمود عليه
عليه الواقعي سواء كان بمعنى الباعث على الحمد او بمعنى اخترعه سيد الازكيا، وح كما سبق فلا يصح حمدتها فقط
كما لا يصح حمدتها على صفاتها اذ ليست صفة من صفات اللولو اختيارية مع انه لا بد في الحمد مما هو محمود عليه
في الواقع فتامل فيه اشارة الى منع كون الحمد شاملا لغير الاختياري مستندا لما مر من ان المراد بالجميل المحمود
به هو الاختياري او منع كون المحمود عليه اختياريا كيف ويلزم حينئذ ان لا يكون ثنا، الله تعالى على صفاته كالعلم
والقدرة وغيرهما حمدا مع انه حمد قطعا وذلك لان الاختياري ما صدر بالاختيار وتلك الصفات ليست
كذلك والا لكانت حادثة ضرورة ان المسبوق بالقصد والاختيار حادث البتة الا ان يقال ان الاختياري
كما يجيء بمعنى ما صدر بالاختيار يجيء بمعنى ما صدر عن المختار لا شك ان صفاته تع صادرة عن الفاعل المختار الذي
هو ذاته سبحانه وانلم يصدر عنه بالاختيار او يقال ان تلك الصفات تدل على افعال حسنة اختيارية فالحمد عليها
راجع في الحقيقة الى تلك الافعال فيصح ان يقال حمدت زيدا على شجاعته لان الشجاعة كما يطلق على الملكة الغير
الاختياري يطلق على الافعال الاختيارية المترتبة عليها فتدبر **قوله** الذي هدانا قيل الهداية عبارة عن الدلالة
على ما الى طريق ان سلك عليه يوصل الى المطلوب الا فلا وقيل بل هي الدلالة الموصلة بنفسها الى المطلوب وح
المعنى الاول لاطباق اهل اللغة عليه ولنسب المعنى الثاني الى البعض من المعتزلة والفرق بينهما ان الاول عبارة
عن الدلالة مطلقا من غير التقييد بصفة الايصال والثاني عن الدلالة عليه مع الايصال والنسبة بينهما نسبة الاطلاق
والتقييد فيكونان اعم واخص مطلقا صدقا وتحققا اذ المطلق كما يتحقق بتحقق المقيد يصح حمله عليه لا النسبة
الكلية والجزئية كما زعم حتى تكون هذه النسبة بينهما تحققا فقط لانتفاء التصادق بين الجزء الخارجي
والكل راسا لا يقال ان الايصال قد يوجد بدون الدلالة على الطريق كما تحقق على الانبياء عليهم السلام من
كثير من اوليائهم والائمة في حق بعض الاشقياء باسم اوصلوهم بحسب التوجه القلبي فقط من غير دلالة فيكون بينهما نسبة العموم

من وجه لا مطلقا لان دعوى العموم المطلق انما هو بحسب هذين التفسيرين فقط لا مطلقا حتى يتوجه الايراد فالمعنى
الاول يعم المومن والكافر لكونه غير مستلزم للايصال المستلزم للوصول كيف والايصال فيه صفة للطريق
واذ ليست دلالته مستلزمة للسلوك عليه فكيف تصور استلزامها للايصال والمعنى الثانى يختص بالمومن
لكون الايصال فيه قيدا مخصصا للدلالة لازما لها غير منفك عنها فيكون مستلزما للايصال المستلزم للوصول
ومن المعلوم ان الوصول الى المطلوب لم يتحقق فى حق غيره وليس المراد بالايصال فى كلا المعنيين الايصال
بالقوة او اعم منها والا لم يبق بين المعنيين فرق بالعموم والخصوص لان كلا منهما على ذلك التقدير لا يستلزم الا
المستلزم للوصول فيعم المومن والكافر بل المراد به فيهما الايصال بالفعل ضرورة ان الايصال بالقوة ليس
بايصال حقيقة وحينئذ نقض المعنى الثانى بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى لان هذا المعنى
مختص بالمومن وثمود لم يومنوا فكيف يصح ان يكون هديناهم بمعنى اوصلناهم الى المطلوب
واما النقض بالمعنى الاول بان الهدى مطاوع للهداية بمعنى الارادة ولازم لها غير منفك عنها فلا يتصور استحباب
العمى الذى هو عدم الرؤية بعد الارادة فلا استقامة للمعنى الاول ايضا فساقط لان الهدى ليس بمعنى الرؤية
حتى يكون مطاوعا لها بل بمعنى وجدان الطريق كما صرح به البيهقى فى التاج والعمى فقدانه بقرينة المقابلة
ومن الظاهر ان ارادة الطريق وان استلزم الرؤية لكن لا يستلزم وجدانه حتى لا يجوز التخلف والانفكاك
عنها ومعنى الاية على هذا التقدير واما ثمود فارشدناهم الطريق فاختاروا فقدان طريق يوصل الى المطلوب
على وجه انه بان لم يسلكوا عليه ولو سلكوه لوصلوا الى المطلوب البتة فتدبر والمعنى الاول منقوض ايضا بقوله تع
انك لا تهدى من احببت ولكن الله يهدى من يشاء وهو اعلم بالمهتدين لان شان الرسول الله صلى الله عليه وسلم
هو ارادة الطريق فكيف تصور النفى عنه ولما كان لقايل ان يقول انه لا انتقاض للمعنى الاول بالاية الثانية
لاحتمال ارادة المعنى الثانى فيها مجازا فقال واحتمال التجوز مشترك لان مثل هذا الاحتمال جار فى الاية الاولى
ايضا لجواز العكس والجواب انا لا نسلم ذلك لان المعنى الاول معنى لغوى موضوع له بخصوصه لاتفاق اهل اللغة عليه

حیث فسروا الهدایة بالارشاد والدلالة والاعلام وغیرها وعبروا عنها بالغایة براه نبودن
والغالب فی کتبهم بیان ما وضع له اللفظ وتدوین الحقایق علی ان المصنف رح صرح فی شرح المقاصد بان
کون المعنی الثانی معنی حقیقیا من مخترعات بعض المعتزلة لا اصل له عند اهل اللغة فثبت الترجیح و
قد بقی احتمال النقل والاشتراک لفظیا کان او معنویا کما ذهب الیه صاحب التجرید ونقل عن بعض علماء اهل
السنة ایضا والجواب عن الاول انه قد تقرر فی موضعه ان النقل خلاف الاصل الراجح فی الاستعمال فلا
یصرف اللفظ عنه الا بدلیل واذ لا دلیل فلا صارف عنه وعن الثانی ان اللفظ اذا دار بین الحقیقة و
المجاز بین الاشتراک یحمل علیهما لا علیه لکونهما اعم استعمالا واکثر فایدة منه والحمل علی الاعم الاغلب اولی وارجح
وللمناقشة فی امتناع حمله ای حمل قوله تعالی انک لا تهدی علی هذا المعنی ای الدلالة علی ما یوصل مجال بان یقال ان الارادة
وان صدرت منک بحسب الظاهر لکنها غیر صادرة منک حقیقة لخروج اثر هذا الفعل عن طوق البشر علی طبق قوله تعالی
وما رمیت اذ رمیت ولکن الله رمی اذ الرمی الی الکفار وان صدر عنه صلی الله علیه وسلم حسا لکنه سبحانه نفی عنه
باعتبار عدم اقتداره علی ترتب اثره فالمنفی هو الارادة المقدورة لا الارادة الظاهرة التی هی شان الرسول
علیه الصلوة والسلام فلا نقض للمعنی الاول بالآیة الثانیة وهذا تفسیر ما قال فی الحاشیة ویمکن ان یقال ان الهدایة
فی قوله تعالی لا تهدی بمعنی الدلالة علی ما یوصل الی المطلوب بمعنی انک لا تتمکن من ارادة الطریق لکل من احببت
بل انما تتمکن ان تعلم اردنا انتهی وحینئذ لا یرد ان محل الخلاف هو الاستعمال الحقیقی دون المجازی
وتفسیر المحشی المحقق رح بقوله لا تتمکن مشعر بکونه معنی مجازیا اذ فیه ارتکاب اضمار ویحتمل ارتکاب مثله فی
الآیة الاولی ایضا بان یقال اما نمود فقربناهم الی الهدی باظهار مقدمات الایصال الی الحق من ارسال الرسول
وخلق المعجزات علی یده وجه عدم الورود ان قوله لا تتمکن لیس تفسیرا لاصل المعنی بل بیان للحاصل ومعنا
ما بیناه آنفا ان المنفی هو الارادة المقدورة لا الارادة المطلقة حتی یلزم المحال قبل التخصیص لا جبا لایلاء
هذا المعنی فان الدلالة علی ما یوصل عامة شاملة لجمیع الامة وعدم الاقتدار علیها غیر مختص بشخص دون شخص بل لاختصاص

له بالهدایة ولا بفعله صلی اللہ علیہ وسلم اذ جمیع افعال العباد متشارکۃ فی ان الاقتدار والتمکین علیہا من اللہ سبحانہ فما وجہ التخصیص واجیب بان التخصیص انما جا بسبب المعرو لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم دعا عمہ ابا طالب الی الایمان دعوۃ بلیغۃ وبذل جہدہ ولم یومن فحصل لہ صلی اللہ علیہ وسلم بسبب ذلک حزن شدید فرئت فیہ وان کانت الصیغۃ عامۃ کما نقل عن ائمۃ التفسیر فی شان نزولہا لان الہدایۃ مختصۃ بالاجا حتی لا یناسب ارادتہ علی ان التخصیص للتنبیہ علی انہ صلی اللہ علیہ وسلم لما لم یتمکن علیہا بالنسبۃ الی الاجبار مع کمال المبالغۃ فی ہدایتہم وزیادۃ الاہتمام بشانہم فما حال غیرہم ویمکن توجیہ المناقشۃ بان النفی راجع الی العموم المستفاد من الموصول ای انک لا تہدی کل من احببت ولکن شانک ان تہدی کل من یشاء واما انت فانما تہدی من اردت ہدایتہ ایاہ وہذا حق فان النبی علیہ الصلوۃ والسلام انما کان یہدی من اوحی اللہ تعالی فی حقہ الیہ وامرہ بہدایتہ دون الذین قد علم فیہم انہم ختم اللہ علی قلوبہم ولاخلاق لہم من الایمان فتامل لعل الامر بالتامل للاشعار الی توجیہ المناقشۃ الذی فی حاشیۃ الحاشیۃ وہا ہنا محلیۃ قال المصنف العلامۃ رح فی حاشیۃ الکشاف ایذانا الی تعدد استعمال الہدایۃ فی المعنیین باختصاص احد الاستعمالین باحدہما واختصاص الآخر بالآخر لا الی تعدد وضعہا لہما حتی تکون مشترکۃ لفظیۃ کما وہم بل الظاہر نفی الاشتراک لئلا یکون منافیا لما نقل عنہ سابقا من جعلہ من الاختراع ما حاصلہ انہا تتعدی الی المفعول الثانی مذکورا کان او مقدرا تارۃ بنفسہا مثل والذین جاہدوا فینا لنہدینہم سبلنا ونحو لا تہدی من احببت ای الحق وتارۃ بالی وباللام ای بواسطتہما مثل انک لتہدی الی صراط مستقیم وان ہذا القران یہدی للتی ہی اقوم ونحو اما ثمود فہدیناہم ای ہدیناہم الی الحق ومعنا علی الاستعمال الاول الایصال الی المطلوب ولو علی سبیل المجاز اذ کونہ مفہوما من لفظ الہدایۃ عند تعدیتہا بنفسہا لا یدل علی کونہ موضوعا لہ لجواز کونہ مفہوما منہ بواسطۃ القرائن وعلی الثانیین ارادۃ الطریق فلا نقض بالآیتین وفیہ نظر من وجہین الاول ان التعدیۃ بواسطۃ الحرف من امارات المجاز بخلاف التعدیۃ بدونہا فانہا لیست کذلک فیلزم کون المعنی الاول معنی مجازیا والثانی معنی حقیقیا مع ان المقدر خلافہ والثانی ان القید ان کان

بحیث لو قید به یفهم منه معنی و لو لم یقید یفهم معنی آخر یکون مجازا کلفظ الظلمة و النور فانهما اذا اطلقا یفهم منهما المعنی المتعارف و اذا قیدا بالکفر و الایمان یفهم من الاول الضلالة و من الثانی الهدایة و ههنا کذلک اذ لو قیدت الهدایة بالمفعول بواسطة الحرف تفهم منها الاراءة و ان لم تقید به بواسطتها یفهم منها الایصال بخلاف ما لو قیدت بالمفعول نفسه یفهم منها الایصال و ان لم تقید به لم یفهم منها معنی اصلا لتوقف افهام المعنی علی التعدیة و لو تقدیرا فلا یکون مجازا و حینئذ لا یقال ان المتعدی بالحرف مقید بالمفعول و الحرف واسطة فی التقیید و من الظاهر ان التقیید بالمفعول لیس من امارات المجاز لان الفعل و ان کان مقیدا بالمفعول لا بالحرف نفسها لکن لها دخل فی التعدیة و الا لکانت لغوا و لم یتبدل المعنی بتوسطها و الثانی ان الهدایة بمعنی الاراءة ایضا قد تتعدی بنفسها کقوله تعالی حکایة عن ابراهیم علیه السلام فاتبعنی اهدک صراطا سویا و عن موسی من آل فرعون یا قوم اتبعون اهدکم سبیل الرشاد و الحمل علی الحذف و الایصال مما لا یقبل فاختلت الضابطة و الحق ما قال السید المحقق رح انه لا فرق بین المتعدی بنفسه و المتعدی بالحرف و الاستعمال بکلا المعنیین علی التقدیرین صحیح کما یفصح عنه الآیات الکریمة فی مواضع شتی **قوله** سواء الطریق الی الطریق المستوی من قبیل اضافة الصفة الی الموصوف کحرد قطیفة فان السواء ههنا بمعنی المستوی ابتداء کما جعل صاحب الکشاف سواء للسائلین بمعنی مستویة و ذلک شائع و لا حاجة الی ان یجعل بمعنی الاستواء او لا ثم بمعنی المستوی حتی یرد انه تکلف و الاظهر جعله بمعنی الوسط فقط علی ما فی الصحاح ان سواء الطریق وسطه و وسط الطریق اقرب ایصالا الی المقصود من اطرافه و الاوجه ان یجعل السواء بمعنی المصدر صفة للطریق ای الطریق السواء مبالغة لان المقصود من الوصف بالمصادر هو المبالغة فی شان محالها کانها صارت عین ما قام بها کما صرح به السید السند قدس سره الشریف فی بعض تعلیقاته و التاویل باسم الفاعل لا یفید هذه الفائدة و الصراط المستقیم بان یراد من الاستواء الاستقامة لانها طریقه و المراد به نفس الامر ای العقائد الحقة الحاصلة من الانظار الصحیحة و بداهة العقل السالم عن شوائب الاوهام عموما

مع عزل النظر عن خصوصية العقايد الكلامية نظرا الى عموم اللفظ ويجوز لك ان تخصه بالاسلام اى بالعقايد
الكلامية الاسلامية لتبادرها الى الفهم منه لكن المعنى الاول انسب بالمقام من المعنى الثانى لحصول المناسبة
الظاهرة بالقياس الى قسميه الان التلميح الى ما فى التنزيل من قوله جل مجده اهدنا الصراط المستقيم يرجح
الثانى **قوله** جعل لنا التوفيق خير رفيق التوفيق فى اللغة جعل الاسباب موافقة للمطلوب خيرا كان
او شرا ثم خص فى العرف والشرع بالخير واعتبر فى اصل معناه وحاصله توجيه الاسباب باسرها نحو المسبب
قيل الاولى نحو المسبب لانه يوهم ان لا يكون للمسبب الا سبب واحد لاقتضاء تقابل الجمع بالجمع توزيع الافراد
على الافراد نحو كسب القوم دوابهم وهو كما ترى الا ان يراد منها الجنس بطلان الجمعية باللام وقوله لنا
الظاهر فيه من حيث المعنى تعلقه برفيق بان يكون صفة له وتتميما لمعناه اذ المقصود جعل التوفيق رفيقا
لنا لا لغيرنا اذ المقام مقام الحمد وترتب الحمد على وصول النعماء من المحمود الى الحامد خاصة اقوى من وصولها
اليه والى غيره عموما وذلك لا يحصل الا على هذا التقدير اذ على تقدير تعلقه بجعل لا يفيد الحصر ويختل مرافقة
التوفيق لغيرنا كالملك مجعول لانتفاعنا بها بالواسطة وهو غير مقصود لكن اللفظ لا يساعده لامتناع
تقدم ما فى حيز المضاف اليه عليه اما عليه فقط لا على المضاف ايضا بان يكون بينهما فيلزم الفصل بين المضاف
والمضاف اليه او مع المضاف ايضا بان يقع عليهما كما فى ما نحن فيه فيلزم تقدم المضاف اليه على المضاف
لان المعمول لا يقع الا حيث يصح وقوع العامل فيه وكلاهما باطلان ونسخ الحاشية ههنا مختلفة فى
بعضها لفظ اليه والواو معا وفى البعض بدونهما وفى بعض منها لفظ اليه بدون الواو وفى بعضها
بالعكس وانما اخترنا النسخة الثالثة لانها بريئة عن التكلف بخلاف النسخ الاخر كما لا يخفى فاما ان تعلق
بمحذوف تفسيره المذكور بعينه او يقال فى صحة التعلق برفيق ان الظرف مما يتوسع فيه ما لا يتوسع فى
غيره اذ يكفيه ايجاد من الفعل اى المعنى الحدثى لكونه طالبا للتعلق به بالذات فحيثما يوجد لفظ يمكن استنباط
معنى فعلى منه ولو التزاما مقدما كان او متاخرا يصح تعلقه به ولذلك تعلق بالحامد باعتبار كونه ملزوما

لمشتق كما في الحديث الشريف هم يد على من سواهم اى متعاضدون على محاذاة ما ذكره المصنف العلامة رح في شرح قول صاحب التلخيص واكثرها للاصول جمعا حيث قال للاصول متعلق بمحذوف يفسره قوله جمعا للان معمول المصدر لا يتقدم عليه والحق جواز ذلك في الظروف خاصة لانها مما يكفيه رائحة من الفعل وانما قال على محاذاة ما ذكره ولم يقل مثل ما ذكره لان المذكور ليس مما تقدم فيه ما في خبر المضاف اليه عليه واما تعلقه بجعل فركيك من حيث المعنى اما باعتبار لزوم خلاف المقصود كما مر او باعتبار الحمل على خلاف المتبادر وهو ان يكون الجعل بمعنى الخلق لا بمعنى التصيير كما هو المتعارف ويكون خبر رفيق حالا موكدة كما لا يخفى على من له فطرة سليمة عن شوائب الوهم وفطنة قويمة متوقدة في الزكاء والفهم **قوله** والصلوة على من ارسله هدى قيل هو مصدر بمعنى اسم الفاعل اى هاديا فيكون مجازا في الطرف ويحتمل المجاز في الاعراب ايضا اى ذا هدى والظاهر انه اسم للحاصل بالمصدر اطلق عليه مبالغة فيكون مجازا في النسبة لانه ابلغ منهما لافادته المبالغة البليغة المناسبة لمقام المدح بحيث يفيد ان نبينا صلى الله عليه وسلم لو فرض صدور الهداية منه صار عينها لا موصوفا بها وانما جعله اسما للحاصل بالمصدر لا المصدر لان المصدر بما يستعمل بمعنى الفاعل لاعتبار التلبس بالفاعل فيه فالراجح فيه المجاز في الطرف بخلاف الاسم فان الرجحان فيه للمجاز في النسبة لعدم اعتبار التلبس فيه ولا اسما للمصدر لان الحاصل مقصود منه ومستوجب لكمال المبالغة فلا يتوهم انه لا وجه لجعله اسما للحاصل بالمصدر بل جعله بالمعنى المصدري اظهر وابلغ كما في زيد عدل **قوله** وهو بالابتداء مصدر مبني للمفعول بان يهتدي به لا مبني للفاعل بان يهتدي به لان ارادة صيغة المتكلم مع الغير من المصدر لم يسمع في محاوراتهم لا لان الاول صفة له صلى الله عليه وسلم بالذات لكونه مهتديا حقيقة والثاني وصف له باعتبار اهتدائنا به على طريق الوصف بحال المتعلق وذلك لا يليق بمقام المدح اذ نهتدي وان كان من صفاتنا لكن نهتدي به صفة له صلى الله عليه وسلم فلا اتصاف بصفة الغير فافهم وكذلك **قوله** ونوال به الاقتدار يليق مصدر مبني للمفعول اى بان يقتدي به لا مبني للفاعل كما مر وقوله به متعلق بالاقتداء ولا يليق تعلقه بيليق لان اقتدائنا يليق بنا لا به وكمال لنا لا له لانه صلى الله عليه

وسلم كامل في ذاته وصفاته غير مفتقر الينا في تحصيل كماله على ان التعلق بالقريب اولى وقيل في تعلق به بالاقتداء فايدة اخرى ان المناسب للمقام حصر الاقتداء فيه وهو لا يحصل الا اذا كان به متعلقا بالاقتداء بخلاف ما اذا كان متعلقا بيليق فافهم فيه اشارة الى صحة تعلقه بيليق بان يوخذ الاقتداء بمعنى المقتدائية مطلقا ويقال نور يليق بمنصب المقتدائية فلا فساد من حيث المعنى وليس حصر لياقة المقتدائية مطلقا غير مناسب لمقام المدح فتدبر **قوله** بالتصديق متعلق بسعد واو الباء للسببية اى حصلوا مرتبة السعادة في كل منهج من مناهج الصدق ووصلوا منتهاه بسبب التصديق بما جاء به نبينا صلى الله عليه وسلم

قوله بالتحقيق يحتمل تعلقه بصعد واو الباء للسببية كما سبق في قوله بالتصديق والمعنى صعدوا معارج الحق وبلغوا اقصاه بسبب تحصيل مراتب التحقيق والايقان بنبوته عليه الصلوة والسلام وهذا البلوغ مستفاد من الجمع المضاف لانه مفيد للعموم الاستغراقي يعني صعدوا جميع مراتبه والصعود على جميع مراتب الشيء يستوجب الوصول الى اقصاه ويحتمل الاستقرار ايضا بان يكون متعلقه مقدرا عاما كان نحو زيد في الدار او خاصا مثل عمرو من العلماء اى معدود منهم بخلاف اللغو فانه عبارة عما يكون متعلقه مذكورا كما حققه السيد السند قدس سره الشريف في حاشيته الكشاف والمعنى هذا الحكم متلبس بالتحقيق اى محقق لا ريب فيه فتامل فيه اشارة الى ان الحكم الاستقراري ههنا ليس مبنيا على التفسير المشهور للظرف المستقر هو ما كان متعلقا بالمقدر العام لان الفعل العام عبارة عما يوجد معناه الحدثي في كل فعل ويشاركه فيه والتلبس ليس كذلك لعدم كونه مشاركا كالفعل ما في المعنى الحدثي بل يوجد في الافعال وغيرها باعتبار النسبة الى الغير فيكون الظرف المتعلق به ظرف لغوا ذا اللغو على هذا التفسير عبارة عما يتعلق بالفعل الخاص مقدرا كان او مذكورا الا ان يتصرف ويقال ان معنى العموم ما يوجد فعل بدونه والتلبس كذلك اذ ما من فعل وله تعلق بالغير الا وهو متلبس به ولا اقل من تلبسه بالفاعل ويويده ما نقل عن الرضي ان الظرف ان كان بحيث يفهم منه عامله فهو مستقر والا فلغو ومن البين ان التلبس مفهوم الظرف فحينئذ لا حاجة الى بناء الكلام على تحقق السيد رح فيكون المتعلق به ظرفا مستقرا على المشهور

بلا كلفة فتدبر **قال المصنف العلامة** رح وبعد فهذه غاية تهذيب الكلام في تحرير المنطق والكلام وتقريب المرام من تقرير عقايد الاسلام جعلته تبصرة لمن جاول التبصر لدى الافهام وتذكرة لمن اراد ان يتذكر من ذوي الافهام سيما الولد الاعز الحفي الحري بالاكرام سمي حبيب الله عليه التحية والسلام لازال من التوفيق قوام ومن التائيد عصام وعلى الله التوكل وبه الاعتصام **قوله** وبعد فهذا لما كان اسم الاشارة موضوعا لان يشار به الى موجود مشاهد قريبا كان او بعيدا بمعونة الحواس الظاهرة وليس المشار اليه ههنا موجودا في الخارج حاضرا عند الحس بل هو موجود في الذهن وحاضر فيه فلا بد من ان يشار به اشارة عقلية الى المرتب الحاضر في الذهن ويستعمل فيها مجازا تنزيلا للمعقول بمنزلة المحسوس مبالغة في كمال تعينه وترغيبا للمتعلم في تحصيله بان يلاحظ اليه العقل بالذات بدون معونة الحواس يحصل صورة منه فيه ليمكن تميزه عن غيره سواء كان وضع الديباجة قبل التصنيف او بعده اذ لا حضور له الا وجود للالفاظ المجتمعة المرتبة ولا لمعانيها في الخارج عن المشاعر عند المشير حين الاشارة حتى تصلح لتعلق الاشارة الحسية ولا يكفي وجود الالفاظ في الخارج متعاقبة لتعلقها لان الاشارة ليست الا الى المجموع المرتب الذي هو الكتاب فما قيل انه ان كان وضع الديباجة بعد التصنيف فالاشارة تكون حسية الى الحاضر في الخارج لا يستقيم اصلا الا بان يراد به الاشارة الى نقوش الكتاب الموجودة مجتمعة في الخارج دون الالفاظ الصرفة لانها وان كانت موجودات خارجية لكنها غير مجتمعة الاجزاء في الوجود العيني حين الاشارة ودون معانيها فقط اذ هي صور عقلية ليست الا موجودات ذهنية ودون المركب من الثلثة التي هي النقوش والالفاظ والمعاني او الاثنين منها باخذ الالفاظ مع النقوش او مع المعاني او النقوش مع المعاني لان المركب من الموجود والمعدوم معدوم البتة ولا يخفى انه اي ارادة الاشارة الى النقوش لا يناسب هذا المقام للاخبار عنه بغاية تهذيب الكلام ومن الظاهر ان النقوش لا تصلح لكونها مهذبة على ان المشار اليه ههنا ليس الا ما تعلق قصد المصنف بتبريته والنقوش ليست مما تعلق قصد

تبريتها بل تعلق بتدوين المعاني وترتيب الالفاظ بازائها الا ان يحمل على المجاز بذكر الدال وارادة المدلول
منه بان اشار الى النقوش وحكم عليها بكونها مهذبة او مسماة بالتهذيب لالاتصافها بالتهذيب وتسميتها
بحقيقة بل اراد بها مدلولاتها التي هي الالفاظ المخصوصة الدالة على المعاني المخصوصة توصيفا للمعبر بوصف
المعبر عنه كما هو الظاهر الصريح يحمل المعنى المصدري اي التهذيب عليه مبالغة على طريق المجاز في النسبة او جعل
التهذيب بمعنى المهذب اي هذا غاية الكلام المهذب على طريقة المجاز في الطرف او تسمية للمعبر باسم المعبر عنه
اذا قصد بهذا الاخبار افادة التسمية ولو اشارة الى تسمية للنقوش الدالة المشار اليها بلفظ هذا باسم الالفاظ
والمعاني المدلولة والاظهر ترك احتمال التسمية لان المقصود من هذا الكلام مدح كتابة لا افادة التسمية بذلك الاسم
كما يشهد بذلك زيادة لفظ الغاية والاضافة الى الكلام وعطف تقريب المرام عليه ولذا قال بعضهم ان
المراد من التسمية مجرد اطلاق اللفظ لا العلمية اي اطلاق اسم المعبر بلفظ يطلق على المعبر عنه فافهم وفيه نظر بعد
لا يخفى على المستيقظ لان الحاضر من النقوش في الخارج حين الاشارة لا يكون الا شخصا معينا كتبها المصنف
بخلاف الحاضر من الالفاظ والمعاني في الذهن اذ الذهن ظرف للخلط والتعرية فكما يقدر على استحضار الاشخاص
المعينة منهما يقدر على ملاحظتهما مجردة عن خصوصيات المحال ومن البين ان ليس المراد وصف ذلك الشخص
ولا تسمية ذلك الشخص بذلك الاسم والا لم يكن المكتوب الآخر موصوفا بالتهذيب ولا مسمى به ولا وصف
واحد من الاشخاص على سبيل البدلية ولا تسمية به كما هو واضح والا لكان الشخص الآخر مماثلا له لا عينه بل النوع
وصف نوعه الذي لا يختلف باختلاف الخطوط وتسمية بذلك الاسم وذلك النوع هو طبيعة النقوش
الكتابية الدالة على تلك الالفاظ المخصوصة الموضوعة بازاء المعاني المخصوصة اعم من ان يكون في ذلك الشخص
او غيره مما يشاركه في ذلك المفهوم الا ترى انك اذا قلت نعم الكتاب تهذيب المنطق لم ترد به الا النوع
سواء كان هذا او ذاك او غيرهما ولا شك في انه لا حضوري ولا وجود لهذا الكلي الذي هو طبيعة
النقوش في الخارج عند المشير بحيث يكون محسوسا مشاهدا صالحا لتعلق الاشارة الحسية ومجرد وجود

في الخارج بعين وجود اشخاصه كما هو التحقيق من دون محسوسيته لا يكفي لتعلقها وما قيل ان الكلي الطبيعي والشخص لما كانا متحدين وجودا بحيث لا وجود لاحدهما مغايرا ممتازا عن وجود الآخر فلا معنى لمحسوسية الشخص وعدم محسوسية الكلي ضرورة استحالة اتحاد المحسوس مع غير المحسوس فهو ليس بشيء اذ ليس المراد من الاتحاد ان الشيء المقترن بالعوارض يقال له الكلي الطبيعي والشخص في مرتبة واحدة حتى لا يمكن محسوسية احدهما دون الآخر بل معنى الاتحاد انه ليس في الخارج الا شيء مخصوص مقترنا بالعوارض الخارجية الذي يقال له الشخص ثم قد يأخذ العقل ذلك الشيء من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض مطلقا فلا يلزم من محسوسية في مرتبة العوارض محسوسيته في مرتبة التعرية عنها هذا اذا بنى الكلام على التحقيق اما لو بنى على ما ذهب اليه المصنف العلامة في هذا الكتاب من ان الطبايع لا تحقق لها في الاعيان فلا اشكال

فالاشارة ليست الا الى الحاضر في الذهن على جميع التقديرات السبعة المذكورة آنفا ومن هنا اي من كون الغرض وصف نوعه وتسميته بذلك الاسم علمت ان اسامي الكتب ليست من قبيل الاعلام الاشخاص الموضوعة للهويات المعينة ولا من قبيل اسماء الاجناس الموضوعة للفرد المنتشر لعدم تعلق القصد الى تسمية واحد معين او غير معين من الاشخاص بالاسم المخصوص بل من قبيل اعلام الاجناس الموضوعة للماهية من حيث هي عند التحقيق لاطلاق الاسم على الواحد والكثير من تلك الخصوصيات على السوية وما قيل ان الكتاب لا يطلق على جملة جمل وانما يطلق على المجموع ويصدق عليه ومن الظاهر ان المجموع شخص واحد غير قابل للتكثر كزيد فيكون علم شخص ليس بشيء لان المجموع الذي يطلق عليه الكتاب عبارة عن الالفاظ والمعاني وهي اعراض تابعة لمحالها غير منتقلة من محل الى محل والمحال كالالسنة والاذهان موجودات متعددة يستلزم تعددها تعدد وجودات المجموع وتعدد تشخصاته فلا يكون المجموع المسمى شخصا واحدا معينا او غير معين يوضع بازائه الاسم وما هو الا الطبيعة من حيث هي فتفطن فيه اشارة الى اعتراض اورده في حاشية الحاشية بقوله هو انه لم لا يجوز ان يكون اسماء الكتب من قبيل اسماء الاجناس الموضوعة للفرد المنتشر

مثل رجل وعلم فكما ان رجلا وعلما مع التنوين لا يطلقان على المتعدد فكذلك المفتاح والايضاح مع التنوين
لا يطلقان عليه وكما ان المفتاح والايضاح بلا تنوين يطلقان على المتعدد فكذلك رجل وعلم بدونه يطلقان
عليه انتهى هذا اذا كان علم الجنس موضوعا للماهية من حيث هي واسم الجنس للفرد المنتشر كما نقله المحشي
المحقق رح في حواشي التجريد عن ابن الحاجب وزعم انه مذهب جمهور النحاة واما اذا كان علم الجنس عبارة
عن الماهية من حيث الوحدة الذهنية والتعين العقلي كما يقتضيه اطلاق لفظ العلم واسم الجنس عن الطبيعة
من حيث هي والفردية مستفادة من التنوين كما هو مذهب اهل التحقيق فالحق ان اسماء الكتب حينئذ ليست
من قبيل اعلام الاجناس بل من قبيل اسماء ما اذ ليست فيها وحدة زايدة على مفاهيمها مجردة وحدة
الطبيعة لو كانت كافية فينبغي ان يكون الانسان ايضا علم جنس لكونه واحدا ومتعينا في ضمن الاشخاص
بل سائر اسماء الاجناس يكون اعلاما جنسية اذ لا يخلو مفهوم جنس ما عن وحدة الطبيعة واما استحضار
الموضوع له عند التسمية لو كان مناطا للعلمية الجنسية كما زعم فيلزم ان يكون اسماء الاجناس كلها كذلك
لوجوب استحضارها عند الوضع وما قيل ان التعين معتبر في مسميات هذه الاسماء وغير مختلف باختلاف الاشخاص
والاوقات حتى ان اللفظ الواحد الواقع عن شخصين في وقت او عن شخص في وقتين والمعنى القايم بهذين
يعد في العرف لفظا واحدا وهذه الوحدة لما لم تكن شخصية فذهنية فتكون اعلام اجناس لا اسماء ما لفقد ان
هذه الوحدة فيها فساقط لان مجرد هذه الوحدة ليست كافية في كونها اعلام اجناس كما مر آنفا
بل لا بد من تعين زايد على ذلك هو كونه معهودا في الذهن وحاضرا عنده كما في اسامة على ان العلمية الجنسية
تقديرية اضطرارية لا تثبت الا اذا دعت الضرورة اللفظية اليها كما اطلقوا اسم العلم على اسامة دون
الاسد حيث وجدوا فيها علائم العلم من منع دخول اللام ومنع الصرف ووقوعها مبتدأ من غير تخصيص وذا حقيقة
حال او توصيفها بالمعرفة ونحو ذلك ولم يجدوا في اسد ذلك فاركبوا فيها بالعلمية الجنسية ومن البين ان
تلك الاحكام لم توجد في اسماء الكتب فاي ضرورة في الحكم بعلميتها فالاصح ما وقع في بعض النسخ بدل اعلام الاجناس

فتدبر **قوله** غايت تهذيب الكلام اى هذا الكتاب كلام مهذب غاية التهذيب او تصنيف هذا الكتاب غاية تهذيب الكلام على طريق المجاز بالحذف فى كلا التقديرين اما على التقدير الاول فبحذف الموصوف واقامة الصفة واقامة المفعول المطلق مقامهما وليس المفعول المطلق ههنا من غير لفظ العامل كما وهم لان غاية التهذيب بمعنى اقصى مراتبه ومن الظاهر ان اقصى مراتب الشى ليس خارجا عنه بل فرد كامل منه وعلى الثانى فبحذف المبتدأ المضاف الى اسم الاشارة لتصحيح الحمل وهذا بعيد عن الفهم كما ترى لان المشار اليه المتبادر الى الذهن ما هو المقصود بالتصنيف اعنى الكتاب لا التصنيف الذى هو فعل المصنف بل لا يكاد ان يصح الحمل لان التصنيف ليس عين التهذيب ولا ذاتيا له مع ان فيه حذف صدر الكلام من غير ضرورة وتوجيه الاول وحسنه لا يخفى لان الانسب بالمقام توصيف الكتاب وتحسينه لا تحسين التصنيف وتوصيفه ويحتمل المجاز فى الطرف بجعل التهذيب بمعنى المهذب واضافة الصفة الى الموصوف اى هذا غاية الكلام المهذب والمجاز فى الاعراب بحذف الجار المضاف واقامة المضاف اليه مقامه اى هذا ذو غاية تهذيب الكلام والمجاز فى الاسناد بحمل المصدر على اسم الاشارة مبالغة كزيد عدل وهذا ابلغ واسلم من التكلفات **قوله** فى تحرير المنطق والكلام اى فى تنقيحهما وتبيينهما تبيانا خاليا عن الحشو الذى هو زيادة معينة على اصل المراد بلا فايدة والتطويل الذى هو زيادة غير معينة على المعنى المقصود بلا طايل والظرفية اى ظرفية تحرير المنطق ليست حقيقية كظرف الكوز بالنسبة الى الماء بل مجازية تشبيها للشمول العموى بالشمول الظرفى فى بيانه ان الظرف كما هو شامل ومحيط بالمظروف كذلك العام شامل للخاص فصح تشبيهه بالظرف بجامع الشمول وههنا كذلك اذ الظرف خبر بعد خبر متعلق بكائن فالمظروف ضمير مستتر فيه راجع الى الكتاب الذى اشار اليه بلفظ هذا وهو عبارة عن الالفاظ لتعلق التدوين بها بالذات دون المعانى وتحرير المنطق والكلام بمعنى تبيان المسايل المنطقية والكلامية فلهذه المسايل عموم مطلقا بالنسبة الى هذا الكتاب بحسب التحقق اذ كلما تحقق هذا الكتاب تحقق بيان تلك المسايل وبالعكس لا

كليا لتحققها في ضمن الكتب المنطقية والكلامية الآخر فصح ان يقال هذه الالفاظ في بيان تلك المعاني
وهذه الآية في تحريم الخمر باعتبار ان هذه المعاني توجد فيها وفي غيرها من الالفاظ كما صح ان يقال المعاني
في تلك الالفاظ باعتبار احاطتها بها لكونها قوالب المعاني ولما كان هذا القدر من التشبيه في الشمول
يكفي للاستعارة فقال واستعارة لفي الموضوعة للثاني المشبهة للاول المشبه كما هو شان الاستعارة
التصريحية التبعية ويحتمل ان يكون الظرف لغوا متعلقا بتهذيب الكلام فعلى هذا التقدير لبيان
المسايل عموم بالنسبة الى الكلام المهذب بحسب الصدق ولو من وجه وهذا القدر من الشمول يكفي للاستعارة
كما لا يخفى **قوله** وتقريب المرام معطوف على تهذيب الكلام اى هذا مقرب على صيغة اسم الفاعل غايته
تقريب المرام الى الطبايع والافهام بحذف الجر وجعل المفعول المطلق مقامه على طريقة المجاز بالحذف
او هذا ذو غاية تقريب المرام بان يكون المجاز في الاعراب غاية تقريب المرام بحمله على اسم الاشارة مبالغة
على طريقة المجاز في الاسناد كما مر في غاية تهذيب الكلام وعلى جميع التقادير المراد من التقريب المعنى
المقصود هو خلاف التبعيد كما هو المتبادر من اضافته الى المرام ويحتمل ان يكون التقريب معطوفا على التحرير والمعنى
هذا غاية تهذيب الكلام في تقريب المرام وحينئذ المناسب ان يراد من التقريب المعنى الاصطلاحي اى سوق
الدليل على وجه يستلزم المطلوب لا اللغوى لان التقريب الى الافهام لازم للكلام المهذب والا لا يكون
مهذبا والظرفية تقتضي المغايرة فلا يلايم وقوعه ظرفا لتهذيب الكلام وفي المعنى الاصطلاحي لا يلزم
ذلك لان التهذيب يتم برعاية القواعد العربية ولا يتوقف على ربط الدليل بالمدعى ولا يرد انه ينبغي
ان لا يكون عطفه على تهذيب الكلام ايضا مناسبا على تقدير ارادة المعنى اللغوى للاستلزام بينهما
لان عطف اللازم على الملزوم ليس مستبعدا غاية الامر ان العطف على هذا لا يكون تاسيسيا بل تاكيديا
والاولى فيه والاظهر هو الوجه الاول لان التقريب الاصطلاحي لا يقال له تقريب المرام مع انه على تقدير
ارادته كما في الوجه الثاني لا يرتبط قوله المرام به ويصير لغوا كما لا يخفى على الماهر باساليب الكلام

اللهم الا ان يحمل على التجريد فتدبر **قوله** من تقرير عقايد الاسلام يحتمل ان يكون بيانا للمرام او متعلقا به بان يكون صلة له اى تقريبه المفاد من تقرير العقايد الى الفهم ويجوز ان يكون بيانا لتقريب المرام بان يراد من التقرير التقريب ومن العقايد المرام والتعلق بالتقريب بان يكون صلة له بعيد لفظا ومعنى اما لفظا فلان التقريب لا يتعدى بمن فلا بد ان يكون بمعنى الى وهو بعيد واما معنى فلدلالة الكلام حينئذ على كون المقصود قريبا من تقريرنا فيلزم ان يكون المرام شيئا وراء تقرير العقايد مع ان الامر ليس كذلك بل المرام نفس العقايد المقررة بناء على ان اضافة التقرير اليها من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف **قوله** عقايد الاسلام الاسلام اما عبارة عن نفس التصديق بجميع ما علم مجيئه صلى الله عليه وآله وسلم به ضرورة فحينئذ الاضافة اليه بيانية لاتحادهما او عن التصديق بالجنان والاقرار باللسان وعنهما وعن العمل بالاركان فيكون الاضافة للملابسة للتغاير بينهما والاظهر ان الاضافة على كل تقدير لامية لعموم المضاف وخصوص المضاف اليه كشجر الاراك ويمكن ان يراد بالاسلام اهله اطلاقا للصفة على الموصوف لعلاقة بينهما غير المشابهة على طريقة المجاز المرسل ويمكن مجاز الحذف بان يقدر لفظ اهل ويراد به معناه والاسلام على حاله كما في اسئل القرية اى اهلها وانما عطفناه على ان يراد لعدم صحة العطف على قوله بالاسلام لاشتراط المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه في الحكم وههنا المعطوف قد يناب الفاعل والمعطوف عليه ظرف غير صالح لذلك مع وجود المفعول به هو اهله وكذلك لا يصح عطفه على المجاز المرسل لفساد المعنى اذ لا يمكن ان يراد بالاسلام اهله على طريق المجاز بالحذف كيف ولا يقصد فيه من اللفظ الموجود معنى آخر **قوله** تبصرة بمعنى اسم الفاعل اى جعلته مبصرا للمتعلم حين تعليم الغير اياه وكذا تذكرة ويجوز التجوز في الاخيرين في التبصرة والتذكرة ولا يكفي ههنا مجانسة الاسناد كما وهم مع انه ابلغ منهما لان الاسناد ترك لفظ يدل عليه شرط في المبالغة ليكون مقربا الى الصحة وههنا لفظ جعلته دال عليه والاظهر هو الوجه

كما في ايما الاجلين قضيت فلا عدوان على وايما اما ب دبغ فقد طهر ويجوز النصب بتقدير اعني والجر على البدل
من كلمة ما اذا كانت نكرة غير موصوفة مضاف اليها سي كما في الرضى ويرد على الاوجه الثلثة قول
امرأ القيس ولا سيما يوم بدارة جلجل اول الارب يوم لي من البيض صالح رب ههنا للتكثير والبيض جمع بيضاء
اي النسوة الحسنة الوجوه والواو على لا سيما اعتراضية اذ هي مع ما بعدها بتقدير جملة مستقلة ويحتمل ان تكون
عاطفة والمعطوف عليه الجملة السابقة وقيل حالية ودارة جلجل بضم الجيم اسم موضع من مواضع اهل البادية وهي
التي كانت موضع اجتماعه مع النساء اللواتي منهن عنيزة والمعنى كم يوم طيب كنت مع تلك النساء وتلذذت
منهن ولكن لا مثل اليوم الذي كنت معهن في دارة جلجل والمقصود تفضيل يوم الاجتماع مع العنيزة في ذلك
الموضع على سائر الايام الماضية الصالحة التي ظفر فيها بملاقات النساء فيرفع يوم تارة باخذ ما موصولة
وبجر اخرى باخذ ما زايدة وينصب احيانا يوجه بعيد اما على الاستثناء او بتقدير اعني لكن صورة الكتابة
لا تساعد النصب قال المصنف العلامة رح القسم الاول في المنطق مقدمة العلم الكلام اذ عانا للنسبة فيصدق
والا فتصور قوله القسم الاول في المنطق القسم الاول هو الطرف الاول من الكتاب على معانيه السبعة سبقت الاشارة
اليها في تحقيق المشار اليه بلفظ هذا من النقوش المخصوصة لو حمل اللام في النقوش على العهد وارید بها النقوش الكتابية
الدالة على المعاني ولو بتوسط الالفاظ فلا حاجة الى قيد المخصوصة اذ ليست لها خصوصية اخرى سوى الدلالة كيف
والكتاب لا تتفاوت باختلاف انواع الخطوط ما دامت الدلالة على الالفاظ باقية الا ان يقال ان قيد المخصوصة
صفة كاشفة لا يفهم من لام العهد وهو الان يصح تعلق قوله باعتبار دلالتها بالنقوش ولو حملت على الجنس
فالمراد من المخصوصة الدلالة المذكورة كما هو الظاهر واما الالفاظ فلما كانت لها خصوصيتان احديهما
الخصوصية الذاتية المفهومة من لام العهد سوى الدلالة والتعبير وهي كون الالفاظ عربية صادرة من المصنف
والمعاني منطقية مدونة اذ لو تغيرت هذه الخصوصية مع بقاء الدلالية والمدلولية مطلقا لتغير اسم الكتاب
قطعا كما ان مسايل التهذيب لو عبرت عنها بالفاظ فارسية مثلا لا يطلق عليها اسم التهذيب بل ترجمته

وكك لو بدلت المعاني بمعان اخرى لم يدونها المصنف مع كون الالفاظ عربية لم يكن لاطلاق التسمية
عليها صحيحا وثانيهما الخصوصية باعتبار الدلالة والتعبير فاشار الى كل من الخصوصيتين بقوله الدالة
المعهودة العربية الصادرة من المصنف المخصوصة باعتبار دلالتها على المعاني المخصوصة او المعاني
المنطقية المدونة المخصوصة من حيث عبر عنها بالالفاظ المخصوصة فحينئذ لا حاجة الى ما قال سيد الاذكياء
رح ان قوله باعتبار دلالتها وقوله من حيث عبر عنها ظرف مستقر متعلق بلفظ الماخوذة للقدرة
لا بلفظ المخصوصة لانهما لو كانا متعلقين به لكان خصوصيتها باعتبار الدلالة والتعبير فقط مع ان الامر
ليس كذلك اذ لها خصوصية اخرى سواهما اذ لا يخفى على ظاهر بين المحقق رح عن فهم الخصوصيتين حتى
يحتاج الى التقدير والتوجيه فتامل والنصف او المركب من اثنين منها هو النقوش مع الالفاظ او المعاني
او الالفاظ مع المعاني او المركب من ثلثة منها هي النقوش والالفاظ والمعاني معا فمعانيه اي معاني الكتاب
المحتملة سبعة ثلاثة احادية وثلثة ثنائية وواحد ثلاثي كما ذكرنا وكك المنطق اما عبارة عن مجموع مسايله
بحيث لا يشذ منها شيء او قدر يحصل منه العصمة عن الخطاء في الفكر او التصديق بجميعها او بالقدر العاصم
او الملكة الحاصلة من ممارستها فمعانيه خمسة لكن المناسب اسقاط احتمال النقوش من السبعة المذكورة
وحدها او مع غيرها اذ قصد المصنفين لم يتعلق بتدوينها وتهذيبها كما هو الظاهر وترك الثلثة الاخيرة من
المعاني الخمسة للمنطق ايضا لانها مجازية بخلاف الاولين فانهما فردان للمعنى الحقيقي الذي هو المسايل
كلا كانت او بعضها للتبادر ها الى الذهن من قولهم فلان يعلم المنطق بدون القرينة وعلى التقادير
الثلثة المعتبرة من السبعة والتقدير الثاني من التقديرين المعتبرين من التقادير الخمسة فالظرفية في
قوله القسم الاول في المنطق ليست حقيقية لانها لا توجد الا في الاجسام بل مجازية اقامة للشمول العموي
الذي للمنطق مقام الشمول الظرفي لتحقق المناسبة بينهما باعتبار ان الظرف كما هو محيط لمظروفه كذلك
العام شامل ومتناول لافراده ومحيط بها فالنسبة بين القسم الاول المظروف والمنطق الشبيه بالظرف

في الشمول والاحاطة نسبة الخصوص والعموم مطلقا اما بحسب التحقق والوجود فقط وهو في ما سوى المعنى الثالث
الذي هو المعاني وحدها بان اريد من القسم الاول الالفاظ فقط او مع المعاني ومن المنطق المعنى الثاني لتحقق المنطق بهذا المعنى
مع القسم الاول من هذا الكتاب وبدونه كما في الكتب الاخر المنطقية لا بحسب الصدق ايضا لامتناع حمل المنطق الذي هو عبارة عن المعاني فقط
على الالفاظ وحدها او مع غيرها اما لو اريد على هذا التقدير من المنطق المعنى الاول فليس بينهما عموم وخصوص
اصلا لا صدقا ولا تحققا ولا علاقة الجزئية والكلية بل يكونان متباينين كما هو الظاهر او بحسب الصدق
ايضا وهو فيه اي في المعنى الثالث بان اريد من القسم الاول المعاني وحدها ومن المنطق المعنى الثاني لصدقه
على المسايل المذكورة في القسم الاول من هذا الكتاب وعلى غيرها من المسايل العاصمة عن الخطاء في الفكر
وتحققه معها وبدونها في الكتب الاخر المنطقية وفي المعنى الثالث للقسم الاول خاصة يكون الظرفية من
قبيل كون الجزء في الكل بناء على ان المنطق عبارة عن مجموع المسايل الجزئية القسم الاول الذي هو بعض
المسايل من مجموعها اقامة للشمول الكلي مقام الشمول الظرفي ولا يكون بينهما عموم وخصوص اصلا لامتناع
حمل المجموع على المعاني المذكورة في القسم الاول وتحققه معها وبدونها وفي قوله من قبيل كون الجزء في الكل
اشارة الى ان القسم الاول بالمعنى الثالث ليس جزءا من المنطق بالمعنى الاول حقيقة لان المعنى الثالث له
هو المعاني من حيث التعبير عنها بالفاظ مخصوصة وهي بهذه الحيثية اللحاظية ليست جزءا للمنطق الذي
هو عبارة عن المعاني مطلقا ولو اغمض عن هذه الحيثية نظرا الى ان التغاير اللحاظي ليس بتغاير حقيقة فلم
يبق القسم الاول قسما اولا لان قصد المصنفين لم يتعلق الا بالمعاني من تلك الحيثية بل الحكم على المجموع الحيث
بجزئية للمنطق مجازا لكون المعاني مع عزل النظر عن حيثية التعبير جزءا له وفيه نظر بعد هو ان المعنى الثالث
للقسم الاول عبارة عن المعاني المدلولة الشاملة للمبادي والمسايل جميعا والمنطق هو مجموع المسايل فقط
فكيف يصح جزئية القسم الاول للمنطق بهذا المعنى لان المركب من الداخل في الشيء والخارج عنه خارج الا
ان يراد بالقسم الاول مقاصده بحذف المضاف او يحكم بالجزئية باعتبار اغلب الاجزاء مجازا او يقال في المنطق

وما يتعلق فتدبر قوله مقدمة بكسر الدال هي الجماعة التي تتقدم الجيش من قدم بمعنى تقدم وقد استعيرت
.ول كل شيء فيقال مقدمة الكتاب ومقدمة العلم وقيل منقولة اصطلاحية من مقدمة الجيش للمناسبة بينها
ظاهرا ولك ان تقول لا حاجة الى ذلك بل صفة حذف موصوفها اى الامور المقدمة على الشيء واطلقت
على ما يقدم من الالفاظ والمعاني التي قدمت على المقصود كما يشعر به عبارة المعرب حيث قال قدم تقدم بمعنى
واحد ومنه مقدمة الجيش ومقدمة الكتاب والتاء اما للنقل من الوصفية الى الاسمية او لاعتبار موصوفها
موثنا او فتحها لم يلتفت الى ما قال الزمخشري في الفايق والسكاكي في الاساس ان المقدم بفتح الدال
خلف من القول لصحته بحسب المعنى بلا تكلف وما قيل في وجه البطلان انه موهم لاستحقاق مباحثها التقدم
بالجعل والاعتبار مع ان الامر ليس كذلك لاستحقاقها التقدم بحسب الذات وعدم افتقارها في الاتصاف
بوصف التقدم الى تقديم الجاعل ليس بشيء اذ الكلام في التقدم بحسب الذكر ومن البين ان بجعل الجاعل
بخلاف احتمال الكسر فانه يحتاج الى التكلف اذ لا بد فيه من اخذ التفعيل بمعنى التفعل لتوقف صحة المعنى عليه
والا يلزم ان يقدم غيره عليه لا ما يقدم نفسه على غيره وايا كان فهي بمعنى ما يذكر قبل الشروع في المقاصد
مجموع امور كان او كل واحد منها لارتباطها بالنفع فيها ولا وجه لجعل الموصول كناية عن تمام الامور المذكورة
قبل الشروع لصحة اطلاق المقدمة على كل واحد واحد منها وحينئذ تعريفها عليه كصحة اطلاقها وصحة تعريفها على
المجموع حقيقة نعم اطلاقها على البعض امر واحد لا يكون الا مجازا كاطلاق السورة على اية منها وهي مقدمة الكتاب
لا تخصيص لها بالالفاظ فقط كما يتبادر من لفظ الذكر والكلام حيث عبر عنها بطرف من الكلام بل تحتمل
المعاني والمركب منها ومن الالفاظ ايضا كما ان القسم الاول يحتملها اذ هي جزء منها فالحاكم فيتحقق الاحتمالات
المعتبرة من السبعة اذ المعاني ايضا موصوفة بالذكر لو بالعرض كما ان الارتباط والنفع وصف للمعاني بالذات
وتوصيف اللفظ انما هو بالتبع والكلام بمعنى ما يصح به التخاطب اعم من ان يكون لفظيا او نفسيا فلا تخصيص
له ايضا باللفظ اصلا واما مقدمة العلم فهي ما يتوقف عليه الشروع في مسايله والمراد من التوقف ما يترتب عليه الشروع

ويصح دخول الفاء اى وجد فوجد لما يمتنع الشروع بدونه اذ الامور المذكورة فيها ليست كذلك
القدر الضروري هو التصور بوجه ما والتصديق بفايدة ما وذلك حاصل بدونها وتقييد الشروع
بالبصير الكاملة غير مجد لان مراتب البصيرة غير منضبطة وما يفيد ما غير مختصة بالامور الثلثة المذكورة وهي
معرفة حده وغايته وموضوعه فمقدمة الكتاب بهذا طرف من الكلام قدم امام المقصود لارتباط به ونفعه
فيه ومقدمة العلم هي الادراكات التي يتوقف عليها ادراكات مسايل العلم نظرا الى ظاهر قولهم مقدمة
العلم هي التصور بوجه ما والتصديق بفايدة ما وقولهم ما يتوقف عليه الشروع في العلم لان التوقف اولا و
بالذات ليس الا على الادراكات فالمبين بصيغة اسم الفاعل هو مقدمة الكتاب هذا على تقدير كونها عبارة
عن الالفاظ وحدها اوسع المعاني فظاهر واما اذا كانت عبارة عن المعاني فقط فان لها اعتبارين الاول
اعتبارها من حيث التعبير عنها بالالفاظ والثاني اعتبار نفسها مع غض النظر عن تلك الحيثية فمن
حيث التعبير تكون مبينة لنفسها لا من هذه الحيثية ولا يلزم حينئذ كون الشيء مبينا لنفسه للتغاير بينهما ولو
اعتبارا وتكون ادراكات معانيها التي هي مبينها بالفتح مقدمة العلم فلا يرد ما قيل القايل السيد المحقق
قدس سره الشريف في حاشية المطول ان المصنف رح جعل الامور الثلثة في المطول نفسها مقدمة العلم واثبت
توقف الشروع عليها فيه وجعلها في السعدية شرح الرسالة الشمسية بالتفسير المذكور ههنا مقدمة الكتاب
وانكر فيها مقدمة العلم ونفى توقف الشروع على هذه الامور فيلا يثبت عنده الا مقدمة الكتاب فقط
لانه لما جعل تلك الامور في الاول مقدمة العلم وصرح في الثانية بانها ليست مقدمة
العلم بل مقدمة الكتاب لزم انحصار المقدمة في حد العلم وغايته وموضوعه الى تكلف لئلا يلزم ظرفية
الشيء لنفسه لان هذه الامور عين مقدمة الكتاب بالمعنى المذكور كما احتاج اليه من اثبت مقدمة العلم
فقط مع ان الباعث الى اثبات مقدمة الكتاب انما هو التفصي عن هذا التكلف كما اشار اليه في المطول
ووجه عدم الورود انه انما جعل هناك بيان الامور الثلثة مقدمة الكتاب لا ادراكاتها حيث قال فيها هي

ههنا امور ثلثة الاول بيان الحاجة الى الميزان اعنى معرفة غايته ومنفعته الثانى بيان ماهيته اعنى تفسيره بما يعم جميع مقاصده على وجه يميزه عما عداه والثالث بيان موضوعه اعنى تعيين ما به تميز هذا العلم فى نفسه عن العلوم الاخر انتهى وجعل فى المطول نفسها مقدمة العلم حيث صرح فيه بانه يقال مقدمة العلم لما يتوقف عليه مسايله وارادا دراكاتها الا انه تسامح فى العبارة اى عبارة تعريفها اذ ينبغى ان يقول لما يتوقف على ادراكات مسائله فذكر نفسها وارادا دراكاتها مجازا كما يدل عليه قوله بعد ذلك كمعرفة الحد والغاية والموضوع ككل تسامح فى عبارة شرح الرسالة حيث اخذ البيان بمعنى المبين بالكسر فى تفسير الامور الثلثة وجعل مبنيات الحاجة والماهية والموضوع مقدمة الكتاب فلا يراد بان حكم المحقق رح بالتسامح مبنى على عدم رجوعه الى عبارة المطول غير وارد واما الاعتراض بلزوم التناقض فى اثبات توقف الشروع عليها فى المطول ونفيه فى شرح الرسالة فيزاح بانه اثبته فى الاول بمعنى الترتب ونفاه فى الثانى بمعنى لولاه لامتنع كما يظهر عن عبارته فيه حيث قال واما ما ذهب اليه الشارحين من ان المراد بالمقدمة ما يتوقف عليه الشروع فى العلم ففيه نظر لامكان الشروع بدون هذه الامور انتهى ويدفع بان اثباته فى الاول مبنى على المشهور كما يشعر به لفظ يقال ونفيه فى الثانى بناء على ما هو التحقيق عنده فتدبر قوله العلم لم يتعرض المصنف العلامة رح عن تعريف العلم مع انه لا بد منه لكفاية تصوره بوجه ما فى مقام التقسيم وذلك عندهم عبارة عما يترتب عليه الانكشاف ويتضح به الاشياء وما هو الا الصورة الحاصلة من الشىء عند العقل لانها العلم الحقيقى الذى يتعلق به الكسب والاكتساب ويصح ان يكون مورد التقسيم فى فواتح كتب المنطق ولم نقل هو حصول صورة الشىء فى العقل كما هو المشهور لما انه معنى مصدرى انتزاعى غير صالح للكاسبية والمكتسبية فلا بد فيه من ارجاعه اليهما بارتكاب المسامحة من حيث ان الحصول بمعنى الحاصل والاضافة من قبيل جرد قطيفة ليكون بمعنى الصورة الحاصلة اذ العلم ليس بحاصل قبل حصول الصورة فى الذهن كما تدل عليه الدلايل المقامة على الوجود الذهنى بل يحصل بوجود صورة عقلية مطابقة للمعلوم فيه فحينئذ يتحقق معه ثلثة اشياء الصورة الحاصلة وحصول تلك الصورة وقبل الذهن

لها والعلم هو نفس الصورة لانه من مقولة الكيف على المذهب المنصور الاصح المختار والصفات التي تتصف بها العلم مثل المطابقة والانقسام الى التصور والتصديق والاكتساب بالحد والبرهان انما تطلق عليها لاجل هذه النسبة بين الصورة والعقل ليكون من مقولة الاضافة ولا القبول والانفعال ليصير من مقولة الانفعال ويرد عليه ان الاشياء عندكم حاصلة في الذهن بانفسها لا باشباحها والعلم متحد مع المعلوم بالذات فيجب ان يكون العلم بالجوهر جوهرا وبالكم كما وبالكيف كيفا وهكذا لا ان يكون من مقولة الكيف مطلقا والا لزم دخول شيئ واحد كالجوهر مثلا تحت مقولتين متباينتين وهو محال لانهما جنسان عاليان لا يمكن دخول الداخل تحت احديهما تحت الاخرى بالذات فلا يكون العلم من مقولة الكيف مطلقا وبهذا الايراد اجوبة ذكرنا بعضها وعليها في شرح الحواشي الزاهدية على الرسالة القطبية والصواب في الجواب ان يقال ان صدق الكيف على الصورة صدق عرضي وصدق الجوهر مثلا عليها صدق ذاتي ولا استحالة فيه بل هو ظاهر لان الكيف ليس مقولة بالنسبة الى كل ما يصدق هو عليه حتى يلزم استحالة اندراج شيئ واحد تحت جنسين بل مقولة وجنس بالنسبة الى كل ما يصدق عليه صدقا ذاتيا الا ترى ان الجوهر صادق على فصول الجواهر والكيف على فصول الكيفيات صدقا عرضيا لا ذاتيا والا يلزم التسلسل في الفصول فتدبر ولان المتبادر من صورة الشيئ الصورة المطابقة لما في نفس الامر لان اضافتها الى الشيئ وان اقتضت مطابقتها للمعلوم في الصورة وبواسطة من ان يكون موجودا في الواقع او في ظن العالم فقط كما في الجهليات لانها ايضا مطابقة لمعلوماتها وانلم تكن مطابقة لما في نفس الامر لكن يوهم ان يراد منها المطابقة لما في نفس الامر باعتبار الاختصاص المستفاد منها فلا تشمل الجهليات المركبة التي هي عبارة عن ان يحدث في النفس كيفية جزمية غير مطابقة للواقع مع ان الكلام في العلم مطلقا تصورا كان او تصديقا مطابقا للواقع او غير مطابق بخلاف الصورة الحاصلة من الشيئ فان معناها الصورة المأخوذة من الشيئ بحذف المشخصات مطابقة كانت او لا وبهذا القدر كاف للعدول وانما قيد الجهليات بالمركبة لان الجهليات البسيطة ليست من

انقسام العلم وليس الكلام الا في اقسامه ولانه لو ابقى لفظة في على معناها يخرج عنه العلم بالجزئيات المادية عند من يقول بارتسام صورها في القوى والآت دون النفس فلا بد من تبديلها بلفظة عند لاستعمالها عرفا فيما نسب الى احد على وجه التخصيص كما يقال رايت هذا الشيء عند فلان اذا راى في حجره او في حواليه فلا يرد انه كما يخرج من اختيار لفظة في ما هو الحاصل في الآت كذلك يخرج الحاصل في النفس من اختيار لفظة عند وفي قوله عند من يقول اشارة الى الاختلاف وتفصيله ان المدرك للكليات والجزئيات المجردة هو النفس الناطقة وللجزئيات المادية القوى الجسمانية مطلقا والحس المشترك والوهم من بينها فقط عند البعض وقال المحققون منهم ان المدرك للكل هو النفس ونسبة الادراك الى قواها كنسبة القطع الى السكين لكنهم اختلفوا في الارتسام فقال البعض صور الكل مرتسمة في النفس وقيل صور الكليات والجزئيات المجردة ترتسم فيها وصور الجزئيات المادية في الآتها ويرد عليه ان العلم والادراك عبارة عن الصورة وصور هذه الجزئيات قايمة بالآلات فتكون هي عالمة ومدركة لها لان المدرك ما قام به الادراك دون النفس مع ان الضرورة قاضية بان المدرك ما يشار اليه بانا وانت وما هو الا النفس وقيل لا حاجة الى تبديل لفظة في بعند ولا باس بخروج الجزئيات المادية لان الكلام في العلم الكاسب المكتسب وهو لا يكون الا الكليات وقيل يمكن ان يراد من العقل الذهن وهو يعم الحواس الباطنة لكونها محال انطباع الصورة فلا يلزم خروجها وهذا محل نظر لان المتبادر من العقل القوة العاقلة لا الذهن والتعريف محمول على المعاني المتبادرة وهذا يكفي للعدول فذلت الوجوه الثلثة على ان المراد من حصول صورة الشيء هو الصورة الحاصلة من الشيء عنده لان الوجه الاول يقتضي ان يراد من حصول الصورة الصورة الحاصلة والثاني ترك اضافة الصورة الى الشيء والثالث تبديل لفظة في بعند فيكون كل واحد منها وجها للعدول عن التعريف المشهور والمجموع وجها لاختيار المذكور وهو مطلق الصورة الحاضرة عند المدرك العالم فالضمير اما راجع الى العلم فيكون تعريفا وتوضيحا له

بوجه آخر شاملا لجميع افراده من علم الواجب والممكن والحضوري والحصولي اذ الصورة كما تطلق على الموجود الذهني
من حيث القيام كذلك تطلق على الشيء باعتبار الحضور العلمي والحاضرة بمعنى الموجودة التي تقوم الحضور
والحصول بخلاف التعريف الاول فانه مختص بعلم الممكن والحصولي اذ الحصول عند العقل يابى عن شموله للواجب
والحضوري اورجع الى الصورة الحاصلة وتذكيره باعتبار الخبر اوتاويلها بالامر الحاصل فيكون بيانا للتعريف
الاول بان يراد بالحصول الحضور بالعقل المدرك مطلقا ليعم الواجب لان التعريف تعريف الفلاسفة وهم
لايبالون باطلاقه عليه ويقولون هو عقل وعاقل ومعقول كما في شرح القسطاس سواء كانت هذه الصورة
الحاضرة العلمية عين ماهية اى عين ماهية المدرك المعلوم التي هي عبارة عما به الشيء هو هو عينية بالذات و
لو تغايرتا بالاعتبار وهو في التصور بالكنه الذي بمعنى تحصيل ماهية الشيء بالمعنى المذكور بسيطا كان او مركبا
مجملا او مفصلا مرآة للشيء او لا فهذا الشق من الترديد يشمل العلم الحضوري والاحساسي والتصديقي والكليات
والجزئيات البسيطة والمركبة المجملة او المفصلة بلا تكلف اذ لا فرق عند القوم ومنهم المحشي المحقق بين
بين العلم بالكنه وبكنه بالمرآتية وعدمها ويتعللون كلامنهما في تحصيل ماهية الشيء بمعنى ما به الشيء هو هو
فيعم جميع انحاء هذه العلوم كيف لا ومن البين ان صور هذه الاشياء متحدة مع ماهياتها بالمعنى المذكور
ذاتا ولو تغايرتا اعتبارا وعلى هذا لا يرد ما يرد على من اراد بالعينية العينية ذاتا واعتبارا او بالعلم بالكنه تمثل
حكنه الشيء في العقل بحيث يكون مرآة بملاحظة ذلك الشيء وبالماهية الحقيقة الكلية المعقولة المقولة في
جواب ما هو من ان الصورة الحاصلة في التصور بالكنه بالمعنى المراد كالحيوان الناطق المتمثل في الذهن من
حيث المرآتية للانسان ليست متحدة مع ماهية المدرك المعلوم ذاتا واعتبارا بل متغايرة لها بالاعتبار
لانها متعينة بالتعين الذهني من حيث اتصافها بالعوارض الذهنية والانواع البسيطة الذهنية
ليست لها ماهية بالمعنى المعقول في جواب ما هو حتى يحكم بعينية الصورة او غيريتها للماهية او كانت
غيرها اى غير ماهية المدرك المعلوم غيرية بالذات فقط وهو في غيره اى غير التصور بالكنه بان لا تحصل الماهية بمعنى

ما بالشيء هو هو بل تمثل وجه من الوجوه الصادقة على الشيء ليتوجه بالنفس الى ما يصدق هو عليه وسواء كانت
تلك الصورة العلمية غير الصورة المكتنفة بالعوارض الخارجية المعلومة لها بالعرض وهو في العلم
الحصولي لعدم كفاية مجرد حضورها فيه وافتقاره الى اخذ الصورة المغايرة لها غيرية بالذات
كما في التصور بالوجه او بالاعتبار كما في التصور بالكنه وانما قيدنا المعلومة بقولنا بالعرض لان المعلوم
بالذات للصورة العلمية في الحصولي الشيء من حيث هو هو الذي ليس موجودا خارجيا لا الصورة
الخارجية لانتفاءها مع بقاء العلم وانما هي معلومة بالعرض لاتحادها مع العلوم بالذات ذاتا او
كانت عينها اي عين الصورة الخارجية التي هي معلومة لها عينية لا تكون مع الغيرية اصلا وهو في
العلم الحضوري لان الصورة العلمية فيه نفس الموجود العيني من غير تغاير لكفاية حضوره للانكشاف و
عدم الاحتياج فيه الى اخذ الصورة عنه وتوضيحه ان الصورة الخارجية قد تطلق على العين الخارجي
اعني الخارج عن المشاعر وقد يقال على ما يترتب عليه الآثار الخارجية مطلقا وبهذا المعنى اعم من الاول
لصدقه على الصورة العلمية المكتنفة بالعوارض الذهنية اذ من البين ان هذه الصورة كيفية من الكيفيات
النفسانية التي يترتب عليها الآثار الخارجية من السرور والالم والانكشاف وغيرها وكل ما هو
كذلك فهو موجود خارجي فالمراد بالصورة الخارجية الواقعة في الشق الاول الخارج عن المشاعر
وبالضمير الراجع اليها في الشق الثاني ما يترتب عليه الآثار على طريق صنعة الاستخدام وبالجملة اريد بغيرية
الحصولي للصورة الخارجية غيرية لمعلومة الخارجي المكتنف بالعوارض الخارجية بحسب الوجود والتشخص وبعينية
الحضوري لها عينية لمعلومة الموجود بالوجود الاصلي سواء كان موجودا بنفسه او قائما بالذهن فلا يرد
ان علم النفس بذاتها وصفاتها لما كان حضوريا فيصير العلم المتعلق بتلك الصورة العلمية التي هي علم
حصولي موجودا ذهنيا ايضا علما حضوريا لكونها صفة من صفاتها وموجودا خارجيا بحكم عينية الصورة
الخارجية للعلم الحضوري فيلزم كونها ذهنية وخارجية وهو محال لانها ليست ذهنية بل صفة للنفس

شاركته مع سايرصفاتها فى ترتب الآثار الخارجية عليها كيف وهذه الصورة تجعل النفس عالمة فى الخارج كما تجعلها الشجاعة شجاعا فيه وايضا لا يتوهم ان التقسيم لابد ان يكون الى اقسام متباينة والحصولى والحضورى ليسا كذلك لصدقهما على الصورة العلمية لان هذا التقسيم ليس تقسيما حقيقيا بل شرح المراتب العلم بالاضافة الى معلوميه فهذه الصورة حضورى لمعلوم هو نفسها وحصولى لمعلوم آخر هو ماخذ عنه تلك الصورة قيل المقسم فى هذا التقسيم معلوم تلك الصورة بحذف المضاف اى سواء كان معلومها غير الصورة الخارجية وهو فى الحصولى او عينها وهو فى الحضورى وهذا لا يخلو عن تكلف كما لا يخفى والفرق بينه وبين التقسيم الاول ظاهر لان الاول اعتبرت فيه العينية والغيرية لماهية المدرك وفيه للصورة الخارجية منه على ان العينية الماخوذة هناك عينية بحسب الذات فقط لا باعتبار ايضا وفى هذا عينية ذاتا واعتبارا وسواء كانت تلك الصورة العلمية مرتسمة فى ذات المدرك بالكسر كما فى علم النفس بالكليات عند الكل او مرتسمة فى آلاتها كما فى علمها بالمحسوسات الجزئية المادية عند الاكثر لانها لو ارتسمت فيها لانقسمت بانقسامها وهو محال هذا على راى المشائين واستدلوا على كون النفس مدركة لها بان القوى الجسمانية لما كانت اعراضا حالة فى مواضع مخصوصة من الاجسام وكان وجودها لمحالها فلم تكن مشعورة لذاتها ولا لغيرها وانما الادراك من شان المجرد فالمبصر وغيره من المحسوسات وان كانت حاضرة عند الحواس الظاهرة بحسب وجودها الخارجى لكنها غايبة عن القوة العاقلة فلابد من ان ترتسم صورها فى القوى الباطنة التى هى محال ارتسام صور الجزئيات المادية حتى تكون مشعورا بها ومنكشفة عندها فتدبر قالت الاشراقية ان حضور المبصر مقابل البصر وحضور الكيفيات عند السمع والشم والذوق بواسطة الهواء واللعاب وعند اللمس بالمقارنة يكفى للانكشاف فتكون حضورية وفى التخيل يحضر صورة شبيهة للامر الغايب موجودة فى عالم المثال فيخيلها النفس وليس فى شىء منها ارتسام فى الحاسة لان البداهة حاكمة بامتناع حصول مثل الجبل فى مثل هذا الصغير كالجليدية وفى مجموع النور والحس المشترك فى القول بالتجريد عن العوارض

لان الحس لو كان بصورة لكان ادراكه للمعلوم كما هو الظاهر من كون الحس على ان مثل الجبل لا يحصل فى مثل هذا الصغير فى شىء من بقرر فى محله منه

الخارجية ممنوع لان الكلام في نفس المقدار الجزئي الكبير المخصوص الذي لا يمكن تجريده عنها وسواء كانت
هذه الصورة العلمية عين المدرك بالفتح عينية محققة كما في علم الباري عز شانه الاجمالي المتعلق بذاته
فانه عين ذاته المقدسة المنكشفة بذاته على ذاته فهو علم وعالم ومعلوم او غيره الى غير المدرك مغايرة ذاتية
كما في علمه تعالى الاجمالي المتعلق لسلسلة الممكنات ضرورة ان علمه الحقيقي الاجمالي المتعلق بذاته وبغيره غيره
تعالى فلو كان عين المدرك المعلوم ايضا فيما تعلق بالممكنات لزم اتحاد الواجب والممكن وهو
محال وذلك العلم صفة للكمال وعين الذات الواحدة البسيطة ومتحقق قبل ايجاد العالم وافاضته
الوجود عليه ومبدء للعلم التفصيلي الذي بعد ايجاده وخلاق للصور الذهنية والخارجية بحيث
ينكشف به جميع الحقايق والاشياء انكشافا تاما وتميز عنده وينطوي في علمه بذاته علم
الجايزات كلها موجودة كانت او معدومة فهي كالصورة العلمية المتعلقة بجميع الاشياء ولا يلزم
انكشاف المباين لانه يكفيه خصوصيته ما والعالم كله مستند اليه تعالى بالمعلولية ولا تميز المعدوم لان
الفلاسفة قايلون بالقدم الدهري وما سمي بهذا العلم اجماليا الا باعتبار ان الذات الواحدة البسيطة
كاشفة للاشياء الكثيرة كما ان المجمل كاشف لها لا انها مجمل حقيقة وهذا العلم لما لم يكن بحضور صورة
المعلوم ولا بحصولها بل بحضور ما هو جاعل لها فلا يكون حضوريا ولا حصوليا لان المقسم لهما هو العلم
المتحد مع المعلوم بالذات فكيف يكون غيره حتى يصح الترديد ولو قرى المدرك بالكسر فالمراد بالصورة
العلمية العلم التفصيلي في كلا الشقين فانه عين ذاته تعالى في علمه بذاته وغيرها في علمه بغيره لان
العلم الاجمالي عين ذاته المقدسة سواء تعلق بذاته او بالممكنات لا غيره والا يلزم الاستكمال بالغير
وزيادة صفة العلم عليه لكن يكون قوله كما في علم الباري تعالى بذاته وكذا قوله كما في علمه لسلسلة الممكنات
على ذلك التقدير محمولا على التمثيل كما هو الظاهر لا لبيان المصداق حتى يلزم الحصر لان علم الممكن كعلمنا بانفسنا
وعلمنا بغيرنا ايضا كذلك وارادة الاجمالي في الشق الاول والتفصيلي في الثاني كما زعم مما لا يساعده

السياق لعدم التعميم بالنظر الى شيئ واحد وهذا التعميم ليس عين التعميم الاول ولا عين التعميم الثاني لان فيه عينية وغيرية للمدرك نفسه ذاتا واعتبارا في الاول عينية وغيرية لماهية المدرك بالذات فقط وفي الثانية عينية محضة للصورة الخارجية وغيرية لها بحيث يشمل الاعتبارية ايضا كما مر فتذكر وقد يخص ههنا العلم المنقسم الى التصور والتصديق المنقسمين الى البديهي والنظري بالعلم الحصولي او لا ثم يخص بالحادث او بالعلم الحادث او لا ثم يخص بالحصولي معللا بان الانقسام الى البديهية والكسبية انما يجري فيهما فلا بد لهذا الحيثان من التخصيص على احد هذين النحوين اذ بينهما عموم وخصوص من وجه لتحققهما في علمنا بالاشياء الغائبة عنا وتحقق الحصولي بدون الحادث في علم العقول بها وبالعكس في علمنا بانفسنا فيتعارض عموم الحصولي يقتضي التخصيص بالحادث وعموم الحادث يستدعي التقييد بالحصولي وانما خص البداهة والنظرية بالحصولي الحادث لان النظر عبارة عما يترتب حصوله على الحصولي مطلقا والقديم من الحصولي غير متصفين بالنظرية لفقدان الحصول في الاول والترتب المستلزم للحدوث في الثاني واذا لم يتصفا بالنظرية فلا يمكن اتصافهما بالبديهية ايضا لكونهما متقابلين تقابل العدم والملكة لو كانت البديهية عدمية او تقابل التضاد لو كانت وجودية فاغيرية في الاول يشترط صلوح موضوع العدمي للاتصاف بالوجودي وفي الثاني صلوح محل احد المتقابلين للاتصاف بالآخر على التعاقب وهذا الصلوح منتف فيهما فلا بد من التخصيص ليكون التقسيم حاصرا وانما لم يجعل التصور والتصديق علة للتخصيص كما فعله بعضهم لاتصاف علم العقول بالاشياء الغائبة الذي هو الحصولي البعد بها عنده حيث قال في الحاشية القديمة ان العقل الفعال خزانة المعقولات كلها وشانه مع الصواد قي الحفظ والتصديق ومع الكواذب الحفظ فقط فتنزيهه عن تصديق الاباطيل فلا يصلحان لعلية التخصيص بها بل الحصولي فقط اما عند انقسام العلم المنقسم اليها الى البديهي والنظري فلا بد من التخصيص بالحادث ايضا كما عرفت ومن الظاهر انه لا حاجة اليه فان الانقسام يجري في المطلق الذي هو مرتبة لا يشترط شيئ بان لا يلاحظ معها شيئ من العوارض حتى الاطلاق لان التقسيم عبارة عن ضم قيود متخالفة الى امر واحد ليحصل منه

اقسام متبائنة وهذه المرتبة التي هي موضوع المهملة لما كانت واحدة بالوحدة المبهمة ومكثرة بتكثر الافراد وحاملة لاحكام العموم والخصوص فتكون صالحة لانضمام القيود والاجتماع مع الخصوصيات واستناد احكام الافراد اليها لاتحادها معها ذاتا ووجود اخلاف المطلق من حيث العموم والاطلاق الذي هو موضوع الطبيعة فانه غير صالح لذلك الانضمام والاستناد حتى يسري احكام المقيد اليه اذ الاطلاق والعموم بنافيه فالبديهة والنظرية والكائنة من احكام الحصولي الحادث لكن لما كانت الاحكام الثابتة للافراد ثابتة للطبيعة من حيث هي فيصح انقسام مطلق العلم اليها وجريانه فيه وانما يجري في كل نوع منه لان جريانه في المطلق لا يستوجب الجريان في جميع انواعه الا ترى ان الجسم منقسم الى الفلكي والعنصري ولا يلزم منه انقسام كل من الجسم البسيط والمركب اليها على انه تخصيص للفظ من غير ضرورة داعية اليه لان المطلق كاف في الانقسام فلا حاجة الى التخصيص مع ان التعميم انسب بقواعد الفن وفيه ان التعميم المناسب للقواعد هو ان يتناول الحكم لكل فرد فرد ومن البين ان حكم البديهة والنظرية ليس الا للحصولي الحادث فقط والمطلق العلم باعتباره ولاحظ لباقي الافراد من ذلك فلا تعميم عند التقسيم بهذا الوجه حتى يكون النسب قبيل بر **قوله** الكائن اذ عانا للنسبة التامة الخبرية انما عدل عن العبارة المشهورة في مقام التقسيم وهي ان العلم الكائن ادراكا ان النسبة واقعة او ليست بواقعة فتصديق والا فتصور لان الاول انهم وان اراد وا بهذه النسبة الوقوع واللاوقوع الذي يصدق عليه هذه العبارة المفصلة دون تلك القضية لكن يوهم اعتبار ان النسبة واقعة في معنى القضية وتعلق الاذعان بها مع ان الامر ليس كذلك والا يلزم ان يكون في تصديق واحد تصديقات غير متناهية وهو باطل والثاني انه غير جامع لجميع افراد التصديق وان كانت بمعنى الوقوع واللاوقوع لانه يخرج عنها التصديقات الشرطية المعتبر ثبوت النسبة على تقدير اخر او سلبها كذلك في المتصلة وبالثاني وعدمه في المنفصلة اذ لا يعبر عنها بان النسبة واقعة او ليست بواقعة او بوقوع النسبة اولا وقوعها والقول بتحمل النسبة لهما تكلف يابى عنه هذه العبارة والثالث انه غير مانع عن دخول بعض التصورات كيف ويدخل فيه التخيل فانه ايضا ادراك لوقوع النسبة اولا وقوعها اذ لا فرق

بين العبارتين الاباالاجمال والتفصيل وكذا يدخل فيه الشك والوهم ضرورة ان المدرك في جانب الوهم هو الوقوع
واللاوقوع الا ان تلك الادراكات الثلث ليست على وجه الاذعان والتسليم بل على سبيل التخيل في الاول
والتجويز في الاخيرين عند من جعلهما متعلق هذه الثلثة ايجابا وسلبا اما عند المتاخرين الذاهبين الى
ان متعلقهما هو النسبة التقييدية فكلا وقد فرق الفاضل الباغنوي رح بين العبارتين بان هذه الثلثة
يقال لها ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها ولا يعبر عنها بادراك ان النسبة واقعة اوليست بواقعة .
اصطلاحا والا فلا فرق بينهما عند التحقيق بناء على ان العبارة الثانية صارت لغلبة الاستعمال
اسما للاذعان وعلامة دون الاولى فانها اسم للنسبة مطلقا فلا يلزم الدخول الا ان يقال انها يوهم خولها
لعدم كونها نصا في الاذعان بخلاف عبارة المصنف العلامة رح فانها نص فيه وهذا القدر كاف
وفي هذا التقسيم لشقيه اشارة الى تحقيق الامر في هذا المقام من وجوه الاول انه شامل لجميع العلوم التصديقية
من الظن والجزم التقليدي والجهل المركب ومن ههنا ذهبوا الى عموم الاذعان وخصوص اليقين وغير شامل للتكذيب
والتخيل والشك والوهم لانها وان تعلقت بالنسبة التامة الخبرية لكن ليس في شيء منها اذعان في هذه
العلوم المتعلقة بالنسبة ثمة لان النسبة الحاصلة في الذهن اما حاصلة لا على وجه الحكاية عن نفس الامر
بل من حيث انها متصورة بين الطرفين فهو تخيل او على وجه الحكاية فحينئذ ان حدث في النفس حالة
معبرة بالانكار فتكذيب والا فان حصل فيها كيفية يجوز بها العقل نقيض تلك النسبة تجويزا مساويا او
مرجوحا او راجحا فالمساوي شك والمرجوح وهم والراجح ظن والا فان حدث فيها كيفية جازمة غير مطابقة
للواقع فجهل مركب والكانت مطابقة له فاما ثابتة غير زايلة بازالة المزيل فيقين او زايلة بازالة تقليد
والثاني انه اختار مذهب الحكماء حيث جعل التصديق نفس الاذعان والحكم دون المجموع المركب منه ومن تصورات
اجزاء القضية كما ذهب اليه الامام الرازي واشعرت ان متعلقه النسبة الرابطة من حيث هي رابطة كما
هو ظاهر المشهور واختاره السيد المحقق قدس سره الشريف والاستقلال المتعلق ليس بقيد ولا مبنيا عليه

وما استدل علیه البعض بان النسبة معنی حرفی غیر مستقل بالمفهومیة لا یمکن التوجه والالتفات الیها
فی تلک الحال ضرورة ان التصدیق لیس کادراک المراة عند ادراک المرئی کیف ولو تعلق بها بالذات
یکون ایذعنه ومصدقة کذلک لان تعلقه بامر وکونه ملتفتا الیه وبالذات حمل المشتق علی شیء آخر وکونه
مقصودا لک مستنکر جدا ومن البین انها لا تصلح للحمل لعدم استقلالها فهو مدفوع بان العقل لا یستنکف
من التوجه والالتفات الیها من حیث انها حالة بین الطرفین وآلة لملاحظتهما وحکایة عن شیء وعن
الحکم بتعلق الاذعان بها او لانم بما هو المقصود منها وصحة المدعی علیها اذ لا عابئة فی الالتفات
الی شیء لیکون وسیلة الی تعرف ما هو المقصود وهو الاتحاد بین الطرفین والحمل لا یستدعی الاستقلال
الا اذا کان الموضوع مقصودا واما اذا کان مرآة لتعریف الغیر فکلا الا انهم یقولون ان النسبة مدرکة
بالادراک التصوری ومرتبط بین الطرفین وغیر مستقلة فلو کان الامر کما زعم لما یمکن ذلک بل یکون تصورها
وارتباطها وعدم استقلالها محالا لا القضیة المعبرة بالعقد المنعقد کما ذهب الیه العلامة الرازی مستدلا
بان الکیفیة الاذعانیة کما لا توجد بدون النسبة کذلک لا توجد بدون تصور المجموع فتحققها بعد تصور الاجزاء
باجمعها یدل دلالة واضحة علی تعلقها بالمجموع بالذات لان تحقق تلک الکیفیة انما یتوقف بالذات علی النسبة
اذ المقصود الاصلی معرفة الارتباط والاتحاد لا غیر اما توقفها علی الطرفین فلیس الا بواسطة ان تصور النسبة
متوقف علیهما فهما انما یدخلان فی المتعلق بالتبع وحینئذ لا یتمشی الاستدلال لان تحققها بعد تصور جمیع الاجزاء
علی تعلقها بالمجموع بالذات ولا الموضوع والمحمول حال کون النسبة رابطة بینهما بان لا یعتبر دخولها فی حقیقة القضیة
بل فی مفهومها الحاکیة فقط کما ذهب الیه السید الاذکیاء روح مدعیا وجوب استقلال المتعلق لان مدار التصدیق
والتکذیب لیس الا علی ما یتصف بالمطابقة ویکون حکایة عن الواقع وما هو الا النسبة الحاکیة لان الطرفین
بمعزل عن ذلک ولا یعتبر ان الالتوقف تصورها علیهما فکیف یصح تعلقه بحقیقة القضیة المعراة عنها
والمحمول من حیث ارتباطه بالموضوع کما مال الیه الفاضل السند علی روح متمسکا بان لا یحصل عند التصدیق

دون التصديق لان كون الاذعان بالنسبة عين ماهيتها وليس بينا ولا مبرهنا عليه وعدم العلم بالفرق بينهما بالاتحاد
مع المعلوم وعدمه لا يوجب العلم بعدمه وعن الثاني بان تعلق التصور بكل شيء لا يستلزم تعلقه بكل وجه
فيجوز ان يكون تعلقه بحقيقة من الممتنعات وتعلق به من وجوهه فلا يلزم اتحادهما بالماهية وما اجاب
عنها سيد الاذكياء رح بان التصديق ليس بعلم فضلا عن اتحاده مع المعلوم وانما انقسم العلم اليهما مسامحة
لانه ليس كيفية ادراكية بل من لواحق الادراك لانا اذا سمعنا قضية وادركناها بتمام اجزائها ثم اقمنا البرهان
عليها لا يحصل لنا ادراك آخر بل تقترن بالادراكات السابقة الساذجة حالة مسماة بالاذعان والقبول
والا يلزم ان يكون لشيء واحد صور تان في الذهن وهو باطل ويعضده ما صرح به ناقد المحصل ان التصديق
والشك والوهم والتمني والاستفهام ونحوها من لواحق الادراك لا عينه اذ لكل منها معان مغايرة لمعنى الادراك
ليس بدافع للاشكال لانه ما كان الاعلى من جعلها نوعين من الادراك كالمحشي المحقق حيث صرح به **قوله**
والا فتصور سواء لم يكن ادراكا للنسبة اصلا اي النسبة كانت كتصور الاطراف بانفرادها او ادراكا لها اي للنسبة
لا على وجه الاذعان والتسليم اما بان لا يقبل تلك النسبة تعلق الاذعان كالنسبة التقييدية الاضافية او لقبوله
اياه في المركبات الغير التامة او الانشائية التامة لفقدان الحكاية فيها او بان يكون قابلة لكن لم يحصل الاذعان
بها كما في الصور المذكورة من التخيل والشك والوهم **قال المصنف** العلامة رح ويقتسمان بالضرورة
والاكتساب بالنظر وهو ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول وقد يقع فيه الخطاء فاحتيج الى قانون يعصم
وهو المنطق **قوله** ويقتسمان بالضرورة الخ الاقتسام في اللغة ان يقسم الرجلان شيئا بينهما كذا في القاموس
ولو كان المتبادر من تقسيم التصور والتصديق الضرورة والاكتساب بينهما ان يأخذ كل واحد قسما لا قسمين
وهو خلاف المقصود ففسر المحشي المحقق رح بالاخذ اللازم للاقسام بينهما لانه حمله على الاتخاذ كالاختبار
لان هذا وان كان من خواص الافتعال لكن في لك لم يسمع منهم في الاقتسام بخصوصه وقال اي يأخذ كل واحد
من التصور والتصديق قسما من الضرورة فيصير التصور ضروريا والتصديق تصديقا ضروريا اي يكون الضرور

محمولا علی کل منہما و یاخذ کلواحد منہما قسما من الاکتساب فیصیر التصور تصورا مکتسبا والتصدیق تصدیقا مکتسبا ای یحمل علی کل منہما المکتسب بالنظر لان اتصاف الشیء بالمبدء یستوجب حمل المشتق علیہ الا ان المذکور فی العبارۃ صریحا انقسام الضروری والاکتسابی ویعلم منہ انقسام کل من التصور والتصدیق الیہما ضمنا و کنایۃ ولا غایۃ فیہ بل ای ابلغ من التصریح وتقیید الاکتساب بالنظر کما وقع من المصنف العلامۃ رح وان کان مما لابد منہ ترکہ ضرورۃ ان الاکتساب یتضمن النظر اصطلاحا لکنہ حمل علی التجرید او علی المعنی اللغوی واراد منہ مطلق التحصیل ثم قیدہ بالنظر تمہید التعریف النظر بعد ذلک وقال فی الاساس ان القسمۃ والاقتسام بمعنی فعلی ہذا یمکن ان یکون قولہ یقتسمان علی صیغۃ المجہول ویوخذ الضروری والاکتسابی بتقدیر الجار ویقال لتقسیم کلواحد منہما الی الضروری والاکتسابی بالضرورۃ یعنی ان انقسام کل من التصور والتصدیق الی الضروری والنظری بدیہی وجدانی لاحاجۃ فی اثبات ہذا الانقسام الی تجشم الاستدلال فان کل عاقل من اوساط الناس اذا رجع الی وجدانہ یجد فی نفسہ ان یحصل لہ بعض التصورات والتصدیقا کتصور الحرارۃ والبرودۃ المحسوسین بالحس الظاہر والتصدیق بان الکل اعظم من الجزء بمجرد ادراک مفہومیہما من غیر نظر والاکتساب ویحصل لہ بعض آخر منہما کتصور حقیقۃ الملک والجن والتصدیق بان العالم حادث بالنظر والاکتساب اذ لیس واحد منہما من احد اقسام البدیہیات فلابد فیہما من الاستدلال ومن الظاہر ان ہذا الوجدان یستلزم بدیہۃ الانقسام قطعا وفیہ ان انقسام التصدیق الیہما بدیہی البتۃ لکن فی بدیہۃ انقسام التصور الیہما نظر کیف وقد ذہب الامام الی بدیہۃ التصورات کلہا فانقسامہ الیہما لایثبت الا بنظر غایر فتدبر وہذا الطریق اعنی الاحالۃ الی البدیہۃ اسلم من تکلف الاستدلال علیہ واکثر منہ سلامۃ عن ورود الممنوع ومؤنۃ دفعہا بانہ لو کان الکل من کل منہما نظریا لدار بمرتبۃ او مراتب او تسلسل بانا اذا حاولنا تحصیل شیء منہما فلابد ان یکون حصولہ بعلم آخر وذاک ایضا نظری لایکون حصولہ الا بعلم آخر فان عاد یفضی الی ان یکون الشیء حاصلا قبل حصولہ

والنظری ہو الذی یحتاج الی النظر والاستدلال وہو ما یتوقف علی امر آخر من شانہ ان یحصل بہ

او ذهب سلسلة الاكتساب الى غير النهاية فيلزم توقف حصول المطلوب على استحضار ما لا نهاية له و

هما محالان او بديهيا لما احتجنا فى تحصيل شيئ منهما الى الفكر وهو باطل ضرورة احتياجنا فى تحصيل

بعض منهما اليه لازم ما فيه من التوقف على امتناع اكتساب التصديق من التصور بان يكون جميع

التصديقات نظرى وينتهى سلسلة الاكتساب الى تصور بديهى فلا دور ولا تسلسل وانما لم يتعرض

عن احتمال اكتساب التصور من التصديق لان بديهة التصديق يتوقف على بداهة النسبة والنسبة على

تقدير نظرية جميع التصورات نظرية فلا تصور بديهة حتى ينتهى اليه سلسلة اكتساب التصورات وحينئذ

لا مفر عن لزوم احد الاستحالتين المذكورتين ومن المعلوم ان ذلك لامتناع لم يثبت بعد فلا يتم

الاستدلال تم من التوقف على حدوث النفس لان نظرية الكل تستدعى استحضار امور غير متناهية

وهو على تقدير حدوثها محال لتناهى الزمان على ذلك التقدير واما على تقدير قدمها فلا انها على

هذا التقدير موجودة من الازل فيمكن ان تحصل العلوم الغير المتناهية فى الزمان الغير المتناهى من دون الالتفات

الى جملة المبادى بالتفصيل دفعة واحدة حين تحصيل المطلوب كما زعم اذ المكتسب معدات لا يجب احتضارها

مع المكتسب تحقيقا حتى يلزم الاستحالة بل يجوز حصولها على التعاقب ويكفى الالتفات حين تحصيله الى

المبادى القريبة فقط على ما هو المشهور وان كان عند التحقيق لا يمكن اكتساب شيئ من الاشياء على تقدير

نظرية الكل سواء كانت النفس حادثة او قديمة لان الاكتساب بالكنه مسبوق بحصوله بالوجه حتى لا يلزم طلب

المجهول المطلق وحصول ذلك الوجه ايضا مسبوق بتحصيله بوجه آخر اذ كل وجه كنه لشئ ما فتحصيله ايضا انما

تصور بعد حصول وجهه ولم جرا فلم يحصل وجه فضلا عن حصول الكنه فلا يكون شيئ ما معلوما اصلا فتم

بحيث لا يبقى للخصم مجال المنع والاستفسار الا بدعوى البديهة فى مقدمات الدليل واطرافها اذ

لا لا هذا الدعوى لا ينقطع كلامه وله ان يمنع المقدمات وليستفسر فى كل مرتبة عن اطرافها ولا يكفى

دعوى المعلومية لاحتياجها الى دعوى البديهة ولو انتهاء فلا ينسد باب الاستفسار وذلك الادعاء كاف

فی نفی کسبیۃ الکل لان دعوی بدیہتہا بعینہ کون بعض التصورات والتصدیقات بدیہیا اذ ما من طرف
ومقدمۃ الا ہو تصور او تصدیق فلا مجال الی اقامۃ الدلیل علیہ بل لا صحۃ لہ لاستلزامہ المصادرۃ علی المطلوب
فان دعوی البداہۃ فیہما مستلزمۃ لدعوی نفی کسبیۃ الکل ومساویۃ لہ فی عدم التسلیم اذ من یقول بکسبیۃ الکل
لان قولنا لیس کل من کل منہما کسبیا فی قوۃ قولنا لیس بعضہما کسبیا لان السالبۃ الجزئیۃ مستلزمۃ لرفع الایجاب الکلی
کیف یسلم بدیہتہما ثم لا بد من دعوی البدیہۃ فی ثبوت الاحتیاج الی الفکر فی قولہم لو کان الکل بدیہیا
لما احتجنا فی تحصیل شیء من الاشیاء الی نظر وفکر والتالی باطل لاحتیاجنا فی تحصیل بعض الاشیاء
الیہما فلا یکون الکل بدیہیا وذلک بعینہ دعوی البدیہۃ فی عدم ثبوت بدیہۃ الکلی لا یقال ہذا ممنوع لاحتمال
ان یکون الاحتیاج الی الفکر ضروریا وندعی بدیہۃ ولا ندعی بدیہۃ عدم بدیہۃ الکل بل نستدل علیہ بالاحتیاج
الی الفکر لان الاول فی قوۃ سالبۃ جزئیۃ ہی لیس بعض التصورات والتصدیقات بدیہیا والثانی رفع
الایجاب الکلی ہو لیس کل تصور وتصدیق بدیہیا ومن الظاہر ان السالبۃ الجزئیۃ مستلزمۃ لرفع
الایجاب الکلی فیکون لازما لہا وہذا ہو المراد بالعینیۃ مبالغۃ فالاستدلال علیہ کان لغوا علی ان الدلیل
لا بد ان یکون اعرف من المدعی وہہنا لیس کذلک فظہر ان الاستدلال فیہما یؤول بالآخرۃ الی دعوی
البدیہۃ فی المطلوب فلیکتف بہ اولا لئلا یطول الکلام من غیر طایل فیہ اشعارا الی ان المراد بدعوی البدیہۃ
فی المقدمات واطرافہا اعم من ان یکون بواسطۃ او لا بواسطۃ فانہ کما یجب دعوی بدیہۃ نفس المقدمات
والاطراف التی فی قوۃ دعوی نفس المطلوب کذلک یجب دعوی بدیہۃ بدیہتہا التی فی قوۃ دعوی بدیہۃ
المطلوب والا یطلب الدلیل علی البدیہۃ فیلزم الدور او التسلسل فلا یرد ان دعوی البدیہۃ فی المقدمات
واطرافہا یؤول الی دعوی نفس المطلوب لا الی دعوی بدیہۃ وکفتان با ہینہا فافہم فانہ مما لا تجد من غیرہ
فانظم فی سلک نظایرہ المنشور فی ہذہ الحواشی واغتنم ما انک ہہنا فی ازاحۃ الغواشی قولہ الضروری
والاکتسابی انظر اعلم ان المشہور فی تعریف الضروری والنظری ما لا یتوقف حصولہ علی النظر وما یتوقف
حصولہ علیہ ای لولا النظر لامتنع الحصول فیہ اشارۃ الی عدم شہرۃ تعریفہما بما لا یحتاج فی تحصیلہ الی

نظر وما يحتاج فيه اليه كما سيأتي ورد عليه ان ما من تصور نظري ولا تصديق نظري الا ويمكن حصوله بلا نظر بل بالحدس هذا وقع بطريق التمثيل والا فامكان حصول كل واحد بلا نظر لا يستلزم حصوله بالحدس فقط لجواز حصول البعض بالتجربة وغيرها ايضا لان صاحب القوة القدسية يعلم المطالب كلها بالحدس فلا يكون شيء من العلوم نظريا على هذا التفسير لعدم توقف علم على نظر اصلا ولا يمكن الجواب بان البداهة والنظرية وان كانتا صفتين لمطلق العلم المتعلق بمعلوم واحد من حيث هو لكنهما مختلفان باختلاف حال الاشخاص الموصوفين بالعلوم البديهة والنظرية بانها تكون بديهة بالنسبة اليه اي الى صاحب القوة القدسية نظرية بالنسبة الى غيره الذي هو فاقدها لعدم امكان حصولها له الا بعد النظر اذ حصول تلك القوة لكل فرد من افراد الانسان ممكن فلا يتوقف حصوله بالنسبة اليه ايضا على الفكر بناء على ان ما يمكن للطبيعة من حيث هي يمكن لكل فرد منها بالنسبة اليها فكما ان الطبيعة الكلية غير آبية عن الاتصاف بالقوة القدسية والعالم توجد في فرد من افرادها كذلك الافراد ايضا ليست آبية عن الاتصاف بها نظرا اليها واباء خصوصية بعض الافراد من حيث الحقيقة الشخصية غير قادح للامكان نظرا الى نفس الطبيعة وحينئذ امكن لكل فرد حصول المعلومات باسرها من غير نظر ولم يتوقف حصولها عليه اذ التوقف ان لا يمكن حصول الشيء الا بعد حصول شيء آخر وفيه انه لم لا يجوز ان يكون الضرورة المفهومة من عدم الامكان ضرورة بشرط الوصف فما دام هذا الوصف باقيا لا يمكن حصول ذلك الشيء الا بالنظر واذا زال يصير الحصول ممكنا بدونه وامكان حصول القوة القدسية والتجربية ونحوهما للفاقد امكان ذاتي لا ينافي الامتناع بالغير هو كونه نظريا بالشرط فقدانها حتى لا يمكن هذا الجواب كيف والعلم بالنسبة الى الفاقد لشرط الفقدان متوقف على النظر فيكون نظريا بالنسبة اليه البتة وانكار بديهيا بالقياس الى ذاته كما ان تحرك الاصابع نظرا الى وصف الكتابة ضروري الثبوت وانكان بالنظر الى ذات الكاتب ممكن الانفكاك نعم يلزم من ذلك ان يكون النظريات التي في غاية الخفاء بديهية بالنسبة الى ذات كل فرد من افراد الانسان ولعل المجيب يلتزمه والجواب عن اصل الايراد انا لا نسلم ان التوقف بهذا المعنى لو لم نمنع عما ذكر فانه وان لم يجوز ذاته الربط العلتين المستقلتين على معلول

لهم ان العلوم النظرية يمكن حصولها للنفوس الفلكية بلا نظر فلا يصح تعريف النظري بما يتوقف حصوله على النظر فيرد عليه ان ما من تصور نظري الخ منه

واحد شخصی علی سبیل الاجتماع او علی التعاقب لکنهم جوزوا تعدد العلل المستقلة فی تاثیرها للمعلول الشخصی
علی التبادل بان یکون هناک علتان یمکن حصول المعلول بکل واحد منهما لو حصل ابتداء بان یکون لخصوصیة کل
منهما مدخل علی سبیل البدلیة من بدو الامر ثم اذا وجد باحدی العلتین لا یمکن حصوله بالعلة الاخری ولا شک
انه یمکن حصول المعلول بدون کل واحد منهما لامکان وجود الاخر لانه اذا وجد احدهما وجد المعلول مع عدم الاخر
وکذا اذا وجد الاخر وجد مع عدم الاولی فامکن وجوده بدون کل منهما فلو کان معنی التوقف ما یمتنع
حصول المعلول بدونه کما ذکرتم لم یکن شی منهما علة له اذ العلة حینئذ ما یتوقف علیه الشی هذا خلف بل
التوقف ههنا هو الامر المصحح للترتب المستلزم لدخول الفاء التفریعیة کیف ولا شک انه کما یصح ان یقال
تحرک الید فتحرک المفتاح کذلک اذا حصل علم بالکسب یصح ان یقال حصل الکسب فوجد العلم وان امکن
حصول ذلک العلم بدون هذا الطریق بان یحصل بالقوة القدسیة والحدسیة وغیرها لوجود تلک العلاقة
بینه وبینهما کما هی بینه وبین الکسب لا یقال ان هذا الجواب مبنی علی جواز تعدد العلة تبادلا وهو باطل کما خویه
لان الموقوف علیه فی الحقیقة هو القدر المشترک اذ لا مطابقة بتلک العلتین من حیث هی او من حیث سنخ الغرضیة
المشترکة بین خصوصیات الافراد لا خصوصیة العلتین اذ الترتب المعتبر بین العلة والمعلول عبارة عن
علاقة ذاتیة بین الشیئین بحیث یمتنع الانفکاک بینهما لا عن مطلق التعقیب افتقاریا کان او اتفاقیا والا
لم یتصور التلازم بینهما فلا یمکن التعدد ولو بدلا وحینئذ لا یصح الجواب لبطلان ما یبتنی علیه لانا نقول انه لیس بمعنی
علی ذلک التجویز بل علی التصرف فی معنی التوقف وحدیث جواز التعدد انما هو سند لصحة التصرف فبطلانه
لا یقدح فی الجواب فی کیفیة احتمال اخذ التوقف بهذا المعنی الشایع بینهم علی انه لا حاجة فی اثبات هذا التصرف
الی ذلک الحدیث بان یقال ان العلة فی الحقیقة هو الجاعل الواحد المفیض والنظر والحدس والتجربة وامثالها
معدات تتوقف علیه الافاضة لنقصان المعلول عن قبول الفیض ولا یعتبر منها الا القدر المشترک لئلا یتوهم
من تعدد ما تعدد الجاعل فالعلة التامة بمعنی جمیع ما یتوقف علیه هو الجاعل المفیض مع هذا القدر المشترک

ولا تعدد فيها الان حصول المعلوم لما توقف على افراد ذلك القدر المشترك فيمكن ان تتخلل الفاء بينه وبينها
ويصح ان يقال حصل النظر والحدس فحصل المعلوم بالافاضة وليس هذا التوقف توقفا حقيقيا فلا
ان يكون له معنى آخر هو العلاقة المصححة لدخول الفاء فافهم سلمنا ذلك اى كون التوقف بمعنى لولاه لامتنع
كما ذكرتم لكن لما كانت البديهة والنظرية صفتين للعلم اولا بالذات وللمعلوم ثانيا وبالعرض فح
لانسلم امكان حصول هذا العلم المخصوص بغير الكسب فان العلم الحاصل بالكسب غير العلم الحاصل بالحدث
بالشخص فلا يمكن حصول علم واحد شخصي تارة بالنظر واخرى بغيره وانكان المعلوم في الصورتين واحدا ومن
عرفهما بالاحتياج في تحصيله الى نظر وفكر وما يحتاج فيه اليه فالامر عليه اهون من الذى عرفهما بما لا توقف
حصوله على النظر ويتوقف عليه ليس الحكم بالاهونية نظرا الى الفرق بين الاحتياج والتوقف لانهما بمعنى
واحد بل بالنظر الى اخذ التحصيل ههنا واختيار الحصول هناك فان الحصول صفة للعلم نفسه سواء كان
بهذا التحصيل او بذاك ويتبادر منه ان حصوله في نفسه لا يمكن الا بالنظر فيشكل عليه بان العلوم كلها يمكن
حصولها بلا نظر كما في صاحب القوة القدسية بخلاف الاحتياج في تحصيله الى نظر فان المتبادر منه
ان الاحتياج وعدمه بالقياس الى الغير فلا حظ فيه خصوص حاله لاحال العلم ويجوز ان يكون تحصيل علم
واحد متوقفا على النظر وغير متوقف عليه باعتبار حال العالمين اذ تحصيل كل واحد مغاير لتحصيل الآخر
كيف وان الفاقد للقوة القدسية من حيث هو فاقد يصدق عليه انه يحتاج في تحصيل المطالب الى الفكر
قطعا وكذلك الواجد لها من حيث انه واجد يصدق عليه انه لا يحتاج في تحصيلها اليه فالعلم الواحد باعتبار
تحصيل الفاقد متوقف على النظر فيكون نظريا وباعتبار تحصيل غيره غير متوقف عليه فيكون بديهيا
بل يختلف باعتبار تحصيل عالم واحد بحسب زمانين بان يكون تحصيله في زمان الفقدان مغايرا لتحصيله في
زمان الوجدان واما نفس الحصول وان امكن بدون النظر لكن لا مدخل له في البداهة والنظرية فالحكم بالاهونية
انما هو باعتبار ان المتبادر من التحصيل حال العالم لا من الحصول وان جاز اخذه ايضا مقيسا الى حالة نوع

من التاويل كما قال فكان هذا المعنى هو مراد من عرفها بالتوقف وعدم بان يكون المراد بالحصول الوجود
الرابطي الى الحصول للعالم ووجوده له لا حصول العلم نفسه او الحصول عرض ووجوده عبارة عن ثبوته لمحله هو
العالم واتصافه به فيكون صفة كالتحصيل ومن هذا البحث يعلم ان النظرية والبداهة تختلف باختلاف
الاشخاص والاوقات كما بينا فتامل فيه اشارة الى ضعف هذا الكلام بان تحصيل عالم معين لشيء بعينه
كما يمكن بالنظر يمكن بغيره ايضا لامكان حصول القوة القدسية وحينئذ الفرق بالحصول والتحصيل
غير نافع والجواب بتغاير التحصيلين بالنظر والحدس نظرا الى تغاير المعنى المصدري بتغاير المضاف اليه او باخذ الفرق
بشرط الوصف مشترك بين التعريفين فلا معنى لاهوية الثاني دون الاول قوله هو ملاحظة المعقول
لتحصيل المجهول لما كان معرفة مفهوم القسم الثاني وعنوانه هو النظر الماخوذ مع ما بالنسبة بل معرفة مفهوم
القسمين اعني ما لا يتوقف على النظر وما يتوقف عليه موقوفا على معرفة النظر وجودا وعدما فعرفه بهذا
التعريف والملاحظة هو توجه النفس عند اكتساب المطلوب المجهول المشهور من وجه بعد الالتفات اليه من
الحركة منه الى مباديه نحو المعلوم الزائل عن القوة المدركة الحاصل اما في الخيال او في الحافظة او في العقل
الفعال قبل الحركة منه الى المطلوب لتحصيله فيها بعد الزوال عنها كما يظهر لك حال هذا التوجه اذ حصل
فيك صورة الشيء والتفت اليه بها بان تجعل هذه الصورة المخزونة مراة للالتفات الى ذلك الشيء
وربما تخلف الملاحظة عن حصول صورة الشيء بان تجعل تلك الصورة الحاصلة آلة لملاحظة شيء غير ذلك
الشيء كما في معاني الحروف وغيرها الذي هو النسبة التامة الخبرية والانشائية وغير التامة الاضافية
والتوصيفية فانها وان حصلت صورها في الذهن حقيقة وبالذات لكنها ليست ملتفتا اليها كذلك
بل تبعا وبالعرض لعدم استقلالها وكونها مراة لتعرف غيرها فالنظر هو توجه النفس والتفاتها الى المعقول
اي الى ما حصل صورته في العقل المراد بالمعقول مطلق المعلوم الشامل للمعقول الصرف والمحسوس
المتخيل والموهوم بحمل كلمة في على معنى عند كما سبقت الاشارة اليه في تعريف العلم لا الكليات الحاصلة

صورها في العقل فقط لجريان النظر في الجزئيات الحاصلة صورها في الآية ايضا كما يقال هذا شاغل للخبر وكل شاغل له فهو جسم ينتج هذا جسم فلا وجه للاختصاص بالمعقولات الصرفة كما هو المشهور ولا العلم الحاصل بنفسه في العقل لان الملاحظة بالذات هو المعلوم وعلة آلة لملاحظة لتحصيل امر مجهول من ذلك الحاصل بتمامه فلا يصدق التعريف على ملاحظة احد مقدمتي الدليل كالصغرى او الكبرى فقط لعدم امكان تحصيل المجهول من احديهما بل لابد لتحصيله من المجموع تصورا كان ذلك المعقول والمجهول او تصديقا اي متصورا كان او مصدقا بها هو الظاهر من سياق الكلام واحدا كان ذلك التصور كما في الحد الناقص بالفصل وحده وفي الرسم الناقص بالخاصة وحدها او كثيرا كما في غيرهما هو الحد التام المركب من الجنس والفصل القريبين والرسم التام المركب من الجنس القريب والخاصة والحد الناقص المركب من الجنس البعيد والفصل القريب والرسم الناقص المركب من الجنس البعيد والخاصة وفيه تنبيه على وجه اختيار لفظ المعقول على المعلوم لان العلم كثيرا ما يخص بالتصديق او بادراك المركب كاختصاص المعرفة بالتصور وبادراك البسيط والمعقول يعم الكل اعلم ان الفكر الذي هو فعل صادر عن النفس لاستحصال المجهول من المعلوم اما عبارة عن انتقالها من المطلوب المشعور به نوعا ما تصورا كان او تصديقا الى المبادي المخزونة المناسبة ثم منها الى المطلوب تدريجا اعني مجموع هذين الانتقالين او عن ترتيب المبادي اللازم للحركة الثانية التي لا توجد بدونه والنظر والفكر مترادفان على النقلين في المشهور ومتباينان على ما قيل نظرا الى ان الفكر هو مجموع الحركتين المذكورتين والنظر هو ملاحظة الامور الواقعة في ضمنها وكالمتردد بين على ما قاله ناقد المحصل حيث اعتبر الملاحظة الى ما فيه الحركة في عنوان النظر دون الفكر مع اتحادهما في المعنون الذي هو الحركة المخصوصة والمشهور في تعريفهما عند المتقدمين هو الشق الاول الذي يفتقر في كلا جزئيه الى المنطق المتكفل ببيان المواد والصور قد يقع الخطأ في الحركة الاولى وهو ترتيب المبادي الغير المناسبة وتوهم الكاذبة صادقة وفي الثانية بفساد الترتيب وعدم مراعاة شرايط قواعد المادة المبينة في الصناعات الخمس عاصمة عن الخطأ الاول وقوانين الصورة المذكورة في مبحث الاشكال وشرايطها حافظة عن الخطأ الثاني ويقابله الحدس بمعنى

مجموع الانتقالين الدفعيين تقابل التضاد على ما صرح به المحقق الطوسي في شرح الاشارات

وعند المتاخرين هو الشق الثاني حيث قالوا انهما عبارتان عن ترتيب امور معلومة لينقاد

الى المجهول وجعلوا الانتقالين خارجين عن حقيقتهما نظرا الى ان الكفاءة التامة في المنطق انما هي تمييز

الصحيح من الفاسد وتقدم بعض الامور على بعض وذلك من خواص الترتيب الحاصل من الحركة الثانية

لا غير واورد عليه بانه يخرج منه النظر الواقع في التعريف بالمفرد كالتعريف بالفصل وحده او بالخاصة

وحدها لفقدان الترتيب فيهما مع انه لا خلاف بينهم في امكان وقوع التصور بالمعاني المفردة بان تلاحظ

النفس معاني كثيرة مرة بعد اخرى فلم تجد مناسبا للمطلوب الا المعنى المفرد فينتقل من المطلوب بعد

تصوره بوجه ما اليه ثم ينتقل به الى المطلوب من غير حاجة الى انضمام شيء آخر معه والجواب بالمعارضة

بجواز ان يكون معلوما بالوجه ذاتيا كان او عرضيا لئلا يلزم طلب المجهول المطلق فالتعريف انما يكون

بالمركب من ذلك الوجه وهذا المفرد لا بالمفرد وحده او بان التعريف بالمفرد انما يكون بالمشتق

وعند اهل العربية مركبة من حيث اشتمالها على الذات والصفة والنسبة وموضوعة لمجموعها بحيث

تدل بجوهرها على الصفة وهيئتها على الذات المبهمة الصالحة للصدق على الذوات كلها بالنسبة

التقييدية الملحوظة تبعا والمقصود بالذات هو الذات المقيدة بكونها محلا للوصف فلذلك يصح وقوعها

محكوما عليها بخلاف الفعل فان النسبة فيه تامة والذات ملحوظة تبعا والمقصود هو الصفة المسندة الى

فاعل ما فيكون بمعناه المتضمن محكوما به دايما فالتعريف بالمشتقات تعريف بالمركب حقيقة

او مركبة من حيث انها اعم لا بحسب الوجود كالحيوان بل بحسب المفهوم من المعرف كالناطق والكاتب

فان مفهوم ما شيء ما ذو نطق وذو كتابة من غير التفات الى كونهما انسانا كيف وان المشتق

لا يدل على خصوصيات الحقايق وانما يستفاد كونها انسانا من خارج فهما اعم منه بحسب المفهوم متساويان

معه باعتبار الافراد فلا بد لهما من قرينة مخصصة فالتعريف بالمفرد في الحقيقة مركب من المشتق والقرينة

صورة في العقل فقط لجريان النظر في الجزئيات الحاصلة صورة في الآلة ايضا كما يقال هذا شاغل للخبر وكل شاغل له فهو جسم ينتج هذا جسم فلا وجه للاختصاص بالمعقولات الصرفة كما هو المشهور ولا العلم الحاصل بنفسه في العقل لان الملاحظة بالذات هو المعلوم وعلم آلة لملاحظة لتحصيل امر مجهول من ذلك الحاصل تمامه فلا يصدق التعريف على ملاحظة احد مقدمتي الدليل كالصغرى او الكبرى فقط لعدم امكان تحصيل المجهول من احديهما بل لابد لتحصيله من المجموع تصورا كان ذلك المعقول والمجهول او تصديقا اي متصورا كان او مصدقا به كما هو الظاهر من سياق الكلام واحدا كان ذلك التصور كما في الحد الناقص بالفصل وحده وفي الرسم الناقص بالخاصة وحدها او كثيرا كما في غيرهما هو الحد التام المركب من الجنس والفصل القريبين والرسم التام المركب من الجنس القريب والخاصة والحد الناقص المركب من الجنس البعيد والفصل القريب والرسم الناقص المركب من الجنس البعيد والخاصة وفيه تبنيه على وجه اختيار لفظ المعقول على المعلوم لان العلم كثيرا ما يخص بالتصديق او بادراك المركب كاختصاص المعرفة بالتصور او بادراك البسيط والمعقول يعم الكل اعلم ان الفكر الذي هو فعل صادر عن النفس لاستحصال المجهول من المعلوم اما عبارة عن انتقالها من المطلوب المشعور به بوجه ما تصورا كان او تصديقا الى المبادي المخزونة المناسبة ثم منها الى المطلوب تدريجا اعني مجموع هذين الانتقالين او عن ترتيب المبادي اللازم للحركة الثانية التي لا توجد بدونه والنظر والفكر مترادفان على الشقين المشهور ومتباينان على ما قيل نظرا الى ان الفكر هو مجموع الحركتين المذكورتين والنظر هو ملاحظة الامور الواقعة في ضمنهما وكالمتردد بين على ما قاله ناقد المحصل حيث اعتبر الملاحظة الى ما فيه الحركة في عنوان النظر دون الفكر مع اتحادهما في المعنون الذي هو الحركة المخصوصة والمشهور في تعريفهما عند المتقدمين هو الشق الاول الذي يفتقر في كلا جزئيه الى المنطق المتكفل ببيان المواد والصور اذ قد يقع الخطأ في الحركة الاولى برؤية المبادي الغير المناسبة مناسبة وتوهم الكاذبة صادقة وفي الثانية بفساد الترتيب وعدم مراعاة شرايط فقواعد المادة المبينة في الصناعات الخمس عاصمة عن الخطأ الاول وقوانين الصورة المذكورة في مبحث الاشكال وشرايطها حافظة عن الخطأ الثاني ويقابله الحدس بمعنى

مجموع الانتقالين الذهنيين تقابل التضاد على ما صرح به المحقق الطوسي في شرح الاشارات
وعند المتاخرين هو الشق الثاني حيث قالوا انهما عبارتان عن ترتيب امور معلومة لينقاد
الى المجهول وجعلوا الانتقالين خارجين عن حقيقتهما نظرا الى ان الكفاءة التامة في المنطق انما هي تمييز
الصحيح من الفاسد وتقدم بعض الامور على بعض وذلك من خواص الترتيب الحاصل من الحركة الثانية
لا غير واورد عليه بانه يخرج منه النظر الواقع في التعريف بالمفرد كالتعريف بالفصل وحده بالخاصة
وحدها لفقدان الترتيب فيهما مع انه لا خلاف بينهم في امكان وقوع التصور بالمعاني المفردة بان تلاحظ
النفس معاني كثيرة مرة بعد اخرى فلم تجد مناسبا للمطلوب الا المعنى المفرد فينتقل من المطلوب بعد
تصوره بوجه ما اليه ثم ينتقل به الى المطلوب من غير حاجة الى انضمام شيء آخر معه والجواب ان المعرف
يجب ان يكون معلوما بالوجه ذاتيا كان او عرضيا لئلا يلزم طلب المجهول المطلق فالتعريف انما يكون
بالمركب من ذلك الوجه وهذا المفرد لا بالمفرد وحده او بان التعريف بالمفرد انما يكون بالمشتقات
وهي عند اهل العربية مركبة من حيث اشتمالها على الذات والصفة والنسبة وموضوعة للمجموع بحيث
تدل بجوهرها على الصفة وبهيئتها على الذات المبهمة الصالحة للصدق على الذوات كلها بالنسبة
التقييدية الملحوظة تبعا والمقصود بالذات هو الذات المقيدة بكونها محلا للوصف فلذلك يصح وقوعها
محكوما عليها بخلاف الفعل فان النسبة فيه تامة والذات ملحوظة تبعا والمقصود هو الصفة المسندة الى
فاعل ما فيكون بمعناه المتضمن محكوما به دايما فالتعريف بالمشتقات تعريف بالمركب حقيقة
او مركبة من حيث انها اعم لا بحسب الوجود كالحيوان بل بحسب المفهوم من المعرف كالناطق والكاتب
فان مفهوم ما شيء ما ذو نطق وذو كتابة من غير التفات الى كونهما انسانا كيف وان المشتق
لا يدل على خصوصيات الحقايق وانما يستفاد كونها انسانا من خارج فهما اعم منه بحسب المفهوم متساويان
معه باعتبار الافراد فلا بد لهما من قرينة مخصصة فالتعريف بالمفرد في الحقيقة مركب من المشتق والقرينة

او بما قال الشيخ الرئيس ابن سينا ان التعريف به وان جاز عقلا لكنه نزر بالنون والزاء المعجمة الساكنة
والراء المهملة خداج اى قليل ناقص لاينضبط انضباط التعريف بالمعانى المركبة وليس للصناعة المبنية
فيها قواعد المادة والصورة مدخل تام فيه لفقدان الترتيب فلا باس بخروجه لا يتم بعضا اى الاجوبة
الثلثة الاول ويقضى بعضا اى الجواب الرابع الى نوع تكلف اما عدم اتمام الجواب الاول فلان الوجه السابق
لايترتب بينه وبين المعرف المفرد بان يقيد احدهما بالاخر ويكون محصلا لسبقة عليه سبقة زمانية
وعدم اعتباره معه مرة ثانية كيف ولو اعتبر معه ايضا يجب اعتباره مع المعرف مطلقا مفردا كان
او مركبا لعدم الفارق فان كان ذاتيا لزم اعتباره مرتين وهو مستدرك الا ترى انه اذا سئل
عن الانسان المعلوم بالحيوان مثلا لايجاب بالحيوان الناطق بل بالناطق فقط لعدم الحاجة اليه والكان
عرضيا لم يبق المركب من الجنس والفصل القريبين حدا تاما لاشتماله على العرضى وعدم اتمام الثانى فبان
حصر التعريف بالمشتق ممنوع لجوازه بمفرد غير المشتق كتعريف الوجود بالكون والثبوت ولو سلم
فالمشتق ليس عبارة عن الذات والصفة والنسبة بل هو معنى بسيط لايشتمل على النسبة ولا على الموصوف
عاما كان او خاصا كما صرح به المحشى المحقق رح فى الحاشية القديمة وعلى تقدير تسليمه ايضا فلا ترتيب
بين الذات والصفة والنسبة ترتيبا زمانيا على التفصيل كما فى المعرفات المركبة وانما دلالة المشتق
عليها مرة واحدة اجمالا وعدم اتمام الثالث فبان التعريف قد يكون بالفصل وحده وهو ذاته معنى بسيط
يعبر عنه بالناطق اذ لو كان الشئ الذى هو عرض عام معتبرا فى حقيقته يلزم من دخوله فيه دخوله فى النوع فلم
يبق العرض العام عرضا عاما على ان القرينة ليست ذاتية فاعتبارها مع الفصل يخرجه عن كونه
حدا ناقصا ومع ذلك لاترتيب بينهما وبين المشتق لعدم تقييد احدهما بالآخر بان يحصله ويتحد معه ولو
بالعرض كما فى المركبات الاخر واما التكلف فى الرابع فلما قالوا ان نظر الفن عام يتناول جميع افراد
النظر تاما وناقصا قل استعماله لكثرة تخصيص النظر بالمركب لانه سبب الفن وفيه انه لابد من التخصيص

لان في التعريف بالمفرد الحركة الثانية مفقودة لعدم الترتيب وانما يحصل المطلوب فيه دفعة بتحصيل المبادي بالحركة الاولى وهو من الحدسيات اذ قد يغلب الحدس بالانتقال من المبادي الى المطالب دفعة سواء كان مع الحركة الاولى او بدونها فلا باس بخروجه بل لا بد منه الا ان يقال ان الحركة الاولى ربما يقع فيها الخطاء بظن الكاذب صادقا وغير المناسب مناسبا فلو جعل الحاصل بالحركة الاولى مع الانتقال الدفعي ضروريا يتطرق اليه الغلط فلا يكون مقطعا للبرهان وتفوت فايدة التقسيم الى الضروري والنظري ولذلك قالوا ان مدار الفرودة على انتفاء الحركة الاولى فقط فلا ينا سب ان يجعل هذا القسم من الحدسيات فلذلك عدل المصنف رح الى اعراض عن التعريف المشهور الى هذا التعريف لشموله جميع افراد النظر بلا كلفة سواء كان التعريف بالمعرف المفرد او بالمركب معلوما كان هذا المعرف او مظنونا او مجهولا بالجهل المركب لان الملاحظة يشمل المفرد والمركب والمعقول يتناول المظنون وغيره بخلاف لفظي الترتيب والمعلوم الواقعين في التعريف المشهور فانهما لا يشملان جميع افراده لان الترتيب يقتضي التركيب فيختص بالمركب والمعلوم وان كان مما قد يراد منه مطلق الانكشاف تصوريا كان او تصديقيا جازما مطابقا او غير مطابق او مظنونا لكن المتعارف اطلاقه على التصديق الجازم المطابق ولا يفهم من التعريف الا ما هو المتبادر فيهم اختصاصه به وكاف للعدول وفيه ان النظر ليس عبارة عن ملاحظة المعقولات مطلقا بل هو ملاحظة المعقولات الواقعة في ضمن الحركتين او الترتيب كما اشرنا اليه انفا فلا يشمل المفرد كالتعريف المشهور على انه يوهم ان للنفس صنعا في حصول النتيجة لان التحصيل الذي جعله غاية فعل من افعالها وهو مترتب على الملاحظة مع ان الامر ليس كذلك كيف وان النظر معد وحصول النتيجة من المبدا الفياض ولا صنع للنفس الا في الترتيب بان تلتفت وتقدم بعض الامور على بعض بالقصد والاختيار بخلاف التعريف المشهور فانه لا يوهم ذلك لانهم جعلوا الغاية التادي وهو ليس فعلها بل انفعال مترتب على الترتيب فلا وجه للعدول عنه الى ذلك ثم اعلم ان المراد بالملاحظة التوجه نحو المعلوم قصدا كما نبه عليه السياق الى سياق الكلام الآتي بعد ذلك حيث قال وقد يقع فيه الخطاء لان الخطاء عبارة

عن عدم موافقة الغرض والغرض هو المصلحة الداعية الى صدور الفعل بقصد النفس واختيارها لا سيما وقيد بالغاية اى بقوله لتحصيل المجهول لان تصور العلة الغائية التى يصدر الفعل عن الفاعل لاجلها ليس الا لما هو المعلوم عنها بالقصد والاختيار اذ الافعال الاضطرارية غير معللة بالغايات واذا عرفت ذلك فاعلم ان التعريف المصرح للنظر ينتقض بتعقل المبادى الكثيرة المرتبة ترتيبا ذاتيا بحسب الوضع دفعة فى الحد الاوسط من حيث الاجمال بان يلاحظ الامور الكثيرة فى آن واحد من حيث الوحدة لا من حيث الكثرة لاستحالة التفات النفس الى المتعدد دفعة على التفصيل لانه ليس بقصد النفس واختيارها حتى يصدق عليه تعريفه بل يسمى نظرا لها تلك المبادى دفعة بافاضة من المبدأ الفياض والهامه بغير اختيارها اما عقيب شوق وتعب فى الطلب او بدونهما **قوله** وقد يقع فيه الخ اى قد يقع فيه الخطاء وقوعا شايعا كما نشاهده منا ومن غيرنا اذ لولاه لما تناقض اى لما تخالف النتايج التى تنادى اليه الافكار بان ينتهى فكر شخص فى وقت الى نتيجة كقدم العالم ثم فكره فى وقت آخر او فكر شخص آخر فى ذلك الوقت الى خلافها لحدوثه ومن الظاهر ان احد الفكرين خطأ البتة فاحتيج الى قانون هو لفظ يونانى او سريانى بمعنى مسطر الكتابة وفى الاصطلاح عبارة عن ضابط اى قاعدة كلية الكلية صفة كاشفة لا مخصصة اذ القاعدة انما تطلق على قضية كلية لا على ما يشمل الجزئية والشخصية ايضا حتى يحتاج الى التخصيص ليستنبط منها احكام الجزئيات اى احكام الجزئيات موضوعها استنباطا بالبداهة ان كان المطلوب بديهيا خفيا او بالاكتساب ان كان نظريا يقع فيه الخطاء بان يراد اثبات جزئيات محمول هذه القاعدة لجزئيات موضوعها بالتنبيه او بالدليل اما اذا كان المطلوب بديهيا اوليا او نظريا يكون طريق اكتسابه بديهيا او نظريا لا يقع الخطاء فيه فلا حاجة فى الاولين الى الاستنباط وفى الثالث مع الحاجة اليه نظرا الى غرضه انه لا يستنبط بالفعل لعدم وقوع الخطاء فيه وطريق الاثبات ان يحمل الوصف العنوانى لموضوع تلك القاعدة على موضوع المطلوب ليحصل الصغرى ويجعل هذه القاعدة كبرى لها لينتظم القياس على هيئة الشكل الاول وينتج الحكم المطلوب

كما حصل من قولنا العالم متغير وكل متغير حادث العالم حادث وانما فسر الجزئيات بجزئيات موضوع تلك القاعدة لا جزئيات نفسها لان القاعدة ليست لها جزئيات تحمل هي عليها فضلا ان يكون لها احكام تستنبط منها انما موضوعها فله جزئيات البتة ولو اريد من الجزئيات الفروع لكفى مؤنة تقدير لفظ الموضوع لان القضية التي تحت قضية اخرى يقال لها انها جزئي لها لكنه غير متبادر ومن ههنا علم ان هذه القضية الكلية لا يكون الا حملية موجبة حتى تؤول بالشرطية او السالبة الكلية وجب تاويل الاولى بالحملية وارجاع الثانية الى موجبة كلية سالبة المحمول كما حققه السيد السند قدس سره الشريف في بعض حواشيه ليعصم ذلك القانون الذهن عن الخطاء في الفكر اذا ارعى بشرائطه على وجه الكمال وهذا التقرير وافى في اثبات الاحتياج اليه ولا حاجة لنا فيه اي في اثباته الى اثبات عدم كفاية الفطرة الانسانية في التمييز بين الخطاء والصواب اذ وقوع الخطاء في الفكر مع وجود هذه الفطرة كاف في استلزام الاحتياج الى القانون العاصم الذي هو المنطق على انها لو كفت في العصمة عن وقوع الخطاء بشرط عدم اهمالها ورفع العوائق عنها لم يقع الخطاء عن الحكماء الهاربين عنه المبالغين في افكارهم بالرجوع الى الفطرة وقوعا شايعا لكن وقوعه على الاستمرار حسبما اي قدر ما تدل عليه قد التحقيقية والصيغة الاستقبالية الاستمرارية الواقعة في عبارة المصنف العلامة رح حيث فرع عليه الاحتياج الى العاصم ليستلزم عدم كفايتها قطعا ثم طوى حديث نظرية المنطق وبداهته والكلام حديثا متعارفا في هذا المقام اذ لا حاجة اليه الا في دفع المعارضة المورودة ههنا بان يقال ان ما ذكرتم من الدليل على الاحتياج الى المنطق يدل على نفيه اذ لو احتيج في اكتساب النظريات اليه فالمنطق نفسه اما بجميع اجزائه بديهي او نظري لا يقع الخطاء فيه او نظري يقع فيه الخطاء فالاولان باطلان لما انه لو كان كذلك لم يعرض له الغلط ولما يقع فيه خلاف العقلاء مع انه واقع كثيرا واما الثالث فمع لزوم التسلسل في تحصيله من قانون آخر وهكذا لا يصلح لان يعصم غيره عن وقوع الخطاء فيه كما هو المفروض ووجه الدفع

انه ليس بجميع اجزائه بديهيا ولا نظريا بل بعضه بديهي وبعضه نظري والثاني مكتسب من الاول واما
في تفسير بيان الحاجة التي هي المقصودة فلا حاجة اليه اصلا على ان هذا المختصر مقتصر على بيان اصول
المسايل والمقدمات غير مشتمل على دفع الايرادات الواردة عليها فان ذلك من وظايف الشروح
والحواشي فلذلك لم يتعرض عنها فان قلت ان وقوع الخطا بالفعل في مسئلة جزئية انما يستلزم
الاحتياج الى معرفة جزئيات القانون التي هي الطرق الفكرية ومواد ما على الوجه الجزئي لا الى
معرفة القانون الذي هو عبارة عن الطرق الفكرية ومواد ما على الوجه الكلي فانه لم يعرف الطرق
الجزئية لا يمكن ان يحصل التميز بين الخطا والصواب ولئن تنزلنا عن ذلك الحصر ونسلم حصول التميز
من معرفتها على الوجه الكلي ايضا فنقول انما تثبت الاحتياج الى معرفتها اما على الوجه الكلي او على
الوجه الجزئي فقد ثبت الاحتياج الى الاعم من المنطق وجزئياته لا اليه فقط كما هو المدعى فلا يتم التقرير
على كلا التقديرين اما على الاول فلثبوت الاحتياج الى غيره لا اليه واما على الثاني فلعدم الحاجة اليه
بخصوصه قلت في جوابه اولا ان المقصود وان كان معرفة تفاصيل احوال الافكار الجزئية لكنها متعسر
فلا بد من قانون يرجع اليه في معرفة احوال اي نظر اريد من الانظار المخصوصة وثانيا ان وقوع
الخطا بالفعل في النظر عن الحكما والمبالغين في الاحتراز عنه ليستلزم عدم بديهية جميع تلك الطرق
والمواد اذ لو كانت كلها بديهية جلية وخفية لما وقع الخطا عنهم لكمال التفاتهم وفور جهدهم في التفتيش
والمبالغة البالغة في اكتساب العلوم عن مباديها وعدم احتمال الخفا بالنسبة اليهم فلا بد ان يكون
جميعها او بعضها نظرية ولما كان المطلوب من الاستدلال تحصيل اليقين وانه يتوقف على تيقن
صحة الطرق وقد بين في فن البرهان ان العلم اليقيني بالجزئيات النظرية لا يحصل من الجزئيات كما في
التمثيل لعدم افادته اليقين بل انما يحصل من الاستدلال بحال الكليات عليها بان يجعل الكلية
كبرى لصغرى سهلة الحصول لينتظم القياس على هيئة الشكل الاول وينتج الحكم المطلوب قطعا فقد

بثبت الاحتياج الى القانون العاصم الذى هو المنطق لكونه عبارة عن مجموع قوانين الاكتساب اعم من ان يكون
هذه القوانين المدونة او غيرها فى اكتساب المطالب النظرية كلها او بعضها فى الجملة ولو اسقط لان يحتاج
اليه المحتاج اليه محتاج اليه البتة ولا تقضى بالاحتياج ههنا الا ما يترتب عليه العصمة ويكون مصححا لدخول
الفاء بان يقال روعى القانون فحصلت العصمة لا بمعنى لولاه لامتنع حتى لا يكن حصولها من غيره وهذا القدر
كاف فى بيان الحاجة وفيه نظر وله جواب واما النظر فهو انا لا نسلم ان العلم اليقينى بالجزئيات لا يحصل
الا من الكليات لجواز حصوله منها من دون استنادها الى الكلى كما فى قولك هذا زيد وزيد انسان فهذا
انسان واما الجواب فهو ان الاحتياج الى الكليات انما هو لتحصيل اليقين الدايم وذا لا يكن حصوله
من الجزئيات لعدم انضباطها وتغيرها فلا بد ان يحصل من الكليات اذ لا اكتساب الا بها ولن تنزل
عن ذلك فلا شك فى ان حصول العلم بالجزئيات المنضبطة المندرجة تحت القواعد الكلية بعد عن وقوع
الخطاء من حصوله بجزئيات غير مندرجة تحتها الا ترى ان فروع القواعد الحسابية مع كون اكثرها بديهية
كثيرا ما يقع الغلط فيها لعدم مراعاة قوانينها **قال** المصنف العلامة رح وموضوعه المعلوم التصورى
والتصديقى من حيث انه يوصل الى المطلوب تصورى فيسمى معرفا او تصديقى فيسمى حجة **قوله** وموضوعه الخ
موضوع كل علم المراد بالعلم العلم البرهانى لما صرح المصنف العلامة رح فى شرح المقاصد ان لزوم البحث عن
الاعراض الذاتية انما هو فى الصناعات النظرية البرهانية واما فى غيرها فقد يقع كما فى الفقه والاصول
وقد لا يقع الا بتكلف كما فى العلوم الادبية اذ ربما يكون الصناعة عبارة عن عدة اوضاع واصطلاحات
وتنبيهات متعلقة بامر واحد من غير ان يقصد هناك اثبات اعراض ذاتية للموضوع بالدليل او التنبيه
فالانسب ان يقول موضوع العلم ما يبحث وليشير بلام العهد الى البرهانى الا ان يقال انه اورد لفظ كل
اشعارا الى انه تعريف لموضوع العلم العام لئلا يتوهم تخصيصه بالمنطق المفهوم بقرينة المقام وحينئذ
لا بد ان يرجع ضمير فيه الى كل علم على سبيل التوزيع كانه قيل موضوع المنطق كذا وموضوع الحكمة كذا

فلفظ موضوع كل علم نائب مناب موضوعات كثيرة والضمير راجع الى كل واحد واحد منها ما يبحث فيه
عن اعراضه الذاتية من حيث انها اعراض ذاتية له اى يبين فيه احواله واحكامه من حيث انها كذلك بانتهائها
اليه بالدليل ان كانت المسئلة نظرية او بالتبيه اذا كانت بديهية خفية اذا ليس يفتقر الى احدهما كالقضايا
البديهية الاولية فليس يبحث عنه فى العلوم وانما اعتبرت الحيثية لئلا يرد ان هذا التعريف لا يصدق على العرض
الذاتى المساوى لان العوارض اللاحقة للموضوع بالنظر الى ذاته لاحقة للعرض الذاتى بواسطة الموضوع
المساوى له واللاحقة للموضوع بواسطة عرضه المساوى له لاحقة للعرض الذاتى لذاته انكان ذلك المساوى
هذا العرض او لما يساويه انكان غيره ووجه عدم الورود ان العرض الذاتى للموضوع وانكان عرضا ذاتيا
لعرضه الذاتى المساوى فى الحقيقة لكن لم يبحث عنه لكونه عرضا ذاتيا لهذا العرض الذاتى بل لانه من الاعراض
الذاتية لمعروضه الذى هو الموضوع ولما كان لمتوهم ان يتوهم ان الظاهر من هذا التعريف ان يكون البحث
مقصورا على ما هو عرض ذاتى لنفس موضوع العلم ولا يبحث فيه عن الاعراض الذاتية لانواع موضوعه والاعراض
الذاتية للعرض الذاتى ونوعه على تقدير التغاير بين محمول العلم ومحمول المسئلة وحينئذ لا يكون محمولات المسايل
اعراضا ذاتية لموضوع العلم حتى يقع البحث فى العلم عنها فقال اى يرجع البحث فيه اليها يعنى ان المراد
بالبحث عنها ان يرجع البحث اليها وانلم تكن مبحوثا عنها بالذات اذ من المعلوم ان البحث عن محمول المسئلة
راجع الى البحث عن محمول العلم قطعا بناء على ان البحث عن اعراض النوع ونوع اعراضه كانه البحث عن اعراضه
او يقال ان محمولات المسايل اعراض ذاتية لموضوع العلم لكن لا مطلقا بل من حيث ان هذا الموضوع وقع
موضوعا فى تلك المسايل فالموضوع فى قولنا كل حيوان فله قوة اللمس هو الجسم الطبيعى من حيث انه حيوان اى قوة
اللمس عرض ذاتى له بهذه الحيثية وانلم تكن عرضا ذاتيا له من حيث انه جسم وكذلك حال سايرالمحمولات فلا اشكال
وهى الخارج المحمول حملا بالمواطاة او بالاشتقاق لا بالمواطاة فقط كما زعم لان العوارض اللاحقة لموضوعات
العلوم قد تكون صورا كقولنا كل جسم ففيه مبدء ميل وقد تكون اعراضا نحو كل جسم فله حيز طبيعى ومن الظاهر ان مبدء الميل

صورة والجزء الطبيعي عرض وهما محمولان على الجسم اشتقاقا الذي يلحق الشيء المراد به ما يعم الواحد الحقيقي والحكمي وهو المتعدد الماخوذ من حيث الوحدة لئلا ينتقض بالاعراض المبحوثة عنها في العلوم التي موضوعاتها متعددة كما لا يصح المطلوب الفقهي في علم الاصول الذي موضوعه الادلة الاربعة وايضا يعم من ان يكون ماخوذا مع حيثية زايدة على حقيقته كالجسم من حيث الحركة والسكون الذي هو موضوع للطبعي او غير ماخوذ معها كالمعدود للحساب لذاته اي بان لا يلحقه بواسطة ان يلحق شيئا آخر ويقال العرض الاولي لعروضه اولا وبالذات او لما يساويه تحققا او صدقا بان يلحقه بواسطة لحوقه لشيء آخر جزء كان او خارجا عنه كلحوق الكون والفساد للجسم العنصري البسيط بواسطة الهيولى العنصرية المساوية له تحققا ولحوق الضاحك للانسان بواسطة المتعجب المساوي له صدقا اذ ما يلحق الشيء بعد عروضه لما يساويه وان كان في الحقيقة من احوال ذلك المساوي لكنه بعد من احوال ذلك الشيء للاتحاد بينه وبين ما يساويه وعدم الانفكاك بينهما ويصح اطلاق العرض الذاتي عليه بخلاف ما يلحق الشيء لاجل الاعم او الاخص او المباين فانه عرض غريب بالنسبة الى ذلك الشيء ولا يكون عد من احواله واما العارض العام والاخص فانه مما لا خلاف في كونه عرضا اوليا كما في الجنس والفصل فان كلا منهما عرض اولي للآخر مع عدم المساواة بينهما فالعرض الذاتي عبارة عن الخارج المحمول الذي يعرض الشيء لذاته عاما كان هذا العارض او خاصا او مساويا او يعرضه بواسطة عروضه لما يساويه فقط على ما ذكره المتاخرون اي هذا التفسير للعرض الذاتي مما ذكره جمهور العلماء المتاخرون كالعلامة الرازي والسيد السند قدس سره الشريف ومن تبعهما موافقا لما عليه العلماء المتقدمون كالشيخ الرئيس وغيره وفيه اشارة الى خلاف بعض المتاخرين حيث زعموا ان العرض الذاتي ما يلحق الشيء لذاته او لما يساويه او لجزئه الاعم وهو مما لا يعبأ به لان اللاحق بواسطة جزء الاعم يكون مشتركا بينه وبين ما هو اعم منه فلو جعل من الاعراض الذاتية المبحوث عنها في العلوم لزم خلط مسايل العلم الادنى الذي موضوعه اخص بمسايل العلم الاعلى الذي موضوعه اعم وقد لا يحصل التمايز بحسب الموضوع ايضا اذا وقع نوع الموضوع موضوعا للمسئلة حتى يقال ان تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات

دون المحمولات ليلزم الخلط باشتراك العرض الذاتي بين الموضوعين مثلا اذا جعل الانسان موضوعا عاما
والحيوان الذي هو جزء له اعم منه موضوعا لعلم آخر فاذا قلنا الانسان متحرك بالارادة يحمل اللاحق بواسطة
جزءه الاعم عليه لم يعلم ان هذه المسئلة من اي هما لان الانسان كما هو موضوع للعلم الاولى فهو نوع لموضوع العلم
الاعلى ولعل منشأ زعمهم لما راوا ان محمول المسئلة قد يثبت لموضوعها بواسطة امر اعم كالحركة بالنسبة
الى الاسكار فقاسوا محمول العلم عليه وحكموا بجواز ثبوت محمول العلم لموضوعه بواسطة جزء اعم وسموا ايضا
عرضا ذاتيا لان الجزء وان كان اعم لكنه مستند الى الذات داخل فيه ولذا ليسمى ذاتيا له والمستند المستند
الى الذات مستند اليه البتة فيكون العارض للجزء الاعم مستندا الى الذات وعرضا ذاتيا له وانت تعلم ان
القياس على محمول المسئلة قياس مع الفارق لانه وان لحق لموضوعها لاجل الاعم لكن يشترط في الالتحاق وذلك
العام في العموم عن موضوع العلم حتى يلزم الخروج عن الصناعة كما ستعلم بخلاف محمول العلم فانه على هذا
التقدير يستلزم لذلك والاستناد الى الذات لا يدفع الخروج كما لا يخفى وذلك البحث الراجع الى العرض
الذاتي اما بان يجعل موضوع العلم بعينه موضوع المسئلة ويثبت له ما هو عرض ذاتي له كالجسم الطبعي الذي هو موضوع
للعلم الطبعي في قولهم كل جسم طبعي فاجزاءه بالمعنى الاخص كذلك او بان يجعل جزء موضوع العلم موضوعا للمسئلة ويثبت له ما هو عرض
ذاتي لنوعه كما يقال الصورة الجسمية تقبل وتتبدل بصورة اخرى فموضوعها جزء لموضوع العلم الطبعي الذي
هو الجسم ومحمولها عرض ذاتي لنوعه الذي هو الجسم العنصري البسيط ولاحق له بواسطة الهيولى العنصرية المساوية له
او بان يجعل نوعا اي نوع موضوع العلم موضوع المسئلة ويثبت ما هو عرض ذاتي له اي للنوع كالحيوان في قولهم كل
حيوان فله قوة اللمس والفلك لا يقبل الخرق والالتيام ويثبت له ما يعرض لامر اعم بشرط ان لا يتجاوز
في العموم عن موضوع العلم اذ لو تجاوز عنه في العموم لكان العارض عرضا غريبا بالنسبة اليه والى انواعه
كما اشار اليه الشيخ في الشفا حيث قال لا يلزم من جواز كونه اعم من موضوع المسئلة جواز كونه اعم من موضوع
الصناعة وصرح به المحقق الطوسي قدس سره في التنزيل حيث قال قد يقع نوع موضوع العلم موضوع المسئلة ويثبت له ما هو عرض

لامراعم بشرط عدم تجاوزه فی العموم عن موضوع العلم کقول الفقهاء کل مسکر حرام فان الموضوع فیه فعل المکلف الذی هو موضوع الفقه اعنی تناول المسکر ضرورة ان الحرمة وما عداها من الاحکام انما یتعلق بالافعال دون الاعیان کما فی قوله تعالی حرمت علیکم المیتة ای اکلها فلحقه الحرمة لامراعم منه هو کونه فعلا منهیا عنه لکن ذلک الفعل لم یتجاوز فی العموم عن افعال المکلفین او بان یجعل عرضه الذاتی موضوع المسئلة ویثبت له ما هو عرض ذاتی لذلک العرض الذاتی کقولهم کل حرکة تنطبق علی الزمان فان الحرکة الواقعة موضوعا للمسئلة عرض ذاتی لموضوع العلم الذی هو الجسم والانطباق اثبات لها من عوارضها الذاتیة او یجعل عرضه الذاتی موضوعها ویثبت له ما یعرضه لامراعم بالشرط المذکور آنفا کقولهم کل حرکة منقسم الی غیر النهایة فان الانقسام عارض للحرکة التی هی عرض ذاتی لموضوع العلم بواسطة الاتصال الذی هو اعم منها لوجوده فیها وفی غیرها من الجسم والزمان لکن لم یتجاوز فی العموم عن الجسم وعوارضه عند المشائین حتی یکون عرضا غریبا او یجعل نوعه ای نوع عرض الذاتی موضوع المسئلة ویثبت له العرض الذاتی له او یجعل هذا النوع موضوعها ویثبت له ما یلحقه لامراعم منه بالشرط المذکور الاول کقولهم کل متحرک بحرکتین مستقیمتین لابد ان یسکن بینهما فان المتحرک بهذین الحرکتین نوع للمتحرک المطلق الذی هو عرض ذاتی للجسم والسکون بینهما عرض ذاتی له والثانی کقولهم کل حرکة بطیئة لاتخلل السکون بینها فان عدم تخلله عارض التی هی نوع للحرکة المطلقة العارضة للجسم بواسطة الاتصال الاعم منها لکنه غیر متجاوز فی العموم عن موضوع العلم وعوارضه کما مر او یجعل عرضه الذاتی لعرض ذاتی لموضوع موضوع المسئلة ویثبت له ما هو عرض ذاتی له کتحلل الزمان یصح انصرافه فان الزمان عارض للحرکة العارضة للجسم او یجعل العرض الذاتی لنوع موضوع العلم موضوعها مثل السوق یکفی فی اقتضاء الحرکة فالسوق عرض ذاتی للحیوان الذی هو نوع الجسم او یجعل العرض الذاتی لنوع عرضه الذاتی موضوعها نحو کل حرکة حافظة للزمان فهی غیر منقطعة فالحرکة الحافظة عرض ذاتی للحرکة المستدیرة التی هی حرکة للنوع الحرکة المطلقة العارضة للجسم او یجعل موضوع العلم مع عرضه الذاتی موضوعها مثل کل الجسم المتحرک یجتمع فیه اقتضاء طبعی وقسری

معا فالجسم مع التحرك الذي هو عرض ذاتي له وقع موضوعها او يجعل نوع موضوع العلم مع ما هو عرض ذاتي لهذا الموضوع موضوعها نحو هيكل الحيوان المتحرك يخلو عن الارادة فالحيوان النوع مع العرض الذاتي لموضوع العلم وقع موضوعها او يجعل هذا النوع مع عرضه الذاتي موضوعها نحو هيكل الحيوان المريد تخلف حركته عن ارادة التحريك فالحيوان النوع مع الارادة التي هي عارض له لذاته وقع موضوعها او يجعل عرضي ذاتي لعرض ذاتي مع ذلك العرض الذاتي موضوعها مثل هيكل بطوء الحركة تخلل السكون فالبطوء العارض للحركة التي هي من عوارض موضوع العلم وقع معها موضوعها فقولهم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية مجمل لبعض تفصيلها ذكرناه وبالجملة يجب ان لا يخرج البحث عن اعراض موضوع الصناعة واعراض نوعه ونوع اعراضه الذاتية المنسوبة اليه ولذلك يشترط في البحث عن العارض لاجل الاعم عدم تجاوزه في العموم عن موضوعها الا ان يكون منحصرا في عوارضه الذاتية كما يفهم من ظاهر التعريف اذ لا ريبة في انه يبحث في العلوم عن اشياء ليست اعراضا ذاتية لنفس الموضوع بل هي من الاحوال المختصة بانواع موضوع العلم كما مر وهذه الاحوال هي التي يفتقر الموضوع في الاتصاف بها الى آن يصير نوعا خاصا متهيا لقبولها فهي بالنسبة الى الموضوع عوارض غريبة لعروضها له لامر اخص كقوة اللمس مثلا فانها يبحث عنها في العلم الطبيعي الذي موضوعه الجسم لحوقها اياه انما هو اذا صار حيوانا متهيا لقبول هذه القوة فينبغي ان يراد بالبحث هذا التفصيل حتى يشمل تلك الاحوال بل ما من علم الا ويوجد فيه ذلك البحث العام كما يظهر لمن تتبع اسفارهم كيف وقد نص الشيخ الرئيس في برهان الشفاء بعد ما عرف موضوع الصناعة بما يبحث فيها عن الاحوال المنسوبة اليها والعوارض الذاتية لها الضمائر راجعة الى موضوع الصناعة والتانيث باعتبار المضاف اليه في هذه العبارة اما في عبارة الشيخ فلا حاجة الى اخذ التانيث باعتبار حيث قال لكل واحد من الصناعات خصوص النظرية مبادئ وموضوعات ومسايل والموضوعات هي الاشياء التي انما يبحث في الصناعة عن الاحوال المنسوبة اليها والعوارض الذاتية

لها على ان المسايل هي القضايا التي محمولاتها عوارض ذاتية لهذا الموضوع او لانواعه او عوارضه وهذا الكلام منه صريح في ان التفصيل المذكور مراد في تعريف الموضوع لما جوزكون محمولات المسايل اعراضا ذاتية لانواع موضوع الصناعة واعراضه فموضوعاتها لابد ان يكون تلك الانواع والاعراض ومع هذا التنصيص في تعريفه للموضوع ايضا اشعار الى تعميم البحث اذ يمكن ان يكون فوايد في الاحوال المنسوبة اليها اشارة الى المحمولات التي ليست اعراضا ذاتية لنفس موضوع اعلم بل اعم من ان يكون اعراضا ذاتية له او لانواعه او اعراضه او انواعها كما مر تفصيله لان الاصل في العطف المغايرة فيكون من باب عطف الخاص على العام بقرينة المقام وانما قال يمكن لاحتمال ان يكون الاحوال المنسوبة عبارة عن الاعراض الذاتية لنفس الموضوع بان يكون العطف للتفسير لا لبيان التغيير وحينئذ لا فرق بين تعريفه وتعريف المتاخرين للموضوع بما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية لكن لا صناع له بعد تنصيصه بالتعميم ولا حاجة في تعريفه الى تاويل اصلا وانما في تعريف المتاخرين حيث لم ياخذوا فيه الا الاعراض الذاتية للموضوع فلا بد منه البتة لئلا يلزم البحث عن العرض الغريب وبهذا ظهر بان يقال ان تعريفهم محمول على المسامحة بترك بعض الشقوق والاكتفاء بالاصل اعتمادا على ما يفصل في مقامه الذي هو باب محمولات المسايل وحينئذ يكون جميع تلك المحمولات مبحوثا عنها في العلم قصدا او بالذات لا تبعا وبالعرض كيف والعوارض التي هي محمولات لانواع موضوع العلم واعراضه الذاتية وانواعها هي بعينها محمولات لموضوع العلم المبحوث عنها فيه او يقال انه مبني على الفرق بين محمول العلم ومحمول المسئلة كما فرق بين موضوعهما يعني كما ان موضوع العلم قد يغاير لموضوعات المسايل كالجسم فانه على اطلاقه موضوع للعلم الطبعي والتفاصيل الراجعة اليه من انواعه واعراضه الذاتية وانواعها موضوعات لمسايله كذلك محمول العلم قد يغاير محمولاتها وهذه المحمولات بانفرادها وان لم تكن اعراضا ذاتية لموضوع العلم لكن اذا اخذت على سبيل التقابل وحصل منها

مفهوم مردد دایر بینهما فیکون هذا المفهوم محمولا للعلم وعرضا ذاتیا لموضوعه باثبات شقوقه لنوع نوع منه وتقع شقوقه محمولات المسایل واعراضا ذاتیة لموضوعاتها فلم یلزم تجاوز البحث عن العرض الذاتی لموضوع العلم وصار المبحوث عنه فی الحقیقة محموله الذی هو عرض ذاتی له وبالجملة محمول العلم ما یحمل الیه محمولات المسایل المتقابلة علی طریق الترديد کما ان موضوعه ما یرجع الیه موضوعاتها مثلا امتناع الخرق الذی هو من خواص الفلکیات التی هی احد انواع الجسم مع المحمولات التی تقابله کقبول الخرق الذی هو من خواص العنصر التی هی نوع آخر منه اذا اخذ علی وجه الترديد بان یقال الجسم اما یمتنع علیه الخرق او یقبله لبساطته او لترکبه عرض ذاتی للجسم الطبیعی فانه لا یخلو عن احدهما قطعا فمحمول الجسم هذا المفهوم المردد العام ومحمول المسئلة احد شقوقه الخاص المناسب لموضوعها ولما کان هذا المفهوم من الامور التی ینتزعها العقل من منشأ صحیح کان صالحا لتعلق البحث به ولا یجب کونه من الامور العینیة کما زعم الآتی ان الذاتیة والاشتراک والزیادة مع عدم کونها من الامور الخارجیة یبحث عنها ویقصد اثباتها للوجود فتدبر فان قلت لا حاجة الی ارتکاب المسامحة او القول باخذ المفهوم المردد فی رفع ذلک الاشکال اذ المعتبر فی العرض الذاتی شموله لجمیع افراد الموضوع اما علی الانفراد کالتحیز العارض لجمیع افراد الجسم بانفراده او علی سبیل التقابل کالحرکة والسکون العارضین له لعدم خلو افراده عن احدهما کیف ولا شک فی ان کلواحد من محمولات المسایل المذکورة مع مقابلاتها اعنی محمولات المسایل الاخر شامل لجمیع افراد موضوع العلم فتکون عرضا ذاتیا لکلها انفرادها اعراض ذاتیة لانواعه علی قیاس ما قالوا فی تعریف الامور العامة ان الامر العام ما یشمل جمیع افراد الموجود اما بنفسه او مع مقابله بان یتعلق بکل منهما غرض علمی قلت فی جوابه ان الاشکال ما کان فی العارض الاخص من الموضوع کالحرکة والسکون حتی یکفی تعمیم الشمول لتحصیل المساواة بل لا حاجة الیه اذ العارض الاخص قد یقع عرضا ذاتیا اذا کان عروضه اولا وبالذات او بواسطة مساویة للموضوع کما ترکب فی الفصل فانه عرض ذاتی للجنس مع کونه اخص منه بل کان فی العارض الاخص لعدم کونه عرضا ذاتیا باتفاق اهل الصناعة

كيف وقد صرح الشيخ وغيره من علماء الفن بان ما يلحق الشيء ويعرضه لامر اخص وكان ذلك الشيء محتاجا في لحوق اي لحوق هذا العارض به وعروضه له الى ان يصير نوعا معينا متهيا بقوله كالفاصل بالنسبة الى الحيوان وقوة اللمس بالنسبة الى الجسم المطلق ليس عرضا ذاتيا له بل عرض غريب بالنسبة اليه فلا ينفعه الشمول ولا بد حينئذ من ارتكاب احد التكلفين المذكورين قطعا فان قلت معترضا على هذا الجواب ان الشيخ لم يجعل اي العارض لامر اخص خارجا عن العرض الذاتي مطلقا سواء كان شاملا لجميع الافراد على الانفراد او على سبيل التقابل حتى يصير عرضا غريبا كيف وقد مثل العرض الذاتي الشامل على سبيل التقابل بالاستقامة والانحناء بان الخط مفتقر في لحوقهما به الى صيرورته شيئا معينا من الخط ككونه مستقيما ومنحنيا والزوجية والفردية بان العدد محتاج في عروضهما له الى ان يصير شيئا معينا من العدد مثل كونه اربعة او ثلاثة مثلا مع انه قد تحقق هو وغيره ان المستقيم والمنحني مختلفان نوعا وكذا الزوج والفرد لان لوازمهما مختلفة واختلاف اللوازم المختصة يستلزم اختلاف الملزومات كما ان اتحادها مستلزم لاتحاد اللوازم ضرورة انحفاظ الوحدة من الجانبين فظهر انه ما اخرج العوارض لامر اخص عن مطلق العرض الذاتي كما زعمتم بل انما اخرجه عن القسم المختص اي القسم الخاص الذي له خصوصية بالموضوع من حيث شموله لجميع افراده على العموم والاطلاق حيث قال في برهان الشفاء وان القسمة المستوفاة الاولية اي القسمة الحاصرة للجنس الواردة عليه اولا وبالذات لا بوسط انواعه اذ القسمة الواردة عليها وان كانت قسمة له لكنها ليست اولية ضرورة ان العوارض المقسمة للانواع اعراض غريبة لجنسها اما ان يكون بفصول محصلة كقولنا كل حيوان اما ناطق او صاهل او ناهق او غير ذلك واما ان يكون بعوارض اي بقيود مخصصة به للجنس ايضا اولية اي كما ان القسمة بتلك العوارض يكون عرضا اوليا للجنس الذي هو مورد القسمة كذلك نفس العوارض ايضا يكون اولية لعدم اختصاصها بنوع معين منه اذ طبيعة الجنس مع عزل النظر عن المنوعات كما فيه لعروضها حتى يمكن اتصاف جميع افراده بها على سبيل

الانفراد بحسب استعداده الذاتي واما باعتبار الفعلية فبحسب القسمة فقط مثل قولنا كل كم اما مساو
لكم آخر او غير مساو له بل ازيد او انقص وقولنا كل جسم اما متحرك او ساكن فان المساواة والحركة عرضان
اوليان للكم والجسم على الانفراد بحسب استعداديهما الذاتي وعلى سبيل التقابل باعتبار الفعلية واما
بعوارض لا يكون شيء منها للجنس اولا بحسب الشمول لجميع افراده بالانفراد لاختصاصها بانواع معينة
منه وان كانت تلك العوارض بحسب القسمة اي بحسب الشمول مع مقابلاتها ههنا اولية وذلك اذا كانت
العوارض انما تعرض للجنس اولا اذا صار نوعا معينا منتهيا لقبولها مثل قولنا كل عدد اما زوج او فرد
فالزوج والفرد ليسا بعوارض العدد اولا وبالذات بل ما لم يصر العدد نوعا معلوما معينا منتهيا لقبوله
لم يكن زوجا او فردا لان الزوج والفرد عوارض ذاتية لانواعه على الاطلاق لا للعدد بنفسه وكذلك
قسمة الحيوان الى الضاحك وغير الضاحك اولية وان لم يكن القسمين اوليين له لان هذه العوارض تعرض للانسان
وغيره بعد ان قامت طبايعها النوعية ولا يكفي طبيعة الجنس اي العدد والحيوان في ان له شيء من هذه
العوارض فهي من حيث القسمة اي باخذها مع مقابلاتها اولية للجنس واما بذاتها فليست اولية له بل للنوع
فظهر من نقل هذا الكلام خروج العوارض لامر اخص من العرض الذاتي الشامل على الاطلاق فقط لا عن
العرض الذاتي مطلقا حتى يكون عرضا غريبا كما هو مزعومكم ويحتاج الى احد التكلفين المذكورين في
شموله قلت هذا الكلام الاخير من الشيخ الرئيس تصريح بان عد الشامل على سبيل التقابل الذي يكون
في عروضه محتاجا الى ان يصير المعروض نوعا مخصوصا بحمل اللام على العهد بقرينة المقام لان النزاع
ما كان الا في هذا القسم او يقال ان المراد بالشامل ههنا ما لا يصح شموله الا على سبيل التقابل وهذا لا
يصدق الا على هذا القسم فقط لان العارض الاخص كالحركة والسكون مما يصح شموله لافراد الموضوع على
الانفراد ايضا بحسب استعداده الذاتي كما مر قبيل ذلك من الاعراض الذاتية مسامحة لا حقيقة وان العرض
الذاتي ههنا بالحقيقة هو المفهوم المردد الحاصل من القسمة لاحد الواحد من الاقسام كما عرفت ولا شك ان

البحث لم يقع حيرة في شئ من المسايل عن المفهوم المردد الدايربين القسمين الذي هو العرض الذاتي بالحقيقة
بل انما يرجع البحث فيها اليه فلا بد ان يصار الى ما ذكرنا من ارتكاب المسامحة بترك التفصيل او القول
بالفرق بين المحمولين وتحصيل المفهوم المردد وايضا يمكن ان يجاب عن الاعتراض الاول المصدر بقوله فان
قلت الحاجة الى ذلك بان لا يكفي في الشامل على التقابل شموله لافراد الموضوع مع المقابل كان حتى السلب
المطلق بل قد شرط الشيخ في موضوع آخر من الشفاء في الشامل على سبيل التقابل ان لا يخلو الموضوع
عنه وعن مقابله بحسب المضادة الحقيقة التي هي عبارة عن المفهومين الوجوديين الذين لا يجتمعان في محل
واحد من جهة واحدة ولا يتوقف تعقل احدهما على الآخر ويكون بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض او
بحسب العدم الذي يقابله خصوصا اي بحسب العدم الذي يقابل خصوص هذا العارض الوجودي وما هو الا عدم الملكة
كالعمى والبصر لانه انما يصح للاضافة الى ملكة فيقابله خصوصا بخلاف العدم المطلق فانه يقابل جميع الاشياء
لصلوح اضافته الى كل وجود مثل الخط بالنسبة الى الاستقامة والانحناء في التضاد واذ الانحناء ضد
الاستقامة ومثل العدد بالنسبة الى الفردية والزوجية في العدم والملكة لان الزوجية عبارة عن انقسام العدد
بمتساويين والفردية عن عدم انقسامه بهما لكن لا مطلقا بل بشرط قابليتها للانقسام حيث قال وما يخلو الموضوع
عنه لا بالرجوع الى مقابل مثله بل بالوصول الى سلب فقط الى العرض الذي يخلو الموضوع عنه وعن مقابله المماثل له في
العارضية بالوصول الى سلب محض غير متصف بوصف العروض فهو عرض غريب بالنسبة الى الموضوع اذ ليس هذا
العرض مع سلبه البحث المقابل له خصوصيته مع الموضوع حتى يكون عرضا ذاتيا له لكونه اعم منه وحاصل كلامه في
هذا المقام انه لا بد من ان يكون هذا العارض مع ضده او مع عدمه الخاص الذي هو عدم شاء الله الا افراد الموضوع باجمعها
وبعض تلك المحمولات ربما لا يكون بينها تقابل التضاد ولا العدم والملكة كما ترى في قوة اللمس فانها لا تتناول
مع ضدها لفقدان الضد ولا مع عدمها الخاص لجميع افراد الجسم فان غير الحيوان ليس من شانه تلك القوة فلا بد حينئذ
من ارتكاب احد التكلفين المذكورين ضرورة وكذلك في سايرالاحوال المخصوصة بانواع الجسم الطبعي من الافلاك

والمعادن والنباتات والحيوان او من احوال الافلاك امتناع الخرق مثلا ومن احوال بعض المعادن والنباتات والحيوان صعوبته ومن احوال بعضها سهولته ومن الظاهر ان هذه الاحوال ليس بينها تضاد حقيقي اذ التضاد الحقيقي ومن الظاهر ان هذه الاحوال ليس بينها تضاد حقيقي اذ التضاد الحقيقي لا يكون الا بين اثنين بل مشهوري لا يشترط فيه غاية الخلاف والمراد بالتضاد الماخوذ ههنا التضاد الحقيقي والذي يدل عليه انه قال ان القسمة الاولية بالاعراض الذاتية للاقسام قد تكون بتقابل اما بالتضاد كقولنا كل خط اما مستقيم او منحن واما بالعدم والملكة نحو كل عدد اما زوج او فرد وتفيد الحصر للقسم في الاقسام والشمول لجميع انواعه بحيث يكون هذا العرض مع مقابله عرضا ذاتيا له وانحاء عرضا غريبا بانفراده كما نقل عنه قيل هذا وقد تكون هذه القسمة لغير تقابل بالمعنى المعتبر ههنا كقولنا ان من الحيوان اما هو سابح السابح بالسين المهملة والباء الموحدة من السباحة بمعنى السير على الماء كالبط والاوز ومنه ماش سواء كان على قدميه كالانسان او على القوائم الاربع كالفرس ومنه زاحف بالزاء المعجمة والحاء المهملة ما يسير على البطن كالحية ومنه طائر كالحدارة فقد جعل القسمة الاخيرة لا على سبيل التقابل لعدم افادتها الحصر والشمول اذ يجوز خلو المرضوع عنها ويمكن اجتماعها فيه كاجتماع المشي والسباحة في البط مع تحقق التضاد المشهوري بين قيود الاقسام فلا يكون عرضا ذاتيا للمقسم الموضوع لانفراده ولا من حيث القسمة ولذلك ترك اداة الحصر والترديد في القسمة ولم يقل كل حيوان اما سابح او ماش فلو اعتبر مطلق التقابل في العرض الذاتي كما زعمه المعترض يلزم ان يعد من الاعراض الذاتية ما ليس كذلك فتدبر ولقد اشبعنا الكلام وقد بقي بعد دقايق في هذا المرام تركناها لضيق المقام ونحن قد بينا في اثناء البحث طرفا ضروريا من النقض والابرام وانما تبعنا اثر قول الشيخ الاثر بالكسر الرواية تنزلا الى مدارك الصحيفة والجهال اي عقول جماعة جاهلين يتبعون ما يجدون في الكتب ولا ياخذون العلم من افواه الرجال وفيه تعريض على العدد المعاصر حيث خالفه في هذا المبحث خلافا كثيرا او توسع عليه تشنيعا بليغا فمن اراد الاطلاع عليه فليرجع الى نحو شرحها على شرح الشمسية او المتقور عن حضيض النقض على ذروة الكمال فيجعلون بنور البصيرة جلية الحال اي يكشفون بنور بصيرتهم حقيقة الحال والاليق ان يقال في الماضي او يقال في الاستقبال قوله المعلوم التصوري والتصديقي الخ هذا شروع على ترتيب اللف اختصارا في العبارة اي موضوع للمعلوم

التصور من حيث انه يوصل الى مطلوب تصوري بطريق النظر والمعلوم التصديقي من حيث ان يوصل الى مطلوب تصديقي بذلك الطريق فيتبين
على ان موضوع المنطق هو المعلوم التصوري والتصديقي لكن لا مطلقا بل من حيث الايصال وهذه الحيثية ليست قيدا لنفس الموضوع حتى يقال
انه مع قيوده واجزائه مفروغ عنه في العلم فهذه الحيثية لو كانت تقييدية لا يصح كونها محمولة عنها مع انها ايضا قد يبحث عنها والاعراض
الاعراض الذاتية به والا كيف يصح ان يكون حيثية الايصال علة وشرطا لعروض الجنسية والفصلية لمعروضها اذ جنسية الجنس وفصلية الفصل
من اللوازم الذاتية التي ليست مرهونة بايدي العلل والشروط بل قيد لمعروضها في نظر الباحث ليكون البحث مقصورا عليها او علة
للبحث عنها في لحاظ اذ لا يبحث عن العوارض اللاحقة للموضوع الا من تلك الحيثية فتغاير الحيثيتين في نظر الباحث يكفي لتميز المسئلة المشتركة
بين العلمين كحجية الاجماع المشتركة بين الاصول والكلام بان البحث عن حجيته في الاصول من حيث اثباته للفروع وفي الكلام من حيث ان له
دخلا في اثبات العقايد الدينية وحينئذ للحاجة الى ما قال سيد المحققين في حواشيه على شرح المطالع ان ما يقع قيدا للموضوع هو الايصال
المطلق والبحث انما هو عن الايصالات المخصوصة المندرجة تحته كالايصال الى الكلي او الى اليقين مثلا او ان قيد الموضوع هو صحة الايصال
لا نفسه واشعار الى ان بحث المنطقي مقصور على الاحوال التي تثبت لها من هذه الحيثية اما الاحوال التي لا تثبت لها من هذه الحيثية كالكونها موجودة
في الذهن او في الخارج او كونها متصفين بالمطابقة او لا فليس هذا الفن كافلا لها بل الكافل للبحث عنها هو العلم الآلهي ورد على من
زعم ان موضوعه الالفاظ من حيث دلالتها على المعاني المخصوصة مغترا بما وقع في عبارتهم ان الحيوان جنس والناطق فصل ومحمولهما مضاف
الى غير ذلك من الالفاظ لان نظر المنطقي ليس الا في المعاني المعقولة فانها هي الموصلة الى المجهولات كيف ولو امكن ملاحظة المعاني وحدها
لكان كافيا فيما هو المقصود فالبحث عن الالفاظ انما وقع استطرادا وتبعا وعدل عما ذهب اليه المتقدمون ان موضوعه
هو المعقولات الثانية التي لا تعقل الا عارضا للمعقول آخر اذ المنطقي انما يبحث عن الكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية
والفصلية وما هي الا ذهنيات وقع ظرف عروضها واتصافها الذهن بحيث لا يوجد فرد منها في الخارج لكن لا من حيث هي ولا من
حيث انها موجودة في الذهن بل من حيث انها توصل الى مجهول اذ البحث لا يصح الا بهذه الحيثية ووجه العدول ان الموصل بالذات
الى الانسان هو الحيوان الناطق مثلا لا كونه حدا جنسا او فصلا كونها دساتير في المطلب او كبرا ما يبحث في المنطقي عن نفس
هذه المعقولات وتجعل محمولات في المسايل كما يقال الفصل ذاتي او لخاصة عرضية الى غير ذلك فلو كانت موضوعات كذلك

مفروغة عنها لان المبحوث عنه فى العلوم احوال الموضوع لانفسه فيدرب وقد خالف المصنف العلامة رح الظاهر المشهور
بين الميزانيين فى قصر البحث على الموصل القريب الذى هو المعرف والحجة فى القسمين حيث قال فى الاول الى المعلوم التصورى ويسمى
معرفا وفى الثانى الى المعلوم التصديقى ويسمى حجة لاختصاصها بالموصلين القريبين قطعا فان بحث المنطقى فى التصور والتصديق
لايختص بالموصل القريب الذى هو المعرف باقسامه والحجة بانواعها بل قد يبحث عن الايصال البعيد فيها كالجنس والفصل الموصلين
الى المعرف الموصل الى المجهول التصورى والقضية وعكسها ونقيضها الموصلات الى الحجة الموصلة الى المجهول التصديقى وعن الايصال
الابعد فى التصديقات فقط كالموضوع والمحمول والمقدم والتالى الموصلات الى القضايا الموصلة الى الحجة انما خص البحث عن الايصال
الابعد فى التصديقات فقط مع انه يمكن البحث عن الابعد فى التصورات ايضا بان يقال ان الجنس والفصل البعيدين موصلان الى الجنس
القريب الموصل الى الحد التام المعرف لعدم الاطراد اذ يجوز ان يكون الحد التام مركبا من جنس وفصل بسيطين كما لا يخفى فلعل فى لك تصرف منه
بضم النشر الناشئ من بكثرة الموضوع المناسب بهذا الرسالة التى مبناها على الاختصار اذ جاع جميع تلك المباحث اى مباحث
الموصل البعيد فى التصورات والبعيد والابعد فى التصديقات الى مباحث الموصل القريب حتى يكون قولهم الجنس كذا اى قريب او بعيد
فى قوة قولنا ان الحد يتالف من الامر الذى هو كذا وكذا والمعرف جزءه كذا وكذا وقس عليه حال القضايا بان يقال ان قولهم القضية
بسيطة او مركبة مثلا فى قوة قولنا ان الحجة جزءاها كذا وكذا ولاشك انه يحصل بحسب تلك الاحوال احوال الموصل القريب وترجع
محمولات المسايل الى احواله وتوجيه تخصيصها بالذكر بان مباحث الموصل البعيد والابعد خارجة عن الفن مذكورة فيه على سبيل الاستطراد
فهو بعيد نظير ذلك ما يرتكبه من يجعل موضوع الطب بدن الانسان من حيث الصحة والمرض فقط فى ارجاع المباحث المتعلقة بالاغذية
والادوية الى الاحوال المتعلقة ببدن الانسان ويا ول قولهم الزنجبيل حار مثلا بان يقول ان معناه بدن الانسان يتسخن باكل
الزنجبيل فلا يستبعد ذلك الارجاع جدا لتحقق نظايره فى كلامهم كثيرا واما من يجعل موضوعه بدن الانسان والاغذية
والادوية جميعا فلا حاجة له الى التاويل والارجاع لتعلق البحث بكل منها قصدا. وبالذات على التفصيل والاشباع

الحمد لله الذى اوصلنا الى هذا المقام ومنه الوصول الى الاتمام والصلوة والسلام على سيد الخلق
محمد وآله وصحبه البررة الكرام

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ الذی انطق النفوس الناطقۃ بالمنطق الفصیح وجعل لھا علم المیزان آلۃ البیان والتوضیح والصلوات المتوالیات والتسلیمات المتتالیات علی افصح الفصحاء من العرب العرباء محمد خاتم المرسلین والانبیاء وعلی آلہ واصحابہ الذین بھم طلعت نجوم الھدایۃ والاھتداء وبعد فلما کانت الحاشیۃ الجلالیۃ علی التھذیب فی غایۃ الصعوبۃ والعسر بحیث لا تحل عقودھا الا لواحد بعد واحد فی کل الاوان والعصر شرحھا استاذ العالم الشیخ الاعظم العالم المحقق الفاضل المدقق الکاشف لدقایق المعقول والمنقول العارف بحقایق الفروع والاصول الماھر النحریر العریف بحسب التالیف والتصانیف منبع الآثار والبرکات مجمع المراتب والکمالات السابح فی بحور الفنون جلھا السابق فی مضمار الفضایل کلھا تحریرہ اللطیف یفرح الثکلان تقریرہ المنیف یبھت السحبان اعنی سیدنا اوستاذنا شیخنا افضل العلماء بالعرفان جناب مولانا ارتضا علی خان قاضی القضاۃ للممالک المحروسۃ المتعلقۃ بحکومۃ المدراس حرسھا اللہ تعالی بعدل سلطان المسلمین عن الانطماس والاندراس شرحا شافیا وکشف غطاءھا کشفا کافیا واغنی عن جمیع التعلیقات وحواشیھا غناء وافیا۔

لازالت شموس فیضوضہ وظلال جلالہ الی ابد الآباد بالنبی وآلہ الامجاد فرصع بیواقیت الطبع والاتمام وحلی بجواہر الختام بکمال الانتظام فی المطبع المفید الواقع فی معمورۃ المدراس الحمید باھتمام العبد الضعیف المنغمس فی بحر الاثم الوافر المدعو المشتھر بغلام قادر غفر اللہ ذنوبہ وستر عیوبہ بفضلہ العمیم وبنبیہ الکریم ۱۲۶۲ ست وستین بعد الف ومائتین من ھجرۃ الرسول الاکرم صلی اللہ علیہ وعلی آلہ واصحابہ وسلم الکاتب لھذا الکتاب المستطاب المسمی

بمحمد قاسم سزاب

تم فتم

تم

المزيل لاغلاط الحاشية الجلالية على التهذيب

صفحه	سطر	غلط	صحيح	صفحه	سطر	غلط	صحيح
آ	٣	دقايق	الدقايق		١١	الاشعاره	الاشارة
٤	٣	ممارسته	ممارسة		١٨	الدلاليه	الدالية
	١٤	الاشتغال	اشتغال		١٩	التهزيب	التهذيب
٥	١٨	بينهما	بينهما	٢٧	٤	المخصوصه	المخصوصة
٦	١٨	اذا	اذ		٨	منها	منها
٧	١٦	الحد	الحمد		١٠	وكذلك المنطق	وكذلك المنطق
٩	١٢	هى	هى		١٦	الثلثه	الثلثة
١٠	٨	الثانى	الثانى		١٩	فالنسبته به	فالنسبة
	١٦	الرسول	رسول	٢٨	١	التحقق	التحقق
١١	٩	لجزوج	لخروج		٤	اما الو	اما لو
	١٤	لم	لمن		٩	عن	عن
١٣	حاشيه	من	هل من شركائكم	٣٠	١٦	عنده	عنده في مقدمة الكتاب فاحتاج في توجيه توهم المقدمة
١٤	٤	في اللغة	في اللغة				
	١٧	تفسيره	يفسره		حاشيه	مقدم	مقدمة
١٥	٢	شرح	شرح	٣١	١٠	الشارحين	الشارحون
١٦	١٢	متلبس	متلبس		١٤	وما	وما
	١٥	كالفعل	لفعل		١٥	هو	هو
	حاشيه	امن	من		١٦	كما	كما
	١٦	اذا	اذ	٣٢	١	النفس	نفس
١٧	١	فهذه	فهذا	٣٣	١	اذا الصوره	اذ الصورة
٢١	١	غايت	غاية		٣	اذا الحصول	اذ الحصول
	١٣	بل	بل		١٨	غيرتيها	غيريتها
٢٢	١١	هوا	هو	٣٦	حاشيه	حذل	حذف
٢٣	٥	شيئاو	شيئا		١٩	مجموع النور	مجمع النور
٢٥	١٣	يجوز	يجوز	٣٧	١٢	انها مجعل	انها مجعلة
	١٦	ثانيها	ثانيها		١٦	والا يلزم	والا لزم
٢٦	٤	النسوة	النسوة	٣٨	٧	بالعكس	بالعكس
	٧	العشقيقه	العشيقة		١١	ولوكانت	لوكانت
	٩	يوجه	بوجه		حاشيه	تعلق	تعقل

صفحه	سطر	غلط	صحیح	صفحه	سطر	غلط	صحیح
	۱۸	هرتبة لاالبشرط	مرتبة لابشرط	۵۱	۸	معرفة معنوم	معرفة مفهوم
۳۹	۴	الطبیعة	الطبیعیة		۱۰	المشهور	المشهور
	۱۹	بشمول النسبة	بشمول هذه النسبة	۵۲	۱	الآیة	آلاته
	۱۹	یدخل فیه	یدخل فیها			للخبر	للخبر
۴۰	۷	انما یوهم	انه یوهم		۱۰	الفکر	الفکر
	۸	هذا القدر کاف	هذا القدر کاف للعدول	۵۳	۲	عن	عن
	۱۵	للتکذیب	للتکذیب		۵	فی	فی
۴۱	۳	وبالذات حمل	بالذات وحمل		۱۴	المستندة	المسندة
	۶	تعلق	بتعلق	۵۴	۱	الرئیس	الرئیس
	۸	لتعریف	لتعرف	۵۵	۱۳	وکاف	هو کاف
		الا انهم	الا تری انهم	۵۶	۱۱	اهمالها	اهمالها
	۱۳	اذا المقصود	اذا المقصود		۱۳	الاستقبالیة	الاستقبالیة
	۱۴	الاجزی	الاجزاء	۵۸	۴	ان	ان
۴۲	۲	باالمحمول	بالمحمول	۵۹	۱۳	المطلوب	مطلوب
	۶	واحدانی	وحدانی	۶۱	۱۱	الفصل	الفصل
۴۳	۲	حیث ینکشف	حیث یکشف	۶۲	۹	بلعموم	العموم
	۳	انقسام	اقسام		۱۵	موضوع	موضوع
	حاشیه	السید الازکیا	سید الازکیا	۶۳	۱۰	عرض	عرضه
	۱۳	هوالتصور	هو التصور		۱۸	ای حرکة النوع	ای نوع
۴۴	۱۶	ولکن	ولما	۶۷	۳	بل	بل
	۱۷	للاقسام	للاقسام		۱۳	القسمیة	القسمة
		کالاختبار	کالاختبار	۶۸	۲	آخر	آخر
	۱۸	واحد	واحد		۷	لم یصر	لم یصر
۴۵	۱۲	والاکتساب	اکتساب		۱۴	الذی	الذی
۴۶	۲	تحصیل	تحصیل	۶۹	۵	موضوع	موضع
	۱۴	الاکتساب	اکتسابه			آن	ان
۴۸	۸	ایضا	ایضا		۱۷	تری فی	تری فی
۴۹	۲	لوحصل	لوحصل	۷۰	۵	بتقابل	بتقابل
	۵	یمتنع	یمتنع			منحنی	منحن
	۱۴	بمعنی	بمعنی		۷	اما	ا

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
	۹	کا الانسان	کالانسان
	۱۵	والجہال	الجہال
	۱۷	اوشنع	وشنع
	۱۸	فی الماضی	فی الماضی
۷۱	۹	الکتہ	الکتہ
	۱۵	اذا	اذ
۷۲	۵	وعن	وعن
	۱۰	مباحث	مباحث

هذا کتاب شرح الحاشیة
الزاهدیة علی جلالیة التهذیب من مصنفات
کاشف دقایق المعقول والمنقول عارف
حقایق الفروع والاصول وحید الدهر فرید
العصر جامع الفنون والکمالات مظهر الفیوض والبرکات
اکمل الفضلا افضل العلما جناب مولانا
ارتضا علیخان بهادر قاضی
القضاة ممالک محروسهٔ متعلقهٔ حکومت
مدراس ادام الله تعالی اظلال جلاله

بسم الله الرحمن الرحيم

تزيين عنوان الكتاب وتهذيب المنطق اوآن الخطاب تصديره بحمد مبدع طأطأت
جباه الافطار دون سرادقات كبريائه وشكر منعم كلت انامل الافكار في عداد
نوع من جنس نعمائه جل جلاله وعم نواله وترصيعه بمواقيت الصلوة والسلام على منتشد
حدود الشريعة بعد ما عفت رسومها وسمك سماء العلوم واظهر نجومها وعلى آله واصحابه
المهديين لمقدمات الدين والمعرفين لمشارع اليقين اما بعد فلما كانت الحاشية
الزاهدية على جلالية التهذيب حاشية تجرى منها انهار التحقيق بل دوحة عالية قطوفها
غير دانية الا لارباب التدقيق كيف لا وعباراتها قبس من قبسات الحكم والاسرار
واشاراتها ومض لكاد سنا برقه يخطف بالابصار حتى اعتاصت على الفحول
وانعصت فيها العقول فطالما احدث في نفسي ان اشرح جايز لل من الفاظها الصعاب
ويكشف عن وجوه معانيها النقاب لكني لما اشاهد ان العلم في هذا الزمان قد
ركد ريحه وخمت مصابيحه وانقضت حدرانه وانقاضت حيطانه واندرست للعالم

كذا في القاموس ١٢ منه مد ظله

وعفت اثارها وارتفعت المجاهل واتقدت نارها والناس قد ضعفت فی تحصیل
العلوم عزومهم قوی بالجهل لزومهم فیا اسفا علی انطماس المعنی من الاسم واندراس
الحقیقة عن الرسم یا حسرتا علی اختیار القشر عن اللباب واغترار القوم بلامع السراب
ابوح تارة وانوص اخری واکرمرة ثم ارجع القهقری مستهدفا نفسی لنبال الاقوال قدحا
ومدحا ومسلیا قلبی بایها الانسان انک کادح الی ربک کدحا الی ان صممت العزم
بشرحها فحدقت البصر فی مراماه ووقفت النظر فی مجلاها وفسرتها بتفکیر وحللت
عقودها ببیان وافاخذا عن حواشی المصرة الذین فازوا غایة القصوی فی التحقیق
وحازوا قصبات السبق فی مضمار التدقیق بالتجرید والتقیید مجتنبا عن الاطناب الممل
والاختصار المخل مستعینا بالله الکریم المنان وبه نثق وعلیه التکلان قوله الحمد هو الح
المراد بالحمد المذکور فی عبارة المصنف رح اما المعنی المصدری المفهوم من المصدر المعلوم
وهو ما یعتبر فیه الاضافة الی الفاعل بالتصافه به فی اللحاظ فقط ویعبر عنه فی الفارسیة
بستودن او الحاصل بالمصدر المعلوم وهو ما یفسر بالحالة القائمة بالفاعل بعد الاتصاف به
ویعبر عنه بالفارسیة بستایش او المصدر المجهول وهو حدث یلاحظ فیه النسبة الی المفعول
بتعلقه به ولم تعتبر فی حقیقته ویعبر عنه بستوده شدن او حاصله وهو عبارة عن حالة حاصلة
بعد وقوعه علی المفعول ویعبر عنه بستوده شدگی او المصدر المبنی للفاعل وهو ما یدخل
فی حقیقته الاضافة الی الفاعل من حیث قیامه به ویقال له الحامدیة او المصدر المبنی
للمفعول وهو ما یوخذ فیه الاضافة الی المفعول من حیث وقوعه علیه ویقال له المحمودیة
فهذه ستة معان للمصدر وانما لم یذکر المصدر المجهول وحاصله من بینها مع انه لابد
من ذکرهما ایضا لانهما وانکانا اعتبارین متغایرین للمعلوم وحاصله بالنظر الی تغایر

متعلقيهما لكنهما لما كانا متحدين معهما ذاتا فاكتفى بهما اعتمادا على ذهن المستنبط بالمقايسة عليهما والاشارة
بقوله وكان معنى الاخيرين المتروكين بعينه معنى الاولين المذكورين نظرا الى نفس الحقيقة المصدرية من دون اعتبار
انتسابها الى امر آخر لكن من حيث اعتبار نسبة الاولين والاخيرين واضافتهما الى الحامد والمحمود الاولين
الى الاول والاخيرين الى الثاني متغايران ولفظة كان على هذا التوجيه للتحقيق لا للتشبيه كما هو المتبادر و
قال في مغني اللبيب انهم ذكروا لكان اربعة معان احدها التشبيه الذي هو
بالجملة الحقيقة الواحدة المصدرية من حيث قيامها بالحامد واتصافه بها مصدر معلوم وباعتبار وقوعها
على المحمود مجهول وكذا الحاصلان فان الحالة الواحدة من حيث ترتبها على القيام حاصل للمعلوم و
بالنظر الى ترتبها على الوقوع حاصل للمجهول فما قيل انه لا يعقل في المفعول حالة اخرى سوى وقوع الحالة
القائمة سوى ما ملك الحامد ١٢
القائمة بالفاعل حتى يكون حاصلا للمصدر المجهول عليست الا خمسة ليس على ما ينبغي لان تلك الحالة
وان كانت واحدة لكنها من حيث الترتب على القيام مغايرة لنفسها باعتبار الترتب على الوقوع
والتغاير الاعتباري يكفي للاعتبار والمحشي المدقق ربما اكتفى على الاعتبار الاول لاصالته باعتبار
شرافة المتعلق وهو الفاعل واتصافه بها بالذات كما قال في الحاشية تبعا التفسير للحاصل بالمصدر المعلوم
والاكتفاء به لكونه اصلا ولعلك تستنبط مما ذكرنا ان للمصدر ستة معان انتهى وما ينبغي ان يعلم
ان المعنى المصدري وان كان فعلا او انفعالا اي تاثيرا او تاثرا لكن لا يستوجب ذلك كونه من مقولتها حقيقة
اذ مقولتها لا تصح بدون التجدد وعدم قرار الذات وكثير من المعاني المصدرية كالانطباق والوصول
وغيرهما وفعيات وكذا الحاصل بالمصدر لا يجب كونه قارا اذ الحركة القطعية مع كونها حاصلة
للمصدر الذي هو التحرك ليست قارة ولا كيفا لان المعاني المصدرية كلها اعتبارية تابعة للانتزاع
وليست حقائقها الا مفهوماتها كما صرح به المحشي المدقق في كثير من المواضع ولا يندرج تحت المقولات
الا ما له حقيقة متاصلة فلا يندرج تحتها حقيقة وح لا اشكال بان الحاصل ليس مغايرا للمصدر الا مغايرة
اعتبارية كما يفصح عما قالوا ان ترتبه ليس كترتب الالم على الضرب لان الضرب امر مغاير لذات

صحيحا في نفسه كما في ضرب اللص لكن ليس هذا الحاصل من حيث انه حاصل للمعلوم متترتبا عليه ليصح كونه صفة له حقيقة بخلاف المحمودية فانها

والحاصل انما يغايره بالاعتبار فكيف يعقل كون احدهما من معقولة والاخر من معقولة اخرى لامتناع اتحاد

المعقولات مطلقا ولا يتوهم ايضا انه لا يمكن ترتب الحاصل على مصدره مع القول باتحادهما اذ الان الترتب

يقتضي التاخر وهو منافٍ للاتحاد اذ لا استبعاد في ترتب الشيء باعتبار على نفسه باعتبار آخر ومرجعه

الى ترتب احد الاعتبارين على الاعتبار الاخر وهو ليس بمحال وقد يوجه بان المراد بالاخرين المصدر

المبني للفاعل والمفعول وبالاولين المصدر المعلوم والمجهول المتقدمان رتبة والحاصل ان الاخيرين

والاولين وان كانا متغايرين بالحقيقة لكن الاولين اذا اضيفا الى الحامد والمحمود فلا شبهة في اتحادهما

مع الاخيرين مآلا اذ مرجع كل من المصدر المعلوم المضاف الى ذات ما والمصدر المبني للفاعل كالحامدية

الى اتصاف الذات بالحمد وكذلك آل المجهول المضاف والمبني للمفعول كالمحمودية الى وقوعه

عليها فالعينية بحسب الآل لا في الحال ولعل لفظة كان التي للتشبيه اشارة اليه وقد افاد الاستاذ

العلامة قدس سره في توجيهه انه لما كان المتوهم ان المبني للفاعل والمفعول قد يفسر بالمصدر

المعلوم والمجهول المضافين الى الحامد والمحمود كما يفسران باسم الفاعل والمفعول المأخوذين مع

يا والنسبة وتا والمصدرية فلم اختار احد التفسيرين دون الاخر فاشار الى دفعه بما حاصله ان

بين التفسيرين الاخيرين المذكورين والاولين المتروكين اتحادا وعينية لكن لا بحسب الحقيقة اذ المضاف

في الاولين مبدأ وفي الاخيرين مشتق والحيثية المدققة حري قابل بتغايرهما بالذات كما يدل عليه لفظة

كان بل بحسب الآل من حيث دخول الاضافة الى الحامد والمحمود في حقيقة كل من التفسيرين ورجاعهما

الى اتصاف الذات بالحمد ووقوعه عليها وجعل لفظ المعنى قرينة على حسن ذلك التوجيه وانت تعلم

انه ح ليس بصدد بيان التفاسير حتى يتوجه عليه السؤال واحتيج الى الدفع عنه وانما هو بصدد ذكر

الاقسام وليست الاقسام غير هذه الستة فتدبر وبهذا توجيه آخر تركناه لقلة الجدوى وزاد البعض

معنى آخر وهو القدر المشترك وذلك بفسر تارة بما يكون منشأ لانتزاع المفاهيم الستة ومشتركا

بينها وتارة بما يطلق عليه لفظ المصدر لا على التعيين بطريق عموم المجاز وكلا التفسيرين ليس بشيء اما الاول فلان الكلام فيما يراد باللفظ وارادة المعنى المبهم عند تعبير المقاصد بدون تحقق المحصلات غير نافع واما الثاني فلانا نبحث في المعاني الحقيقية وذلك التفسير معزل عنها ثم قال في الحاشية على هذا التقدير اللام في الحمد لله للعهد وللاشارة الى المحامدية الكاملة وهي حامدية الله تعالى سبحانه لذاته ويحتمل للاستغراق والاخبار والاول اوفق بالحديث انتهى تفصيله ان اللام في الحمد اما للاستغراق او العهد الذهني او الخارجي لان الجنس لا وجود له الا بوجود جميع الافراد او فردما فتعينت الاحتمالات الثلث اما الاول فلا يمكن ان يراد على تقدير ارادة المصدر المعلوم والمبني للفاعل اذ على تقدير ارادة يكون المعنى ان جميع افراد الحمد بمعنى ستودن والحامدية ثابت لله تعالى ومختص به مع ان الامر ليس كذلك لان من الحمد والحامدية ما هو صفة لغيره والا لم يكن غيره حامدا وكل صفة لما سواه لا يمكن اثباتها له ولا يعقل اختصاصه به واما على تقدير المجهول والمبني للمفعول فلا ريب في صحة تلك الارادة اذ كل صفة كمالية للمخلوق في بادي النظر فهو بالحقيقة له تعالى لانه هو المعطي له ومن حمد لغيره سبحانه فانما يحمد مصنوعا واما الثاني فلا يلائم ارادته على تقدير اصلا لانه لا يفيد الثناء كما لا يخفى واما الثالث فصحيح على كل تقدير لان الحمد المعهود هو الحمد الكامل والحامدية المحمودية الكاملة ولا يستطيع احد على ثنائه وحمده على الكمال الا هو فانه هو المتصف بالصفات الكمالية لا غير كما يشعر به الحديث الآتي وحينئذ لا يرد ان في كون الحامد هو الله تعالى ليس فائدة الثناء وما هو الا في المحمودية فاحتمال المصدر المعلوم والمبني للفاعل ساقط وقد ظهر مما اوعيت ان المصدر المعلوم والمبني للفاعل سواسيان في صحة ارادة العهد الخارجي وعدم صحة الاستغراق فلا اراه وجها للتخصيص الثاني بهذا الحكم كما يدل عليه قوله على هذا التقدير اي تقدير المبني للفاعل ثم يحتمل ان تكون هذه الجملة مع كونها في صورة الخبر انشائية منسلخة عن النسبة الخبرية كصيغ العقود والفسوخ لان المقام مقام انشاء الحمد ويحتمل ان تكون خبرية غير منسلخة

عنها وسيلة للمعنى خارج عن حقيقتها وهو ارادة ابتداء التعظيم فكونها حمدا على تقدير الخبرية انما هو باعتبار
كونها وسيلة للمعنى الذي يكون حمدا لا باعتبار نفسها حتى يرد ان اريد بهذه الجملة صرف الحكاية عن نسبة
الحمد لله تعالى في الواقع فلا يكون حمدا لاعتبار ارادة ابتداء التعظيم في مفهومه واريد المجموع فلا يكون
خبرا لان هذا المجموع ليس حكاية وانما الحكاية هي الجزء الاول والاحتمال الاول هو الارجح لان اللائق
للعبد ان ينشاء بحمد الله سبحانه ليكون حامدا وممتثلا لا حاكيا والاوفق بما قال النبي صلى الله عليه وسلم
لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك ان معناه اني وان اثنيتك واظهرت صفاتك الكاملة
من عند نفسي بحسب طاقتي وادراكي لكني قاصر عن احصائه لعدم استطاعتي بذلك فانت كما اثنيت
على ذاتك الكاملة فتدبر فان قيل القائل الفاضل القرباغي ان الحمد قول خاص لانه وصف بالجميل
فيلزم من تصادقهما ان يكون المحمود به المقول لانهما مفعولا هما ومشتقان منهما ومن البين ان صدق
احد المبدئين على الآخر مستلزم لصدق احد المشتقين على ما يصدق عليه المشتق الآخر مع ان ما يصدق
عليه المحمود اعني ذاته سبحانه مما لا يصح صدق المقول عليه لانه من صفات اللفظ قلت في جوابه ان صدق
مبدا على مبدا لا يستلزم صدق المشتق على ما يصدق عليه المشتق الآخر في جميع الاحوال كما ان صدق
مشتق على ما يصدق عليه المشتق الآخر لا يستلزم صدق المبدا على المبدا مطلقا فصدق قولنا الكاتب
فيما حك عدم صدق الكتابة ضحك وانما يلزم ذلك التصادق لو كان بين المبدئين تراد ف واتحاد
المفهوم كما في القعود والجلوس ومن المعلوم انه ههنا اي في الحمد والقول الخاص مختلف اختلاف مفهوميهما
ولو قرر الايراد بان حقيقة المشتق ليست الا المبدا ومفهوم الصيغة المشترك بين المشتقات كلها
وكل منهما غير اب عن الحمل بينهما فلا وجه لعدم التصاق اما الاول فظاهر واما الثاني فلا فضائه
الى امتناع الحمل بينهما مطلقا وهو باطل قطعا فلا يتم هذا الجواب وقد يجاب عنه بان المقول المطلق
ليس مشتقا من القول الخاص الذي هو القول بالوصف الجميل بل انما المشتق منه هو المقول عليه

الوصف بالجميل وهو صادق على المحمود وليس من صفات اللفظ الا المقول المطلق فالمحال ليس
بلازم واللازم ليس بمحال وقد يقال في جوابه ان صدق المقول على شيء يصدق عليه المحمود ليس
باعتبار وقوع القول عليه قبول لاثر منه كوقوع الضرب على المفعول حتى يلزم الاستحالة بل
باعتبار ان القول الخاص الذي هو الوصف بالجميل له تعلق ما بذلك الشيء كتعلق الحمد به من دون
وقوعه عليه لان صدق احد المشتقين على شيء يجب ان يكون على نهج صدق المشتق الآخر عليه والاشتقاق
يتعلق المبدا غير محجور عرفا لشيوعه بينهم كيف ويطلقون المشمس على الماء المسخن بالشمس وانت تعلم
ان الافتقار الى هذين الجوابين انما هو على تقدير اشتقاق اسم المفعول من المصدر المعلوم لوقوعه
عليه كما هو الظاهر المشهور واما اذا اعتبر اشتقاقه من المصدر المجهول باعتبار قيامه به كما قيل
فعدم صدق احد المشتقين على الآخر انما هو لعدم التصادق بين المبدائين المجهولين فتدبر ثم المحمود به
ما يحمد به من اسناد وصف حسن الى المحمود بان ينسبه الحامد اليه والمحمود عليه ما يترتب عليه الحمد من اتصاف
المحمود بوصف حسن اتصافا حقيقيا او ادعائيا واضافة الاسناد الى الوصف من قبيل اضافة الصفة
الى الموصوف والمقصود الوصف المسند وكذا المراد باتصاف المحمود الوصف المتصف به المحمود لانفس
الاسناد والاتصاف حتى يتوهم تغايرهما بالذات فلا فرق ح بينهما في الحقيقة ولا تغاير الا بالاعتبار
بحسب اعتبار ذلك الوصف في المحمود به من حيث اسناده الى المحمود وهذه المرتبة مرتبة الحكاية
واخذه في المحمود عليه من حيث اتصاف المحمود به في الواقع مع قطع النظر من هذا الاسناد وتلك
المرتبة مرتبة المحكي عنه كما تقول لزيد انه منعم فوصف الانعام من حيث نسبته الى زيد محمود به وحكاية
ومن حيث اتصافه به في الواقع ولو ادعائيا محمود عليه ومحكي عنه وهذه الحكاية والمحكي عنه مغايرة
للحكاية والمحكي عنه المستعملين في القضايا لانهما متغايران بالذات بناء على جزئية النسبة في
الحكاية دون المحكي عنه كما سياتي من المحشي المدقق رح وههنا اعتبر في الحكاية ما اعتبر في

المحكي عنه هو الوصف وانما التغاير من حيث لحاظ الامتياز في احدهما دون الآخر واطلاق المحكي والمحكي عنه على المغايرين المتغايرين اعتبارا شايع بينهم كيف لا ويقولون العلم المحمول حكاية عن المعلوم وحينئذ لا يرد ان هذه الجملة انشائية لو كانت انشائية لا يمكن الفرق بينهما بالحكاية والمحكي عنه وان كانت خبرية فلا تقبل هذين الاعتبارين اللذين بينهما تغايرا اعتباريا اذ الحكاية في الخبرية مغايرة بالذات مع المحكي عنه فلا يتم ما ذكره من ان تبيين وصف من اوصاف المحمود لا محيص عليه لامكان الجواب عنه باختيار كلا الشقين اما على الشق الاول فلان الحكاية المنافية للحاكية المستعملة في القضايا لا الحكاية المعتبرة ههنا ففي الانشائية ايضا حكاية بهذا المعنى بل في المركبات التوصيفية والاضافية ايضا لان الاسناد بمعنى النسبة اعم من الاخباري واما على الشق الثاني فلان هذه الاوصاف الحسنة بعد ورود الحكم الجزمي عليها باقية على صلوح الاعتبارين اذ الوحظ الوصف من غير قصد الى المحل كما كانت الاخبار قبل ورود اوصافا صالحة لهما فتكون هذه الحكاية والمحكي عنه عامة شاملة للانشاء والاخبار جميعا وذلك هو المراد بقوله في الحاشية هذا يشمل الانشاء والاخبار فان الاوصاف بعد الحكم اخبار كما ان الاخبار قبل الحكم اوصاف انتهى واذا تقرر ذلك فما يصلح لاحدهما يصلح للآخر في جميع الاحوال ولا يتصور ان يكون احدهما اختياريا دون الآخر اذ التغاير بينهما تغايرا اعتباريا لا حقيقيا الا ان يفرق بينهما بان يراد بالمحمود عليه ما يكون باعثا على الحمد كما هو المشهور فيمكن ان يوخذ احدهما اختياريا لانه قد يغاير المحمود به مغايرة ذاتية فقد يرجع اشارة الى ضعف التفسير المشهور قال في الحاشية التفصيل ان المحمود عليه ما يترتب ويتبنى عليه الحمد وهو ليس الا ما يحكى عنه المحمود به وحينئذ لا يكون بينهما تغاير بالذات ولا يتصور اختيارية احدهما وعدم اختيارية الآخر وعلل القول الثالث بالضرورة الا ان يكون المراد ما يقع محمودا عليه في الكلام وان فسر المحمود عليه بالباعث على يمكن ان يكون بينهما تغاير بالذات ويتصور اختيارية احدهما وعدم اختيارية الآخر لكن يابى عنه الفهم السليم والذهن المستقيم انتهى حاصله ان المحمود عليه ان فسر بما يترتب عليه الحمد من اتصافات المحمود في الواقع

بوصف حسن ليكون محكيا عنه للمحمود به كما هو التحقيق فلا يكون بينهما تغاير بالذات كما عرفت ولا يتصور اختيارية
احدهما دون الآخر وحينئذ يبطل القول الثالث قطعا لانه مصرح فيه بتخصيص المحمود عليه بالاختيارى و
تعميم المحمود به القول الاول كما هو لان المحمود عليه فيه مسكوت عنه وان اخذ بمعنى الباعث على الحمد كما هو
المشهور فحينئذ وان امكن ان يكون المحمود عليه اختياريا دون المحمود به لهما قد يكونان متغايرين بالذات
كما اذا اعطى السلطان لرجل شيئا فحمده بالشجاعة لكنه مما لا يقبله الطبع السليم اذا الباعث على الفعل
ما لاجله ذلك فحقه ان يعبر عنه بالمحمود له لا المحمود عليه وليس المحمود عليه الا ما يترتب عليه الحمد كما يشعر به كلمة
على البنائية الا ان يقال انه عبارة عما يقع فى الكلام بان يدخل عليه كلمة على او لام التعليل او نحوهما فحينئذ
يتصور التغاير بينهما ذاتا فيمكن اختيارية احدهما دون الآخر كما تقول حمدت زيدا على انعامه او لانعامه فالمحمود
به على هذا التقدير هو الحمد المسند والمحمود عليه هو انعامه الذى من افعاله الاختيارية المغاير للحمد المسند بالذات

قوله على جهة التعظيم الخ اى على وجه التعظيم الظاهرى بان يكون بالجوارح من اللسان وغيره والباطنى
وهو انما يكون بالقلب وهذا التفسير اما مستفاد من عطف احد المترادفين على الآخر فان المكرر المفيد للتقرير
دال على ارادة الفرد الكامل من التعظيم وهو ما يكون بحسب الظاهر والباطن جميعا واما مستفاد من حمل لفظ التعظيم
على الظاهرى والتجيل على الباطنى لان الاصل فى العطف المغايرة والتاسيس خير من التاكيد فيخرج السخرية
على هذا التفسير لانتفاء التعظيم الباطنى فيها اذ قصد المستهزئين تحقير باطنا وان كانت وصفا على طريق التعظيم
ظاهرا ولا يخرج مدايح الشعراء اى محامدهم بتاويل الاوصاف للايراد ان المختار ان يكون المدح مغايرا للحمد فكيف
يصح اطلاق احدهما على الآخر لتحقق التعظيم الظاهرى والباطنى فيها كيف لا والشاعر يوصف قاصدا
معتقدا بانه محمود وان لم يتحقق الاعتقاد بظواهرها وصف مبالغة بناء على ان القضايا الشعرية ليس فيها
تصديق واعتقاد بظواهر معانى الالفاظ بل تخييل صرف وتصوير محض يحصل بها ايشبهه بالتصديق فيتاثر
بها النفس قبضا وبسطا وليس المراد عدم اعتقاد كونه محمودا ومقصودا بالحمد حتى يكون سخرية فما وقع عن السيد المحقق

قدس سره الشريف اذا عرى عن مطابقة الاعتقاد او خالف افعال الجوارح كان سخرية كما سبق قول

ماول **قوله** والمراد بالجميل الخ حمل المحشي المحقق رح الجميل المأخوذ في هذا التعريف على الاختياري معللا بان

المراد بالجميل الفعل الجميل على طريق المجاز بالحذف او اطلاق المطلق على المقيد والفعل لا يطلق في العرف

الا على الاختياري لان المحامد لا تقع غالبا الا على الافعال الدالة على الكمال وانما الكمال بالاختيار وهو مما

لا بد من اعتباره فانه هو الظاهر المتبادر الا ترى انه لا يقال لصباحة الخد ورشاقة القد وغيرهما في العرف افعا

وان كان بحسب اللغة يطلق الفعل على ما يعم الاختياري اذ الفعل اسم للحدث القايم بالفاعل سواء كان صادرا

عنه بالاختيار كالضرب او لا كالموت وهكذا الى كما حملنا الجميل الواقع في هذا المقام محمودا به على الاختياري

كذلك حمل المصنف العلامة رح هذا اللفظ عليه في قوله صاحب الكشاف اعني الحمد هو الثناء والنداء على الجميل

وان وقع فيه محمودا عليه حال كونه معللا بهذا التعليل فعلم ان قوله هكذا المجرد التشبيه في التعليل واجراء

خلاصة ما ذكره المصنف في الجميل المحمود عليه على الجميل المحمود به لا للاستشهاد دعوى العينية حتى يرد ان الجميل

في قول المحشي المحقق رح محمود به لكونه مدخول الباء وفي كلام صاحب الكشاف محمود عليه لانه مدخول على فكيف يصح

الاستشهاد ولا يخفى ما فيه من الممنوع الواردة على مقدماته وهي ان الجميل يجوز ان يكون صفة للذات

كما في الله جميل وكل فعل لا يجب كونه اختياريا لان حركة المرتعش واحراق النار وغيرهما مع كونها افعالا ليست

اختيارية والبحث غير مجد وان سلم اختيارية الافعال كلها فلا نسلم ان يكون كل صفة لفعل اختياري اختياريا

الا ترى ان الصلوة والسرقة مع كونهما اختياريين ليس وصفهما هو الحسن والقبح اختياريا لكن المقام خطابي مؤلف

من مقدمات مظنونة للاستدلالي خبري فيكفي الاحتمال الصحيح الظني للتوجيه وهو بتأويل الفعل الجميل من الجميل الاختياري

من الفعل وانما يبتنى التعليل على العرف لانه مما لا يتصرف عنه الا بدليل **قوله** والمدح الخ الاحتمالات العقلية التي

يستنبطها العقل نظرا الى كون المحمود به والمحمود عليه والممدوح به والممدوح عليه اختيارية وغير اختيارية كثيرة ترتقي

الى ستة عشر احتمالا بعضها احادية وبعضها ثنائية وبعضها رباعية تركنا تعدادها مخافة التطويل فعليك

بالتفصيل والمذاهب فيها ثلثة المذهب الاول ان يكون المحمود به فقط دون الممدوح به اختياريا وانما حملنا قوله فقط على الاحتراز عن الممدوح به جعلنا المحمود عليه مسكوتا عنه لئلا يكون هذا المذهب مخالفا لتحقيقه من اتحاد المحمود به والمحمود عليه في الواقع والمذهب الثاني ان يكون المحمود به والممدوح به اختياريين والمذهب الثالث ان يكون المحمود عليه فقط دون المحمود به والممدوح عليه به اختياريا وتصحيح هذا المذهب لا يتصور نظرا الى تحقيقه كما اشار اليه في حاشية الخشية سابقا وانما يصح بالنظر الى ما هو المشهور من ان المحمود عليه ما هو الباعث على الحمد والمحشي المحقق رجح اختيار المذهب الاول وتمسك بمثال اللولو حيث صرح بانه يقال مدحت اللولو على صفائها ولا يقال حمدتها فعلم من ذلك ان اختيارية المحمود به شرط في الحمد دون اختيارية الممدوح به في المدح ولما كان لقائل ان يقول ان الظاهر من التمسك هو التمسك بالصفاء وهو ليس ممدوحا به بل ممدوحا عليه لكونه مصدرا للكلمة على والمقصود اثبات عدم اختيارية الممدوح به لا عليه فاحتاج المحشي المدقق رح الى التوجيه وقال وتوجيهه ان مناط التمسك هو مدحت اللولو لا صفائها لان الممدوح به في هذا المثال سواء كان المثال اخبارا او انشاء هو كون اللولو ممدوحا على صفائها بان يكون المدح على الصفاء مسندا الى اللولو لا الصفاء الواقع في الكلام ممدوحا عليه وهو ليس اختياريا للولو فطابق المثال للممثل له وانما عمم لئلا يتوهم ان التوجيه على تقدير كون المثال انشاء ظاهرا واما على تقدير خبريته فكلا لانه تقتضي ان يكون المدح بغير هذا القول لان الاخبار بفضل سناء الممدوح اليها يمدح كالحمد فلا استبعاد في الشمول وان سلم ان قوله على صفائها من تتمة المثال كما هو الظاهر المتبادر فالمقصود مدح اللولو على الصفاء لا مدحها بكونها ممدوحة عليه فعلى ذلك ايضا فيه اسناد الصفاء الى اللولو دلالة وهو بهذا الاعتبار ممدوح به لانه ما يقع به المدح فيصح به التمسك على ذلك التقدير ايضا ولا يأبى فيه كونه مدخولا بكلمة على وممدوحا عليه في الكلام بل كما يقع في كلام ممدوح عليه مدخولا بكلمة على فهو يقع فيه ممدوحا به من حيث اسناده واضافته الى الممدوح دون العكس فيكون بينهما عموم مطلقا بحسب الوقوع في الكلام وتلازم بحسب نفس الامر هذا على تقدير عدم اخذ الاختيارية في احدهما فقط واما على تقدير اخذها فالتغاير بينهما ذاتا وكذا حال المحمود عليه

وبه باعتبار الوقوع فی الکلام والوقوع فی نفس الامر فلا یتوهم ان العموم منافٍ للعینیة التی ذهب الیها لان العموم انما هو باعتبار آخر هو الوقوع فی الکلام والعینیة باعتبار نفس الامر مع عزل النظر عن هذا الوقوع المخصوص فافهم

قوله وقیل الحدیعم الخ علی هذا القول ای علی قول من زعم ان الحد یعم الاختیاری وغیره لکن یجب کون المحمود علیه اختیاریا یقال مدحت اللولو علی صفائها ویقال حمدتها لعدم کون المحمود علیه مذکورا فی الکلام وعدم اشتراط کون المحمود به اختیاریا ولا یقال حمدتها علی صفائها لفقدان اختیاریة المحمود علیه المشروطة ههنا قال فی الحاشیة هذا اذا کان المراد بالمحمود علیه ما یقع محمودا علیه فی الکلام والا لا یصح حمدتها فقط کما لا یصح حمدتها علی صفائها ضرورة انه لا بد فی الحمد مما هو محمود علیه فی الواقع وهو علی تقدیر القول باختیاریته لا یکون فی اللولو انتهی حاصله انه ان اردت بالمحمود علیه المحمود علیه الکلامی فیصح حمدتها بدون ذکر المحمود علیه وان اردت به المحمود علیه الواقعی وشرطت کونه اختیاریا فلا یصح حمدتها کما لا یصح حمدتها علی صفائها اذ لیست صفة من صفات اللولو اختیاریة فلا تتحقق المحمود علیه الواقعی مع انه لا بد منه فی الحمد فتعرف **قوله** الهدایة الخ الدلالة الاولی یعنی الدلالة علی ما یوصل اعم من الدلالة الثانیة التی هی الدلالة الموصلة بحسب التحقق عموما مطلقا لتحقق الاولی فی مادة تحققت فیها الثانیة من غیر عکس اذ المعنی الثانی عبارة عن مجموع الدلالة والایصال والاول عن الدلالة فقط ولا مریة فی اعمیة الجزء من الکل تحققا وفیه ان الایصال قد یوجد بدون الدلالة کما قد وقع عن کثیر من الاولیاء فی حق بعض الاشقیا بحسب التعجة القلبی من غیر دلالة فلا یکون بینهما نسبة العموم مطلقا بل من وجه الا ان یقال ان مراد من ادعی العموم المطلق بین المعنیین بحسب تفسیرهما المذکور لا مطلقا ولا شک ان المعنی الثانی بحسب ما فسر ههنا مشتمل علی الدلالة غیر منفک عنها فعلی هذا التغایر بینهما عموم مطلقا بحسب التحقق لا بحسب الصدق وحمل احدهما علی الآخر مطلقا لا عموما من وجه ولا عموما مطلقا لانتفاء الحمل بین الجزء الخارجی والکل اساسا وفیه ان النسبة بین الدلالتین نسبة الاطلاق والتقیید لا نسبة الجزئیة والکلیة کنسبة الجدران الی البیت حتی لا یصح الحمل ومن المعلوم ان المطلق کما یتحقق بتحقق المقید کذلک یحمل علیه ایضا فلا

لقوله لا بحسب الصدق مطلقا وهي يعني الدلالة الاولى غير مستلزمة للايصال المستلزم للوصول والدلالة الثانية مستلزمة للايصال المستلزم له لان الايصال ههنا صفة للدلالة فيكون لازما لها غير منفك عنها بخلاف الدلالة الاولى فانه فيها صفة للطريق واذ ليست دلالة مستلزمة للسلوك عليه فكيف يتصور استلزامها للايصال فالمعنى الاول يشمل المومن والكافر اذ الدلالة على الطريق اعم من ان يسلك عليه فيصل الى المطلوب او لم يسلك فلم يصل والمعنى الثاني يختص بالمومن لان الوصول الى المطلوب لم يتحقق في غيره والمراد بالايصال في كلا المعنيين الايصال بالفعل لا بالقوة كما زعم ضرورة ان الايصال بالقوة ليس بايصال في الحقيقة لا لغة ولا عرفا فلا يكون معتبرا ولو كان المراد من الايصال اعم منه اي من ان يكون بالقوة او بالفعل لم يكن فرق بين المعنيين تحققا بان يتحقق المعنى الاول في المومن والكافر والثاني في المومن فقط لان كلا منهما على هذا التقدير لا يستلزم الايصال المستلزم للوصول فيعم المومن والكافر جميعا ولما تحقق ان المراد بالايصال في كلا المعنيين الايصال بالفعل فالنقض اي نقض المعنى الثاني بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم ظاهر الورود لان المعنى الثاني مختص بالمومن وثمود لم يومنوا بنبيهم صالح عليه السلام فكيف يصح ان يكون هديناهم بمعنى اوصلناهم الى المطلوب حينئذ لا يمكن ان يتوهم ان المراد بالايصال الايصال بالقوة وثمود وان لم يتحقق فيهم الايصال بالفعل لكنهم كانوا واصلين بالقوة البتة فلا ينقض المعنى الثاني بهذه الآية لان الايصال بالقوة لا يستدعي الوصول بالفعل حتى لا يكون الضلال بعده وايضا لا ينبغي ان يقرر النقض بان الهداية بمعنى الايصال يستلزم الوصول لانه مطاوعة فلا يتصور الضلال بعد ذلك حتى يمكن استجلاب العمى الذي هو عبارة عن عدم الوصول بعد الايصال فلا استقامة للمعنى الثاني ويورد عليه بانه يجوز ان يقع الضلال بعد الوصول باغواء من الشيطان وتشكيكه كما في الارتداد والعياذ بالله منه لان الهدى ليس مطاوعا للهداية حتى يقرر النقض بهذا الوجه ويورد عليه الايراد المذكور كيف ومعنى الآية على ما ذكره المصنف العلامة رح في شرح المقاصد وعوناهم على طريق الحق فاستحبوا الضلال اي اختاروه فقد ان طريق يوصل الى المطلوب على الهدى وجدان طريق يوصل اليه وايضا سقط ما قال الفاضل القرباغي ان الهداية بأي معنى اخذت تكون متعدية

بهذه الآية لان الايصال كما يقتضي الوصول كذلك يقتضي استحباب العمى عدم الرؤية لكونها مطاوعة لها اذ المتبادر تأثير الشيء في مطاوعه فلا وجه لتخصيص المعنى الثاني بالانتقاض ووجه السقوط ان الهدى ليس مطاوعا للهداية ولا عينها بل هو عبارة عن وجدان طريق ومن الظاهر ان الدلالة على الطريق والارائة لا يستلزم وجدانه فلا انتقاض بالمعنى الاول وهذا ما اشار اليه في الحاشية بقوله فما قال بعض المشاهير هذا النقض مشترك لان استحباب العمى على الايصال هو عدم الوصول واستحباب العمى على الارائة هو عدم الرؤية فكما لا يتصور بعد الايصال عدم الوصول لانه مطاوعه كذا لا يتصور بعد الارائة عدم الرؤية لانها مطاوعها ساقط مع ان فيه خلطا بين الهدى والهداية واشتباها في مورد النقض انتهى اما الخلط فلانه لم يفرق بين الهدى والهداية وجعلهما بمعنى الارائة والرؤية مع ان الامر ليس كذلك لان الهداية سواء كانت بمعنى الايصال او الارائة لا يكون الهدى الا بمعنى وجدان طريق وقد ان اهل اللغة لم يفرقوا بينهما قال في القاموس هداه هدى وهديا وهداية وهدية بكسرهما ارشده والقول قولهم في هذا الباب فاين الفرق واما الاشتباه فلان مورد النقض كان لفظ هديناهم فقط وانه جعل المورد فاتجهوا العمى قيد

قوله واحتمال التجوز مشترك الخ لما توهم المحقق رجحان التفسير الثاني على الاول في الحكم بالتجوز لجواز العكس فاثبت المحشي الترجيح فقال الاحتمالات ههنا اربعة احدها التجوز في المعنى الاول والحقيقة في الثاني وثانيها التجوز في المعنى الثاني والحقيقة في الاول وثالثها الاشتراك اللفظي هو كون اللفظ موضوعا لمعان كثيرة باوضاع متعددة ورابعها الاشتراك المعنوي الذي هو عبارة عن كون اللفظ موضوعا لمعنى واحد كلي صادق على افراد كثيرة والظاهر هو الاحتمال الثاني وهو ان يكون الهداية حقيقة في المعنى الاول اعني ارائة الطريق ومجازا في المعنى الثاني الدلالة الموصلة لان المعنى الاول هو المعنى اللغوي الموضوع له بخصوصه فانه فسر في كتب اللغة الهداية براه يهديه ودلاه براه ثم من الظاهر ان فيها بيان ما وضع له اللفظ غالبا كيف لا ولم يدونوا المعنى المجازي في متن اللغة كتدوينهم الحقائق فبطل الاحتمال

الاول فتدبر انه لا يلزم من كون المعنى الاول معنى لغويا كونه حقيقيا لجواز كونه منقولا لان المنقولات ايضا مبينة في متن اللغة اذ من المعلوم المتقرر في علم الاصول ان النقل خلاف الاصل الراجح في الاستعمال فلا يصرف اللفظ عنه الا بدليل واذ لا دليل فلا صارف عنه والبطل قسمي الاشتراك بقوله واذ قد تقرر في موضعه ان اللفظ اذا دار بين الحقيقة والمجاز وبين الاشتراك يحمل على الحقيقة والمجاز لكونهما اعم استعمالا واكثر فايدة من الاشتراك ولا ريب في ان الحمل على الاعم الاغلب اولى فثبت الاحتمال الثاني ثم ايد المجازية المعنى الثاني بما قال وقد صرح المصنف العلامة رح في شرح المقاصد بان القول الثاني يعني كون المعنى الثاني معنى حقيقيا مما اخترعه بعض المعتزلة لا اصل له عند اهل اللغة ولا ينافيه كونه مستعملا في محاوراتهم على سبيل المجاز فلا يرد ان كلام المصنف متناقض للدلالة ههنا على اختراعية المعنى الثاني وفي حواشي الكشاف على استعماله في محاوراتهم لانه ما فهم من تلك الحواشي الا استعمال لفظ الهداية في المعنى الثاني ولا يلزم منه كونه معنى حقيقيا حتى يلزم التناقض وكونه مفهوما من لفظ الهداية عند تعقيبها بنفسها لا يدل على كونه موضوعا له لجواز فهمه من لفظ بواسطة القرائن

قوله وللمناقشة الخ قال في الحاشية يمكن ان يقال ان الهداية في قوله تعالى لا تهدي بمعنى الدلالة على ما يوصل الى المطلوب الى آخره هو قوله بمعنى انك لا تتمكن من ارادة الطريق لكل من احببت بل انما تمكنك ارادته لمن اردناه انتهى حاصله ان الهداية بالمعنى الاول وان كان بحسب الظاهر منسوبا الى النبي صلى الله عليه وسلم لكونه مامورا به ومبعوثا اليه لكنه بحسب الحقيقة مسند الى الله تعالى ومنسوب اليه فان الاقتدار على الدعوة الى طريق الحق من الله تعالى والعبد كاسب لها بقدرته سبحانه لا بقدرة نفسه والدعوة لا تحصل الا بنصب الدلايل الظاهرة وخلق المعجزات الباهرة ومن الظاهر المستفيض ان ناصبها وخالقها ليس الا هو جل مجده فالملازم الذي هو نفي الارادة المقدورة ليس بمحال والمحال الذي هو نفي الارادة المطلقة ليس بلازم وكان في هذه الآية تسلية النبي صلى الله عليه وسلم ورفع حزنه فانه عليه الصلوة والسلام دعا بعض اقربائه هو عمه ابو طالب الى الايمان دعوة بليغة وبذل جهده وهم لم يؤمنوا واختاروا النار على العار وعملوا بمقتضاه من عدم الانقياد وحصل له عليه الصلوة

السلام بسبب ذلك الانكار حزنا على ما ذكره المفسرون في شان نزولها قال الامام النسفي في مدارك التنزيل نقلا عن الزجاج انه قد اجمع المفسرون على انها نزلت في ابي طالب وانكانت الصيغة عامة انتهى وقد اخبرني المولى العلامة والنحرير الفهامة خاتمة المحدثين الكرام ببلد الله الحرام الشيخ عمر بن عبد الكريم العطار كتابة عن الشيخ صالح ابن محمد الفلاني العمري عن الامام المعمر محمد ابن سنة عن مسلاة الشريف محمد بن عبد الله عن احمد بن محمد العجل عن مفتي الحرم قطب الدين محمد ابن احمد النهروالي عن والده عن الحافظ نور الدين ابي الفتوح احمد بن عبد الله الطاوسي عن المعمر بابا يوسف الهروي عن محمد بن شاذبخت الفرغاني عن ابي النعمان محمد بن عمار الختلاني عن محمد بن يوسف العبرسي عن الامام الجليل محمد بن اسمعيل البخاري رح في صحيحه حيث قال حدثنا ابو اليمان قال اخبرنا شعيب عن الزهري قال اخبرني سعيد ابن المسيب عن ابيه قال لما حضرت ابا طالب الوفاة جاءه رسول الله صلى الله عليه وسلم فوجد عنده ابا جهل وعبد الله بن ابي امية بن المغيرة فقال اي عم قل لا اله الا الله كلمة احاج لك بها عند الله فقال ابو جهل وعبد الله بن ابي امية اترغب عن ملة عبد المطلب فلم يزل رسول الله صلعم يعرضها عليه ويعيد له تلك المقالة حتى قال ابو طالب آخر ما كلمهم على ملة عبد المطلب وابى ان يقول لا اله الا الله فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم والله لاستغفرن لك ما لم انه عنك فانزل الله عز وجل ما كان للنبي والذين امنوا ان يستغفروا للمشركين وانزل الله في ابي طالب فقال لرسول الله صلى الله عليه وسلم انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء انتهى فلا يرد ما اورده الفاضل الزرقاني

ان محل الخلاف هو الاستعمال الحقيقي دون المجازي وتفسير المحشي المحقق رح لا تهدي بقوله لا تتمكن مشعر بكونه معنى مجازيا كيف لا وفيه ارتكاب اضمار لا تستقل بالهداية وان احتمال المجاز مشترك الزام ارتكاب مثله في قوله تعالى فهديناهم محتمل فانه يمكن ان يقال معنى قوله تعالى فهديناهم اي قربناهم الى الهدى باظهار مقدمات الايصال الى الحق من ارسال الرسول وخلق المعجزات على يده ووجه عدم الورود ان قوله لا تتمكن بيان للحاصل لا تفسير لاصل المعنى بل معناه ان الارادة وان صدرت عنك ظاهرة لكنها غير صادرة منك حقيقة على طبق قوله

سبحانه ما رميت اذ رميت ولكن الله رمى اذا اسند الرمى الى الكفار وان صدر عنه عليه الصلوة والسلام لكنه تعالى نفاه عنه باعتبار عدم اقتداره على ترتب اثره فالمنفى هو الارادة المقدورة لا الارادة الظاهرة التى هى شان الرسول صلى الله عليه وسلم وكذا اذا ذكرنا شان نزول الآية وعينا موردها لا يرد ما اورده ذلك الفاضل ايضا من ان التخصيص المفهوم بقوله تعالى من احببت بالاجبار لا يلايم هذا المعنى فان الدلالة على ما يوصل شاملة لجميع امة الدعوة وعدم الاقتدار عليها غير مختص بشخص دون شخص فاوجه التخصيص لان هذه الخصوصية انما جاءت بسبب المورد لان الهداية المختصة بالاجبار حتى لانيا سبب ارادته على ان التخصيص للتنبيه على انه صلى الله عليه وسلم لما لم يتمكن عليها بالنسبة الى الاجبار مع كمال المبالغة فى هدايتهم وزيادة الاهتمام بشانهم فاحسان غيرهم ذلك ان تقول فى توجيه المناقشة على امتناع حمل الاية المذكورة على الدلالة الاولى ان الهداية بالمعنى الاول اعم من ان يكون مع الوصول الى المطلوب او لا يكون كما اذا دل الطريق ولم يسلك عليه ومن الظاهر ان الدلالة المقيدة بالوصول اخص من الدلالة المطلقة الخالى التقييد اخلا والمقيد اخلا او فرد منها الخالى داخلين وعلى كل من التقديرين تكون اخص منها ففى قوله لا حصر ذكر العام اعنى الدلالة المطلقة او ارادة القسم الخاص منها هو الدلالة الموصلة من حيث انه اى ذلك الخاص هو العام فليس ههنا مجاز اصلا لان اطلاق العام على الخاص من حيث انه عام من باب الحقيقة نعم انما المجاز لو اريد منه الخاص من حيث انه خاص لما تقرر فى موضعه ان اطلاق الانسان على زيد مثلا من حيث انه انسان مع غض النظر عن الخصوصية اطلاق حقيقى لانه استعمال فيما وضع له واما اطلاقه عليه من حيث الخصوصية فهو اطلاق مجازى لانه استعمال اللفظ الموضوع للمعنى الكلى فى غير الموضوع له وهو الفرد المخصوص كذا فى الحاشية وصرح به المصنف العلامة رح فى شرح التلخيص حيث قال ان العام اذا اطلق على الخاص لا باعتبار خصوصه بل باعتبار عمومه فهو ليس من المجاز فى شىء كما اذا رايت زيدا فقلت رايت انسانا او رجلا فلفظ انسان او رجل لم يستعمل الا فيما وضع له لكنه قد وقع فى الخارج على زيد وما قال المصنف رح فى شرح المقاصد ان الآيات المشتملة على

اتصاف الباري تعالى بالهداية والاضلال اسنادهما اليه كقوله تعالى انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء ونحوه مثل يهدي من يشاء ويضل من يشاء راجعة عندنا الى عند الاشاعرة الى خلق الايمان والاهتداء والكفر والضلال ينبغي ان يحمل على ذلك التحقيق بان يقال ان خلق الاهتداء المستوجب للوصول فرد للهداية المطلقة وكذا الضلال فرد للاضلال المطلق فاريد بالهداية خلق الهداية وبالضلالة خلق الضلالة على طريق ذكر العام واراده الفرد الخاص منه لامن حيث خصوصه لان ذلك الحمل او من حمل على الدلالة الموصلة لكونها معنى مجازيا كما عرفت والحقيقة خير من المجاز فتامل لعله اشارة الى ان اطلاق العام على الخاص لا باعتبار خصوصه وان كان اطلاقا حقيقيا لكن لا يكاد ان يستقيم ههنا لان وقوع الهداية تحت النفي فيما نحن فيه يقتضي انتفاء جميع افرادها وانتفاء الدلالة مطلقا موصلة كانت او لا عن النبي صلى الله عليه وسلم كما ترى والاعتذار عنه بان المراد بالنفي نفي مطلق الدلالة لا الدلالة المطلقة ومطلق الشيء ينتفي بانتفاء فرد كما يتحقق بتحققه فح يصح نفي الدلالة باعتبار انتفاء حصة منه هو الدلالة الموصلة ليس بسديد لان نفي المطلق باعتبار انتفاء بعض الافراد وان صح عقلا لكن لا يصح عند اهل اللغة لاجماعهم على ان النفي الوارد على الفعل موضوع للعموم والاستغراق والقول قولهم في ذلك الباب **قوله** تعدى بنفسها الخ اي تعدى الى المفعول الثاني بنفسها او بواسطة الى او اللام مثل اهدنا الصراط المستقيم ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم وان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم الطرق واحكمها من الايمان والاعمال الصالحة فمعناها على الاول الايصال وعلى الاخيرين اراءة الطريق ولا يتوهم من هذا الكلام الاشتراك اللفظي فانه يدل على تعدد نحو استعمال الهداية في المعنيين باختصاص الاخر بالاخر لا على تعدد وضعها للمعنيين حتى يكون اشتراكا لفظيا بل الظاهر نفي الاشتراك لئلا يكون منافيا لما نقل عنه سابقا من حديث الاختراع ولا يتوهم ايضا ان التزام التقييد بلفظ آخر يجب لو لم يقيد به يفهم منه معنى واذا قيد به يفهم منه معنى آخر من امارات المجاز علما كلفظ الظلمة والنور فانهما اذا اطلقا يفهم منهما المعنى المتعارف فاذا قيد لفظ الكفر والايمان يفهم من

الاول الصلاة ومن الثاني الهداية والمتعدي بالحرف مقيد بها قطعا فيكون المعنى الاول معنى مجازيا لان الهداية
ما يفهم منها بلا انضمام الى واللام الايصال وبانضمامها الاراءة مع ان التحقيق خلافه فان المتعدي بالحرف
وان كان مقيدا لكنه مقيد بالمفعول كتقييد الهداية بالمعنى الثاني لا بالحرف والحرف انما هي واسطة في التقييد
ومن المعلوم ان التقييد بالمفعول ليس من امارات المجاز والا لكان المعنى الثاني ايضا معنى مجازيا فيلزم ان
لا يوجد للفظ الهداية معنى حقيقي اصلا وهو فطري البطلان وفيه ان الفعل وان كان مقيدا بالمفعول لا بالحرف
نفسها لكن لها دخل في التعدية والتقييد البتة والا لكانت لغوا ولم تبدل المعنى بتوسطها ومن البين ان
التقييد بواسطة الى واللام لو لم يوجد وجد بلا وساطتها فتحقق المعنى الثاني قطعا وهذا الامارة المجاز
فلا يجدي حينئذ ما قيل في الاعتذار عنه ان الهداية بالمعنى الاول ما قيدت الا بما قيدت به عند التعدية بنفسها و
هذا التقييد ليس من امارات المجاز والذي من امارته وهو ما لولاه لم يفهم هذا المعنى بل يفهم غيره لم تحقق ههنا كيف
ومن ترك التقييد بالمفعول كما لم يفهم المعنى الاول لم يفهم الثاني ايضا لتوقف افهامه على التعدية الى المفعول
وقد نقل الجوهري في الصحاح ان الهداية بأي معنى اخذت تتعدى بنفسها في لغة اهل الحجاز وتتعدى بالحرف في غيرها فيقال
في لغة الحجاز هديته الطريق وفي غيرها هديته الى الطريق فبطلت الضابطة المذكورة في حاشية الكشاف من تبدل
المعنى بتعدد الاستعمال لان اهل الحجاز يستعملونها في كلا المعنيين عند تعديتها بنفسها وغيرهم كذلك عند
تعديتها بالحرف وقد غلط من توهم ان الهداية في لغة الحجاز بمعنى الايصال مطلقا وفي لغة غيرهم بمعنى الاراءة
اغترارا بهذه الضابطة لان الاراءة معنى حقيقي لم يهجر في استعمال كيف ولو كان كذلك لم تحقق للفظ الهداية
معنى حقيقي على لغة الحجاز اصلا لما ثبت من كون الايصال معنى مجازيا مع ان القرآن قد نزل بلغتهم والله
الهادي الى الطريق ومنه الوصول الى التحقيق **قوله** الى الطريق المستوي الخ في التفسير الاول يعني في تفسير سواء
الطريق بالطريق المستوي اشارة الى ان اضافة السواء الى الطريق من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف كما يرد قطيفة
فان السواء على هذا التقدير بمعنى المستوي ابتداء كما في سواء السائلين على ما في الكشاف للان يجعل اولا بمعنى الاستواء

ثم بمعنى المستوى حتى يرد انه تكلف والاظهر جعله بمعنى الوسط فقط او بمعنى الاستواء فوصف الطريق
مبالغة لان المقصود من الوصف بالمصادر هو المبالغة فى شان محاطها كانها صارت عين ما قام بها
او بمعنى الوسط لما فى الصحاح ان سواء الشيء وسطه فوصف به الطريق كناية عن الطريق المستوى فان
وسط الشيء اعدله واعدل الطرق ما لا يكون منخفضا ولا مرتفعا فيكون كناية عنه وهذه الوجوه الثلثة مستفادة
من عبارة المحشى المحقق رح باعتبار ان الطريق المستوى بيان لحاصل المعنى لا تفسير للفظ سواء الطريق وترجمة
حتى يتوهم انه لم يفهم منه الى الوجه الاول فقط ويحتمل ان يكون هذا التفسير تفسير الطريق وابقى لفظ السواء
على ما كان بان يكون المعنى بدانا سواء الطريق المستوى للمبالغة وفى التفسير الثانى اى فى تفسير بالصراط المستقيم
اشارة الى ان الطريق المستوى والصراط المستقيم طريق واحد وحدة نوعية لا شخصية لان المعانى النفس الامرية
مختلفة باختلاف الاشخاص والا يلزم قيام عرض واحد بمحال متعددة وهو باطل وان المراد بالاستواء والاستقامة
الخط المستقيم هو اخصر الخطوط الواصلة بين النقطتين وهو لا يكون الا واحدا كذا فى الحاشية وحاصل التفسير الثانى
الذى اشار اليه بقوله والمراد بنفس الامر ان المراد بالصراط المستقيم مطلق الانظار الصحيحة الموصلة الى العقائد
الحقة وبداية العقل السالم عن شوائب الوهم عموما مع عزل النظر عن خصوصية العقايد الكلامية او مطلق العقايد
الاسلامية المدونة فى الكتب الكلامية خصوصا والاول انسب بالاخذ ههنا لانه مناسب لتقسيمى الكتاب بالمنطق
والكلام مع ما فيه من المدح العام والامتنان التام والثانى مناسب لتقسيم الكلام فقط مع ان فيه تلميحا
الى قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم **قوله** الظاهر فيه الخ لان الظاهر ان المقصود هو جعل التوفيق رفيقا لنا
لا لغيرنا اذ المقام مقام الحمد وترتب الحمد على وصول النعماء من المحمود الى الحامد خاصة اقوى من وصولها اليه والى غيره
عموما وذلك المقصود لا يحصل الا بان يكون لنا متعلقا بالرفيق وصلة له اذ على تقدير تعلقه بجعل يحتمل مرافقة
التوفيق للغير كالسلطان مثلا وهو غير مقصود **قوله** لامتناع تقدم الخ تقدم ما فى خبر المضاف اليه عليه
اما عليه فقط لا على المضاف ايضا بان يكون بينهما او مع المضاف بان يقع عليهما فيلزم فى الصورة الاولى

الفصل بين المضاف والمضاف اليه وفي الصورة الثانية تقدم المضاف اليه على المضاف فان تقدم المعمول يستلزم
تقدم العامل وكلاهما ممنوعان وعورض بان هذا الدليل جار بعينه في عدم تقدمه عليه لان المضاف اليه ايضا معمول
للمضاف فيقع فوته لاستلزام تقدم عامله عليه فلا يلزم تقدم المضاف اليه على المضاف فتدبر والفرق بين
الوجهين اللذين ذكرهما المحشي المحقق رح بقوله لامتناع تقدمه في خبر المضاف اليه عليه دلان المعمول لا يقع الا
حيث يصح وقوع العامل فيه ان الوجه الاول بالنظر الى خصوص المضاف اليه ومعموله والا لزوم الفصل بين المضاف
والمضاف اليه اذا كان معموله متوسطا بينهما او لزوم تقدم المضاف اليه على المضاف اليه اذا كان متقدما عليهما لا على
التعيين والتخصيص باحد الامتحالتين بعينه من لزوم الفصل ولزوم تقدم المضاف اليه على المضاف والوجه
الثاني بالنظر الى مطلق العامل ومعموله اي عامل ومعمول كان واذا كان العامل والمعمول ههنا هو الخاص اعني
المضاف اليه ومعموله وبالنظر الى لزوم تقدم المضاف اليه على المضاف على التعيين لا بالنظر الى لزوم
الفصل ايضا فههنا امتحالة خاصة والمورد عام في الوجه الاول بالعكس اعلم ان نسخ الحاشية ههنا مختلفة في بعضها
لفظ اليه والواو معا وفي البعض لفظ اليه بدون الواو وفي بعض منها بالعكس وفي بعضها بدونهما والمحشي
المدقق رح واحتار النسخة الاولى وبين الفرق بين الوجهين بحيث يصح كل منهما لكون دليلا مستقلا على امتناع
التقدم فلا يرد انه ليس بينهما فرق فينبغي ان يختار النسخة الثانية ليكون المجموع دليلا واحدا **قوله** واما تعلقه
الى آخره وذلك لان الخير معتبر في مفهوم التوفيق بحسب العرف والشرع وان كان في الاصل بمعنى موافقة الاسباب للمطلوب
خيرا كان او شرا فاذا تعلق الظرف بجعل كما يقتضيه رعاية اللفظ يكون المجعول المجعول اليه ههنا التوفيق وخير رفيق فيصير
المعنى ان الجاعل جعل لنا التوفيق خير رفيق وهما لا يصلحان ان تتخلل الجعل بينهما لامتناع تخلله بين الشيء وبين ذاتيته
لان الذاتي داخل في الذات وموجود فيها فيكون واجب الثبوت لها ومجعولا بجعلها ولا حاجة الى جعل مستانف
في اثباته لها وبالجملة النسبة بين الذات والذاتي نسبة الضرورة والوجوب وتخلل الجعل يقتضي الجواز والامكان و
هما متنافيان وفيه نظر ومن وجهين اما اولا فلان الذاتي هو المطلق الخير لا خير رفيق وذاتية المطلق لشيء لا يستلزم كون

المقيد ذاتيا له فلا مجعولية اصلا واجيب عنه بان الذاتي كما يطلق على جزء الشيء يطلق على ما هو منسوب اليه جزء كان او لازما كما نص عليه شارح المطالع والمراد به ههنا هو المعنى الثاني الاعم ومن البين ان خير رفيق وانلم يكن جزء للتوفيق لكن لا ريب في كونه من لوازمه الذاتية لاستحالة انفكاك التوفيق عن خير المرافقة وجودا وتعقلا وتخلل الجعل كما يمتنع بين الشيء وذاتياته كذلك يمتنع بينه وبين لوازمه الذاتية فيكون باطلا قطعا ولا يرد حينئذ انا نتيم لو ثبت ان خير المرافقة لازم ذاتي للتوفيق والا فلو لازم الوجود الخارجي مجعولة اتفاقا وذلك بعد في خير الخفاء لان خير المرافقة وانلم يكن لازما بينا بالمعنى الاخص بحيث يلزم من تصور التوفيق فقط تصوره لكنه بين بالمعنى الاعم بحيث يلزم من تصورهما الجزم باللزوم وهو كاف في لزوم الاستحالة فافهم وقد بقي بعد شيء وهو ان الحكم بالركاكة من حيث المعنى لا يلايمه التوجيه باثبات المجعولية الذاتية لان الركاكة مشعرة الى الجواز المرجوح والمجعولية مغرا الى البطلان وبينهما تناف اللهم الا ان يجعل على تجريد التوفيق من الخيرية حتى لا يلزم المجعولية وقد يقال في الجواب انه لا حاجة الى تاويل الذاتي باللازم لان الموافقة كما هو خير للتوفيق المصطلح كذلك المرافقة لانهما مترادفان كما صرح به في القاموس حيث قال التوفيق كالمير الرفيق فلا يكون خارجا عن مفهومه كالخير المطلق وما هذا المجعولية بين الشيء وذاتياته وفيه ان ذاتية الخير والرفيق انفرادا لا يستلزم ذاتيتهما مع اعتبار الهيئة الاجتماعية الاضافية فلا بد من التاويل المذكور واما ثانيا فبما قال المحشي المدقق في تعليقاته على شرح الهياكل ان التخلل الممنوع هو التخلل بين الماهيات المتاصلة ولوازمها وهذه الماهية اعتبارية فلا يكون ممتنعا وزيفه بعض الاعلام بان الفرق بين الماهيات المتاصلة والاعتبارية ليس بحسب التوصيف بل التوحد المعتبر في التاصل بحسب الحقيقة ولا دخل لاعتبار المعتبر فيه بخلاف التوحد في الاعتبارية فانه انما هو بحسب اصطلاح المصطلح والتفاته الى الاشياء من حيث الوحدة وليس له دخل في دخول الاجزاء في المجموعات في الاعتبارية كما ليس في المتاصلة بل في كل منهما بحسب الذات فكيف يحكم باستحالة تخلله في احدهما دون الآخر فتدبر بهذا كله اذا كان الجعل بمعنى التصيير كما هو المتبادر واما اذا كان بمعنى الخلق وخير رفيق حالا موكدة فلا اشكال ولعل الحكم بالركاكة لانه يوهم ان الجعل بمعنى الخلق لا يستقيم الا على مذهب الاشاعرة القائلين

الوجود وحينئذ يجعل التوفيق المجعول الذاتي للمجعول الذاتي ويجعل الوجود الخارجي للمجعول الاتفاقي ويندفع الاشكال الذي اورده بعض الافاضل على الشارح بان الجعل الذاتي لا يتصور الا في المركبات الخارجية لان الجعل البسيط الذي هو الايجاد لا يتصور الا في الوجود وفي الماهيات الاعتبارية ولا يخفى ان الجعل البسيط ايضا يتصور في الماهيات الاعتبارية بان يعتبر المعتبر ماهية ويجعلها موجودة في الذهن فتدبر

على هذا الوجه باعتبار حمله على خلاف المتبادر وبهذا اندفع ذكر نامن فساد وتعلقه بجعل للزوم المجعولية الذاتية وصحة تعلقه برفيق لعدم لزومها ظهر حال تعلق لنا بالتوفيق فساد اما من حيث اللفظ فلما تقرر ان معمول المصدر لا يجوز تقدمه عليه واما من حيث المعنى فلان الخير كما هو جزء المطلق التوفيق كذلك جزء للتوفيق المقيد فلا يخصص عن المجعولية وحال تعلقه بالخير صحة باعتبار المعنى لعدم جزئية الخير المقيد للتوفيق وفساد انظر الى اللفظ لامتناع تقدم معمول اسم التفضيل عليه الا ان يجوز التقدم في الظروف توسعا فلا فساد من حيث اللفظ في تعلق كل منهما ولذا لم يتعرض المحشي المحقق رح به وتركه مقايسة على ما سبق وبهذا التحقيق يندفع ما قيل انه يجوز ان يتعلق بجعل ويكون اللام للانتفاع فلا يلزم الركاكة التي هي لزوم تعليل افعال الله تعالى لانه غرض عايد الى العباد لا اليه سبحانه حتى يلزم المحذور كما قيل في قوله تعالى جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء وغير ذلك كقوله تعالى هو الذي جعل لكم الارض مهادا والله جعل لكم الارض بساطا ووجه الاندفاع انه ليس وجه الركاكة ما فهم بل وجهها لزوم المجعولية وهي لا تندفع بذلك التوجيه وفي الآيات لا يلزم ذلك لان شيئا من الفراش والبناء والمهد والبساط ليس ذاتيا لها ولا من لوازم الذات فينتفع فيها لام الانتفاع فافهم قوله والظاهر الخ يعني ان هدى ليس مصدرا بمعنى اسم الفاعل حتى يكون المجاز في الطرف اي في احد طرفي الجملة باستعماله في غير المعنى الموضوع له بل جعل اسما للحاصل بالمصدر واطلق على الفاعل مبالغة ليكون المجاز في نسبة هدى الى الفاعل لا في لفظ هدى لان المجاز في النسبة ابلغ من المجاز في الطرف كما تقرر في موضعه والمبالغة النسب بالمقام ويمكن تائيده بان الرسول صلى الله عليه وسلم كان هاديا للخلق بعد الارسال اليهم لا حال الارسال وقد تبين في محله ان الاسم المشتق وما هو بمعناه من صيغ المضارع يطلق على من تلبس له مبدء الاشتقاق في زمان المستقبل تجوزا لما في الحاشية ان اسم الفاعل ونحوه من الصفات المشتقة حقيقة حال قيام معنى المشتق منه بالموصوف كالضارب لمن هو في الضرب ومجاز بعد انقضائه وزواله عن الموصوف كالضارب لمن صدر عنه الضرب وانقضى وقيل بالعكس حقيقة وقيل ان كان الفعل مما لا يمكن بقاءه كالتحرك والتكلم ونحو ذلك

فحقيقة والا فمجاز وانما قيل قيام المعنى به كما فيما نحن فيه فمجاز بالاتفاق فلا يقال الضارب لمن يعيد رغبة الضرب
ولا يضرب لكن سيضرب حقيقة بل مجازا انتهى وفيه ان الاسماء المشتقة اما موضوعة لمجموع الذات
الامر مولى احمد صاحب
والصفة والنسبة او للاخير فقط او للصفة وحدها او لمعنى بسيط منتزع عن الموصوف نظرا الى الوصف القيام
به على اختلاف الاقوال كما سيأتي وايا ما كان لم يعتبر في حقيقتها الزمان مطلقا كغيرها من الاسماء الجامدة
وتلك الاسماء حقيقة في نفس مفهوماتها المعراة عن القيود ومجاز في مفهوماتها المقيدة بقيد الزمان ماضيا
كان او حالا او مستقبلا فكيف يقال انها حقيقة حال قيام معنى المشتق منه بالموصوف ومجاز في غيره
غاية ما في الباب انها اذا استعملت في الحال يكون مجازا متعارفا فتدبر فعلى تقدير المجاز في الطرف يكون
ههنا مجاز آخر سوى كونه بمعنى اسم الفاعل هو استعماله في الحال فيمن يكون ذا دين في الاستقبال وذلك
لا يناسب هذا المقام لان المقام مقام المدح والمدح بالاوصاف الكمالية انما يناسب بالفعل او من المدح بغيره
بخلاف ما اذا جعل بمعنى الحاصل بالمصدر فههنا مجاز واحد هو المجاز في النسبة على وجه المبالغة بحيث يفيد ان
النبي صلى الله عليه وسلم لوفور صدور الهداية منه صار عينها لا موصوفا بها حتى يتوهم مجاز آخر على ذلك
التقدير ايضا هو اطلاق الهدى في الحال باعتبار اتصافه عليه الصلوة والسلام بذلك في المستقبل على انهم
لما جوزوا المبالغة بالاوصاف الغير الثابتة في زمان اصلا فاظنك بما سيكون ثابتا وقصد التعظيم لا ينافيه
المبالغة كما عرفت آنفا وقيل لو استعمل الهدى في من سيهدي ابتداء فلا يلزم الا مجاز واحد هو المجاز في الطرف
وانما جعل الهدى اسما للمصدر لان المصدر يكثر وقوعه بمعنى اسم الفاعل فالراجح فيه المجاز في الطرف بخلاف اسم المصدر
فان الرجحان فيه للمجاز في النسبة دون الطرف والحاصل مقصود من المصدر ومستوجب للكمال المبالغة فلذا اختار اسما
للحاصل بالمصدر لا المصدر ولا اسم فقط فلا يتوهم انه لا وجه لجعله اسما للحاصل بالمصدر بل جعله بالمعنى المصدري
اظهر فافهم والسر في ان المصدر اعتبر فيه تلبس الفاعل به وصدوره عنه ولو في الجملة فقط حتى ينتقل الذهن منه الى الفاعل
فيصلح لوقوعه بمعنى اسم الفاعل واسم المصدر لم يعتبر فيه ذلك فلا ينتقل الذهن منه اليه فلا يقع بمعناه كما

صرح به بعض الاعلام هو السيد المحقق قدس سره الشريف **قوله** مصدر مبني للمفعول يمكن جعله مصدرا مبنيا للفاعل
اى بان نقتدى به على صيغة المتكلم مع الغير وفيه انه لا يكاد ان يصح ذلك لعدم مجئ المصدر للمتكلم فى استعمالاتهم لكن
الاول الذى اخذه المحشى رح وهو كونه مبنيا للمفعول اولى والسبب من اخذه مبنيا للفاعل كما لا يخفى اذ على الاول
يكون الاقتداء صفة له صلى الله عليه وسلم بالذات لكونه مقتدى حقيقة وعلى الثانى وصفا له باعتبار اقتدائنا به
وكونه موصوفا به حقيقة على طريق الوصف بحال المتعلق وذلك لا يلايم مقام المدح كيف ووصف الشئ بحال المتعلق
ليس وصفا للشئ حقيقة على ما قيل وفيه انه لم يجوز ان يكون الباء فى قوله نقتدى به للسببية ويكون المعنى نقتدى
بسببه عليه الصلوة والسلام بواحد من امته ومن البين ان فيه مزية رتبة صلى الله عليه وسلم بكونه مقتدى لمقتدائنا
وهو انسب بالمقام من الوصف بحال نفسه على ان اقتدائنا وان كان من صفاتنا لكن اقتدائنا به صفة له حقيقة
فلا اتصاف بصفة الغير فتدبر وفى نسخ للمتن قد اختلفت فى ذلك المقام ففى بعضها تقديم الاقتداء على الاهتداء
وفى البعض بالعكس واكثر نسخ حاشية المحقق رح لما وقعت على النسخة الاولى فاثرها المحشى المدقق رح على الثانية
قوله ولا يليق تعلقه يليق الخ لان الاهتداء انما كان متعديا بالظرف فلو تعلق الظرف به يليق لم يبق الا لازما
ومصدر امعلوما ويكون المعنى ان اهتدائنا لا يليق به مع ان اهتدائنا يليق بنا لانه فانه كمال لنا لا له كيف
وهو صلى الله عليه وسلم كامل فى ذاته وصفاته غير مفتقر الينا فى تحصيل كمالاته ولو قيل فى الاهتداء على طبق ما
فى الاقتداء بادراد الاحتمالين من كونه مصدرا مجهولا او متكلما بان يقدر ظرف آخر ويجعل صلة له لكان تعلق المذكور
يليق لا يقال ان فيه ايماء الى كونه مكملا للغير كما انه كامل فى ذاته ولا يخفى ما فيه من المدح لكونه كناية عن الكمال التام
لكن الاول الذى هو عدم تعلق به يليق اليس لكونه غير موهم للاستكمال بالغير بخلاف الثانى فان فيه ايهاما لاستكماله
باهتدائنا به مع انه عليه الصلوة والسلام كامل وانما يعتد به احد على ما مر فى الاقتداء من وصف الشئ بحال نفسه خير
من اتصافه بوصف المتعلق على انه اليق لعدم احتياجه الى التقدير **قوله** وبلغوا اقصاها الخ هذا البلوغ مستفاد
من اضافة معارج الى الحق فان الجمع المضاف يفيد العموم والاستغراق فيكون المعنى صعدوا جميع مراتبه والصعود على

جميع مراتب اليقين ليستوجب الموصول الى اقصاه وكذا يستفاد من اضافة مناهج الى الصدق انهم صعدوا في كل
منهج من مناهج الصدق وصلوا منتهاه بسبب التصديق والايمان بالنبي صلى الله عليه وسلم وهذا ايضا يحتمل
الاستقرار والتعلق بالمحذوف اي سعدوا متلبسين بالتصديق كما ان الثاني يعني بالتحقيق يحتمله لمعنى ان هذا
الحكم متلبس بالتحقيق لكنه لم يتعرض له اي باحتمال الاستقرار مع انه يحتمله لان السلوك في مناهج الصدق لا يتصور
التصديق بما جاء به نبينا عليه الصلوة والسلام فيكون لازما لا غير منفك عنه وذلك لا يتاتى الا بتعلق قوله
بالتصديق بسعدوا اذ تعلقه بالتلبس يوهم التفارق لكونه اعم من ان يكون باللزوم اولا وهو خلاف المقصود
ثم التلبس ينبغي ان يكون من افعال العموم كالكون والحصول والثبوت والوجود اذ معنى العموم ان لا يوجد فعل
بدون ذلك الفعل العام والتلبس كذلك اذ ما من فعل وله تعلق بالغير الا وهو متلبس به ولا اقل من تعلقه بالله
فاطلاق الظرف المستقر ههنا كما وقع عن المحشي المحقق رح لا ينافي القول المشهور من ان الظرف المستقر
ما يكون متعلقه مقدرا عاما واللغو بخلافه لما عرفت من العموم التلبس ايضا وليس كلامه مبنيا على ما قال
السيد السند قدس سره الشريف في حاشيته الكشاف ان الظرف المستقر ما يكون متعلقه مقدرا سواء
كان عاما كخوزيد في الدار اي موجود او خاصا كخوزيد في البصرة اي ساكن واللغو ما يكون متعلقه مذكورا كما توهم
الفاضل اليزدي وتبعه القراباغي وغيره والحق ان الفعل العام انما كان عند الجمهور عبارة عما فسر المحشي المدقق
رح فالحق اليه وانما كان عبارة عما يوجد معناه الحدثي في كل فعل ويشاركه فيه فالحق البهم لان التلبس ليس
مشاركا للفعل فيما في معناه الحدثي بل يوجد باعتبار النسبة الى الغير فتدبر قوله اشارة الى المرتب الحاضر في
الذهن الخ الفاظ المرتبة ومعانيها حين الاشارة وان لم تكن موجودة في الذهن على وجه التفصيل كعدم وجودها في
الخارج لاستحالة انتقال النفس الى الاشياء المتعددة المرتبة المفصلة في آن واحد لكنها حاصلة في الذهن
بوجه اجمالي اي بامر مجمل تتحد ذلك الوجه معها اتحادا بالذات بلا تغاير اعتباري بان يكون حاصلة بانفسها
من دون ان يجعل امرا آخر مرآة لها وتصير ملحوظة بلحاظ واحد اجمالي ليكون علما بكنهها مع تغاير اعتباري تصير ذاتيا

مرآة لملاحظتها على طريق العلم بالكنه او بالعرض بان يجعل عرضيا لها آلة للالتفات اليها فيكون علما بالوجه
وحينئذ يكون المراد بالترتب تقدم بعضها على بعض لا بالزمان والا لا يتصور الترتب الزماني في الاجمال واذا عرفت
ذلك فالحضور المفهوم من المرتب الحاضر في الذهن ان كان عبارة عن الحصول فيه فهو اعم من ان يكون بالذات اذا
كان متصورا بكنهه او بالعرض اذا كان متصورا بالكنه او بالوجه اذ في كليهما حصول بالعرض لذا الكنه وذي الوجه
وهو يكفي للاشارة وفيه ان العلم بالكنه انما يمكن فيما له حقيقة متاصلة واما الالفاظ المرتبة ومعانيها ليست لها
ماهية متاصلة داخلة تحت مقولة واحدة حتى يجمعها جنس واحد وفصل كذلك اذ المعاني عبارة عن المسايل
والمسئلة متممة من مقولات شتى والالفاظ من مقولة اخرى مباينة لها فلا تحقق هذا النحو من العلم وحينئذ يجب
ان يراد بقوله بالذات التصور بكنهه وبقوله بالعرض التصور بالوجه فقط وان كان الحضور عبارة عن التفات
الذهن وملاحظته فليس الالتفات الى الالفاظ والمعاني الا بالذات اما الالتفات بالذات عند حصولها
بانفسها فظاهر واما عند حصولها بواسطة ذاتي او عرضي فهو لان في علم الشي بالوجه اي بواسطة امر آخر ذاتيا
كان او عرضيا الوجه حاصل في الذهن بالذات وملتفت اليه بالعرض والشي حاصل في الذهن بالعرض
وملتفت اليه بالذات لانه هو المقصود فيكون الحضور حضورا بالذات وفيه ايضا ما عرفت والامر هين
والاشارة ههنا اشارة غطية وهو تعين العقل لشي وتميزه بدون معونة الحس ولفظ هذا وان كان موضوعا
للاشارة الى المحسوس لكن استعمل ههنا في غير المحسوس مجازا تنزيلا للمعقول منزلة المحسوس مبالغة في كمال
تعينه وتميزه وترغيبا للمتعلم في تحصيله وهو يقتضي توجه العقل وملاحظته الى ذلك الشي بالذات وحصول
صورة منه في العقل كذلك والا فكيف يمكن تعينه وتميزه عن غيره سواء كانت تلك الصورة متحدة معه
بالذات اتحادا محضا كما في التصور بكنهه او مع تغاير اعتباري كما في التصور بالكنه او بالعرض كما في التصور
بالوجه وتخييل الاشارة الحسية ههنا كما وقع عن الفاضل القرباغي بان المرتب في الخيال من الالفاظ ومعانيها
حال في الخيال الذي هو قوة جسمانية موجودة في مؤخر التجويف الاول من الدماغ المتخيرة بالذات لعدم كونه تابعا

في الوجود للغير ومن الظاهر ان الحال فيما يحل في المتحيز بالذات مما يقبل الاشارة الحسية والتحيز ولو بالعرض
لتحقق النهاية تخييل صرف نشأ عن التحصيل فان الاشارة الحسية ليست هي عبارة عن تعيين الشيء وتميزه
بانه ههنا او هناك مطلقا بل عن تعيينه بمعونة الحس الظاهر وربما يعبر عنها بما به التعيين اي بما استدام موهوم اخذ
من المشير منه الى المشار اليه فهو على كل من التعيينين لامحالة تستند الى وجود المشار اليه بالذات او بالعرض في الخارج
عن المشاعر عند المشير بحيث يدرك باحد الحواس الظاهرة والمترتب الحاصل في الخيال ليس كذلك لان القوة الخيالية
لما لم يكن تعيينها بالحس ما فضلا عن الحس الظاهر فما حال ما هو حال فيها على ان الالفاظ المترتبة ومعانيها يمتنع
ارتسامها في الخيال لكونها امورا كلية متكثرة تبكثر اللافظين والمدركين فما ارتسامها الا في العقل ولعلك
تتفطن بما ذكرنا من كفاية الالتفات الى الالفاظ ومعانيها بالذات بوجودها في الذهن بوجه اجمالي عند الاشارة
وعدم اشتراط حصولها فيه كذلك ان معاني الالفاظ لا يلزم ان تكون حين الاستعمال فيها حاصلة في الذهن
بالذات كما انها حين الوضع اي وضع الالفاظ لمعانيها لا يلزم ذلك الحصول الذهني فالقول بوضع
الالفاظ للصور الذهنية كما وقع عن الشيخين واتباعهما ما ول لعدم وجوب حصول المعنى بنفسه في الذهن عند الوضع حتى
يكون صورة ذهنية بوضع اللفظ لها والتاويل ما اشار اليه في الحاشية بقوله ان المراد بالصورة الذهنية ما به
الشيء المعلوم من حيث هي واطلاق الصورة الذهنية على الماهية من حيث هي شايع بينهم انتهى على انه لو لم
ما ول لما وجد قضية خارجية مع انا نعلم بداهة انا قولنا الله واحد قضية خارجية كيف لا والموضوع فيها هو الذات
الموضوعة للهوية الخارجية المنزهة عن حصولها في ما هو كما ان القول بوضعها للاعيان الخارجية على ما عليه كثير
من المتاخرين ما ول بنفس الشيء من حيث هو من غير تخصيص باحد الوجودين اعني الوجود في نفس الامر الشامل لكل
الوجودين بان المراد بالخارج الخارج عن خصوص لحاظ الذهن وتعلقه لا الخارج عن المشاعر اذ المقصود من الوضع
افادة ما في الضمير ولا تحصل تلك الافادة مع الخصوصية فهي ملغاة على ان بعض الالفاظ موضوعة للمعاني
الذهنية التي لا يمكن وجودها في الخارج كالغوقية والتحتية وغيرها من المعاني الانتزاعية فكيف القول بوضعها

للاعيان الخارجية وهذا ما اشار اليه في الحاشية بقوله لان كثيرا من معاني الالفاظ ليست موجودة في الخارج وليس في وضع الالفاظ تفاوت وان الموضوع له يجب ان يكون معلوما بالذات والعين الخارجي معلوم بالعرض لا بالذات والا لانتفى العلم باتفاقه فيصرف هذا القول عن الظاهر بان يراد بالعين الخارجي نفس الشيء مع قطع النظر عن كونه موجودا في الذهن انتهى والمراد بكونه معلوما بالذات كونه صالحا للمعلومية بالذات عند تعلق العلم به والحاصل ان الموضوع له لا يكون الا ما يصلح للمعلومية بالذات اذا تعلق العلم به وانما يجب ذلك بالفعل حين وضع الالفاظ بازائها ولا يجب حينئذ الالتفات اليه بالذات فلا يرد ان هذا القول منافٍ لما سبق من عدم اشتراط حصوله في الذهن بالذات فافهم قوله اذ لا حضور الخ اراد بالحضور في الخارج الوجود في الخارج عن المشار عند التشير بحيث تعلق بها الحس والالفاظ وان كانت حاضرة في الخارج لكنها ليست موجودة مجتمعة عند التشير حين الاشارة حتى يوجب كونها محسوسة مشاهدة صالحة لتعلق الاشارة الحسية فلا يتجه ان يقال ان الالفاظ وان لم تكن موجودة في زمان واحد تمام اجزائها لكنها موجودة في الخارج في مجموع ازمنة اجزائها بناء على ان الاعدام اللاحقة الزمانية ليست اعداما حقيقة بل اعداما اضافية راجعة الى الغيبوبة الزمانية اذ لا يلزم من عدم اجتماع الاجزاء في الزمان عدمها راسا كيف والعدم اللاحق ليس عدما للوجود مطلقا بل عدم له عن الزمان اللاحق كما اختاره المحشي المحقق رح في الرسالة الزورا وشرحها وبالجملة كالواحد من اجزاء الالفاظ موجود في زمانه والمجموع موجود في الخارج في مجموع ازمنة اجزائه فكيف يصح قوله لا حضور للالفاظ في الخارج ووجه عدم الاتجاه انه ليس بصدد نفي حضورها في الخارج مطلقا بل بنفي الحضور فيه مجتمعة حين الاشارة وهو ظاهر مع ان الكلام ههنا مبني على ما هو المشهور عند الجمهور من اهل العربية والكلام فانهم ليسوا قائلين بوجودها في الخارج والقول بوجودها بهذا الاعتبار قول لا يبالون به قوله للاخبار عنه وايضا لا شك ان المشار اليه ههنا ليس الا ما تعلق به قصد المصنف بترتيبه وتهذيبه ومن البين ان قصده لم يتعلق بالتفوه وترتيبها بل مقصوده تدوين المعاني وترتيب الالفاظ بازائها الا ان يقال هذا من قبيل ذكر الحال وارادة المدلول على سبيل الكناية فذكر التفوه باسم الاشارة

وحكم عليها بكونه مهذبة لا لكونها متصفة بالتهذيب بل لانها اريد بها مدلولاتها التي هي الالفاظ المخصوصة
الدالة على المعاني المخصوصة وبهذا الذي ذكرنا من عدم تعلق قصد المصنفين بالنقوش يظهر ان اسماء الكتب ليست
موضوعة بازاء النقوش لا وحدها ولا مع غيرها من الالفاظ والمعاني بل اسماءها موضوعة بازاء المعاني والالفاظ
فان قصد المصنفين لا يتعلق الا بهما كما يشهد به الفطرة السليمة اللهم الا ان يكون الكتب من قبيل مجموعة الخطوط التي
تكتب في الاوراق لتعليم النقوش وتسمى باسمها فحينئذ المقصود بالكتاب النقوش المخصوصة فقط لكن الكلام في اسامي كتب
العلوم المدونة لا في اسماء كتب تعليم النقوش ولعل صيغة تمريض اشارة الى ذلك **قوله** الا ان يحمل الخ هذا الاخبار
اي الاخبار بغاية تهذيب الكلام يدل دلالة ظاهرة على الوصف للمشار اليه بلفظ هذا وعلى التسمية له ايضا وكلا
الثاني بطريق الاشارة اذ المقصود مدح كتابه لا افادة التسمية كما يشهد بذلك زيادة لفظ الغاية وعطف
تقريب المرام عليه فالمجاز بالنظر الى الاول مجاز عقلي لكونه مجازا في النسبة بحمل المعنى المصدري على المشار اليه
بهذا مبالغة ومجاز لغوي ايضا لكونه في طرف الجملة اعني غاية الكلام المهذب وبالنظر الى الثاني مجاز لغوي
فقط بمعنى انه مسمى بتهذيب الكلام واذا كان كذلك فكان ينبغي ان يقول المحشي المحقق رح توصيفا للمعبر به بوصف
المعبر عنه او تسمية للمعبر به باسم المعبر عنه ليكون شاملا لكلا الاحتمالين كما تعرض له الفاضل اليزدي رح لكن
لما كان احد المجازين ههنا مستلزما للآخر بمعونة المقام اكتفى باحدهما اي بالثاني لانه بالاول لان التغير
اولى بالتبعية حيث قال تسمية للمعبر باسم المعبر عنه اي تسمية للنقوش الدالة المشار اليها بلفظ هذا باسم الالفاظ
والمعاني المدلولة **قوله** ولا شك انه لا حضور الخ قد عرفت مما سبق ان المراد بالحضور في الخارج الوجود في الخارج
عند المتشرع بحيث محسوسا شاهدا صالحا للاشارة ولا شك ان الكلي الطبيعي وان كان موجودا في الخارج بعين
وجود اشخاصه على ما ذهب اليه المحشي المحقق رح وغيره من المحققين لكنه ليس محسوسا وموجودا في الخارج عند المتشرع
حتى يتعلق به الحس كما صرح به الشيخ في الاشارات ومجرد الوجود في الخارج لا يستلزم الاحساس فلا يرد ان الكلي الطبيعي
موجود في الاعيان وحينئذ لا معنى لنفي حضور طبيعة النقوش الدالة على الالفاظ المخصوصة لان المقصود نفي الوجود المحسوس

لا الوجود مطلقا والمراد بالمحسوس ما لا يمكن ادراكه الا بالحواس سواء كان مدركا بالذات اولا والكلي قد يدرك
بالعقل بلا معونة الحواس فلا يكون محسوسا ولو بالعرض وحينئذ لا يتوهم انه وان لم يكن محسوسا بالذات لكنه محسوس
بالعرض البتة لان محسوسية الشخص بالذات محسوسية له بالعرض فتدبر فان قلت الكلي الطبيعي والشخص متحدان في الوجود
وليس لاحدهما وجود مغاير ممتاز عن الآخر فلا يعقل كون الشخص محسوسا والكلي الطبيعي غير محسوس فكيف لا يصح
الاشارة الحسية اليه قلت ليس المراد بالاتحاد ان الشيء المقترن بالعوارض يقال له الشخص والكلي الطبيعي حتى
لا يتصور محسوسية احدهما دون الآخر بمعنى اتحادهما انه ليس في الخارج الا شيء مخصوص مقترنا بالعوارض
خارجية مخصوصة وفي هذه المرتبة يقال له الشخص لكن من زعم ان الحقيقة الشخصية مركبة من الماهية النوعية والتشخص
فقابل يدخول القيد دون التقييد فيها ومن قال بكونها عبارة عن الماهية النوعية المعروضة للتشخص فذاهب الى
خروج كل منهما عن حقيقتها ويعتبر التقييد في العنوان فقط ثم العقل قد يأخذ ذلك الشيء من حيث هو
مع قطع النظر عن العوارض ويقال له المطلق في هذه المرتبة والكلي الطبيعي وقد يأخذ معها اي مع العوارض
بان يكون كل من التقييد والقيد داخلا والتقييد داخلا والقيد خارجا ويقال له الفرد على الاول والحصة على الثاني
وكلاهما اعتباريان لا يصلحان للموجودية في الخارج فضلا عن المحسوسية ومما ينبغي ان يعلم ان التقييد ان اعتبر
دخوله في عنوان الحصة كما هو المتبادر فدخوله فيه وان كان مستوجبا لاعتباريتها وعدم كونها من الموجودات
الخارجية لكن حينئذ يكون التغاير بينها وبين الطبيعة الكلية تغايرا حقيقيا بناء على جزئية التقييد فكيف
يصح قولهم ان كل مفهوم بالنسبة الى افراده الحصصية نوع حقيقي لها كيف والجزئية ان كانت ذهنية فيكون
التقييد فصلا للحصة مقوما لها ومخصصا للكلي فيصير الكلي جنسا لانواع ما ان التقييد من مقولة الاضافة
والطبيعة قد تكون من مقولة الجوهر وقد تكون من غيرها والاتحاد بين المقولتين المتباينتين محال وان كانت
خارجية فلا يصح حمل الطبيعة على تلك الافراد المستوجب لنوعيتها ولو اعتبر دخوله في عنوانها فقط كما مر جوابه
فيشكل بعدم الفرق بينها وبين الشخص على راي من يقول بدخول التشخص في العنوان فقط والفرق بان الطبيعة الملحوظة

بعنوان الاقتران بالعوارض شخص وبعنوان الاقتران بالنسبة الحاصلة باقترانها مع تلك العوارض
غير نافع كيف والمتحدان ذاتا لا يتصور اختلافهما بحسب الوجود مع ان الافراد الشخصية افراد حقيقية
خارجية والحصصية افراد اعتبارية وامور ذهنية فتدبر ومن المعلوم بالضرورة ان الشئ محسوس بعد اقترانه
بعوارض خارجية مخصوصة من الاين والوضع ونحوهما من الزمان والكيف فلا يلزم من محسوسيته في مرتبة العوارض
محسوسيته في مرتبة التعرية عنها ولا عاينة في كون الشئ محسوسا باعتبار وغير محسوس باعتبار آخر لان الاحكام
تختلف باختلاف الاعتبارات والاعتبارات ههنا ثلثة الاول نفس الشئ من حيث هو ولا يصدق
في هذه المرتبة الا ذاتياته والثاني الشئ من حيث هو موجود في هذه المرتبة يصدق الذاتيات والوجود وما يشبهه
من العرضيات والثالث الشئ من حيث اتصافه بعوارض مخصوصة متاخرة عن الوجود كالاين وغيره
وفي هذه المرتبة يتعلق به الحس ويصير محسوسة بالذات او بالعرض فظهر ان الماهية مع قطع النظر عن
هذه الاعراض المخصوصة ليست محسوسة اصلا وسيأتي لك زيادة تحقيق في ذلك في مبحث الكلي الطبيعي
فان قيل ان الطبيعة الكلية التي اعترفتم بصحة كونها مشارا اليها بالاشارة العقلية لا يصح ان يكون مشارا اليها
بهذه الاشارة ايضا لان الحاضر في الذهن متشخص بالتشخص الذهني فالكلي ليس حاضرا في الذهن كما انه ليس
حاضرا في الخارج حتى يقبل الاشارة العقلية فانتفت الاشارة راسا قلنا قد عرفت مما سبق ان الحضور
في الذهن عبارة عن ملاحظة الذهن والتفاته لا عن الحصول فيه من حيث التشخص والفرق بين ملاحظة الذهن
والحصول فيه جهد النحو مما لا يخفى على من القى السمع واصغى اليه وهو شهيد حاضر القلب في هذه الملاحظة فالكلي
ظرف للحاظ والتعرية فالذهن يمكن ان يلاحظ الشئ من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض والكلي في الخارج
والذهن مقارنا معها كيف واقتران الشئ مع شئ في الواقع لا ينافي الالتفات اليه مع غزل اللحاظ عن هذا
الاقتران والحضور بذلك المعنى موجود في الكلي فيقبل الاشارة العقلية قطعا بخلاف الحضور الخارجي فانه
لا يتصور فيه ذلك لان تلك المرتبة غير صالحة للتعرية على انه ليس كل المحسوسية وفي منتفية عن الطبايع الكلية فقياس

الحاضر في الذهن على الحاضر في الخارج قياس مع الفارق او الحضور عبارة عن الحصول في الذهن فهذا الكلي
الذي هو نقش كتابي دال على الفاظ مخصوصة حاصل وموجود في الذهن مع العوارض الذهنية بالذات
لا بالعرض لاتحاده مع الشخص الذهني المتحصل بهذا المفهوم الكلي والتشخص والامكان اتصافه بالكلية في جواب
من الملاحظة وهذا القدر كاف للاشارة العقلية وحاصل موجود في الخارج بالعرض لا بالذات لان الظاهر
انه اي هذا المفهوم الكلي الذي اعتبرت الدلالة في مفهومه عرضي للاشخاص الخارجية التي هي النقوش المخصوصة
لا ذاتي لثبوته لها بجعل الجاعل الواضع كيف والنقوش الكتابية المخصوصة انما كانت نقوشا كتابية لاجل
الدلالة على الالفاظ المخصوصة والا لم تكن كتابية فصارت الدلالة وضعية وح لو كان هذا المفهوم ذاتيا لها
يلزم المجعولية الذاتية ولما ثبت ان هذا الكلي موجود في الخارج بالعرض لا بالذات وعدم هذا الوجود العرضي
كالعدم فظهر منه جواب آخر عن السوال المصدر بقوله فان قلت الكلي الطبيعي الخ على سبيل التحقيق كما كان
الجواب الاول منه على التنزل بتسليم وجوده فيه وامكان محسوسيته في مرتبة الكلية وحاصل هذا الجواب ان الوجود
العرضي للشي ليس وجودا على التحقيق فلا يكون الكلي موجودا في الخارج حقيقة وانما الموجود هو الشخص فمحسوسية
الشخص لا يستدعي محسوسية الكلي وهذا هو المعنى بقوله في الحاشية وذلك لان النقوش اجسام مخصوصة متشكلة باشكال
مخصوصة والظاهر ان هذا الكلي اي مفهوم النقش الدال على الالفاظ المخصوصة عرضي لها كيف ولو كان ذاتيا
يلزم تخلل الجعل بين الشيء وذاتياته لان دلالة النقوش على الالفاظ دلالة وضعية وبهذا يظهر جواب
آخر عن السوال الاول انتهى بل الحصول في الخارج لا بالعرض بحيث يكون مفيدا في الاشارة ولا بالذات لانه
على تقدير كونه مشارا اليه بالعرض يجب ان يكون الاشخاص والافراد المعروضة للكلي مشارا اليها بالذات و
يكون الكلي واسطة لملاحظتها بان تتوجه الاشارة اليها بواسطة ذلك الكلي وههنا ليس الكلي آلة لملاحظتها
اذ المراد بيته في الاشارة انما يتصور لو كانت تلك الافراد والاشخاص مشارا اليها وقد سبق انها لا تصلح
من حيث خصوصيتها للاشارة اصلا الا بواسطة الاشارة ولا نعيدها اذ ليس المقصود وصف الشخص والتسمية

كما صرح به المحشي المحقق رح فلم يكن الوجود العرضي للكلي مفيدا في الاشارة وحينئذ لا يرد ان الوجود العرضي للكلي
ليس مما ينكر لان وجود منشأ انتزاعه كاف له ووجه عدم الورود انه ليس بصدد نفي الوجود العرضي عنه مطلقا
بل مقصوده نفي العرضي المفيد في الاشارة كما يدل عليه دليله ولا يلزم من نفي المقيد نفي المطلق فتدبر قوله ومن
ههنا علمت الخ اعلم ان ما وضع بوضع واحد لشيء معين بحيث لا يكون متناولا بحسب ذلك الوضع لشيء آخر
فهو علم وذلك المعين ان كان جزئيا غير قابل للتكثر من حيث نفس مفهومه فهو علم شخصي وان كان كليا يعتبر فيه تعين
زايد هو كونه معهودا في الذهن وحاضرا عنده فهو علم جنس والشيء الذي لم يعتبر فيه عند وضعه تعين اصلا
لا شخصيا ولا زايدا بل كان موضوعا للطبيعة من حيث هي او للفرد المنتشر على اختلاف القولين فهو اسم جنس
واختلفوا في ان اسماء الكتب من قبيل اعلام الاشخاص او الاجناس او اسماء الاجناس وذهب الى كل منها
ذاهب والمختار هو الثاني وتحقيقه ان التعيين معتبر في مسميات هذه الاسماء غير مختلف باختلاف الاشخاص
والاوقات حتى ان اللفظ الواقع عن شخصين في وقت واحد او عن شخص واحد في وقتين مختلفين والمعنى القايم
بذهنين يعد في العرف لفظا واحدا ومعنى واحدا فان التعيين معتبر في معاني هذه الاسماء سواء كان
هذا التعيين تعينا شخصيا او غير شخصي لثبوت المساواة بين الوحدة والتعين وعدم جواز تخلف احد المتساويين
عن الآخر في مرتبة من المراتب وهذا بحسب الجلي من النظر ثم يظهر بعد التامل انها اي الالفاظ والمعاني اعراض
متعينة مختلفة باختلاف المحال والمتعين بالتعين الشخصي ليس كذلك فلا يكون ذلك التعين والوحدة تعينا
شخصيا ووحدة شخصية وانما هو تعين ذهني ووحدة ذهنية فهذه الاسماء عند التحقيق من قبيل اعلام
الاجناس الموضوعة للطبيعة من حيث انها متعينة في الذهن واعترض عليه بان مجرد التعين الذهني لا يستوجب
كونها اعلام اجناس بل لا بد من التعين الزايد على مفاهيم تلك الاسماء وهو كونه معهودا في الذهن وحاضرا عنده
كما في اسامة ومن البين ان اسامي الكتب ليس فيها وحدة زايدة على وحدة الطبيعة لان اللفظ الصادر
عن شخصين والمعنى القايم بذهنين لا يقال له واحد الا بمعنى انه طبيعة واحدة وجدت في اشخاص متعددة و

هذه الوحدة لو كانت كافية يلزم ان يكون الانسان ايضا علم جنس لكونه واحدا ومتعينا في ضمن الاشخاص
الذهنية والخارجية بل يصير سايرالاسماء اعلاما اذ لا يخلو مفهوم جنس ما عن وحدة الطبيعة وما قيل ان في
استحضار الالفاظ والمعاني عند التسمية تعينا زايدا على تعين النفس الطبيعة وذلك القدر كاف في كونها
اعلام اجناس ليس بشيء لان هذا الاستحضار لا يجب ان يكون داخلا في مفهوم الاسم وقصارى امره اللزوم
وذلك مشترك بينها وبين سايرالاسماء اذ لا بد من استحضار الموضوع له عند الوضع فلو كان هذا الاستحضار
مما طا للعلمية الجنسية ليلزم ان يكون سايرالاسماء الاجناس اعلاما فتدبر وليست من قبيل اسماء الاشخاص
كما هو في بادي الراي وذهب اليه البعض متمسكا بان الكتاب لا يصدق على جملة جملة وانما يصدق على المجموع والمجموع
شخص واحد غير قابل للكثرة اذ الكثرة المعتبرة في كلية الكلي هو كثرة الافراد لا الاجزاء فيكون اعلاما شخصية
لان المجموع ليس شخصا لتعدد وجوداته تعدد الاذهان والالسنة كيف لا ووجود الاعراض تابع
لمحالها ومن الظاهر ان تعدد الوجودات يستلزم تعدد التشخصات فلا تكون شخصية ولا من قبيل اسماء الاجناس لما عرفت
ان في هذه الاسماء تعينا ذهنيا وهو مفقود في اسماء الاجناس سواء كان اسم الجنس موضوعا للطبيعة من
حيث هي او للفرد المنتشر على اختلاف القولين القول الاول ما ذهب اليه السيد المحقق قدس سره الشريف والثاني
ما مال اليه ابن الحاجب رح وهذا الاختلاف انما هو حال التنكير واما حال كونها معرفة باللام فمدلولها ومدلول
اعلام الاجناس الذي هو الطبيعة المعهودة واحد لكن الحضور الذهني هناك مستفاد من اللام وفي علم الجنس
من جوهر اللفظ فلا فرق حينئذ في لفظ الاسد اسامة وما وجد في بعض النسخ بدل اعلام الاجناس
اسماء الاجناس فكان المراد منه مقابل اعلام الاشخاص لان اسم الجنس كما يطلق بمقابلة علم الجنس كذلك
يطلق بمقابلة علم الشخص ايضا ويمكن ان يقال ان المراد بالاسماء الاعلام فان اطلاق الاسم على العلم شايع
وما وقع في كلام المولدين من دخول اللام على هذه الاسماء لا يمنع علميتها حتى يقال انه يوكد كونها اسماء
اجناس وانما يلزم تعريف المعرفة فانها في الاصل اوصاف فكانهم اعتبروا الاصل وادخلوا اللام عليها وانت

تعلم انه لاحاجة الى هذا الاعتذار فانه لايمتنع دخولها على الاعلام مطلقا والحكم بوقوعها فى كلام المولدين مما لاينبغى ان يصدر عن مثله فانه قد وقع فى كلام الملك العلام التوراة والزبور والانجيل والفرقان وكلامه افصح الكلام والحق ان يكون شانها فى الاستعمال شان اسماء الاجناس سواء كيف وانها لاتقع مبتدءة وذا حال بدون التصدير باللام لا اعلام الاجناس لان علمية الاجناس تقديرية لاتثبت الا اذا دعت الضرورة اللفظية اليها لكونها غير منصرف ووقوعها مبتدءة من غير تخصيص كلفظ اسامة فانهم وجدوا فيها احكام العلم من منع دخول اللام ووقوعه مبتدءة وذا حال وتوصيفه بالمعرفة وغير ذلك فحكموا بكونه علم جنس كما صرح به الرضى وغيره من علماء العربية ولم يتحقق فى تلك الاسامى هذه الصورة **قوله** والثانى كما ترى الخ الاول ان يكون المقصود توصيف الكتاب والثانى ان يكون المقصود توصيفه وتوجيه الاول ارجاعه الى محل صحيح لايتصور الا ان يكون ههنا مجاز فى النسبة مبالغة كزيد عدل او يكون مجازا بالحذف بان يحذف الجزء لفظ المهذب ويجعل غاية التهذيب مفعولا له اى هذا الكتاب مهذب غاية تهذيب الكلام او يحذف كلمة ذو عن غاية التهذيب ويقال هذا الكتاب ذو غاية التهذيب او يكون ههنا مجاز فى الطرف اى ظرف الجملة بان يكون التهذيب بمعنى اسم المفعول اى غاية الكلام المهذب لكن الاول ابلغ والمصدر انما يصح حمله حقيقة الاعلى ما هو عينه او جزءه لكن حمل على غيره بطريق المبالغة مما لامرد له واما الثانى فهو كما تراه لابد فيه من المجاز بالحذف للتصحيح المحل بان يحذف المبتدا اى تصنيف هذا الكتاب غاية تهذيب الكلام واما تجويز ان المراد باسم الاشارة تصنيف الكتاب بسيلم عن حذف صدر الكلام فبعيد كما لايخفى لامن جهة ان التصنيف معنى انتزاعى غير محسوس لان الاشارة العقلية اليه تنزيل المعقول منزلة المشهود ممكن وكونه غير محسوس لامينعها بل باعتبار ان المشار اليه المنتزع اليه الذهن ما هو المقصود والتصنيف اعنى الكتاب لا التصنيف الذى هو فعل المصنف والاول الذى هو كون المقصود توصيف الكتاب على ما اشار اليه اولى لان الشايع فى هذا المقام توصيف الكتاب لا توصيف تصنيفه لان التصنيف وسيلة والكتاب المصنف مقصود وتعريف المقصود اولى من تعريف الوسيلة مع ان فى الثانى حذف المبتدا وصدر الكلام من غير ضرورة ملجئة اليه بل لايكاد ان يصح لان التهذيب

ليس من التصنيف حتى يصح الحمل قوله والظرفية مجازية الخ الظرف الذي هو قوله في تحرير المنطق والكلام
انكان لغوا متعلقا بغاية تهذيب الكلام بحمله على التوصيف فالعموم بينه وبين التحرير عموم من وجه في الصدق
لتصادقهما في هذا الكتاب وتفارق الاول عن الثاني فيما يوجد فيه تهذيب الكلام ولا يصدق عليه انه
في تحرير المنطق والكلام كالكافية مثلا وتفارق الثاني عن الاول فيما كان فيه تحرير المنطق والكلام ولا
يوجد فيه التهذيب لعدم مراعاة القواعد العربية كما يقع في بعض الكتب المنطقية والكلامية وفيه ان التهذيب
والتحرير مصدران والتصادق بين المصادر انما يتصور اذا كان احدهما ذاتيا للآخر والذاتية منافية للعموم
من وجه الذي يقتضي التفارق من الجانبين فكيف يمكن العموم من وجه بينهما بحسب الصدق وانكان مستقرا
متعلقا بعامل محذوف كالحاصل والثابت بحمل التهذيب على التسمية فالعموم بينهما عموم مطلقا في التحقق
لان الظرف المضاف لتهذيب الكلام او خبر بعد خبر للفظ هذا بان يقال هذا غاية تهذيب الكلام الحاصل في تحرير
المنطق والكلام او حاصل في تحريرهما فحينئذ لا ريب في انه كلما تحقق هذا الكتاب المسمى تهذيب الكلام تحقق تحرير
المنطق والكلام من غير عكس قوله اي هذا مقرب الخ تقريب المرام معطوف على تهذيب الكلام كما هو الظاهر المتبادر
وحاصل المعنى هذا مقرب للمرام الى الافهام غاية التقريب وصحة الحمل ههنا ايضا لا تتصور الا بان يكون فيه مجاز
عقلي باسناده الى الكتاب مبالغة او يكون مجاز بالحذف بان يحذف الجزء ويجعل تقريب المرام مفعولا او يحذف
ذو ويقال ذو تقريب المرام او يكون مجاز لغوي بان يجعل التقريب بمعنى المقرب بالكسر على ما ذكرنا من الوجوه في
تهذيب الكلام واما تقرير الكلام بان تصنيف هذا الكتاب غاية تقريب المرام بحذف المضاف فبعيد لما مر من لزوم خلاف
المقصود وحذف الصدر من غير عادة والظاهر من التقريب المعنى اللغوي المقابل للتبعيد لا الاصطلاحي الذي هو عبارة
عن سوق الدليل على وجه يستلزم المطلوب فان الشارح في تفسير المعنى الاصطلاحي التقريب دون الاضافة لا تقريب
المرام وايضا ليس صفة للكتاب بل صفة للسابق ويحتمل ان يكون معطوفا على تحرير اي هذا غاية تهذيب الكلام
في تقريب المرام وحينئذ المناسب ان يراد بالتقريب المعنى الاصطلاحي [illegible] المعنى اللغوي لا يبعد ان يقع ظرفا

للكتاب او لغاية تهذيب الكلام كما ان التحرير اللغوي الذي هو الترقيم لا يجوز ظرفيته فان التقريب الى الافهام بكاد
ان يكون لازما للاخبار يكون الكلام مهذبا لان الكلام اذا كان مهذبا يكون مقربا الى الافهام البتة والا
لكان فيه فساد من جهة ترك ما ينبغي وزيادة ما لا ينبغي فلا يكون مهذبا فثبت اللزوم وفهم الملزوم لما كان
مستلزما لفهم اللازم فظرفيته له كظرفيته لنفسه وهو مما لا يجوز على ان الغالب ان تكون الظروف مخصصة باللازم
لا يصح خصوصه من الملزوم فلا يناسب وقوعه ظرفا واما عطف اللازم على الملزوم فهو ليس ببعيد حتى لا يناسب
العطف ايضاء لعل الوجه في اختيار المحشي المحقق رح الاحتمال الاول هو عطف التقريب على التهذيب ان تقريب
المرام على الاحتمال الثاني الذي هو عطفه على التحرير بعد تحرير المنطق والكلام بعيدة في الذكر لا يلائم فان التحرير
الاصطلاحي الذي هو عبارة عن البيان الخالي عن الحشو والزوائد المشتمل على ما يكفي في افادة المقصود لا يتقرر
الا اصطلاحي منطوق عليه اذ تحرير المنطق والكلام لا يتصور بدون سوق الدليل على وجه يستلزم المطلوب فعطف التقريب
على التحرير يستلزم ذكرا يستغنى عن ذكره بخلاف عطفه على التهذيب فانه لا يلزم منه ذلك كيف والتهذيب
يتم برعاية القواعد العربية ولا يتوقف على ربط الدليل بالمدعى فتامل قوله ويحتمل ان يكون بيانا للمرام الخ ويحتمل ان
يكون بيانا للتقريب المرام كما يجوز كونه بيانا للمرام فقط فان المرام هو عقايد الاسلام وتقريرها هو تقريبها الى
تحصيلها فالمجموع يصلح ان يكون بيانا للمجموع قوله والتعلق بالتقريب بان يكون صلة له بعيد لفظا ومعنى واما وجه
البعد من حيث اللفظ فهو ظاهر لان التقريب في الاستعمال الشايع لا يتعدى بمن فلا بد ان يكون بمعنى الى ومن حيث
المعنى فانه يدل على ان المرام غير عقايد الاسلام وغير تقريرها اذ حينئذ يكون المرام مفعولا لا للتقريب وعقايد الاسلام
مفعولا ثانيا بناء على اضافة التقرير الى عقايد الاسلام من باب اضافة الصفة الى الموصوف فحينئذ يكون
المفعول الثاني بالحقيقة عقايد الاسلام وان كان بحسب الظاهر هو التقرير والا فالمفعول الثاني هو التقرير
لا عقايد الاسلام قوله او مجاز الواو في عطف على بالاسلام اي يمكن ان يراد مجاز الحذف وفيه انه يجب ان يكون
المعطوف في حكم المعطوف عليه وههنا المعطوف قايم مقام الفاعل والمعطوف عليه ظرف لا يصلح لذلك مع

اشارة الى ان عطف التقريب على التهذيب بعيد لان التقريب بعد التحرير والتهذيب قبله فعطفه على التحرير يوهم خلاف ما هو المقصود وان عطفه على التهذيب ايضا بعيد لان التقريب بعد التحرير والتهذيب قبله فعطفه على التحرير يوهم خلاف ما هو المقصود وان عطفه على التهذيب ايضا بعيد لان التقريب بعد التحرير والتهذيب قبله فعطفه على التحرير يوهم خلاف ما هو المقصود

وجود المفعول به هو اهله فكيف الاتحاد بينهما في الحكم فالصواب ان يعطف على قوله ان يراد ان يكون مجاز
الحذف لا على المجاز المرسل لعدم استقامة المعنى كيف ومعناه حينئذ ان يراد بالاسلام اهله على طريق المجاز
بالحذف وذلك فاسد اذ فيه تقدير لفظ ويراد بمعناه لان المقصد من اللفظ الموجود معنى لفظ آخر حتى يراد
بالاسلام اهله على هذا الطريق كما لا يخفى قوله بمعنى اسم الفاعل اكتفى ههنا بالمجاز اللغوى بان يجعل التبصر
بمعنى اسم الفاعل مع جواز المجاز العقلى اعنى التجوز في الاسناد الذى هو ابلغ منه فكانه نظر الى قول المصنف
العلامة رح وجعلته تبصرة فان جعل شيء غير صالح للعينية لا قبل الجعل ولا بعده عين شيء آخر غير معقول
اذ المجعول اليه لما كان مغايرا للمجعول لا يكون لجعله اياه معنى اللهم الا بادعاء من الجاعل واختراع غير مطابق
للواقع من قبله لكن في ذلك الادعاء يفوت المبالغة المقصودة في المجاز العقلى فان المبالغة لا بد فيها من امرين
الادعاء وترك لفظ يدل عليه في مرتبة الحكاية ليكون متقربا الى الصحة والامر الثاني ههنا منتف لان
لفظ جعلته دال عليه فلا بد ان يجعل التبصرة بمعنى المبصر حتى يصير مجازا لغويا بخلاف زيد عدل فان فيه
مبالغة البتة لوجود الامرين المذكورين وهذا هو المراد بقوله في الحاشية ولو جعل على سبيل الادعاء
يفوت المبالغة ويكون المجاز لغويا مع ادنى مبالغة حيث غير من المبصر بالتبصرة انتهى قوله ويكون
المجاز لغويا معطوف على الجملة الشرطية لا على الجزء وحاصله ان الادعاء باطل لفوات المبالغة فلا يكون المجاز
عقليا ويكون المجاز لغويا فتامل ونظر الى قوله لمن حاول التبصر فانه ايضا مانع من الحمل على المجاز العقلى
لان المحاولة بمعنى القصد قصد الشيء لا يمكن اجتماعه مع ذلك الشيء وهو يقتضى انفكاك التبصرة عن التبصر لانه
التبصرة بدون التبصر لكونهما متضايفين اى كالمتضايفين في عدم انفكاك احدهما عن الآخر وجودا
والا فليس تعقل كل واحد من التبصرة والتبصر موقوفا على الآخر حتى يكونا متضايفين حقيقة بخلاف ما اذا كان
التبصرة بمعنى المبصر فلا يلزم ذلك لامكان ان يراد بالتبصرة المبصر بمعنى الاستقبال ابتداء فلا يلزم
الانفكاك بينهما وحينئذ يندفع ما اورد عليه انه على تقدير اخذ التبصرة بمعنى المبصر ايضا يلزم الاستحالة

المحرره [illegible]

قوله ان التبصرة بمعنى اسم الفاعل على ما ذكر يصح ان يكون مجازا لغويا ايضا فتامل منه

لان استعمال اسم الفاعل فيما قام به الفعل في الحال على الحقيقة وفي الاستقبال على طريق المجاز فلا مفر عن لزوم الاشكال لو اخذ على الحقيقة وعن لزوم تكثر المجاز ان جعل بمعنى المبصر ثم استعمل بمعنى الاستقبال لانا ما اخذناه كذلك بل اردنا منه المبصر في المستقبل ابتداء فلا يلزم شيء من المحذورين **قوله** اي تفهيم الغير اعلم ان لفظ التفهيم اما مصدر مضاف الى الفاعل والمعنى ان هذا تبصرة لمن اراد التبصر عند تفهيم الغير اياه فالمراد للتبصر حينئذ هو المتعلم عند تعلمه من الغير والغير معلم او مضاف الى المفعول اي تبصرة لقاصد التبصر عند تفهيمه للغير والقاصد على هذا التقدير معلم والغير متعلم وعلى كل تقدير من التقديرين التبصر بالذات لمن حاول وبالعرض للغير او للغير بالذات وللمحال بالعرض سواء كان معلما او متعلما او لكليهما بالذات على ما يدل عليه صيغة حاول لاقتضاء المشاركة وفيه ان المفاعلة يحتمل المشاركة الفاعل والمفعول في اصل الفعل وذلك مستدع لمشاركة المحاول والتبصر وهو باطل كما لا يخفى الا ان يقال انه اذا لم يكن المفعول صالحا للمشاركة فيقدر مفعول آخر ويجعل شريكا للفاعل في المفعول الاول وذلك ههنا متحقق لوجود المشاركة في التبصير بين المحاول والغير وانما قيدنا كلا من الترديدات الثلثة بقولنا بالذات لئلا يرد ان الترديد غير مستقيم اذ لا يكون المورد (هو لوي عظيم رح) ثبوت التبصرة للغير لا للمحال كيف وقول المصنف رح تبصرة لمن حاول التبصر اب عنه ووجه عدم الورود ان الترديد ليس باعتبار ثبوت مطلق التبصرة بل باعتبار ثبوته بالذات وما كان الاباء الا بالنظر الى ثبوت المطلق دون المقيد فتدبر **قوله** وما زايدة هذا تتمة لبيان معنى لاسيما بان يكون بيانا للجزء الاخير منه هو لفظة ما والا فانه اذا كان موصوفة او موصولة لم يكن معناه لا مثل فقط بل لا مثل شيء او لا مثل الذي الا ان يقال في توجيه الصحة على جميع التقاديران معناه لا مثل سواء كان مع شيء كما هو على تقدير كونه موصوفة هو موصولة او لا كما اذا كان زايدة لجواز التعريف اللفظي بالاعم **قوله** قد يحذف لا الخ نقل عن البلبانی حيث قال في شرح تلخيص الجامع الكبير ان استعمال لاسيما بلا لا نظير له في كلام العرب هذا مخالف لما صرح به الرضي في شرح الكافية حيث قال وتصرف في هذا اللفظ تصرفات كثيرة لكثرة استعماله تشديد

الیاء وتخفیفهما مع وجود الادغام فیهما ولذلک لم یلتفت المصنف والمحشی المحقق رح الی قوله واصل
سِیَ سِواء اوسِیْیٌ بکسر السین وسکون الواو والیاء فقلبت الواو یاء وادغمت فی الیاء واعلم ان لا
فی قوله لاسیما للنفی الجنس واسمه لفظ سی وخبره عند الجمهور علی ما هو لغة اهل الحجاز محذوف مثل موجود والتقدیر
لامثل فلان اومثل شیئ هو فلان اومثل الذی هو فلان موجود وعند الاخفش خبره لفظة ما لکنه حینئذ لایکون
الانکرة موصوفة بما وقع بعده والذی وقع بعده یکون مرفوعا علی الجزئیة عند مبتدء محذوف والجملة صفة
لما لان لا البتریة ای نفی بهذا الجنس انما یعمل اذا کان اسمها نکرة فیکون لامحالة خبرها ایضا نکرة لامتناع
تنکیر المبتدء وتعریف الخبر ولایکون موصولة اوزایدة کما لایخفی لکن یلزم علی هذا المذهب قطع الاضافة
بلاعوض وهو مستنکر جدا والتفصیل مذکور فی الحواشی الجلیپی علی المطول فی شرح دیباجته قوله تحقیقة الخ
فیه اشارة الی انه لیس من کلمات الاستثناء حقیقة فان احدا من علماء الاصول ماذهب الی ان فی
المستثنی حکما من جنس الحکم السابق علی وجه اتم لانهم قد اختلفوا فبعضهم علی ان المستثنی لیس فی حکم اصلا
لان الاستثناء تکلم بالباقی بعد الثنیا فلا یرد الحکم الا علی الباقی فبعد الاخراج والخروج فی معرض السکوت
کما فی جاء فی القوم الا زیدا انما الحکم بالمجیئة علی القوم ما عدا زید ولیس فی لفظ زید حکم المجیئة وعدمه وبعضهم علی
ان فیه حکما من غیر جنس الحکم فی المستثنی منه نفیا کان او اثباتا فعلی کلا القولین لیس ههنا استثناء اذ
ههنا حکم فی المستثنی من جنس الحکم السابق علی وجه الکمال فلایکون موافقا للقول الاول ولا للثانی حتی
یعد منها حقیقة والمجاز مما لانزاع فیه وقد صرح به الرضی فی شرح الکافیة حیث عده من کلمات الاستثناء
مجازا وحینئذ یندفع ما توهم الفاضل البرزوی ان عده منها حقیقة مبنی علی المذهب الاول ان حقیقة الاستثناء
عندهم هو الاخراج لابشرط الحکم وههنا ایضا تحقق الاخراج وان کان مع شئ زاید هو الحکم فی المخرج بوجه اتم
من جنس الحکم السابق ووجه الدفع انه لیس الامر کما توهم بل هو عبارة عن الاخراج بشرط عدم الحکم عندهم
قال فی الحاشیة اعلم ان المستثنی علی القول الاول لیس فیه الحکم سواء کان الاستثناء من الاثبات اومن النفی صح

به فی العضد شرح المختصر الاصول لکن المشهور ان الاستثناء عند الحنفیة من الاثبات نفی ومن النفی لیس باثبات وعند الشافعیة من الاثبات نفی ومن النفی اثبات واورد علی الحنفیة انه یلزم ان لا یکون لا الٰه الا اللہ مفیدا للتوحید واجابوا بان الشارع وضعه للتوحید ولعل هذا الخلاف مبنی علی ان المرکبات الاسنادیة عند الشافعیة موضوعة لما فی الخارج ولا واسطة بین الثبوت الخارجی والانتفاء الخارجی وعند الحنفیة موضوعة للاحکام الذهنیة ولا یلزم من نفی الحکم بالثبوت او الانتفاء الحکم بالانتفاء او الثبوت وکان ما هو المشهور مبنیا علی ان رفع النسبة الایجابیة هو بعینه نسبة سلبیة او علی ان العدم اصل فی الاشیاء فاذا قیل جاءنی القوم الا زیدا یکون زید مخرجا عن هذا الحکم والاصل عدم المجیء فیکون الاستثناء ایضا نفیا **قوله** لکن المشهور الخ انما الشهرة فی کتب الشافعیة اما فی الکتب الحنفیة فلیس عین ولا اثر من ذلک الاشتهار کیف ولم ینقل عن ائمتهم فی هذا الباب شیء ولا خلاف الا بین اتباعه فالبعض منهم قائلون بان المستثنی فی حکم المسکوت عنه ومحققوهم کالامام فخر الاسلام وشمس الائمة السرخسی والقاضی ابی زید ذاهبون الی ان الاستثناء من الاثبات نفی وبالعکس وهذا ما اختاره صاحب الهدایة حیث صرح بانه اذا قال رجل لعبده ما انت الا حر عتق لانه لو لم یکن الاستثناء من النفی اثباتا فلا یتصور العتق غایة الامر انه عند الشافعیة من النفی اثبات بالعبارة وعندهم بالاشارة **قوله** اجابوا الخ حاصل الجواب ان الشارع لما وضعها للتوحید وکان مفیدا له من جهة الوضع والانسب ان یقال ان المخاطبین لما کانوا منکرین لوجوده تعالی واستحقاقه للعبادة کانوا مقرین لکنهم اشرکوا فیه غیره فخوطبوا بالایمان بنفی الشریک **قوله** لعل هذا الخلاف الخ حاصله ان المرکبات المشتملة علی الاسناد عند الشافعیة قضایا خارجیة فالحکم اما ثابت فی الخارج او منفی عنه ولا تالف وحینئذ لا یتصور کون المستثنی مسکوتا عنه عند الحنفیة لما کانت موضوعة للاحکام الذهنیة فلا یلزم من نفی الحکم الایجابی او السلبی الحکم بالانتفاء او الثبوت لجواز عدم حکم الذهن بشیء منهما وانت تعلم ان وضع الالفاظ مرکبة کانت او مفردة لیس الا لمعانی من حیث هی دون الخارجیة ولا الذهنیة کما سبق آنفا والتخصیص بالمفردات

تخصیص من غیر مرجح **قوله** وکان ما هو المشهور الخ هذا انما یصح لو ثبت وضع کلمة الاستثناء لسلب النسبة السابقة
ولم یثبت بعد وعلی تقدیر التسلیم فکما ان رفع النسبة الایجابیة نسبة سلبیة کذلک رفع النسبة السلبیة نسبة
یلزمها النسبة الایجابیة فکیف یصح ما هو المشهور والحکم بصحة النفی من الاثبات بالعدم الاصلی لا یفید المطلوب
لان الکلام ههنا فی الاشیاء الموجودة وعند وجود الموضوع سلب یستلزم الایجاب ۱۲ منه مدظله
لان الکلام فی الصحة بدلالة الاستثناء لا باعتبار امر خارج والا فلا مانع من الحکم بصحة الاثبات من النفی
بقرینة الاباحة الاصلیة ایضا فتدبر **قوله** علی معانیه التی سبقت الخ قد علمت ان النقوش لیست بمعنی
الکتاب لا وحدها ولا مع غیرها الا علی سبیل المجاز من قبیل تسمیة المعبر باسم المعبر عنه کیف وذلک متعلق
بقصد المصنفین ونظرهم ومن البین ان قصدهم لم یتعلق بالنقوش فالحصر لاحتمال فی الثلث الالفاظ
والمعانی والمرکب منهما لانهما مما یتعلق غرض المصنفین بتجدیدهما وترتیبهما فالنظر انکان الی الالفاظ با
بالذات والی المعانی بالعرض کما فی المقامات الحریریة والمکاتبات البدیعیة کان الکتاب الفاظا مخصوصة باعتبار
دلالتها علی المعانی المخصوصة وانکان الی المعانی بالذات والی الالفاظ بالعرض کما ترک فی بعض کتب المعقول
فالکتاب عبارة عن معان مخصوصة من حیث عبر عنها بالالفاظ المخصوصة لتکون هذه الالفاظ وسیلة الی ادراک
المقصود وانکان الی کلیهما بالذات کما یشاهد فی اکثر الکتب فالکتاب مرکب منهما ولا یبعد ان یکون کل منهما متحققا
فی الخارج کما عرفت من الامثلة وبالجملة اطلاق الکتاب علی النقوش لیس الا علی سبیل المجاز کما یقال اشتریت
الکتاب وکلامنا لیس الا فی الاطلاق الحقیقی فلا یختل الانحصار بذلک الاحتمال **قوله** من النقوش
المخصوصة لم یقید النقوش بدلالتها علی الالفاظ المخصوصة کما قید الالفاظ والمعانی بقید الدلالة والتعبیر
فکان اشارة الی ان الکتاب انکان عبارة عن النقوش فالنقوش لیس لها خصوصیة ذاتیة معتبرة فی مفهوم
الکتاب سوی دلالتها علی الالفاظ المخصوصة فلا حاجة الی تقییدها بقید الدلالة ولذلک لا یتغیر اسم الکتاب
بتغیر الخطوط ما دامت الدلالة علی الالفاظ باقیة بخلاف الالفاظ فانها مع قطع النظر عن دلالتها علی
المعانی المخصوصة لها خصوصیة اخری ناشیة من المادة والهیئة المخصوصة معتبرة فی مفهومها بحیث لو تغیرت

هذا جواب سؤال تقدیره ان الکلام فیما سبق کان للفوائد التی لا یستقل بها الکتاب فما وجه تخصیص الحصر بالفوائد التی یستقل بها الکتاب فاجاب بان التخصیص من غیر مخصص امر مخالف

تغير الاسم وان بقيت الدلالة بحالها كما ان الكافية مثلا لو عبرت بالالفاظ الفارسية لايقال لها
الكافية بل ترجمتها وكذا المعاني مع قطع النظر عن تعبيرها بالفاظ مخصوصة وكونها مدلولة لها خصوصية
اخرى وجيه في صحة اطلاق الاسم بحيث يلزم من تبدلها تبدله وان كانت المدلولية المطابقة
باقية فقوله باعتبار دلالتها وقوله من حيث عبر عنها ظرف مستقر متعلق باخوذ ونحوه يعني ان الالفاظ
والمعاني كونها مخصوصتين بالخصوصية الذاتية ماخوذتان بخصوصية الدلالة والمدلولية وليس متعلقا
بالمخصوصة لانه لو كان متعلقا بها لكان خصوصيتها بحيثية الدلالة والتعبير لا باعتبار انفسها
وهو كما ترى فما قال الفاضل اليزدي كانه قيد للنقوش والالفاظ معا فانه ان يكون الدلالة في
النقوش بتوسط الالفاظ مما لا حاجة اليه اذ النقوش ليست فيها خصوصية سوى الدلالة حتى
يحتاج الى التقييد قوله وعلى التقادير فالظرفية مجازية الخ عدل عن تقدير لفظ البيان بان يقول
القسم الاول في بيان المنطوق كما هو المشهور فانه على ذلك التقدير ايضا لابد من اقامة الشمول العموي
مقام الشمول الظرفي لعدم كونه ظرفا حقيقيا فلا فايدة في ايراده ولا فرق الا ان العموم على تقدير
التقدير بلفظ البيان في كل معنى من المعاني السبعة المحتملة عموم بحسب الوجود والتحقق لا بحسب الصدق كيف
والبيان بمعنى مصدري لا يمكن صدقه على واحد منها لانها مبينة للبيان نعم اذا كان القسم الاول متحققا
فلا بد من تحقق بيان المنطوق ايضا والمراد بنفي الحمل بحسب الصدق الحمل المواطاتي الذي هو المتبادر عند
بالنظر الى خصوص لفظ البيان وابقائه على معناه المصدري والا فان اسم البيان بمعنى المبين فيها
من حمله على احد معانيه مواطاة وعلى تقدير عدم التقدير في المعنى الثالث منها فانه هو المعنى عموم بحسب
الصدق اذ المنطوق عبارة عنها فلا ضير في حمله عليها مواطاة بخلاف غيرها من النقوش والالفاظ
فتدبر تفصيل المقام ان العلوم المدونة تطلق حقيقة على نفس المسايل لان العرف لا يفهمون من المنطق
بلا معونة القراين الا المسائله وهو امارة الحقيقة وان كان قد يطلق على الملكة او التصديق

بجميع المسايل او التصديق ببعضها بقدر ما يترتب عليه غايت العلم اطلاقا مجازيا لان الاشتراك خلاف الاصل
والمسايل اما تطلق على جميعها بحيث لا يشذ عنها مسئلة او بعضها قدر ما يحصل منه غايت العلم فان اريد
بالقسم الاول النقوش او الالفاظ مفردة كانت او غير مفردة واريد بالمنطق المعنى الثاني فلا شك انه
اى المنطق اعم منه اعنى القسم الاول بهذا المعنى بحسب التحقق والوجود فقط ضرورة تحققه مع اى تحقق المنطق
مع القسم الاول من هذا الكتاب وبدونه كما في الكتب الاخر من هذا الفن وعدم صدقه عليه لامتناع حمل المنطق الذى
هو عبارة عن المعانى فقط على النقوش او الالفاظ واما المنطق بالمعنى الاول هو مجموع المسايل فهو على ذلك التقدير
اى تقدير ارادة النقوش والالفاظ من القسم الاول مما لا يصح ظرفيته ههنا اذ ليس بينهما عموم لا بحسب الصدق
ولا بحسب التحقق ولا علاقة الكلية والجزئية كما لا يخفى وان اريد بالقسم الاول المعانى فان اريد بالمنطق
المعنى الثانى فهو اعم منه اى من القسم الاول بحسب الصدق لصدقه على المسايل المذكورة فى القسم الاول من
هذا الكتاب وعلى غيرها التى مجموع المسايل فى حق العصمة عن الخطاء فى الفكر وان اريد بالمنطق مجموع المسايل فلا يكون
بينهما عموم ولا خصوص اصلا فى الصدق ولا فى التحقق كيف ومجموع المسايل يمتنع حمله على المعانى المذكورة فى
القسم الاول وتحققه معها فلا يكون الظرفية من قبيل اقامة الشمول العمومى مقام الشمول الظرفى بل ههنا كلية
وجزئية او لا ريب فى كون القسم الاول الذى هو بعض المسايل جزءا من مجموعها وحينئذ يكون الظرفية مجازية
باقامة الشمول الكلى مقام الشمول الظرفى فتحقق المناسبة بينهما باعتبار ان الظرف كما يكون محيطا للمظروف كذلك
يكون الكل شاملا لاجزائه خذ هذا وقد بقى النظر بعد فى هذا المقام من وجهين اما الاول فما اشار اليه بقوله فان المقدمة
داخلة فى القسم الاول على المعنى الثالث الذى هو المعانى لكونها جزءا منه وخارجة عن المنطق بمعنى مجموع المسايل
العدم كونها مقصودا فلا يكون القسم الاول جزءا من المنطق لان المركب من الداخل فى الشئ والخارج عنه خارج
واما الثانى فهو ان المعنى الثالث للقسم الاول هى المعانى لكن لا مطلقا بل من حيث التعبير عنها بالالفاظ مخصوصة وهى
بهذه الحيثية ليست داخلة فى المنطق الذى هو عبارة عن المعانى مطلقا فكيف يمكن ان يكون الظرفية فى المعنى الثالث

على تقدير كون المنطق مجموع المسايل من قبيل كون الجزء الكل اللهم الا على سبيل المسامحة وحمله على خلاف
الظاهر وهي جعل حكم اكثر الاجزاء للقسم الاول وهو ما سوى المقدمة في المنظومة حكما للكل او حذف المضاف اي
مقاصد القسم الاول في المنطق خلاير والوجه الاول من النظر وعلى الاغماض عن لحاظ حيثية التعبير مطلقا لان العرف
لا يعدون التغاير بحسب الحيثية اللحاظية تغايرا قال في اشارة الى عدم امكان الاغماض عن الحيثية كيف وقصد
المصنفين لا يتعلق بالمعاني الا من هذه الحيثية والا فلم يبق القسم الاول قسما اولا قوله بكسر الدال وفتحها قدم
احتمال الكسر في لفظ المقدمة بصيغة اسم الفاعل من التقديم على احتمال الفتح بان يكون اسم مفعول منه مع ان
الفتح ظاهر بحسب المعنى اذ المقدمة عندهم ما تقدم على غيره لا ما يقدم غيره عليه لان الزمخشري صرح في الفايق و
السكاكي في الاساس ان المقدمة بفتح الدال خلف من القول والخلف بفتح الخاء المعجمة بمعنى الباطل قيل وجه
البطلان ان الفتح موهم لاستحقاق مباحثها التقدم بالجعل والاعتبار مع ان الامر ليس كذلك كيف وهي مستحقة
للتقدم بحسب الذات ولا يفتقر في الاتصاف بوصف التقدم الى تقديم الجاعل كما لا يخفى والمصنف لم يتعرض
في المطول لاحتمال الفتح واقتصر على احتمال الكسر وقال في دفع الاستبعاد بحسب المعنى ان المقدمة من قدم بمعنى
تقدم لان التقديم قد يستعمل لازما لمعنى ما تقدم نفسه على غيره لا ما يقدم غيره عليه حتى يلزم المحذور وفيه ان
ذلك كله يقتضي عدم ذكر احتمال الفتح لا لعدم التقديم لا ان البطلان لم يثبت عنده واراد بالمقدم المقدم
ذكرا اذ من المعلوم ان المقدم الطبيعي وان كان ثابتا لها بحسب نفسها لكن التقدم في الذكر انما هو بجعل الجاعل البتة
فلا يتمشى وجه البطلان قوله بمعنى ما يذكر الخ المشهور تخصيص مقدمة الكتاب بالالفاظ نظرا الى انها عبارة
عن طرف الكلام يذكر امام المقصود لارتباط بها ونفعها فيه والذكر والكلام كلاهما من خواص الملفوظ والظاهر انه
لا وجه له فانها يحتمل الالفاظ والمعاني والمركب منهما كما ان الكتاب يحتملها كيف ومقدمة الكتاب جزء منه فلحاظها
كلحاظه في تحقق الاحتمالات المذكورة وانما اقتصر على هذه الثلثة لان احتمال النقوش ساقط عن الاعتبار كما
وتفسيرها بما يذكر لانيا في ذلك التعميم فان كلا من اللفظ والمعنى يوصف بالذكر وان كان اللفظ موصوفا به بالذات

والمعنى بالعرض والارتباط والنفع انما هو للمعنى بالذات دون اللفظ فلا وجه للتخصيص والكلام لكونه عبارة عما يصح به التخاطب ايضا ليس مما يوجبه لانه يطلق على كل واحد من الملفوظ الدال والمعقول المدلول في محاورة اهل اللسان كما يشهد به قول الاخطل شعر ان الكلام لفي الفواد وانما جعل اللسان على الفواد دليلا ويقال الثاني الكلام النفسي كما يقال للاول اللفظي ولما كان لمتوهم ان يتوهم ان مقدمة الكتاب هي المبين بالكسر فلا بد ان لا تكون عبارة عن المعاني التي هي المبين بالفتح والا يلزم كونها مبينة لنفسها وهو باطل فاشار الى دفعه بقوله والمعنى له اعتبار ان الاول اعتباره من حيث انه معبر باللفظ والثاني اعتبار نفسه مع غض النظر عن تلك الحيثية فانه من حيث التعبير عنه باللفظ مبين له اي لنفسه لا من هذه الحيثية فلا يلزم كونه مبينا لنفسه لثبوت التغاير بينهما ولو بالاعتبار واذا تقرر ذلك فالتغاير بين مقدمة الكتاب ومقدمة العلم على تقدير ان تكون مقدمة الكتاب عبارة عن الالفاظ وحدها او مع المعاني بحسب المفهوم والمصداق جميعا لان مقدمة العلم ان كان يتوقف عليها ادراكات مسايل العلم ومقدمة الكتاب على ذلك التقدير الفاظ وحدها او مع المعاني فكيف تتحد مفهوما بما يصدق احدهما على الآخر وعلى تقدير ان تكون عبارة عن المعاني وحدها كما يقتضيه التعميم بحسب المفهوم فقط لا بحسب المصداق ايضا بناء على اتحاد مرتبة العلم المعبر بالمعاني من حيث الادراك التي يقال لها مقدمة العلم والمعلوم الذي هو المعاني من حيث هي المتحدة مع نفسها من حيث التعبير بالالفاظ التي هي مقدمة الكتاب اذ من البين ان مقدمة العلم لما كانت متحدة مع معلومها وكان معلومها متحدا مع مقدمة الكتاب فتكون مقدمة الكتاب متحدة مع مقدمة العلم بالذات مغايرة معها بالمفهوم لتغاير الحيثيتين فيكون احدهما صادقة على الاخر لوجود شرط الحمل هو الاتحاد من وجه والتغاير من وجه فلا يرد ان مقدمة الكتاب على هذا التقدير ليس معلوما لمقدمة العلم فكيف الاتحاد بينهما بحسب المصداق لان المراد بالاتحاد الاتحاد بالواسطة وهو متحقق ولا وجه ايضا لتخصيص مقدمة الكتاب بجميع ما يذكر قبل المقاصد بل بعض ما يكون لها ارتباط بالمقاصد وفيه نفع لها بالاستقلال مرجع الانضمام بامر اخر ايضا مقدمة الكتاب كما ان كلا من معرفة الحد والغاية والموضوع ومجموعها مقدمة العلم

في التعميل اشارة الى ان قوله الالفاظ ليس بصحيح والتعميم انما هو بالنظر الى المعاني

فالتخصيص بجميع ما يذكر تحكم قوله فلا يرد الخ ولا يرد ايضا ان المصنف العلامة رح اثبت في المطول مقدمة الكتاب ومقدمة العلم حيث صرح بانه يقال مقدمة العلم لما يتوقف عليه مسايله كمعرفة حده وغايته وموضوعه ومقدمة الكتاب لطائفة من الكلام قدمت امام المقصود لارتباط بها وانتفاع لها فيه سواء توقف عليها ام لا انتهى وفي شرح الرسالة الشمسية انثبت مقدمة الكتاب فقط ونفى مقدمة العلم حيث ما قال ان ما ذهب اليه الشارحون من ان المراد بالمقدمة ما يتوقف عليه الشروع في العلم ففيه نظر لامكان الشروع بدون هذه الامور انتهى فلزم التناقض بين كلاميه لاثباته مقدمة العلم في كتاب ونفيه اياها في كتاب آخر فانه انبهما بمعنى ونفاهما بمعنى كيف وفي المطول اثبت مقدمة العلم على انه اخذ التوقف المعتبر فيها بمعنى ما يترتب عليه الشروع ويصح دخول الفاء ويكون لها الارتباط بالمقاصد والنفع لها ونفى في شرح الرسالة على انه اخذه بالمعنى المشهور وهو لولاه لامتنع الشروع في العلم لان هذه الامور ليست مما يمتنع الشروع بدونها اذ القدر الضروري هو التصور بوجه ما والتصديق بفايدة ما وذلك حاصل بدون هذه الامور فهذا المعنى اخص من الاول ومن المعلوم ان نفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم فلا تناقض بين كلاميه قوله الا انه تسامح في العبارة الخ بل لا تسامح في شرح الرسالة ولا في المطول فانه فسر الامور الثلثة في شرح الرسالة ببيان الحاجة وبيان الماهية وبيان الموضوع حيث قال الاول بيان الحاجة الى الميزان اعني معرفة غايته ومنفعته والثاني بيان ماهيته اعني تفسيره بما يعم جميع مقاصده على وجه تميز عما عداه والثالث بيان موضوعه اعني تعيين ما به تميز هذا العلم في نفسه عن العلوم الاخر وفي المطول بمعرفة الحد والغاية والموضوع والمعرفة هي الادراك فكانه لم تتيسر له الرجوع اليهما والا فكيف يحكم بالتسامح قال بعض الافاضل لعل الحكم بالتسامح في العبارة نظرا الى عبارة تعريف مقدمة العلم بانها ما يتوقف عليه مسايله اذ يتوهم منها ان ما يتوقف عليه نفس المسايل نفس هذه الامور لا ادراكاتها والموقوف على ادراكاتها ادراكات المسايل لانفسها فحكم ان المراد بما يتوقف عليه مسايله ما يتوقف على ادراكاتها ادراكات مسايله بان يذكر نفسها

وبراد بها ادراكاتها تسامحا وقوله بمعرفة الحد ليس منافيا لهذا التسامح بل قرينة عليه فتدبر قوله
من حيث ان العلم الخ اعلم ان للعلم بحسب الاصطلاح معنيين الاول المعنى المصدري والثاني الذي به الانكشاف
للاشياء وانضاحها عند العقل والاول هو حصول الصورة من الشيء عند العقل والثاني هو العلم الحقيقي
الذي يقال له الصورة الحاصلة منه ولا شك ان الغرض العلمي ليس الا الكسب والاكتساب فما يحصل به هذا الغرض
يكون مورد القسمة في اوائل كتب المنطق ومن البين ان ذلك الغرض لا يمكن ان يتعلق بالمعنى الاول
فانه معنى مصدري انتزاعي ليس كاسبا يقع فيه الترتيب والملاحظة ولا مكتسبا يترتب عليه الكسب فالمراد بحصول
الصورة الصورة الحاصلة على سبيل المسامحة في العبارة هذا اي كون المراد بحصول الصورة الصورة الحاصلة
ما يذهب اليه النظر الجلي ولا يساعده النظر الدقيق لانها ليست منشا حقيقيا للانكشاف وانما المنشا
للانكشاف حقيقة هو الحالة الادراكية كيف وما لم يترتب على الصورة هذه الحالة لا يمكن انتزاع الانكشاف
عنها لا يقال ان الكلام فيما يجري فيه الكسب والاكتساب في تلك الحالة وحصول الصورة سواء استوتا في عدم
جريانهما فما وجه العدول الى حالة لا تصلح الى ذلك لان البداية والكسبية عنده صفة للمعلوم فلا يضره عدم
كونها مما يجري فيه الكسب والعدول انما هو لكون العلم من مقولة الكيف على التحقيق وعدم صلاحية الحصول لذلك
لا لعدم كونه كاسبا ومكتسبا حتى يتوجه عليه الايراد نعم كان عدم جريان الكسب فيه وجها للعدول الى الصورة
عند الجمهور لكون البداية والكسبية صفة للعلم عندهم ولما كان ذلك غير مرضي للمحشي المدقق رح فعدل عنه
الى الحالة وقال ثم النظر الدقيق يحكم بان المراد بحصول الصورة المعنى المترتب عليه كترتب الالم على الضرب
ويقال له بحسب متفاهم العرف الحاصل بالمصدر وحقيقته ما يعبر عنه في عرفهم بالفارسية بدانش وانما حملنا
الحاصل على هذا المعنى لان لفظ دانش بالمعنى المصطلح اعني بمعنى الحالة الادراكية ليس حاصلا بالمصدر
للعلم بمعنى دانستن فضلا عن ان يكون حاصلا بالمصدر للحصول وما قيل في توجيهه ان العلم مفسر بحصول
الصورة ومتحد معه لحاصله عين حاصله ليس بموجه لان المعنى المصدري وحاصله متحدان ذاتا كما عرفت

انفكاد والاتحاد بين الحالة الادراكية التي من الحقيقة متاصلة الداخلة تحت مقولة الكيف والمعنى المصدري
الانتزاعي غير معقول وهي حالة ادراكية تتحقق عند حصول الشيء في الذهن بحيث ينكشف بها المعلوم انكشافا
تاما فتلك الحالة الادراكية تصدق على الاشياء الحاصلة في الذهن صدقا عرضيا لكونها خارجة عنها عارضة
لها وذلك لانه اذا حصل شيء في الذهن يحصل له وصف يحمل ذلك الوصف عليه فيقال الصورة عليه منسوبة
الى العلم لتعلقه بها وهذا المحمول ليس نفس الموضوع حتى يكون حمله عليه حملا اوليا ولا ذاتيا له والا لكان محمولا
عليه حال كونه موجودا في الخارج ايضا ضرورة ان الذات والذاتي لا يختلفان باختلاف الوجود الذهني
والخارجي مع ان كونه موصوفا بهذا الوصف ليس الا من جهة حصوله في الذهن فقط فهذا الحمل من قبيل
حمل الكاتب على الانسان في كونه حملا عرضيا لا في كونه حملا عرضيا لا في كونه حملا بالمواطاة حتى يقال ان حمل
الكاتب على الانسان حمل مواطاتي وليس حمل الحالة الادراكية على الصورة كذلك فلا يقال الصورة حالة
ادراكية ويقال في حالة او فيها حالة فالعرض لكونه غير قابل للقسمة وبالنسبة يكون من مقولة الكيف سواء كان
معروضه هو الصورة من هذه المقولة اذا حصلت في الذهن صورة الكيف او من مقولة اخرى كالجوهر والكم وغيرهما
اذا حصلت صورها فيه بناء على حصول الاشياء بانفسها لا يقال ان الكيف محمول على ذلك الحالة والحالة محمولة
فتكون الصورة من مقولة الكيف لا من اية مقولة كانت لان حمل الكيف على الحالة حمل ذاتي وحمل الحالة على الصورة
حمل عرضي فلا تكرار الا وسط غايته ما في الباب يكون الكيف محمولا على الصورة حملا عرضيا ولا حيرة فيه اذ الكيف
لا يجب كونه مقولة بالنسبة الى كل ما يصدق هو عليه فيجوز ان تكون الصورة من مقولة اخرى بالذات ومن الكيف
بالعرض فلا منافاة وقد اورد عليه بان هذه الحالة لو كانت انتزاعية فلا تكون من مقولة الكيف لان الانتزاعيات
غير داخلة تحت مقولة من المقولات ولو كانت انضمامية فلا يصح قيامها بالصورة والا لكانت عالمة ولا
بالنفس والا لكون من عوارض الصورة ويوجد في النفس شيئان الصورة الحاصلة وهذه الحالة فيرجع الى مذهب
العلامة الطوسي رح من ان ما هو علم وكيف قايم بالذهن وما هو معلوم وجوهر حاصل فيه ويرد عليه ما اورد على العلامة

من كفاية حصول الصورة في الانكشاف وعدم الافتقار الى تحصيل حالة اخرى ليصير منشاء له ولكان
تجيب باختيار كونها انتزاعية وانكار عدم دخول الانتزاعيات تحت المقولة كيف وقد عد الشيخ الزوجية
والفردية من الكيفيات المختصة بالكميات والسرعة والبطوء من الكيفيات العارضة للحركة وقد نص المحشي
المدقق في الحاشية الكبرى بدخول الاوصاف الانتزاعية تحتها وبالجملة للحالة وجودان ذهني محض حاصل بعد
انتزاعها هو ليس مما يترتب عليه الآثار وذهني يحذو حذو الوجود الخارجي ويترتب عليه آثار الانكشاف
والتميز وغيرهما فتلك الحالة باعتبار هذا الوجود متحدة مع الصورة ومخلوطة بها خلطا اتحاديا يخلط الكاتب
بالانسان ومشتركة عنها وقايمة بالذهن في ضمن قيامها به وانتزاعية هذه الحالة لا تنافي الكيفية كالكيفيات التي
في الكميات او باختيار كونها انضمامية وتسليم قيامها بالنفس لكن لا مطلقا بل في ضمن قيام الصورة بها للاتحاد
بينهما وجودا عنده اذ من البين ان قيام احد المتحدين بشيء يوجب قيام المتحد الآخر به في ضمن قيامه وحلوله فيه
كما صرح به الرئيس في الشفاء وحينئذ لا يلزم عدم كونها من عوارض الصورة وايضا لا يتوهم من الاتحاد كون
الصورة عالمة لان حمل المشتق مشروط بقيام المبدء وهو منتف في مجرد الاتحاد لا يوجبه والقول بالرجوع الى
مذهب العلامة مدفوع لان المحشي المدقق رح قايل باتحاد وجودهما اتحادا عرضيا وحلول الصورة في النفس
وقيامها بها والعلامة بها منكر للاتحاد والحلول وليس حصولها في النفس عنده الا كحصول الشيء في الزمان
والمكان وما اورد على العلامة فهو غير وارد لا عليه لانه غير قايل بكون الصورة الحاصلة من صفات النفس حتى يصح
للنفسانية بل قايل بكونها منشاء من حيث القيام ووجود الصورة انما هو لئلا يلزم تميز ما ليس بشيء ولا على
المحشي كيف وحصول الصورة في النفس عنده هو بعينه حصول الوصف فيها وكفايتها كفاية ولا يمكن حصولها
فيها من دون حصول الوصف لكونه من لوازم وجودها حتى يتوهم كفاية احدهما بدون الآخر فتدبر وبهذا يتحقق
تخيل كثير من الاشكالات الواردة ههنا كالاشكال بان الاشياء عندكم حاصلة في الذهن بانفسها والعلم
متحد مع المعلوم بالذات فيجب ان يكون العلم بالجوهر جوهرا وبالكم كما وبالكيف كيفا وهكذا بالاضافة والوضع اضافة

ووضعا لا ان يكون من مقولة الكيف مطلقا والا يلزم دخول شيئ واحد كالجوهر مثلا تحت مقولتين متباينتين
هما الجوهر والكيف وهو محال لانهما جنسان عاليان لا يمكن دخول الداخل تحت احدهما تحت الاخر بالذات
فلا يكون العلم من مقولة الكيف والاشكال بان اتحاد العلم والمعلوم فرع استوجب للاتحاد بين التصور
التصديق اذ التصور بالتصديق نفسه مع انهما نوعان متباينان من الادراك لا يتصور الاتحاد بينهما ووجه الانحلال
ان ما هو العلم حقيقة هو الحالة الادراكية التي ليست بمتحدة مع المعلوم بالذات وانما المتحد معه معروضها الذي
هو الصورة والقول بالاتحاد ناول باطلاق العلم على الصورة المعروضة مجازا لاتحادها مع العلم اتحادا عرضيا
واذا تحققت ذلك فلا حاجة الى ما ارتكبه المحشي المحقق رح في حواشي شرح التجريد بان الكيف ليس جنسا عاليا
للعلم لكونه من الموجودات الذهنية التي لا تندرج تحت شئ من المقولات فليس عده من مقولة الكيف الا على سبيل
المسامحة وتشبيه الامور الذهنية التي من جملتها العلم بالامور العينية الكيفية في الافتقار الى الموضوع وعدم اقتضاء
القسمة والنسبة مع ان هذا القول مخالف للتحقيق لان حصول الاشياء بانفسها تقتضي ان يكون العلم بالكيف كيفا
حقيقة لا مجازا وايضا تقسيم الكيف الى مقولة الكيفيات النفسانية التي منها العلم والى غيرها وتسليم نوعية
الاقسام المندرجة تحتها يابى عن القول باندراج البعض تحتها حقيقة وبعضها مسامحة وقد رددنا على ذلك
تفصيلا وتحقيقا في حواشي شرح المواقف وحواشي الرسالة القطبية المعمولة في التصور والتصديق وقد اوردنا
ما هو بالغ في شرحنا على حواشي الرسالة وطوينا ههنا كشحا لمقال خوفا من الاطالة والاملال فمن شاء الاطلاع
عليه فليرجع اليه قوله ولان المتبادر الخ انت تعلم ان المتبادر من صورة الشئ مطابقة الصورة لما هي صورة
له وما هو الا المعلوم وذلك اعم من ان يكون موجودا في نفس الامر او في ظن العالم فقط ومن البين ان
تلك المطابقة شاملة للتصورات والتصديقات بأسرها صادقة كانت او كاذبة اذ صور التصديقات
الكاذبة ايضا مطابقة لمعلوماتها والمطابقة التي لا تشمل الجهليات المركبة هي المطابقة مع ما هو موجود في
نفس الامر وهي لا يتبادر من حصول صورة الشئ وذلك ان تقول ان المتبادر من صورة الشئ وان كان مطابقتها

للمعلوم وهو اعم مما في نفس الامر لكنه يوهم ارادة المطابقة لما في نفس الامر باعتبار الاختصاص المستفاد من الاضافة
وخروج الجهليات منه بخلاف الصورة الحاصلة من الشيء فان معناها صورة ماخوذة من الشيء سواء كانت
مطابقة او لا وهذا العذر كاف للعدول عن التفسير الاول الى الثاني وتفصيله ان المطابقة مفهوم واحد مختلف
بحسب اختلاف المتعلقات فقد تطلق ويراد بها المطابقة لما قصد تصوره وعلى هذا بعض التصورات مطابق
وبعضها غير مطابق لانا اذا رأينا شجرا من بعيد وزعمنا انه انسان وقصدنا تحصيل صورته فان حصلت
صورة الانسان كانت مطابقة وان حصلت صورة الفرس مثلا فلا والتصورات المطابقة بهذا المعنى تصورات
كاملة والتصديقات لا تتصف بهذه المطابقة اصلا كما هو الظاهر وقد تطلق ويراد بها المطابقة
مع ذي الصورة اي معلومها وحاصل هذه المطابقة راجع الى كون الشيء بحيث يكون مبدأ لانكشاف
امر آخر فتشمل الصور التصورية والتصديقية كلها صادقة كانت او كاذبة ضرورة ان كل صورة مطابقة
لذيها ومبدأ لانكشافه وهما متحدان ذاتا ومتغايران اعتبارا بناء على الاتحاد الذاتي بين العلم و
المعلوم فان صورة انسان وفرس مثلا مطابقة للانسان والفرس مثلا مطابقة للانسان والفرس
وصورة الوقوع واللاوقوع مطابقة للوقوع واللاوقوع وقد تطلق ويراد بها المطابقة مع ما هو
موجود في الواقع ونفس الامر لكنه انكان عبارة عن كون الموضوع بحيث يصح عنه الحكاية بالمحمول فالتصورات
غير متصفة بالمطابقة بهذا المعنى واما التصديقات فبعضها متصفة بها وبعضها بعدمها وانكان
عبارة عن وجود الشيء مطلقا ولو بعد اعتبار المعتبر فيتناول التصورات والتصديقات كلها صادقة
كانت او كاذبة لان الكاذبة ايضا متصفة بالمطابقة بذلك المعنى وانكان عبارة عن المبادي العالية
او عن وجود الشيء في حد ذاته من دون اعتبار المعتبر فهي تشمل التصورات باسرها لان كل متصور فهو ثابت
وموجود في نفس الامر لاتصافه فيها بمفهوم من المفهومات واقله الاتصاف بمفهوم المفهومية وما يتصف
بصفة في نفس الامر فهو موجود فيها ضرورة وجود الموصوف في ظرف الاتصاف وفيه ان الممتنعات بالذات

متصفة بالمفهومية في نفس الامر فلا يصح عليها الحكم بالامتناع مع ان ذلك الاتصاف لا يستدعي الموجودية فيها لا بارا ولا امتناعا عنها فكيف تشمل التصورات باسرها وتلك الشبهة اجوبة لا تغني عن الحق شيئا وتشمل الصوادق من التصديقات لمطابقتها مع المحكي عنها في نفس الامر لا الكواذب منها لعدم مطابقتها معه لان المعتبر فيها المطابقة مع المحكي عنه وجدت في الاولى دون الثانية بخلاف التصورات فانها ليست فيها الى الحكاية عن شيء فلا يعتبر في مطابقتها لنفس الامر الا ثبوت نفس هذا المفهوم في نفسه او في المبادي العالية ولا يقال انها شاملة للتصديقات الكاذبة ايضا باعتبار ارتسامها في المبادي اذ ليس ارتسامها فيها على سبيل الاذعان والتصديق بل على سبيل التصور والحفظ فقط فيصير بهذا الاعتبار من قبيل التصورات فان قلت ان تبادر مطابقة الصورة لما هي صورة له من صورة الشيء في التصورات مسلم انها لم تقصد منها الحكاية عن الواقع واما في التصديقات فحيث كان المعتبر في مطابقة الصورة التصديقية من حيث انها حكاية عن الواقع مطابقة مع المحكي عنه فكيف يتبادر عن صورة الشيء مطلقا كونها مطابقة لذي الصورة الا ترى انه اذا انقش صورة في اللوح على انها حكاية عن زيد مثلا يعتبر فيه المطابقة مع ما هي حكاية عنه والجهلية المركبة لما كانت من اقسام التصديق فلا بد فيها من هذه المطابقة ولم توجد فلا تشملها التعريف المشهور لها كما لا تشمل التصديقات الصادقة قلت يجب انه اذا نسبت الصورة التصديقية بخصوصها من حيث انها حكاية عن الواقع الى الشيء المطابق بالفتح يمكن ان يقال هذه صورة تصديقية يتبادر منه مطابقة الواقع والمحكي عنه واما اذا نسبت الصورة العلمية مطلقا تصورية كانت او تصديقية اليه اي الى الشيء كما في التعريف المشهور فالمتبادر منه هو المعلوم وذو الصورة سواء كان محكيا عنه او لا وح لا شك في شموله للتصديقات باسرها فتامل قوله ولانه يخرج عنه الخ لا يبعد ان يقال في الجواب اما اورد المحقق رح على التعريف المشهور ان المراد بالعقل ههنا الذهن وهو يعم الحواس الباطنة لكونها محلا لانطباع الصورة فانه ربما يطلق العقل على الذهن اعني مقابل الخارج فحينئذ لا يكون وجها للعدول

وفيه ان المتبادر من العقل القوة العاقلة للذهن والتعريف محمول على المعاني المتبادرة وذلك القدر يكفي للعدول فان قلت اذا اريد بالعقل الذهن فحينئذ يخرج الادراك الذي يفيض على النفس من المبدء الفياض بتوسط الحواس الظاهرة التي هي شروط لفيضانه فان هذا الادراك انما هو لوجود المدرك بالفتح في الخارج عند المدرك بالكسر وحضوره لديه من غير انطباع صورته فيه فيكون موجودا خارجيا لا ذهنيا قلت ان مدركات الحواس الظاهرة ايضا قايمة بالقوى الباطنة كيف ومدركها حال الاحساس ينطبع في الحس المشترك الذي هو قوة باطنة فانه ياخذ الصورة عن المادة حال كونها موجودة عند الحس الظاهر لان الاخذ فعله والحس الظاهر انما هو آلة صرفة للاخذ فاذا زالت هذه الحالة التي هي حضورها عند الحس الظاهر تزول تلك الصورة عنه اي عن الحس المشترك وتحصل الصورة في الخزانة التي هي الخيال فالادراك بتوسط الحواس الظاهرة انما هو بانطباع صور المحسوسات في الحس المشترك دون وجودها في الخارج وفيه ان ذلك انما هو عند غيبوبة المحسوس عن الحس الظاهر واما عند الحضور فكلا كيف ولم لا يجوز ان يحصل الادراك بانطباع صورة المبصر مثلا في الجليدية ثم بجمع النور ويشهد عليه انه قد تعرض للحس المشترك آفة تعطله واوراك الحواس الظاهرة باق بحاله فينبغي ان يراد بالذهن المشاعر مطلقا حتى يكون سالما عما يرد لا يقال ان حضور المدرك ووجوده عند الحس الظاهر من دون الانطباع كاف للانكشاف كما هو عند الاشراقية حيث قالوا ان الابصار مثلا علم حضوري بكيفية حضور المبصر عند الباصرة لان القوى الجسمانية لما كانت وجودها لغيرها لم تكن شاعرة للذاتها ولا لغيرها فالمبصر وغيره من المحسوسات وان كانت حاضرة عند الحواس الظاهرة لكنها غايبة عن القوة العاقلة فصورة المدرك لم تنطبع في القوى الظاهرة او الباطنة التي هي محل انطباع صور الجزئيات المادية لم تكن مشعورا بها ولا منكشفة عندها فتدبر ثم كلوا حد من هذه الوجوه الثلثة بانفرادها انما هو للعدول عن التعريف بحصول صورة الشيء في العقل كما يدل عليه قوله لم نقل لان تحقق احد المفاسد يكفي لترك الشيء للعدول عنه الى التعريف بالصورة الحاصلة عند العقل

وفيه نظر والاليق ان يصير المجموع وجها واحدا للاختيار الوجوه الثلثة بانفرادها لان الوجه الاول لا يستدعي الا تبدل حصول الصورة بالصورة الحاصلة فقط والثاني ترك اضافة الصورة الى الشيء والثالث تبديل لفظ في عند فمجموع الثلثة يكون مقتضيا للاختيار الواحد ولا الاثنان منها قوله وهو مطلق الصورة الخ هذا تعريف آخر للعلم شامل لجميع افراده على ما اختاره في هذا المقام لان التعميم انسب بقواعد الفن والتعريف الاول ليس كذلك لانه يختص بعلم الممكن والعلم الحصولي كيف والحصول في العقل يابى عن شموله للواجب والحضوري وهذا التعريف المختار يعم علم الواجب والممكن والعلم الحضوري والحصولي اذ الصورة الحاضرة عبارة عن الصورة الموجودة عند المدرك وهي يعم الحضور والحصول ويحتمل ان يكون ذلك بيانا للتعريف الاول فان الحضور والحصول وان لم يكن معناهما واحد التغايرهما بحسب المفهوم اذ الحضور عدم الغيبوبة والحصول هو الثبوت لكن لكونهما متلازمين صارا كالمترادفين فصح بيان احدهما بالآخر ولا بعد في اطلاق الصورة على الحضور العلمي الاعم لان الشيء يسمى صورة من حيث الحضور العلمي للمدرك به لا الانكشاف ايضا لا من حيث الوجود الذهني فقط كما يتوهم من كلام بعضهم حيث قال ان المتبادر من الصورة ما يقابل الصورة الخارجية من الصورة العقلية ولذا يقال الاشياء في الخارج اعيان وفي العقل صورة ولا باس ايضا باطلاق العقل على الواجب لان التعريف انما هو تعريف الفلاسفة وهم لا يحاشون عن اطلاق العقل على ما يشمل الواجب سبحانه حيث صرحوا بانه عقل وعاقل ومعقول وانما يجوزه المتكلمون لعدم ورود الشرع به قوله سواء كانت عين ماهيته الخ هذا التعميم شامل لافراد العلم كلها من الواجب والممكن والحضوري والحصولي ولا يخرج عنه فرد منه اي من العلم فانه لا علم غير المتصور بالكنه وغير غيره من العلم بالوجه وبكنهه وبوجهه فعلله اراد بالعينية في قوله سواء كانت عين ماهيته عينية لا تكون مع الغيرية اصلا حقيقة ولا اعتبارا وذلك متحقق في المتصور بالكنه وبالغيرية غيرية تشمل الاعتبارية ايضا واراد بالتصور بالكنه ان تمثل ماهيته شيئ في العقل وتنقش فيه بحيث يكون تلك الماهية مراة لملاحظة ذلك الشيء فهذا المتمثل الذي هو صورة حاضرة عند المدرك عين ماهية الشيء

الذى قصد ادراكه ويلتفت اليه بالذات عينية محضة بلا مرية واراد بغيره التصور بالوجه والعلم بكنه الشيء والعلم بوجه الشيء ففى العلم بالوجه وجهه الشيء غيرية بالذات اذ ليس فيها الا تمثل الوجه فى الذهن لكن التمثل فى الاول من حيث المرآتية وفى الثانى لا من هذه الحيثية وايما كان يكون الوجه مغايرا لماهية الشيء مغايرة ذاتية البتة وفى العلم بكنه الشيء غيرية بالاعتبار لان نفس الشيء المتمثلة فى الذهن الملحوظة من حيث هى لا من حيث المرآتية لشيء آخر صورة اجمالية مغايرة لماهية التى هى صورة تفصيلية مغايرة اعتبارية كتمثل الانسان بنفسه فانه متحد مع ماهيته التى هى الحيوان الناطق ذاتا ومغايرا اعتبار اللفرق بين الحد والمحدود بالاجمال والتفصيل وكان التصور الاحساسى والعلم التصديقى والعلم الحضورى من جملة الاخيرين اما التصور الاحساسى الذى هو عبارة عن الصورة المنطبعة فى الحواس الباطنة حال الاحساس فان كان المنطبع فى هذا التصور هو الماهية الملحوظة بالعوارض الكاشفة عن الشخص الخارجى ولا يقصد بالالتفات الى شيء آخر فهو العلم بكنه الشيء وان كان هيئة مخصوصة مركبة من الشكل والمقدار واللون وغيرها فهو بوجه لان المنطبع على هذا التقدير وجه الماهية لا نفسها ولا يكون فى كل من قبيل الاولين لانهما من اقسام النظريات والمحسوسات بحس ظاهر او باطن بديهية واما العلم التصديقى فلان المراد بالتصديق ههنا نفس القضية المصدق بها اعنى الهيئة التركيبية المعروضة للكيفية الاذعانية ولا ريب فى ان العلم المتعلق بها علم بكنه الشيء لا بالكنه لان الصورة الحاصلة منها ما تنكشف بها نفس القضية من غير ان تكون مرآة لانكشافها ولا يراد بالكيفية الاذعانية وان كان العلم المتعلق بها علما بكنهها ايضا لانها داخلة فى الحضورى فلا فائدة فى عده قسما برأسه واما العلم الحضورى فلكونه عبارة عن حضور الصورة الخارجية عند المدرك من دون ان يكون مرآة لشيء آخر يكون من قبيل العلم بكنهه على ما يظهر بالتامل الصادق فالصورة المتمثلة فى التصور بالكنه عين ماهية المدرك اى عين ماهيته ما يقصد ادراكه ويلتفت اليه بالذات من دون تغاير اصلا وفى غيره من علم الشيء بالوجه وبكنهه وبوجهه غيرها ولو بالاعتبار فى البعض هو العلم بكنهه وبالذات فى بعض آخر كما فى العلم بالوجه وبوجهه على ما مر تفصيله

الاترى ان الحيوان الناطق المتمثل في الذهن من حيث المرآتية عين ماهية الانسان من غير تغاير لا ذاتا ولا اعتبارا فان ماهية الشيء عبارة عن حقيقته المقولة في جواب ما هو الكلية المعقولة الحاصلة في القوة العاقلة من حيث هي كلية ومعقولة وانما فسرنا الحقيقة بالمقول في جواب ما هو لانا بينا ان ما به الشيء هو هو لا يرد به ان ما به الشيء هو هو في الانسان امر محمل حاصل من اتحاد الجنس والفصل وهو غير الصورة التفصيلية بالاعتبار فكيف الاتحاد بينهما ذاتا واعتبارا او وجه عدم الورود ان الحقيقة قد تطلق على ما يقال في جواب ما هو والكلية المعقولة صفة كاشفة لها فالصورة التفصيلية التي هي عبارة عن الحد تصح ان تكون ماهية للنوع وصورة النوع ماهية للشخص بهذا المعنى لكونهما مقولين في جواب ما هو فعلم النوع بالحد وعلم الشخص بالنوع اذا كانا مرآتين لتصور بهما علم بالكنه واما الجنس فقط فانه وان صح وقوعه في جواب ما هو لكنه لا يقع في الجواب في السئل عن امر واحد وهو المراد ههنا فلا يكون علم النوع بالجنس اذا جعل مرآة له علما بالكنه فافهم والايراد بانه قد يحصل في التصور بكنه الشيء الحيوان الناطق من دون ان يكون مرآة لملاحظة ذي الماهية وهو بعينه ماهية الانسان فكيف يكون الحاصل مغايرا للماهية بالاعتبار ليس بشيء لان تمثل الحيوان الناطق من دون اعتبار المرآتية ليس علما للانسان حتى يورد بعدم كونه مغايرا للماهية بل علم الحيوان الناطق نفسه من دون ان يلاحظ ان الحيوان جنس والناطق فصل ومن الظاهر انه لا ماهية له الا ذاتياته وهي مغايرة له بالاعتبار وغاية الحيثية ان الماهية لا تطلق على الحقيقة الكلية الا بالنظر الى كونها كلية ومعقولة من غير اعتبار الوجود الخارجي بخلاف الحقيقة فانها هي الماهية مع اعتبار الوجود الخارجي الا ترى انه يقال ماهية العنقاء لا حقيقتها وقد يقع بعد نظر من وجهين الاول ان الصورة الحاصلة في التصور بالكنه متعينة بالتعين الذهني من حيث اتصافها بالعوارض الذهنية ومن المعلوم انها ليست عينا لماهية المدرك عينية محضة بل مغايرة لها ولو بالاعتبار ولا يخفى على ارادة الشيء من حيث هو من الصورة واثبات عينية للماهية لان الكلام في الصورة العلمية المكتنفة بالعوارض الذهنية لا في الصورة المجردة عنها والثاني ان الانواع البسيطة الذهنية ليست لها

ماهيته بالمعنى المذكور حتى يحكم بكون الصورة عينها او غيرها فلا يشملها هذا الترديد وابداع الماهية التقديرية
بان لو قدر لها ماهية مقولة تكون عنها تكلف بحت يابى عنه الطبع السليم وما ينبغى ان يعلم فى هذا المقام
ان القوم ومنهم المحشى المحقق رح لا يفرقون بين العلم بالكنه وبكنهه ويطلقون كلا منهما على تحصيل ماهية
الشئ بمعنى ما به الشئ هو هو سواء كان مرآة لشئ اولا وكذلك لا فرق عندهم فى العلم بالوجه وبوجهه حيث
يطلقونهما على ما يحصل فيه الماهية بالمعنى المذكور بل يحصل وجه ومن وجوهها على سبيل المرآتية او غيرها
ومن الظاهر انه لا حاجة على ذلك التقدير الى ما ارتكبه المحشى المدقق رح فى توجيه كلام المحقق رح من التكلفات
البعيدة ولا اعتبار على كلامه اصلا حيث قال سواء كانت عين ماهيته وهو فى التصور بالكنه او غيره وهو فى
غيره لان المراد بالتصور بالكنه ما يشمل التصور بكنه الشئ وبالعينية العينية بالذات فقط وبالغيرية بالذات
فقط ولا يصير هذا التعميم عين التعميم الثانى لان المعتبر فيه العينية ذاتا واعتبارا وحينئذ لا ريب فى شمول
الشق الاول من الترديد للعلم الحضورى والاحساسى والتصديقى والكليات والجزئيات البسيطة والمركبة
المجملة والمفصلة فتامل وتحقيق المقام فى تعريف العلوم الاربعة وامتياز كل منها عن الآخر ان الصورة العلمية
من الشئ فى الذهن قد تكون آلة للالتفات الى ذلك الشئ التى قصد ادراكه ومرآة لملاحظته وهى تنقسم
الى تصورين التصور بالكنه والتصور بالوجه فان المرآة والمرئى اتحادا متحدين بالذات والحقيقة بان تكون المرآة
تمام ماهيته ما هى مرآة له ومتغايرين بالاعتبار بناء على التغاير بين الحد والمحدود بالاجمال والتفصيل
فالتصور بالكنه كتصور الانسان بالحيوان الناطق بان يجعل مرآة لملاحظته وحينئذ لا يتقوض بالحد الناقص
اذا جعل مرآة لتحصيل المحدود فانه مع كونه متحدا مع المحدود اتحادا ذاتيا بحسب الجعل والوجود ليس علما بالكنه
لانه ليس تمام ماهيته ما هى مرآة له وانكانا بالعكس بان يكونا متغايرين ذاتا ومتحدين اعتبارا فالتصور بالوجه كتصور
الانسان بالضاحك الذى هو عرضى له بان يجعل آلة للالتفات اليه وقد تكون مرآة لملاحظته ولا يلتفت
بها الى شئ آخر وهى ايضا تنقسم الى قسمين العلم بكنه الشئ والعلم بوجه الشئ فان العلم ان تعلق بالشئ

من حيث هو مقصود بالالتفات والادراك وملحوظ بنفسه من غير ان يكون مرادا لملاحظة شيئ آخر فالعلم بكنه الشيئ هو نفس الانسان او الحيوان الناطق لا من حيث المرآتية وان تعلق بوجه من وجوهه من حيث هو وجه من غير ان يجعل مرآة لملاحظة فالعلم بوجه الشيئ كتعلقه بالضاحك من حيث انه وجه للانسان لا من حيث انه مرآة لتحصيله فتامل في هذا التحقيق لعلك لا تجده في غير ذلك التعليق وفيه ان الوجه في العلم بوجه الشيئ اما ان يكون متصورا من حيث المرآتية لذلك الشيئ او لا من هذه الحيثية بل من حيث الوجهية فقط بان لم يجعل مرآة له كما يشير اليه قوله من حيث هو وجه او متصورا لا من هذه الحيثية ايضا بان تصور نفسه من دون ان ينسب الى شيئ اصلا لا بالمرآتية ولا بالوجهية فعلى الاول علم بالوجه لا بوجه كما لا يخفى وعلى الثاني والثالث ذلك القسم ممتاز عن العلم بالوجه بان الوجه في هذا القسم حاصل وملتفت اليه بالذات وانما الالتفات الى ذي الوجه بالعرض وفي العلم بالوجه حاصل بالذات وملتفت اليه بالعرض ولم يقصد فيه الالتفات بالذات الا الى ذي الوجه لكن نخيل الحصر في الاربعة لجريان هذا الاحتمال في الذاتيات ايضا بان يقال ان تعلق العلم بها ان كان من حيث المرآتية بان تكون حاصلة بالذات وملتفتا اليها بالعرض فهو العلم بالكنه والكلام لا من هذه الحيثية بل من حيث الكنهية فقط بان تكون حاصلة وملتفتا اليها بالذات وليس الالتفات الى ذي الكنه الا بالعرض فهو قسم آخر وعلى الثالث علم بكنه الشيئ لان الشيئ ما لم يلتفت اليه ولم يلاحظ بان الوجه وجه له لم يعلم منه ذلك الشيئ فيكون العلم مقصورا على نفس ذلك الوجه وما هو الا العلم بكنه الشيئ فتامل **قوله** سواء كانت تلك الصورة الخ هذا تعميم بان من التعميمات الاربعة والفرق بينه وبين الاول ان الاول اعتبر فيه العينية والغيرية لماهية المدرك وفيه الصورة الخارجية منه والحاصل ان الصورة في العلم الحصولي نفس الصورة الخارجية من غير تغاير اصلا في الحصولي غيرها ولو بالاعتبار نقل عنه رح في الحاشية ان علم العلم الحصولي علم حضوري لتعلقه بنفس هذا العلم كما تبين في موضعه من علم النفس بذاتها وصفاتها الانضمامية علم حضوري ومن الظاهر ان الصورة العلمية التي هي علم حصولي صفة من صفاتها لقيامها بها

فيكون العلم المتعلق بها حضوريا ايضا لاحصوليا لحضورها عند النفس من غير حاجة الى تحصيل صورة اخرى في انكشافها.

لكن لما كانت هذه الصورة التي هي علم حصولي موجودة في ذهن معلومة للحضور وموجودة خارجية يحكم عينية العلم الحضوري للصورة الخارجية فيلزم ان يكون الصورة الواحدة خارجية وغير خارجية معا وهو محال والجواب عنه انا لا نخفي ان الصورة العلمية الحاصلة في الذهن من حيث انها صورة علمية حاصلة في الذهن ومكتنفة بالعوارض الذهنية من الموجودات الخارجية اذ لها وجود يخصها وهذا الوجود الخارجي في ترتب الآثار عليه من الالم والسرور والانكشاف وغيرها فالمراد بالوجود الخارجي ههنا الذي في معلوم الحضوري المشتمل هذا النحو من الوجود فلا تكون غير خارجية والحاصل ان المراد بعينية الحضوري للصورة الخارجية عينية المعلوم الموجود بالوجود الخارجي سواء كان موجودا بنفسه او قائما بالذهن وغيرية الحصولي للصورة الخارجية غيرية المعلوم الخارجي المكتنف بالعوارض الخارجية بحسب الوجود والتشخص وتفصيل المقام وتحقيقه ان ههنا ثلثة اعتبارات الاول اعتبار الشيء من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض كلها ذهنية كانت او خارجية وليس المراد به الماهية الكلية فقط بل ما يشمل الهوية ايضا ليتناول معلوم العلم الاحساسي والخيالي اذ المعلوم بالذات فيهما هو الهوية المعراة عن العوارض الحسية والخيالية والعلم هو الهوية المعروضة لها والثاني اعتباره من حيث العوارض الخارجية والثالث اعتباره من حيث العوارض الذهنية واذا عرفت ذلك فالشيء بالاعتبار الاول اي من حيث هو معلوم بالعلم الحصولي بالذات لحصول صورته العلمية التي هي مرآة لمشاهدته ومبدأ لانكشافه في الذهن كذلك موجود في الخارج والذهن معا لحصوله في الخارج بنفسه مخلوطا بالعوارض الخارجية وفي الذهن بصورته واثره المنتزع منه المتحد معه والشيء بالاعتبار الثاني من حيث العوارض الخارجية معلوم بالعلم الحصولي بالعرض لاتحاده مع المعلوم بالذات هو الشيء من حيث هو ولا يصح للمعلومية بالذات تحقق العلم عند انتفائه والمعلوم بالذات لابد من تحققه عند تحقق العلم للاستلزام بينهما وجودا وعدما كيف لا والعلم هو صفة ذات اضافة لازمة لابد له من معلوم يلزم من انتفائه انتفاء العلم فلا يكون ذلك معلوما

بالذات وانما المعلوم بالذات هو الشئ من حيث هو لانه لا ينتفي بانتفاء الصورة الخارجية وبقي ما دام العلم باقيا موجودا في الخارج لترتب الآثار الخارجية عليه وكون الخيثية في اللحاظ فقط دون الملحوظ حتى يكون المركب من الامر الاعتباري اعتباريا لا موجودا خارجيا والشئ بالاعتبار الثالث اي من حيث العوارض الذهنية علم حصولي لكونه صورة ذهنية للاعتبار الاول وعلمه علم حضوري متعلق بنفس هذا العلم وذلك العلم الحصولي معلوم بالعلم الحضوري لكونه صفة قايمة بالنفس وعلمها بذاتها وصفاتها علم حضوري لحضورها بنفسها وعدم افتقاره الى تحصيل صورة اخرى كما تبين في موضعه وموجود في الخارج ملحوظا بالعوارض الذهنية بان الخيثية في اللحاظ فقط لا ملحوظا بها بان تكون الخيثية جزء منه حتى يلزم من اعتبارية الترتب الكاسبية والمكتسبية والانكشاف وغير من الآثار الخارجية عليه وكلما يترتب عليه الآثار الخارجية فهو موجود خارجي واتصاف الذهن بالعلم ليس اتصافا قائما منيا حتى يلزم كون الذهني الذي هو الموصوف في ذهن آخر لضرورة تحقق الخاشيتين في ظرف الاتصاف بل يكون اتصافه به اتصافا انضماميا خارجيا لكونه مصداقا للقضية الخارجية التي هي قولنا الذهن عالم وهو مما يستدعي وجود الخاشيتين في الخارج كيف والموصوف الذي هو الذهن في الخارج بحيث ينضم اليه صفة العلم فيه فثبت كون العلم الذي هو الصورة المكتنفة بالعوارض الذهنية موجودا خارجيا بهذا الاعتبار وهو المطلوب وبهذا التفصيل ظهر لك ان المعلوم بالذات في العلم الحصولي الذي هو الشئ المكتنف بالعوارض الذهنية هو الاعتبار الاول اعني الشئ من حيث هو لا العين الخارجي الملحوظ مع العوارض الخارجية لانتفائه مع بقاء العلم ولا الصورة الذهنية من حيث انها صورة ذهنية لان هذه الصورة علم لا معلوم وان العلم الحصولي علم حقيقي لمعلومه ومبدء لانكشافه كالحضوري ومن خصص العلم الحقيقي بالعلم الحضوري فكانه توهم ان المعلوم بالذات في العلم الحصولي هو العين الخارجي الذي ينتفي ويبقى العلم بحاله مع ان الامر ليس كما توهم لان المعلوم بالذات هو الشئ من حيث هو كما عرفت وقال بعض الاعلام ان الحصولي احق بكونه حقيقيا من الحضوري لان الاول ما ينكشف به ان المعلوم جوهر او عرض

مجردا او مادیا مرکبا او بسیطا او غیر ذلک بخلاف الثانی لان الحضوری مطلقا لا یکفی بانکشاف هذه الامور
والالم نحتج فی اثبات بساطة النفس وتجردها الی دلیل وایضا یظهر لک من کون المعلوم فی الحصولی هو الشیئ
من حیث هو ان العلم والمعلوم فی العلم الحصولی متحدان بالذات ومتغایران بالاعتبار لان الشیئ لما کان
فی مرتبة التعریة معلوما وبحسب الخلط علما فلا تغایر بینهما الا بحسب الاعتبار کما انهما فی العلم الحضوری متحدان
ذاتا واعتبارا لان العلم فیه هو المعلوم من غیر تغایر اصلا ومن ظن هو الفاضل الباغنوی ان التغایر
میرزا جان شیرازی
بینهما فی الحصولی بالذات حیث قال ان مجموع المعروض والعوارض الذهنیة علم والمعروض فقط معلوم
اذ المعلوم علی ذلک التقدیر جزء للعلم والجزء مغایر للکل ذاتا فیلزم علیه حینئذ ان ما یصدق علیه الکیفیة
العلمیة لا یکون حقیقة احدیة محصلة لامتناع الترکیب الحقیقی الذی هو عبارة عن ان یکون بین اجزائه وحدة
حقیقیة یترتب علیها وحدة الوجود بالذات من مقولتین متبائنتین لان المعلوم انکان جوهرا فیکون العلم المتعلق
به مرکبا من الجوهر والعرض وانکان عرضا فهو من مقولة والعارض من مقولة اخری والمرکب من المقولات المختلفة
حقیقة اعتباریة لا حقیقة احدیة متاصلة لان المرکب الحقیقی مما لا بد فیه من التناسب بین اجزائه وانت
تعلم ان ذلک المنع انما یتم علی رای المشائین القائلین بعدم جواز الترکیب من مقولات متبائنة اما علی
مذهب الاشراقیین المجوزین لهذا الترکیب فکلا وههنا کلام لیس هذا المقام مقاما معان مناط الانکشاف
هو ان یحصل المعروض المتشخص بالتشخص الذهنی فقط لان الامر المتصفة النفس کاف فی احضار المعلوم
والانکشاف هویته وانما صار هذا الشخص علما دون الشئ من حیث هو لانه لیس من صفات النفس حتی یکون
کافیا فی الانکشاف فحینئذ لا حاجة الی ان یحصل مجموع المعروض والعوارض علما بما یشهد به الضرورة لان
العوارض مما لا دخل لها فی التشخص کیف ولو حصل وجود هذا الشخص فی الذهن فرض خالیا عن العوارض
لتحقق الانکشاف لان الشخص لما لم یتصور وجوده بدونها فصارت لازمة له ومن زعم هو المحقق
الطوسی للاکدوا کما قیل ان التغایر بینهما فی الحضوری تغایر اعتباری کتغایر المعالج والمعالج کما فی الحصولی

حيث قال في شرح الاشارات ان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير ذاتنا بنحو من الاعتبار والشيء الواحد
قد يكون لاعتبارات لا تنقطع ما دام المعتبر يعتبره ومثل بالمعالج للنفس والحاصل ان النفس من حيث
كونها عالمة لنفسها وقيام صفة العلم بها علم وعالم ومن حيث وقوع هذه الصفة عليها وتعلقها
بها معلوم كما انها من حيث التاثير والتدبير في وفي امراضها النفسانية معالج ومن حيث تاثرها معالج
فقد اشتبه عليه التغاير الذي هو في مصداق تحققها كما في المعالج والمعالج لان مصداق الاول هو القوة
الفعلية والثاني القوة الانفعالية بالتغاير الذي بعد تحققهما كما في الحضور فان مصداق العلم فيه
هو مصداق المعلوم من دون حيثية زايدة لا في العلم ولا في المعلوم والا لكان العلم به حصوليا لا حضوريا
وما يوجد فيه من التغاير باعتبار وصف العلم والمعلومية فهو بعد تحققهما ولقد اطنبنا الكلام في هذا المقام
فانه من مزال الاقدام ولفضل الله سبحانه وتوفيقه التثبت والاعتصام قوله سواء كانت عين المدرك
الخ اراد بعلم الباري عز شانه علم الاجمالي الذي هو صفة الكمال وعين الذات وما هو الا بمعنى مبدا انكشاف
ذاته الواحدة البسيطة كافية في انكشاف جميع الاشياء وتميزها عنده انكشافا تاما بحيث لا يغرب
من علمه مثقال ذرة ويكون كالصورة العلمية المتعلقة بجميع الاشياء فينطوي في علمه تعالى بذاته علم الجايزات
كلها موجودة كانت او معدومة لا كانطواء النواة على الشجر لان النواة ليس الا بمعنى استعداد اجزاء
النواة لقبول صور اجزاء الشجرية وعلمه سبحانه فعلي من جميع الوجوه ليس له حالة منتظرة وما سمي اجماليا الا
باعتبار ان الامر الواحد البسيط كاشف للاشياء الكثيرة كما ان المجمل كاشف لها الا انها مجمل حقيقة كاجمال
المحدود بالنسبة الى الحد واجمال الصورة البسيطة المنحلة الى الاشياء الكثيرة حتى يلزم التكثر وعدم التميز لا
كاجمال المخطوط بالبال عند المخاطبة لانه ليس علما بالفعل بل بالقوة القريبة منه والحاصل ان علمه تعالى الاجمالي
المتعلق بذاته عين المعلوم المدرك بالفتح فيكون عالما وعلما ومعلوما وعلمه الاجمالي المتعلق بسلسلة الممكنات
غيره اي غير المدرك المعلوم مغايرة ذاتية ضرورة ان علمه الحقيقي الاجمالي المتعلق بذاته وبغيره عينه تعالى فلو كان

عين المدرك ايضا فيما تعلق بالممكنات لزم اتحاد الواجب والممكن وهو محال ومما ينبغي ان يعلم ان هذا النحو
من العلم ليس حضوريا ولا حصوليا لان المقسم لهما هو العلم المتحد مع المعلوم بالذات واما الذي هو غيره فكلا
كيف وانه ليس بحضور صورة المعلوم ولا بحصولها بل بحضور ما هو جاعل لها ولذا خص المحشي المدقق روح فيما
سياتي العلم التفصيلي بالحضوري وحينئذ لا يرد ان الحضور غير المعلوم فكيف يصير غيره حتى يصح الترديد
فلا حاجة الى ما اجاب عنه بعض الاعاظم ان المعلوم بالذات هو ذاته المتحدة معه والممكنات معلومات بالعرض
فلا يضر عدم غيريتها مع العلم فتدبر وبهذا التعميم ليس بين التعميم الاول والاعين التعميم الثاني كما يتوهم من كلام
بعض المحشين حيث قال ان المدرك ههنا بكسر الراء وما يجوز فتحها لاستلزام رجوع هذا التعميم الى احد التعميمين
الاولين مع انه ياتي عنه المثال ان المذكور ان ممن جوز فيه الفتح لم يكن مدركا انتهى فان المراد بالغيرية ههنا
غيرية بالذات اذ علمه الاجمالي الذي هو عينه سبحانه مغاير لممكنات المدركة مغايرة ذاتية لئلا يلزم اتحاد
الواجب بالممكن وفي التعميم الاول والثاني ما يشتمل المغايرة الاعتبارية اما في الاول فبالنظر الى التصور
بكنه الشيء وبالوجه وبوجه الشيء وفي الثاني فباعتبار ان الصورة الحاصلة في الحصولي مغايرة للصورة
الخارجية بالذات كما في التصور بالوجه وبوجهه او بالاعتبار كما في التصور بالكنه وبكنهه على ان بينه وبين
الاول فرقا بينا بوجه آخر حيث اخذ هناك ماهية المدرك وههنا نفسه ولم يعرض المحشي المدقق عن التعميم
الاول لظهور الفرق وعدم الاشتباه بخلاف الثاني هذا كله اذا قرئ المدرك بالفتح واما اذا قرئ
بالكسر فلا يخلو عن حزازة والحزازة بفتح الحاء المهملة والزايين المعجمتين وجع القلب وهو كناية عن الاضطراب
لا نح ان اريد بها العلم التفصيلي في كلا الشقين فلا خصوصية بعلم الواجب تعالى بكونه عينا لذاته في علمه بذاته
وغيرا لها في علمه بغيره بل علم الممكن كعلمنا بانفسنا وعلمنا بغيرنا ايضا كذلك الا ان يحمل على التمثيل لا على
بيان المصداق حتى يلزم الحصر والتخصيص وان اريد بها العلم الاجمالي في كليهما فعلمه سبحانه بسلسلة الممكنات
عينه لانه هو مبدء الانكشاف لغيره والا لزم الاستكمال وزيادة صفة العلم عليه وارادة العلم الاجمالي

في الشق الاول والتفصيلي في الثاني كما زعم مما لا يساعده السياق لعدم التعميم بالنظر الى شيئي واحد الله
للواجب تعالى علما اجماليا وعلما تفصيليا اما العلم الاجمالي فهو متحقق قبل ايجاد العالم وافاضة
الوجود عليه ومتعلق بكل شيء موجود اكان او معدوما ومبدأ للعلم التفصيلي الذي هو بعد ايجاده و
خلاق للصور الذهنية والخارجية بحيث تميز به جميع الحقايق والاشياء ولا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا
احصاها ويعضدك على فهمه مشاهدة حال البناء فانه يتصور صورة البناء اولا قبل الاخذ في الفعل
ثم يفعل على حسب التصور وما هو الا العلم الحقيقي القديم البسيط الذي ليس فيه تكثر اصلا وصفة الكمال ومعين
الذات وفيه نظر من وجوه الاول ان الشيء لا تميز ولا يصح تعلق العلم به بدون ان يكون له نحو من
الثبوت لانه نسبة تقتضي وجود المنتسبين فكيف يعقل انتسابه الى المعدوم الصرف وباي شيء تميز
وكونه معلوما متميزا حال العدم ضروري البطلان واجيب عنه بان الفلاسفة قايلون بالقدم الدهري
فالعالم كله قديم عندهم والزمان مع ما فيه موجود ازلي حاضر عنده تعالى والاعدام غيبوبات زمانية
فلا عدم عندهم للاشياء حقيقة والثاني ان الواحد البسيط من كل وجه لا يصير منشاء لانكشاف
الكثير كما لا يجوز كونه مصدرا له وصحة منشائيته بحسب الجهات والاعتبارات مفض الى كون الجهات
مناطا للانكشاف وذلك مع انه مستلزم للتكثر والاستكمال لا يفي بالمقصود لان المفروض منشائية
الذات من حيث هي لا من حيث الجهات وقياسه على الصفات بان الواحد بما هو واحد كما هو مبدأ للقدرة و
الارادة وغيرهما كذلك يجوز ان يكون منشاء لانكشاف الامور الكثيرة على التفصيل قياس مع الفارق
لانها عين الذات وهذه الامور مباينة لها والثالث ان ذاته سبحانه مباين لذوات الجايزات تباينا
ذاتيا والمباين لا يصير مبدأ لانكشاف المبائن لاقتضائه الاتحاد والجواب ان الاتحاد لا يجب للانكشاف
بل بكيفية خصوصية ما ومن البين ان العالم بقدره وقطميره مسند اليه جل مجده بالمعلولية وذلك القدر من
الاستناد والارتباط يكفي في التميز والانكشاف وقد اثر المحشي المدقق درج مسلكا آخر لدفع هذا الاعضال

حيث قال وتحقيقه على ما ينبغي بفضله ومنه ان للممكن جهتين جهة الوجود المطلقة والفعلية وجهة العدم المطلقة واللافعلية لاستوا النسبة اليهما وهو لما كان بحسب الجهة الثانية لا يصلح ان يتعلق به العلم فانه يستدعي ان يكون المعلوم موجودا متميزا والممكن بهذه الجهة معدوم محض فالجهة التي بحسبها يتعلق به العلم انما هي الجهة الاولى لعدم الواسطة بينها وهي راجعة اليه سبحانه لان وجود الممكن هو بعينه وجود الواجب وبيانه ان الوجود الذهني هو مناط الموجودية ومصدر للآثار خرجي بحقيقي بسيط منحصر في ذاته سبحانه وعين الحقيقة الحقة ولا وجود للممكنات الا بالانتساب اليه فكانها اظلال واثار له فالواجب موجود بالذات والممكنات موجودة بوجوده وليس لها وجود وراء هذا الوجود وباعتبار نسبتها الى الوجود الحقيقي الواجبي يحمل عليها الوجود ويقال انها موجودة كما يقال للماء باعتبار نسبته الى الشمس انه شمس كما ذهب اليه اهل التحقيق من الصوفية والحكماء قال في الحاشية قد سبق لي على ان وجود الممكن وجود قايم بذاته وواجب لذاته دليل شريف وهو انه لو كان وجود الممكن قايما به فاما ان يكون اتصافه به اتصافا انضماميا واتصافا انتزاعيا وعلى الاول يلزم ان يكون قبل الوجود موجود اضرورة ان الاتصاف الانضمامي يتوقف على وجود الموصوف وعلى الثاني لا بد له من منشاء الانتزاع وهو وجود حقيقة فينتقل الكلام اليه وبهذا الدليل فثبت كثير من المطالب كيفية الوجود في الواجب تعالى واختصاص الايجاد به جل وعلا وشمول علمه وقدرته تعالى شانه يتبقى تفصيله ان الوجود وجودان مصدري وحقيقي اما المصدري فهو انتزاعي بلا نزاع ولا كلام لنا فيه واما الحقيقي الذي هو مناط الموجودية للاشياء في الواقع ومصدر للآثار فهو ليس انتزاعيا والا فلا بد له من منشاء وذلك المنشاء اما موجود عيني او متقرر عليه لان الانتزاعيات لا بد لها من منشاء حافظ لواقعيتها فهذا هو الوجود حقيقة لكونه مناط الموجودية وذلك الامر العيني اما عين الحقيقة الممكنة او جزءا او خارج منها فعلى الاولين يلزم كون الجزئي كليا لان هذا الوجود وجود خاص مساوق للشخص لعدم تخلف احدهما عن الآخر

في مرتبة من المراتب وعلى الثالث اما صفة انضمامية لها او منفصل عنها فعلى الاول يجب ان يتحقق الممكن
قبل تحققه لتقدم وجود المنضم اليه على المنضم وحينئذ اما يلزم تقدم الشيء على نفسه ان كان السابق عين
اللاحق او التسلسل ان كان غيره فان قيل لم لا يجوز ان يكون هذا الانضمام كانضمام الفصل الى الجنس
حتى لا يستوجب الموجودية قبل الوجود فلنا يرجع هذا الى الحوالي الجزئية وقد سبق بطلانها وعلى الثاني يجب
ان يكون ذلك الامر المنفصل مقدما على حقيقة الممكن لا متاخرا عنها لاستيجاب تقدم المناط على المنوط
وما هو الا الواجب جل شانه فهو المطلوب لان مصداق هو نفس ذاته سبحانه وهذا هو المراد بالعينية والاختصاص
الايجاد به جل مجده متحقق باسناد الكل اليه ولما اوعيت ان فعلية الممكنات ووجودها هو وجوده تعالى
بانتسابها اليه وحضور ذاته عنده هو بعينه حضور الوجود المتعلق بالممكنات فعلمه تعالى لذاته الحقة
بحسب وجوده لنفسه هو العلم بالممكنات لان علمها ينطوي في علمه بذاته بحيث لا يغرب عنه شيء منها فثبت الشمول
ولا يلزم حينئذ تعلق العلم بالمعدوم وعدم التميز ولا انكشاف المباين بالمباين وفيه نظر من وجوه الاول
ان عينية وجود الواجب للممكنات تستوجب امتناع العدم عليها كامتناعه على الواجب والثاني انه سيجيء
حمل بعضها على بعض لاتحادها في الوجود والجواب عنها بان الواجب عن مجده بنفسه علة للعقل الاول
وعليته لغيره من الاشياء لا يكون الا بالحيثيات والاعتبارات التي بها يكون مناطا لوجوديتها فعدم
الممكنات انما هو بانعدامها ولما كانت الجهات متغايرة فلا يمكن حمل بعضها على بعض لاقتضاء الاتحاد
ليس بشيء لان هذه الحيثيات ان كانت قديمة فيلزم المحذور وان كانت حادثة فلم يكن العالم في الازل
فيلزم تعلق العلم بالمعدوم ويعود الاشكال ويمكن الجواب عن لزوم المحل بان مناطه وهو الاتحاد في الوجود
مع الاتحاد في الاشارة الحسية والممكنات وان تحقق فيها الاتحاد بحسب الوجود لكن الاتحاد بحسب الاشارة منتف
والثالث بان الوجود الخاص والتشخص متساويان فان لا يمكن انفكاك احدهما عن الآخر في مرتبة من المراتب
الواقعية كما صرح به المحشي المدقق رفع في بعض حواشيه فيلزم كون الممكنات كلها متشخصة بتشخص واحد وهو

باطل ويمكن الجواب بان كونها متشخصة بتشخص واحد باعتبار انتساب تشخصاتها الظلية الى التشخص الواحد البسيط مما لا يقبل الشناعة وانما الشناعة لو لم يكن لها تشخصات ظلية منتسبة الى التشخص الواحد الحقيقي لا يتجه رفع امتياز بعضها عن بعض واما اذا كانت فهي كافية في الامتياز فالوحدة فيها باعتبار الانتساب والتعدد نظرا الى تشخصاتها الظلية فتامل وقد بقي بعد حبايا في الزوايا لولا مخافة الاطناب لاتيتها

ويعينك على فهم ذلك التحقيق حال الاوصاف الانتزاعية مع موصوفاتها ومناشي انتزاعها فان لها وجودا بحسب حال الموصوفات بان وجودها في انفسها بحيث يصح انتزاع الاوصاف عنها وهو يحذو حذو الوجود الخارجي للاوصاف العينية في ترتب الآثار وهو منشاء الاتصاف وبحسبه الامتياز بينها وبين موصوفاتها لا نظرا لوجوداتها في وجود المناشي واتحادها معه فكان هذه الاوصاف موجودة بوجود المناشي لكن الممكنات موجودة بعين وجوده سبحانه واما العلم التفصيلي الذي بعد ايجاد الاشياء فهو علم زايد عليه تعالى وليس من صفاته الكمالية بل من لوازم وجود الممكن مطابق لعلمه الآلي الفعلي وحضوري بالموجودات الخارجية وبالصورة الذهنية العلوية والسفلية كان الحضور مفسر ذواتها كما في الجواهر وتبيعته الحال كما في الاعراض لاتحاد العلم والمعلوم فيه من كل وجه فتامل العلم يحتاج الى تجريد الذهن عن اغشية الوهم وتدقيق النظر وقد زدنا على ذلك في تعليقات شرح التجريد ولعمري ان ذلك المقام مما كلت فيه مطايا الافكار وزلت فيه اقدام العلماء اولي الابصار ولا ينكشف حق الانكشاف الا لمن اتى الله بقلب سليم وذلك فضل الله يوتيه من يشاء وهو ذو الفضل العظيم **قوله** وقد يخص الى اخره قد يخص العلم الذي هو مورد التقسيم الى البديهي والنظري بالعلم الحصولي اولا ثم يخص العلم الحصولي بالحادث او يخص العلم بالعلم الحادث اولا ثم يخص العلم الحادث بالحصولي وذلك لان التعليل بحيث ان الاقسام اليها يقتضي تخصيص العلم بكليها كما سياتي وهو لا يحصل الا على احد هذين النحوين من التخصيص بناء على ان بينهما العموم والخصوص من وجه ليتحققهما في علمنا بالاشياء والغاية عنا بالحصول صورة فينا ووجودها بعد عدمها وتحقق الحصولي بدون الحادث في علم

العقول بها لانه حصولي مفتقر الى تحصيل صورها وليس بحادث تبرهنا عن الحدوث والتغير وبالعكس
في علمنا بانفسنا فانه حضوري حادث فمع عموم الحصولي يقتضي التخصيص بالحادث وعموم الحادث يستدعي
التقييد بالحصولي فتدبر **قوله** معللا بان الخ حاصله ان العلم الحضوري مطلقا قديما كان كعلم الواجب تعالى شانه
بذاته وبغيره وعلم العقول بذواتها او حادثا كعلمنا بانفسنا والعلم الحصولي القديم كعلم العقول بالممكنات
للايتصفان بالبداهة والنظرية المتقابلين بالتقابل المصطلح لعدم اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة
بالذات فان التقابل بينهما اما تقابل التضاد ان فسرت البديهة بما يغني عن النظر وصارت وجودية كالكسبية
المفسرة بما يتوقف عليه او تقابل عدم وملكة ان فسرت بما لا يتوقف على النظر وكانت الملكة هي الكسبية لا تقابل
التضايف لعدم توقف تعقل احدهما على تعقل الآخر ولا الايجاب والسلب المقتضيين لعدم جواز ارتفاعهما
معا عن موضوع ما اذ الاعيان الخارجية ليست بديهية ولا نظرية ولما اشترط في التضاد وصلوح محل احد
المتقابلين للاتصاف بالآخر على التعاقب في العدم والملكة صلاحية موضوع العدم للاتصاف بالوجود
فلا يتصور اتصافهما بالبديهة كما لا يمكن الاتصاف بالنظرية اذ طبيعة النظر تستدعي الارتسام لاعتبار
الترتيب وتقتضي الحدوث والتدريج ترتب حصول النظري على الحركة الفكرية الاختيارية وهما مفقودان
في الحضوري والحصولي القديم فيجب حينئذ تخصيص العلم المنقسم الى التصور والتصديق المنقسمين الى البديهي
والنظري بالعلم الحصولي الحادث والا لم يكن التقسيم الى البديهة والنظرية حاصرا بينهما لعدم كون الحضوري
والقديم من الحصولي بديهيا ولا نظريا واعلم ان العلامة الرازي في شارح المطالع قال في الرسالة المعمولة في تحقيق
التصور والتصديق موافقا لما قال العلامة الشيرازي في درة التاج وشرح الاشراق ان العلم الذي هو مورد
القسمة في التصور والتصديق هو العلم المتجدد الذي يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف ولا يكفي فيه مجرد
الحضور لما هو شامل للحضوري والقديم من الحصولي والا لم ينحصر العلم في التصور والتصديق اذ التصور هو حصول
الصورة في المبادر من العقل الجوهر المجرد المتعلق بالبدن لا ما هو اعم منه والتصديق يستدعي التصور الذي هو
العقل م

كذا ومن الظاهر ان كلا من العلم الحضوري والحصولي القديم ليس تصورا ولا تصديقا بهذا المعنى كيف والاول لا يكون بحصول صورة والثاني مختص المبادي العالية المبرأة عن العقل بالمعنى المراد ههنا فهذا الكلام من العلامة كما تراه يدل على ان الانقسام الى التصور والتصديق علة التخصيص بالحصولي الحادث لانهما لا يكونان عنده الا حصوليا حادثا والمحشي المحقق رح لما لم يثبت عنده اختصاص التصور والتصديق بالعلم الحصولي الحادث لانقسام القديم اليهما ايضا كما قال في حواشي شرح التجريد ان العقل الفعال الذي علومه قديمة خزانة المعقولات كلها او شانه مع الصوادق منها الحفظ والتصديق جميعا ومع الكواذب الحفظ فقط تبرعيته عن تصديق الاباطيل التي من غوايات الوهم اختار ان الانقسام الى البديهة والنظرية علة التخصيص بالحصولي الحادث فيلزم على تقريره التخصيص مرتين مرة في تقسيم العلم الى البديهي والنظري بالعلم الحصولي الحادث على النحو الذي ذكرناه حين كون العلم مقسما ومرة في تقسيم التصور والتصديق اليهما بالتصور والتصديق الحادثين اذ اجعلا مقسما لعدم انقسام القديم منهما اليهما واما على تقرير شارح المطالع فكلا اذ يكفي على تقريره التخصيص مرة حين انقسام العلم الى التصور والتصديق لانحصارهما في البديهي والنظري وعدم كون الحصولي القديم تصورا او تصديقا عند من يحتاج الى التخصيص ثانيا فتامل جدا **قوله** ولا حاجة اليه الخ تحقيقه ان المطلق يوخذ على وجهين الاول ان يوخذ من حيث هو في مرتبة لا بشرط شيء ولا بلاحظ معه شيء من العوارض ويزال النظر فيه عن جميع الجزئيات حتى الاطلاق وهذه المرتبة واحدة بالوحدة المبهمة ومتكثرة بتكثر الافراد وحاكمة باحكام العموم والخصوص وحينئذ يصح استناد احكام الافراد كلها اليه لاتحاده معها ذاتا ووجودا اذ وجود المطلق انما هو في ضمن الافراد وهو بهذا الاعتبار يتحقق بتحقق فرد وينتفي بانتفائه وانتفاء جميع الافراد كيف والفرد ليس الا الماهية من حيث هي مشخصة فتحققه وانتفاءه ليس الا تحقق الماهية من حيث هي وانتفائها وهذا هو موضوع القضية المهملة اذ موجبتها تصدق بصدق الموجبة الجزئية وسالبتها تصدق بصدق السالبة الجزئية والثاني من حيث انه مطلق ويلاحظ معه الاطلاق والعموم لا بان يكون الاطلاق معتبرا في المعنون

والملحوظ والا يصير مقيدا بل في العنوان والالحاظ فقط وحينئذ لا يصح استناد احكام الافراد اليه
لان الحيثية الاطلاقية تابى عنه وهو بهذا الاعتبار تحقق في الذهن تحقق فرد ما بحيث يصح وجود هذا
الفرد من حيث سنخ فردية انتزاع هذه المرتبة ولا ينتفي بانتفائه بل بانتفاء جميع الافراد لان انتفائه عبارة
عن انتفاء الانتزاع والانتزاع لا ينتفي الا بانتفاء جميعها وبارادة التحقق الذهني من التحقق والوجود
الانتزاعي من الوجود اندفع ما يتوهم من كلامه انه لو كان موضوع الطبيعة موجودا بالوجود فرد لكانت
القضية الطبيعية خارجية لا ذهنية كما هو التحقيق وايضا لما كان الانتفاء عبارة عن سلب التحقق
والوجود فلا معنى لعدم انتفائه بانتفاء ذلك الفرد كيف ووجود هذا الفرد كما كان وجود لتلك المرتبة
كذلك يكون انتفائه انتفائها فتدبر وهو موضوع القضية الطبيعية واذا تقرر ذلك فالعلم الذي هو مورد
القسمة الى البديهي والنظري هو المطلق على الوجه الاول لان التقسيم عبارة عن انضمام قيود متخالفة الى
امر واحد ليحصل منه اقسام متباينة وما يصلح لذلك الا تلك المرتبة لكونها واحدة مبهمة صالحة لانضمام القيود
والاجتماع مع الخصوصيات فالانقسام الى البديهية والنظرية وما يلزم من الانحصار فيهما انما يجري
في هذا النحو الذي هو نفس العلم من حيث هو اذ المقسم ما هو المفهوم من اللفظ وانما يفهم منه نفس العلم من دون
قيد زايد لا من حيث العموم والاطلاق لعدم صلوحه الاجتماع مع الخصوصيات وانضمام القيود حتى يسري
احكام المقيد اليه كيف والاطلاق ينافيه الخصوص فلا يجتمع معه وفيه ان المحشي المدقق رح قد صرح في الحاشية
الكبرى بان المعتبر في مورد التقسيم هو الشيء المطلق لا مطلق الشيء فلزم المنافاة بين كلاميه وما قيل ان المورد
بالذات هو الشيء المطلق لا مطلق الشيء لانه مورد بالعرض للاتحاد معه هو المورد بالحقيقة فهو خلاف
التحقيق كما اشرنا اليه الا ان يقال انه بنى كلامه ههنا على التحقيق وهناك على الظاهر فالبداهة والنظرية
وان كانتا من احكام العلم الحصولي الحادث وخصوصياته لكن لما كانت الاحكام الثابتة للافراد ثابتة
للطبيعة من حيث هي فيصح ان يقال ان مطلق العلم منقسم اليهما وجريان الانقسام في المطلق لا يستلزم

جريانه في كل نوع منه فلا حاجة الى التخصيص في مورد القسمة لان التعميم انسب بقواعد الفن وافهم المستقيم قوله
ره يدخل فيها الخ ولانه يخرج عنها التصديقات الشرطية فان النسبة واقعة وليست بواقعة نسبة لا تصور
تحققها الا في قضية حملية كيف والنسبة التي تحققت في الشرطيات لا يعبر عنها بانها واقعة او ليست
بواقعة بل هي نسبة الاتصال والاتصال المعبرة بثبوتها على تقدير اخرى او بسلبها كذلك والنسبة
الانفصال والانفصال المفسرة بالتنافي بينهما وسلبه ولانه يتوهم منها ان مفهوم النسبة واقعة او
ليست بواقعة معتبر في القضية ومفهمها لانه مما يتعلق به التصديق وكل ما يتعلق به التصديق يجب ان لا يكون
خارجا عن مفهوم القضية على ما ينبهد به الضرورة والامر ليس كذلك فان اعتبار هذا المفهوم في معنى القضية
يفضي الى ان يشتمل التصديق الواحد على تصديقات غير متناهية كما لا يخفى على المتدرب بل المعتبر في نسبة
البسيطة يعيد عليها هذه العبارة المفصلة وربما يظن ان التخيل والشك والوهم يقال لها ادراك لوقوع
النسبة او لا وقوعها ولا يعبر عنها بادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ولعل منشا الظن اخذ معنى
الاذعان في الثاني بناء على ما قيل ان ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة صار بغلبة الاستعمال
سيما الاذعان الوقوع وعلامة دون الاول فانه يعبر به عن النسبة مطلقا ولا فلا فرق بينهما الا في العبارة
ومما ينبغي ان يعلم ان العلوم المتعلقة بالقضية ثمانية لان النسبة الحاصلة في العقل اما حاصلة لا على وجه الحكاية
عن نفس الامر بل من حيث انها متصورة بين الطرفين فهو تخيل او على وجه الحكاية فحينئذ اما ان يحدث
في النفس حالة معتبرة بالانكار فتكذيب والا فاما ان يحصل فيها كيفية يجوز بها العقل نقيضها تجويزا مساويا
فشك او مرجوحا او راجحا فالمرجوح وهم والراجح ظن والا فاما ان يحدث فيها كيفية جزمية فان كانت غير
مطابقة للواقع فجهل مركب وان طابقت فاما ثابتة غير زايلة بازالة المزيل فيقين او زايلة بازالة فتقليد
والاربعة الاول منها تصورات والبواقي تصديقا فاحفظه وربما يقال ان الشك والوهم والظن والاذعان
من لواحق الصورة العلمية التي هي منشا الانكشاف لا عينها حتى يكون من قبيل الادراك لحصول هذه الكيفيات

بعد قبامها بالذهن واستدل عليه كما ل المحققين بما حاصله ان الاذعان مثلا لو كان ادراكا فيجب
ان يكون متحدا مع المذعن بالذات ومغايرا معه باعتبار القيام والحصول كالعلم التصوري مع معلومه فالمذعن
حينئذ اما هو النسبة الرابطة من حيث هي رابطة او القضية المفصلة او المجملة او الطرفان حال كون النسبة
رابطة بينهما او المحكوم عنه وايا كان لا تتحد معها بحسب القيام الذهني باذعان تقوم بها حين الشك والوهم
والظن ايضا وكذلك حال هذه الثلثة فانها تفارق متعلقاتها عند قيامها بالذهن حين الاذعان
فيجب ان تكون مغايرة لها بالذات لاحقيقتها والنقض بان الاتحاد مع المعلوم مختص بالعلم التصوري والمقصد بقي
فهو مغاير لمعلومه كما صرح به بعض الافاضل فلا تمشى الاستدلال ولو سلم فهذا البيان ما افاد الا ان الاذعان
مثلا ليس ادراكا للنسبة او القضية لانه ليس من جنس الادراك اصلا اذ لا يلزم من نفي المقيد نفي المطلق فهو
مدفوع بان جهة الادراك واحدة في الجميع فلا اختصاص للاتحاد مع المعلوم بنوع دون نوع ونفي المقيد وانما يستوجب
نفي المطلق في جميع الموارد اذا قد يرجع النفي الى القيد فقط كما يرجع الى المطلق والقيد جميعا لكن لما لم تتصور ههنا
بقاء المطلق مع رفع القيد اذ لا وجود لمطلق الادراك بحيث يطلق عليه الاذعان الا في ضمنه فلذلك استوجب
الا ترى ان الادراك ليس باذعان ما لم يتعلق بالنسبة او القضية فكيف تتصور الحكم بكونه من جنس الادراك الذي لم يكن
متعلقا بهما وكذا الكلام في الشك والوهم والظن اذ يتوقف كونها ادراكا على التعلق بالنسبة او القضية
فاذا انتفى هذا المقيد انتفى المطلق فكلام المستدل مما لا غبار عليه فعليك بالتامل والانصاف ويويد ذلك ما وقع
في الشفاء والاشارات وغيرهما من تقسيم العلم الى تصور ساذج وتصور مع تصديق لا الى تصور ساذج وتصديق
للتصريح بالمغايرة المشعرة الى كونه من اللواحق ويويده ما قال المحقق الطوسي في نقد المحصل ان التصديق والشك
والوهم والتمني والاستفهام ونحوها من لواحق الادراك اذ لكل منها معان مغايرة لمعنى الادراك فيجب ان لا يكون
نفسه لكن يناقضه في النجاة حيث قال وهو اما تصور بمعنى ما او تصديق وتحقيق المقام بحيث يندفع به التناقض
ويصح التقسيم المشهور ان التصديق مثلا قد يراد منه الكيفية الاذعانية والشك انها ليست من قبيل الادراك بل

من لواحقه لانا اذا سمعنا قضيته وادركناها بتمام اجزائها ثم اذعنا عليها البرهان لم يحصل لنا ادراك
آخر بل تقترن بالادراكات السابقة الساذجة حالة مسماة بالاذعان والقبول والا لزم ان يكون لشيء
واحد صورتان في الذهن وهو باطل على ما تشهد به الوجدان السليم وقد يراد منه المتكيف بهذه الكيفية
اي ادراك المصدق به من حيث هو مصدق به كما يراد من الوجود الموجود وبهذا المعنى يتصف التصديق بالمطابقة
لما في الخارج والا فنفس الكيفية لا يصلح للاتصاف بها فالتصديق على هذا التقدير هو الصورة الحاصلة
من متعلق الاذعان ولا يخفى انه من قبيل الادراك وقسم منه لا من لواحقه فالتقسيم الى التصور الساذج و
التصور مع التصديق كما في الشفاء والاشارات مبني على ارادة المعنى الاول والتقسيم المشهور على ما في النجاة
مبني على ارادة الثاني [illegible] وفي هذا اشارة الخ وايضا فيه اشارة الى ان التصديق المنطقي هو بعينه
التصديق اللغوي الشامل للظن والجهل المركب على ما يظهر من كلام الشيخ الرئيس وصرح به كثير من المحققين
كالعلامة قطب الدين التبريزي في درة التاج والمصنف العلامة في شرح المقاصد حيث قال ان التصديق
المنطقي الذي قسم العلم اليه والى التصور هو بعينه اللغوي لا اعم منه كما يتوهم ان اللغوي لا يتجاوز
عن القطع والمنطقي اعم منه فلا تساويان وبيانه ان للتصديق في اللغة ثلثة معان المعنى الاول ماخوذ من
الصدق بمعنى وصف القضية فيقال هذه القضية صادقة او كاذبة وحينئذ هو عبارة عن الاذعان
بصدق القضية اي التصديق بان معنى القضية مطابق للواقع بناء على ان من خواص التفعيل الانتساب
الى الماخذ والانتساب كما يكون باللسان كذلك يكون بالقلب والفرد الكامل للانتساب القلبي هو
الاذعان والتصديق فيصير معنى صدقت القضية نسبتها الى الصدق ويكون هذا المعنى معنى لغويا حقيقيا
لان اطلاق العام وارادة الخاص منه من حيث انه عام حقيقة لا مجاز خلافا لبعض الافاضل ان الانتساب
الى الماخذ انما يكون بالقول كما في صدقت فحينئذ معنى انتساب القضية الى الصدق هو التكلم بانها صادقة لا
الاذعان بصدقها فهو ليس بشيء كما لا يخفى ويعبر عنه بالفارسية براست گفتن وصادق گفتن والمعنى

بل الاولى ان يقال ان الصدق والكذب من لواحق القضية والتصديق من لواحق الادراك والقضية قسم منه فلا
يصح ان يقال ان القضية قسم من التصديق كما لا يخفى على المتامل

الثاني ماخوذ في اللغة من المعنى الاول وبعض منه بحسب المتعلق وهو عبارة عن الاذعان بمعنى القضية
اي التصديق بان المحمول ثابت للموضوع مثلا في الواقع ويعبر عنه الفارسية بكرويدن وباور كردن
والفرق بينه وبين الاول ان الاذعان في الاول متعلق بثبوت الصدق لمجموع القضية وفي الثاني متعلق
بنفسها فمثلا في قضية زيد قائم مثلا ان تعلق التصديق بصدقها بان يحصل الاذعان بان تلك القضية
صادقة فهو المعنى الاول وان تعلق بنفسها بان يحصل الاذعان بقيام زيد فهو المعنى الثاني وبهذا المعنى
هو التصديق المنطقي اذ المنطقيون انما يحثون عنه وهو يحصل قبل حصول المعنى الاول لان الاذعان
في الاول متعلق بوصف القضية وهنا بذاتها ومن البين ان الذات مقدم على الوصف وهذا الوجه
وان اقتضى تقدمه على الاول وضعا لكنه مدرتبة لكن آخر لفظا الى آخره ماخوذ عنه باعتبار التعلق والمعنى
الثالث ماخوذ من التصديق بمعنى وصف القايل وهو عبارة عن التصديق بالاخبار وحقيقته الاذعان بان
القائل مخبر عن كلام مطابق للواقع ويعبر عنه بالفارسية براست كودانستن وحق كودانستن وهذا المعنى
مغاير للاولين بالذات لتغاير المأخذ فظهر الفرق بين كل واحد منهما قال في الحاشية قد خفي الفرق بين
هذه المعاني على الجمهور حتى ان المصنف رح في شرح المقاصد لم يفرق بين المعنى الثاني والثالث وفرق بينهما
وبين الاول على ما ينبغي حيث قال التصديق المعتبر في الايمان وهو ما يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وباور كردن
وراست كودانستن اذا اضيف الى الحكم وراست دانستن اذا اضيف الى الحكم انتهى وبهذا التحقيق
سقط المنافاة الواقعة بين قولهم التصديق المنطقي هو التصديق اللغوي وقولهم التصديق المنطقي هو التصديق
الاول والتصديق اللغوي تصديق ثان باعتبار ان القول الاول سيجيء العينية بين التصديق المنطقي
واللغوي والثاني يقتضي غيريتهما لتغاير المصداقين ووجه السقوط ان الحكم بالعينية انما هو بين المنطقي واللغوي
بمعنى الاذعان بنفس القضية والحكم بالغيرية ليس الا بينه وبين اللغوي بمعنى الاذعان بصدق القضية
وانما عبر التصديق المنطقي بالتصديق الاول مع انه ثان في الذكر لحصوله في المرتبة الاولى واللغوي بالمعنى

الاول بالثاني لتحققه في المرتبة الثانية كيف وعلم ان يصدق بنفس القضية لا يصدق بصدقها فارتفعت المنافاة
وجاء التوفيق وبهذا التحقيق يظهر ان ما قال العلامة الشيرازي في درة التاج ان التصور المقارن للتكذيب
والانكار بالنسبة تصور مع تصديق والسيد العلامة قدس سره الشريف في حاشية شرح المطالع ان تكذيب
النسبة الايجابية هو عين التصديق بالنسبة السلبية ان صح مجازا على سبيل المبالغة نظرا الى التلازم
بينهما اذ تكذيب شيء مستلزم للتصديق بطرفه المقابل بعد التوجيه اليه لكنه ليس على ما ينبغي حملا على الحقيقة
كيف والتصديق في القضية السالبة هو ان يحصل في الذهن ان معناها مطابق للواقع والتكذيب في
القضية الموجبة هو ان يحصل فيه ان معناها غير مطابق له فهو ليس باذعان وتصديق حقيقة لتغاير المفهومين
الا ترى ان التصديق اذا تعلق بالقضية السالبة يقال لها المصدق بها والتكذيب اذا تعلق بالموجبة يقال
لها المكذب بها والمصدق به ليس عين المكذب به فكذا التصديق ليس عين التكذيب نعم لو اخذ
التصديق بالمعنى الاول واعتبر التكذيب بمعنى الاذعان بكذب القضية صح ما قالا لكن ذلك المعنى بمعزل عن
عن الاصطلاح كما صرح به الشيخ وغيره من المحققين بان الانكار انما هو من قبيل التصور دون التصديق
لان التصديق مبدأ لانكشاف المصدق به والانكار بمراحل عنه فكيف يكون عينه والمراد بكونه من قبيل التصور
كونه من عوارضه تعبيرا عن العارض بنفس المعروض تسامحا والا فتصور ايضا مبدأ لانكشاف المتصور والتكذيب
ليس كذلك بالله التوفيق ومنه الوصول الى التحقيق **قوله** كما يشهد به الوجدان السليم الخ هذا متعلق بمغايرة
التصور للقول باعتبار المتعلق كما يقتضيه القرب والمراد بالمغايرة الذاتية بينهما المغايرة النوعية بان يكون
التصور نوعا مغايرا للتصديق بحسب الحقيقة لا مقابلا لما هو باعتبار المتعلق يعني المغايرة التي لا يكون باعتبار
فقط بل يتحقق بملاحظة نفس ذاتيهما ايضا ولو بالاعتبار به كما مر لان حمل المغايرة الذاتية على هذا المعنى
بعيد غير متبادر ودلالة قول المصنف العلامة رح عليها اي على المغايرة بحسب الماهية النوعية كما ذكرنا ظاهرة
لانه جعل التصديق نفس الاذعان وهو من اجل الادراك لا قسم منه ولك ان تقول في الاستدلال على التغاير

النوعي بينهما بان لكل من التصور والتصديق لوازم تختص به بحسب حقيقته الكلية فان التصديق من حيث هو له
متعلق خاص هو النسبة التامة الخبرية على ما عليه الجمهور بحيث لا يمكن ان يتعلق بغيره والتصور من حيث
هو ليس له متعلق كذلك بل يصلح للتعلق بكل شيئ بنفسه نقيضه ومن المعلوم ان اختلاف اللوازم المختصة
يستلزم اختلاف الملزومات والا يصح الانفكاك بينهما كما ان اتحاد الملزوم يدل على اتحاد اللازم ضرورة
انحفاظ اصل الوحدة من الجانبين فلا بد ان يكون التصور والتصديق الملزومان مختلفين بالماهية لاختلاف
متعلقيهما اللازمين وحينئذ القول باتحادهما بحسب الذات وتغايرهما بحسب [illegible] من
قول المتنافيين اذ اتحاد الملزوم ينافي اختلاف اللوازم بل يقتضي اتحادها فصارت متحدة ومختلفة وهو
باطل ولما كان كل من التصور والتصديق ماهية حقيقية بحيث يندرج تحت كل واحد منهما افراد وتشخص لا ماهية
اعتبارية صنفية فلا يرد انه يجوز ان يكون لوازمهما لوازم الصنف او الشخص فلا يثبت التباين النوعي
بينهما لكن بقي ان الاستدلال انما تم اذا كانت اللوازم لوازم الماهية وهو ممنوع كيف والصورة
الحاصلة لا تكون علما للشيء الا بعد وجودها للذهن اذ لو وجدت في الخارج لا تكون علما لشيء وكذلك التصديق
الذهني هو من لواحق الادراك فانه انما يكون تصديقا للشيء بعد تعقله به فلا يكون عموم التعلق وخصوصه من
لوازم ماهيتهما بل من لوازم وجودهما الذهني ولوازم الماهية ما يستدعيه نفس الماهية من غير مدخلية
خصوصية احد الوجودين وههنا اشكال مشهور من قبل المتاخرين القائلين بالاتحاد الذاتي بينهما
وهو انه لو كان التصور والتصديق متغايرين بالماهية فحينئذ اذا تعلق التصور بما تعلق به التصديق
لصلوح تعلقه بكل شيئ يلزم بهذا التعلق اتحادهما مع المتعلق لاتحاد العلم والمعلوم فيكونان متحدين
ذاتا اذ متحد المتحد متحد وهو خلاف المفروض والجواب عنه بوجهين الاول بناء على ما قالوا ان التصديق
ليس بعلم فضلا عن اتحاده مع المعلوم وانما انقسم العلم اليهما مسامحة لانه ليس كيفية ادراكية حتى تتحد
مع ما يتعلق به بل هو من لواحق الادراك كما مر آنفا فلا يلزم الاتحاد بين التصور والتصديق بل لزم بينه وبين المصدق

ولا محذور فيه والثاني بناء على ما حققناه سابقا ان التصور والتصديق كما ان الماهو العلم حقيقة هو الحالة
الادراكية التي ليست بمتحدة مع معلومها لا لما يصدق هو عليه هو الصورة العلمية المعروضة لتلك الحالة
وما هو متحد مع المعلوم هو ما يصدق عليه العلم صدقا عرضيا فلا يلزم اتحادهما وقد يقرر الاشكال بانه اذا
تعلق التصور بحقيقة التصديق وتصور كنهه فيلزم الاتحاد الذاتي بينهما للاتحاد العلم مع المعلوم ذاتا
وهو خلف عندكم والجواب الجواب وما قيل في الجواب عنه ان تعلق التصور بكل شيء لا يستلزم تعلقه بكل وجه
فيجوز ان يكون تعلقه بكنهه ممتنعا ويتعلق بوجه من وجوهه فلا يلزم اتحادهما بالماهية فهو مدفوع اما
اولا فبان التصديق حقيقة واحدة ماهية وهي ليست مما يقبل امتناع التصور وثانيا فيما يستفاد عن
علام المحشي المدقق رشح حاشية الرسالة ان حاصل الاشكال هو لزوم صدق الشرطيتين المتنافيتين
اعني لو فرض تعلق التصور بكنهه التصديق يلزم اتحادهما بينهما ولو فرض التباين بينهما وجب التغاير لا شك
ان صدق الشرطية لا يستدعي صدق المقدم فامتناع تعلق التصور بحقيقة لا يهدم اساس الاشكال ثم القول
بترجيح اجزاء القضية عند المتاخرين كانه مبني على القول بتغايرهما بحسب المتعلق فقط فانهم لما راوا ان التصور
لا يمكن ان يتعلق بما يتعلق به التصديق لوجوب تغاير المتعلقين عندهم ومتعلق التصديق نسبة تامة وان
الشك تصور لا يصلح ان يتعلق الا بالنسبة ولا يتصور النسبتان التامتان في قضية واحدة فلذلك
اعتبروا النسبتين في القضية احديهما نسبة تقييدية ثبوتية لا تامة خبرية وسموها بالنسبة الحكمية التي تتعلق
للحكم بها وبالنسبة بين بين وجعلوها متعلق الشك وثانيهما نسبة تامة خبرية هي وقوع النسبة
الاولى التقييدية اولا وقوعها وسموها بالحكم فصارت اجزاء القضية اربعة طرفان وهذا لي النسبتان
والوجدان السليم يحكم بطلانه ايضا الا ترى انه لا يفهم من قولنا زيد قايم الا نسبة واحدة حاكية ولا يحتاج
في عقده الى نسبة اخرى تقييدية غير حاكية اقول مع غض النظر عنها يحصل الشك ايضا على انه لما كان
عبارة عن تجويز مطابقة الوقوع واللاوقوع تجويزا مساويا فلا يتقوم حقيقة ما لم يتعلق بهما ولا يكفي

النسبة التقييدية لتعلقه فيجب ان يتعلق بما يتعلق به التصديق وهو النسبة الخبرية الحاكية وحينئذ يتغايران
بحسب الذات بان احدهما تردد والاخر اذعان لا بحسب المتعلق ولعل مقصودهم من هذا القول ليس اثبات
النسبتين المتغايرتين بالذات في القضية بل مقصودهم ان فيها نسبة واحدة بسيطة اذا اعتبرت
من حيث انها نسبة رابطة بين الموضوع والمحمول وحكاية عن امر واقعي يتعلق بها الشك لان التردد انما هو
في وقوع الارتباط بانه واقع في نفس الامر لا من حيث انها نسبة تامة خبرية تتعلق بها التصديق اذ التصديق
ليس الا الاذعان بان الارتباط متحقق في الواقع وما وقع عن العلامة الرازي في شرح المطالع من ان
اجزاء القضية عند التفصيل اربعة اشارة الى ذلك التغاير الاعتباري بينهما ان النسبة في ذاتها امر
مجمل بسيط لا كاجمال المحدود بالنسبة الى الحد والا لما كون واحدة بسيطة بل بمعنى البساطة المعبر عنها بعبارة
التفصيلية فتامل **قوله** والا فتصور التصور عبارة عن الصورة الحاصلة من الشيء في العقل فقط وهو الذي قوله
فقط محتمل لوجهين الاول الماخوذ مع عدم اعتبار الاذعان بان لا يكون الاذعان معتبرا فيه بحسب الواقع
والامقارنا به دخولا او عروضا وان كان ظاهر المفهوم لا يابى عن اقترانه معه والثاني الماخوذ مع اعتبار عدم الاذعان
بان يكون عدمه معتبرا فيه وقيدا له وحينئذ يكون الاول اعم من الثاني بحسب المفهوم لجواز كونه مع الاذعان بخلاف
الثاني دون التحقق الواقعي لمساواتهما بحسبه وجودا وعدما كيف وليس فرد من افراد العلم ما تحقق فيه الاول
دون الثاني لان العلم التصديقي المتكيف بالكيفية الاذعانية من حيث تكيفه بها لا يمكن فيه عدم اعتبار الاذعان
اذ لا معنى لاعتبار الاذعان في شيء الا حصوله فيه فلا يتصور خلو التصديق عنه في مرتبة من المراتب الواقعية
ولا اعتبار عدم الاذعان والا يلزم عدم الشيء مع فرض وجوده وغير العلم التصديقي يمكن فيه كلا احدهما الخلو
عن الاذعان وتفسير عدم الاعتبار الاذعان بما لا يكون داخلا فيه سواء كان عارضا له اولا واخذ التصديق
بمعنى التصور المقارن للحكم والجامع معه ليكون اعم من التصور بشرط عدم الاذعان بحسب التحقق ايضا اذ المقارنة
مع شيء لا يستلزم الدخول فيه بعيد لان التصور فقط على هذا التفسير يصير مقسما مرادفا للعلم لا قسما منه مع ان الكلام

ماكان الا في تفسير القسم الذي هو التصور فقط لا في المقسم فمن حكم بفساد قوله دون التحقق بناء على هذا التفسير فكانه غفل عنه كما لا يخفى **قوله** يعني ان انقسام الخ هذا الحكم اي الحكم بانقسام كل من التصور والتصديق الى البديهة والكسبية نظير المثبت لنفسه وشبيه له هو كونه مثبتا لنفي كسبية الكل او نفي بديهة على البداية لا على سبيل الاجتماع حتى يكون مثبتا لنفسه فانه اي هذا الحكم ان كان بديهيا كان نفيا لكسبية الكل لعدم امكان كسبية جميع التصورات والتصديقات مع بديهة هذا الحكم الذي هو من افراد الجميع وكذا ان كان نظريا كان نفيا لبديهة الكل لاستحالة بديهة جميعها مع نظرية هذا الحكم الخاص وفيه ان بديهة الحكم وكسبية انما تنافي كسبية جميع التصديقات وبديهتها لا كسبية الاطراف وبديهتها ايضا لجواز ان يكون هذا الحكم بديهيا والطرافه نظرية فلعل الحكم بكونه نظير المثبت لنفسه مختص ببديهة التصديقات ونظريتها فقط وما قيل ان المراد ببداهته ونظريته بديهة ونظرية جميع اجزائه من الظاهر ان بديهة الحكم بجميع اجزائه مستوجبة لانتفاء نظرية جميع التصورات والتصديقات وكذا نظريته بتمام اجزائه مستلزمة لانتفاء بديهتها فهو مدفوع بجواز ان لا يكون الحكم بتمام اجزائه بديهيا ولا نظريا فلا تتم الحصر في التقديرين المذكورين **قوله** لدار او تسلسل الخ بل لما حصل نظر تكليف النظري الحاصل منه لان الحركة الفكرية المحصلة للمجهول التصوري او التصديقي حركة اختيارية صادرة باختيار المحرك فلا بد فيها من سبقة التصور بوجه ما لعدم امكان الحركة الارادية بدون التصور وسبقة التصديق بفايدة ما من الحركة احترازا عن العبث وعلى تقدير نظرية الكل من كل منهما يكون التصور بوجه ما والتصديق بفايدة ما ايضا نظريين فينتقل الكلام الى تحصيل اذين النظريين وهكذا الى غير النهاية فيلزم التسلسل وهو محال فعلى هذا التقدير لا يحصل نظر فضلا عن حصول نظري **قوله** على امتناع اكتساب التصديق من التصور الخ قال الشيخ الرئيس في منطق الشفاء التصور غير صالح لاكتساب التصديق لانه ليس يمكن ان ينتقل الذهن من معنى واحد مفرد مقابل للقضية الى تصديق شيء صالح للتعلق هو القضية فان ذلك المعنى الكاسب المنتقل منه الى التصديق ليس حكم وجوده وعدمه حكما احدا في ايقاع ذلك التصديق فانه ان كان التصديق يقع و

يحصل سواء فرض ذلك المعنى موجودا او معدوما بان يحصل عند عدم ذلك المعنى كما كان حاصلا عند وجوده
فليس حينئذ للمعنى مدخل في ايقاع التصديق وتحصيله بوجه لان موقع التصديق ومحصله انما هو علة
التصديق والعلة لابد من وجودها عند ايجاد الشيء اذا كانت علة بحسب الوجود اذا افادة شيء وجود الغير
بدون ان يكون نفسه موجودا غير معقول ومن عدمها اذا كانت بحسب العدم وليس يجوز ان يكون الشيء
علة لشيء آخر في حالتي وجوده وعدمه مقابل لو كان علة باعتبار الوجود لا يكون علة باعتبار العدم وبالعكس
فلا يقع بالمفرد كفاية من غير تحصيل وجوده وعدمه المرابطين سواء كان هذا الوجود والعدم للمفرد في ذاته
من دون نظر الى غيره او في حالة وصفة بان يكون مفادة وجود شيء لشيء آخر وانتفاءه عنه فلا يكون
المعنى المفرد مؤديا الى التصديق بغير انضمام شيء آخر اليه واذا اقترنت بالمعنى المفرد وضمت اليه
وجودا او عدما فقد اضيفت اليه معنى آخر فصار تصديقا فلم يحصل التصديق الا بالتصديق دون التصور وهو
المطلوب وقد اعترض عليه المحشي المحقق ره في الحاشية القديمة من وجهين الاول انه منقوض بما افاد التصور
لان هذا الدليل كما يدل على امتناع اكتساب التصديق من التصور كذلك يدل على امتناع اكتساب التصور
منه ايضا فان المقدمات كلها جارية فيه بان التصور لم ينضم اليه شيء من وجوده او عدمه لا يحصل منه
التصور اذا لمحصل علة والعلة لا تتصور بدون الوجود او العدم والثاني ان هذا المفرد يجوز ان يكون
علة حال كونه موجودا بان يكون الوجود الذهني شرطا للعلية لاجزاء من العلة فان العلة لوازم الماهية
عن البعض هي الماهية حين اقترانها بالوجود المطلق ولو سلم فذلك المفرد بوجوده الذهني النفس الامري
يجوز ان يفيد التصديق من غير ان يصدق بوجوده كيف والتركيب مطلقا لا يستلزم التصديق ومجرد انضمام
الوجود الى المفرد لم يخرج من كونه مفردا فكيف في هذا المركب الغير المصدق في تحصيل التصديق كما كان كافيا في
افادة التصور بعينه فظهر ان ما ذكره الشيخ مغالطة محضة ومثل ذلك غريب عن مثله واما قلت تحقيق المقام
وتوضيح المرام يتوقف على تمهيد مقدمات الاولى ان المعلول حقيقة ليس الا ما يحصل عليه وجوده في نفسه من دون نظر

(لان المراد بالمفرد مقابل القضية يعني ما ليس بمركب تام وانه يفيد)

الى غيره من الصفات ويسمى هيئة بسيطة او وجوده في حاله اي بحسب لحاظ الصفات كالقيام والقعود ويسمى هيئة مركبة
وبالجمله ليس هو الا مفاد الهيئة التركيبية من جهة كونه ملحوظا بلحاظ المحمول مع الموضوع على ما تقرر عند المشائين
القائلين بالجعل المولف من ان للماهية نفسها غير صالحة لتعلق الجعل بها عندهم بل لابد من اخذها مع حيثية
زايدة وهي اما الوجود بنفسها او وجود الصفة لها وكذا العلة حقيقة ليس الا وجودها في نفسها من غير لحاظ
الصفات او وجودها محاطا بحسب لحاظها على ما بينه الشيخ الرئيس من ان الشيء الممكن لا يكون علة ما لم يتم له الوجود
بحيث يكون له مدخل في العلية ضرورة ان المعدوم بما هو معدوم لا يتاتى منه غير صالح للعلية وانما خصصنا الامر
بالممكن لان الكلام في العلة الكاسبة المقتضية للترتيب وما هي الا الممكن اما الواجب جل مجده فانه لبساطته
ليس كذلك بل هو نفس ذاته المتحدة مع الوجود وعلة جاعلة ومنزه عن شايبة التركيب والثانية ان العلة قسمان
قسم لا يكون علية مختصة بوجود دون وجود وذلك مما لا يشترط فيه اتحاد ظرف العلة والمعلول كالواجب جل مجده
فانه موجود عيني علة للموجودات الذهنية كما هو علة للموجودات الخارجية وقسم تختص علية بحومن الوجود كعلية الكاسب
للمكتسب وهذا ما يشترط فيه ان ما هو معلول بحسب ظرف فعلته بحسب ذلك الظرف يجب ان يتحقق فيه لان العلية والمعلولية
نسبتان مقتضيتان لوجود المنتسبتين في ظرف النسبة فما ينزع عنه المعلولية والمكتسبية فلا يستوجب ان يكون
بازائه ما ينزع منه العلية والكاسبية بحسب ذلك الظرف ضرورة وجود المتضايفين بهذين المفهومين المتضايفين
في ظرف واحد كيف وان ما هو معدوم بحيث لا وجود له قبل وجود الشيء ولا معه في ظرف لا يحصل منه وجود هذا الشيء
في ذلك الظرف والا يلزم وجود المعلول بدون العلة وهو باطل وجيئذ لا انتقاض بخروج المعدات الغير الموجودة
مع المعلول لوجودها قبله ولا ورود بالعلة الغائية التي بحسب وجودها الذهني علة لوجود المعلول في الخارج لان
علتيتها انما هي باعتبار قيامها بالذهن وقد سبق ان هذا القيام قيام خارجي فيكون بهذا الاعتبار من الموجودات
الخارجية ولا بعدم المانع بانه علة لوجود المعلول مع كونه معدوما غير متحقق في ظرف اصلا لانه كاشف عن امر
وجودي كعدم الباب الكاشف عن وجود الفضاء والحكم بقطعيته بطلان هذه المقدمة بناء على ان الموجودات الذهنية

حقايق ممكنة لابد لها من علة وهي موجودة ذهنية لاشتراط اتحاد الظرف وكل موجود ذهني فهو ممكن
مفتقر الى علة وهي ايضا موجودة ذهنية على هذا التقدير وهكذا فلزم التسلسل في المبادي وهو باطل قطعا
عجيب اذ لم لايجوز ان تنتهي السلسلة الى الواجب سبحانه لانه تعالى نفس وجوده الواقعي علة من دون التخصيص
بوجود دون وجود وظرف دون ظرف ولا يشترط فيه اتحاد الظرف وانما الاشتراط في العلل التي تكون
عليتها باعتبار نحو من الوجود كما سبق والثالثة ما اشار اليه بقوله فالمعلولية في التصديق انما هي بحسب
ظرف الذهن اذ المعلول الصالح للمكتسبية فيه ليس نفسه مع قطع النظر عن اعتبار خلط المحمول بالموضوع
لا من حيث هي ولا من حيث قيامها بالذهن وحصولها فيه لانها بهذين الاعتبارين من الحقايق التصورية
كغيرها من التصورات دون التصديقية بل المعلول فيه هو الصورة العلمية التركيبية الموجودة في الذهن من حيث
الخلط بدون ان يكون وجودها اي صورة ثبوت المحمول للموضوع التي هي حكاية عن الخارج لان هذه
الهيئة بما هي حكاية عن امر واقعي منتزعة عن الموضوع بحسب ظرف الذهن فيكون موجودة ذهنية بحيث لا يترتب
عليه الآثار فما هو علة بحسب ذلك الظرف يجب ان يتحقق فيه لاشتراط الاتحاد بينهما في الظرف فهو ليس الا مفهم
تركيبا ذهنيا على ما تقرر والمعلولية في التصور انما هي بحسب ظرف الخارج اذ المعلول فيه ليس نفسه من دون انضمام
الوجود اليه لانها بهذا الاعتبار لا تصلح للمعلولية اصلا بل الصالح للمعلولية فيه هو الهيئة التركيبية الخارجية
المنتزعة من الموضوع بحسب الخارج اي حصولها للذهن وقيامها به لانها ما يترتب عليه الآثار الخارجية من الانكشاف
وغيره وكل ما يترتب عليه تلك الآثار فهو موجود خارجي فما هو علة بحسب ذلك الظرف يجب ان يكون موجودا
فيه لوجوب الاتحاد في الظرف واذا تمهدت المقدمات فنقول ان الامر ههنا كذلك اذ العلية والمعلولية ليست
الا بحسب الهيئة التركيبية وهذه الهيئة في التصور خارجية قايمة بالذهن وصفة له اذ حصول صورة المعرف
بالكسر للذهن علة لحصول صورة المعرف بالفتح له وفي التصديق ذهنية حاكية عن امر خارجي موجودة فيه من
غير ان يكون صفة له فلا تتصور كونها معلولة لهيئة تركيبية تصورية لعدم اتحاد الظرفين وهذا البيان

الخلط الحاصل من النظر عن اعتبار
مع قطع النظر عن اعتبار الخلط الحاصل من حيث
سواء انتزع من حيث العلم
او من حيث تعلق العلم
من قيد التصور بهذا

كما يدل على امتناع الاكتساب التصديق من التصور كذلك يدل على امتناع اكتساب التصور من التصديق لما سمعت
ان الكاسب والمكتسب لابد من كونهما هيئتين تركيبتين مجامعتين في ظرف واحد وظرف كل من التصور
والتصديق مغاير لظرف الآخر فلا يكون الثاني كاسبا للاول كما لم يكن الاول كاسبا نعم هذا ما حصل
في هذا المقام ومن الله سبحانه الفضل والانعام وههنا نظر قوي وهو ان التصور والتصديق من حيث انه تصديق
لو اخذا في مرتبة العلم فيحدث من كل منهما بهذا الاعتبار هيئة تركيبية خارجية لموجوديتهما في هذه المرتبة
بوجود يخصهما خذ الوجود الخارجي في ترتب الآثار وان اخذا في مرتبة المعلوم فيحدث من كل واحد منهما بحسب
ذلك اللحاظ هيئة تركيبة ذهنية موجودة بوجود ظلي غير مرتب الآثار وبالجملة في مرتبة العلم كلاهما هيئتان
خارجيتان وفي مرتبة المعلوم ذهنيتان فلم يجز ان يكون احدهما كاسبا للآخر بحسب الوجود المناسب له على انه
سيصرح فيما بعد ان المترتب على النظر هو المعلوم الا العلم فعلى هذا التقدير لا يكون المترتب على كسب التصور
الا معلوما تصوريا وهي موجودات ذهنية وحينئذ لا مانع من اكتساب احدهما بالآخر لعدم تغاير الظرفين فتامل
قوله على ما هو المشهور قال في الحاشية اشار بذلك الاستثناء الى ان فيه اي في توقف الاستحالة على تقدير حدوث
النفس كلاما يلزم الاستحالة على تقدير قدمها ايضا اما تقرير التوقف فهو ان نظرية الكل يستدعي استحضار
امور غير متناهية وذلك لا يتصور اذا كانت النفس حادثة لان الزمان على هذا التقدير متناه واستحضار ما لا
يتناهى في الزمان المتناهي محال كذلك نظرية الكل واما اذا كانت قديمة فلا كيف وانها موجودة من الازل
وتحصيل الامور الغير المتناهية على ذلك التقدير ممكن ولكن يجب الالتفات الى المبادي الغير المتناهية على سبيل
التفصيل دفعة واحدة حين تحصيل المطلوب بل جاز حصولها متعاقبة ويكفي الالتفات الى المبادي
القريبة فقط لان الكواسب معدات لا تجتمع مع المكتسبات ليلزم احضار الجميع حين التحصيل ويلزم المحذور
وكان هذا الكلام ما اورده في بعض الحواشي هو حاشية على مقدمة شرح الرسالة الشمسية انه على تقدير نظرية
الكل لا يمكن اكتساب كنه شيء من الاشياء بالنظر سواء كانت النفس حادثة او قديمة واذا لم يحصل شيء من الاشياء

بالكنه لم يكن ان يحصل شئ من الاشياء بالوجه الملازمة الثابتة فظاهر ضرورة ان ما هو وجه لشئ فهو كنه لشئ آخر ولا اقل من ان يكون كنهاً لافراده كالكتابة مثلاً فانها وان كانت وجهاً للانسان لكنها كنه لافرادها فاذا لم يحصل كنه ما لم يتصور ان يحصل وجه ما واما الملازمة الاولى فلان حصول كل شئ في الذهن بكنهه لا يخلو من ان يكون اما بالمراتبة كما في حصوله بحده او لا كما في تمثله بنفسه ولا سبيل الى الثاني لان العلم النظري مترتب على النظر وهو لا يكون الا بالمراتبة ولا الى الاول لانه على ذلك التقدير سبق بحصوله بوجهه اذ الشئ ما لم يعلم اولا بوجه ما لم يمكن اكتساب اصلا اذ الاكتساب انما يكون بالقصد والاختيار وذلك لا يتعلق بالمجهول المطلق فلا بد من حصوله بوجه ما وحصوله بوجهه على تقدير نظرية الكل نظري موقوف على صرف الزمان من الازل الى حد معين في اكتسابه وتحصيل مباديه الغير المتناهية واذا تصور الشروع في كسب كنهه من ذلك الحد الذي حصل بعد تحصيل الوجه من الزمان وذلك الحد زمان متناه من جانب المبدء فلا يمكن اكتساب كنهه اذ اكتسابه متوقف على تحصيل مباديه الغير المتناهية التي لا يمكن ان يحصل الا في الزمان الغير المتناهي وذلك انما يتصور اذا لم يكن لزمانه مبدء وتفصيله انه اذا فرض ان كنه شئ من الاشياء مثلاً حصل لنفس من الازل الى الآن فنقول هذا ممتنع لان اكتساب كنهه وتحصيله بالنظر انما يتصور بعد معرفة وجه ما لامتناع طلب المجهول المطلق وذلك الوجه ومباديه الغير المتناهية نظرية على ذلك التقدير اي تقدير نظرية الكل فحصول ذلك الوجه بتحصيل مباديه موقوف على صرف الزمان الغير المتناهي من جانب الازل الى حد معين في اكتسابه ثم اذا جعل هذا الحد مبدء وشرع من ذلك الحد من الزمان الى ان يكتسب كنه شئ فحينئذ لا يمكن اكتساب كنهه لانه زمان متناه من جانب المبدء ولا بد من كونه غير متناه في هذا الجانب ليتصور تحصيل مباديه الغير المتناهية فلا يمكن حصول كنهه على تقدير قدم النفس ايضاً وقد فرضناه حاصلاً هذا خلف وهذا البيان يجري في كل كنه يفرض حصوله بالنظر فلا يمكن حصول كنه شئ ما بكنهه واذا لم يحصل شئ من الاشياء بكنهه لم يمكن ان يحصل شئ من الاشياء بوجه لان كل وجه وانحاء وجه بالنظر الى ما هو وجه له كنه شئ آخر فيجري هذا الكلام بعينه في استحصال ذلك الوجه بانه نظري يتوقف حصوله على تصوره

بوجه آخر وحصوله بوجهه لا يتصور الا بصرف زمان غير متناه من جانب الازل الى حد معين ثم يبتدء من هذا الحد في اكتساب الوجه وتحصيل مباديه الغير المتناهية وذلك محال لتناهي الزمان فلا يمكن اكتسابه وكذا يجري الكلام في اكتساب وجه الوجه ثم هكذا الى غير النهاية فلا يحصل علم شيئ ما اصلا لا بالكنه ولا بالوجه وهو المطلوب والاظهر في تقرير الدليل ان يطوى حديث الوجه في حد من الزمان واخذ اكتساب الكنه من ذلك الحد ويقال انه لا يمكن اكتساب شيئ على تقدير نظرية الكل اصلا وان كانت النفس قديمة لان اكتسابه بالكنه مسبوق بحصوله بالوجه حتى لا يلزم طلب المجهول المطلق وحصول ذلك الوجه ايضا مسبوق بتحصيله بوجه آخر اذ كل وجه كنه لشيئ ما وتحصيل الكنه لا يمكن الا بعد حصول الوجه وهلم جرا فلم يحصل وجه فضلا عن حصول الكنه وحاصله انه على تقدير نظرية الكل لا يحصل تصور ولا تصديق سواء كانت النفس قديمة او حادثة لانه على ذلك التقدير لا يحصل تصور الشيئ بالكنه بالمعنى المذكور ويلزم منه ان لا يحصل تصور الشيئ بالوجه ايضا لما عرفت من ان ما هو من وجه شيئ كنه لشيئ آخر واذا لم يحصل التصور مطلقا لا بالكنه ولا بالوجه لم يحصل التصديق ايضا ضرورة ابتناء التصديق على التصور وتوقفه عليه فتم المطلوب واندفع ما اورد عليه بان هذا البيان انما يجري في التصور دون التصديق ضرورة ان اكتساب التصديق مسبوق بتصوره لا بتصديق آخر فيبقى الاستدلال على بطلان نظرية موقوفا على حدوث النفس ولا حاجة الى ما اجيب عنه بان اكتساب كل تصديق مسبوق بالتصديق بفائدة ما البتة فيجري الكلام فيه كما في التصور وانت تعلم ما وقع فيه من الاختلال لان الوجه في تصور الشيئ بالوجه والكنه في تصور الشيئ بالكنه مقصودان بالعرض لانهما قصدا ليكون مرآة لتعرف ذي الوجه ذي الكنه وآلة للالتفات اليهما ومتصوران بالذات لا بواسطة الغير اذ لا بد من تحصيلهما في الذهن ليصح مرآتيتهما لتصور ذويهما على عكس ما هو في ذي الوجه وذي الكنه من كونهما مقصودين بالذات ومتصورين بالعرض بناء على ان صورة المرسوم والمحدود ليست حاصلة في الذهن بالذات بل ههنا تصور واحد متعلق بالمعرف بالكسر بالذات وبالمعرف بالفتح بالعرض فلو تعلق القصد الى تحصيل الانسان مثلا بان يجعل وجهه او كنهه آلة للالتفات اليه فلا بد عند ذلك القصد من كونهما مقصودين بالعرض ومتصورين

بالذات وذلك اما يصور لو كانا متمثلين في الذهن فهما لو كان حينئذ الوجه في تصور الشيء بالوجه لكنه
في تصوره بالكنه متصورا بالوجه او بالكنه لكان مفضيا الى اجتماع النقيضين لان المقصود بالعرض يصير
مقصودا بالذات والمتصور بالذات متصورا بالعرض حين تصور الوجه او الكنه بكنههما او بوجههما في قضية
وتصور واحد وهو باطل هذا بناء على ما ذهب اليه اما على مذهب الجمهور ومنهم المحشي المحقق رح فكلا لان المعرف
والمعرف كلاهما عندهم حاصلان في الذهن ومتصوران بالذات فلا يلزم صيرورة المتصور بالذات متصورا
بالعرض حين تصور الكنه او الوجه بكنههما او وجههما لان كليهما متصوران بالذات في كلا النظرين والاضير
في كون المقصود بالعرض مقصودا بالذات نظرا الى شيئين في كل واحد من الوجه والكنه مقصود بالنظر الى
وجهه او كنهه وغير مقصود بالنظر الى ما هو وجه له وكنه له واذا ثبت هذا فتصور الوجه في تصور الشيء بالوجه ليس
تصورا بالكنه حتى يسبقه تصور الوجه بالوجه امتناعا لطلب المجهول المطلق وينتقل الكلام الى الوجه الثاني
الذي هو وجه الوجه بانه ايضا نظري لا يحصل من دون علمه بوجه ما وهكذا الى غير النهاية فيلزم ان لا تحصل
التصورات باسرها لا بكنهها ولا بوجههما بل تصور الوجه في تصور الشيء بالوجه انما هو تصور كنه الوجه بحيث لا يقصد
الوجه ويكون آلة لملاحظة ذلك الشيء الذي هو ذو الوجه ومراة لمشاهدته فعلى تقدير نظرية الكل
وتقدم النفس لا يلزم عدم حصول التصور مطلقا لان التصور بالوجه ممكن بان يحصل ذلك التصور بحصول كنهه
في الذهن من دون سبقة تصوره بالوجه بصرف الزمان الغير المتناهي من الازل الى حد معين منه في حصول
مباديه الغير المتناهية التي هي عرضيات لذلك الشيء الذي هو الوجه بالانتقال منها اليه من غير قصد على سبيل
الاستعقاب والاستلزام واستتباع كل سابق بحسب حصوله نفسه لحصول لاحقه نفسه حتى يكون تصور كل واحد منها
تصورا لكنه الشيء لا بطريق الاكتساب بالحركات الفكرية الاختيارية حتى يكون مسبوقا بتصوره بوجه آخر سابق
عليه فلا يرد ان تصور الوجه بكنهه لا يحتاج الى صرف زمان من الازل الى الآن في طلب مباديه والا لكان تصور الوجه
تصورا بالكنه فتامل وبالجملة الكلام في امتناع التصور بالكنه مسلم اذ لا بد فيه من ان يسبقه التصور بوجه ما وفي امتناع

التصور بالوجه غير مسلم لجواز ان يكون متمثلا بنفسه ويصير مرآة للالتفات الى ما هو وجه له وفيه نظر من وجهين
الاول بان معرفة الوجه بكنهه لا يمكن على تقدير نظرية الكل اذ التصور بكنه الشيء مختص بالبديهيات والثاني
بانه لو سلم امكان التصور بالوجه فما يدل على امكانه يدل على امكان التصور بالكنه من غير تفرقة اذ يمكن ان يقال
ان الكنه في علم الشيء بالكنه ليس متصورا بالكنه حتى يسبقه التصور بوجه ما بل متصور بكنهه فيمكن ان يحصل ذلك التصور
بانصراف الزمان الغير المتناهي من الازل الى حد معين منه في تحصيل مبادي الغير المتناهية على وجه الاستعقاب
والاستتباع ويصير الكنه مرآة لملاحظة ذي الكنه ولا يكون مقصودا بالذات ليلزم المحذور فتسليم استحالة
احدهما دون الاخر مما لا وجه له وما قيل في ابطاله انه يجوز ان يكون شيء من العلوم التي يحتاج اليها في تحصيل الكنه هو
بعينه شيء من العلوم التي يحصل بها الوجه بان تصير هذه العلوم المكتسبة في الزمان الغير المتناهي من الازل مشتركة
بينهما ومبادي جميعا لهما فلا يلزم حصول الاثنين في الزمان المتناهي فيدل هذا القول على غفلة من شبه التصور بالكنه والتصور
بالوجه فان المرآة والمرئي في التصور بالكنه متحدان بالذات ومتغايران بالعرض كالحيوان الناطق فانه
متحد مع الانسان ذاتا ومغاير له اعتبارا وفي تصور الشيء بالوجه متغايران بالذات ومتحدان بالعرض كالكاتب
بالنسبة اليه واذا كان الامر كذلك فكيف يتصور ان يكون مبدء واحد مشتركا بينهما والا يلزم ان يكون الشيء الواحد
بالذات متحدا ومغايرا بالنسبة الى شيء وهو باطل فضلا عن مبادي غير متناهية وقد اعترض عليه بعض الاعاظم بان
الاتحاد بين المرآة والمرئي في التصور بالكنه انما كان اتحادا بحسب الوجود فيلزم ان يكون العلم بالفصل وحده
علما بالكنه للنوع لاتحادهما في الوجود وانما كان بحسب تمام الحقيقة فلا استحالة في اشتراك مبدء واحد بينهما ولا يلزم
الاتحاد والتغاير بالذات بالنسبة الى شيء واحد لان الرسم التام المركب من الجنس القريب والخاصة
والرسم الناقص المركب منها ومن الجنس البعيد وهو الرسوم والجنس كما هو مبدء للوجه مبدء للكنه ايضا فيجوز ان يكون
يكتسب التصور بالكنه في الزمان المتناهي بعد اكتساب التصور بالوجه في ازمنة غير متناهية لحصول بعض مبادي الكنه في تلك
الازمنة في ضمن مبادي الوجه السابق عليه وفيه ان المشاركة في بعض المبادي غير نافع لان البعض الباقي على تقدير نظريته

الكل ايضا مكتسب من مبادي له وهي غير متناهية فلا يكفي الزمان المتناهي لتحصيل الكنه فيلزم ان يقر بان تمام مبادي
الكنه قد يكون بعض مبادي الوجه فحينئذ بعد تحصيل الوجه من مبادي الغير المتناهية لا حاجة الى الزمان الغير المتناهي
لاكتساب الكنه كما اذا كان الوجه شيئا مركبا من الجداتام والخاصة فتدبر وما يمكن ان يقال ههنا اني في الاستدلال
على ابطال نظرية الكل ان التصور في التعريف تصور واحد متعلق بالمعرف بالكسر اولا وبالذات وبالمعرف
بالفتح ثانيا وبالعرض بان يجعل ما هو المتصور بالذات آلة لملاحظة المتصور بالعرض فعلى تقدير نظرية الكل لا يمكن
اكتساب شيء من التصورات اذ لو امكن فاما بطريق الدور او التسلسل اما بطريق الدور وتوقف على نفسه بمراتب
او بمراتب بالانعكاس فيلزم ان يكون كل الموقوف عليه الموقوف عليه متصورا بالذات ومتصورا بالعرض بالنسبة
الى آخر ويصير كل واحد حاصلا في الذهن وغير حاصل فيه وهل هذا الا اجتماع النقيضين واما على تقدير التسلسل فلا
تنقطع السلسلة الى متصور بالذات فقط اذ يكون كل من التصورات الغير المتناهية متصورا بالعرض كما هو
متصور بالذات فيلزم مع قطع النظر عن لزوم الاستحالة السابقة تحقق ما بالعرض بدون تحقق ما بالذات فنظرية
التصورات كلها يستلزم الدور او التسلسل المستلزمين لان لا يحصل شيء منهما وهو يستلزم ان لا يحصل شيء من التصديقات
اصلا لامتناع حصول التصديق بدون التصور وفيه ان هذا الاستدلال مبني على ان المعرف بالفتح لا يحصل
في الذهن وانما الحاصل فيه هو المعرف بالكسر وذلك فاسد من وجهين الاول بان المعرف بالفتح لو لم يحصل
في الذهن فلا يكون له حظ من الوجود الذهني وقد لا يكون موجودا خارجيا فيلزم تعلق الالتفات
بالمعدوم وهو غير معقول وما قيل ان وجود الحد او الرسم في الذهن وجود للمحدود والمرسوم فيه بالعرض وذلك
يكفي لتعلق الالتفات فهو تصحيح لمرائية الشيء لنفسه والثاني بان المترتب على الكسب لا يكون حينئذ صورة المحدود
لعدم حصولها بعد النظر وانما المترتب عليه هو الالتفات اليه ومن الظاهر ان الالتفات ليس بعلم بل هو فعل
من افعال النفس مع ان المقصود بالكسب هو العلم **قوله** لانه لا يتم الا بدعوى البديهة الخ حاصله ترجيح طريق الاحالة الى
بديهة اي بديهة المدعى هو نفي كسبية الكل على طريق الاستدلال عليه بان الاستدلال يؤل آخرا الى دعوى البديهة

فليكتف به اولا قصر للمسافة فانه لا يتم الاستدلال عليه بحيث لا يبقى للخصم مجال المنع والاستفسار
الا بدعوى البديهة في مقدمات الدليل واطرافها اذ لولا هذه الدعوى لانقطع الكلام اذ مقدمات الدليل
مساوية للمطلوب في عدم التسليم فحينئذ للخصم ان يمنع المقدمات وليسئل عن اطرافها فلا بد من تلك الدعوى
لانقطاع كلامه اذ من البعيد ان دعوى بديهة الاطراف والمقدمات هو بعينه كون بعض التصورات او التصديقات
بديهيا اذ ما من طرف ومقدمة الا هو تصور او تصديق فثبت عدم نظرية الكل وليكتف به اولا للاطول
الكلام من غير طايل ولا يخفى انه اى هذا البيان لو تم لدل على عدم صحة الاستدلال بهذا النحو لا على مرجوحيته
وراجحيته طريق الاحالة الى البديهة لان رجحان ذلك الطريق يقتضي صحة الاستدلال ولو على سبيل المرجوحية
ومن الظاهر انه ليس بصحيح لاشتماله حينئذ على مقدمة مساوية للمطلوب الذي هو نفي كسبية الكل وتوقف
صحته عليها وهو ممنوع لانه ضرب من المصادرة فان المصادرة كما يلزم اذا كان الدليل او جزؤه نفس المطلوب
او نفس ما يساويه كذلك يلزم اذا توقف الدليل او جزؤه على المطلوب او على مساويه ومن المعلوم ان دعوى البديهة في
المقدمات واطرافها مساوية لدعوى نفي كسبية الكل ومستلزمة له لان من يقول بكسبية الكل كيف يسلم بديهة
مقدمات الدليل وبديهة اطرافها فلزم نوع من المصادرة قطعا والجواب عنه ما اشار اليه بقوله فلكنا اراد بدعوى
بديهتهما اى بديهة المقدمات واطرافها اعم من دعوى بداهتهما بلا واسطة كدعوى بداهتهما او بواسطة كدعوى بديهة
بداهتهما ودعوى بديهة بديهة بداهتهما وهكذا الى غير النهاية لانه كما وجب دعوى بديهة نفس المقدمات واطرافها
كذلك يجب دعوى بديهة بديهة بداهتهما حتى ينقطع السؤال ولم يبق للخصم مجال المنع والاستفسار والا يطلب عليه الدليل
فيلزم الدور او التسلسل اعلم ان الظاهر من سياق الكلام انه جواب عن قوله لا يخفى كما يدل عليه تصديره بالفاء وتائيده
بقول المحشي المحقق رح يؤل بالآخرة الى دعوى البديهة فالمطلوب بالجواب عن سؤال مقدر يرد على العبارة المنقولة
للتائيد بان دعوى بديهتهما تؤل الى دعوى نفس المطلوب لا الى دعوى بديهة ويدفع بتعميم البديهة بان دعوى بديهتهما بلا واسطة
كما تستلزم دعوى المطلوب كذلك دعوى بداهتهما بواسطة مستلزمة لدعوى بديهة لان تائيد توجيه العبارة المنقولة بنفس

هذه العبارة غير معقول وحاصل الجواب عن الايراد بقوله لا يخفى ان الدليل موقوف على دعوى البديهة فيهما بالمعنى الاعم بواسطة كان او بغير واسطة والمنع بقوة المدعى هو دعوى بديهتهما بلا واسطة فقط لا بواسطة ايضا حتى يلزم المصادرة لانها في قوة دعوى بديهة المدعى لا في قوة نفس المدعى وبويد ذلك التعميم قوله ان الاستدلال يؤل بالاخرة الى دعوى البديهة والمطلوب اذ لو لم يقصد التعميم فلا صحة لذلك القول اصلا فان دعوى بديهة المقدمات والاطراف بلا واسطة هو دعوى نفس المطلوب لا دعوى بديهة المطلق وانت خبير بانه لا يدفع المصادرة كيف والمطلوب بديهة البعض اى بعض كان وبديهة المقدمات كما هي فرد من البديهة مطلقا كذلك بديهة بديهتهما ايضا فرد منهما فيكون في قوة المدعى اعني نفي كسبية الكل قطعا ولعل لفظة كان اشارة الى ورود هذا الايراد **قوله** لا يكن الجواب الخ هذا الجواب بالنظر الى ان النظرية والبديهة وان كانتا صفتين لمطلق العلم المتعلق بمعلوم واحد من حيث هو لكنهما تختلفان باختلاف حال الاشخاص المتصفين بموصوفهما كالعلم المتعلق بحقيقة الانسان فانه مما يمكن ان يكون بديهيا بالنسبة الى شخص ونظريا بالقياس الى آخر كما بالنسبة الى صاحب القوة القدسية وفاقدها وبالنظر الى ان التوقف الماخوذ في تعريف النظري بمعنى ان لا يمكن حصول الشيء الا بعد حصول الآخر اى النظر امكانا بالقياس الى العالم الموصوف بذاته بالعلم النظري والبديهي كما اخذه المورد حيث استشهد عليه بحال صاحب القوة القدسية فيه اشارة الى ان البديهي كما هو صفة للفعول لكن الفاعل موصوف به بالذات والمفعول متصف فالنظري ما لا يمكن حصوله بالقياس الى العالم الا بعد النظر والبديهي بخلافه لا امكانا بالقياس اليهما ولا لا تصور الاختلاف بالنسبة الى الاشخاص وما قال المحشي المحقق رح في دفع الجواب ان توقف الحصول على النظر لا يكن نظرا الى الفاقد ايضا لان حصول القوة القدسية ممكن لكل فرد من افراد الانسان بناء على ما يصح لفرد يصح لسائر الافراد واذا امكن حصول تلك القوة لكل واحد امكن حصول كل معلوم بلا نظر لكل ايضا فلا يتوقف حصوله على النظر اصلا لان التوقف عبارة عن عدم امكان حصول شيء بدون حصول شيء آخر وههنا قد امكن حصول المعلوم بلا حصول النظر ففيه منع ظاهر فان ما يمكن بالطبيعة الانسانية لا يلزم ان يمكن لكل فرد منه لجواز ان

خصوصيته بعض الافراد آبية عما يصح نظرا الى نفس الطبيعة كما ان مقتضى مطلق البسيط الكروية وقد منعه خصوص الارضية فاذن حصول القوة القدسية وان امكن للفاقد نظرا الى الطبيعة الانسانية لكن يجوز ان يستحيل حصولها لمانع هو خصوصية مزاجه واذا امتنع حصولها اياه فلا يجوز حصول المعلوم له بدون النظر الا ان يقال في الجواب عنه ان الشايع في الامكان وغيره من المواد الثلث كالوجوب والامتناع اخذها في الافراد بالنسبة الى الطبيعة من حيث هي لا الا بالنسبة الى الماهية الشخصية والشايع هو المعتبر في التعريفات فما يمكن للطبيعة من حيث هي يمكن لكل فرد منها بالنسبة اليها وانلم يمكن بالنسبة الى الحقيقة الشخصية ومن الظاهر ان الطبيعة الكلية لا تابى عن الاتصاف بالقوة القدسية والا لم توجد في فرد من افرادها فكذلك الافراد ايضا ليست آبية عن الاتصاف بها نظرا اليها وحينئذ امكن لكل واحد حصول المعلوم لها بسرها من غير نظر ولم يتوقف حصولها على النظر وفيه ان الشيوع بالنسبة الى الطبيعة ممنوع كيف وتوقف الابن على الاب شايع مع عدم توقفه عليه نظرا الى الطبيعة كما ذكر في عيسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام ولعل في قوله الا ان يقال اياما والى ذلك وان قر الجواب بالنظر الى ان البديهة والنظرية لا تختلفان باختلاف الاشخاص بل هو نظري بالنسبة الى شخص وقت فقدان تلك القوة فهو بديهي بالنسبة اليه عند وجدانها بان تؤخذ الضرورة المفهومة من عدم الامكان الضرورة بشرط الوصف ويقال ان النظري ما لا يمكن حصوله لفاقد القوة القدسية من حيث انه فاقد الا بالنظر والبديهي ما يمكن حصوله لا بالنظر وبالجملة ما دام ذلك الوصف باقيا لا يحصل هذا الشيء الا بالنظر واذا زال هذا الوصف يصير الحصول ممكنا بدونه فحينئذ لا توجه لما اورده المحشي المحقق رح في الدفع لان الممكن حصول القوة القدسية للفاقد امكانا ذاتيا لا ينافي الامتناع بالغير يعني كونه نظريا بشرط فقدانها فلا يصدق تعريف البديهي عليه اذ ما حصل للواجد بدون النظر لا يمكن حصوله للفاقد بدونه ولعل حديث القوة القدسية وقع تمثيلا والا فربما يحصل الشيء لفاقدها من حيث هو فاقد بلا نظر ايضا كما ترى في صاحب الحدس والتجربة قوله والجواب انا لا نسلم الخ هذا الجواب مبني على التصرف في معنى التوقف بان يجعل بمعنى المصحح

لدخول الفاء، ويقال حصل النظر فحصل المعلوم وان امكن حصوله بالقوة القدسية وغيرها ايضا وحينئذ
امكان حصول النظر مع تلك القوة لاينافي التوقف على النظر لوجود هذه العلاقة بينه وبين النظر كوجودها
بينه وبين القوة وليس التوقف ههنا بمعنى لولاه لامتنع حتى يلزم المحذور وذلك التصرف شايع بينهم كيف
وجواز تعدد العلة المستقلة في تاثيرها بمعنى الموقوف عليه التام لوجود المعلول الواحد الشخصي كما يتفوهون
به لايصح الا على ذلك اذ لو كان معنى التوقف امتناع حصول المعلول بدون الموقوف عليه لايكون واحد منها علة
لعدم امتناع الحصول بدونه ومن ههنا تبين ان الجواب ليس مبنيا على جواز التعدد بل على تجويز التصرف وحديث
جواز التعدد انما هو سند لصحة التصرف والشيوع وكلامنا الآتي كلام على السند وهو خارج عن قانون المناظرة والحق
ماذهب اليه المحشي وغيره من المحققين انه لايجوز مطلقا فان العلة بناك احد الشيئين وخصوصية العلتين ملغاة
في التوقف والترتب سواء كان التوقف بمعنى لولاه لامتنع او بمعنى الامر المصحح لدخول الفاء اذ الترتب
عبارة عن علاقة ذاتية بين الشيئين بحيث يمتنع بها الانفكاك بينهما لا عن مطلق التعقيب سواء كان بالعلاقة
او بالاتفاق لان المعلول لازم للعلة والموقوف عليه في الحقيقة انما هو القدر المشترك بينهما وهو ماطبيعة تينك
العلتين من حيث هي او من حيث سنخ الفردية المشتركة بين خصوصيتي الافراد لا خصوصيتها اذ المعلول
لايترتب الا على شيء يمتنع حصوله بدونه لانه كما هو موجود بوجود العلة كذلك معدوم بعدمها فحينئذ لو جاز
تعدد العلل المستقلة لما صح عدم المعلول بعدم العلة بل امكن وجوده مع عدمها وفيه ان العدم لايفتقر الى
التاثير والايجاد بل يكفي عدمها في الوجود ومن الظاهر ان المعلول انما ينعدم بانعدام جميع العلل لا بانعدام
واحد معين منها لان علة عدمه عدم التاثير في وجوده فما دام التاثير باقيا بقاء واحد منها لايصير معدوما
والحق ان المعلول نفس تجوهره محتاج في التقرر والوجود الى افاضة الجاعل الا ترى الى المفيض ولا تعدد فيه اصلا لكن
الايجاد بعض المعاليل ينقصانها عن قبول الفيض موقوف على شرايط ومعدات لايعتبر منها الا القدر المشترك
حتى لايتوهم تعددها تعدد الجاعل وحينئذ يكون المعلول موجودا بافاضته ومعدوما بعدمها والتفصيل ان ههنا

ثلث صور الاولى توارد العلتين المستقلتين على سبيل الاجتماع وذلك باطل قطعا لان حصول المعلول ليكان
بالمجموع من حيث المجموع فلا استقلال لكل واحد منهما كما هو المفروض وليكان بكل منهما مع الاستقلال في
المصدقية فاحدهما هو العلة وتلغو الاخرى والثانية توارد هما على سبيل التعاقب بان يوجد المعلول
بواحد من العلتين ثم يوجد بالاخرى وهو ايضا محال لانه سبيل اليه اذ المعلول الصادر من الاول اما موجود حين
صدوره من الثاني فيلزم تحصيل الحاصل او العدم ثم حصل بالثانية عين ما حصل بالاولى فهو اعادة المعدوم
او حصل غير ما حصل بها فلا يتواردان على معلول واحد شخصي تعاقبا وابداء احتمال الايجاد بالاولى والبقاء
بالثانية بعيد لان علة الايجاد هي علة البقاء ولا دخل فيه للغير والثالثة توارد هما بان يمكن حصول المعلول بكل منهما
ابتداء ويكون لخصوصية كل منهما مدخل على سبيل البدلية من بدو الامر فاذا حصل باحد العلتين لم تبق علية الاخرى
والخلاف في الجواز وعدمه انما هو في هذه الصورة الاخيرة والتحقيق يقتضي انها ايضا محال كالصورتين
الاوليين سواء اريد بالعلة كون الشيء محتاجا اليه اي لا يمكن حصول المعلول المحتاج اليه بعد حصوله او
كون الشيء مصدر الشيء آخر وموجدا له بحيث لا يتصور التخلف عنه او كون الشيء موقوفا عليه الشيء ومترتبا عليه
ترتبا عليا لا اقتضائيا فقط وموقوفا عليه بالذات لا بالزمان لان المتقدمات الزمانية ليست موقوفة عليها
فان هذه المعاني الثلث للعلة منها تلازم في الوجود بحيث لو تحقق احدها تحقق الآخر فيلزم مصداقية هذه
المعاني كلها ليس الا الجاعل المفيض الذي يوجد المعلول بايجاده ويتغنى باتفاء افاضته وترتب في انبساط العقل
وملاحظته لتقدم احتياج المعلول على مصدرية العلة اذ المعلول ما لم يفتقر في صدوره الى العلة لا تكون العلة مصدرا له
وتقدم مصدريتها على تحقق المعلول لانه ما لم يصدر لم يكن متحققا وتقدم تحققه على تاخره عن العلة المقارن
لتقدمها عليه لان التقدم والتاخر امران متضايفان لا يمكن تعقل احدهما بدون الآخر ولا يتصور اتصافهما الا
بعد تحقق المعلول فيكونان متاخرين عن تحققه فيقال حينئذ احتاج المعلول فصدر عن العلة وتحقق فتاخر وتقدم
عليه علته فما قيل ان العلة لو فسرت بالموقوف عليه بمعنى لولاه لامتنع فلا تكون متعددة ولو بدلا وان فسرت

بما يترتب عليه بمعنى المصحح لدخول الفاء فكلا اذ من الجايز ان يترتب المعلول على شيئ ان وجد ابتداء وان
فيترتب على غيره كترتب الملك على الشراء وغيره تبادلا فهو مدفوع بما عرفت ان الترتب المعتبر في العلة والمعلول
ليس ترتبا اتفاقيا والا لم تتصور التلازم بينهما بل هو ترتب افتقاري فلا يمكن التعدد ولو بدلا على ان الممكن لما كان
في حد ذاته مساويا النسبة الى الوجود والعدم وتابعا للغير في تاثيره فلا بد له من جاعل معين تحقق فتحققه وتمتنع
بامتناعه فلا يمكن عليه توارد العلل اجتماعا كان او بدلا فالصواب في الجواب عن اصل الايراد ان يقال ان الخاء
المعلومات تختلف بحسب الحصول في الذهن فبعضها يمكن ان يحصل بالنظر ويترتب عليه ويمكن ان يحصل بغيره كحصول
حقيقة الانسان بالنسبة الى فاقد القوة القدسية وواجدها وبعضها لا يمكن ان يحصل بالنظر بل يحصل بغيره
فقط كحصول الاوليات ولا ثالث لهما اذ لا يوجد معلوم يكون جميع انحاء حصولاته متوقفة على النظر لان صاحب
القوة القدسية يعلم المطالب كلها بالحدس والحصول بالنظر والحصول بغيره متغايران وانحاء الحاصل بالنظر
حاصلا بغيره ايضا كيف والحصول بالنظر لا يمكن ان يحصل بالغير وكذلك الحصول بالغير لا يمكن حصوله به وفيه ان
تغاير الحصولين اما بالماهية او بالشخص فان كان بالماهية فماهية الحصول وسائر المعاني المصدرية غير مختلفة وانحاء
بالشخص فلا يتصور الا باختلاف الزمان كتعاقب السوادين على جسم واحد او باختلاف الموضوع كحلولهما في جسمين وهنا
يمكن حصول معلوم واحد شخصي بالنظر والحدس في زمان واحد فان العلم الحاصل بالنظر يمكن حصوله بالحدس في
زمان حصوله بالنظر وانما يمكن بشرط حصوله فلا تتعدد ان شخصا فالمعلومات الاولى تكون نظريات والمعلومات
الثانية بديهيات واذا تقرر ذلك فالمراد بالحصول المأخوذ في تعريف النظري مطلق الحصول من غير ان
يلاحظ معه حيثية ما حتى العموم على طريق موضوع المهملة وفي تعريف البديهي الحصول المطلق ملحوظا بحيثية العموم
على طريق موضوع الطبيعة وحينئذ فالنظري ما يتوقف مطلق حصوله على النظر وهو يمكن بان يتوقف فرد
من حصوله عليه بناء على ان مطلق الشيئ يتحقق بتحقق فرد ما والبديهي ما لا يتوقف حصوله المطلق على النظر
وهو يتصور بان لا يتوقف جميع افراد حصوله عليه لما تقرر ان الشيئ المطلق انما ينتفي بانتفاء جميع الافراد فما

بعض انحاء حصوله بالنظر وبعضها بنظر يكون نظريا لصدق ان بعض حصولاته متوقف على النظر لا بديهيا لانه مشروط
بعدم توقف جميع حصولاته عليه وبهذا الجواب ظهر ان المتصف بالبديهة والنظرية اولا وبالذات هو الشيء
الحاصل في الذهن من حيث هو مع قطع النظر عن حصوله في الذهن اي مرتبة المعلوم لانه هو الحاصل بتوسط النظر
والمترتب عليه لا الحاصل في الذهن من حيث هو حاصل في الذهن اي العلم لاتصافه بهما ثانيا وبالعرض فيه ان الطبيعة
من حيث هي ليست مجعولة ولا معلولة بالذات للكاسب عند المشائية القائلين بالجعل المؤلف فلا تكون مرتبة
على الكسب بالذات بل المترتب عليه بالذات هو الطبيعة من حيث الحصول كيف والمقصود بالتحصيل هو علم الشيء
لا نفسه الا ترى ان المطلوب بالبرهان انما هو تصديق القضية لا نفسها لحصولها بالتصور ايضا وانما هي مطلوبة
باعتبار العلم ومن البين ان الصفة بحال نفسه اولى بالاعتبار من اعتبارها بحال متعلقه وايضا قد تحقق ان
النظرية والبديهية حينئذ لا تختلفان باختلاف الاشخاص والاوقات فلما عرفت ان النظري كما يتوقف نحو من انحاء
حصوله على النظر والبديهي لا يتوقف نحو منها عليه فما حصل لاحد بالنظر يكون نظريا بالنسبة الى كل واحد
وان حصل لغيره اولا في زمان آخر بلا نظر والذي يحصل لاحد بالنظر فهو بديهي واطلاق البديهي على الحاصل
بالحدس لاحد دون اصل اطلاق مجازي نظرا الى مشابهته بالبديهي في عدم الحصول بالنظر وانت تعلم انه ان اراد بهذا
التحقيق توجيه كلام القوم فهو غير صالح لهذا التوجيه لانهم قايلون باختلافهما نظرا الى اختلاف الاشخاص و
الاوقات ولا يتم على ذلك استدلالهم على بطلان نظرية الكل بلزوم الدور او التسلسل لجواز انتهاء السلسلة
الى نظري حاصل بالحدس وقيل ان الدليل انما هو بالنظر الى فاقد القوة القدسية ففيه ان الفاقد لها ليس
فاقد اللقوة الحدسية والتجربية والوجدانية والحسية فيجوز ان يكتسب كل نظري حاصل بالنظر من نظري
حاصل له باحد هذه الطرق فلا يلزم الدور او التسلسل على تقدير نظرية الكل لان هذه الطرق كلها لا يصدق
عليها تعريف البديهي على هذا التحقيق لان البديهي عنده ما لا يحصل نحو من حصوله بالنظر ويجوز ان يحصل المحسوسات
مثلا للاعمى والحدسيات لفاقد القوة القدسية بالنظر وهكذا وما قال المحشي المدقق رح في بعض الحواشي

ان المراد بالمحسوسات ما هي محسوسات وكذا الحدسيات ما هي حدسيات فليس بمستقيم ههنا لان نفس المعلوم كما يصح حصوله بهذه الطرق يمكن حصوله بالنظر بخلاف من جعل البديهي والنظري صفة للعلم فان العلم الخاص الحاصل بهذه الطرق لا يحصل بالنظر لعدم الحصول فتامل والتاويل بان المراد بالعقدان فقدان هذه الاشياء كلها ليس بشيء لان الفاقد لجميع هذه الامور لا يمكن ان يحصل له نظر اذ لا بد لتحصيله من معلوم متقدم عليه لئلا يلزم طلب المجهول المطلق فكيف يحصل له نظري حتى يجري الدليل بابطال الدور والتسلسل بالنسبة اليه وان اراد بتحديد الاصطلاح فلا كلام لنا فيه لانا نتكلم فيما عليه القوم هكذا ينبغي تحقيق المقام وفي الفضل للمتقدم

قوله سلمنا ذلك لكن لا نسلم الخ هذا الجواب الذي على تقدير تسليم ان التوقف بمعنى لولاه لامتنع مبني على ان البديهية والنظرية صفتان للعلم اولا وبالذات وللمعلوم ثانيا وبالعرض اذ حاصله ان العلم الحاصل بالنظر موقوف على النظر وهو غير العلم الحاصل بدونه بالشخص فليس علم واحد يمكن حصوله تارة بالنظر واخرى بغيره وان كان المعلوم في الصورتين واحدا وحينئذ لا يلزم ان يكون شيء واحد بديهيا ونظريا وقد عرفت ان الامر ليس كذلك بل الامر بالعكس كيف وما يترتب على النظر ويحصل في الذهن بواسطة النظر اولا وبالذات هو نفس الشيء من حيث هو مع قطع النظر عن حصوله في الذهن اي المعلوم لوجوده في ظرف الذهن بنفسه وتقدمه على العلم بالذات فيكون هو المترتب على النظر وغير مرتب عليه ما يترتب عليه ثانيا وبالعرض هو الشيء من حيث هو حاصل في الذهن اي العلم قال في الحاشية قسمة العلم اليهما لا ينافي ذلك ان المعلوم بعد اعتبار اتصافه بالنظرية والبديهية يصير علما اختصاصيا فيكون العلم نظريا وبديهيا مجازا عن حصوله بعد اتصاف المعلوم بهما وفيه ان المترتب على النظر هو الشيء من حيث الحصول لكونه مبدأ للانكشاف ومقصودا بالتحصيل من النظر ليتكشف به الشيء المعلوم مع انه لا اختلاف بين العلمين الحاصلين بالنظر والحدس لعالم واحد لا بحسب التشخص لانه عرض انما يتشخص بالمحل لوجوده فيه واذا كان المحل الذي هو الذهن ههنا واحدا فالشخص واحد كيف وحصول كل علم لكل فرد من العاقلين لكل فرد من النظار والحدس ممكن كما سبق من امكان القوة القدسية لكل احد بناء على توارد العلل على معلول واحد ولا بحسب المادية

البرية ... التوارد على المحل المحقق ... جواز الاشتراك ... الامر ... التوارد باطل ... جواز

والحقيقة بان يكون للعلم الحاصل بالنظر حقيقة مستدعية للحصول والحاصل بالحدس حقيقة اخرى حاصلة لان
كل علم كما يمكن ان يحصل بالنظر يمكن ان يحصل بالحدس فلا يندرج شخص واحد تحت حقيقتين مختلفتين ولا بحسب الزمان
بان يكون زمان النظر مغاير الزمان الحدس لان الحدس ممكن الحصول في زمان حصول النظر وان لم يكن بشرط حصوله كما
ولا بحسب الجهات المختلفة هي الحدس والتوارد والنظر وغيرها كما هو المشهور على ما قيل لان النفس لما كانت محصلة غير
مبهمة فلا يكون اختلافها بحسب الجهات موجبا لاختلاف التشخصات بخلاف الهيولى فانها بسبب كونها مبهمة مشتملة على
جهات خارجية موجبة للتعينات المختلفة سوى تعين الذات فيجوز اختلاف اشخاصها فتامل **قوله** فالامر عليه
اهون الخ اعلم ان الاهونية وعدمها ليست باعتبار اخذ الاحتياج في هذا التعريف وعدم اخذه في التعريف
الاول حيث اخذ فيه لفظ التوقف بان يقال احتياج حصول الشيء الى النظر لانها في امكان حصوله بدونه بل بجواز ان
يكون الشيء محتاجا الى النظر مع امكان حصوله بالحدس بخلاف التوقف فانه ينافي حصول الموقوف بدون حصول الموقوف
عليه حتى يرد ان الاحتياج هو التوقف فكما يمتنع حصول الموقوف بدون حصول الموقوف عليه كذلك يمتنع ان يحصل
المحتاج بدون ان يحصل المحتاج اليه اذا اخذ التوقف بمعنى لولاه لامتنع وهكذا اذا اخذ بمعنى الترتب
المصحح لدخول الفاء ضرورة ان المحتاج اليه هو المترتب عليه وبالعكس فلا فرق بينهما ليحكم بالاهونية على احد التعريفين
دون الآخر بل لان منشا النظرية والبديهة على التعريف الاول حال العلم الى الحصول في الذهن ضرورة
ان الحصول صفة لنفس المعلوم وهو لا يختلف باختلاف حال العالم فانه في نفسه اما ان يتوقف على النظر او لا يتوقف
عليه فيتوجه اليه الاشكال بلزوم كون شيء واحد بديهيا نظريا ويحتاج الى الدفع المذكور وعلى التعريف الثاني حال
العالم الى التحصيل فالتوقف وعدمه فيه بالقياس الى الغير فيلاحظ فيه خصوص حاله لا حال العلم الحصولي لان
مدار النظرية والبديهة في هذا التعريف على التحصيل وهو يختلف باختلاف حال العالم فيجوز ان يكون تحصيل
علم واحد متوقفا على النظر وغير متوقف عليه باعتبار حال الحالمين الفاقد للقوة القدسية والواجد بالتغاير
التحصيلين بل باعتبار عالم واحد بحسب زمانين بان يكون التحصيل في زمان الفقدان مغايرا للتحصيل في زمان الوجدان

فالمعلوم الواحد باعتبار تحصيل الفاقد للقوة القدسية متوقف على النظر فيكون نظريا وباعتبار تحصيل غيره او تحصيله في زمان آخر غير متوقف عليه فيكون بديهيا ومن ههنا ظهر ان المراد بالعلم المعلوم فلا يرد ان العلم الواحد الجزئي يمتنع حصوله لشخصين فضلا عن اختلاف حاله بالقياس الى شخصين يرد عليه ان تحصيل عالم معين لمعلوم واحد كما يمكن بالنظر يمكن لغيره ايضا لامكان حصول القوة القدسية وحينئذ لا يجدي الفرق بالحصول والتحصيل والجواب تغاير التحصيل بالنظر والحدس نظرا الى تغاير المعنى الذي يتغاير به المضاف اليه او باعتبار الضرورة بشرط الوصف مشترك بين التعريفين فلا معنى للاحوجية هذا التعريف دون الاول

قوله وهذا المعنى هو المراد الخ وذلك اي الحكم باتحاد مآل التعريفين بان يكون مراده من الحصول الماخوذ في التعريف الاول الموجود الرابط اي الحصول للعالم ووجوده له لا الحصول المعلوم الذي نفسه يوجده ان وجود العرض هو تعينه ووجوده لموضوعه سوى العرض الذي هو الوجود لانه لما لم يكن مفتقرا الى موجد يتمه الى وجود زايد ليحصل فيان يقال ان وجوده في نفسه هو وجوده لموضوعه بل هو نفس وجود موضوعه على ما صرح به الشيخ الرئيس وغيره وبالجملة الحصول عرض وجوده عبارة عن ثبوته لمحله هو العالم والاضافة فيكون صفة له كالتحصيل والتحليف باختلافه وهو بالازمان وههنا تفصيل وتحقيق اوردناه في شرحنا على الحواشي الواقعية وتقنا الله تعالى لاتمامه

قوله بل القسمين الخ وجهه اي وجه توقف القسمين على النظر ان النظر معتبر في عنوان القسم الثاني هو النظري لكونه عبارة عن النظر الماخوذ مع النسبة ومفهومه الذي هو ما يتوقف على النظر بخلاف القسم الاول اي البديهي فانه معتبر في مفهومه الذي هو ما لا يتوقف على النظر فقط اي في عنوانه بان عنوانه ليس الا البديهية مع النسبة ولا يعتبر في حقيقتهما لاعتباره عدما في البديهي لا وجودا او عدم بقاءه في النظري بعد كونه حاصلا لانه معد لحصوله في الذهن والمعد مما لا يدوم بل يزول عند حصول ما هو معد له ومن الظاهر ان خروجه عنهما بحسب الحقيقة لا ينافي دخوله في مفهومهما التعبيري اذ فرق بين خروج الشيء وخروج مفهومه بناء على ان المفهوم ربما يكون عرضيا للشيء الا ترى ان السير خارج عن حقيقة الانسان

لا عن مفهومه والنسبة خارجة عن حقيقة القضية وليست خارجة عن مفهومها قوله الملاحظة توجه النفس
اعلم ان للنفس عند اكتساب المجهول المتصور من وجه حركتين احديهما من المطالب الى المبادي وثانيهما من المبادي
الى المطالب وطي التوجيهين الاول قبل حركة الاولى والثاني قبل الثانية اما التوجه الاول فهو عبارة عن الالتفات
نحو المجهول الذي قصد تحصيله بعد كونه معلوما بوجه ذاتي او عرضي لئلا يلزم طلب المجهول المطلق والمتوجه اليه فيه
حين التوجه والالتفات مفقود يحصل بالحركة الفكرية كما ان المتوجه اليه المحسوس في التوجه الحسي حين التوجه
اليه مفقود يحصل بالحركة الاينية التي هي الانتقال من مكان الى مكان آخر والثاني الملاحظة وهي عبارة
عن التوجه نحو المعلوم الزايل عن المدركة المخزون اما في الخيال الذي هو قوة مودعة في آخر التجويف الاول
من الدماغ وخزانة المحسوسات المدركة بالحس المشترك او في الحافظة التي هي قوة منبثة في اول التجويف الاخير
منه وخزانة الموهومات المدركة بالوهم او في العقل الافعال الذي هو فيضه بالنسبة الى النفوس كلها وهذا
هو خزانة المعقولات الصرفة لانها لا تكون حالة في القوى المادية وذلك التوجه ليس الا التحصيل في المدركة
بعد الزوال عنها وههنا اشكال قوي وهو ان النسيان زوال الصورة عن القوة المدركة والخزانة معا بحيث
لا تدرك بمجرد الالتفات بل يفتقر الى كسب جديد والذهول هو زوالها عن القوة المدركة فقط بحيث لا يحتاج
فيه الى الاكتساب ويكفي مجرد الالتفات لتحصيلها ولا شك ان كلا من الحالتين تعرضان لكواذب المعقولات
الصرفة كما انهما تعرضان لصواديها اذا كانت المعقولات عند طريان الذهول غير زائلة عن الخزانة هي العقل
الفعال فيلزم ارتسام الكواذب في العقل الفعال وهو باطل لان المبادي العالية بريئة عن الشر والشين من
خواص المادیات وليست علومها غير مطابقة للواقع ومن ههنا قالوا انها مما لا يعرضها الغلط وقد يشكل
عليه بان طريان الذهول على صورة واحدة عقلية بالنسبة الى شخص والنسيان بالنظر الى شخص آخر يستوجب
حصول هذه الصورة في العقل الفعال وعدم حصولها فيه معا وحل هذا الاجتماع النقيضين وبانا اذا
طرء النسيان عليها فيلزم زوالها عن العقل الفعال وذلك محال لان علمه قديم لا يجوز زواله عنه لبراءته

عن الجهل واجيب عنهما بان معنى زوال الصورة عن الخزانة زوال علاقة الاخذ بحدوث عدم المناسبة
وصف الخزانية لان العقل الفعال انما هو خزانة لها ما دامت تلك العلاقة لا زوال نفس الصورة عنه حقيقة
حتى يلزم اجتماع النقيضين او حدوث الصورة واجاب عنه المحشي المحقق رح في الحاشية القديمة بان شان
العقل الفعال في اختزان الصور لدى الحفظ والتصديق ومعنى اختزان الكواذب الحفظ فقط اى الحفظ على
سبيل التصور دون التصديق ولا استحالة فيه وانما المحال تصديقها ولا يخفى ان هذا الكلام منه مع اتيانه
على خلاف ما عليه الجمهور من اختصاص التصور والتصديق بالعلم الحصولي الحادث حيث صرح بشيوعها العلم
القديم ايضا ولزوم عدم المطابقة بين الخزانة التي هي العقل الفعال وبين ما هي خزانة له هو النفس الناطقة
لارتسامها فيه من حيث التصور في النفس على سبيل التصديق مع انه لا بد من المطابقة بينهما لا تيم ذلك
لان الاشكال انما هي في طريان الذهول والنسيان وورودهما على تصديق الكواذب من حيث هي تصديق
لا باعتبار انها تصور فيلزم حصولها في الخزانة بما هي مصدقة لها وانت تعلم ان ما اورد عليه من الاشكال ليس
بوارد اما الاول فلان المطابقة بينهما في نحو الادراك غير لازم بل اللازم على الخزانة حفظ نفس المعلوم
لا العلم بشخصه والا يلزم قيام عرض واحد بمحلين مختلفين وهو محال الا ترى ان الخيال والحافظة خزانتان للحس
المشترك والوهم مع ان الادراك ليس من شان الاولين وما هو الا للاخيرين فقط كما قيل فاين المطابقة
بينهما واما الثاني فلان المحفوظ في الخزانة ليس نفس التصديق الكاذب حتى يلزم المحال بل المحفوظ فيها هو
المعلوم لهذا التصديق لكن النفس لعدم المناسبة التامة مع العقل الفعال بسبب غلبة جنود الوهم عليها
تغلط في الاخذ وتاخذه على وجه التصديق وما سنح لي في الجواب بينا ان الكواذب انما يدركها العقل المنسوب
الى الوهم ولا يدركها العقل الصرف الصافي عن شوائبه كما تقرر عندهم ان الغلط لا يعرض للنفس المجردة بدون
معارضة الوهم ايا ما والعقل الفعال انما هو خزانة مدركات العقل الصرف المتعالي عن معارضة ولا تصور
فيه الغلط فلا يلزم ارتسام الكواذب في العقل الفعال حتى يرد الاشكال بل انما ارتسامها في الحافظة

التي هي خزانة الوهم قال العلامة اشارة الى ان الحافظة انما هي خزانة للمعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات
كصداقة الولد وعداوة الذئب ليست خزانة لمدركات النفس من الامور الكلية وان عارضها الوهم
في ادراكها وتغليطها اياها لما تقرر عندهم ان القوى المادية لا تدرك فيها الكليات صادقة كانت
او كاذبة وما يصلح للادراك تساعدها الا المجرد نفسا او كان عقلا فلزم المتقدمين عنه المفر على ان التصديق
والاذعان من خواص المجرد عندهم فلا تصلح الحافظة لان تكون مصدقة لها اذ ليس من شانها الادراك
بل هو وظيفة فيها من غير تصديق واذعان قوله التفت اليه الخ اعلم ان الكنه والوجه في علم الشيء بالكنه
والوجه حاصلان في الذهن بالذات وملتفت اليهما بالعرض وذو الكنه وذو الوجه حاصلان فيه بالعرض وملتفت
اليهما بالذات كما مر تحقيقه لكن الملتفت اليه والصورة الحاصلة في علم الشيء بالوجه مختلفان بالذات
ومتحدان بالعرض وفي غيره هو العلم بالكنه بالعكس لاتحادهما ذاتا واختلافهما من حيث الاجمال والتفصيل
اعتبارا ولا يمكن ان يراد بقوله في غيره العلم بكنه ووجهه ايضا لما قوله بالعكس عنه لانه يقتضي الاختلاف
والاعتبار ومن الظاهر ان الملتفت اليه والحاصل فيهما متحدان بحيث لا تصور الاختلاف بينهما لا حقيقة
ولا اعتبارا لانتفاء المرآتية فيهما ويؤيده ما قال في الحاشية قد سبق ان التصور على انحاء الاول تصور الشيء
بالكنه والثاني تصور الشيء بالوجه والثالث تصور كنه الشيء والرابع تصور وجه الشيء فالملتفت اليه والصورة
الحاصلة في الاول مجتمعان حقيقة ومفترقان اعتبارا وفي الثاني بالعكس وفي الثالث والرابع مجتمعان
وليس مفترقين لا حقيقة ولا اعتبارا انتهى وتاويل العكس بالخلاف بعيد كل البعد كما لا يخفى فعلم
الشيء بالوجه في الحقيقة مما لا يجتمع فيه الملاحظة وحصول الصورة حقيقة وانما اجتمعا بالعرض والملاحظة
تتخلف عن حصول الصورة في علم الشيء بالوجه نظرا الى الوجه فانه حاصل بالذات وليس ملتفتا اليه كذلك
وحصول الصورة تتخلف عن الملاحظة فيه نظرا الى ذي الوجه لكونه ملتفتا اليه بالذات لا حاصلا كذلك فبين
ملاحظة وحصول الصورة عموم وخصوص من وجه لتحققهما واجتماعهما معا في العلم بالكنه وتحقق ما في

الافتراق في العلم بالوجه كما عرفت فافهم **قوله** كما في معاني الحروف وغيرها الخ كالنسبة التامة الخبرية والانشائية والنسبة الناقصة الاضافية والتوصيفية لانها حاصلة في الذهن حقيقة وليست ملحوظة الا تبعا وبالعرض لا قصدا وبالذات اذ لا يستطيع الذهن الى ان تتوجه اليها بالذات لعدم استقلالها وكونها مرآة للتعرف غيرها ولذا لا يصح كونها محكوما عليها وبها **قوله** واعلم الخ اعلم ان الفكر يطلق على ثلثة معان المعنى الاول حركة النفس في المعقولات سواء كانت لتحصيل مطلوب اولا وهذا المعنى اعم من المعنيين الاخيرين كما ستعلم وتعد من خواص الانسان ويقابلها التخيل وهو حركتها في المحسوسات تقابلا بالغوايا هو المنافاة مطلقا لا التقابل اصطلاحيا المحصور في الايجاب والسلب والعدم والملكة والتضايف والتضاد والاتفاق والاولين فلوجودية مفهوميهما واتفاق الثالث فلعدم توقف تعقل احد الحركتين بالقياس الى الاخرى والرابع فلان من شرائط تضادهما اتحاد فيه الحركة اعني المسافة واختلافها منه واليه كما في الحركة الصاعدة والهابطة ومن البين ان ما فيه الحركة في الفكرية معقولات وفي التخيلية محسوسات فلا يتصور فيهما الاتحاد في المسافة حتى يكون التضاد ومن ابطل التضاد باعتبار عدم توارد هما على موضوع واحد فقد خالف التحقيق لان الموضوع لهاتين الحركتين النفس وهي واحدة ولا خطر للحواس من الادراك جزئيا كان او كليا وانما هي آلة له كما هو التحقيق واما المعلوم فهو وان كان غير صالح للتوارد لكنه ليس بموضوع والمعنى الثاني الحركة اي حركت النفس من المطالب بعد تصورها بوجه ما لما يلزم طلب المجهول المطلق الى المبادي التي هي المعاني المخزونة المناسبة للمطالب التصورية والتصديقية وهذه الحركة يوجد معها الفكر بالقوة وهي بمنزلة المادة ثم حركتها من تلك المبادي الى هذه المطالب بان ترتبها ترتيبا يحصل معه الفكر بالفعل حتى يودي الى علمها مفصلا وهذه بمنزلة الصورة اي المعنى الثاني عبارة عن مجموع هاتين الحركتين وما هذا الا هو الفكر الذي يحتاج فيه وفي كلا جزئيه الى القانون العاصم الذي هو المنطق المستفاد البيان المواد والصور المميزين الخطاء والصواب واما الاحتياج في

الجزء الاول فلوقوع الخطاء فيه برؤية المبادئ الغير المناسبة وتوهم الكاذبة صادقة فتعصم
عنه قواعد المادة المبينة في المنطق من الصناعات الخمس واما في الجزء الثاني فلوقوعه فيه لفساد الترتيب
وعدم رعاية شرائطه والعاصم عنه هو قوانين الصورة المذكورة في هذا الفن من الاشكال وشرائطها
فتم الاحتياج بكلا جزئيه الى المنطق برعاية قوانينه وبازائه الحدس فانه انتقال من المطالب التصورية والتصديقية
الى المبادئ دفعة ومن هذه المبادئ الى تلك المطالب كذلك اعني مجموع الانتقالين الدفعيين المتقابلين
تقابل التضاد على ما صرح به في النمط الثالث من شرح الاشارات للمحقق الطوسي وفي غيره من كتب الفن
والمعنى الثالث هو الحركة الاولى من الحركتين المذكورتين في المعنى الثاني وهو بما انقطعت وما الحقت بالحركة
الثانية وربما ادت اي تطاولت والحقت بالحركة الثانية وهذا هو الفكر الذي تقابله الضرورة لان مناطها
انتفاء الحركة الاولى فانها لم يوجد مع انتفائها انتقال اصلا لا في الاولى ولا في الثانية فيحصل قسم من الضرورة
وذلك كثير الوقوع وان وجد فاذا كان الانتقال الاول دفعيا والثاني تدريجيا فحينئذ يحصل نوع من
الضروري لكنهم لم يجعلوه في اعداده لكونه نادر الوقوع غير متحقق في العلوم على ما نقل في شرح الاشارات
عن المعلم الاول ارسطاطاليس وانكان الثاني ايضا دفعيا فيكون حدسا كما عرفت وقد اصطلح المتاخرون
على ما يلزم الحركة الثانية ويحصل منها هو الترتيب الذي لا توجد الحركة بدونه وجعل الانتقالين خارجين عن
حقيقة الفكر نظرا الى ان الكفاءة التامة في المنطق انما هي تمييز الصحيح من الفاسد وتقديم البعض على البعض
وذلك من خواص الترتيب اللازم للحركة الثانية لا غير فقصروا الفكر ترتيب امور حاصلة في الذهن بحيث
يتوصل بها الى تحصيل غير الحاصل ويرد عليهم ان كثيرا ما تقع الحركة اي الحركة الاولى اي الحركة من المطالب
الى المبادئ بدون الحركة الثانية التي هي الحركة من المبادئ الى المطالب فتلزم الواسطة بين الضرورة والنظري
لان ذلك القسم ليس بضروري لعدم دخوله في قسم من الاقسام الستة المشهورة وليس نظريا لعدم تحقق
الترتيب اللازم للحركة الثانية وعلى هذا التقرير لا يرد انهم كما اعتبروا في النظري وجود الترتيب اعتبروا في الضروري

عدمه فما انتفت فيه الحركة الثانية وان وجدت الاولى ضروري عندهم فلا تلزم الواسطة ووجه عدم الورود
ان الضروري يجب ان يكون من احد الاقسام الستة والا لبطل الحصر وزادت الاقسام واذ ليس داخلا في
القسم في احدها فلزمت الواسطة قطعا الا ان يعد ذلك من الحدسيات ويفسر الحدس بالانتقال من المبادي
الى المطالب دفعة سواء كان مع الحركة الاولى او بدونها ويجعل الحدس بهذا المعنى مقابل الفكر
بالمعنى الثالث مقابلة تشبيهية مقابلة الحركة الصاعدة والهابطة وانما توحد الحركة ولا الصعود والهبوط
ههنا حقيقة لاطلاقهما على التدريجية واختصاصهما بالحركة الاينية نظرا الى ان الانتقال الاول الذي
هو الانتقال الفكري بالمعنى الثالث انتقال من المعلول الى العلة والانتقال الثاني الذي هو الانتقال الحدسي
بذلك المعنى انتقال من العلة الى المعلول قال في الحاشية فسر الحدس بذلك لئلا تلزم الواسطة بين الضروري
النظري وجعل الحدس مقابلا بالمعنى الثالث بهذه المقابلة لئلا تفوت مقابلة الضروري للمعنى الثالث
مع انها معتبرة بالاتفاق لكن لا يخفى انه حينئذ لا يكون مقابلة الضروري للمعنى الثالث على نحو احد اقسامه
ومع ذلك قد بقي شيء لا يدفع عنهم وهو ان الحركة الاولى ربما يقع فيها الخطاء بظن الكاذب صادقا وغير
المناسب سببا فلو جعل الحاصل بالحركة الاولى مع الانتقال الثاني الدفعي ضروريا كان مما يتطرق اليه
الغلط فلا يكون مقطوعا للبرهان وتفوت فايدة التقسيم الى الضروري والنظري فالحق ان الفكر عبارة عن
مجموع الحركتين كما هو مذهب المتقدمين لان هذا المجموع هو الفعل الصادر عن النفس لاستحصال المجهول من المعلوم
بان يتوسط بينهما ويتوصل به منه اليه توصلا اختياريا فيه مدخل تام للصناعة والترتيب ليس الا من لوازمه
بواسطة الجزء الثاني منه فتدبر ثم الفكر مترادف على ما هو المشهور ومتباينان على ما قيل نظرا الى ان
الفكر هو الانتقال المذكور والنظر عبارة عن ملاحظة الامور الواقعة في ضمن ذلك الانتقال وكالمترادفين على
ما ذهب اليه قد المحصل وتبعه المحشي المدقق رح ووجه كونهما كذلك ما اشار اليه بقوله والقول بان النظر كالمترادف
للفكر انما يحسن على معنى من معانيه الاربعة او بحسب بعضها وعلى كل تقدير من التقديرين ففيه اشارة الى تغاير اعتبار
الثلثة المذكورة اولا لا تحاد الفكر بالطبع على ثلثة معان والرابعة مذهب المتاخرين وهو

بينهما بان كلا منهما وان كان عبارة عن الحركة المخصوصة لكن ملاحظة ما فيه الحركة هو المعقولات المعلومة معتبرة في
عنوان النظر دون معنونه وغير معتبرة في الفكر اصلا فالعنوان ولا في المعنون وربما يقال التقابل الفاضل
القرابا غي ان اطلاق الحركة ههنا على سبيل التجوز والتشبيه بالنظر الى حصول العلوم شيئا فشيئا على سبيل التعاقب
في ازمنة متعاقبة والا فوجد الحركة ههنا حقيقة لان الحركة تقتضي ان يكون للمتحرك في كل آن فرض من آناتها
بين المبدء والمنتهى فرد من المقولة التي وقعت فيها الحركة ولا يكون ذلك الفرد حاصلا في الآن السابق ولا في
اللاحق والآنات المفروضة غير متناهية فكذا تلك الافراد ايضا غير متناهية وهي حينئذ حالة متوسطة بين
القوة والفعل وليست افرادها موجودة بالفعل لجميعها ولا لبعضها والا يلزم انحصار الغير المتناهي
بين الحاصرين بالمبدء والمنتهى على التقدير الاول والترجيح بلا مرجح على التقدير الثاني وانما الموجود بالفعل
مما فيه الحركة فرد واحد زمانا منطبق على الزمان وهذه الافراد كالحدود المفروضة في الخط والسطح ومن المعلوم
ان لو كان الفكر حركة بالحقيقة لكان فيما بين المبدء والمنتهى افراد العلم غير متناهية ولم يكن شيئا منها
موجودا بالفعل بل يكون وجودها بحسب الفرض مع انه ليس في الفكر الا علوما متناهية حاصلة بالفعل لا سيما
في الرجوع من المبادي الى المطالب فلا يكون في الفكر حركة حقيقة وانما اطلق عليه لفظ الحركة تجوزا كما عرفت
وانت خبير بان الالتفات والملاحظة عبارة عن حصول الصورة التي حصلت في الخزانة في القوة المدركة
بعد زوالها عن المدركة مرة بعد اخرى في زمان الفكر فما وقعت فيه الحركة الفكرية ههنا هي الصورة المخزونة
بهذا الاعتبار الذي هو حصولها في المدركة وحينئذ فهي الامر متجدد يكون لها افراد آنية غير متناهية بالقوة
بحيث يحصل منها في المدركة آنا فآنا شخص ليس في آن آخر لان بازاء كل التفات آني يحصل في القوة المدركة
من هذه الصورة المخزونة فرد لم يكن في الآن السابق ولا في الآن اللاحق ويكون متعددا بحسب تعدد الآنات
الالتفاتية ولا ضير في ان يكون لشيء واحد في ذهن بعينه افراد متعددة بحسب تعدد الاوقات فان الطبيعة
الواحدة للحال كما تتعدد بحسب تعدد المحال كذلك تصور تعددها بحسب تعدد الاوقات ايضا والجهات والكيفيات

هذه الصورة من حيث انها حاصلة في المحل الواحد الذي هو الخزانة امرا ثابتا غير متجدد وحلها بالفعل بذلك الاعتبار افراد متناهية فالقول بفنى الحركة بهذا على سبيل الحقيقة مع امكان تحققها كذلك باعتبار تجدد الحصول والانتقال نشاء من قلة التفكر في معنى الفكر كيف ولا شك في صدق تعريف الحركة على الفكر لانه انتقال من المطالب الى المبادي ومن المبادي الى المطالب على سبيل التدريج الاتصالي وليس معنى الحركة زايدا على ذلك وفيه انا لا نسلم التدريج بالمعنى المغتر في الحركة بهنا وتجدد الحصول فيها اذ لم لا يجوز ان تكون الانتقالات الفكرية دفعية وتخلل في كل اثنين منها زمان بان يلتفت النفس الى صورة دفعة وتحضرها الى ان تحصل صورة اخرى كذلك وهكذا الى ان ينتهي الى صورة مناسبة كافية في تحصيل المطلوب ثم ينتقل منها اليه بعد صرف الزمان في ترتيبها بضم صورة الى اخرى كذلك فلا تدريج في الحركة التدريجية الاتصالية بهذا حقيقة وانما يطلق عليه الحركة نظرا الى مطلق التدريج والتغيير مجازا على قياس انتقال الصورة الذهنية الى الصورة الجوابية عند من لا يجوز الحركة في الصورة النوعية فقد برء قوله دام ظله على هذا الايراد على تفسير النظر بالترتيب اي ترتيب امور معلومة بانها لا يشمل التعريف بالمعرف المفرد فصلا كان او خاصة مع انه لا خلاف بين المنطقيين في امكان وقوع النظر في المفردة بان يلاحظ النفس معاني كثيرة واحدا بعد واحد ولم تجد مناسبا للمطلوب الا المعنى المفرد فتنتقل من المطلوب بعد تصوره بوجه ما اليه وتنتقل به الى المطلوب من غير حاجة الى انضمام آخر اليه والجواب ان جاز لكن لا ينضبط انضباط التعريف بالمركب ولم يكن للصناعة المبنية فيها قواعد طلب المادة المناسبة للمطلوب وطريق تاليف الهيئة المودية اليه ولا للقصد والاختيار فيه مدخل تام لتفاوت التاليف بهنا فلم يلتفتوا اليه وحضو النظر بما هو معتبر فيه وبهذا المعنى قول الشيخ في منطق الشفاء حيث قال ان التعريف بالمفرد نزر خداج اي قليل ناقص فالجواب الرابع قريب من الصواب وفيه انا لا نسلم نظريته على راي المتاخرين حتى يتقض به تعريف النظر ويحتاج في ادخاله الى تكلفات بعيدة كيف وهذه هي الصورة التي اوردها النقض عليهم واد رجها في الحد بس بالتصرف في تفسير الحصول المطلوب فيه دفعة بعد تحصيل المبادي بالحركة

الاولى كما صورنا قيل الصواب في الجواب ان يقال ان المقصود الاعظم بالنظر هو حصول العلم بالكنه لان العلم بكنهه بديهي والعلم بالوجه في الحقيقة علم للوجه لا لذي الوجه والعلم بوجهه بمعزل من الاعتبار كما مر آنفا ومن البين ان العلم بالكنه علم بالحد التام وهو مركب فلا بد من التخصيص بالمركب فتدبروا ما الاوجوبة الثلثة الاول فلا يخفى ما فيها من وجوه الاختلال ومن تلك الوجوه ان الوجه الذي علم به المطلوب سابق على التعريف بالمعرف المفرد سبقة زمانية فلو اغنى معه ايضا بان يقع المجموع معرفا لوجب لاعتباره فيه مطلقا مركبا كان او مفردا العلم المخصص وحينئذ ان كان هذا الوجه عرضيا فلم يبق المركب من الجنس والفصل القريبين صدقا تاما لاشتماله على العرضي وان كان ذاتيا فلزم اعتباره مرتين مرة في المعرف ومرة قبل تحصيله عند تحصيل مباديه احترازا عن طلب المجهول المطلق وهو باطل لان اعتبارا لا يستغنى عنه في حقيقة التعريف مستدرك كما اذا سئل عن الانسان المعلوم بالحيوان مثلا بانه اي حيوان هو يجاب بانه ناطق وحده لا بالحيوان الناطق لان ذكر الحيوان مما لا حاجة اليه على انه لم يتم التعريف بالمفرد مع ان الكلام ما كان الا في التعريف بالمفرد الملاحظ وحده حين تحصيل المطلوب ولو كان معه من غير سبقة عليه يلزم طلب المجهول المطلق عند الحركة الاولى وايضا لا ترتيب بينه وبين المفرد بان يقيد احدهما بالآخر ويكون ذلك الآخر محصلا له ومتحدا معه بالذات او بالعرض لسبقة عليه سبقة زمانية وعدم ملاحظته معه مرة ثانية كما مر وكذا الترتيب بين المشتق والمبين الذات والصفة والنسبة ترتيبا زمانيا على سبيل التفصيل كما هو المعتبر في المركبات ودلالة المشتق عليها مرة واحدة على طريق الاجمال غير مجد لانتفاء الترتيب والمبين المشتق والقرينة المخصصة لعدم تقييد احدهما بالآخر قوله وهي مركبة الخ اعلم ان في المشتق اقوالا ثلثة القول الاول انه مركب من الامور الثلاثة التي هي الذات والصفة والنسبة وموضوع لمجموعها بحيث يدل بجوهره على الصفة وبهيئته على الزمان المبهم الصالح للصدق على الذات كلها والنسبة لكن النسبة بهيئة تقييدية ملحوظة بالتبع والمقصود بالذات هو الذات المقيدة بكونها محلا للوصف ولذلك يصلح لكونها محكوما

عليها بخلاف الفعل فان النسبة فيه نسبة تامة والمقصود هو الصفة المسندة الى فاعل ما ولبست الذات فيه الا ملحوظة تبعا فلا يكون محكوما عليه ويقع بمعناه التضمني محكوما به دايما فافترقا وحينئذ لا يرد ان الفعل كما هو غير مستقل باعتبار معناه المطابقي لاشتماله على النسبة الغير المستقلة كذلك المشتق ايضا فتخصيص احدهما بكونه محكوما عليه دون الآخر تخصيص من غير مخصص وهذا هو القول المشهور وذهب اليه اهل العربية كافة والقول الثاني انه مركب من المشتق منه اي الصفة والنسبة التقييدية فقط وعلى هذا لا يصح جعله محكوما عليه الا بتقدير الموصوف بان يقال جاء رجل ضارب اذ عدم صلوح النسبة لذلك ظاهر والصفة لكونها منسوبا فقط لا تصلح لان تكون منسوبا اليها وليس الفرق بينه وبين الفعل على هذا القول الا باعتبار كون الفعل مشتملا على الزمان دون المشتق او باعتبار ان النسبة في احدهما تقييدية دون الآخر سوى المشتق المصدر بحرف النفي والاستفهام نحو ما ضارب زيد وا ضارب زيد ففيه كلاهما سواء اي يكون النسبة في كل منهما تامة وهذا ما ذهب اليه السيد المحقق قدس سره الشريف واستدل عليه في حواشيه على شرح المطالع بان المشتق قد يكون ذاتيا لشيء وقد يكون عرضيا له فلو كان ذاتيا كالناطق مثلا فيجب ان يكون مفهوم الذات المبهمة العامة اعني الشيء غير متغير في مفهوم الناطق ولا يعبر عنه بشيء له النطق والا لكان الشيء الذي هو العرض العام لما صدق عليه اختلافي الفصل ويلزم من دخوله فيه دخوله في النوع لان جزء الجزء جزء فلم يبق العرض العام عرضا عاما وهو باطل ولا يتغير في مفهومه ما يصدق هو اي ذلك المفهوم عليه من الذوات الخاصة والا لانقلب الامكان بالوجوب فيما اذا كان المشتق عرضيا وصار ممكن الثبوت لشيء واجب الثبوت له كما في الثبوت الضاحك للانسان مثلا فان ثبوته له ممكن في الواقع وعلى تقدير كون الضاحك بمعنى الشيء الذي له الضحك هو الانسان يلزم ثبوت الانسان الذي له الضحك للانسان وهو باطل لان ثبوت الشيء لنفسه ضروري غير معتقر الى الاثبات هذا خلف وما نذكره اهل اللسان عند التعبير عنه فيعتذر عنه بان في المشتقات ضمائر راجعة الى الموضوعات التي ارتباطها بها فذكر الشيء في تفسير المشتق ذكر اجمالي لهذا الموضوع الذي رجع الضمير اليه وفيه ان الضمير عين مرجعه فاعتباره اعتبار المرجع قطعا وما هذا الا معترف فيما عند المعترف وانت تعلم ما في هذا الاستدلال

ان يقول عند التعبير عنه الخ الظاهر ان الضمير راجع الى المشتق والمراد بالموضوع الذات المبهمة العامة

من الاختلال وهو ان مفهوم المشتق ليس فصلا بل يعبر به عن الفصل الذي هو امر بسيط فلا يلزم من دخول العرض العام في مفهوم المشتق دخوله في حقيقة الفصل وما ذكر من لزوم الانقلاب ففيه ان ضروري الثبوت هو الانسان فقط لا الانسان المقيد بالضحك لجواز ان يكون الانسان هو هذا المقيد او غيره ففي الحكم بالانقلاب في هذا المقام ان القيد مع اعتبار النسبة الغير المستقلة حقيقة المشتق من غير اعتبار احد المنتسبين فيها غير معقول كما لا يخفى والقول الثالث انه معنى بسيط ناعتي لا تركيب فيه اصلا واختاره المحشي المدقق رح في الحاشية القديمة وقال انه يعبر من معنى الاسود والابيض ونحوهما كالاحمر والاصفر بالفارسية بسياه وسفيد ونظايرهما مثل سرخ وزرد وهو لا يشتمل على النسبة في الحقيقة ولا يدخل فيه الموصوف لا عاما ولا خاصا والا لكان معنى قولك الثوب ابيض الثوب الشئ الابيض اي المتصف بالبياض الكائن الموصوف عاما او الثوب الثوب الابيض اذا اخذ بخصوصه وكلاهما معلوم الانتفاء اللغوية الكرار وليس بينه وبين المشتق منه يعني المبدء تغاير بحسب الحقيقة وما هو الا بالاعتبار كتغاير الجنس والمادة والفصل والصورة فان الابيض مثلا اذا اخذ في مرتبة لا بشرط شيئ وهو عرضي مشتق فان المادة والصورة اذا اخذتا في مرتبة لا بشرط شيئ صارتا جنسا وفصلا ١٢ منه منه عفا الله عنه واذا اخذ في مرتبة بشرط لا شيئ بان يلاحظ المبدء من غير لحاظ تحصيله بالموضوع حتى اذا اعتبر الموضوع معه وانضم اليه لم يصر المجموع ابيض بل يكون شيئا آخر مركبا منهما لكن علم بالقرائن الخارجية ان الابيض مقارن للموجود آخر حتى لو انمحض عنها لم يعلم انه شئ ابيض بل جاز كونه ابيض بذاته كما ان الثوب ثوب فهو في هذه المرتبة عرض مقابل للجوهر مشتق منه متحصل بذاته مغاير للموضوع ذاتا ووجودا بحيث لا يحمل عليه ولا على المجموع المركب منهما وبهذا الاعتبار هو بياض وابيض واذا اخذ بشرط شيئ بان لوحظ متحصلا بالموضوع ومخلوطا به خلطا اتحاديا في مرتبة الوجود فهو ثوب ابيض مثلا لاتحاده معه في تلك المرتبة وكونه موجودا بوجوده بالعرض وكذلك يمكن جريان الاعتبارات الثلثة في الموضوع بانه اذا اخذ في مرتبة لا بشرط شيئ فمحمول على الشئ والمتصف بالصفة واذا اخذ بشرط لا شيئ فهو مغاير للصفة وموضوع للعرض المغاير له في الوجود بحيث اذا حصل منهما مجموع مركب لا يحمل الموضوع ولا الصفة عليه في هذه المرتبة واذا اخذ بشرط شيئ فهو عين المجموع فاتحاد الصفة مع

الموضوع اذا اخذ بشرط شيئ لاينافي مغايرتها له في مرتبة بشرط لا و لا يتصور انعدامها في مرتبة الاتحاد
مع بقاء الموضوع لان الموضوع في هذه المرتبة هو المجموع الحاصل منهما وانعدام الجزء مستلزم لانعدام الكل
وان جاز انعدامها مع بقائه اذا اخذ الموضوع بشرط لا واذا عرفت ذلك فلا يتوهم ان الصفة ربما
تنعدم ويبقى الموضوع فلو كان عينيهما لما صح وجوده مع انتفائها وههنا تفصيل وتحقيق ان شئت
عليه الاطلاع فارجع الحاشية المولى المحقق ملك العلماء رح وانت خبير بان الامر لو كان كذلك لكان حمل
المشتق كالابيض على المبدء الذي هو البياض القايم بالثوب صحيحا ويقال البياض ابيض ومن الظاهر
ان مصداق حمل المشتق على شيئ قيام مبدء الاشتقاق به وذلك القيام حقيقي فيما اذا كان المبدء
مغايرا لهذا الشيئ مغايرة ذاتية كقيام البياض بالثوب او اعتبارية كقيام حصة الوجودية ومجازي
فيما اذا كان عينه لكن لا باعتبار المفهوم حتى ينفعه بل باعتبار ان يكون بنفسه مبدء للاثار المترتبة على تقدير
قيامه بحقيقة ومرجعه الى سلب القيام بالغير كالضوء اذا فرض قايما بنفسه وهو بكلا قسميه معلوم الانتفاء
بالضرورة اما الاول فلانتفاء التغاير بينهما واما الثاني فلعدم كونه مبدء للاثار وقد اجاب عنه جدي المحقق
قدس سره المبارك بان ذلك البياض انما ينفع الحمل العرضي المتعارف لكن لا يلزم منه انتفاء الحمل بالذات لان
مصداقه نفس ذات الموضوع من حيث هو وللمحشي المحقق رح ان يلتزمه لانه قايل بالعينية بين حقيقة المشتق
والمبدء بالحمل الصدق الذاتي اللازم غير ممنوع والصدق العرضي الممنوع غير لازم ومن ايده بقولهم ان الحرارة
اذا كانت قايمة بنفسها كانت حرارة وحارا بالاتفاق وكذا الضوء اذا كان قايما بنفسه كان بنفسه ضوءا ومضيئا
فيحمل احدهما على الاخر وما هو الاحمل المشتق على المبدء فقد اشتبه عليه مفهوم المشتق بالصدق هو عليه اذ من المعلوم
ان صحة حمل الحار على الحرارة ليس بحسب الاتحاد في المفهوم حتى يفيد المطلوب وانما هو بحسب تحقق احد قسمي الحمل العرضي
هو القيام بنفسه والحرارة بذلك الاعتبار فرد لمفهوم الحار لا عينية بينهما الا بحسب المصداق بخلاف حمل الابيض
على البياض فان ذلك الحمل بكلا قسميه منتف فحينئذ قياس احدهما على الاخر قياس مع الفارق فتدبر والحق

ان معنی المشتق امر بسیط اجمالی یعبر عنه عند التفصیل بشیء ینسب الیه الوصف وینتزع العقل عن الموصوف
نظرا الی الوصف القایم به بحیث یدل بهیئته علی ذلک المعنی البسیط بالوضع النوعی وبمادته علی خصوصیته
الوصف وضعا شخصیا فالموصوف والوصف والنسبة کل منها لیس عینه ولا اخلافیه بل کل منهما منشاء
لانتزاعه فیه تغلیب لان الموصوف من حیث هو موصوف منتزع عنه والوصف من حیث انه وصف والنسبة
بما هی نسبة منشاء للانتزاع کذا فی الحاشیة لان المنشاء فی اصطلاحهم عبارة عما ینتزع الوصف عن الموصوف
نظرا الیه ویکون علة للانتزاع وذلک غیر صادق علی الموصوف ویمکن ان یراد معناه اللغوی هو ما دخل فی الانتزاع
وهو صادق علی کل منها ولا یتصور ان یقصد به المحکی عنه لان المحکی عنه لیس الا الموصوف المخلوط بالوصف فقط
ثم لذلک المعنی البسیط اختصاص بموصوف وهو مناط الاتحاد وصحة الحمل هو هو وهذا ربما یصدق علی الموصوف
صدقا عرضیا ما دام قیام المبدء بنحو زید موجود کما ان للمبدء اختصاصا بمعروضه هو مناط الحمل بالاشتقاق
فقط وربما یصدق علی الوصف کما فی الکلیات المتکررة انواعها فیقال الوجود موجود مطلق والامکان
العام ممکن والوحدة واحدة ویصدق علی النسبة بین الوجود والماهیة وبینهما وبین الوحدة والامکان العام
فیقال انها موجودة وواحدة وممکنة فتامل لعله اشارة الی نظر وجواب اما النظر فهو ان المشتق محمول
علی الموصوف بالمبدء والحمل هو الاتحاد فی الوجود فالاتحاد حینئذ اما اتحاد بالذات بان یکونا موجودین
بوجود واحد فمع ان الوجود الواحد لا یصح انتسابه الی شیئین مختلفین یلزم کون المشتق امرا عینیا مع انه
امر انتزاعی عنده او اتحاد بالعرض بان یکون هناک واسطة هی متحدة معهما بالذات فی الوجود والمشتق
متحد مع الموصوف لاجل اتحادها ومن المعلوم ان الواسطة لا یعلم ههنا سوی المبدء فالمبدء اما واسطة فی الثبوت
وذلک باطل لما مر من صیرورة المشتق امرا عینیا او واسطة فی العروض بان یکون المبدء متحدا معه بالذات
والمشتق بالعرض فحینئذ یصیر المبادی اولی بالحمل من المشتقات مع انها غیر محمولة اصلا والجواب انا نختار الاتحاد
بالعرض لکن لا بالمعنی الذی فهم المعترض بل بمعنی ان الوجود حقیقة لیس الا للموصوف ثم بواسطة منشوء

الى المشتق فالموصوف موجود بالذات والمشتق موجود بوجوده بالعرض لاجل العلاقة التي هي قيام المبدء ولا استحالة في قيام وجود واحد بالكثير بهذا النحو من القيام وانما الاستحالة في القيام بالذات ولا يلزم حينئذ ان تصير المبادي محمولة فتدبر قوله ولذلك عدل الى ايضا عدل عنه لانه ليس للنفس في حال النظر فعل وتاثير في حصول شيء من المطالب والمبادي كما تقرر في مدارك الحكماء ان الافكار ليست اسبابا مولدة للنتايج حتى تكون تلك النتايج افعالا متولدة منها بل الفكر معدات في قبول الفيض عن المبدء الفياض والذي في اختياره حال النظر هو الملاحظة والعزم على تحصيل المطلوب كما يشهد به الوجدان السليم ولفظ الترتيب الواقع في التعريف المشهور للنظر بالترتيب امور معلومة لتيادي الى المجهول يوهم ذلك لان ترتيبها حال النظر فعل المرتب وان كان المراد منه ههنا ملاحظة مخصوصة والملاحظة غير موهم لذلك وفيه انه لو كان المراد بالتاثير ايجاد الصورة فالظاهر ان الترتيب لا يوهم له وانما يوهم مطلق التاثير وذلك مما لا بد منه لان النفس حال الفكر طها توجهات آنية وزمانية عقيب شوق او واجب وهي افعال النفس كيف وان النفس تلتفت وتلاحظ وتقدم بعضها على بعض في الملاحظة بالقصد والاختيار اذ الحركة الفكرية حركة اختيارية قال ملك العلماء قدس سره بل الامر بالعكس لان تقييد الملاحظة بالتحصيل في تعريف المصنف العلامة رح موهم لذلك كيف لا وتحصيل المطلوب فعل النفس وهو مترتب على فعل الناظر بخلاف التعريف المشهور فان فيه جعل الغاية التادي الى المجهول والتادي ليس فعلها بل انفعال مترتب على الترتيب فافهم قوله معلوما كان الخ التعريف المشهور لكون المعلوم ماخوذا فيه يوهم التخصيص بالمعلوم التصوري منه عند الاطلاق التصديق الجازم المطابق للواقع الثابت المقابل للمظنون والمجهول بالمجهول المركب فلا يكون التعريف جامعا لتوهم خروجها عنه وان كان المراد منه المعنى الاعم هو مطلق الانكشاف تصوريا كان او تصديقيا جازما مطابقا او غير مطابق او مظنونا بخلاف المعقول فانه غير موهم لذلك لكونه مرادفا للمعلوم بالمعنى الاعم ففيه اشارة الى وجه آخر للعدول ايضا قوله كما نبه عليه السيد الخ وهو قوله وقد يقع فيه الخطاء لان الخطاء

هو عدم موافقة الغرض والغرض الذي هو المصلحة الداعية الى الفعل لا يتعلق الا بالفعل الصادر بقصد
النفس واختيارها فلا بد ان تكون الملاحظة عبارة عن توجه النفس نحو المعلوم قصدا قوله لا سيما وقد قيده
بالغاية وهو قوله لتحصيل المجهول فان تصور الغاية التي يصدر الفعل عن الفاعل لاجلها لا يكون صرفها
الا لما هو صادر بالقصد فيما صل بالاختيار لان الافعال الاضطرارية غير معللة بالغايات قوله فلا
ينتقض بتعقل المبادي المرتبة دفعة الخ المراد تعقلها اجمالا فان اللحاظ الوحداني يجوز تعلقه بالكثير في
آن واحد من حيث الوحدة لا من حيث الكثرة لامتناع توجه النفس الى المتعدد دفعة واحدة تفصيلا والمراد
بالترتيب تحصيل الهيئة عن تقدم بعضها على بعض تقدما ذاتيا بحسب الوضع والرتبة لا بحسب الزمان فلا ينافي
ذلك الترتيب الوضعي حصولها في الآن وما ينافيه هو الحصول على وجه التعاقب لانه يقتضي الامتداد
ويستحيل حصوله في الآن قوله لانه ليس بقصد النفس الخ فلو كان تحصيل المبادي ثم تحصيل المطالب
في الحدس مسبوقا بالقصد والاختيار لكان ذلك فكرا لاحدسا لان الحركة الفكرية لا تخلف عنه اي عن
القصد لكونه مبدأ اخيرا من مبادئها ومتمما لعلتها التامة كيف والحركة الفكرية لا تتوقف على امر آخر بعد
على ما ينبهد به الاستقراء واستدل في الحاشية على انتفاء القصد في الحدس بقوله لا يخفى ان حدوث القصد
آني فلو وقع بعد الحدس دون الفكر يلزم تتالي الآنات انتهى والتتالي باطل على مذهب الحكماء المثبتين
باتصال الزمان وذلك لانه مستلزم لتتالي الاكوان في الحركة لانطباق الزمان عليها وهو يستلزم الاجزاء التي
لا تتجزى في المسافة للانطباق بينهما فلا يحصل مجموع الانتقالين الدفعيين في الحدس بعد القصد ويكون بين
ذينك الانتقالين زمان وقوف بان يبقى في طرفيه فلا يلزم التتالي كما لا يلزم فيما اذا كان الانتقال
الاول دفعيا والثاني تدريجيا اذ لا قصد ههنا الا بعد حصول المبادي دفعة في آن آخر بينهما زمان الوقف
للحركة الثانية او في آن حصولها بان يحدث ذلك الانتقال الدفعي والقصد الى تحصيل المطلوب في آن
واحد ثم توجد الحركة الثانية في زمان وقع هذا الآن طرفه فيلا يرد انه قد يحصل بعد القصد الانتقال

الاول دفعة ثم توجد الحركة الثانية بالتدريج بعد القصد كما في الضروري الذي هو نادر الوقوع فلذلك يجوز
ان يحصل مجموع الاثنتين بعد القصد قوله ليستنبط منها الخ اي ليستنبط منها احكام جزئيات موضو
انما الاحتياج الى التقدير حيث فسر احكام الجزئيات باحكام جزئيات موضوعها اذ ليس للقاعدة
الكلية جزئيات حتى يستنبط منها ومن المعلوم انه لو اريد بالجزئيات الفروع لكفى مؤنة التقدير فان
القضية التي تحت قضية اخرى يقال لها جزئي لها لكنه اعرض عنه احترازا عن حمل اللفظ على خلاف
المتبادر قال في الحاشية هذه الاحكام جزئيات الحكم القانون والمراد بالحكم المحكوم به فمعنى الاستنباط
منه اخذ اثبات جزئيات محمول القانون لجزئيات موضوعه بالتبيه او بالدليل فان القانون لا يكون
الا قضية حملية موجبة كلية انتهى استنباطا بالبداهة بان يكون المطلوب خفيا فتجعل تلك القاعدة
صغرى لها بان تجعل الشبيه بموضوع المطلوب موضوعا لها سلبا كما صرح السيد المحقق
بينهما عليه وتوخذ على نهج القياس او بالاكتساب بان تجعل تلك القاعدة الكلية كبرى لصغرى
سهلة الحصول اي تحمل الوصف العنواني لموضوع هذه القاعدة على موضوع المطلوب وتجعل تلك القاعدة
كبرى لها لينتج الحكم المطلوب كما في زيد فاعل وكل فاعل مرفوع ينتج زيد مرفوع والاحتياج الى الاستنباط
بهذا انما هو في النظريات التي يقع الخطاء فيها فاذا قيست النظريات الحاصلة من طرقها الى القواعد
المنطقية باعتبار الاستنباط وعدمه تنقسم الى ثلثة اقسام نظري لا احتياج فيه الى الاستنباط بان يكون
طريق الاكتساب به بديهيا ونظري يحتاج الى الاستنباط لكن لا يستنبط لعدم وقوع الخطاء فيه ونظري يفتقر
الى الاستنباط ويستنبط لوقوع الخطاء فيه والافتقار الى القانون انما هو بالنظر الى الاخير فقط فافهم قوله على
انها لو كفت الخ علاوة حاصلها ان وقوع الخطاء وقوعا شايعا يستلزم عدم كفاية الفطرة المطلقة
الانسانية فان عدم كفاية الفطرة المخصوصة التي هي فرد من افرادها لا عن فطرة الغالطين متحقق
وذلك لا يستلزم عدم كفايتها من حيث هي لما اشار اليه في الحاشية بقوله وذلك لانه لو لم يستلزم يلزم
اجتماع الكفاية وعدمها في الفطرة المخصوصة لانه حينئذ يكون الكفاية ثابتة للفطرة من حيث هي

فتكون ثابتة للفطرة المخصوصة فان ما يلزم الطبيعة يلزم الفرد ويمكن وضع قاعدة كلية هي ان كل ما هو لازم
للطبيعة لازم للفرد ثبوتيا كان او سلبيا وكل ما هو للفرد من السلوب البسيطة المختصة فهو للطبيعة لانه لو لم يكن
السلب المحض للطبيعة لكان المسلوب ثابتا لها فكان ثابتا للفرد فان ما هو ثابت للطبيعة من حيث
هي فهو ثابت للفرد فيلزم اجتماع السلب والمسلوب فيه انتهى وفيه ان اللازم للطبيعة لا يجب ان يكون
لازما لجميع افرادها لجواز ان يكون الخصوصية مانعة عن اللزوم كما ان الكروية كانت لازمة للطبيعة البسيط
وقد منعها خصوص الارضية واذا ثبت عدم كفاية الطبيعة المطلقة بطريق اللزوم فلا حاجة حينئذ في
احتياج الاثبات الى المنطق الى اثبات عدم كفايتها بدليل آخر بل الحاجة الى اثباته بطريق اللزوم ايضا
لان عدم كفاية الفطرة المخصوصة كاف في اثبات الاحتياج ولو بالنظر الى البعض كيف والخطاء انما يقع
للافراد دون الطبيعة فتامل فان قلت ان الفطرة الانسانية وان لم تكن عاصمة عن وقوع الخطاء
اذا اهملت لكنها تعصم عن الخطاء بشرط عدم اهمالها ورفع العوائق عنها كما ان المنطق يعصم عنه بهذا الشرط
ولا يعصم بدونه فلا فرق بينهما قلت لانسلم ان الفطرة عاصمة عنه بشرط عدم اهمالها لان الحكماء كثيرا ما اخطئوا
في افكارهم مع المبالغة البالغة في رجوعهم الى الفطرة بل جوز الخطاء في اجتهاد الانبياء عليهم الصلوة
والسلام في العمليات مع ان فطرتهم كاملة غير مشوبة بالوهم فضلا عن غيرهم ولو سلم المساواة في ذلك
فالفرق بينهما ان هذا الشرط في الفطرة الانسانية يكاد ان لا يمكن لتعسر التجريد عن العوائق البشرية
وفي المنطق يمكن رعاية القواعد لمن له مهارة كاملة في الفن مما يشهد به الفطرة السليمة قوله اذ لا حاجة
اليه في بيان الحاجة اه لان الاحتياج الى هذا الحديث اي حديث بداهة المنطق ونظريته انما هو في جواب المعارضة
المشهورة على بيان الحاجة بانه لو احتيج الى المنطق في اكتساب النظريات لزم المحال لان المنطق نفسه اما
بديهي او نظري وكلاهما باطلان اما الاول فلانه لو كان بديهيا لاستغنى عن تعلمه ولم يعرض له الغلط ولا يقع
الخلاف في مسايله واما الثاني فلان كل نظري مفتقر في اكتسابه الى قانون وذلك القانون اما هو المنطق

فيلزم الدور او غيره وهذا الغير ايضا نظري من قانون آخر وهكذا فيلزم التسلسل والجواب عنه ليس بجميع اجزائه بديهيا ولا نظريا بل بعضه بديهي كالشكل الاول وبعضه نظري كباقي الاشكال والكسبي مكتسب من البدهي فلا يلزم المحال الا في نفس بيان الحاجة لعدم الاحتياج اليه في بيانها وانكان ذلك حديثا متعارفا في على ما وقع في كثير من النسخ المصنفة في هذا الفن واعلم ان المنطق يشتمل على ثلثة اقسام الاول ضروري كالحكم باحتمال المحمول للعموم من الموضوع والثاني نظري لا يقع فيه الخطاء كالحكم بانعكاس الموجبة الكلية موجبة جزئية والثالث نظري يقع فيه الخطاء كالحكم بانه كعكاس الموجبة الضرورية فانها تنعكس عند بعض المنطقيين ضرورية وعندهم حينية مطلقة وعند بعضهم ممكنة والمنطق انما هو عاصم ومحتاج اليه بالنظر الى القسمين الاولين فقط لان القسم الاخير نفسه غير مصون عن الخطاء فكيف يعصم عن وقوع الخطاء في غيره ولا يذكر في الفن مع عدم ترتب غاية العلم عليه الا لان يستعين به كل ذي مذهب على حسب رايه عند الفكر زعما منه بانه عاصم **قوله** فان قلت الخ انت تعلم ان وقوع الخطاء بالفعل في فكر جزئي وانكان مستندا عيا للاحتياج الى معرفة الطرق الفكرية ومواد ها على وجه جزئي لكنه لا يستلزم احتمال وقوعه في الفكر كليا لان الافكار كلها سواسية في ذلك وهو لا يستلزم الاحتياج الى العلم بالطرق الفكرية و مواد ها على الوجه الكلي وهل هذا الا الاحتياج الى القانون الذي هو المنطق وفيه ان فعلية الملزوم لا يستوجب فعلية اللازم واحتماله لا يوجب احتماله فلا يلزم الاحتياج الى المنطق بالفعل بل بالقوة وقد كان المقصود وهو الاحتياج اليه بالفعل ثم المنع الذي قبل التنزل هو منع الاحتياج الى القانون بتوقف التميز بين الخطاء والصواب في الفكر الجزئي على العلم بالطرق الجزئية على ما وقع في كثير من النسخ الظاهر انه غير وارد فان التميز بين الصواب والخطاء لا ينحصر في الطريق الجزئي بل يحصل من العلم بالطرق مطلقا سواء كان على الوجه الجزئي او الكلي والمنع الذي بعده هو ثبوت الاحتياج الى العلم من المنطق وانكان متوجها لكنه انما يضر اذا كان المراد من الاحتياج حقيقته هو بمعنى لولاه لامتنع واما اذا اريد منه ما يطلق عليه

الاحتياج في عرفهم هو العلاقة المصححة لدخول الفاء ولو على سبيل التجوز فلا يضر لانه حينئذ يكون بمعنى رد القانون فحصلت العصمة وذلك لا ينافي الحصول من غيره ايضا كما لا يخفى قوله قلت وقوع الخطاء الخ اى وقوع الخطأ من الفضلاء المتقدمين للاحتراز عنه والمبالغين في رفع الموانع عند تحصيل العلوم لستلزم نظرية جميع تلك الطرق او بعضها فلا يتجه منع الاستلزام على ما صرح به في شرح المطالع بقوله فان البداهة لا تستلزم المعلومية لجواز ان يكون ذلك بديهيا خفيا يعرض لسبب خفائه الغلط ووجه عدم التوجه ان البديهي وان كان خفيا لكن لا يخفى على الكاملين المتحرزين عن وقوع الخطاء وقوعا شايعا بالكمال جهدهم في التفتيش ومبالغتهم في اكتساب العلوم من مباديها فالقول بالبداهة وعدم المعلومية في حقهم بعيد قوله وفيه نظر وله جواب الخ نقل عنوان وجه النظر والجواب بنقل حاصل المنقول عنه في وجه النظر هو انا لا نسلم ان وقوع الخطاء بالفعل في الفكر يستلزم عدم بديهة جميع الافكار الجزئية لجواز وقوع الخطاء في البديهيات الحقيقية ولو سلم ذلك فلا نسلم ان العلم اليقيني بالجزئيات النظرية لا يحصل الا من الكليات لجواز ان يحصل العلم اليقيني بها لا منها وتوجيه الجواب انه لا شك ان العلم اليقيني بالجزئيات من قبل الكليات سواء كان على سبيل النظر او التبيين اصون للذهن عن الخطاء فيها فيلزم من وقوع الخطاء بالفعل في بعض الافكار ثبوت الاحتياج في اكتساب المطالب النظرية الى القانون المتعلق بالفكر لاصونية الذهن عن الخطاء في الفكر وهذا القدر كاف في بيان الحاجة الى المنطق ولما كان المنعان ساقطين بثبوت الاستلزام بين البداهة والمعلومية وتحقق نظرية الطرق كلها بوقوع الخطاء فيها وقوعا شايعا من المبالغين في الاحتراز عنه ظهر ان العلم اليقيني بالمطالب النظرية انما يحصل بالاكتساب ولا اكتساب الا بالكليات والجواب غير واقع للنظر لتسليم عدم الحاجة الى القانون في حصول الجزم بالتمييز بين الخطاء والصواب واثبات الاصونية فقط فاعرض المحشي المدقق رح عما نقل وقال لعل وجه النظر ان ما ذكر من عدم بديهة جميع الطرق والمواد لوقوع الخطاء فيها بالفعل لا يدل على الاحتياج الى قانون فقط بل يدل

على الاحتياج الى العلم بالطرق الفكرية مطلقا سواء كان ذلك العلم حاصلا من الكليات اولا
وخصوصية حصوله من الكليات ملغاة فى الاحتياج اليه اى العلم بالطرق لان المحتاج اليه هو العام
مطلقا وليس للخصوصية مدخل فى الاحتياج كما ان الدعايم مطلقا محتاج اليها فى بقاء السقف و
ليس للخصوصية دخل فى العلية فلا يثبت الاحتياج الى الكليات بخصوصيتها وامتناع حصوله من
الجزئيات نظرا الى ان المطلوب تحصيل اليقين الدايم وهو غير حاصل بها لا يستلزم ذلك
كما ان امتناع وجود الصورة الجسمية الغير المتناهية لا يوجب احتياج الهيولى الى المتناهى منها
كيف والمحتاج اليه من حيث انه محتاج اليه لا يلزم ان يكون ممكنا فضلا ان يكون جميع الحاء حصوله
ممكنا فان عدم العقل الاول محتاج الى عدم الواجب مع ان عدمه مستحيل لذاته ولو سلم استلزام امتناع
الحصول من الجزئيات لحصوله من الكليات فلا يلزم من الاحتياج الى قانون الاحتياج الى القانون
المخصوص الذى هو المنطق فان القانون العاصم ليس منحصرا فيه بحيث لا يمكن ان يكون غيره والجواب
انا نمنع عدم امكان المحتاج اليه ههنا لان الافتقار الى العلم بالطرق الفكرية انما هو لتحصيل اليقين
الدايم اذ لا سبيل الى حصوله من الجزئيات لعدم انظباطها فلا بد ان يحصل من الكليات وهذا الاحتياج
الى قانون عاصم ولا نسلم عدم الانحصار القانون العاصم فى المنطق لانه عبارة عن مجموع قوانين
الاكتساب اعم من ان يكون هذه القوانين المدونة او غيرها فاذا ثبت الاحتياج الى القانون
العاصم ثبت الى المنطق ولو سلم عدم الانحصار فيه فنقول انا لا نعنى ههنا حقيقة المحتاج اليه وهو بحيث
لولاه لامتنع حتى يفيد عدم الانحصار بل نعنى به ما يترتب عليه العصمة ويصح ان يستعمل كلمة انما وقيه
ولو على سبيل التجوز فيه ايماء والى انه بمعنى المترتب عليه ليس على الحقيقة لما لم من حيث الاستلزام
بين الترتب والاحتياج بل على المجاز بان يستعمل وقوع كلمة انما بين المحتاج وبعض افراد المحتاج اليه
ويقال روعى القانون فحصلت العصمة ولو امكن حصولها بغيره ايضا وكان قوله ولا نعنى بالاحتياج

ههنا الا هذا القدر اشارة الى ذلك ولا شك ان هذا المعنى متحقق في المنطق قياسا الى العصمة لان اعانته
عاصمة عن الخطاء قطعا فتامل ومن الله العصمة والسداد ومنه الهداية والرشاد **قوله** ما يبحث فيه
اى يبين فيه اعراضه الذاتية انما اتى بهذا التفسير لان البحث وان كان عبارة عن البيان مطلقا
لكن المقصود في تعريف الموضوع هو البحث عن احكامه واحواله بالدليل او التنبيه اذ ما ليس بمفتقر الى
احدهما كالقضايا البديهية الجلية فليس بمبحوث عنه في العلوم وكذلك المراد بالاعراض الذاتية
ليس الاعراض مطلقا سواء كانت اعراضا له او لنوعه او لعرضه الذاتي بل من حيث انها اعراض
ذاتية له ومنسوبة اليه بالدليل المركب من قضيتين لينتهي الى المجهول وهذا اذا كانت المسئلة نظرية
او التنبيه المؤلف من قضيتين ايضا اذا كانت بديهية خفية اذ لا فايدة في جميع الواضحات ولو ذكرت
فانما تذكر على سبيل المبدئية فقط وتحمل هذه الاعراض الذاتية بهذه الحيثية اى من حيث انها اعراض
ذاتية للموضوع على موضوعات مسايله بتوزيعها وتقسيمها عليها بان يحمل عرض ذاتي له على موضوع
مسئلة والآخر على موضوع مسئلة اخرى من مسايل هذا العلم فان البحث والبيان انما هو بالاستدلال
او التنبيه في عرفهم ومحط البحث ومرجوعه هو المحمول لكونه مقصودا بالاثبات دون الموضوع ليرجع البحث
اليه وطريقة التوزيع على المسايل بان يجعل محمول كل مسئلة مناسبا للموضوع حتى ان موضوع المسئلة
ان كان عين موضوع العلم فيحمل عليه عرض ذاتي له نحو كل جسم فله حيز طبعي وان كان نوعا موضوعه فيحمل
عليه نوع عرض ذاتي نحو كل فلك فله شكل طبعي مستدير وهكذا فلا يتوهم صحة التعريف للموضوع
هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية التي تلحقه لذاته او لما يساويه على العرض الذاتي المحمول فان
ما يلحق الموضوع لذاته او لما يساويه يلحقه اى العرض الذاتي لذاته او لما يساويه وتوضيحه ان ما يلحق الموضوع
بالنظر الى ذاته يعرض العرض الذاتي بواسطة الموضوع المساوي له وما يعرض الموضوع لعرضه المساوي
له فان كان ذلك المساوي هذا العرض الذاتي فيلحقه لذاته وان كان غيره فيعرض لما يساويه ولا يتوهم ايضا

صدقه علی موضوع المسئلة فانه قد یکون مغایرا لموضوع العلم بان یکون نوعا منه او عرضا ذاتیا له
او نوعا لعرضه الذاتی ومحموله یکون عرضا ذاتیا لهذا الموضوع فیلزم صدق تعریف موضوعه علی
موضوعها وذلک ای عدم توهم صدق تعریفه علی العرض الذاتی وموضوع المسئلة لان الحیثیة
التی هی حیثیة کون العرض الذاتی عرضا ذاتیا للموضوع معتبرة ههنا کما صرح به الشیخ وغیره فلا یتوهم
صدقه علیهما اما تقریر عدم الصدق علی الاول فهو ان الموضوع ما یبحث فیه عن اعراضه الذاتیة من حیث
انها اعراض ذاتیة له والعرض الذاتی للموضوع وان کان عرضا ذاتیا لعرضه الذاتی المساوی له فی
الواقع لکن لم یبحث عنه لکونه عرضا ذاتیا لهذا العرض الذاتی بل یبحث عنه لکونه من الاعراض الذاتیة
لمعروضه الذی هو الموضوع اذ مطلق عروض العرض الذاتی لشیئ لا یستوجب کون ذلک الشیئ موضوعا
للعلم مالم یعتبر کونه عرضا ذاتیا لهذا الشیئ فلا یصدق تعریفه علیه واما علی الثانی فبان موضوع المسئلة
اذا کان مغایرا لموضوع العلم ومحمولها عین محموله فلا ریب فی ان البحث عن اعراض هذا الموضوع لیس
لکونها اعراضا لموضوع المسئلة بالذات بل من حیث انها اعراض ذاتیة لموضوع العلم والحال ان
محمولها غیر محموله فالبحث عنها انما هو لتحصیل معرفة ثبوت هذه الاعراض لموضوع العلم اذ یحصل
من العلم بثبوتها لموضوعاتها ثبوت المفهوم المردد لاصل الموضوع وبالجملة اثبات الاعراض
الذاتیة لموضوعات المسایل لیس من حیث انها اعراض ذاتیة لها بل من حیث انها راجعة
الی الاعراض الذاتیة لموضوع العلم فلا یلزم صدق تعریفه علیها **قوله** ای یرجع هذا التفسیر من
المحشی المحقق رح اما بالنظر الی ان مرجع البیان ومحط البحث هو المحمول ای محمول کان دون الموضوع
لان المقصود بالذات فی العلوم معرفة احوال الاشیاء لا تصورات انفسها کیف والبحث المعتبر عندهم
ما یکون بالدلیل والتبیین وهما لا یدلان الا علی ثبوت المحمول للموضوع دون بیان حقیقته وثبوته فی نفسه
کما مر انفا او هو بالنظر الی ورود الاعتراض علی قوله ما یبحث فیه عن اعراض الذاتیة علی تقدیر الفرق

بين محمول العلم ومحمول المسئلة كما سياتى وتقريره ان المحمولين قد يكونان متغايرين فلا يكون محمولات المسايل اعراضا ذاتية لموضوع العلم حتى يقع البحث فى العلم عن اعراض موضوعه ووجه الدفع ان المراد بالبحث عنها ان يرجع البحث اليها وان لم يكن مبحوثا عنها بالذات اذ من البين ان البحث عن محمول المسئلة راجع الى البحث عن محمول العلم البتة بناء على ان البحث عن اعراض النوع ونوع اعراضه كالبحث عن اعراضه **قوله** وهى الخارج الخ اراد بالحمل واللحوق فى تعريف الاعراض الحمل بالمواطاة وهو ما يكون بلا واسطة فى اوذواد له اذ الاعراض الذاتية تقع محمولات بالحمل المتعبر فى المسايل هذا الحمل واما ذكر المبادى كالوجود والوحدة والكثرة وغيرها فى الامثلة فهو من قبيل التسامح حيث يذكر المبادى ويراد منها المشتقات كما صرح به السيد المحقق قدس سره الشريف فى حاشيته على شرح المطالع وحينئذ لا يقال ان مبادى العوارض ليست محمولة على معروضاتها بالمواطاة فلا يصح ذكرها فى الامثلة وفيه نظر من وجهين الاول بان الاعراض الذاتية لا يجب وقوعها محمولات فقط ولا عدم تعلق البحث بالمبادى نفسها حتى يحتاج الى القول بالتسامح فى ذكرها كيف والامور العامة كالوجود والوحدة والكثرة لا يبحث عنها الا من حيث نفسها على طريق الموضوعية كما يقال الوجود زايد فى الممكن والتاويل بانه فى قوة قولنا الممكن موجود بوجود زايد بعيد لان المستفاد منه شيئان اثبات نفس الوجود للممكن وكونه زايدا عليه من البين ان الاول بديهى غير قابل للبحث والثانى مثبت للمدعى هو كون الامور العامة نفسها متعلقة للموضوعية اذ ليس مناط البحث الا كون الوجود زايدا والثانى بان العوارض اللاحقة لموضوعاتها قد تكون صورا لنحو كل جسم فقبيه مبدا ميل كما هو مصرح عن رئيسهم فى الشفاء ومن الظاهر ان مبدا الميل صورة غير محمولة على الجسم بالمواطاة فالمناسب ان يراد بالحمل هو الحمل بالمعنى الاعم اشتقاقا كان او مواطاة فالعرض بحسب اصطلاح فن البرهان عبارة عن الخارج المحمول على شيء حملا بالمواطاة وهو يعم الجوهر والعرض وذلك غير العرض الذى بحسب اصطلاح قاطيغورياس بالغين المعجمة لغة يونانية

معناه المقولات العشر لان العرض في هذا الاصطلاح عبارة عن القايم بالموضوع وهو يشمل الجوهر بالنسبة الى اجناسها والاجناس بالاضافة الى فصولها اعراض بالاصطلاح الاول دون الاصطلاح الثاني لامتناع قيام الحقيقة الجوهرية المتاصلة بالموضوع كما ان الذاتي في فن البرهان عبارة عما يوجد في الشيء سواء كان داخلا في قوامه ومحمولا عليه او عارضا لذاته او لما يساويه والموضوع فيه هو الذي يبحث عن عوارضه الذاتية وهذا الذاتي والموضوع غير الذاتي في ايساغوجي اي مبحث الكليات الخمس اذ يطلق الذاتي في عرفهم على ما لا يكون خارجا عن حقيقة الشيء فالنوع ايضا ذاتي لافراده بهذا المعنى وغير الموضوع في فاطيغورياس لانه فيه عبارة عن المحل المستغني عن الحال المقوم له بطبعه وقابله الهيولى فانها محل متقوم بالصورة الجسمية الحالة وتسمى مادة وغير الموضوع بحسب اصطلاح مبحث القياس ايضا لكونه عبارة عن المحكوم عليه في القضية الحملية واراد بالشيء قوله يلحق الشيء ما بالعرض الواحد المتعدد الماخوذ من حيث الوحدة كالايصال الى المطلوب الفقهي في علم الاصول الذي موضوعه الكتاب والسنة والاجماع والقياس لئلا تخرج الاعراض المبحوثة عنها في العلوم التي موضوعاتها متعددة وانت تعلم انه لو جعل المفهوم الواحد الاعم من الجنس والنوعي والشخصي موضوعا ويعد ذلك المتعدد من انواعه وافراده لكان انسب من جعل المتعدد المشترك في جهة واحدة موضوعا واراد بما يعم من الماخوذ مع حيثية وغير الماخوذ معها اي مع الحيثية الزايدة على حقيقة وليس التعميم بالنظر الى الحيثية المطلقة والا فلا بد في كل علم من اخذ موضوعه مع حيثية ما سواء كانت عين حقيقة او زايدة عليها لان اعتبار الحيثية المطلقة في الموضوع اي موضوع كان ضروري لئلا يلزم اختلاط العلم الاعلى الالهي والعلم الادنى الطبيعي بحيث لا يتمايز احدهما عن الآخر اذ يبحث في العلم الاعلى عن الاشياء من حيث الوجود فلو اخذ موضوع العلم الادنى شيئا مطلقا كمطلق الجسم من غير اخذ حيثية معه اصلا لكان موضوعه مشتملا على جميع الحيثيات التي منها حيثية الوجود لاطلاقه فيصدق عليه

انه محيث بحيثية الوجود وهذا هو بعينه موضوع العلم الاعلى وذلك مستوجب لاختلاط مسايل احد
العلمين بمسايل العلم الآخر فعلم من ذلك ان التعميم باعتبار الحيثية الزايدة دون المطلقة كيف وقد اشار الى
الى تعميم الشئ من اعتباره مع حيثية زايدة وعدم اعتباره معها الشيخ الرئيس في برهان الشفا حيث قال
موضوع العلم اما ان يكون قد اخذ على الاطلاق من حيث هويته وطبيعته التي هي عبارة عن الماهية الماخوذة
من التشخص المساوق للوجود غير مشروط فيها زيادة معنى ثم طلبت عوارضه الذاتية المطلقة لهذا الموضوع
مثل العدد فانه من حيث هو بلا اشتراط معنى زايد عليه موضوع للحساب واما ان يكون قد اخذ لا على الاطلاق
ولكن من جهة اشتراط زيادة معنى على طبيعته من غير ان يكون ذلك المعنى فصلا للنوع ثم طلب عوارضه
الذاتية التي تلحقه من تلك الجهة مثل النظر في عوارض الاكر المتحركة فان البحث من عوارضها اللاحقة
لها انما هو من حيث التحرك الذي هو حيثية زايدة على طبيعتها والاكر بضم الاول وفتح الثاني جمع اكرة
بمعنى الكرة فقد ظهر لك من هذا البيان ان الحيثية في موضوع الحساب حيثية الاطلاقية وفايدتها شرح المرتبة
وفي الاكر حيثية زايدة فيكون الشئ اعم من الماخوذ مع حيثية وغير الماخوذ معها فتم الاستشهاد ومما ينبغي
لمن يعلم ان الحيثية المعتبرة في الموضوعات ليست علة للحوق الاعراض الذاتية لها والا على تقدير ان يكون
تلك الحيثية عرضا ذاتيا يلزم تقدم الشئ على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول كما ان موضوع الطب
ان الانسان من حيث الصحة والمرض وموضوع الطبيعي هو الجسم من حيث الحركة والسكون والحيثيتان في كلا العلمين
من الاعراض الذاتية المبحوثة عنها والجواب بان الحيثية ليست نفس الصحة والمرض والحركة والسكون بل
صلاحيتها واستعدادا فلا يلزم التقدم على نفسه لان المبحوثة عنها نفس هذه الامور وهي ليست حيثية
وصلاحيتها التي هي الحيثية لا يبحث عنها لاتحسم مادة الاشكال اذ الصلوح والاستعداد ايضا قد يبحث
عنهما كما يبحث في الطب عن بدن صالح للصحة والمرض وفي الطبيعي عن جسم مستعد للحركة والسكون ولا قيدا
لمعروضاتها حتى يقال ان الموضوع وما هو من متمماته يجب ان يكون مفروغا عنه في ذلك العلم وهذا

الحيثيات لو كانت تقييدية لما تكون مبحوثة عنها مع انه قد يبحث عنها كما مر آنفا بل كانت علة للبحث
عنها في نظر الباحث ولحاظ لانه لا يبحث عن العوارض اللاحقة للموضوع الا من هذه الحيثية او قيدا
لمعروضاتها بنظر الباحث ايضا ليكون البحث مقصورا على تلك الحيثية مثل حيثية الايصال الى
المطلوب المتصور او التقييد يقع في موضوع المسئلة ليس شرطا لعروض الجنسية والفصلية ونحوهما لمعروضيها
بان يكون متمما لعلتها الفاعلية كيف وجنسية الجنس وفصلية الفصل من اللوازم الذاتية التي ليست
معللة بعلة فلا تصح علية الحيثية بهما من تلك الجهة ايضا ولا قيدا لمعروضاتها بان يكون متمما لعلتها
القابلية كما سلف بل كان سببا للبحث او قيدا للموضوع في نظر الباحث فقط وحينئذ لا يرد ان
الحيثية المعتبرة في الموضوعات اذا لم تكن اطلاقية فلا بد ان تكون تعليلية او تقييدية ولا ثالث
لهما على التقديرين يلزم المحذور لان كثيرا ما تكون تلك الحيثيات من الاعراض المبحوثة عنها وبهذا يظهر
انه لا حاجة الى تميز المسئلة المشتركة بين العلمين بحيثية الاجماع المشتركة بين الاصول والكلام باختلاف
البراهين على ما هو المشهور بل يكفي تغاير الحيثيتين في نظر الباحث لتميز كل منهما عن الآخر فالبحث عن حجية
في الاصول من حيث اثباتها للفرعيات وفي الكلام من حيث انه له دخل في اثبات العقايد الدينية
وفيه ان تغاير الحيثيتين في نظر الباحث علة كان او قيدا مستلزم لاختلاف البراهين اذ لو كان البرهان
في كلا المسئلتين واحدا لكان جهة البحث واحدة فلم تميز احد العلمين عن الآخر وحينئذ لا يصح اختلاف
الحيثيتين بدون الاختلاف في البرهان قال الشيخ الرئيس في برهان الشفاء ان جسم العالم او جرم
الفلك ينظر فيه المنجم والطبيعي جميعا ولكن الطبيعي ينظر في الجسم الكلي وهو موضوع العلم الطبيعي بشرط
وذلك الشرط هو ان له مبدء حركة وسكون بالذات وينظر فيه المنجم بشرط آخر هو ان له كما ومقدارا
فانهما وان اشتركا في البحث عن كرية ذلك الجسم لكنهما مختلفان بحسب النظر فهذا الى المنجم يجعل نظره
فيه من جهة ما هو كم وله احوال لحق الكم من الاوضاع والنسب ويستدل عليه من جهة حدوث الحالات

عند الطلوع والغروب لتساوي الابعاد في كل وقت وتلك الحالات لا تتصور الا عند الكروية وذلك
اي الطبيعي يجعل نظره من جهة ما هو ذو طبيعة بسيطة لا يختلف مقتضاها وكل ما لا يختلف
مقتضى طبيعة لا يكون الا كرويا والمراد من الطبيعة ههنا هو الصورة النوعية اذ التحقيق ان موضوع
الطبيعي هو الجسم من حيث اشتماله على الصورة النوعية والعبارات المختلفة الواقعة في تعيين الحيثية
كلها راجعة اليها وليس المراد من الطبيعة ههنا ماهية الشيء وحقيقته ولا المزاج والحرارة الغريزية او
القوة النباتية على ما وقع عليه اصطلاح الاطباء ولا ما عليه نظام الوجود ولا الغائية الالهية كما
لا يخفى فقد ثبت من نقل هذا الكلام ان شيئا واحدا قد يكون موضوعا لعلمين من دون تغاير اصلا
والحيثية التي بحسبها التغاير ليست علة للبحث ولا تقيدية بل هي في نظر الباحث فقط فالعلمان
كما يختلفان بحسب اختلاف الموضوعات كذلك يختلفان باختلاف جهة البحث وبهذا القدر تم الاستشهاد
قوله لذاته او لما يساويه الخ اي يلحقه لذاته بان لا يلحقه بواسطة ان يلحق شيئا آخر او يلحقه لما يساويه
بان يلحقه بواسطة لحوقه لشيء آخر لكن يشترط ان يكون ذلك الشيء الذي هو الواسطة مساويا له اي لذي
الواسطة صدقا بحيث كلما صدق عليه ذلك الشيء صدق عليه الشيء الآخر كثوب الضاحك للانسان بواسطة
كونه متعجبا او تحققا لا صدقا بحيث اذا تحقق احدهما تحقق الآخر من غير ان يصدق احدهما على الآخر.
كالحركة العارضة للكواكب طولا وعرضا بواسطة فلكها الحامل والتدوير المباين الملازم لها وجودا
او عدما واسطة في العروض فلا عبرة في القسم الاول وربما يقال له العرض الاولي لعروضه اولا وبالذات
نفي الواسطة في العروض التي هي عبارة عما يكون شيء عارضا للشيء ذاتا وحقيقة ثم بواسطة عروض
لامر آخر بنوع من العلاقة مجازا كالحركة اللاحقة لجالس السفينة بواسطتها ونفي احد قسمي الواسطة
في الثبوت وهو ان يكون كل من الواسطة وذي الواسطة معروضا حقيقيا للصفة بان يكون اتصاف
الواسطة بتلك الصفة سببا لاتصاف ذي الواسطة بها فالصفة قائمة بهما حقيقة ولها وجود ان باعتبار

القيام بهاد الا يلزم قيام عرض واحد شخص بمحلين متغايرين ذاتا ووجودا كالحركة اللاحقة للنقطة
بواسطة اليد وانما قيد بنفي هذا القسم من قسمي الواسطة في الثبوت لان وجود القسم الآخر الذي هو ما يكون
الواسطة فيه سببا للثبوت الصفة بذي الواسطة من غير اتصاف نفسها بها وانما لها حظ من السببية
فقط كالوجود العارض لزيد مثلا بواسطة الامكان لا يضر بالمقصود الذي هو اللحوق لذاته اذ الواسطة
فيه سفير محض وعلة تحتية غير متصفة بالعارض وانما الموصوف به ذو الواسطة لا غير حتى يمتنع اللحوق
بالذات والمعتبر في القسم الثاني تحقق احدهما من غير تعين بان يتحقق الواسطة في العروض او الواسطة
في الثبوت المنفية في القسم الاول لكن لا مطلقا بل بشرط التساوي بين الواسطة وذيها صدقا او
تحققا واذا عرفت معنى العرض الذاتي فما يعرض الشيء بعد العروض للامر الاعم وان كان ذلك الاعم
جزءا له او الامر الاخص في الصدق والتحقق او للامر المباين له فيهما كالمحسوسية العارضة للمقدار بواسطة
الجسم لا يعد عرضا ذاتيا لذلك الشيء بل يعد عرضا غريبا بالنسبة اليه لانه احق بان يعد من احوال
هذا الاعم او الاخص او المباين لا من احوال ذلك الشيء وهذا في الواسطة في العروض ظاهر اذ العارض
ليس لاحقا بذي الواسطة حقيقة حتى يعد من احواله اما فيما يكون الواسطة وذو الواسطة كلاهما
معروضين حقيقة فكلا الا انهم بالنظر الى تشابه الواسطة في العروض في ثبوت الصفة للواسطة
بالذات عدوه من العرض الغريب كما لا يخفى وما يعرض له بعد عروضه لما يساويه وان كان احق بان
يعد من احوال ذلك المساوي لا من احوال هذا الشيء لكنه يعد من احوال الشيء لارتباط واتحاد بينه وبين
ما يساويه وعدم انفكاك بينهما في الصدق او التحقق فلا ضير في عد احد هما حالا للآخر واطلاق
العرض الذاتي عليه بخلاف العارض لاجل الاعم او الاخص فانه لا يصح فيه عد عوارض احدهما
من عوارض الآخر لعدم ذلك الارتباط وجواز الانفكاك بينهما وفيه ان ذلك في المتساويين بحسب
الصدق مسلم للاتحاد في الوجود اما في المتساويين بحسب التحقق كما في المباينين المتساويين ممنوع لعدم

ذلك الاتحاد وعدم الانفكاك مطلقا لا يستوجب ان يعد العارض لاحدهما عارضا للآخر الا ترى
ان عوارض الابوة لا تعد من عوارض البنوة مع كونهما متضايفين فما بالك في العرض الذاتي هو العارض
لاجل الاعم او الاخص على الوجه الذي سبق من كونهما واسطة في العروض او واسطة في الثبوت بالمعنى
الاول للعارض الذي هو الاعم او الاخص فان كلواحد من الجنس والفصل عرض ذاتي للآخر لانتفاء الواسطة
المذكورة بينهما مع ان كلا منهما ليس مساويا للمعروض بل بينهما عموم مطلقا ولما فرغ من تحقيق
حقيقة الاعراض الذاتية شرع في تقسيمها وقال فالعرض الذاتي يمكن ان يختص بطبيعة المعروض
من حيث هي ولا يجاوز عن الطبيعة الى الافراد كلية كانت او جزئية ذهنية او خارجية كالجنسية
العارضة للحيوان لا يجوز ان تجاوز عنه الى افراده النوعية وكذا النوعية اللاحقة للانسان غير
سارية الى افراده الشخصية لكن هذا القسم لا يبحث عنه في العلوم لان المسايل اي القضايا المتعارفة
التي ليس الحكم فيها الا على الطبيعة من حيث انطباقها على الافراد وما ليس فيه الحكم الا على الطبيعة فقط
لا يكون من مسايل العلم فلا يكون مبحوثا عنه ويمكن ان لا يختص بطبيعته من حيث هي بل يسري
الى الافراد فيكون هذا العرض مساويا لما هو عارض له او اعم منه او اخص مطلقا او من وجه لجواز
ان لا يكون بينهما واسطة لا في العروض ولا في الثبوت اصلا ويكون العرض مما تستدعيه الذات
ولازما من لوازمها او تكون واسطة في الثبوت لكن لا القسم المبحوث في العرض الاولي بل القسم الاخر
الذي لا تكون الواسطة فيه معروضا وتكون هذه الواسطة مساويا له او اعم منه او اخص مطلقا
او من وجه بحسب الصدق او بحسب التحقق فيكون العارض كذلك ضرورة انه يوجد بوجود الواسطة
وينتفي بانتفائها لكونها علة للثبوت ولا يقدح عموم هذه الواسطة وخصوصها في كونه عرضا ذاتيا
لان الواسطة بهذا المعنى سفير محض والعارض انما يعرض لذي الواسطة فقط فتدبر وبما ذكرنا من
اشتراط المساواة في العرض الغير الاولي بين الواسطة وذيها ومن كونهما معروضا حقيقيا

للعرض نظير ان في تمثيل اللاحق بواسطة الامر المساوي صدقا بالضحك اللاحق للانسان بواسطة التعجب والتعجب اللاحق له بواسطة ادراك الامر الغريب ونحوهما من الامثلة كما هو المشهور بينهم مسامحة من وجهين احدهما بارادة المشتق من لفظ المصدر وثانيهما بجعل مفهوم المشتق واسطة باعتبار اخذ المفهوم الخاص الذي هو الانسان في مفهومه لان المراد من الوسايط مفهوما تها ضرورة ان المساواة وغيرها من النسب كالمباينة والعموم والخصوص انما هي بحسب المفهوم الكلي صدقا وتحققا ولا تكاد تتحقق بين المتعجب والمدرك ليس معروضا حقيقيا للضاحك والمتعجب كيف ومفهوم المتعجب ليس بضاحك ولا مفهوم المدرك بمتعجب بل المعروض مصداقهما هو الانسان من حيث قيام التعجب والادراك به فلا بد من الحمل على خلاف [illegible] وما قال المحشي المحقق رح في حاشيته شرح التجريد من [illegible] على فرد شيء فهو يصدق على مفهومه وطبيعته من حيث هي بان يوخذ في مرتبة لا بشرط شيء لاتحاده معه فكانه اراد بمفهوم المفهوم الذاتي لا ما يشمل العرض ايضا حتى يقال ان صدق الضاحك على افراد المتعجب صدق على مفهومه للاتحاد بينهما اذ التعجب ليس ذاتيا لافراده بل هو عرضي لها فلا يكون مفهومه معروضا وفيه ان التخصيص بالذاتي مما ابى عنه كلامه في تلك الحاشية لان كلامه في الرسم لمفهوم المشتق بمفهوم مشتق آخر وذلك عرضي لافراده لا ذاتي كما لا يخفى اوارد بالصدق على ذلك المفهوم ما يشمل الصدق لا على سبيل الحقيقة اي الصدق بالعرض لا ما يختص بالاول فحينئذ يكون الصدق على الفرد صدقا على مفهومه بالعرض البتة وذلك القدر وانكان كافيا لصحة تعريف مفهوم مشتق بمفهوم مشتق آخر لكن لا يكفي لدفع المسامحة اذ الصدق بالعرض لا يقتضي ان يكون مفهوم الموضوع الذي هو الواسطة بالمعنى المعتبر ههنا معروضا حقيقيا للعرضي المحمول والا اي وان لا يكن المراد بالصدق ما قلنا فلا يخفى انه لا يصح ذلك الاستلزام مطلقا كيف ومناط الصدق للعوارض هو قيام مبدا الاشتقاق بالموضوع ولا يلزم من قيام المبدا بالفرد قيامه بالمفهوم من حيث هو حتى يصح ذلك الاستلزام وانت تعلم ان

التعليل لا دم للاساس لصدق على المفهوم الذاتي ايضا اذ الفرد به صادقة على الفرد ولا يصدق
على مفهومه من حيث هو وكذا الصدق على المفهوم العرضي ولو بالعرض لان النوع فرد للعرض العام
وصادق عليه النوعية وغير صادقة على العرض العام ولو صدقا عرضيا فلا يصح ذلك الا في العوارض
التي يتصور عروضها للمفهوم والتحقيق ان الامر المساوي منها لاعتبار ان الاول اعتباره من
حيث نفس مفهومه وبهذا الاعتبار عرض ذاتي ليس واسطة في عروض عارض آخر بل اصلا لعدم كونه
معروضا لهذا الآخر والثاني اعتباره من حيث انه ماخوذ مع الطبيعة الانسانية ومتحد معها ولو
عادا بالعرض فهو بهذا الاعتبار معروض لعرض ذاتي آخر فالمتعجب من حيث انه هو من غير لحاظ
اتحاده مع الطبيعة الانسانية في مرتبته لا يشترط شيء عرض ذاتي للانسان ومن حيث هو ماخوذ
مع الطبيعة الانسانية ومتحد معها معروض للضاحك واسطة في عروضه للانسان لانه لا يصير ضاحكا
الا واسطة كونه متعجبا فلبشاش قيل فيه اشارة الى لزوم كون الانسان معروضا للضاحك مرتين مرة
في ضمن المتعجب ومرة بنفسه وهو باطل قوله على ما ذكره المتاخرون الخ متعلق بتفسير الموضوع هو ما بحث
فيه عن عوارضه الذاتية لا بتعريف العرض الذاتي ولا بتوجيه تفسير الموضوع حتى يتوهم ان هذا التعريف
والتوجيه مختار للقدماء واما المتاخرون فعرفوا العرض الذاتي بما يلحق الشيء لذاته او لما يساويه او لجزئه
الاعم فما جعله المحقق مذهب المتاخرين هو الا مذهب المتقدمين وحينئذ المراد بالمتاخرين العلماء المتاخرون
فان العلماء المتقدمين ومنهم الشيخ الرئيس قد جوزوا البحث عما ليس عرضا ذاتيا لموضوع العلم حيث
فسر موضوع الضناعة في الشفاء بما يبحث فيها عن الاحوال المنسوبة اليها كما سيأتي ويحتمل ان تعليق
تفسير العرض الذاتي وحده هو ما يلحق الشيء لذاته او لما يساويه او مع تفسير الموضوع وتوجيهه واراد
بالمتاخرين جمهورهم كالعلامة الرازي والمحقق الشريف ومن يحذو حذوهما واشار بهذا الاطلاق
الى ان خلاف بعضهم حيث زعموا ان ما يلحق الشيء لجزئه الاعم كالمحركة بالارادة العارض للانسان بواسطة

الحيوان عرض ذاتي خلاف لا يعتد به ولا يشير بهذا التقييد الى خلاف المتقدمين وكيف يصح ذلك فان الشيخ مع انه من العلماء المتقدمين قد وصف هذا التفسير في برهان الشفاء بانه اشد تحقيقا وما نقل في ذلك خلافهم مع انه لو كان لهم فيه خلاف لما اهمله **قوله** او بان يجعل نوعه الخ او بان يجعل جزئه اى اى جزء نوع موضوع العلم موضوع المسئلة ويثبت له ما هو عرض ذاتي للنوع والمراد بالجزء الجزء الخارجي لا المحمولي فانه قد يكون اعم كما يقال الصورة تفسد وتبطل ما جرى صرح به المحقق الطوسي في شرح الاشارات فان الصورة النوعية الكافية او الفاسدة جزء للجسم العنصري الذي هو نوع موضوع العلم وفيه ان تجويز البحث عن الصورة النوعية ليس من جهة انها جزء للنوع موضوعه بل من حيث انها عرض ذاتي للموضوع هو الجسم المطلق فلا فايدة في تجويز البحث عن الجزء من حيث انه جزء هذا اذا كان ضمير جزئه راجعا الى نوع موضوع العلم واما اذا رجع الى الموضوع فالمراد بالصورة الصورة الجسمية وبالتبدل تبدل اشخاصها والا فالصورة النوعية ليست بجزء للجسم الطبيعي المطلق بل من لواحقه ويؤيده ما في الحاشية ان موضوع المسئلة ههنا جزء لموضوع العلم ومحمولها اى الكون والفساد عرض ذاتي لنوع موضوع العلم فانه يلحق الجسم العنصري البسيط بواسطة الهيولى العنصرية المساوية له تحققا انتهى انما صار الكون والفساد عرضا ذاتيا للنوع لان الجسم الفلكي لا يقبلها **قوله** يعرضه اى النوع بواسطة امر اعم منه واسطة في الثبوت على احد القسمين المعتبرين في العرض الاولي لموضوع العلم نفيا وفي غير الاولي اثباتا بشرط التساوي لا القسم الآخر منها هو ما لا يكون الواسطة فيه معروضا لانها سفير محض لا يضر عمومه عن موضوع العلم فلا حاجة فيه الى اشتراط عدم التجاوز او واسطة في العروض بشرطان لا يتجاوز ذلك الامر في العموم عن موضوع العلم سواء كان مساويا له او اخص منه لئلا يكون البحث في العلم عن العرض الغريب لموضوعه والبحث عما هو عرض ذاتي لنوع موضوع العلم او لنوع عرضه الذاتي وان كان في الظاهر بحثا عن العرض الغريب لموضوع العلم لكونها غير عارضين له لذاته او لما يساويه بل لامر اخص

لكنه في الحقيقة بحث عن العرض الذاتي لرجوعه الى البحث عنه بناء على الفرق بين محمول العلم و محمول المسئلة و عدم لزوم العينية بينهما فهذا الشرط الذي هو عدم التجاوز انما هو على تقدير الفرق بين المحمولين و بقاء تعريف الموضوع على حاله و اما على تقدير المسامحة و حمل الاعراض الواقعة في تعريف الموضوع على خلاف الظاهر بان يراد بها ما يعرض الشيء لامر مساو او اعم او اخص و تجويز البحث عن العوارض الغريبة فلا حاجة اليه لان هذا الشرط انما كان لاخراج العرض الغريب عنه فلما جوز البحث عنه بدخوله في تعريف العرض فلا فايدة في ذلك الاشتراط قيل تجويز البحث عن العرض الغريب ايضا لا يدان يشترط بذلك لئلا يلزم خروج البحث عن موضوع الصناعة عند البحث عن العارض لاجل الاعم و فيه انه لا يلزم الخروج الا اذا جعل ذلك الاعم موضوع المسئلة و اما اذا كان موضوعها نفس موضوع العلم او نوعه او عرضه الذاتي و محمولها هذا العارض لاجل الاعم فلا يلزم ذلك قوله او يجعل عرضه الذاتي الخ ههنا اربع صور تعرض المحشي المحقق عن مثال صورة واحدة منها اعتمادا على استخراج المحصلين الاولى ان يجعل عرضه الذاتي موضوع المسئلة و يثبت له العرض الذاتي له اي لذلك العرض الذاتي كقولهم كل حركة تنطبق على الزمان فالحركة التي وقعت موضوعا لهذه المسئلة عرض ذاتي لموضوع العلم هو الجسم و الانطباق الثابت لها من عوارضها الذاتية و الثانية ان يجعل العرض الذاتي لموضوع العلم موضوع المسئلة و يثبت له ما يلحقه لامر اعم منه بشرط ان لا يتجاوز في العموم عن موضوع العلم كقولهم كل حركة تنقسم الى غير النهاية فالانقسام عارض للحركة التي هي عرض ذاتي لموضوع العلم بواسطة الاتصال الذي هو اعم منها لوجوده فيها و في غيرها من الجسم و الزمان لكن لم يتجاوز في العموم عن موضوع العلم هو الجسم و عن عوارضه بلا واسطة او بواسطة كالزمان حتى يكون عرضا غريبا و لا ينتقض بالبعد المجرد لان الكلام على طريقة المشائين و هم غير قائلين به و الثالثة ان يجعل نوع العرض الذاتي لموضوع العلم موضوع المسئلة و يثبت له عرض ذاتي له اي لهذا النوع و مثاله ما ذكره هو كل متحرك بحركتين مستقيمتين لا يدان يسكن بينهما

فان المتحرك بالحركتين المستقيمتين نوع العرض الذاتي الذي هو المتحرك الغير المقيد بقيد الاستقامة
والسكون بينهما عرض ذاتي له والرابعة ان يجعل نوع العرض الذاتي لموضوع العلم موضوع المسئلة ويثبت
له ما يلحقه للامر هو اعم منه كقولهم كل حركة بطيئة لا تخلل السكون بينها فان عدم تخلل السكون عارض للحركة البطيئة
التي هو نوع من انواع الحركة المطلقة العارضة لموضوع العلم بواسطة الاتصال الاعم من الحركة بحيث
لا تجاوز في العموم عن موضوع العلم وعوارضه كما عرفت وبالجملة قد يكون موضوع المسئلة نفس موضوع العلم
نحو كل جسم متحيز وقد يكون نوعه كما يقال كل فلك متحرك على الاستدارة دايما وقد يكون جزءه كقولهم
الصورة تفسد وتبدل باخرى وقد مر تحقيقه وقد يكون عرضا ذاتيا لموضوع العلم ونوعه اى نوع
عرض ذاتي له وقد مر مثالهما وقد يكون عرضا ذاتيا لعرض ذاتي لموضوع العلم نحو هل الزمان يصح انفراده
فالزمان عارض للحركة وهي من عوارض الجسم وقد يكون عرضا ذاتيا لعرض ذاتي للعرض الذاتي له
كالتقدم والتاخر العارضين للزمان العارض للحركة العارضة للجسم وقد يكون عرضا ذاتيا لنوع موضوع
العلم كما يقال هل الشوق يكفي في اقتضاء الحركة فالشوق عرض ذاتي للحيوان وهو نوع للجسم وعرضا
ذاتيا لنوع العرض الذاتي كقولهم كل حركة حافظة للزمان فهي غير منقطعة فعدم الانقطاع عارض
للحركة الحافظة التي هي عرض ذاتي لنوع الحركة هو الحركة المستديرة يكون مجموعها عرضا ذاتيا و
نوعه وعرضا ذاتيا للعرض ذاتي وعرضا ذاتيا لنوع موضوع العلم وعرضا ذاتيا لنوع العرض الذاتي
كما مر في الامثلة سن تحيز والحركة على الاستدارة والانطباق على الزمان والسكون من الحركتين
المستقيمتين وربما يكون موضوع المسئلة نفس موضوع العلم مع العرض الذاتي لهذا الموضوع ونوع
موضوع العلم مع العرض الذاتي له اى للموضوع ونوع موضوع العلم مع عرضه الذاتي اى العرض لهذا النوع
وعرضا ذاتيا لعرض ذاتي مع العرض الذاتي فالاول كما يقال هل الجسم المتحرك يجتمع فيه اقتضاء قسري
وطبيعي معا فالجسم مع التحرك الذي هو عرض ذاتي له وقع موضوعا للمسئلة والثاني كقولهم هل الحيوان

المتحرك يخلو عن ارادة فالحيوان النوع مع العرض الذاتي لموضوع العلم هو الجسم موضوع للمسئلة والثالث
مثل ان يقال هل الحيوان المريد يتخلف حركته عن ارادة التحريك فهنا موضوع المسئلة هو الحيوان النوع
مع عرضه الذاتي الذي هو الارادة والرابع نحو هل بطوء الحركة تخل السكون فالبطوء العارض للحركة
التي من عوارض موضوع العلم وقع معها موضوعا للمسئلة والحاصل ان طريق البحث ليس منحصرا
فيما ذكره المحشي المحقق رح بل المدار على ان لا يكون البحث خارجا عن اصناف موضوع العلم واصناف
اعراضه الذاتية المنسوبة اليه كما مر تفصيلها **قوله** وقد نص الشيخ الخ لا خلاف لاحد في ان ما يعرض
للاعراض بان يلحقه بواسطة انواعه وانواع اعراضه الذاتية عرض غريب بحسب الحقيقة ولا خلاف
في ان ما هو عرض غريب لموضوع العلم لا ينسب الى الموضوع ولا يعد من اجزاء المنسوبة اليه ولا يجب
عده في العلم اصلا فالاعراض الذاتية الواقعة في تعريف الموضوع هي الاحوال المنسوبة اليه لا مجرد ذكرها
اي ذكر العوارض الذاتية بعد كما في عبارة الشيخ للبيان والتفسير لا لبيان التغيير حتى تكون تلك العبارة
منه نصا على ارادة المحشي المحقق رحمه الله من تجويز البحث في العلم عن الاعراض الغريبة لموضوعه حيث حمل قوله
عن الاحوال المنسوبة اليها على تجويز البحث عن العوارض الغير الذاتية بقرينة عطف العوارض الذاتية
عليه واما العوارض الذاتية المذكورة في تعريف المسايل من ان محمولاتها عوارض ذاتية لهذا الموضوع
او لانواعه او عوارضه فكان المراد منها العوارض الذاتية الشاملة لافراد الموضوع اي موضوعات المسائل
على الاطلاق والعموم سواء كانت شاملة لجميع افراده منفردا او على سبيل التقابل فان العرض الذاتي
منه ما يشتمل جميع افراد الموضوع على الاطلاق والانفراد كالتحيز للجسم فانه عارض لكل فرد فرد منه ومنه
ما يشملها على سبيل التقابل كالزوجية الثابتة للعدد فانها وان كانت مختصة ببعض افراده لكنها
مع المقابل الذي هو الفردية شاملة لجميعها وحينئذ العوارض الذاتية لانواع الموضوع وانواع اعراضه
الذاتية وان لم تكن اعراضا ذاتية له على الانفراد لكنها من عوارضه الذاتية على التقابل وبهذا لا يجب

الاعن الاعراض الذاتية للموضوع شاملة كانت او غير شاملة فلا نص عن الشيخ في تجويز البحث عن الاعراض الغريبة اصلا وقد قال تلميذه بهمنيار في التحصيل لو كانت الاعراض الغريبة يبحث عنها في العلوم لكان يتصل كل علم في كل علم ولم يتق التمايز بين العلوم اذ لا شبهة في ان اعراض موضوع كل علم اعراض لموضوع علم آخر ولاحق له بواسطة المباين او الاعم او الاخص وصار النظر في موضوع علم ليس النظر في موضوع علم مخصوص بل يكون النظر في موضوع علم نظرا في موضوع علم آخر لاتحاد العوارض ولكان العلم الجزئي علما كليا لان موضوع العلم الكلي اعم من موضوع العلم الجزئي والعوارض اللاحقة لموضوعه اعراض نوعية العلم الجزئي على ذلك التقدير ولما كانت العلوم متباينة اذ تباين العلوم بتباين الموضوعات وتباينها انما هو بتباين العوارض فاذا كانت العوارض متحدة فلا تباين بينها فان قلت ان الشيخ قد جوز البحث عن الاعراض اللاحقة لامر اخص حيث قال يبحث في العلوم عن الاحوال المختصة بالانواع فكيف التوفيق قلنا ان البحث عنها ليس من حيث عروضها لامر اخص بل من حيث انها عارضة للطبيعة من حيث هي كما سيأتي واعترض عليه المولى المحقق ملك العلماء قدس سره ان غاية التحصيل لعله اراد بالاعراض الغريبة اعراضا تكون غرابتها بالنظر الى موضوعات المسايل وموضوع الصناعة جميعا لان هذه الاستحالات الاربعة المذكورة انما تلزم على هذا اذا كانت غرابتها بالنسبة الى موضوع الصناعة فقط كما فيما نحن فيه فكلا كيف ولا يلزم من تجويز البحث عن الاعراض الغريبة لموضوع الصناعة التي كانت اعراضا ذاتية لموضوع المسئلة اعني الانواع وانواع الاعراض دخول كل علم في علم آخر وصيرورة النظر لا في موضوع مخصوص بل يلزم دخول الابحاث المتعلقة بانواع الموضوع وانواع اعراضه في العلم ولا شناعة فيه اصلا وقد نص الشيخ على ان موضوع الفن اذا كان نوعا لموضوع الصناعة ولم يوجد مع حيثية لا تؤخذ في موضوع العلم فهذا الفن جزء من ذلك العلم البتة كالفي السماء والعالم الطبيعي وكذا يلزم على هذا التجويز صيرورة العلم الجزئي علما كليا لان الكلي يبحث فيه عما يعرض الشيء من حيث الوجود الذي هو اعم الحيثيات

وههنا لايلزم كون البحث من تلك الحيثية حتى يصير العلم الجزئي كليا ولاعدم تباين العلوم اذ كل علم لايبحث فيه عن موضوع علم آخر ولا من نوعه او عرضه او نوع عرضه فهو مغاير لذلك العلم فلا تايد بهذا الكلام اصلا والذي اوقع المحشي المدقق رحمه الله في هذه التاويلات البعيدة انه راى في بعض عبارات القوم ان الاعراض الغريبة لاتبحث عنها ولم يتفطن انهم لم يريدوا بذلك انه لايبحث عن الاعراض الغريبة لموضوع اصلا لايمكن تثبت له ولا لانواعه واعراضه حتى ينفعه بل اراد وا بان الاعراض الغريبة لاتبحث عنها بان يجعل محمولة لما بي اعراض غريبة له وينعقد منها قضية لما قالوا ان شرط المسايل البرهانية ان تكون محمولاتها اعراضا ذاتية لموضوعاتها ولايلزم منه عدم جواز البحث عن الاعراض الغريبة للموضوع مطلقا كيف ولو لم يجز البحث الا عن الاعراض الذاتية لموضوع الصناعة لم يجز وقوع موضوع المسايل الا موضوع الصناعة دون نوعه ونوع اعراضه لان الاعراض الذاتية للموضوع اعراض غريبة لانواعه وانواع اعراضه وعارضة لها بواسطة امر اعم فلو وقع موضوع المسئلة نوع موضوع الصناعة او نوع اعراضه كان المحمول الذي هو عرض ذاتي لموضوع الصناعة عرضا غريبا لموضوع المسئلة مع ان [illegible] قوله او مبني على الفرق [illegible] في الكشف رح في التفصي عن لزوم البحث عن العرض الغريب بعد الاغماض [illegible] محة في تعريف الموضوع ان موضوع العلم كما يكون عين موضوع المسئلة [illegible] المحمول اعلم فيكون عين محمول المسئلة وقد يكون غيره والاول لقولهم كل جسم تعليمي طبيعي والغير طبيعي الذي وقع ههنا محمولا للمسئلة ليس مغايرا لمحمول العلم لعدم المغايرة بين الموضوعين والثاني نحو كل ذلك لايقبل الخرق والالتيام فان عدم القبول الذي هو محمول المسئلة ههنا ليس عين محمول العلم لكونه من عوارض نوع موضوعه هو الجسم لكن المبحوث عنه في الحقيقة على كلا التقديرين محمول العلم اما على تقدير العينية فهو ظاهر واما على تقدير الغيرية فمحمول المسئلة وان لم يكن من الاعراض الذاتية لموضوع

العلم بحسب نفسه بل هو عرض غريبا له لكن اذا اعتبر ذلك المحمول مع مقابله واحد مفهوم مردد بين محمولات المسايل
المتقابلة اى امر دايرينهما يقع محمولا للعلم ويكون عرضا ذاتيا لموضوعه باثبات شقوقه لسوع نوع منه
فعلى كل تقدير لم يتجاوز البحث عن العرض الذاتى لموضوع العلم فصار المبحوث عنه فى الحقيقة هو محمول العلم
وانت تعلم ان المفهوم المردد بين امتناع الخرق ومقابله مثلا ليس امرا حقيقيا بل من الامور الاعتبارية
الحاصلة بتعمل العقل واعتباره من محمولات المسايل وما يبحث عنه فى العلوم على ما يحكم به الضرورة الغير
المشوبة بالوهم هو احوال حقيقية متحققة فى انفسها من غير تعمل الاعتبارية اذ لا كمال فى معرفة الاعتباريات
وفيه ان المفهوم المردد ليس من الامور الاعتبارية الصرفة الغير المتحققة فى الواقع لا من حيث الذات و
لا من جهة المنشأ بل هو من الامور التى ينتزعه العقل من منشأ صحيح وذلك القدر كاف لتعلق البحث
به ولا يجب كونه من الامور العينية الا ترى ان الذاتية والاشتراك مع وحدة عدم كونهما من الموجودات
العينية يبحث عنهما ويقصد اثباتهما للوجود فتدبر وايضا اذا قصد من اثبات الاعراض الذاتية للاشياء
اثبات المفهوم المردد لموضوع العلم يلزم حينئذ ان لا يكون اثبات محمولات المسايل او المسايل
انفسها مقصودة بالذات بل يصير المقصود شيئا آخر ويكون تلك المحمولات اعراضا غريبة غير مطلوبة
فى المسايل مع ان الضرورة تشهد بخلافه قال الشيخ الرئيس فى برهان الشفاء ان الاعراض الغريبة
لا تجعل مطلوبات فى مسايل الصنايع البرهانية لعدم صلوحها لتعلق اليقين الدايم بها وانت خبير بان
القصد ان تعلق اولا وبالذات باحوال الذاتية لموضوع العلم لكنه تعلق ثانيا فى ضمن المسايل بمحمولاتها
فلا يلزم خلو القصد عنها مطلقا وتلك المحمولات وان كانت اعراضا غريبة بالنسبة الى موضوع العلم لكن بالنسبة الى الموضوعات
فكلا حتى يلزم كونها غير مقصودة فى المسايل وتحقيق المقام بحيث يندفع به الايراد عن تعريف المتأ
ان المعتبر فى موضوع العلم هو نفس الطبيعة من حيث هى ومطلق الشيئ من غير اعتبار امر زايد عليه حتى الا
اى موضوع المهملة لا الطبيعة المتساوية لكل فرد من حيث العموم ولا الموجود فى البعض من حيث الخصوص

والا لما كانت الاحوال العارضة لها من حيث الخصوص على التقدير الاول والعوارض اللاحقة لها من حيث
العموم على الثاني ممنوعة عنها البتة بين الجنسين ثم لما صارت الطبيعة بذلك الاعتبار مشتملة على جميع انواعها
وحيثياتها فما يلحقها من العوارض من حيث العموم والخصوص فهو عرض ذاتي لها من حيث هي للاتحاد معها
ذاتا ووجودا فتكون احكامها عين احكامها وان كان ذلك عرضا غريبا لها من حيث العموم والخصوص
مثلا موضوع العلم الطبيعي هو الجسم الطبيعي من حيث هو جسم طبيعي بلا اشتراط امر زايد عليه لا من حيث عمومه
لكل فرد على سبيل العموم ولا من حيث تناوله لبعض الافراد على الخصوص فما يلحقه من حيث العموم كالتحيز مثلا
ومن حيث الخصوص كالقوة اللامسة اللاحقة له بواسطة الحيوان عرضي ذاتي للطبيعة من حيث هي
لما عرفت من الاتحاد بينهما وان كان ما يلحقه من حيث الخصوص عرضا غريبا للطبيعة العامة وكذا ما يعرضه
من حيث العموم عرض غريب بالنسبة الى الطبيعة الخاصة واذا عرفت ذلك فالعارض للشيء لا مر اخص
منه ان اعتبر فيه اتحاده ذلك الاخص مع المعروض الذي هو نفس الشيء من حيث هو وهو بالعرض بان يعتبر ذلك
الاخص نحو من انحاء هذا الشيء المطلق وحصة من حصصه مع غرل اللحاظ عن خصوصه وتعينه فهو بهذا الاعتبار
من العوارض الذاتية له لاتحادهما في الوجود الذي هو مناط العروض وان اعتبر تعين هذا الاخص وخصوصه
واخذت الاحوال العارضة له من حيث الخصوصية فهو بهذا الاعتبار من العوارض الغريبة له لانفصالها
عنه في هذا اللحاظ وهذا البيان لا يجري في العارض للشيء لا مر اعم منه حتى يكون عرضا ذاتيا له باعتبار و
عرضا غريبا له باعتبار آخر فان الاعم اي مطلق الطبيعة من حيث هي لا الطبيعة العامة لانها ليست بموجودة
في الخارج ولا متحدة مع الاخص بوحدة المبهمة صالح لان تحصل بكل قيد اعتبر معه ومتحد مع الاخص اي اخص
كان اتحادا بالذات او بالعرض فيمكن حينئذ ان ينسب وجود ذلك الاخص الى الاعم من حيث هو ويكون العوارض
الذاتية له اعراضا ذاتية للاعم والاخص بوحدته المشخصة ليس يتحد مع وجود الاعم لجواز وجوده في ضمن
وجود اخص آخر حتى يكون كذلك وحينئذ لا يمكن انتساب العوارض اللاحقة للاعم في مرتبة وجوده الى الاخص فافترقا

وفيه ان العوارض اللاحقة للاخص لو كانت اعراضا ذاتية لطبيعة الاعم من حيث هي للزم عدم تمايز العلوم وتداخل بعضها في بعض وكون العلم الجزئي علما كليا لان الجسم مثلا متحد مع طبيعة الموجود بما هو موجود على ذلك التقدير فيكون الاعراض اللاحقة له اعراضا ذاتية للموجود نظرا الى هذا الاتحاد والجواب بان الاعراض المبحوث عنها في العلم الجزئي وان كانت بالنظر الى ذلك الاتحاد اعراضا ذاتية لموضوع العلم الكلي لكن التمايز بينهما بالحيثية التي في نظر الباحث وجهت البحث لا يرفع الحلط والخبط اذ المتعلم الناظر في الطبيعي مثلا اذا اورد عليه قولنا كل جسم فله حيز طبعي وشكل كذلك فلا يدري انه مسئلة من الالهي او من الطبيعي لان التحيز او التشكل كما هو عرض ذاتي للجسم كذلك عرض ذاتي للموجود المطلق على هذا التقدير فكيف بجدية الحيثية في نظر الباحث الا ان يقال ان مدار التمايز على تباين الموضوعات دون المحمولات فما يكون موضوعه الموجود المطلق فهو من الالهي وما يكون موضوعه الجسم فهو من الطبيعي فتامل جدا او يقال في دفع الايراد ان موضوع العلم الطبيعي هو حقيقة الجسم الطبيعي مثلا من حيث انها سارية وموجودة في الافراد جميعها او بعضها لا حقيقة من حيث هي والحيثية الماخوذة فيها حيثية تقييدية معتبرة في اللحاظ فقط وهذا المركب التقييدي شرح وعنوان لمرتبة من مراتب الماهية من حيث هي واخص منها لان هذه المرتبة مقتصرة على صلوحها لان يوجد في الكل او البعض والماهية من حيث هي قد توجد بوجود الافراد وتتصف باحكامها وقد توجد مجردة عنها ماخوذة مع الوحدة الذهنية وايضا هي مغايرة للمرتبة الشخصية لابارهان على الصدق على الكثير وبهذا التقرير اندفع ما اورده الفاضل السند على رحمه الله ان الحيثية ان كانت اطلاقية فلا يورث التقييد وان كانت تقييدية فالموضوع اما هذا المركب التقييدي او مرتبة الماهية الموجودة في الخارج او الذهن والاول باطل ضرورة وعلى الثاني يلزم كون الموضوع اخص شخصيا لان الماهية على هذا التقدير ماهية من حيث الخصوصية وان كانت تعليلية فلا موضوع الا الماهية من حيث هي لان الحيثية حينئذ خارجة عن حقيقة فيعود الى التحقيق السابق ووجه الاندفاع ظاهر فيبحث في العلم عما هو عرض ذاتي

لموضوعه بهذه الحيثية والكان عرضا غريبا له مع قطع النظر عنها فبعض اعراضه الذاتية يلحقه من حيث
هو سار في جميع الافراد كالحيز للطبيع اذ ما من جسم الا هو متحيز وبعضها يلحقه من حيث هو سار في بعض الافراد
كقوة اللمس وامتناع الخرق العارضين للجسم باعتبار وجودهما في بعض افراده المتحدة معه خذ هذا فانك ظن انه
عارض لامر اخص فهو ليس عارضا لامر اخص بل عارض لذاته ولا يقاس عليه حال العارض للاجل الاعم
فان الاعم ليس من جزئيات الاخص حتى يكون الاعم عارضا له من حيث الانطباق والسريان هذا ما حصل في هذا
المقام ومن الله الفضل والانعام وفيه ان وجود هذه المرتبة في كل الافراد وبعضها اي بعض كان مسلم
لكن لا نسلم اتصافها بالعارض لامر اخص بالذات كيف ولا تتصف به الا لبعد التخصيص لوجود هما في هذا الاخص
المعين وسيأتي هذا الاتصاف بالعرض من جهة التخصيص فيكون عرضا غريبا لا ذاتيا وايضا يرد عليه ما ورد
على التحقيق السابق من عدم تمايز العلوم وصيرورة العلم الجزئي كليا لان التحيز او قوة اللمس مثلا يلزم ان يكون
من العوارض الذاتية للموجود الذي هو موضوع للعلم الكلي من حيث سريانه في بعض افراده كالجسم والحيوان
فتامل جدا **قوله** فان قلت لا حاجة الخ مبنى السؤال على توهم السايل ان الاشكال على تعريف المتاخرين
ما كان الا في العارض الاخص لعدم مساواته مع معروضه فيكفي في دفعه تعميم الشمول لجميع الافراد اما على
سبيل الانفراد او على سبيل التقابل وحاصل الجواب ان الاشكال على تعريفهم ما كان في العارض الاخص
لان العرض الذاتي لا يقتضي الشمول لجميع الافراد حتى يحتاج الى التعميم في دفع الاشكال الا ترى ان الفصل عرض
ذاتي للجنس مع كونه اخص منه بل الاشكال انما هو في العارض لامر اخص فان الشامل للافراد الشيء على سبيل
التقابل انما هو عرض ذاتي له بشرط ان لا يكون مختصا بنوع منه كالحركة والسكون للجسم وما لحق الشيء بعد
تنوعه وتخصصه نوعا معينا كالضاحك للحيوان ليس عرضا ذاتيا لذلك الشيء بل عرض غريب له على ما صرح
به الشيخ الرئيس وغيره من رؤساء الفن فلا ينفعه الشمول ولا بد في دفع الاشكال عن جواب آخر وقد عرفت مما
سبق ان المعتبر في موضوع العلم نفسه من حيث هو بلا شرط امر زايد عليه لا من حيث الاطلاق والعموم ولا

من حيث الخصوص واذا كان الامر كذلك فما يلحق الشيئ بعد التنوع وانلم يكن عرضا ذاتيا لذلك الشيئ من حيث
الاطلاق والعموم لتباين الجهتين لكنه ربما يكون عرضا ذاتيا له من حيث هو الاتحاد معه ذاتا ووجودا الخفي
عرفت ان المعتبر في موضوع العلم حقيقة من حيث انها سارية في الافراد وصالحة للانطباق عليها
ومتحدة معها كلا او بعضا وما يلحق الشيئ بعد التنوع والتهيئ بقوله ربما يكون عرضا ذاتيا له من حيث السريان
في بعض الافراد واتحاده معها وانلم يكن عرضا ذاتيا له لامن هذه الحيثية وحينئذ لاحاجة الى ارتكاب
المسامحة او القول بالترديد في دفع الاشكال **قوله** ان المستقيم والمنحني الخ وذلك الاختلاف
النوعي لان لوازمها مختلفة واختلاف اللوازم المختصة يستلزم اختلاف الملزومات مابينة كما ان اتحاد
الملزومات مستلزم لاتحادها ضرورة اتحاد الوحدة من الطرفين فالمستقيم نوع واحد لعدم الاختلاف
في الاستقامة والمنحني انواع مختلفة باختلاف مراتب الانحناء كالزوج والفرد فانهما نوعا جنس
الزوجية والفردية وحينئذ يحتاج الخط والعدد في لحوق الاستقامة والانحناء والزوجية والفردية
لهما الاان يصير نوعا معينا من الخط او العدد وفيه انه لم لايجوز ان يكون الاستقامة والانحناء من
العوارض الخارجية التي لاتحصل بانضمامها الى الخطوط تخالف نوعي بل قصارى امره التخالف بالصنف
اذ يجوز ان يكون الخط نوعا واحدا متميزا بتقييدات كلية عرضية كالاستقامة والانحناء كما هو شان اللانوع
مختلفة وكذلك الحال في العدد بالنسبة الى الزوجية والفردية فتدبر **قوله** بل انما اخرجه الشيخ عن القسم
المختص على الاطلاق اي عن القسم الذي له خصوصية واختصاص بالمعروض من حيث شموله لجميع افراده على الاطلاق
لامع المقابل من حيث القسمة والترديد قال في الحاشية وفيه اشارة الى ان الخاصة هي الخاصة الشاملة
وغير الشاملة في الحقيقة خاصة للاخص كما ان اللازم الاعم في الحقيقة لازم للاعم انتهى حاصله ان الخاصة
الشاملة خاصة للاعم بافرادها بخلاف غير الشاملة فانها ليست خاصة له الا باعتبار المقابلة معها
اما بانفرادها فهي خاصة للاخص لاختصاصها به كما ان اللازم الاعم لازم للاعم حقيقة ولا يعتبر

لزوم للاخص الا بالاعتبار انه فرد منه وانت تعلم ان ذلك البيان لا يتمشى الا اذا كان الاخص معروضا حقيقيا لها واما اذا كان سفير المحضا وعلة لثبوتها باهيته بعض افراد الاعم فقط فكلا كيف والمعروض في الحقيقة حينئذ هو ماهيته ذلك البعض لا هذا الاخص قوله والقسمة المستوفاة الاولية الخ العرض الاول يطلق في عرفهم على العرض الذاتي المفسر بما يلحق الشيء لذاته او لامر مساويه وعلى ما يلحق الشيء لذاته فقط وهذا المعنى اخص من الاول كما هو الظاهر وعلى ما يلحق الشيء لا لامر اعم وهو اعم من الاولين لشموله لها ولغيرها هو اللاحق لامر اخص وتفصيل المقام ان الشيخ قد صرح بان القسمة الاولية الغير المسبوقة بقسمة اخرى قد تكون بالعوارض الاولية للجنس وقد تكون بالعوارض الغير الاولية له وهي اولية من حيث اخذ المفهوم المردد المعبر عنه بالقسمة ومثل بامثلة فيها العوارض اللاحقة لامر اخص فاستشهد المعترض بان الاعراض الاولية للانواع وانلم تكن اولية للجنس بحسب الشمول على الافراد لكنها اولية له من جهة القسمة وشمولها على التقابل فلم يخرجها الشيخ عن الاعراض الذاتية مطلقا وانما اخرجها عن الشاملة بالافراد فقط واجيب عنه بان تصريح منه بكون القسمة عرضا ذاتيا اما الاقسام والاعراض فليست كذلك وانت تعلم ان الاستشهاد بعبارة الشيخ على عدم كون الاقسام اعراضا ذاتية انما يتم للمجيب اذا كان المراد بالعرض الاولي المعنى الاول لان محل استشهاده هو نفي اللحوق الاولي عن الاقسام المستلزم لكونها اعراضا غريبة وذلك لا يحصل الا بتلك الارادة واما اذا اريد به المعنى الثاني هو اللحوق لذاته فقط فلا تفيد المدعى كيف ومن نفي هذا المعنى عنها لا يلزم كونها اعراضا غريبة لجواز لحوقها للجنس لامر مساو له اذ نفي الخاص لا يستلزم نفي الاعم وارادة المعنى الثالث وان كانت صحيحة نظرا الى ان نفي الاعم مستوجب لنفي الاخص هو العروض لذاته او لما يساويه لكنها ليست صحيحة بالنظر الى المقصود اذ نفي الاولية عن الاقتران والانحناء والزوجية والفردية بهذا المعنى لا يستوجب عدم كونها عارضة لامر اخص بل لامر اعم وذلك خلاف الواقع على انه لو كان المراد بالنفي نفي هذا المعنى لما كانت الحركة والسكون عرضا اوليا لانواع الجسم

لکونہا محمولین علی الجسم الطبیعی الذی ہو اعم منہا والمحمول علی الاعم لیس عرضیا اولیا عندہم کیف وقد
قال الشیخ فی ہذا الفصل ان الاولیۃ المعتبرۃ فی ہذا الموضع ای فی ہذا البرہان ہو ان لا یکون الشیئ
العارض محمولا علی الاعم من الامر الذی قیل انہ عارض لہ اولا وبالذات مع انہم عدوا الحرکۃ والسکون
من الاعراض الاولیۃ لکل من الاقسام والمقسم وہذا ہو المراد بقولہ فی الحاشیۃ المعنی الثانی اخص
من المعنی الاول ونفی الاخص لا یستلزم نفی الاعم والمعنی الثالث اعم منہ ونفی الاعم وان استلزم نفی
الاخص لکنہ لیس بمراد ہہنا والا لا یکون الحرکۃ والسکون ونحوہما اعراضا ذاتیۃ انتہی واما استشہادہ
السابق فقام علی تقدیر ارادۃ المعنی الثانی ہو اللحوق لذاتہ ایضا لانہ مستشہد بجعل العوارض للامر اخص
اولیۃ بحسب القسمۃ ای بحسب ما حاصل منہا ہو الاقسام مع مقابلاتہا ومن الظاہر انہا لما کانت
اولیۃ بمعنی اللحوق لذاتہ فصارت اولیۃ بالمعنی الاول التبۃ اذ ثبوت الاخص مستلزم لثبوت الاعم
اللہم ان یقال ان ارادۃ ذلک المعنی وان کانت صحیحۃ فی نفسہ لکن بالنظر الی لزوم اختلال حصر القسمۃ فی
الاعراض الاولیۃ للجنس بالمعنی الثانی والاعراض الاولیۃ للنوع غیر صحیحۃ بقاء القسمۃ باعم الجنس
لامر مساو خارجا عن القسمین وعدم صحۃ ارادۃ المعنی الثالث فظاہر من العبارۃ المستشہد بہا فلا یرد
من ارادۃ المعنی الاول للسایل ایضا **قولہ** اما العوارض لا یکون للجنس اولیۃ الخ ای اذا اعتبر ولوحظ ذلک
الجنس من حیث الاطلاق والعموم اخذ فی مرتبۃ لا بشرط شیئ فلا تکون الامور العارضۃ لامر اخص اعراضا
اولیۃ لہ وانما اعتبرنا ذلک لانہ اذا اعتبر نفسہ من حیث ہو لا بشرط شیئ ولا لا بشرط شیئ ای مع عزل النظر
عن الخلط والتعریۃ والعموم والخصوص کما فی موضوع المہملۃ تکون تلک العوارض بالنسبۃ الیہا اولیۃ ایضا لان الثابت
للفرد وثابت لمطلق الطبیعۃ من حیث ہی لاتحادہما ذاتا ووجودا کما سبق تحقیقہ فالفرق بین العوارض اللاحقۃ بحسب القسمۃ الاولیۃ
التی حکم بکونہا الاولیۃ للجنس والعوارض اللاحقۃ بحسب القسمۃ الثانیۃ التی صرح بعدم کونہا عوارض اولیۃ لہ بالاولیۃ
والاولیۃ لا یصح مطلقا بل انما ہو اذا اعتبر الجنس من حیث العموم والاطلاق فی مرتبۃ لا بشرط شیئ وقد

وضع الشيخ ههنا قانونا اى قاعدة كلية تعرف منها الفرق بينهما وقال القانون ان تتمحن وتاخذ طبيعة
الجنس مخصوصة بخصوصية بان تكون الفردية لا على التعين معتبرة فى مفهومه بحيث يصدق على كثيرين
بدلية كمحسوس الطفل لا مخصوصة بخصوصية خاصة مثل عدد ما زوجا كان او فردا او جسما فلكا
او ارضا فان امكن ان يكون ذلك الجنس بحسب تلك الخصوصية المطلقة صالحا لان يعرض له الامران
المتباينان فى حالتين كالحركة والسكون بالنسبة الى الجسم فعروضهما او لى لهذا الجنس وعند هذا الامكان
يكون جسما بالصلح لان يتحرك فى حالة دان يسكن فى حالة اخرى بدون انضمام شيى زايد اليه وليس
العدد كذلك اذ لا تجد عددا ما يصلح لان يكون زوجا وفردا بلا انضمام وصف زايد اليه فان طبيعة
الجسم المطلق بحسب استعدادها الذاتى كافلة لامكان ثبوت الحركة والسكون بها وكافية لان تتصورهما وقد
عرضا بها هذان الامران قبل ان التفتت الى الحوق فصل معين بها وليس طبيعة العدد المطلق من
حيث اطلاقها كذلك حتى يمكن ثبوت الزوجية والفردية فى هذا المرتبة بها ولكون كافية فى ان
تتصورهما وقد عرض لها واحد من هذين الامرين ما لم يضم اليها فى الذهن فصل منوع **قوله**
تصريح بان عدم الشامل الخ اى عدم الشامل على سبيل التقابل مطلقا سواء كان من قبيل العارض الحركة
والسكون اللاحقين بالفعل لانواع الجسم كالارض والفلك او العارض لامر اخص كالزوجية والفردية
العارضين لافراد العدد اولا وبالذات من الاعراض الذاتية للجسم العدد مسامحة لا حقيقة واستدلال
عدم الحركة والسكون من الاعراض الذاتية لطبيعة الجسم بحسب استعدادها الذاتى وعدم الزوجية
والفردية باعتبار القسمة والتزيد منها حقيقة فلا يرد ان الشيخ قد عد الحركة والسكون من الاعراض الذاتية
حقيقة فكيف يكون التصريح منه فى عدهما منها على التسامح لان عدهما منها حقيقة باعتبار
ومسامحة باعتبار آخر وذلك ليس بعجيب جدا فيه انه لا نسلم ان المراد بالاولية فى قول
الشيخ ما يعرض الشئ لذاته اولا مر يساويه حتى يلزم عدم من الاعراض الذاتية مسامحة بل يجوز ان يكون

المراد منها ما يلحق الشيئ لذاته فقط وحينئذ لا يلزم عدم كونها من الاعراض الذاتية حقيقة لان نفي الاخص غير مستلزم لنفي الاعم ولو سلم ان المراد بالاعم مطلق العرض الذاتي الشامل للعارض بواسطة المساوي فلا نسلم ان ههنا مسامحة لما عرفت مما سبق من التحقيق ان الزوجية والفردية مثلا عرضان ذاتيان للعدد باعتبار اخذه من حيث هو او من حيث السريان في الافراد كلا او بعضا وعرضان غير ذاتيين له باعتبار آخر هو اعتباره من حيث العموم والاطلاق فلا يلزم سلب الذاتية عنهما مطلقا حتى يلزم المسامحة **قوله** وايضا قد شرط الشيخ الخ هذا جواب آخر عن السوال الاول المصدر بقوله فان قلت الحاجة الى ذلك الخ الجواب عن السوال الثاني اي قوله فان قلت لم يجعله الشيخ الخ لان السايل يدعي كون العوارض لامر اخص من الاعراض الذاتية ويستشهد بما افاده الشيخ من ان الزوجية والفردية والاستقامة والانحناء مع كونها من العوارض لامر اخص داخلة في العرض الذاتي الشامل على سبيل التقابل فاجاب عنه بانه شرط في موضع آخر في الشامل على سبيل التقابل شرطا لا يوجد في هذه الامور غير مطابق لوجود الشرط المذكور في تلك الامور كما هو مصرح به وحينئذ لا بد ان يكون ذلك الجواب جوابا عن السوال الاول اذ حاصله ان لا حاجة الى القول بالمسامحة او الفرق بين المحمولين لان المعتبر في العرض الذاتي شموله لجميع الافراد اما على الانفراد او على التقابل ومن البين ان كلا من محمولات المسايل مع مقابلاتها التي هي محمولات للمسايل الاخر شامل لافراد الموضوع فيكون عرضا ذاتيا له فاجاب اولا بان الكلام في العارض لامر اخص لا في العارض الاخص حتى يفيد التعميم وثانيا بانه لا يكفي في الشامل على سبيل التقابل شموله لافراد الموضوع مع اي مقابل كان حتى السلب المطلق بل يشترط ان يكون شموله مع المقابل بحسب التضاد او العدم والملكة ومن المعلوم انه قد لا يوجد التضاد والعدم والملكة في بعض محمولات المسايل كقوة اللمس فانها لا تتناول مع ضدها لفقدان الضد لامع عدمها لافراد الجسم مطلقا فان غير الحيوان ليس من شانه تلك القوة حينئذ لا من القول بالتسامح او الفرق وانت تعلم انه لو اسقط في السوال قوله اعني محمولات المسايل الاخر ويكتفى

بالشمول لجميع الافراد مع المقابل فقط لم يتوجه هذا الجواب اذا السوال حينئذ يكون منوطا على انها مع
مقابلاتها شاملة لجميع افراد الموضوع وانلم تكن تلك المقابلات محمولات لعدم تعلق الغرض العلمي بها الا على
كون هذه المحمولات ومعضها مقابلا لبعض حتى يتوجه ان تلك المحمولات قد لا يكون بينها شيئ من هذين التقابلين
وفيه ان المتقابلين لابد من تعلق الغرض العلمي بهما وذلك انما هو بحسب المحمولية في المسايل فيكون كل منهما
محمولا للمسئلة كيف ولو لا ذلك ليلزم كون الامور العامة عامة لما تران السوال مع عدم شامل لجميع الموجودات
فتدبر والحق ان محمولات المسايل مع قطع النظر عن مقابلاتها اعراض ذاتية لنفس موضوع العلم من حيث
هو بلا اشتراط امر زايد عليه لا الماخوذ من حيث العموم او الخصوص لاتحاد الطبيعة مع الفرد في تلك المرتبة
وحينئذ يكون اللاحق من حيث العموم كالتحيز او الخصوص كالزوجية لاحقا لها من حيث هي او انها اعراض
ذاتية للموضوع من حيث انه هو الحقيقة السارية في الافراد كلا او بعضا على ما سبق من التحقيق وحينئذ
تلك المحمولات مطلقا من الاعراض الذاتية للموضوع سواء كان بعضها ليشمل جميع افراد موضوع العلم على
الانفراد او بعضها ليشمل على سبيل التقابل بان يكون هو مع مقابله شاملا لجميعها سواء وقع ذلك المقابل
محمولا لمسئلة اخرى لتعلق الغرض العلمي به او لم يقع محمولا لها لعدم تعلق الغرض العلمي به اذ البحث في العلم
انما هو من موضوع العلم من حيث هو او من حيث السريان على جميع التقادير كيف لا وقد قال الفارابي في
تعليقاته ان العلم الطبيعي له موضوع يشتمل على جميع الطبيعيات وذلك لا يتصور الا اذا كان جميع العوارض المبحوث
عنها اعراضا ذاتية للموضوع والموضوع انما يصلح لذلك اذا اخذ من حيث هو لا بشرط شيئ ولا بشرط
شيئ او من حيث السريان لاشتماله في هذه المرتبة على جميع الجزئيات والاعتبارات لا من حيث العموم والخصوص
ونسبته الى ما وقع تحته من الانواع نسبة العلوم الكلية الى العلوم الجزئية وذلك الموضوع هو الجسم بما هو متحرك
او ساكن وبهذه الحيثية انما هو نصب نظر الباحث لاعلة للحوق ولا قيد له في الواقع كما مر تحقيقه والمبحوث فيه وعنه
انما هو الاعراض اللاحقة من حيث هو كذلك لا من حيث هو جسم فلكي او جسم عنصري ثم النظر في الاجسام الفلكية

والاسطقسية نظر اخص من ذلك فان النظر في موضوع هذا الجسم المخصوص فلكيا كان او عنصريا ليس
الا وهو جسم مخصوص بحيث يبحث عن عوارضه الذاتية لا الجسم المطلق ثم يقع ذلك النظر فيما هو اخص
منه اى من هذا الجسم المخصوص وهو النظر في الاجسام الاسطقسية مأخوذة مع المزاج وفيما يعرض
لها من حيث هي كذلك ثم يتبع ذلك النظر فيما هو اخص منه ايضا النظر في الحيوان والنباتات لان لها
خصوصيات اخرى سوى المزاج وهناك يختم العلم الطبيعي وتتم البحث فيه اذ ليس الاخص من ذلك الى
الجزئيات وهي غير قابلة للبحث فتامل قوله بحسب المصادة الى اعتراض المحشي المحقق رحمه الله من اقسام التقابل
تقابل التضاد وتقابل العدم والملكة دون تقابل التضايف والسلب والايجاب مع ان المستفاد من
كلام الشيخ عدم اعتبار الايجاب والسلب فقط لانه يمكن اجتماع المتضايفين في بعض الافراد ولو من جهتين
مختلفتين كتحقق الابوة في زيد مثلا بالنظر الى توليده لعمرو والبنوة فيه باعتبار توالده من بكر وانتفائهما
معا في بعض آخر كما في عيسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام واذا كان كذلك فالتضايف من حيث هو تضايف
لا يمنع الشمول لجميع افراد الموضوع مع مقابله بان يتحقق احدهما في بعض الافراد والاخر في بعض آخر على سبيل
التوزيع بحيث لا يشذ عنهما فرد وانت خبير بانه كما يمكن اجتماع المتضايفين من جهتين في فرد كذلك يتصور
اجتماع الضدين ايضا في شيء واحد باعتبارين كالاثر ان شيئا واحدا يصلح لان يكون مبدأ بالنسبة
الى شيء ومنتهى بالنظر الى شيء آخر مع ان بين المبدئية والمنتهية تقابل التضاد عندهم فاعتبار تقابل
دون تقابل ترجيح من غير مرجح والسلب المقابل للايجاب هو السلب البسيط ليس صالحا لان يكون عارضا
لشيء اذ السلب البسيط ليس له معروض بالنسبة الى فرد بل لا يتصور ههنا عروض اصلا لفقدان معنى الصفتية
فيه وكان الكلام الا فيما يقع صفة لشيء فلا فايدة في اعتباره واما كون التقدم والتاخر ونحوهما كالعلية
والمعلولية اعراضا ذاتية للموجود المطلق الذي هو موضوع العلم الالهي وشاملا لجميع افراده على سبيل
التوزيع فهو لا يقتضي اعتبار التضايف حتى لا يناسب تركه كما زعم لان التقدم والتاخر ليس اعتبارهما في

الشمول من حيثية انهما متضايفان بل من حيث ان كلا منهما مع عدمه الخاص المعتبر في العدم والملكة شامل
لافراد الموجود كلها وفيه ان العدم يجب ان يكون صالحا للوجود في هذا التقابل وليس من شان الواجب سبحانه
تاخرا صلا حتى يكون التاخر مع عدمه شاملا للجميع ثم العدم المقابل للايجاب يقال له العدم المطلق والعدم المقابل
للملكة يقال له العدم الخاص نظرا الى ان الاول عدم الشيء مطلقا سواء كان في موضوع قابل لذلك الشيء
او لا والثاني عدم الشيء في موضوع قابل لذلك الشيء الوجود بحسب استعداد شخصه كالعمى او نوعه كالامية
او جنسه كالعقرب كما يقال للاول عدم فقط وللثاني عدم له ثبوت نظرا الى ان الاول سلب الثابت بالاضافة
والثاني السلب الثابت بالتوصيف والفرق بينهما ان الثاني ليس ممتنع الاجتماع مع مقابله
الوجود الا باعتبار انه فرد لسلبه الذي هو النقيض حقيقة بخلاف الاول فانه مما يمتنع اجتماعه مع الايجاب
بنفسه لا باعتبار كونه فردا لنقيضه فلفظ خصوصا وقع ههنا حالا عن الفاعل المضمر في يقابل هو العدم ماخوذ
المصدر بمعنى الفاعل او المفعول بمعنى الخاص او المخصوص والحاصل ان الموضوع لا يخلو عنه وعن مقابله بحسب العدم
الذي يقابل هذا العارض حال كون ذلك العدم خاصا او مخصوصا او وقع تميزا عن نسبة يقابل الى ضمير
المفعول اي بحسب العدم الذي يقابل خصوص هذا العارض الوجود وذلك العدم ليس الا عدم الملكة لانه
لا يصح الاضافة الا اليها فيقابله خصوصا بخلاف العدم المطلق فانه يقابل جميع الاشياء الصالحة
اضافة الى كل وجود لكن التوجيه الاول اولى نظرا الى المعنى ولفظ فقط في العبارة المنقولة عن الشيخ
ليس قيدا للمقابل المثل اي المتبادر رجوع النفي الى القيد وذلك مما يفضي الى عدم كون الشامل على
التقابل عرضا ذاتيا لان المعنى حينئذ ان العرض الذي يخلو الموضوع عنه لا الى المقابل المثل فقط
بل اليه والى سلب فهو عرض غريب بل هو قيد لسلب فقط او قيد له مع ملاحظة معنى الى اي واصلا الى
سلب فقط فان المقابل المثل للشيء في العارضية لا يكون الا مع ذلك السلب ودون العكس لجواز وجود
السلب في ضمن السلب البسيط دون المقابل الثابت فبين ذلك السلب المقابل وبين السلب المطلق عموم

وخصوص مطلقا واما كلية الى فى قوله الى سلب فقط فغاية الحكم الذى هو الخلو فان الخلو التام عن الشئ
هو الخلو عن ذلك الشئ وعن مثله فى العارضية فيكون فى هذه المرتبة سلب العوارض وهو الخلو التام
ويحتمل ان يتعلق لفظة الى بالوصول ونحوه من الرجوع والانتقال والبلوغ على معنى التضمين والتقدير
والمراد بالمثل المثل فى العارضية والحاصل ان العرض الذى يخلو الموضوع عنه وعن مقابله المماثل له
فى العارضية الى سلب فقط اى سلب محض غير متصف بوصف العروض فهو عرض غريب ولعل
الوجه فى كونه عرضا غريبا انه حينئذ لا يكون ذلك العرض خصوصية مع الموضوع ولا يكون من شانه
عروضه له حتى يصير عرضا ذاتيا لكونه مع سلبه البحت شاملا وليغره فتدبر قوله القسمة الاولية
بالاعراض الذاتية الخ هذه الاعراض الذاتية اعراض ذاتية لانواع المقسم فقط على ما ذهب اليه المحشى
المحقق رحمه الله نقلا عن الشيخ لا للمقسم نفسه حتى يرد ان الشيخ لم يعد العارض المعتقر فى عروضه
للشئ الى ان يصير نوعا معينا من الاعراض الذاتية فكيف يعد الزوجية والفردية المفتقران
فى عروضهما للعدد الا ان يكون نوعا معينا عنهما وهل هذا الا تناقض ولنفس المقسم ايضا على ما ذهبنا
اليه من ان الموضوع نفس الطبيعة من حيث هى اى او من حيث السريان فاللاحق لنوعها لاحق لها وعرض
ذاتى لنفسها كما سبق والقسمة اليها اى الى العوارض على تقدير التقابل بين الاقسام تقابل النقيضين
او العدم والملكة بقيد الحصر للمقسم فى الاقسام والا يلزم الخلو عن المتقابلين وتنفع التشمل لجميع اقسامه
بحيث يكون هذا العرض مع مقابله عرضا ذاتيا للموضوع باعتبار التردد والقسمة وانما يكون شاملا
بنفس ذاته وعلى تقدير عدم التقابل بين الاقسام بهذين التقابلين لا تفيد حصر المقسم فيها لجواز
خلوه عنها ولا التشمل لجميع افراده لامكان اجتماعها فيه ولو من جهات فلا تكون اعراضا ذاتية اصلا
لا بالانفراد ولا من حيث القسمة ولذا غير الاسلوب من الاسلوب السابق وترك اداة الحصر والتردد
فى القسمة على ذلك التقدير حيث قال من الحيوان ما هو سابح ومنه ماش ولم يقل كل حيوان اما سابح

واما ماش قوله موضوع المنطق الخ ذهب المتقدمون اكثرهم لان البعض منهم ذهبوا الى ان موضوعه
الالفاظ من حيث دلالتها على المعاني مقررا بما وقع في عبارات القدماء فصل في لفظ الكلي والجزئي وذلك
وهم فاسد لان البحث عنها بقع استطرادا لا مقصودا بالقصد وهو المعاني الى ان موضوعه هو المعقولات الواقعة في
المرتبة الثانية من التعقل لانها لا تعقل الا عارضا لمعقول آخر وحينئذ ظرف عروضها الذهن فقط دون
الخارج اذ المنطقي يبحث عن احوال الكلي والجزئي والذاتي والعرضي والحد والرسم والقضية وعكسها
ونقيضها والحجة وغيرها وهي الاذهنيات لكن لا من حيث هي ولا من حيث انها موجودة في الذهن بل
من حيث انها توصل الى مجهول اذ البحث لم يقع عنها الا بهذه الحيثية وعدل المتاخرون عنه الى ان موضوعه
المعلومات التصورية والتصديقية من حيث الايصال الى المعقولات الثانية لانها هو اما جملة بالذات
الا ترى ان الموصل الى الانسان هو الحيوان الناطق لكونه حدا جنسا وفصلا لكونهما وسايط في الثبوت
فقط وذلك لان كثيرا ما يبحث في المنطق عن نفس المعقولات الثانية كالذاتية والعرضية والكلية و
الجزئية ويجعل محمولات في المسايل كما يقال الفصل ذاتي والخاصة عرضي والموجبة تنعكس جزئية والسالبة
كلية الى غير ذلك فلو كانت موضوعات لكانت مفروغا عنها في ذلك العلم كيف والمبحوث عنه في العلم
هو احوال الموضوع لا نفسه وانت خبير بانه غفلة عن الحيثية لان لها اعتبارين احدهما اعتبار كونها معقولات
ثانية وثانيهما اعتبار عروضها المعقولات ثانية وثانيهما اعتبار عروضها لمعقولات ثانية اخرى ولا بحث
في المنطق عن المعقول الثاني بالاعتبار الاول يعني من حيث هو معقول ثان وما هو الا موضوع بذلك
الاعتبار بل يبحث عنه بالاعتبار الثاني اي من حيث هو من احوال معقول ثان اخر فيقع محمولا بهذا الاعتبار
فمثلا يبحث عن الذاتية والعرضية ويعتبر محموليتهما من حيث انهما من احوال الكلية التي هي من المعقولات
الثانية ولا يبحث عنهما من حيث كونهما معقولا ثانيا وموضوعا ولا ضير في كون الشيء موضوعا ومحمولا با
الاعتبارين ثم المعلوم التصوري والتصديقي ان اراد وا ان مفهومهما موضوع المنطق فهو باطل لان

مفهوما لا يصلح لان يحث عنه من حيث الايصال على الوجه الكلي بحيث ليستنبط منه احكام الجزئيات نعم
كونه موصلا وكذا الا يصلح ارادة ما صدق عليه المعلومات من المعقولات الاولية من دون اعتبار معروضيتها
للمعقولات الثانية لانه لا يحث عن المعلومات مطلقا كما يظهر بالتامل الصادق فلا بد حينئذ ان يراد
ههنا من حيث معروضيتها للمعقولات الثانية وليست المعقولات الثانية وسايط في الثبوت
فقط بل هي قيود للموصل ايضا كالحيوان فانه من حيث الاتصاف بالجنسية قريب او بعيد ومن حيث
الاتصاف بالكلية ذاتي او عرضي فالمصحح للبحث هو الحيثية وهذا لا رجوع لها الى المعقولات
الثانية في الموضوع حقيقة وحينئذ لا وجه للعدول عن مذهب المتقدمين وما ينبغي ان يعلم
في هذا المقام ان المعقول الثاني هو ما يكون الذهن فقط ظرف العروضه دون الخارج حتى ينتقض
بالعوارض الخارجية التي ظرف عروضها الخارج وذلك يتصور على قسمين الاول ان لا يكون الوجود
الذهني شرطا للعروض ولا قيد للمعروض كالوجود والشيئية ونحوهما من الامكان والاحتياج و
الوحدة فانها وان كانت عارضة للشيئ في الذهن لكن الذهن ليس شرطا لعروضها والثاني
ان يكون الذهن شرطا لعروضه كما هو ظرف له بحيث لا يوجد فرد منه في الخارج وحينئذ لا ينقض
بلوازم الماهية لان افرادها موجودات خارجية وهذا كالكلية والجزئية ونظايرهما من الجنسية
والنوعية والذاتية والعرضية اذ لا يعقل عروضها الا في الذهن فقط وكون الماهية في الاعيان
بحيث ينتزع عنها الوجود لما كان غير مقتض لكون الخارج ظرفا للاتصاف لانتفاء الصفقة فيه فلا يرد
النقض بالوجود الخارجي بانه من المعقولات الثانية مع ان الماهية متصفة به في الخارج لان ظرف
الاتصاف الملاحظة دون الذهن والخارج ولا يرد ايضا ان الاعيان الخارجية افراد للموجود مع انه
من المعقولات الثانية كالوجود لان افراده حصصية اعتبارية والاعيان الخارجية ليست افرادا
له وما هي الا معروضاته وموضوع المنطق هو القسم الثاني كما ان موضوع ما بعد الطبيعة هو

اذ المعقولات الثانية الخ اي والمستتبعة لصحة الاتصاف بالمعقول الثاني وذلك ظاهر

القسم الاول وههنا تفصيل وتحقيق تركناه مخافة الاطناب فان ساعدنا الزمان لنورده في مقام آخر

قوله بل يبحث عن الايصال الخ اى ليس البحث مقصورا على الموصل القريب الذي هو المعرف والحجة بل قد يبحث عن الموصل البعيد ايضا في التصورات والتصديقات كالجنس والفصل فانهما موصلان الى المعرف الموصل الى المجهول التصوري وكذلك الصغرى والكبرى الموصلتان الى الحجة الموصلة الى مجهول تصديقي وقد يبحث عن الموصل الابعد في التصديقات فقط دون التصورات كالمقدم والتالي والموضوع والمحمول فانهما مما يبحث عنهما من حيث الايصال الى الصغرى والكبرى الموصلتين الى الحجة بان تتعلق الحيثية بالبحث تقييدا بان يكون قيدا في نظر الباحث لا قيدا للموضوع او تعليلا بان يجعل علة البحث لا علة للحوق كما سبق تحقيقه ولو جعل الفصل البعيد كالحساس ونحوه من الجنس البعيد كالجسم النامي موصلا ابعد في التصورات ايضا بان يعتبر ايصالها الى الجنس القريب الموصل الى المعرف فهو ليس ببعيد كل البعد اذ الموصل البعيد قد يكون نظريا فالموصل اليه يكون ابعد نظرا الى القريب وان كان بعيدا نظرا الى عدم الاطراد واذ يجوز ان يكون الحد التام مركبا من جنس بسيط وفصل كذلك هذا كله عند من لم يجوز التعريف بالاعم اما عند من يجوزه فالجنس والفصل البعيد ليسا من الموصل الابعد بل من البعيد جدا قوله حتى يكون قولهم الخ المقصود من ارجاع جميع المباحث الى الموصل القريب في بيان التوفيق بين كلام المصنف العلامة رحمه الله وبين ما هو المشهور حيث عمموا الموصل واقتصر المصنف على الموصل القريب ارجاع محمولات المسايل الى احوال الموصل القريب كما يدل عليه قوله انه يحصل بسبب تلك الاحوال احوال الموصل القريب لا ارجاع موضوعاتها الى احواله حتى يكون الموصل القريب هو الموضوع خاصة دون البعيد والبعد ولا نتيجة حينئذ مما اورده الفاضل اليزدي انه لا حاجة الى ذلك التكلف فان موضوع المسئلة قد يكون جزء موضوع العلم كما مر نقلا عن شرح الاشارات حيث مثل بقولهم الصورة تفسد

تبدل باخرى بان يراد من الصورة الصورة الجسمية ومن التبدل تبدل اشخاصها واذا صح وقوع
جزء موضوعه موضوع المسئلة فلا وجه للارجاع اذ الموصل البعيد ايضا جزء للقريب ووجه
عدم الاتجاه ان البحث انما وقع عن احوال القريب ومن الظاهر ان احوال البعيد ليست عين
احواله فلا بد من ارجاعها اليها لتكون مبحوثا عنها مع انا لو سلمنا ان المراد بالارجاع ارجاع
الموضوعات فلا نسلم جزئية الموصل البعيد بالمعنى المعتبر ههنا للقريب كيف وما صدق عليه
الجنس المنطقي وان كان جزء الماصدق عليه الحد المعرف كالحيوان الذي هو جزء لمصداق الحد
التام وهو الحيوان الناطق لكن لا يكون مفهومه جزء لمفهومه اذ مفهوم الجنس هو المعقول على كثيرين
مختلفة ومفهوم الحد المعرف ما يحمل عليه تصورا والمعتبر في موضوع المنطق انما هو المفهوم من حيث
الانطباق على الافراد لا الطبيعة من حيث هي ولا المصداق ليكون موضوع المسئلة ههنا جزء
لموضوع العلم فثبت الاحتياج الى الارجاع وظهر عدم الاتجاه فتامل **قوله** ومن يجعل موضوع
الطب الخ اشارة بقوله من يجعل الى بعضهم جعل الموضوع بدن الانسان والاغذية والادوية
جميعا فحينئذ لا حاجة الى التاويل لتعلق البحث بكل منها على التفصيل قد وقع الفراغ عن هذا الجمع
والتاليف للعبد الضعيف المفتاق الى رحمة ربه القوي الباري ابي علي محمد الملقب بارتضا بن
احمد المجتبى بمصطفى علي خان بهادر قاضي القضاة الفاروقي الجوفاموي البخاري عاملهما الله
تعالى بالاكرام حين قيام الساعة وساعة القيام في سابع المحرم سنة الرابع والثلثين
من المائة الثالث عشر عن الهجرة النبوية المقدسة
على صاحبها افضل الصلوة والسلام
الى مرالشهور وكرالاعوام والحمد لله تعالى
على الاختتام

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله الذی انطق النفوس الناطقة بالمنطق الفصیح وجعل لها علم المیزان آلة التبیان والتوضیح و
الصلوٰت المتوالیات والتسلیمات المتتالیات علی افصح الفصحا ومن العرب العربا محمد خاتم المرسلین
والانبیا، وعلی آله واصحابه الذین بهم طلعت نجوم الهدایة والاهتدا، وبعد فلما کانت الحاشیة
الزاهدیة علی جلالیة التهذیب فی غایة الصعوبة والعسر بحیث لا یحل عقودها الا الواحد بعد واحد
فی کل الاوان والعصر تم شرحها استاذ العالم الشیخ الاعظم العالم المحقق الفاضل المدقق الکاشف
لدقایق المعقول والمنقول العارف بحقایق الفروع والاصول الماهر النحریر العریف صاحب
التوالیف والتصانیف منبع الآثار والبرکات مجمع المراتب والکمالات السباح فی بحور الفنون جلیها
السابق فی مضمار الفضایل کلها بحریره اللطیف یفرح الشکلان تقریره المنیف یبهت السحبان اعنی
سیدنا واستاذنا شیخنا افضل العلما، بالغفران جناب مولانا ارتضا علی خان قاضی القضاة للممالک
المحروسة المتعلقة بحکومة المدراس حرسها الله تعالی بعدل سلطان المسلمین عن الانطماس والاندراس
شرحا شافیا وکشف غطا، کاشفا کافیا واغنی عن جمیع التعلیقات وحواشیها غنا، وافیا
ادام الله تعالی عیون فیوضه وظلال جلاله الی ابد الاباد بالنبی وآله الامجاد فرصع بیواقیت الطبع
والارتسام وحلی بجواهر الختام بکمال الانتظام فی المطبع المفید الواقع فی معمورة المدراس الحمید
باهتمام العبد الضعیف المنغمس فی بحر الاثم الوافر المدعو المشتهر بغلام قادر غفر الله ذنوبه وستر عیوبه
بفضله العمیم ونبیه الکریم فی سنة ۱۲۶۶ ست وستین بعد الف ومائتین من هجرة الرسول الاکرم صلی
الله علیه وعلی آله واصحابه وسلم الکاتب لهذا الکتاب
المستطاب المسمی بمحمد قاسم سرنا.

تمام شد

المزيل لاغلاط شرح الحاشية الزاهدية على جلاء القلوب تهذيب

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	سطر	صفحہ	بجائے	صحیح	سطر	صفحہ	بجائے	صحیح
۴	۱۹	یحسب	بحسب	۱۹	〃	تقدیم	تقدم	۳	۳۷	اذ	اذا
۹	۹	سمک	کک	۳	۲۲	فیقع	فیقع المضاف	〃	〃	ان	ان یکون
〃	۱۰	فلادیب	فلاریب	〃	〃	تقدم	تقدم المعمول فیقدم	۴	〃	وسیلہ	وسیلۃ
۷	۸	لانہ	لانہ	۵	〃	والا	والی	۱۵	۳۸	تقریر	تقدیر
〃	۱۱	فی	فی	۶	〃	وازوم	اوتزوم		۳۹		
〃	۱۲	فی	فی	〃	〃	ومن	من	۱۳	〃	واما	اما
۸	۴	بالجمل	بالجمیل	〃	〃	المطلق	مطلق	۴	۴۰		
〃	۱۳	الا	الا	۶	۲۵	مستقد	مستقبلا	۵	〃		
〃	۱۴	اعتبار	اعتبار	۱۰	〃	ہوا	ہو	۴	〃	اذا	اذ
〃	۱۷	وہذہ	وہذہ	〃	۱۳	لما	بما	〃	〃	غیر	عبر
〃	〃	المحکی عنہ	المحکی عنہ	〃	۱۸	المعنی	معنی	۱۳	〃		
۹	۹	اذا الوخط	اذ الوخط	۲۶	۱۲	المعنی ابتدائنا	المعنی ابتدائنا	۱۵	〃		
〃	۱۷	علی	علی الحمد	〃	۱۴	لہ	لہ	۲	۴۲	سوی	سوای
۱۰	۵	اذا	اذ	〃	۱۹	الجمیع	الجمع	۲	〃	نفس	نفسی
۱۱	۲	الحشی	الحشی	۲۷	۱	الموصول	الوصول	۸	〃	بل	بلا
〃	۸	ہوا	ہو	〃	۲	وصلو	وصلوا	〃	〃	الحواشی	حواشی
〃	حاشیہ ۱۹	کونہا	کونہا	〃	۳	لمعنی	بمعنی	〃	〃		
〃	حاشیہ	المدوح وعلیہ	الممدوح علیہ	〃	۵	التصدیق	التصدیق	۱۰	〃	لیس فیہ	لیس فی
۱۴	۴	اذا	اذ	۲۷	۱۰	العموم	عموم	۱	۴۳		
〃	۱۱	وتمود	وتمود	۲۹	۳	ای	ای	۵	〃	[illegible]	[illegible]
۱۶	۲	علم الحصول	علم الاصول	〃	۱۶	الوجود	وجود	۱۰		الاتمام	لاتمام
〃	۱۰	لفظ بواسطہ	لفظ ہوایۃ بواسطۃ	۳۰	۹	ان	ان				
۱۸	۱	اذا	اذ	〃	۱۵	لکنہا	لکنہا	۱۷			
〃	۳	عینا	عینا	〃	۱۸	کالواحد	کل واحد	۲	۴۴	بعد	بعد
〃	۱۱	منہا	منہا قطعا	۳۱	۱	بکونہ	بکونہا	۸	〃		
۱۹	۱۶	فی المعنیین باختصاص	فی المعنیین باختصاص احدہما بالمتعلق واختصاص	〃	〃	بہا	بہا	۹	〃		
				〃	۷	اذا	اذ	۱۶	〃	فکان	فکانہ
				〃	۹	المجاز	المجاز	〃	〃	عن	عن
〃	۱۹	فاذا	واذا	〃	۱۶	محسوسا	یکون محسوسا	۱۷			
〃	〃	لفظ	بلفظ	۳۲	۱۳	عنوان	معنون	۱۸	〃	تبغیر	بتغیر
۲۰	۱	معنی	معنی	۳۳	۱۸	المرائیہ	المرائیۃ	۳	۴۵	الاطلاق	اطلاق
۲۱	۱۲	الی	الی	۳۶	۳	النفس	نفس	۳	〃	باقیۃ	بأقیۃ

صحيح	خطأ	سطر	صفحة	صحيح	خطأ	سطر	صفحة	صحيح	خطأ	سطر	صفحة
يلزم	ليلزام	٩	٦٦	محمولة على الصورة	محمولة	١٣		اذ	اذا	٨	//
فلا يحلوا	فلا يحلوا	١٥		اذ	اذا	١٤		لفظ	لفظ	٩	//
واحد واعم ان	واحد	١	٦٧	حذو	حذا	٥	٥٣	بلفظ البيان	بلفظ البيان	١٢	//
وما هو الا	وما هوالا	٦		منكر	بعا منكر	١٣		اذ	اذا	١٧	//
وفيه	وفيه	٧		ووضعا	ووضعا	١	٥٣				٦٣
للانكشاف	للانكشاف	١٥		ليس	ليسا	٧					
كاف	بكاف	١٩		متعولة الكيف الى	الكيف الى تعولة	١١					
المطلق	المطلقة	١	٦٨	لاتبادر	لايتبادر	١٩					
المطلق	المطلقة	٢		لكنه	لكنه	١٣	٥٣	فقط	فقط	٦	//
انما	انما	٣		فهي	فهي	١٧					
الذي	الذهني	٥		لانها	لانها	٩	٥٥	ظرفية	ظرفية	٧	//
فيثبت	يثبت	١٣		مثلا	مثلا	١١		للقسم الاول	للقسم الاول	١٧	//
المطالب العالية	المطا	//		انه	انه	١٣		بل	بل		
كيفيته	كيفيته	//		عما	انما	١٨					
اختصاص	الاختصاص	٦	٦٩	يفيض	يفيض	٢	٥٦			٢	٦٧
بعينه	بعينه	٨		من	من	١٨					
هو	هوا	٩		لانه	لانه	٥	٥٧	الفتح و	الفتح و	١١	
عز	عن	١٢		يعم	يعم	٧		كما لة	كما لة	١٨	
بعد	يعد	٣	٧٠	لان	لان	١٠		قال	قال	٤	٦٩
وهو	وهو	٦		وارراد	وارراد	١	٥٨			٥	
الامتياز	الامتياز	٧		اعتبار	اعتبار	٧	٦٠	لها	لها	٨	
اذا	اذا	٩	٧١	تتعلقه	تتعلقه	١٨	٦١	اذ	اذا	١٠	
ولا	ولا	١٧		يحكم	يحكم	٢	٦٢	لـ	لـ	٣	٥٠
اوشانه	اوشانه	٦	٧٢	اذ	اذ	٥		ان	ان	٥	
فيلزم على تقريره	فيلزم على تقريره	٨		افتقاره	افتقاره	٦	٦٣	يقع	يقع	٦	
التخصيص	التخصيص			من اعتباريتها	من اعتبارية	٧		الى ذلك	الى ذلك	١١	
تقسيم	تقسيم	//		اعتباريته				الهداية	الهداية		
لاحكام العموم	باحكام العموم	١٥		الكاسبية	الكاسبية	١٦		وقال	وقال	١٥	
التحقق	التحقق	٤	٧٣	الذهن	الذهن	٩		تفسيرهم العرف	تفسيرهم العرف	١٦	
النسبة	النسبة	٣	٧٣	عما	عما	١١		وانا	مجاز وانا		
كذلك	كذلك والا	٧		التشبث	التشبث	٩	٦٥	الذهني	الذهني	٦	٥١
اذا	اذا	٦	٧٧	علمه	علم	١٠		لكونه	لكونه	١٠	
بصدق	يصدق	١٨		البسيطة	البسيطة	١٥		الجوهر	الجوهر	١١	

صحيح	غلط	سطر	صفحة	صحيح	غلط	سطر	صفحة	صحيح	غلط	سطر	صفحة
هو	ہی	۹	۱۰۳	حدیث حصول	حدیث	۴	۸۸	التوجیه	التوجه	۵	۷۸
المقر	المقیر	۴	۱۰۴	ایضا	ایضا	۹		حقیقة	حقیقة	۷	
لکن	لکمن	۸		وجه	من وجه			بمعزل	بمعزل عن	۱۰	
حرکة	حرکت	۱۴	۱۰۵	فیجری	فیجراء	۱۳	۸۹	فالتصور	فتصور	۱۳	
البیان	البیان	۱۹		اهوفی	اهو	۱۶		هو	هو	۳	۷۹
واما	اما			تصور	التصور	۱۰	۹۰	شیئی	شیئی		
هو رعا	ہی ربما	۷	۱۰۶	کالکاتب	کالکاتب	۱۱		حقیقة	حقیقة	۷	۸۰
المحقت	لمحقت			ان یکتب	ان یکون یکتب	۱۷		عندالمتاخرین	عندالمتاخرین	۱۱	
المدقق	المحقق	۱۸	۱۰۷	فینبغی	فبلغی	۱	۹۱	جزئیة	جزئیة	۱۵	
الاربعة	الاربعة	۱۹		حاصلا	حاصل	۸		الجزئیة	الجزئیة	۱	۸۱
شیئا	شیئی	۱۰	۱۰۸	اذ	اذ	۹				۲۶	
حرکة	حرکة	۱۲		بالذات	بالذات	۱۰		الاعتبار	اعتبار	۱۷	
دقت	دقت	۱۴		بدون تحقق	بدون تحقق			نظریة	نظریة	۱۰	۸۲
الفکریة	الفکریة			نظریة	نظریة	۵	۹۲	ایضا	ایضا	۱۵	
آنیته	آنیته	۱۵		مساویة	مساویة	۸		انما	انما	۲	۸۳
المحل	المحل	۱	۱۰۹	لا	الا	۵	۹۴	بغیر	بغیر	۸	
لاولا	ناولا	۳		وجواز	وجواز	۴	۹۵	عن	عند	۱۵	
الحرکة	فالحرکة	۸		اذا	اذا	۱۲		یجوزان	یجوزان	۱۶	
البیته	ان الهیته	حاشیه		المصدریة	المصه	۳	۹۶	الشیخ	الشیخ	۱۸	
خصو	حضو	۱۶		اذ	اذا	۴		المتبین	المتبین	۱۲	۸۴
ہی	ہی	۱۷	۱۱۰	الاخیرة	الاخیرة	۹		المعلولیة	المعلولیته	۵	۸۵
ہذا ما	ہذا ما	۹	۱۱۱	المعلول	المعلول	۱۰		انما	انما		
متغیر	متغیر	۱۱		لشی	الشی	۱۱		ذہنیا	ذہنیا	۱۲	
فیما	فیما	۱۴		کیف	کیف	۱۰	۹۷	انما ہی	انما ہی		
فی الثبوت	فی ثبوت			لشخص	شخصی	۱۳		فیه ہو	فیه ہو	۱۳	
لان	لان	۱۶		حال	حال	۱۸	۱۰۰	للذہن	للذہن	۱۸	
عنه	عنه	۱۹		یتغایر	یتغایر	۵	۱۰۱	له	له		
المحقق	المدقق	۵	۱۱۲	الرئیس	الرئیس	۱۰		الاکتساب	اکتساب	۱	۸۶
اللغویة	اللغویة	۹		له	له	۱۸		کذلک	کذلک		
اخذتها	اخذتها	حاشیه		جزء	جزاه	۱۹		الا العلم	لا العلم	۹	
ثوب	ثبوت	۱۶		اما	اما	۳	۱۰۲	حقیقة	حقیقة	حاشیه	
المشتق	المشتق	۶	۱۱۳	الافعال	الفعال	۹		یمکن ان	یمکن ان	۱	۸۷
مبدء	مبدء			لیس الاتحصل	لیس لاتحصل	۱۵		اذا	اذا	۶	
الوجودیة	الوجودیة	۹		وصاحب اختران	وصاحب اختران	۴	۱۰۳	امتنع	ممتنع	۱۱	

	١٢	١	اما الاول	اما الاول	النسبة	١٣	″	النسبة	النسب	١١	″	بهذا
١١٥	١		لشئ	شئ	لا يتميز	١٧	″	يتميز	يمتاز	٥	١٤١	الخلط
	٩		اختصاصا	اختصاصا	من	٥	١٢٦	من	مع	″	″	اذا
١١٥	٧		بالترتيب	ترتيب	الاطلاقية	١٠	″	الاطلاقية	اطلاقية	٩	″	الالاهي
	١٦		فلا يكون	فلا يكون	ان	١٤	″	ان	بدن	٣	١٤٢	هذا
١١٦	٥		تعلقها	تعلقها	انه	١٢	١٢٧	انه	ان	٤		بل عارض لذاته
	٠		من حيث الوحدة	من حيث الوحدة	اشتراكا	١٨	″	اشتراكا	اشتركا	٨		الا التصاف
	١٥		لا تنجزى	لا تنجزى	كتوب	١٢	١٢٩	كتوب	كتوب	١٢	١٤٣	هوا
١١٧	٣		انما الاحتياج	انما احتاج	وذيها	٧	١٣٩	وذيها	وذيها	٩		مراتب
			تقدير	التقدير	العارضة	٩	١٣٠	العارضة	العارضة	١١		الى ان
	٦		الحكم	الحكم	اذا	١١	١٣١	اذا	اذ	١٣		لا انواعا
	١٣		الاكتساب	اكتسابه	الحقيقة	١٤	″	الحقيقة	الحقيقة	١٨		مع اعتبار
	١٨		فردا	فرد	اذا	١٦		اذا	اذ	١	١٤٤	بالاعتبار
١١٨	١٥		لمن له	لمزله	اذا	١	١٣٢	اذا	اذ	٣		لا هذا
	حاشية		من العلميات	فى العلميات	اتحاد	٧	″	اتحاد	اتحاد	٩		يكن
	٤		بالوحى	بالوحى	لا بتسير	١	١٣٣	لا بتسير	لا بتسير	١٥	١٤٥	لانه
١١٩	١		نظرى	نظرى حاصل	الى ضلال المتعبدين		″	الى ضلال المتعبدين	الى الضلال للمتعبدين	١٦		تملك
	٣		متعارفا فى	متعارف فى هذا المقام	فان الشيخ		″	فان الشيخ	فان الشيخ	١٧		وثابت
	٧		عندهم	عندهم	وصف بهذا التغير		٥	وصف بهذا التغير	وصف بالتغير	١	١٤٦	تعرف
	١٠		بالفعل	بالفعل	فانه يتحقق			فانه يتحقق	فانه يتحقق بعضها	٢		فان
	١٥		وهو	هو	اى جزء		٣	اى جزء	جزء	٩		عرضيا لها
	١٧		او الخطاء	و خطاء	الكائنية		٦	الكائنية	الكائنية	١٠		هذه
١٢١	١١		انما تقع	انما تقع	والتانية		١٣	والتانية	والتانية	١١		منوع
	١٣		الانحصار	انحصار	نوعه وعرضا		١٣٤	نوعه وعرضا	نوع عرضا	١٢	١٤٧	المعارض
″	١٥		الالا	انا لا	كقولهم		١٩	كقولهم	كقولهم	١٥		عدد
″	١٧		حيث	حديث	مثل		٢	مثل	مثل	″		استعداده
″	١٩		الترتيب	الترتيب	عوارضه		١٩	عوارضه	عوارضها	٤	١٤٧	وعرضان
١٢٢	٦		بل	بل	ان تكون		٧	ان تكون	تكون	٦		جواب
″	١٩		فيعرضه	فيعرض	واما		١٩	واما	واما	١	١٤٨	اذا
١٢٣	١٩		اعراضه	اعراضه	غريبا		١	غريبا	غريب	٣		محمولات بعضها
١٢٤	٧		فهو	فهو	بل		٣	بل	بل	٤	١٤٩	النظر فى الجوهر
١٢٥	١		الجوهر	الجوهر فضول الجواهر	الا اعتبارية		٩	الا اعتبارية	لا اعتبارية	١٥		ولا اثر
	٣		هو	هو	الا اولا		١٥	الا اولا	اولا	١٥		تقابل
	٧		غير	غير	احكامها		٣	احكامها	احكامها	١٦		له معروض

تتمة اغلاط الشرح الاول

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۳	۷	سلم	وسلم
	۱۸	تحصیل	تحصیل
		العلم	العلم
۴	۱۷	علم	العلم
۱۰	۱۱	باحضوری	بالحضور
۱۴	۱۳	حقیقة	حقیقیة
	۱۸	المنظم	المنضم
	حاشیہ	صوفیہ شہوی شکلون	الصوفیہ الشہوی الشکلین
۱۵	۳	احتلام	اختلاف
۱۶	۱۴	انا الصیرة	انا الصورة
۱۶	۱۲	عنده	عنده
۲۳	۶	لصفاتها	بصفاتها
	حاشیہ	مولانا	مولانا احمد علی
۲۷	۱	عند الامام	عنه الامام
۲۹	۱۵	الموجود فیه	الموجود فیه
	۱۸	لحضوری	لحضور
۳۳	حاشیہ	قیل	قبل
	۱۲	قال	قال
	۱۳	انکان انتفاء	انکان انتفاء
		للادراک	للادراک السابق
		السابق علیه کان	علیه کان
۳۶	حاشیہ	البخاری	البهاری
۴۳	۴	الا فی النفس	الا فی النفس
۴۶	۱۲	البینة	بینة
	۱۴	العدد علی تقدیر	العدد علی تقدیر
		عدم استحالة علی	عدم استحالة علی
		الجزء الصوری	الجزء الصوری
۴۷	حاشیہ	مولوی قدس علی	مولوی احمد علی
۵۷	۶	فلا بد لاجزائه	فلا بد لاجزائه
	۸	ایضا اذ	ایضا اذ
۷۳	۱۵	عن	عن
۷۴	۱۶	بجعل	بجعل
۷۵	۹	انا انقضامه	انا انقضامی

تمت

تتمة اغلاط الشرح الثانی

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۶	۱۱	التعقید	التعقید
۸	۲	فکیفیه	فیکفیه
۹	۱۲	رجح	رجح
۱۱	۸	علی بذا المعنی	علی بذا المعنی
۱۴	۱۹	بالمحامد	بالمحامد
۱۶	۵	للسببیة	للسببیة
	۱۴	لهذا المعنی	بهذا المعنی
۱۷	۹	سواء	سواء
۱۸	۴	بجعل	بجعل
۲۰	۱۹	بدل علام الاجناس	بدل علام الاجناس
		الاجناس	اسماء الاجناس
۲۶	۲	مضاف	مضافا
۲۷	۱۵	او بعضها	او بعضا
۲۹	۴	تقدم	وتقدم
۳۰	حاشیہ اولے	یمکن من	یمکن ان یراد من
۳۱	۱	الثانی	والثانی
۳۴	۵	لیعما	لیعم
	۱۴	بملاحظة	لملاحظة
۳۶	۴	شرح المراتب	شرح لمراتب
	۸	باعتبار	بالاعتبار
۳۸	۱۸	ومن الظاهر	ومن الظاهر
۳۹	۱۶	ثبوت	بثبوت
۴۲	۴	نظری	نظریة
۴۹	۷	ولاشک انه	ولاشک انه
۵۰	۴	فحج	فحج
۵۶	حاشیہ اولے	لترتیب	الترتیب
	ثانیہ	معنی	بمعنی
		الساعد	التباعد
	۱۷	نظر	نظرا
۵۹	حاشیہ	الجزئیة	الجزئیة
۶۲	۱۳	آخر	اخر
۶۳	۱۳	عارض التی	عارض للحرکة
			البطیئة التی
	۱۸	ہی حرکة لنوع	ہی نوع
	۱۹	فسر	قسر
۶۸	۹	القسمین	القسمان
۷۰	۱۲	مغترا	مغترا
۷۲	۸	لا یخفی	لا یخفی

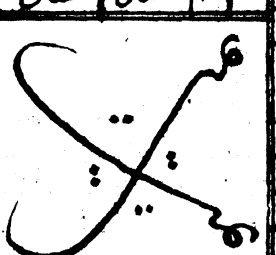
تمت

تتمة اغلاط الشرح الثالث

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۲	حاشیہ اولے	کذا	وکذا
		عین	عین
۵	حاشیہ	المبارک	مبارک
۷	۶	الواحلة	
	حاشیہ ثانیہ	مشتل	مشتمل
	۸	القرباغی	القرباغی
	حاشیہ ثالثہ	احصا	قاصر احصا
	۱۲	علی مبد	علی مبدأ
	۱۰	التصاق	التصادق
	حاشیہ	حسن	محمد حسن
۸	حاشیہ اولے	المبارک	مبارک
	۱۵	من بذا	عن بذا
۱۱	۱	اذا	انه اذا
	حاشیہ صفحہ ۱۰	ولتناول الدا	والتناول انه اراد
۱۸	۱۱	قوله	قوله تعالے
۱۹	حاشیہ ثالثہ صفحہ ۱۸	منسوبة	المنسوبة
	حاشیہ صفحہ ۱۹	المبارک	مبارک
۲۰	۳	وانماہی	انماہی
۲۲	۴	نقدما	نقدم ما
	۶	علی المضاف	علی المضاف
		الیه انکان	انکان
	۱۲	واختار	اختار
	۱۵	یکون المجهول	یکون المجهول
		والمجهول	والمجهول
		الیه ہہنا	الیه ہہنا
۲۳	۹	من الجزئیة	من الجزئیة
	حاشیہ اولے	الجبر	الخیر
	۱۵	لیس بجب	لیس الاجب
	حاشیہ ثالثہ	حینئذ	حینئذ یکون
		منصفا	متصفا
۲۵	۱۳	جوزوا المبالغة	جوزوا المبالغة
۲۹	۱۷	لا الخارج	لا الخارج
۳۱	۱۱	واذا کان	واذا کان
۳۴	۶	یجعل	بجعل
۳۷	۱۴	فبعید	فبعید
۳۸	۱۸	المرام	الکرام
۳۹	حاشیہ	ان	عن
۴۰	۱	ان یمکن	ای یمکن
	حاشیہ	بان التصرة -	
		معناه - الکتاب	
۴۲	۵	عند مبتدا ومحذوف	عند مبتدا ومحذوف

تمت

۴۳	۱				۱۵				۱۱۲		
	۱۴	بل کانوا	۰ کانوا	النور	۷۸	حاشیه	النور	النوی منهما	۱۱۳	خراره	حراره
	۱۵	کانوا	بل کانوا	ان النسبة	۸۱	۷	ان النسبة	فان النسبته	۱۱۸	احتیاج	احتیاج
۴۴	۱۵ مقدمة	سلب السلب	سلب السلب	نظر بین	۸۲	۱۵	نظر بین	نظر بین	۷	الاثبات	الاثبات
	حاشیه کبیره	المفردات	فی المفردات	مفادة	۸۳	۷	مفادة	مفاده			
۴۶	۱۲	قبیل	قبیل	لانها	۸۵	۱۳	لانها	لانها	حاشیه	الخطائی	الخطا
	۱۰	العدم	لعدم	لانها		۱۴	لانها	لانها	۱۱	اخطئو	اخطئوا
۴۸	۳	الاخطل	الاخطل	بالمراتبة	۸۷	۱۳	بالمراتبة	بالمراتیة	۱۲۰	رافع	رافع
	۱۳	والمعلوم	والمعلوم	فیه	۸۸	۱۳	فیه	فیه	۱۲۲	مرجوعه	مرجعه
۴۹	۱۹	فحکم ان	فحکم بان	فیه		۱۴	فیه	فیه	۱۲۶	فضلا	فصلا
۵۰	۲	الذی	المعنی الذی	لیکونا		۱۵	لیکون	لیکونا	۱۳۲	بحذوحذ	بحذوحذ
	۱۶	العرف	العرف	مبادی له	۹۱	۱	مبادی	مبادیه		بهما	وهما
۵۳	۱۳	تفضیلا	تفضیلا	مبادی		۲	مبادی	مبادیه	۱۳۵	تبدل	تتبدل
۵۵	۹	فی مطابقة	فی مطابقة	کل		۷	کل	کل من		المستدیرة	المستدیرة و
۶۰	۵	ومن وجوهها	من وجوهها	الاجتماع		۸	الاجتماع	الاجتماع	۱۳۷	النوع العلم	لنوع العلم
۶۱	۳	فالعلم بوجه	فالعلم بوجه	منها فیکون	۹۳	۷	منها فیکون	منها فیکون	۹	تباین العوارض	بتبباین العوارض
		الشی	الشی	ملکا العلما	۹۸	حاشیه	المحقق الوفاضی	المحقق الوفاضی	۱۴۱	الذاتیة	الذهنیة
۶۲	حاشیه	من الطرق والعرض والحرکة	من الحرکة	الانکشاف	۹۹	۱۲	الانکشاف	للانکشاف	۱۴۴	لام	او لام
۶۵	۶	الذی بعد	الذی یوجد	فی الذهن	۱۰۰	۱۳	فی الذهن	فی الذهن	۱۰	بان	بان هذا
۶۶	۵	فلاحاجة	ولا حاجة	بدیهیا نظریا		۱۵	بدیهیا نظریا	بدیهیا و نظریا	۱۵۰	اضافة	اضافته
۶۷	۲	متحقق	متحقق						حاشیه	مسلما	مسالما
۶۸	۶	الحقیقة	لحقیقة	الموجود الرابطی	۱۰۱	۸	الموجود الرابطی	الوجود الرابطی	۱۵۲	الا للمقصود	لا مقصودا
	۱۶	الموجودیة	لموجودیة	لاتدرک	۱۰۲	۱۲	لاتدرک	لاتدرک		وانما	وانما
		حاشیاه	الاشیاء	وبجرد			وبجرد	بمجرد		لمقصود	المقصود
	۱۷	منته علیه	منته الیه	مالوهم	۱۰۳	۱۷	مالوهم	بالوهم	*	هو الموصلة	هی الموصلة
۶۹	۵	مقدمات	مقدمة	لیس	۱۰۴	۱۵	لیس	لیسا	۱۵۵	تبدل	تتبدل
		علی	علی	الملکة	۱۰۵	۷	الملکة	الملکة		المشتاق	المفتاق
	۱۵	فی الاذل	فی الازل	تلک الطالب کذالک اعنی مجرع الاشقالین	۱۰۶	۵	تلک الطالب کذالک اعنی مجرع الاشقالین	تلک الطالب کذالک اعنی مجرع الاشقالین			
۷۲	حاشیه	مرة تارة	مرة وتارة								
		لیرد	لیرد	وجعل		۱۳	وجعل	وجعلوا			
۷۳	۱۸	وانکان	وانکانا	القوة	۱۰۸	۱۳	القوة	القوه			
۷۷	۲	ای التصدیق	ای للتصدیق	المنطقین	۱۰۹	۱۱	المنطقین	المنطقیین			
	حاشیه	الاول	الاول الاعنی								



۱۶۰
۱-شرر
~~160~~
6.979
آخری درج شدہ تاریخ پر یہ کتاب مستعار
لی گئی تھی مقررہ مدت سے زیادہ رکھنے کی
صورت میں ایک آنہ یومیہ دیرانہ لیا جائے گا۔

کتب خانہ

جامعہ عثمانیہ

۱۔ ارکین عالی مجلس انتظامی

۲۔ اساتذہ جامعہ عثمانیہ

۳۔ طلبا

۴۔ مدت تقرر

۵۔ شرائط

۶۔ کتابوں کی قسم کا نشان

۷۔ کتابوں کی

۸۔ قلمی نسخے

۹۔ جامعہ