UNIVERSAL
LIBRARY
OU-234604
UNIVERSAL
LIBRARY

ادع الی سبیل ربک بالحکمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتی هی احسن

لله الحمد والمنة على طبع حاشية نافعة للكملة مفيدة للطلبة مشتملة على الفرائد البهية اعني



على حسب الارشاد من الموالى محمد خادم حسين النظيم ابادى سلمه الله ذو الايادى

في المطبع المعروف بمجمع العلوم بامر سيد حسين وتحسين سيد سلمه الله

١٧٧٥

بسم الله الرحمن

قوله المراد بالحدث المعنى المصدرى فى الحاشية المنهية [illegible] الفعل او الانفعال فهو امر غير قار الذات والحاصل بالمصدرى الهيئة القارة المترتبة عليه بالحدث بالمعنى المصدرى ليعبر عنه بستودن والحاصل بالمصدر بستايش وليس المراد منه الاثر الذى يترتب على المعنى المصدرى كالالم على الضرب انتهى انت خبير بما فيه من الخلل بوجهين اما اولا فبان [illegible] المصدرى حقيقته ففيه ان [illegible] والاعتباريات ليست واخا [illegible] دلة من المقولات فكيف يكون [illegible] ح من مقولة الفعل والانفعال [illegible] منشأ ففيه ان مقولة الفعل عبارة [illegible] تجددى ومقولة الانفعال عن التاثر التجددنى فلا يكون حدوثهما الافى الزمان دون الآن فلو كان منشأ اعنى المصدرى منهما يلزم ان لا يمكن حدوثه الافى الزمان مع ان كثيرا ما يكون حدوثه دفعيا اى فى الآن ويمكن الجواب عنه باختيار كلا الشقين بعد القول بان مراد المحشى بالقضية القائلة المعنى المصدرى من مقولة الفعل والانفعال القضية المهملة المتلازمة للجزئية فيكون المراد من المعنى المصدرى بعضه لا كله اما على الشق الاول فبان مرادهم من عدم دخول الاعتباريات تحت المقولة عدم دخول ما هو اعتبارى محض بان يكون مركبا من امور انتزاعية تحتها ولا شك ان جميع المعانى المصدرية ليس اعتباريا بهذا المعنى فلا شناعة فى دخول بعض المعانى المصدرية التى هى ليست

المعنى تحت قوله من المقولات الفعل والانفعال اما على الشق الثاني فظ
تحت الفعل والانفعال واما ثانيا فلان الحاصل بالمصدر
الحركة القطعية التي هي حاصلة التحرك
قوله يعني الذي الاثر ذاتا او مصدرا قا
فانه يكون متجاوزا عن ذي الحاصل
ال في المصدر المعلوم والمجهول معتبرة **قوله** وهو ما يعبر عنه بالفارسية
بستايش في الحاشية تفسير للحاصل بالمصدر المعلوم وا به لكونه اصلا ولعلك تتفطن مما ذكرنا ان للمصدر
ستة معان انتهى **قوله** فيا الاكتفاء به لكونه اصلا لان الفرع يستنبط من الاصل **قوله** فيها ولعلك تتفطن
مما ذكرنا ان للمصدر ستة معان بداية اذا احدث فاعل فعلا فحصل له صفة الايجاد وللمنفعل صفة القبول وكل منهما لا يخلو
عن ثلث احتمالات لان الاول لا يخلو اما ان يعتبر معه اضافته الى الفاعل فتسمى بالمصدر المبني للفاعل
ويعبر عنه بصيغة اسم الفاعل مع انضمام الياء المصدرية به كالحامدية اولا فاما ان يعتبر معه صلاحية للاضافة
الى الفاعل فتسمى بالمصدر المعلوم اولا فتسمى بالحاصل بالمصدر المعلوم وقد تفسر بالهيئة الحاصلة بعد قيام المعنى
المصدري بالفاعل والثاني احد والثاني لا يخلو اما ان يعتبر معه اضافته الى المفعول فتسمى بالمصدر المبني للمفعول
ويعبر عنه بصيغة اسم المفعول مع انضمام الياء المصدرية به كالمحمودية اولا فاما ان يعتبر معه صلاحية
للاضافة الى المفعول فتسمى بالمصدر المجهول اولا فتسمى بالحاصل بالمصدر المجهول وقد تفسر بالهيئة الحاصلة
بعد وقوع المعنى المصدري على المفعول والمآل واحد اذا عرفت هذا فاعلم ان انشاء احتمال آخر في المصدر
وهو ان يكون عبارة عن القدر المشترك بين المصدر المعلوم والمجهول كما ذهب اليه الفاضل عبد الغفور
في حاشيته على شرح الكافية ياباه العقل السليم لانه ليس في معنى المصدر احتمال آخر سوى الاحتمالات
الست المذكورة التي بينا ها في الحصر حتى يكون القدر المشترك عبارة عنه فيعبر عن معنى الحمد على تقدير
الاحتمال الاول في الفارسية بستودن زيد مثلا وعلى الثاني بستودن وعلى الثالث بستايش
وعلى الرابع بستوده شدن عمرو مثلا وعلى الخامس بستوده شدن وعلى السادس بستوده شدگي تم العلم

انه قد ذهب بعض المحققين الى ان معنى

صفة حقيقية قائمة بالحامد والنسبة بالوقوع الى المفعول محمودية عمرو مثلا ليس الا حامدية زيد فيه

على ان المذهب ان المصدر خمسة معان وقيل ان الحاصل للمصدر المجهول ليس معنى مغايرا عن الحاصل

بالمصدر المعلوم لان الحاصل بالمعلوم له نسبتان من حيث انه له الى الفاعل يسمى الحاصل بالمصدر

المعلوم ومن حيث ان له نسبة الى المفعول يسمى الحاصل بالمصدر المجهول وعلى هذا الرأى الضايكه المصدر

خمسة معان قوله او المصدر المبنى للفاعل معطوف على قوله المعنى المصدرى بتقدير المضاف

اى معنى المصدر المبنى للفاعل فلا يرد انه لا يصح عطف قوله هذا على ما سبق لانه على قوله المصدرى لا يلزم

ان يكون المصدر صفة للمعنى وهو كما ترى ولا على قوله المعنى لانه يوجب ارادة المصدر من احمد

وهو ايضا كما ترى قال فى حاشية الحاشية اللام على هذا لتقدير العهد والاشارة الى الحامدية الكائنة

وهى حامدية الله تعالى لذاته وعلى كل تقدير الحمد يحتمل الانشاء والاخبار والاول اوفق بالحديث

انتهى قوله فيها اللام على هذا التقدير آه حاصله ان اللام فى الحمد على تقدير كونه مصدرا مبنيا

للفاعل للعهد اى العهد الخارجى الذى هو عبارة عن ارادة فرد معين مما صدق عليه مدخول اللام

سواء كان واحدا او اثنين او جماعة فيكون اشارة الى ما حمد الله لنفسه دون الجنس والاستغراق

اذ ارادة نفس حقيقة ما دخل عليه اللام من غير نظر الى ما صدقت عليه من الافراد

وكذا ارادة كل فرد فرد مما صدق عليه مدخول اللام لان المتبادر من الحامدية لله

ان يكون الحمد قائما به تعالى لانها مبنية للفاعل وفيه يكون الفعل قائما بالفاعل ومن البين ان قيام

الحمد به تعالى انما هو فى الحمد الذى حمد الله تعالى لنفسه دون حمد غيره له فان فيه الوقوع فان قيل ان

المصدر المعلوم ايضا يقتضى القيام فينبغى ان يكون اللام فيه ايضا للعهد الخارجى قلت يجب ذلك

فى اللغة لكن المتبادر منه بحسب العرف الوقوع لا القيام والوقوع لا يوجب العهد وما قيل فى وجه التخصيص

انه لو لم يكن اللام فى الحمد على تقدير كونه مصدرا مبنيا للفاعل للعهد الخارجى بل للجنس والاستغراق يلزم

ان يكون جنس الحامدية او جميعها له تعالى مع انه ليس كذلك اذ من جملتها حامدية زيد لعمرو مثلا وفيه انه يجب

له القائل
المولوى
محمد نعيم

[illegible] من جهة ثبوت صفة الكمال له وهو يرجع الى خا[illegible]

[illegible] جنس الحامد راجعا اليه مع ان هذا الوجه يجري في غير المصدر المبني للفاعل ايضا فلا وجه [illegible] التخصيص وينبغي [illegible] ان يقال ان اللام في الحمد للعهد الذهني الذي هو عبارة عن ما اراده فرد غير معين [illegible] من دخول اللام لانه يوهم ثبوت فرد من الحمد له تعالى دون فرد آخر منه معان من افراد الحمد [illegible] قوله فيها وعلى كل تقدير آه حاصله ان الحمد لله صلى كل تقدير من التقادير الست المذكورة يحتمل الانشاء وهو اوفق بالحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم ولا احصي ثناء عليك كما اثنيت انت على نفسك وصبا لا وفقيته ظاهر لان معنى الحديث اني وان اردت وانشأت الفاظ الدالة على ثنائك لكني لا استطيع ان اثني عليك مثل الثناء الذي اثنيت به على نفسك ولا احصي به فهذا يدل صريحا على ان الحمد الصادر من النبي صلى الله عليه وسلم انما هو على طريق الانشاء دون الاخبار وفي بعض نسخ المنهية تقديم لفظ الاخبار على الانشاء وعلى هذا يقال ان حاصل معنى الحديث اني وان اثنيت على نفسك بالاجمال حاكيا عن الثناء الذي اثنيت به على نفسك لكن لا احصي به على سبيل التفصيل وظاهر ان هذا يدل على ان الحمد الصادر من النبي صلى الله عليه وسلم في جنابه تعالى وتقدس انما هو على طريق الاخبار دون الانشاء قوله كان معنى الاولين [illegible] بعينه معنى الاولين لكن من حيث اضافتهما اه اعلم ان لهذا القول تقريرا ولها ان معنى [illegible] كالمصدرين المبنيين للفاعل والمفعول عين الاولين المذكورين صريحا اي المعنى المصدري والحال في مصدر حال كونهما مضافين الى الفاعل والمفعول وهما الحامد والمحمود لان مآل حمد زيد مثلا سواء علم ان المراد منه مصدر اعلوما او خاصا آله وآل الحامدية والمحمودية واحد لا يقال انه كيف يمكن ان يكون جزئي حاصل المصدر المعلوم الذي هو من مقولة الكيف والمصدر المبني للفاعل والمفعول اللذين انما يتعينان بمقولة الفعل وثانيهما من مقولة الانفعال واحدا والا يلزم اتحاد المقولات لانا نقول ان الحاصل بالمصدر المعلوم بدون الاضافة وان كان من مقولة الكيف لكنه مع اعتبار الاضافة تعلق الفاعل والمفعول يكون من مقولة الفعل والانفعال فتامل وثانيهما ان معنى المصدر المبني للفاعل

والمفعول عين الاولين اى المصدر المعلوم المذكور صريحا او المجهول المذكور ضمنا اذا اعتبر فيهما النسبة
الى الفاعل والمفعول لان مآل حمد زيد مثلا باحد المعنيين عين الحامدية والمحمودية وعلى كلا التقريرين
يكون ضمير اضافتهما الى الاولين ويكون المصدر المبنى للفاعل والمفعول عبارة عن مصدر المعلوم
والمجهول من حيث اضافتهما الى الفاعل والمفعول ويقال فى تقرير كلام المحشى على تقدير ان يكون المصدر
المبنى للفاعل والمفعول عبارة عن نسبة المشتق الى الفاعل والمفعول فيكون معنى الحامدية مثلا
كون الشئ حامدا ومعنى المحمودية مثلا كون الشئ محمودا من ان معنى الاخيرين اى المصدر المبنى للفاعل
والمفعول اللذين هما عبارتان عن نسبة المشتق من المصدر الى الفاعل والمفعول بعينه معنى الاولين
اى المصدر المعلوم والمجهول اذا اعتبر فيهما الاضافة الى الفاعل والمفعول اشار بحرف التشبيه الى ان حكم
العينية انما هو على التشبيه فيقيد انه لا يعقل وجه التشبيه فانه يلزم ان يكون امر اغير الطرفين والاضافة
ليست ككك لانها عين الطرف الآخر وثانيا لانها ان معنى الاخيرين بعينه معنى الاولين المذكورين صريحا او
احدهما صريحا والآخر ضمنا ذاتا ومصداقا لكن بينهما تغاير اعتبارى من حيث اعتبار الاضافة فى الاخيرين
دون الاولين فيكون ضمير اضافتهما عائدا الى الاخيرين ويكون لفظ لكن بيانا للغيرية كما انه يكون
بيانا للعينية على التقريرين السابقين **قوله** فان قيل الخ القائل محمد يوسف الكوسج هذا الايراد
مبنى على ما هو المتبادر من الوصف بالجميل من ان يكون بالقول فيكون حاصل هذا الايراد ان الحمد
لما كان عبارة عن القول بالجميل وهو قول خاص لابد ان يحمل القول الخاص على الحمد اذ يجب حمل المعرف
بالكسر على المعرف بالفتح ويلزم منه ان يحمل المقول الذى هو مشتق من المقول على المحمود الذى هو مشتق
من الحمد لان صدق المبدأ على السبد أ يستلزم صدق المشتق على ما صدق عليه المشتق الآخر فيكون المقول
هو المحمود وهذا كما ترى ويمكن الجواب عنه بما ذكره بعض المحققين مستنبطا من الكلام الذى اورده جدى
واستاذى استاذى كمال الملة والدين قدس سره وسننقله انشاء الله تعالى حاصله ان الحمد يطلق فى العرف
على معنيين التكلم بالجملة الثنائية ونفس الجملة الثنائية وكذا القول يطلق على معنيين التكلم والالفاظ فان اريد
بالحمد والقول المعنيان الاولان فلا استحالة فى صدق القول الذى هو اذن عبارة عما يقع عليه التكلم على المحمود الذى

القائل الفاضل محمد مبارك ١٢

اى باطل فان المحمود هو الالفاظ والمقول هو الالفاظ وليس احدهما صادقا على الآخر ١٢ منه لاحاج الحافظ محمد عبد الحليم ادخله الله فى دار النعيم

هو اذن عبارة عما يتعلق به الحكم بالجملة الثنائية او ما يصدق عليه واحد وهي الالفاظ وكذا ان يريد بهما
المعنيان الاخيران اذ المقول يكون ح عبارة عما يتعلق به الالفاظ والمحمول عما يتعلق به نفس الجملة
الثنائية ولا شك ان متعلق الالفاظ والجملة الثنائية ايضا واحد وهي ذات الباري تعالى مثلا
فيصح حمل احدهما على الاخر والمحمود بهذا المعنى يسمى محمودا عرفيا لان اهل العرف لا يستعمل المحمود الا في هذا
المعنى كما ان المقول بالمعنى الاول وما يتعلق به التكلم اي الالفاظ يسمى مقولا عرفيا لان اهل العرف
لا يستعمل المقول الا فيه الا ان بين الاستعمالين فرق اذ الاستعمال الاخير موافق بوضع اللغة
دون الاستعمال الاول ولكن اريد بالحمد المعنى الاول وبالقول المعنى الثاني لا يصح حمل القول على الحمد
لان التكلم بالجملة الثنائية ليس عين الالفاظ حتى يلزم منه حمل المقول الذي يكون ح عبارة عما يتعلق
به الالفاظ على المحمود الذي هو يكون عبارة عما يتعلق به التكلم بالجملة الثنائية بناء على المقدمة المذكورة
من ان صدق المبدأ على المبدأ يستلزم صدق المشتق على ما يصدق عليه المشتق الاخر ويلزم منه
الاستحالة وهي كون المقول الغير العرفي عين المحمود الغير العرفي وكذا ان اريد بالحمد المعنى الثاني والقول
المعنى الاول لانه من البين ان التكلم ليس نفس الجملة الثنائية ليحمل عليها ويلزم منه بناء على المقدمة
المذكورة حمل المقول العرفي على المحمود العرفي الذي هو محال وبالجملة انه لا يلزم منه مفسدة بهي
صحة الحمل بين المبدئين وعدمها بين المشتقين اذ على التقديرين الاولين يصح الحمل
في كليهما وعلى الاخيرين لا يصح في كل منهما قال بعض الاعاظم لا يذهب عليك ان الحمد بمعنى
الجملة الثنائية ليس معنى مصدريا حتى يصح الاشتقاق كيف وهل هذا الا قول بالاشتقاق
من الجامد ثم ان الفرق بين الاشتقاقين مما يجده الطبع المستقيم والذهن السليم ثم ان تجويز كون
ما تعلق به الحمد تعلق به القول بطريق اي معنى اخذ فان ما تعلق به الحمد هو بعينه ما تعلق به التلفظ
الخاص الذي هو الوصف بالجميل وليس هو الالفاظ فانها وان تعلق بها التلفظ مطلقا لكن
لم يتعلق بها التلفظ الخاص الذي هو الوصف بالجميل بل انما تعلق بمن هو موصوف بالجميل
اقول انه ما قال المحقق ان المحمود مشتق من الحمد بمعنى الجملة الثنائية بالاشتقاق المعتبر في العلوم الادبية

لعله الفاعل هو الاصدر على ما سيجيء

يرد عليه ان هذا قول بالاشتقاق من الجامد على ما قال ان المحمود مشتق في العرف من الحمد بمعنى الجملة الانشائية
ويستعمل فيما يتعلق به الجملة الثنائية فاذن الفرق بين اشتقاقية المحمود والمقول ظاهر والمقول الآخر مشتق عرفي
بالمعنى الاول والمحمود العرفي عن الحمد بالمعنى الثاني ثم ان المتبادر من الوصف بالجميل القول المشكك
ان المتعلق به القول بالجميل ليس هي الا الالفاظ الثنائية فنقول بعدم تعلق التلفظ الخاص بالالفاظ
الدالة على الثناء مما لا وجه له وما اجيب عن الايراد من ان مرادهم من قولهم ان صدق المبدأ على الذات
يستلزم صدق المشتق على ما يصدق عليه المشتق الآخر ان تصادق المبدئين يستلزم تصادق
كل من المشتقين على شيء على نهج صدق المشتق الآخر عليه والمحمود يصدق على الشيء باعتبار انه
يقال له الحمد فلك يصدق عليه المقول بمعنى قولنا المحمود قول الشيء الذي يقوله الحمد بان يتغير
صفاته يقوله القول الذي هو عين الحمد الدال على اظهار الصفات فيرجع عند التامل الى اختيار الشق
الثاني المذكور في الجواب السابق وما قيل في حل الايراد من ان معنى قولنا الحمد قول خاص الحمد قول
بالجميل فمشتقة المقول عليه الجميل وهو يصدق على المحمود البتة وليس مشتقة المقول المطلق ليلزم
من حمله على المحمود المح فاللازم ليس بباطل والباطل ليس بلازم ففيه ما افاده ابي نسبا وعلما
بواه الله تعالى دار السلام من ان صدق المقيد الخاص على شيء لما يستلزم صدق المطلق عليه لابد ان
يستلزم صدق المقول عليه بالجميل على المحمود صدق المطلق اي المقول على المحمود فالاشكال بحاله
قوله قلت صدق مبدأ على مبدأ آه في الحاشية المنيتة الحاصل انه ان اريد بقوله الحمد قول خاص
الاتحاد بحسب المفهوم فهذه المقدمة ممنوعة وان اريد بالاتحاد بحسب الصدق فالمقدمة الثانية
ممنوعة لكن اجرى الكلام في الجواب على الشق الثاني لان الشق الاول بعيد كل البعد انتهى قوله
فيها فهذه المقدمة اي الحمد قول خاص ممنوعة لانه من البين ان ليس بين الحمد والقول الخاص اتحاد
بحسب المفهوم لا يخفى عليك انه على هذا يكون قول المحشي ان الشق الاول بعيد كل البعد في غير
موضعه لان مثل هذا الكلام انما يستعمل فيما اذا كان ممكنا لكن يكون بعيدا عند العقل وليس كذلك لان
الاتحاد بين الحمد والقول الخاص بحسب المفهوم عند الوهم فضلا عند العقل قوله فيها فالمقدمة الثانية وهو

١ الجزء الاول من المطول ١٢

٢ القائل هو السيد سند خان السنبهلي ١٢

لزوم كون القول هو المحمود فحاصل الجواب ان صدق المبدأ على المبدأ انما يلزم صدق المشتق
على ما يصدق عليه المشتق الآخر لو كان بين المبدئين ترادف واتحاد في المفهوم كالوجود والحصول
وهو بين الحمد والقول منتف فكيف يستلزم صدق القول على الحمد صدق القول على المحمود به الخ
لا بد من ذكرها تنشيط القلوب لشائقين الاول ما اورده جدي واستاذ استاذي كمال الملة والدين
قدس سره بقوله اعلم ان للقول معنيين الاول المعنى المصدري وهو ما يرادف التلفظ والتكلم والثاني
بمعنى المقول وهو نفس المفرد والجملة كالخلق قد يطلق بمعنى المصدر وقد يطلق بمعنى المخلوق ككل
الحمد قد يطلق بالمعنى المصدري اي التكلم بالجملة الثنائية وقد يطلق على نفس تلك الجملة فان اريد
بهما المعنى الثاني او باحدهما الثاني وبالاخر الاول فليسا مصدرين قابلين للان يكون احدهما او
كلاهما مشتقا منه ومبدأ مع ان التصادق ايضا ممنوع على الثاني فليس بناء هذا الايراد على هذين
التقديرين وان اريد بهما معناهما المصدري فقوله بمنع الترادف صحيح في الجواب لكن تقائل ان يعود
ويقول ان العموم والخصوص مطلقا بين المبدئين لازم ح فيلزم في مشتقيهما ضرورة بقاء مفهوم
المبدئين بعينه في المشتقين مع زيادة مفهوم الصيغة والاخفاء في ان زيادة مفهوم المشتق لا يابى التصادق
لاحتوائه فيهما ومفهوم المبدئين يوجب التصادق للعموم المطلق بينهما كما مر كيف ولما ثبت ان احد
المبدئين محمول على الآخر للعموم المطلق فالموصوف بالاخص موصوف بالاعم وذلك مفهوم المشتق
ككل ما تعلق به الاخص تعلق به الاعم فالاشكال لازم فلا بد من تقرير آخر للجواب انتهى والثاني انه لا ريب
في ان حمل القول على الحمد حمل المواطاة وقد صرح المحشي في مواضع كثيرة ان حمل المصدر بالمواطاة
على شيء انما يكون بالنسبة الى افراده الحصصية فيكون الحمد حصة القول ويلزم منه ان يكون القول
جزئيا للحمد اذ الحصة عبارة عن الكلي مع التقييد فلا بد ان يكون الكلي جزئيا لها البتة فعلى هذا كل ما
يتعلق به الحمد الذي هو الكل يتعلق به القول الذي هو جزئه للحمد وما يتعلق به الحمد هو المحمود وما يتعلق به
القول هو المقول فيكون المقول هو المحمود والجواب ان تعلق الاخص والكل بشيء لا يستلزم
تعلق الاعم او الجزء به كيف والعموم والجزئية لا يوجبان الا امتناع انفكاك الاعم والجزء عن الاخص

والكل في الوجود للاتحاد الاعم والجزء مع الاخص والكل في جميع الاحكام فيجوز ان يكون منشأ تعلق الكل او الاخص بشئ خصوصيتهما وهي لما لم يوجد في الاعم والجزء كيف يصح تعلقهما بما يتعلق به الاخص والكل وقد يجاب عن البحث الثاني بان المسئلة المذكورة اي حمل المصدر بالمواطاة انما يكون بالنسبة الى افراده الخصوصية المختصة بالوجود وما يرادفه لا في سائر المصادر والثالث انما صرح المحشي في حاشيته المتعلقة على شرح المواقف ان عروض الشئ للشئ يستلزم عروضه للمشتق منه وعروض مبدأ الاشتقاق لا يستلزم حمل مشتقه عليه يلزم منه بالمقدمة الاولى ان يكون القول الذي هو عارض للمحمود عارض للمحمود الذي هو مشتق من الحمد وهذا العروض يستلزم ان يحمل القول الذي هو مشتق من القول على المحمود بالمقدمة الثانية فيكون القول هو المحمود والجواب عنه لا بان الذي صرح به المحشي من ان عروض الشئ للشئ يستلزم عروضه للمشتق منه انما هو مجرد دعوى من غير برهان مع انه نتيقض بالسرعة فانها عارضة للمتحرك مع انها ليست بعارضة للمتحرك لان البحث جدلي مبني على راي المحشي بل بان مراد المحشي بهذا المصرح استلزام عروض الشئ للشئ عروضه لمفهوم المشتق منه دون مصداقه فغاية ما يلزم من المقدمتين المذكورتين صدق القول على مفهوم المحمود ولا استحالة فيه انما الاستحالة في صدقه على مصداق المحمود وهو لا يلزم من المقدمتين وبالجملة واللازم ليس بمستحيل والمستحيل غير لازم قوله كما ان صدق المشتق على المشتق لا يستلزم صدق المبدأ على المبدأ والا ترى انه يقال الضاحك كاتب ولا يصح ان يقال الضحك كتابة قوله ثم المحمود به ما يحمد به من اسناد وصف حسن اه اعلم انه لما كان المحمود به في اللغة عبارة عما يحمد به المحمود وظهر ان هذا لا يكون الا بوصف حسن مستند الى المحمود اتفق القوم والمحشي على انه عبارة عن وصف حسن مستند الى المحمود والمحمود عليه عبارة عما يحمد عليه المحمود اي ما يترتب عليه الحمد حمل القوم على ان المراد منه الباعث على الحمد لان الحمد انما يترتب عليه ففسروه بالباعث على الحمد والمحشي عدل عنه الى انه عبارة عن وصف حسن يتصف به المحمود في الواقع سواء كان حقيقة او ادعاء مع قطع النظر عن اسنادنا اياه الى المحمود لان المتبادر من لفظ على الواقعة في قولهم ما يترتب عليه الحمد التعلق القريب ومن لفظ الترتيب المذكور الترتب القريب لا ريب في ان المتعلق والمترتب عليه القريب للحمد انما هو الوصف الذي يتصف به المحمود ويحكى عنه لا الباعث وهذا حاصل ما قال المحشي في حاشيته المنيفة والتفصيل ان نظر

من المحمود علیہ یا تیرتب و یتبنی علیہ الحمد و لیس ہو ما یحکی عنہ بالمحمود بہ و ح لا یکون بینہما تغایر بالذات و لا تیصور
اختیاریتہ احدہما و عدم اختیاریتہ الآخر و یبطل القول الثالث بالضرورۃ الا ان یکون المراد بالبیع
محمودا علیہ فی الکلام و ان فسر المحمود علیہ بالباعث علی الحمد یمکن ان یکون بینہما تغایر بالذات و تیصور
اختیاریتہ احدہما و عدم اختیاریتہ الآخر لکن یابی عنہ الفہم السلیم و الذہن المستقیم انتہی قولہ فیہا
و لیس الا ما یحکی عنہ فالنسبۃ بین تفسیر المحمود علیہ عند الحشی و بینہ عند القوم نسبۃ العموم الخصوص
من وجہ اذ قد یحمد المحمود بالوصف الحسن الباعث علی الحمد کما اذا اعطی زید لعمرو دراہم فحمد عمرو لہ بانہ
معطی دراہم و ہذا ہی مادۃ الاجتماع و قد یمکن لغیرہ کما اذا احمد زید لعمرو فی صورۃ اعطائہ لہ دراہم بانہ
عالم فیکون المحمود علیہ فی ہذہ الصورۃ عند القوم ہو اعطاء زید لعمرو دراہم و عند الحشی ہو العلم فیفترق
کل منہما عن الآخر فیتحقق حینئذ مادۃ الافتراق قولہ فیہا و ح لا یکون بینہما ای بین المحمود علیہ و المحمود
بہ تغایر بالذات لا یقال قد فسر الحشی المحمود بہ بانہ عبارۃ عن اسناد وصف حسن الی المحمود و المحمود علیہ
عن اتصاف المحمود بوصف حسن و من البین ان فی الاسناد و الاتصاف تغایرا بالذات اذ الاول من
مقولۃ الفعل و الثانی من مقولۃ الانفعال فما یکون فیہ الاسناد معتبرا و ہو المحمود بہ یکون مغایرا بالذات
لما یکون فیہ الاتصاف معتبرا و ہو المحمود علیہ البتۃ لانا نقول یحمل قول الحشی من اسناد وصف حسن علی اضافۃ
الصفۃ الی الموصوف و الاسناد بمعنی المسند فیکون الحاصل ان المحمود بہ عبارۃ عن وصف حسن مسند الی المحمود و یراد من
الاتصاف فی قولہ من اتصاف المحمود المتصف و الضمیر المجرور محذوف و یقال اتصف بوصف حسن کما فی الاصل متعدیا
فصار الحاصل ان المحمود علیہ عبارۃ عن وصف حسن متصف بہ المحمود و کل من الاسناد و الاتصاف انما یعتبر فی
اللحاظ فقط دون الملحوظ فیکون کل من المحمود علیہ و بہ عبارۃ عن الوصف الحسن لا تغایر بینہما بالذات
بل الاعتبار من جہۃ اعتبار حیثیۃ الاسناد فی المحمود بہ و الاتصاف فی المحمود علیہ فی اللحاظ فان قلت
ما الوجہ فی تقدیم الاسناد و الاتصاف فی العبارۃ مع انہما یتاخران بحسب المعنی قلت للاشعار
من اول الامر الی ان للاسناد فی المحمود بہ و للاتصاف فی المحمود علیہ دخلا ما و ہو اعتبارہ فی اللحاظ
قولہ فیہا و لا تیصور اختیاریتہ احدہما و عدم اختیاریتہ الآخر و الا لم یتحقق الاتحاد قولہ فیہا و یبطل القول

الثالث وهو المذهب الثالث الذی سیبنیه المحشی من کون المحمود علیه فقط اختیاریا لانه اذ ثبت الاتحاد
الذاتی بین المحمود علیه وبه فکیف یمکن الافتراق بینهما بان یکون احدهما فقط اختیاریا دون الآخر قوله
فیها الا ان یکون المراد ما یقع محمودا علیه فی الکلام حاصله انه لو اراد من المحمود علیه فی المذهب الثالث
ما یکون محمودا علیه فی الکلام هو ان یکون الوصف الحسن للمحمود فی الکلام مدخول کلمة علی او لام التعلیل
ونحوهما لا یبطل المذهب الثالث اذ لبطلانه انما کان من جهة اتحاد المحمود علیه مع المحمود به وهو انما یتحقق اذا
کان عبارة عن مجرد وصف حسن یتصف به المحمود لا ما اذا کان عبارة عن وصف حسن یکون مدخولا لکلمة
علی ونحوها اذ من البین انه لا دخل فی الاتحاد لکون المحمود علیه مدخول کلمة علی ونحوها فیجوز ان یکون المحمود
علیه ح فقط اختیاریا دون المحمود به وفیه ما فیه وما قیل فی توجیه قول المحشی من ان المحمود علیه الکلامی
قد یکون غیر ما یحکی عنه بالمحمود به کقولهم حمدت الله علی انعامه او لانعامه فالمحمود به فی هذا القول هو انشاء الحمد
الی الله تعالی والمحکی عنه هو اتصافه تعالی بالمحمودیة والمحمود علیه هو الانعام وهو مغایر بالذات ومن
افعال الاختیاریة فلا یخفی ما فیه علی المتوقد المستیقظ قوله فیها وان فسر المحمود علیه آه اعلم انه قد یفسر
المحمود علیه بما یقع الحمد بازائه سواء کان باعثا او لا وهذا التفسیر عین التفسیر الذی اختاره المحشی من الوصف
الذی یتصف به المحمود فلا یرد انه ما الوجه فی ترک المحشی هذا التفسیر دون التفسیرین الاخیرین ووجه العینیة
ظ فان ما یقع الحمد بازائه لا یخلو اما ان یکون هو الباعث کان اعطی زیدا لعمرو دراهم فحمد عمرو لزیدا بانه
اعطی دراهم او غیره کما اذا حمد عمرو فی هذه الصورة بانه شجاع وعلی کل من التقدیرین یکون ما یقع الحمد
بازائه الوصف الجمیل الذی ذکره الحامد ویتصف به المحمود فتامل قوله فیها یمکن ان یکون آه لان
الباعث علی الحمد الذی هو محمود علیه عند القوم قد یکون غیر المحمود به فیجوز ان یکون اختیاریا دون المحمود
به وکذا العکس قوله فیها لکن یابی عنه ای عن تفسیر المحمود علیه بالباعث علی الحمد وجه الا ما قد عرفت
والیضا ان الباعث علی الحمد ما لاجله الحمد فحقه ان یعبر عنه بالمحمود له لا بالمحمود علیه فتفسیره بالباعث
علی الحمد بعید عن عنوانه قوله فلا فرق بینهما فی الحقیقة الا حسب الحکایة والمحکی عنه حاصله ان لا فرق بین
المحمود به والمحمود علیه بحسب الحقیقة والذات اصلا اذ کل منهما عبارة عن الوصف الحسن کما عرفت

فما يصلح لاحدهما يصلح للآخر وانما الفرق بينهما بحسب الاعتبار فان المحمود به مرتبة الحكاية والمحمود عليه مرتبة المحكي عنه اذ اسناد الوصف الحسن الى المحمود الذي هو معتبر في المحمود به في اللحاظ انما يمكن اذا كان هذا الوصف حاكيا عن ذلك الوصف الذي يتصف به المحمود في نفس الامر مع عزل النظر عن اسناده اياه اليه فيكون الوصف اذا اعتبر كونه محمودا عليه يكون محكيا عنه واذا اعتبر كونه محمودا به يكون حكاية ولا ضايقة في ان يكون الشئ حاكيا عن نفسه اذا اعتبر موجهتان ولما ورده اشكالان اولهما ان حكم المحشي بالفرق بين المحمود عليه والمحمود به بالحكاية والمحكي عنه مطلقا غير صحيح لانه من البين ان قولنا الحمد لله اذا كان انشاء اين الحكاية والمحكي عنه فيه وثانيهما ان قول المحشي ههنا يصرح بان الفرق بين الحكاية والمحكي عنه بحسب الاعتبار دون الذات مع انهم ومنهم المحشي مصرحون في مواضع عديدة بالتغاير الذاتي بينهما اذ النسبة معتبرة في الحكاية لانها عبارة عن مفهوم القضية وهي مركبة من الطرفين والنسبة دون المحكي عنه اذ هو عبارة عن مصداق القضية التي للاعتبار فيه للنسبة قط دفعها المحشي في الحاشية المنتهية بقوله هذا الشمل الاخبار والانشاء لان الاوصاف بعد الحكم اخبار كما ان الاخبار قبل الحكم كانت اوصافا انتهى حاصله ان الفرق بين المحمود عليه وبه بالحكاية والمحكي عنه في قولنا الحمد لله تحقق على كل تقدير سواء كان جملة انشائية او خبرية لان الاوصاف الجميلة التي يتصف بها المحمود تصير اخبارا مسندة بعد اعتبار الحكم واسنادها الى المحمود به فتصير في هذه المرتبة التي هي مرتبة الحكاية والحكم محمودة بها كما ان الاخبار قبل اعتبار الحكم اي الاسناد الى المحمود اوصاف فتصير في هذه المرتبة التي هي مرتبة المحكي عنها محمودة عليها وبالجملة ان ليس المراد بالحكاية والمحكي عنه ما يكونان في القضية يعني بحسب اعتبار النسبة بل المراد بهما ما يكونان باعتبار نفس الاوصاف مع قطع النظر عن اعتبار النسبة فاندفع الاشكال الاول بانه ما اردتم بقولكم ان في الانشاء اين الحكاية والمحكي عنه ان اردتم بهما ما يكونان في القضية فمسلم لكنه ليس مرادنا وان اردتم به ما يكون في الاوصاف فعدم تحققهما في الانشاء ممنوع اذ لو اعتبر في الوصف اسناده الى الموصوف يكون مرتبة الحكاية واذا اعتبر اتصاف الموصوف به يكون مرتبة المحكي عنه وتقرير دفع الاشكال الثاني ظ فان مرادهم بالحكاية والمحكي عنه

حيث ناصرحوا بالتغاير الذاتي بينهما مايكون في القضايا ومراد المحشي من تصريحه بالتغاير الاعتباري
مايكون بحسب الاوصاف فحصل التوفيق بين التصريحين قوله الاان يفرق اه حاصله انه لا
فرق بين المحمود عليه وبه الا بحسب الحكاية والمحكي عنه ودون الذات في وقت من الاوقات الا وقت اتحد
احدهما اختياريا دون الآخر فيكون ح بينهما تغاير بالذات وهذا على تقدير ان يقال ان الاستثناء
استثناء متصل من قوله فلا فرق بينهما ويجوز ان يكون من قوله فما يصلح للاحدهما والمآل واحد
واما على تقدير القول بان هذا الاستثناء استثناء منقطع من قوله فلا فرق بينهما اه يكون حاصله
ان الفرق بين المحمود عليه وبه انما هو بحسب الحكاية والمحكي عنه الا ان يفرق بينهما بان يفسر المحمود عليه
بالباعث على الحمد فح لا يلزم ان يكون لا فرق بينهما بحسب الحكاية والمحكي عنه اذ يجوز على هذا ان يكون
بينهما بوجه آخر بان يكون احدهما اختياريا دون الآخر ويجوز ان يكون استثناء من قوله فما يصلح
للاحدهما والمرجع واحد كما لا يخفى على المتامل ولما لم يكن كل من التوجيهين للاستثناء خاليا عن الخلل
اشار اليه المحشي بلفظ الا المستعمل للضعف تنبيها على ان التوجيهين ضعيفان اما الاول فلانه اذا كان
بين المحمود عليه وبه اتحاد بحسب الذات فكيف يمكن اخذ اختياريته احدهما دون الآخر واما الثاني
فلان تفسير المحمود عليه بالباعث على الحمد تفسير فاسد عند المحشي فكيف يبتنى عليه عدم لزوم الفرق بينهما
بحسب الحكاية والمحكي عنه اذ فساد المبنى عليه يستلزم فساد ما يبتنى عليه تامل معنى كلام المحشي انه لا فرق
بين المحمود عليه وبه بحسب الذات بل بحسب الاعتبار اي الحكاية والمحكي الا اذا اخذ احدهما اي المحمود
عليه الكلامي اختياريا دون الآخر فيكون التغاير ح بينهما بالذات اذ المحمود عليه على هذا التقدير غير
متحد مع المحمود به فتامل قال الشارح على جهة التعظيم اه فسره المحشي بقوله اي على وجه التعظيم الظاهري
والباطني يعني يكون علة الحمد التعظيم الظاهري والباطني فالاضافة في قول الشارح اضافة بيانية
وانما فسر الجهة بالوجه لانه لو فسرت بالطرز والطريقة كما فسرها الفاضل اليزدي بما لزم ان يدخل السخرية
في الحمد اذ يصدق عليها انها وصف بالجميل على طريق التعظيم الظاهري والباطني وعلى طرزهما فانقلت
ما الدليل على ارادة التعظيم الظاهري والباطني من قول الشارح التعظيم والتبجيل قلت ان التعظيم والتبجيل

عبده الفاضل المولوي محمد عظيم في منيره ۱۲

لما كانا متراوفين فعطف احدهما على الآخر يدل على ارادة الفرد الكامل من التعظيم وهو ان يكون التعظيم
فيه ظاهرا وباطنا والاحسن ان يقال ان حمل الكلام على التاسيس لما كان اولى من التاكيد عندهم
لابد ان يراد من الاول الظاهري لانه المتبادر منه والثاني الباطني لانه الثاني آخرا وانما
قدم الشارح لفظ التعظيم على التبجيل ولم يعكس رعاية للسجع **قوله** فيخرج السخرية لانها وان تحقق فيها
التعظيم الظاهري لكنه لما لم تحقق فيها التعظيم الباطني الذي هو جزء لعلة الحمد لانه من البين ان
قصد المستهزئين من الاستهزاء والسخرية مجرد الاستهزاء لا التعظيم الباطني تخرج من الحمد لان انتفاء
جزء العلة يستلزم انتفاء العلة وانتفاءها يستلزم انتفاء المعلول **قوله** ولا يخرج مدائح الشعراء
المراد بها ما حمدها مسامحة والا اخراج المدائح من الحمد ضروري عند الشارح كيف والمدح عنده
غير الحمد **قوله** لتحقق التعظيم الظاهري والباطني لان الشعراء انما يحمدون المحبوب مثلا من جهة
اعتقادهم التعظيمين في حقه وان لم تحقق اعتقادهم على حسب ظواهر معاني ما وصفوا به بناء على ان
القضايا الشعرية ليس فيها تصديق واعتقاد على حسب ما يفهم من الفاظها بل تخييل صرف وتصوير
بحت ويرد عليه لا لان دخول القضايا الشعرية في الحمد يخالف بما قاله السيد قدس سره في الحاشية
على شرح المطالع من انه اذا اخبر عن مطابقة الاعتقاد للواقع او مخالفه افعال الجوارح كان سخرية
واستهزاء لا حمدا الآن مراده قدس سره انه اذا اخبر عن مطابقة الاعتقاد بانه محمود كان سخرية ومن المعلوم
ان القضايا الشعرية ليس فيها تعرية عن هذه المطابقة لان الشعراء يعتقدون تعظيم المحبوب بل لا
هذا ينافي مذهب الشارح من انه لابد ان يكون الوصف الجميل في الحمد اختياريا للمحمود من البين ان
اكثر الاوصاف التي يدعيها الشعراء في اشعارهم ليس اختياريا للمحبوب المحمود فتامل قال الشارح
المراد بالجميل فيه ان قوله تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا يقتضي كون الحمد بالجميل الغير الاختياري
للمحمود لان المقام لا معنى له ولا ارادة حتى يصدر عنه الافعال الاختيارية على انه يلزم ان لا يصح
اطلاق الحمد على ثناء تعالى لنفسه لانه لا اختيار له تعالى في اصدار الصفات عنه الا ان يقال ان المراد
بالمحمود في الآية الكريمة الممدوح مجازا واطلاق الحمد على ثناء تعالى لنفسه ايضا مجاز وقيل في الجواب

عن فعلاوة ان المراد بالاختياري ما وقع من المختار في افعاله وان لم يكن الصفات الماخوذة في الحد
بخصوصها صادرة عنه باختياره قوله حمل الجميل الخ اعلم ان الشارح بعدما اطلق الجميل في تعريف الحمد
اقتداء بصاحب الكشاف وغيره صرح اتباعا لما عليه المحققون من اختصاص الجميل بالاختياري
ان المراد بالجميل المذكور في تعريف الحمد الجميل الاختياري وعلله بان الجميل صفة للفعل والفعل يكون
اختياريا فقيل في بيانه لدفع ما يرد عليه من ان القياس المذكور لا ينتج الا ان الجميل صفة للاختياري
وهو غير مطلوب اذ المطلوب ان الجميل اختياري ان هذا القياس قياس المساوات فيرجع
مع انضمام المقدمة الاجنبية وهي ان صفة الاختياري اختيارية الى القياسين منتجا الى المطلوب
اولهما القياس المذكور المنتج للنتيجة المذكورة وثانيهما ان يجعل تلك النتيجة صغرى والمقدمة الاجنبية
المذكورة كبرى بان يقال الجميل صفة الاختياري وصفة الاختياري اختيارية ينتج ان الجميل
اختياري وهذا هو المطلوب لما يتجه على الدفع المذكور وجوه منها انا لا نسلم صغرى القياس
الاول لم لا يجوز ان يكون الجميل صفة لشيء ومنها انا نمنع كبرى القياس اذ الفعل قد يكون اضطراريا
كحركة المرتعش وان اريد منها الجزئية فلا ينتج لاشتراط كون كبرى الشكل الاول كليا ومنها انا نمنع
المقدمة الاجنبية ان اريد منها الكلية لانه من البين انه قد يكون صفة الاختياري غير اختياري لا تر
ان حسن الصلوة التي هي اختيارية غير اختياري مع كونها صفة للاختياري وان اريد منها الجزئية
لم تتحقق شرط انتاج قياس المساواة اذ من شرائطها كون المقدمة الاجنبية كلية عدل عنه المحشي
الى تقرير كلام الشارح بنمط آخر بحيث يندفع منه الايراد المذكور وهو ان المراد بالجميل الفعل الجميل
والفعل قد يكون اختياريا فينتج ان المراد بالجميل ما يكون اختياريا اما الصغرى فلانه لما كان الجميل
صفة للفعل يكون المراد من الجميل الفعل الجميل واما الكبرى فلان الفعل لا يطلق في العرف الا على الاختياري
وان كان بحسب اللغة اعم وغير الاختياري ولذا لا يقال في العرف ارتعش يده بل يقال
يده مي لرزد وحاشا الشارح الى الصغرى بقوله لانه صفة للفعل والى الكبرى بقوله وهو بالاختيار
قوله فانه لا يقال بصباحة الخدا ي ضيائه ورشاقة القد آ في بعض الحواشي الرشق تير انداختن من جد

الفاضل المولوى عبد الله يلزدى ١٢

الفاضل المولوى عبد الحكيم ١٢

نصر نصير والمراد منه استواء القامة على التشبيه والتخييل لان الاستواء ملايم للسهو كالضياء للصبح اقول
لا حاجة الى هذا التكلف فانه قد صرح في القاموس ان الرشق رجل حسن القد قال الشارح كذا ذكره
المص في حاشية الكشاف اعلم ان كذا على معناه الاصلي وهو تشبيه شئ بشئ مشار اليه وليس من الكنايات
اذ لا يعقل الكناية به والمحشي لما اراد ان ينبه على ان كذا على معناه الاصلي زاد ما التنبيه عليه اذ هي لا تدخل عليه
الا اذا كان على المعنى الاصلي دون الكناية فالحاصل انه حمل المص التجميل الواقع من صاحب الكشاف في
تعريف الحمد تشبيها تمثيليا مما نقله الشارح فالتشبيه انما هو في مجرد القول بالاختيارية الجميل وتمسك
بهذا التعليل وان وقع الجميل في كلام الشارح محمودا به وفي الكشاف محمودا عليه فلا يرد انه ان اريد الجميل
الواقع في كلام الشارح المحمود به فيخالف لما ذكره المص في حاشية الكشاف لان الجميل وقع فيه محمودا عليه فانه
قد عرف صاحب الكشاف الحمد بالثناء والنداء على الجميل وظاهر ان الجميل وقع هناك مدخولا للكلمة على وما يكون
كذلك يكون محمودا عليه فالجميل هنا محمود عليه فلا يصح التشبيه وان اريد به المحمود عليه فلا يكون ح فرق
بين المذهب الاول وبين المذهب الثالث الذي سيورده الشارح بقوله الحمد لغة الاختياري وغيره
الا انه يجب ان يكون المحمود عليه اختياريا بخلاف الممدوح عليه لانه اعم **قوله** لا يخفى ما فيه فانه وان لم
يتوجه على هذا التقرير الايرادان الاخيران من جملة الايرادات الواقعة على تقرير غير المحشي لكلام الشارح
كما لا يخفى على من له ادنى تامل لكن يرد عليه الايراد الاول البتة من انا لا نسلم ان الجميل صفة للفعل
لم لا يجوز ان يكون الجميل صفة لشئ **قوله** لكن المقام خطابي اي ظني مولف من مقدمات مظنونة هذا
جواب لقوله ولا يخفى ما فيه حاصله انه ما قصد الشارح من قوله لانه صفة للفعل الاستدلال بل قصده توجيه
عبارة تعريف الحمد بحيث يطابق لما عليه المحققون من اختصاص الحمد بالجميل الاختياري فكيفية الاحتمال
الصحيح المظنون من ان الجميل صفة للفعل فالمنع عليه في غير موضع **قوله** الاحتمالات العقلية نظرا
الى اعتبار كون المحمود به والمحمود عليه والممدوح به والممدوح عليه اختياريا ولا اختياريا كثيرة يرتقي الى ثلثين
احتمالات ثمانية منها احادية حاصلة من كون المحمود به والمحمود عليه او الممدوح به او الممدوح عليه
فقط اختياريا او غير اختياري واثنا عشر منها ثنائية اربعة منها يحصل من جنس واحد هو كون المحمود به

مع المحمود عليه او الممدوح به مع الممدوح عليه اختياريا او غير اختياري وثمانية منها يحصل من تركيب
جنسين مختلفين وهو كون المحمود به والممدوح به او المحمود عليه والممدوح عليه او المحمود به والممدوح
عليه او الممدوح به والمحمود عليه اختياريا او غير اختياري وثمانية ثلاثية وهو كون المحمود به والممدوح
والممدوح عليه معا او المحمود به والممدوح به والمحمود عليه معا او المحمود به والمحمود عليه والممدوح عليه معا
او الممدوح به والممدوح عليه والمحمود عليه معا اختياريا او غير اختياري وثنتين رباعيتين وهو كون المحمود به
والمحمود عليه والممدوح به والممدوح عليه معا اختياريا او غير اختياري ثم اعلم ان احتمال اختيارية واحد من
المحمود به والمحمود عليه دون الآخر وكذا الممدوح به والممدوح عليه لا يتصور الا على تقدير تفسير المحمود عليه والممدوح
عليه بالباعث على الحمد والمدح دون تفسير المحشي اذ هما على هذا يكونان متحدين فلا يمكن اختيارية احدهما فقط
قوله الاول ان يكون المحمود به فقط اختياريا اي لا يكون الممدوح به اختياريا فاما المحمود عليه فهو اما
مسكوت عنه او داخل في المحمود به بناء على اتحادهما فاندفع ما قد يظن من ان تخصيص المحشي في الحاشية
المنيتية السابقة بابطال القول الثالث على تقدير الاتحاد الذاتي بين المحمود به وعليه مما لا وجه له اذ
على هذا يبطل القول الاول ايضا لانه ليس مراد المحشي من قوله فقط اخراج المحمود عليه يعني لا يكون المحمود عليه
اختياريا بل المراد منه اخراج الممدوح به **قوله** والثاني ان يكون المحمود به والممدوح به اختياريين واما المحمود
عليه والممدوح عليه فهما اما مسكوتان عنهما او داخلان في المحمود به والممدوح به بناء على الاتحاد الذاتي
بينهما **قوله** والثالث ان يكون المحمود عليه فقط قد مر مثاله وما عليه فتذكره **قوله** والمحشي اي الشارح
المحقق اختار الاول وهو ان يكون المحمود به فقط اختياريا حيث حكم على الجميل الذي جعله في تعريف
الحمد محمودا به بان المراد منه الاختياري ثم لما كان حاصل ما تمسك به على اختياره وهو كون المحمود به
اختياريا من قوله يقال الخ ان ثناء اهل اللسان اللولو على الصفاء الذي هو غير اختياري لما
بمدحت اللولو على صفائها دون حمدتها دليل على انه لا بد ان يكون المحمود به اختياريا دون الممدوح
به والا يصح حمدت اللولو على صفائها ايضا كما يصح مدحتها ويرد عليه ان التمسك انما هو بالنظر الى الصفاء
وهو ممدوح عليه لانه مدخول كلمة على فغاية ما لزم منه ان لا بد ان يكون المحمود عليه اختياريا دون الممدوح

علیہ لما اختارہ ابتداء المحشی بقولہ وبوجہ آہ الی دفعہ بطریقین اولہما ما اوحی الیہ بقولہ ان الممدوح
بہ آہ حاصلہ انا لا نسلم ان التمسک بالنظر الی الصفاء انما التمسک بالنظر الی مجرد تول القائل
مدحت اللولوء وانما اورد علی ہمفاہا من جہۃ انہ من تتمۃ المثل الدائر علی السنتہم فیکون الممدوح
بہ فی المثال المذکور ہو کون اللولوء ممدوحا بہ لصدق تعریفہ علیہ اذ من البین انہ وصف حسن
مستند الی اللولوء الممدوحۃ وفیہ نظر دقیق اوردہ عمی قدوۃ المحققین المتاخرین بان ہذا انما
یتم لو کان قولہ مدحت اللولوء مدحا حتی یثبت کون اللولوء ممدوحا علی صفاہا ولم یثبت
بقولہ المذکور بل الثابت بہ ان کون اللولوء صفاء مدح وکونہ ممدوحا بالصفاء لم یثبت مدحتہ
نعم لو ثبت من اللغۃ مدحت اللولوء بمدحہا علی صفاہا لثبت کون اللولوء ممدوحا علی صفاہا
ولم یثبت بعد انتہی وما اجیب عنہ من ان کون مدحت اللولوء مدحا بدیہی ومن منع فقد منع
امرا ضروریا فلا یخفی ما فیہ من الخزازۃ لان حاصل ما قال المحقق ان المتبادر من قول القائل
مدحت اللولوء علی صفاہا انہ مدح اللولوء علی صفاہا فلا یکون الممدوح بہ الا الصفاء لانہ
ما اسند الیہا الا ہو لا کون اللولوء ممدوحا وانما یکون کذلک لو ثبت بحسب اللغۃ اطلاق مدحت
اللولوء بمدحہا علی صفاہا ولم یثبت بعد وبالجملۃ ان المحقق لا ینکر کون اللولوء ممدوحا بہ مطلقا
وانما ینکرہ فی المثال المذکور بحسب التبادر وشتان ما بینہ بقولہ وایضا فیہ اسناد الصفاء الخ حاصلہ
ان دخول کلمۃ علی علی الصفاء لا یمنع کونہ ممدوحا بہ کما فہمہ المورد اذ الممدوح بہ عندہم عبارۃ عن
وصف حسن مستند الی الممدوح سواء کان مدخول کلمۃ علی او نحوہا فیکون الصفاح ممدوحا بہ لانہ
اذ ہو وصف حسن مستند الی اللولوء وان اختلج فی صدرک ان قول المحشی ہذا یدل علی ان
الممدوح بہ اسناد الصفاء وہو مخالف لتحقیق المحشی الذی سبق ذکرہ من انہ عبارۃ عن الوصف
الحسن المستند الی الممدوح فاندفعہ بان فیہ اضافۃ الصفۃ الی الموصوف والاسناد بمعنی المسند
فیکون الحاصل ان الصفاء المسند الی الممدوح ممدوح بہ قولہ سواء کان المثال آہ اشارۃ
الی دفع دخل مقدر تقریر الدخل ان کون اللولوء ممدوحا بہ انما یصح اذا کان مدحت اللولوء

جملة انشائية دون ما اذا كان جملة خبرية فان كون اللولو ممدوحا هو معنى قولنا مدحت اللولو
الذي هو خبر فكيف يكون ممدوحا به لانه لابد ان يكون غير الخبر وحاصل الدفع منع كون اللولو
ممدوحا معنى قولنا مدحت اللولو فيكون غير الخبر قطعا **قوله** بل كلما يقع في الكلام الخ
بل آه للترقي يعني انه لا تخصيص لكون الممدوح عليه ممدوحا به بقوله على صفاتها بل يجري مطلقا
فان كل وصف يقع ممدوحا عليه في الكلام يقع ممدوحا به لو اعتبر اسناده الى الممدوح في الحاشية
المنبهة فلا تلازم بينهما بحسب الوقوع في الكلام بل عموم مطلق وانكان بينهما ملازمة بحسب الوقوع
في نفس الامر على تقدير عدم اخذ الاختيارية في احدهما انتهى **قوله** فيها عموم مطلق فكلما يكون
ممدوحا عليه في الكلام يكون ممدوحا به دون العكس اما الاول فبان الممدوح عليه الكلامي عبارة عما يكون الوصف
الحسن في المدح مدخول كلمة على ونحوها فهو اذا اعتبر اسناده الى الممدوح يكون ممدوحا به لانه عبارة
عن اسناد الوصف الحسن سواء كان مدخول كلمة على اولا الى الممدوح واما الثاني فلجواز ان يرد في
المدح وصف حسن لا يكون مدخولا لكلمة على ونحوها فهو يكون ممدوحا به لاعتبار اسناده الى الممدوح
لا ممدوحا عليه في الكلام لعدم وقوعه تحت كلمة على ونحوها **قوله** فيهما دانكان بينهما اي بين الممدوح
عليه الكلامي والممدوح به ملازمة اي يصح التلازم بينهما في نفس الامر اذ لا يخلو اما ان يكون الوصف
الحسن المستند الى الممدوح في الكلام مدخولا الكلمة على اونحوها اولا على الاول يكون ذلك الوصف
ممدوحا به وممدوحا عليه في الكلام ايضا وعلى الثاني وان لم يتحقق الممدوح عليه الكلامي بالفعل
لكن لو اورد عليه كلمة على ونحوها يكون ذلك الوصف ممدوحا عليه في الكلام البتة فعلى كل
من التقديرين كلما وجد احدهما يصح ان يوجد الآخر وقس على هذا حال المحمود عليه الكلامي
وبه **قوله** فيهما على تقدير عدم اخذ الاختيارية في احدهما اي الممدوح عليه الكلامي فقط
او الممدوح به فقط بل على تقدير اخذ كل منهما اختياريا او غير اختياري كما هو المذهب الثاني
قوله وكذا حال المحمود عليه وبه فكلما يكون محمودا عليه في الكلام يكون محمودا به باسناده الى
المحمود بدون العكس لجواز ان يورد وصف حسن ينسب الى المحمود من دون ان يورد عليه

كلمة على او نحوها قال الشارح وقيل المدح ايضا مخصوص بالاختياري قائله صاحب الكشاف
والفائق حيث وقع في الكشاف ان الحمد والمدح اخوان وفي الفائق ان الحمد هو المدح
والوصف بالجميل ويمكن ان يوجه كلامهما من جانب القائلين بخصوص الحمد من المدح بأن
يحمل الاخوة الواقعة في الكشاف على التناسب في الاشتقاق الكبير وهو التناسب
في الحروف دون الترتيب وظن ان بين الحمد والمدح تناسبا بين الحروف البتة لان فيهما
واحدة وهي الحاء والدال المهملتان والميم انما الفرق بينهما في الترتيب وبأن تفسير الحمد بالمدح
الذي وقع من صاحب الفائق لتفسير الخاص بالعام قال الشارح ومثال اللولو مصنوع جواب
سوال مقدر تقرير السوال انه كيف يكون المدح مخصوصا بالاختياري مع ان قولهم مدحت اللولو
على صفائه يدل على خلافه اذ من البين ان الصفاء ليس في اختيار اللولو الممدوح في تقرير
الدفع مستغن عن الشرح **قوله** وبقي حمدتها اي حمدت اللولو بدون ذكر المحمود عليه الذي الصفاء
ولا يقع حمدتها على صفائها لعدم تحقق ما هو شرط للحمد من كون المحمود عليه اختياريا للمحمود والصفاء
الذي هو المحمود عليه ليس باختيار اللولو والمحمودة في المنهية هذا اذا كان المراد بالمحمود عليه ما يقع محمودا عليه
في الكلام والا لا يصح حمدتها كما لا يصح حمدتها على صفائها ضرورة انه لا بد في الحمد مما هو محمود عليه في
الواقع وهو على القول باختياريته لا يكون في اللولو انتهى **قوله** فيها هذا المشار اليه قوله لا يقع
حمدتها على صفائها **قوله** الدلالة الاولى آه فيهما دعوان احدهما كون الدلالة الاولى اعم
مطلقا من الدلالة الثانية بحسب التحقق ففي كل موضع تتحقق فيه الدلالة الثانية تتحقق فيه
الدلالة الاولى من غير عكس وثانيهما انه لا عموم بينهما بحسب الصدق اي الحمل اصلا لا مطلقا ولا
من وجه اما الاولى فلما افاده جدي وستاذ استاذي كمال المحققين المتاخرين بقوله اعلم ان المدلول
بالمعنى الاول عبارة عن الدلالة على وسيلة توصل تلك الوسيلة الى المطلوب وبالمعنى الثاني عبارة عن
نفس الدلالة الموصلة ولا شك ان الدلالة لا بد لها من مدلول وهو الامر الذي بالدلالة
عليه يتم المطلوب فحصل المعنى الثاني الدلالة على امر توصل تلك الدلالة الى المطلوب فهنا ايضا لا بد من وسيلة

لكن الوصول الى المطلوب من صفات نفس الدلالة ولوازمها وانما جعل الوسيلة هو وسيلة مع ان
الدلالة هي الكافلة للمطلوب لما ان دلالتها لا يتم الا بها والمراد بالوسيلة في المعنى الاول اعم
بحيث يشتمل هذا النوع من الوسيلة وغيره فتم العموم المطلق ولا حاجة الى التوجيهات
الركيكة البارده انتهى تلخيصه ان الهداية بالمعنى الثاني الذي هي عبارة عن الدلالة على امر له
دخل ما في الايصال التي يوصل نفسها الى المطلوب مقيدة والهداية بالمعنى الاول التي هي عبارة
عن الدلالة على امر يوصل الى المطلوب سواء كانت موصلة اولا مطلقة والمقيد يكون اخص
من المطلق فالهداية بالمعنى الثاني يكون اخص من بالمعنى الاول اعم ثم لما كان المتوهم ان
يتوهم ان الايصال لما كان من لوازم الدلالة المعتبرة في الهداية بالمعنى الثاني فكيف
يمكن اعتبار الوسيلة فيها لان اعتبارها انما هي لاجل ان يحصل الايصال لازما لها وهل هذا الا
المجعولية الذاتية اجاب عنه بقوله وانما جعل الوسيلة آه حاصله ان اعتبار الوسيلة ليس
من اجل ما ذكرتم ليستلزم المجعولية الذاتية بل من حيث انها متممة لملزومية الدلالة للايصال
بمعنى ان ملزوميتها له لا تتم الا مع اعتبار كون الوسيلة قيدا لها ثم اعلم ان آه اشكالات
منها ما اورده عمي قدوة المحققين المتاخرين انه لا بد ان يحمل التعريفات على ما هو المتبادر سيما
اذا لم يكن في الحمل على غير المتبادر ضرورة ومن البين ان المتبادر من المعنى الاول للهداية
اعني الدلالة على شيء يوصل ذلك الشيء الى المطلوب ان يكون الشيء موصلا تاما للمطلوب ومن المعنى
الثاني لها اعني الدلالة الموصلة ان يكون الدلالة موصلة تامة للمطلوب فيكون بينهما تباين
كلي ضرورة ان الموصل التام الى المطلوب في مادة واحدة لا يكون دلالة ومدلولا فمتى كانت الدلالة
موصلة تامة اليه لا يكون مدلولها موصلا تاما الى المطلوب ومتى كان المدلول موصلا تاما الى المطلوب
لا يكون الدلالة موصلة تامة اليه وما اجيب عنه من ان ايصال الدلالة على المدلول الوسيلي
الى المطلوب انما يكون اذا كانت تلك الموجبة للسلوك عليها ليصل الى المطلوب لا بان يكون تلك
الدلالة نفسها موصلة من غير مدخلية الوسيلة والا صارت لغوا ولم يبق وسيلة بخلاف الدلالة الاولى

فانها لاتستلزم السلوک علیها ففیه ان المحقق لایقول ان الوسیلة الماخوذة فی الدلالة الثانیة
لیس لها دخل فی الایصال الی المطلوب اصلا لیکون لغوا بل انما یقول انها لیست موصلة
تامة اذ الموصل التام انما هی لنفس الدلالة والوسیلة من متممات الایصال ومنها انا واسلمنا
انه لابد للدلالة من المدلول لکن لایلزم عنه ان یکون ذلک المدلول الوسیلة والمطلوب
غیره لم لایجوز ان یکون المدلول هو المطلوب او اعم منه ومن الوسیلة فیختلف الدلالة الکذائیة
حینئذ عن الوسیلة قطعا ومنها ان اعتبار کون الوسیلة فی الدلالة الموصلة مخالفة لما
فسرها الاکثرون من انها عبارة عن نفس الایصال فهو اعم من ان یکون بالدلالة علی الوسیلة
او بدونها فیجوز ح ان یحصل فینا نفس المطلوب فلا دلالة ولا مدلول لایقال انه اذا حصل المطلوب تحقق
مبادیه ضرورة امتناع حصول المعلول بدون العلة ولما تحقق المبادی تحقق الدلالة والمدلول
قطعا لانا نقول ان المطلوب قد یکون بسیطا فاین المبادی له ومنها ان اعتبار الوسیلة فی الدلالة
الموصلة یستلزم ان لایکون الواصلون الی المطلوب من غیر الوسیلة کالانبیاء علیهم الصلوة
والسلام مهدیین وهذه الاشکالات الثلث الاخیرة واردة علی الدلیل المفاد علی العمومیة کما
ان الاول وارد علی العمومیة وقد یوجه لدفع الاشکالات الثلث الاخیرة بان لیس مراد المحشی
بقوله اعم ما هو المتبادر من کونه عاما مطلقا بل مطلق العموم سواء تحقق فی ضمن العام مطلقا
او من وجه فتخلف الدلالة الثانیة عن الدلالة الاولی فی موضع لایضرنا وبهذا یظهر لک اندفاع
قول المحقق قدس سره لاحاجة الی التوجیهات الرکیکة واما الثانیة فبان حمل المصدر هو هو
انما یکون علی حصصه ومن المعلوم ان الدلالة الثانیة لیست حصة للدلالة الاولی فکیف یحمل هذه
علی تلک وفیه انا لانسلم ان الدلالة الثانیة لیست حصة للاولی کیف ولما ثبت مما سبق
ان الدلالة الثانیة مقیدة والاولی مطلقة یکون الثانیة حصة للاولی قطعا اذ الحصة
کما تحصل بالاضافة تحصل بالتوصیف ایضا فیصح ح حمل الاولی علی الثانیة فقول المحشی لاجل
الصدق مطلقا فی غیر موضع فتامل **قوله** وغیر مستلزمة للایصال المستلزم للوصول الی المطلوب

لان الدلالة على الوسيلة التي توصل الى المطلوب تلزم السلوك عليها فكيف لا يستلزم الايصال
الذي هو من لوازم الوسيلة بخلاف الدلالة الثانية فان الايصال لا تلزم للوصول
الى المطلوب من لوازمها فكيف يمكن التفارق بينهما قال الشارح الدلالة آه كلمة بل هو ليست في
موضعها اذ لا يخلوا اما ان يكون للاضراب او الترقي وكلاهما لا يخلو عن الخلل اما الاول فلانه
يقتضي ان يكون حاصل عبارة الشرح ان معنى الهداية الثاني فقط لا الاول وهذا لا يناسب
الحاكمة التي سينقلها من المصنف لانها انما تناسب اذا لم يكن في كلام كل من القائلين الا تفسير
الهداية باحد الوجهين دون نفي صحة تفسير الآخر واما الثاني فلانه يكون مآل عبارة الشرح
ان للهداية معنيين فيئول الى المحاكمة فيكون ذكرها لغوا فتامل **قوله** فالمعنى الاول
الدلالة على ما يوصل الى المطلوب فيشتمل المومن والكافر غاية الامر ان المومن لما سلك على ما يوصل
الى المطلوب وصل اليه والكافر لما لم يسلك عليه فلم يصل اليه بخلاف المعنى الثاني اي الدلالة الموصلة
فانها لا يوجد الا في المومن دون الكافر لانه لم يحصل له الايمان الذي هو المطلوب قال بعض الاعاظم
ان المطلوب في هداية الانبياء صلوات الله عليهم الايمان والوسيلة الدلائل والآيات فلا يرد
ما قيل ان كان المطلوب الفلاح في الدنيا والآخرة فهو من لوازم الايمان وان كان الوصول الى
الله تعالى كما يكون للاولياء فالايصال اليه بالفعل لا يخلو عن اشكال فافهم **قوله** والمراد
بالايصال اشارة الى دفع دخل مقدر تقريره الدخل بوجوه الاول وهو المناسب لكلام المحشي
ان المراد بالايصال الماخوذ في كلتا الدلالتين اما الايصال بالفعل او بالقوة او اعم منهما
والكل لا يخلو عن الخلل اما الاول فلان كلتا الدلالتين حينئذ تكونان مستلزمتين للايصال
بالفعل وهو يستلزم الوصول بالفعل فلم يكن بينهما فرق واما الثاني فلان الايصال بالقوة
لما لم يكن ايصالا في الحقيقة لم يصح ارادته واما الثالث فلاستلزامه عدم الفرق بين المعنيين
حينئذ لان في كل منهما اذن يصير الايصال الاعم معتبرا والثاني ان الايصال المعتبر في الدلالتين
اما ان يراد منه الايصال بالفعل فيكون كلتا الدلالتين مشتملتين على الايصال بالفعل الذي

اشارة الى ان التفصيل الذي ذكر في الحاشية ليس في محله فلا يكون الحاشية ١٢ مولانا محمد عبد الحليم نور الله مرقده

مولانا عبد الحي

اشارة الى ان الايصال ليس الا الفعل لانهما لازم فتوقف الملزوم على وصول الى المطلوب وكلاهما بالقوة ١٢ مولانا محمد عبد الحليم نور الله مرقده

هو يستلزم للوصول بالفعل او بالقوة فتكونان مستلزمتين للوصول بالقوة او اعم من القوة والفعل
فتكونان مستلزمتين للوصول الاعم وعلى كل تقدير كيف يصح حكم المحشي بالافتراق بين الدلالتين
بان الاولى غير مستلزمة للايصال المستلزم للوصول والثانية مستلزمة له الثالث انه لو اريد من
الايصال في الدلالتين الايصال بالفعل فكلواحدة منهما تنقض بكلواحدة من الآيتين المذكورتين اى
قوله تعالى اما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى وقوله تعالى انك لا تهدى من احببت لعدم تحقق
الايصال بالفعل فيهما لدلالتهما على عدم الوصول اللازم للايصال وانعدام اللازم يستلزم انعدام الملزوم
ولو اريد منه الايصال بالقوة او الاعم منها ومن الفعل لم تنقض شئ من العينين بهما كما لا يخفى على من له ادنى
فهم وتقرير الدفع ان المراد بالايصال في كلتا الدلالتين الايصال بالفعل لكنه في الاولى صفة
للوسيلة وفي الثانية للدلالة فلا يستلزم الدلالة الاولى الايصال المستلزم للوصول لان الدلالة
على الوسيلة الموصلة الى المطلوب لم تستلزم السلوك عليها كيف يستلزم الايصال اللازم للوسيلة
بخلاف الثانية فان الايصال من لوازمها لا يمكن انفكاكها عنه فصح حكم الافتراق بين الدلالتين
بان الاولى غير مستلزمة للايصال المستلزم للوصول والثانية مستلزمة له فلا تنقض الدلالة الاولى
بالآية الاولى لان ثمود وان اراهم الله تعالى الطريق الحق لكن لما استحبوا العمى على الهدى اى لم يسلكوا
عليه لم يصلوا الى المطلوب وكذا لا تنقض الدلالة الثانية بالآية الثانية لان شان النبى صلى الله عليه
وسلم انما هو ارادة الطريق لا الايصال يمكن ان يدفع تقرير الدخان بالوجه الثالث بان تقرير الدخل
بهذا الوجه يدل على ان لقوله فاستحبوا العمى على الهدى دخلا في النقض مع انه سمع انه ليس كذلك

قوله لم يكن فرق بين العينين تحققا وان كان الفرق بينهما بحسب المفهوم والحمل وفي بعض الحواشي
لو عمم الايصال في الهداية بالمعنى الثاني وخصص الايصال في الهداية بالمعنى الاول يبقى الفرق بحسب
التحقق لجواز ان تحقق دلالة موصلة بالقوة ولم تحقق دلالة طريق موصل بالفعل لان ايصال
الطريق بالفعل سلوك السالك فيه ويمكن ان لا يسلك والدلالة موصلة بالقوة بمعنى ان سلك

وصل قوله فالنقض لقوله واما ثمود آه تفريع على ما تقدم من ان المراد بالايصال في كلا العينين

بالفعل فالحاصل انه اذا تقرر ان المراد به من الايصال الايصال بالفعل يكون ورود النقض
المعنى الثانى للهداية بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم ظاهرا لاخفاء فيه لان معناه اوصلناهم الى المطلوب
الذى هو الايمان مع انهم لم يومنوا بنبيهم صالح صلى الله على نبينا وعليه وسلم وبهذا اندفع ما قد يتخيل
من انه يمكن حمل قوله تعالى واما ثمود فهديناهم على المعنى الثانى بان يقال معناه واما ثمود فاوصلناهم
فاستحبوا الضلال على الهدى بان ارتدوا الان هذا انما يصح اذا ثبت انهم آمنوا اولا والحال انه ليس
كذلك ثم ههنا فائدة جليلة يجب التنبيه عليها هى انه اشار المحشى بهذا القول الى دفع ما قد يتوهم من انه
لا تنتقض المعنى الثانى بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم لانه تعالى ان يقول ان معنى هديناهم اوصلناهم
بالقوة الى الايمان ولا ريب فى ثبوت هذا الايصال لثمود بل لجميع الفرق سواء كان من اهل الاسلام
او من اهل الكفر وتقرير الدفع ان توهم انما يتم لو صح الارادة من الايصال الماخوذ فى الهداية الايصال
بالقوة مع انه ليس كذلك اذ المراد منه الايصال بالفعل كما عرفت وجهه قوله ومعنى الآية اه جواب سوال مقدر اورده
المحشى فى الحاشية المنهية بقوله فما قال بعض المشاهير ان هذا النقض مشترك لان استحباب العمى
على الايصال هو عدم الوصول واستحباب العمى على الارادة هو عدم الرويه وكما لا يتصور بعد الايصال
عدم الوصول لانه مطاوعه كذلك لا يتصور بعد الارادة عدم الرويه لانه مطاوعها ساقط مع ان فيه
خلطا بين الهداية والهدى واشتباها فى مورد النقض انتهى فقوله فيها فما قال بعض المشاهير
الى قوله لانه مطاوعها بيان للسوال المقدر والمراد من بعض المشاهير محمد يوسف الكوسج القراباغى
فحاصل السوال ان كلا المعنيين للهداية منقوض بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على
الهدى لان الهدى مطاوع للهداية بكلا المعنيين اى اثرها المترتب عليها فيكون معناه على تقدير كونه
مطاوعا لها بمعنى الدلالة على ما يوصل اى ارادة الطريق الموصل ورويته الطريق على تقدير كونه
مطاوعا لها بمعنى الدلالة الموصلة الموصول فعلى التقدير الاول يكون معنى الآية واما ثمود
فاريناهم الطريق ثم استحبوا العمى على الارادة اى لم يريدوا الطريق وهذا كما ترى لان عدم الرويه
التى هى مطاوعة للارادة لا يتصور بعد الارادة لانه لا يمكن وجود الشىء بدون ما يترتب هو عليه

ع الايصال
الى الرؤية
الى الرؤية

وعلی الثانی یکون معنا ہا وانا نمنود فاوصلنا ہم الی المطلوب فاستحبوا العمی علی الایصال وہذا ایضا کما تری
لان عدم الوصول الذی ہو مساوق الایصال لا یتصور بعد الایصال لان وجود الشیٔ بدون
اثرہ من المتنعات فما وجہ تخصیص النقض بہذہ الآیۃ بالمعنی الثانی للہدایۃ وتقریر الجواب انا
لانسلم ان الہدی مطاوع للہدایۃ فیکون عبارۃ عن الوصول والرویۃ بل معناہ وجدان الطریق
بمعنی سلوک السالک علیہ کما صرح بہ المصنف فی شرح المقاصد ان معنی الآیۃ دعونا ہم الی طریق الحق
فاستحبوا الضلال ای فقدان طریق یوصل الی المطلوب علی الہدی ای وجدان طریق یوصل الیہ فلا ینتقض
المعنی الاول بالآیۃ المذکورۃ لانہ یمکن ان یری شخص طریقا موصلا ویفقدہ بان لم یسلک علیہ
لیصل الی المطلوب فالقول بان کلا المعنیین للہدایۃ منقوض بہذہ الآیۃ فما وجہ التخصیص بالمعنی الثانی
ساقط وما اجاب بہ الفاضل البیردی عن السوال المذکور بعد تسلیم کون الہدی مطاوعا للہدایۃ
بالمعنیین من انہ یمکن الضلال مع رویۃ الطریق دون الوصول فلا یخفی ما فیہ قولہ فیہا مع ان
فیہ خلطا بین الہدایۃ والہدی جواب ثان للسوال وجہ الخلط ظاہر فان کلام السائل یدل صریحا
علی ان الہدی فی قولہ تعالی فاستحبوا العمی علی الہدی بمعنی الارادۃ والایصال مع انہما معنیان
للہدایۃ لا الہدی وانت خبیر بما فیہ فانہ یفہم من القاموس ان الہدی والہدایۃ بمعنی واحد فاین الخلط
وقیل فی وجہ الخلط انہ فہم بعض المشاہیر من کون الہدایۃ بمعنی الارادۃ ان الہدی بمعنی الرویۃ
ولیس کذلک بل ہو وجدان الطریق ولا یخفی علی المتامل انہ علی ہذا یصیر وجہ السقوط والخلط واحدا
مع ان کلام المحشی نیادی باعلی نداء علی تغایرہما فتامل واعلم انہ لو اسقط عن السوال لفظ الارادۃ
فی قولہ علی الارادۃ واورد بدلہ لفظ الرویۃ وکذا لو اورد بدل لفظ الایصال الواقع فی قولہ علی
الایصال لفظ الوصول لم یتوجہ ہذا الجواب کما لا یخفی علی من لہ ادنی فہم قولہ فیہا واشتباہا
فی مورد النقض ہذا جواب ثالث للسوال حاصلہ ان الشرط لم یحصل مورد نقض المعنی الثانی للہدایۃ
قولہ نعم فاستحبوا العمی علی الہدی حتی یتوجہ علیہ سوالکم من انہ علی ہذا یکون النقض مشترکا بین المعنیین
بل انما جعلہ قولہ تعالی واما ثمود فہدیناہم وظن انہ لا یتوجہ علیہ النقض الا بالمعنی الثانی دون الاول

ومن ہٰہنا یظہر وجہ عدول المحشی عن تقریر نقض الشہ بالآیۃ بما قررہ الفاضل البزدوی من ان الہدایۃ لو
کانت بمعنی الایصال استلزمت الوصول لامحالۃ فکیف یتصور الضلال بعد الوصول الی الحق
الی ان شود لم یومنوا بنبیہم صالح علیہ السلام لان فی لک التقریر انما یتم لو جعل الشہ مدار النقض
قولہ نعم فاستحبوا العمی علی الہدی مع انہ لیس کک قال الشہ واحتمال التجوز مشترک ودفع لما اجاب
بہ القائلون بکون الہدایۃ موضوعۃ للمعنی الاول عن الانتقاض الواقع علیہم بالآیۃ الثانیۃ
من ان الہدایۃ وان کانت موضوعۃ للمعنی الاول لکن اریدمنہا فی الآیۃ الثانیۃ المعنی الثانی
علی طریق المجاز فلا نقض بان المجاز مشترک بینکم وبین القائلین بکون الہدایۃ موضوعۃ للمعنی
الثانی لان لہم ایضا ان یقولوا الدفع نقض یرد علیہم بالآیۃ الاولی بان الہدایۃ وان کانت
موضوعۃ للمعنی الثانی لکنہ یراد منہا فی المعنی الاول مجازا فلا نقض فی ہذہ الصورۃ ایضا قولہ الاحتمال
الخ یعنی ان فی المعنیین اللذین یستعمل فیہما الہدایۃ اربع احتمالات اولہا ان یکون المعنی الاول للہدایۃ
ای الدلالۃ علی ما یوصل الی المطلوب معنی مجازیا والمعنی الثانی ای الدلالۃ الموصلۃ معنی حقیقیا وثانیہا
عکسہ وثالثہا ان یکون لفظ الہدایۃ مشترکا بینہما اشتراکا لفظیا وہو کون اللفظ الواحد موضوعا
لکل واحد من معناہ کذا فی حاشیۃ الحاشیۃ ورابعہا ان یکون مشترکا بینہما اشتراکا معنویا وہو ان یکون
اللفظ موضوعا لمعنی واحد کلی لہ افراد فالواضع قد وضع لفظ الہدایۃ بمعنی الدلالۃ ولکل فرد ان
دلالۃ علی ما یوصل ودلالۃ موصلۃ وتفسیر المحشی للاشتراک المعنوی فی حاشیۃ الحاشیۃ بقولہ ہو ان یکون
لہ معنی ومعنی اخر فرد لہ تفسیر فاسد لانہ یفہم منہ ظاہرا ان احد المعنیین فی الاشتراک المعنوی فرد
للآخر مع انہ لیس کک بل یکون فیہ المعنیان فردین لمعنی ثالث یکون اللفظ موضوعا بازائہ
والظاہر ہو الاحتمال الثانی لان تفسیر اہل اللغۃ الہدایۃ بہ اہ مؤون والہادی بہ اہ نہایۃ یدل
علی ان المعنی الاول للہدایۃ ای الدلالۃ علی ما یوصل لیس معنی مجازیا اذ لا یبین فی علم اللغۃ الا المعانی
الحقیقیۃ ای الموضوعۃ لہا فیکون المعنی الاول ح معنی حقیقیا ولما کان لمانع ان یمنع قول المستدل
اذ لا یبین آہ بانہ قد یبین فی کتب اللغۃ المعانی المنقولۃ ایضا فلا یلزم من کون المعنی الاول

بتفسیر الهدایۃ فی اللغۃ کونہ حقیقیا لم لا یجوز ان یکون منقولا اشار المحشی الی فہ بقولہ ومن
المعلوم آہ ماصلہ ان احتمال النقل لما کان خلاف الاصل ای الراجح اذ الحقیقۃ ہو الراجح فلا یصار
الیہ الا لضرورۃ دعت الیہ الا یلزم ترجیح المرجوح وہی مفقودۃ فیما نحن فیہ فتجویز النقل آہ تجویز
المرجوح فثبت الجزء الاول من الاحتمال الثانی وہو ان المعنی الاول للہدایۃ معنی حقیقی وبطل
الجزء الاول من الاحتمال الاول وہو کون المعنی الاول للہدایۃ معنی مجازیا ثم لما قدمین فی
علم الاصول انہ اذا کان اللفظ مستعملا فی المعنیین وعلم وضعہ لواحد معین منہما لکن لم یعلم انہ وضع
للمعنی الآخر منہما ام لا فالاولی ان یحمل علی ان استعمالہ فی المعنی الآخر علی طریق المجاز لا علی طریق انہ وضع
لہ بان یکون مشترکا فلا یکون المعنی الثانی للہدایۃ التی ثبت وضعہا للمعنی الاول علی سبیل القطع
والیقین معنی حقیقیا بل مجازیا فبطل الجزء الثانی من الاحتمال الاول وثبت الجزء الثانی من الاحتمال
الثانی فثبت الاحتمال الثانی وبطل الاول (المجاز ۱۲) کل منہما بکلا جزئیۃ وکذا بطل الاشتراک وہذہ الادلۃ
المذکورۃ ان الحقیقۃ والمجاز لما کانا اکثر من الاشتراک فحمل اللفظ علیہما اولی من حملہ علیہ وہذہ فائدۃ
جلیلۃ یجب التنبیہ علیہا وہی انہ اشار المحشی بقولہ والنظم آہ الی الرد علی قول الشہ ان احتمال
التجوز مشترک بان التجوز انما یمکن فی المعنی الثانی للہدایۃ لا الاول فلا یکون التجوز مشترکا لا یقال
لما ثبت حقیقیۃ المعنی الاول فلم قال المحشی لفظ النظم الذی یوہم تجویز خلافہ وعدم قطعیتہ لانا نقول
لما وجد استعمال الہدایۃ فی المعنی الثانی ایضا والاصل فی الاستعمال المعنی الحقیقی اوہم ہذا عدم قطعیۃ
المعنی الاول لکونہ موضوعا لہ فقط فعبر بہ عن لفظ النظم الشعر لعدم قطعیۃ قولہ وقد صرح المصنف
شرح المقاصد آہ تایید علی حقیقۃ المعنی الاول بقول المصنف حاصلہ ان القول الثانی ای القول
بحقیقۃ المعنی الثانی للہدایۃ مما اخترعہ بعض المعتزلۃ ولا اصل لہ عند اہل اللغۃ فیندفع بہ التدافع الذی
اوردہ جدی واستاذی واستاذی کمال المحققین المتاخرین قدس سرہ بقولہ انت خبیر بان فی کلامی
المصنف فی شرح المقاصد وحاشیۃ الکشاف تدافعا فان ما فی شرح المقاصد یدل علی ان المعنی الثانی اختراعی
ولیس فی اللغۃ وما فی حاشیۃ الکشاف یدل علی انہ معنی لغوی للاختلاف فی استعمال اللغۃ ونباء

اختلاف المعنيين جلية ونقل عن الجوهري على ما سياتي ايضا يخالف حاشية الكشاف على ما يظهر بالتامل انتهى
وتقرير الاندفاع ان ما حكم به المصنف في شرح المقاصد من اختراعية المعنى الثاني للهداية اي الايصال الى
المطلوب انما هو بالنظر الى اللغة وما يفهم من حاشية الكشاف يدل على استعمال الهداية في الايصال على تقدير
تعديتها بنفسها وتقرير الاندفاع انه ما حكم المصنف في شرح المقاصد بان المعنى الثاني للهداية مخترع غير مستعمل
بل انما حكم فيه باختراعية حقيقة المعنى الثاني وهو لا ينافي ما في حاشية الكشاف لانه انما يدل على
استعمال الهداية في المعنى الثاني لا على كونه موضوعا له حتى يكون معنى حقيقيا لها قوله قدس سره
وما نقل عن الجوهري وسيجي بيانه فانتظره منتشا قال الشارح وللمناقشة في امتناع حمل قوله
انك لا تهدي من احببت على هذا المعنى اي المعنى الاول للهداية مجال ثم بين وجه المناقشة في
منهيته بقوله اي يمكن ان يقال الهداية في قوله ثم انك لا تهدي من احببت بمعنى الدلالة على
ما يوصل بمعنى انك لا تتمكن من ارائة الطريق بكل من احببت بل انما يمكنك ارادته لمن اردناه انتهى وقد
اعترض عليه الفاضل اليزدي بثلث وجوه احدها يفهم من كلامه ضمنا وهو الذي اشار اليه المحشي بقوله
ان محل الخلاف الخ حاصله ان تفسير لا تهدي بلا تتمكن تفسير بالمعنى المجازي وهو ليس محل الخلاف
اذ محله انما هو المعنى الحقيقي بل يصح ارادته ام لا في هذه الآية والباقيان مذكوران في كلامه صريحا
اشار الى اولهما بقوله وان احتمال المجاز مشترك آه حاصله انه كما ان تكتم المجاز لدفع نقض يرد على
المعنى الاول كذلك لقائل ان يرتكب التجوز في قوله تعالى فهديناهم بان يقال معناه قربناهم الى الهدى
بان اظهرنا عليهم مقدمات الايصال الى الحق من بعثة الرسول واظهار المعجزة على يده فاحببناهم
على الهدى فلا نقض على المعنى الثاني بالآية الاولى ايضا فيكون احتمال المجاز مشتركا وادى ثانيهما
بقوله ان التخصيص آه حاصله ان عدم تمكنه صلى الله عليه وسلم عام لكل واحد واحد من امته الدعوة
فلا وجه لتخصيصه بمن احببت ودفع الاولين بقوله حاصله آه توضيحه ان ليس قول الشارح في منهيته
بمعنى انك لا تتمكن آه تفسيرا لاصل معنى لا تهدي حتى يقال انه معنى مجازي ويتجه عليه الاعتراضان
المذكوران بل مراده نفي الارادة بسبب نفي التمكن يعني انك لا ترى طرق الاسلام لاحد منا رسخ على

بشير

ن الارادة لاتصور الا بالتمکن و لما لم یکن منک التمکن علیها لان التمکن لایکون الا من جهة نصب
الدلائل وخلق المعجزات وهو لیس الا من الله فکیف یحصل منک ارادة الطریق فالمذکور
نفی التمکن الذی هو علة لنفی الارادة واراد به المعلول وهو نفی الارادة حقیقة وفیه ان المعجزات
وان کانت مخلوقة لله تعالی لکن لایلزم منه ان لایکون الرسول صلعم هادیا بل الهدایة قائمة بهما
وانکانت هدایة الله تعالی تتمة لهدایة الرسول صلی الله علیه وسلم فلا یصح نفی الهدایة عنه صلعم ودفع
الثالث بقوله وکان فی هذه الآیة تسلیة للنبی صلعم اه یعنی ان تخصیص عدم تمکنه علی ارادة الطریق
لمن احببت انما هو لتسلیة النبی ودفع حزنه حین دعا علیه السلام لبعض اقاربه واحبائه الی الایمان
ولم یومنوا فالتخصیص انما هو لخصوصیة محل نزول الآیة وبهذا یندفع ما اجیب عن الاعتراض
الثالث بان محبته صلعم عامة لجمیع امته الدعوة فمراده عز شانه من قوله من احببت لیس فرد معنیا
من امته لیرد علیه الاعتراض بل المراد کل واحد واحد من امته صلعم علی سبیل العموم کما یدل علیه لفظ
من الموضوعة للعموم وکذا ما قال هذا المجیب انه یمکن توجیه المناقشة التی بنیا الشق فی المنهیة
بانه یجوز ان یکون معنی الآیة انک لاتقدر علی الدلالة علی ما یوصل الی المطلوب لجمیع امتک التی
ثبت محبتک ایاهم بل لبعضهم الذین اردنا وبهم الطریق بعینه وهم الحاضرون وبعض الغائبین
ممن اوصلت الیهم بشریعتک تفصیلا ووجه الاندفاع ظاهر لان شان نزول هذه الآیة یقتضی
التخصیص لا التعمیم ولفظ من یجیء للخصوص ایضا ولا یمکن ان یقال قوله وللمناقشة اه اشارة الی
ان لاتهدی علی معناها الحقیقی وانما التجوز فی الاسناد وبناء علی تنزیله منزلة العدم کما فی قوله تعالی وما رمیت
اذ رمیت لعدم تمامیة الهدایة وهی المعجزات فی یده صلی الله علیه وسلم لانه یمکن تجوز فی الاسناد
فی قوله تعالی فهدیناهم ایضا بان یقال ان لفظ الهدایة علی معناها الحقیقی ای الایصال وانما نسبت الیهم
لتقریبهم الیه بظهور المعجزات الدالة علیه فاجتماع المناقشة بالتجوز فی الاسناد مشترک فما وجه التخصیص
قوله فان الدلالة اه یعنی ان الهدایة بمعنی الدلالة علی ما یوصل لما کانت عامة شاملة لجمیع امته
الدعوة یکون عدم تمکنه صلعم ایضا عاما فکیف یکون مخصوصا بالاحباء **قوله** ولک ان تقول اه

هذا تقریر آخر للمناقشة بیانه ان الهدایة بالمعنی الاول ای الدلالة علی ما یوصل اعم من الدلالة الموصلة لانها قد تکون معها کما اذا اری احد لاحد طریقا یوصل الی المطلوب وسلک علیه فیصل السالک حالیا البتة وقد لا تکون معها کما اذا اراه ولم یسلک علیه فلم یصل الیه ففی قوله تعالی لا تهدی من احببت ذکر العام ای الهدایة بمعنی الدلالة علی ما یوصل وارادة الخاص وهی الدلالة مع الایصال فالنفی حقیقة انما یرجع الیه لا الی العام حتی یرد علیه النقض بان نفی الهدایة مطلقا منه غیر صحیح لان من شان النبی صلعم ارادة الطریق فیکون حاصل معنی الآیة انک لا توصل لاحد الی المطلوب لان الایصال انما هو من شانی لا من شانک انما شانک ارادة الطریق ولما کان یرد علیه سؤال هو ان العام لیس بموضوع للخاص حتی یکون اطلاقه علیه اطلاقا حقیقیا بل مجازی وقد کان الکلام فی المعنی الحقیقی دفعه المحشی بقوله من حیث انه هو فلیس هذا مجازا توضیحه انه لما کان فی الخاص امران الخصوص والعموم وکان اطلاق العام علی الخاص من جهة اعتبار الخصوصیة مجازیا لعدم وضعه له وبالاعتبار الثانی حقیقیا لان فی هذه الصورة یتحقق بین العام والخاص فرق اصلا یکون اطلاق الانسان علی زید مثلا من حیث انه انسان مع قطع النظر عن خصوصیته اطلاقا حقیقیا واذا عرفت هذا فاعلم ان ارادة الدلالة مع الایصال التی هی فرد خاص للهدایة بالمعنی الثانی منها انما یکون من جهة الاعتبار الثانی فلا یکون اطلاق الهدایة بمعنی الدلالة علی ما یوصل علی الدلالة الموصلة حالا اطلاقا حقیقیا لا مجازیا لائیقم ان قیاس صورة النزاع فی اطلاق الانسان علی زید قیاس مع الفارق لان فی الانسان وزید عموم بحسب الصدق وفی الدلالتین عموم بحسب التحقق بانا نقول ان القیاس انما فی مجرد اطلاق العام علی الخاص لا فی سائر الامور وانت خبیر بما فی کلام المحشی من الاختلال فانه علی تقدیر ارادة الدلالة مع الوصول من الدلالة علی ما یوصل من حیث انها هی لم یکن بینهما فرق فنفیهما لا یکون الا بنفی کلا فردی الدلالة علی ما یوصل فعاد النقض فتدبر فان شان النبی صلی الله علیه وسلم کان ارادة الطریق بلا مریة ولا یمکن الجواب عنه بان النفی انما هو راجع حقیقة الی الطبیعة من حیث

اى الارادة من حيث هى على طريق موضوع المهملة القدمائية بواسطة نفى الفرد الخاص الى الدلالة
مع الوصول فان الطبيعة من حيث هى تنتفى بانتفاء فرد ايضا كما تقرر فى موضعه فالهداية
باقية على معناها الحقيقى ولا تجوز لانا نقول ان النفى الداخل على الفعل يفيد سلبه على العموم
فى العرف واللغة فنفى الهداية لا يمكن الا بانتفاء الافراد باسرها على انه يلغو قول المحشى فكر العام
وارادة الخاص من حيث انه هو والقول بان كلام المحشى مبنى على تصريح الشيخ ابن الهمام ان اطلاق
الكلى على الفرد مطلقا حقيقة قول لا يصغى اليه فان تصريحه انما هو فى الاثبات دون النفى فانه
يقول ارادة فرد معين من النكرة المنفية مجاز قوله وما قال المص هذا ارفع لما يرد على ما قال
المص فى شرح المقاصد ان الآيات المشتملة آه من ان حمل المص فى شرح المقاصد الهداية الواقعة
فى الآيات المشتملة على اسنادها اليه تعالى على خلق الايمان والاهتداء الذى هو الايصال
الى المطلوب يدل على انها موضوعة للايصال وهو كما ترى لانه يخالف ما قد ثبت من اللغة
كما عرفت وقس عليه حال الاضلال والضلال بان هذا الحمل ليس من جهة انها موضوعة
للايصال بل من جهة ان الخاص هو العام فالهداية فى الحقيقة موضوعة للدلالة على ما يوصل
لكن لما كان الايصال فردا لها خاصا منها اريد منها آه الايصال وانما قال المحشى
ينبغى دون يجب لان ارادة خلق الايمان من الهداية بمعنى الدلالة على ما يوصل وكذا خلق
الضلال من الاضلال لا ينحصر طريقها فى ان العام هو الخاص من حيث هو بل يجوز ان يكون
بطريق المجاز لكن لما كان ارادة الحقيقة اولى من المجاز كان الحمل عليها مما ينبغى ويليق لا مما يجب
قوله ونحوه كقوله تعالى يهدى من يشاء ويضل من يشاء قوله راجعة عندنا اى عند الاشاعرة قوله فتامل متعلق
بكلا القولين اى قوله حاصله آه وقوله ولك ان تقول آه فهذا اشارة الى عدم تمامية وجه
المناقشة كما بينته لك سابقا فتذكره قال الشارح قال المص فى حاشية الكشاف هذه محاكمة بين
الفريقين بان تعريف الفريق الاول مبنى على ان الهداية تتعدى الى المفعول الثانى بواسطة
حرف الجر اى الى او اللام لا مطلقا سواء تعدى بنفسها اليه او بواسطة حرف الجر فلا ينكرون

کون الایصال معنی الهدایة علی تقدیر تعدیتها بنفسها الی المفعول الثانی فلا ینتقض المعنی الاول
بقوله تعالی انک لا تهدی من احببت لان الهدایة فیه متعدیة بنفسها الی المفعول الثانی المقدر
وهو الحق فیراد منها الایصال وتعریف الفریق الثانی مبنی علی ان الهدایة تتعدی بنفسها الی المفعول
الثانی لاطلاقا سواء کانت متعدیة بنفسها او بواسطة الحرفین المذکورین فلا ینکرون علی تقدیر
کونها متعدیة الی المفعول الثانی بواسطة حرف الجر ان معناها ارادة الطریق فلا ینتقض المعنی الثانی
بقوله تعالی واما ثمود فهدیناهم لان المراد من الهدایة فیه ارادة الطریق اذ هی متعدیة الی المفعول
الثانی المقدر ای الحق بواسطة اللام او الی فاذن یکون تعریف کلا واحد من الفریقین للهدایة
صحیحا قوله وهذا القرآن یهدی ای الناس للتی ای للطریقة التی هی اقوم والمراد منها الایمان او الاعمال
الحسنة ففی هذه الآیة المفعول الاول محذوف فی المنهیة بعض الناظرین من المشهورین قد زل
فی قراءة قوله تعالی انک لا تهدی من احببت ولکن الله یهدی من یشاء وهو اعلم بالمهتدین
فقرء الی صراط مستقیم بعد قوله ولکن الله یهدی من یشاء وتوهم ان هذا الکلام ینتقض بهذه الآیة
فان الهدایة الواقعة فی هذین الموضعین ههنا یعنی الایصال بقرینة التخصیص مع ان الهدایة فی الموضع الثانی
منها متعدیة بالی انتهی ووجه الزلة ظاهر فانه لم یقع فی القرآن المجید الی صراط مستقیم بعد قوله تعالی
ولکن الله یهدی من یشاء حتی ینتقض کلام المصنف به قوله ولا یتوهم من هذا الکلام ای کلام المصنف فی
حاشیة الکشاف لاشتراک اللفظی آه دفع توهم یتوهمه من ان کلام المصنف فی حاشیة الکشاف
یدل علی ان الهدایة موضوعة لکلا واحد من معنی الایصال وارادة الطریق وهذا هو الاشتراک
اللفظی مع انه قد ثبت نفیه بالدلیل کما عرفت بان کلام المصنف انما یدل علی تعدد استعمال الهدایة
تارة فی الایصال اذا کانت متعدیة بنفسها الی المفعول الثانی وتارة فی ارادة الطریق وهی اذا کانت
متعدیة الیه بواسطة حرف الجر لا علی تعدد وضعها للمعنیین المذکورین حتی یکون استعمالها فیهما علی
سبیل الاشتراک اللفظی قوله ولا یتوهم ایضا ان التزام التقیید آه جواب لتوهم آخر یتوهم ورود ه علی ما سبق
من کون الدلالة علی ما یوصل معنی حقیقیا الهدایة بیان التوهم انه یفهم من حاشیة الکشاف

ان فهم الدلالة على ما يوصل من الهداية انما يكون اذا كانت مقيدة بكلمة اللام او الى والتقييد من امارات المجاز فيلزم ان يكون دلالة الهداية على ما يوصل مجازية مع انه قد ثبت من اللغة انها حقيقية و تقرير الجواب انا لا نسلم ان الهداية مقيدة بحرف الجر وانما هي مقيدة بالمفعول الثاني بواسطة حرف الجر فهو واسطة لتقييدها به لا انه قيد لها وان توهم ان الهداية وان لم تكن مقيدة بحرف الجر لكنها مقيدة بالمفعول الثاني بواسطته والتقييد من امارات المجاز فعاد الاشكال تنبهري يدفع بان تقييد الهداية بالمفعول الثاني انما هو من جهة ان المفعول من لوازمها لتوقف فهم معنى الفعل المتعدي عليه وهذا التقييد ليس من امارات المجاز اذ التقييد الذي هو منها بمعنى انه لا يفهم المعنى الحاصل بالتقييد اذا ترك التقييد بل لفهم غيره وهو لا يوجد اذا لو ترك المفعول الثاني للهداية انما نجعلها نازلة منزلة الغير المتعدي الى المفعول الثاني كما في هداني الله والهادي واما مع قطع النظر عنه لا يفهم منها آخر بل انما يفهم منها في الصورة الاولى الدلالة على ما يوصل وفي الثانية لم يفهم معنى اصلا وبهذا يندفع ما افاده جدي واستاذ استاذي كمال المحققين المتاخرين قدس سره بقوله اعلم ان من امارات المجاز عندهم التزام التقييد بمعنى ان لا يفهم ذلك المعنى بدون التقييد كظلمة الكفر ونور الايمان وان ترك التقييد لفهم شيء آخر غير ذلك المعنى كمطلق الظلمة والنور فتوهم التجوز انما يتم اذا ثبت ان المعنى الاول لا يفهم بدون التقييد بل يفهم الثاني كما يشير اليه قول المصنف في حاشية الكشاف وزعم المحشي ان المتعدي بحرف الجر مقيد بالمفعول والحرف واسطة في التقييد لغوا اما اولا فلان الحرف ان كان واسطة فالتقييد انما كان من قبيل المذكور فلا بد من المجازية على ما عرفت والا فلا دخل لقوله الحرف واسطة واما ثانيا فلان الحرف انما يكون واسطة لتقييد الفعل بالاسم وايصال معناه اليه وهذا هو معنى التقييد بالحرف لا ان يكون الحرف نفسه منفردا قيدا للفعل فان استعمال الحرف بغير ان يكون وسيلة الى الاسم لا يصح البتة فما وجه التخصيص انتهى وبيان الدفع ان ه ليس التقييد الا التقييد بالمفعول الثاني الذي هو من مقتضيات الفعل المتعدي الى المفعول الثاني بواسطة حرف الجر وهذا التقييد

لیس من امارات المجاز لعدم صدق تعریف التقیید الذی ھو منھا علیہ انما اورد ای
قولہ الحرف واسطۃ فی التقیید لزیادۃ الایضاح بان المتعدی بالحرف الی المفعول
الثانی انما ھو مقید بالمفعول الثانی لا الحرف وما قال عمی عمدۃ المحققین المتاخرین
وتبعہ بعض الافاضل من ان لفظ الھدایۃ علی ما قال صاحب الکشاف یفھم منہ بدون
الضمام الی واللام معنی الایصال ومع الضمامھما یفھم منھا الارادۃ فھذہ امارۃ مجازیۃ فیہ
ان کلام صاحب الکشاف لا یدل الا علی ان الھدایۃ اذا تعدت بنفسھا الی المفعول الثانی
یفھم منھا معنی الایصال ولا یدل علی انہ بدون الضمام الی واللام الیھا یفھم منھا الایصال بل ساکت
عنہ ولا یستلزم عدم الانضمام ان یکون الھدایۃ متعدیۃ بنفسھا الی المفعول الثانی لجواز ان
لم یذکر المفعول الثانی لھا بناء علی جعلھا نازلۃ منزلۃ الفعل الغیر المتعدی الی المفعول الثانی فقولہ
نقل الجوھری حیث قال فی الصحاح وھدیتہ الطریق والبیت ھدایۃ ای عرفتہ ھذہ لغۃ اھل الحجاز
وغیرھم یقول ھدیتہ الی الطریق والی الدار حکاھا الاخفش انتھی حاصل ما قالہ الجوھری ان الھدایۃ
لیست الا بمعنی الدلالۃ علی ما یوصل ای الارادۃ الا انھا فی لغۃ الحجاز تتعدی بنفسھا وفی غیرھا
بالحرف فغرض المحشی من ایراد قول الجوھری انما ایماء الی جواب آخر للتوھم الثانی بعد تسلیم
ان المتعدی بالحرف مقید بہ بتقریرہ ان الھدایۃ بمعنی الدلالۃ علی ما یوصل وان کانت ای الاخیرۃ مقیدۃ
بالحرف لکن ھذا التقیید لیس من امارات المجاز فان الجوھری قد نقل ان الھدایۃ تتعدی
بنفسھا الی المفعول الثانی فی لغۃ الحجاز فیقال ھدیتہ الطریق ولا ریب فی ان الھدایۃ فی ھذا القول
لیست الا بمعنی الارادۃ فلو کان التقیید بحرف الجر من التقیید الذی ھو من امارات المجاز وعلامتھا
لما فھم منھا فی ھذا القول معنی الارادۃ لانک قد عرفت ان التقیید الکذائی عبارۃ عن ان لا
یفھم المعنی الحاصل بالتقیید بدونہ وانما تعریض علی المصنف بان حکمہ فی حاشیۃ الکشاف ان فی صحۃ
کون الھدایۃ متعدیۃ بنفسھا الی المفعول الثانی یفھم منھا الایصال مخالف للمنقول من الجوھری
فانہ یدل علی انہ یستعمل فی لغۃ الحجاز متعدیۃ بنفسھا فیقال ھدیتہ الطریق مع انھا فی ھذا القول

ليست الا بمعنى الدلالة على ما يوصل للدلالة او صلة وينبغي ان يعلم انه على كلا غرضي المحشي يكون
ذكر قول الجوهري ان الهداية تتعدى بالحرف في غير لغة الحجاز استطراديا او لا دخل له في الجواب.
والتعريض قيل ان محصل كلام الجوهري ان لفظ الهداية مشترك لفظي بين كلا المعنيين فان
اهل الحجاز يستعملونها فيهما مع تعديتها بنفسها الى المفعول الثاني وكذا في لغة غيرهم تستعمل في كلا المعنيين
مع تعديتها الى المفعول الثاني بالحرف عندهم اقول كلامه انما يتم لو ثبت ان لفظ الهداية عند الجوهري
موضوعة للايصال ايضا مع ان كلامه السابق على القول المنقول منه آنفا يدل على خلافه حيث
قال الهدى الرشاد والدلالة يونث ويذكر يقال هداه الله للدين هذا قوله في التفسير الاول
لما يرد على الشارح بانه لو فسر السواء بالوسط كما هو الظاهر حيث قال الجوهري في الصحاح سواء الشيء
وسطه فيكون معنى هدانا سواء الطريق هدانا الطريق الذي هو الوسط اي لا ارتفاع
فيه ولا انخفاض فيه لان وسط كل شيء عدله والطريق العدل هو الذي لا يكون فيه ارتفاع ولا انخفاض
لا يلزم التكلفات الثلث كما يلزم في التفسير الاول حيث اريد من السواء الاستواء ثم جعل
الاستواء بمعنى المستوى واضيف الصفة الى موصوفها فلم يترك الشارح ذلك التفسير اشارة المحشي الى
دفعه بوجوه اربع لكن ثلث منها مبنية على تسليم ان المستوى تفسير للسواء والرابع منها على انه
تفسير للام العهد في الطريق ولهذا افرده عن الثلث الاول بقوله ويحتمل ان يكون الخ فحاصل الوجه
الاول الذي اشار اليه المحشي بقوله فان السواء اما بمعنى المستوى الخ ان لا نجعل السواء بمعنى الاستواء ولا
ثم نجعل الاستواء بمعنى المستوى واضيف الصفة الى الموصوف حتى يلزم منه التكلفات الثلث بل
نجعل السواء ولا بمعنى المستوى كما فسره صاحب الكشاف في قوله تعالى سواء للسائلين فلا يلزم
ح الا التكلفان وهو جعل السواء بمعنى المستوى ثم اضافة الصفة الى موصوفها الا الثلث فعلى هذا الوجه
يكون المستوى بيانا لمعنى السواء وحاصل الوجه الثاني الذي اوحى اليه بقوله او بمعنى الاستواء انه
يراد من السواء الاستواء ويعبر عنه بالفارسية براست شدن ثم يجعل صفة للطريق على المبالغة
على طرز قولهم زيد عدل فيكون تقدير الكلام ح في الاصل الطريق الاستواء فلا يلزم ح ايضا الا التكلفان

المذكوران في الوجه الاول دون الثلث بحاصل الوجه الثالث الذي نبه عليه المحشي بقوله او بمعنى
الوسط انه يراد من السواء الوسط كما فهم المورد فوصف به الطريق كناية عن الطريق المستوي لانه يلزمه
فلا يلزم ح الا تكلف واحد وهي اضافة الصفة الى موصوفها ويكون قول الشارح اي الطريق المستوي
بيانا لحاصل معنى سواء الطريق على ذين الوجهين وحاصل الوجه الرابع الذي اورده بقوله ويحتمل ان يكون
اه ان الطريق المستوي تفسير للطريق الذي وقع في قوله سواء الطريق فالمستوي ح يكون
بيانا للام العهد في الطريق لا تفسير للسواء حتى يلزم منه التكلفات المذكورة فيكون تقدير
الكلام ح هدانا سواء الطريق المستوي والسواء ح اما بمعنى الاستواء او بمعنى الوسط فلم يلزم انه ترك
الشارح تفسير السواء بالوسط لانه داخل في التفسير الاول ولا يلزم منه التكلفات الثلث المذكورة

قوله وفي التفسير الثاني اي قوله والصراط المستقيم وفي هذا القول تلميح الى قوله تعالى اهدنا
الصراط المستقيم قيل ان التفسير الاول بالنظر الى السواء والثاني بالنظر الى الطريق ولا يخفى فيه
فان التفسير الاول ليس تفسيرا بالنظر الى السواء في جميع الاحتمالات الاربع المذكورة كما عرفت
آنفا على ان التفسير الثاني تفسير بالنظر الى مجموع السواء الطريق لا الطريق فقط لانه من البين
ان الصراط تفسير للطريق والمستقيم للسواء قوله اشارة الى ان الطريق المستوي آه اعلم ان الطريق
المستوي والصراط المستقيم اللذين وقعا تفسيرين لسواء الطريق لا بد ان يكونا متحدين بالذات
والا لم يكونا تفسيرين له والمستقيم لما لم يكن الا واحدا لا تعدد فيه بالجنس والنوع لانه عبارة عن
اقصر البعدين المنطرفين سواء كان جسما او سطحا او خطا وهو لا يكون الا واحدا فلا يكون
الصراط المستقيم الا طريقا واحدا فيكون الطريق المستوي ح ايضا واحدا والا انتفى الاتحاد
بينهما فيكون التفسير الثاني ح اشارة الى ان كلا من الطريق المستوي والصراط المستقيم طريق واحد
ومنه يستنبط وجه قول المحشي ان المراد بالاستواء الاستقامة لانه لما ثبت اتحاد المستقيم والمستوي
اللذين هما مشتقان لزم منه اتحاد الاستقامة والاستواء اللذين هما مبدءان لهما لان اتحاد المشتقين
يستلزم اتحاد المبدئين ولهذا يعبر عن الاستقامة ايضا بالفارسية براست شدن ثم اعلم

ان اقتصار المحشي في الحاشية المنهية على تفسير الخط المستقيم حيث قال هو اقصر الخطوط الموصلة بين النقطتين وليس الا خطا واحدا انتهى محل وجه له قوله وحاصل التفسير الثالث ان المراد بالصراط المستقيم اه اشارة الى دفع ما اورده السيد ابو الفتح على قول الشارح المراد بنفس الامر عموما من ان المقصد الحقيقي من جملة نفس الامر فحمل نفس الامر على وجه العموم طريقا غير مناسب انتهى وحاصل الدفع ان كلام المؤدا نما يتم لو كان المقصد الحقيقي من افراد نفس الامر ونحن لا نسلم لم لا يجوز ان يكون المقصد الحقيقي من نفس الامر مبنى مطابق العقائد الحقة عموما اى المحكى عنه لما فانقلت سياق قول الشارح والمراد بالخ يدل على انه تفسير لسواء الطريق فينبغي للمحشي ان يرجع ضمير به الواقع فيما لي سواء الطريق مع انه قد اراجعه الى الصراط المستقيم حيث قال ان المراد بالصراط المستقيم مطابق العقائد الحقة عموما فما وجه قلت لما كان الصراط المستقيم تفسيرا لسواء الطريق وقريبا بالضمير ارجعه اليه واراجعه اليه عين ارجاعه الى سواء الطريق لا يقال لم حمل المحشي نفس الامر على مطابق العقائد الحقة التي لا تكون الا تصديقات مع ان النظر منها ما هو اعم منه ومن مقابله لانا نقول ان لفظ نفس الامر مطلق غير مقيد والمطلق اذا اطلق ينصرف الى الفرد الكامل وليس الفرد الكامل لنفس الامر الا مطابق العقائد الحقة عموما دون غيره ومن ثم يستنتج جواب الايراد الثاني الذي اورده ذلك المورد من ان الحكم بوقوع الهداية على وجه العموم غير صحيح اذ يخرج العلم بما لا نقدر على تحصيله لكنه الواجب ثم المراد من مطابق العقائد الحقة مطلق المطابق على طريقة المملة القدمائية فخرج بعض الاحكام المعنية من احوال السموات والارض وما فيهما لا يضر العمومية اذ صدق المهملة لا يقتضي وجود جميع افراد موضوعها وقد وقع في بعض نسخ الحاشية بدل قوله مطابق مطلق وتقرير ظاهر قوله والاول اى مطابق العقائد الحقة عموما انسب لانه مناسب آه اعلم انه قد اشار المحشي بهذا القول الى رد ما قال الفاضل البزدي في وجه الانسبية من حصول البراعة الظاهرة بالنسبة الى مستملي الكتاب بيان وجه الانسبية هو ما ذكرناه لا ما ذكره لان براعة الاستهلال عندهم عبارة عن اتيان الفاظ مخصوصة بمقصود الكتاب في الخطبة ومن الظاهر ان سواء الطريق الذي اريد به مطابق العقائد الحقة عموما ليس كذلك اذ هو غير مختص بمقصودي الكتاب اى المنطق والكلام لانه يوجد في غيرهما ايضا قال الشارح التوفيق جعل الاسباب موافقة للمطلوب سواء كان خيرا او شرا وهذا معناه اللغوي واما معناه العرفي

فيقال عند بعض المتكلمين الدعوة الى الطاعة وعند بعضهم خلق القدرة على الطاعة وعند بعضهم خلق الطاعة ولهذا لا يستعمل في العرف والشرع الا في الخير فعلى الاول من المعنى الاخير يكون هذه الفقرة تاكيدا لقوله هدانا سواء الطريق وعلى الآخرين يكون تاسيسا ان حملت الهداية على الارادة وبالعكس ان حملت على الدلالة الموصلة قوله لان نظاره يعني ان هذا المقام مقام الحمد ولما كان حمد الحامد بالنعم التي تصل اليه من المحمود اقوى من حمده بالنعم التي لم تصل منه اليه ينبغي ان يكون لنا متعلقا بامر يستفاد به وصول النعمة وهي مرافقة التوفيق الى الحامد اي المصلي ليكون حمده له تعم على وجه الكمال والاقوى وهو الاصيل الاعلى تقدير ان يكون لنا متعلقا بالرفيق دون غيره كما بنى عليه المحشي في منيته بقوله لانه يحتمل على ذلك التقدير ان يكون فيقالنا او لغيرنا كما يقع اعطيت زيدا فرسا لا جلك انتهى عوله لما في حيز المضاف اليه آه حاصله ان تقدم ما في حيز المضاف اليه اما على المضاف اليه فقط دون المضاف او مع المضاف ايضا فعلى الاول يلزم الفصل بمعمول المضاف اليه بين المضاف والمضاف اليه وعلى الثاني يلزم تقدم المضاف اليه على المضاف لانه لما تقدم معمول المضاف اليه على المضاف لابد ان يتقدم المضاف اليه على المضاف البتة لاستلزام تقدم المعمول تقدم العامل وكلا اللازمين باطلان واعلم انه على تقرير المحشي يكون ضمير عليه الواقع في قول الشارح لامتناع تقدم ما في حيز المضاف اليه عليه عائدا الى المضاف اليه دون المضاف كما قاله الفاضل البرزي لانه على هذا يلزم استحالة واحدة فقط وهو تقدم المضاف اليه على المضاف وهذه الاستحالة عين الاستحالة المذكورة في الوجه الثاني فلم يكن ح بين الوجهين فرق الا بحسب اللفظ هو ان الوجه الاول بالنظر الى خصوص المضاف والمضاف اليه الثاني بالنظر الى مطلق العامل والمعمول دون المعنى والمآل وقد يقال الفرق بين الوجهين اللذين اوردهما الشارح عدم مساعدة اللفظ تعلق لنا برفيق ان الوجه الاول منهما وهو الذي اومأ اليه الشارح بقوله لامتناع آه بالنظر الى المضاف اليه ومعموله ولزوم احدى الاستحالتين لا على التعيين اما الفصل بمعمول المضاف اليه بين المضاف والمضاف اليه او تقدم المضاف اليه على المضاف كما عرفت والوجه الثاني منهما وهو قوله ولان المعمول آه بالنظر الى مطلق العامل ومعموله لا بالنظر الى خصوصية المضاف والمضاف اليه ومعموله وان كان العامل ح مضافا اليه هو رفيق والمعمول لنا معمولا للمضاف اليه والى لزوم تقدم المضاف اليه على المضاف فقط وتقريره ان المعمول لا يصح وقوعه الا فيما يصح وقوع عامله فيه فلو تعلق لنا برفيق لكان يصح ان يقع الرفيق موقع لنا الذي هو مقدم على المضاف فيلزم

تقدم المضاف اليه اى الرقيق ح على المضاف اى الخبروة بحث لما اولا فلانه لا يلزم من تقدم معمول المضاف
اليه على المضاف تقدم المضاف اليه على المضاف بل تقدم المضاف على المضاف اليه بناء على ان المضاف عامل فى المضاف اليه
وتقدم المعمول يستلزم لتقدم العامل والجواب منه بوجوه اما اولا فبمنع الاستلزام المذكور كليا فان تقدم
المعمول بالفعل وان استلزم صحة تقدم عامله لكن لا نسلم ان صحة تقدم المعمول يستلزم صحة تقدم عامله فتقدم
لنا وان استلزم صحة تقدم الرقيق الذى هو عامله البتة لكن صحة تقدم الرقيق لا تستلزم صحة تقدم خبر الذى هو عامله عليه
حتى يلزم منه تقدم المضاف على المضاف اليه واما ثانيا فبان تقدم المعمول من حيث انه يلزم منه تقدم
تقدم العامل من حيث انه لازم فيلزم تقدم المضاف اليه على المضاف بحسب الرتبة واما ثالثا فبمنع
ان المضاف عامل فى المضاف اليه يستلزم تقدمه تقدم العامل فيه حرف الجر من ل واللام وغيرهما فانها
فى الاجوبة دار العبا فيما قيل بعد تسليم ان المضاف عامل فى المضاف اليه من انا لا نسلم انه اذا تقدم
المضاف اليه على المضاف بقى معمولا حتى يقدم ان تقدمه يستلزم تقدمه واما ثانيا فلانه لا ريب فى انه لا
يلزم منه فى الواقع الا استحالة واحدة وهو تقدم المضاف اليه على المضاف فلا يكون ح بين الجوبين
فرق الا بحسب اللفظ انما لا يخفى قال بعض الاعاظم مد ظله الظليل لو قرر الوجه الاول بان امتناع تقدم
معمول المضاف اليه على المضاف من ضروريات العربية من غير بناء على لزوم تقدم المضاف اليه على المضاف
الذى هو ممتنع وقرر الوجه الثانى بلزوم هذه الاستحالة لظهر الفرق انتهى قال الحشى فى حاشيته المنتهية
النسخة مختلفة بعضها مع الواو فى قوله وللان ومع اليه فى قوله المضاف اليه بعضها مع الواو فقط بدون اليه
وبعضها بالعكس بعضها بدون الواو وبدون اليه والظاهر ان النسخ التى بدون الواو غير صحيحة لان امتناع تقدم
ما فى خبر المضاف والمضاف اليه عليهما من ضروريات العربية لا يحتاج الى البيان انتهى فالتوجيه الذى ذكره
الحشى للفرق بين الجوبين انما هو بالنظر الى النسخة الاولى قوله فيها وبعضها مع الواو فقط بدون اليه هكذا
لامتناع تقدم ما فى خبر المضاف عليه اى المضاف سواء كان معمولا للمضاف والمضاف اليه لان المعمول
لا يقع آه قوله فيها وبعضها بالعكس بدون الواو فى قوله وللان ومع اليه فى قوله المضاف اليه فيكون ح
قوله لان آه دليلا لقوله لامتناع ويكون ضمير عليه فى قوله المضاف اليه عليه عائدا الى المضاف فالحاصل

ان تقدم ما فی خبر المضاف الیہ علی المضاف ممتنع لان ما فی خبر المضاف الیہ یکون معمولا فلو صح تقدیمہ
علی المضاف صح تقدیم المضاف الیہ علی المضاف ایضا لامتناع تقدیم المعمول لتقدم العامل فلا یجوز ان
یعود الی المضاف الیہ لان لتقدیم ما فی خبر المضاف الیہ علی المضاف الیہ صورتین احدیہما تقدیمہ علی المضاف
وثانیتہما تقدیمہ علی المضاف الیہ فقط ومن البین ان الدلیل الذی اوردہ الشارح بقولہ لان المعمول آہ لا یطبق
الا علی امتناع الصورۃ الاولی دون الثانیۃ کما لا یخفی علی من لہ ادنی لب فلم یتم التقریب الی ان یثبت الدلیل
امتناع کلتا الصورتین الذی ہو المقصود بقولہ فیہا وبعضہا بدون الواو وبدون الیہ فیکون العبارۃ ہکذا
لامتناع تقدم ما فی خبر المضاف علیہ لان المعمول آہ فعلی ہذہ النسخۃ ایضا یکون قولہ لان آہ دلیلا
للامتناع فالحاصل ان ما فی خبر المضاف لا یخلو اما ان یکون معمولا للمضاف او المضاف الیہ فلو تقدم
علیہ یلزم ان یکون المضاف او المضاف الیہ متقدما علی المضاف لان المعمول لا یقع الا حیث یصح وقوع
العامل فیہ قولہ فیہا والنظم آہ فعلی النسختین اللتین فیہما حرف الواو علی قولہ لان یکون فحل لامتناع وقولہ
لان دلیلین لعدم مساعدۃ اللفظ لتعلق لنا بالرفیق وعلی النسختین الباقیتین یکون مجموع قولیہما
المذکورین دلیلا واحدا علیہ قال الشارح اذ یکفیہ رائحۃ من الفعل قال الفاضل الیزدی وذلک لانہ
لما کان طالبا للتعلق بالفعل بالذات فمہما وجدا ویصح استنباط معنی الفعل ولو التزاما عنہ فلو تاخرا
عنہ صح ان یعمل فیہ ولذا یعمل فیہ الجامد باعتبار کونہ ملزوما للمشتق نحو اسد علی ای صائل قال الشارح
علی ما حاذات ما ذکرہ المصنف فی المطول فی قول صاحب التلخیص واکثرہا للاصول جمعا ان للاصول
متعلق بمحذوف یفسرہ قولہ جمعا لان معمول المصدر لا یتقدم علیہ لانہ عند العمل مؤول بان مع
الفعل وہو موصول ومعمول الصلۃ لا یتقدم علی الموصول لکونہ کتقدم جزء الشیء المرتب الاجزاء
علیہ الا ظہر انہ جائز اذا کان المعمول ظرفا او شبہہ قال اللہ تعالی فلما بلغ معہ السعی والتاخذکم بہما
رافۃ ومثل ہذا کثیر فی الکلام والتقدیر تکلف ولیس کل ما یؤول بشیء حکمہ حکم ما اول بہ مع ان النظر
مما یکفیہ رائحۃ من الفعل آہ قولہ وذلک لان الخیر آہ قد کان المشہور فی تقریرہ فی سالف الزمان
ان المطلوب الخیر ذاتی لمفہوم التوفیق بحسب العرف والشرع فلو تعلق لنا بجعل یکون المجعول التوفیق

والمجعول اليه خير رفيق الذى هو ذاتى للتوفيق فيلزم تخلل الجعل بين الذات والذاتى اى يجعل الجاعل الذاتى
للذات وثبته لها وهو ممتنع لان جعل الذات عبارة عن جعل الذاتيات فلا يحتاج ثبوتها لها الى جعل
جاعل ولما اتجه عليه انا لانسلم ان الخبر ذاتى لمفهوم التوفيق لم لا يجوز ان يكون حاله حال البصر بالنسبة الى العمى
بان يكون نسبة المطلق الى الخير ذاتية للتوفيق ويكون الخير خارجا عنه ولو سلمناه فاعتبار الخير فى مفهوم التوفيق
لا يكون الا من جهة انه صفة للمعنى ومن البين انه بهذا الاعتبار لم يقع مجعولا اليه حتى يلزم تخلل الجعل بين الذات
والذاتى وانما وقع مجعولا اليه على انه صفة للتوفيق وهو بهذا الاعتبار لما لم يكن فى اتيا للتوفيق لاشتماله فى تخلل
الجعل بينهما وبالجملة ان الخير الذى هو جزء للتوفيق ليس مجعولا اليه والخير الذى هو مجعول اليه ليس فى اتيا له وعلى كل من
التقديرين لا يلزم المجعولية الذاتية على ان المجعول اليه انما هو خير رفيق وهو ليس فى اتيا للتوفيق ليلزم المجعولية
الذاتية فان قيل ان الخير مطلق بالنسبة الى خير رفيق فلما وقع خير رفيق مجعولا اليه يقع الخير المطلق ايضا مجعولا
اليه لاستلزام مجعولية المقيد مجعولية المطلق وقد فرض ان الخير المطلق جزء للتوفيق فعاد الاشكال قلنا
نقول انه على هذا لا يلزم تخلل الجعل بين الشئ وجزءه الا بالعرض وبواسطة المقيد ونحن لا نمنعه انما نمنع
الجعل المستانف بينهما عدل عنه الى تقرير آخر هو ان خير رفيق لازم لمهية التوفيق فلو كان انما متعلقا
بجعل يلزم تخلل الجعل بين الشئ ولازمه وهو ممنوع لانه لما وجد الذات من الجاعل وجد لازمه البتة والا يلزم
انفكاك اللازم عن الملزوم فكيف يحتاج ثبوت اللازم للملزوم ح الى جعل جاعل فالاحتياج اليه انما يكون
فيما يمكن فيه انفكاك المجعول اليه عن المجعول دون غيره فاللام على هذا التقرير فى الخير فى قول المحشى لان الخير
عوض عن المضاف اليه هو الرفيق فان قلت تقرير كلام المحشى بهذا النمط لا يلائم قوله لامتناع تخلل الجعل
بين الشئ وذاتياته اذ الذاتى يطلق على الجزء دون اللازم قلت لانم ان الذاتى لا يطلق على اللازم
فان الذاتى له معنيان عندهم احدهما المنسوب الى الذات سواء كان داخلا فى الذات وجزءا لها او
خارجا غير منفك عنها اى اللازم والآخر ما يكون منسوبا الى الذات بالدخول فقط ومراد المحشى من الذاتى
المعنى الاول دون الثانى قال عمى قدوة المحققين المتاخرين بعد فيه نظر فان لوازم الذات ما لا تختلف
عنها فى ظرف ذهنا كان او خارجا كالزوجية بالنسبة الى الاربعة فاينما وجدت الاربعة وجدت الزوجية

ولا يكون التوفيق بالنسبة الى خير المرافقة كذلك فان الكفار يتصورون مفهوم التوفيق وحقيقته ولا يحصل لهم
خير المرافقة وبالجملة ان التوفيق بحسب الوجود الخارجي يستلزم خيرية المرافقة واما بحسب الوجود الذهني فلا
يستلزم اصلا فيكون خيرية المرافقة من لوازم الوجود الخارجي ولوازم الوجود الخارجي مجعولة بالاتفاق فافهم
انتهى اعلم ان المحقق قدس سره اشار بقوله فافهم الى جواب النظر تقريره انه ان اراد صاحب النظر بقوله فان الكفار
آه ان الكفار يتصورون مفهوم التوفيق ولا يحصل في ذهنهم مفهوم خير المرافقة فمسلم لكن هذا لا ينافي كونه لازما
بينا له بالمعنى الاعم الذي هو عبارة عما يلزم من تصور الملزوم واللازم والنسبة بينهما الجزم باللزوم
اذ لا يلزم من عدم حصول مفهوم خير المرافقة عند تصور مفهوم التوفيق الذي هو ملزوم له في الذهن عدم
جزم اللزوم بينهما عند تصورهما مع تصور النسبة التي بينهما بل الجزم به ضروري فانا نعلم قطعا ان من تصور
معنى التوفيق وخير رفيق والنسبة بينهما جزم باللزوم بينهما وانما ينافي لو كان لازما بينا بالمعنى الاخص
الذي هو عبارة عما يلزم من تصور الملزوم وحده تصور اللازم ومراد المحشي من اللازم اه اللازم البين بالمعنى
الاعم دون الاخص وان اراد ان التوفيق وجد في ذهنهم لكن لم يوجد خير المرافقة لهم لان العمل بدون الايمان
لا ينفع فيضه ان في الوجود الخارجي ايضا يكون كذلك فكيف يكون خير المرافقة من لوازم الوجود الخارجي
وقيل لدفع المجعولية الذاتية بان المح انما هو مجعولية ثبوت الذاتي للذات بجعل مستانف سوى الذات
لا جعل نفس الذاتي ثبوته او جعل ثبوته بالعرض فيجوز ان يكون معنى قوله ص وجعل لنا التوفيق خير رفيق
باحد الصورتين الاخيرتين لا الاولى فتامل وقيل لدفعها بانها انما تتحيل في الماهية الحقيقية دون الاعتبارية
ولا ريب في ان ماهية التوفيق اعتبارية فلا شناعة حينئذ في لزوم المجعولية الذاتية فيها ولا يخفى ما فيه فان الدليل
الذي اقمناه على بطلانها يجري في كل ماهية حقيقية كانت او اعتبارية وبقي به اشكال وهو انه اذا
كان على تقدير تعلق لنا بجعل يلزم المجعولية الذاتية التي هي باطلة يكون تعلقه به باطلا فلا وجه لاطلاق
الشر بالركيك على هذا التعلق فانه انما يطلق عليه على ما يصح ولا يليق الا على الباطل ويمكن الجواب
عنه بان لصحة تعلق لنا بجعل ايضا وجها وهو ان يجعل بمعنى خلق وخير رفيق حالا موكدا للتوفيق
لا مفعولا ثانيا لجعل حتى يلزم المجعولية الذاتية وقيل في الجواب عنه بان الشر ما اراد بالركاكة معناها الحقيقي

بل معناها المجازی ای البطلان ولا یجاب عن الاشکال بالتزام تجرید التوفیق عن الخیر فلا یکون الخیر
علی هذا التقدیر معتبرا فیه لا من حیث انه ذاتی له ولا من حیث انه لازمه فلا یلزم المجعولیة الذاتیة ح
اصلا لا لانه اذا التزم التجرید یمنع تخلل الجعل بین التوفیق وخیر رفیق فلا یلزم محذور اصلا فما وجه
الرکاکة لانا نقول ان التجرید غیر شائع فلا یلیق اخذه وان صح ولیس معنی الرکاکة الا هذا بل لان
هذا المقام مقام الحمد وفیه یکون المراد من الالفاظ المستعملة فیها هو المعتبر فیها بحسب العرف ولا ریب فی
ان الخیر لما کان معتبرا فی مفهوم التوفیق بحسب العرف فکیف یجرد عنه **قوله** وبهذا یظهر حال تعلق
لنا بالتوفیق وبالخیر آه هذا دفع سوال مقدر تقریر السوال انه لم لم یتعرض الشارح لاحتمال تعلق لنا
بالتوفیق والخیر وتقریر الدفع انه لما کان حال تعلق لنا بالتوفیق والخیر فسادا وصحة یظهر من
حال تعلق لنا بجعل رفیق لم یتعرض لهما لان تعرضهما یشعر بتعرضهما اما الاول فلان الخیر لما کان
ذاتیا للمطلق التوفیق یکون ذاتیا للتوفیق المقید بلنا ایضا فیلزم المجعولیة الذاتیة علی هذا التقدیر
ایضا کما یلزم علی تقدیر تعلقه بجعل واما الثانی فلان الخیر وان کان ذاتیا للتوفیق لکن الخیر المقید
بقید لنا لیس ذاتیا له فلا یلزم المجعولیة الذاتیة ح کما لا یلزم علی تقدیر تعلقه برفیق وبهذا یندفع
ما قال بعض الفضلاء من انه یظهر مما ذکره المحشی امتناع تعلق لنا بالتوفیق وبالخیر ایضا لان ثبوت الذاتی
للذات یکون لنفسها لا لغیرها لان جعل الانسان ناطقا للغو ربط انتهی لانه لا یظهر مما ذکره المحشی وجه
امتناع تعلق لنا بالخیر کیف لا ولو تعلق لنا بالخیر یکون الخیر مقیدا به والخیر المقید لیس فی ذاته للتوفیق
حتی یلزم الشناعة التی ذکرها فی تعلقه بالخیر ثم ان ما قال ذلک الفاضل ثانیا من انه لو نظرت
الی الاتصال المعنوی بین المضاف والمضاف الیه بحیث یصیر الثانی کالجزء من الاول یظهر ایضا
امتناع تعلقه بالخیر فیه ان هذا ادعاء بحت لا ینفع ما لم یثبت من النحو ان الاتصال المعنوی بین
المضاف والمضاف الیه یمنع تعلق لفظ بالمضاف دون المضاف الیه مع انه لم یثبت بعد وتوهم
ان الامتناع تعلق لنا بالتوفیق والخیر مانعا من جهة اللفظ هو ان معمول المصدر واسم التفضیل
لا یتقدم علیهما یندفع بان لنا ظرف والظرف مما یتوسع فیه فیجوز فیه ما لا یجوز فی غیره **قوله** وبهذا یندفع

ای یلزوم المجعولیۃ الذاتیۃ علی تقدیر تعلق لنا بجعل ینبغی قیل لدفع وجہ رکاکۃ تعلق لنا بجعل الذی
قیل انہ لو کان لنا متعلقا بجعل لکان فعل اللہ وہو جعل التوفیق معللا بالغرض لان اللام یجی للغرض
مع ان فعل اللہ تعالی لا یکون معللا بشیء من العلل من ان اللام یجی للانتفاع کما فی قولہ تعالی وجعل لکم
الارض فراشا والسماء بناء او قولہ تعالی وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون فیجوز علی ہذا ان یکون
لنا متعلقا بجعل ویحمل الانتفاع انا لاجل وجہ الرکاکۃ لزوم کون فعل اللہ تعالی معللا بالغرض حتی
یقال لدفعہ ان اللام للانتفاع فیجوز ان یکون لنا متعلقا بجعل بل نجعل وجہ الرکاکۃ المجعولیۃ الذاتیۃ
وہی یلزم علی کل تقدیر سواء کان اللام للانتفاع او لا وقد یقرر کلام المحشی بان ملزوم المجعولیۃ الذاتیۃ
علی تقدیر تعلق لنا بجعل ینبغی ما قال جمال الدین لدفع وجہ رکاکۃ التعلق ہو انہ بہذا التعلق یلزم
خلاف المقصد لان المناسب لمقام الحمد جعلہ تعالی التوفیق خیر رفیق لنا وہو لا یفہم الا اذا کان لنا
متعلقا برفیق بخلاف ما اذا کان متعلقا بجعل فانہ لا یقتضی مرافقۃ التوفیق لنا فیجوز ان یکون لغیرنا
من ان عدم فہم المقصد اذا کان لنا متعلقا بجعل ممنوع الا تری انہ قال اللہ تعالی جعل لکم الارض فراشا
فان الظرف فی ہذہ الآیۃ الکریمۃ متعلق بجعل مع انہ لیس فیہ الرکاکۃ وخلاف المقصد وہو کون الارض
فراشا لغیرنا ووجہ الاندفاع انا لاجل وجہ الرکاکۃ ما ذکرتم حتی یمنع ستندا بالآیۃ المذکورۃ بل وجہ الرکاکۃ
ہو ما ذکرناہ ای المجعولیۃ الذاتیۃ وہو لا یوجد فی الآیۃ اقول لا دخل فی ہذا التقریر لکون اللام للانتفاع
فیلغو قول المحشی حیث جعل اللام للانتفاع وہذا کما تری بخلاف ما قررنا کلام المحشی فانہ لا یلغو اصلا قال الشارح والظاہر انہ
للحاصل بالمصدر آہ لا ید علینا اولا من بیان معنی المجاز العقلی واللغوی المنقسم الی المفرد والمرکب ثم بیان ما ہو المفہوم
من کلام الشارح المحشی لیتضح المقصد باتم وجہ فاعلم ان المجاز العقلی وقد یسمی مجازا حکمیا ومجازا فی الاسناد
ومجازا فی النسبۃ ایضا عبارۃ عن اسناد الفعل او معناہ الی ملابس لہ غیر ما ہو لہ مع نصب قرینۃ مانعۃ
عن ان یکون الاسناد الی ما ہو لہ کزید عدل ووجہ تسمیۃ ہذا المجاز بہذہ الاسامی ظاہر علی اللبیب
والمجاز فی المفرد ویقابلہ المجاز فی الطرف ایضا لانہ لا یکون الا فی طرف الجملۃ عبارۃ عن الکلمۃ المستعملۃ
فی غیر ما وضعت لہ مع نصب قرینۃ علی عدم ارادۃ المعنی الموضوع لہ کاطلاق الخلق علی المخلوق المجاز

فی المرکب ویسمی بالتمثیل ایضا لان فیه تمثیلا وتشبیها عبارة عن اللفظ المستعمل فیما یشبه بمعناه الاصلی تشبیه التمثیل للمبالغة کما یقال للمتردد فی امر انی اراک تقدم رجلا وتوخر اخری فشبه صورة تردده فی المبالغة بصورة تردد من قام لیذهب فی امر فتارة یرید الذهاب فیقدم رجلا وتارة لا یرید فیوخر اخری فاستعمل الکلام الدال علی هذه الصورة فی ذلک وجه التشبیه هو الاقدام تارة والاحجام اخری اذا عرفت هذا فنقول انه یحتمل ان یعود الضمیر فی قوله الشر والظاهر انه الی معنی اسم الفاعل ویویده ما وقع فی بعض النسخ بدل قوله والظاهر قوله فحاصله ان من فسر الهدی بالهادی لم یرد ترجمته بذلک حتی یکون المجاز فی الطرف فیعری عن المبالغة التی تکون مقصودة فی الحمد بل اراد منه انه بیان لحاصل المعنی بمعنی انه لو اتی بهذا المعنی من غیر تعرض للمبالغة لکان حقه ان یوتی بالهادی بدل الهدی کذا یفهم من کلام الفاضل الیزدی ویحتمل ان یعود الی الهدی فیکون قوله والظاهر انه آخر تفسیرا آخر للهدی ولما کان الاحتمال الاول مناسبا لنظم الشر کما هو الظاهر عند من له ذوق سلیم اختار المحشی الاحتمال الثانی حیث نبه بقوله ان هدی لیس مصدرا آه حاصله ان الهدی آه لیس مصدر بمعنی اسم الفاعل بمعنی الهادی حتی یلزم المجاز فی الطرف ای طرف الجملة التی هو الرسول هدی لانه استعمل فی غیر ما وضع له بل اسما للحاصل بالمصدر المعلوم اطلق علی الفاعل ای الرسول علی وجه العینیة مبالغة فان صدور الهدایة عنه لما کان وافرا کاملا نسب الهدی الذی هو بمعنی الحاصل الیه بانه عینه فیکون المجاز فی نسبة الهدایة فیکون مجازا فی النسبة وانما اختار الشارح المجاز فی النسبة علی المجاز فی الطرف لان فی ذلک لم یبلغ منه لافادته المبالغة المبتغاة دون المجاز فی الطرف فیکون الوجه الثانی وهو جعل الهدی اسما للحاصل بالمصدر لاشتماله علی المبالغة الکاملة ظاهرا دون الوجه الاول الذی قال به البعض وهو جعل الهدی بمعنی اسم الفاعل ولهذا لم یلتفت الشارح الی جعل الهدی بمعنی اسم المفعول فان قلت ان فی الوجه الثانی ایضا یلزم المجاز فی الطرف کما فی الاول لان الحاصل لیس معنی حقیقیا للهدی الحاصل قلت هب لکن لا یضر مقصودنا اذ المقصود ان الوجه الثانی الذی فیه المجاز بالنسبة ظاهر من الوجه الاول الذی فیه المجاز بالطرف لاشتمال الثانی علی المبالغة دون الاول فلیس مقصودنا الا ایراد فی الوجه الثانی المجاز اصلا حتی یرد علیه ما قلتم هذا کله علی تقدیر ان یکون الهدی حالا من ضمیر منعوت

البساذج الصالح للنسبة الى الفاعل وصدوره عنه بتنقل الذهن عنه الى معنى اسم الفاعل المشتق
منه فصح ان يراد منه تجوزا اما من جهة انه جزء له كما هو عند اهل العربية من ان المشتقات
موضوعة للذات والصفة والنسبة وعند السيد الشريف من انها موضوعة للصفة والنسبة
واما من جهة ان له دخلا في انتزاع المشتق وهو على تقدير ان يكون موضوعا لمعنى بسيط
ينتزعه العقل نظرا الى الوصف القائم به كما هو عند المحشي او من جهة انه عينه كما هو عند الشارح
بخلاف اسم المصدر فانه لما لم يعتبر فيه الصلاحية للاضافة الى الفاعل لم ينتقل عنه الى معنى
اسم الفاعل ليراد منه تجوز العدم تحقق ما هو شرط من العلاقة وفيه ان عدم اعتبار التلبس
بالفاعل في اسم المصدر لا يوجب عدم صحة تجوزه لاسم الفاعل فان معناه قائم بالفاعل في
الواقع متحقق علاقة الحلول فيصح تجوزه له تجوز الحال للمحل **قال** الشارح اطلق عليه ضمير عليه
اما عائد الى من في قوله من ارسله ان قيل ان هذا حال من ضمير مفعول ارسله وعائد الى الله
تعالى ان قيل انه حال من ضمير فاعل ارسله قال الشارح مصدر مبني للمفعول اى بان يقتدى
به لا يليق ان الاقتداء لا يتم فكيف يصح القول بانه مبني للمفعول لانا نقول قد قدر الشارح
لفظة به بعد الاقتداء فيكون الاقتداء متعديا بالباء فصح القول بانه مبني للمفعول **قوله**
ويمكن جعله مصدرا مبنيا للفاعل في الحاشية المنهية لنسخ المتن مختلفة في بعضها تقديم
الاقتداء على الاهتداء وفي بعضها على العكس واكثر نسخ الحاشية وقع على النسخة الاولى
وبعضها على النسخة الثانية وهكذا قوله مصدر مبني للمفعول اى بان يهتدى به ويقتدى
به وقوله به متعلق بالاقتداء والظاهر النسخة الاولى انتهى **قوله** فيها والظاهر النسخة
الاولى اى تقديم الاقتداء على الاهتداء لان الاهتداء يجب له الورود دون الاقتداء
فانه يكفي له وجود الهادي وكثرة النسخ ايضا مرجحة للنسخة الاولى **قوله** لكن الاول
وهو جعل الاقتداء بتقدير به مصدرا مبنيا للمفعول اولى من جعله مصدرا مبنيا للفاعل
المتكلم بتقدير به اذ المقام مقام الحمد وهو لا يكون الا بصفة حقيقية من صفات المحمود

ليست الا على التقدير الاول اذ يكون حاصل المعنى ح ان الرسول مقتدى به هي صفة له من صفاته
صلى الله عليه وسلم دون الثاني فان اقتدارنا به صلى الله عليه وسلم وصف لنا لا له الا بطريق وصف
الشئ بحال متعلقه وهو لا يكون وصفا حقيقيا للشئ لا يق فعلى هذا يجب على الحشي ان يقول انصوا
مقام الاولى لان الاولى انما يطلق فيما يكون للطرف المقابل نوع صحة وهه ليس للثاني صحة من وجه
اذ ليس فيه وصف حقيقي للمحمود حتى يصح الحمد بازائه لانا نقول ان وصف الشئ بحال المتعلق وان لم
يكن وصفا للشئ حقيقة لكنه يستلزم وصفا حقيقيا للشئ فاقتدارنا به صلى الله عليه وسلم وان لم
يكن وصفا حقيقيا له صلى الله عليه وسلم لكنه يستلزمه وهو كونه مقتدى به المحمد ليس الا بازائه فيكون
للثاني ايضا صحة لكن لما كان كونه صلى الله عليه وسلم مقتدى به يفهم من الاول صراحة دون الثاني
حكم الحشي بالاولوية الاول وفيه انه لما كان الثاني الذي هو يشتمل على كونه صلى الله عليه وسلم مقتدى به
بطريق الكناية التي هي ابلغ من التصريح يكون فكره اولى من الاول الذي بخلاف ذلك لانه من البين
ان ذكر المشتمل على الابلغ اولى عن مقابله فان قلت لم ترك الحشي احتمال كون الاقتداء مصدرا مبنيا
للفاعل على صيغة الغائب المعلوم قلت لو حمل الاقتداء على المبني للفاعل على صيغة المعلوم الغائب
فاما ان يجعل صفة له صلى الله عليه وسلم فيكون الرسول ح فاعلا له او للخلق فيكون الخلق فاعلا له وكلوا حد
منهما لا يخ عن الخلل اما الاول فلان كونه عليه السلام هدى يابى عن هذا التاويل اذ حق الهادي ان
لا يكون مقتديا بالغير بل يكون الغير مقتديا به على انه غير مناسب لحمده صلى الله عليه وسلم واما الثاني
فلان التكلم مع الغير شامل لجميع الافراد سواء كانت حاضرة او غائبة فذكر المتكلم يستغني عن ذكر الغائب
بالمرتبة ولم يعكس الامر بان يذكر صيغة الغائب ليدخل المتكلم فيه اهتماما بشان نفسي الاقتداء وما قيل في
وجه ترك كون الاقتداء مصدرا مبنيا للفاعل على ان يكون صفة للخلق من انه يلزم على هذا التقدير
حذف الفاعل من غير اقامة شئ مقامه وهو غير جائز ففيه ان هذا غفلة من تصريح النحاة من ان ذكر الفاعل
في المصدر غير لازم سواء كان مظهرا او مضمرا **قوله** لان اهتداءنا الخ تقريره بعد تمهيد ان المراد من
الاهتداء الذي هو فعل لازم اهتداءنا به صلى الله عليه وسلم انه لو كان به متعلقا بليق لكان معناه ان

ان اهتدا ءنا لائق به صلی اللہ علیہ وسلم وہذا کما تری لان الشئ لا یکون لائقا الشئ الا اذا کان صفۃ لہ مع
ان اہتداءنا بہ صفۃ لنا لا لہ لانہ کمال لنا لا لہ ولا یقر بان الاہتداء لازم فلو کان متعلقا بیلیق
لکان معناہ ان الاہتداء لائق بہ صلی اللہ علیہ وسلم ولیس فیہ کثیر مدح اذا اہتداؤہ ادنی کمال لہ
لان ہذا التقریر لا یلایم لعبارۃ المحشی کما لا یخفی علی من لہ ادنی فہم ولو قیل فی وجہ عدم تعلق بہ
بیلیق انہ لو تعلق بہ یلزم ان یکون یلیق الذی ہو خبر للاہتداء متقدما علیہ رتبۃ لان المعمول لا
یقع الا حیث یقع عاملہ وہو یوجب تقدیم الخبر علی المبتدأ رتبۃ وہو کما تری یعارض بان فی صحۃ
تعلقہ بالاہتداء ایضا یلزم خلل وہو تقدم معمول المصدر علیہ والجواب بان نفظ بہ ظرف وفیہ یجوز
ما لا یجوز فی غیرہ مشترک فتامل **قولہ** ولو قیل فی الاہتداء آہ حاصلہ انہ لو قدر لفظ بہ بعد الاہتداء
ویقال انہ مبنی للمفعول بمعنی ان یہتدی بہ او للفاعل المتکلم مثل ما سبق فی الاقتداء لکان تعلق بہ یلیق
لا یقال انہ یکون المعنی ح اہتداء الغیر بہ صلی اللہ علیہ وسلم واہتداؤنا بہ صلی اللہ علیہ وسلم یلیق بہ
قولہ لکن الاول ای کون الاہتداء مصدرا مبنیا للمفعول الیق من اخذہ مصدرا مبنیا للفاعل المتکلم
مع الغیر لانہ علی الاول یکون الاہتداء صفۃ حقیقیۃ لہ دون الثانی الا بطریق وصف الشئ بحال متعلقہ
ولیس وصفا حقیقیا للشئ حتی یصح الحمد بازائہ ویحتمل ان یکون المراد من الاول عدم تعلق بہ بیلیق
ووجہہ ظاہر وہو انہ علی تقدیر تعلقہ بہ یکون المعنی ان اہتداء الغیر یلیق بہ صلی اللہ علیہ وسلم مع ان اہتداء
الغیر لائق للغیر لا لہ صلی اللہ علیہ وسلم فانہ کمال للغیر لا لہ صلی اللہ علیہ وسلم ثم اعلم ان فی الاہتداء الی سولۃ
واجوبۃ مثل ما مر فی قولہ ولکن الاول اولی فعلیک بالتامل الصادق لیظہر لک حقیقۃ الحال وہذہ
فائدۃ جلیلۃ یجب التنبیہ علیہا ہو ان حکم المحشی بادلویۃ الاول من الثانی سواء کان فی الفقرۃ الاولی
او الثانیۃ انما ہو علی تقدیر حمل الباء الواقعۃ فی المتن علی الصلۃ دون السببیۃ کما افادہ جدی واستاذ
استاذی فی حاشیتہ ذیل قول المحشی لکان تعلق بہ بیلیق بقولہ لعلہ اراد بقولہ علی طبق ما قلنا اہ انہ
یعتبر التقیید بالظرف ای قولہ بہ کما قید اولا فی الاقتداء ویجعل الباء للسببیۃ فالمعنی علی النبأ
للفاعل والمفعول تہتدی بسبب النبی علیہ السلام او نہتدی بسببہ من یتبعہ علیہ السلام ہذا

وان کان توصیفا بحال المتعلق کما نبه ہو لکن لاشعاره زیادة مدحه علیه السلام ومزیته رتبته لما فیه
من الاشارة الی انه علیه السلام فی رتبة بحیث یقتدی متبوعه ونحن نقتدی لسببه فضلا عن ہذا رتبة
بنفسه صلی الله علیه وسلم صار تعلقه به لائقا والا فلا خفاء فیما نحن فیه من الخزازة وکذا الجمل قوله نقتدی
به علی بناء الفاعل علی بار السببیة وحاصل المعنی نقتدی لاحد من امته لسببه علیه السلام فضلا ان
نقتدی به ففیه ایضا من الاشعار الی مزیته رتبته علیه السلام ما لیس فی قوله نقتدی به علی جعل الباء
للصلة کما لا یخفی علی المنصف انتہی **قوله** فان الجمع المضاف یفید العموم والاستغراق فیکون
معنی قول المص صعدوا فی معارج الحق انهم صعدوا جمیع معارج الحق وہو یستلزم ان یبلغوا اقصاہ وغایته
والا لم یتحقق صعودہم علی جمیع مراتبه وقس علی ہذا قوله سعدوا فی مناہج الصدق **قوله** لسبب
التصدیق ای لتصدیق الرسول صلی الله علیه وسلم فاللام فی التصدیق عوض عن المضاف الیه
وکذا فی فعل المص بالتحقیق **قوله** وہذا ایضا ای قوله بالتصدیق یحتمل ان یکون ظرفا مستقرا متعلقا
بمحذوف ای متلبسین بصیغة الجمع فیکون قوله سعدوا فی مناہج الصدق بالتصدیق جملة واحدة
کما ان قوله بالتحقیق یحتمل ان یکون متعلقا بمحذوف ای متلبسین بصیغة الجمع فیکون قوله
صعدوا فی معارج الحق بالتحقیق جملة واحدة فقول الشارح ہذا الحکم متحقق لا ریب فیه بیان لحاصل
المعنی فان قلت کیف یکون حکم الحشی بان قوله بالتصدیق یحتمل ان یکون ظرفا مستقرا صحیحا
فان الاحتمال انما یطلق فیما لم یکن فیه خلل مع ان فی ہذا الاستقرار خللا کما سیبینه المحشی
بقوله لان السلوک آه قلت لما لم یکن فی النظر الجلی خلل فی کون التصدیق ظرفا مستقرا
حکم باحتمالیته **قوله** لکنه ای الشارح لم یتعرض بکون قوله بالتصدیق ظرفا مستقرا لاستلزامه خللا اعنی
ان السلوک فی مناہج الصدق آه تقریره ان السعادة فی منہج الصدق عبارة عن سلوک
السالک فیه وہو لا یتصور الا بالتصدیق بما جاء به النبی علیه السلام فالتصدیق لازم له فلا یجوز
تعلقه بمتلبسین لان التلبس یقتضی الانفکاک وعدوم اللزوم فان قیل لو کان ما بینه المحشی صحیحا
لعدم تعرض کون التصدیق ظرفا مستقرا فلم تعرض ہو به قیل انما تعرض به لان التلبس قد یطلق

على اللزوم ايضا ولا يخفى على المتامل ان ما ذكره المحشي لعدم كون قوله بالتصديق ظرفا مستقرا يجري
مثله في قوله بالتحقيق فان الصعود على معارج الحق لا يتصور بدون التحقيق من الرسول صلى الله عليه
وسلم فالتحقيق لازم له فلا يجوز تعلقه بمتلبسين لان التلبس يقتضي عدم اللزوم فما الوجه في ذكر
الشارح احتمال كون التصديق ظرفا مستقرا دون التحقيق مع كونهما سيان في لزوم الاستحالة
ثم اعلم انه يمكن ان يقال ان قوله بالتحقيق ظرف مستقر متعلق بمتلبس بصيغة الواحد على ان يكون خبر المبتدا
محذوفا بمعنى ان هذا الحكم متلبس بالتحقيق كذا في الحاشية المنيرية المنقولة من الشارح المحقق وعلى هذا
ايضا يكون قول الشارح هذا الحكم متحقق لا ريب فيه بيانا لحاصل المعنى فيكون قوله وصعود اني معارج
الحق بالتحقيق حشوا مشتملا على جملتين احدهما قوله صعود اني معارج الحق واخرهما قوله بالتحقيق اذ هو في التقدير
هذا الحكم متلبس بالتحقيق ولما لم يتصور في قوله بالتصديق ان يكون ظرفا مستقرا على النهج المذكور آنفا في قوله بالتحقيق
لانه لا يصح ان يقال هذا الحكم متلبس بالتصديق لم يتعرض الشارح لهذا الاحتمال فيه قوله ثم التلبس اشارة الى دفع ايراد
اورده الفاضلان السيد ابو الفتح والكيزري وهو انه يفهم من قول الشارح في الحاشية المنقولة ان قول المصنف بالتحقيق على تقدير كونه
ظرفا مستقرا يكون متعلقا بمتلبس وهو من افعال الخصوص فكونه ظرفا مستقرا مبني على ما قال السيد السند في حاشية الكشاف
من ان الظرف المستقر ما يكون متعلقه مقدرا سواء كان عاما او خاصا دون ما هو المشهور عند الجمهور
من انه لا بد ان يكون متعلقه مقدرا عاما ولا ينبغي للمحصلين ان يبنوا كلامهم على ما هو غير المشهور
عند الجمهور بلا ضرورة داعية اليه ومن البين انها ليست ههنا اذ يمكن تعلقه بمقدر عام كالحصول والثبوت
وحاصل الدفع انا لا نسلم ان التلبس من افعال الخصوص انما هو من افعال العموم اذ العموم عبارة
عما لا يوجد فعل بدونه وهو يصدق على التلبس ايضا كما يصدق على الحصول ونحوه اذ ما من فعل الا وهو
تلبس بالغير ولا اقل من ان يكون الغير فاعلا فصح استقرار الظرف على طريق الجمهور ايضا ويمكن
الجواب على الايراد بان الجمهور انما اعتبروا في الظرف المستقر تقدير المتعلق العام اكتفاء باقل مراتب
التقدير والا لو اقتضى المقام تقدير الفعل الخاص يقدر الخاص عندهم نحو زيد من العلماء اي معدود منهم
وح لا خلاف بين الجمهور والسيد السند قال الشارح اشارة الى المرتب الحاضر في الذهن انما اعتبر الترتب

فی المشار الیہ لان اشارۃ المصنفین لایکون الا الی مصنفوہ ولیس ہو الامر بل قولہ الالفاظ المرتبۃ
ومعانیہا آہ ہذا دفع دخل مقدر یرد علی قولہ الشہ اشارۃ الی المرتب الحاضر فی الذہن تقریر الدخل انہ ینبغی
ان لایصح الاشارۃ العقلیۃ ایضا الی الالفاظ والمعانی المرتبۃ کما لایصح الاشارۃ الحسیۃ الیہا بناء علی عدم
وجودہا فی الخارج اذ لا وجود لہا فی العقل ایضا فی آن الاشارۃ والا یلزم التفات النفس الی امور متعددۃ فی آن
واحد وحاصل الدفع ان امتناع حضور الاشیاء ووجودہا فی العقل فی آن واحد انما ہو علی التفصیل دون
الاجمال اذ فی الاجمال لایکون الا حضور شیء واحد متحد مع الاشیاء المتعددۃ لا الاشیاء متعددۃ
ولا ریب فی تحقق الاجمال آہ فان الالفاظ المرتبۃ ومعانیہا التی یشار الیہا بلفظ ہذا حاصلۃ
فی الذہن فی آن الاشارۃ بوجہ اجمالی التبۃ سواء اتحد الوجہ معہا بالذات او بالعرض ویجیء
بیانہ مشروحا فان قلت کیف یمکن اعتبار الاجمال فی الالفاظ المرتبۃ ومعانیہا فان الترتیب
لایکون الا بحسب الزمان دون الآن بخلاف الاجمال قلت لانم ان الترتیب لا یکون الا بحسب
الزمان اذ الترتیب عبارۃ عن التقدیم والتاخیر وہو قد یکون بحسب الزمان وقد یکون لغیرہ
وترتیب الالفاظ ومعانیہا من القسم الاخیر فلا باس حینئذ لو یلاحظہا الذہن بلحاظ واحد اجمالی
فی آن الاشارۃ ولو سلمنا ان الترتیب فیہا بحسب الزمان فنقول ان الترتیب آہ بحسب الازمنۃ
السابقۃ علی آن الاشارۃ فلا ینافی اعتبار الاجمال فیہا فی آن الاشارۃ ومما یجب ان یعلم
ان لیس المراد بالوجہ المذکور فی کلام المحشی ما ہو المتعارف منہ من کون الوجہ عرضیا لان
طریق حصول الالفاظ والمعانی فی الذہن لاینحصر فی الوجہ العرضی بل المراد منہ ما ہو اعم منہ
ومن کونہ ذاتیا فان کان ذاتیا لہا فاما ان یجعل مرآۃ لملاحظتہا یکون العلم بہ علما بالکنہ
فیحصل اولا ذاتیات الالفاظ والمعانی من الجنس والفصل ای الحد فی الذہن ثم یجعل مرآۃ
لملاحظتہا ویکون ہذا الوجہ متحدا معہا بالذات ومغایرا بالاعتبار او لم یجعل مرآۃ لملاحظتہا
وہو العلم بکنہ الشیء فیحصل الالفاظ والمعانی بانفسہا فی الذہن بالوجہ الاجمالی الذی ہو متحد
معہا بالذات والاعتبار وان کان عرضیا لہا فیکون مرآۃ لملاحظتہا فیکون العلم بہ علما

17509

بالوجه فيحصل ح الالفاظ المرتبة ومعانيها بهذا الوجه الاجمالي الذي هو متحد معها بالاعتبار لا بالذات
وبالجملة يكون الالفاظ المرتبة ومعانيها حاصلة في الذهن حين الاشارة في كل صورة من الصور
المذكورة لكن في الصورة الثانية يكون حصولها بالذات وعلى الصورتين الباقيتين بالعرض
فقول المحشي يتحد ذلك الوجه معها بالذات اشارة الى الصورتين الاوليين وقوله بالعرض اشارة
الى الصورة الثالثة هذا بحسب الجلي من النظر واما النظر الدقيق فيحكم ببطلان الاحتمال الاول
لان الالفاظ وكذا بعض المعاني من مقولة الكيف وبعض المعاني من مقولة الجوهر وبعضها من
مقولة اخرى فليس للالفاظ المرتبة ومعانيها التي هو مشار اليها للفظ هذا جنس واحد حتى يكون له
فصل واحد ايضا ليكون المركب منهما حدا واحدا مرآة لملاحظتها فيكون قول المحشي يتحد ذلك
الوجه معها بالذات ح اشارة الى الصورة الثانية فقط وانما تركنا حديث العلم بوجه الشيء مع ان
المحشي قائل به كما سيبين لان المحشي انما اورد هذا القول لدفع الدخل المذكور الذي يرد على كلام الشارح
وهو غير قائل بالعلم بوجه الشيء فلا يراد من كلامه الا ما يكون موافقا لمذهبه لا يلزم توجيه كلام
القائل بما لا يرضى به قائله **قوله** فالحضور في الذهن الذي يفهم من كلام الشارح المرتب الحاضر
في الذهن ان كان عبارته الخ قيل ان الحكم في قوله هذا غاية تهذيب الكلام ان كان على المرتب
الحاضر في الذهن وكان المراد بالحضور الحصول فلا معنى لتتميم الحصول بان كان بالذات
او بالعرض لانه لابد للحكم من الحصول بالذات للموضوع كما اختاره الشارح والمحشي وان كان على الوجه
الاجمالي فلا معنى للالتفات الى المرتب بالذات كيف وقد تقرر عندهما ان التوجه والالتفات
متعلق اولا وبالذات الى الطبيعة من حيث الاتحاد مع الافراد ويمكن الجواب عنه بعد اختيار
الشق الاخير بان بناء كلام المحشي ليس على ما هو المتقرر عنده وعند الشارح بل على ما هو المشهور
من ان الحكم يكون على الافراد فلا يكون التوجه والالتفات بالذات ح الا الى الافراد دون الطبيعة
ولعل لا يخفى على المستيقظ ما في كلام المحشي من الخلل هو ان النظم من الفاء التي وقعت في قوله فالحضور
في الذهن آه ان هذا القول متفرع على ما سبق من قوله الالفاظ المرتبة ومعانيها حين الاشارة حاصلة

فی الذہن آہ ویلزم منہ ان یکون قولہ ان کان عبارۃ عن التفات الذہن وملاحظتہ آہ داخلا فی التفرع لانہ وقع خبر القولہ فالحضور بسبب عطفہ علی قولہ ان کان عبارۃ عن الحصول آہ الذی وقع خبر القولہ فالحضور وہو یستلزم ان یکون ارادۃ الالتفات من الحضور متفرعا علی الحصول فی الذہن وہو کما تری فالاولی للمحشی ان یقدم قولہ فالحضور الی قولہ او بالعرض علی قولہ الالفاظ المرتبۃ لیکون متفرعا علی القول الذی اوردہ المحشی من الشرح المرتب الحاضر فی الذہن آہ واورد لفظ لان علی قولہ الالفاظ المرتبۃ آہ لیکون دلیلا القولہ فالحضور آہ **قولہ** فہو اعم من ان یکون بالذات ہذا علی تقدیر العلم بکنہ الشئ **قولہ** او بالعرض وہو علی تقدیر العلم بالکنہ او الوجہ وہذا بحسب الجلی من النظر واما بحسب النظر الدقیق فعلی تقدیر العلم بالوجہ فقط کما عرفت **قولہ** لان فی علم الشئ بالوجہ آہ اعلم ان المراد بالوجہ آہ ایضا اعم من ان یکون ذاتیا کما فی العلم بالکنہ او عرضیا کما فی العلم بالوجہ لایقع التعلیل الذی اوردہ لکون ذی الوجہ ملتفتا الیہ للذہن بالذات انما یجری فی العلم بالکنہ او الوجہ دون العلم بکنہ الشئ مع ان الکلام آہ فی سیاق العلم ای علم کان فیجب علی المحشی ان یذکر دلیلا علی ما ادعاہ بحیث یشتمل جمیع انحاء العلم لانا نقول لما کان کون التفات الذہن الی الشئ فی العلم بکنہ الشئ وہو الذی یحصل بنفسہ فی الذہن دون کونہ مرآۃ لشئ آخر بنیا ترک تعلیلہ فی العلم بالکنہ والوجہ خفاء علل فیہما لاثبات ما ادعاہ من کون ذی الوجہ ملتفتا الیہ للذہن بقولہ ہذا **قولہ** فالاشارۃ ای اشارۃ لفظ ہذا الی الالفاظ المرتبۃ ومعانیہا اشارۃ عقلیۃ تفریع علی ما سبق من حضور الالفاظ المرتبۃ ومعانیہا فی الذہن بوجہ اجمالی فحاصل الکلام انہ لایصلح للاشارۃ الا الالفاظ المرتبۃ ومعانیہا وہما لیستا من الامور العینیۃ فضلا عن کونہما محسوستین انما ہما من الموجودات العقلیۃ فلا یصح الاشارۃ ہہنا الا الاشارۃ العقلیۃ وہو تعیین العقل شیئا بدون معونۃ الحس فالالفاظ المرتبۃ ومعانیہا حاضرۃ عند العقل علی وجہ التعیین بلا اعانۃ الحواس وبہذا القدر وان تم المطلب من کون الالفاظ ذی المعانی المرتبتین الحاضرتین فی الذہن مشارا الیہما

لہ اشارۃ الی قولہ بالنظر الدقیق فتدبر منہ عفی عنہ بطلان الاحتمال الاول کما لایخفی

لہ اسقط من قولہ

بلفظ هذا اشارة عقلية لكن لما كان الحضور عبارة عن التفات الذهن والحصول في الذهن
كما سبق من المحشي اشار الى تقرير اثبات المطلوب على كلا التقديرين اما الى الاول فبقوله وهو يقتضي آه
حاصله ان الاشارة العقلية الى الشئ تقتضي توجه العقل والتفاته اليه بالذات وهو متحقق فيما نحن
فيه فان المرتب في الذهن من الالفاظ والمعاني يتوجه العقل ويلتفت اليه على وجه التعيين من دون
معونة الحس فيكون الاشارة اليها اشارة عقلية واما الى الثاني فبقوله وحصول صورته منه آه
حاصله ان الاشارة العقلية الى الشئ تقتضي حصول صورة الشئ في الذهن بالذات وهو متحقق
فيما نحن فيه لان الالفاظ والمعاني اذا تصورت بوجه اجمالي حصلت في العقل على وجه التعيين
بلا اعانة الحواس ويكون الوجه الاجمالي الذي هو صورتها حاصلا في الذهن بالذات سواء
كان متحدا معها بالذات او بالعرض فيكون الاشارة اليها اشارة عقلية لا محالة فاستعمال
صيغة الاشارة الحسية وهي لفظة هذا الموضوعة للمشار اليه المحسوس بالحس الظاهر كما هو المشهور
على طريق التجوز بتصيير غير المحسوس الموجود في الخارج كالمحسوس بالحس الظاهر تنبيها على ظهوره او
اشارة الى فطانة السامع **قوله** حصول صورته منه اي من ذلك الشئ **قوله** وتخييل الاشارة
الحسية آه المخيل الفاضل محمد يوسف الكوسج القراباغي في حاشيته المتعلقة على الحاشية الجلالية
تقريره ان الاشارة الى الالفاظ والمعاني المرتبتين لابد ان تكون اشارة حسية لانها حاضرة
في الخيال فتكون حالة فيه وهو حال في الدماغ المتخيز بالذات اي ذات مكان بالذات لان
الخيال عبارة عن قوة مودعة في مؤخر التجويف الاول من الدماغ فيكون تلك الالفاظ
والمعاني ايضا متخيزة لان ما يحل فيما يحل في المتخيز بالذات يكون متخيزا واذا كانت متخيزة تكون
قابلة للاشارة الحسية لان مدارها على كون المشار اليه متخيزا فان قلت ان الحيز عندهم
عبارة عما يمتاز به الجسم في الاشارة الحسية وهو شامل للمكان الذي هو عبارة عن السطح الحاوي
المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي فيتحقق في جميع الاجسام سوى الفلك الاطلس والموضع
ايضا فتفسير المتخيز بذات المكان لتفسير بالاخص وهو غير جائز عندهم قلت لانم ان تفسير المتخيز

بذات المكان تفسير بالاخص لانه تفسير للتخيير مع لام العهد الخارجي الماخوذ فيه المراد منه الدماغ
المتخير حتى يكون تفسيرا بالاخص **قوله** تخييل خال عن التحصيل جواب عن التخييل المذكور بمنع ان
مدار الاشارة الحسية على التخيير لانها عبارة اما عن تمييز الشئ وتعيينه بعونة الحس او عن ثمرته
وهو الامتداد الموهوم الآخذ من المشير المنتهي الى المشار اليه وعلى كل تقدير يستدعي ان يكون
المشار اليه موجودا في الخارج فيكون مدارها هو هذا التخيير ومن البين ان كلا من الالفاظ
والمعاني ليس موجودا في الخارج عند المشير فلا يشار اليها اشارة حسية لفقد مدارها وانكاك
متحيزة فقوله فني لا محالة يتعلق بكلا معنى الاشارة الحسية لا بالثاني فقط حتى يتكلف لدفع
عدم تعرض المحشي لنفي المعنى الاول للاشارة الحسية ان المعنى الثاني لها لما كان حاصلا
للمعنى الاول لم يتعرض لانتفاء المعنى الاول لان انتفاء الحاصل يستلزم انتفاء ذي الحاصل
لا يقال كيف يصح تفسير الاشارة بالامتداد مع ان الاشارة فعل المشير والامتداد ليس فعله لانا نقول
هذا التفسير مبني على ان المراد من الاشارة حاصل المصدر وثمرته ثم لما يرد على المحشي بان للاشارة
معنى ثالثا كما صرح به في حاشيته على شرح المواقف وهو تعيين الشئ بالحس بانه ههنا او هناك
فلم اكتف ههنا على ذكر نفي الاولين وترك ذكر نفي الثالث اجاب عنه في نهيته حيث قال
فيها ذكر في حاشيته شرح المواقف للاشارة ثلث معان واكتفاء بها لان نفي الاعم
يستلزم نفي الاخص انتهى حاصله ان المعنى الاول والثاني لما كانا عامين من الثالث لانهما
مطلقان دون الثالث فانه مقيد بقيد ههنا وهناك اكتفى على ذكر نفي الاولين وترك ذكر
نفي الثالث لان انتفاء الاعم يستلزم انتفاء الاخص وقد يجاب عن التخييل المذكور بانا لم
ان الالفاظ والمعاني حاصلة في الخيال لانها كلية لكثرتها بتكثر اللافظين والمدركين
والمدرك للكلي عندهم انما هو العقل لا الخيال **قوله** ولعلك تتفطن مما ذكرنا من قوله الالفاظ
المرتبة الى قوله تجد ذلك الوجه ان معاني الالفاظ لا يلزم حين استعمالها فيها ان تكون
حاصلة في الذهن بالذات لان من الالفاظ لفظ هذا ومعناه المشار اليه ليس الا الالفاظ

والمعانی المرتبتان وهما ليستا حاصلتين بالذات في الذهن بل
بوجه اجمالی لايذهب عليك ان سوق نظم المحشي يدل على ان مطلوبه عدم حصول المعانی الحقيقية
للالفاظ في الذهن بالذات بين الاستحالة وهو لا يتفطن مما سبق انما يتفطن منه عدم حصول الالفاظ
المرتبة ومعانيها التي هي معنى مجازي للفظ نهر في الذهن بالذات فلم يتم التقريب وايضا ان
الحكم بعدم حصول الالفاظ والمعانی في الذهن بالذات مطلقا غير صحيح لانه لو كان علمها بكنه
الشيء يكون حصولها بالذات لامحالة **قوله** كما انها اى معانی الالفاظ حين وضع الواضع
لا يلزم ان تكون حاصلة في الذهن بالذات اذ حصولها بالوجه الاجمالي يكفي للوضع الا
ترى الى الوضع العام والموضوع له الخاص فان الموضوع له فيه المعانی الكثيرة الحاصلة في الذهن بوجه
اجمالي كلي يكون مرآة لها **قوله** فالقول بتقديم على قوله كما انها الخ لا بد لنا ان نبين اولا كيفية
الخلاف والنزاع بين الفريقين اى القائلين بوضع الالفاظ للصور الذهنية والقائلين بوضعها
للاعيان الخارجية حتى يتبين حاصل كلام المحشي الرادعلى الفريقين باحسن وجه فاعلم انه قيل مبنى الخلاف
بين الفريقين عند البعض بعد اتفاقهما على انه لا بد ان يكون الموضوع له حين الوضع معلوما بالذات
ان المعلوم بالذات عند الشيخين ابي النصر الفارابي وابي علي بن سينا ومن تابعهما الصور الذهنية
فقالوا ان الالفاظ موضوعة بازائها وعند غيرهم الاعيان الخارجية فقالوا بوضعها لها وعند البعض
بعد الاتفاق على انه لا بد ان يكون الموضوع له حين الوضع ملتفتا اليه بالذات ان الملتفت اليه
بالذات عند الفريق الاول لا يكون الا ما يكون حاصلا في الذهن بالذات فقالوا بوضع الالفاظ
بازاء ما هو حاصل في الذهن اى الصورة الذهنية وعند الفريق الثاني الاعيان الخارجية لان ما يكون
حاصلا في الذهن يكون مرآة لها فلا يكون الملتفت اليه حينئذ الا الاعيان الخارجية لا الصور الذهنية
فقالوا بوضع الالفاظ بازاء الاعيان الخارجية ولا يخفى ما في كلا المبنى عليهما من الخلل اما في الاول فبان
مرادكم من المعلوم بالذات اما الحاصل في الذهن بالذات فيلزم حينئذ ان يكون الموضوع له حاصلا
بالذات في الذهن وقد عرفت ما فيه على ان هذا لا يتحقق عند من يقول بوضع الالفاظ للاعيان

الخارجية فانها ليست حاصلة في الذهن بالذات، قطعا واما الملتفت اليه بالذات فلا يكون الصور الذهنية ح موضوعة لها للالفاظ لانها ليست ملتفتة اليها بالذات انما هي مرآة للاعيان الخارجية فتكون هي ملتفتة اليها بالذات فتكون موضوعة لها للالفاظ دون الصور الذهنية واما في الثاني فيمنع ان الملتفت اليه بالذات لا يكون الا ما هو حاصل في الذهن بالذات فالاولى ان يقال ان النزاع بين الفريقين نزاع لفظي فان الفريق الاول يزعم انه لا بد ان يكون الموضوع له حين الوضع حاصلا في ذهن الواضع بالذات والفريق الثاني يزعم انه لا بد ان يكون الموضوع له حين وضع الواضع ملتفتا اليه للواضع بالذات فان كان الاول حقا يكون وضع الالفاظ بازاء ما هو حاصل في الذهن بالذات وهي الصور الذهنية وان كان الثاني حقا يكون وضعها للاعيان الخارجية لانها الملتفتة اليها بالذات والصورة الذهنية انما هي مرآة لها اذا عرفت هذا فاعلم ان المحشي اشار الى رد مذهب الفريق الاول بقوله فالقول الخ حاصله انه لما ثبت مما سبق انه لا يلزم حين الوضع حصول المعنى الموضوع له في الذهن بالذات فالقول بوضع الالفاظ للصور الذهنية غير صحيح لولا التاويل لان وضع الالفاظ لها انما هو من جهة انه لا بد للواضع من حصول الموضوع له في الذهن بالذات وهو لا يوجد الا في الصورة الذهنية التي هي عبارة عن الشيء المقترن بالعوارض الذهنية فاذا بطل المناط بطل ما هو منوط عليه على ان الطبائع من حيث هي هي ايضا حاصلة في الذهن بالذات فينبغي ان تكون موضوعة لها للالفاظ الا ان يراد بالحصول المعتبر في الموضوع له الحصول الشخصي له وايضا يرد على الفريق الاول ان الالفاظ لو كانت موضوعة للصور الذهنية لكان اطلاقها على الامور الموجودة في الخارج مجازيا كاطلاق اسم الباري تعالى واسماء الجزئيات الماضية على ذواتها وهذا كما ترى قال المحشي في الحاشية الذهنية التاويل ان يقال ان المراد بالصورة الذهنية ماهية الشيء من حيث هي واطلاق الصورة الذهنية على الماهية من حيث هي شائع انتهى ووجه اطلاق الصورة الذهنية على الماهية من حيث هي ان الماهية من حيث هي من شانها الحصول في الذهن بالذات اذا تعلق العلم بها وادعى الى رد مذهب الفريق الثاني بقوله كما ان القول بوضعها للاعيان الخارجية كك في حاشية الحاشية ذهب اكثر المحققين كالشيخين وغيرهما الى ان الالفاظ موضوعة

للصور الذهنية وذهب كثير من المتاخرين الى انها موضوعة للاعيان الخارجية ولا يخفى ان هذا القول
ظاهر البطلان لان كثيرا من معاني الالفاظ ليست موجودة في الخارج وليس في وضع الالفاظ تفاوت
ولان الموضوع يجب ان يكون معلوما بالذات والعين الخارجي معلوم بالعرض لا بالذات والا انتفى العلم
بانتفائه فيصرف هذا القول عن الظاهر بان المراد بالعين الخارجي نفس الشيء مع قطع النظر عن كونه موجودا
في الذهن انتهى **قوله** فيها ذهب اكثر المحققين الى ان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية وقد عرفت
ما له وعليه فتذكره **قوله** فيها ولا يخفى ان هذا القول الخ حاصله ان كثيرا من معاني الالفاظ يكون من
الامور الاعتبارية لا وجود لها في الخارج اصلا كالفوقية والتحتية وغير ذلك فكيف يصح القول بان الالفاظ
موضوعة بازاء الاعيان الخارجية **قوله** فيها وليس في وضع الالفاظ تفاوت الخ جواب سوال مقدر
تقرير السوال ان دليلكم على بطلان القول بوضع الالفاظ للاعيان الخارجية بان كثيرا من معاني الالفاظ
ليس موجودا في الخارج فكيف يصح وضعها بازائها غير تام فان من يقول بوضع الالفاظ للاعيان الخارجية
يجوز ان يكون مراده ان بعض الالفاظ موضوع بازائها دون كلها فلا يضر عدم كون بعض المعاني
في الخارج بوضع الالفاظ وتقرير الجواب ان وضع الالفاظ لما كان عبارة عن جعل الجاعل اللفظ بازاء المعنى
بحيث اذا علم ان للفظ موضوع لذلك المعنى فهم منه ذلك لم يجز ان يكون مراد القائلين بوضع الالفاظ
للاعيان الخارجية ان بعضها موضوع بازائها اذ من البين انه لا دخل في العلم المذكور لكون المعاني
بخصوصيتها حصوله الذهني او الخارجي موضوعة لها للالفاظ لان المقصود من وضع الالفاظ ليس الا
افادة ما في الضمير وهي تحصل من المعاني المطلقة ومثل هذا السوال والجواب يرد على القائلين بوضع
الالفاظ للصور الذهنية فالحق ان الالفاظ موضوعة لنفس الاشياء مع قطع النظر عن كونها
موجودة في الذهن او الخارج فالالفاظ التي لا تستعمل الا في الصور الذهنية كالجنسية والفصلية
والالفاظ التي لا تستعمل الا في الاعيان الخارجية كاسماء الاشارات ايضا انما وضعت لنفس الاشياء
وان اختلج في صدرك ان الصورة الذهنية عبارة عن الشيء من حيث انه موجود في الذهن
والعين الخارجي عبارة عنه من حيث انه موجود في الخارج فالملزم منه ان الالفاظ الكذائية موضوعة

للشئ مع الحيثية المذكورة لا الشئ من حيث هو فاندفعه بان الظهور المذكور انما يكون لو كانت الحيثية
المذكورة معتبرة في الملحوظ ونحن نمنع فان الحيثية المذكورة انما اعتبرت آه في اللحاظ فقط فلم يكن
الالفاظ المذكورة ح موضوعة الا لنفس المحيث اى الشئ من حيث هو الا ان الواضع قد لاحظ
حين وضع الالفاظ المذكورة للمعاني الحيثية المذكورة وبهذا يستنبط اندفاع ما نجدش الحق
المذكور من وضع الاعلام الشخصية فانها لو كانت موضوعة لنفس الشئ يلزم ان يصح اطلاق
زيد ان الذي هو موضوع لنفس الانسان على عمرو لانه ايضا انسان ووجه الاستنباط ظاهر فان
الاعلام الشخصية وان كانت موضوعة لنفس الشئ لكن يعتبر فيها الحيثية التقييدية اى التشخص
عند الوضع في اللحاظ ومن المعلوم ان تشخص كل فرد من افراد الماهية يكون مغايرا لتشخص فرد آخر
منها وبناء على هذا لا يصح اطلاق زيد ان الذي هو موضوع لنفس الانسان على عمرو ان الذي هو
موضوع لنفس الانسان ايضا لاختلاف تشخصها الذي هو معتبر عند الواضع حين الوضع **قوله**
فيها دلان الموضوع له يجب ان يكون آه اعلم انه لما كان مناط الوضع عند القائلين وضع الالفاظ
للاعيان الخارجية كون الموضوع له ملتفتا اليه بالذات والملتفت اليه بالذات ليس الا الاعيان
الخارجية لان الصورة الذهنية لا يلتفت اليها الا لانها مرآة لها حكموا بان الالفاظ موضوعة
للاعيان الخارجية دفعه المحشي بقوله لان الموضوع له آه يعني انا لا نسلم ان مناط الوضع كون
الموضوع له ملتفتا اليه بالذات انما مناطه ان يكون معلوما بالذات اى حاصلا في الذهن
بالذات واذا بطل المناط بطل ما هو منوط عليه ولا يخفى ما فيه فانك قد عرفت ان الموضوع
له لا يجب ان يكون حين الوضع حاصلا بالذات في الذهن **قوله** فيها دلا انتفى العلم بانتفائه
اى بانتفاء العين الخارجي يعني انه لو لم يكن العين الخارجي معلوما بالعرض بل بالذات يكون
متحدا مع العلم اتحادا ذاتيا كما هو المتقرر عندهم فبانتفائه ينتفي العلم البتة بناء على الاتحاد
مع انه كثيرا ما ينتفي العين الخارجي ويبقى العلم كما كان **قوله** فيها فيصرف هذا القول عن النظر
بان المراد بالعين الخارجي آه فالعين كناية عن نفس الشئ والخارجي كناية عن قطع النظر

من خطوط ثقات صناعة الكتابة ليتمرن وليتعاد بكتابة مثل هذه النقوش في الصفار والجلاء فانه يصح القول ح بان اسامي الكتب موضوعة بازاء النقوش الكتابية المخصوصة كما يوضع اسم لخطوط صناعة الكتابة لكن لما لم يكن تدوين النقوش قصد المصنفين الواضعين لتسمية الكتب حتى يقال ان اسامي الكتب موضوعة بازاء النقوش المخصوصة اشار المحشي بلفظ اللهم الا الى ضعف هذا القول قال الشارح الا ان يحمل آه اى الاخبار عنه بغاية تهذيب الكلام على المجاز لتسمية المعبر بصيغة اسم المفعول فان المعبر بصيغة اسم الفاعل هو المصنف الا ان يقال انه مجاز في الموضع فان النقوش موضحة للالفاظ والمعاني والحاصل انه سميت النقوش التي هي معبرة بغاية تهذيب الكلام التي هي اسم للالفاظ والمعاني المخصوصة اللتين هما معبر عنهما قوله وبهذا الاخبار اى اخبار النقوش المراد من لفظ هذا بغاية تهذيب الكلام يدل على انها وصف للنقوش توصيفا للمعبر بوصف المعبر عنه فان غاية تهذيب الكلام صفة للالفاظ والمعاني المعبرة عنهما او لا وبالذات وبواسطتهما للنقوش التي هي المعبرة وكذا يدل على انها اسم للنقوش تسمية للمعبر بالمعبر عنه فان كانت هذه الدلالة بطريق الاشارة لان المقصود ليس الا توصيف الكتاب لا التسمية يدل عليه ايراد الاوصاف الاخر متعاقبة متتالية من قوله وتقريب المرام وجعلته تبصرة الى غير ذلك قال بعض الاعاظم[1] ان في هذه الدلالة بطريق الاشارة خفاء فان اللفظ مستعمل في معناه الوضعي وليست التسمية من اللوازم التي ينتقل بها اليه قوله فالمجاز بالنظر الى الاول اى الوصف مجاز عقلي آه تفريع على قوله يدل على الوصف والتسمية فالحاصل انه لما كان الاخبار المذكور يدل على الوصف والمدح وهو بالمبالغة اليق ناسب ان يراد مجاز عقلي لتحقق المبالغة فيه دون المجاز اللغوي فيكون معنى قوله هذا غاية تهذيب الكلام ح ان هذه النقوش عين غاية تهذيب الكلام فلا يتجه انه يمكن المجاز اللغوي في هذه الصورة ايضا فلم ترك المحشي ذكره لانه انما تركه باعتبار انه لا يناسب مقام المدح لا لانه لا يمكن اعتباره قوله وبالنظر الى الثاني اى التسمية مجاز لغوي فيكون معنى قوله هذا غاية تهذيب الكلام ان هذه النقوش مسماة بغاية

[1] مولانا احمد العلي رح ١٢

تهذيب الكلام ولا يخفى ما فيه فانه على هذا التقدير لم يتحقق المجاز في غاية تهذيب الكلام لانها
باقية على معناها فان قلت ان المحشي اراد ههنا بالمجاز اللغوي ما هو من جانب الموضوع فيجوز في
النقوش التي هي معنى لفظ هذا الموضوع بان يراد منها الالفاظ والمعاني ثم يحمل عليها غاية تهذيب
الكلام قلت على هذا لم يتحقق لفظ هذا مستعملا في النقوش وقد كان الكلام فيه ولا يكون في هذه
التسمية المجاز العقلي بان يكون المعنى ان النقوش عين اسم غاية تهذيب الكلام لانه لا بد في
المجاز العقلي من المبالغة في الوصف وفي هذه الصورة اين الوصف فضلا عن المبالغة قوله
ولما كان احد المجازين اه دفع دخل مقدر تقرير الدخل انه لما كان غاية تهذيب الكلام محتمل التسمية
والوصف فينبغي للشارح ان يقول الا ان يحمل على المجاز تسمية او توصيفا للمعبر بهما المتعبر عنه
او وصفه فما الوجه في اقتصاره على التسمية وحاصل الدفع انه لما كان احد المجازين المذكورين
اي المجاز اللغوي بالنظر الى التسمية والمجاز العقلي بالنظر الى الوصف مستلزما للآخر في غاية
تهذيب الكلام اذ تسمية الكتاب به ليست الا بوصفه كما اشار اليه المحشي في حاشية الحاشية
بقوله لاستلزام كل من الوصف والتسمية به للآخر انتهى اكتفى الشارح بذكر المجاز اللغوي اكتفاء
للملزوم باللازم او بالعكس فان قلت فلم لم يعكس الامر بان ذكر الوصف دون التسمية قلت
لما كان التوصيف به ظاهرا بينا لتبادر الذهن اليه لا حاجة الى ذكره بخلاف التسمية فانها لا تفهم
الا بالاشارة فلا بد من ذكرها قال الفاضل اليزدي في وجه التوفيق بين كلامي الشارحين اقتصر
به على التسمية وجوز الوصف والتسمية كليهما فيما سيجيء ان المراد من التسمية به مجرد اطلاق اللفظ
سواء كان على سبيل العلمية او الوصفية او يقال انه اكتفى بالتسمية بما هو الاصل المقصد بالذات
ليعلم حال التوصيف بالمقايسة انتهى اقول لا يخفى ما فيه فان اطلاق التسمية على التوصيف
غير شائع مع ان التسمية ليست مقصودة انما المقصود به التوصيف كما عرفت قال الشارح
ومن البين ان ليس المراد اه والا لزم ان لا يطلق ذلك الاسم او الوصف الا على النقوش
المخصوصة التي عند المصنف دون غيره مع انه ليس كذلك قال الشارح بل الغرض وصف نوعه وتسميته اه

لا يقال انه لا يلزم من عدم كون المراد تسمية النقوش المخصوصة الخارجية او توصيفها بغاية تهذيب الكلام ان يكون الغرض تسمية نوع النقوش حتى يلزم منه المحذور وهو ان يكون لفظ هذا اشارة الى المرتب الحاضر في الذهن لم لا يجوز ان يكون المراد تسمية الفرد المنتشر من النقوش او توصيفه بغاية تهذيب الكلام لانا نقول ان الفرد المنتشر مثل الكلي في عدم حضوره في الخارج فكما لا يجوز ان يكون النقش الكلي مشارا اليه في الخارج للفظ هذا كذلك لا يجوز ان يكون الفرد المنتشر منه مشارا اليه له ولهذا ترك الشارح ذكر الفرد المنتشر احالة على المغايرة على الكلي قوله قد عرفت اي في قوله السابق اراد بالحضور آه جواب سوال يرد على قول الشارح ولا شك في انه لا حضور لهذا الكلي في الخارج من ان هذا القول باطل فان النقش الكتابي كلي طبعي لانه معروض للكلية والكلي عند الشارح وغيره من المحققين موجود في الخارج وحاضر فيه فيكون النقش الكتابي حينئذ موجودا في الخارج وحاضرا فيه بانك قد عرفت سابقا انه يجب ان يكون المشار اليه للفظ هذا موجودا في الخارج حين اشارة المشير وهو لا يمكن الا ان يكون محسوسا والكلي الطبيعي وهي آه طبيعة النقش الكتابي وان كان موجودا في الخارج لكنه ليس بمحسوس وموجود في الخارج حين اشارة المشير ومراد الشارح من قوله لا حضور لهذا الكلي في الخارج هو هذا اي نفي كونه محسوسا موجودا في الخارج حين اشارة المشير لا نفي وجوده مطلقا حتى يرد عليه الايراد وهذا التقرير للجواب اولى مما قرره البعض[1] بعد القول بان مراد المحشي من المشير آه المصنف بانه قد عرفت انه لا بد ان يكون المشار اليه للفظ هذا موجودا في الخارج عند المشير اي من يشير بلفظ هذا والكلي الطبيعي وان كان موجودا في الخارج عند كثير من المحققين لكنه ليس بموجود فيه عند المصنف كما سيصرح به فيما بعد بقوله والحق ان الكلي الطبيعي بمعنى وجود اشخاصه بالنقش الكتابي الذي هو كلي طبيعي ليس حاضرا موجودا في الخارج عند المصنف والشارح في كلامه آه على مذهب المصنف ومذهب نفسه من انه موجود في الخارج ووجه الاولوية انه على هذا التقرير يكون قول المحشي لين محسوسا لغوا على انه لا يلايم السوال والجواب المصدرين بقوله

[1] القائل محمد مبارك ١٢

فان قلت وقلت فان المفهوم منهما ان التنازع بين السائل والمجيب انما وقع في محسوسية الكلي
الطبيعي وعدمها دون الوجود وايضا لا كلام لنا في خصوص عبارة المصنف في مثل هذه العبارة
الواردة في مفتاح الكتاب اي كتاب كان سواء كان من مصنفات المصنف او غيره فان اورد على تقرير
الاول للجواب بانه لا يجب في المحسوس بالاشارة الحسية ان يكون محسوسا بالذات بل اعم منه سواء كان بالذات او بالعرض
الا ترى ان الجسم قابل للاشارة الحسية مع انه ليس محسوسا بالذات بل بواسطة الوانه التي محسوسة بالذات فلا يلزم من نفي
خصوص هذا الكلي اي النقش الكتابي في الخارج نفي كونه محسوسا موجودا في الخارج مطلقا حتى يشار اليه اشارة حسية المشير لانه من البين ان النقش
الكتابي محسوس بالعرض بواسطة اشخاص افراده يجاب عنه بان المشار اليه ان لم يجب ان يكون محسوسا بالذات لكن
يجب ان يكون بحيث لا يدرك الا بالحس والكلي ليس كذلك زيد يدرك بالعقل بدون معونة الحس بخلاف
الجزئيات المادية فانها لا تدرك الا بالحس وبدون العقل مراد المحشي من المحسوسية التي نفاها هي المحسوسية
على تلك الصفة لامر آخر المحسوسية **قوله** فان قلت آه حاصله انهم قد صرحوا ان الشخص والكلي الطبيعي متحدان
في الوجود الخارجي والشخص محسوس قطعا فلا يصح القول بان الكلي غير محسوس لانه لا بد ان يكون
ما هو حال احد المتحدين حال الآخر والا لم يبق الاتحاد **قوله** قلت آه حاصله ان ليس مرادهم من
تصريحهم بكون الشخص متحدا مع الطبيعي في الوجود الخارجي ان وجودهما في الخارج واحد ذو متعلقات
قيام عرض واحد بمحلين بل مرادهم منه انه لا يوجد في الخارج الا شيء واحد وهو الكلي المقترن بالعوارض
المخصوصة المتاخرة عن الوجود من الاين والوضع ونحوهما على ان يكون اعتبار الاقتران اي
التقييد بالعوارض في اللحاظ دون الملحوظ ويقابله الشخص ثم اذ لاحظه العقل معرى عن تلك اقتران
العوارض المذكورة يكون كليا طبيعيا ومطلق من المعلوم بالضرورة ان مناط المحسوسية هو
اقتران الشيء بعوارض مخصوصة متاخرة عن الوجود وهو انما يوجد في الاول اي الشخص فيكون هو
محسوسا دون الثاني اي الكلي الطبيعي فلم يكن محسوسا وبالجملة ان ليس مرادهم من الاتحاد بين
الكلي الطبيعي والشخص الاتحاد بالمعنى الاول بل بالمعنى الآخر وهو لا ينتفي عند محسوسية احدهما دون
الآخر وان اختلج في صدرك انه كيف يكون الشخص محسوسا مع ان التقييد الذي هو معتبر فيه غير موجود

في الخارج فضلا عن كونه محسوسا فيه لانه من الامور الاعتبارية التي لا تكون موجودة في الخارج وعدم وجود ما هو معتبر في الشيء في الخارج يستلزم لعدمه فيه فادفعه بانا لا نسلم كلية الاستلزام المذكور انما هو لو كان اعتبار ما هو المعتبر في الشيء في الملحوظ اذ على هذا يكون جزءا للشيء وانتفاء الجزء في ظرف يستلزم انتفاء الكل فيه لا على ان يكون معتبرا في اللحاظ كما فيما نحن فيه اذ على هذا يكون خارجا عنه فكيف يكون انتفاؤه مستلزما لانتفائه قال جدي واستاذي استاذي قدوة المحققين كمال الملة والدين قدس سره لا يخفى ما في كلام المحشي من الخلل في الفرق بين الطبيعة والشخص في المحسوسية وعدمها مع اتحادهما كيف والحس انما يدرك على التشخص فليس هذا المحسوسية الشخص في شيء لزيادة التشخص على الشخص وان كان يرد على الشخص فليس الا الطبيعة واقتران العوارض ولحوق التشخص بها لا ينفي مرتبة الطبيعة ومرتبة الكلي الطبيعي بل يولدها بل الاشبه ان يقال ان الطبيعة هي المحسوسة بالذات انتهى وما قيل لدفع ما اجيب عنه بان غاية ما لزم منه محسوسية الطبيعة حين معروضيتها للعوارض المخصوصة وهذا هي مرتبة الشخص ولا يلزم منه محسوسية الطبيعة من حيث هي في مرتبة لا بشرط شيء مع قطع النظر عن تلك العوارض التي هي المتنازعة فيها من ان المحسوس بالذات انما العوارض فهذا ليس بمحسوسية الشخص الذي هو المعروض في شيء واما المعروض وهي نفس الطبيعة من حيث هي فان العوارض لا تغير الحقائق عما هي عليه فيلزم محسوسية الطبيعة من حيث هي وان كان المحسوس المجموع فالاجزاء اما محسوسة فيلزم محسوسية الطبيعة والا فالشخص غير محسوس ففيه ان حصر المحسوسية في الشقوق المذكورة مسلم لا يجوز ان يكون المعروض للمحسوسية هي الطبيعة لكن لا من حيث هي لثبوت محسوسية ما هو المتنازع فيه بل من حيث اقترانها بالعوارض المخصوصة في اللحاظ فقط دون الملحوظ ليكون المحسوس هو المجموع ويؤول الى الشق الثالث والقول بان الموجود الخارجي المحسوس لا يخرج عن المحسوسية باختلاف الاعتبارات ما لم ينقص عن ذاته شيء او يزد عليه في الخارج والحال انه ليس كذلك اذ لم يزد في الشخص على الطبيعة الا اعتبار اقتران العوارض المخصوصة بها ولم ينقص عن الطبيعة من حيث هي الا الاعتبار المذكور وهذا الاعتبار لما كان خارجا لا يكون وجوده منشأ للمحسوسية وعدمه لعدمها قول لا يقبله الخصم فان له ان يقول انا لم

ان الموجود الخارجي المحسوس لايخرج عن المحسوسية باختلاف الاعتبارات لم ينقص من ذاته شئ او
يزد عليه في الخارج مم لجواز ان يكون منشأ محسوسية الشئ امرا خارجا عن ذاته يكون مقترنا به وعدمه
منشأ لعدمها فيجوز ان يكون اعتبار الاقتران المذكور في اللحاظ كما هو في الشخص سببا للمحسوسية
وعدمه لعدمها ولا غنى بالاعتبار المذكور الاعتبار بالفعل حتى يتجه عليه انه لو لم يعتبره المعتبر ينبغي
ان لايقع الحس على الموجودات الخارجية المشخصة لعدم تحقق مناطه مع انه لاريب في ان الحس يقع
عليها ولو لم يعتبر المعتبر الاعتبار المذكور بل صحة الاعتبار المذكور وهو يتحقق على كل تقدير سواء
اعتبرها المعتبر بالفعل او لم يعتبر ثم قال ذلك المحقق وقيل ان الكلي محسوس بمحسوسية الشخص
اذا كان للشخص امرا اعتباريا عدميا لغو بل كلما كان للشخص زائدا فالمحسوس هي الطبيعة
سواء كان عدميا او وجوديا انتهى **قوله** قدس سره بل كلما كان للشخص زائدا فالمحسوس
هي الطبيعة سواء كان عدميا او وجوديا بالدليل الذي بيناه سابقا بقوله كيف والحس اما واردا
قوله وقد يأخذ آه اعلم انه لادخل لهذا القول في الجواب عن السوال انما اورده تنبيها على ان
اخذ الشئ المقترن بالعوارض ليس منحصرا على اخذه من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض
بل يكون على النحوين الآخرين ايضا احدهما ان يعتبر كل من التقييد بالعوارض وقيد العوارض داخلا
في الشئ في اللحاظ والملحوظ كليهما ويسمى ذلك بالفرد وثانيهما ان يعتبر التقييد المذكور داخلا في اللحاظ
والملحوظ والقيد خارجا عنهما ويقال له الحصة وفي هاتين المرتبتين لم يمكن ان يكون ذلك الشئ
محسوسا لان التقييد الذي هو جزء على هذين النحوين غير محسوس وعدم احساسية الجزء يستلزم عدم
احساسية الكل **قوله** ومن المعلوم آه هذا يتعلق بقوله بمعنى اتحادهما انه ليس في الخارج الا شيئا مخصوصا
مقترنا بالعوارض مخصوصة ويقال له الشخص **قوله** من الاين وهي عبارة عن الهيئة الحاصلة للشئ من
جهة احاطة المكان به **قوله** والوضع وهي هيئة حاصلة للجسم بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض
ونسبتها الى الامور الخارجية وقد يطلق على الاخيرين بالنسبة الاولى فقط **قوله** ونحوهما من كون
الشئ في الزمان ومتكيفا بكيفية ما **قوله** وسياتي زيادة تحقيق في مبحث الكلي الطبيعي حيث قال فيه

لا يخفى ان الشئ لا يصير محسوسا بالذات او بالعرض الا بعد اقترانه بعوارض مخصوصة من الاين او الوضع ونحوهما فالطبيعة لما اعتبرت مجردة عنها لا تكون محسوسة لا بالذات ولا بالعرض وتفصيله ان المحسوسات لها مراتب الاولى نفسها من حيث هي وفي هذه المرتبة لا يصدق عليها الا الذاتيات الثانية نفسها من حيث انها موجودة وفي هذه المرتبة يصدق عليها الذاتيات والوجود ويأخذ وحده من العرضيات والثالثة نفسها من حيث اتصافها بالعوارض المخصوصة من الاين او الوضع ونحوهما وفي هذه المرتبة يتعلق به الحس ليصير محسوسا بالذات او بالعرض فظهر ان الماهية مع قطع النظر عن خصوصيته موجودة ليست محسوسة اصلا انتهى اعلم ان ما قاله المحشي لا حاجة الى شرحه وتفصيله الا قوله وليصير محسوسا بالذات او بالعرض فانا بدلنا ان نشرحه وتفصيله فاستمع ان المحسوسية عبارة عن الادراك والتمييز بالحس فان كان الشئ مما يتعلق به الحس لا بالذات ويميزه كالالوان والروائح والصلابة واللينية والطعوم يكون في مرتبة نفسه من حيث اتصافه بالعوارض المخصوصة محسوسا بالذات وان كان مما يتعلق به الحس ثانيا وبالعرض ويميزه بان يتعلق الحس بشئ آخر ويميزه عنده وبواسطته يميز ذلك الشئ كمعروضات الالوان والروائح الى الاجسام يكون باعتبار اتصافه بالعوارض المخصوصة محسوسا بالعرض واذا عرفت هذا فاعلم انه لما لم تكن الطبيعة المجردة قابلة لاحد من النحوين المحسوسية لم تكن قابلة لها اصلا لا بالذات ولا بالعرض **قوله** فان قيل الخ اعتراض على تفريع الشارح **قوله** فالاشارة الى الحاضر في الذهن على جميع التقديرات على عدم حضور الكلي في الخارج بان تفريعكم هذا غير صحيح اذ الكلي كما انه ليس بحاضر في الخارج كذلك ليس بحاضر في الذهن اذ ما يكون حاضرا فيه يكون لا محالة مخصصا بالعوارض الذهنية فيكون متشخصا لا كليا فكيف يصح الاشارة اليه فبطل التفريع ويمكن ان يقرر انه اعتراض على قول المحشي قلت آه بان الموجود في الذهن متشخص بالبرتبة كالموجود الخارجي فكما لا يلزم من حضور المتشخص ومحسوسيته في الخارج حضور الكلي فيه كذلك لا يلزم من حضور المتشخص في الذهن حضور الكلي فيه ليصح الاشارة العقلية اليه او على قوله قد عرفت آه بانه كما لا حضور للكلي الطبيعي عند المشير في الخارج كذلك لا حضور له في الذهن فلا يصح الاشارة الى الكلي باعتبار حضوره في الذهن ايضا لانه لا وجود له فيه عند الاشارة **قوله** قلنا قد عرفت آه جواب للاعتراض حاصله ان قياس الحضور الذهني على الحضور الخارجي قياس مع الفارق اذ الحضور الخارجي عبارة عن المحسوسية ولا شك انها منتفية عن الكلي بخلاف الحضور الذهني فانه عبارة اما عن الالتفات

او الحصول فی الذهن اعم من ان یکون بالذات او بالعرض وکلاهما لیسا بمنتفیین عنه اما الاول
فلانه لاشک ان الذهن یلتفت الی ما هو حاضر فیه من حیث هو مع عزل النظر عن العوارض وهذا هی
مرتبة الکلی وان لم یوجد ذلک الشئ الا مع العوارض فان معیة شئ لشئ لا تنافی الالتفات الیه مع قطع
النظر عما عداه وما قال المحشی فی اثناء هذا القول والفرق بین ملاحظة الذهن والتفاته والحصول فیه مما
لا یخفی لا دخل له فی الجواب کما لا یخفی علی من له ادنی فهم واما الثانی فلان الکلی حاصل فی الذهن بالعرض
بمعنی انه موجود فی ضمن الشخص الذهنی وان لم یمکن حصوله فیه لی وجه الاستقلال والانفراد مع قطع النظر
عن العوارض فذلک الکلی مع العوارض الذهنیة یکون حاصلا فی الذهن بالذات لانه متحد مع الشخص
الذهنی اذ هو عبارة عن الکلی مع العوارض الذهنیة وعلی کلا التقدیرین یصح الاشارة الی الکلی فی الذهن
لتحقق حضوره فیه واعلم ان ما بیناه فی الشق الثانی حاصل للنسخة التی وقعت من المحشی هکذا او عبارة
عن الحصول فی الذهن سواء کان حصولا بالذات او بالعرض فالکلی حاصل فی الذهن بالعرض
وان لم یکن حاصلا فیه بالذات فهذا حاصل آه وحاصل النسخة التی لم یقع فیها قوله سواء کان الی قوله حاصلا
فیه بالذات ظاهر لا حاجة فیه الی البیان ولا یذهب علیک ما فی کلام المحشی من الخلل بوجهین اما اولا
فبما افاده جدی واستاذ استاذی قدوة المحققین المتاخرین فی فرق المحشی بین الکلی فی العقل بقوله
الاشارة ای العقلیة وبین الکلی فی الخارج لعدم قبوله الاشارة ای الحسیة علی تقدیر الشق الاول عنی
ارادة الالتفات بالحضور بان اتحاد الکلی مع الفرد الذهنی والخارجی علی نسق واحد فکما ان الطبیعة
یلتفت الیها بالذات فی الذهن مع اتحادها مع الشخص الذهنی کذلک یمکن الالتفات الیها بالذات
نظرا الی تحققها الخارجی وان کان الالتفات آه بعد اخذ الصورة بمعونة الحس فکما یکون الاشارة
الی المعنیة العینیة المحسوسة اشارة حسیة مع انها لا تصلح للاشارة الا بعد اخذ الصورة
منها کذلک ای بمعونة الحس ویکون هذه الاشارة حسیة کذلک فی الطبیعة ویکون الاشارة اشارة حسیة
لما فیها من معونة الحس التی علیها مدار الاشارة الحسیة فی الشخص بلا فرق اللهم الا ان یقال ان المراد بمعونة
الحس فی الاشارة الحسیة ان لا یمکن الا بالحس وذلک فی المعنیات المحسوسة بخلاف الطبیعة فان الاشارة

الى الطبيعة يكون بعونة الحس كما قد يكون بدونها انتهى واثانيا فعلى تقدير القول بان قوله فان
قيل آه اعتراض على قول المحشي بان الكلام كان على تقدير الارادة من الحضور الحضور عند المشير وقد
ادرج في الجواب شقا ليس بمذكور في الاعتراض وهو ان المراد بالحضور الحصول فلم يتسق الكلام
لا يقال ان قول المحشي وعبارة عن الحصول آه معطوف على قوله المراد بالحضور آه فحاصل الكلام انك
قد عرفت ان الحضور الواقع في قول الشم ولا شك في انه لا حضور آه اما ان يكون المراد منه الوجود
في الخارج عند المشير آه او يكون عبارة عن الحصول في الذهن آه فيكون قول المحشي ح تبيين لشقين
جوابا للسوال المذكور سابقا وهو الذي يرد على قول الشم ولا شك في انه لا حضور آه ويكون قوله
قد عرفت اشارة الى القولين السابقين يعني قوله اراد بالحضور في الخارج الوجود في الخارج عند المشير
وقوله فالحضور في الذهن الى قوله او بالعرض فيتسق الكلام لانا نقول مع قطع النظر عن اباء
النظم عن هذا التوجيه ان قول المحشي في الحاشية المنهية التي سننقلها وبهذا يظهر جواب آخر للسوال
الاول لا يلايمه لان الظاهر ان المراد عن السوال الاول قوله فان قلت آه وكان مبناه على تقدير
الارادة من الحضور الحضور عند المشير فكيف يمكن جوابه ح بالارادة من الحضور الحصول على ان
الاحتمال كان على تقدير القول بان لقول المحشي او عبارة آه دخلا في الجواب عن الاعتراض الواقع على
كلامه لا على تقدير ان يكون قول المحشي او عبارة عن الحصول آه معطوفا على قوله المراد آه فهل هذا
التوجيه من جانب مجيب الاعتراضين الواقعين على كلامه الا توجيه بما لا يرضى به هو **قوله** وحاصل في
الخارج بالعرض لا بالذات يعني ان الكلي وهو مفهوم النقش الكتابي الدال ليس حاصلا في الخارج
بالذات ليكون الاشارة اليه اشارة حسية بل بالعرض للمعنى انه حاصل في ضمن الشخص الخارجي ليصلح
ان يكون مشارا اليها للاشارة الحسية كالكلي الحاصل في الذهن بل بمعنى ان وجوده باعتبار وجود
معروضه اي الاشخاص الخارجية لان الظاهر انه عرضي للاشخاص الخارجية ويدل عليه في المنهية
بقوله وذلك لان النقوش المخصوصة اجسام مخصوصة متشكلة باشكال مخصوصة والظاهر ان هذا
الكلي اي مفهوم النقش الكتابي الدال على الالفاظ المخصوصة عرضي لها كيف ولو كان ذاتيا لها

يلزم تخلل الجعل بين الشئ وذاتياته لان دلالة النقوش على الالفاظ وضعية وبهذا يظهر جواب آخر
للسوال الاول انتهى قوله فيها وذلك لان النقوش آه تقريره على وجه البسط ان الاشخاص
الخارجية الكتابية تكون متخصصة بتخصيص معين البتة وظاهر ان هذا التخصيص انما هو من جهة واضع
الواضع وجعل الجاعل لتتميز عن النقوش الاخر فتدل بتلك الخصوصية على الالفاظ المخصوصة فان
الجاعل انما يجعل النقش المعين بلفظ العلم مثلا ليدل على لفظ العلم دون غيره من الالفاظ الاخر
فيكون خصوصية تلك النقوش ودلالتها كلتاهما مجعولتين بجعل الجاعل ووضع الواضع فلا يلزم
يكن مفهوم النقش الكتابي الذي هو محتاج في دلالته على الالفاظ الى جعل الجاعل عرضيا لازما
المخصوصة بل ذاتيا لها يكون ثبوته لها مجعولا بجعل الجاعل ووضع الواضع وهل هذا الا تخلل الجعل
بين الشئ وذاتياته وفيه ان كلامكم انما يتم لو قيل ان دلالة النقوش المخصوصة مجعولة بجعل و
خصوصية النقوش مجعولة بجعل آخر ونحن نمنعه فلم لا يجوز ان يكون هو جعل واحد بان جعل الجاعل
ووضع الواضع للنقوش خصوصية تدل على الالفاظ فيكون دلالة النقوش حاصلة في
خصوصية النقوش لا ان يكون الجعل لخصوصية النقوش على حدة ودلالتها على الالفاظ على حدة
حتى يلزم المجعولية الذاتية ولعل قول المحشي لان النظم آه اشارة الى هذا يعني ان الحكم على الكلي اي
النقش الكتابي بانه عرضي للاشخاص الخارجية حكم ظاهري والا فالنظر الدقيق يحكم بجواز كونه
ذاتيا لها وما قيل لدفع قول المحشي في المنعية من ان تخلل الجعل انما يمنع في الماهية الحقيقية فحسب
ولا نسلم ان النقوش الكتابية المخصوصة من الماهيات الحقيقية لم لا يجوز ان تكون من الماهيات
الاعتبارية فلا شناعة لو لزم تخلل الجعل بين الشئ وذاتياته فيها فمدفوع بما سبق من ان تخلل الجعل
بين الشئ وذاتياته مما مطلقا سواء كان في الماهية الحقيقية او الاعتبارية ثم اعلم ان مراد المحشي
من قوله اجسام مخصوصة الماهيات تجوزا لان النقوش ليست اجساما حقيقة قوله فيها
وبهذا يظهر اه يعني بما قلت ان المفهوم الكلي اي النقش الدال عرضي للاشخاص الخارجية يظهر جواب
آخر للسوال الاول هو قوله فان قلت آه وهذا هو النظم فحاصله انا لا نسلم ان الكلي الطبيعي والشخص

متحدان فی الوجود الخارجی اذ النظر ان الکلی عرضی للاشخاص الخارجیة لا ذاتی لها ولا یوجب
محسوسیة المعروض محسوسیة العارض فلا شناعة حینئذ فی ان یکون الشخص محسوسا دون الکلی والقول
بان السؤال الاول اشارة الی السؤال المقدر المشار الی جوابه بقوله قد عرفت ان المراد بالمفصول الخ
بعید کل البعد فلا یلتفت الیه وما اورده جدی واستاذی استاذی قدوة المحققین المتاخرین کمال الملة
والدین قدس سره علی کلام المحشی فی فرقه بین هذا الکلی بحسب الحصول الذهنی فی الفرد الذهنی
بانه بالذات وفی الفرد الخارجی بانه بالعرض فلا یصح الاشارة الحسیة لعدمه فی الخارج فیرجع محصل
الکلام فی الشق الثانی الی ابتنائه علی نفی وجود هذا الکلی فی الخارج وکان سوق کلامه علی تقدیر
تسلیم وجود الکلی فی الخارج کما یصرح به قوله ولا شک الی قوله لیس محسوسا موجودا عند المشیر
والا فعدم صحة الاشارة الحسیة انما هو علی نفی وجود الکلی الطبیعی قد نبه علیه الشارح سابقا انتهی خلاصته
ان کلام المحشی لو لا مبنی علی تسلیم وجود الکلی فی الخارج فانکاره مناقضه مدفوع بما افاده جدی قدوة
المحققین المتاخرین قدس سره من ان بناء الجواب الاول علی التنزل بانا وان سلمنا وجود الکلی الطبیعی
فی الخارج لکن لانم الاشارة الحسیة لعدم المحسوسیة وبناء الجواب الثانی علی سبیل التحقیق بان الوجود
العرضی للشئ لیس موجودا له علی التحقیق وان کان الاحسن فی باب التعلیم ان یقدم الجواب التحقیقی علی
التنزلی ولا یتوجه علیه ان مقصود المورد ان الکلام کان بعد تسلیم وجود هذا الکلی وانکار المحسوسیة
ولو علی التنزل والآن قد انکر وجود هذا الکلی لکونه من العرضیات فلم یتحقق الکلام لانا نقول انه
لیس مقصود المحقق قدس سره انکار وجود الکلی الطبیعی فی الخارج لیکون مناقضا بما سبق انما مقصوده
ان الکلی عرضی للاشخاص الخارجیة فلا یکون وجوده الا وجودا عرضیا والوجود العرضی للشئ لیس موجودا له
حقیقة لیلزم من محسوسیة المعروض محسوسیة فتامل **قوله** بل لا بالعرض ولا بالذات هذا اضراب
عن قوله حاصل فی الخارج بالعرض لا بالذات یعنی انه لیس للکلی وجود عرضی ایضا حین الاشارة الیه
لانه علی هذا التقدیر یکون آلة لملاحظة الاشخاص فیکون هی مشارة الیها حقیقة مع انها انما هی النقوش المخصوصة وهی لا تصلح ان تکون مشارة الیها کما سبق قال جدی واستاذ استاذی

لعل المعروض من الاعراض الخارجیة

كمال المحققين كمال الملة والدين قدس سره عدم كون هذا المفهوم آلة حين الاشارة اليه وعدم صلاحيته
المفرد للاشارة لاينفي الوجود العرضي لهذا الكلي في الخارج نعم يلزم انه ليس عرضيا صحيحا للاشارة اليه
الفرد بحالة آلة ملاحظته وذلك لايجدي انتهى لايذهب عليك ان ليس غرض المحشي من نفي الوجود
العرضي للكلي نفيه مطلقا حتى يتوجه عليه ما اورده المحقق قدس سره بل غرضه منه نفي كون مفهوم اسم
الكتابي مشارا اليه في الخارج وهو حاصل من بيانه وقيل لدفع كلام المحقق ان المحشي قصد نفي الوجود
العرضي مبالغة فان الكلي لما لم يكن آلة ملاحظة ما تحته فكانه لم يتحد معه لا بالذات ولا بالعرض
قال الشارح فالاشارة الى الحاضر في الذهن على جميع التقديرات اي على جميع الاحتمالات السبع
سواء كان وضع الديباجة قبل التصنيف او بعده قال الفاضل اليزدي حمل التقديرات على كون
الديباجة قبل التصنيف او بعده يابا عنه صيغة الجمع وما اشتهر من اطلاق الجمع عند المنطقيين على
ما فوق الواحد فانما هو في تعاريف الفن كما صرح به قال الشارح من ههنا اي من عدم صحة اشارة
المصنفين الى كتبهم المصنفة الا من جهة ما حضر في ذهنهم من الالفاظ والمعاني وعدم صلاحية التسمية
اسامي الكتب بازاء المشخص علمت ان اسامي الكتب اعلام اجناس لا يقال ان الشارح لم ينف الا ارادة
النقوش المعينة المشخصة وحدها دون غيرها فلم يثبت منه الا بطلان ان يكون اسامي الكتب موضوعة
بازائها دون غيرها من الالفاظ المشخصة او المعاني لانا نقول وكلما لم يثبت منه المطلوب وهو كون اسامي
الكتب اعلام اجناس بناء على انها موضوعة بازاء الالفاظ والمعاني المتعينين الغير المشخصين لانا نقول ان ما
يدل على نفي ارادة النقوش المشخصة من انه يلزم على انها لا يصح اطلاق اسامي الكتب على غير النقوش التي حضرت عند
المصنفين يدل على نفي غيرها من الالفاظ المشخصة والمعاني لانا وكلية فنفي ارادة النقوش المشخصة يشعر بنفي ارادة
غيرها مشخصا للاشتراك في الدليل ثم لما اعترض السيد ابو الفتح على كلام الشارح بان ما ذكره انما يدل على
ان اسماء الكتب ليست من الاعلام الشخصية واما على انها من اعلام الاجناس فلا لجواز ان تكون
من اسماء الاجناس اشار المحشي الى دفعه بقوله تحقيقه آه وما كان في هذا التحقيق اغلاق واجمال فلما ذكرنا
بعد بيان معنى العلم واقسامه وتعريفاتهم الجنس ان نوضح قوله وتحقيقه آه وفي ذيله تقرير الدفع ثم تحقيق

ما هو الحق في هذا المقام ليتجلى عليك حقيقة الحال وينكشف المرام فاستمع ان العلم عبارة عما وضع لشيء معين بحيث لا يتناول بحسب ذلك الوضع غيره فان كان الموضوع له المعين مشخصا فهو علم شخصي وان كان كليا يعتبر فيه قيد زائد وهو كونه متعينا في الذهن وحاضرا فيه فعلم جنس كاسامة فانه قد تصور الواضع مفهوم الاسد اعني الحيوان المفترس ثم وضع له باعتبار تعينه وحضوره في الذهن لفظ اسامة فمدلوله المعقول المعرف بلام الجنس واحد الا ان الاول يدل على التعين الذهني بنفسه الثاني بواسطة اللام والقول بان علم الجنس موضوع للطبيعة المشخصة بالتشخص الذهني قول فاسد لا ينبغي ان يصغى اليه فانه على هذا يلزم ان يكون اطلاق اسامة على الاسد الموجود في الخارج على سبيل التجوز لعدم وضعه له واختلفوا في وضع اسم الجنس بعد اتفاقهم على انه لا يعتبر فيه التعين اصلا انه موضوع للطبيعة من حيث هي او للفرد المنتشر مال الى الاول السيد السند واكثر اهل العربية والى الثاني ابن الحاجب وغيره وهذا الاختلاف انما هو في اسم الجنس المنون واما الذي يحذف منه التنوين فلا يخفى ما فيه اذا عرفت هذا فاعلم ان ليس مقصد المصنفين حين تصنيفهم الا ان يودعوا ما قد حضر في ذهنهم وهو الذي يكون مشارا اليه عند اشارتهم من الالفاظ والمعاني فلا يكون اسامي الكتب ح موضوعة الا بازاء ما للان وضع الاسم انما يكون بازاء ما هو المقصد فالالفاظ المذكورة وكذا المعاني لما كانت واحدة فان اللفظ الصادر عن شخصين او المعنى القائم بذهن شخصين يعد في العرف لفظا واحدا ومعنى واحدا وكذا الحال بالنظر الى الشخص الواحد بالقياس الى وقتين تكون متعينة في الذهن ايضا لان الوحدة والتعين متساويتان فلا يجوز ان تختلف احدهما عن الآخر ثم يظهر بالتامل ان الالفاظ والمعاني اعراض مختلفة بحسب التشخص باعتبار اختلاف محالها وهي الاذهان اذ وجود العرض لما كان هو وجوده لمحله لا بد ان يختلف بحسب التشخص حسب اختلافه لانهما متساوقتان فلا يكون التعين المعتبر في الالفاظ والمعاني المذكورة ح تعينا شخصيا بل غير شخصي فيكون اسامي الكتب ح موضوعة بازاء الالفاظ والمعاني من حيث انها متعينة في ذهن المصنفين تعينا غير شخصي فتكون اعلام اجناس فان علم الجنس عبارة عن الكلي اي الطبيعة من حيث انه متعين في الذهن لا اعلام اشخاص كما توهمه البعض بناء على ان الكتاب عبارة عن مجموع الالفاظ المتعينة التي رتبها المصـ

او المعانی کذلک المجموعها بتلک الصفة وکل منهما منحض البتة فیکون موضوعا بازائه فتکون اعلام
اشخاص فان المجموعات المذکورة لها تکثر بالنسبة الی اذهان المدرکین فیکون کلیا لا منشخصا
فما وقع فی بعض نسخ الحاشیة بدل قوله اعلام فی قوله لیست من قبیل اعلام الاشخاص لفظ اسما
فالمراد منه الاعلام فان اطلاق الاسم علی العلم شائع ذائع ولا اسماء اجناس سواء کان اسم الجنس
موضوعا للطبیعة من حیث هی او للفرد المنتشر لان التعیین لا یعتبر فیها وهو التعین معتبر فما وقع
فی بعض نسخ الشرح بدل اعلام الاجناس اسماء الاجناس یکون المراد من الاسماء الاعلام بالوجه
الذی عرفته آنفا ثم لما یرد ان دخول لام التعریف علی اسامی الکتب کما یقوم الهدایة صنفها
برهان الدین ابو الحسن علی فحینئذ لک تقیضی ان یکون اسماء الکتب اسماء اجناس لا اعلام
اجناس فلا یلزم تعریف المعارف اجاب عنه المحشی بوجهین اشار الی الاول منهما بقوله وما وقع
فی کلام المولدین یعنی ان دخول لام التعریف علی اسامی الکتب لیس فی کلام الفصحاء بل فی کلام
المولدین فلا یعبأ به والی الثانی بقوله فانها آه حاصله ان الذین یدخلون لام التعریف علی
اسامی الکتب انما یدخلونه علیها من جهة اعتبارهم الاوصاف الاصلیة فیها فلا یلزم من دخولها
علیها تعریف المعارف اذ علی هذا الاعتبار لم تعتبر علمیتها انتهی توضیح تحقیق المحشی فتقریر دفع اعتراض
المعترض ان حکم الشارح بکون اسامی الکتب اعلام اجناس دون اسماء الاجناس انما هو لسبب مقدمة
مطویة لم یذکرها لظهورها وهی ما بنیة المحشی فی تحقیقه وهی ان الالفاظ والمعانی التی وضع بازائها
المصنفون اسامی الکتب متعینة تعینا غیر شخصی وحاصله انه علی هذا لا یجوز ان تکون اسماء اجناس
واعترض جدی واستاذ استاذی قدوة المحققین کمال الملة والدین قدس سره علی تحقیق المحشی
بقوله لا یخفی انه لا یفی هذا البیان لاعتبار التعین فی مسمیات هذه الالفاظ الا تری ان الطبیعة
من حیث هی الموضوعة بازائها اسماء الاجناس اذا وجدت بوجودین ذهنیین او خارجیین
یقوم کل واحد منهما انه تلک الطبیعة ومصداقها فرد منها بل عینها وهذا فی الحقیقة هو الوحدة بالجمل لا التفید
الاشرکة فی کلی عام ولا یفید اعتبار التعین فی مفهوم اللفظ والسر فیه ان لکل حقیقة شخصیة او نوعیة او جنسیة

تعيينا ذاتيا يمكن ان يراد به بنحو تحصله الخاص وذاتيته وبحمل على نفسها وعلى افرادها ويباين ما يغايرها ولا يحمل على غيرها كالانسان مثلا فانه في نفسه اذا اعتبر بلا تعين زائد فهذا بذاته يحمل على زيد ولا يحمل على فرس وغيره مع انه اسم جنس لا علم جنس والمعتبر في اعلام الاجناس هو التعين الزائد حتى اذا اعتبر مع الطبيعة كان تقييدا لها والتعين الذاتي بخلاف ذلك على ان العلمية الجنسية ضرورية تقديرية كالعدل التقديري عندهم كما في اسامة للضرورة اه وما قال ان دخول اللام عليها في كلام المولدين فمبني على الغفلة كيف وقد وقع في الكلام القديم مكتوبا عندهم في التوراة والانجيل انتهى اعلم ان قول المحقق قدس سره مشتمل على اعتراضات اربع فلا بد لنا ان نبين كل واحد واحد منها على حدة تنوير القلوب للمشائقين وتنشيطا لاذهان الناظرين فاعلم ان قول المحقق قدس سره لا يخفى الى قوله بل عينها اعتراض بالنقض على قول المحشي ان التعين معتبر في مسميات اه حاصله ان عدما وضع له اسماء الكتب من الالفاظ والمعاني واحدا لو كان موجبا لكون اسامي الكتب اعلام اجناس لوجب ان يكون اسماء الاجناس كلها اعلام اجناس فان ما وضعت لاسماء الاجناس كالانسان اعني الطبيعة من حيث هي ايضا يعد في العرف اعداما واحدا فانها اذا وجدت بوجودين ذهنيين كذهن زيد وعمرو او بوجودين خارجيين كوجود زيد وعمرو يقال لوجود كل منهما في العرف انه عين تلك الطبيعة فهي واحدة فيهما وقوله قدس سره وهذا في الحقيقة اه اعتراض ثان بالحمل على قوله فالتعين اه تقريره ان ما ذكرتم في الدليل انما يدل على اعتبار وحدة المحمول اي اللفظ والمعنى فان اللفظ محمول على كل فرد من افراده سواء وجد في ذهن زيد او بكر او وجد في ذهن واحد في وقتين وكذا الحال في المعنى فانه محمول على كل فرد من افراده ايضا والوحدة الكذائية لا تفيد الاشتراك افراد الموضوع في كلي واحد بالعموم دون التعين الذي هو ماخوذ عندهم في علم الجنس حتى يكون هذا التعين معتبرا في مفهوم اللفظ عند وضعه للطبيعة بناء على مساوقة الوحدة للتعين فاعتبارها في شيء يوجب اعتباره فيه لان التعين نوعان ذاتي وهو ان يكون الشيء بالنظر الى ذاته ممتازا عن جميع اغياره وزائد وهو اعتبار كون الشيء متعينا في الذهن

وحاضر افيه وهذا هو المعتبر في علم الجنس بان يكون قيدا في اللحاظ عند وضع الواضع للطبيعة التي هي موضوعة لها للفظ دون الاول والا يلزم ان يكون اسماء الاجناس اعلام اجناس لانه يوجد فيها ايضا والوحدة الكذائية لما كانت ذاتية فلا تسادق الا التعين الذاتي لا التعين الزائد الذي هو معتبر في علم الجنس فكيف يكون اسماء الكتب حينئذ من قبيل اعلام الاجناس على انا لو سلمنا ان الوحدة الكذائية مسادقة للتعين الزائد لكنا لانهم انه قيد لطبيعة الالفاظ والمعاني حين تسمية اسامي الكتب بازائها حتى يكون اسماء الكتب اعلام اجناس **قوله** قدس سره على ان العلمية الجنسية آه اعتراض ثالث حاصله انهم انما يرتكبون العلمية الجنسية لضرورة داعية اليها لكون اللفظ غير منصرف في استعمالهم مع عدم تحقق السببين من اسبابه فيه وقوعه مبتدأ مع عدم التخصيص وموصوفا بالمعرفة وذا حال مثل اسامة كما ارتكبوا القول بالعدل التقديري لضرورة داعية اليه في لفظ يستعمل في محاوراتهم على طريقة غير المنصرف ولم يجدوا فيه الا سببا واحدا فلو لم يرتكب فيه يلزم كون ذلك اللفظ غير منصرف بلا تحقق سببين من اسباب منع الصرف ولا ضرورة لنا في ارتكاب العلمية الجنسية في اسامي الكتب **وقوله** وما قال ان دخول اللام آه اعتراض رابع على قول المحشي وما وقع في كلام المولدين آه وتقريره غني عن الشرح والقول بان الكلام في الكتب المصنفة من العباد لا ينبغي ان يصغى اليه لان الدليل الذي اورده على كون اسماء الكتب اعلام اجناس ان تم لدل عليه مطلقا سواء كان الكتاب من الكتب المصنفة من العباد او من الكتب السماوية على ان الحكم على الاطلاق بكون دخول اللام في الكتب المصنفة من العباد من خصائص المولدين ايضا غير صحيح لان كثيرا من فصحاء العرب يخلون اللام عليها ايضا وههنا اعتراض خامس يرد على قول المحشي فانها في الاصل اوصاف آه تقريره انه لا حاجة الى ارتكاب هذا التكلف لدفع ما يرد على كون اسامي الكتب اعلام اجناس حين دخول اللام عليها من لزوم تعريف المعارف لان اللام الداخلة على اسامي الكتب ليست للتعريف على ان ما ذكرتم لا ينتهض في جميع اسامي الكتب لانه ربما لا يكون لاسامي الكتب دلالة على المعنى الوصفي ثم اعلم ان الحق ان اسامي الكتب من قبيل اسماء الاجناس بمعنى انها موضوعة

للطبيعة من حيث هي هي فان مناط الجزئية الهذية والكلية عدمها وبين ان مسميات الكتاب
لاهذية فيها لكثرة افرادها بالنظر الى الاذهان فلا يكون الاسماء الموضوعة بازائها الا اسماء الاجناس
دون اعلام الاجناس لعدم تحقق ما هو شرطها ويدل على كونها اسماء اجناس انها لا تقع مبتدأ وذات
حال وغيرها من احكام المعارف كما هو شان سائر اسماء الاجناس **قال** الشارح اي هذا الكتاب كلام
مهذب غاية التهذيب آه اعلم انه لما كان حمل غاية تهذيب الكلام على الكتاب المشار اليه بهذا حسب
النظم فاسدا لان هذا الحمل حمل بالمواطاة وفيه يجب ان يكون المحمول متحدا مع الموضوع في الوجود مع ان
الكتاب ليس متحدا مع غاية تهذيب الكلام اتحادا كذلك حاول الشارح الى اصلاح الحمل بارجاعه الى محامل
صحيحة صرح باحدها بقوله هذا الكتاب مهذب غاية التهذيب واشار الى بواقيها بقوله وتوجيه
الاول لا يخفى فان التوجيه عبارة عن صرف الكلام الفاسد بظاهره الى محمل صحيح وبينهما
المحشي فمراد الشارح من الاول في قوله وتوجيه الاول آه ما هو المفهوم ضمنا من قوله الاول اي هذا
الكتاب آه من ان المقصد توصيف الكتاب لا ما هو المذكور صراحة اعني قوله هذا الكتاب
كلام مهذب غاية التهذيب فانه مجاز بالحذف فقط او اومى بقوله هذا الكتاب كلام مهذب
غاية التهذيب الى جميع المحامل بان يكون قوله هذا بيانا لحاصل المعنى لا بيانا لوجه الاعراب كما في
الاحتمال الاول فيكون ازديادا للشارح قوله وتوجيه الاول لا يخفى حينئذ تنبيها للغافل عن محامل الصحة
ويصح ان يراد من الاول المذكور ما هو المفهوم ضمنا او ما هو مصرح في كلامه نظرا لكلام المحشي يدل على انه
حمل عبارة الشارح على الاحتمال الثاني ولم يلتفت الشارح لاصلاح الحمل المذكور بان المراد من الغاية الثمرة
وحملها على الكتاب المشار اليه بلفظ هذا صحيح بلامرية فانه يصح ان يقال ان هذا الكتاب ثمرة
تهذيب الكلام لان فيه تكلفا كما لا يخفى على الذكي المتوقد **قوله** مجاز في النسبة مبالغة وهو ابلغ
من سائر التوجيهات معنى بلامرية **قوله** بان يحذف الخبر وهو لفظ مهذب او لفظ ذو فحذف
الخبر واقيم ما بعده مقامه فعلى التقدير الاول يكون تقدير الكلام هذا الكتاب مهذب غاية تهذيب الكلام
وعلى الثاني هذا الكتاب ذو غاية تهذيب الكلام وعلى كلا التقديرين لا يدان يقال ان اللام

فی لفظ التهذیب الذی وقع فی قول المحشی عوض عن المضاف الیه الا لم یکونا توجیهین لحمل غایة
تهذیب الکلام علی الکتاب المشار الیه بلفظ هذا لانه لیس فیهما ذکر الکلام والتفسیر الاول منهما هو الذی
الذی صرح الشارح بقوله هذا الکتاب کلام مهذب غایة التهذیب لا فرق بینهما الا من جهة ان المحشی
جعل لفظ المهذب لفظ خبر الکتاب بخلاف الشارح فانه جعل مجموع کلام مهذب خبره فحذف الموصوف
والصفة واقیم ما بعدهما مقامهما وهذا علی الاحتمال الاول دون الثانی فانه علی هذا یکون قول الشارح
بیانا لحاصل جمیع المحامل **قوله** او مجازا فی الطرف بان یکون التهذیب الذی هو طرف الجملة بمعنی اسم
المفعول فیکون التقدیر هذا غایة الکلام المهذب ویکون ح اضافة التهذیب الی الکلام من قبیل
اضافة جرد قطیفة **قوله** واما الثانی فهو کما تراه ای کیف کان اعلم ان نسخ الشرح مختلفة وقع فی بعضها
والثانی النسب کما تراه وفی بعضها والثانی کما تراه وقول المحشی واما الثانی فهو کما تراه یدل علی
انه اختار النسخة الاخیرة فاشار بهذا مع ایراد الدلیل علیه بقوله لابد فیه من المجاز آه الی رد ما اختاره
السید ابو الفتح من النسخة الاولی حیث قال ذیل هذه النسخة ای النسب بحسب اللفظ لان توجیهه اظهر
وهو حذف المضاف وتوجیه الاول اظهر وهو ان التهذیب بمعنی المهذب من قبیل اضافة جرد قطیفة الی
غایة الکلام المهذب وحاصله کلام مهذب انتهی بان فی الثانی یلزم حذف المبتدأ الذی هو صدر الکلام
من غیر ضرورة داعیة الیه وهو مستقبح عندهم فکیف یکون توجیهه اظهر لیکون النسب بخلاف الاول فان توجیهه
اظهر حیث لا یلزم فیه قباحة واضافة الصفة الی الموصوف جائز عند محققی النحاة وفیه ان هذا انما یتم
لو ثبت من النحو ان حذف الخبر اولی من حذف المبتدأ القائم مقامه ما اضیف الیه وهو لفظ هذا مع
انه لم یثبت بعد **قوله** واما تجویز ان یکون المراد آه هذا جواب لما یرد من انا لا نسلم ان فی الثانی
لابد من المجاز بالحذف لیلزم منه المفسدة فیه من حذف المبتدأ الذی هو صدر الکلام من غیر ضرورة
داعیة الیه لم لا یجوز ان یکون المراد بهم الاشارة لتصنیف الکتاب فیکون المعنی لتصنیف الکتاب
غایة تهذیب الکلام بان ارادة التصنیف من اسم الاشارة بعید فان الاشارة انما یکون الی ما هو
مقصد الشیر وهو لیس الا الکتاب دون التصنیف فانه وسیلة الی تدوینه وما قیل فی وجه البعد

صلة اضافی موسوم باحسن الحواشی

ان المشار اليه لا يدان يكون من الموجودات الخارجية المحسوسة والتصنيف ليس كذلك فان معناه المصدري
انتزاعي اعتباري ليس بموجود خارجي محسوسا فلا يصلح ان يكون مشارا اليه بلفظ هذا افضيا افاده
قدوة المحققين ورئيس العلماء المتبحرين من ان الانتزاعية لا يمنع ان يكون المنتزع عنه مشارا اليه بلفظ
هذا فان الاشارة اليه جائزة بتنزيل غير المحسوس مقام المحسوس الا ان يقال كلام ذلك القائل
بان الكتاب وان كان غير محسوس في الخارج لكنه موجود في الذهن البتة وليس من الانتزاعيات
الاعتباريات كالتصنيف فجعل الانتزاعي الاعتباري مقام المحسوس بعيد من جعل الموجود في الذهن مقامه
قوله والاول اي ان يكون المقصد توصيف الكتاب كما اشار اليه الشارح بقوله لانه اولى وجه
الاشارة ان لفظ لانه يستعمل في ما كان ظاهرا بينا وما يكون كذلك يكون اولى مما هو بخلافه فالاول
الذي لا ريب في ظهوريته يكون حاصلا من الثاني الذي هو خفي ثم لا يخفى ما فيه فان الاولوية انما
تطلق فيما يصح طرفه المقابل ايضا لكن لا على وجه الانسبية مع انه من البين انه لا يصح الثاني فانه على هذا
يلزم ان يكون غاية تهذيب الكلام الذي هو معنى مصدري محمول على التصنيف فيكون التصنيف
من حصص غاية تهذيب الكلام لان المعنى المصدري انما يحمل على حصصه عند المحشي مع انه لا ريب في
ان التصنيف ليس حصة لغاية تهذيب الكلام الا ان يقال ان المحشي قد بنى كلامه على ما هو المشهور
عندهم من عدم تخصيص حمل المعنى المصدري على حصصه لا على ما ذكره **قوله** لان الشائع في هذا المقام
توصيف الكتاب لا توصيف تصنيفه فان التصنيف وسيلة الى تحصيل ما هو المقصد وتعريف المقصد
اولى من تعريف الوسيلة فلا يرد ان النظر من المصنف المادح ان يمدح على فعله وما هو الا التصنيف
دون الكتاب **قوله** لان الظرف ان كان آه لا بد لنا ان نوضح كلام المحشي لينكشف قول الشارح والظرفية
تجوزية تشبيهية آه باتم وجه فاعلم ان قول المصنف غاية تهذيب الكلام الخ اما ان يحمل على التوصيف
او التسمية وعلى الاول لو قيل ان قوله في تحرير المنطق والكلام متعلق بالتهذيب يكون ظرف
لغو وانسب ح يكون بينهما نسبة العموم من وجه بحسب الصدق اي الحمل لانهما قد اجتمعا في هذا الكتاب
فيحمل احدهما على الآخر وقد يصدق الاول بدون الثاني كما في كتاب يكون مهذبا من غير تدوين المتقدمين

لله مولانا محمد حسن رح ١٢

لله الموجود مولانا محمد حسن رح ١٢

كالشافية وقد يكون بالعكس كما فى كتاب يكون محررا فى المنظم والكلام من غير تهذيب اليه اشار بقوله لا نظرف
ان كان متعلقا بغاية تهذيب الكلام فالعموم عموم من وجه فى الصدق ولو قيل انه متعلق بمجموع
فالحاصل يكون ظرفا مستقرا وعلى الثانى يكون ظرفا مستقرا ايضا لا لغوا كما لا يخفى على المتامل وعلى هذين
التقديرين لا يكون المراد من الحاصل الا الحصول الخاص الذى يتحقق فى ضمن هذا الكتاب فيكون
المظروف حقيقة هو هذا الكتاب والنسبة بينه وبين تحرير المنظم والكلام نسبة العموم مطلقا بحسب
التحقق لا الصدق اى بحسب الوقوع لا الحمل لان تحرير المنظم والكلام عام شامل لهذا الكتاب ولغيره
وغير محمول عليه اليهما اشار بقوله وان كان مستقرا فالعموم عموم مطلق بحسب التحقق وتقرير كلام
المحشى على النمط الذى قررناه اولى مما قرره بعض الافاضل من انه ان حمل قوله تهذيب الكلام على الوصف
فالظرف متعلق به وبينه وبين التحرير عموم وخصوص من وجه فى الصدق وان حمل على التسمية فلا يصح
ان تعلق الظرف به فكان مستقرا فانه ينبغى على هذا التقرير شق آخر وهو ان يكون تحرير المنظم والكلام
ظرفا مستقرا على تقدير ان يحمل غاية تهذيب الكلام على التوصيف اذا عرفت هذا فنقول ان حاصل كلام
الشارح ان قول المصنف فى تحرير المنظم والكلام الذى هو مدخول كلمة فى الموضوعة للظرف لما لم يصلح ان يكون
ظرفا حقيقيا للتهذيب والكتاب لان الظرف الحقيقى يتنوع على نوعين مكانى وزمانى وتحرير المنظم
والكلام ليس منهما لا جرم ان يكون ظرفا مجازيا ولما وجب للتجوز من العلاقة بالمعنى الحقيقى بينهما
بقوله لتشبيهها اه يعنى انما حمل على التجوز لوجود نوع من علاقات التجوز وهى علاقة التشبيه بان شبه
الشمول العمومى الذى هو من جانب تحرير المنظم والكلام بالشمول الظرفى فان الظرف كما يكون
شاملا للمظروف ومحيطا به كذلك تحرير المنظم والكلام ايضا عام وشامل ومحيط للتهذيب الكلام سواء كانت
عمومية مطلقة او من وجه فاستعير فى الموضوعة للشمول الظرفى للشمول العمومى لا يقال انه لو اريد من
الكلام فى قول المصنف غاية تهذيب الكلام الالفاظ يكون الالفاظ حقيقة مظروفة وتحرير المنظم والكلام
للمعنيين هما عبارتان عن المعانى ظرفا لها مع ان ما هو المشهور بينهم من ان الالفاظ قوالب للمعانى
يدل على كون الالفاظ ظرفا والمعانى مظروفا فيكون كل منهما مظروفا للآخر وظرفا له وهذا كما ترى

لانا نقول لا نجد ورغبة ان ظرفية كل منهما للآخر بجهة مختلفة اما الالفاظ فمن جهة ان المعاني توخذ منها وتزيد بزيادتها وتنقص بالنقصان فكان الالفاظ قوالب يصب فيها المعاني بقدرها واما المعاني فمن جهة ان الالفاظ مسوقة لبيان المعاني التي قد تحصل بغير الالفاظ من الكتابة والاشارة فكانت المعاني شاملة للالفاظ ولذا صح ان يقال ان اللفظ في المعنى كما يصح من الجهة الاولى ان يقال ان المعنى في اللفظ ولا يخفى ما في كلام المحشي من النظر بوجوه اما اولا فبان حكمه على تقدير كون تحرير المنطق والكلام ظرف لغو بان بين الظرف والمظروف نسبة العموم والخصوص من وجه بسبب الصدق تحكم بحت لان الصدق اما ان يكون بالمواطاة او بالاشتقاق وكل منهما لا يخفى عن الخامل اما الاول فبانه ان اريد من التهذيب والتحرير معناهما المصدريان او بالتحرير معناه المصدري والتهذيب المهذب بالفتح فظاهر انه لا يصح الحمل بينهما هذا الحمل لان صدق المعنى المصدري مواطاة عند المحشي انما يكون على ما كان ذاتيا له ومن المعلوم ان تحرير المنطق والكلام ليس ذاتيا للتهذيب والمهذب والا لما تحقق بينهما نسبة العموم من وجه فان بين الذاتية ونسبة العموم من وجه منافاة اذ الذاتية تقتضي اللزوم ونسبة العموم من وجه الانفكاك وان اريد بالتهذيب معناه المصدري وبالتحرير المحرر مجازا فالحمل ايضا ليس بصحيح لانه من البين ان التهذيب ليس بمحرر وان اريد بهما المحرر والمهذب فالحمل وان كان بينهما صحيحا لكنه يوجب ان يكون التحرير بهذا المعنى محمولا على الكتاب ايضا لان الكتاب لما كان مهذبا والمهذب محرر لا بد ان يصدق المحرر ايضا على الكتاب فيكون بين الكتاب والتحرير بهذا المعنى نسبة العموم والخصوص بحسب الصدق البتة فلم يتم قول المحشي وان كان مستقرا فالعموم عموم مطلق في التحقيق واما الثاني فبانه على هذا ايضا لا يستقيم قول المحشي وان كان مستقرا آه لانه يصح ان يقال على تقدير الاستقرار الكتاب في تحرير المنطق والكلام فيكون لنسبة العموم بينهما بحسب الصدق ايضا ويمكن الجواب عنه بان المحشي موجه لكلام الشارح على مذهبه ومذهب القوم من ان حمل المصدر على شيء ليس منوطا على ان يكون ذاتيا له لا على مذهبه فلا شناعة في حمل التحرير بالمعنى المصدري على التهذيب بالمعنى المصدري او بمعنى المهذب فهذا جواب باختيار ترديدي الشق الاول للترديد الاول واما

ثانيا فبان المراد بالتحرير معناه الاصطلاحي لا اللغوي لانه لا يصح ان يقع ظرفا للتهذيب
او الكتاب كما يجئ والتهذيب مساو له كما صرح به الفاضل البزدي في شرح خطبة الشرح لكن لما
اضيف التحرير الى المنطق والكلام صار النسبة بينه وبين التهذيب عموما وخصوصا من وجه لان احد
المتساويين اذا قيد بقيد يصدق عليه المتساوي الآخر البتة من غير عكس فيكون التهذيب
اعم مطلقا بحسب الصدق من تحرير المنطق والكلام لا من وجه فهذا النظر نظر آخر في الواقع على ما وقع
في الدليل من قوله وقد يكون بالعكس آه واما ثالثا فبانه على تقدير ابقاء غاية تهذيب الكلام
على معناه المصدري والقول بان تحرير المنطق والكلام ظرف مستقر للضرورة لما الى ان يحمل الجار
المقدر خبرا بعد خبر لقوله هذا المشار به الى الكتاب ليكون الكتاب منظروفا حقيقة فيلزم منه ان يكون
النسبة بينهما نسبة العموم المطلق بحسب التحقق لجواز ان يكون صفة للتهذيب فيكون المعنى هذا غاية
تهذيب الكلام الحاصل في تحرير المنطق والكلام او حالا عنه فيكون المعنى هذا غاية تهذيب الكلام
حاصلا في تحرير المنطق والكلام فالمظروف على كلا التقديرين ليس الا التهذيب لا الكتاب
وليس النسبة بين التهذيب وتحرير المنطق والكلام الا العموم من وجه بحسب الصدق كما اعترف
به هو ايضا فلم يستقم قول المحشي وان كان مستقرا آه قال الشارح اي هذا مقرب آه لما يرد على قوله
المص وتقريب المرام انه باعتبار عطفه على التهذيب يكون مضافا اليه للغاية التي هو محمول
على الكتاب المشار اليه بلفظ هذا ويلزم منه ان يحمل غاية تقريب المرام على هذا مع ان هذا الحمل
بظاهره فاسد بالبيان الذي مر في غاية تهذيب الكلام دفعه الشارح بوجهين اما اولا فبانا نتاوله
الى المجاز بالحذف بان يقال انه كانت العبارة في الاصل هذا مقرب غاية التقريب فحذف مقرب
واقيم ما بعده مقامه واما ثانيا فبانا لا نسلم ان التقريب معطوف على التهذيب ليلزم منه الخلل المذكور
لانه يحتمل ان يكون معطوفا على التحرير فيكون العبارة في التقدير هكذا هذا غاية تهذيب الكلام
في تقريب المقاصد آه فان قلت هذا احتمال آخر هو ان يعطف تقريب المرام على الغاية فلم ترك
الشارح ذكره قلت لما يحصل في عطف التقريب على التهذيب والتحرير زيادة مدح الكتاب

دون عطفه على الغاية اذ يكون تقدير النظم على الاولين هذا غاية تقريب المرام او هذا غاية تهذيب
الكلام فى تقريب المرام وعلى الثالث هذا تقريب المرام وذكر الشارح الاحتمالين الاولين دون
الآخر لان هذا المقام مقام المدح للكتاب فينبغى ان يحمل النظم على الاحتمال الذى يفهم منه مدح
كثير اودون غيره **قوله** وحاصل المعنى هذا مقرب آه جواب لما يرد على الشارح من ان الايراد المذكور
الوارد على قول المصنف وتقريب المرام كما يمكن دفعه بتاويله الى المجاز بالحذف بان يقال ان لفظ
مقرب آه محذوف ككذا يمكن دفعه بالطرق الاخر المذكورة فى تهذيب الكلام بان يكون مجازا
عقليا بان يحمل غاية تقريب المرام على الكتاب المشار اليه بلفظ هذا على نهج المبالغة كزيد عدل او
مجازا بالحذف لفظ ذى فيكون التقدير هكذا الكتاب ذو غاية تقريب المرام او مجازا لغويا
وهو المجاز فى الطرف بان يكون التقريب بمعنى المقرب فيكون المعنى هذا الكتاب غاية المقرب
الى المرام فما وجه ذكر الشارح الطريق الاول دون الطرق الاخر وتقرير الدفع ان قول الشارح هذا مقرب
غاية التقريب للمرام ذكر اصل المعنى على جميع الطرق فذكره يشعر لذكر جميع الطرق للبيان
لوجه الاعراب حتى يلزم عليه ماذكره **قوله** واما تقدير الكلام بان تصنيف هذا الكتاب غاية
تقريب المرام فبعيد كما مر فى تهذيب الكلام من ان فيه حذف المبتدا وصدر الكلام من غير ضرورة
داعية اليه وانما لم يذكر الشارح هذا الاحتمال اعتمادا على الفطنة الوقادة بالمقايسة على ماذكره
فى تهذيب الكلام ولهذا لم يذكر المحشى احتمال ان يكون المراد بهم الاشارة التصنيف فيكون
المعنى تصنيف الكتاب غاية تقريب المرام **قوله** والنظم من التقريب آه حاصله انه لو عطف
التقريب على التهذيب يكون النظم من التقريب معناه اللغوى وهو الذى يعبر عنه فى
الفارسية نزديك كردن لا معناه الاصطلاحى وهو جعل الاسباب موافقة للمطلوب كيف ولو كان
كذلك لاورد المصنف لفظ التقريب فقط بدون اضافته الى المرام لان الشائع المستعمل فى بيان
معناه الاصطلاحى لفظ التقريب لا مع اضافته الى المرام على ان التقريب صفة للدليل
فكيف يحمل على هذا الكتاب الذى اكثر مسائله غير مدللة ولا يمكن اقامة الدليل على ما ادعى المحشى آه

بان المرام داخل فی مفهوم التقریب فلو اریدمنه معناه الاصطلاحی یلزم اضافة الکل الی التقریب
الی الجزء ای المرام لان للقائل ان یقول ان الاضافة آه مبنیة علی التجرید ای تجرید التقریب عن
اعتبار المرام فی مفهومه فلم یلزم ح من اضافة الیاء اضافة الکل الی الجزء قال الفاضل البزدی
ان قیل ان مقرب المعانی الی الافهام لیس هو الکلام بل المتکلم فلا یصح حمل التقریب علی المعنی اللغوی
ایضا فی الاحتمال الاول واحتمال التجوز مشترک قلت نعم لکن التجوز فی اللغوی اقرب فان
اللفظ آلة لتقریب المعانی الی الافهام فنسب الفعل الیه کما ینسب القطع الی السیف بخلاف المعنی
العرفی فان تطبیق الدلیل علی المدعی لا یتصور بدون اللفظ راسا قوله وح المناسب التقریب
بالمعنی الاصطلاحی لان آه توضیحه انه علی تقدیر عطف التقریب علی التحریر یکون تقریب المرام
مثل تحریر المنظم والکلام ظرفا للکتاب او التهذیب وعلی کل تقدیر لا یناسب لفظ فیه
التقریب الا معناه الاصطلاحی لان معناه اللغوی لازم للاخبار ای مسائل الکتاب فانها اذا
وجدت تلک المسائل وجد تقریب المرام ایضا وهذا اذا قرء الاخبار فی قوله لازم الاخبار بالفتح
واما اذا قرء بالکسر یکون الحاصل ان المعنی اللغوی للتقریب لازم للاخبار یکون الکلام مبنیا
اذ عدم مقربیة الکلام للمرام لا یکون الا من جهة ان فیه فساد الاجل عدم رعایة القوانین العربیة
بزیادة المخلات او ترک ما یجب ذکره وکل ذلک یوجب عدم التهذیبیة وهف واذا کان
کذلک یکون لازما للتهذیب الکلام الذی هو مخبر به ایضا لان لزوم شئ للاخبار انما یکون اذا
کان لازما للمخبر به ومنه یلزم ان یکون لازما للکتاب ایضا لان التقریب لازم لتهذیب الکلام
وهو لازم للکتاب اذ لازم اللازم للشئ لازم له ولازم الشئ لا یصلح ان یقع ظرفا له اذ بینهما
منافات فان اللازم یکون مساویا للملزوم او اعم منه والظرف لا یکون کذلک بل یکون قیدا
مخصصا للمظروف علی انه یلزم ان یکون مجعولیته ذاتیة کما قال جدی وستاذ استاذی کمال الملة والدین
قدس سره من ان سوق الکلام فی هذا المقام یشیر الی ان المصنف جعل الکتاب مهذبا فی تحریر المنظم
والکلام فلو عطف التقریب علی التحریر صار المعنی علی طبق هذا السوق جعل المصنف مهذبا فی التقریب

الى الافهام ولا يصح تخلل الجعل بين الملزوم ولازمه الظرف وان صح مجعوليته فيما ليس بلازم
لا مطلقا انتهى وحينئذ السوق ان المقام مقام مدح المصنف كتابه وليس هذا الا من جهة جعله مهذبا في
تقريب المرام وقوله جعلته تبصرة شاهدة عليه بلفظ الجعل وان لم يكن مذكورا صريحا لكنه يفهم ضمنا
وهو يكفي للمجعولية الذاتية فاندفع ما قد يتوهم من ان نزوم المجعولية الذاتية على تقدير ارادة
المعنى اللغوي من التقريب حين عطفه على التحرير مما اذ ليس لفظ الجعل مذكورا فان قيل
ان الدليل الذي اورده المستدل او الدليل على عدم صحة ارادة المعنى اللغوي للتقريب
فينبغي للمحشي ان يقول بدل قوله لا يناسب لا يجوز يقال ان ابتناء الدليل على كون الظرف للتخصيص
وهو مما لم يجب لان فائدة الظرف لا تنحصر فيه لم يقل لا يجوز لجواز ان يكون ايراد الظرف
لفائدة اخرى سوى التخصيص وقال لا يناسب بناء على قاعدة الاغلبية من وقوع الظرف
للتخصيص وبعد بقي في كلام المحشي خلل من ان الشائع في تفسير المعنى الاصطلاحي التقريب لا التقريب
المرام كما صرح به هو ايضا فتامل قوله كما ان التحرير اللغوي لا يجوز ان يقع ظرفا للكتاب او
للتهذيب لان التحرير اللغوي عبارة عما يعبر عنه في الفارسية بنوشتن ومن المعلوم انه ليس صفة
الا للنقوش ودونها فكيف يصح ان يقع ظرفا لهما قوله فان التقريب الى الافهام يكاد ان يكون
لازما للاخبار دليل لقوله لا يناسب آه وانما اورد لفظ يكاد اشعارا بان اللزوم المذكور غير موثوق
به فان الدليل الذي اورده لاثباته مخدوش عند المجادل فتامل قوله ولعل الوجه في اختيار
الاحتمال الاول آه هذا دفع دخل مقدر تقرير الدخل انه ما الوجه في اختيار الشق عطف التقريب على
التهذيب دون عطفه على التحرير حيث قدم الاول على الثاني ولم يقل في الاول لفظ يحتمل الدال
على المرجوحية وقال في الثاني لفظ يحتمل وتقرير الدفع ان التحرير الاصطلاحي الذي هو عبارة عن
كون الكلام بحيث يكون خاليا عن الحشو والتطويل ومحتويا على ما ينبغي في افادة المقصد شامل
للتقريب الاصطلاحي الذي هو عبارة عن سوق الدليل على وجه يستلزم العلم لان الدليل
الكذائي من جنس ما ينبغي لافادة المقصد والعلم اذا كان نظريا كالمسائل المدونة في العلوم

بدون العكس فان التقريب يحقق فيما اذا كان تبيين الدليل الذي يوصل الى المطلب على طريق
الحشو والتطويل فيكون التحرير خاصا والتقريب عاما فاعطف التقريب على التحرير
يكون ذكره لغوا الان ذكر الخاص مغن عن ذكر العام بخلاف عطفه على التهذيب فان التهذيب
غير شامل له حتى يكون ذكره بعده لغوا وهذا هو حاصل ما اورده جدي واستاذ استاذي كمال الملة
والدين قدس سره لاثبات شمولية التحرير الاصطلاحي للتقريب الاصطلاحي بقوله وذلك لان
تبيين المسائل تقتضي جعلها مثبتة مدللة فيشمل التقريب الاصطلاحي بخلاف كون الكلام
مهذبا فانه لا يقتضي ربط الدلائل انتهى ولا يوسوسك الوهم بانا لا نسلم ان التحرير بالمعنى الاصطلاحي
شامل للتقريب الاصطلاحي شمول الخاص للعام لان التحرير قد يكون بالنظر الى الدليل وقد يكون
بالنظر الى المدعى وقد يكون بالقياس الى كليهما والتقريب لا يكون الا بالنظر الى مجموع المدعى
والدليل فيكون التقريب خاصا والتحرير عاما فلا يلزم اللغوية في ذكر التقريب بعد التحرير لان
الكلام ههنا ليس في مطلق التحرير بل في التحرير الخاص اي تحرير المنظم والكلام ولا شك ان هذا
التحرير لا يكون الا بالنظر الى المسائل المورد فيها وتلك المسائل لا تكون الا نظرية فلا بد ان يذكر
دلائلها ايضا والا لم يتحقق التحرير فهذا التحرير لا يكون الا بالنظر الى مجموع المدعى والدليل لا بالنظر
الى المدعى فقط فيكون التقريب عاما من التحرير بالمرتبة فان قلت وقوع تقريب المرام بعد تحرير
المنظم والكلام لو جب لغويته بناء على شمول التحرير له سواء عطف على التحرير او التهذيب فلا وجه
لتخصيص اللغوية على تقدير كونه معطوفا على التحرير قلت ان منشأ لغوية ذكر التقريب بعد التحرير لما
لم يكن الا ان التحرير بالمعنى الاصطلاحي شامل للتقريب الاصطلاحي فلا يلزم اللغوية الا لو لوحظ التحرير حين لحاظ التقريب
وهو انما يكون لو عطف التقريب على التحرير فان ملاحظة المعطوف عليه عند ما عطف عليه ضرورية دون ما اذا عطف
على التهذيب فان التحرير وان كان قيدا له لكن لا يلزم ملاحظة قيد من قيود المعطوف عليه عند ما عطف عليه فهذا هو وجه
التخصيص يلزم لغوية ذكر التقريب بعد التحرير على تقدير كونه معطوفا عليه دون ما اذا عطف على التهذيب ثم اعلم
ان المحشي اشار بقوله فان التحرير الاصطلاحي اه الى رد ما قاله السيد ابو الفتح من ان في عطف التقريب على التحرير بالمعنى الاصطلاحي

يكون في الكلام تأسيس بأن في ذكر التقريب بعد التحرير بان يعتبر عطفه عليه يلزم اللغوية لشمول التحرير
الاصطلاحي للتقريب الاصطلاحي فما فائدة في ذكره فضلا عن افادته
التأسيس انتهى توضيح كلام المحشي لكن لايخ الكلام بعد عن الخلل وهو انا لانم عمومية التقريب من التحرير
بالمعنيين الاصطلاحيين والدليل الذي اورد عليه من ان التقريب يتحقق فيما اذا كان اه فلا يخفى
ما فيه فان المقدمات التي تكون زائدة وحشوا خارجة عن الدليل قطعا فلا يتحقق التقريب ح
بالنسبة الى هذه المقدمات بل بالنسبة الى المقدمات التي لا تكون كذلك وعند ذه يتحقق التحرير
البتة فكلما تحقق التقريب الاصطلاحي تحقق التحرير الاصطلاحي ولا يذهب عليك ان
بطلان العمومية لا يضر اصل المقصد فانه على تقدير المساواة بين التقريب والتحرير الاصطلاحيين
ايضا يلزم اللغوية في ذكر التقريب اذا اعتبر عطفه عليه ولئن سلمنا العمومية فانما هي في سطر التحرير
والتقريب لا فيما كلامنا فيه من التحرير والتقريب الواقعين في المتن لانه ليس فيه دليل على
اثبات كل مسئلة مسئلة من المسائل المورده فيه حتى يصح القول بان التحرير الواقع فيه مشتمل للتقريب
الواقع فيه على ان ذكر الخاص مع ان كان مغنيا عن ذكر العام لكنه قد يذكر العام بعد الخاص
للتوضيح فلا يكون ذكره بعده لغوا فلم لا يجوز ان يكون ذكر التقريب بعد التحرير لهذا من هذا
القبيل قال الشارح يحتمل ان يكون اه يحتمل ان يعود ضمير يكون الى تقرير عقائد الاسلام
فيكون المعنى يحتمل ان يكون تقرير عقائد الاسلام بيانا للمرام ويحتمل ان يعود الى عقائد الاسلام
فيكون المعنى يحتمل ان يكون عقائد الاسلام بيانا للمرام بجعل التقرير بمعنى المقرر على صيغة
اسم المفعول على التجوز واضافته الى عقائد الاسلام من قبيل اضافة الصفة الى موصوفها وعلى كلا الاحتمالين لابد
ان يقال ان اللام في المرام للعهد الخارجي والا فنظم ان المرام اعم من عقائد الاسلام وتقريرها فكيف يصح بيانه به لهذا يحتمل
ان يكون قوله من تقرير عقائد الاسلام صلة للمرام ومتعلقا به على تقدير عدم اعتبارية عهدية اللام المذكورة فيكون
المعنى توضيح تقريب المقصد من تقرير عقائد الاسلام الى الفهم **قوله** ويحتمل ان يكون اي تقرير عقائد الاسلام بيانا لتقرير
المرام بان يكون الجزء الاول من تقرير عقائد الاسلام اي التقرير بيانا للجزء الاول من تقرير المرام

ل التقریب لان تقریرہا عبارۃ عن تقریبہا الی تحصیلہا والجزء الثانی من الاول ای عقائد الاسلام
یانا للجزء الثانی من الثانی ای المرام وان اختلج فی صدرک انہ کیف یصح قول المحشی تقریرہا
تقریبہا الی تحصیلہا فان التقریر لیس عین التقریب لیصح حملہ علیہ فادفعہ بان ہذا الحمل
علی طریق المبالغۃ فانہ لما کان للتقریر المنظم والکلام دخل فی تقریبہما الی تحصیلہما جعل التقریر
عین التقریر **قولہ** وجہ البعد ظاہر فانہ یدل آہ لما احتمل ان یکون المرام نفس عقائد الاسلام
او تقریرہا بین المحشی وجہ بعدیۃ تعلق قولہ من تقریر عقائد الاسلام بالتقریب علی تقدیر کل من
ہذین الاحتمالین بقولہ فانہ یدل علی ان المرام غیر عقائد الاسلام وتقریرہا یعنی ان تعلق
من تقریر عقائد الاسلام بالتقریب یدل علی ان المرام غیر عقائد الاسلام وکذا یدل علی انہ غیر
تقریر عقائد الاسلام مع انہ متحد مع عقائد الاسلام علی الاحتمال الاول ومع تقریر عقائد الاسلام
علی الاحتمال الثانی ثم اورد الدلیل علی التغایر بین المرام وعقائد الاسلام بقولہ اذ یکون
المرام آہ وترک الدلیل علی التغایر بین المرام وتقریر عقائد الاسلام احالۃ علی المقایسۃ فالحاصل
انہ لو تعلق قولہ من تقریر عقائد الاسلام بالتقریب یکون المرام مفعولا اولا وعقائد الاسلام
او تقریرہا مفعولا ثانیا ولما یجب ان یکون بین المفعولین تغایر لابد ان یکون عقائد الاسلام
وتقریرہا مغایرۃ للمرام مع ان عقائد الاسلام متحدۃ معہ علی الاحتمال الاول وتقریر عقائد الاسلام
متحدۃ معہ علی الاحتمال الثانی فان قیل کیف یصح القول بکون عقائد الاسلام مفعولا
ثانیا مع ان الظاہر من تعلق قولہ تقریر عقائد الاسلام بالتقریب ان التقریر مفعول ثان لہ یقتضی
ان ہذا القول علی تقدیر اعتبار اضافۃ التقریر الی عقائد الاسلام من قبیل اضافۃ الصفۃ الی
الموصوف فیکون تقدیر النظم ہکذا عقائد الاسلام المقررۃ فیکون المفعول الثانی فی الحقیقۃ
ہو عقائد الاسلام لا التقریر وبما قد وعیت ظہر اندفاع کلام السید ابی الفتح فی رد من قال انہ
لو تعلق قولہ من تقریر عقائد الاسلام بالتقریب یکون المرام غیر تقریر عقائد الاسلام والظاہر انہ
نفسہ من ان المرام ہو نفس العقائد لا تقریرہا لان کلام القائل مبنی علی الاحتمال الثانی وظاہر

ان المرام على هذا الاحتمال يكون عين تقرير عقائد الاسلام ويمكن ان يقال وجه البعد انه في تعلق
من تقرير عقائد الاسلام بالتقريب جعل لفظي ومعنوي اما الاول فلان التقريب يتعدى بالى
دون من فتعديته بمن انما يصح اذا ضمن معنى الى وهو خلاف الاصل واما الثاني فلان
جعل المقصد قريبا الى التقرير غير مناسب انما المناسب جعله قريبا الى الفهم قال الشارح الاضافة بيانية اه
تفصيله ان الاسلام ان كان عبارة عن التصديق بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم فلا يخ
اما ان يؤخذ العقائد بمعنى الاعتقادات او المعتقدات فعلى الاول يكون اضافة العقائد
الى الاسلام اضافة تقديرية من فتكون بيانية بمعنى ان المضاف اليه اى الاسلام عين المضاف
اى العقائد فان العقائد قبل الاضافة كانت اعم بان كانت اسلامية او غيرها ثم لما اضيفت
اليه صارت مخصصة مبينة بالمضاف اليه لا بالمعنى المشهور عند النحاة اذ فيه لا بد ان يكون
بين المضاف والمضاف اليه عموم وخصوص من وجه وههنا ليس كذلك فان العقائد اعم مطلقا من
الاسلام بالمعنى المذكور وعلى الثاني كانت الاضافة لامية وان كان عبارة عن الاقرار باللسان
بكلمتي الشهادة او مركبا منه ومن التصديق يكون الاضافة اليه لامية سواء كان العقائد بمعنى
الاعتقادات او المعتقدات لكن هذه الاضافة لا تكون اضافة حقيقية بان يكون الاضافة
اضافة الى ما هو له عند المتكلم بحسب لفظ فانه من البين ان العقائد ليست صفة للاسلام
بل مجازية باعتبار انها صفة لاهل الاسلام فاضيفت الى الاسلام لاجل الملابسة والعلاقة بينهما
ملابسة الحال بالمحل واليه اشار الشارح بقوله او للملابسة او باعتبار المجاز المرسل وصرح بقوله
ويمكن ان يراد بالاسلام اهله على طريق المجاز المرسل او باعتبار المجاز بالحذف واليه اشار بقوله
او المجاز بالحذف **قوله** عطف على بالاسلام قال جدي واستاذي استاذي كمال المحققين قدس سره
هذا العطف عجيب جدا فان المعطوف في حكم المعطوف عليه ويجب اتحادهما في محل الاعراب مفردا كان
او جملة وليس بينهما اتحاد في محل الاعراب ولا الحكم لان المعطوف مفعول ما لم يسم فاعله دون المعطوف عليه
لانه ظرف ومفعول ما لم يسم فاعله في المعطوف عليه هو اهله فالاولى ان يقال انه معطوف على محل

يمكن والمعنى يمكن مجاز الحذف فى هذا المقام او يقدر انه معطوف على اهله والمعنى انه يمكن ان يراد
اهل الاسلام بالاسلام على طريق المجاز المرسل ويمكن ان يراد مجاز الحذف فى هذا المقام
فالمعطوف مفعول بالم يسم فاعله باعتبار العطف واتحاد محل الاعراب ايضا حاصل ولا يلزم تقييدات
المعطوف عليه فى المعطوف انما الواجب اتحادهما فى حكمهما فى الاقامة ومحل الاعراب ويمكن
ان يعطف على الاسلام والمعنى يمكن ان يراد اهله بالاسلام على طريق المجاز المرسل ويمكن ان يراد
بمجاز الحذف اى بالقول بمجاز الحذف فى هذا المقام ولا يلزم اشتراك المتعلقات كما مر انتهى
وما قال بعض الافاضل على قول المحقق قدس سره هذا العطف عجيب جدا الى آخر قوله هو انه
من ان كلام الشارح مبنى على ما جوزه الكوفيون من اقامة الظرف مقام الفاعل مع وجود المفعول
به فيجوز ان يكون قوله بالاسلام سادا مسد الفاعل واهله بالنصب مفعول يراد فلو عطف
قوله او مجاز بالحذف على قوله بالاسلام لا يلزم خلل لانه اتحد وجه الاعراب بينهما وهو كون المعطوف
والمعطوف عليه كليهما فى محل الرفع لانهما قائمان مقام الفاعل فمدفوع بانه لا بد ان يكون المعطوف
متحدا مع المعطوف عليه فى وجه الاعراب على تقدير ظهور ما سد مسده ايضا وهو ليس كذلك فانه لو ظهر
الفاعل يكون قوله بالاسلام ظرفا والمجاز بالحذف مفعولا به فكيف يصح عطف قوله او مجاز بالحذف
على بالاسلام ثم اعلم ان قول المحقق قدس سره ولا يلزم تقييدات المعطوف عليه دفع دخل
مقدر يرد هو من انه كيف يصح عطف قوله او مجاز بالحذف على اهله والا يلزم ان يقع قوله بالاسلام
قيدا لقوله مجاز بالحذف كما انه قيد لقوله اهله بناء على انه لا بد فى العطف ان يصرف ما هو قيد
للمعطوف عليه الى المعطوف فيصير الكلام فى التقدير هكذا ويمكن ان يراد بالاسلام مجاز بالحذف
وهذا كما ترى لان هذا الكلام يدل على انه يراد من لفظ الاسلام المجاز بالحذف مع ان فى المجاز
بالحذف لا يراد من اللفظ شىء اللفظ الآخر بل يكون اللفظ باقيا على معناه اللغوى ويقدر شىء
آخر وتقرير الدفع ان بناء ايرادكم على وجوب صرف قيد المعطوف عليه الى المعطوف مع ان هذا
ليس بواجب انما الواجب اتحاد المعطوف والمعطوف عليه فى محل الاعراب اقامتهما مقام الفاعل

اذا كانا مفعولي ما لم يسم فاعله وهو يحقق ما اورد عليه ذلك الفاضل من ان هذا مخالف لتصريح النحاة
ان القيد اذا سبق على المعطوف عليه شارك فيه المعطوف ايضا بخلاف ما اذا تاخر انتهى فيه ان هذا افتراء
على النحويين **قوله** اى يمكن ان يراد مجازا بالحذف وبهذا ظهر عدم صحة التخطئتين المتين وقع في
احدهما عطف على الاسلام وفي ثانيتهما عطف على اهله لان التفسير لا يطابقه مع انه لا بد ان يكون
مطابقا للمفسر بالفتح **قوله** لا على المجاز المرسل لانه لو عطف عليه يكون المعنى انه يمكن ان يراد من
لفظ الاسلام اهله على طريق المجاز بالحذف وهو كما ترى لان في المجاز بالحذف يقدر لفظ لا انه يراد
من اللفظ معنى اللفظ الآخر كما عرفت آنفا الا ان يقال ان الباء في قول الشارح بالاسلام للاستعانة
فيكون المعنى انه يمكن ان يراد باستعانة لفظ الاسلام اهله على طريق المجاز بالحذف ولا شناعة فيه
اذ لا ريب في ان لا تقدير للفظ الاهل الا باستعانة لفظ الاسلام لانه لو لم يكن لفظ الاسلام
لم يصح ارادة اهله **قال** المصنف جملة تبصره لما يرد عليه ان قوله تبصره وقع مفعولا ثانيا لجعلت فوجب
ان يكون محمولا على المفعول الاول الذي هو الكتاب لان المفعول الثاني في المتعدي الى
المفعولين يكون كذلك مع انه لا يصح ان يقال الكتاب تبصرة دفعه الشارح المحقق بذيل قوله هذا بقوله
بمعنى اسم الفاعل اى مبصرا خاصله ان ايرادكم انما يتوجه على قول المصنف ابقيت التبصرة على معناها
المصدري ونحن لا نقول به بل نقول انه اريد بها المبصر على صيغة اسم الفاعل مجازا ولا شك في حمله
على الكتاب فان قلت يمكن صحة الحمل بطريق المجاز بالحذف ايضا فانه يصح ان يقال الكتاب
ذو تبصرة فلم ترك الشارح هذا الاحتمال قلت انما تركه لظهوره **قوله** اكتفى بالمجاز اللغوي
اه لما يرد على الشارح ان اكتفاءه وتخصيصه لتصحيح حمل التبصرة على الكتاب بجعلها بمعنى اسم الفاعل
الذي هو مجاز لغوي مما لا وجه له فانه يصح الحمل بالمجاز العقلي ايضا بان ابقيت على معناها الحقيقي
ويجوز في اسنادها الى الكتاب فلم لم يذكره الشارح مع انه لوجود المبالغة فيه ابلغ فذكره اولى اجاب عنه
الحشي بوجهين والين على ان حمل التبصرة على الكتاب على طريق المجاز العقلي وان كان صحيحا لكن
لما كان بالنظر الى قوله جعلته وحاول غير صحيح لم يذكره الشارح واكتفى بذكر المجاز اللغوي اشارة الى انه

بقوله فكانه نظر الى قول المص وجعلته وثانيهما بقوله والى قوله لمن جاول آه معطوفا على قوله الى
قول المص حاصل الاول انه يفهم من الجعل المذكور فى قوله وجعلته تبصرة ان المص جعل الكتاب
عينا للتبصرة فان الجعل الحقيقى عبارة عن ان يجعل الجاعل المجعول اليه عينا للمجعول فى نفس الامر
مع انه من اجلى البديهيات ان التبصرة مغايرة للكتاب لايمكن جعلها عينه لان العينية بين
المتغايرين من المستحيلات فان قيل ان ارادة الجعل الحقيقى وان لم يصح لكن لم لايجوز ان يراد
من الجعل آه الجعل الادعائى وهو يصح البتة قلنا لانم ان ارادة الجعل الادعائى آه على تقدير المجاز
العقلى الذى يكون المقصر فيه المبالغة مما يصح لان المبالغة عبارة عن تبيين وصف ثابت
للشئ فى نفس الامر مع زيادة فهى تقتضى ان يكون الوصف اى المجعول اليه ثابتا فى الواقع وفى
الجعل الادعائى اين الثبوت الكذائى فبينهما منافاة لايمكن اجتماعهما فلما لم يستقم الجعل الادعائى
آه لاجرم لان يحمل التبصرة على المجاز اللغوى الذى يكون فيه ادنى مبالغة حيث كان الكتاب
مبصرا فعبر عنه بالتبصرة الدالة على المبالغة وهذا هو حاصل ما اشار اليه المحشى فى منيته بقوله فذكل
على سبيل الادعاء ليفوت المبالغة ويكون المجاز لغويا مع ادنى مبالغة حيث عبر عن المبصر بالتبصرة
انتهى واعلم ان هذا انما حاصل انما هو اذا عطف قوله ويكون المجاز لغويا على الجملة الشرطية اعنى قوله
ولو جعل على سبيل الادعاء ليفوت المبالغة وان جعل معطوفا على الجزاء اى قوله ليفوت المبالغة
يكون الحاصل انه لو اريد الجعل الادعائى على تقدير المجاز العقلى لم يصح ان يراد من التبصرة معناها
المصدرى الذى هو معنى حقيقى لها لفوت المبالغة اذ هى انما تكون فى الجعل الحقيقى دون
الادعائى كما عرفت آنفا بل معناها الاسم الفاعلى على طريق المجاز اى المبصر فيكون المجاز لغويا
مع اعتبار ادنى مبالغة حيث عبر المبصر بالتبصرة وبيان الثانى ما افاده جدى واستاذى فى الجواب عن السوال الذى اورده على قول المحشى لكونهما متضايفين بقوله انت خبير بما فيه من ضعف
قوله فلعل المحشى اراد بكونهما متضايفين انهما كالمتضايفين لما بينهما من التلازم فى الوجود
وعدم جواز تفارقهما وحاصل الكلام ان المصدرين المذكورين لما كانا بحيث لايصح تفارقهما

فى الوجود كيف يصح قول المصنف جعلته تبصرة لمن حاول التبصر اى قصد التبصر فان القاصد للتبصر
ليس له تبصر بالفعل لما ان القاصد فى الفعل لا يكون موصوفا بذلك الفعل ما دام هو قاصدا نعم
له تبصر بالقوة لا بالفعل فح لو اريد بالتبصرة معناها المصدرى خرج حاصل المعنى انه جعل
الكتاب تبصرة لفاقد التبصر الذى هو قاصده فيلزم التفارق بين التبصرة والتبصر فلذا
حمل التبصرة على المبصر فان المراد بالمبصر هو ذاته ولا شناعة فى تفارق ذات المبصر عن التبصر
بخلاف ما اذا اريد نفس مفهوم التبصرة فافهم انتهى تقرير السوال ان حكم المحشى بان بين التبصرة
والتبصر تضايفا بطل لانه لابد ان يكون فيه تعقل كل واحد من المتضايفين مستلزما لتعقل الآخر
وهو ليس كذلك وتقرير الجواب غنى عن الشرح فان قيل على قول المحقق فان المراد بالمبصر هو
ذاته ولا شناعة فى تفارق ذات المبصر عن التبصر انا وان سلمنا ان المراد من المبصر هو ذاته لكن
لانم ان المراد منه هو ذاته على الاطلاق بل من حيثية انه متصف بالمبصرية بالفعل او من المبصرات
عندهم ان اطلاق صيغة اسم الفاعل حقيقة انما هو على ما ثبت له مبدء الاشتقاق فى الحال فحينئذ
المبصر عبارة عن ذات يكون لها التبصرة بالفعل تفارقت التبصرة على هذا التقدير ايضا
عن التبصر اذ هو ليس ثابتا بالفعل بل بالقوة لمن حاول اى فاقده الذى هو قاصده فكلا المجازين
على السوية فى لزوم تفارق مضايف عن مضايف آخر قلنا انه يجوز ان يكون المجاز فى الطرف
فى التبصرة بارادة المبصر بالقوة منها فلا يلزم تخلف التبصرة عن التبصر اذ كلاهما على هذا التقدير
يكونان بالقوة لكن لا يخفى على المتامل ان هذا بعينه جار فى التبصرة بالمعنى المصدرى ايضا بان
يكون المعنى جعلته تبصره بالقوة لمن حاول التبصر ولا شناعة فيه اذ لا يلزم ح ايضا تخلف
التبصرة عن التبصر وبالجملة كلما يعتذر فى المجاز فى الطرف يعتذر فى المجاز العقلى ايضا ثم ما قال
المحقق قدس سره من انه اذا اريد بالتبصرة نفس مفهومها يلزم تفارقها عن التبصر انما يلزم
لو قيل ان التبصر صفة للحاول فقط دون غيره فانه على هذا يكون معنى الكلام جعل المصنف التبصرة
لحاول التبصر للغير ولا شناعة فيه اذ لا يلزم الافتراق بين التبصرة والتبصر لا بالنظر الى الحاول

منه عفى عنه

لان المحاول لایحاول التبصر لنفسه اذ قد حصل له التبصر فحصل له التبصر ایضا بناء علی التلازم ولا بالنظر
الی الغیر لانه لم یوجد فیه شیئ منهما فتامل قال المصنف من حاول التبصر اعلم ان صیغة حاول من باب
المفاعلة وخاصیة المشارکة بین الفاعل والمفعول فی اصل الفعل المجرد الثلاثی بحیث یکون کل منهما
فی المعنی فاعلا وان کان المرفوع فی اللفظ فاعلا والمنصوب مفعولا سواء کان مشارکتهما فیه
من حیث اعتباره من حیث هو هو کما اذا کان اصل الفعل لازما نحو کارمته او متعدیا الی مفعول
واحد صالح لان یکون مشارکا للفاعل فی اصل الفعل نحو شاتمت زیدا فصیر باب المفاعلة
ح علی هذین التقدیرین متعدیا الی مفعول واحد او من حیث تعلقه بالمفعول الاول وهو فیما
اذا کان اصل الفعل متعدیا الی مفعول واحد لایصلح للمشارکة بالفاعل فیه فیقدر له مفعول آخر
لیصیر مشارکا للفاعل فی ثبوت اصل الفعل المجرد المتعلق بالمفعول الاول نحو جاذبته الثوب
فان مفعول جذب وهو الثوب لما لم یصلح ان یکون مشارکا للفاعل فی المجاذبة احتیج
الی مفعول آخر یکون مشارکا له فیها اذا عرفت هذا فاعلم ان مصدر الفعل الثلاثی
لصیغة حاول وهو الحولان لما کان متعدیا الی مفعول واحد وهو التبصر وهو لم یصلح
لان یکون مشارکا لفاعله فی اصل الفعل بحیث یکون کل منهما فاعلا فی المعنی لابد ان یقدر
مفعول آخر وهو من یتبصر عنه ان کان المحاول متعلما او من تبصر ان کان معلما لیکون شیئ منهما
للمحاول فی قصد التبصر فلا یتوجه الایراد الذی اورده بعض الاعاظم من ان المفاعلة انما
تجیئ للمشارکة فی اصل الفعل المجرد فنحو ضارب زید بکرا یفید المشارکة فی الضرب فلو کان
المشارکة فی مصدر حاول والمفعول المذکور صالح فان المحاول یحول حوله لکونه قاصدا
ایاه والتبصر ایضا یحول حوله لکونه مقصودا فیرجع حاصل المشارکة فی الحولان مع الشیئ الی
القصد فهو حاصل المعنی فح لا یوجب صیغة المفاعلة الا المشارکة فی القصد لا فی التبصر انتهی
فانه علی ما قاله لم یکن التبصر الذی هو مفعول لحاول فاعلا له فی المعنی مع انک قد عرفت ان
خاصته ان یکون مفعول باب المفاعلة فاعلا له ثم لما لم یکن التبصر الا لدی العلم زاد

قوله لدنى الافهام ذيل قوله من حاول التبصر فيكون ظرفا لقوله حاول المشتمل على ضمير
الفاعل العائد الى كلمة من فيكون صفة للفاعل اى المحاول لان الظرف المتعلق
بالفعل يكون ككه وفى الشارح الافهام بقوله تفهيم الغير ففيه احتمالان بينما المحشى
بقوله مصدر مضاف آه احدهما ان يكون اضافة التفهيم الى الغير اضافة المصدر الى الفاعل
بان يكون لفظ الغير فاعلا للتفهيم الذى هو مصدر اضيف اليه وثانيهما ان يكون هذه الاضافة
اضافة المصدر الى المفعول بان يكون الغير مفعولا للتفهيم الذى اضيف اليه فعلى الاحتمال
الاول يقدر كلمة اياه بعد لفظ الغير على انها مفعول للتفهيم لان التفهيم متعد فلابد له من المفعول
وعلى الثانى يكون ضمير الفاعل مقدرا بعد لفظ التفهيم وعلى كلا الاحتمالين يكون التبصر صفة للمحاول
لكن على الاول بالذات له وللغير بالعرض فيكون المراد تبصر المحاول نفسه من الغير المفهم
فيكون المحاول متعلما والغير معلما وعلى الثانى يكون صفة للغير بالذات لانه قائم به و
للمحاول بالعرض باعتبار ان افادة التبصر للغير لا يتصور الا اذا كان له تبصر ايضا فيكون تبصر
الغير بتفهيم المحاول فيكون المحاول معلما والغير متعلما وبالجملة ان التبصر اما صفة للمحاول
بالذات او للغير فمعنى قول المحشى وعلى كلا التقديرين آه انه لا يخلو كل من التقديرين اى
تقدير اعتبار ان الاضافة فى تفهيم الغير اضافة المصدر الى الفاعل وتقدير اعتبار ان هذه
الاضافة اضافة المصدر الى المفعول من احد الشقين اما ان يكون التبصر فيه صفة للمحاول
بالذات وهذا على انه تقدير الاول او للغير وهذا على التقدير الثانى ودون ما يتوهم من ظاهر عبارته
انه على كل تقدير من التقديرين يكون التبصر صفة للمحاول او للغير فانه من البين انه
ليس ككه كما اوضحناه لك فافهم وفى قوله لمن حاول او للغير مانعة الجمع دون مانعة الخلو ثم اعلم
ان هذا الترديد انما هو على تقدير عزل لفظ الافهام عن صيغة حاول التى تدل على المشاركة
وقوله او كليهما على تقدير اللحاظ المذكور فيكون التبصر حينئذ من الفاعل والمفعول بالذات
ولا يوسوسك الوهم بان المقصد مدح الكتاب بانه مبصر للمعلم والمتعلم او لاحدهما وهو لا يستقيم

في صورة كون التبصر للغير فقط لانه جعل الكتاب مبصرا لمن حاول لا للغير لانا نقول ان المبصر ان كان
صفة لمن حاول فقط لكن كلامنا ليس فيه بل في التبصر وهو يعم المحاول وغيره فان قيل ضمير
قول المحشي او كليهما عائد الى من حاول وغيره واذا دل صيغة حاول على مشاركتهما في اصل الفعل
يكونان محاولين فلم يكن واحد منهما غير محاول فكيف يصح قوله او غيره نقول لما كان كل من العلم
والتعلم بالنظر الى خصوص ذاته مغايرا للآخر صح اطلاق الغير عليه هذا غاية التوجيه لكلام المحشي لكن
بعد يبقى كيه اشكال هو ان كتب اللغة مشحونة بان معنى خصوص حاول قصد لا قاصد ولا بأس
فان فاعل يجيء بمعنى فعل ايضا فلا يتحقق المشاركة بين المحاول وغيره حتى في قصد التبصر حتى يتم
ما ذكر في التوجيه قال الشارح السيد يعني المثل بل مثله وزنا ايضا فان اصله كما قال الفاضل الحلبي
سيوى او سيو بكسر السين المهملة وسكون المتوسط فاوغم الياء في الياء بعد ابدال الواو ياء

قوله تتمة لبيان معنى لا سيما اه دفع ايراد يرد على الشارح من ان قوله ومعنى لا سيما لا مثل دال
على ان لا مثل معنى مطابقي لا سيما لان النظم من بيان معنى اللفظ انه يكون تمام معناه مع انه ليس
كذلك بل هو تفسير لجزء لا سيما اي لا سي ودونه مع ما وتقرير الدفع ان الشارح جعل لفظ لا مثل فقط بيانا
لمعنى لا سيما حتى يرد عليه ذكر تمته لانه صريح البطلان اذ من البين ان لفظة ما في لا سيما لو لم
تكن زائدة لا يكون معنى لا سيما لا مثل فقط بل لا مثل الذي اذا كانت موصولة ولا مثل شيء اذا
كانت موصوفة فكيف ينفوه به عاقل فضلا عن هذا المحقق بل جعل مجموع قوله لا مثل وقوله وما زائدة
اه تفسيرا للا سيما بان جعل قوله لا مثل تفسيرا للجزء الاول اي لا سي وقوله وما زائدة اه تفسيرا لما
فيكون مآل عبارة الشارح ومعنى لا سيما لا مثل مع كون ما زائدة اه **قوله** الا ان يقال اه هذا رد على
ما سبق من قوله تتمة لبيان اه حاصله انكم انما جعلتم قول الشارح ما زائدة تتمة لقوله لبيان معنى
لا سيما لدفع الايراد المذكور الوارد على كلام الشارح مع انه لا حاجة اليه لانه يندفع بدون هذا التكلف
بالارادة من المعنى في قوله ومعنى لا سيما الاعم من المطابقي والتضمني للفظ لا مثل يكون بيانا لمعنى
لا سيما على جميع التقديرات اما على تقدير كون ما في لا سيما زائدة فبالمطابقة واما على غيره

فبالتضمن وانما اورد الحشي لفظ الا الدال على الضعف اشارة الى ضعف هذا القول فان مناط
الكلام على ما هو الظاهر منه وليس الظاهر من اطلاق اللفظ الا المطابقي دون الاعم منه ومن التضمني فان قيل انه
على تقدير كون ما في لا سيما زائدة لا يكون معناه الا الا مثل فقط بدون زيادة امر فلا حاجة الى
ازدياد قوله زائدة فلم ذكره قلت انما ذكره توضيحا ورفعا لتوهم يتوهم لو حذف قوله زائدة وكفى
على قوله موصولة او موصوفة من ان معنى لا سيما لا مثل على تقدير كون ما موصولة او موصوفة دون
ما اذا كانت زائدة **قال** الشارح ثم استعمل بمعنى خصوصا في ما حذف فيه ما بعد لا سيما كما قال
الشيخ الرضي في شرح الكافية وقد يحذف ما بعد لا سيما على جعله بمعنى خصوصا فيكون منصوب المحل
على انه مفعول مطلق وذلك كما مر في باب الاختصاص من نقل نحو يا ايها الرجل من باب النداء
الى باب الاختصاص بجامع بينهما معنوي نصار في نحو افعل كذا يا ايها الرجل منصوب المحل
على الحال مع بقاء ظاهره على الحالة التي كان عليها في النداء من ضم اي ورفع الرجل لكن لا سيما
يكون باقيا على نصبه الذي كان له في الاصل حين كان اسم لا التبرئية مع كونه منصوب المحل
على المصدر لقيامه مقام خصوصا **قوله** نقل عن البلباني في شرح تلخيص الجامع الكبير ان استعمال
لا سيما آه هذا اعتراض على المص والشارح بان استعمال المص في كتابه هذا سيما بلا لفظ لا دون قول الشا
وقد يحذف لا في اللفظ مخالف لما نقل عن البلباني من انه لا يستعمل في كلام العرب لفظ لا سيما
بدون لفظ لا فلعل المص والشارح لم يعتد بقول البلباني واعتمدا على ما قال الشيخ الرضي في الشرح المذكو
وتصرف في هذا اللفظ تصرفات كثيرة لكثرة استعمالها نقيل سيما بحذف لا ولا سيما بتخفيف الياء
مع وجود لا وحذفها انتهى والعجب من بعض المحشين حيث قال ان هذا منقوض بقوله تعالى سيماهم
في وجوههم من اثر السجود الا ان يفرق بين المثقل والمخفف ووجه العجب ظاهر فان البلباني لا ينكر
عن استعمال سيما بلا لفظ لا الا اذا كان بمعنى الخصوص دون ما اذا كان بمعنى آخر وليس سيما في الكلام
المجيد بمعنى الخصوص بل بمعنى العلامة **قوله** وخبره اي خبر سي عند الجمهور محذوف مثل موجود سواء كانت
ما زائدة او موصولة او موصوفة وموضع تقدير الخبر في المتن بعد لفظ والسلام **قوله** وعند الاخفش الكنة

ح لایکون الانکرۃ موصوفۃ للزائدۃ او موصولۃ وفیہ انہ یلزم علی ہذا قطع سی عن الاضافۃ مع انہ
لازم الاضافۃ کذا قال الفاضل الچلپی **قولہ** والتفصیل مذکور فی حواشی الچلپی علی المطول فی شرح
دیباجتہ ذیل قولہ ولاسیما علم البیان ناقلا عن الشیخ الرضی وغیرہ وقد اوردنا قدرا ضروریا منہما و
سننقل بہما آخر ممزوجا ما نقلہ عن الشیخ الرضی الی الشیخ الرضی وما نقلہ عن غیرہ الی الچلپی تفرقۃ
بین المنقولین **قال** الشارح ولکنہ ای لفظ لامراد من حیث العمل فان عملہ النصب وہو باق
بعد حذف لا کما کان قبل حذفہ ومن حیث المعنی ایضا فان لفظ سیما ان استعمل فی نفی المثل فظہر
وان استعمل بمعنی الخصوص فلانہ لابد للنقل من المناسبۃ بین المنقول والمنقول عنہ وہی لیست
الا بین لاسیما وخصوصا ودون سیما وخصوصا فیکون معنی لامراد عند الاستعمال فی ہذا المعنی ایضا
قال الشارح وعدہ النحاۃ من کلمات الاستثناء معطوف علی قولہ ومعنی لاسیما لا علی قولہ استعمل
والا لکان ہذا العد منوطا علی استعمال لاسیما بمعنی الخصوص مع انہ لیس کذلک فعدہ النحاۃ من
کلمات الاستثناء علی کلا الاستعمالین سواء استعمل بمعنی المثل او الخصوص **قولہ** وفیہ اشارۃ الخ
حاصلہ انہ فی قول الشارح وتحقیقہ انہ للاستثناء عن الحکم المتقدم لیحکم علیہ علی وجہ تام بحکم من جنس الحکم
السابق اشارۃ الی ان لاسیما لیس من کلمات الاستثناء فان فیہا لاہل الاصول مذہبین ذہب
بعضہم الی ان المستثنی لیس فیہ حکم لا بالنفی ولا بالاثبات بل ہو مسکوت عنہ فمعنی جاءنی القوم الا زیدا
ان القوم سوی زید جاءوا وزید لم یحکم علیہ لا بالمجیء ولا بعدمہ والبعض الآخر الی ان فی المستثنی
حکما من غیر جنس الحکم السابق فی المستثنی منہ فلو کان الاستثناء من الاثبات یکون الحکم فی
المستثنی بالنفی ولو کان الاستثناء من النفی یکون الحکم فی المستثنی بالاثبات فمعنی المثال
المذکور علی ہذا المذہب ان القوم سوی زید جاءونی وزید لم یجیء ومعنی ما جاءنی القوم سوی
زید بالعکس فلما لم یوجد فی لاسیما واحد منہما لانہ یکون فیما بعدہ حکم من جنس الحکم السابق علی
وجہ تام لا یکون من کلمات الاستثناء حقیقۃ بل مجازا باعتبار ان ما بعد لاسیما یکون اعرف جاعما
قبلہ من حیث الاولویۃ بالحکم المتقدم کذا صرح الرضی حیث قال فی شرحہ للکافیۃ واما لاسیما

فليس من كلمات الاستثناء حقيقة بل المذكور بعده مبني على اولويته بالحكم المتقدم وانما عد من كلماته
لان ما بعده مخرج عما قبله من حيث اولويته بالحكم المتقدم انتهى قال المحشي في حاشيته المتهية
اعلم ان المستثنى على القول الاول ليس فيه حكم اصلا سواء كان الاستثناء من الاثبات او النفي
صرح به في شرح العضدي شرح مختصر الاصول لكن المشهور ان الاستثناء عند الحنفية من الاثبات
نفي ومن النفي ليس باثبات وعند الشافعية من الاثبات نفي ومن النفي اثبات واورد على الحنفية
انه يلزم ان لا يكون لا اله الا الله مفيدا للتوحيد فاجابوا بان الشارع وضعه للتوحيد وعلى هذا
الخلاف مبني على ان مركبات الاستثناء عند الشافعية موضوعة لما في الخارج ولا واسطة بين
الثبوت الخارجي والانتفاء الخارجي وعند الحنفية موضوعة للاحكام الذهنية ولا يلزم من
نفي الحكم بالثبوت او الانتفاء الحكم بالثبوت او الانتفاء وكان ما هو المشهور مبني على ان رفع
النسبة الايجابية يعينها سلبها او على ان العدم في الاشياء اصل فاذا قيل مثلا جاء في القوم الا زيدا
يكون مخرجا عن هذا الحكم والاصل عدم المجيء فيكون الاستثناء نفيا انتهى **قوله** فيها لكن المشهور
اي في كتب الشافعية فانه ما ذكر في كتب الحنفية ان عندهم يكون الاستثناء من الاثبات
نفيا ومن النفي لا يكون اثباتا بل ذكر فيها ان بعضهم كفخر الاسلام وشمس الائمة والقاضي ابي زيد ذهبوا
الى ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي لكن بطريق الاشارة وذهب آخرون
الى ان ليس في المستثنى حكم اصلا لا بالنفي ولا بالاثبات **قوله** فيها وعند الشافعية من
الاثبات نفي ومن النفي اثبات لكن بطريق العبارة **قوله** فيها فاجابوا بان الشارع وضعه
للتوحيد ولما لم يكن هذا الجواب مطابقا لكلامهم فان فخر الاسلام قد صرح بانتفاء الوضع
الشرعي في لا اله الا الله قيل في الجواب ان المقصد من لا اله الا الله نفي الشريك فان المخاطبين
بهذه الكلمة انما هم المشركون دون الدهريين فخوطبوا بنفي الشريك وكان وجود الله مركوزا
في قلوبهم فصار ذلك عرفا في الشرع في التوحيد لا ان الشارع وضعه للتوحيد **قوله** فيها وعلى
هذا الخلاف اه حاصله ان الخلاف الواقع بين الشافعية والحنفية بان عند الشافعية يكون الاستثناء

من الاثبات نفيا ومن النفي اثباتا وعند الحنفية الاستثناء من الاثبات نفي فحسب ودون
العكس مبني على ان المركبات الاسنادية عند الشافعية موضوعة لما في الخارج اي في نفس الامر
فاذا ثبت حكم لشئ او نفي عنه ثم استثنى من ذلك الشئ شئ آخر واخرج منه لابد ان يثبت له
حكم غير الحكم السابق لعدم الواسطة بين الثبوت لنفس الامري والنفي الكذائي وعند الحنفية
موضوعة للاحكام الذهنية فيمكن تحقق الواسطة بين الثبوت والانتفاء لانه لا يلزم من نفي
الحكم بالثبوت او الانتفاء الذهنيين الحكم بالانتفاء او الثبوت الذهنيين لجواز ان لا يحكم
الذهن بشئ من الثبوت والانتفاء فلا يلزم من حكم الذهن على شئ حكما حكمه على شئ استثنى
من ذلك الشئ لا بالنفي ولا بالاثبات وبما قررناه يندفع ما اورده على كلام المحشي بان ابتناء
الخلاف بين الفريقين على كون وضع المركبات الاسنادية لما في الخارج خلاف ما حققه
سابقا من ان الالفاظ بازاء سواء كانت مفردات او مركبات موضوعة للماهية من حيث
هي هي دون الصور الخارجية والذهنية لان مراده من الخارج هو نفس الامر لا المقابل للذهن
واطلاق الخارج على نفس الامر شائع ذائع عندهم فرجع ابتناء الخلاف حينئذ الى ما حققه سابقا تأمل
وكذا يندفع ما قيل انه وانما قال المحشي لعل اشارة الى ان ما جعله مبنيا للخلاف لا يأتي فيما هو
العمدة في ماخذ الاحكام وهو الانشاء لعدم النسبة الخارجية فيه وتقرير الاندفاع ظاهر قوله فيها
وكان ما هو المشهور اه وضع وضع مقدر يرد على ما ذكره المحشي في تقرير كلام الحنفية من انه يلزم على هذا
ان لا يكون حكم في المستثنى اصلا سواء كان الاستثناء من النفي او الاثبات فما وجه للمشهور
عند الحنفية من ان الاستثناء من الاثبات نفي بان بناء القول المشهور ليس على التقرير المذكور
حتى يرد عليه ما ذكر بل على امر آخر وهو ان رفع النسبة الايجابية عين النسبة السلبية فان رفع
القيام الذي يسند الى زيد مثلا عين نسبة سلب القيام الى زيد فلما استثنى واخرج شئ من
المستثنى منه الذي ثبت له الحكم الايجابي لم يثبت له الحكم الايجابي وعدم ثبوت الحكم الايجابي
بين النسبة السلبية فيكون الحكم في المستثنى حينئذ بالسلب قطعا او بناء على ان العدم اصل

في الاشياء اذ العدم يكون اولا ثم يكون الوجود بعده فاذا قيل مثلا جاءني القوم الا زيدا قال بعض الاعاظم وهذا شئ عجيب فان هذا لا يتم الا اذا ثبت ان كلمة الاستثناء موضوعة لسلب النسبة السابقة وبعد فيه الكلام ثم بعد تسليم هذا يلزم ان يكون من السلب سلب النسبة السلبية فثبت حكم مخالف ملازم للايجاب وهو خلاف دائم واما ما ذكر من حديث العدم الاصلي فصحيح الا انه لا يكون ح الحكم المخالف من جهة الاستثناء بل من خارج وقد يكون من النفي ايضا اثباتا بقرينة الاباحة الاصلية انتهى **قال** الشارح الرفع على كونه خبر مبتدأ محذوف وهذا هو الذي اختاره الرضي فيكون حاصل قول المص لا سيما الولد على هذا التقدير لا مثل الذي هو الولد او لا مثل شئ هو الولد او مبتدء خبره محذوف فيكون لا سيما الولد في معنى لا مثل الذي هو او مثل شئ الولد موجود وعلى كلا التقديرين يكون الجملة على تقدير كون ما موصولة صلة وعلى تقدير كونها موصوفة صفة قال الشيخ الرضي ان الرفع من الجر قليل لان حذف احدى جزئي الجملة الاسمية التي هي صلة او صفة قليل **قال** الشارح والنصب على الاستثناء هذا عند من يقول باستثنائية لا سيما واما عند من لا يقول بها فيكون نصب ما بعده باضمار فعل اعني او اعتبر على التمييز ان كان نكرة كذا افاده الشيخ الرضي **قال** الشارح والجر على الاضافة او البدل من ما وهي نكرة غير موصوفة كذا قال الفاضل الجلبي فيكون لا سيما الولد بمعنى لا مثل الولد او لا مثل شئ الولد **قال** الشارح وكلمة ما على الاخيرين زائدة والا يلزم ان يكون الموصول او الموصوف بدون الصلة او الصفة **قال** الشارح وقد روي على الاوجه الثلث اي الرفع والنصب والجر فيما بعد لا سيما قول امرء القيس ولا سيما يوم بدارة جلجل وصدره الا رب يوم لك منهن صالح هذا البيت من قصيدة امرء القيس ابن حجر ابن عمرو الكندي من جملة القصائد السبعة اعلم ان رواية نصب يوم وان كانت مخالفة لشروح القصيدة المذكورة وللصحاح ايضا حيث قال في غير ما نشد قول امرء القيس الا رب يوم لك منهن صالح ولا سيما يوم بدارة جلجل مجرورا ومرفوعا وايده المحشي ابو الفتح بان صورة كتابة يوم لا سيما عدها النصب كيف ولو كان منصوبا لكتب يوما بالالف لكنها موافقة لرواية الشيخ الرضي حيث قال في شرح الكافية

له بعض الاعاظم هو الفاضل عبد العلي ١٢

وليس نصب الاسم بعد لا سيما بقياس لكنه روى بيت امرء القيس ولا سيما يوم بدارة جلجل بنصب
اليوم والجواب عن التائيد ظ فان الشارح بنى رواية النصب على رواية الشيخ الرضى وضمير هن
يرجع الى النساء والواو فى ولا سيما اعتراضية قال الشيخ الرضى فى الشرح المذكور ويجوز محى الواو قبل
لا سيما اذا جعلته بمعنى المصدر وعدم مجيئها اكثر وهى اعتراضية ويجوز ان يكون عطفا الا ان الاول
اولى واغرب انتهى وبين وجه الاعتراضية قيل هذا القول بقوله واعلم ان الواو مع ما بعدها بتقدير
جملة مستقلة والسى بمعنى المثل فمعنى جاء فى القوم ولا سيما زيد اى ولا مثل زيد اموجود بين القوم الذين
جاءوا اى هو كان اخص بى داشد خلوصا فى المجئ انتهى وقال الفاضل الجلبى قيل ان الواو عاطفة
ودارة جلجل اسم غدير معينة ومعنى البيت الا رب يوم فزت فيه بوصل النساء وتلذذت منهن
بعيش صالح ولكن لا مثل اليوم الذى كنت فيه فى دارة جلجل فانه كان ذلك اليوم احسن الايام
لانى كنت فى ذلك اليوم اكثر تلذذا اذ قد وصلت فى ذلك اليوم الى عنيزة بنت عمها التى كان عاشقا
عليها **قال** الشارح القسم الاول هو الطرف الاول من الكتاب آه اعلم انه لما كان الكتاب عبارة
عن احد المعانى السبع حكم الشارح بان القسم الاول هو الطرف الاول من الكتاب الخ لان القسم
الاول جزء من الكتاب فما يكون الكل عبارة عنه يكون جزؤه ايضا عبارة عن جزئه ولا يخفى ما فيه
من وجهين اما اولا فبان الكتاب آه ليس الا ما اشار اليه المصنف بقوله هذا وهو ليس الا الالفاظ او المعانى
او مجموعهما كما سبق من الشارح فلا يكون الكتاب ح عبارة الا عن احد هذه الثلث ويلزم منه ان يكون
القسم الاول الذى هو جزء من الكتاب عبارة الا عن احدى هذه الثلث فقط دون غيرها من الاحتمالات
الاربع الباقية واما ثانيا فبما اورده المحشى **بقوله** قد علمت آه اى قد علمت مما سبق من قوله ايضا
لا شك الواقع ذيل قول الشارح للاخبار عنه ان المنقوش ليست بمعنى الكتاب آه توضيحه ان الموضوع
له للشئ انما يكون ما يتعلق به قصد الواضع ومن البين ان قصد مصنفى الكتب وضعها عند
تصانيفهم انما يكون بالذات الى الالفاظ او المعانى او المركب منهما دون المنقوش سواء اعتبرت
منفردة او منضمة مع غيرها الا على طريق المجاز فلا يكون الكتاب ح عبارة الا عن احدى الثلث الاول

دون غيرها ويلزم منه ان لايكون القسم الاول الذى هو جزء من الكتاب عبارة الا عن احد الثلاثة
فحكم الشارح بان القسم الاول عبارة عن احدى السبع تحكم غير مسموع **قوله** فانحصر الاحتمالات اى
احتمالات الكتاب فى ثلثة اى الالفاظ او المعانى او المركب منهما فان كان غرض مصنف
الكتاب من قصد من تدوينه تدوين الالفاظ كما ترى فى الكتب اللتى يكون نظر مصنفيها
جمع الالفاظ البليغة والفصيحة كالمقامات الحريرية وغيرها يكون الكتاب عبارة عن الالفاظ
المخصوصة باعتبار دلالتها على المعانى المخصوصة فيكون النظر حينئذ الى الالفاظ بالذات والى
المعانى بالعرض وان كان غرضه من تدوينه تدوين المعانى كما ترى فى الكتب المطولة فى الفن
يكون الكتاب عبارة عن المعانى المخصوصة من حيث انها عبر عنها بالالفاظ المخصوصة فيكون
النظر حينئذ بالذات الى المعانى وبالعرض الى الالفاظ وان كان غرضه من التدوين تدوين المعانى
والالفاظ كليهما كما ترى فى الكافية والشافية يكون الكتاب عبارة عن مجموع الالفاظ
والمعانى المخصوصتين من حيث ان الالفاظ تدل على المعانى المخصوصة والمعانى من حيث انها
عبرت بالفاظ مخصوصة فيكون النظر بالذات حينئذ الى الالفاظ والمعانى كليتهما وسيظهر لك
فائدة تقييد الالفاظ والمعانى بالمخصوصة وتقييد الالفاظ بدلالتها على المعانى المخصوصة والمعانى
بحيثية التعبير عنها بالفاظ مخصوصة فانتظره مفتشا **قوله** بالجملة اطلاق الكتاب على النقوش
ليس الا على سبيل المجاز كما يقال اشتريت الكتاب قيل ان اطلاق الكتاب على النقوش لسبب
كثرته صار بمنزلة الحقيقة حتى ان كثيرا من الناس لا يعلمون من الكتاب الا ما هو المكتوب فى الدفاتر
والصحائف **قوله** لم يقيد النقوش آه جواب سوال مقدر تقرير السوال ان النقوش لها خصوصية
باعتبار دلالتها على الالفاظ المخصوصة كما ان للالفاظ خصوصية باعتبار دلالتها على المعانى المخصوصة وللمعانى
خصوصية باعتبار التعبير عنها بالفاظ مخصوصة فكما قيد الشارح الالفاظ بدلالتها على المعانى المخصوصة والمعانى بالتعبير
عنها بالفاظ مخصوصة فلك ينبغى ان يقيد النقوش بدلالتها على الالفاظ المخصوصة فما وجه عدم تقييدها بها وتقرير الجواب
انه ليس للنقوش الكتابية خصوصية اخرى تكون معتبرة سوى دلالتها على الالفاظ اذ ليست الخصوصية الاخرى لها

الا التشكل الخاص من البين ان لا دخل لها في وضع الكتابة انما لانه لو كان كذلك لم يصح اطلاقه على غير هذه النقوش المخصوصة مع انه ليس كذلك فان الكاتب لو كتب كتابا بالكتابة بخط كان سبع او كان فارسيا او هنديا او غير ذلك كان ذلك الاطلاق باقيا لا يتغير ما دام لم يتغير دلالته على الالفاظ وهذا معنى قول المحشي في نهيته الا ترى انه لو كتب الكاتب باي خط من الخطوط لكتب هذا الكتاب وكانت تلك الخصوصية بعينها انتهى فلا يكون الخصوصية المعتبرة في النقوش الكتابية الا دلالتها على الالفاظ واذا كان كذلك فلما قيد الشارح النقوش المراد بها ههنا النقوش الكتابية بالمخصوصة لانتقل الذهن منه الا الى خصوصية دلالتها على الالفاظ المخصوصة التي هي معتبرة لا الى الخصوصية الاخرى المذكورة التي هي غير معتبرة لان الذهن لا ينتقل الا الى ما هو المعتبر دون غيره فلا حاجة اذن الى تقييد النقوش بدلالتها على الالفاظ لفهم هذه الدلالة من لفظ المخصوصة الذي قيد النقوش به فلذلك لم يقيدها بتلك بخلاف الالفاظ فان لها مع قطع النظر عن خصوصية دلالتها على المعاني المخصوصة خصوصية اخرى وهي الخصوصية الذاتية التي تحصل لها من جهة المادة او الهيئة ولما كانت كلتا الخصوصيتين معتبرتين في الالفاظ حين كون الكتاب عبارة عنها اما الاولى فلانه من البين انه ليس غرض مصنف الكتاب حين تصانيفهم مجرد جمع الالفاظ البحتة مع قطع النظر عن اعتبار دلالتها على المعاني المخصوصة واما الثانية فلانه لو بدل الفاظ الكتاب بالفاظ اخرى دالة على تلك المعاني المدونة المخصوصة لم يصح اطلاق ذلك الكتاب عليها وجب تقييدها بهاتين الخصوصيتين فقيدها الشارح بكليتهما بان اشار الى الخصوصية الذاتية بقوله المخصوصة وصرح بالخصوصية الاخرى بقوله باعتبار آه وقس على هذا حال المعاني فان لها ايضا مع قطع النظر عن خصوصية التعبير عنها بالفاظ مخصوصة خصوصية اخرى وهي الخصوصية الذاتية ولذا لو بدلت الالفاظ التي دلت على تلك المعاني بالفاظ اخرى تدل عليها كانت تلك المعاني باقية ولما كانت هاتان الخصوصيتان معتبرتين في المعاني حين كون الكتاب عبارة عنها اما الاولى فظاهر لانه ليس مقصود المصنفين للكتب مجرد جمع المعاني مع قطع النظر عن اعتبار حيثية التعبير عنها بالفاظ مخصوصة واما الثانية

فلانه لولاها لصح اطلاق ذلك الكتاب على غير تلك المعاني مع انه ليس كذلك وجب تقييدها بهاتين
الخصوصيتين فلذلك قيدها بهما بان اشار الى الخصوصية الذاتية بقوله المخصوصة وصرح خصوصية
التعبير عنها بالالفاظ مخصوصة بقوله من حيث انها عبر عنها بالالفاظ المخصوصة وهذه فائدة جليلة يجب
التنبيه عليها وهو ان المحشي اشار بهذا القول الى رد ما قال الفاضل البروجردي من ان قول الشارح باعتبار
دلالتها على المعاني المخصوصة كانه قيد للنقوش والالفاظ معا غايته ان يكون الدلالة في النقوش
بتوسط الالفاظ ويمكن ان يجعل قيدا للالفاظ فقط ويحال الامر في النقوش الى الغاية انتهى بانه
ما لم يكن للنقوش خصوصية معتبرة سوى دلالتها على الالفاظ المخصوصة فلا حاجة الى تقييدها صراحة
بدلالتها على الالفاظ لفهمها من قيد المخصوصة فالقول بان قول الشارح باعتبار دلالتها قيد للنقوش
ايضا والقول بانه قيد للالفاظ فقط واحالة الامر في النقوش الى الغاية قول بلا حاجة اليه
وانما قال المحشي فكانه لعدم القطع بان ترك تقييد النقوش بالدلالة على الالفاظ لاجل ان النقوش
ليس لها اه لجواز عدم تقييدها بها بوجه آخر وان لم نعلمه **قوله** ظرف مستقر متعلق بمتلبسة فيكون
حاصل قول الشارح والالفاظ المخصوصة اه ان الالفاظ مع كونها متخصصة بالتخصيص الذاتي تتخصصة
بخصوصية دلالتها على المعاني المخصوصة ايضا وقس على هذا حال قوله المعاني المخصوصة اه **قوله** ليس
متعلقا بالمخصوصة يعني ليس قول الشارح باعتبار دلالتها على المعاني المخصوصة متعلقا بالمخصوصة
في قوله او الالفاظ المخصوصة وكذا قوله من حيث عبر عنها بالالفاظ المخصوصة ليس متعلقا بالمخصوصة
في قوله او المعاني المخصوصة والا لكان الحاصل ان للالفاظ خصوصية من حيث الدلالة على
المعاني وللمعاني خصوصية من حيث التعبير عنها بالالفاظ وهذه الخصوصية ليست الا الخصوصية
الغيرية فيرد على الشارح انه لم يترك ذكر الخصوصية الذاتية مع انه لا بد من ذكرها ايضا كما عرفت مشروحا
قال الشارح رد على النقادين فالظرفية تجوزية ورفع لما يرد على قول المص القسم الاول في المنطق
ان هذا القول دال على ان المنطق ظرف للقسم الاول لان لفظ في موضوع للظرفية مع انه من البين
ان المنطق ليس ظرفا له لان الظرف نوعان زماني ومكاني والمنطق ليس منهما فكيف يصح الظرفية

بان هذه الظرفية ليست ظرفية حقيقية ليتجه عليه الايراد بل مجازية اقامة للشمول العمومي آه ولما ورد
على الشارح انه لم يعدل عن جواب القوم للايراد المذكور بان لفظ البيان مقدر في كلامهم المص
فيكون تقدير العبارة القسم الاول في بيان المنطوق فلا يتوجه الايراد لان الظرف على هذا
ليس الا لفظ البيان لا المنطوق حتى يحتاج الى جوابه بان هذه الظرفية مجازية اقامة للشمول
العمومي آه اجاب عنه الحشي **بقوله** عدل عن تقدير البيان آه حاصله ان مجرد تقدير البيان
بدون القول باقامة الشمول العمومي مقام الشمول الظرفي لما لم يقلع مادة الاشكال فان
ما يلزم على القول بظرفية المنطوق للقسم الاول يلزم على تقدير القول بظرفية البيان له عدل عن
جواب القوم الى اقامة الشمول العمومي مقام الشمول الظرفي فانه مما آل جواب القوم الى هذه الاقامة
التي بها يمكن الجواب عن الايراد بدون التقدير كان الجواب بالاقامة اولى من جواب القوم
فاندفع ما اورده الفاضل اليزدي من ان المراد بالمنطوق اما العلم المتعلق بجميع المسائل او
القدر العاصم واما جميع المسائل او القدر العاصم او الملكة الحاصلة من ممارسة المسائل والقسم
الاول عبارة عن احدى المعاني السبع فنحصل من ملاحظة السبع مع الخمس خمسة وثلثون احتمالات
يقدر في بعض منها البيان وفي بعضها الحصول والتحصيل ونحو ذلك حيثما وجده الفطرة السليمة
مناسبا قال بعض الاعاظم ان تقدير البيان وان كان لا يغني عن اقامة الشمول العمومي مقام
الشمول الظرفي لكنه اوفق بالغرض فان المقصد من قولهم الباب الاول في كذا انه مشتمل على
بيانه **قوله** ولا فرق الا بان العموم آه اي لا فرق بين تقدير البيان وعدمه الا بان عمومية
الظرف على تقدير تقدير البيان من القسم الاول يكون عمومية بحسب الوجود اذ من البين
انه اذا تحقق القسم الاول باي معنى اخذ من المعاني السبع تحقق البيان قطعا ولا عكس لانه يوجد
البيان في غير القسم الاول ايضا لا بحسب الصدق والحمل اذ من البين ان كل محتمل من المحتملات
السبع مبين للابيان وعلى تقدير عدم تقدير البيان يكون عمومية الظرف من القسم الاول
عمومية بحسب الصدق على تقدير كون القسم الاول عبارة عن الاحتمال الثالث وهو ان يكون

عبارة عن المعانی المخصوصة من حیث التعبیر عنها بالفاظ مخصوصة فانه یصح ان یقال المعانی المخصوصة
الکذائیة منطق ولا عکس لانه یصدق المنطق علی غیر القسم الاول ایضا دون التقادیر الاخر
وهو ان یکون عبارة عن النقوش وغیرها لان المنطق عبارة عن المعانی فکیف یحمل علی غیر
المعانی من النقوش وغیرها فان قلت ان المراد من الصدق فی العموم بحسب الصدق اما
الصدق بالمواطاة او بالاشتقاق وعلی کلا التقدیرین نفی کون البیان اعم من القسم
الاول بحسب الصدق فی غیر موضعه اما علی الاول فبان یقال ان المراد من البیان المقدر
ههنا المبین علی صیغة اسم الفاعل ولا ریب فی صحة حمله علی کل معنی من المعانی السبع للقسم
الاول فانه یصح ان یقال المعانی المخصوصة التی یعبر عنها بالالفاظ المخصوصة مبینة وقس علی هذا
باقی المحتملات واما علی الثانی فنظم فانه یصح ان یقال المعانی المخصوصة التی یعبر عنها بالالفاظ المخصوصة
ذات بیان واعتبر علی هذا بقیة المحتملات قلت مراد المحشی انه علی تقدیر تقدیر البیان کما هو مشهور
وابقائه علی معناه المصدری لا یمکن عمومه من القسم الاول الا بحسب التحقق دون الصدق
اذ المتبادر فی العرف من الصدق الصدق المواطاتی دون الاشتقاقی ونظم ان البیان
بالمعنی المصدری لا یحمل بالحمل المواطاتی علی محتمل من المحتملات السبع فی القسم الاول **قوله** وبالتفصیل
المقام ان العلوم المدونة تطلق حقیقة آه اعلم ان العلم المدون یطلق علی خمسة معان اثنان
منها حقیقیان احدهما ان یکون عبارة عن جمیع المسائل بحیث لا یشذ ولا یعزب عنه مسئلة
وثانیهما ان یکون عبارة عن بعض المسائل الذی یحصل منه غایة العلم کالعصمة للمنطق واشار
الیهما المحشی **بقوله** المسائل اما جمیعها آه وثلث منها مجازیة وهی التصدیق بجمیع المسائل
بحیث لا یشذ منه مسئلة او التصدیق ببعض المسائل قدر ما یحصل به غایة العلم او الکیفیة الراسخة
الحاصلة بممارسة مسائل الفن بحیث یحصل منها غایة العلم واومی الیها المحشی فی منهیة المتعلقة
علی قوله ان العلوم المدونة تطلق حقیقة آه **بقوله** هذا اشارة الی ان اطلاقها علی التصدیق
بالمسائل وعلی الملکة الحاصلة منه لیس اطلاقا حقیقیا لان التدوین یتعلق حقیقة بالمسائل

لابهما انتهى بان حمل قوله فيها التصديق بالمسائل على الاعم بان كان التصديق بجميع المسائل او بعضها
فيكون هذا القول ايماء الى القسمين الاولين من المعاني المجازية وقوله وعلى الملكة مومياً الى
المعنى الثالث منها لان الملكة عبارة عن الكيفية الراسخة وانما تترك المحشي قيد قدر ما يحصل به غاية
العلم للظهور **قوله** فيها هذا اشارة يعني لتقييد اطلاق العلم على المسائل سواء كان جميعها او بعضها
قدر ما يحصل به غاية العلم بالحقيقة يشير الى ان اطلاقه على المعاني الاخر غير حقيقي بل مجازي **قوله**
فيها لان التدوين آه حاصله ان غرض مدون العلم من تدوينه لا يكون الا تدوين المسائل
فيكون هو الموضوع له للعلم المدون ولذا لو قيل ان فلانا يعلم المنطق يتبادر منه ان فلانا يعلم
مسائله سواء كان جميعها او بعضها قدر ما يحصل به العصمة فيكون اطلاقه على المسائل على سبيل الحقيقة
وعلى غيرها لا على سبيل الحقيقة بل على المجاز لان الاشتراك خلاف الاصل **قوله** فان اريد آه
اعلم ان المحشي بين حال ظرفية المنطق بالمعنيين المذكورين للقسم الاول على وجه الاجمال في
الحاشية ولم يبين حال ظرفيته بالمعاني الثلث التي ذكرها في النهية اصلا فاقول بدلنا ان نفصل
حال ظرفية كل من المعاني الخمس للمنطق لتكون على بصيرة فاستمع انه على تقدير الارادة من القسم الاول
النقوش المخصوصة فقط او الالفاظ المخصوصة الدالة على المعاني المخصوصة او المركب منهما او
من احدهما والمعاني المخصوصة من حيث انها عبر عنها بالفاظ مخصوصة او مجموع الثلث ان اريد
بالمنطق بعض مسائله قدر ما يحصل به العصمة يكون المنطق اعم مطلقا من القسم الاول بحسب التحقق فقط
ضرورة تحقق المنطق بهذا المعنى مع القسم الاول وتحققه بدونه كما في كتاب آخر من المنطق يكون مسائله
عاصمة عن الخطا في الفكر لا بحسب التصديق او العلم المدون ليس عبارة عن النقوش او الالفاظ
منفردة او غير منفردة حتى يصدق المنطق عليهما وكذا الحال ان اريد بالمنطق تصديق بعض المسائل
الذي يحصل به العصمة ولا يصح ان يراد من المنطق على هذا التقدير معانيه الباقية اما معناه الاول
وهو كونه عبارة عن جميع المسائل بحيث لا يشذ ولا يغرب عنه مسئلة فلانه ليس المنطق بهذا المعنى
صالحة للظرفية لا بطريق اقامة شمول العمومي مقام شمول الظرفي لانه ليس بين المنطق والقسم الاول

عموم لا بحسب الصدق ولا بحسب التحقق لان القسم الاول بعض المنطم فكيف يصدق المنطم
عليها وتحقق سواذ لا يحمل المجموع على البعض وكذا لا يتحقق معه على ان المسائل ليست عبارة عن النقوش
او الالفاظ حتى يحمل عليهما ولا من قبيل كون الجزء في الكل اذ ليس النقوش او الالفاظ جزئين
للمنطم لانه ليس عبارة عنهما وقس على هذا حال ما اذا اريد بالمنطم تصديق جميع مسائله بحيث
لا يشذ ولا يغرب عنه شئ واما الملكة فلانه وان تحقق بين المنطم بهذا المعنى والقسم الاول بالمعنى
المذكور نسبة العموم من وجه فتحقق اذ هما قد يجتمعان بالنسبة الى شخص ذكي متوقد الطبع
وقد يفترقان بان تحقق الملكة بدون القسم الاول كما في الذكي المتوقد الذي لا يفتقر في
تعلم العلوم الى النقوش والالفاظ وقد يتحقق القسم الاول ولا يحصل الملكة وهو ظاهر لكن هذا العموم
لا يناسب الظرفية المجازية لانه لا بد لها من الشمول لجميع افراد المظروف كما انه لا بد للظرف
الحقيقي من شموله لجميع اجزاء المظروف ولا يمكن ذلك الشمول الا في العموم المطلق دون العموم من وجه
وعلى تقدير الارادة من القسم الاول المعاني المخصوصة ان اريد بالمنطم بعض مسائله الذي يحصل
العصمة يكون المنطم اعم من القسم الاول بحسب الصدق البتة لصدقه على المعاني المذكورة في القسم
الاول وهي المسائل المخصوصة المعتدة بها وعلى غيرها ايضا من المسائل الاخرى التي تشبه مجموع المسائل
في العصمة وهذا هو مراد المحشي من **قوله** كمجموع المسائل فالكاف للتشبيه لا للتمثيل والا يلزم صدق
بعض المسائل على المجموع وهو كما ترى وما قال بعض الفضلاء في ذيل قول المحشي قد يحصل منه اه
من ان قوله هذا اشارة الى ان المراد من المنطم اعم من ان يكون بعض المسائل او جميعها فضح قوله
كمجموع المسائل ففيه ان هذه الارادة لا يناسب سوق عبارة المحشي لان قوله قد يحصل منه
وقع بعد قوله لبعضها فانظم منه ان المراد منه بعض المسائل الذي يحصل به غاية العلم لا الاعم منه
ومن الجميع وان اريد بالمنطم مجموع المسائل فلا يكون النسبة بينه وبين القسم الاول نسبة العموم
اصلا لا بحسب الصدق ولا بحسب التحقق او من البين انه لا يصدق مجموع المسائل على القسم الاول
ولا يتحقق معه ايضا لان القسم الاول ليس مشتملا على جميع المسائل بل نسبته الكلية والجزئية فان المنطم

بهذا المعنى كل والقسم الاول جزء له فيكون الظرفية مجازية بان اقيم شمول المنطق الذى هو كل بالقياس
الى القسم الاول الذى هو جزء له مقام الشمول الظرفى الذى هو لا يصح له ولا يصح ارادة الملكة او التصديق
بالمسائل سواء كان لجميعها او لبعضها لانه من البين ان المنطق بهذه المعانى ليس عاما مطلقا من القسم
الاول ولا يلزم انه متى تحقق المعانى المذكورة فى القسم الاول تحقق الملكة او التصديق فلا تكون
الظرفية المجوزة بترح على طريق اقامة الشمول العمومى مقام الشمول الظرفى ولا من قبيل كون الجزء
فى الكل لان المعانى ليست جزء للتصديق والملكة وان كانت موقوفة عليها لما اذ علمت هذا
فحاصل كلام الشارح ان ظرفية المنطق للقسم الاول فى صورة يكون المنطق فيها اعم مطلقا بحسب وجود وهو فيما سوى
المعنى الثالث له على تقدير كون المنطق عبارة عن بعض المسائل الذى يحصل به العصمة او تصديقه او بحسب الصدق ايضا وهو
فى المعنى الثالث على تقدير كون المنطق عبارة عن بعض المسائل الذى يحصل منه العصمة ظرفية مجازية بان اقيم شمول المنطق
الذى هو عام مطلق بالقياس الى القسم الاول الذى هو خاص مطلق مقام الظرفية الحقيقية التى لا تصح والعلاقة بين هذه
الظرفية المجازية والحقيقية ان الظرف الحقيقى كما يكون شاملا للمظروف ككل العام يكون شاملا للخاص فى صورة يكون المنطق
فيها كلا والقسم الاول جزء له وهذا على تقدير ان يكون المنطق عبارة عن مجموع المسائل والقسم الاول
عن المعنى الثالث يكون الظرفية مجازية من قبيل كون الجزء فى الكل والعلاقة بين هذه الظرفية المجازية
والحقيقية ان الظرف الحقيقى كما يكون شاملا للمظروف ومحيطا له ككل يكون الكل شاملا للجزء
ومحيطا له لا يذهب عليك انه اراد الشارح من قوله اما بحسب الوجود اما معنى العلم بان كان بحسب الصدق
او لا فينافيه قوله هو فيما سوى المعنى الثالث لانه على هذا التقدير يكون المعنى الثالث داخلا فى
العموم بحسب الوجود فكيف يصح استثناؤه منه او خصص بان يكون المراد منه ان لا يكون العموم بحسب
الصدق ويؤيده ما وقع فى بعض النسخ لفظ فقط بعد قوله بحسب الوجود فحينئذ الحصر بين الشقين
اذ يخرج عنه احتمال ان يكون القسم الاول عبارة عن المعانى والمنطق عن التصديق ببعض المسائل
يحصل به العصمة لان هذا الاحتمال ليس مما داخلا فى الشق الاول لانه صرح فيه ان هذا انما يكون فيما
سوى المعنى الثالث ولا فى الشق الثانى لان المنطق بهذا المعنى ليس صادقا محمولا على القسم الاول قوله

وبقي النظر آه هذا القول مشتمل على النظرين على قول الشه وفي المعنى الثالث خاصته آه حاصل النظر
الاول الذي اشار اليه المحشي بقوله فان المقدمة داخلة آه ان القسم الاول بالمعنى الثالث لسبب
اشتماله على ابرين بعض المسائل الذي هو جزء لمجموعها والمقدمة التي تكون خارجة عن المنطق يكون
خارجا عن المنطق الذي فرض آه انه عبارة عن مجموع المسائل لان المركب من الداخل في الشيء
والخارج عنه يكون خارجا عن ذلك الشيء لا جزء له فكيف يصح قول الشه ان في صورة كون القسم الاول
بالمعنى الثالث خاصته يكون ظرفية المنطق للقسم الاول من قبيل كون الجزء في الكل بناء على
ان المنطق مجموع المسائل وحاصل النظر الثاني الذي اشار اليه المحشي بقوله وان المعنى الثالث
الى قوله ليست داخلة في المنطق ان المعنى الثالث للقسم الاول ليس عبارة عن نفس المعاني بل عنها
من حيث التعبير عنها بالفاظ مخصوصة وهي ليست جزء للمنطق لان المنطق وكذا غيره من العلوم
المدونة عبارة عن نفس المعاني لا دخل فيها للتعبير عنها بالالفاظ المخصوصة حتى يكون القسم الاول
بالمعنى الثالث جزء له فكيف يصح قول الشه ان الظرفية آه من قبيل كون الجزء في الكل بناء
على ان المنطق مجموع المسائل فقول المحشي فكيف يكون الى قوله في الكل تتمة لكلا النظرين قوله
اللهم اشارة الى جواب النظرين على وجه الضعف مبناه على ان جزئية القسم الاول بالمعنى الثالث
للمنطق على سبيل المسامحة فحاصل جواب النظر الاول الذي اشار اليه بقوله وجعل حكم اكثر الاجزاء آه
ان القسم الاول بالمعنى الثالث وان لم يكن بجميع اجزائه جزءا للمنطق على تقدير كونه عبارة عن
مجموع المسائل لكن لما كان اكثر اجزائه وهو ما سوى المقدمة جزءا له حكم بجزئيته له مسامحة بناء على ان
للاكثر حكم الكل ويمكن الجواب عنه بوجه آخر اورده بعض الاعاظم هو ان المراد القسم الاول في المنطق وما تعلق
به او مقاصد القسم الاول في المنطق لكن حذف اتكالا على مسارعة الذهن اليه وحاصل الجواب
عن النظر الثاني الذي اشار اليه بقوله والاغماض عن حيثية التعبير ان حيثية التعبير عن المعاني
بالالفاظ المخصوصة وان كانت معتبرة في المعنى الثالث للقسم الاول لكنه على تقدير القول بان
المنطق عبارة عن مجموع المسائل اغمض واعرض عن لحاظ هذه الحيثية فحكم الشه بجزئية القسم الاول بالمعنى

الثالث للنظم بهذا المعنى على طريق المسامحة بناء على جزئية اشرف اجزائه وهي المعاني **قوله**
فتامل اشارة الى دفع جواب النظر الثاني حاصله ان قصد المصنفين لا يتعلق بالمعاني الا
من حيث التعبير عنها بالفاظ مخصوصة فلا بد ان يكون الحيثية المذكورة جزء للقسم الاول
فكيف يغرض عن اعتبار جزئيتها او اشارة الى جواب آخر للنظرين حاصله انه ما قال الشارح يكون
الجزء في الكل حتى يكون النظم كلا والقسم الاول جزءا ويتوجه عليه النظران المذكوران فيحتاج في
دفعهما الى ارتكاب المسامحة بل قال يكون من قبيل الجزء في الكل بمعنى ان القسم الاول له نوع
علاقة الجزئية مع النظم فانه لما كان بعض اجزاء القسم الاول وهو ما سوى المقدمة والحيثية المذكورة
جزءا للنظم كان للقسم الاول معه نوع علاقة الجزئية البتة فتامل **قال** الشارح بكسر الدال فيكون اسم
المقدمة على صيغة اسم الفاعل وعلى تقدير فتحها على صيغة اسم المفعول **قوله** قدم الكسر على الفتح
آه دفع دخل مقدر تقرير الدخل ان تقديم الشارح احتمال كسر الدال على فتحها دليل على اختياره
الكسر مع ان الفتح ظاهر بحسب المعنى لتحقق المناسبة التامة بينه بالمعنى اللغوي وهي التي قدمت
على الغير وبينه بالمعنى الاصطلاحي للان المباحث التي هي المقدمة بالمعنى المصطلح مقدمة على الغير
اي المقاصد البتة دون الكسر لانه يحتاج لاصلاحه الى التكلف الذي سيجئ بيانه واختيار
الاحتمال الغير الظاهر ليس من دأب المحصلين وتقرير الدفع انه لما صرح الزمخشري في كتابه المسمى
بالفائق ان المقدمة بفتح الدال القول الباطل لا يصح ارادته ههنا قدم احتمال الكسر على الفتح
اشعارا على ان الكسر هو الراجح فان قلت ان تصريح الزمخشري يقتضي ان لا يذكر الشارح احتمال
الفتح بناء على استلزام القبيح قلت لما ذكر غير الزمخشري ان المقدمة بالفتح تستعمل على معناها اللغوي ذكرها تبعا
له **قوله** اخلف بفتح الخاء المعجمة بمعنى الباطل **قوله** والمصرح اقتصر على الكسر هذا طعن على الشارح
بان اقتصاره المصرح في المطول في المقدمة على الكسر دليل على ان ليس عنده فيها احتمال الفتح فينبغي للشارح ايضا
ان يقتصر على الكسر ليكون شرحه موافقا لمراد المصرح والا يلزم شرح كلام القائل بما لا يرضى به وهذا
كما ترى **قوله** من قدم بمعنى تقدم جواب سوال مقدر تقرير السوال من اين يفهم من المطول

اقتصار المصنف فی المقدمة علی الکسر فانه لم یذکر فی موضع منه ان المقدمة بالکسر وتقریر الجواب انه لما قال المصنف
فی المطول ان المقدمة ماخوذة من قدم بمعنی تقدم یفهم منه ضمنا ان المقدمة بالکسر لا الفتح لان احتیاج
تاویل قدم الی تقدم انما هو علی تقدیر الکسر بیانه انه لما ورد الاشکال علی القائلین بان المقدمة
بالکسر من ان هذا القول لا یناسب معناها اللغوی وهی التی تقدم الغیر اذ لا ریب فی ان
المباحث التی فی المقدمة الاصطلاحیة لا تقدم الغیر بل هی تتقدم بنفسها علی الغیر ای المقصد اجاب
المصنف فی المطول بان المقدمة ماخوذة من قدم بمعنی تقدم فیکون المقدمة ح بمعنی المتقدمة
ولا ریب فی ان معناها اللغوی مناسب بمعناها الاصطلاحی فان مباحث المقدمة وهی
المقدمة الاصطلاحیة بکمال استحقاقها التقدم صارت کانها تقدمت بنفسها فلا یرد ان تلک
المباحث لا تتقدم بنفسها بل قدمها المصنفون فکیف یصدق علیها المقدمة بمعنی المتقدمة
ویمکن ان یقال ان المقدمة ماخوذة من قدم المتعدی بمعنی ان ادراک تلک المباحث یقدم من
عرفها علی من لم یعرفها کذا قال الچلپی فی حاشیته علی المطول او بما قال الفاضل الیزدی علی
تقدیر ان یکون المقدمة عبارة عن الالفاظ او المعانی مفروتین من ان الالفاظ التی هی المقدمة
تقدم معانیها فی الادراک وکذا المعانی التی هی المقدمة تقدم الفاظها فی التکلم **قال** الشارح بمعنی
ما یذکر ای طائفة من الکلام تذکر قبل الشروع فی المقاصد لارتباط المقاصد بها ونفعها فیها فلم
یذکر المولف الطائفة المذکورة امام المقصد لم یصدق علیها تعریف مقدمة الکتاب **قوله**
المشهور تخصیص مقدمة الکتاب بالالفاظ ووجه الشهرة ان مقدمة الکتاب عندهم عبارة
عن طائفة من الکلام تذکر قبل الشروع فی المقاصد لارتباطها بها ونفعها فیها ومن البین
ان کلا من الکلام والذکر والارتباط والنفع انما هو من اوصاف الالفاظ دون غیرها
فلا یکون مقدمة الکتاب ح عبارة الا عن الالفاظ فقط **قوله** ولا وجه له آه دفع لوجه
الشهرة بتقریره ان مقدمة الکتاب جزء من الکتاب فکما ان الکتاب یحتمل ان یکون
عبارة عن الالفاظ والمعانی او کلیتهما یحتمل ان یکون مقدمة الکتاب ایضا عبارة عن احدهما

هذه الثلث فتخصيص مقدمة الكتاب بالالفاظ كما هو المشهور مما لا وجه له ولا يخفى ان الكلام الذكر والارتباط والنفع انما هو من اوصاف الالفاظ فقط فان كلا من الالفاظ والمعاني يوصف بها بل النفع والارتباط انما هو للمعاني حقيقة وبالذات دون الالفاظ فهذا يوجب تجويز ارادة المعاني ه فالتفسير المذكور لا ينافي ارادة غير الالفاظ منها في الحاشية المنهية اقتصر على الاحتمالات الثلث بناء على ان تحقيقه ان النقوش لا دخل لها في الكتاب لا عينا ولا جزأ انتهى وه فائدة جليلة يجب التنبيه عليها هو انه لما ورد على قولهم المقدمة في حد العلم وغايته وموضوعه ايرادان احدهما لزوم ظرفية الشئ لنفسه بناء على ان المقدمة عين هذه الامور وثانيهما انه لو كانت الامور المذكورة مقدمة لتوقف شروع مسائل العلم عليها بناء على ان المقدمة عبارة عما يتوقف عليه الشروع في مسائله مع انها ليست كذلك اذ يصح الشروع بدونها قسم المص في المطول المقدمة على قسمين اى مقدمة الكتاب ومقدمة العلم لدفع الايرادين وتبعه الشارح ايضا حيث فسرهما بما فسرهما به المص في المطول فتقرير دفع الايراد الاول ان الايراد انما يتوجه لو كان للمقدمة تفسير احد فقط مع انه ليس كذلك اذ لها تفسيران فيكون باحد التفسيرين الذى مقدمة الكتاب عبارة عنه منظورا وبالتفسير الآخر الذى مقدمة العلم عبارة عنه ظرفا فلا يلزم ظرفية الشئ لنفسه وتقرير دفع الايراد الثانى ان الحد والغاية والموضوع ليس من مقدمة العلم بل من مقدمة الكتاب التى ليس التوقف معتبرا فيها ليلزم الخلل وبما قلنا السيد السند في حاشيته على شرح المطالع من ان مقدمة الكتاب من مصطلحات المص لا نقل عليه في كلام ولا هو مفهوم من اطلاقاتهم فلا يخفى ما فيه فان كلام القوم يشير الى مقدمة الكتاب بل في الفائق تصريح بذلك حيث قال المقدمة الجماعة التى تقدم الجلوس من قدم بمعنى تقدم وقد استعيرت لاول كل شئ فيقال مقدمة العلم ومقدمة الكتاب ومقدمة الكلام ومقدمة الجلوس ثم ههنا ابحاث احدها ما يفهم من كلام السيد السند هو ان له ارتباطا بالمقاصد ونفع فيها يجب تقديمه عليها اذ التوقف الشروع في المسائل عليه وافادته في الشروع لان مجرد الارتباط والنفع

لا يقتضي الامر دكونه مذكورا مع المقاصد دون تقديمه عليها واذا اعتبر التوقف والبصيرة
آل مقدمة الكتاب التي فسرها الشارح بما يذكره الى مقدمة العلم وثانيهما انه لا حاجة الى اعتبار
مقدمة الكتاب لدفع الايرادين المذكورين او يمكن دفعهما بدونه اما دفع الاول فبان مقدمة
العلم وان كانت يطلقونها حقيقة على الادراكات لكنهم قد يطلقونها على المدركات
اى المعانى ايضا على سبيل التوسع ثم يطلقونها على الالفاظ الدالة على المعانى ايضا على سبيل
التوسع فعلى هذا للقائل ان يقول انهم اراد وا بقولهم المذكور ان الالفاظ المخصوصة الدالة
على المعانى المخصوصة او المعانى المخصوصة المدلولة بها فى تلك المعانى والادراكات فلا يلزم
ظرفية الشئ لنفسه لتغاير الظرف والمظروف واما دفع الثانى فبان ليس المراد من التوقف
المعتبر فى مقدمة العلم التوقف بالمعنى المشهور بل بالمعنى المصحح لدخول الفاء اى الترتب ولا ريب
فى تحققه فيما نحن فيه فانه متى علم الامور الثلث المذكورة صح شروع مسائل العلم لانه يدفع بها
استحالة طلب المجهول المطلق وطلب العبث وعدم الامتياز بين مسائل العلم وان يمكن الشروع
بدون الامور الثلث وبعبارة اخرى وهى ان المراد من التوقف التوقف على وجه البصيرة
ولا ريب فى ان علم الامور الثلث المذكورة يوجب البصيرة فى شروع مسائل العلم وقيل
ان البصيرة غير مضبوطة ففيه ان الضبط لا يجب فانه على قصد المصنفين فمن قصد التبصير
على حد جعل المقدمة على هذا الحد ومن قصد التبصر على حد آخر جعل المقدمة على حده وثانيهما انه يلزم
مما ذكرتم جعل الحد والغاية والموضوع فى قولهم المذكور تارة مقدمة العلم وتارة مقدمة الكتاب
الاول على تقدير دفع الايراد الاول والثانى على تقدير دفع الايراد الثانى وهذا كما ترى
قال الشارح فالمبين على صيغة اسم الفاعل مقدمة الكتاب وادراكات مبينها على صيغة
اسم المفعول هو مقدمة العلم فى اى شيئة المنتهية وهذا بالنظر الى نظم قولهم مقدمة العلم التى التصور
بوجه ما والتصديق بفائدة ما وقولهم فى تعريف المقدمة ما يتوقف عليه الشروع فى العلم حيث
لم يقولوا ما يتوقف الشروع فى العلم على ادراكه للان ذلك يشعر بان مقدمة العلم هى الادراكات

وان احتمل ان یکون نفس المعانی فیکون معنی قولهم مایتوقف علیه الشروع مایتوقف الشروع علی العلم به ویکون فی قوله هو التصور بوجه ما والتصدیق بفائدة ما مسامحة لکنه خلاف الظاهر انتهی والمسامحة اطلاق التصور والتصدیق علی المتصور والمصدق او حذف المضاف ای هو متعلق التصور والتصدیق وما قیل فی کون ظاهر قولهم مایتوقف علیه الشروع مشعرا بان المقدمات هی الادراکات بحث لظهور ان مایتوقف لیشتمل الادراک والمعانی ولا اشعار فیما ذکر الی انها لیست نفس المعانی فیجوز ان یکون اعم من الادراک ففیه ان المعتبر فی التعاریف ماهو المتبادر وظاهر ان المتبادر من التوقف لیس الا التوقف اولا وبالذات والمدرک هی المعانی وان یصدق علیه انه یتوقف علیه الشروع لکن لا علی طریق الاولیة وبالذات بل بواسطة الادراک فیخرج منه قال بعض الاعاظم ان الفرق بین المقدمتین بالوجه الذی ذکره الشارح صحیح فانه یلزم منه ان یکون مبینات مقدمة الکتاب مایتوقف علیه الشروع مطلقا وعلی وجه البصیرة والذی شجع المصنف علی اختراع مقدمة الکتاب ان المذکورات مما لایصح توقف الشروع المعتبر فی مقدمة العلم علیه فلابد ان یکون مقدمة الکتاب عنده امرا لایکون المبین به مما یتوقف علیه الشروع فالفرق بکون العلم ادراک المبین مقدمة العلم والمبین مقدمة الکتاب غیر مرضی له فلا یصح **قوله** والمعنی من حیث التعبیر عنه آه جواب عن سؤالین یرد احدهما علی قول المحشی وتفسیرها بما یذکره آه لانا فی ذلک فان کلا من اللفظ والمعنی یوصف بالذکر آه وثانیهما علی قول الشارح فالمبین الخ اما تقریر الاول فهو انا وان سلمنا ان المعانی توصف بالذکر والارتباط والنفع لکنها لاتتصف بکونها مبینة او هی لاتبین شیئا فکیف تکون مقدمة الکتاب التی تکون مبینة عبارة عن المعانی التی لیست کذلک واما تقریر الثانی فهو ان المبین بالکسر لایکون الا الالفاظ دون المعانی فان الالفاظ تبین المعانی والمعانی لاتبین شیئا فمقدمة الکتاب التی هی عبارة عن المبین لایکون ح الا الالفاظ مع ان مقدمة الکتاب اعم منها ومن المعانی وحاصل الدفع ان المعانی من حیث هی هی وان لم تکن مبینة لشیء لکنها من حیث التعبیر عنها بالالفاظ تکون مبینة للمعانی من حیث هی هی مقدمة الکتاب

اذا کانت عبارة عن المعانی فلیست عبارة عنها من حیث هی هی بل عنها مع الهیئة المذکورة

قوله فالتغایر بین مقدمة الکتاب الخ تفریع علی ما تقدم من ان مقدمة الکتاب تحتمل الالفاظ والمعانی والمرکب منهما یعنی لما ثبت ان مقدمة الکتاب عبارة عن احدی الاحتمالات الثلثة المذکورة یکون التغایر بین مقدمة الکتاب والعلم بحسب المفهوم قطعا فان مفهوم مقدمة الکتاب طائفة من الالفاظ والمعانی او مجموعهما قدمت امام المقصد لارتباط بها او لفضلها فیه ومفهوم مقدمة العلم الادراکات التی یتوقف علیها شروع مسائل العلم ولا شبهة فی انهما متغایران بحسب المفهوم بل بحسب الصدق والحمل ایضا ان قیل ان مقدمة الکتاب عبارة عن الالفاظ او المرکبة منها ومن المعانی لعدم اتحادها مع مقدمة العلم حتی یصح حملها علیها وان لم نقل باذا کانت عبارة عن المعانی من حیث انها یعبر عنها بالالفاظ المخصوصة فان المعانی مع هذه الهیئة لما کانت متحدة مع نفسها من حیث هی هی التی تکون فی هذه المرتبة معلوما ومتحدا مع العلم الذی هو مقدمة العلم بناء علی اتحاد العلم والمعلوم بالذات تکون متحدة مع مقدمة العلم البتة او متحد المتحد مع الشیء یکون متحدا معه فتحمل علیها وبما قررناه یظهر لک ان قول المحشی بناء علی اتحاد العلم والمعلوم لیس بدلیل القوله فقط والا لیکون حاصل عبارة المحشی ان لیس بین المقدمتین تغایر بحسب الصدق علی تقدیر کون مقدمة الکتاب عبارة عن المعانی بناء علی اتحاد العلم والمعلوم ویرد علیه الاعتراض بان مقدمة الکتاب علی تقدیر کونها عبارة عن المعانی لیس عبارة عنها من حیث هی هی بل عنها من حیث التعبیر عنها بالالفاظ مخصوصة وظاهر انها من هذه الحیثیة لیست معلومة لمقدمة العلم لتکون متحدة معها او معلومها انما هو نفس الشیء من حیث هی هی مع قطع النظر عن تلک الحیثیة لا مع تلک الحیثیة بل هو دلیل لاثبات المقدمة المبطوبة وهی ان نفس المعانی التی هی معلومة لمقدمة العلم متحدة معها وبالجملة ان دلیل اتحاد مقدمة الکتاب علی تقدیر کونها عبارة عن المعانی مع مقدمة العلم بعد القول بان المعانی من حیث التعبیر عنها بالالفاظ المخصوصة متحدة مع نفسها من حیث هی هی التی تکون معلومة لمقدمة العلم مبنی علی مقدمتین احدیهما اتحاد المعانی من حیث هی مع مقدمة العلم التی هی مرتبة العلم فاورد المحشی

له شرط جزا دیکھو صفحہ ۱۲۳

لاشباته دليلا بقوله بناء على اتحاد العلم والمعلوم وثانيهما انه بسبب هذا الاتحاد تكون المعاني مع تلك الحيثية متحدة
مع مقدمة العلم وترك ليلة وهو ان متحد المتحد مع الشئ يكون متحدا معه للظهور ولو قرر كلام المحشي
بعد القول بانه ما قصد بقوله بناء على اتحادهما الاتحاد بالذات بل اعم منه ومن الواسطة بان المعاني
من حيث التعبير عنها بالالفاظ المخصوصة التي هي مقدمة الكتاب لما كانت متحدة مع نفسها من
حيث هي هي التي هو معلوم ومتحدة مع علمها الذي هي مقدمة العلم بناء على اتحاد العلم والمعلوم تكون
متحدة مع مقدمة العلم البتة بناء على انها ايضا معلومة لمقدمة العلم وان كان بالواسطة والعلم
يكون متحدا مع المعلوم اي معلوم كان يندفع الاعتراض لان المعاني مع الحيثية المذكورة ايضا
معلومة وان كانت بالواسطة ولا يخفى ما فيه فان التقرير بهذا النمط لا يتم الا على تقدير دخل
المقدمة الثانية المأخوذة في التقرير الاول وهو ان متحد المتحد مع الشئ يكون متحدا معه والا لا يصح
القول بان المعاني من حيث التعبير عنها بالالفاظ المخصوصة متحدة مع مقدمة العلم فيأول الى التقرير
الذي قررناه على ان المتبادر من مطلق الاتحاد والاتحاد بالذات فلا ينبغي ان يحمل على الاعم منه ومن الواسطة
فالذي قررناه اولى من هذا التقرير **قوله** وللوجه ايضا دفع لما قال الفاضل اليزدي ذيل قول
الشارح بمعنى ما يذكر اه الموصول كناية عن تمام الامر المذكور قبل الشروع بان مقدمة الكتاب
عبارة عن طائفة الكلام تذكر قبل المقاصد لارتباطها بها ونفعها فيها فهو كما يصدق على مجموع
ما يذكر قبل المقاصد للارتباط والنفع ككل يصدق على البعض الذي يذكر قبل المقاصد للارتباط
ونفعه فيها على الاستقلال من غير انضمامه مع امر آخر فلا وجه لتخصيص مقدمة الكتاب بمجموع ما يذكر
قبل المقاصد للارتباط والنفع دون البعض الذي يكون ككل بل يكون كل منها مقدمة الكتاب
كمقدمة العلم فانها كما تطلق على مجموع معرفة الحد والغاية والموضوع ككل تطلق على معرفة كل واحد
واحد منها ايضا قال الشارح فلا يرد ما قيل اه القائل السيد السند توضيح الكلام انه اعترض
على المصنف الفارق بين مقدمة الكتاب ومقدمة العلم في المطول في حاشيته المتعلقة عليه بأن
ما جعله في هذا الكتاب مقدمة العلم من الحد والغاية والموضوع جعله في شرح الرسالة الشمسية مقدمة

الکتاب بالتفسیر الذی ذکرہ آہ ونفی توقف الشروع فی العلم علی ہذہ الامور فحینئذ لا یثبت عندہ الا مقدمۃ الکتاب فقط ویحتاج فی قولہم المقدمۃ فی حد العلم وغایتہ وموضوعہ الی تکلف لان ہذہ الامور عین مقدمۃ الکتاب بالمعنی المذکور کما احتاج الیہ من اثبت مقدمۃ العلم فقط علی ما بینہ انتہی اعلم ان کلام السید السند مشتمل علی ثلث اعتراضات اشار الی احدہا بقولہ ما جعلہ آہ تقریرہ ان الامور الثلث من الحد والغایۃ والموضوع التی جعلہا فی المطول مقدمۃ العلم جعلہا فی شرح الرسالۃ الشمسیۃ المعروف بالسعدیۃ مقدمۃ الکتاب وہل ہذا الا قول باتحاد المقدمتین مع انہ قائل بالفرق بینہما فدفعہ الشہ بقولہ لانہ انما جعل آہ حاصلہ ان المص جعل مقدمۃ الکتاب فی شرح الرسالۃ بیان الامور الثلث المذکورۃ واراد مما جعلہ فی المطول من کون الامور المذکورۃ مقدمۃ العلم ادراکاتہا علی سبیل التسامح فاین یلزم الاتحاد بین المقدمتین والی ثانیہا بقولہ ونفی توقف الشروع فی العلم علی ہذہ الامور حاصلہ ان المص لما نفی فی شرح الرسالۃ الشمسیۃ توقف الشروع فی العلم علی الامور الثلث المذکورۃ لم تکن مقدمۃ العلم فکیف یصح قول المص فی المطول بانہا مقدمۃ العلم واجاب عنہ الشہ سابقا بما حاصلہ ان مقدمۃ العلم عبارۃ عن ادراک المبین بالفتح ومقدمۃ الکتاب عن المبین بالکسر والمص انما نفی توقف الشروع فی شرح الرسالۃ الشمسیۃ علی الامور الثلث المذکورۃ من الجہۃ الاخیرۃ لا من الجہۃ الاولی وحکم المص فی المطول بکونہا مقدمۃ العلم انما ہو من الجہۃ الاولی ویمکن الجواب عنہ بوجہ آخر وہو ما ذکرہ الفاضل الیزدی من ان ما ذکرہ فی المطول مبنی علی ما ہو المشہور بین الجمہور ولذا قال فیہ لفظ یقال وما قالہ فی شرح الرسالۃ الشمسیۃ فمبنی علی ما ہو التحقیق عندہ فتامل ثم اعلم انہ لو حمل قول السید السند ما جعلہ الی قولہ ونفی توقف الشروع فی العلم علی ہذہ الامور علی ایراد احد بان یقال ان ما جعلہ مقدمۃ العلم وادعی انہ مما یتوقف الشروع علیہ ہو المجیب الذی نفی توقف الشروع فی شرح الشمسیۃ لاندفع بما ذکرہ الشہ والی ثالثہا بقولہ فح لا یثبت عندہ الخ حاصلہ انہ لما لم یتوقف الشروع فی مسائل العلم علی الامور الثلث المذکورۃ لا یکون تلک الامور مقدمۃ العلم بل مقدمۃ الکتاب لاطلاقہم المقدمۃ علی الامور المذکورۃ فاذا لم تکن مقدمۃ العلم لا بد ان تکون مقدمۃ الکتاب

لحصرهم المقدمة فی ماتین فعاد الاشکال بلزوم الاتحاد بین الظرف والمظروف فی قولهم المقدمة فی الحد والغایة والموضوع فیحتاج لاصلاح الظرفیة الی تکلف کما احتاج من حصر المقدمة فی مقدمة العلم الیه مع انه ماشجعه لاختراع مقدمة الکتاب الا التقصی عن الاشکال وه‍ٰذه لمحات شریفة من ارباب الاطلاع علیها فلیرجع الی حاشیة الفاضل البیرجندی علی شرح التهذیب الجلالی وحاشیة الچلپی علی المطول **قوله** ولایراد به‍ٰذا الایراد ماخوذ من الایراد الثانی الذی اورده السید السند فی حاشیته علی المطول وقد اوضحته آنفا حاصله انه یلزم التدافع بین کلامی المص فی المطول وشرح الرسالة الشمسیة فانه اثبت فی المطول مقدمة العلم ومقدمة الکتاب کلیهما وفی الشرح المذکور اثبت مقدمة الکتاب ونفی مقدمة العلم **قوله** لانه فی المطول اثبت مقدمة العلم علی انه اخذ التوقف ه‍ٰ بمعنی الارتباط بالمقاصد والنفع فیها آه متعلق بقوله لایرد والمراد بالارتباط والنفع مایترتب علیه شروع مسائل العلم والا فمطلق الارتباط والنفع یوجد فیما یذکر فی الخاتمة ایضا فحاصل عدم الورود ان المص اراد بالتوقف المعتبر فی مقدمة العلم فی المطول مایصح دخول الفاء ودفی شرح الرسالة المعنی المشهور وهو معنی لولاه لامتنع فلا یلزم التدافع بین کلامی المص لاختلاف محل النفی والاثبات ولایذهب علیک ان عبارة المطول آبیة عن الارادة من التوقف المعتبر فی مقدمة العلم بمعنی یصح دخول الفاء فانا ننادی باعلی نداء علی ان المراد بالتوقف المعتبر فی مقدمة العلم التوقف الحقیقی ان شئت فارجع الیها علی ان هٰذا توجیه بما لایرضی به قائله فان المص قد طعن طعنا بلیغا فی شرح الرسالة علی من فسر المقدمة بما یتوقف علیه الشروع فلو کان للتوقف معنی آخر سوی الحقیقی لما طعن علیه **قوله** بل للتسامح یمکن ان یقال لیس مراد الشارح من التسامح التسامح فی عبارة المص التی وقعت منه فی المطول بل قوله تبعا لمقدمة العلم آه من قوله معرفة حده وغایته وموضوعه بل فی العبارة التی نقلها المص فی المطول مما وقع فی بعض الکتب من ان المقدمة فی بیان حد العلم والغرض منه وموضوعه زعما منهم بان هٰذا عین المقدمة فان هٰذه العبارة کالنص فی ان بیان الامور الثلاثة [illegible] مقدمة العلم ومقدمة الکتاب شئ آخر فلا بد من القول بالتسامح فی هٰذه العبارة [illegible]

على من اقتصر المقدمة على مقدمة العلم وما قيل ان مراد الشارح من التسامح النظر الى تعريف
مقدمة العلم حيث عرفها بانها عبارة عما يتوقف عليه مسائله فان ما يتوقف عليه نفس المسائل
انما هي نفس الامور الثلث المدركاتها فيتوهم منه ان المقدمة هي نفس الامور الثلث مع انها
عبارة عن ادراكاتها فاشار الشارح الى ان في العبارة تسامحا بان يراد مما يتوقف عليه المسائل
ما يتوقف على ادراكه ادراك المسائل ففيه ان هذا خلاف ما ينساق اليه عبارة الشارح **قوله**
فكانه لم يتيسر له الرجوع اليهما ليس في موقعه فان الشارح لم يحكم بالتسامح في كلا الكتابين بل
في احدهما وهو المطول فغايته ما لزم من حكمه بالتسامح عدم تيسر رجوعه اليه دون شرح الرسالة الشمسية
قال الشارح لم نقل حصول صورة الشئ في العقل اي لم نعرف العلم بحصول صورة الشئ في العقل
كما هو المشهور عند القوم **قوله** اعلم ان للعلم معنيين اه المراد من العلم اه العلم الحصولي بقرينة
تفسير المحشي العلم بالمعنى الاول بحصول الصورة والثاني بالصورة الحاصلة وبما قال في حاشيته
الحاشية من ان الاول علم بالمعنى المصدري والثاني علم بمعنى ما به الانكشاف فاطلاق العلم
الحصولي على هذين المعنيين لاطلاق العلم المطلق على المعنى المصدري وما به الانكشاف انتهى
وانما خص بالحصولي وان كان للعلم الحضوري ايضا معنيان حضور الصورة والصورة الحاضرة لان
الكلام اه في العلم الذي هو مورد القسمة الى التصور والتصديق وهو ليس الا العلم الحصولي كما يستفاد
لك ان شاء الله تعالى **قوله** ولا شك ان الغرض العلمي المفسر بما يكون مقصودا من تعلمه وهو
ليس الا عصمة الذهن عن الخطاء في الفكر لم يتعلق بالاول اي بحصول الصورة فانه ليس كاسبا
ولا مكتسبا اه توضيحه ان ايراد تقسيم العلم الى التصور والتصديق في اوائل كتب المنطق انما هو
لبيان الغرض والحاجة اليه وهو لا يتم الا ببيان ان كلا من التصور والتصديق ينقسم الى
الضروري والكسبي واحتياج الكسبي بوقوع الخطاء الى ما يعصم عنه والتقسيم اليهما لا يكون الا بالكاسب
والمكتسب فيكون العصمة متعلقة بالعلم الذي هو يكون كاسبا ومكتسبا وما هو الا الصورة
الحاصلة دون حصول الصورة بوجهين اما اولا فبما قال جدي واستاذ استاذي كمال المحققين

قدس سره من ان الکاسب هو الذی یقع فیه الترتیب والمکتسب هو الذی یترتب بعده وما هو الا الحاصل وهو الصورة العلمیة والکلام انما فی العلم الذی یتعلق بالکسب انتهی واما ثانیا فبان الحصول بمعنی انتزاعی لایکون علة الا حصولیا کما تقرر فی موضعه فلو کان کاسبا لایکون کاسبیته الا بان یحصل صورة فی الذهن فیکون الکاسب هو الصورة الحاصلة لا الحصول ولکون علم الانتزاعیات من البدیهیات لایکون علم ذلک الحصول مکتسبا ایضا لان الاکتساب انما یکون فی النظری لا فی البدیهی فمن جعل مورد القسمة حصول الصورة اراد منه الصورة الحاصلة لیصح تعلق الغرض العلمی به **قوله** هذا ما یذهب الیه النظر الجلی الظاهر ان المشار الیه بهذا هو قوله فالمراد وهو متفرع علی قوله ولاشک ان الغرض العلمی آه فیکون الحاصل ح ان الحکم بکون المراد بحصول الصورة الصورة الحاصلة عند من جعل مورد القسمة حصول الصورة بناء علی انه لاشک ان الغرض العلمی آه حکم بحسب الجلی من النظر دون النظر الدقیق فانه یحکم بان المراد آه ولما اتجه علیه ما اورده جدی واستاذی استاذی کمال المحققین قدس سره بقوله وانت تعلم ان هذا الوجه کما یدل علی امتناع حمل الحصول علی المعنی المصدری کذلک یدل علی امتناع حمله علی الحالة الادراکیة لانها ایضا لاتکون کاسبة ولا مکتسبة فان الترتیب والترتب انما یکون فی الصور بحسب المکان فیتم ان هذا الحمل صحیح فی الواقع وان لم یساعده المقام فتامل انتهی قیل فی توجیه کلام المحشی ان قوله هذا اشارة الی **قوله** ولاشک آه یعنی ان الحکم بکون الصورة التی هو علم متعلق الغرض العلمی بناء علی کونها کاسبة ومکتسبة حکم بحسب النظر الجلی فان الکاسب والمکتسب حقیقة لایکون الا المعلوم دون العلم والنظر الدقیق یحکم بان متعلق الغرض العلمی ما ینکشف به المعلوم وهی لیست الا الحالة الادراکیة فیکون هو المراد من حصول الصورة مسامحة لانها هی الحاصلة منه واستحسن هذا التوجیه بعض الاعاظم حیث فرع علیه قوله فلا یرد ما قیل انه ان اراد ان کون العلم الذی هو مورد القسمة فی فواتح کتب المنطق مما یتعلق به الغرض العلمی بالحکم بالنظر الجلی فهو لطم فانه من الاولیات انه مما یتعلق به الغرض العلمی وقد قال فی

حاشیۃ الرسالۃ القطبیۃ ان العلم الذی ھو مورد القسمۃ فی فواتح کتب المنطق ینبغی ان یکون
لہ دخل فی الاکتساب ان اریدبہ المنطق فمسلم لکن سیوق الکلام یابی عنہ وذلک لانا نختار الاول
ونقول ان الغرض العلمی لم یتعلق بہ بل بمعلومہ فالحکم یکون متعلق الغرض العلمی الکاسب الذی
ھو الصورۃ نظر جلی بل متعلق الغرض المعلوم فالغرض انما تعلق بالعلم لکون معلومہ کاسبا
ومکتسبا علی ما یحکم بہ النظر الدقیق والعلم بذلک العلوم حقیقۃ الحالۃ الادراکیۃ فھی مورد القسمۃ
انتھی فقولہ ولاشک ان الغرض العلمی لم یتعلق بالاول فانہ لیس کاسبا ولا مکتسبا وجہ للعدول
الی الصورۃ الحاصلۃ عند الجمھور لا عند المحشی لان کون العلم کاسبا ومکتسبا انما ھو عند الجمھور لا عندہ
قولہ وحقیقتہ ای حقیقۃ المعنی الحاصل بالمصدر الذی ھو الحصول ما یعبر عنہ بالفارسیۃ
بدانش فان قلت ان دانش کیف یکون حاصل الحصول اذ الحصول یعبر عنہ ببودن فجاھما
لا یکون الا ھستی دون دانش نعم ھو حاصل للعلم بالمعنی المصدری اللغوی الذی یعبر عنہ فی الفارسیۃ
بدانستن قلت لما کان ترتب العلم بالمعنی اللغوی وھو ما یعبر عنہ بدانستن علی الحصول یستلزم
ترتب حاصلہ وھو دانش علیہ قال مسامحۃ ان دانش حاصل للحصول او یقال ان لیس مراد المحشی
من الحاصل فی المعنی الحاصل بالمصدر ما ھو احد الاقسام الستۃ للمعنی المصدری بل ما ھو المتعارف
فی العرف من الاثر المترتب علی الشیٔ کما یقال ان للالم حاصل الضرب قولہ وتلک الحالۃ الادراکیۃ
آہ یعنی ان الحالۃ الادراکیۃ تصدق وتحمل علی الاشیاء التی تحقق بہا تلک الحالۃ صدقا
عرضیا ای حملا عرضیا وھو عبارۃ عن کون المحمول خارجا عن حقیقۃ الموضوع اما وجہ کونہا
محمولۃ علیہا فاشار الیہ بقولہ لانہ اذا حصل شیٔ آہ حاصلہ انا نعلم قطعا انہ اذا حصل شیٔ فی
الذہن یحصل فیہ وصف یحمل علیہ وھو المسماۃ بالحالۃ الادراکیۃ فیقال للشیٔ کالانسان صورۃ
علمیۃ ای منسوبۃ الی العلم لان العلم وھو الوصف المذکور متعلق بذلک الشیٔ فیکون ذلک
الشیٔ کالانسان موضوعا والصورۃ العلمیۃ محمولا فان قلت یفھم من ھذا التقریر حمل الصورۃ
العلمیۃ علی الشیٔ لا حمل الحالۃ الادراکیۃ الذی ھو المطلوب قلت انہ وان لم یفھم من التقریر المذکور

صراحة حمل الحالة الادراكية على الشئ الذى حصلت به لكنه يفهم منه ضمنا التنبيه بناء على ان الصورة
العلمية للشئ مالم تحمل الامن جهة اشتمالها على الحالة الادراكية لابد ان يحمل الحالة عليها ايضا وان كان
بين الحملين فرق فان هذا الحمل يكون حملا بالاشتقاق وذلك بالمواطاة وان قيل ان مراد
المحشى من الصورة العلمية فى قوله فيتحقق له صورة علمية الحالة الادراكية بناء على انها قد تطلق عليها
ايضا فلا يتوجه الاشكال من راس واما وجه كونها خارجة عنها فاشار اليه بقوله وهذا المحمول ليس
نفس الموضوع آه يعنى مالم يكن الحالة الادراكية للشئ عينا له ولا جزأ له والا لكون محمولة عليه
حال كونه موجودا فى الخارج ضرورة ان الذات والذاتى لا يختلفان باختلاف الوجود الخارجى
والذهنى بان يكون محمولا على الذات بحسب احد الوجودين دون الآخر مع ما من البين ان الشئ
حال وجوده فى الخارج لا يحمل عليه الحالة الادراكية فانه لا يقال للانسان حال كونه موجودا فى الخارج
انه ذو حالة ادراكية فيكون تلك الحالة خارجة عن الشئ **قوله** فهذا الحمل من قبيل حمل الانسان
على الكاتب هذا التشبيه انما هو فى مجرد كون الحمل عرضيا فقط لا فى نحو الحمل فان حمل الكاتب على الانسان
حمل بالمواطاة وحمل الحالة الادراكية على الشئ بالاشتقاق **قوله** فالعرضى من مقولة الكيف هذا
تفريع على ما تقدم من قوله وتلك الحالة تصدق على الاشياء الحاصلة فى الذهن صدقا عرضيا
بيانه انه لما ثبت ان الحالة الادراكية للشئ تكون خارجة عن حقيقته ومحمولة عليه غير متحدة معه اتحادا
ذاتيا بل عرضيا تكون من مقولة الكيف سواء كان معروضه من هذه المقولة كما اذا تصورنا السواد
او البياض مثلا او من مقولة اخرى كما اذا تصورنا الانسان او الابوة تصدق تعريف مقولة
الكيف التى هى عبارة عن عرض لا يقبل القسمة والنسبة عليها اذ من البين ان الحالة المذكورة
لا تقبل القسمة والنسبة بخلاف ما لو كانت تلك الحالة متحدة مع الشئ اتحادا ذاتيا مما امكن
كونها من مقولة الكيف فقط بل كانت تابعة له فلو كان من مقولة الكيف كانت هى من مقولة
الكيف وان كان من مقولة الجوهر كانت هى ايضا منها وهكذا قال جدى ومشايخى استاذى
كمال المحققين قدس سره لا يذهب عليك ان الحالة المسماة بالحالة الادراكية ان كانت

من الصفات الانضمامية فالمنضم اليه اما نفس الصورة فيلزم ان يكون الصورة عالمة لان العالم
ما يكون فيه قيام مبدئه واما النفس المجردة فمع كونه خلاف ما يشهد به الوجدان على ما يظهر بالرجوع
اليه يلزم عليه أولا انه يرجع الى ما اشكل به على شارح التجريد بقوله انه جمع بين المذهبين اعني مذهب
القائلين بحصول الانفس في الاذهان والقائلين بالاشباح وذلك لان القائم بالذهن
غير الصورة العلمية ليس الا معنى مختصا بالمعلوم في ظرف الذهن وهو المعنى بالشبح والحاصل انه يرد عليه
مثل ما اورد على شارح التجريد وثانيا انه لا دليل على وجودها وهل هذا الا ادعاء بلا بيان بل يمكن
ان يستدل على خلافه بمثل ما استدل به على شارح التجريد بان الصورة العلمية كافية للانكشاف
ولا نعني بالعلم الا مبدء الانكشاف فالقول بصورة قائمة اخرى تعسف وان كانت انتزاعية
ويكون الصورة العلمية شرطا للانتزاع فان كانت هو الانكشاف الذي تلك الصورة
مبدأ له مع ان الانكشاف حقيقة صفة الصورة لا العالم فتكون علما حقيقة يلزم ان لا يكون
العلم من مقولة الكيف حقيقة على ما هو بصدده لان الانتزاعيات الذهنية ليست من الموجودات
الخارجية ولا الذهنية الا بعد الانتزاع ولا ريب في انه لا ينتزع عن الصورة الا مفهوم الانكشاف
وهو ليس بشئ او مفهوم لازمه كالتمايز عما عداها وهو مثل الانكشاف وايضا يلزم ان لا يكون العالم
عالما بالفعل الا بعد انتزاعه ولو حصل الصورة العلمية في النفس بالفعل الا ان يقال يكفي في
اتصاف الانتزاعيات وجود منشاء الانتزاع كما في السماء والفوقية فان السماء فوقنا صادق
ولو لم يوجد انتزاع منتزع وان كانت غير الانكشاف يلزم مع تلك المفسدة الثانية انه لا دليل
على ثبوته فهذا تحكم وايضا ليشهد الرجوع الى الوجدان بخلاف ذلك ثم الخلل الواقع في كلامه المسوق
لبيان تلك الحالة الادراكية ظاهر فانه ان كان مقصوده ان تلك الحالة صفة للصورة فتعسف
وان كان مقصوده انه صفة للعالم فيأباه قوله فالعرض من مقولة الكيف سواء كان معروضه
من هذه المقولة او من مقولة اخرى فانه يدل على ان معروضه هو الصورة العلمية المتحدة مع
المعلوم انتهى وقد بقي هنا ايضا ما لم نذكرها مخافة التطويل وقد ذكرت منها في الحاشية المتعلقة

علی شرح الرسالة القطبیة ان شئت فلیرجع الیها **قوله** یخل کثیر من الاشکالات منها الاشکالان اللذان سیجئ ذکرهما فانتظرهما مفتشا **قوله** کالاشکال بان الاشیاء آه تقریره انا اذا علمنا الجوهر کزید یکون علمنا ای ما حصل منه فی الذهن وهی الصورة جوهرا بناء علی حصول ماهیات الاشیاء بانفسها فی الذهن وکذا ما یحصل من الکم فی الذهن یکون کما ومن الکیف کیفا وقس علی هذا حال باقی المقولات فکیف یصح حکمهم ح بکون العلم من مقولة الکیف مط والافعلی تقدیر کون العلم بالجوهر مثلا یکون ذلک العلم الذی هو جوهر کیفا فیلزم ان یکون شئ واحد فی مرتبة واحدة داخلا تحت مقولتین ای جنسین لان المقولة عبارة عن الجنس العالی هذا تقریر الاشکال علی نمط کلام المحشی فی هذه الحاشیة وقد یقرر الاشکال علی نمط آخر هو انا اذا علمنا الجوهر مثلا یکون علمنا به ای الصورة الحاصلة منه جوهرا بناء علی الحفاظ الماهیات فی الخارج الوجودات ومن المقررات عندهم ان العلم من مقولة الکیف فیلزم ان یکون الشئ الواحد جوهرا وکیفا وهو ممتنع وحاصل الانحلال انا لانم ان حصول ماهیات الاشیاء بانفسها فی الذهن وانحفاظها فی الخارج الوجودات یوجب ان یکون الصورة الحاصلة من الجوهر مثلا فی الذهن علما لیلزم الاستحالة المذکورة لان العلم حقیقة عبارة عن الوصف العارض المسمی بالحالة الادراکیة وهو کیف وانما سواء کان معروضه من هذه المقولة او من مقولة اخری دون الصورة الحاصلة من المعلوم التی هی تابعة له لیلزم منه کون العلم جوهرا ان کان المعلوم جوهرا وکما ان کان المعلوم کما وهکذا **قوله** فلا حاجة الی ما ارتکبه المحشی یعنی الشارح المحقق فی حواشی شرح التجرید بان عده من مقولة الکیف آه حاصل ما اجاب به المحقق عن الاشکال منع کون العلم من مقولة الکیف حقیقة لیلزم منه علی تقدیر کون العلم بالجوهر مثلا الذی هو جوهر کیفا دخول شئ تحت مقولتین لان المقسم للمقولات انما هو الموجود الخارجی والعلم لما لم یکن منه بل من الموجودات الذهنیة فکیف یدخل تحت مقولة الکیف فعدهم العلم من مقولة الکیف وحکمهم بانه منها انما هو علی سبیل التسامح بمشابهته الکیف القائم بالموضوع فی العین فی الافتقار الی المحل وعدم اقتضاء القسمة ونسبة ولما کان

هذا الجواب من اشد مخالفا لبرائهم فان تقسيمهم مقولة الكيف الى الكيفيات النفسانية وغيرها
ثم عدهم العلم من الكيفيات النفسانية يدل صريحا على ان العلم من مقولة الكيف حقيقة اعرض
عن هذا الجواب حيث قال فلا حاجة الى ما ارتكبه المحشي آه **قوله** وقد رددنا على ذلك تفصيلا
آه ولما اعرض المحشي عنه اعرضنا عنه ايضا مخافة للتطويل **قال الشارح** لانه اى العلم من مقولة
الكيف اعلم انهم اختلفوا فانه عند العلم بشئ هل يحصل منه شئ فى الذهن سواء كان عينه او شبهه
او لا بل هو اضافة بين العالم والمعلوم فقط من دون ان يحصل منه شئ فى الذهن والحكماء
لما ابطلوا الشق الثانى الذى ذهب اليه جمهور المتكلمين اختاروا الاول ثم لا ريب فى انه على هذا
التقدير يتحقق فى الذهن عدة امور الصورة الحاصلة من المعلوم فى الذهن وحصولها الذى هو
نسبة بين المعلوم والذهن فى الذهن وقبول الذهن لتلك الصورة فمن قال ان العلم
عبارة عن الاول جعله من مقولة الكيف ومن اختار انه عبارة عن الثانى جعله من مقولة الاضافة
ومن ذهب الى انه عبارة عن الثالث جعله من مقولة الانفعال ولما كان الاحتمالان الاخيران
ساقطين عن درجة الاعتبار لانهما لا يتصفان بالمطابقة والعلم لابد ان يكون متصفا بها
اختار الشارح المذهب الاول حيث قال لانه من مقولة الكيف واشار بقوله على الاصح الى ضعف
كون العلم من مقولة اخرى سوى مقولة الكيف **قال الشارح** ولان المتبادر آه حاصله انه لما كان
المتبادر من صورة الشئ التى وقعت فى تعريف العلم الصورة المطابقة له مع ما فى نفس الامر
يخرج الجهليات المركبات عنه لعدم تحقق المطابقة الكذائية فيها اذ الجهل المركب عبارة عن
الاعتقاد على خلاف ما عليه الشئ فى نفس الامر مع الاعتقاد بانه حق مع انه فرد من العلم ورده
المحشي **بقوله** وانت تعلم آه حاصله انا لا نسلم ان المتبادر من صورة الشئ مطابقتها له فى
نفس الامر والواقع حتى يتوجه عليه انها لا توجد فى الجهليات المركبة فتخرج من العلم مع انها من
افراده انما المتبادر منها مطابقتها للشئ الذى اخذت منه وهو فى الصورة والمعلوم سواء كانت
مطابقة بما فى الواقع او بما هو فى ظن العالم فلا يخرج الجهليات المركبة من العلم لتحقق المطابقة

بالمعنى الثانى فانه من البين انك اذا رأيت شبحا من بعيد واعتقدت انه شبح فرس والحال انه
كان انسانا وان لم يطابق ما حصل فى ذهنك بما فى نفس الامر والواقع لكنه مطابق لما
اخذ منه وهو ما كان فى ظنك من صورة الفرس ولا يجاب عنه بما اجاب به بعض الاعاظم
وتبعه بعض الافاضل من ان مقصد الشارح ان صورة الشئ توهم ارادة المطابقة بما فى نفس الامر
وهو يوجب خروج الجهليات المركبة من العلم لانا نقول هذا توجيه بما لا يرضى به الشارح فانه قال
المتوهم من صورة الشئ الصورة المطابقة بل قال المتبادر من صورة الشئ الصورة المطابقة
قوله وتفصيله ان المطابقة اعلم ان المطابقة معنى واحد يختلف باختلاف التعلق فقد
يقع لمطابقة الصورة مع ذى الصورة بمعنى ان الصورة تكون ماخوذة منه وكاشفة له
وقد يقع للمطابقة مع ما فى نفس الامر والواقع وقد يقع للمطابقة مع ما قصد تصوره كمطابقة
الحيوان الناطق مع الانسان ومن هذا يقع التصورات الكاملة هى التى تكون مطابقة
بما يقصد تصورها فان التصورات قاطبة وان لم تكن مطابقة لذويها لكنها قد لا تطابق
بما يقصد تصوره كما رأينا شبحا من بعيد وهو انسان وحصل منه صورة فرس وقد تطابقه
ومن البين انه كامل من الاول وقد يقع على مطابقة الجزئى على الكلى بناء على انه مندرج تحته وقد
بين المحشى هذا حال الاول **بقوله** ان المطابقة مع ذى الصورة اه والثانى **بقوله**
والمطابقة مع ما فى نفس الامر اه وترك ذكر حال الثالث اه وبينه فى شرح الرسالة
القطبية حيث قال فيه واما على المعنى الثالث فالتصورات بعضها مطابق وبعضها غير مطابق
والتصديقات لا يجرى فيها المطابقة انتهى ولعل فى ذلك لاخذ التصور فى تفسير المطابقة بهذا
المعنى والا فان اخذ فيه مطلق الادراك فالتصديقات ايضا بعضها مطابق بما قصد تصوره
وبعضها غير مطابق له واما الرابع فلم يذكره لا فى هذه الحاشية ولا فى الشرح المذكور **قوله**
الصورة التصورية والتصديقية فيدخل الجهليات المركبة ايضا فى المطابقة بهذا المعنى **قوله**
والمطابقة مع ما فى نفس الامر يشمل التصورات هذا على تقدير ان يكون نفس الامر عبارة عما يعم

من القول بان الامر كذا في نفسه كما ذهب اليه البعض او عن المبادي العالية كما ذهب اليه العلامة الرازي وغيره بناء على ان كل متصور فهو على ما عليه في نفسه وهو موجود في الاذهان العالية دون ما اذا كانت عبارته عن كون الموضوع من حيث هو او مع امر ما بحيث يصح الحكاية بالمحمول او عن مقتضى الضرورة والبرهان فان التصورات لا يجري فيها هذه المطابقة واللامطابقة كذا قال المحشي في شرح الرسالة القطبية المعمولة في التصور والتصديق فان قيل ان قول المحشي والمطابقة مع ما في نفس الامر آه ينا قض لما قال سابقا من ان المطابقة التي لا تشتمل آه اذ القول السابق يدل على ان الجهل المركب الذي هو عبارة عن العلم على خلاف الواقع سواء كان تصورا او تصديقا لا يوجد فيه المطابقة النفس الامرية وهذا القول يدل على ان المطابقة مع ما في نفس الامر تشمل جميع التصورات ومنها الجهليات فتشتملها ايضا قيل ان المحشي اراد بالنفس الامرية التي وقعت في القول الاول الذي يدل على نفي تحققها عن الجهليات المركبة كون الموضوع من حيث هو او مع امر ما بحيث يصح الحكاية بالمحمول واراد بها في القول الثاني الذي يدل على ثبوت المطابقة النفس الامرية في الجهليات المركبة التصورية ما يفهم من القول بان الامر كذا في نفسه فلا تناقض بين القولين لاختلاف محلي النفي والاثبات على ان معنى الجهل المركب ليس عبارة عما ذكرتموه بل عن الاعتقاد على خلاف ما عليه الشئ في نفس الامر مع الجزم بانه حق ومن البين انه بهذا المعنى لا يكون الا تصديقا **قوله** لاتصافه فيها اي في نفس الامر بمفهوم الخ لا يخفى ما فيه فان ذوات الممتنعات بالذات في نفس الامر متصفة بالمفهوم والا كيف يحكم عليها بسلب الوجود سلبا بديهيا فلا بد من ان يكون تلك الذوات موجودة فيها مع ان الممتنعات لا تصلح الوجود كذا افاده عمي قدوة المحققين قدس سره **قوله** ليشمل الصوادق من التصديقات دون الكواذب فيخرج الجهليات المركبة وقد ابحاث طوينا ذكرها خوفا للاطناب والاطالة **قوله** فان قلت آه قيل هذا السوال والجواب لم يكن في النسخة القديمة نعم كان حاشية متعلقة بهذا الموضع فادخلها الناسخون في الكتاب فحاصل هذا السوال الذي هو

ع ا قائل نقله في محمد مبارك ح ۱۲

منع على قوله ان المتبادر من صورة الشئ مطابقة الصورة بما هي صورة لانه لما كان المعتبر
في الصورة التصديقية الحاكية عن الواقع المطابقة مع المحكي عنه لان الحكاية يجب ان تكون
مطابقة للمحكي عنها فكيف يتبادر من صورة الشئ مط مطابقتها الذي الصورة حتى يدخل
فيها الهليات المركبة الاترى انه اذا انتقش صورة زيد على لوح على انها حكاية عن زيد
يعتبر فيه مطابقتها لما هي حكاية عنه اي المحكي عنه وهو زيد وحاصل الجواب ان الصورة
التصديقية بخصوصها من حيث اعتبار كونها حكاية عن الواقع اذا اضيفت الى الشئ
المطابق بان يقع الصورة التصديقية للشئ من حيث انها حكاية عن الواقع يتبادر منه
المطابقة مع المحكي عنه البتة دون ما اذا اضيف اليه الصورة مط فان المتبادر منه مطابقتها
لذي الصورة وبما اضيف الى الشئ الا الصورة مطلقا دون الصورة التصديقية بخصوصها
فلم يتبادر منه الا مطابقتها لذي الصورة فيشمل الهليات المركبة بلا مرية قطعا قوله فقال
لعله اشارة الى سؤال وارد على قوله ويشمل الصوادق من التصديقات وجواب اورد هما المحشي
في شرح الرسالة القطبية بقوله فان قلت الكواذب يرتسم في المبادي العالية لانها خزانة
للتصورات المعقولة للنفس على ما يقتضيه القواعد الحكمية فيكون جميع التصديقات ايضا مطابقة
قلت الكواذب من حيث انها مصدق بها لا ترتسم في المبادي العالية وليس لهذه المبادي
اذعان وتصديق بها بل تصور محض وادراك بحت ولا شك انها بهذا الاعتبار من قبيل التصورات
دون التصديقات وما قال بعض المحققين من انها ليست صورة ادراكية لتلك المعاني
بل مخزونة فيها على نحو الصورة الحسية في الخيال والمعاني الجزئية في الحافظة مع ان الخيال
والحافظة ليسا مدركين ففيه نظر لانه من البين ان معنى الادراك وهو حضور الشئ عند
الذات المجردة يتحقق في الكواذب بالنسبة الى المبادي نعم لا يمكن التصديق بريئتها عن
النقص وامتناع التصديق لا يستلزم امتناع الادراك فشان المبادي مع الصوادق
الادراك والتصديق والحفظ ومع الكواذب الحفظ والادراك فقط انتهى ويمكن ان يكون

اشارة الی سوال آخر وجوابه لتقریر السوال ان نفس الامر یطلق عندهم علی معنیین الاول کون الشئ موجودا فی حد ذاته من غیر اعتبار المعتبر والثانی کونه موجودا ولو بعد انتزاع العقل واختراعه فالمراد من نفس الامر فی قول المحشی والمطابقة مع ما فی نفس الامر ان کان المعنی الاول منهما فالحکم بشمول هذه المطابقة للتصورات باسرها مما لا یصح لان من التصورات ما لیس کذلک کشریک الباری واجتماع النقیضین وان اراد المعنی الثانی منهما فالحکم بعدم شمولها للبدیهیات المرکبة فی حیز المنع فانها مطابقة للامر الذی تحقق فی العقل بعد انتزاعه وتقریر الجواب ان مرادهم من الموجود فی المعنی الثانی لنفس الامر الموجود فی المبادی العالیة من جهة التصدیق ولا شک ان البدیهیات المرکبة لیست کذلک اذ هی موجودة فیها من جهة الحفظ والتصور فی داخلة حقیقة فی التصورات فتامل **قال الشارح** ولانه یخرج عنه العلم بالجزئیات المادیة فلا یکون التعریف المشهور للعلم جامعا وانما قید الجزئیات بالمادیة لان الجزئیات الغیر المادیة یحصل صورها فی النفس البتة فلا تخرج عن تعریف العلم قیل ان التعریف المشهور للعلم الکاسب والمکتسب وهو لا یکون الا کلیا فخروج العلم بالجزئیات المادیة عنه مما لا شناعة فیه بل الخروج عنه واجب **قال الشارح** عند من یقول بارتسام صورها فی القوی والآلات ای الحواس دون من یقول بارتسام صورها فی النفس والحواس انما هی شروط وآلات لفیضان الادراک علی النفس من المبدء الفیاض من دون ان یکون لنفسها مدرکة الا ان بعضا منها وهی الحواس الظاهرة آلات بعیدة وبعضها وهی الحواس الباطنة آلات قریبة **قوله** لا یعبد الله وعلی قول الشارح ان العلم بالجزئیات المادیة یخرج عن التعریف المشهور للعلم حاصله ان خروج هذا العلم منه انما یلزم لو اریدت من العقل الماخوذ فیه النفس الناطقة ونحن لا نرید بها منه بل نرید منه ما هو مقابل الخارج ای الذهن سواء کان نفسا ناطقة او جهاتها فان العقل ربما یطلق علیه ایضا فالجزئیات المادیة وان لم تکن حاصلة فی النفس حین التعقل لکنها حاصلة فی الحواس وهی فرد للعقل بمعنی الذهن فتکون حاصلة فی العقل لا محالة فلم تخرج حینئذ

عه الفاضل عبد الحکیم

من التعريف المشهور للعلم ولا يخفى ما فيه من البعد فان التعريف يحمل على المعنى المتبادر والمتبادر من العقل انما هي القوة العاقلة لا المقابل للخارج فاشكال المشهور من خروج العلم بالجزئيات المادية عن تعريف العلم انما يرد بعد لا يندفع بما ذكره المحشي **قوله** فان قلت آه حاصله ان ما ذكرتم في وجه الرد وان يكفي لدفع اشكال خروج العلم بالجزئيات المادية الحاصلة في الحواس الباطنة من تعريف العلم لكنه لا يدفع الاشكال بخروج الادراكات الحاصلة بتوسط الحواس الظاهرة فان هذه الادراكات انما هي بوجود المدركات في الخارج عند المدرك لا بحصول صورها في الذهن **قوله** قلت آه حاصله ان مدركات الحواس الظاهرة من الاحساس تنطبع وترتسم في الحس المشترك الذي هو عبارة عن قوة مرتبة في مقدم التجويف الاول من التجاويف الثلث التي في الدماغ قابلة لجميع الصور المنطبعة في الحواس الظاهرة فان الحس المشترك يأخذ الصورة وينتزعها عن المادة حال كون تلك المدركات موجودة عند الحس الظاهرة كالبصر ثم اذا زالت حالة وجود المدركات عند هذا الحس ينزل الصورة عن الحس المشترك وتحصل في الخيال الذي هو قوة مرتبة في مؤخر التجويف الاول من الدماغ تحفظ جميع صور المحسوسات ومثلها بعد الغيبوبة وهي خزانة الحس المشترك فلا يخرج مدركات الحواس الظاهرة ح عن تعريف العلم فانها اما في الحس المشترك او الخيال وهما من الحواس الباطنة وفيه ان هذا مخالف لما عليه الحكماء فانهم صرحوا ان صور المحسوسات بحاسة البصر التي هي من الحواس الظاهرة تنطبع في ملتقى العصبتين المجوفتين النابتتين من مقدم الدماغ ويسمى بمجمع النور ثم تنتقل عنه الى الحس المشترك **قوله** ثم هذه الوجوه الثلث آه يعني ان النظم المتبادر من قوله ولم نقل آه ان المقصود بيان سبب العدول عن هذا التعريف فقط يعني لم نقل ذلك لانه ولانه فيصير ح كل واحد من الوجوه الثلث وجها مستقلا لذلك ويحتمل ايضا ان يكون بيان سبب قوله هذا وعدم قوله ذلك معا فقال ذلك التعريف ولم يقل ذلك لما فيه من المسامحات الثلث المذكورة فيصير هذه الوجوه وجها على حدة للعدول عن هذا الى ذلك بخصوصه لكن فيه ايضا مسامحة لما فيه من لفظ عند الذي يتبادر منه المقارنة لا الحصول فيه وقوع في الذي هو عين الاجلة اللهم الا ان يجاب بالقلة والكثرة انتهى عبارة المنية حاصل **قوله** فيها يعني ان النظم المتبادر آه ما بينه جدي وسندا ذا استاذي كمال المحققين قدس سره بقوله اراد انه لو كان الوجوه الثلثة

المذكورة وجوبا لاختيار التعريف الاول لكان كل واحد واحد منها واجبا للاختيار باستبداده كما هو مقتضى تكرر لام التعليل وليس كذلك فان كون العلم من مقولة الكيف انما يقتضي ذكر الصورة في تعريفه لا هذا التعريف بتمامه وكذا تبادر المطابقة من اضافة الصورة الى الشئ يقتضي تركها فقط لاتمام التعريف وكذا خروج العلم بالجزئيات المادية بقوله في العقل يقتضي ترك لفظ في لاتمام التعريف نعم اذا اعتبر الوجوه الثلثة من كون العلم من مقولة الكيف ومن وجوب شموله للصورة الغير المطابقة ومن وجوب دخال العلم بالجزئيات المادية في المعرف يوجب هذا التعريف ومرادفه وكون الوجه وجها يقتضي الاستبداد فلذا قال بصير وجها واحدا انتهى **قوله** قدس سره كما هو مقتضى تكرر لام التعليل من ان يكون التعليل مستقلا بنفسه لايحتاج المعلل به في حصوله الى تعليل آخر **قوله** فيها لكن فيه ايضا مسامحة اعلم انه لما ورد على التعريف المختار للعلم بان المتبادر من لفظ عند الذي وقع فيه المقارنة فيكون حاصل التعريف ح الصورة الحاصلة من الشئ المقارنة للعقل فيخرج العلم بالكليات ح لان صورها حاصلة في العقل لا مقارنة له فيكون هذا التعريف ايضا غير جامع كالتعريف المشهور وجب عنه بان في لفظ عند مسامحة بان يراد منها العلاقة فيكون حاصل التعريف ح الصورة الحاصلة من الشئ التي لها علاقة بالعقل سواء كانت حاصلة فيه كما في العلم بالكليات او في آلاتها كما في العلم بالجزئيات المادية اعترض عليه الحشي في النهية المذكورة بقوله فيه وقوع في الذي هرب آه حاصله ان الشارح انما هرب عن التعريف المشهور للعلم لما يلزم في تصحيحه من المسامحة مع انه يلزم على التعريف الذي اختاره ايضا فوقع في الذي هرب لاجله آه ثم اشار الى دفعه بقوله اللهم الا ان يجاب آه حاصل الدفع انه لما يلزم لتصحيح التعريف المشهور للعلم مسامحات كثيرة بان يراد من الحصول الواقع فيه الحاصل ويجعل اضافة الى الصورة من قبيل اضافة جرد قطيفة ويراد من صورة الشئ ما يوخذ عنه بعد حذف المشخصات لا ما هو المتبادر من كونها مطابقة له ويراد من لفظ في ما يشمل المقارنة بخلاف التعريف الذي اختاره فان فيه مسامحة واحدة وهي في لفظ عند بان يراد منها ما يشمل الحضور عدل عن المشهور الى ما اختاره **قوله** تعريف آخر للعلم فيعود الضمير المنفصل في قوله الشارح وهو مطلق الصورة آه ح الى العلم **قوله** الاول اي الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل تختص

بعلم الممكن والعلم الحصولي لان الحصول في العقل لا يكون الا في العلم الحصولي للممكن سواء كان قديما او حادثا
والتخصيص بتعريف العلم الحصولي المط دون غيره من العلوم انما هو بالنظر الى مقتضى المقام فان ه
مقام تعريف العلم الذي هو مورد القسمة الى التصور والتصديق وهما لا يكونان الا في العلم الحصولي
المط دون الحضوري وعلم الواجب جل شانه كما سيجئ بيانه فان قلت فعلى هذا ينبغي للحشي ان يترك
ذكر الاحتمال الثاني وهو كون قوله وهو مط الصورة الحاضرة بيانا للتعريف الاول للعلم اذ على هذا
يكون التعريف الاول للعلم شاملا لجميع الافراد وهو خلاف مقتضى المقام لان المقام يقتضي التخصيص بالعلم
الحصولي قلت يجب ان الاحتمال الثاني وان كان خلاف مقتضى المقام لكنه انسب من جهة ان التعريف
على هذا يشمل جميع انحاء العلم من علم الواجب الممكن والعلم الحضوري الحصولي والعموم يكون في فن المط مقصودا
وبالجملة ان ه جهتين جهة تقتضي المقام وجهة العموم فبالجهة الاولى عرف العلم بالتعريف الاول
وبالجهة الثانية عرف بالثاني ولما كانت الجهة الاولى اهم قدم التعريف الاول على الثاني
وانت خبير بما في كلام الحشي من الاختلال لان العقل المذكور في التعريف الاول ان اريد منه جوهر مجرد
غير متعلق بالبدن كما هو مصطلح الفلاسفة يخرج منه العلم الحصولي للانسان وان اريد منه النفس الناطقة
التي هي عبارة عن جوهر مجرد متعلق بالبدن يخرج العلم الحصولي للعقول وعلى كلتا الارادتين لم يكن
التعريف جامعا وان اريد منه المدرك يدخل فيه علم الواجب للممكنات على راي الشيخين فانه حصولي
عندهما فكيف يصح قول الحشي الاول يختص بعلم الممكن الا ان يقال ان مراد الحشي بقوله والعلم الحصولي
العلم الحصولي الحادث بحمل اللام على العهد الخارجي فيكون التعريف الاول تعريفا للحصولي الحادث
بان يراد من العقل المذكور في النفس الناطقة ويكون جامعا اذ لا شناعة في خروج العلم الحصولي للعقول
بل خروجه عنه واجب ووجه الارادة ان الكلام ه في العلم الذي هو مورد القسمة الى التصور والتصديق
المنقسمين بالبديهي والنظري وهما لا يكونان الا في الحصولي الحادث فلا يكون التعريف ح
الا تعريفا للحصولي الحادث الذي هو المقصود قوله ويحتمل ان يكون بيانا للتعريف الاول وح
يرجع الضمير المنفصل في قول الشارح وهو مط الصورة ه الى الصورة الحاصلة ه المذكورة سابقا

قوله الان يقال الخ
ويمكن ان يقال ان
المراد بالعقل المجرد
ليس ما يصطلح عليه
الفلاسفة بل ما يشمل
من حصول شيء لشيء
وهو غير مادي بالنسبة
فحصول الصورة
فلا اعتداد بما ذكره
قال الممكنات
قال الحشي تفصيل
حضوري وجاصل
قوله بعد قوله
عبد الحكيم تعريف
مرتين

وانما اورد الضمير مذكرا رعاية للخبر ثم اعلم ان ايراد المحشي لفظ الاحتمال مشعر بمرجوحية القول بالبيان وجهها ظاهر لانه في اصلاح هذا يحتاج الى التكلفات تقريره ان الحضور والحصول وان لم يكونا مترادفين لتغايرهما مفهوما فان الحضور عبارة عن عدم الغيبوبة والحصول عن الثبوت لكنهما لما كانا كالمترادفين التبعية فان كل واحد منهما يستلزم الآخر صح ان يراد من الحصول الحضور والصورة وان كانت تطلق على المرتسم في الذهن فلا يصح اطلاقها في علم الواجب لكنها ليست مختصة به كما يتوهم من كلام البعض حيث قال الاشياء في الخارج اعيان وفي العقل صور فان هذا الكلام يوهم اختصاص الصورة بما يوجد في الذهن بقرينة المقابلة بل تطلق على الحضور العلمي ايضا اي الذي به الانكشاف وهذا هو المراد من الصورة المذكورة في التعريف الاول والمراد من العقل المذكور فيه المدرك ليشمل علم الواجب جل شانه ايضا فانهم لا يبالون باطلاق العقل على معنى يشمل علم الواجب اي المدرك وعدم ورود الشرع باطلاق العقل على الواجب جل شانه مما لا يضرنا اذ التعريف المذكور انما هو من الفلاسفة دون اهل الشرع فآل التعريف الاول الى الصورة الحاضرة عند المدرك فيكون بيانا له بعد اعتبار التكلفات ولا يحتاج في القول بان قول الشارح الصورة الحاضرة آه تعريف آخر للعلم الى التكلف اصلا ثم اعلم ان ما اورد على كلام المحقق قدس سره لتوجيه كلام المحشي ان الشئ ليس صورة من حيث الحضور العلمي اي من حيث القيام بالذهن دون الوجود الذهني اي الشئ من حيث هو فالوجود في الذهن لا يكون صفة كاشفة للصورة ولا مختصة بها والحصول والوجود مترادفان فيكون الحصول ايضا كذلك فاذن لا بد من صرف الحصول عن معناه الظاهري الى الحضور ليصح كونه صفة كاشفة لما انتهى متن ان الواجب معرى عن القيام بالذهن فكيف يشمله التعريف الاول للعلم مع ان مقصد المحشي شموله لجميع اقسام العلم فلا يكون الحضور الشامل له ايضا صفة كاشفة فمدفوع بان المحقق اراد من القيام بالذهن الذي جعله بتفسير الحضور العلمي ما به الانكشاف تجوزا فان القيام بالذهن الذي هو عبارة عن الصورة التي تكون في الذهن منشأ للانكشاف اخص من منشأ الانكشاف اذ قد يوجد منشأ الانكشاف في غيره ايضا كما في العلم المعرى عن الذهن كالواجب اراده الاعم من الاخص مجاز عندهم فيكون الحضور

ره السيد ابو الفتوح ج ۱۲

منه ملا حسن ج ۱۲

ح صفة کاشفة للصورة فیشمل جمیع انحاء العلم لما یفهم من ظاهر العبارة من وجود الشئ فی الذهن
مع العوارض الذهنیة حتی لا تحقق فی الواجب ویوجه الایراد **قوله** حیث صرحوا بانه عقل ومعقول
وعاقل لان هناک اشیاء متکثرة وذلک لانه بما هو هویة مجردة عقل وبما یعتبر ان هویته المجردة
لذاته فهو معقول لذاته وبما یعتبر ان ذاته له هویة مجردة هو عاقل فذاته فان المعقول هو الذی ماهیته
المجردة لشئ والعاقل هو الذی له ماهیة مجردة ولیس شرط هذا الشئ ان یکون هو او امرا آخر بل الشئ
مطلقا عم من ان یکون هو او غیره کذا قال الشیخ فی الشفاء **قال** الشارح سواء کانت عین ما هو بتضمیر
المجرد وفی ماهیته یرجع الی المدرک بالفتح وهو وان لم یکن مذکورا صریحا فیما سبق لکنه مذکور ضمنا
باعتبار ان المدرک بالکسر مذکور فی التعریف السابق للعلم ومن المعلوم ان المدرک لا یقبل المدرک
ما لم یکن مدرک بالفتح فذکره یستلزم ذکره ضمنا والمذکور الضمنی یصلح للمرجعیة لا الی المدرک بالکسر
وان کان مذکورا صریحا لانه یلزم اذن تخصیص التصور بالکنه بتصور العالم نفسه قال الحشی السید
ابو الفتح ان هذا التعمیم مبنی علی ما هو المشهور من ان العلم بالشئ اعم من ان یکون بذاته او بامر صادق
علیه واما علی ما هو المختار عند بعض المحققین کالحشی الفاضل وغیره من ان العلم بالشئ بالوجه غیر کنهه
فهو لیس علما بذلک الشئ حقیقة بل بذلک الوجه فالصورة العلمیة ح لابد ان تکون عین ماهیة المعلوم
لا غیره والعلم بالشئ حقیقة منحصر فی العلم بالکنه **قوله** فلعله اراد به جواب ایراد یرد علی کلام
الشارح تقریر السؤال ان عینیة الصورة لماهیة المدرک تتحقق فی التصور بکنه الشئ ایضا فما الوجه
فی تخصیص الشارح بهذه العینیة فی التصور بالکنه وکیف یصح **قوله** او غیرها وهو فی غیره تقریر
الجواب ان العینیة علی نوعین عینیة بحتة بحیث لا یکون فیها الغیریة اصلا لا حقیقة ولا اعتبارا
وعینیة تکون مع تغایر اعتباری ومراد الشارح بالعینیة التی حکم بها فی التصور بالکنه العینیة الاولی
وبغیرها مقابلها سواء لم تکن عینیة اصلا او کانت لکن مع تغایر اعتباری فانه اراد بالتصور
بالکنه تمثل ماهیة الشئ فی العقل ای نفسه وحقیقتها الکلیة بحیث تکون مرآة لذلک الشئ فلا جرم
یکون الصورة التی فیه هی الحقیقة الکذائیة عینا عما لماهیة المدرک بالفتح التی هی عبارة عن حقیقة المدرک

الحاصلة فی العقل بحیث تکون مرآة له لانه من اجلی البدیهیات ان الشئ یکون عینا لنفسه وهذا مبنی
علی ان ماهیة الشئ عندهم عبارة عن حقیقة کلیة حاصلة من الشئ فی العقل فلا تکون الامرأة لذلک
الشئ فالحیوان الناطق اذا حصل فی العقل من حیث انه مرآة للانسان یکون تصور الکنهه عینا
لماهیته بالذات والاعتبار لان ماهیته لیست الا الحیوان الناطق من حیث انه مرآة له بخلاف
التصور بالکنه الشئ کتصورنا الانسان بنفسه فانه لما لم یکن المرئیة فیه معتبرة لم یکن الصورة ای الحقیقة
الکلیة عینا لماهیة المدرک التی هی عبارة عن حقیقة کلیة حاصلة فی المدرک فی العقل بحیث تکون مرآة
له من جمیع الوجوه نعم انه متحد معها بالذات فان تصور الانسان بنفسه عبارة عن تصور الحیوان الناطق
وهو بعینه ماهیة الانسان المدرک بالعقل اذا اعتبر فیه المرئیة فیکون تصور الشئ بکنهه هو تحقق التغایر
الاعتباری فیه بین الصورة وماهیة المدرک وما اخلا تحت قوله وهو فی غیره واما الاخیران فهما اللذان
فیه تحقق المغایرة الذاتیة بینهما فیهما ویظهر لک مما قدمت ان اندفاع ما یظن من ان التعمیم الاول
عین التعمیم الثانی والرابع علی تقدیر ان یقرء لفظ المدرک الواقع فیه بالفتح لان التعمیم فیهما ایضا باعتبار العینیة وعدمه
کما فی الاول لان اعتبار العینیة وعدمها فی التعمیم الاول انما هو بالنظر الی ماهیة المدرک دون الثانی والرابع
فان التعمیم فیهما بالنظر الی نفس المدرک وانت خبیر بما فی الایراد والجواب اما فی الایراد فبانه انما یتوجه
لو کان المعتبر فی التصور بالکنه المرآتیة وفی التصور بکنه الشئ عدم اعتبارها مع انه لیس کذلک اذ القوم
وتبعهم الشارح المحقق یفسرون التصور بالکنه بحیث یشمل التصور بکنه الشئ ایضا فانه عندهم عبارة عن تمثل
ماهیة الشئ فی العقل سواء اعتبر کونها مرآة لذلک الشئ ام لا ویریدون بالعینیة والغیریة العینیة
والغیریة بالذات وبالماهیة ما به الشئ هو هو فالزم التخصیص حینئذ بذکر العینیة بقسیم دون قسیم
بل تشملهما وصح قوله وهو فی غیره لان المراد من غیریة الصورة به الغیریة بالذات وهی تتحقق الا فی
غیر العلم بالکنه الذی یشمل العلم بکنه الشئ وهو العلم بالوجه ووجه الشئ فان قیل اذا اریدت التعمیم الاول
من الماهیة ما به الشئ هو هو یعود الاشکال المذکور من عینیة التعمیم الاول للتعمیم الثانی والرابع
علی تقدیر ان یقرء المدرک الواقع فیه بالفتح لانه علی هذا التقدیر یکون العینیة وعدمها فی کل من

التعميمات الثلث باعتبار نفس المدرك فما جوابه قلت يمكن جوابه بان التعميمات الثلث ان تفضت
في العينية والغيرية باعتبار نفس المدرك لكن اعتبر في الثاني قيد كون المدرك موجودا في الخارج
وفي الرابع العينية التي لا تكون مع الغيرية اصلا دون الاول والثالث في الجواب فبان اتمامه موقوف
على فهم المرائية في الماهية بالمعنى الذي بينه المحشي من الحقيقة الكلية المعقولة من حيث هي كلية ومعقولة
مع انها لا تفهم منها الا على طريق الجزئية ولا على التزام ودلالة الجزئية عليها ممنوعة فان من البين
انها لا تستلزمها وان قيل ان الماهية بالمعنى الذي ذكره المحشي ماخوذة من تفسير الماهية بما يقع
في جواب ما هو فان الحقيقة تطلق على ما يقع في الجواب عن السوال بما هو الخ والكلية المعقولة صفة كاشفة
للحقيقة والواقع في جواب ما هو يستلزم مرائية الجواب لما عنه السوال فيكون هي حينئذ مستلزمة
للمرائية البتة يقال انه ليس مرادهم من الوقوع في جواب ما هو الا صحة الوقوع وهي تتحقق في التصور
بكنه الشئ لا الوقوع بالفعل والا انسلخت الماهيات النوعية عن النوعية وقت عدم اعتبار
الجواب لها بالفعل وما قيل من ان ارادة صحة الوقوع دون الوقوع بالفعل خلاف التبادر والتعريف
انما يحمل على المتبادر ففيه ان اعتبار التبادر في التعريفات انما هو اذا لم يصطلح المصطلحون على
خلافه وهو ليس كذلك يظهر من تبيانهم ان مرادهم بالوقوع المذكور صحته لا فعليته على ان الصورة التي
تحصل في الذهن تكون متشخصة بالتشخص الذهني فكيف تكون عينا من جميع الوجوه لماهية المدرك
التي لا يعتبر فيها العوارض في التصور بالكنه وما يمكن الجواب عنه بان المراد من عينية الصورة لماهية المدرك عينيتها
لها مع قطع النظر عن اعتبار العوارض الذهنية لماهية المدرك لان سوق كلام المحشي نادى بل على نداء على ان المراد
به بالعينية عينية الصورة التي هي مرتبة العلم التي يكون فيها الاقتران بالعوارض الذهنية معتبرا كما
يدل عليه رجوع الضمير في قول الشارح سواء كانت عين ماهية المدرك الى الصورة التي وقعت في
قوله وهو مطلق الصورة الا عينية نفس الصورة التي هي مرتبة العلوم مع ان الماهية بالمعنى الذي
بينه المحشي لا تتناول البسائط الذهنية من الانواع فانه ليس هناك شئ يقع في جواب ما هو عند سوال
البسيط بما هو فكيف يصح الحكم مطابقا بان الصورة تكون عينا لماهية المدرك في التصور بالكنه ويمكن

دفعه بان المراد بالعینیة والغیریة التقدیریتان یعنی ان الصورة التی تحصل فی الذهن من شانها بحیث لو قدر لها ماهیة تکون علیها او غیرها فصور الانواع البسیطة عین الماهیة الواقعة فی جواب ما هو لو قدر لها ماهیة معقولة فتامل قوله وکان التصور الاحساسی رفع سوال یرد علی ما یفهم من کلام المحشی من حصر العلم فی الانحاء الاربعة من التصور بالکنه والوجه وکنه الشئ ووجه الشئ بان الحصر باطل لوجود العلوم الاخر کالتصور الاحساسی والعلم التصدیقی والعلم الحضوری و تقریر الدفع ان هذه الثلثة من جملة الاخیرین ای العلم بکنه الشئ ووجه الشئ فلا یختل الحصر توضیحه ان التصور الاحساسی الذی هو عبارة عن الصورة الحاصلة فی العقل بمعنی الذهن المقابل للخارج ای الآلات لما کان من البدیهیات لا یمکن ان یکون بالکنه او الوجه لان نوعی العلمین لا یکونان الا فی النظریات بل اما بکنه الشئ او وجه الشئ لان الصورة التی تحصل من الشئ المحسوس فی الذهن ان کانت عین الصورة الخارجیة بحیث لا تحجل مرآة لذلک الشئ کما هو المشهور کان ذلک التصور تصورا بکنه الشئ والا فبوجه الشئ اذ ما یحصل فی الذهن من الشئ المحسوس علی تقدیر عدم العینیة یکون وجها له البتة هذا بحسب الجلی من النظر واما النظر الدقیق فیحکم بان التصور بکنه الشئ لا یمکن لانه عبارة عن حضور نفس الصورة فی العقل فلو کان التصور الاحساسی تصورا بکنه یلزم حضور شخص محسوس خارجی مقترنا بالعوارض الخارجیة عن المشاعر فی الذهن وهو ممتنع والا یکون للشئ الواحد وجودان والقول بان العلم بکنه الشئ لا یستدعی ان یکون المحسوس الخارجی مقترنا مع العوارض الخارجیة حاصلا فی الذهن بل انما یستدعی حصول الحقیقة الکلیة من الشئ بحیث لا یکون مرآة لذلک الشئ بناء علی القول بحصول الاشیاء بانفسها فی الذهن هی بماهیتها وحقیقتها الکلیة فی الذهن وهو متحقق فی علم المحسوس قطعا فیکون علمه علما بکنه الشئ قوله لانه علی هذا التقدیر یلزم ان یکون الحقیقة الکلیة للشئ المحسوس معلومة بالذات فینبغی ان لا یختلف حال العلم عند حضور العینیة الخارجیة للمحسوس عند الحس وغیبوبتها عنه لان العلم لا یختلف حاله عند بقاء المعلوم بالذات مع انا نعلم قطعا ان علم المحسوس یختلف حاله عند کون العینیة للمحسوس عند الحس وغیبوبتها عنه وهذا حاصل ما اشار الیه المحشی مجملا فی حاشیته الخاشیة بقوله لانه

عبارة عن الحاصل في العقل حالة الاحساس ولا شك انه وجه لا عينه والا لما اختلف الحال عند حصول الاحساس وعدمه
والعلم التصديقي اي علم المصدق به الذي هي اما النسبة التامة او الهيئة التركيبية اي القضية علم بكنه الشئ لانا نعلم
قطعا ان كلا من النسبة التامة والقضية يحصل بنفسه في الذهن بدون ان يصير مرآة لملاحظة شئ وآلة له
والى هذا اشار المحشي في منهيته بقوله لانه عبارة عن حصول الصورة بنفسها لا بصورتها فيكون ذلك
علما بكنه الشئ لا علما بالكنه والفرق بين انتهى فمراد المحشي من الصورة التي وقعت في منهيته المذكورة
النسبة التامة او الهيئة التركيبية **قوله** فيها لا بصورتها ليكون علما بالكنه وما استدل على المطلوب
من انه لو كان العلم التصديقي علما بالكنه يكون مرآة للشئ فيكون معرفا وهو من قبيل التصورات فلم يبق
علما تصديقيا وهو خلف فلا يكون حينئذ علما الا علما بكنه الشئ فلا يخفى ما فيه فان انحصار المرآتية في المعرف
في غير موضعه وانما فسرنا التصديق بالمصدق به دون الكيفية الاذعانية وان كان علما ايضا علما
بكنه الشئ لانه حينئذ يكون داخلا تحت العلم الحضوري لانها من الصفات الانضمامية للنفس وعلمها بنفسها
وصفاتها الكذائية لا يكون الا حضوريا فكيف يصح عده مقابلا للحضوري على انه لا وجه للتخصيص بذكر العلم
التصديقي لان التصورات ايضا من الصفات الانضمامية للنفس فيكون علمها ايضا حضوريا داخلا
تحت العلم بكنه الشئ والعلم الحضوري ايضا علم بكنه الشئ كما قال المحشي في منهيته لان العلم الحضوري عبارة
عن حضور الصورة الخارجية عند المدرك لا عن تمثل الماهية الكلية في العقل انتهى حاصله ان العلم الحضوري
عبارة عن الامر العيني الحاضر عند العقل فهو يكون عينا للامر المنكشف لا مرآة له فيكون علما بكنه الشئ
وليس عبارة عن تمثل الماهية الكلية للشئ في العقل بحيث تكون مرآة له ليكون علما بالكنه فان قلت ان
العلم بكنه الشئ عبارة عن حصول الشئ بنفسه في الذهن بحيث لا يكون مرآة لملاحظته وفي العلم الحضوري
اين الحصول فكيف يكون علما بكنه الشئ قلت ان مرادهم من الحصول الواقع في تفسير العلم بكنه الشئ
الحضوري **قوله** فالصورة متعلق بقوله فلعله اراد بالعينية آه **قوله** وتحقيق المقام ان الصورة العلمية من
الشئ اي مما اريد ادراكه لا المعلوم بالذات والا فلا شك في انها تكون مرآة له في جميع انحاء العلم قطعا
قوله قد تكون مرآة لملاحظته اي الشئ والمرآتية عبارة عن كون الشئ بحيث يلتفت منه الى شئ آخر

ويكون باعثا لانكشافه فالحاصل انه قد يكون الصورة العلمية من الشئ بان تكون آلة لانتقاله وباعثة
لانكشافه **قوله** فان المرآة والمرئي ان كانا متحدين بالذات اه اعلم انه ان اريد من الاتحاد بالذات
الاتحاد في تمام الماهية بان يكون المرآة تمام ماهية ما هي مرآة له فيختص التصور بالكنه في الحد التام و
يخرج منه الحد الناقص كتصور الانسان بالناطق فيندرج في التصور بالوجه وان اريد منه ما لا يكون
المرآة خارجة عما هي مرآة له سواء كانت تمام ماهيته او جزءها يندرج تصور الشئ بالحد الناقص فيه ايضا
لا في التصور بالوجه والحق هو الاول لتصريحهم ان تصور الشئ بالحد الناقص تصور بالوجه **قوله** متغايرين
بالاعتبار فان المرآة التي هي الحد التام مرتبة التفصيل والمرئي الذي هو المحدود وماهية المرئي وقد
عرفت معنى المهية فتذكره **قوله** فالتصور بالكنه كتصور الانسان بالحيوان الناطق بان جعلناهما
مرآة لادراكه **قوله** وان كانا بالعكس اي بان يكون المرآة والمرئي متغايرين بالذات متحدين بالاعتبار
فالتصور بالوجه كتصور الانسان بالكاتب فان الكاتب مغاير بالذات للانسان ومتحد معه بالاعتبار
بعروض مبدئه له **قوله** وقد لا تكون اه اي الصورة العلمية مرآة لملاحظة شئ وآلة لادراكه كتصور
الانسان نفسه والحيوان من دون ان يجعل مرآة لتصور الانسان وينبغي ان يعلم ان المراد بعدم المرآتية
عدم اعتبارها لا اعتبار عدم المرآة والا لم ينحصر العلم في الانحاء الاربع لانه يخرج منها الصورة العلمية التي
لا يعتبر فيها عدم المرآتية لما من التصور بالكنه فلا اعتبار المرآتية فيه ومن التصور بكنه الشئ فلا اعتبار عدم
المرآتية فيه ومن التصور بالوجه ووجه الشئ فلعدم اتحاد الصورة فيهما مع المرئي بالذات واتحاد تلك
الصورة العلمية معه بالذات **قوله** وهي اي الصورة التي لا تكون مرآة لملاحظة الشئ تنقسم الى العلم
بكنه الشئ والعلم بوجه الشئ فبين ان علم الكنه والوجه في العلم بالكنه والوجه اللذين هما مرآتان لملاحظة الشئ
لا يمكن الا بكنه الشئ كما سيحققه المحشي فيكون علم الكنه والوجه الذي هو علم بكنه الشئ مرآة لملاحظته
مع انكم قد قسمتم المرآتية في العلم بكنه الشئ مطلقا ويمكن الجواب عنه لا بان معنى علم الكنه والوجه بمثلهما
بنفسهما لا بالمعنى المصطلح الذي ذكره المحشي لان علم الوجه والكنه لما لم يصح ان يكون علما بالوجه
وبالكنه كما سيتضح وجههما فلو لم يكن علما بكنهه بالمعنى المصطلح ايضا لم يكن تقسيم العلم الى الاربع

معناه ان العلم بالكنه والوجه ١٢

حاصرا بل بان نفی اعتبار المرآتیة الماخوذة فی علم الشئ بکنهه انما هو باعتبار ما جعل هذا العلم علما له اولا و بالذات وعلم الکنه والوجه الذی هو علم بکنه الشئ وان کان مرآة لذی الکنه والوجه وعلما کاشفا له لکنه لیس اولا وبالذات بل بواسطة کونه مرآة وکاشفا لکنه الوجه والکنه اللذین هما کاشفان لذیهما وبالجملة ان المرآتیة التی توجدہ بانفو اعتبارها فی العلم بکنه الشئ ومانفوه لم یوجدہ فتامل

قوله وان تعلق بوجه من وجوهه من حیث هو وجهه کما اذا علمنا الکاتب الذی هو وجه للانسان بحیث لم نجعله مرآة له فالعلم بوجه الشئ اعترض علیه جدی واستاذ استاذی کمال المحققین قدس سره بقوله لمل هذا التحقیق محل خدشة فانه لایخ اما ان یکون المقصد من العلم فی العلم بوجه الشئ ذو الوجه فهو من قبیل علم الشئ بالوجه لا العلم بوجه الشئ وان کان المقصد هو الوجه نفسه فهو المعلوم اما الوجه فقط او ذو الوجه ایضا لکن الثانی باطل فان کون الشئ معلوما بدون ان یحصل نفسه بدون ان یقصد من الحاصل فی لک الشئ غیر معقول وقد صرحوا به ایضا فادعاء هذا النحو من العلم مکابرة محضة فاذن المعلوم لیس الا الوجه وعلم الوجه علم الشئ بکنهه فهذا لیس قسما آخر من اقسام العلم بل مندرج فی العلم بکنه الشئ وعلی هذا یبطل التفریع السابق فی هذا القول ایضا وقد کنت عرضت هذه الشبهة علی الاستاذ مدظله فحسنها انتهی وما قیل ارفع کلام المحقق قدس سره من ان فیه ذهولا عن قید الحیثیة ففیه ما قال ابی نسبا وعلما حاوی المعقول والمنقول والفروع والاصول اسکنه الله تعالی فی فراديس جنانه فی حاشیته من ان الحیثیة لاتنفع اصلا لان الموجه والملتفت بالذات من وجه الحیث انما نفسه فقط فیندرج فی العلم بکنه الشئ واما ذو الوجه فیکون من قبیل علم الشئ بالوجه لان الالتفات من شئ الی شئ لایعقل ما دام لم یکن مرآة لذلک ولا نعنی بالعلم بالوجه الا ذلک علی انا نقول ان الحیثیة المذکورة لو کانت کافیة لتجاوز العلمین فیختل حصر العلم فی الاقسام الاربع بل نزید علیه لانا نجری الکلام فی العلم بکنهه ایضا بمثل ذلک فان الکنه ایضا له اعتباران الاول علمه بنفسه مع قطع النظر عن الحیثیة والثانی علمه من حیث انه کنه شئ وبالجملة ان علم الشئ بوجهه لیس علما حقیقة لانه لم یحصل فی الذهن ولم یقصد من الحاصل الالتفات الیه ومن ههنا اندفع ما قیل من ان العلم بوجه الشئ هو ان یحصل وجه الشئ

سه قال الفاضل المحدث المولی محمد علی الحسینی الاسترابادی

سه مولانا محمد علی نور الله مرقده

بحیث یلتفت الی ذی الوجه لکن لا یقصد به الالتفات الیه بخلاف العلم بالوجه فانه یقصد به الالتفات
الی ذی الوجه انتهی ومما یجب التنبیه هو انه یندفع بما نقلته من کلام ابی قدس سره هو قوله ان الوجه
والملتفت آه ما قد یذهب الی بعض الاوهام من ان علم الوجه من حیث انه وجه للشئ فی الواقع
مع قطع النظر عن ملاحظة هذه الحیثیة علم للشئ بوجهه بدون هذه الحیثیة فی نفس الامر بکنهه ثم اعلم
ان مراد المحقق قدس سره من قوله وعلی هذا یبطل التفریع السابق فی هذا القول ایضا قول المحشی
فلعله آه ووجه البطلان ظم فانه لما ثبت العلم بوجه الشئ یکون هذا القول الذی یفهم منه ان
فی علم الشئ بوجهه یکون بین الصورة والمهیة تغایر صحیحا فالصواب ح ان یثنی القسمة بان یقال
ان العلم ان انکشف به ماهیة الشئ فهو العلم بالکنه سواء کانت مرآة له اولا والا فبالوجه لبطلان
العلم بوجه الشئ وعدم الفائدة فی اعتبار علم الشئ بکنهه قسما علیحدة قال الشارح سواء کانت
تلک الصورة غیر الصورة الخارجیة آه اشارة الی تقسیم العلم الی الحصولی والحضوری وهو اعتراض ان
احدهما انه لابد ان یکون بین الاقسام تباین مع انه لیس کذلک بین الحصولی والحضوری بل
عموم وخصوص مطلق بحسب الصدق فان الصورة القائمة فی النفس یصدق علیها العلم الحصولی ولکونها
صفة انضمامیة یصدق علیها العلم الحضوری بناء علی ان علمها بذاتها وصفاتها الانضمامیة حضوری
وقد یوجد الحضوری دون الحصولی کما تری فی علمنا بانفسنا فکیف یصح تقسیم العلم الیهما والجواب
عنه ان التقسیم هنا لیس تقسیما حقیقیا یجب ان یکون بین اقسامه تباین بل بمعنی شرح مراتب
العلم فی الصورة العلمیة بانه ان کان غیر الصورة الخارجیة فیکون حصولیا لکون طریق علمه الحصول
وان کان عینا یکون حضوریا لکون طریق علمه الحضور وثانیهما ما نقله المحشی من قول الشارح
فی حاشیته المنهیة ان علم العلم الحصولی ثم اجاب عنه بقوله ولا یخفی آه توضیح الاعتراض ان صورة
الشئ کالانسان اذا حصلت فی العقل یکون علما حصولیا فاذا تعلق العلم بها یکون ذلک العلم علما
الحصولی والعلم الحصولی لما کان من الصفات الانضمامیة للنفس یکون علمه علما حضوریا لما بین
فی محله من ان علم النفس بصفاتها الانضمامیة حضوری عینا للعلم الحصولی الذی هو عبارة عن الصورة

ه مولانا کمال الدین ج ۱۲

حاصلة فی العقل و معلومیته له لاتحاد العلم و المعلوم بحسب الذات و الاعتبار فی الحضوری فیلزم منه ان یکون
هذه الصورة خارجیة بناء علی انها علم حضوری و فیه یکون الصورة العلمیة عینا للصورة الخارجیة و غیر الخارجیة
ایضا بناء علی انها علم حصولی و فیه یکون الصورة العلمیة غیر الصورة الخارجیة و هذا کما تری تم لما کان
لاعتراض موقوفا علی ان علم النفس بصفاتها الانضمامیة حضوری و کانت هذه المقدمة نظریة و ما اورد
علیها دلیلا لابد ان نستدل علیها دلیلا لیتم الاعتراض فاقول انه لو لم یکن علم النفس بصفاتها
الانضمامیة حضوریا بل حصولیا بان یکون علمها بحصول صورها فیها لکان للصورة تاثیر فی الادراک
بان تجعل المعلوم حاضرا عند النفس کما یکون لها تاثیر کذلک عند ادراکها شیئا آخر و لما کانت صفات
النفس حاضرة عندها فلا احتیاج لانکشافها الی صورة توخذ منها و قد یستدل علیها بوجه آخر هو انه
لو کان علم النفس بصفاتها الانضمامیة بحصول صورها لزم اجتماع المثلین فیها و لا یخفی ما فیه فان اجتماع
المثلین انما یستحیل اذا انتفی الامتیاز بینهما و ههنا لیس کذلک اذ یوجد الامتیاز بینهما باعتبار الوجود
الاصلی الذی هو مرتبة العلم و الوجود الظلی الذی هو مرتبة المعلوم و توضیح الجواب ان المراد بالوجود
الخارجی فی مقام تقسیم العلم الی الحضوری و الحصولی لیس ما هو متبادر منه من کونه خارجا عن المشاعر
حتی یتوجه اعتراضکم من لزوم کون صورة واحدة خارجیة و غیر خارجیة بل المراد منه ما یترتب علیه الآثار
فیعم و یشمل ما له وجود خارج عن المشاعر و ما له وجود فی الذهن من حیث اعتبار اقترانه بالعوارض الذهنیة لان
کلا منهما مما یترتب علیه الآثار فمراد الشیخ من الصورة الخارجیة فیما حکم بعینیة الصورة الحاضرة فی الذهن لها ما هی
خارجیة بالمعنی الاعم سواء تحقق الفرد الاول منه و هو الوجود الخارج عن المشاعر کما فی علمنا بانفسنا او الفرد
الثانی و هو ما له وجود فی الذهن من حیث اعتبار اقترانه بالعوارض الذهنیة کما فی علم الصورة العلمیة
و فیما حکم بغیریتها لها ایضا ما هی خارجیة بالمعنی الاعم لکن لا باعتبار کلا الفردین بل باعتبار الفرد الاول فقط
فلا شناعة فی لزوم کون الصورة العلمیة خارجیة و غیر خارجیة لانهما باعتبارین مختلفین اما الاولی
فباعتبار تحقق الفرد الثانی من الوجود الخارجی بالمعنی الاعم او لا شک فی انها مقترنة بالعوارض الذهنیة
فتکون مما یترتب علیها الآثار کالانکشاف و غیره فتکون معلومة بالحضوری العلم المتعلق بها حضوریا

عين تلك الصورة الخارجية بناء على اتحاد العلم والمعلوم من جميع الوجوه واما الثانية فباعتبار انها ليست
خارجة عن المشاعر بل هي متحققة فيها بناءً على انها مقترنة بالعوارض الذهنية فتكون علما حصوليا غير الصورة
الخارجة عن المشاعر ويمكن تقرير الجواب بوجه آخر وهو ان المراد بالوجود الخارجي في كلا الموضعين الوجود الخارجي
بالمعنى الاعم لكن لا باعتبار كلا فرديه بل باعتبار الفرد الثاني فقط فلا يلزم كون الصورة العلمية خارجية
وغير خارجية معا بل هي خارجية فقط لانها مما يترتب عليها الآثار فتكون علما حصوليا غير الصورة الخارجية
المعلومة لان معلومها ليس الا الطبيعة من حيث هي التي ليست صورة خارجية ودونها مع اقترانها بالعوارض
الذهنية حتى تصير خارجية ومعلومة للحضوري البتة فيكون العلم المتعلق بها حضوريا عين تلك الصورة الخارجية
بناء على اتحاد العلم مع المعلوم اتحادا بحتا وبالجملة فحاصل التقرير الاول للجواب منع استحالة كون الصورة العلمية
الواحدة خارجية وغير خارجية بناءً على انها من جهتين وحاصل الثاني منع كونها خارجية وغير خارجية معا بناءً
على انها خارجية فقط فمعنى قول المحشي ان الصورة العلمية آه ان الصورة الحاصلة في الذهن من حيث
انها حاصلة في الذهن لها وجود في الخارج مثل وجود الموجود في الخارج عن المشاعر في ترتب الآثار فتكون
خارجية فقوله الحاصلة في الذهن صفة كاشفة للصورة العلمية وقوله من حيث انها صورة آه بيان للعوارض
الذهنية وفي قوله لها وجود يجد وجد الوجود الخارجي اشارة الى وجه اطلاق الوجود الخارجي على الصورة
المذكورة مع ان وجودها في الذهن بما انه لما كان هذا الوجود الذهني مشابها للوجود الخارجي عن المشاعر في ترتب
الآثار اطلق الوجود الخارجي عليه فمراد المحشي من المحاذاة المشابهة لا التقابل بمعنى الضد ثم ههنا فائدة جليلة
يجب التنبيه عليها هي انه يندفع بالجواب المذكور الاشكال الذي توهمه آه ان قول الشارح ان الصورة العلمية
تكون عينا للصورة الخارجية في الحضوري دون الحصولي قول فاسد لان العينية توجد في الحصولي ايضا
اذا المراد بالوجود الخارجي آه ليس عبارة عما هو خارج عن المشاعر فانه لا يوجد في العلم الحضوري المتعلق بالصورة
العلمية بل المراد منه ما يترتب عليه الآثار وهو يوجد في الحصولي ايضا فيكون الصورة العلمية فيه لا محالة عينا
للصورة الخارجية بهذا المعنى وتقرير الدفع ظاهر وانت خبير بما في كلام المحشي من الاختلال بوجهين اما الاول
فبان الجواب الذي ذكره المحشي توجيه بما لا يرضى به الشارح فان القول الذي نقله من الشارح دال صريحا

على ان المراد من الوجود الخارجي هو الوجود الخارج عن المشاعر دونه بالمعنى الاعم والاكيف يعترض الشارح
على نفسه في منهية على قوله المذكور في الشرح فانه من البين على تقدير الارادة من الوجود الخارجي المعنى
الاعم لا يتوجه الاعتراض اصلا والقول بانه ما حمل المحشي كلام المنهية على الاعتراض بل على انه تبيين
وتحقيق للحال ثم لما كان فيه اجمال اوضحه بقوله لا يخفى آه فالحاصل ان في علم العلم الحصولي الذي هو
حضوري وان لزم في النظام استحالة وهي كون الصورة الواحدة خارجية وغير خارجية لكن لا استحالة فيه
بناء على ان المراد من الوجود الخارجي معناه الاعم قول لا يساعده فحوى الكلام واما الثاني فبان الحضوري
لو كان عينا للحصولي ومتحدا معه يلزم تقسيم العلم الحضوري الى التصور والتصديق واتصافه بالبداهة
والنظرية كما ينقسم الحصولي الى التصور والتصديق ويتصف بالنظرية والبداهة لان يكون حال احد
المتحدين يكون حال المتحد الآخر مع انهم قائلون بان الحضوري لا ينقسم الى التصور والتصديق ولا يتصف
بالنظرية والبداهة ويمكن الجواب عنه بان اوهم من قولهم ان الحضوري لا ينقسم الى التصور والتصديق
ولا يتصف بالنظرية والبداهة عدم الانقسام والاتصاف بالذات ومن اتحاده بالحصولي لا يلزم
انقسامه واتصافه الا بالواسطة لا بالذات **قوله** فالمراد بالوجود الخارجي آه اي في مقام تقسيم العلم الى الحصولي
والحضوري ما يشمل هذا النحو وهو ما يترتب عليه الآثار فانه يشمل الوجود الخارج عن المشاعر وهذا النحو اي الصورة
العلمية الحاصلة في الذهن من حيث انها صورة علمية وحاصلة في الذهن لان كلا منهما مما يترتب
عليه الآثار واعلم ان هذا القول يدل على ان لكل فرد من فردي الوجود الخارجي بالمعنى الاعم وخلافي
جواب الاعتراض فالاولى ان يقرر الجواب بالتقرير الاول دون الثاني او في الاول فرض الكلام في الفرد
دون الثاني فان فيه خلافا للفرد الثاني فقط كما عرفت مشروحا **قوله** وتفصيل المقام هذا التفصيل
ينطبق على كلا التقريرين الجواب فان قيل لا حاجة في التقرير الاول الى بيان حال الشئ من حيث هو هو
وكذا لا حاجة في التقرير الثاني الى بيان حال الشئ من حيث العوارض الخارجية فلم ذكره المحشي في التفصيل
يقال انما ذكره لئلا يتحير الناظر في التقرير الاول في ان الشئ من حيث هو هو ما حاله وفي التقرير
الثاني في ان الشئ من حيث العوارض الخارجية ما حاله فتامل **قوله** اعتبار الشئ من حيث هو هو الحيثية

متعلقه بالشئ بان یکون شرحا وعنوانا له فیکون الحیثیة اطلاقیة لا تقییدیة فلا ینافی خلطها مع العوارض ولا ان یکون متعلقا بالاعتبار فان الاعتبار المحیث بهذه الحیثیة مقسم للاعتبارات الثلث واعم منها لا قسم **قوله** فالشئ من حیث هو معلوم بالعلم الحصولی بالذات لحصول صورته العلمیة التی هی مبدأ لانکشاف الشئ فی الذهن بالذات کما هو عند الجمهور او بالعرض کما هو عند المحشی لقائل بالحالة الادراکیة المخلوطة بها فما دام یبقی هذا الشئ فی الذهن یبقی علمه ولا یتوهم ان کون الشئ من حیث هو معلوما لا یتصور فی العلم بالمویات المادیة الخارجیة فان معلومه لیس الا الشئ الخارجی المادی المقترن بالعوارض الخارجیة لان الشئ من حیث هو هو ای مع قطع النظر عن العوارض لان فی المویات الخارجیة ایضا یتصور مرتبتان مرتبة من حیث هی هی مع قطع النظر عن العوارض ومرتبة اقترانه مع العوارض فالمویة الحاصلة فی الحس مع قطع النظر عن العوارض الحسیة معلومة ومع اعتبارها علم حصولی **قوله** لحصوله ای الشئ من حیث هو هو فی الخارج بنفسه لیس لقوله موجود فی الخارج **قوله** فی الذهن بصورته دلیل لکون الشئ من حیث هو موجودا فی الذهن فالحاصل ان الشئ من حیث هو موجود فی الخارج بوجود اصلی بحیث یترتب علیه آثاره موجود فی الذهن بوجود ظلی وتشخص ذهنی لا یترتب علیه آثاره ان ترتب علیه آثار هذا الشخص وهذا الشخص الذهنی لصیرورة له ولا یکون عینا له لعدم ترتب آثاره علیها فلا یحیل صورة الحرارة محلها حارا وان جعلته عالما بخلاف الشخص الخارجی فانه یحیل محلها حارا **قوله** والشئ من حیث العوارض الخارجیة معلوم بالعلم الحصولی بالعرض ولان الشئ من حیث العوارض الذهنیة فانه علم حصولی لا معلوم **قوله** لتحقق العلم عند انتفائه توضیحه ان العلم لما کان صفة للنفس ذات اضافة بینها وبین المعلوم وتعلق بهما لا بد ان یستلزم تحققه تحققهما فلو کان الشئ الخارجی حین معلوما بالذات لانتفی العلم بانتفائه کما ینتفی العلم بانتفائهما لان انتفاء احد المضافین یستلزم انتفاء الاضافة مع انه کثیرا ما ینعدم المعلوم الخارجی ولا ینتفی علمه فلا یکون الشئ الخارجی حین الا معلوما بالعرض والشئ من حیث هو معلوما بالذات لانتفاء العلم بانتفائه ولا یذهب علیک ان العلم المعلوم الخارجی انما هو عن الزمان اللاحق لا عن زمانه ولا من الدهر فلا یکون منتفیا بالکلیة حتی یلزم من انتفائه انتفاؤه بالکلیة وفی بعض الحواشی ان المحشی ان اراد بکون الشئ من حیث العوارض الخارجیة معلوما بالعرض کونه معلوما بواسطة الغیر واسطة فی الثبوت فلا یخفی

ه ای الکلیة تلقا احد علی ح ۱۲

ان العلم الحصولی علم بالحقیقة فی القباحة القباحة من کون العلم صفة ذات اضافة وتحقق الاضافة یستدعی
وجود المضاف الیه مع ان الشیئ الخارجی ربما یکون منتفیا وان اراد بکونه معلوما بواسطة الغیر واسطة
فی العروض فلا یخفی ان العلم الحصولی لیس علما بالحقیقة بل بالمجاز وذلک بط لانا کثیرا ما نحکم علی اشیاء خارجیة
من حیث هی کذلک کما فی بدیهة ان الحکم فرع للعلم وهو یستدعی تصور المحکوم علیه وبه انتهی وقد یستدل
علی کون الشیئ من حیث هو معلوما بالذات الشیئ الخارجی معلوما بالعرض بان العلم الحصولی عبارة عن حصول
الصورة او الصورة الحاصلة عند المدرک فیکون الصورة معلومة والصورة عبارة عما یوخذ عن الشیئ بعد حذف
المشخصات عنه ای العوارض عنه فیکون المعلوم بالذات حینئذ هو الشیئ من حیث هو دون الشیئ مع العوارض الخارجیة
الا ان الصورة لما توخذ عنه قیل له انه معلوم بواسطتها فیکون هو حینئذ معلوما بالعرض **قوله** وهو موجود فی
الخارج ان قیل ان الشیئ من حیث العوارض الخارجیة مقید بالحیثیة والحیثیة امر اعتباری امر اعتباری لا
یستلزم اعتباریة الکل فیکون الشیئ المحیث حینئذ امرا اعتباریا فکیف یکون موجودا فی الخارج یقال ان اعتبار
الحیثیة یکون علی نحوین نحو علی ان یکون جزء للمحیث بان یکون معتبرا فی الملحوظ ونحو علی ان لا یکون جزء له
بان یکون معتبرا فی اللحاظ فقط والحیثیة انما اعتبرت آلة علی النحو الثانی دون الاول فلا یمتنع کون المحیث موجودا
فی الخارج اذ منشا عدم وجوده فیه انما هو جزئیة الحیثیة التی هو امر اعتباری للمحیث وهی لیست الا فی النحو
الاول دون الثانی **قوله** والشیئ من حیث العوارض الذهنیة آه توضیح الکلام ان الشیئ بالاعتبار
الاول ای من حیث هو هو هو الذی هی مرتبة المعلوم اذا اعتبر معه العوارض الذهنیة صار صورة ذهنیة
ای منسوبة الی الذهن لانه اعتبر معه العوارض الذهنیة وهو معنی قول المحشی صورة ذهنیة للاعتبار الاول
فیکون علما حصولیا لکونه عبارة عنه ومتی تعلق العلم به یصیر علما حضوریا ویکون ذلک الشیئ معلوما بالذات
فکون العلم الحصولی قائما بالنفس قیاما انضمامیا والعلم النفس بصفاتها الانضمامیة یکون علما حضوریا والصفات
المنضمة معلومة والعلم الحضوری لما کان متحدا مع المعلوم اتحادا بحتا لابد ان یکون فی ذلک العلم ای علم العلم
الحصولی الذی هو علم حضوری متحدا مع معلومه الذی هو العلم الحصولی وعینا له فقول المحشی لکونه صفة قائمة
بالنفس اخ دلیل علی کون علم العلم الحصولی علما حضوریا ویفهم منه دلیل کون العلم الحصولی معلوما بهذا الحضوری

ضمنا لانه اذا تعلق العلم بالشئ یکون ہذا الشئ معلوما له فعلم العلم الحصولی اذا صار حضوریا یکون العلم الحصولی
معلوما للعلم الحضوری البتة فان قلت ما الدلیل علی کون علم النفس بذاتها وصفاتها الانضمامیة علما
حضوریا قلت ان الدلیل علی الاول ما اورده رئیس الفن الشیخ ابو علی ابن سینا فی الشفا بما حاصله انه لو لم یکن
علم النفس بذاتها حضوریا بل حصولیا یحصل صورة النفس المعلومة فی النفس العالمة ومن المعلوم ان الصورة
لا تاثیر لها فی الادراک الا بان تجعل ذا الصورة حاضرا عندها ولما حضرت النفس عند نفسها بلا واسطة فلا حاجة
لاجل انکشافها لها الی اعتبار صورة منتزعة عنها وحضور الشئ بنفسه لا بالواسطة ہو علم حضوری وقد یستدل
علی المطلوب بوجه آخر ہو انه لو لم یکن علم النفس بذاتها علما حضوریا بل حصولیا بان یحصل صورة النفس فی
النفس یلزم قیام الشئ بمثله ولا یخفی بافیه فان قیام الشئ بمثله انما یستحیل لانه لیس احدہما اولی بالمحلیة
من الآخر وہذا لیس کذلک لکون صورة النفس المنتزعة عن النفس الموجودة بوجود ظلی اولی بالمحالیة
من ذات النفس الموجودة بوجود اصلی فالدلیل علی الثانی قد سمعت فتذکره **قوله** لترتب الآثار الخارجیة
علیه وانصاف الذہن آه ہذان دلیلان علی کون الشئ من حیث العوارض الذہنیة موجودا فی الخارج
حاصل الدلیل الاول منهما علی النظم القیاسی ہکذا الشئ من حیث العوارض الذہنیة تترتب علیه الآثار
الخارجیة وکلما یترتب علیه الآثار الخارجیة یکون موجودا خارجیا فینتج ان الشئ من حیث العوارض الذہنیة
یکون موجودا خارجیا فیه انه ان اردتم بالآثار الخارجیة الآثار التی تکون خارجة عن المشاعر فنظم ان الشئ
من حیث العوارض الذہنیة لا یترتب علیها الآثار الکذائیة علی انه سیاتی ما سبق من ان المراد بالآثار
الخارجیة ما ہی بالمعنی الاعم لا بالمعنی الاخص اعنی ما یکون خارجا عن المشاعر وان اردتم بها الآثار الخارجیة
بالمعنی الاعم فهی کما توجد فی الشئ من حیث العوارض الذہنیة توجد فی الاعتبار الاول ای الشئ من حیث ہو
ہو ایضا فینبغی ان یکون ہو ایضا موجودا فی الخارج فان قیل ان المراد بالآثار الخارجیة الآثار المخصوصة
التی لها دخل فی تمیز الشئ عن غیره عند الذہن وہی لا توجد الا فی الشئ من حیث العوارض الذہنیة ای
مرتبة القیام دون الشئ من حیث ہو ہو الذی ہی مرتبة المعلوم بطل الدلیل بالبرہان علی الفرق ودعوی
البدیهة کیف یسلمها الخصم وحاصل الثانی ان الذہن ای النفس اذا حصل فیه شئ واعتبر معه الاقتران بالعوارض الذہنیة

يكون فى ذلك الشئ صفة منضمة مع النفس فيكون اتصافها بها وانضمامها لا عبارة عما يكون فيه وجود الصفة منضما
الى الموصوف فيكون فى ذلك الشئ حينئذ موجودا فى الخارج كما ان النفس التى هو منضم معها موجودة فيه بناء على
ان الاتصاف الانضمامى يستدعى وجود الحاشيتين فيه لا يخفى ما فيه اما اولا فبانا لا نسلم ان الاتصاف الانضمامى
مما يستدعى وجود حاشيتيه فى الخارج نعم الاتصاف الانضمامى الخارجى يستدعيه لكن لا نسلم ان اتصاف النفس
بذلك الشئ اى الصورة الذهنية اتصاف انضمامى خارجى فان من لا يقول بخارجية الصورة كيف يقول
ان اتصافها معها انضمام خارجى وان وجه كلام المحشى بان هذا الانضمام مما لم يجز ان يكون فى ذهن والا
يكون الانضمام المذكور فى النفس او فى طرف الانضمام الذهنى لم يكن فى النفس فيكون للنفس نفس تكون قائمة
بها وهذا كما ترى لا بد ان يكون خارجيا فيكون تلك الصورة موجودة فى الخارج بناء على ان الاتصاف
الانضمامى الخارجى يستدعى وجود الحاشيتين فى الخارج فضمير هو فى قول المحشى وهو يستدعى آه يرجع
الى اتصاف الذهن لا الى الاتصاف الانضمامى حتى يرد ما اورده المورد تدقيق فى جوابه ان قولكم انما لم
يجز ان يكون هذا الانضمام ذهنيا لا بد ان يكون خارجيا ممنوع اذ الانضمام يتصور على انحاء الاول ان يكون
كل من المنضم والمنضم اليه موجودا فى الخارج والثانى ان يكون كل منهما موجودا فى الذهن والثالث
ان يكون المنضم موجودا فى الذهن والمنضم اليه فى الخارج واما عكسه فلم يوجد والاول يستدعى وجود الحاشيتين
فى الخارج والثانى فى الذهن والثالث فى نفس الامر الجامعة للذهن والخارج فلا يلزم من عدم كون الاتصاف
ذهنيا كونه خارجيا لم لا يجوز ان يكون من القسم الثالث فلا يستدعى وجود الحاشيتين فى الخارج حتى يلزم
منه ان يكون الصورة الذهنية موجودة فيه بل انما يستدعى وجودهما فى نفس الامر والواقع ولا شناعة فيه اذ هو
متحقق آه فان المنضم اليه اى النفس موجود فى الخارج الذى هو فرد لنفس الامر والمنضم اى الصورة موجودة فى
الذهن الذى هو فرد آخر لها فلا يثبت ما ادعاه المحشى من كون الصورة الذهنية موجودا خارجيا واما ثانيا
فبان فى كلامى المحشى تهافتا اذ يفهم مما سبق ان وجود الشئ من حيث العوارض الذهنية فى الخارج بالمعنى
الاعم والدليل الذى اورده المحشى ان تم لدل على وجوده بالمعنى الاخص اى الخارج عن المشاعر او على تقدير
اخذ الوجود الخارجى بالمعنى الاعم للشئ الجهيث بالعوارض الذهنية لم يكن ظرف الحاشيتين واحدا مع ان كلا آه

دال علی اتحادظرفیہما وامّا ثانیا فبان النفس اذا کانت متصفۃ بالشیٔ کان ذلک الشیٔ حالا فیہا
ومتشخصا بالتشخص الذہنی وحلول الشخص مستلزم لحصول الطبیعۃ التی ہی نفس الشیٔ الذی ہی
مرتبۃ المعلوم فاتصاف الذہن بہا ایضا فیستلزم خارجیۃ الشیٔ المعلوم بناء علی ما قال المستدل من
ان الاتصاف الانضمامی یستدعی وجود الحیثیتین فی الخارج فتامل **قولہ** ہو الاعتبار الاول ای
الشیٔ من حیث ہو **قولہ** لا العین الخارجی لانتفائہ مع بقاء العلم ولو کان معلوما بالذات لم یکن ذلک
بناء علی اتحادہما **قولہ** ولا الصورۃ الذہنیۃ من حیث انہا صورۃ ذہنیۃ فانہا علم لا معلوم **قولہ**
وان العلم الحصولی آہ معطوف علی قولہ ان المعلوم بالذات فیکون الحاصل انہ بہذا التفصیل یظہر لک
ان العلم الحصولی علم حقیقی لان العلم الحقیقی عبارۃ عما یکون مبدءً لانکشاف حقیقۃ المعلوم ومن
البین ان الصورۃ الذہنیۃ التی ہی علم حصولی یکون مبدأ لانکشاف حقیقۃ المعلوم ای الصورۃ
من حیث ہی بانہا جوہر او عرض بسیط او مرکب الی غیر ذلک فیکون علما حقیقیا البتۃ کما یکون
العلم الحضوری علما حقیقیا ویرد علیہ ما قال عمی قدوۃ المحققین المتاخرین من انہ کیف یکون العلم
الحضوری علما حقیقیا مع انہ اضعف مدارج العلوم فانہ لا ینکشف بہ المعلوم حق الانکشاف فان النفس
وان کانت حاضرۃ عندہا لکن لا ینکشف بہذا الحضور انہا جوہر او بسیط عرض او مرکب وعلی تقدیر
التراکیب من ای مقولۃ من المقولات وکذا لا ینکشف حال الصورۃ التی فیہا بانہا بای نمط ہی حاصلۃ
فیہا او قائمۃ بہا وکذا الملکات الحسنۃ او الرذیۃ التی فیہا لا تنکشف لدیہا الا بعد التفحص البالغ
قولہ ومن خصص العلم الحقیقی بالعلم الحضوری فکانہ توہم آہ لما توہم المخصص ان المعلوم بالذات
للعلم الحصولی العین الخارجی وللعلم الحضوری النفس وصفاتہا الانضمامیۃ ذہب الی ان العلم الحصولی
لا یکون علما حقیقیا کیف ولو کان کذلک لانتفی بانتفاء العین الخارجی بناء علی اتحاد العلم مع المعلوم
بالذات مع انہ ربما ینتفی المعلوم الخارجی ویبقی علمہ وخص العلم الحقیقی بالعلم الحضوری ای ذہو لا ینتفی
بانتفاء معلومہ واعلم انہ اشار المحشی بقولہ فکانہ توہم الی ضعف قول المخصص وقدم وجہہ آنفا من
ان لیس معلوم العلم الحصولی الا الشیٔ من حیث ہو دون العین الخارجی حتی لا یکون العلم الحصولی

سہ مولانا محمد حسن رح ۱۲

لما حقيقيا قيل ان المخصص لعله ظن ان العلم الحقيقي ما يكون المعلوم فيه بنفسه منكشفا والحضوري كان
ب يكون علما حقيقيا دون الحصولي فان انكشاف معلومه فيه بواسطة الصورة لا بنفسه قيل
قوله ويظهر لك ان العلم والمعلوم في الحصولي متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار لان الصورة
التي تحصل في الذهن اذا اعتبرت من حيث هي تكون معلومة واذا اعتبرت من حيث اقترانها
العوارض الذهنية تكون علما حصوليا فذاتهما واحدة وهي الصورة وانما التغاير بينهما بالاعتبار
في المصداق وانما قيدنا التغاير الاعتباري بالمصداق لدلالة كلام المحشي الآتي وهو قوله فقد اشتبه
عليه آه **قوله** كما انهما اي العلم والمعلوم في الحضوري متحدان ذاتا واعتبارا لا تغاير بينهما قط **قوله**
بين ظن آه حاصل الظن ان العلم الحصولي عبارة عن مجموع المعروض والعوارض الذهنية فيكون
كلا والمعلوم عبارة عن المعروض فقط فيكون جزء والجزء يكون مغايرا للكل بالذات فلا محالة يكون
بين العلم الحصولي ومعلومه تغاير بالذات **قوله** فيلزم آه هذا جواب للظن حاصله انا نعلم قطعا ان
العلم حقيقة محصلة حاصلة من غير اعتبار المعتبر فلو كان ما صدق عليه الكيفية العلمية مركبا من المعروض
والعوارض الذهنية لم يبق حقيقة محصلة اذ المعروض قد يكون داخلا تحت مقولة الجوهر مثلا
والعوارض من مقولة اخرى فيكونان متباينين لان المقولات لما كانت متباينة يكون الداخل
تحت احدهما مباينا لما هو داخل تحت اخرهما لا محالة فيكون المركب منهما اعتباريا لا حقيقيا والا
يلزم ان يكون الماهية الحقيقية الواحدة داخلة تحت المقولات اي الاجناس العالية وهذا كما ترى
على انه لا بد في التركيب الحقيقي من التناسب بين الاجزاء واين التناسب بين المتباينات لا يخفى
ما فيه فان امتناع دخول الماهية الواحدة تحت الاجناس انما هو لو كانت الاجناس اجزاء لها وهو فيما
نحن فيه مما لم لا يجوز ان يكون العوارض التي فرضت جزءا بحيث يكون الاجناس عارضة لها فلو تركب العلم
من الجوهر مثلا وهذه العوارض لم يلزم دخوله تحت الاجناس العالية ولا نسلم ان مناط التركب على التناسب
بين الاجزاء بل على التوحد الحلولي وهو قد يوجد بين المتباينات بل هو اوثق في بعضها مما هو
في الداخلات تحت مقولة واحدة فان حلول العرض في الجوهر اوثق مما هو في حلول الجوهر في الجوهر

ع انقاذ الفاضل القاضي محمد مبارك رح

ع قوله المحشي في جوابه الخ

ع قوله التغاير بين الجوهر والعرض الخ

ع قوله التغاير بين الجوهر والعرض بل التغاير بين المعروض والعوارض الخ

ع قوله التغاير انما هو بين الاجناس الخ

ع قوله بعض الكتاب هو المحقق الخ

ع قوله عارضة لها هو المحقق عبد الحكيم سيالكوتي رح

فان الحال العرضي في مرتبة الطبيعة والتشخص محتاج الى المحل بخلاف الحال الجوهري فانه في مرتبة التشخص فقط محتاج الى المحل دون مرتبة الطبيعة فتامل **قوله** مع ان مناط آه حاصله انا نعلم بالضرورة ان المعروض متى حصل في الذهن واقترن بالعوارض الذهنية صار في تلك المرتبة منشأ للانكشاف فيكون علما فلا نسلم انه عبارة عنه فلا دخل للعوارض ح في الكاشفية بان يكون جزأ للعلم **قوله** ومن زعم الخ المحقق الطوسي تبعه المحقق الدواني ومرزا جان فانهم زعموا ان التغاير بين العلم والمعلوم في الحضوري تغاير اعتباري حاصل من اعتبار الذهن فان في علم النفس بذاتها وصفاتها الانضمامية الذي هو علم حضوري يكون النفس وصفاتها الانضمامية من حيث انها حاضرة عند المجرد اي النفس علما ومن حيث انها مجردة حضرت عند المجرد معلومة فان قلت ان كلام المحقق الدواني في الحاشية القديمة من ان النفس في علمها بذاتها من حيث انها حضرت عندها مجردة عاقلة ومن حيث انها مجردة حضرت عند مجرد معقول يدل على التغاير بين العالم والمعلوم في الحضوري دون العلم والمعلوم فكيف يصح انتساب التغاير بين هذين اليه قلت من تصريح المحقق الدواني التغاير الاعتباري بين العالم والمعلوم في الحضوري يعم التغاير الاعتباري بين العلم والمعلوم فيه ايضا ضمنا بناء على ان منشأ التغاير الاعتباري بين العالم والمعلوم انما هو تحقق الحيثيتين هو لما يوجد في العلم والمعلوم للحضوري تحقق التغاير الاعتباري بينهما ايضا البتة لاستلزام تحقق ما هو منشأ لشيء تحققه فصح انتساب التغاير بين العلم والمعلوم في الحضوري ح الى المحقق الدواني لفهمه من كلامه ضمنا **قوله** كتغاير المعالج والمعالج في الامراض النفسانية كالبخل والحسد فان المعالج بالكسر انما هي النفس من حيث ان لها القوة الفعلية للمعالجة والمعالج بالفتح هي من حيث انها لها القوة الانفعالية لقبول المعالجة وانما قيدنا الامراض بالنفسانية اذ في معالجة النفس لامراضها البدنية كالصداع والسعال يكون التغاير بين المعالج والمعالج بالذات اذ المعالج بالكسر النفس والمعالج بالفتح البدن **قوله** فقد اشتبه عليه اه توضيحه ان التغاير بين المعالج بالكسر والمعالج بالفتح انما هو بحسب المصداق اذ مصداق المعالج بالكسر من يعالج غيره ولو غيريته اعتبارية ومصداق المعالج بالفتح من يقبل العلاج من الغير ولو غيريته كك ولا شك في تغايرهما والتغاير الذي يعتبره الذهن

بين العلم والمعلوم من جهة الحيثية انما هو بعد تحققهما فعلى الزاعم بالتغاير الاعتبارى بين هذين
شبه التغاير المصداقى بالتغاير الذى بعد التحقق حيث قال ان هذا التغاير كتغاير المعالج
والمعالج مع انه ليس كذلك اذ التغاير بين العلم والمعلوم انما هو بعد تحققهما وفى المعالج والمعالج
بحسب المصداق الا ان يقال ان قصد الزاعم بتشبيه هذا التغاير بالتغاير بين المعالج والمعالج
التشبيه فى مجرد اعتبار التغاير وان كان بين الاعتبارين فرق فان التغاير بعد التحقق
وفى المعالج والمعالج فى المصداق قال الشارح او فى آلاتها عطف على قوله فى ذات المدرك
قال الشارح كما فى علمها اى علم النفس بالمحسوسات فعلمها بها لا يكون الا باستعانة الحواس
من السمع والبصر والذوق والشم واللمس التى هى الحواس الظاهرة ومن الحس المشترك والوهم اللذين
هما من الحواس الباطنة **قوله** اراد بعلم الباري عز شانه علمه الاجمالى الذى هو صفة الكمال و
عين الذات مطلقا سواء كان علمه بذاته او بغيره اذ منشأ هذا العلم ليس الا ذاته فقط وهذا هو حاصل
قوله الآتى ضرورة ان آه بخلاف علمه التفصيلى فان منشأه فى علمه بالممكنات ليس الا الممكنات
فيكون عينا لها لا له فلا يكون صفة كمال له تعالى فما قال بعض الافاضل من ان حاصل كلام المحشى ان
علمه الاجمالى بذاته تعالى عين المدرك بالفتح لان المدرك فيه ليس الا ذاته وعلمه التفصيلى بسلسلة
الممكنات غير المدرك بالفتح لان المدرك فيه ليس الا الممكنات وهى غيره تعالى فمدفوع لان العلم
التفصيلى لا يكون غير المدرك بالفتح بل عينه نعم ما قال ذلك البعض ثانيا من انه لو اراد الشارح
علمه الاجمالى فى الموضعين لصار المعنى ان علمه الاجمالى بذاته عينه وهو بسلسلة الممكنات غيره وهذا
فاسد ضرورة ان علمه الحقيقى بذاته وبغيره عينه فكيف يصح قوله ان علمه بذاته عينه وبغيره كسلسلة الممكنات
غيره افحش من الاول اذ الكلام فى عينية العلم للمدرك بالفتح وغيريته فعينية علمه الاجمالى بسلسلة
الممكنات له تعالى لا يضر المقصود اذ هو مغاير للمدرك بالفتح الذى هو الممكن قطعا فتامل **قوله**
والحاصل ان آه توضيحه انه لما كان منشأ العلم الاجمالى للواجب انه تعالى لا بد ان يكون فى علمه
بذاته ذاته حاضرة عنده تعالى بلا واسطة والا يكون الواسطة منشأ للانكشاف دون ذاته وهو

فيكون هذا العلم عين المدرك بالفتح قطعا فلا يكون الا علما حضوريا اذ الحضوري هو عبارة عن حضور المدرك بالفتح بلا واسطة عند المدرك بالكسر فيه يكون العلم عين المعلوم من دون تغاير اصلا وعلمه الاجمالي بسلسلة الممكنات عبارة عن كونه في ذاته منشأ لانكشافها بان تكون مرآة لها في انكشافها فيكون في ذاته معلوما بالذات والممكنات معلومة بالعرض بواسطة والممكن غير الواجب عز اسمه فيكون ح العلم الاجمالي الذي هو عينه تعالى غير المدرك بالفتح اي الممكن فمراد الشارح من المدرك في قوله عين المدرك المدرك بالذات ومن الضمير الذي في قوله او غيره الراجع الى المدرك المدرك بالعرض لا يقال ان العلم الاجمالي للواجب بالممكنات علم حضوري فيكون عينا لها اذ في العلم الحضوري يكون العلم عين المعلوم عينية بحتة بلا تغاير ولو بالاعتبار والعلم الاجمالي عين له تعالى فيلزم منه ان يكون الواجب متحدا بالممكنات وعينا لها اذ من البين ان ما يكون عينا لما هو عين للشئ يكون عينا للشئ البتة لانا نقول لانم ان ما ذكرتم من كون العلم عين المعلوم في العلم الحضوري العينية في جميع انحائه بل في بعض انحائه وهو علم المجردات بانفسها وصفاتها الانضمامية دون علمه الاجمالي للممكنات ولئن سلمناه فنقول ان مرادهم من العينية المذكورة عينية العلم مع المعلوم بالذات دون المعلوم بالعرض ولا شك ان الممكنات معلومة له تعالى بالعرض فلم يكن علمه الاجمالي متحدا معها وعينا لها على ان كلام المحشي في شرحه للرسالة القطبية المعمولة في التصور والتصديق دال على ان المراد من العلم في مقام العينية الحاضر عند المدرك دون ما به الانكشاف فلا ضير في ان يكون علمه الاجمالي الذي منشأه ذاته مغايرا للمعلوم الذي هي الممكنات على كل تقدير لا يلزم اتحاد الواجب بالممكن لان مناط على اتحاد العلم بالمعلوم الممكن وقد بطل بطلان ما هو المنوط عليه ومنه يندفع ما قد يورد على العلم الاجمالي للواجب بالممكنات بان علمه تعالى لها حضوري وفيه يكون العلم عين المعلوم البتة فيلزم منه عدم علمه تعالى قبل وجودها اذ انتفاء احد العينين يستلزم انتفاء العين الآخر مع ان علمه تعالى فعلي لا يتوقف على وجود المعلوم وايضا يلزم زيادة صفة العلم عليه تعالى لان العلم اذا كان عينا للمعلوم الذي هو الممكن يكون مغايرا له تعالى لان الواجب والممكن متغايران فما يكون عينا لاحد المتغايرين كيف يكون عينا للآخر بل نرد عليه ايضا يلزم استكمال الواجب في صفته اي العلم الى الغير الذي هو الممكن

المغايرة تعالى ووجه الاندفاع ظ لا يخفى على من له ادنى تامل **قوله** كما يتوهم من كلام السيد ابى الفتح حيث قال لا يجوز فتح الراء في المدرك لاستلزامه رجوع هذا التعميم الى احد التعميمين الاولين فمن جوز فيه الفتح لم يكن مدركا **قوله** فان المراد آه دليل لقوله ليس عين التعميم الثانى حاصله ان هذا التعميم اى قول الشارح سواء كانت عين المدرك آه ليس عين التعميم الثانى وهو قوله سواء كانت تلك الصورة غير الصورة الخارجية آه لان المراد من الغيرية في هذا التعميم الغيرية بالذات فيكون حاصل قوله او غيره آه الصورة العلمية تكون مغايرة للمدرك بالفتح بالذات في علمه تعالى بسلسلة الممكنات فان علمه عين ذاته ولا شك ان ذاته مغايرة للممكنات التي هي معلومات تغايرا بالذات فيكون علمه ايضا مغايرا لها البتة لان غيرية احد العينين للشيء عين غيرية العين الآخر وفي التعميم الثاني ما يشمل الاعتبارية فان العلم الحصولي الذي هو غير الصورة الخارجية قد يكون مغايرا لها بالذات كما في التصور بالوجه وبوجهه وقد يكون مغايرا لها بالاعتبار كما في التصور بالكنه وبكنهه فاين رجوع هذا التعميم الى التعميم الثاني **قوله** واما اذا قرء اى المدرك بالكسر فلا يخرج عن حزازة هذا ايضا رد على ما اختاره السيد ابو الفتح من ان المدرك آه كالمالين بكسر الراء حاصل الحزازة انه لو اريد من العلم آه العلم الاجمالي فلا يصح حكم الشارح بان علمه تعالى بالممكنات غيره تعالى اذ علمه لها ايضا عينه كما ان علمه بنفسه عينه له ولو اريد العلم التفصيلي فعلم الواجب والممكن سيان فان العلم التفصيلي للواجب تعالى بذاته كما يكون عينه تعالى وبغيره غيره تعالى كذلك علم الممكن بنفسه يكون عينه وبغيره غيره فما وجه تخصيص المغايرة والعينية بعلم الواجب دون الممكن الا ان يقال انه اراد من العلم في علم الواجب بنفسه علمه الاجمالي وفي علمه بالممكنات علمه التفصيلي او يقال انه اراد في كلا الموضعين العلم التفصيلي وذكر علم الواجب ليس للتخصيص بل للتمثيل ولو سلمناه فوجه التنبيه على دفع توهم ان علمه التفصيلي بسط سواء كان بنفسه او بالممكنات عين ذاته المدركة كالعلم الاجمالي **قوله** اعلم ان للواجب تعالى علما اجماليا ليس بمعنى الاجمال آه مايقال في الحد والمحدود اى كون الصورة الواحدة منحلة الى صور متعددة ولا مايقال في غير ذلك بمعنى عدم تميز الشيء عند العقل عن جميع ما يغايره بل معناه ان يكون بينك وبين مناظرك مناظرة فاذا تكلم بكلام طويل خطر ببالك جوابه

ثم تفصله شيئا بعد شئ كذا قال المحشي في حاشيته المتعلقة على شرحه للرسالة القطبية يعني لما لم يصح
ارادة الاجمالي بالمعنيين الاولين في العلم الاجمالي للواجب تعم لان في اولهما لابد من التكثر ليتحلل الى صور
متعددة وهو لا يمكن هـ لان الواجب لما كان بسيطا لا شائبة فيه للتكثر كيف يكون في علمه الذي هو عين
تكثر وفي الثاني نقص فلا يليق بجنابه تعم فيراد معنى ثالث وهو الذي اشار اليه المحشي بقوله ان يكون بنحو
آه ثم اعلم ان ليس مراد المحشي من هذا القول المفهوم منه بحسب الظاهر من ان كيفية علمه الاجمالي كيفية الجواب
الذي يخطر ببالك اذا تكلم بكلام طويل فيكون حاصل الكلام ح ان في الواجب تعم ملكة لاحضار تقريبات
مخزونة يتعلق بها الاجمال كما يكون عندك ملكة الجواب لسوال لسائل اذا تكلم بكلام طويل يخطر ببالك
ثم تفصله شيئا بعد شئ اذ على هذا التقدير لم تميز المعلومات عنده تعم فكيف يليق بجنابه تعم بل مراده التمثيل
والتشبيه بان الاجمال آه مثل الاجمال في ما خطر ببالك آه في ان آه امر واحد هي الذات الواجبة
منشأ للانكشاف كما في الاجمال الذي يخطر ببالك في جواب سوال سائل تكلم بكلام طويل ثم تفصله شيئا
بعد شئ وان كان بين الاجمالين فرق فان في ذاته تعم في علمه الاجمالي منشأ لانكشاف الكثير كلها جمع على سبيل الانحياز
دون الثاني فان قيل ان في ذاته تعالى بساطة للممكنات فكيف تكون منشأ لانكشافها على سبيل الانحياز اذ الانكشاف
انما يكون من اتحاد ما به الانكشاف للمنكشف فان كان بينهما اتحاد بالذات يكون الانكشاف تاما وان كان بالعرض يكون
ناقصا واذ ليس الواجب متحدا بالممكنات من وجه فكيف يكون منشأ لانكشافها فضلا عن ان يكون على سبيل
الانحياز يقال ان لذات الباري تعالى خصوصية على حدة مع كل واحد من الممكنات بها ينكشف
الممكنات عنده على طريق الانحياز والتفصيل ولا يخفى ما فيه فان هذا انما يتم لو كانت الخصوصيات ممتازة مع انها ليست
كذلك اذ امتيازها انما بنفسها فتكون هي منشأ للانكشاف لتساوق التمايز للعلم فلم يكن في ذاته تعالى
منشأ للانكشاف مع هف او بنفس ذاته تعم فيكون منشأ للانكشاف وقد كان الكلام فيه او بالممكن
فيلزم الدور او بارتباطات اخرى فلم حرافيفتسلسل فهو مبدء للعلم التفصيلي آه لانه لما كان علمه
الاجمالي عينا للواجب الذي هو مبدء للعلم التفصيلي وخلقا للصور الذهنية والخارجية كان علمه ايضا
مبدء له وخلقا لها والا لم تمتنع العينية **قوله** وهو العلم الحقيقي لانه العلم حقيقة وبه ينكشف المعلوم

قوله وتحقيقه على ما المنى ربى بفضله ومنه ان للممكن جهتين جهة الوجود آه توضيحه ان الممكن عبارة عما
يساوى وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته ففيه جهتان جهة الوجود والفعلية وجهة العدم واللا فعلية
وهو بحسب الجهة الاخيرة لما لم يصلح ان يتعلق به العلم اذ هو بهذه الجهة معدوم والعلم امر وجودى فلا تعلق
الا بما له وجود تعين ان لا تعلق به العلم الا من الجهة الاولى اى جهة الوجود وهى الجهة اليه سبحانه غرشانه
لان وجود الممكن اى ممكن كان عين وجود الواجب تع فحين علم الواجب تع نفسه علم الممكنات جميعها
ايضا اذ فى علمه بنفسه يكون وجوده حاضرا عنده فيكون وجود الممكنات ايضا حاضرا عنده تع بناء على
عينية وجودها لوجوده تع وحضور المعلوم عند العالم هو العلم به فيكون هو تع عالما بها ايضا فينطبو
فى علمه تع بذاته علمه تع بالممكنات ايضا بحيث لا يغرب عنها شئ قال المحشى فى حاشيته الالهية
قد سنح لى على ان وجود الممكن قائم بذاته وواجب لذاته ودليل شريف هو انه لو كان وجود الممكن قائما
به فاما ان يكون اتصافه انضماميا او انتزاعيا وعلى الاول يلزم ان يكون قبل الوجود موجودا وهو ضرورى
ان الاتصاف الانضمامى يتوقف على وجود الموصوف وعلى الثانى لا بد له من منشأ الانتزاع هو الوجود
حقيقة فتنقل الكلام اليه وبهذا الدليل يثبت كثير من المطالب العالية كعينية الوجود فى الواجب لذاته
واختصاص الايجاد به جل وعلا وشمول علمه وقدرته تع انتهى اعلم انه لما كان فى تقرير الدليل المذكور فى الحاشية
المنيفة لاثبات كون وجود الممكن عين وجود الواجب تع اجمال واغلاق وترك لبعض الشقوق فلا بد لنا
ان نفصله ما بين وجه بحيث يحتوى لجميع الشقوق فنقول ان الوجود الخاص الحقيقى الذى هو مناط الموجودية
الاشياء الممكنة النفس الامرية لو لم يكن عينا للواجب عز شانه لزم اما ان يكون عينا لماهيتها الكلية او جزء
لها او منضما معها او منتزعا عنها او منفصلا عنها وعلى الاولين يلزم ان يكون الكلى جزئيا اما على الاول
فظاهر لان مناط الجزئية التشخص وهو لما كان عينا للماهية الكلية بناء على مساوقيته للوجود الخاص
الذى فرض انه عين لها كانت تلك الماهية الكلية جزئيا البتة واما على الثانى فلان جزئية الوجود
الخاص للماهية يستلزم جزئية التشخص لها بناء على مساوقتهما وجزئية التشخص للماهية يستلزم ان يكون
تلك الماهية متشخصة وجزئية وعلى الثالث يلزم ان يكون للماهية الممكنة وجود قبل وجودها او الانضمام

يقتضي سابقيته وجود المنضم اليه على وجود المنضم فذلك الوجود اما ان يكون عين الوجود الذي فرض انه
صفة انضمامية فيلزم الدور او غيره فيتسلسل وعلى الرابع لابد ان يكون له منشأ فيكون هو الوجود
حقيقة لانه مناط الموجودية ويلغو الامر المنتزع والمنشأ لايخ اما ان يكون الواجب وغيره على الاول
يثبت المطلوب من كون الوجود الخاص للممكن عين الواجب وعلى الثاني يلزم التسلسل وعلى الخامس
يثبت المطلوب ايضا لانه لابد ان يكون الوجود حينئذ متقدما على الماهية الممكنة لانه مناط لموجوديتها والمناط
يجب ان يكون متقدما على المنوط فيكون علة لتلك الماهية لان العلة عبارة عما هو مناط وقوع
عليه للشيء ومن البين ان علة الممكنات ليس الا وجود الواجب جل شانه فيكون الوجود الحقيقي للممكن
ح هو الواجب عز اسمه انتهى توضيح الدليل على طبق غرض المحشي ثم لما توجه الاعتراض على الاستحالة
المذكورة في الشق الرابع من لزوم التسلسل على تقدير كون الوجود الخاص غير الواجب جل شانه بان
التسلسل تسلسل في الانتزاعيات وهو جائز عندهم عدل البعض عن تلك الاستحالة الى استحالة
اخرى وهو لزوم كون الامر الانتزاعي الذي هو تابع لانتزاع المنتزع واعتبار المعتبر منشأ
لموجودية الاشياء في نفس الامر التي ليست تابعة لانتزاع المنتزع واعتبار المعتبر وهذا كما ترى بعد
لايخ الدليل عن الخلل فانه مع قطع النظر عن كون احتمال الوجود الخاص الحقيقي منفصلا باطلا لانه لابد
ممكن ممكن عنه تعم من تميز كل واحد واحد منه والا يلزم الترجيح بلا مرجح في صدور ممكن عنه تعم دون
الممكن الآخر والتميز لايمكن به لانه اما ان يكون بالنظر الى ذات الممكن فيبطل المساواة التي ثبت عندهم
بين التميز والوجود الخاص الذي فرض انه منفصل عنه فان الامر المنفصل عن الشيء لايكون بالنظر الى ذاته
واما ان يكون بالنظر الى شيء آخر مغاير لذاته فيلزم الترجيح بلا مرجح لانه ما الوجه في تخصيصه ممكن
دون ممكن آخر لايثبت المدعى فان الدليل لايدل الا على ان الوجود الخاص المنفصل امر متقدم وعلة
دون ان يكون علة فاعلية حتى يتم الدليل وانما قولكم ان علة الممكنات ليس الا وجود الواجب
فممنوع ان اريد بالعلة العلة الفاعلية ومسلم ان اريد مطلقة العلة لكن لايفيد المطلوب ثم اعلم انه
يرد على المحشي مع قطع النظر عن اضطراب في رسالته فانه مصرح بان الوجود الخاص الحقيقي للممكن

وجود الواجب في بعض المواضع من حاشيته المتعلقة على شرح المواقف ان مصداقية الانتساب الى
الواجب بذاته ايرادات اما على ما هو مصرح به فبوجوه من لزوم وجوب الممكنات لان مصداق
وجود الممكن لما كان وجودا كان انعدام الممكن ممتنعا بالذات وهذا هو الوجوب واتحاد الواجب
والممكن بناء على عينية وجود الممكن لوجود الواجب تعالى وكون الواجب قابلا للعدم لانه
لما كان وجود الواجب عينا لوجود الممكن بالذات الذي هو قابل للعدم يكون هو ايضا قابلا
للعدم والا انتفى العينية وكون الممكن علة لنفسه لان وجود الواجب علة للممكن وهو لما كان عين
وجود الممكن يكون الممكن علة لنفسه والا لم يبق العينية وكون وجود الواجب علة لذاته لانه علة للممكن
ووجود الممكن لما كان عين وجود الواجب جل شانه يكون وجود الواجب علة لنفسه ايضا بناء على
عينية وجوديهما وكون الممكنات متشخصة بتشخص واحد فان وجوداتها الخاصة لما كانت واحدة
بناء على انها عبارة عن وجود الواجب الذي هو واحد بالشخص كانت تشخصاتها التي هي مساوقة لوجوداتها
الخاصة ايضا واحدة وكون علم ممكن كزيد عين بكر مثلا لان مناط العلم ليس الا وجود المعلوم ووجود
الممكن ليس الا وجود الواجب بالنسبة الى جميع الممكنات على السوية وحمل الممكن على ممكن آخر لتحقق
معنى الحمل اذ مناط الاتحاد ولا شك في تحققه اذ وجود للممكنات ح وجود الواجب عز اسمه واما على ما هو
مصرح في حاشيته على شرح المواقف فبان الانتساب المذكور الخ اما ان يكون صفة للواجب
او للممكن وعلى الثاني فاما ان يكون هذا الاتصاف اتصافا انضماميا او انتزاعيا وكلاهما
باطلان بالدليل الذي سبق وعلى الثاني فاما ان يكون هذا الاتصاف اتصافا انضماميا فوجود
الممكن يكون عبارة عن انتساب خاص قائم بذاته تعالى ولما كانت صفاته قديمة غير منفكة احدهما
عن الاخرى يلزم منه قدم الممكنات وتكرارهما وان كان انتزاعيا فلا بد له من منشأ ينتهي بالاخرة
الى الذات او الصفة وقد بطلا وقد بقي جنايا في زوايا المقام فعليك بالتامل وتحصيل قوله
في حاشيته المنيفة المذكورة وبهذا الدليل يثبت كثير من المطالب العالية آه ان مصداق الوجوب
يقتضي في الواجب لما كان نفس ذاته بدون دخل الغير لا بد ان يكون وجوده عينه فيختص الايجاد به

تعالى لان الممكن يكون فى ذاته جهة العدم ايضا فيكون معدوما والمعدوم لا يفيد الوجود فالكل بحسب قدرته وكون علمه تعالى شاملا لجميع الممكنات لان مناط العلم ليس الا الوجود والفعلية وهو راجع اليه تعالى وهذه كلمات شريفة طوينا ذكرها مخافة للتطويل **قوله** ويعينك على فهم ذلك الخ اشارة الى دفع ما قد يستبعد من ان العلم الاجمالى للواجب الذى هو واحد بسيط ايضا واحد بسيط لان بساطة احد العينين عين بساطة الاخر والواحد البسيط لا يمكن ان يكون منشأ لانكشاف الكثير فكيف يكون علمه الاجمالى منشأ لانكشاف الكثير بأن يحال ذلك على الاوصاف الانتزاعية مع موصوفاتها فانه كما يصح ان يكون الموصوف واحدا بسيطا يترتب عليه الآثار الكثيرة المتنوعة من كل جنس بحسب صحة انتزاع اوصاف واسم متكثرة متخالفة كالكرة فانها يترتب عليها الآثار المتخالفة بحسب انتزاع الدوائر المختلفة عنها فهذه الاوصاف الكثيرة لها وجود قائم مقام الوجود الخارجى فى ترتب الآثار وبحسبه لا امتياز بينها وبين موصوفاتها فكذلك يصح ان يكون الامر الواحد البسيط منشأ لانكشاف الامور الكثيرة بحسب نسبته الى المعلومات الكثيرة **قوله** واما العلم التفصيلى اى للواجب بالممكنات الذى هو عبارة عن علمه بها بعد ايجاده لها مطابقا لعلمه الازلى علم حضورى سواء كانت الممكنات موجودات خارجية او صورا ذهنية اعم من ان تكون حالة فى الاذهان العالية او السافلة لا يقال ان علمه الاجمالى بالممكنات ايضا علم حضورى فما الوجه فى تخصيص المحشى بالحضورى فى علمه التفصيلى لانا نقول ان ذكر المحشى للحضورى فى علمه التفصيلى ليس للتخصيص بل للتوضيح او فى خصوصية نوع خفاء فلازالته ذكره بخلاف علمه الاجمالى فانه لما كان فيه كل من العالم والمعلوم بالذات والعلم عين الآخر من جميع الوجوه يكون علما حضوريا بلا مرية لاخفاء فيه يحتاج فى ازالته الى التوضيح ولعل قول من قال ان ذكر الحضورى فى العلم التفصيلى للتخصيص لان العلم الاجمالى ليس حضوريا ولا حصوليا لانه ليس بحصول الصور ولا بحضورها بل بحضور ما هو جاعل وخالق مبنى على انه اخذ الصورة المعتبرة فى تعريف العلم بمعنى ما يبقى بعد حذف التشخصات عنها فلا وجه له قال فى الحاشية المنيية اعلم ان العلم التفصيلى للواجب عين ما اوجده فى الخارج وهو مراتب اربع احدها ما يعبر عنه بالقلم والنور والعقل فى الشريعة وبالعقل الكل عند الصوفية وبالعقول عند الحكماء فالقلم حاضر عنده تعالى مع ما هو كائن فيه وثانيها ما يعبر عنه فى الشريعة باللوح المحفوظ وبالنفس الكلى عند الصوفية

عبد الحكيم عفى عنه

وبالنفوس الفلكية المجردة عند الحكماء فاللوح حاضر عنده تعالى مع ما فيه من صور الكليات وتمثالها كتاب المحو والاثبات اى القوة الجسمانية التى ينتقش فيها صور الجزئيات المادية وهى النفوس المنطبعة فى الاجسام العلوية فهذه القوى مع ما فيها من النقوش حاضرة عنده تعالى ورائها سائر الموجودات الخارجية والذهنية الحاضرة عنده تعالى انتهى توضيح الكلام انه لما كان فيضان العقل منه تعالى اولا علما فيه من صور المعقولات اولا ثم علم النفوس الفلكية المجردة مع ما فيها من العلوم والمعارف لفيضانها منه ثانيا بواسطة العقل ثم علم النفوس المنطبعة مع ما فيها لفيضانها منه تعالى بعد النفوس الفلكية ثم علم سائر الموجودات الخارجية والذهنية التى فاضت عنه تعالى بواسطة الحركات الجزئية التى تنبعث عن القوى الجزئية المنطبعة فى الافلاك فهذه اربع مراتب للعلم التفصيلى ولكل من هذه المراتب تفصيل بالنسبة الى فوقه واجمال بالنسبة الى ما بعده فللمرتبة الاولى التفصيل بالنسبة الى علمه الاجمالى واجمال بالنسبة الى المراتب الثلث الباقية وقس على هذا وانما سميت القوة الجسمانية بكتاب المحو والاثبات لانه يمحو عنها صورة ويثبت فيها مرة اخرى

قال الشارح وقد لخص آه اعلم انه يفهم من كلام بعض الفضلاء ان حاصل كلام المخصص الذى اشار اليه الشارح بقوله هذا انه لو لم يخصص العلم الذى هو مورد القسمة بالحصولى الحادث بل العميم يلزم ان يكون الحصولى والحضورى اللذان هما نوعان للعلم الذى هو مورد القسمة فى البديهى والنظرى منقسمين اليهما لان انقسام البسيط الى الاقسام انما يكون بانقسام جميع انواعه اليها مع ان الانقسام اليهما انما يجرى فى الحصولى الحادث فقط اذ بعضه يكون بديهيا وبعضه يكون نظريا بخلاف الحصولى القديم والحضورى فانهما لا يكونان الا بديهيين وكما يرد عليه ان بيان وجه التخصيص بهذا النمط انما يتم لو ثبت ان الحصولى القديم والحضورى يتصفان بالبداهة مع انه ليس كذلك فانهما كما لا يكونان نظريين لا يكونان بديهيين ايضا كما ستطلع عليه عن السيد الزاهد الى بيان آخر لوجه التخصيص حيث قال فى ذيل هذا القول من الشارح اى تخصيص العلم بالعلم الحصولى ثم تخصيص العلم الحصولى بالحادث او تخصيص العلم بالعلم الحادث ثم تخصيص العلم الحادث بالحصولى وذلك لان التعاليل آه تقريره انه لما قسم العلم الى التصور والتصديق اللذين ينقسمان الى الضرورى والنظرى لابد ان يكون منقسما للضرورى والنظرى وان كان بالواسطة فيجب ان تخصيص بالحصولى الحادث والا يلزم ان يكون العلم الحضورى والحصولى القديم اللذان هما نوعان لمط العلم الذى هو مقسم الضرورى

منقسمين الى الضروري والنظري لان انقسام المطلق الى قسامة لا يكون بانقسام جميع انواعه اليها مع انها لا يكونان
بديهيين ولا نظريين وليس طريق تخصيص الاحد المطلقين اما بان يخص القسم اولا بالحصولي ثم يخص الحصولي
بالحادث او يخص القسم اولا بالحادث ثم يخص الحادث بالحصولي ولا يكون التخصيص بواحد من الحصولي
او الحادث مغنيا عن الآخر بناء على ان النسبة بين العلم الحصولي والعلم الحادث عموم وخصوص من وجه فلا بد من ذكرهما
اما مادة الاجتماع فظاهر اذ علمنا زيدا مثلا واما مادة الافتراق ففي علمنا بانفسنا وصفاتنا يتحقق العلم الحادث
دون الحصولي وفي علم العقول بالممكنات يتحقق العلم الحصولي دون الحادث فان علمها لما قديم اذ مناط قدم العلم
حدوثه قدم العالم وحدوثه فلو كان العالم قديما كان العلم قديما وان كان حادثا كان العلم حادثا اعم من ان يكون
العلم حضوريا او حصوليا ان قيل تعليل الانقسام الى الضرورية والنظرية يقتضي تخصيص المقسم بكل قيد من قيدي الحصولي
والحادث فيجب للشارح ان يذكر كلا القيدين في التخصيصين مع انه ذكر احدهما وترك الآخر حيث رد التخصيص
بين الحصولي والحادث بكلمة او فما التوجيه من جانبه يقال ان الشارح لما ذكر الحصولي والحادث معرفا بالام لم يعد ذكره
لتخصيص بان ذكر احدهما صريحا والآخر ايماء بجعل اللام فيهما للعهد الخارجي اشارة اليه فيكون المراد بالحصولي
المذكور في كلام الشارح الحادث الحصولي وبالحادث الحصولي الحادث لا يقال ان ارادة لام العهد الخارجي
كيف يصح اذ لا بد فيه ان يكون المعهود مذكورا سابقا وههنا ليس كذلك لانا نقول ان المعهود وان لم يذكر
صريحا في نظم الكلام لكنه مذكور حكما بمعونة المقام وهي ان البداهة والكسبية لا يكونان الا في الحصولي
الحادث دون غيره وذلك يكفي للعهدية **قال** الشارح معللا بان الانقسام الى البديهي والكسبي
انما يجري فيما علم ان الحصر الذي يستفاد من قوله انما يجري فيهما بالنظر الى تقرير بعض الفضلاء وانما هو
باعتبار مجموع البداهة والكسبية بمعنى ان مجموعهما لا يكون الا في العلم الحصولي الحادث دون غيره فانه
لا يتحقق بالنسبة اليه الا احدهما اي البديهة وبالنظر الى تقرير المحشي باعتبار كل واحد من البداهة والكسبية
بمعنى ان كل واحدة منهما لا تتحقق الا في الحصول الحادث دون غيره فانه لا يتحقق فيه احد منهما **قوله** حاصله
آه لا بد لنا ان نبين او لا معنى التقابل المصطلح واقسامه ثم تقرر التعليل على وجه التفصيل لتوقفه
عليه فاعلم ان التقابل المصطلح عبارة عن كون شيئين بحيث لا يجتمعان في شيء واحد في زمان واحد

ه مبدا المنزوي ج ۱۲

من جهة واحدة وهو تقسيم عندهم على اربعة اقسام التضايف والتضاد والعدم والملكة والايجاب
والسلب للامتقابلين اما ان يكونا وجوديين فاما ان يكون تعقل كل واحد منهما بالقياس
الى الآخر كالابوة والبنوة او لا كالسواد والبياض او لا يكونا وجوديين فاما ان يعتبر في العدمي محل
قابل للوجودي كالعمى والبصر او لا يعتبر ذلك كاللانسان واللاانسان فسمى التقابل الاول بالتضايف
والثاني بالتضاد وشرط امكان التوارد من كل من الجانبين على محل الآخر والثالث بالعدم والملكة
والرابع بالايجاب والسلب اذا عرفت هذا فنقول لا ريب في تحقق التقابل المصطلح بين البداهة والنظرية
اذ هما لا يجتمعان في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة فلا بد ان تحقق بينهما احد الاقسام
الاربع المذكورة لكن لما لم يمكن ان تحقق بينهما تقابل التضايف اذ من المعلوم ان تعقل كل منهما لا يستلزم
تعقل الاخرى وكذا الايجاب والسلب لانهما نقيضان لا يرتفعان والبداهة والنظرية ليستا بهذه
المثابة لانهما يرتفعان عن الاعيان الخارجية مثلا تعين ان يكون بينهما تقابل التضاد او العدم والملكة
فالاول على تقدير ان يفسر البداهة بما يحصل باحدى الطرق الخمس المشهورة اذ على هذا تكون وجودية والنظرية
ايضا وجودية لانها تفسر بما يحصل بالنظر والثاني على تقدير ان يفسر البداهة بما لا يحصل بالنظر اذ على هذا
يكون البداهة عدمية والنظرية التي هي مقابلها وجودية ومن المعلوم ان النظرية يترتب على الفكر الذي هو حركة
اختيارية فيوجب الحدوث والحصول والاول ينافي القدم فلا يتصف الحصولي القديم به والثاني
ينافي الحضوري فلا يتصف الحضوري به واذا لم يتصفا بالنظرية لم يتصفا بالبداهة ايضا اذ اتصافهما
بها يستلزم اتصافهما بالنظرية بناء على ان بينهما اما تقابل التضاد وشرط امكان التوارد من كل
من الجانبين على محل الآخر او العدم والملكة والمعتبر فيه صلوح محل العدمي للوجودي لكن تقائل ان
يقول انا نختار ان بين البداهة والنظرية تقابل العدم والملكة لكن لا بالمعنى المشهور وهو الذي
يكون فيه محل العدمي لشخصه قابلا للوجودي بل بالمعنى الحقيقي وهو الذي يكون صلوحه للوجودي اعم
من ان يكون لشخصه او نوعه او جنسه فلم لا يجوز ان يكون مط العلم الذي لا ريب في اتصافه
بالنظرية جنسا لانواعه ويكون الحصولي القديم والحضوري بحسبه صالحين للاتصاف بالنظرية فحم قولنا

انهما يتصفان بالبداهة لا يلزم شناعة ويمكن الجواب عنه بانا لانم ان سط العلم جنس لم لا يجوز ان يلوح عن ضياعا
لما هو تحته على ان صلوح الجنس او النوع المعتبر في تقابل العدم والملكة صلوح النوع او الجنس الموجود في ضمن الشخص
الموصوف بالعدم لا صلوحه في ضمن شخص آخر ومن البين ان سط العلم الذي يوجد في الحضوري والحصولي
القديم لا يتصف بالنظرية والسر فيه ان التوقف على النظر من الاعراض الاولية للحصولي الحادث دون
مطلق العلم فكيف يصح ان يقال ان الحصولي القديم والحضوري بحسب سط العلم صالحين بالنظرية ليلزم
منه انه لو اتصفا بالبداهة لا يلزم شناعة **قوله** فيجب تخصيص العلم المنقسم آه يعني لما ثبت ان العلم الحصولي
القديم والعلم الحضوري لا يتصفان بالبداهة والنظرية لابد ان تخصيص العلم المنقسم الى البديهي والنظري
بواسطة انقسامه الى التصور والتصديق المنقسمين اليهما بالحصولي الحادث اذ لو لم يخصص بل بقي
على اطلاقه لم يكن تقسيم العلم الى البديهي والنظري حاصرا لخروج الحضوري وبعض اقسام الحصولي القديم
منه لانهما لا يكونان بديهيين ولا نظريين مع ان النظم من التقسيمات الحصر لا يخفى عليك ان سياق كلام
المحشي يدل على ان حاصل التعليل لوجه التخصيص الذي بينه هو حاصل التعليل عند الشارح مع ان النظم انه
غيره فان الشارح جعل وجه التخصيص نفس الانقسام لا الحصر والمحشي جعل وجه التخصيص الحصر لا الانقسام فتأمل
قوله فهذا الكلام اي كلام شارح المطالع في الرسالة المعمولة في التصور والتصديق يدل على ان
انقسام العلم الى التصور والتصديق علة التخصيص اي تخصيص المقسم بالحصولي الحادث فحاصل كلامه ان
العلم الذي هو مورد القسمة في التصور والتصديق يجب ان يخصص بالمتجدد اي الحصولي الحادث الذي لا يخفى
فيه مجرد الحصول بل لا بد فيه من الحصول والحدوث ايضا اذ لو لم يخصص المقسم بالحصولي الحادث بل بقي
على اطلاقه فيشمل الحضوري والحصولي القديم ايضا ولم يكن العلم الذي هو مورد القسمة منحصرا في التصور
والتصديق مع ان النظم من التقسيمات الحصر فحاصل وجه الملازمة التي بينها بقوله اذ التصور آه ان التصور
والتصديق كلاهما يكونان بحدوث الصورة في العقل بناء على ان التصور عندهم عبارة عن حصول الصورة
في العقل والتصديق يستدعي التصور الذي هو كذا والمتبادر من الحصول الحدوث والتعاريف تحمل على
ما هو المتبادر والعلم الحضوري والحصولي القديم لما لم يكن فيهما حدوث الصورة في العقل لم يمكن ان يكونا

من التصورات التصديقيات فلو لم يخصص المقسم بالحصولي الحادث اختل حصر العلم في التصور والتصديق الخروج الحضوري والحصولي القديم اللذين هما قسمان لمطلق العلم الذي هو المقسم عن التصور والتصديق اللذين هما قسمان له وانما اكتفى شارح المطالع باخراج الحضوري من المقسم دون الحصولي القديم مع انه ايضا خارج عنه اعتمادا على فطنة الوقادة وانما حملنا التخصيص الواقع في كلام المحشي علة التخصيص على التخصيص بالحصولي الحادث دون الحصولي المطلق مع ان كلام شارح المطالع دال عليه بالكلف كما لا يخفى على اولي الالباب لان في لفظ التجدد والذهول صراحة على الحدوث بان يراد منه تحقق كل منهما بعد العدم كما حمله المحشي في شرحه للرسالة المذكورة بناء على ان التخصيص بالحصولي الحادث هو الظاهر من سياق كلام المحشي دون مطلق الحصولي على انه على تقدير الحمل على الحصولي المطلق يلزم عدم الفرق بين رأي شارح المطالع والشارح في عدم اختصاص تقسيم العلم بالحصولي الحادث مع ان كلام المحشي ناطق بالفرق بينهما لانه لما نسب عدم اختصاص التصور والتصديق بالحصولي الحادث الى الشارح حيث قال والمحشي لما لم يثبت آه دون شارح المطالع فهم منه ان شارح المطالع قائل بالاختصاص الا ان يقال ان نسبة المحشي بعدم الاختصاص المذكور الى الشارح ليس للصحيح بل لوقوع التصريح من الشارح في الحواشي دون شارح المطالع وان يقال من كلامه ضمنا فيكون غرض المحشي ح من نقل كلامي شارح المطالع والشارح ان شارح المطالع خصص في الرسالة العلم الذي هو مورد القسمة حين تقسيمه الى التصور والتصديق بالحصولي المطلق لانهما لا يكونان الا فيه دون الحضوري ولم يقسمه الى البداهة والنظرية حتى يخصصه بالحادث ايضا والشارح المحقق لما قسمه الى البداهة والنظرية ايضا خصصه بالحصولي الحادث وانت خبير بما فيه فان الغرض الذي ينبغي ان نحصل اذا اريد من التخصيص الذي وقع في قوله علة التخصيص التخصيص بالحصولي المطلق اريد من التخصيص الذي وقع ذيل قول المحشي اختار الانقسام الى البداهة والنظرية التخصيص بالحصولي الحادث مع ان سياق الكلام لا يساعده فانه يدل على ان المراد من التخصيص في كلا الموضعين امر واحد

قوله والمحشي يعني ان الشارح لما لم يثبت عنده ان التصور والتصديق مختصان بالحصولي الحادث بل يكونان في الحصولي القديم ايضا لان الفعال يعلم الصوادق بكلا الطريقين بطريق الحفظ اي التصور وبطريق التصديق ويعلم الكواذب بطريق الحفظ والتصور فقط دون التصديق كما قال

فی حواشی شرح التجرید فالمراد من لفظ الحفظ الواقع فی قول الشارح ان العقل الفعال آه التصور بناء علی
وقوعه مقابلا للتصدیق والعقل الفعال عندهم لما کان قدیما یکون علمه الحصولی للصوادق والکواذب
سواء کان محلی طریق التصور او التصدیق ایضا قدیما لم یجعل الانقسام الی التصور والتصدیق
علة لتخصیص العلم الذی هو المقسم بالحصولی الحادث لوجودهما فی غیره کالعقل الفعال بل جعل
علة الانقسام الی البداهة والنظریة **قوله** فیلزم علی تقدیره اه اعتراض علی الشارح حاصله انه
یلزم علی طریق الشارح شناعة وهی التخصیص مرتین مرة فی العلم عند تقسیمه الی البدیهی والنظری
وان کان بواسطة انقسامه الی التصور والتصدیق المنقسمین الیهما بالحصولی الحادث علی النحو الذی
ذکر سابقا من تخصیص المقسم اولا بالحصولی ثم تخصیص الحصولی بالحادث او بالعکس بناء علی ان
التعلیل یقتضی تخصیص العلم المنقسم بالحصولی والحادث کلیهما لان النسبة بینهما العموم والخصوص
من وجه فالتخصیص باحدهما لا یغنی عن التخصیص بالآخر ومرة فی التصور والتصدیق بالتصور والتصدیق الحاصلین
فانه لما قسم العلم الی البدیهی والنظری ولو بالواسطة یکون المقسم مخصوصا بالحصولی الحادث فلم
یخصص التصور والتصدیق اللذان یوجدان فی الحصولی الحادث والقدیم کلیهما بالحادثین لزم اشکال
القسم عاما من المقسم وهذا کما تری وبالجملة ان المراد بالتخصیص مرة ثانیة التخصیص فی الاقسام لا التخصیص
فی تقسیم التصور والتصدیق الی البدیهی والنظری حتی یرد علیه ما قیل من انه لا حاجة الی التخصیص فی
التصور والتصدیق لان مقسم العلم الحادث انما یکون حصولیا حادثا فالانقسام الی البداهة والنظریة
للتصور والتصدیق المذکورین لا للتصور والتصدیق المطلقین حتی یحتاج الی التخصیص فتامل ویمکن
ان یقال ان مقصد المحشی ان القوم یقسمون العلم تارة الی البدیهی والنظری وتارة الی التصور والتصدیق
فبالنظر الی التقسیمین یلزم التخصیص مرتین مرة فی تخصیص العلم الذی هو مورد القسمة بالحصولی الحادث
علی النحو الذی ذکر سابقا وهذا بالنظر الی التقسیم الاول ومرة فی التصور والتصدیق بالحادثین منهما
لان البدیهی والنظری لا یکون الا حصولی الحادث وهذا بالنظر الی التقسیم الثانی قال جدی
واستاذی استاذی کمال الملة والدین قدس سره اعلم ان الاولی فی هذا المقام ما افاده الشیخ من انه لا حاجة

ه الحاصل ان الحصولی الحادث

الی التخصیص لکن اذا احتیج الیه فلا بد من التخصیص مرتین ولیس فیه کثیر عائبة کیف واذا لم یکن التخصیص
مرتین فالتخصیص مرة لایقلع مادة الفساد من لزوم عدم حصر المقسم فی القسمین وکون الانقسام
الی التصور والتصدیق علة للتخصیص انما یفید التخصیص بغیر الحضوری وهو بعد لایشفی العلیل لان الحصر
باطلاقه لایصح ان یجعل مقسما مع ان کلام المحقق الدوانی وشارح المطالع سیان فی عدم اختصاص
التصور والتصدیق بالحصولی الحادث وکلام هذا المحشی ناظر الی الفرق مع انه لایشعر الیه کلامهما
کما یظهر بادنی تامل انما یحصل الفرق بین کلام شارح المطالع والمحقق الدوانی انه جعل المحشی محط
التخصیص الانقسام الی البداهة والنظریة وجعل شارح المطالع علة التخصیص التقسیم الی التصور
والتصدیق فلما لم یکن الثانی مفید القلع مادة الاشکال لابد من التخصیص مرتین ولا عائبة کثیرا
فیه وعجب قول المحشی فی موضع آخر المراد بالعلم المتجدد علم یتحقق کل فرد منه بعد تحقق الموصوف
ولیس هو الا العلم الحصولی ان اراد بالبعدیة الزمانیة فلا یطرد لعدمه فی الحصولی القدیم فلابد من اخراجه
لیصح التقسیم وان اراد بالبعدیة الذاتیة فهو وان صار اعم لکن مع شموله الحصولی القدیم فساد التقسیم
باق بحاله فلا تخلص من التخصیص مرتین مرة لاخراج الحضوری ومرة لاخراج بعض اقسام الحصولی
ای القدیم منه انتهی حاصل قوله قدس سره انه لاحاجة الی التخصیص انه لا حاجة الی
التخصیص مرتین حین تقسیم العلم الی التصور والتصدیق اذ هذا التقسیم لایقتضی تخصیص المقسم الا بالحصولی
المطلق دون الحادث نعم له حاجة حین تقسیمه الی البدیهی والنظری لانهما لایکونان الا فی الحصولی الحادث
دون القدیم لکن علی هذا لیس فیه کثیر عائبة لانه من جهة ضرورة دعیته الیه **قوله** قدس سره کیف
دلیل لقوله فلا بد من التخصیص مرتین **قوله** قدس سره مع ان کلام المحشی آه ایراد علی کلام المحشی المبنی
علی الفرق بین قولی شارح المطالع والشارح بانه لیس بینهما فرق وقد مر آنفا نبذ مما یتعلق بهذا المقام
فتذکره **قوله** قدس سره وعجب قول المحشی فی موضع آخر ای شرح الرسالة القطبیة المعمولة فی التصور
والتصدیق کان المراد بالعلم المتجدد علم یتحقق کل فرد منه اه وان اشتهیت تحقیق هذا القول فارجع
الی حاشیتنا المتعلقة علی شرح تلک الرسالة **قوله** قدس سره ان اراد البعدیة الزمانیة آه حاصله انه

على تقدير ارادة المحشي من البعدية في قوله بعد تحقق الموصوف البعدية الزمانية التي هي عبارة عما يمتنع به اجتماع البعد مع القبل في الزمان بل يوجد القبل في زمان البعد في زمان آخر بعده يخرج منه الحصولي القديم لعدم تحقق البعدية الزمانية فيه اذ القديم يقدمه مجامع مع كل شئ فلا بد في قوله وهو ليس الا العلم الحصولي من قيد يخرج الحصولي القديم منه حتى يصح به التقسيم اذ التقسيم على هذا التقدير انما هو للحصولي الحادث دون المطلق فلا يرد ما قيل انه لما لم يشمل البعدية الزمانية الحصولي القديم فهو خارج عنه فلا يتم القوله فلا بد من اخراجه اذ اخراج الخارج غير معقول لان مراده قدس سره من الاخراج الاخراج من قوله وهو ليس الا العلم الحصولي لا من البعدية حتى يلزم اخراج الخارج **قوله** قدس سره وان اريد البعدية الذاتية الخ حاصله انه على تقدير ارادة المحشي من البعدية التي في قوله بعد تحقق الموصوف البعدية الذاتية وهي التي بها يمتنع وجود البعد بدون القبل يكون المقسم عاما لشموله الحصولي الحادث والقديم كليهما فيحتاج تقسيمه الى التصور والتصديق يجب ان تخصيص بالحصولي المطلق من دون التقييد بالحادث لانهما كما يكونان في الحصولي الحادث يكونان في الحصولي القديم ايضا وحين تقسيمه الى البديهي والنظري يجب تخصيصه بالحادث ايضا لانهما لا يكونان الا في الحصولي الحادث دون غيره فيلزم التخصيص مرتين مع ان المحشي قد حكم بقبحه ولا يخفى ما فيه فان المحشي انما حكم بقبح التخصيص مرتين بغير ضرورة داعية اليه لا مطلقا وربما دعت الضرورة اليه لا باس بالتزامه واليه اشار المحشي بقوله فتامل **قوله** تحقيقه ان المطلق الخ توضيحه ان المطلق يؤخذ على نحوين احدهما ان يؤخذ من حيث هو هو لا بشرط شئ ولا يلاحظ معه الاطلاق اصلا حتى في اللحاظ فيصلح للان يتوحد ويتكثر ويصح ان يسند حكم كل فرد من الافراد اي الاشخاص اليه لان الاشخاص متحدة مع المطلق ذاتا ووجودا انما الفرق بينهما في اللحاظ بان يلاحظ التشخص في الشخص في الملاحظة وفي المطلق لا يلاحظ اصلا فلا جرم يكون احكامها احكامه وتحقق بتحقق فرد من افراده وينتفي بانتفائه بناء على الاتحاد ويكون موضوعا للمسألة القدمائية والدليل عليه انهم يحكمون ان الموجبة المسألة القدمائية تصدق بصدق الموجبة الجزئية التي تصدق على تقدير ثبوت المحمول لفرد واحد من افراد الموضوع والسالبة المسألة القدمائية تصدق بصدق السالبة

الجزئية التي تصدق على تقدير انتفاء المحمول عن فرد واحد من افراد الموضوع فلو لم يكن موضوع القضية
القدرية المطلقة من حيث هو هو بل المطلق من حيث الاطلاق لم يصح منهم الحكم المذكور اذ المطلق
حيث الاطلاق لا ينتفي الا بانتفاء جميع الافراد دون انتفاء فرد فيجري على موضوع القضية القدرية
احكام العموم والخصوص كليهما فيصح ان يقال الانسان نوع والانسان عالم وان اختلج في صدرك
انه يلزم اجتماع النقيضين فيما اذا فرض فردان للمطلق من حيث هو بحيث يكون احدهما متحققا والآخر
منتفيا لان المطلق يتحقق بتحقق فرد وينتفي بانتفاء فرد آخر فيكون انتفاءه مجامعا لوجوده وهل الخ ا
الاجتماع النقيضين فاندفعه بان التحقق والانتفاء المذكورين ليسا بنقيضين حتى يلزم اجتماع النقيضين
اذ من شروط اتحاد المتناقضين في جميع الموضوعات لما كان التحقق باعتبار فرد والانتفاء باعتبار
فرد آخر فاين التناقض وثانيهما ان يؤخذ المطلق من حيث الاطلاق بان يلاحظ الاطلاق والعموم
في مرتبة اللحاظ دون الملحوظ واللحاظ يسبق المطلق مطلقا بل يصير مقيدا ولذلك يسمى بالمهية من حيث الاطلاق
والمهية من حيث العموم وقد يعبر عنه بالمهية بشرط الوحدة الذهنية لانه لما قيدت المهية بحيثية
الاطلاق والعموم التي وجدتها ليست الا في الذهن تكون مقيدة بالوحدة الذهنية لا محالة وايضا
قد يعبر عنه بالمجرد بما هو مجرد لاعتبار تجرده عن الحيثية وعدم تقيده بها في الملحوظ والمطلق بهذه الحيثية اي
حيثية الاطلاق والعموم لا يصح اسناد احكام الافراد اي الاشخاص اليه لان الحيثية الاطلاقية والعمومية
التي اعتبرت في المطلق آبية عن اسناد هذه الاحكام اليه لانها احكام من جهة اعتبار الخصوصية وتحقق
بتحقق فرد بناء على اتحاده مع المطلق ولا ينتفي الا بانتفاء جميع الاشخاص اي الافراد لان من انتفاء فرد لا ينتفي
الا باعتبار حصته التي وجدت في هذا الفرد لا المطلق ويكون المطلق بهذا النحو موضوعا للقضية الطبيعية فيجري
فيه احكام العموم فقط فلا يصح على هذا النحو ان يقال الانسان عالم ويصح الانسان نوع وانما حملنا لفظ
الافراد الواقعة في كلام المحشي آه على الاشخاص لانه لو اريد منه ما هو المشهور وهو ان يكون كل من المطلق
والتقييد والقيد داخلا في اللحاظ والملحوظ يجوز انتفاء الفرد بانتفاء التقييد والقيد دون المطلق
فكيف يصح حكم المحشي ان المطلق من حيث هو ينتفي بانتفاء فرد وكذا لا يصح حكمه بان المطلق من حيث الاطلاق

يكون منتفيا بانتفاء جميع الافراد وانتفت بانتفاء المقيد او القيد فقط ولا يذهب عليك ان
تحقق فرد وان يوجب تحقق المطلق بالنحو الاول لكنه لا يوجب تحققه بالنحو الثاني والا لزم اجتماع النقيضين
اعني الشخص والاطلاق على انه لو اريد من الانتفاء الانتفاء في الجملة فالمطلق بكلا النحوين لا ينتفي بهذا
النحو من انتفاء فرد منه لتخصيص له بالنحو الاول وان اريد به الانتفاء رأسا اي انتفاء جميع انحاء تحقق
فكما ان المطلق بالنحو الثاني لا ينتفي بهذا الانتفاء الا بانتفاء جميع الافراد فان سلب فرد منه لا يستلزم
السلب حصته التي هي فيه دون جميع انحاء تحققه كذلك المطلق بالنحو الاول لا ينتفي بهذا الانتفاء
الا بانتفاء جميع افراده ضرورة ان سلب فرد منه لا يستلزم الا سلب نحو خاص منه لا سلبه بالكلية لجواز
وجوده في ضمن فرد آخر وبالجملة ان النحوين من المطلق على كلتا الارادتين متساويان في الانتفاء
فان قلت ما كان الفرق بين الطبيعة وبين المهملة القدمائية الا باعتبار الفرق في موضوعيهما
في الانتفاء بان موضوع الاولى ينتفي بانتفاء فرد دون الثانية فانه لا ينتفي الا بانتفاء جميع الافراد
ولما لم يبق بينهما فرق في الانتفاء فكيف يكون بينهما فرق قلت الفرق بينهما بوجه آخر هو ان موضوع
الطبيعة غير موجود في الخارج لانه معروض للكلية والاطلاق وهما من المعقولات الثانية فلا تحقق
بتحقق الفرد والافراد فيه بخلاف موضوع المهملة القدمائية فانه يمكن وجوده في الخارج فيتحقق بتحقق
فرد وافراد فيه **قوله** فالعلم الذي هو مورد القسمة آه اعلم انه لما اجاب الشارح عن وجه التخصيص
من الانقسام بقوله لا حاجة اليه وكان موقوفا على الفرق بين المطلق من حيث هو والمطلق من حيث
الاطلاق في الاحكام بين المحشي الفرق بينهما اولا ثم بنى على الجواب متفرعا على الفرق المذكور بحيث
يتضمن الجواب عن وجه التخصيص الذي اختاره المحشي من لزوم انحصار القسم بقوله فالعلم الذي هو مورد
القسمة آه فتقرير الجواب من وجه التخصيص الذي اورده الشارح ان ما قلتم في وجه التخصيص من ان انقسام
المطلق الى اقسام انما يكون بانقسام جميع انواعه اليها مطلق غير مسلم اذ من البين انه انما يكون لو جعل المقسم
المطلق بالمعنى الثاني لا ما لو جعل المطلق بالمعنى الاول مقسما فان تقسيم نوع منه الى الاقسام يكفي لتقسيم المطلق
من حيث هو اليها فان فيه يجري احكام الخصوص مما لا يصلح للمقسمية الا المطلق على النحو الاول دون الثاني

ويسجئ وجهه فالانقسام الى البداهة والنظرية الذى هو من احكام الحصولى الحادث الذى هو فرد لمط
العلم من حيث هو يكون حكما للمط من حيث هو ايضا بناء على انه يصح اسناد حكم فرد من افراد المط من
حيث هو اليه البتة فصح ان يقال ان مط العلم من حيث هو منقسم الى البديهى والنظرى فلا حاجة الى
التخصيص وتقرير الجواب من وجه التخصيص الذى اختاره المحشى وقد مر منا تقريره ان ما قلتم من انه
لو لم يخصص المقسم بالحصولى الحادث بل ابقى على اطلاقه لم يكن تقسيم العلم الى البديهى والنظرى حاصرا
لخروج آه انما يتم لو جعل المقسم المط بالنحو الثانى دون ما لو جعل بالنحو الاول مقسما فانه يجرى فيه
احكام الخصوص ايضا ولا يصح للمقسمية الا هذا ودون ذلك فالانحصار لما كان حكما للحصولى الحادث
الذى هو فرد لمط العلم من حيث هو لا بد ان يكون حكما لمط العلم من حيث هو ايضا بناء على انه يصح
اسناد حكم فرد من افراد المط من حيث هو اليه البتة فصح ان يقال ان المط من حيث هو منحصر فى البديهى
والنظرى فلا حاجة الى التخصيص فقول المحشى فالانقسام الى البداهة والنظرية آه مع غزل النظر
عن قوله وما يلزمه من الانحصار فيما اشاره الى الجواب عن وجه التخصيص الذى اورده الشارح وقوله
وما يلزمه من الانحصار اه اشاره الى الجواب عن وجه التخصيص الذى اختاره المحشى فلا يرد ان طبيعة العلم من
حيث هى كما يحكم عليها بالنظر الى الحصول الحادث بالانقسام الى الانحصار كذلك يحكم عليها بالنظر الى
الافراد الاخر اى الحصولى القديم والحضورى بعدم الانقسام والانحصار فيلزم استحالة وهو اجتماع
النقيضين لان طبيعة العلم حينئذ تكون متصفة بالانقسام وعدم الانحصار وعدمهما لانا لا نسلم لزوم اجتماع
النقيضين لانه عبارة عن اجتماعهما فى محل واحد من جهة واحدة واين هو فى الصورة المفروضة اذ الجهتان
فيهما متغايرتان نعم يرد ههنا ما اورده بعض الاعاظم من ان الانحصار انما هو للحصولى الحادث بالذات
ولمط العلم بالعرض بمعنى ان بعض افراده منحصر ولا يصح تقسيمه الا بعد التخصيص وهذا هو مراد المخصص ثم لما كان
اتمام الجواب موقوفا على كون المط من حيث هو مقسما دونه من حيث الاطلاق وهى مقدمة نظرية لا بد
ان نورد الدليل عليه فاستمع ان التقسيم عبارة عن ضم قيود مخصصة الى امر واحد قابل للشركة يحصل منه
اقسام متباينة وبين البين انه لا يمكن الا لو جعل المط من حيث هو مقسما دون المط من حيث الاطلاق

الحاصل من اعم العام من وجه

فان الاول منهم قابل للشركة ومجرد عن القيود فيصح ان ينضم اليه قيود مخصصة دون الثاني فانه لما اعتبر فيه قيد العموم
لم يصح ان ينضم اليه قيود مخصصة للتنافي بين العموم والخصوص فان قيل ان عند انضمام القيود المخصصة الى الشيء المطلق
من حيث الاطلاق يقطع النظر عن قيد الاطلاق فلا بأس حينئذ لو كان الشيء المطلق من حيث الاطلاق مقسما يقال
ان الشيء المطلق من حيث الاطلاق على تقدير عزله عن قيد الاطلاق يصير مطلقا من حيث هو فيكون خارجا مقسما دون
المطلق من حيث الاطلاق وما استدل به لعدم جواز كون المطلق من حيث هو مقسما من ان المطلق يجوز ان يعتبر مع الاطلاق
ومن حيث الخصوصية دان لا يعتبر معه شيء فليس فيه بهذا الاعتبار الوحدة التي اوجب اعتبارها في المقسم فكيف يصح ان يكون مقسما نقيضه
ما من شيء الا وله وحدة فان قلت في كلام المحشي اضطراب اذ يفهم منه ان مورد القسمة تكون مطلق
الشيء من حيث هو ومن حاشيته المتعلقة على شرح المواقف ان الشيء المطلق من حيث الاطلاق
يكون مورد القسمة فما الحق عنده قلت الحق عند المحشي ان الشيء المطلق من حيث الاطلاق يكون مورد
القسمة كما يظهر بالرجوع الى تلك الحاشية وانما جعل مورد القسمة لدفع وجه التخصيص مطلق الشيء من حيث هو مقسما
بناء على ان الشيء المطلق من حيث الاطلاق فرد نوعي لمطلق الشيء من حيث هو فكونه مقسما يستلزم
كون مطلق الشيء من حيث هو مقسما بالمرتبة بناء على القاعدة المذكورة من انه يصح اسناد حكم فرد واحد
للشيء المطلق من حيث الاطلاق الى مطلق الشيء من حيث هو **قوله** لا من حيث الاطلاق والا يلزم
ان يكون الحضوري والحصولي القديم ايضا متصفا بالانقسام الى البداهة والنظرية والانحصار
فيهما لان انقسام المطلق من حيث الاطلاق الى الاقسام انما يكون بانقسام جميع انواعه اليها
قال الشارح على انه تخصيص اللفظ من غير ضرورة داعية اليه هذا جواب آخر لوجه التخصيص فيه انه
لما منع ان يمنعه فان الضرورة موجودة اذ المنقسم الى البداهة والنظرية لا يكون الا فردا واحدا
من العلم اي الحصولي الحادث دون غيره من الحصولي القديم والحضوري ولو قيل في توجيه العلاقة
ان ما ذكره المخصص في وجه التخصيص من ان انقسام المطلق الى اقسامه لا يكون الا بانقسام جميع انواعه
اليها لا يصلح وجها داعيا للتخصيص فانه انما يصح هذا لو صح جعل المطلق من حيث الاطلاق مقسما مع
انه لا يصلح للقسمية الا المطلق من حيث هو الذي يصح فيه اسناد حكم فرد ليس دونه من حيث الاطلاق

فالانقسام الی البداهۃ والنظریۃ الذی ہو حکم من احکام الحصولی الحادث الذی ہو فرد ومط العلم
من حیث ہو لیس الیہ ایضا بناء علی القاعدۃ المذکورۃ فلا حاجۃ الی التخصیص لانہ تخصیص من غیر
ضرورۃ داعیۃ الیہ یقال ان حاصل العلاوۃ یرجع الی ما اجاب بہ الشارح بقولہ لاحاجۃ الیہ مع ان سوق
الکلام ناطق علی ان العلاوۃ جواب آخر لوجہ التخصیص **قال** الشارح مع ان التعمیم النسب بقواعد
الفن لایخفی مافیہ فان التعمیم عبارۃ عن تناول الحکم لکل فرد فرد وہو لایمکن ہ فان الانقسام
الی البداہۃ والنظریۃ لایجری فی کل فرد فرد من افراد العلم انما یجری فی الحصولی الحادث فقط
ولما لم یمکن التعمیم ہ کیف یمکن اخذہ النسب بقواعد الفن **قولہ** ولانہ یخرج عنہا ای عن العبارۃ
المشہورۃ التصدیقات ہ اعلم ان المحشی قد اورد اختلالین آخرین من عند نفسہ للعدول
عن تعریف التصدیق بادراک ان النسبۃ واقعۃ او لیست بواقعۃ الی اذعان النسبۃ او لہما
بقولہ ہذا حاصلہ ان المتبادر من ان النسبۃ واقعۃ او لیست بواقعۃ ثبوت شیء لشیء او نفیہ عنہ وہذہ
النسبۃ حملیۃ فلا تکون الا فی القضایا الحملیۃ فادراک ہذہ النسبۃ الذی ہو عبارۃ عن التصدیق
لایکون الا تصدیقا حملیا فلا یکون التعریف المشہور جامعا لخروج التصدیقات الشرطیات عنہ لانہا
اما متصلۃ او منفصلۃ وکل منہما الخ اما ان یکون موجبۃ او سالبۃ ولا تحقق فی واحدۃ منہا ہذہ
بل نسبۃ الاتصال وہی عبارۃ عن وجود نسبۃ علی تقدیر وجود نسبۃ اخری او سلبہا الاولی تتحقق
فی المتصلۃ الموجبۃ والثانیۃ فی المتصلۃ السالبۃ او الانفصال ای منافاۃ نسبۃ لنسبۃ وہو تحقق
فی المنفصلۃ الموجبۃ او سلبہ وہو فی المنفصلۃ السالبۃ فاندفع ما قد یتوہم من انہ یجوز ان یکون من ادہم
من النسبۃ الواقعۃ فی عبارۃ اتم المشہورۃ اعم من ان تکون شرطیۃ او حملیۃ فلا یخرج التصدیق الشرطی
عنہا لان النسبۃ وان کانت تعم الشرطیۃ والحملیۃ لکن المتبادر من العبارۃ المشہورۃ ثبوت شیء لشیء
او نفیہ عنہ وہی نسبۃ حملیۃ لامحالۃ فیخرج التصدیقات الشرطیات ح منہا البتۃ باعتبار التبادر
وثانیہما **بقولہ** ولانہ یتوہم ہ حاصلہ انہ علی تقدیر ان یکون التصدیق عبارۃ عن ادراک ان
النسبۃ واقعۃ او لیست بواقعۃ یتوہم منہ ان مفہوم ان النسبۃ واقعۃ او لیست بواقعۃ جزء المعنی

القضيته وهو معتبر فيها بالوجه الذى قال المحشى فى الحاشيته المنهيته من انهم قائلون بان التصديق ادراك هو
ان النسبته واقعته اوليست بواقعته فيكون هذه العبارة متعلقة للادراك التصديقى وتعلق به
التصديق داخل فى القضيته ولذا يقولون للقضيته معلوما تصديقيا فيتوهم منه انها معتبرة فى معناه
انتهى مع انه ليس كذلك اذ المعتبر فيه ليس الا النسبته البسيطة يصدق عليها هذه العبارة المفصلة كيف
ولو لم يكن كذلك بل يكون جزء المعتبر فيه يلزم تحقق قضايا غير متناهيته عند تحقق قضيته واحدة كزيد
قائم فان هذه القضيته على هذا التقدير مشتملة على مفهوم ان النسبته واقعته الذى هى قضيته فيكون فيه
هذا المفهوم ايضا معتبرا بناء على فرض كون المفهوم المذكور جزء لكل قضيته ثم ينتقل الى هذا المفهوم المعتبر
فى المفهوم المعتبر فى زيد قائم وهكذا واعتبر مثل هذا فى القضيته السالبته ولما لم يلزم اختلال من الاختلالات
المذكورة فى الشرح والحاشيته على تعريف التصديق باذعان النسبته كما لا يخفى على المتدرب عدل فى
تعريفه عن العبارة المشهورة الى هذا التعريف **قوله** وربما يظن آه اعلم ان النسبته التامة الخبريته المانحوة
فى القضيته اذا حصلت فى الذهن لا تخ اما ان يكون حصولها على وجه الحكايته عن نفس الامر اى بدون اعتبار
انها مطابقة لها او غير مطابقة لها بل باعتبار انها متصورة بين الموضوع والمحمول وهذا هو التخييل
وقد يفسر بتصور الوقوع او اللاوقوع من غير تردد وتجويز والمآل واحد او على وجه الحكايته فان حدث
فى النفس حين حصول هذه النسبته حالته فيها يعبر عنها بالانكار فهو التكذيب والا فاما ان يجوز
العقل ان يكون تلك النسبته مطابقة لنفس الامر او غير مطابقة لها تجويزا مساويا فهو الشك
او تجويز احدهما مرجوحا والآخر راجحا الاول الوهم والثانى الظن اذا عرفت هذا فاعلم انه لما اجاب
السيد ابو الفتح عن ايراد اورده الشارح على تعريف التصديق بادراك ان النسبته واقعته او ليست
بواقعته من دخول التخييل والشك والوهم فى التصديق لان كل واحد منها ادراك بوقوع النسبته او لا وقوعها
مع انه خارج عنه بقوله ان المتبادر من ادراك ان النسبته واقعته او ليست بواقعته ادراكه على وجه الاذعان
كما يشعر به عنوان ان النسبته واقعته او ليست بواقعته بخلاف تولهم ادراك وقوع النسبته او لا وقوعها
انتهى يعنى ان الدليل الذى اورده الشارح لدخول التخييل والشك والوهم فى التعريف المشهور للتصديق

بناء على ان كل واحد منه ادراك بوقوع النسبة اولا وقوعها غير مثبت لما ادعاه فان تحقق ادراك
وقوع النسبة اولا وقوعها لا يوجب تحقق ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة الذى هو معنى
التصديق حتى يلزم منه دخول التخييل وعدم لية فيه فان المتبادر من ادراك ان النسبة واقعة او ليست
بواقعة الادراك على وجه الاذعان ولا يتبادر من ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها هذا الادراك
فكيف يستلزم ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها ح لادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وقوله
الحشى بان ظن السيد من ان المتبادر من قولهم ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة الادراك
على وجه الاذعان دون قولهم ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها مجرد ظن لا حجة له اذ ليس الفرق بين
القولين الا ان القول الاول مشتمل على حكم جملى والثانى على نسبة اضافية لكنه لا يوجب الفرق بينهما
بان يتبادر من الاول الاذعان دون الثانى ولا اعتبار للعنوان كما لا يخفى عند من له طبع سليم
والقول بان منشأ الظن لعله اخذ الاذعان فى ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة دون ادراك
وقوع النسبة اولا وقوعها لا يجدى نفعا لانه على هذا التقدير يكون اعتبار الاذعان فى الاول
من جهة الاصطلاح ولا كلام فيه بل فى التبادر بالنظر الى المفهوم وظن ان مفهوميهما متساويان فى
التبادر هذا توضيح كلام المحشى على طبق ما فى بعض الحواشى ولا يخفى ما فيه فانه على هذا يكون مبنى قول
المحشى ولعل منشأ الظن آه ان السيد اخذ الاذعان فى ادراك ان النسبة واقعة او ليست
بواقعة من جهة الاصطلاح ولم يعتبره فى ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها مع انه لم يعتبر السيد
الاذعان فى الاول الا من جهة التبادر كما ينادى عليه العبارة المنقولة منه ويمكن ان يوضح
كلام المحشى وقد نظن آه بانه قد يجاب عن ايراد الشق بدخول التخييل والشك والوهم فى تعريف
التصديق بادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة بناء على تحقق ادراك وقوع النسبة اولا
وقوعها فى كل واحد منه بان تحقق ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها لا يستلزم تحقق ادراك
ان النسبة واقعة او ليست بواقعة الذى هو تعريف للتصديق حتى يلزم دخوله فيه ولما كان هذا
المنع بظاهره فاسدا لانه لما صدق على التخييل والشك والوهم ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها

قوله الاذعان
قوله الاحد
عبد الحق ح

وجب ان يصدق عليه ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة اذ لا فرق بينهما في المآل وجبه
المحشي لقوله ولعل منشأ النظر آه حاصله ان المجيب لما اعتبر الاذعان في ادراك ان النسبة واقعة
او ليست بواقعة دون وقوع النسبة اولا وقوعها منع صدق ادراك ان النسبة واقعة او ليست
بواقعة الذي هو تعريف للتصديق على التخييل وعدله لعدم الاذعان فيها دون وقوع النسبة اولا وقوعها
وبهذا القدر وان تم الجواب فلا حاجة الى قوله والا فلا فرق بينهما الا انما اوردوه دفعا لما وجه اليه
الجواب بمن ان الفرق بين ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وبين وقوع النسبة اولا
وقوعها انما هو باعتبار التبادر فان المتبادر في الاول الادراك على وجه الاذعان دون الثاني
فلا يدخل التخييل ونحوه فيه بأن الفرق بين العبارتين المذكورتين باعتبار الاذعان في احدهما دون
الاخرى انما هو بحسب الاصطلاح دون التبادر فانهما سيان من جهته فان قلت ما الوجه في
اعتبار الاذعان في ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة دون وقوع النسبة اولا وقوعها
قلت انهم يعبرون بقولهم ان النسبة واقعة او ليست بواقعة عن النسبة التامة الخبرية التي تتعلق بها
الاذعان فادراك المحاح لا يكون الا على وجه الاذعان فيكون قولهم ادراك ان النسبة واقعة
او ليست بواقعة اصطلاحا على اعتبار الاذعان دون وقوع النسبة اولا وقوعها فانهم لا يعبرون
به عن النسبة التامة الخبرية بل بالنسبة مطلقا تأمل وبه فائدة جليلة يجب التنبيه عليها وهي ان الحاجة
لدفع ايراد الشارح انما هو على رأي المتقدمين القائلين بتثليث اجزاء القضية فان التخييل ونحوه
لما كان عندهم يتعلق بالنسبة التامة الخبرية ورد عليهم انه يلزم من هذا ان يكون تصديقا لصدق
تعريف التصديق بادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة عليه مع انه ليس تصديقا فيحتاج
الى الدفع دون المتأخرين القائلين بتربيع اجزاء القضية فان التخييل ومثاله عندهم انما يتعلق
بالنسبة التقييدية دون النسبة التامة الخبرية حتى يلزم منه صدق تعريف التصديق عليه ليحتاج
الى دفعه قوله والاذعان المراد به الجزم وهو ينقسم الى اقسام لانه اما ان يطابق الواقع فاما ان
يزول بتشكيك المشكك فيسمى تقليدا او لا يزول فيسمى يقينا او لا يطابق الواقع فيسمى جهلا مركبا

قوله فان قلت الخ
قوله ان الكلام في الخ
قوله ان النسبة التامة الخبرية
قوله الاذعان متعلق
قوله لان الاصطلاح
قوله الاذعان في ادراك
قوله ان النسبة واقعة
قوله او ليست بواقعة
قوله انما يصح لكلفت
قوله النسبة التامة
قوله الخبرية متعلق
قوله للاذعان متعلق
قوله دون الشك والوهم
قوله التخييل مع انها
قوله بعضهم متعلق
قوله بها الخبرية

قوله من لواحق الصورة العلمية وليست من قبيل الادراك اعلم انهم اختلفوا في ان الشك والاذعان وامثالهما من الادراكات او من لواحقها والظاهر ان هذا نزاع لفظي فان من قال ان العلم حالة مغايرة للمعلوم ومبدء لانكشاف وربما يسمى بالحالة الادراكية ذهب الى ان الاذعان ونحوه ادراك بالنسبة لانه عبارة عما به الانكشاف ولا ريب في حصوله في الاذعان ونحوه فالاذعان بالنسبة اي الجزم بها مبدء لانكشاف القوي لها بحيث لا يحتمل النقيض والشك مبدء لانكشافها بحيث يحتمل الطرفين على التساوي والوهم مبدء لانكشاف احتمال مرجوح والظن لراجح ومن قال انه عين المعلوم عينية بالذات فسره بالصورة الحاصلة عند العقل فذهب الى انها من لواحق الصورة العلمية لا من قبيل الادراك وهذا هو الذي اختاره جدي واستاذي استاذي كمال المحققين قدس سره حيث قال اعلم ان الاذعان كيفية اخرى غير الكيفية الادراكية وليس عين الادراك بل يعرض بعد الادراك كما قاله البعض وهو الحق لان الادراك والعلم عبارة عن بهنشاء الانكشاف وللانكشاف فيه كما يظهر بالرجوع الى الوجدان كيف ولو كان الاذعان عين الادراك لزم ان يكون عين المذعن كالادراك يجب ان يكون عين المدرك مما ان لا تغاير بينهما الا بحسب الحصول والقيام على ما عرفت فالمذعن اي متعلق الاذعان اما النسبة كما هو المشهور او القضية المجملة وهو الحق عند تحقيقهم يجب ان يكون متحدا مع الكيفية الاذعانية التي هي الادراك بعينها وذلك بطل لان حصول القضية والنسبة في الذهن وقيامها بالذهن قبل يفارق الكيفية الاذعانية وعلى تقدير كونها ادراكا يجب ان يكون القضية او النسبة من حيث القيام هي الاذعان فلا يصح التفارق وكذا حال الشك والوهم فانهما كالكيفية الاذعانية تفارقان القضية والنسبة مع اعتبار قيامها واعتبار القيام يوجب الادراك ولا يوجب تلك الثلثة في غير ما ضرورة فالاذعان وعديلاه على زعمهم اما عين الكيفية الادراكية العلمية او غيرها كما ذكره وعلى الثاني لا يصح التقسيم وعلى الاول محصل تقسيم المصرح ان الادراك ان كان ادراكا للنسبة فتصديق غير وعليه ما بنى على تفسير التصديق بادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة فان قلت الاذعان ان كان ادراكا

لكنه اخص لانه ادراك جازم قلنا الجزم نفسه هو الاذعان فيرجع التقسيم الى ان الادراك ان كان
ادراكا ساذجا وادراكا معه تصديق فالقسمان هما الادراكان المقيدان والجزم والاذعان
والتصديق عبارات عن امور متحدة هو نهاوا حدة هو الكيفية الاخرى المقارنة للادراك كما مر والحاصل ان الاذعان
اما عبارة عن الادراك مع الجزم كما قلتم فيفسد تقسيم المصنف ويرجع الى تقسيم الرئيس او عبارة عن نفس
الادراك فيلزم ما يلزم على تفسير التصديق بادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة انتهى قوله قدس
سره كيف ولو كان الاذعان عين الادراك لزم ان يكون عين المذعن كالادراك وما اعترض
عليه من انه لقائل ان يقول ان اتحاد العلم والمعلوم مختص بالعلم التصوري الحصولي فيجوز ان يكون
العلم التصديقي مغايرا للمعلوم ففيه ان جهة الادراك في جميع الادراكات واحدة فما الوجه
في ان يكون الادراك التصوري متحدا مع معلومه دون التصديقي ثم ما اعترض بهذا المعترض
على قول المحقق قدس سره فالمذعن آه من ان هذا البيان انما يفيد ان التصديق ليس ادراكا
للنسبة او القضية ولا يفيد ان التصديق ليس من جنس الادراك ففيه ان قوله ولا يفيد آه
مم اذ حاصل هذا البيان ان التصديق لو كان ادراكا كان له مدرك البتة فيتعلق به متعلقه لانه
اما ان يكون نسبة او القضية المجملة او صورة الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما
او المجموع المركب من صورة الموضوع والمحمول الملحوظين باللحاظ الاستقلالي والنسبة الرابطة
الغير المستقلة واما المحكي عنه وعلى كل تقدير فيكون متحدا مع التصديق الذي فرض كونه علما غير
مفارق بناء على اتحاد العلم والمعلوم مع انه بطل اذ كثيرا ما يقع التفارق بينهما وتعل منشأ الاعتراض
الثاني فهم المعترض من قول المحقق قدس سره انحصار متعلقية التصديق في النسبة والقضية المجملة
حيث ردد بينهما مع ان ذكر المحقق لهما ليس للانحصار بل على سبيل الاتفاق وقد يستدل على المطلوب
من كون الشك ونحوه من لواحق الادراك بانه لو كان ادراكا وعلما لكان متحدا مع معلومه الذي
هو النسبة او غيرها بناء على اتحاد العلم مع المعلوم فيلزم منه ان يكون شئ واحد وهو متعلق التصديق
متحدا بالذات مع امور مختلفة الحقائق تارة مع الاذعان مثلا حين تحققه وتارة مع الشك عند

* المعترض الفاضل احمد على رح ١٢

زوال الاذعان وحصوله عقيبه وهكذا حال الوهم والظن ونحوهما ويمكن ان يستدل عليه بما تقدم لانهما لو كانا متحدا مع معلومه احدهما اذا شككنا في النسبة ثم اذعنا بها فلا يخ اما ان يكون الشك باقيا حالة الاذعان فيلزم ان يكون شئ واحد مشكوكا ومذعنا معا وزائلا فما سبب الزوال فان قلت الالتفات الى النسبة والطرفين باقية الى هذا الآن كما كانت ومن البين ان الادراك يكون باقيا ما دام الالتفات الى المدرك بالفتح باقيا فكيف يزول وهكذا حال الظن ونحوه وفيه بحث فيه وثانيهما انه لما كان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة عند العقل يكون الشك ونحوه من لواحقه لانه من البين ليس عن الصورة الحاصلة بل تحصيل بعد بها ولا يذهب عليك ان مرادهم من الصورة الماخوذة في تفسير العلم الشئ الحاضر ولا شك في حضورية الاذعان ونحوه عند العقل وان كان الحضور بواسطة حضور النسبة فيكون علما البتة لانه ما اعتبر في تعريفه حضور الشئ بلا واسطة فتامل **قوله** قدس سره وعلى الثاني لا يصح التقسيم اى تقسيم المصاب العلم ان كان اذعانا للنسبة فتصديق والا فتصور لانه دال على ان التصديق قسم من العلم مع انه غير الكيفية الادراكية العلمية **قوله** سادج وهو معرب ساده **قوله** وتصور معه تصديق وهذا هو محل التاييد ووجه التاييد انه لما وقع في هذا القول لفظ مع وهو يقتضي التغاير بين المعين يجب ان يكون التصديق مغايرا للتصور الذي هو مرادف للعلم فلم يكن ح من قبيل الادراك لكن لما كان يحصل بعد التصور صار من لواحقه **قوله** و تحقيق المقام آه المقصد من هذا الكلام دفع التدافع الواقع في عباراتهم في تقسيم العلم حيث قسمه بعضهم بانه اما تصور او تصور معه تصديق وبعضهم بانه اما تصور او تصديق فان الكلام الاول دال على ان التصديق من لواحق الادراك والثاني على انه ادراك وتقرير الدفع ان التصديق يطلق على معنيين حقيقي ومجازي الاول الكيفية الاذعانية والثاني المكيف بهذه الكيفية اى المصدق به من حيث هو مصدق به يعني ما تعلق به التصديق وهي القضية مثلا فمن قسم العلم بالطريق الاول اراد بالتصديق معناه الاول فيكون من لواحق الادراك ومن قسمه بالطريق الثاني وهذا هو المشهور اراد به المعنى الثاني فيكون من قبيل الادراك فاندفع التدافع لان التقسيم الغير المشهور مبني على حمل التصديق على معناه المجازي والتقسيم المشهور مبني على حمله على المعنى الحقيقي قال جدي واستاذي استاذي كمال الملة والدين قدس سره لا يخفى عليك ان هذا مما

وهي ان المصدق به بما هو مصدق به ليس الا القضية وهي ليست من قبيل الادراك بل من المدركات
الا انه توسع نظرا الى الاتحاد حقيقة انتهى قوله قدس سره الا انه توسع نظرا الى الاتحاد حقيقة اى اتحاد
الادراك مع المدرك حقيقة فالحاصل انه لما تعلق الادراك بالقضية صارت القضية مدركة فيصح
اطلاق الادراك عليها ايضا توسعا ومجازا بناء على اتحاد الادراك مع المدرك والا فحقيقة ليست
القضية الا مدركا للادراك ويمكن دفع التدافع بوجه آخر يستنبط بما حررناه من ان النزاع في كون التصديق
وغيره من العلم او من لواحقه نزاع لفظي بمعنى ان من قسم العلم الى تصور وتصديق فسر العلم
بالصورة الحاصلة من الشيء عند العقل ولا شك ان التصديق ح لا يكون من قبيل الادراك لانه ليس
عينها بل من لواحقه لانه يحصل بعد حصول صورة الموضوع والمحمول والنسبة التامة الخبرية ومن قسمه
الى تصور وتصديق فسره بالحالة الادراكية ولا ريب في ان التصديق ح يكون من قبيل الادراك
لا من لواحقه **قال** الشارح وفي هذا اى في هذا العدول وفي هذا التقسيم شبهة كما قيل ان في الشق
الثاني اشارة الى التحقيق الثاني كما ان الاشارة الى التحقيق الاول في الشق الاول كذا قال الفاضل
اليزدي **قوله** وايضا اشارة الى ان التصديق المنطقي هو بعينه التصديق اللغوي اى بالمعنى الثاني
الذي سيبينه المحشي لان المصحح للتصديق المنطقي عين اذعان النسبة التامة الخبرية ولا معنى لهذا
الاذعان الا التصديق بان المحمول ثابت للموضوع الذي هو تصديق لغوي بالمعنى الثاني **قوله**
على ما يظهر من كلام الشيخ في الحكمة العلائية حيث قال فيها دانستن دو گونه بود يكى اندر رسيدن
وآن را ابتازى تصور خوانند دوم گرويدن وآن را ابتازى تصديق خوانند **قوله** كالعلامة
الشيرازي في درة التاج حيث قال فيها مراد از تصديق وتكذيب معنى لغوى ايشان ست
قوله والمصنف في شرح المقاصد حيث قال فيه التصديق المنطقي الذي قسم العلم اليه والى التصور هو بعينه
اللغوي **قوله** وبيانه اه تفصيل المقام ان للتصديق في اللغة معنيين احدهما هو وصف للقضية
حيث يقال هذه القضية صادقة وهو عبارة عن مطابقة القضية للواقع وآخرهما ما هو وصف للمتكلم
حيث يقال قائل هذه القضية صادق وهو عبارة عن الاخبار بقضية مطابقة للواقع فهذا التوصيف

توصيف للشئ بحال التعلق والتصديق في اللغة ثلثة معان يوخذ من معنى الصدق اولها ماخوذ من
الصدق بالمعنى الاول فيكون عبارة عن الاذعان بان معنى القضية صادق مطابق للواقع ويعبر
عنه في الفارسية براست ودرست وصادق ودرست وقد يعبر عنه براست ودرست وصادق اوثق
والمآل واحد وثانيها ماخوذ من هذا المعنى فيكون عبارة عن الاذعان بمعنى القضية اى الاذعان
بان المحمول ثابت للموضوع في الواقع ويعبر عنه في الفارسية بگرويدن باور كردن وهذا في التصديق
الحملي الموجب وقس على هذا حال الحملي السلبي والتصديق الشرطي والتصديق بهذا المعنى بعينه التصديق
المنطقي اذ المنطقيون انما يبحثون عنه فالفرق بين العنوانين ان الاذعان في الاول متعلق بالقضية
التي موضوعها هذه القضية ومحمولها صدقها وفي الثاني بنفس القضية واليه اشار المحشي بقوله وبحصول
قبل حصول المعنى الاول بحمل القبلية الواقعة في قوله على القبلية بحسب المتعلق فالحاصل ان حصول التصديق
بالمعنى الثاني قبل حصوله بالمعنى الاول باعتبار المتعلق يعني يكون حصول متعلق التصديق بالمعنى
الثاني مقدما على حصول متعلق التصديق بالمعنى الاول بناء على ان متعلق التصديق بالمعنى الثاني
نفس ثبوت المحمول للموضوع وهو جزء لمكون القضية مطابقة للواقع الذي هو متعلق للتصديق
بالمعنى الاول وحصول الجزء يكون مقدما على حصول الكل وما يفهم من كلام البعض ان الفرق بين العنوانين
للتصديق بوجهين اشار الى احدهما في ضمن تفسيرهما من ان الفرق بينهما بحسب المتعلق والثاني بقوله
وبحصول آه وحاصله انه لما كان حصول التصديق بالمعنى الثاني مقدما على حصوله بالمعنى الاول
كانا متغايرين قطعا ففيه انه على هذا لا يصح حكم المحشي بماخوذية المعنى الثاني للتصديق من المعنى الاول
فانه من البين انه لا بد ان يوجد الماخوذ منه اولا والماخوذ ثانيا وليس كذلك اذ قد يحصل المعنى
الثاني للتصديق بدون حصول المعنى الاول فانه قد يلاحظ معنى القضية اجمالا ويذعن به ثم يحكم على
القضية بانها مطابقة للواقع ويذعن بها قال جدي وستاذ استاذي كمال المحققين قدس سره
جعل المعنى الاول مع كونه عبارة عن الاذعان بصدق القضية ماخوذا عن الصدق بمعنى وصف
القضية بعيد لا وجه له فان ضابطة اللغة على ما لا بد منها تجعل المعاني الثلث لغوية للقضية وقائل

ان خاصته باب التفعيل الانتساب الى الماخذ فيستفاد منه هذا المعنى عجيب فان الانتساب معناه النسبة
اليه كما فى فسقته اى نسبته الى الفسق وهو غير الاذعان بالفسق فان النسبة بالكلام لا بالاذعان
وما قال ان المعنى الثانى ماخوذ من الاول لعله اراد به التجريد والا فلا وجه له انتهى قوله قدس سره
وما قيل انه الفاضل المحشى المدقق حيث قال فى منيته على شرح الرسالة القطبية المعمولة فى التصور
والتصديق ولعل وجه ان التصديق من باب التفعيل ومن خواصه النسبة الى الماخذ فمعنى صدقت
القول نسبته الى الصدق فكان معنى اللفظ فى الاصل صادق دانستن راست دانستن وفى المعنى
الثانى لا يعتبر تلك النسبة ففيه تغيير عنه بنقصان فاطلاقه على الثانى من جهة انه ماخوذ عنه وهو نحو
من الاشتقاق كما بين فى موضعه فيكون التصديق بالمعنى الثانى ماخوذا عنه بالمعنى الاول الصادق
ولما كان المعنى الاول ماخوذا من الصدق الذى هو وصف للقول كان المعنى الثانى ماخوذا عنه
ثانيا وبالواسطة انتهى **قوله** قدس سره فان النسبة بالكلام لا بالاذعان فيه ان النسبة بالتقييد
فى خاصته باب التفعيل ليست مخصوصة بالكلام بل اعم منه ومن فعل القلب لا شك ان الاذعان
فعل القلب فيصح به النسبة ايضا فصح ان يراد من التصديق النسبة الى الصدق بالاذعان
به قوله قدس سره وما قال ان المعنى الثانى ماخوذ من الاول لعله اراد به التجريد وهذا هو الذى عبر
المحشى فى المنيته المذكورة بقوله ففيه تغيير عنه بنقصان ومن ههنا ظهر وجه تقديم المعنى الاول للتصديق
على معناه الثانى فى الذكر لان الاليق ان يذكر الماخوذ متاخرا عما اخذ منه وثالثها ماخوذ من الصدق
بالمعنى الثانى فيكون التصديق عبارة عن الاذعان بان قائل هذه القضية مخبر عن قضيته مطابقة
للواقع ويعبر عنه فى الفارسية براست كودانستن وحق كودانستن وقد يعبر عنه براست كودانستن
وحق كودانستن والمآل واحد قال المحشى فى الحاشية المنيتة قد خفى الفرق بين هذه المعانى على الجمهور
حتى ان المصنف فى شرح المقاصد لم يفرق بين المعنى الثانى والثالث وفرق بينهما وبين المعنى الاول
لا على ما ينبغى حيث قال التصديق المعتبر فى الايمان هو ما يعبر عنه فى الفارسية بگرويدن و
باوركردن وراست كودانستن اذا اضيف الى الحاكم وراست دانستن وحق دانستن اذا اضيف

الی الحکم انتہی **قولہ** فیہا لم یفرق بین المعنی الثانی والثالث لان الفرق بین المعانی الثلثۃ التصدیق انما ہو باعتبار الاضافۃ والتعلق کما عرفت من ان المعنی الاول مضاف الی صدق القضیۃ والثانی الی نفس الحکم ای معنی القضیۃ والثالث الی الحاکم فلما جعل المصنف فی شرح المقاصد گرویدن وباور کردن الذی یعبر بہ عن المعنی الثانی وراست گودانستن الذی یعبر بہ عن المعنی الثالث مضافین الی الحاکم جعل متعلقہما واحدا فلم یبق بینہما فرق الا ان یقال ان قول المصنف اذا اضیف الی الحاکم یتعلق بقولہ وراست گودانستن فقط فیکون بینہما فرق البتۃ لانہ یکون حاصل قولہ التصدیق المعتبر فی الایمان آہ انہ یعتبر فیہ تصدیقان تصدیق نفس الحکم الذی اخبر بہ اللہ تعالی ورسولہ صلی اللہ علیہ وسلم ویعبر عنہ فی الفارسیۃ بگرویدن وباور کردن وتصدیق الخبر بانہ خبرہ ویعبر عنہ فی الفارسیۃ براست گودانستن **قولہ** فیہا وفرق بینہما ای بین المعنی الثانی والثالث وبین المعنی الاول لا علی ما ینبغی لانہ اضاف راست دانستن وحق دانستن الذی یعبر بہ عن المعنی الاول الی الحکم مع انہ لا یضاف الیہ بل الی صدق القضیۃ الا ان یراد بالحکم فی قول المصنف صدق القضیۃ فانہ قد یطلق علیہ ایضا **قولہ** وبہذا التحقیق یعنی بقولہ وہذا المعنی ہو التصدیق المنطقی وہو حصول قبل حصول المعنی الاول یسقط المنافاۃ آہ وجہ المنافاۃ بین القولین ظہر فان القول الاول ای التصدیق المنطقی ہو التصدیق اللغوی یدل صراحۃ علی اتحاد التصدیق المنطقی بالتصدیق اللغوی وقولہ الثانی التصدیق المنطقی ہو التصدیق الاول والتصدیق اللغوی تصدیق ثان یدل علی تغایر التصدیق المنطقی بالتصدیق اللغوی فان التصدیق بالمعنی الاول ای الاذعان بصدق القضیۃ لما کان مغایرا للتصدیق بالمعنی الثانی ای الاذعان بمعنی القضیۃ یکون التصدیق المنطقی الذی حکموا بعینیتہ للتصدیق الاول فی ہذا القول مغایرا للتصدیق اللغوی الذی حکموا فی ہذا القول بعینیتہ للتصدیق الثانی لان التغایر بین الشیئین یستلزم تغایر عینہما والا لم یبق العینیۃ ووجہ سقوط المنافاۃ ان مرادہم من التصدیق اللغوی والتصدیق الاول اللذین حکموا بعینیتہما مع التصدیق المنطقی امر واحد وہو التصدیق بان المحمول ثابت للموضوع لکن لما کان لہ جہتان جہۃ الحصول فی الذہن بحسب المتعلق

وهو بهذه الجهة يكون مقدما على الاذعان بصدق القضية فاطلقوا عليه الاول نظرا الى انه اول بحسب المرتبة وجهة الماخوذية من هذا المعنى والماخوذ يكون متاخرا من الماخوذ منه فذكروه في العبارة والنظم بعده فاطلقوا عليه الثاني نظرا الى اللفظ والعبارة لما يتبادر من سوق الكلام من ان المراد بالاول ما هو المذكور في العبارة اولا وهو الاذعان بصدق القضية حتى يلزم منه المنافاة **قوله** وبهذا اى بما ثبت ان التصديق اذعان **قوله** ليس على ما ينبغي كيف والتكذيب ليس باذعان لانه يعبر عنه في الفارسية بقبول ناكردن وباور نداشتن وابن فيه الاذعان الا ترى ان التكذيب اذا تعلق بالقضية الموجبة يقال لها المكذب به والتصديق اذا تعلق يقال لها المصدق به المكذب به ليس عين المصدق به كذا قال المحشي في شرحه للرسالة القطبية المعمولة في التصور والتصديق وايضا قال فيها الشك فليس في طرفيه تصديق اصلا ولا الانكار ففي طرفه المخالف بعد توجه النفس اليه لان الانكار شيء يستلزم الاقرار بطرفه بعد التوجه اليه وهو ليس عين التصديق بالقضية السالبة لان الانكار والتكذيب في القضية الموجبة هو ان معنى القضية الموجبة غير مطابق للواقع والتصديق في القضية السالبة هو ان يحصل في الذهن ان معنى القضية السالبة مطابق للواقع فالانكار ليس عين الاذعان وان كان يستلزمه انتهى ومن هذا القول للمحشي ظهر وجه قوله ليس على ما ينبغي ومن لا يصح هو ان الحكم بالعينية على سبيل المسامحة والمبالغة صحيح باعتبار الاستلزام فان تكذيب كل من الطرفين يستلزم تصديق الآخر وكذا التصديق به يستلزم تكذيب الآخر **قوله** وقد صرح الشيخ وغيره بان الانكار انما هو من قبيل التصور دون التصديق تاييد لكون التكذيب ليس باذعان وانما قال من قبيل التصور دون التصديق لان التصور يكون منشأ للانكشاف والانكار لما لم يكن منشأ له كيف يكون تصورا حقيقة نعم انه من قبيله بمعنى انه من توابعه ولواحقه وحصول بعده لانه عبارة عن حدوث حالة في النفس بعد تصور الموضوع والمحمول وينبغي ان يعلم انه كما ان للتصور معينين وللتصديق ثالثة معان ككك للتكذيب المقابل للتصور معنيان وللتكذيب المقابل للتصديق ثالثة معان فعليك بالتامل الصادق **قوله** متعلق بغاير للتصور لا لاعتبار التعلق هكذا وقع في بعض النسخ

اعلم انه لما يفهم من كلام السيد ابى الفتح ان قول الشم كما يشهد به الوجدان متعلق بقوله لا باعتبار
المتعلق حيث حمل فى تعليقاته على حاشيته المتعلقة على هذا الشرح التغاير الذاتى بين التصور
والتصديق الذى وقع فى كلام الشم مقابلا للتغاير بحسب المتعلق على ان المراد منه ما هو مقابل للتغاير
بحسب المتعلق كما يشهد به الوجدان يعنى ان بين التغاير بين التصور والتصديق تغايرا بحسب
المتعلق وان تحققت المغايرة بينهما بحسب الاعتبار فدفع الاشكال الذى سيجى بيانه من انه اذا تعلق
التصور بالتصديق يكون التصور علما والتصديق معلوما فيلزم اتحادهما اذ العلم والمعلوم يكونان
متحدين بالذات مع انهم قائلون بالتغاير الذاتى بين التصور والتصديق كان العلم والمعلوم
وان يكونا متحدين بالذات لكنهما متغايران بالاعتبار فان فى مرتبة العلم يلاحظ العوارض
الذهنية دون المعلوم ولا شك فى تحقق هذا التغاير بين التصور الذى هو علم على تقدير تعلقه
بالتصديق وبين التصديق الذى هو معلوم ومراده من التغاير الذاتى بين التصور والتصديق
ليس الا هذا التغاير الاعتبارى دفعه المحشى بقوله هذا حاصله ان قول المص العلم ان كان اذعانا للنسبة
فتصديق لما يدل صراحة على ان التصور مغاير للتصديق مغايرة نوعية لانه جعل التصديق نفس
الاذعان وهو مغاير بالنوع للتصور قطعا لابد ان يراد بالمغايرة الذاتية التى وقعت فى كلام الشم
المغايرة النوعية لا مقابل التغاير الذى يكون بحسب التعلق ليكون كلام الشم منطبقا على ما يدل عليه
قول المص فيجب القول ح بان قول الشم كما يشهد به الوجدان السليم متعلق بمغاير للتصور لا بقوله
لا باعتبار المتعلق كما فهمه السيد والالم يفهم المغايرة النوعية التى هو المقصد وطريق دفع الاشكال
ليس منحصرا فى الارادة من المغايرة بين التصور والتصديق المغايرة التى هى المقابلة للمغايرة
بحسب المتعلق لانه يندفع بوجه آخر وهو الذى سنوضحه ان شاء الله تعالى واكثر النسخ وقع بدون
لفظ لا الثانية فى قوله لا لا باعتبار المتعلق فعلى هذا يكون مقصد المحشى من قوله وقع ما عسى ان يتوهم
ان قول كما يشهد به الوجدان السليم متعلق بقوله باعتبار المتعلق بانه ليس متعلق به بل بقوله مغاير
للتصور والا يكون الحاصل ان اختلاف التصور والتصديق باعتبار المتعلق كما يشهد به الوجدان السليم

مع ان الامر ليس كذلك ثم اشار الى رد القول المذكور من السيد ابى الفتح بقوله والمراد بالمغايرة آه
وبالجملة يكون غرض المحشي على النسخة الاولى من قوله متعلق الى قوله ط الرد على قول السيد ابى الفتح
وعلى النسخة الثانية من قوله متعلق بمغاير للتصور لا باعتبار المتعلق الرد على التوهم المذكور ومن قوله
والمراد آه الرد على قول السيد **قوله** وبك ان تقول آه استدلال على ان التغاير بين التصور
والتصديق تغاير نوعي والبطال زعم البعض من انهما متحدان بالذات ومتغايران باعتبار المتعلق
حاصله انا نعلم قطعا ان للتصديق متعلقا خاصا لا يتعلق التصديق الا به سواء كان نسبة تامة خبرية
او قضية مجملة او الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة او المحكي عنه على اختلاف الآراء والتصور
لا زم خاص بهوان متعلقه ليس كذلك فان متعلقه اما ان يكون اعم من متعلق التصديق كما هو عند القدماء
القائلين بتثليث اجزاء القضية بناء على انه يتعلق بكل شيء حتى بنفسه وبقبضه ايضا او مباينا له كما
هو عند المتاخرين القائلين بتربيع اجزاء القضية فان التصور عندهم لا يتعلق بما يتعلق به التصديق
بل بما عداه واحدا كان او متعددا بدون النسبة او معها تقييدية او انشائية ولما كان كذلك لا بد
ان يكون التصور والتصديق نوعين متباينين مختلفين بالذات لان اختلاف اللوازم يستلزم
اختلاف الملزومات والا يلزم الانفكاك بين اللوازم والملزومات فالقول باتحادهما بحسب الذات
ينافي القول بتغايرهما بحسب المتعلق الذي هو لازم لهما اذ اتحاد الملزومات ينافي اختلاف اللوازم
فلو لم يكن بين التصور والتصديق تغاير نوعي واختلاف بحسب الذات بل اتحاد بحسب الذات
وتغاير بحسب المتعلق يلزم القول بالمتنافيين لان اتحاد الملزوم يستلزم اتحاد اللازم واختلاف
اللازم يستلزم اختلاف الملزوم انتهى توضيح كلام المحشي وانما عدلنا عما قيل في وجه استلزام اختلاف
اللوازم اختلاف الملزومات من امتناع استناد الامور المختلفة الى مؤثر واحد واللوازم من
آثار الملزومات المقتضية لها اما بماهيتها من حيث هي هي كما هو مختار الشيخ الرئيس او مع اعتبار
الوجود المطلق كما في لوازم الماهية عند المتاخرين ومنهم المحشي والشراح خصوصا كما في اللوازم
العينية والذهنية انتهى الى قولنا والا يلزم الانفكاك بين الملزومات واللوازم بوجوه منها

ه الفاضل الفاضل محمد مبارك رحمه الله

ان مرادهم من اختلاف اللوازم الذی یستلزم اختلاف الملزومات ان ما هو لازم لشیٔ لایکون لازما
للآخر لا ما فهمه ذلک القائل من کون اللوازم متعددة فی انفسها والا یلزم ان لا یتعدد اللوازم للملزوم
واحد ایضا بعین ما ذکره من ان الواحد لا یصدر عنه الا واحد ومنها ان قول القائل مبنی علی کون اللوازم
معلولة للملزومات مع ان الحق خلافه وهو ان اللوازم مجعولة بجعل المغارق لکن بجعل الملزوم لا بجعل
مستانف وبهذا یندفع ما قال هذا القائل ثانیا من ان دلالة وحدة اللوازم واختلافها علی وحدة الملزوم
واختلافها ودلالة الدلیل الانی ودلالة وحدة الملزومات واختلافها علی وحدة اللوازم واختلافها
ودلالة الدلیل اللمی لامتناع تعدد العلل المستقلة لمعلول واحد انتهی لان الملزومات لیست علة
للوازمها حتی یصح قول القائل ان دلالة الملزومات علی اللوازم دلالة لمیة وبالعکس انیة ومنها
ان قول القائل من امتناع استناد الامور المختلفة الی موثر واحد انما یصح اذا لم یعتبر مع الموثر
الواحد جهات لامتناع فرض لواعتبر معه جهات مختلفة متعددة لا امتناع فی صدور الامور المختلفة منه
فتامل وبعد لا یخفی علی المتدرب من الاختلال فی الاستدلال وهو ان استلزام اختلاف اللوازم
لاختلاف الملزومات بالذات انما هو علی تقدیر ان یکون اللوازم لوازم نفس الماهیة دون ما اذا
کانت لوازم الصنف الذی هو عبارة عن ماهیة کلیة یعتبر معها صفة عرضیة الا تری ان السواد لازم
للزنجی والبیاض للرومی مع ان الزنجی والرومی لیسا مختلفین حقیقة وماهیة فح لقائل ان یقول
انا لا نسلم ان متعلق التصور والتصدیق لازم لماهیتها حتی یوجب اختلافها اختلافها بالنوعیة لم لا یجوز ان یکون
لازما صنفیا فکیف یوجب اختلاف ملزومه حقیقة والقول بان التصور والتصدیق لیسا صنفین
من الادراک لان الصنف ماهیة اعتباریة وهما من الموجودات الخارجیة فکیف یکونان صنفین
لان الاعتباریة ینافی الموجودیة الخارجیة قول لا یعبا به لان موجودیة التصور والتصدیق بالوجود
الخارجی انما هی بالمعنی الاعم الذی اخترعه المحشی دون المعنی الاخص والاعتباریة انما ینافی الخارجیة
بهذا المعنی دون الاول فلا مضایقة ح فی ان یکونا موجودین خارجیین بالمعنی الاول مع کونهما
صنفین ودعوی البداهة بانا نلتفت الی حقیقة التصور والتصدیق ولو بوجه تحکم علی ذی الوجه

عبد الغنی عفا الله عنه محمد سلمه الله ۱۲

عبد الغنی عفا الله عنه محمد حسن ۱۲

اعنی التصور والتصدیق حکما بدیهیا بانهما متباینان تباینا ذاتیا ای نوعیا کما نحکم علی حقیقة السواد والبیاض
بانهما متباینان وان لم یحصل کنههما فی الذهن فان الالتفات الیهما بالوجه یکفی لحکم التباین النوعی لالیهما
الخصم **قوله** وده اشکال مشهور آه هذه الشبهة اوردها المتاخرون اقائلون بان الفرق بین التصور والتصدیق
بحسب التعلق ودون الذات علی القدماء القائلین بالمغایرة النوعیة بینهما بالدلیل الذی اورده المحشی بقوله ولک
ان تقول آه حاصلها انه انکم لما اعترفتم فی الدلیل ان التصور یتعلق بکل شیء فیجوز ان تعلق بما تعلق به التصدیق
ای المصدق به فاذا تعلق التصور والتصدیق به یکون کل منهما متحدا مع الآخر بناء علی ان المصدق به یکون
معلوما بهذین العلمین والعلم یکون متحدا مع المعلوم بالذات فیکون التصور متحدا مع التصدیق لان التصدیق متحد مع المصدق
به وهو متحد بالتصور ومتحد المتحد لشیء یکون متحدا به مع انکم قائلون بالمغایرة النوعیة بین التصور والتصدیق وهذا
الاجتماع المتنافیین وقد یقرر الاشکال بالنظر الی نفس التصدیق بانا اذا تصورنا التصدیق بناء علی ان التصور
یتعلق بکل شیء فیتعلق بالتصدیق ایضا فالتصدیق ح یکون معلوما والتصور علما فیکون التصور متحدا مع التصدیق بالذات
لان العلم یکون متحدا مع المعلوم بالذات مع انهما متغایران عندکم ذاتا وحقیقة لایقال ان التصدیق من
صفات النفس فکیف یتعلق به التصور الذی هو علم حصولی لان العلم المتعلق بالنفس وصفاتها حضوری
لانا نقول ان المراد بنفس التصدیق هو حقیقته لا التصدیق العارض القائم بالنفس لیس من صفات
النفس الا الثانی ودون الاول فیکون علم الاول ح علما حصولیا والثانی حضوریا **قوله** والجواب عنه
آه توضیحه ان العلم یطلق علی معنیین الحالة الادراکیة التی هو علم حقیقة کما مر والصدق بها علیه
الصورة العلمیة وبهذا المعنی الاخیر حکموا باتحاده مع المعلوم ودون الاول من التصور والتصدیق لیسا
قسمین للعلم الا بالمعنی الاول ودون الثانی فیکون التصور ح عبارة عن الحالة الادراکیة المخصوصة
لا عن الصورة العلمیة المخصوصة وکذا التصدیق والحالتان متباینتان بالذات فلا یلزم حین تعلق
التصور بما یتعلق به التصدیق ان یکونا متحدین بالذات بالتقریر الذی ذکره المعترض لان التصور
الذی هو قسیم للتصدیق ومغایر له بالنوع قسم للعلم بالمعنی الاول وهو لا یتحد مع معلومه وکذا التصدیق
لیلزم من اتحاد العلم بالمعلوم اتحاد التصور والتصدیق نوعا من حیث ان متحد المتحد لشیء یکون متحدا

به بل غایته مالزم منه تعلق الحالتین بثالث وهو المصدق به فاندفع الاشکال المشهور وکذا الاشکال
الذی قررناه لانه لایلزم من تعلق التصور بنفس التصدیق اتحادهما نوعا بناء علی اتحاد العلم والمعلوم
فان التصور الذی هو نوع مغایر للتصدیق عبارة عن الحالة الادراکیة المخصوصة وهی لاتتحد
مع معلومها ای التصدیق حتی یلزم منه اتحاد التصور بمعلومه الذی هو التصدیق بل غایته مالزم ههنا
تعلق احدی الحالتین بالاخری فلاشناعة فیه ویمکن الجواب عن الاشکالین بحیث یجری علی
کل تقدیر سواء جعل التصور والتصدیق قسمین للحالة الادراکیة او الصورة العلمیة اما عن الاشکال
الاول فلانه لامنع اتحاد التصدیق بالمصدق به بناء علی اتحاد العلم بالمعلوم بوجهین احدهما ان حکمنم
باتحاد العلم بالمعلوم انما هو فی العلم التصوری ودون التصدیقی فلایتحد التصدیق بالمصدق به وفیه
مافیه وآخرهما ان التصدیق لیس بادراک حتی یکون مصدقه معلوما یلزم منه ومن المقدمات الاخر ان
یکون التصور متحدا معه فتامل وثانیا بان التصور المتعلق بما یتعلق به التصدیق تصور خاص وتصدیق خاص
فغایته مایلزم من الدلیل اتحاد الفرد الخاص من التصور بالفرد الخاص من التصدیق لااتحاد المطلقین اللذین
حکم بالتغایر النوعی بینهما لجواز کونهما عرضیین لهما ویرد علیه ما افاده ابن سینا وعلماء الهدی العلوم العقلیة
والنقلیة مولانا محمد ولی طاب ثراه هو ان التصور والتصدیق عندهم نوعان لما تحتهما من الافراد
فاتحاد افرادهما الخاصة یوجب اتحاد المطلقین البتة ولئن تنزلنا عنه نقول ان اتحاد الفردین الخاصین
وان لم یستلزم اتحاد المطلقین لکنه ینافی التباین النوعی الذی کلامنا فیه لصدقهما علی ذات واحدة
ویمکن الجواب عن الایراد الاول بانه انما یتم لو کان فردیة التصور الخاص والتصدیق لمط التصور والتصدیق
بمعنی الشخص بمعنی انهما شخصان مطلقهما لا بالمعنی الحقیقی او منشأ ایجاب اتحاد الافراد لاتحاد مطلقها
انما هو من جهة انه لافرق بین المطلق والفرد الا فی اللحاظ وهو لایتحقق الا فی الفرد بمعنی الشخص لا الفرد
بالمعنی الحقیقی واذا کان کذلک فلقائل ان یقول انا لانم فردیة التصور والتصدیق الخاص بمعنی
الشخص فلم لایجوز ان یکون فردیتهما بمعناها الحقیقی واما عن الاشکال الثانی فبان تعلق التصور
بکل شئ لایستلزم تعلقه بکنه التصدیق حتی یلزم منه اتحادهما بالماهیة لم لایجوز ان یکون تعلقه به ممتنعا

وانما يتعلق بوجهه ورسمه الا ترى ان حقيقة الواجب عز شانه يمتنع تصورها بالكنه وانما يجوز بالوجه
ولا يذهب عليك ان التصديق من المفهومات الاصطلاحية فلا يكون كنهها وحقيقتها الا ما اصطلح
عليه المصطلحون من كونه عبارة عن الحالة الادراكية المخصوصة او الصورة العلمية الكذائية وكل واحدة منهما
مما يمكن تعلق التصور به فمنع التعلق تحكم بحت على انا لم نجعل مناط الاستحالة تعلق التصور بالتصديق بل
ليتوجه عليه منعكم من انه يجوز ان يكون هذا التعلق ممتنعا بل التعلق على وجه الشرطية فلا يضرنا المنع واجاب
الفاضل مرزا جان عن الاشكالين بما حاصله ان العلم عبارة عن المعروض والعوارض الذهنية والمعلوم
عن المعروض فقط فيكون كل من التصور والتصديق ح عبارة عن المجموع المذكور فلا يكون متحدا
مع المعلوم لان الكل يكون مغايرا للجزء مغايرة ذاتية واذا لم يتحد فلم يلزم منه المحذور من اتحاد التصور
والتصديق وما يقولونه من ان العلم يكون متحدا مع المعلوم معناه انهما يكونان متحدين بالماهية النوعية
مع قطع النظر عن العوارض الذهنية التي هي جزء للحقيقة العلمية ومن البين ان هذا الاتحاد لا ينافي التغاير
الذاتي وانت خبير بما فيه فان هذا الجواب انما يتم لو ثبت ان الحقيقة العلمية مركبة من المعروض والعوارض
مع انه بطل كما حققه المحشي فيما سبق فتذكره **قوله ثم القول** تبريع اجزاء القضية آه اشارة الى استدلال
المتاخرين على ان اجزاء القضية اربع بيانه على وجه البسط ان المتقدمين يقولون ان القضية مركبة من ثلثة
اجزاء طرفاها والنسبة التامة الخبرية التي يعبر عنها بالفارسية هست ونيست في التصديق والشك
ونحوه تتعلق بهذه النسبة فمعنى زيد قائم عندهم في الفارسية زيد ايستاده هست والمتاخرون لما راوا
لا فرق بين التصور والتصديق الا بحسب التعلق بمعنى ان لكل واحد منهما متعلقا خاصا لا يتعلق بالآخر
قالوا ان القضية مركبة من اربعة اجزاء وهي الثلث المذكورة ونسبة التقييدية التي يعبر عنها
في الفارسية بآن فمعنى زيد قائم عندهم في الفارسية زيد ان ايستاده هست وتتعلق بالنسبة الاولى
الشك ونحوه من الامور وبالثانية التصديق وانما سمي النسبة الاولى بالتقييدية اذ بها يصير الموضوع
والمقدم قيدا للمحمول والتالي ويسمى بالنسبة الحكمية لتعلق الحكم ودروده عليها فيصير هذه النسبة منسوبة اليها
ثالثة بالنسبة بين بين لتوسطها بين الموضوع والمحمول بين المقدم والتالي ويسمى الثانية بالنسبة

التامة الخبرية والحكم وجه تسميتها بهما ظ لانه لما كانت النسبة التقييدية مورد الحكم الذي يتعلق به التصديق كانت متعلقة ومورد التصديق ايضا لان متعلق المتعلق متعلق فيكون هي ح متعلقة بكل من التصور والتصديق مع انهم قائلون بالمغايرة بينهما بحسب المتعلق لانا نقول ان مرادهم من مغايرة التصور والتصديق بحسب المتعلق تغايرهما بحسب ما تتعلقان به بالذات لا شك في تحققه فان ما هو متعلق للتصديق بالذات اي النسبة التامة الخبرية مغاير بالذات لما يتعلق به الشك ونحوه بالذات اي النسبة التقييدية فلا يضره تعلق التصديق بالنسبة التقييدية ح لانه بالعرض وبواسطة تعلق النسبة التامة بها قوله والوجدان السليم يحكم ببطلانه ايضا اي تربيع اجزاء القضية كما يحكم ببطلان مبناه من تغاير المتعلق لكلوا حد من التصور والتصديق بالدليل الذي اورده المحشي لقوله ولك ان تقول آه فانه اذا قلنا زيد قائم لا يفهم منه الا نسبة واحدة وهي النسبة التامة الخبرية دون نسبة اخرى فلا حاجة اذن في عقده الى اعتبار النسبة التقييدية فلا يتعلق الشك ونحوه الا بما يتعلق به التصديق اي النسبة التامة الخبرية فالمدرك واحد والتفاوت في الادراك بانه اذعاني او ترددي ففي قوله ايضا اشارة الى وجه آخر لبطلان تربيع اجزاء القضية هو انه لما بطل مبناه بطل هو ايضا لان بطلان مبناه يستلزم بطلان ما يبتني عليه واعلم ان المحشي قد اثبت عدم جزئية النسبة التقييدية للقضية بوجوه صرح احدها بقوله والوجدان السليم يحكم ببطلانه الا ترى آه واشار الى ثانيها بقوله ايضا واستدل عليه ثالثا في بحث التصديقات بانه يكون في الشك حكاية عن امر واقعي وهو حصول النسبة التامة الخبرية لا دخل فيه لنسبة اخرى كيف ولو كانت هي نسبة اخرى تكون هي مورد الحكم للوقوع واللاوقوع على ما زعموا لكانت مستقلة بالمفهومية وهو غير معقول قيل توضيحه ان الوقوع ومقابله نسبة تامة لا تعلق الا بالطرفين فموردهما اما ان يلاحظ ويؤخذ بحيث يكون احد جزئيتيهما وهذا مع انه غير معقول يجب ان يكون ذلك المورد مستقلا او يجعل ذلك محكوما عليه بخصوصية لها ويعتبر نسبة اخرى بينهما كما يدل عليه عبارة التهذيب المشهورة اعني ان النسبة واقعة او ليست بواقعة والمحكوم عليه يجب ان يكون مستقلا وبما استدل المحشي على عدم جزئية النسبة التقييدية للقضية في شرحه للرسالة المعمولة في التصور والتصديق

ه اقول الفاضل محمد مبارك ره

من انه ان كانت النسبة التقييدية جزء للقضية يلزم جزئيتها لهما مرتين مرة على الانفراد ومرة في ضمن
النسبة التامة الخبرية التي يعبر عنها عند التفصيل بان النسبة واقعة او ليست بواقعة اذ لا فرق بين
الاجمال والتفصيل الا في اللحاظ فدفعه في المنهية المتعلقة على هذا الشرح بان النسبة التامة الخبرية امر مجمل اي بسيط
يعبر عنه بهذه العبارة التفصيلية لانها دالة عليه وحاصله انه ليس معنى الاجمال والتفصيل ما يفهم في الحد
والمحدود حتى يلزم ان يكون النسبة التقييدية جزء للنسبة التامة الخبرية في مرتبة الحد وينشأ منه المنع على
تقدير اعتبار جزئيتها للقضية من لزوم كونها جزء الهامرتين بل الاجمال هو بمعنى البساطة والتفصيل بمعنى
التعبير بالعبارة المفصلة وجزء القضية ليس الا تلك الحالة البسيطة لا تلك العبارة المفصلة واستدل
جدي دام استاذي استاذي كمال المحققين على عدم جزئية النسبة التقييدية للقضية بانه لابد لكون شئ جزء
لآخر ان لا يتم ولا تحصل حقيقة ذلك الآخر بدون ذلك الشئ ولا شك في ان حقيقة الحكاية عن الواقع في الجمل
الخبرية تحصل وتتم بلا اعتبار النسبة التقييدية فجعلها جزء لتعسف كيف فان مناط الصدق والكذب
في الاخبارات في جانب المحكي عنه نفس حلول المحمول في الموضوع وفي جانب الحكاية محض الوقوع الحاكي
عن الحلول الواقعي فالاجزاء الثلث في المحكي عنه وكذا الثلث في الحكاية تكفي لتطابق احدهما بالآخر
ولا حاجة الى الزائد ولو كان بالعرض فلا يصح الحكم بكونها جزء فانه ليس مما لابد لصدق القضية وكذبها
كما عرفت مناطه انتهى ولك ان تستدل على المطلوب بوجه آخر وهو ان النسبة التقييدية التي قلتم انها
يتعلق بها الشك الذي لا يتقوم حقيقته الا بالحكاية عما في نفس الامر غير حاكية عنه فلو كانت جزء للقضية
يلزم ان يكون القضية المشكوكة غير حاكية وهذا خلاف ما هو المتقرر عندهم وبهذا يندفع ما قيل من ان
الشك يتعلق بالنسبة التقييدية من حيث انها واقعة او ليست بواقعة والتصديق يتعلق بنفس
الوقوع او اللاوقوع لان النسبة التقييدية على كل تقدير سواء جعلت الجيثية المعتبرة معها جيثية تعليلية
فيكون النسبة التقييدية ح نفس متعلقة للشك او تقييدية فتكون جزء لمتعلقه اذ متعلق ح يكون
مجموع النسبة التقييدية والجيثية المذكورة لا تصلح لان تجعل متعلقة للشك الذي يكون حكاية لا على
وجه الاستقلال ولا على وجه الجزئية لانها لا تكون حاكية **قوله** ولعل مقصودهم لما كان قول المتاخرين

لعقلاء الاذكياء تربيع اجزاء القضية من جهة تحقق النسبتين المذكورتين فاسدا اشد الفساد كما عرفت او اراد
ان يصلحه بحيث يخرج عن الفساد الى الصحة لان حمل كلام العقلاء على ما هو بين الفساد ليس من دأب المحصلين فوجهه بان مقصد
قائلين تربيع اجزاء القضية ليس اثبات النسبتين المتغايرتين بالذات فيها بل مرادهم ان له نسبة واحدة لكن لما كان لها
عتبار ان اعتبار انها نسبة بين طرفي القضية ورابطة لهما يرتبطان واعتبار انها حكاية عن امر واقعي قالوا انها
بالاعتبار الاول الذي هو نسبة حكمية تكون متعلقة للشك وبالاعتبار الثاني الذي هو نسبة خبرية
متعلقة للتصديق وانما قال لعل لان هذا التاويل مخالف لما عليهم من انه يكون في الشك ايضا
حكاية عن امر واقعي كما في التصديق غاية الامر انه يكون في التصديق جزم للنسبة سواء كانت ايجابية
او سلبية ودون الشك **قوله** وما في شرح المطالع من ان اجزاء القضية عند التفصيل اربعة لا تعقل
مما اسلفناه لك من ان معنى التفصيل له ما يعبر عنه بالعبارة التفصيلية كما لا يخفى **قوله** اشارة
الى ذلك اي الى القول السابق من ان له نسبة واحدة لكن لها اعتبارين باعتبار تصير متعلقة
للشك ونحوه وباعتبار آخر للتصديق ولا يخفى ان هذا توجيه بما لا يرضى به قائله فانه يفهم من
كلامه في شرح المطالع ان بين النسبتين تغايرا بالذات ان شئت فارجع اليه **قوله** وهو محتمل لوجهين
وغير محتمل لوجهين آخرين من عدم اعتبار الاذعان وعدمه وعدم اعتبار عدم الاذعان لانما غير
ملائمين لمقابلية الاذعان التي يدل عليها لفظ فقط في الصورة الحاصلة من الشيء في العقل فقط لان
الاول منهما مط والثاني يوجد مع الاذعان ومن البين ان كليهما ليسا مقابلين للاذعان **قوله**
والاول اعم من الثاني بحسب المفهوم على جميع التقادير بخلاف العموم بحسب التحقق فانه على بعض التقادير
بيانه انه ان جعل الوجه الاول عبارة عما لم يعتبر فيه الاذعان بان كان نفسه او جزئه كان عاما
بحسب المفهوم والتحقق كليهما عن المعنى الثاني حين جعله عبارة عما اعتبر فيه ان لا يكون الحكم مقارنا
له اصلا لا على وجه العروض ولا على وجه العينية او الجزئية كما لا يخفى على المتامل الصائب وان جعل
الوجه الاول عبارة عما لم يعتبر فيه صدق الحكم والثاني عبارة عما يكون الحكم مسلوبا عنه بمعنى ان
لا يكون نفسه او جزءه كان الاول اعم من الثاني بحسب المفهوم فقط دون التحقق لان العلم التصديقي

اى العلم المتكيف بالكيفية الاذعانية لايخ عن اعتبار الاذعان فى وقت من الاوقات حتى يتعين
فيه عدم اعتبار الاذعان او اعتبار عدم الاذعان وغير العلم التصديقى يمكن فيه كل منهما فلم يتحقق ح
مادة الافتراق ثم اعلم ان حمل الوجه الثانى على الشق الثانى اى بان يكون الحكم فيه مسلوبا عنه بمعنى ان
لايكون نفسه وجزئه اولى لكن حمله على الشق الاول وهو الذى يعتبر فيه ان لايكون الحكم فيه مقارنا
اصلا لخروج تصور الموضوع والمحمول ح عنه لان كلا منهما مقارن للحكم مع انه لم يوجد من كلامهم
اخراجهما من التصور باى معنى اخذ قال الشارح واما ان لايقبل تلك النسبة تعلق الاذعان
بالذات كالنسبة التقييدية فانها وان تقبل تعلق الاذعان بها لكن لا بالذات بل بواسطة الحكم
الذى يتعلق بها فان التصديق يتعلق به اولا وبواسطته بالنسبة التقييدية بنا على ان متعلق المتعلق
متعلق قال المص ويقسمان بالضرورة اعلم ان ههنا امرين احدهما انه ليس جميع التصورات بديهيا
ولا نظريا وثانيهما انه ليس جميع التصديقات بديهيا ولا نظريا فيلزم من الاول
انقسام التصور الى البديهى والنظرى ومن الثانية انقسام التصديق اليهما
لكن قد يجمعون الدعويين فى عبارة واحدة اختصارا وللاشتراك فى الدليل كما فعله
المص وتبعه الشارح حيث يقول ذيل هذا القول لو كان الكل من كل منهما آه قال الشارح اى ياخذ كل من
التصور والتصديق قسما من الضرورة آه هذا التفسير باللازم لان الانقسام فى اللغة بمعنى اخذ
القسمة حتى يتوجه عليه انه ليس كذلك فانه قد صرح فيها انه بمعنى القسمة فى اصل كلام المص ان كل واحد من
التصور والتصديق ياخذ قسما قسما من كل واحد من الضرورة والاكتساب قال الشارح اى الضرورى
النظرى انه تفسير للضرورة وقوله اى المكتسب للاكتساب انما فسرهما بهما لانهما لو ابقيا على معناهما
الاصلى يكون الضرورة والاكتساب بالنظر مقسمين للتصور والتصديق فيجب ان يحملا عليهما لو صح
حمل المقسم على الاقسام مع انه لايصح ان يقال ان التصور والتصديق ضرورة او اكتساب بالنظر
ولا يلزم هذه الشناعة على تقدير حمل الضرورى والنظرى مقسما لانهما محمولان على التصور والتصديق
قطعا ويمكن ان يحمل قوله اى الضرورى والمكتسب بالنظر تفسير الكل من التصور والتصديق باعتبار اخذ

کل واحد منهما قسما من کل واحد من الضروره والاکتساب بالنظر فیاخذ التصور قسما من الضروره فیصیر
ضروریا وقسما من الاکتساب بالنظر فیصیر مکتسبا بالنظر وکذا حال التصدیق قال السید ابو الفتح الاقسام
بحسب المعنی ان یکون الاقسام بمعنی الانقسام وقوله الضروره والاکتساب بالنظر بمعنی الضروری
والمکتسب بالنظر انتهی وجه الاقربیته انه لو ابقی الاقسام والضروره علی معناهما الاصلی لفهم منه
انقسام الضروره والاکتساب بالنظر الی التصور والتصدیق دون انقسام التصور والتصدیق الی الضروری
والمکتسب بالنظر الذی هو مرادهم الا ان یقال علی تقدیر عدم تاویل الاقسام بالانقسام انه لم یفهم انقسام التصور
والتصدیق الی الضروری والمکتسب بالتصریح لکنه یفهم بطریق الکنایه وهی ابلغ من التصریح فلا بد من القاء
الاقسام علی معناه الاصلی فان قلت کلامکم یدل علی ان التصور والتصدیق مقسم للضروری والمکتسب
بالنظر دون الضروره والاکتساب بالنظر فما الوجه فی جعلهما مقسمین للاولین دون الاخرین قلت
لما یجب اعتبار المقسم فی القسم اذ هو عباره عن المقسم مع اعتبار قید مخصوص معه یکون التصور والتصدیق
مقسما للضروری والمکتسب دون الضروره والاکتساب اذ مفهوم التصور والتصدیق معتبر فی الضروری
والمکتسب بالنظر فان الضروری عباره عن تصور وتصدیق یوخذ فیه الضروره والمکتسب عباره
عن تصور وتصدیق یوخذ فیه الاکتساب بالنظر دون الضروره والاکتساب بالنظر ویمکن الجواب بعباره
اخری هو انه لابد فی التقسیم من حمل المقسم علی الاقسام ولما لم یصح حمل التصور والتصدیق علی الضروره
والاکتساب بالنظر کما علمت آنفا لم یجعلا مقسمین لما بخلاف الضروری والمکتسب بالنظر
فانهما لما یحملان علیهما حیث یقال ان الضروری تصور والمکتسب بالنظر تصور وهکذا حال التصدیق
بالنسبه الیهما جعلا مقسمین لما **قال** الشارح یعنی ان انقسام کل من التصور والتصدیق الی الضروری
والنظری بدیهی فیه ان انقسام التصدیق الیهما وان کان بدیهیا لکن انقسام التصور الیهما فی معرض
الخفاء کیف والامام الرازی قائل ببداهته جمیع التصورات وما استدلوا علی نفیها من انها لو کانت
کلها بدیهیه لما احتجنا الی فکر ونظر ففیه ان الاحتیاج الی الکسب فی التصورات فی غیر الخفاء **قوله**
هذا الحکم نظیر المثبت لنفسه یعنی ان قول الشارح ان انقسام کل من التصور والتصدیق الی الضروری

والنظري بديهي لايخ اما ان يكون تصديقا بديهيا او نظريا وعلى الاول يكون نفيا لكسبية الكل لانه لو كان الكل كسبيا لكان هذا التصديق الذي هو من جملة الكل ايضا كسبيا لانفيا لكسبية التصورات وبداهة كل من التصورات والتصديقات وعلى الثاني يكون نفيا لبداهة الكل فانه لو كان الكل بديهيا لكان هذا الحكم الذي هو من جملة الكل ايضا بديهيا لانفيا لبداهة التصديقات ونظرية كل من التصورات والتصديقات وعلى كل من التقديرين لا يثبت منه عدم كون كل واحد من التصورات والتصديقات بديهيا او نظريا ليلزم منه انقسام كل من التصور والتصديق الى البديهي والنظري الذي هو المدعى فيكون مثبتا لنفسه وعن ابالله لكن لما ثبت منه على تقدير نفي كون كل واحد من التصديقات نظريا وبه يثبت جزء من المدعى وهو كون بعض التصديقات بديهيا وعلى تقدير نفي كونه بديهيا وبه يثبت جزء من المدعى وهو كون بعض التصديقات نظريا صار نظيرا وشبيها بالمثبت لنفسه البتة **قال** الشارح فان كل عاقل الخ قيل كان اراد من عدا صاحب القوة القدسية والمتناهي البلادة والا انتقض بما وبالجماعة المراد منها اوساط الناس **قال** الشارح لو كان الكل من كل منهما اعني التصورات والتصديقات نظريا لدار او تسلسل والتالي لبطلان بيان الملازمة انه لو كان كل من التصورات والتصديقات نظريا احتجنا في تحصيله الى علم آخر وهو ايضا نظري على هذا الفرض فاما ان يكون حصوله ممكنا حاصلا منه سواء كان بواسطة او بلا واسطة فيلزم الدور او من غيره وهكذا فيلزم التسلسل وجه بطلان التالي ان الدور يستلزم توقف الشيء على نفسه اما بواسطة او بلا واسطة فيكون الموقوف ح عين الموقوف عليه مع انه لابد بينهما من المغايرة والتسلسل يستلزم استحضار امور غير متناهية في زمان متناه وهو من المستحيلات وبطلان التالي الذي يكون لازما للمقدم الذي يكون ملزوما يستلزم بطلان المقدم لاستلزام بطلان اللازم بطلان الملزوم والالم يبق اللزوم بينهما **قوله** لان الحركة الفكرية حركة اختيارية والمنع مكابرة بحتة فلابد فيها من التصور بوجه ما والتصديق بفائدة ما اما الاول فلانه من البين انه ما لم يتصور المطلوب لا يمكن التحرك والتوجه اليه بالاختيار والارادة واما الثاني فلوجوب كون الفعل الاختياري مسبوقا بفائدة ما لئلا يكون عبثا **قوله** فنقول الكلام الى هذين آه لا يذهب عليك ان علم الشيء بكنهه عند الحشي لا ينافي النظرية فلم لا يجوز ان يكون التصور بوجه ما تصورا لكنه

ه اقول السيد ابو الفتح رح ١٢

ه اقول الملا عبد الحكيم رح ١١

لما ينقل الكلام اليه **قال** الشارح فانه آه دليل لقوله اسلم **قال** الشارح من التوقف على امتناع اكتساب التصديق من التصور اذ لولا هذا الامتناع يجوز ان يكون بعض التصورات بديهيا والتصديقات باسرها نظرية وينتهي سلسلة اكتساب التصديقات النظرية الى بعض التصورات البديهي فلا يلزم الدور ولا التسلسل فلا يتم التقريب لا يقال ان تمام الدليل كما هو موقوف على امتناع اكتساب التصديق من التصور ككذلك موقوف على امتناع اكتساب التصور من التصديق ايضا اذ على تقدير جوازه يحتمل ان يكون التصورات بخذافيرها نظرية وبعض التصديقات بديهيا وينتهي سلسلة اكتساب التصورات النظرية الى هذا البعض فلا يلزم الدور ولا التسلسل فلم يتم الدليل فلم لم يذكر الشارح هذا التوقف لانا نقول لانم توقف الدليل على امتناع اكتساب التصور من التصديق لا لانه لو كان موقوفا عليه لم يجر على تقدير عدم الامتناع مع انه ليس كذلك اذ يجري على هذا التقدير ايضا بناء على ان اكتساب التصور من التصديق يحتاج قوف على تصور نفسه بوجه ما لكونه فعلا اختياريا فلا بد فيه من تصوره ككذلك وعلى تصور المطلب وجها ايضا وهذه التصورات نظرية على ذلك التقدير فاما ان ينتهي سلسلة الاكتساب الى ذلك التصور الذي فرض اكتسابا ولا فيلزم الدور او يذهب لا الى نهاية فيلزم التسلسل اذ يجري مثل هذا على تقدير نظرية التصديقات فقط بان يقال لزوم الدور والتسلسل فيها لا يتوقف على امتناع اكتساب التصديق من التصور فانه يلزم على تقدير عدم هذا الامتناع ايضا بان يقال ان اكتساب التصديق من التصور ايضا فعل اختياري فيتوقف الشروع فيه على التصديق بفائدته ما وهو ايضا نظري على هذا الفرض فاما ان ينتهي سلسلة الاكتساب الى التصديق الذي فرض اكتسابا ولا فيلزم الدور او يذهب لا الى نهاية فيلزم التسلسل فينبغي للشارح ان لا يذكر هذا التوقف ايضا بل لانه على تقدير جواز اكتساب التصور من التصديق ايضا يجري الدليل بان يقال ان التصديق البديهي الكاسب التصور النظري على ما هو المفروض يحتاج الى التصور اكتسابا لتوقف التصديق على التصور وهذا ايضا نظري على هذا الفرض فيحتاج الى امر آخر فاما ان يعود فيلزم الدور او يذهب لا الى نهاية فيلزم التسلسل فلم يكمن الدليل ح موقوفا على امتناع هذا الاكتساب فعلى هذا ما يوجد في بعض نسخ الشرح او بالعكس ذيل قوله امتناع اكتساب التصديق من التصور من تصرفات الناسخين **قوله** قال الشيخ في منطق الشفاء ليس يمكن ان

ینتقل آه یعنی لایمکن ان یکون التصور کاسبا للتصدیق وینتقل الذهن منه الیه لانه لو کان کک فلا یمکن الا بحال
اقتران الکاسب بالوجود او العدم سواء کان وجوده وعدمه فی نفسه او فی حال ای صفة فان الکاسب
یکون علة لتحصیل المکتسب ولا یجوز ان یکون شیئ فی کلتا الحالتین ای الوجود والعدم علة لشیئ والا یسادی
نسبته الی معلوله ویصیر حاله کحال الاشیاء الاخر فی عدم المداخلة فی المعلوم فلم یتوقف علیه المعلوم فلم یبق علة
هف واقتران العدم او الوجود بالتصور یوجب التصدیق فان اقترانه به لا یکون الا بان یکون
احد الامرین من التصور او الوجود والعدم موضوعا والآخر محمولا لانه یصیر الکاسب للتصدیق حینئذ تصدیقا
بالتصور وهف قال الشارح فی حاشیته علی شرح الشمسیة بعد ذکر الاعتراضین اللذین نقلهما المحشی علی کلام
الشیخ اعلم انه لیس غرض الشیخ آه افادة الدلیل علی امتناع اکتساب التصدیق من التصور فان المفرد اخص
من التصور بل غرضه اثبات انه لابد فی کاسب التصدیق من التالیف کلها وفی کاسب التصور فی اکثر
من المواد انتهی وانما حمل الشارح کلام الشیخ علی ما حمله علیه لانه هو المرضی للشیخ کما یفهم من آخر کلام الشیخ حیث
قال واما التصور فکثیرا ما یقع بمعنی مفرد کما سیتضح فی موضعه فی قلیل من الاشیاء ومع ذلک
فهو من اکثر الامر ناقص وی بل الموقع للتصور فی اکثر الاشیاء معان مولفة انتهی فعلی هذا یکون حاصل کلام
الشیخ الذی ذکره المحشی بقوله لیس یمکن ان ینتقل آه انه لا یجوز ان یکون المفرد من حیث هو مع قطع النظر
عن الوجود او العدم کاسبا للتصدیق لان الکاسب یکون علة للمکتسب ولا یجوز ان یکون الشیئ
من حیث هو هو علة لشیئ لانه یلزم علی هذا ان یکون علة له فی کلتا حالتی الوجود والعدم فیکون
حاله کحال الاشیاء الاخر فی عدم المداخلة فی المعلوم فلم یکن علة وحینئذ اعتبار اقترانه بالوجود او العدم
سواء کان فی نفسه او صفته یصیر مولفا فلتا لیفتح یکون دخل فی کاسبیة التصدیق فلم یکن
المفرد کاسبا فلا یرد ما یرد علی التقریر الاول من ان مراد الشیخ بالمفرد فی قوله لا یمکن ان ینتقل الذهن
آه اما ما لا یکون مرکبا اصلا او ما لیس بقضیة وعلی کلا التقدیرین یکون الدلیل اخص من الدعوی
اذ الدعوی امتناع اکتساب التصدیق من التصور مطلقا والدلیل لا یفید الا تخصیص امتناع التصدیق
بما لیس بمرکب او ما لیس بقضیة فلم تتم التعریب لانا نقول ان المراد من المفرد معناه الاول لا یلزم

منه خلل اصلا اذ الدعوی علی ہذا التقریر ان الکاسب للتصور یکون مولفا والدلیل یفیدہ فیتم التقریب
لعدم خصوصیۃ الدلیل من الدعوی ثم اعلم ان نقل المحشی کلام الشیخ لیس بمکین آہ ذیل قول الشارح
علی امتناع اکتساب التصدیق من التصور یدل علی ان محل کلام الشیخ ہذا علی الدلیل للامتناع مع
ان آخر کلام الشیخ الذی نقلتہ یدل علی ان مرادہ من قولہ لیس بمکین اہ لیس الا اثبات انہ لا مانع
فی الکاسب من کونہ مولفا دون اثبات الامتناع المذکور فحمل کلام القائل علی ما لا یرضی بہ لیس
من دأب المحصلین **قولہ** الاول انہ منقوض بافادتہ ای التصور التصور فان المقدمات جاریۃ فیہا
بان یقال ان موقع التصور وکاسبہ یکون علۃ لہ ولما لم یجز ان یکون الشیء علۃ لشیء فی حالتی الوجود
والعدم کلیتہما فلم یقع بالتصور المفرد من الوجود والعدم کفایۃ واذا اقترن بہ الوجود او العدم سواء
کان فی ذاتہ او حالہ ای صفتہ صار تصدیقا فحصل التصور من التصدیق لا من التصور ہف **قولہ**
والثانی آہ تقریرہ ان اقتران الوجود او العدم بالتصور لا یوجب ان یحصل منہ التصدیق
ما لم یصدق بوجودہ او عدمہ فلم لا یجوز ان یکون التصور مع وجودہ الذہنی الذی لم یعتبر
اقترانہ علی وجہ یحصل منہ التصدیق مفیدا للتصدیق فحصول التصدیق من التصور لا من التصدیق تر
وبعبارۃ اخری ہو ان اقتران الوجود او العدم علی تقدیر کاسبیۃ التصور للتصدیق لا یوجب
ان یکون التصور مع الوجود او العدم کاسبا لہ لم لا یجوز ان یکون نفس التصور کاسبۃ للتصدیق
لکن فی مرتبۃ الوجود الذہنی فلا یحصل التصدیق ح لا من التصور وعلی کلا التقریرین ظہر ان ما ذکرہ
مغالطۃ اما علی الاول فمن جہۃ حکم الشیخ بان المرکب مطلقا یکون تصدیقا مع انہ لیس کذلک واما الثانی
فمن جہۃ انہ لیس المرکب فیما نحن فیہ علۃ **قولہ** وانا قلت آہ قال جدی واستاذ استاذی
کمال المحققین قدس سرہ توضیح المقام علی وجہ یتضح بہ المرام یقتضی تمہید مقدمات منہا ینتظم
البرہان فبعض منہا ما تصدی المحشی ببیانہ وبعض منہا ما ترکہ واہمالہ فلنذکر القسمین لینکشف الاجمال
ویتبین المراد الاولی من القسم الاول ان العلیۃ والمعلولیۃ علی تقدیر الجعل المولف لا یجریان الا
فی المرکبات الاتحادیۃ ای مفاد الہیئۃ الترکیبیۃ المجملۃ وہو المعنی الاجمالی الاتحادی وہذا بناء علی

ان اثر المجاعل لا يمكن ان يكون نفس الطبيعة من حيث هي هي ولا يمكن ان يكون نفس الماهية متروة
الا بلحاظ خلطها مع حيثية الوجود او العدم اما الاول فلان الطبيعة من حيث هي هي على
مذهب المشائين القائلين بزيادة الوجود عليها خارجة عن بقعة الامكان لان الامكان كيفية
نسبة الوجود اليها فهي من حيث هي هي ليست بواجبة ولا ممكنة ولا ممتنعة لان الامكان وسائر
المواد ليست احوالا لها في نفسها بل بالنظر الى وجودها ولا مناقشة في خروجها عن الاقسام
والامكان هو المحوج الى المؤثر وهو العلة للفاقة والافتقار فحالا احتياج فيه لا يمكن ان يتاثر هو
بالذات فثبت ان الطبيعة من حيث هي هي لا يمكن ان تتعلق بها الجعل بالذات بل بالعرض
واما الثاني فلان الماهية من حيث هي هي لا يمكن ان تؤثر تاثيرا الا ان تكون موجودة فان
الشئ ما لم يكن موجودا لم يكن موجدا ولا يكون موجودا الا بان يكون واجبا ولما
كان جهة الوجوب راجعة الى الهيئة التركيبية على ما تقرر في موضعه في مدارك المشائين سواء كانت
بالذات كما يوديه التقابل بين المواد او بالغير لان الوجوب بالغير انما يتحقق لما يكون ممكنا لانه
اثر العلة الموجبة ولا يؤثر الا في الممكن بما هو ممكن فما هو واجب بذاته او بغيره بما هو واجب كذلك هو
العلة المجاعلة وهو ليس الا النسبة ان العلة والمعلول يجب ان يكونا في ظرف واحد لان الشئ
ما لم يكن متحققا في ظرف لا يمكن ان يوجد غيره فيه هذا كما بينه المحشي عليه والثالثة ان الهيئتين
التركيبتين اللتين تصلحان للعلية والمعلولية وهما الحيثيتان اللتان كلامنا فيهما في التصور
والتصديق مختلفتان بحسب الظروف لان التصديق له جهتان من حيث هو هو ومن حيث انه
ملحوظ فيه المحمول مع الموضوع والتصور ايضا جهتان من حيث هو هو ومن حيث انه يحصل من
ماخذه في الذهن فيقوم به فالجهة الاولى في التصور لا يمكن ان تصير معلولة وعلة بحكم المقدمة الاولى
وكذا الجهة الاولى في التصديق لانه بهذا الاعتبار ايضا من الحقائق التصورية المفردة فانه وان كان
بهذا الاعتبار مندرجا تحت المركبات لكنه ليست صالحة لان تصير متعلقا لاحكام المركبات
من حيث هي مركبات لانه بهذا الاعتبار من الحقائق التصورية كسائر التصورات الحاصلة

فی الذہن القائمۃ بہ وہو بہذا الاعتبار من الموجودات الخارجیۃ لقیامہ بالذہن قیاما انضمامیا علی ان
سائر التصورات بقی النحوان الآخران احدہما فی التصور والثانی فی التصدیق لکن الذی فی التصور
من الحیثیۃ خارجیۃ لانہا عبارۃ عن حصول الشئ فی الذہن وثبوتہ لہ والمعنی من کون الہیئۃ الترکیبیۃ
فی الخارج ان موضوع تلک الہیئۃ فی الخارج بحیث یصلح للحکایۃ بالمعلوم التصوری وبالمحمول بحسب
ذلک الظرف موصوف بہا اتصافا انضمامیا لان الہیئۃ الترکیبیۃ نفسہا موجودۃ فی الخارج کیف وانہ
من المستحیلات لاشتمالہا علی النسبۃ والعلۃ للتصور بہذہ الحیثیۃ اذا کانت مکتسبۃ والمعلول لان کان
کاسبا یجب ان یکون فی ظرف الخارج بحکم المقدمۃ الثانیۃ ثم ان التصدیق من الجہۃ التی تصلح لہا للعلیۃ
والمعلولیۃ وہی الجہۃ الثانیۃ ای حیثیۃ لحاظ خلط الطرفین احدہما بالآخر من الموجودات الذہنیۃ لان
الحقائق الخارجیۃ ولما کان الحکم بوجود الہیئۃ الترکیبیۃ التصوریۃ فی الخارج بناء علی الاتصاف الانضمامی
وکون النفس فی ظرف الخارج کان حقا للسائل ان یسئل بالتفرقۃ بینہما وبین الہیئۃ الترکیبیۃ فی التصدیق
فان الاتصاف بہ اتصاف انضمامی والنفس من الموجودات الخارجیۃ فلاجل دفع ذلک تمہد مقدمۃ
وہی التی لم یفصلہا المحشی فنہی من القسم الآخر فنقول ان للاشیاء الموجودۃ فی الذہن وجودین
احدہما بما ہو موجود فی الذہن قائم بہ قیاما انضمامیا ولا ریب فی انہ قسم من الموجود الخارجی لما تقرر ان
الاتصاف الانضمامی یستدعی وجود الخارجیین فی ظرفہ وہذا ما یسمونہ بانہ یخذ وخذ والوجود الخارجی فلا یبعد
ان یعد من الوجود الذہنی والثانی بما ہی ہی مع قطع النظر عن القیام بالذہن وہذا ہو الذی سمیناہ
بالوجود الذہنی المقابل للخارجی بالمعنی الاعم علی ما فصلہ المحشی فی بحث الوجود الذہنی فلما کان اعتبار
الخلط بین الطرفین فی التصدیق فی الملاحظۃ مع قطع النظر عن قیامہ بالذہن قلنا انہ من الموجود الذہنی
وکان فی التصور اعتبارہ عین قیامہ بالذہن قلنا انہ من الموجود الخارجی فلما اختلف ظرفاہما جاز علۃ
ومعلولا مع امتناع اکتساب احدہما بالآخر ہذا غایۃ ما یقال فی توجیہ کلام المحشی ولا یخفی علیک انہ لا یغنی فی شئ
فان اتحاد الظرف بین العلۃ والمعلول فی حیز المنع وایجابہ تعمیم للصور الذہنیۃ کاف لما نحن بصددہ ولا تمسک
بالملزوم فی اللازمات علی ما قیل لیس بشئ فانہ ان اراد بالملزوم بالملازمۃ التامۃ التی ہو کالعلۃ

الثالثة فالكاسب ليس كذلك ان اريد الموجب مط فهو دل الكلام على ان حال لوازم الماهية ليست
انها في الذهن ليست الا اعتبارية على ما تقرر في محله والماهية في الخارج يشهد بخلافه ولو سلم فنباء
على امر آنفا ان هذا النحو من التغاير الذي ثبت في الوجود الذهني والخارجي ليس التغاير الا اعتبارا
فانه ليس هناك وجودان حقيقة بل شيئ موجود بوجود واحد حقيقة لا اعتبار ان باعتبار القيام يسمى
خارجيا ويقطع النظر عنه ذهنيا فلا نعم ان هذا النحو من التغاير في الظرف مناف للافادة فان هذا
التغاير تغاير مصنوع باعتبار المعتبر لا ان هناك ظرفين ووجودين حقيقة كما في الذهني والخارجي
بالمعنى الاخص كيف وعندهم بعض التصورات يوجب بعض التصديقات كما قالوا في اللزوم البين بالمعنى
الاعم ان تصور الاطراف يكفي في الجزم باللزوم وهذا مما يشهد بخلاف ما زعم المحشي بالجملة فيما قال المحشي
انواع من الخلل لا فائدة في ذكرها الا التطويل ثم ما زعم المحشي بان الوجود الذهني هو اعتبار وجود
مع قطع النظر عن القيام مخالف لما قصد الحكماء بالوجود الذهني في بحث اثباته ومخالف لما قصد
المتكلمون في نفيه على ما يشهد عليه الرجوع الى بحث الوجود الذهني وقد بينا عليه في موضع آخر انتهى
قوله قدس سره الاولى آه وهي التي اوردها المحشي بقوله ان المعلول حقيقة الخ **قوله** قدس سره
وهو المعنى الاجمالي الاتحادي وهي مرتبة المحكي عنه **قوله** قدس سره الثانية آه وهي التي صرح المحشي
بقوله وما هو معه آه **قوله** قدس سره آه كما نبه المحشي عليه بقوله غير ان المعدوم آه **قوله** قدس
سره والثالثة آه وهذه هي التي اومأ اليها المحشي بقوله فالمعلولية في التصديق آه فمراد المحشي من قوله
بل الصورة العلمية التركيبية الصورة العلمية التي يتعلق بها التصديق لان الكلام فيه **قوله** قدس
سره هنا غاية ما يقال في توجيه كلام المحشي فالمحشي ذكر حال معلولية التصديق بقوله فالمعلولية
في التصديق آه وحال معلولية التصور بقوله والمعلولية في التصور آه ولم يذكر حال عليتهما
لظهور ان عليتهما لا تكون الا بالحيثية التي تعتبر في المعي فيكون ظرفهما واحدا كما اوضحه
المحقق قدس سره **قوله** قدس سره فان اتحاد الظرف بين العلة والمعي في حين المنع
منع على المقدمة الثانية وما قال المحشي في بيانها من ان ما هو معدوم آه غير وارد على ما قيل من انه ان اريد

عه انتهى كلام مولانا عبد العلي رح ۱۲

بالمعدوم مسلوب الوجود المقيد بكونه في ظرف فلانم ان مالايكون موجودا بوجود مقيد لايصيل منه الوجود
المقيد كيف وانه يجوز ان يكون ماسلب عنه الوجود المقيد موجودا في نفس الامر ومقيدا بوجود مقيد
آخر ولا استحالة فيه وان اريد به مسلوب الوجود المطلق في ظرف بان يكون الظرف قيدا للسلب
والحكم فلانم ان مالايكون موجودا في ظرف معدوم فيه بهذا المعنى وقد يستدل على الاتحاد بان العلية
والمعلولية تستبتان فلو لم تتحد الظرف لتنتسبهما بل وجد احدهما في ظرف والآخر في ظرف لم يبق
التكافؤ بين المنتسبين مع انه لابد بينهما من التكافي ولا يخفى ما فيه فان للقائل ان يقول لانسلم
للتكافي تحقق المتكافيين في ظرف واحد الاترى انه قد ينسب الامر العيني الى الذهني وبالعكس نعم لابد
للتكافي من تحقق المتكافيين في نفس الامر وهو متحقق على تقدير تحقق احدهما في ظرف والآخر
في ظرف آخر ايضا **قوله** قدس سره وايجابه نعم للصور الذهنية كاف لما نحن بصدده اي بصدد
منع وجوب اتحاد ظرف العلة والمعلول فان الخارج ظرف العلة والذهن ظرف المعلول الا ان يقال ان
العلة تكون على نحوين احدهما ما يكون عليته مطلقا من دون لحاظ خصوصية وجوده في ظرف دون
ظرف وثانيهما ما يكون عليته بحسب الخصوصية المراد من العلة التي يجب اتحاد ظرفها مع ظرف المعلول هو
على النحو الاخير دون الاول وعلية الواجب جل شانه للمعلول انما من النحو الاول دون الثاني فلا ضير في اختلاف
ظرفيهما وما اجيب من المنع من ان الصور الذهنية من الاعيان الخارجية بالنسبة اليه نعم لان نسبة
الاذهان كلها وما فيها اليه نعم كنسبة الارضة والاكمة والمواد وما فيها اليه نعم او بان الصور الذهنية
بحسب حصولها في الذهن اي الهيئة التركيبية فائضة من الواجب نعم فعلى كلا التقديرين يكون
الخارج ظرفا للصور الذهنية الا ان الخارج على التقدير الاول بالمعنى المشهور وعلى الثاني بالمعنى الذي
اخترعه المحشي فلا يخفى ما فيه اما في المنع الاول فبان العين الخارجي عبارة عما يكون موجودا في ظرف
يكون خارجا عن المشاعر لا ما يكون موجودا فيها ولا شك ان الصور الذهنية ليست في ظرف كذلك
واما في الثاني فبانا نجري الكلام في الصور الذهنية من حيث هي هي التي هي مرتبة الحضور الذهني
فعلى كلا التقديرين لا يكون الخارج ظرفا للصور الذهنية كما هو للواجب عز مجده فاختلف ظرف العلة

٥ السندل بوجود الاعم على الاخص ١٢

٨ الجيب انظر في محمد مبارك ١٢

والمعلم فالمنع بحاله فتامل **قوله** قدس سره والتمسك بالملزوم آه تقرير التمسك لاتحاد ظرف العلة والمعلم
ان العلة ملزوم للمعلم فلو لم يكن ظرفهما واحدا يكون الملزوم في ظرف واللازم في ظرف آخر وهو
يستلزم انفكاك اللازم عن الملزوم وبعبارة اخرى هو ان العلة من لوازم المعلم فنفي اللازمية
لنفس ماهيته او لوجوده ولما كان بطلان الاول بينا تعين الثاني فاما ان تكون لازمية للوجود الخارجي
للمعلم او للوجود الذهني له فيجب وجودها في الخارج على الاول وفي الذهن على الثاني والالم يبق الملزوم
على كل من التقديرين اتحد ظرف العلة والمعلم وبالجملة انه لما لم يمكن وجود العلة من حيث هي علة بدون
وجود المعلم وكذا العكس يجوز ان يقرر التمسك بكون العلة ملزوما للمعلم ويجوز ان يقرر بالعكس لكن
تقرير الثاني لا يأتي فيه جواب المحقق الذي اورده بقوله فانا ان اريد آه اذ حاصله انه ان اريد بالملزوم
ما يكون ملزوما تاما كالعلة التامة فالكاسب ليس كذلك فانه علة معدة للمكتسب وان اريد منه الموجب
وسط سواء كان تاما او لا فهو عين النزاع اذ لمانع ان يمنع اتحاد ظرف العلة بهذا المعنى لظرف المعلم لانه
الدليل صريحا على انه اعتبر الملزومية من جانب العلة **قوله** قدس سره وبالجملة فيما قال الحشي انواع من
ما يحتمل منها ان بناء هذا الدليل على الجعل المؤلف مع انه باطل عند الحشي حيث قال في منعيته والحق ان الماهية
الممكنة مجعولة بالجعل البسيط وذلك لان الجعل اما ان يتعلق بنفس الماهية بالذات او يتعلق بها بالعرض
او لا يتعلق بها اصلا لا بالذات ولا بالعرض فعلى الاول يثبت المدعى وعلى الثاني يلزم تاخر الماهية
من حيث هي عن الماهية من حيث الوجود وهو يستلزم تاخر المعروض عن العارض والضرورة العقلية
تشهد بخلافه وعلى الثالث يلزم استغناء الممكن من حيث هو والوجدان السليم يحكم ببطلانه فتدبر لعلك
تحتاج الى لطف القريحة انتهى والمبني على الباطل باطل ومنها ما اورد على قول الحشي ان المعلم حقيقة
ليس آه من ان القائلين بالجعل المؤلف لم يذهبوا الى ان العلة هي الهيئة التركيبية بل مفادها
وهو ظ ثم انها ليست مفاد كل هيئة ولو كانت من الحليات المركبة بل مفاد الحلي البسيط ولكن ذهبوا
الى ان المعلم مفاد الهيئة التركيبية الحاصلة من الماهية ووجودها لا نفس الهيئة الحاصلة من اي موضوع
ومحمول وجودا كان او غيره انتهى الا ان يقال في الجواب عن قوله القائلين آه ان ليس مراد الحشي

عه الامور والقاضي محمد صالح الكرسي ا

ن قوله فكذا العلة آه ما هو المفهوم منه بحسب النظر من الهيئة التركيبية بل مفادها وعن قوله ثم انها آه ان
لحشي ما حصل وجه كون مفاد الهيئة التركيبية في جانب العلة كونها جاعلة ليرد عليه ما تلمحوه بل ما بينه
الشيخ في منطق الشفاء وهو لفيد اعتبار شرط الوجود في جانب العلة سواء كان وجودها في نفسها
او في حالها وعن قوله وكذلك ذهبوا آه ان ليس غرض المحشي من قوله على ما تقرر عند المشائين
القائلين بالجعل المؤلف ان للجعل المؤلف وخلافي اعتبار شرط الوجود في جانب المعلم سواء كان وجوده
في نفسه او في صفته بل غرض ان المشائين القائلين بالجعل المؤلف ذهبوا الى ان المعلم يكون حقيقة
اما وجوده في نفسه او في حاله فتامل نعم يرد على قول المحشي وكذا العلة آه ان لوازم الماهية عند الشيخ
عوارض معلولة لنفس الماهية من حيث هي بلا مداخلة الوجود فلا يكون الوجود معتبرا في جانب
العلة وان قيل لدفعه مراد الشيخ من مداخلة الوجود التي نفاها في لوازم الماهية مداخلة خصوصية
احد الوجودين من الخارجي والذهني لا مطلق الوجود يرد على هذا لا تتم الدليل لامتناع اكتساب التصديق
من التصور وبالعكس كما لا يخفى على من له ادنى تامل ومنها ان المقدمة الثانية منقوضة بعدم المانع
فانه علة لوجود المعلم مع انه لا تحقق له في ظرف لكونه عدميا وكذا بالعلل الغائية فانها موجودة في
الذهن معلولا تها قد تكون موجودة في الخارج وكذا بالمعدات فانها تنعدم عند وجود المعلم نفي كل من
الصور الثلث يوجد المعلم في ظرف دون علته فاين الاتحاد في ظرفيهما ويمكن الجواب عن النقض الاول
لا بان عدم المانع كاشف عن امر وجودي وهو المحتاج اليه حقيقة كعدم الباب المانع للدخول فانه
كاشف عن وجود فضاء لا يمكن النفوذ فيه فالعلة حقيقة هو الامر الوجودي لا العدمي لان هذا
مخالف لتصريحاتهم فانهم صرحوا ان عدم المانع بنفسه علة لوجود المعلم بل كما قيل ان المراد باتحاد
الظرف للعلة والمعلم اتحاد الظرف في الواقع وعدم المانع امر واقعي فعدم المانع ان كان في الخارج
فواقعيته بحسب الخارج وان كان في الذهن فواقعيته بحسب الذهن وبهذا معنى قوله وما هو معلم
بحسب ظرف فعلته بحسب ذلك الظرف يعني ان ما وجوده او عدمه بحسب ظرف معلم فعلته واقعي
بحسب ذلك الظرف وجودا كان او عدما سواء كان هذا العدم علة للوجود كما في عدم المانع او للعدم

عدم المانع من الامور الوجودية ١٢

كما في سائر الاعدام وعن النقض الثاني بوجهين اما اولا فبانا لانسلم ان العلل الغائية علل فواعل حقيقة
للعلم انما هي من قبيل الشرائط والمرواطات واما ثانيا فبان العلل الغائية علة لفاعلية الفاعل وان العلم
لا يخفى ما فيه اما في الاول فبان الكواسب ايضا ليست عللا فواعل للمكتسبات فلو اختلف ظرفا
لم يلزم فيه شناعة اصلا واما في الثاني فبان علية الفاعل ايضا من الامور الخارجية فيعود المحذور فتقرر
ح من عدم لزوم اتحاد الظرف للعلة والعلم فانه وجد العلم في هذه الصورة في الخارج العلة في الذهن
وعن النقض الثالث بان مراد الحشي من المعدوم في قوله ضرورة ان ما هو معدوم اه ما لم يوجد اصلا
لا قبل وجود العلم ولا بعده ومن البين ان المعدومات موجودة قبل وجود العلم فلا نقض بها
ومنها انه لو وجب اتحاد ظرف العلة والعلم يلزم التسلسل في المبادي وهو باطل كما بين في موضعه تقرير الملازمة
ان الموجودات الذهنية لامتياجها الى المحل اي الذهن ممكنة البتة ولا بد لكل ممكن موجود من علة وهي ايضا
من الموجودات الذهنية بناء على الفرض من اتحاد ظرف العلة والعلم فعلته اما ان يكون هو الوجود الذهني الاول
الذي حصل منه سواء كانت علته بلا واسطة او بواسطة فيلزم الدور او ينتهي الى عدم النهاية فيلزم التسلسل ومنها ان
للهيئة التركيبية الحاكية التصديقية ايضا اعتبارين من حيث هو هو الذهني مرتبة العلوم والوجود الذهني ومن حيث انه
قائم بالذهن الذهني مرتبة العلم والوجود الخارجي كما ان للتصور اعتبارين فلم لا يجوز ان يكون التصديق بحسب الاعتبار
الثاني كاسبا للتصور وعلة له بحسب الاعتبار الثاني وكذا العكس على ان مرادهم من مفاد الهيئة التركيبية للعلم
ما يكون محكيا عنها فغاية ما لزم من المقدمات ح امتناع اكتساب ما هو المحكي عنه للتصور او التصديق
من الآخر كذلك لا امتناع اكتساب نفس احدهما من الآخر وهذا هو المطلوب لا ذاك الا ان يقال ان
بين الحكاية والمحكي عنه اتحادا بالذات فامتناع اكتساب كل واحد من التصور والتصديق ح في
مرتبة المحكي عنه يستلزم امتناع اكتسابه في مرتبة الحكاية الذي هو المطلوب بناء على الاتحاد مع ان المفهوم
من كلام المحشي هو من ان البداهة والنظرية صفتان للعلم مناقض لما يجيء منه من انهما صفتان
للعلوم فتامل **قوله** والامر ههنا اي في معلولية التصور ككل اي علة موجودة في ذلك
الظرف الذي حصل فيه التصور لان ما يكون كاسبا للتصور يكون معرفا بالكسر ولا ريب في

ان حصول صورته للذهن علة لحصول صورة المعرف بالفتح في الذهن وهذا الحصول مرتبة الوجود الخارجي بالمعنى الاعم فيكون الوجود الخارجي ظرفا للكل من المعرف والمعرف **قوله** وهذا البيان كما يدل آه بخلاف البيان الاول المنقول من منطق الشفاء فانه يدل على امتناع اكتساب التصديق من التصور دون العكس **قال** الشارح ثم على حدوث النفس آه اعلم انه لو كانت النفس قديمة تكون باقية مدة غير متناهية فيجوز ان يحصل لها علوم غير متناهية من الازل الى هذا الآن وتحصيل المطلوب في هذا الآن من المبادي القريبة فلا يلزم الاستحالة التي قد بينوها على تقدير كون كل من النظري مكتسبا من نظري آخر من لزوم انحصار امور غير متناهية في زمان متناه الا اذا كانت النفس حادثة فان زمان وجودها يكون متناهيا ولا يخفى على المتوقد ذهنه ان لو جعل منشأ استحالة التسلسل برهان التطبيق وغيره من البراهين المذكورة في الحكمة لم يكن اتمام الدليل موقوفا على حدوث النفس فتأمل **قال** الشارح على ما هو المشهور آه يمكن تعلقه بكلا التوقفين فيكون حاصله ان توقف الدليل على امتناع اكتساب التصديق من التصور وعلى حدوث النفس انما هو على المشهور والافعلى التحقيق ففي كلا التوقفين كلام كما قال في نهايته ذيل قوله على ما هو المشهور اشار بذلك الى ان فيه كلاما انتهى لكن جعله المحشي متعلقا بالتوقف الثاني اقرب منه اما الكلام في التوقف الاول فبانه على تقدير كون كل التصديقات نظريا وجواز اكتساب التصديق من التصور ايضا يلزم الدور اذ التسلسل بناء على ان اكتساب التصديق الذي هو فرد من مطلق الاكتساب الذي يتوقف على التصديق بمناسبة المبادي للمطلوب ايضا يتوقف على التصديق الكذائي لان ما يكون مقتضيا للمطلوب يجب تحققه في فرده ايضا والتصديق الكذائي على ذلك الفرض ايضا نظري فيجري الكلام فيه فاما ان يدور او يتسلسل واما في الثاني فما اورده المحشي بقوله وكان هذا الكلام ما اورده الشارح في بعض الحواشي اي حاشيته على شرح الشمسية انه على تقدير نظرية الكل اي على فرض نظرية جميع انحاء التصور لا يمكن اكتساب الخ فمراد الشارح من جميع انحاء التصور التصور بالكنه او الوجه فان غيرهما لا يوجد الا في البديهيات دون النظريات فيكون المراد من الحصول ما يمكن

ان يكون نظريا فيجوز ان يكون اكتساب التصور من التصديق بتوسط التصور بالكنه او الوجه فان غيرهما لا يوجد الا في البديهيات دون النظريات فيكون المراد من الحصول ما يمكن ان يكون نظريا فيجوز ان يكون اكتساب التصور من التصديق بتوسط التصور بالكنه او الوجه فان غيرهما لا يوجد الا في البديهيات دون النظريات فيكون المراد من الحصول ما يمكن

وجه ایما وقع فی هذا القول المتصور بالکنه والوجه دون ما هو المتبادر منهما من التصور بکنه الشیء
ووجه الشیء قوله ضرورة ان ما هو وجه شیء فهو کنه شیء آخر واقله ان یکون کنها لنفسه وافراده
الا تری ان الضحک الذی هو وجه الانسان وان فرضنا انه لیس کنها لشیء من الاشیاء
لکنه کنه لنفسه وافراده کضحک زید وضحک عمرو والی غیر ذلک قوله فلان حصول کل شیء آه حاصله
انه لا یمکن حصول شیء بالکنه الا بان یحصل فی ذلک الشیء اولا بالوجه لان الشیء ما لم یعلم اصلا فکان
مجهولا مطلقا وطلبه ممتنع فلا یمکن اکتسابه وطلبه من الکنه قوله وذلک الحد آه المراد منه ان زمانا
معینا کالیوم والغد لا مجموع زمان الاستقبال فلا یرد انه کیف یصح الحکم من الشارح بتناهی ازمنة
من ذلک الحد فان مجموع زمان الاستقبال غیر متناه علی انه لو اراد منه مجموع الزمان المستقبل
یلزم ان لا یکون النفس فارغة عن تحصیل سطر واحد بل تشتغل به دائما وهذا کما تری قوله فلا یکون
الکتاب کنها من ذلک الحد لان الکتاب لکنه انما یکون من مبادیه وهی علی تقدیر کونها نظریة
تکون غیر متناهیة قطعا فکیف یمکن تحصیلها فی ذلک الحد الذی هو زمان متناه والا یلزم ان یحصل
امور غیر متناهیة فیه فاذا لم یحصل المبادی فی هذا الحد فکیف یتحصل ویکتسب منها ما هی مبادیا له
ذو الکنه وهذا ظاهر قوله کنه شیء لیس المراد من الشیء ما یصدق هو علیه اعم من ان یکون مفهوما او
یعرضه کزید وعمرو والی غیر ذلک بوجهین احدهما انه علی هذا لا یصح قوله مثلا لانه لا یحتمل الا فی
موضع یکون لما وقع تحته نظیر وهو لیس کذلک اذ لیس وراء شیء امر آخر لیکون نظیرا له والقول
بان مثلا مرکب من لفظ المثل وحرف آ قول لا یساعده رسم الخط وثانیهما انه یلزم علی هذا ان یکون
قوله الآتی وهذا یجری فی کل کنه یفرض حصوله آه لغوا لان مفاد هذا بعینه مفاد هذا القول بل المراد منه ما هو
او ما یصدق هو علیه صدقا عرضیا کزید وعمرو وغیر ذلک علی سبیل منع الجمع قوله وهذا یجری
فی کل کنه یفرض سواء کان کنها للمطلوب او للوجه قوله واذا لم یحصل شیء من الاشیاء بکنهه لم یحصل
شیء من الاشیاء بوجهه لان کل وجه کنه شیء فائدة ما اورده السید ابو الفتح علی کلام الشارح من
ان الملازمة الثانیة التی ادعی ظهورها ممنوعة لان مقتضی الملازمة الاولی انه لا یمکن اکتساب

نه شئ من الاشياء من حيث هو كنه وهو انما يستلزم عدم حصول وجه شئ من الاشياء من حيث هو كنه
شئ آخر لا من حيث هو وجه لذلك الشئ لجواز ان لا يتوقف تصور الشئ بالوجه على تصور الوجه بالكنه بل
يجوز ان يتصور ذلك الوجه بالوجه ايضا ووجهه بالوجه ايضا وهكذا حتى يلزم تصور وجوه غير متناهية في ازمنة
غير متناهية ولا محذور فيه فيجوز ان لا يمكن اكتساب شئ من الاشياء بكنهه ويمكن اكتساب بعض الاشياء
بوجهه انتهى لان الوجه وان يمكن تصوره بالوجه وهو بوجه آخر وهكذا لكن لا شبهة في ان في ذلك الوجه كنه شئ
وان كان لنفسه لافراده البتة فيجري فيه البيان الذي في الكنه نعم يرد على الشق انه لا حاجة في الاستدلال
على البطلان حصول شئ من الاشياء بالوجه الى القول بان كل وجه كنه شئ اذ يمكن بدونه بان يقال ان
حصول الشئ بالوجه مسبوق بحصوله بوجه آخر اذ الشئ ما لم يعلم بوجه لم يمكن اكتسابه وحصوله بهذا
الوجه على تقدير نظرية الكل موقوف على صرف الزمان من الازل الى حد معين في اكتسابه انما يتصور
الشروع في كسب ذلك الوجه من ذلك الحد من الزمان وهو زمان متناه فلا يمكن فيه حصول مبادية التي
هي غير متناهية على الفرض والا يلزم استحضار امر غير متناهية في زمان متناه واذا لم يحصل مبادي الوجه فكيف
يمكن اكتسابه منها **قوله** وحاصله انه على تقدير نظرية الكل لتحصيل تصور ولا تصديق سواء كانت النفس
قديمة او حادثة لانه آه دفع لما اورده المحشي ابو الفتح على دليل الشق من ان الدليل الذي اورده على تقدير
تمامه انما يدل على بطلان نظرية التصورات باسرها ولا يجري في التصديقات ضرورة ان اكتساب
التصديق المطلق مسبوق بتصوره لا بتصديق آخر مقابل للتصديق المطلق كما في التصور فيبقى الاستدلال
على بطلان نظرية كل التصديقات موقوفا على حدوث النفس انتهى بانه اذا ثبت عدم حصول التصور
بالكنه والوجه على تقدير نظرية الكل بالدليل المذكور ثبت عدم حصول التصديق ايضا لان حصوله موقوف
على حصول التصور وعدم حصول الموقوف عليه يستلزم عدم حصول الموقوف وفيه ما افاده بعض
الاعاظم من ان هناك عوين احدهما في التصور والاخرى في التصديق لا توقف لاحدهما على الاخرى فلا يتم
البيان في التصديق فانه لو فرض جميع التصديقات باسرها نظريا لا يلزم نظرية التصورات فيجوز
ان يكون بعض التصورات بديهيا وح يجوز تحصيل التصديقات بطريق الشق على تقدير قدم النفس واما تحصيل

التصور فاما بالبداهة اولا بطريق التسر بفرض بعض التصورات بديهيا انتهى واجاب المورد عن الايراد المذكور
بقوله اللهم الا ان يقال ان اكتساب كل تصديق مسبوق بالتصديق بفائدة مالذلك لا اكتساب ويجرى الكلام
فيه كما سبق فى التصور انتهى **قوله** وانت تعلم مافيه اى فى استدلال الشيخ لعدم حصول العلم بالوجه بناء على ان
كل وجه كنه شئ فيجرى فيه مايجرى فى امتناع التصور بالكنه على تقدير نظرية الكل من الاختلال لان الوجه
فى تصور الشئ آه حاصله ان تصور الوجه فى تصور الشئ بالوجه كتصور الكتابة عند قصد تحصيل تصور الانسان
به وكذا تصور الكنه فى تصور الشئ بالكنه كتصور الحيوان الناطق عند قصد تحصيل تصور الانسان به انما هو لتعلم
ذو الوجه وذو الكنه اى للانسان مثلا بان يصير مرآة له فيكون مقصودا بالعرض على عكس فى ذى الوجه ذى الكنه
متصورا بالذات على عكسهما اما الاول فلان القصد الى الوجه الكنه انما هو لكونهما مرآتين لذى الوجه والكنه فلا بد ان يكون
ذو الوجه وذو الكنه مقصودين بالذات لا الوجه والكنه والا لم يتحقق كونهما آلتين ومرآتين لهما واما الثانى فلانه من المعلوم انه يتصور الوجه
والكنه اولا والا كيف يحصل منهما ذو الوجه وذو الكنه فيكون تصور ذى الوجه والكنه بعد تصورهما فيكون تصورهما تصورا
بالعرض اذا ثبت ذلك فنقول لا يمكن تصور الوجه كالكتابة فى تصور الشئ بالوجه كتصور الانسان بها بالوجه
او الكنه والا يكون ذلك الوجه اى الكتابة مثلا ذا الوجه وذا الكنه لانه يكون ح متصورا بهذا الوجه الكنه
فيكون متصورا بالعرض ومقصودا بالذات مع انه كان متصورا بالذات ومقصودا بالعرض فيكون المقصود
بالعرض مقصودا بالذات فى قصد واحد والمتصور بالذات متصورا بالعرض فى تصور واحد وهذا محال
شئ يجرى فيه مايجرى فى امتناع التصور بالكنه بناء على ان كل وجه كنه لشئ بان يقال ان تصور الوجه بالكنه
لا يمكن الا بان يكون مسبوقا بالوجه والا يلزم طلب المجهول المطلق وتحصيلا من الكنه ثم هذا الوجه ايضا نظرى
على تقدير نظرية الكل فينقل الكلام اليه وهكذا الا الى النهاية فيصرف الزمان الغير المتناهى من الازل
فى كسب الوجوه الى حد معين وفيه لا يمكن اكتساب كنه الوجه لانه زمان متناه ويلزم منه ان لا يحصل بها جميعا
بل بكنه الشئ بان يكون آلة لملاحظة ذلك الشئ اى ذى الوجه فيحصل حقيقة الوجه فى الذهن بحيث
يصير بها ذو الوجه متصورا من دون ان تكون مسبوقة بالوجه فيجوز على تقدير نظرية الكل وقد نقض ان
يحصل حقيقة ذلك الوجه بصرف الزمان الغير المتناهى من الازل الى حد معين منه فى حصول مبادئه التى

هی عرضیات لذلک الشئ فلا یمتنع تصور الشئ بالوجه وبالجملة لا یجری الدلیل الا فی امتناع تصور الشئ بالکنه دون الوجه فلم یتم التقریب ولا یخفی علیک ما فی هذا الاستدلال من الخلل لوجوه اما اولا فبان اختلالهم مبنی علی عدم حصول المعرف بالفتح ای ذی الوجه وذی الکنه فی الذهن بالذات مع انه فاسد لان التحقیق انه یحصل فی الذهن ایضا بالذات والمبنی علی الفاسد فاسد واما ثانیا فبمنع لزوم کون الوجه متصورا بالذات ومقصودا بالعرض وعدمه فی تصور واحد وقصد واحد علی تقدیر تصور الوجه فی تصور الشئ بالوجه بالکنه او الوجه لان آه تصورا متعددا تصورا من جهة انه مرآة لذی الوجه وتصورا من جهة ان نفسه متصور بالوجه او الکنه واذا تعدد التصور تعدد القصد قطعا فلا یلزم حینئذ الا کون الوجه بالجهة الاولی متصورا بالذات ومقصودا بالعرض وبالجهة الثانیة عکس ذلک ولا شناعة فیه واجاب عنه ابی النسبا وعلما قدوة العلماء قدس سره بان الکلام آه وقع فی العلم بالوجه ما دام کونه وجها للشئ ولا خفاء فی ان الوجه ما دام کونه وجها للشئ لا یمکن ان یعلم بالوجه او الکنه لاستلزامه ان یکون متصورا بالذات وبالعرض ومقصودا بالذات وبالعرض فی تصور واحد وقصد واحد واما ثالثا فبان ما ذکره المحشی فی الاستدلال کما یدل علی جواز التصور بالوجه یدل علی جواز التصور بالکنه ایضا بان یقال ان تصور الکنه فی تصور الشئ بالکنه لما لم یمکن ان یکون بالکنه والا یلزم ان یکون المتصور بالذات متصورا بالعرض والمقصود بالعرض مقصودا بالذات فی تصور واحد وقصد واحد لابد ان یکون بکنه الشئ فیحصل حقیقة الکنه فی الذهن بحیث یصیر مرآة لذی الکنه من دون سبق تصورها بالوجه فیجوز علی تقدیر نظریة الکل وتقدم النفس ان تحصیل حقیقة الکنه بصرف الزمان الغیر المتناهی من الازل الی حد معین فی حصول مبادیه التی هی انیات لذی الکنه فیحصل مرآة لذی الکنه واما رابعا فبما قال جدی واستاذی واستاذ کمال المحققین قدس سره لا یخفی علیک ان العلم بکنه الشئ علی تقدیر نظریة الکل غیر متصور کیف وهو من اقسام العلم البدیهی فلو کان علم الوجه فی تصور الشئ بالوجه علما بکنه الوجه صار بدیهیا فیکلف بالمحال بالمطلوب وهو بداهة البعض انتهی وقد یقرر تقریرا آخر بان المحشی ان اراد بقوله تصور الکنه الوجه فی قوله بل تصور الوجه فی تصور الشئ بالوجه تصور الکنه الوجه تمثل کنه الوجه فی الذهن بان یکون آلة الالتفات

عند التقریر مولانا عبد العلی رح ۱۲

تمثل هذا الكنه من دون سبق طلب وكسب فهو مختص بالبديهيات فانشاء هذا الاحتمال خرق الفرض
وان اراد به تمثل هذا الكنه بعد طلب وكسب كما يدل عليه قوله فعلى تقدير نظرية الكل يحصل فلك التصور بصرف
الزمان فيلزم سبق المعرفة بالوجه والا يلزم طلب المجهول المطلق ويكون هذا التصور مقصودا ولم يتفكر
للملاحظة في هذه الملاحظة ويلزم ما يلزم في التصور بالكنه واما خامسا فايضا بما قال هذا المحقق قدس
سره من ان ما قال المحشي في بيان كون علم الوجه بكنه الشئ على تقدير تمامية يغني عن الحاجة الى الاستدلال
فانه تسليم عين ما ادعى الشارح على تقدير عدم تمامية فتقرير الشارح سالم عن المنع انتهى واما سادسا فمنع
ما قد ذكر في تقرير الاختلال من انه يجوز على تقدير نظرية الكل وقدم النفس آه او تصور الوجه بكنهه لا يحتاج
الى صرف الزمان من الازل الى حد معين في طلب مبادية والا لكان التصور بالوجه تصورا بالكنه وقد اجيب
عنه بعد حمل قول المحشي يحصل على انه من الحصول بالحاء المهملة والضاد المعجمة بمعنى الفساد بان تصور
الوجه في تصور الشئ بالكنه تصور بكنه الشئ فعلى تقدير نظرية الكل ايضا يحصل اى يفسد قولنا فلك التصور
اى تصور الوجه والكنه بصرف الزمان من الازل الى الآن لما عرفت من ان تصور الوجه بالكنه
تصور بكنهه فلا يحتاج الى صرف الزمان الا متناهيا واما سابعا فبان كون الكنه في العلم بالكنه
معلوما بكنهه يستدعي ان يكون الجنس والفصل معلومين لنا بلا نظر وفكر اذ الا ردنا تحصيل النوع
بحده التام والا يلزم ان يكون ما هو المتصور بالذات والمقصد بالعرض متصورا بالعرض ومقصودا
بالذات في تصور واحد وقصد واحد مع انه كثيرا ما يحتاج في تحصيل الحد التام الى آخره **قوله** وما قيل
آه دفع لما منع السيد ابو الفتح على قول الشارح وانما يتصور الشروع في كسب كنهه من ذلك الحد من
الزمان وذلك الحد زمان متناه فلا يمكن اكتساب كنهه فيه من انه يجوز ان يكون مبادي الوجه والكنه
مشتركة فاذا حصل مبادي الوجه في الزمان الغير المتناهي من الازل الى حد معين منه حصل مبادي
الكنه ايضا فانها عينها فلا يلزم ح حصول مبادي غير متناهية لتحصيل الكنه في الزمان المحدود المتناهي
حتى يصح ما قاله الشارح بان القائل باشتراك مبادي الكنه والوجه قد غفل عن معنى التصور بالكنه والوجه
والا فكيف يتفوه به فان المراة اى المبادي تكون متحدة بالذات مع المرئي اى في الكنه في التصور بالكنه

ه سه لان الكل الذي ج ١٢

سه الجيب فاقض في احد على السنين ١٢

ومتغايرة بالاعتبار اذ المرآة مرتبة التفصيل والمرئي مرتبة الاجمال ومتغايرة معه بالذات ومتحدة بالعرض
في التصور بالوجه لا يمكن اشتراك مبادي اكتساب الوجه والكنه فان الاشتراك انما يتصور على نحوين
احدهما ان يكون ذاتيات الشئ ذاتيات للوجه وثانيهما ان يكون ذاتيات الشئ وجها للوجه وعلى
كلا النحوين يلزم كون المبادي متحدة بالذات لما هي مبدأ له ومتغايرة له ككل اما على النحو الاول
فظاهر لان الذاتيات على هذا التقدير تكون ذاتيات لكل واحد واحد من الوجه وذي الوجه فتكون
متحدة به بالذات اذ ذاتيات كل شئ تكون متحدة به ككل لما كان الوجه مغايرا لما هو وجه له يكون
تلك الذاتيات ايضا مغايرة له بناء على ان تغاير احد المتحدين بالشئ عين تغاير الآخر به واما على النحو
الثاني فلان مبادي لكنه متحدة بالذات مع ما هي مبدء له ولما كانت هي مبادي الوجه وعرضيات
له بالذات كانت مغايرة لما هو وجه له بالذات لانها مغايرة للوجه الذي هو مغاير لذي الوجه
بالذات ومغاير المغاير مغاير بالذات فيكون تلك المبادي مغايرة له قطعا واذا لم يصح ان يكون
مبدأ واحد مشتركا في التصور بالكنه والوجه فكيف يكون المبادي الغير المتناهية التي تلزم على تقدير
كون الكل نظريا مشتركة بينهما ولا يخفى ما فيه فان الدليل الذي اوردتموه على تقدير كون ذاتيات الشئ
وجها للوجه دليل على طريق قياس المساواة ويجب فيه ان يكون المقدمة الاجنبية الماخوذة فيه لانتاج
القياس صادقة على نهج الكلية مع انها ليست ككل لان قولكم مغاير المغاير مغاير بالذات الذي هو
مقدمة اجنبية ليس بصادق فانه على تقدير ان يكون الشئ عرضيا ووجها للامر الذي هو عرضي ووجه
للآخر الذي يكون تمام حقيقة ذلك الشئ يكون ذلك الشئ مغاير الامر الذي هو مغاير للآخر
مع انه ليس بمغاير للآخر بالذات بل متحد معه بالذات لانه تمام حقيقته الا ترى ان الحيوان الناطق
وجه الكاتب الذي هو وجه الانسان مع انه ليس بمغاير للانسان لانه عين حقيقته فيجوز ان يكون
مبادي الوجه التي هي عرضيات له تمام حقيقة ذي الوجه او بعضه فيكون المبادي مشتركة لا محالة
وان توهم انه لما فرض ان في ذلك الشئ حقيقة الآخر ومتحد معه يكون معروضا الامر الذي هو عارض
للآخر البتة كما ان الآخر معروض له بناء على ان ما يكون مقتضى لاحد المتحدين يكون مقتضى للآخر ايضا

مع انه قد فرض كونه عارضا للآخر فيلزم منه عروض المعروض لعارضه وهو كما ترى يدفع بان للعروض
عندهم معنيين القيام وكون الشئ خارجا عن الشئ ومحمولا عليه فان كان مرادكم من العروض فى قولكم
فيلزم منه عروض المعروض آه المعنى الاول فلا نم لزومه وان كان المعنى الثانى فلا نم استحالته
فان كل واحد من المعروض والعارض خارج عن صاحبه محمول عليه وبالجملة ان عروض المعروض بالمعنى
المستحيل وهو قيام المعروض لعارضه لا يلزم آه وما يلزم آه وهو كون المعروض خارجا عن العارض ومحمولا عليه
ليس بمستحيل وهذا كله تفصيل ما اجمله جدى واستاذ استاذى كمال المحققين قدس سره حيث قال
وما قاله فى بيان استحالة اتحاد مبادى الوجه والكنه لعله محل خدشة فانه يمكن اشتراكهما نظرا الى
ان مبادى الوجه تكون عرضيا للوجه وهى بعض ذاتيات ذى الوجه او جميع ذاتياته
فالوجه عرض لذى الوجه وذاتيات ذى الوجه عرض للوجه ومغاير المغاير لا يلزم ان يكون مغايرا
وقياس المساوات آه فاسد وعروض المعروض لعارضه غير مستحيل لان عروض الشئ للشئ على
نحوين الاول بمعنى القيام وهو ممتنع من الطرفين وعروض الشئ للشئ بمعنى انه خارج عن حقيقته محمول
عليه وهذا يتصور فى كل ماهيتين مع عارضهما فان العارض محمول وخارج عنها والماهيتان محمولة وخارجة
عنه ولا مناقشة فيه انتهى فان قلت ان التقدير كون الشئ عرضيا ووجها للامر الذى هو عرض ووجه
للآخر الذى يكون حقيقة ذلك الشئ تقدير بطريق كيف ويلزم على هذا ان يكون الوجه معلوما
بالوجه مع انه قد منعه المحشى سابقا قلت قدمنا ما يفى لدفع ما منعه المحشى فتذكره **قوله** ومما يمكن
ان يقال آه اعلم ان ابطال نظرية الكل يلزم الدور او التسلسل من جهة لزوم استحالتين احديهما
ان الدور يستلزم عينية الموقوف للموقوف عليه والتسلسل يستلزم استحضار امور غير متناهية
فى زمان متناه وقدم بيانه واخرهما ما بينه المحشى فى قوله هذا من انه على تقدير الدور يكون آه حاصله
انه لو كان كل من التصورات نظريا فحصوله اما بطريق الدور او التسلسل والاول يستلزم ان يكون
كل من الموقوف اى المكتسب والموقوف عليه اى الكاسب معرفا بالكسر من جهة كونه كاسبا ومعرفا
بالفتح من جهة كونه مكتسبا لان كلا منهما على هذا التقدير يتصف بتينك الجهتين فيكون كل منهما

ح متصورا ای حاصلا فی الذہن بالذات من جہۃ کونہ کاسبا ومتصورا بالعرض ای غیر حاصل فی الذہن
بالذات من جہۃ انہ مکتسب من تصور آخر بناء علی ان التصور فی التعریفات تصور واحد متعلق
بالمعروف بالکسر اولا وبالذات والمعرف بالفتح ثانیا وبالعرض والثانی یستلزم ان یکون کل
من التصورات الغیر المتناہیۃ تصورا بالعرض ای غیر حاصل فی الذہن بالذات بناء علی انہ یکون
معرفا بالفتح وغیہ یکون الحصول ککل فوجہ المعرف بالفتح دون المعرف بالکسر فیلزم تحقق ما
بالعرض ای المعرف بالفتح دون ما بالذات ای المعرف بالکسر وبالجملۃ ان نظریۃ التصورات
باسرہا تستلزم الدور والتسلسل المستلزمین للاستحالۃ وہی کون کل منہا متصورا بالذات وبالعرض
او تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات واذا امتنع حصول التصورات امتنع حصول التصدیقات
ایضا لان حصولہ بدونہ غیر ممکن ففرض التصورات والتصدیقات باسرہا نظریۃ من جہۃ ایستلزم
لان المستلزم للمحال محال **قولہ** فافہم لعلہ اشارۃ الی ما فی قول المحشی ومما یمکن ان یقال آہ من الاختلال
بوجوہ اما اولا فبان الاستحالتین اللتین بینہما المحشی علی تقدیر کون کل من التصورات نظریا
وحصولہ من آخر من لزوم کونہ متصورا بالذات وبالعرض او تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات
یجری علی کل تقدیر سواء کان حصولہ بطریق الدور او التسلسل کما لایخفی علی المتامل فما الوجہ فی تخصیص
المحشی ذکر احدی الاستحالتین علی تقدیر الدور والاخری علی تقدیر التسلسل واما ثانیا فبان الدلیل
الذی اوردہ المحشی مبنی علی عدم حصول المعرف بالفتح فی الذہن بانما الیہ الالتفات فقط مع ان
الحق ان المعرف ایضا یحصل فی الذہن کیف ولو لم یحصل لم یکن المعرف بالکسر مودیا الی حصول
المعرف بالفتح علی انہ لو لم یحصل المعرف بالفتح بل یکون الالتفات الیہ فقط لم یکن المکتسب شیئا
من العلم الذی ہو من مقولۃ الکیف لان الالتفات من مقولۃ الفعل مع ان الالتفات الی شیء
بدون وجود الملتفت الیہ فی الذہن حقیقۃ وبالذات غیر معقول واما ثالثا فبانہ لو تم ما ذکرہ
المحشی لزم منہ عدم امکان حصول نظری من نظری مع انہ جائز بل واقع واما رابعا فلانہ لا شناعۃ
فی کون شیء واحد متصورا بالذات وبالعرض من جہتین وکذا لا شناعۃ فی کون کل من التصورات

النظرية متصورا بالعرض فانه كما انه متصور بالعرض بالنسبة الى امر ككل متصور بالذات بالنسبة الى آخر
وتحقق ما بالعرض لا يستحيل لو انتفى بالذات مط وبعبارة اخرى انه ان اراد المحشي بما بالذات ما لا تشتمل
على ما بالعرض اصلا فلا نم استحالة تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات بهذا المعنى وان اراد به معنى اعم
منه وبما تشتمل على ما بالعرض فلا نم انتفائه في محل النزاع كيف وهو متحقق قطعا وقد بقي خبايا في زوايا
المقام تركناها خوفا للتطويل فعليك بالتامل **قال** الشارح لا يتم الا بدعوى البداهة في مقدمات
الدليل اه لما يرد على ظاهر هذا القول مناقشات منها انا لا نم ان هذا الاستدلال لا يتم الا بدعوى
البداهة في مقدمات الدليل واطرافها لانه انما يتوقف على معلومية المقدمات واطرافها واما على بداهتها
المقدمات والاطراف فلا فضلا عن دعوى البداهة نعم لا بد من الانتهاء الى البديهي لكنه لا يستلزم
التوقف على دعوى البداهة ومنها انه ان اراد بقوله وذلك كاف في نفي كسبية الكل انه يكفي دليلا
على بطلان كسبية الكل فمسلم لكن لا يتفرع عليه انه لا حاجة الى الدليل وان اراد انه عين نفي كسبية الكل
كما يقتضيه قوله فظهر ان الاستدلال يؤل بالآخرة الى دعوى البداهة في المط فهو ممنوع لصلاحية
ان يكون دليلا على هذا النفي ولو سلم فلا يتفرع عليه انه لا حاجة الى الدليل عليه لجواز ان يكون
دعوى البداهة نظرية ومنها انه يستفاد من قول الشارح وهذا الطريق يعني الاحالة الى البداهة
اسلم من تكلف الاستدلال عليه اه انه لو استدل المصنف على المط بما هو المشهور لكان صحيحا لكنه انما عدل
عنه الى دعوى البداهة فيه لكونه اسلم مع انه ليس كذلك اذ لا يخ اما ان يكون المط عند المصنف بديهيا
او نظريا على الاول لم يصح الاستدلال عليه بدليل سواء كان هذا الدليل او غيره لان البديهي لا يثبت
بالدليل وعلى الثاني لم يصح منه دعوى البداهة فيه فضلا عن ترجيح طريق الاحالة على البداهة
على طريق الاستدلال ومنها انه لو تم ما ذكره الشارح لم يصح الاستدلال اي استدلال كان
على اي مط كان فانه لا بد في اتمام كل استدلال من دعوى البداهة في مقدمات الدليل واطرافها
والا فللخصم ان يمنعها واذا كان كذلك فليكتف او لا بدعوى البداهة ندرا عن التطويل بلا طائل
قرر المحشي كلام الشارح بحيث لا يتوجه عليه مناقشة من المناقشات المذكورة بقوله حاصله اه توضيحه انه

دعوى الاستدلال ١٢

جواب لقوله لما يرد اه ١٢

لا بد لاتمام الدليل لابطال نظرية الكل بلزوم الدور والتسلسل من دعوى بداهة مقدماته واطرافها والاعلى
تقدير نظريتها لا ينقطع الكلام بلزوم الدور والتسلسل بنا على ان للخصم ان يمنع صحة المقدمات ويسئل
ويستفسر عن اطرافها فان النظري يقبل المنع والاستفسار ودعوى بداهة مقدمات الدليل هو قولنا
لو كان الكل من كل من التصورات والتصديقات نظريا لدار او تسلسل وقولنا لو كان الكل من كل منهما
بديهيا لما احتجنا في شئ منها الى الفكر في قوة قولنا ان بعض التصديقات بديهي وبعضها نظري ودعوى
بداهة اطراف مقدمات الدليل في قوة ان بعض التصورات بديهي وبعضها نظري فيئول الاستدلال حينئذ
دعوى البداهة في المطلوب الذي هو ان البعض من كل منهما بديهي ونظري فليكتف بدعوى البداهة
في المطلوب اولا والا يلزم التطويل بلا طائل وهذا هو المرجح لطريق الاحالة الى البداهة لاثبات المطلوب
على الاستدلال المذكور واذا عرفت هذا فلا يتوجه مناقشة من المناقشات اما الاولى فبان المراد
من توقف الدليل على دعوى البداهة في مقدمات الدليل ومطرافها التوقف بالنسبة الى الخصم كما
اشار اليه المحشي اذ للخصم ان يمنع اه ومعلوم ان تمامية الدليل عند الخصم موقوفة على معلومية مقدمات
الدليل ومطرافها بطريق البداهة للبناي طريق كانت سواء كانت بالنظرية او البداهة اذ على تقدير
النظرية له ان يمنع صحة المقدمات ويستفسر عن الاطراف فيلزم الدور او التسلسل واما الثانية فبان مراد المستشكل
من الدليل في قوله فلا حاجة الى الدليل عليه الدليل الذي ذكره في الشرح من انه لو كان الكل اه بحمل لام
التعريف في الدليل للعهد الخارجي للمطلوب الدليل اي دليل كان واما الثالثة فبانا نختار الشق الثاني
وهو ان المطلوب نظري عند المصنف لكن لما كان الى اثباته بالاستدلال يؤول الى دعوى البداهة في المطلوب اختارها
اولا قصرا للمسافة فيكون ذكر الاحالة الى البداهة في المقصد ترجيحا على الاستدلال واما الرابعة فبان
منشأ استلزام بداهة مقدمات الدليل والاطراف اه لدعوى البداهة في المطلوب انما هو من جهة
ان محمول المطلوب اه وقع البديهي ولا يجب ان يقع البديهي محمولا في كل مطلوب حتى يجري في كل دليل
ما يجري في الدليل الذي اورده المستشكل **قوله** ولا يخفى اه اعتراض على ما قرر المحشي قول المستشكل بقوله
حاصله ترجيح طريق الاحالة الى البداهة على طريق الاستدلال توضيحه انه لو تم ما ذكره المستشكل لدل على عدم

صحة الاستدلال فانك قد عرفت ان صحته موقوفة على دعوى بداهة المقدمات والاطراف وفى قوة الدعوى
وهوان بعض التصورات والتصديقات بديهى لان من يقول بكسبية الكل كيف يسلم بداهة المقدمات
والاطراف فيتوقف صحة الدليل على المدعى الذى هو كاينه وهذا هو الضرب الاول من المصادرات
التى بينها المحشى فى منهيته حيث قال فيها المصادرة على المطلوب على اربعة اوجه احدها ان يكون
المدعى عين الدليل والثانى ان يكون جزء الدليل والثالث ان يكون موقوفا عليه لجزء الدليل
والرابع ان يكون موقوفا عليه لصحة الدليل والكل بطل لاشتماله على الدور او انتهى الى ما اعتيموه
من ترجيح طريق الاحالة الى البداهة على طريق الاستدلال فان ترجيح الشئ على الشئ عبارة عن صحة
كليهما لكن بحيث يكون للاول قوة على الثانى فهو يقتضى صحة الطرف المقابل للمرجح لا صحة للمقابل
وانما قلنا ان دعوى بداهة المقدمات واطرافها فى قوة قولنا ان بعض التصورات والتصديقات
بديهى حتى فرعنا عليه انه يلزم منه ضرب من المصادرات وما قلنا انها عينه او من البين ان دعوى بداهة
المقدمات واطرافها دعوى امر شخصى فيكون قضية شخصية معنى فلا يمكن ان يكون عين القول
المذكور لانه موجبة جزئية فتكون مجردة عن المواد الشخصية نعم لما كانت الشخصية مستلزمة للجزئية قيل
انها فى قوتها وكانها عينه فلا يتجه انه يلزم من المصادرة على المطلوب حقيقة فكيف يصح قول المحشى اشتماله
على ضرب من المصادرة **قوله** فكانه اراد اه النظر انه جواب لقوله ولا يخفى بقرينة ذكره بعده بفاء
التعقيب تقريره انه ما اراد الشارح من دعوى بداهة مقدمات الدليل واطرافها دعواها بلا واسطة
حتى يلزم منه ضرب من المصادرة بناء على انها فى قوة اصل الدعوى المطلوبة بل اراد اعم منها
ومن دعواها بواسطة برتبة او بمراتب كدعوى بداهة بداهة المقدمات واطرافها ودعوى بداهة
بداهة بداهتها وهكذا حتى تتم الكلام والا يلزم الدور والتسلسل ومن البين ان هذه الدعوى الاعم ليست
فى قوة اصل الدعوى المطلوبة حتى يلزم منه ضرب المصادرة ويؤيد تلك الارادة قول الشارح
الى دعوى البداهة فى المطلوب فان دعوى بداهة مقدمات الدليل واطرافها بلا واسطة كانه دعوى
نفس المطلوب الذى هو كون بعض التصديقات والتصورات بديهيا ونظريا لا دعوى بداهة المطلوب

ای کون بعض من کل من التصدیقات والتصورات بدیهیا و نظریا بدیهی و اعترض علیه جدی و استاذ استاذی کمال المحققین قدس سرہ ان المصادرة لازمة و ادعاہا فی اول الوہلة و ثانیہا لا یمنع المصادرة لان المصادرة توقف الدلیل علی المدعی و توقفہ علیہ اولا و ثانیا لا یغنی من الحق شیئا و عجیب قولہ فان دعوی بداہة آہ کیف و دعوی البداہة بواسطة ایضا لیس دعوی بداہة المطلب علی ان الکلام فی الدعوی الخاص و دعوی بداہة المقدمات فی ای موضع یکون بواسطة او بلا واسطة یکون دعوی بداہة المطلب فان المطلب بداہة البعض ای بعض کان و ای قضیة کانت و ای طرف فرض فبداہتہا تتضمن عین المطلب او مساویة لہ و الدعوی الاخیرة مسلم لان دعوی البداہة فی الدلیل بواسطة لیس مستلزما لبداہة المدعی اعم من ان یکون دعوی البداہة فی المطلب بلا واسطة او فیہ بواسطة ففی محل النزاع دعوی البداہة فی الدلیل بواسطة او بلا واسطة یستلزم دعوی بداہة المطلب و فی غیر محل النزاع لا یستلزم منہ **قولہ** قدس سرہ و عجیب قولہ فان دعوی بداہة آہ کیف الخ حاصلہ ان دعوی البداہة فی مقدمات الدلیل و الاطراف بالواسطة امر شخصی فکیف یصح حکم المحشی بعینیتہا لدعوی بداہة المطلوب التی ہو امر غیر شخصی فتامل و یمکن ان یقال ان قولہ فکانہ جواب لا یراد یرد علی قول الشارح فظہر ان الاستدلال یؤل بالآخرة الی دعوی البداہة فی المطلب من انہ انما یؤل الی دعوی نفس المطلب ہو ان البعض من کل من التصورات و التصدیقات بدیہی و نظری لا الی دعوی بداہة المطلب ای کون کل من التصورات و التصدیقات بدیہیا و نظریا بدیہی و تقریر الجواب ان مراد الشارح من دعوی بداہة مقدمات الدلیل و الاطراف اعم من ان یکون بلا واسطة او بواسطة و بہذا حتی یتم الکلام و الا یلزم الدور او التسلسل و من البین ان ہذہ الدعوی الاعم مستلزمة لدعوی بداہة المطلب البتة لانہ کما ان دعوی بداہة المقدمات و اطرافہا بلا واسطة فی قوة دعوی المطلب کذلک دعوی بداہة بداہتہا فی قوة دعوی بداہة المطلب فافہم و للشارح بالرد و القبول و مما یجب التنبیہ علیہ ہو انہ تقابل ان یقول انا لا نسلم ان دعوی بداہة مقدمات الدلیل و اطرافہا یؤل الی دعوی البداہة فی المطلب فان البداہة و النظریة یکونان مختلفین باختلاف عنوان الموضوع و من البین ان

موضوع الدعوين مختلف فان موضوع الدعوى الاولى هذه المقدمات واطرافها لان
المقدمات والاطراف بديهية وموضوع الثانية كون بعض التصورات والتصديقات نظريا وبعضها
بديهيا لان مآلها كون بعض التصورات والتصديقات نظريا وبعضها بديهيا بديهي فلا يلزم من دعوى
بداهة المقدمات واطرافها دعوى بداهة المطلوب حتى يؤول الدعوى الاولى الى الدعوى الثانية وما اورده
السيد ابو الفتح على قول الشارح وذلك بعينه دعوى البداهة في عدم بداهة الكل من انه لو سلم انه لا بد
في الدليل المذكور على بطلان بداهة الكل من دعوى البداهة في ثبوت الاحتياج الى النظر في بعض
التصورات والتصديقات فكون ذلك عين دعوى البداهة في عدم البداهة ممنوع لجواز ان
يستدل بكل منهما على الآخر ولو سلم فانما هو عين دعوى البداهة في عدم بداهة التصورات والتصديقات
وهي ليست عين دعوى البداهة في عدم بداهة الكل الذي هو المدعى ولا ملزومته لها انتهى ففيه ان حكم
الشارح بالعينية انما هو على سبيل المبالغة ومنع ملزومية دعوى عدم بداهة بعض التصورات والتصديقات
لدعوى البداهة في عدم بداهة الكل منع لا ينبغي ان يصغى اليه لانه خلاف الضرورة **قال المصنف**
بالنظر قيل ان هذا القيد غير محتاج ضرورة ان الاكتساب يتضمن النظر اصطلاحا الا ان يقال انه اراد تمهيدا
لتعريف النظر فذكره صريحا او حملا للاكتساب على معناه اللغوي وهو مما لا تحصيل لكنه لا يلايم الايجاز
المطلوب في الرسالة **قال** الشارح المشهور في تعريف الضروري والنظري ما يتوقف حصوله على النظر
وما لا يتوقف عليه فشر على غير ترتيب اللف وبهذا التعريف قيل انهما من صفات العلم وقيل من صفات
المعلوم وعلى تقدير تعريفهما بما لا يتوقف علمه على النظر وما يتوقف عليه لا يكونان الا من صفات المعلوم
او من البين ان علم العلم لا يترتب على النظر فتامل **قال** الشارح وير وعليه انه آه ايراد على تعريف النظر
بما يتوقف حصوله على النظر حاصله انه يلزم على التعريف المذكور للنظري ان لا يتحقق علم نظري اصلا
لانه لا يتوقف حصول شيء من الاشياء وسواء كان تصورا او تصديقا على النظر اذ لو كان موقوفا
عليه لما امكن حصوله بدونه لان توقف الشيء على الشيء عبارة عما لا يمكن حصول الاول بدون الثاني مع
انه ليس كذلك اذ يتحقق حصوله بالحدس الذي هو قسيم من الضروري المقابل للنظري لان صاحب القوة

عه اقائل السيد ابو الفتح ره

القدسیة یعلم المطالب التصوریة والتصدیقیة کلها بالحدس قال الفاضل الیزدی ان الایراد لا یتوقف
علی دعوی الکلیة وذکر الحدس بطریق التمثیل فمنع الکلیة غیر مضر وکذا منع حصول کل علم بالحدس
علی تقدیر تسلیم امکان حصول الکل بلا نظر لجواز حصول البعض بالتجربة ونحوها **قوله** وهذا الجواب اه
اعلم ان حاصل الجواب انا لا نلتزم قولکم انه یلزم علی هذا التعریف المذکور للنظری ان لا یتحقق علم نظری بناء
علی انه لا یتوقف حصول شیء من الاشیاء علی النظر او یحصل بالحدس لصاحب القوة القدسیة لان
حصول شیء بالحدس له لا یوجب ان لا یتوقف حصوله علی النظر بالقیاس الی فاقدها حتی لم تتحقق العلم
النظری بالقیاس الیه ایضا اذ من البین انه لا یمکن حصوله بالقیاس الیه الا بالنظر فما یحصل لصاحب القوة
القدسیة یکون بدیهیا بالنسبة الیه لا یمکن حصوله بالنظر وبالنظر الی فاقدها یجوز ان یکون نظریا
لا یمکن حصوله الا بالنظر فتحقق العلم النظری بالنسبة الیه قطعا ولا یخفی علیک ان فی هذا الجواب لما
کان لاختلاف النظریة والبداهة بالنظر الی الاشخاص دخل حیث جعل فیما یحصل لصاحب آه وکذا
لکون التوقف المعتبر فی تعریف النظری والضروری بالمعنی المشهور ای لا یمکن حصول شیء الا بعد الآخر
امکانا بالقیاس الی العالم الذی هو موصوف بهما حقیقة ایضا دخل یکون الجواب بالنظر الی ان النظریة
آه **قوله** لا بالقیاس الیهما ای النظری والبدیهی یعنی لیس المراد من التوقف علی النظر الذی هو معتبر فی
تعریف النظری فی جواب المجیب التوقف بالقیاس الی النظری والبدیهی یعنی ان النظری شیء
لا یمکن حصوله بالقیاس الیه الا بالنظر والبدیهی بخلافه والا لم یصح الجواب اذ حینئذ یکون حاصله ان حصول
شیء بنفسه بالنسبة الی صاحب القوة القدسیة غیر موقوف علی النظر فیکون بدیهیا بالنسبة الیه
وبالقیاس الی فاقدها موقوف علی النظر لانه لا یمکن حصوله الا به فیکون نظریا بالنسبة الیه وهذا
کما تری لانه من الممتنعات ان یکون شیء واحد من حیث نفسه موقوفا علی شیء فی صورة وغیر موقوف
علیه فی صورة اخری **قوله** وفی دفع الجواب منع ظاهر فان یمکن آه تفصیل الکلام ان الشارح دفع جواب
الایراد بقوله اذ حصول تلک القوة آه حاصله ان حصول القوة القدسیة لفاقدها ایضا ممکن بناء علی ان
حصولها لکل فرد من افراد الانسان ممکن فلم یتحقق العلم النظری المعتبر فیه توقف الحصول علی النظر

بالقياس اليه ايضا اذ لم يتوقف حصوله بالقياس اليه على النظر والفكر كيف ولو كان كذلك لما امكن حصوله
الا بعد دون الحدس لان التوقف عبارة عما لا يمكن حصول شئ الا بعد شئ آخر مع انه ليس كذلك اذ يمكن
ان يحصل له بالحدس فعاد الايراد تقرري ثم لما فهم المحشي ان حكم الشئ بامكان القوة القدسية لكل فرد من
افراد الانسان الذي بني عليه دفع الجواب ليس وجيها الا ان منشأ حصول القوة القدسية ليس الا الطبيعة
الانسان من حيث هي هي وهي لما تحقق في جميع افراده على السوية لابد ان يوجد هذه القوة في كل فرد
من افراد الانسان لان تحقق المنشأ يوجب تحقق ما هو منشأ له منعه المحشي بقوله فان يمكن آه تقريره
ان امكان القوة القدسية وان كان منشأه طبيعة الانسان من حيث هي التي توجد في جميع افرادها على
السوية لكن لا يلزم منه ان يكون ممكنا لكل فرد منه حتى يلزم منه امكان ثبوته فلا قد القوة القدسية
ايضا ويتم به دفع الشق الجواز ان يكون خصوصية بعض الافراد آبية عن اتصافه بالحدس فان ب فرد
يكون آبيا عن اتصاف ما هو ممكن بالطبيعة وان كان البعض الآخر قابلا له وتحقق المنشأ انما يوجب تحقق
ما هو منشأ له اذا لم يمنع مانع واعلم ان تقرير منع المحشي بهذا النمط اولى مما قرره بعض الاعاظم من كون
وجه امكان القوة القدسية لكل فرد من افراد الانسان بان ما يصح لفرد يصح لسائر الافراد فالقوة
القدسية التي لا شبهة في وجودها في فرد وهو صاحب القوة القدسية يمكن وجودها في فرد آخر وهو الذي
يكون فاقدا لها سواء لانا لا نسلم ان كل ما يمكن لفرد يمكن لسائر الافراد بل يجوز ان يكون بعض الخصوصيات
مما يمنع اتصافه بما اتصف به بعض الخصوصيات الاخر فمع يجوز ان تحيل نفاق القوة القدسية حسبما
فامتنع حصول العلم من دون نظر لان هذا التقرير لا يلايم عبارة المحشي كما لا يخفى على ذوي الافهام
قوله الا ان يقال الشائع في الامكان آه اشارة الى رد المنع على وجه الضعف تقريره الرد بان
يجوز ان يكون بعض الافراد بخصوصه آبيا عن اتصاف ما هو ممكن بالطبيعة من حيث هي لكن لا ريب
في انه لا يكون آبيا عن الاتصاف به من جهة الطبيعة المأخوذة فيه والا كيف يصح ان يكون الفرد الآخر
متصفا به لتحقق ما هو منشأ الامكان اي الطبيعة من حيث هي فيه فامكان القوة القدسية وان يجوز ان يكون
لخصوصية الفاقدية غير ثابت للفاقد لكن بالنظر الى طبيعة التي هو الانسان يكون ثابتا له البتة

ه مولانا عبد العلي رح ۱۲

لما كان الشائع في المواد الثلث من الوجوب والامكان والامتناع انما هو اخذها بالنسبة الى الطبيعة
من حيث هي وهنا من حيث الخصوصية لابد ان يحمل الامكان المعتبر في تعريف التوقف المعتبر في
النظري ههنا على الامكان بالنسبة الى الطبيعة من حيث هي لان الشائع هو المعتبر في التعريفات
فيكون تعريف النظري بما يتوقف حصوله على النظر الذي هو يعني ان يمكن حصوله من حيث
الطبيعة بدون النظر منقوضا بسائر افراده وان كان بالنظر الى فاقد القوة القدسية فانه يمكن
لكل فرد حصول كل علم بالنظر بالنظر الى طبيعة الانسان من حيث هي فلم يتحقق علم نظري فالايراد
ووجه الضعف ظاهر فان التبادر والشيوع من الامكان الماخوذ في تعريف التوقف للامكان بحسب
الطبيعة ممنوع والالم يصح ان يقال توقف الابن على الاب فانه يمكن طبيعة الابن بدون الاب مع انه
لاريب في صحة هذا القول قال ابي سعود العلوم العقلية والنقلية قدس سره في وجه الضعف ان المواد
الثلث وان تعتبر نظرا الى طبيعة الفرد لكن يجوز ان يكون مرادهم عدم الحصول وعكسه نظرا الى
الشخص الفاقد ولا نعني بالفاقد الفاقد من حيث انه فاقد ليرجع الى التوجيه الآتي بل نعني به مصداق
الشخص الفاقد ويجوز ان يكون بعض التشخص آتيا عن القوة القدسية كما لا يخفى على المتامل قوله
وان قرر الجواب الخ يعني لو قرر جواب الايراد على غير ما قرر الشارح بالنظر الى ان النظرية والبداهة لا تختلفان باختلاف
الاشخاص بان ليس المراد من التوقف المعتبر في التعريف المشهور للنظري البديهي التوقف بالنسبة الى اي
انسان كان سواء كان واجدا للقوة القدسية او فاقدا لها بل بالنسبة الى الفاقد من حيث انه فاقد فيكون
النظري ح عبارة عما لا يمكن حصوله لفاقد القوة القدسية من حيث انه فاقد لها والبديهي بخلافه فلا يتوجه عليه ح
من ان حصول القوة القدسية لفاقدها ايضا ممكن بناء على امكان حصولها لكل فرد من افراد
الانسان فلا يتوقف حصول كل شئ على النظر بالنظر اليه ايضا فلم يتحقق العلم النظري بالقياس اليه
اصلا لان امكان القوة القدسية للفاقد لا يجعل النظري بديهيا لان البداهة والنظرية انما يعتبران
بالقياس الى الفاقد بشرط كونه فاقدا فالذي يكون نظريا بالقياس اليه يكون نظريا دائما بالنسبة
اليه ولا يوسوسك الوهم بمثل ما ذكر في الجواب السابق من ان المتبادر الشائع في الامكان وغيره

من المواد الثلث اخذه بالنسبة الى الطبيعة من حيث هي فيكون المراد من الامكان الذي هو المأخوذ
في تعريف التوقف المعتبر في تعريف النظري الامكان بحسب الطبيعة من حيث هي ولا ريب في ان
طبيعة الفاقد غير آبية من حصول كل شئ بالنظر لفيضان القوة القدسية من الفياض المطلق
عليه لانا نقول ان شيوع الامكان وغيره في الطبيعة من حيث هي انما هو اذا نسب الى الشئ المطلق
دون ما اذا نسب الى الشئ المقيد اذ على هذا يكون المتبادر الشائع منه اخذه بالنسبة الى القيد
وهو ليس الا هذا دون ذاك لان امكان الحصول بالنظر اذا نسب الى الفاقد المقيد بكونه فاقدا
فيكون المتبادر في تعريف النظري ما لا يمكن حصوله لفاقد القوة القدسية نظرا الى خصوصيته
حيثية الفقدان الا بالنظر والبديهي بخلافه ولا يرد على الجواب ان رب نظري يحصل لفاقد
القوة القدسية من حيث هو فاقد لها بالنظر كصاحب التجربة فانه توقف على النظر بالقياس
اليه فلم يكن نظريا فلم يقطع التقييد بفاقد القوة القدسية من حيث هو فاقد لها مادة الايراد
لان ذكر الفاقد للقوة القدسية من حيث هو فاقد لها انما وقع من المحشي تمثيلا والمقصد فاقد
القوة القدسية ونحوها نعم يرد ان ابتناء الجواب على عدم اختلاف النظرية والبداهة باختلاف
الاشخاص مما لا وجه له فانه تتم على تقدير اختلاف البداهة والنظرية باختلاف الاشخاص ايضا
كما لا يخفى على ذوي الافهام الا ان يقال ان ذكر حديث عدم الاختلاف ليس على وجه الابتناء
بل للايماء الى ان جواب الايراد على تقدير عدم الاختلاف انما هو هذا الجواب لا غير **قال الشارح**
والجواب آه قيل هذا جواب عن اصل الايراد وعن الجواب الاول والاول اولى لاستقلال الثاني
بكونه جوابا عن ايراد فيلغو عن مؤنة الاول انتهى فحاصل الجواب عن اصل الايراد منع ان التوقف
المعتبر في النظري والبديهي بمعنى ان لا يمكن حصول الشئ الا بعد شئ آخر حتى يرد عليه الايراد بل بمعنى
العلاقة المصححة لدخول الفاء ولا ريب في تحققه فيما نحن فيه بناء على انه يصح ان يقال اذا حصل النظر
فيحصل العلم النظري فامكان حصول النظري بتعبير النظر لصاحب القوة القدسية لا ينافي النظرية
وعن الجواب الاول انا وان سلمنا قولكم ان حصول القوة القدسية لكل فرد من افراد الانسان

* اقول الفاء للتفصيل لغير وفي ح ١٢

ممکن لکن لانسلم ما فرعتموه علیه من قوله فلا یتوقف حصوله بالنسبة الیه علی النظر بناء علی ان
التوقف عبارة عما لایمکن حصول الشیٔ الا بعد شیٔ آخر حتی یبطل به الجواب الاول لم لایجوز ان
یکون بمعنی العلاقة المصححة لدخول الفاء ولا شبهة فی تحققه لانه یصح ان یقال اذا حصل النظر
فیحصل العلم النظری فامکان حصول النظری بالحدس لاینافی کونه نظریا ویظهر لک من هذا
ان ذکر الشارح حدیث جواز تعدد العلل المستقلة بمعنی الموقوف علیه التام علی معمول واحد شخصی
بدلا بان یحصل المعلول بکل من العلل المذکورة لو حصل ابتداء لیس من جهة ان الجواب موقوف
علیه کما فهمه المحشی حیث قال هذا الجواب مبنی اه حتی یتوجه علیه الاعتراض الذی سیورده
بقوله والحق اه وسنشرحه لتظهر ان لیس له دخل فیه بل من جهة انه سند لاطلاق التوقف
علی العلاقة المصححة لدخول الفاء بیانه ان اعتبارهم التوقف المعتبر فی تعریف العلة المفسرة بما یتوقف
علیه المعلول یدل علی ان التوقف یستعمل فی العلاقة المصححة لدخول الفاء ایضا فانه لما لم یصح فی صورة
تبدل العلل المستقلة علی معمول واحد شخصی علی التعاقب اعتبار التوقف المعتبر فیها بالمعنی المشهور
لظهور ان المعلول لا یتوقف بهذا التوقف علی علة من العلل المستقلة الکذائیة والا لم یکن تحققه
من علة اخری لابد ان یراد منه المعنی الآخر ای العلاقة المصححة لدخول الفاء ولا ریب فی تحقق
فی الصورة المفروضة فانه یصح فیها ان یقال ان تحقق تلک العلة من العلل المذکورة فیتحقق المعلول

قوله والحق ما ذهب الیه المحشی وغیره من المحققین من انه لایجوز اه اعتراض علی کلام الشارح حاصله
ان المبنی علیه للجواب المذکور من الشارح هو جواز تعدد العلل المستقلة لما کان بطلانه عنده فلیس
منه الجواب لان بطلان المبنی علیه مستلزم لبطلان ما هو مبنی علیه لا یخفی ما فیه فانک قد عرفت ان ذکر الشارح
حدیث الجواز المذکور لیس من جهة ان الجواب موقوف علیه بل من جهة انه سند لاطلاق التوقف علی العلاقة
المصححة لدخول الفاء فان قلت ان بطلان السند یستلزم بطلان فی السند وهو یستلزم بطلان الجواب المذکور الذی
علیه لان بطلان المبنی علیه یستلزم بطلان ما بنی علیه قلت لانم ان بطلان السند یستلزم بطلان فی السند مطلقا
لانه انما هو فیما اذا کان السند مساویا للذی فی السند ولما لم یکن ههنا کذلک لانه اخص فکیف یستلزم بطلان

ذى السند ليلزم منه بطلان الجواب **قوله** فان خصوصية العلتين ملغاة اه دليل لعدم جواز
تعدد العلل المستقلة على معلول واحد شخصي على سبيل التبادل حاصله انه لو جاز ان يكون لمعلول واحد شخصي
علتان مستقلتان على سبيل التبادل يكون كل واحدة منهما علة لحدة بخصوصية موقوفة عليها
للمعلول ومترتبة عليها لان العلة عبارة عما يتوقف ويترتب عليه المعلول ومن المعلوم ان الخصوصية ملغاة
في التوقف والترتب اذ لو كان لها دخل فيه لم يتوقف ولم يترتب المعلول على العلة الا مع اعتبارها
الخصوصية بناءً على ان المعلول لا يتوقف ولا يترتب الا على شئ يمتنع حصوله بدونه مع انه قد
فرض انه يمكن حصوله من العلة الاخرى المقترنة مع الخصوصية الاخرى لو حصلت ابتداءً واذا الغيت
الخصوصية لا يكون كل واحدة واحدة من العلتين بخصوصية علة بل يكون القدر المشترك بينهما
علة لانه يمتنع حصول المعلول بدونه والقدر المشترك سواء كان طبيعة تينك العلتين من حيث هي
او من حيث سنخ الفردية المشتركة بين خصوصية الافراد واحد فيكون العلل متعددة
وههنا ابحاث لا بد لنا ان نوردها ترويحا لقلوب الشائقين وتنشيطا لاذهان الناظرين اولها
ما افاده جدي واستاذي استاذ كمال المحققين قدس سره بقوله لك ان تقول ان كون الخصوصية
ملغاة انما هو على تقدير ان يراد بالتوقف في معنى العلة التوقف بمعنى ان لا يمكن حصول المعلول
بدون آخر وهذا الجواب مبني على تصرف في معنى التوقف والرجوع من المعنى الاول الى ما صرح
به في معناه من صحة دخول الفاء فيه فلا يصح قوله ان خصوصية العلة ملغاة في التوقف وقوله ان
المعلول لا يترتب الا على شئ يمتنع بدونه اول النزاع فان من جوز تعدد العلل المستقلة بدليل يساعد
عليه ولذا ترك ذلك المعنى في تعريف التوقف الماخوذ في تعريف العلة واخذ معنى آخر
انتهى وما قيل لدفعه من ان تعدد العلتين بسط مط سواء كان التوقف بالمعنى المشهور او المعنى المعود
اليه لان المصحح لدخول الفاء هو الترتب الذي هو عبارة عن علاقة ذاتية بين الشيئين بحيث يمتنع
الانفكاك بينهما لا عن سط التعقيب سواء كان بالعلاقة او بالاتفاق كما يظهر بالتامل الصادق
انتهى ففيه انا وان سلمنا ان المصحح لدخول الفاء ليس عبارة عن سط التعقيب لكن لا يلزم منه ان يكون

ه الفاضل المولوى محمد خليم رحمه الله

عبارة عن علاقة ذاتية بحيث يمتنع الانفكاك بينهما بل هو عبارة عن ان يكون للشئ دخل في الجملة
في وجود شئ آخر سواء امكن الانفكاك بينهما او لا فبحث الحق بحاله فان وجه كلام المحشي بان
غرضه اتيان الدليل على ابطال تعدد العلل المستقلة على نهج البدل على كلا التقديرين سواء كان
التوقف الماخوذ في تعريف العلة بمعنى لولاه لامتنع الآخر او بمعنى الترتب اي العلاقة المصححة لدخول الفاء
وهو الذي سيعبر عنه المحشي بقوله كون الشئ موقوفا عليه الشئ ومتقدما عليه بالذات فان التعدد المذكور
بط عندهم سط فاورد الدليل على ابطاله على التقدير الاول بقوله فان خصوصية العلتين آه ويلزم منه
ابطاله على التقدير الثاني بناء على التلازم بين هذين المعنيين كما يشير اليه قوله سواء اريد آه لان
ابطال احد المتلازمين يوجب ابطال المتلازم الآخر فيكون قوله والتحقيق يقتضي انها ايضا معه سواء
اريد بالعلة آه اشارة الى الدليل على ابطاله على التقدير الثاني ويساعد هذا التوجيه ما قاله المحشي في النهاية
ذيل قوله انما هو القدر المشترك آه بقوله لا يخفى انه اذا كان لكل منهما تاثير تام كان تاثير كل منهما مغايرا لتاثير الآخر
والا يلزم تحصيل الحاصل لاستحالة والحق ان المؤثر على ذلك التقدير هو القدر المشترك ثم العلة بمعنى الترتب وبمعنى
كون الشئ محتاجا اليه متلازمان والمقصود من هذا الدليل بيان امتناع تعدد العلة بالمعنى الاول ويلزم منه امتناع تعددها بالمعنى
الثاني كما ان المقصود من الدليل الاول بيان امتناع تعددها بالمعنى الثاني ويلزم منه امتناع تعددها بالمعنى الاول فلا تغفل انتهى فندفع
ايراد المحقق قدس سره كما لا يخفى على من له ادنى فطانة وينبغي ان يعلم انه على هذا التوجيه يجب ان يقال ان ما قاله
المحشي في النهاية الاخرى بقوله انت تعلم ان الممكن في وجوده وعدمه محتاج الى العلة في وجوده الى وجودها
وفي عدمه الى عدمها فلو كانت احدى العلتين موجودة والاخرى معدومة ولم يعتبر المعدوم بعدمها يلزم
الترجيح بلا مرجح فان المفروض ان كلا من علتي الوجود والعدم متحقق مع تحقق احد المعلولين دون الآخر
بل يلزم ترجيح المرجوح لعدم احتياج المعدوم الى التاثير مع ان الاحتياج وعدمه لا يختلفان بحال الوجود
والعدم انتهى دليل لقوله اذ المعدوم لا يترتب آه دون قوله والتحقيق يقتضي انها ايضا معه آه وان لم
يحتج في هذه الصورة لتطبيق الدليل على المدعى الى تكلف كما يحتاج اليه في الصورة الاولى بان
يقرر كلام المحشي بان المعدوم في وجوده محتاج الى وجود العلة وفي عدمه محتاج الى عدمها فلو لم يترتب المعدوم

جواب لقوله فان قلت آه ۱۲

علی شئ یمتنع حصولہ بدونہ بل علی غیرہ ایضا بان یمکن حصولہ من ہذا الغیر لو حصل ابتداء فیکون لکل
علتان تحصیل من کل منہما لو حصل ابتداءً فلو فرض انہ وجدت احدی العلتین او جد المعہا واخری
معدومۃ ولم یعدم المعہا یلزم الترجیح بلا مرجح آہ لانہ علی تقدیر جعلہ دلیلا لقولہ والتحقیق یقتضی انہا
ایضا مح آہ یکون قولہ المعہ آہ بلا دلیل فیکون قابلا للمنع فلا یتم الدلیل الذی اوردہ المحشی بقولہ فان
خصوصیۃ العلتین آہ لابطال تعدد العلل المستقلۃ علی نہج البدل علی تقدیر اخذ التوقف للعبتر
فی العلۃ بالمعنی الاول فان تمامیتہ موقوفۃ علی تمامیۃ قولہ المعہ وعدم تمامیۃ الموقوف علیہ یستلزم عدم
تمامیۃ ما یتوقف علیہ ودعوی ان قولہ المعہ آہ ضروریۃ غیر مسلمۃ عند الخصم واذا لم یتم قولہ فان خصوصیۃ
العلتین آہ لم یتم الدلیل الذی یومی الیہ قولہ والتحقیق یقتضی انہا ایضا مح سواء اراد بالعلۃ آہ لابطال
تعدد العلل المستقلۃ علی تقدیر اخذ التوقف المذکور بالمعنی الثانی لان تمامیتہ موقوفۃ علی تمامیۃ
کما عرفت واذا لم یتم الموقوف علیہ فکیف یتم ما یتوقف علیہ فلم یتم الدلیلان اللذان اوردہما المحشی
للمطلبین اقول ان التوجیہ المذکور وان کان مناسبا لکلام المحشی فی الحاشیۃ المنیۃ لکنہ لا مناسب
ما ہو نظم کلامہ فی الحاشیۃ اذ ایتان قولہ فان خصوصیۃ العلتین تلو قولہ وہذا الجواب مبنی آہ دلیل
صریحا علی انہ دلیل لابطال التعدد المذکور علی التقدیر الثانی وبناء بحث المحقق انما ہو علی نظم کلام المحشی
علی ان جعل الترتب عبارۃ عن علاقۃ مصححۃ لدخول الفاء والقول بانہ ہذا ہو الذی سیعبر عنہ المحشی
بقولہ کون الشئ موقوفا علیہ لا یساعدہ کلام المحشی فی حاشیتہ المتعلقۃ علی شرح المواقف حیث
قال فیہا یطلق العلۃ علی معنیین الاول کون الشئ محتاجا الیہ والثانی کونہ مترتبا علیہ ای کونہ بحیث لولاہ امتنع
وجود الآخر وکونہ متقدما علیہ بالذات انتہی فانہ یدل علی ان الترتب یستعمل بمعنی لولاہ لامتنع وجود الآخر الخ
المصحح لدخول الفاء واذ قد وعیت بما تلوناہ علیک ظہر لک انہ لا یرد علی ما قالہ المحقق قدس سرہ من ان ما ذکر
من بعدان البدلیۃ ایضا بطل فی العلل المستقلۃ بمعنی الموقوف الیہ التام دعوی بلا دلیل انتہی ان ہذا غفلۃ عن
الدلیل الذی اوردہ المحشی المدقق فی حاشیۃ الحاشیۃ بقولہ انت تعلم لانک قد عرفت ان حاشیۃ الحاشیۃ لیست
دلیلا لقولہ والتحقیق یقتضی آہ بل ہو دلیل لقولہ المعہ لا یترتب آہ فقول المحشی من بعدان البدلیۃ ایضا

عدہ الوجہ ہو الصواب کما لا یخفی ح ۱۲

يكون ح قولا بلا دليل ولئن سلمنا ان قوله انت تعلم آه دليل لقوله والتحقيق يقتضي آه نقول ان مراد المحقق قدس سره من الدليل في قوله دعوى بلا دليل الدليل التام ولا شك ان هذا الدليل غير تام كما نبه عليه المورد ايضا حيث منع لزوم الترجيح بلا مرجح بانه اذا وجد التاثير باحدى العلتين ابتداء لم يبق للعلة الاخرى ولا شناعة فيه لان المفروض انهما علتان ابتداء لا بعد الوجود فلنا ان الترجيح من جهة المرجح هو وجود التاثير من احدى العلتين وما قيل لدفع لزوم الترجيح بلا مرجح من انه لما فرض ان علة وجود المعلول تحقق احدى العلتين لا يكون علة عدمه الا عدمهما معا لا عدم واحد منهما لا على التعيين ولو سلمناه فلا يكون عدم كل واحدة واحدة من العلتين علة لعدمه بل علة عدم احديهما التي وجدت بها المعلول وعلى كلا التقديرين لا يلزم الترجيح بلا مرجح ففيه انه لما فرض كون كل واحدة واحدة من العلتين علة تامة فلو لم يكن عدم كل واحدة منهما اي واحدة كانت علة لعدم المعلول لم يكن ما فرض علة تامة علة والا لكان عليها مستندا مع عدم البتة لان انعدام العلة التامة علة تامة لعدم المعلول واذا كان علة لعدم المعلول يلزم الترجيح بلا مرجح قطعا وثانيا ان جاز ان يكون القدر المشترك علة انما يتصور في صورة يكون فيها العلل مختلفة بحسب التشخص فقط لا في صورة تكون فيها مختلفة بالنوع والجنس فانها لا تكون متفقة في الطبيعة ليكون القدر المشترك بينها باعتبار طبيعتها من حيث هي او من حيث شيوع الفردية المشتركة علة للمعلول فما بطل تعدد العلل المستقلة على طريق التبادل ح مطلقا لا يقال لانا نمنع ان علية القدر المشترك لا يكون الا بالاعتبارين المذكورين لم لا يجوز ان يكون علية باعتبار مفهوم احدها سواء كانت العلل متفقة في الطبيعة او لا لانا نقول ان مفهوم احدها انتزاعي لا يصلح لكونه علة لشيء والا لتوقف وجود المعلول على انتزاع هذا المفهوم وهذا كما ترى وثالثها ان القدر المشترك الذي قلتم بكونه علة للمعلول لا تعين له لتشخصي امر مبهم والمبهم يكون اضعف من المعين والعقل ينقبض عن ان يكون العلة اضعف من المعلول فكيف يجوز ان يكون القدر المشترك علة لشخص معين وهذا خلاصة ما افاده جدي واستاذي واستاذي كمال المحققين قدس سره في ذيل قول المحشي والموقوف عليه في الحقيقة آه لشعر بانه مذهب المحققين وهو ايضا بعد في خفاء فانهم اطبقوا على ان الواحد بالشخص لا يصدر عن الواحد بالنوع كما صرحوا

ان قوله آه

فی غیر موضع ان العقل ینقبض عن ان یکون تحصل المعلول اقوی من العلة فیلزم ان یکون فاعل المعلولین معینا وذلک انما هو فی العلل دون الشرائط والروابط فانهم جوزوا فیها مالم یجوزوه فی المستقلات ففی صورة یتصور فیها تعدد المستقلات بدلا کیف یمکن ارجاع العلة الی القدر المشترک وانخلاعها عن المتعینات فانه یوجب ان یکون القدر المشترک هو العلة المستقلة والفاعل المستقل وذلک خلاف مذهبهم وصریحهم انتهی الا ان یقال ان حکمهم بکون القدر المشترک علة للمعلول الشخصی لیس بمعنی انه علة تامة مستقلة وفاعل مستقل له بل بمعنی کونه شرطا له ولا مضایقة فیه فان العقل لا ینقبض عن ان یکون الشرط اضعف من المشروط فیکون حاصل کلام المحشی ح ان یاثر فی بعض المواضع من تعدد العلل المستقلة بمعنی الموقوف علیه التام فلیس تعدد العلل الکذائیة فی نفس الامر لانها لیست بموقوفة علیها للمعلول اصلا فضلا عن کونها موقوفة علیها توقفا تاما واذ خصوصیة العلتین ملغاة فی التوقف والترتب کما علمت بیانه انما الموقوف علیه فی الحقیقة القدر المشترک لکن لا بمعنی الموقوف علیه التام بل بمعنی مطلق الموقوف علیه لکونه شرطا واذ الموقوف علیه التام ای العلة التامة انما هو جمیع ما یتوقف علیه افاضة الفیاض وهذا القدر المشترک وهذا المجموع واحد البتة قوله والخلاف انما هو فی هذه الصورة دون الاولیین فانهما محالان بلا ریب اما الاولی منهما فبان حصول المعلول امکان بمجموع العلتین فیکون هی العلة حقیقة وهو واحد لا متعدد او باحدهما معینة فیلزم ان یکون الآخر لغوا وایضا لما فرض کون کل منهما علة تامة للوجود فی حصول المعلول من علة واحدة معینة دون الاخری وهل هذا الا لزوم الترجیح بلا مرجح او بکل منهما فتلغو احدهما واما الثانیة منهما فلان المعلول اذا حصل من احد العلتین مثلا وتعاقبت الاخری علیه فلا یخلو اما ان تکون موثرة فی تحصیل وجوده اولا وعلی الثانی لم تبق علة هف وعلی الاول اما ان تکون موثرة فی عین الوجود الاول الحاصل من العلة الاولی فامتنع بقائه فیلزم تحصیل الحاصل او مع نفیه بان عدم الوجود الاول ثم حصل هذا الوجود من هذه العلة فیلزم اعادة المعدوم او فی غیر الوجود الاول فیلزم ان یکون للشئ الواحد الشخصی الموجود فی الخارج وجودان حقیقیان فی ظرف واحد فی

له اشارة الی الضعف ولا یخفی وجه الضعف فتدبر التاصل ۱۲ منه

زمان واحد وهذا کما تری **قوله** والتحقیق انها ای الصورة الخلافیة ایضا مع کالصورتین الاولیین سواء اریدبه بیانه لما کان بین العلة والمعلول علاقة خاصة بها یتحقق المعلول فقد یراد بها تارة کون الشیء محتاجا الیه بمعنی ان لا یمکن حصول المحتاج الا بعد حصول المحتاج الیه تارة کون الشیء مصدر الشیء وتارة کون الشیء موقوفا علیه لشیء ای متقدما علیه بالذات لتحقق المعلول من العلة بای معنی اخذتها من المعانی الثلث المذکورة التی لا ریب فی تلازمها فلما بطل تعدد العلل المستقلة علی معلول واحد شخصی بدلیل المعنی الاول وهو کون الشیء محتاجا الیه بمعنی ان لا یمکن حصول المحتاج الا بعد حصوله بالدلیل الذی سبق من المحشی بقوله فان خصوصیة العلتین آه بطل تعددها بالمعنیین الاخیرین والا یفوت التلازم فاندفع ما یفهم من کلام السید ابی الفتح من منع اعتبار العلة بمعنی الموقوف علیه دون غیره فی صورة تعدد العلل المستقلة بطریق التبادل لانه لما کان بین المعانی المذکورة تلازم لا یمکن منع اعتبار واحد دون واحد قال جدی واستاذ استاذی کمال الملة والدین قدس سره ما زعم من التلازم بین المعانی بعید فی خفاء فان کون الشیء مصدر الشیء لا یلزم منه کونه محتاجا الیه بمعنی ان لا یمکن بدونه نعم محتاج الیه مطلقا وان امکن بدونه فلما صح عند المجیب البدلیة فی العلة ورجوع هذه البدلیة الی البدلیة فی المصدریة ککت یجوز عنده الحاجة فی المعلول علی وفاقه فان المعلول یحتاج الی کل واحدة من المستقلات المعینة بحیث ای واحدة تفیده تکفیه وبه یصح دخول الفاء وکون الشیء موقوفا علیه بالمعنی المختار عند المجیب لا یلزم الاحتیاج بمعنی لا یمکن بدونه فکان بناء کلام المجیب علی اخذ التوقف بالمعنی الثانی وبناء کلام المحشی علی اخذه بالمعنی الاول وذلک تعسف انتهی قیل فی وجه التلازم ان مصداق هذه المعانی لیس الا الجاعل المفیض الذی بوجوده وایجاده یجب المعلول وبانتفائه وانتفاء افاضته یمتنع فیکون بین هذه المعانی تلازم ویمتنع التعدد قطعا ولو بدلا **قوله** وترتب فی العقل لانه یلاحظ بعض المعانی اولا وبعضها موخرا بیانه انه من البین ان المعلول ما لم یکن محتاجا الی العلة لم یکن العلة مصدرة له فیکون احتیاج المعلول محتاجا الیه لمصدریة العلة والمحتاج الیه یکون مقدما علی المحتاج فیکون احتیاج المعلول

ع ای الفاء فی قوله فاندفع

مقدما على مصدرية العلة والى هذا اشار المحشي بقوله لتقدم احتياج آه ومصدرية العلة مقدمة على تحقق
المعلول لانه من اجلى البديهيات انه مالم يكن العلة مصدرة للمعلول لايكون المعلول متحققا فيكون تحقق المعلول
ح مفتقرا اليه بالكسر ومصدرية العلة مفتقرة اليه بالفتح والمفتقر اليه بالفتح يكون مقدما على ما افتقر
اليه والى هذا اومى بقوله وتقدم مصدريتها آه وتحقق المعلول يتقدم على تاخره عن العلة لان تاخر المعلول
عن العلة وصف له والوصف يكون متاخرا عن الموصوف واليه اشار بقوله وتقدم تحققه الخ
والتاخر عن العلة مقارن لتقدم العلة على المعلول لان المعلول لما كان متاخرا عن العلة بالذات كانت
العلة متقدمة عليه بالذات البتة اذ التقدم والتاخر من المتضايفات فلابد ان يكون تحقق احدهما
في العقل مقارنا لتحقق الآخر فيه فيكون تقدم تحقق المعلول على تاخره عن العلة ح مستلزما لتقدم العلة على
تقدم العلة على المعلول الذي هو مقارن لتاخر المعلول عن العلة لان المتقدم على ما مع الشيء يكون
متقدما عليه لامحالة واليه اشار بقوله المقارن لتقدمها عليه فثبت الترتيب بين المعاني المذكورة
بان يكون المعنى الاول متقدما على المعنى الثاني والثاني على الثالث فان قلت ان العلة بالمعنى
الثالث عبارة عن كون الشيء موقوفا عليه وكونه متقدما عليه بالذات ومن البيان لايثبت
تقدم العلة بمعنى كون الشيء مصدر الشيء الذي هو معنى ثان الاعلى جزء واحد منه وهو كون الشيء
متقدما على شيء بالذات دون الجزء الآخر ايضا وهو كون الشيء موقوفا عليه لشيء قلت ان التقدم
بالذات لما يستلزم كون المتقدم موقوفا عليه لانه عبارة عن تقدم المحتاج اليه على المحتاج يكون
تقدم المصدرية على التقدم بالذات مستلزما لتقدمها على كون الشيء موقوفا عليه فثبت ح
تقدم العلة بمعنى كون الشيء مصدر الشيء على العلة بالمعنى الثالث قطعا ثم لايخفى على المتامل انه
على هذا يكفي لبيان المعنى الثالث للعلة ذكر احد الامرين اما كون الشيء موقوفا عليه للشيء
او كون الشيء متقدما على الشيء بالذات فيلغو ذكر احدهما قوله فالصواب في الجواب ان يقال
العلوميات آه الفاء للتعقيب يعني لما بطل جواب الشارح للايراد بناء على جواز تعدد العلل
المستقلة على معلول واحد تخصيصا لذي هو باطل عنده والمبني على الباطل باطل فالصواب في الجواب

ان يقال المعلومات الخ لابد لنا ان نبين اولا وجه ما اختاره المحشي من ان المراد من الحصول الواقع
في تعريف النظري مطلق الحصول الذي هي مرتبة الطبيعة من حيث هي التي تتحقق بتحقق فرد
وتنتفي بانتفائه وفي تعريف البديهي الحصول المطلق الذي هي مرتبة الطبيعة من حيث العموم
التي تتحقق بتحقق فرد ولا تنتفي الا بانتفاء جميع الافراد ثم نبين حاصل الجواب اذ هو مبني عليه
فاستمع انه لو لم يرد مطلق الحصول في تعريف النظري والحصول المطلق في تعريف البديهي فاما
ان يراد من الحصول في كلا التعريفين الحصول المطلق او مطلق الحصول وفي تعريف النظري
الحصول المطلق وفي تعريف البديهي مطلق الحصول والكل باطل اما الاول فبان النظري على هذا التقدير
يكون عبارة عما يتوقف حصول كل فرد فرد منه في الذهن على النظر والبديهي ما لا يكون كذلك
وهذا يستلزم ان لا يكون شيء يكون نحو من انحاء حصوله بالنظر ونحو بغيره بديهيا ولا نظريا لعدم
صدق تعريفهما عليه فلم يكن العلم الحصولي الذي هو مقسم للنظري والبديهي منحصرا فيهما مع انهم
قائلون بالانحصار واما الثاني فبان النظري حينئذ يكون عبارة عما يتوقف حصول فرد
منه في الذهن على النظري والبديهي بخلافه فيكون شيء يكون نحو من انحاء حصوله في الذهن
بالنظر ونحو بغيره نظريا وبديهيا معا فلم يكن بينهما تقابل وهذا كما ترى والقول بان بينهما تقابلا
بحسب الجهتين والاعتبار فلا مضايقة انى ان يكون الشيء الواحد نظريا من جهة حصول نحو منه
بالنظر وبديهيا من جهة حصول نحو منه بغير النظر بحيث العقل السليم واما الثالث فبان النظري حينئذ
يكون عبارة عما يتوقف حصول كل فرد فرد منه في الذهن على النظر والبديهي عما لا يتوقف
حصول فرد منه في الذهن على النظر وهو يوجب ان لا يوجد علم نظري اصلا اذ لا يمكن ان
يوجد شيء يكون جميع انحاء حصوله موقوفا على النظر حتى يتحقق نظري فان القوة القدسية
لما كانت ممكنة لكل فرد فرد من الانسان يمكن ان يعلم الاشياء كلها بكل فرد فرد منه بالحدس
الذي هو يقابل للنظر اذا عرفت هذا فحاصل الجواب ان حصول المطالب كلها بالحدس لما كان
القوة القدسية لا يوجب ان لا يتحقق علم نظري اصلا بناء على انه لا يتوقف حصول شيء من الاشياء

ان الحصول المطلق ... بعض ... ارادة ... يكون ... حصول ... في الذهن ... قائل ... على النظر ... الشيخ ... عبد الحكيم ... قوله ... على ... فيما ...

سواء كان تصوريا او تصديقيا بالقياس اليه على النظر اذ لو كان موقوفا عليه لما حصل الا بدون الحدس الذى هو مقابله لان المراد من الحصول فى تعريف البديهى الحصول المطلق فيكون عبارة عما لا يتوقف جميع انحاء حصوله فى الذهن على النظر وفى النظرى مطلق الحصول فيكون عبارة عما يتوقف نحو من انحاء حصوله على النظر ولا ريب فى ان النظرى وان يحصل لصاحب القوة القدسية بغير النظر لكن تحصيل غيره بغير النظر فيتوقف حصول فرد منه وهو الحصول بالنسبة الى الفاقد للقوة القدسية على النظر فيكون علما نظريا وبالجملة ان المعلومات على نحوين نحو يمكن حصوله بالنظر وبغيره كحقيقة الانسان فانها حصلت لفاقد القوة القدسية بالنظر ولواحد بالحدس ونحو لا يمكن حصوله فى الذهن بالنظر والفكر كالحكم بان الكل اعظم من الجزء فانه يحصل فى الذهن بغير النظر فكل احد لا دخل له فيه فيكون المعلومات الاولى نظريات لاعتبار النظر فيها والثانية بديهيات لعدم اعتباره فيها ثم لما كان لمتوهم ان يتوهم ان هذا الجواب انما يتم لو صح ان من المعلومات ما يكون نحو من انحاء حصولها لفاقد القوة القدسية بالنظر مع ان فيه كلاما لان حصول القوة القدسية ممكن له البتة فكيف يتوقف الحصول ح بالقياس اليه على النظر اذ لو توقف عليه لما امكن الا بدفوه المحشى بقوله والحصول بالنظر الخ فحاصل الدفع انه وان يمكن حصول القوة القدسية لفاقدها لكنه لا يضر مطلوبنا فان تحصيل لفاقد القوة القدسية بطريق النظر يتوقف حصوله بالقياس اليه عليه ولا يمكن ان يحصل بغيره وان صار ذا قوة قدسية فان الحصول بالنظر يغاير الحصول بغير النظر فالحصول بالنظر لا يمكن ان يحصل بغيره فان قلت ان المحشى قد جزم ههنا بان المراد من الحصول المعتبر فى تعريف النظرى مطلق الحصول لا الحصول المطلق وجوز فى حاشيته على شرح المواقف كلا الحصولين فيه حيث قال فيها المراد بالحصول فى تعريف النظرى يحتمل الحصول المطلق ومطلق الحصول فما وجه التوفيق قلت ان المحشى لما اخذ ههنا التوقف المعتبر فى تعريف النظرى بمعنى عدم امكان حصول الموقوف بدون حصول الموقوف عليه وهو امر سلبى حكم بان المراد من الحصول المعتبر فيه مطلق الحصول لا الحصول المطلق الذى لا يمكن سلبه الا بالسلب عن جميع الافراد اذ لا يمكن ان يكون شئ يكون حصول كل فرد فرد منه بالنظر لان صاحب القوة

القدسية على المطالب كلها بالحدس واخذ التوقف هناك بمعنى المصحح لدخول النظر فيه وهو معنى ثبوته وثبوته نفرد يوجب تحقق الشئ المطلوب لان كلا منهما يثبت بثبوت فرد منه حكم بان المراد من الحصول المعتبر في تعريف النظري كلا الحصولين فان التوقف على النظر الذي يوجد في فرد واحد وهو الفاقد للقوة القدسية يوجب تحققه بالنظر الى الطبيعة سواء اعتبرت من حيث هي او بحسب الاطلاق ولا يخفى ما فيه من الاختلال بوجوه اما اولا فبان ما ذكرتم في مبنى الجواب من ان الارادة من الحصول في تعريف النظري الحصول المطلق وفي البديهي مطلق الحصول يوجب ان لا يوجد علم نظري اصلا اذ ليس يمكن ان يخدوش بان هذا التعريف انما هو بالنسبة الى فاقد القوة القدسية حين هو فاقد وظن ان حصول شئ نظري له لا يمكن الا بالنظر دون غيره واما ثانيا فبانه ان كان مقصود المحشي من الجواب توجيه تعريف القوم للنظري والبديهي بانهم ارادوا من الحصول الواقع في تعريف النظري مطلق الحصول وفي البديهي الحصول المطلق فهذا توجيه بما لا يرضى به قائله فان استدلالهم يلزم الدور والتسلسل على تقدير نظرية الكل وحكمهم بان النظري لا يكون منتهى للنظريات يدلان على ان الحصول المعتبر في تعريف النظري الحصول المطلق لا مطلق الحصول والا فيجوز ان ينتهي سلسلة الاكتساب الى نظري يحصل لنا بالحدس فلا يلزم دور ولا تسلسل ويكون نظري منتهى للنظري في اكتفاءهم حين الاستدلال على بداهة شئ بحصوله بلا نظر في الجملة بدون اعتبار امتناع حصوله بالنظر بالكلية يدل على ان المعتبر في البديهي مطلق الحصول لا الحصول المطلق والامكان مقصود تجديد الاصطلاح وهذا هو النظر فلا كلام لنا فيه فان الايراد انما هو على القوم فلا يكفي لدفعه تجديد الاصطلاح واما ثالثا فبانه على تقدير اعتبار الحصول المطلق في تعريف البديهي يلزم ان لا يكون المحسوسات والحدسيات بديهيات لانه يجوز ان يحصل المحسوسات البصرية للاعمى والحدسيات لفاقد القوة القدسية بالنظر فتامل قوله وبهذا اي الجواب الصواب ان يظهر لك آه يعني ان يظهر لك بهذا الجواب ان الموصوف بالبداهة والنظرية ليس الا المعلوم لان توقف بعض انحاء حصول المعلوم الذي هو معتبر في النظري وعدم توقف جميع انحاء حصوله الذي هو معتبر

فى البديهى صفة للمعلوم لا يقال كيف يصح اتصاف المعلوم الذى جعلتموه عبارة عن الحاصل فى الذهن
من حيث هو بالبداهة والنظرية لان الحاصل الكذائى عبارة عن الطبيعة من حيث هى وهى لما كانت
من المعانى المفردة لم تكن صالحة للكاسبية والمكتسبية فكيف تكون صالحة للبداهة والنظرية
اما الاول فلان الكاسب يكون علة والمكتسب معلولا لانه لا تكون الا الهيئة التركيبية بين الشيئ
والوجود سواء كان وجوده فى نفسه او حاله كما بينه الشيخ فى منطق الشفاء وكذا العلم عند المشائين
القائلين بالجعل المولف واما الثانى فلان كون الشئ بديهيا ونظريا متفرع على كونه كاسبا
ومكتسبا واذ البطل كون المعلوم كاسبا ومكتسبا بطل كونه بديهيا ونظريا لان بطلان المتفرع
عليه يستلزم بطلان المتفرع لانا نقول انا لا نسلم ان الحاصل فى الذهن عبارة عن نفس الطبيعة
من حيث هى بل هى عبارة عنها مع لحاظ حيثية الحصول فى الذهن لا التى هى مرتبة القيام
فيكون المعلوم ح عبارة عن هيئة تركيبية فيصلح ان يكون كاسبا ومكتسبا فيصلح ان يكون
نظريا وبديهيا فيكون قول المحشى من الحصول فى الذهن فى قوله مع قطع النظر عن حصوله فى
الذهن ح كناية عن مرتبة القيام وكذا قوله من حيث هو حاصل فى الذهن فتامل ثم لما كان
لمتوهم ان يتوهم ان القول بكون المعلوم متصفا بالبداهة والنظرية بالذات مناف ومخالف
لتقسيم العلم اليهما فانه يدل صريحا على ان العلم يتصف بهما اذا التقسيم لا يكون الا الى اشياء تتصف
بها المقسم دفعه المحشى فى حاشيته الحاشية بقوله فتسمة العلم اليهما لا ينافى ذلك لان المعلوم بعد
اعتبار اتصافه بالنظرية والبداهة يصير علما انتهى حاصله ان تقسيم العلم الى البداهة والنظرية
ليس تقسيما حقيقيا حتى ينافى القول بكون المعلوم متصفا بهما بالذات بل بواسطة المعلوم فان
المعلوم لما انقسم اليهما او لانه يتصف بهما بالذات ينقسم العلم اليهما ايضا بواسطته بناء على ان
المعلوم اذا اتصف بالنظرية والبداهة اللتين هما من العوارض الذهنية فقد اكتسف بالعوارض
الكذائية فيصير علما لانه عبارة عن الشئ المكتسف بالعوارض الذهنية فلو كان المعلوم نظريا
يكون العلم الحاصل بعده نظريا ولو كان بديهيا يكون العلم الحاصل منه بعده بديهيا وبالجملة ان كون العلم

نظریا مجازعن حصوله بعد اتصاف المعلوم بالنظریة وکذا کونه بدیهیا مجازعن حصوله بعد اتصاف المعلوم بالبداهة وما قلتم اذ التقسیم آه ان اردتم به الکلیة یعنی یکون هذا فی کل تقسیم سواء کان حقیقیا او لا فمم وان اردتم به الجزئیة یعنی یکون هذا فی التقسیم الحقیقی فقط فمسلم لکن لانم ان تقسیم العلم الی البداهة والنظریة تقسیم حقیقی حتی یتم به التوهم المذکور **قوله** لانا نقول حصل فی الذهن ممکن حیث هو حاصل فی الذهن ای العلم لایخفی ما فیه اما اولا فبان هذا مخالف لما قاله فی موضع آخر من ان البداهة والنظریة صفتان للتصور والتصور بالذات وللمتصور والمتصدق به بالعرض الا ان یقال ان المحشی بنی کلامه علی التحقیق وفی الموضع الآخر علی مذهب الجمهور واما ثانیا فبان المقصود من النظر تحصیل مبدأ انکشاف الشیئ لا الشیئ نفسه الا تری انا اذا تصورنا المثلث القائم الزاویة وان مربع وتر زاویته القائمة مساو لمربع ضلعیه ثم اقمنا البرهان علیه فالبرهان انما یفید العلم لا المعلوم فانه کان موجودا بوجود سابق علیه فیکون المتصف بالنظریة ومحلها هو العلم دون المعلوم ولما کان بین البداهة والنظریة تقابل التضاد او العدم والملکة ومن شروط التقابل ان یکون محل المتقابلین واحدا لابد ان لایکون المتصف بالبداهة ایضا الا العلم دون المعلوم وبهذا یندفع ما افاده عمی قدوة المحققین قدس سره فی شرحه لمسلم العلوم ان العلم والمعلوم کلیهما یکونان متصفین بالبداهة والنظریة بالذات لکن اتصاف المعلوم بهما اولا وبالذات والعلم بواسطته وبواسطة فی الثبوت وکذا ما قیل من ان المعلوم بحسب وجوده فی نفسه فی ظرف الذهن مقدم علی وجود العلم بالذات فیجب ان یکون حصول المعلوم هو المترتب علی النظر او غیر المترتب علیه ثم یصیر بعد الانکشاف بهما علما مترتبا علیه او غیر مترتب علیه ثانیا وبالعرض **قوله** ان النظریة آه عطف علی قوله ان المتصف یعنی بالجواب الصواب یظهر لک ان النظریة والبداهة آه حاصله انک لما عرفت من الجواب الصواب ان النظری عبارة عما یتوقف فرد من حصوله علی النظر والبدیهی عما لایتوقف جمیع افراد حصوله علیه یظهر لک ان البداهة والنظریة لایختلفان باختلاف الاشخاص والاوقات

عه ای شرح الرسالة النظمیة

عه اقول القاضی محمد مبارک رح

لانه لم یعتبر فی تعریفهما النسبة الی الاشخاص و الاوقات حتی یختلفان باختلافهما فیجوز ان یکون
الشیئ الواحد بالنظر الی شخص او وقت متوقفا علی النظر فیکون نظریا بالنسبة الیه و غیر متوقف
علیه بالنسبة الی شخص آخر او وقت آخر فیکون بدیهیا بالنسبة الیه قال الشارح سلمنا ذلک
ای کون مقصودهم بالتوقف المعنی الاول و هو ان لا یمکن حصول الشی الا بعد حصول شی آخر
لکن لانم آه جواب آخر للایراد و تقریره غنی عن التوضیح **قوله** هذا الجواب اشارة الی ان
الجوابین السابقین اللذین ذکرهما الشم لیسا مبنیین علی کون البداهة و النظریة صفتین
للعلم اذ هما یتهضان علی تقدیر کونهما صفتین للمعلوم ایضا کما لا یخفی علی المتامل المنصف
قوله و قد عرفت ان الامر لیس کذلک کیف و ما یترتب علی النظر آه اعتراض علی جواب الشم
بقوله سلمنا آه عن الایراد بان هذا الجواب انما یتم لو کانت البداهة و النظریة صفتین للعلم
مع انه لیس کذلک لانک قد عرفت فی الجواب الصواب انهما صفتان للمعلوم لا للعلم کیف و ما
یترتب علی النظر و یحصل آه فلم یتم الجواب ح و لا یخفی ما فیه کما بیناه لک **قوله** مع انه لا اختلاف
آه اعتراض آخر علی جواب الشم بقوله سلمنا آه عن الایراد حاصله ان مناط الجواب ثبوت
التغایر بین العلم الحاصل بالنظر و العلم الحاصل بالحدس مع انهما لیسا متغایرین اصلا لا بحسب
التشخص و لا بحسب الحقیقة اما الاول فلان العلمین المذکورین عرضان و العرض انما یتشخص
بالمحل و هو الذهن و لما فرضناه واحدا اذ الکلام فی العلم الذی یمکن حصوله بطریق الحدس
و النظر لشخص واحد لا یکون لما حصل فیه الا تشخص واحد ثم لما کان یتوهم ان حصر کم
بان العرض انما یتشخص بالمحل مما اذ قد یحصل تشخصه بغیر المحل ایضا فیجوز ان یختلف العلمان بحسب
التشخص من جهة اخری بان یحصل احدهما بالحدس و الآخر بالنظر دفعه بقوله و حصول کل علم آه
یعنی ان حصول کلواحد من العلمین لکل فرد من افراد الانسان یمکن بکل واحد من الحدس و النظر
فلا یکون لواحد منهما خصوصیة باحد العلمین حتی یحصل التشخص و التمایز بینهما به و اما الثانی فلان
حصول کل علم لکل فرد من افراد الانسان یمکن بالنظر و الحدس فما یحصل بالنظر یمکن حصوله بالحدس

فلو كان بين العلمين تخالف بحسب الحقيقة لما امكن في لك انتهى توضيح كلام المحشي واعلم انه وان لم يكن الحد يث عدم الاختلاف بحسب الماهية بين العلمين الحاصل احدهما بطريق النظر والآخر بالحدس داخل في دفع جواب الشارح اذ بناء الجواب ليس الا على عدم الاختلاف الشخصي بينهما دون الاختلاف بحسب الحقيقة فيكفي لدفع منع الاختلاف الشخصي لكنه انما اورده تنبيها على انه ليس ه اختلاف اصلا ولا يخفى على المتامل ما في استدلال المحشي من الايرادات واحد منها نقض اجمالي تقريره انه لو صح الاستدلال يلزم منه ان لا تحصيل علوم مختلفة متعددة لشخص واحد فان اختلاف العلوم اما بالشخص او بالماهية وكلاهما باطل اما الاول فلما بينه المحشي من ان العلم عرض والعرض انما يتشخص بالمحل وهو الذهن ولما عرض واحد لا يتعدد التشخصات حتى يحصل بها للعالم الواحد علوم مختلفة متعددة واما الثاني فلان العلم طبيعة نوعية عند المحشي فكيف يمكن اختلافه بحسب الماهية والحقيقة فما هو جواب عن هذا فهو جوابنا عن دليل المحشي واربع منها نقض تفصيلي ثلث منها على الشق الاول من الاستدلال الاول ان المستدل قائل بمنع جواز تعدد العلل المستقلة على معلول واحد شخصي فلقائل ان يقول انه قد تقرر في مقره ان التشخص يحصل بنحو من الوجود ولا ريب في ان الوجود الحاصل بالنظر غير الحاصل بالحدس فلا بد ان يكون التشخص الحاصل من احدهما غير ما حصل من الآخر والا يلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصي مع ان المحشي قائل ببطلانه والاخيران اشار اليهما جدي واستاذ استاذي كمال المحققين قدس سره حيث قال قوله حصول كل علم بكل فرد من النظر والحدس ممكن مم مع قطع النظر عن منع امكان القوة القدسية لكل فرد مع امكانه للطبيعة لانا سلمنا امكان القوة القدسية لكل فرد لكن اختلاف الشخص والتشخص لا يتوقف على اختلاف المحل شخصا وزمانا فحسب بل المحل الواحد في زمان واحد يوجب تعدد التشخصات باعتبار الجهات كالهيولى الاولى عندهم والا يلزم اجتماع المثلين المستحيل انتهى قوله قدس سره حصول كل علم بكل فرد من النظر والحدس ممكن مم اشارة الى نقض وقوله قدس سره مع قطع النظر عن منع امكان اشارة الى نقض آخر ويمكن الجواب عنه بان هذا المنع لا يضر المحشي اذ قد بنى اعتراضه

على جواب الشيخ بطريق الالزام فانه قائل بجواز امكان القوة القدسية لكل فرد فرد من الانسان

قوله قدس سره لا يتوقف على اتحاد المحل شخصا وزمانا ايماء الى انه لا يمكن القول بان الاختلاف

بين العلم الحاصل بالحدس والحاصل بالكسب لاختلاف بحسب التشخص من جهة الزمان فان زمان الكسب

الذي هو زمان فقد القوة القدسية لما كان غير زمان الحدس الذي هو زمان وجودها

يكون العلم الحاصل بالكسب غير العلم الحاصل بالحدس مغايرة شخصية لان الاختلاف الزماني ايضا

يكون موجبا للاختلاف الشخصي للاعراض فان الحدس ممكن الحصول في زمان الحصول بالنظر

فاتحد زمان الحصول حينئذ لا محالة الا ان يقع الحدس وان يمكن في زمان الحصول بالنظر لكنه لا يمكن مع شرط

النظر وبقائه وهذا هو مراد المجيب فيكون العلم الحاصل بالحدس حينئذ مغاير العلم الحاصل بالكسب

مغايرة شخصية قوله قدس سره بل المحل الواحد في زمان واحد يوجب تعدد التشخصات بعد تباين

الجهات كالهيولى الاولى عندهم وما اورد عليه من ان القياس على الهيولى الاولى قياس مع

الفارق لان للهيولى الاولى جهات خارجية موجبة للتعينات سوى تعين الذات فتكون

مختلفة بحسب التعين والتشخص فيوجب اختلاف تشخص الاعراض بخلاف النفس الناطقة لانها

متحصلة ومتعينة لا ابهام فيها اصلا فاختلافها بحسب الجهات لا يكفي في تعدد التشخصات لان الجهات

فيه لا يوجب اختلاف التشخصات انتهى ففيه ان ابهام الهيولى بالمعنى الذي يوجب اقتران الجهات

الخارجية لها تشخص الاعراض دون النفس الناطقة ليس بمتبين ولا مبين وواحد من الاربع لنفس

تفصيلي على الشق الثاني من الاستدلال وتقريره ان الاستدلال انما يتم لو كان الكسب والحدس

داخلين في حقيقة العلم مع انه ليس كذلك اذ هما معدان لها فلا شناعة في حصول علم تارة بالحدس

وتارة بالكسب ولعل قول المحشي فتامل اشارة الى هذه الايرادات قال الشارح فالامر عليه اهون

مما يرد عليه الايراد المذكور في الشرح كما يرد على التعريف الاول للنظري قوله لان منشأ

النظرية والبداهة آه مقصود المحشي منه دفع ما توهم السيد ابو الفتح من كلام الشارح انه جعل مناط الفرق

بين التعريفين باهونية الثاني دون الاول ووقوع لفظ التوقف في التعريف الاول ولفظ

عبده المسمى بالمولوي محمد عظيم

الاحتياج فى الثانى حتى اعترض عليه بانه لافرق بين الاحتياج والتوقف لكونهما بمعنى واحد حتياج
الفاقد حين هو فاقد فى تحصيل المطالب النظرية غير خفى كتوقفه عليه وتوقفه عليه بشرط كونه فاقدا
لها كاحتياجه اليه فالفرق تحكم انتهى بانا لانم ان الشارح جعل مناط الفرق بما هو نية الثانى دون الاول
ماذكره حتى يتوجه عليه اعتراضكم بل انما جعل مناطه وقوع لفظ التحصيل فى الثانى والحصول فى
الاول فالحاصل ان الحصول من صفات العلم لايختلف فى نفسه بان يتوقف تارة على النظر وتارة
لا لانه لايخ اما ان يتوقف على النظر فيكون نظريا اولا يتوقف عليه فيكون بديهيا فيكون المتبادر
من التعريف الاول ح ما يتوقف نفس حصوله اى علمه على النظر اولا يتوقف عليه فيرد عليه الايراد
المذكور من انه ليس علم كذلك لانه يمكن حصول كل شئ سواء كان تصورا او تصديقا بالحدس فلا يتحقق
العلم النظرى بخلاف التحصيل فانه صفة للعالم فيختلف باختلافه قطعا فيجوز ح ان يتوقف تحصيل
علم واحد على النظر وغير متوقف عليه بالنظر الى العالمين الاول بالنظر الى فاقد القوة القدسية
والثانى بالنظر الى واجدها فلا يرد الايراد فان فاقد القوة القدسية حين هو فاقد يصدق عليه
انه يحتاج فى تحصيل المطالب الى الفكر قطعا وبالجملة ان التعريف الثانى بالقياس الى الفاقد
للقوة القدسية بشرط كونه فاقدا لها لايعم ان الاهونية باعتبار اخذ التحصيل فى التعريف كما
يتحقق باعتبار العالمين كذلك يتحقق باختلاف الوقتين بعالم واحد ايضا فانه يجوز ان يكون تحصيل
علم واحد لشخص واحد فى وقت واحد متوقفا على النظر وهذا اذا كان فاقدا للقوة القدسية وغير
متوقف عليه فى وقت آخر وهو وقت فيضان القوة القدسية عليه من المبدأ الفياض فلم
يذكر المحشى هذا الاحتمال لانا نقول عدم الذكر لم فان ذكر حال العالمين يستلزم ذكر هذا الاحتمال
ايضا بناء على ان اعتبار الوقتين لعالم واحد بمنزلة عالمين بحسب اختلاف حالتين هذا غاية
ما يمكن ان يقال لتصحيح كلام المحشى ويرد عليه ايرادات اشار الى اثنين منها جدى واستاذ استاذى
كمال المحققين قدس سره تحصيل علم واحد بالنظر وبغيره بالنظر الى العالمين غير صحيح للاختلاف باختلاف
العالمين فاين التوحد ولاينفع الجواب لان الجواب على تقدير ان يكون البداهة والنظرية

صفة المعلوم الا ان يكون المراد من العلم المعلوم ثم ان تعريف النظري والبديهي على تقدير كونهما
صفة للمعلوم صحيحة بالقياس الى الواجد والفاقد وكذا على تقدير كونهما صفة للعلم انتهى فقوله قدس
سره تحصيل علم واحد آه ايراد قوله قدس سره غير صحيح للاختلاف اى لاختلاف العلم باختلاف
العالمين لان العلم عرض والعرض انما يتشخص بالمحل فلو كان المحل واحدا متشخصا كان العرض ايضا
واحدا متشخصا بتشخص واحد ولو كان متعددا كان العرض ايضا كذلك متعددا ومتشخصا بتشخصات
متعددة فهنا لما كان المحل اى النفس متعددا كان العلم ايضا متعددا لا واحدا حتى يصح ما قاله
الحشي من انه يجوز ان يكون تحصيل علم واحد آه قوله قدس سره ولا ينفع الجواب آه ايراد آخر
على طريق التنزل حاصله انه على تقدير تسليم تحصيل علم واحد جزئي للعالمين لا يندفع الايراد المذكور
لانه اذن يكون البداهة والنظرية من صفات العلم مع ان الكلام كان على تقدير ان يكونا من
صفات المعلوم كما هو التحقيق عند الحشي قوله قدس سره الا ان يكون المراد بالعلم المعلوم مجازا كما يراد
من الخلق المخلوق والمعلوم لما لم يكن جزئيا متشخصا بتشخص واحد لم تتجه عليه ما يتجه على تقدير الارادة
من العلم في قوله تحصيل علم واحد معناه الحقيقي واشار الى الثالث عمي قدوة المحققين المتاخرين من ان
التحصيل كالحصول له افراد بالنظر الى المحصلين وكما ان المتبادر من توقف الحصول على النظر
ان لا يمكن حصول كل فرد منه بدونه فيرد النقض بالحصول لمن يمكن له القوة القدسية كذلك المتبادر من احتياج
التحصيل الى النظر ان لا يمكن فرد من تحصيل بدونه فيرد النقض بتحصيل الواجد للقوة القدسية من حيث انه واجد وما تتخلص
من الاول ولا تتخلص من التحصيل فكلا التعريفين على السوية فلا وجه لاهونية الثاني دون الاول ولعل قول الحشي
فتامل اشارة الى هذه الايرادات **قال** الشارح وكان هذا المعنى هو مراد من عرفهما بالتوقف وعدمه يعني ان من
عرف النظري بما يتوقف حصوله على النظر والبديهي بما لا يتوقف حصوله عليه كانه اراد به ما هو معنى التعريف الثاني لهما اى
ما يحتاج في تحصيله الى نظر او لا يحتاج اليه ثم لما كان لا بد لهذه الارادة من التعليل علله الحشي **بقوله** فذلك آه
حاصله انه اراد المعرف بالتعريف الاول من الحصول الواقع فيه الوجود المرابطي وهو عبارة عن وجود الشيء لغيره
بان يكون مرآة لملاحظة حال الطرفين وهما العلم والعالم فيكون المراد من الحصول ح وجود العلم للعالم واضافة

به وهو ملازم للتحصيل قطعا فهذه الملازمة اراد المعرف بالتعريف الاول من تعريفه معنى التعريف الثاني **قوله** ويويده اى يويد كون مراد المعرف بالتعريف الاول من الحصول لوجود الرابطي تصريح الشيخ وغيره من ان وجود العرض وحصوله هو بعينه وجوده بموضوعه فانه لاشك ان العلم عرض فحصوله لا يكون الا لوجوده لموضوعه الذي هو العالم ومن البين ان هذا الوجود هو الوجود الرابطي فلا بد ان يكون المراد من الحصول ح الوجود الرابطي لا يقال انه كيف يمكن ان يكون وجود العرض بعينه وجوده لموضوعه فان الوجود بمعنى مصدر تعدده وتوحده لا يكون الا بتعدد المنسوب اليه وتوحده ولما كان المنسوب اليه هاهنا شيئين اى الموضوع والعرض كيف يكون وجود احدهما عين الوجود الآخر لانا نقول ان حكم العينية ليس على سبيل الحقيقة بل على سبيل المتابعة من جهة ان الاعراض لما لم يكن وجودها الا بان يكون تابعا للوجود محالها قيل ان وجودها عين وجودها ثم بقي هاهنا كلمات شريفة لم نذكرها رواما للاختصار **قال** الشارح من هذا البحث اى بحديث وجدان القوة القدسية وفقدانها اعلم ان النظر والبداهة تختلفان باختلاف الاشخاص والاوقات سواء كانتا من صفات العالم او المعلوم اما على الاول فبان يكون حصول معلوم الشخص غير متوقف على النظر كصاحب القوة القدسية فيكون بديهيا بالنسبة اليه متوقفا عليه بالنظر بالنسبة الى شخص آخر كفاقد القوة القدسية فيكون نظريا بالنسبة اليه ايضا بان يكون حصول معلوم في وقت لشخص متوقفا على النظر وهو وقت فقدان القوة القدسية فيكون نظريا بالقياس اليه في وقت آخر وهو وقت فيضان القوة القدسية من المبدأ الفياض يكون حصوله لذلك الشخص غير متوقف على النظر فيكون بديهيا بالنظر اليه واما على الثاني فبان العلم المتعلق بمعلوم واحد قد يكون متوقفا على النظر بالنظر الى شخص وهو مما كان فاقدا للقوة القدسية فيكون نظريا بالقياس اليه غير متوقف عليه بالنظر الى شخص آخر وهو على تقدير كونه صاحب القوة القدسية وايضا قد يكون علم لمعلوم بالنظر الى شخص واحد في وقت معين وهو وقت فقدان القوة القدسية متوقفا على النظر فيكون نظريا بالنظر اليه غير متوقف عليه بالنظر الى ذلك الشخص في وقت آخر وهو وقت فيضان القوة القدسية عليه من المبدأ الفياض فيكون بديهيا باعتباره ثم لما لم يكن هذا الكلام تاما كما لا يخفى على المتذكر لما اسلفناه اشار الشارح اليه بقوله فتامل **قال** الشارح ولما كان معرفة القسم الثاني اى النظري بل القسمين وهما الضروري والنظري **قوله** ووجه ان النظر معتبر اه بيانه موقوف

على بيان معنى العنوان والمفهوم فاستمع ان العنوان عبارة عما يعبر به عن الشئ والمفهوم ما يفهم من الشئ وهما قد يكونان متغايرين كالانسان اذا عبر بالكاتب فان الكاتب عنوان للانسان البتة وليس بمفهوم له فانه من البين انه لا يفهم من الانسان وان كان لا يصدق الا عليه ودون غيره وقد يكونان متحدين كالانسان اذا عبرنا عنه بالحيوان الناطق فانه من البين انه عنوان له ومفهوم له ايضا اذا عرفت هذا فاعلم ان عنوان القسم الثانى لما كان مفهوم النظر الماخوذ مع النسبة ومفهومه الاصطلاحى ما يتوقف على النظر يكون النظر معتبرا فيه وجودا فى العنوان والمفهوم كليهما بخلاف الاول فان عنوانه لما كان الضرورى ومفهومه الاصطلاحى ما لا يتوقف على النظر يكون النظر خارجا عن عنوانه وداخلا فى مفهومه عدما وبما ذكرت من تقرير كلام المحشى ظهر لك ان قول المحشى هذا اشارة الى ان بل فى قول الشارح بل لتقسيمين للترقى من النظر الى الخفى فان جزئية النظر للقسم الثانى ظاهرة بالنظر الى العنوان والمفهوم كليهما ودون القسم الاول فانها بحسب المفهوم فقط دون العنوان ثم اعلم ان اختيار النظر عدما فى مفهوم الضرورى انما هو لو قيل ان بين النظرى والضرورى تقابل العدم والملكة دون ما اذا قيل ان بينهما تقابل التضاد **قوله** وخروجه عنهما اه دفع دخل مقدر تقرير الدخل انهم قائلون بان النظر يكون خارجا عن الضرورى والنظرى اما عن الاول فبان المعتبر فيه عدم النظر لا النظر واما عن الثانى فبان النظر معد للنظرى والمعد يكون خارجا عن المعدله فيكون النظر خارجا عنه ايضا البتة فكيف يصح الحكم بدخول النظر فيهما فان الخروج ينافى الدخول وتقرير الدفع ان مرادهم من خروج النظر عن النظر والضرورى الخروج عن حقيقتهما ومن الدخول الدخول فى مفهوميهما والتنافى بينهما فان المفهوم والحقيقة لا يجب ان يكونا متحدين حتى يلزم من كون الشئ جزءا لاحدهما كونه جزءا للآخر اذ مفهوم الشئ قد يكون عرضيا له بخلاف الحقيقة فانه يكون فى اتيانه اذى عبارة عما يكون الشئ به هو هو الا ترى ان حقيقة الاعمى حالة بسيطة ومفهومه عدم البصر وهو خارج عنه عارض له فلا شناعة اذن فى ان يكون الشئ جزءا لمفهوم الشئ ولا يكون جزءا لحقيقته **قوله** التوجه نحو المجهول هذا التوجه

لابد ان يكون سبوقا بتصوره بوجه ما والا لزم طلب المجهول المطلق قال المحشي في الحاشية المنهية
التوجه الاول قبل الحركة الاولى والثاني قبل الثانية انتهى حاصله ان التوجه الاول اي التوجه
نحو المجهول قبل الحركة الاولى التي سيبينها المحشي وهي الحركة من المطالب الى المبادي فانه من
البين انه مالم يتوجه الذهن الى المجهول الذي هو المطلب لا ينتقل منه الذهن الى المبادي والتوجه
الثاني الذي هو عبارة عن التوجه نحو المعلوم المخزون الذي هو المبادي قبل الحركة الثانية
التي سيبينها المحشي ايضا وهي الحركة من المبادي الى المطالب فانه من المعلوم انه مالم يتوجه الذهن
الى المبادي المعلومات لا ينتقل منها الى المطالب ثم لما كان لسائل ان يسأل ان المطلوبين
التوجه اليه مفقود يحصل بالحركة الفكرية فكيف يمكن التوجه اليه اذ لابد من كون المتوجه اليه موجودا
اشار المحشي الى دفعه بقوله كما ان المتوجه اليه حين التوجه الحسي اه حاصله انا لا نسلم انه لابد للمتوجه
ان يكون المتوجه اليه موجودا حين التوجه الا ترى ان مطلق الحركة الابينة التي هي عبارة عند من
انتقال الجسم من الاين الى الاين الذي هو عبارة عن حالة تحصل للشئ بسبب وجوده سيان
المكان الذي هو عبارة عند المشائين عن السطح الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم
المحوي انما هو الاين المخصوص الذي هو يكون عند وصول الجسم المتحرك الى المنتهى ولا شك ان
معدوم لانعدام ما يحصل به الى السطح فان حصوله انما يكون بخرق المتحرك ما قدامه فحصول هذا انهم
انما يكون اذا خرق المتحرك جميع ما قدامه الى المنتهى والحال انه لم يخرقه الى حين انقطاع الحركة
كونه متوجها اليه **قوله** والثاني الملاحظة وهي التوجه نحو المعلوم المخزون اه معلوما تنا عند
انحاء احدها الجزئيات المحسوسة بالحواس الظاهرة ويدركها النفس باعانة الحس المشترك الذي هو
عبارة عن قوة مودعة في مقدم التجويف الاول من التجاويف الثلثة التي في الدماغ وثانيها
الجزئيات الموجودة في المحسوسات ولا يدركها الحواس الظاهرة بل تدركها النفس بالقوة
الوهم الذي هو عبارة عن قوة مودعة في آخر التجويف الاوسط من الدماغ وثالثها المعاني
وتدركها النفس الناطقة بلا اعانة شئ من الحواس ثم لما كان قد يطرء على كل مدركة من

الثلث المذكورة الغفلة عن المدرك بالفتح تارة بحيث اذا التفت اليه تدركه بمجرد الالتفات
وتحكم عليه بان هذا المدرك هو الذى كان مدركا سابقا وتارة بحيث اذا لم تدركه بمجرد الالتفات
بل تحتاج الى كسب جديد فلا تحكم عليه بان هذا المدرك هو الذى كان مدركا سابقا لابد من
القول بان المدرك بالفتح فى الحالة الاولى التى هى المسماة بالذهول عندهم محفوظ ومخزون
فى موضع يكون له مناسبة بالمدرك بالكسر فيدركه بمجرد الالتفات بان ياخذه من ذلك
الموضع متى شاء دون الحالة الثانية التى هى المسماة عندهم بالنسيان ولذا يحتاج فى هذه
الحالة فى الادراك الى كسب جديد والا فما الوجه فى ان المدرك بالكسر يدرك المدرك بالفتح
تارة بمجرد الالتفات وتارة يحتاج الى كسب جديد وهذا الموضع هى التى يعبرونه بالخزانة
ولذا يقال ان الذهول عبارة عن زوال الصورة عن القوة المدركة فقط والنسيان عن
زوالها عن القوة المدركة والخزانة كليهما ولعلك قد علمت بما وعيت ان منشأ الاخذ من
الخزانة انما هى المناسبة بينها وبين المدرك بالكسر فلا يتوهم ان الخزانة فى حالة النسيان
باقية ايضا فلا يدان لا يحتاج فى هذه الحالة ايضا الى كسب جديد لان بقاء نفس الخزانة لا يكفى
للاخذ بمجرد الالتفات بل لابد من المناسبة بينها وهى لما زالت فى هذه الحالة يحتاج المدرك
بالكسر فى الادراك الى كسب جديد ولم يدركه بمجرد الالتفات ثم اختلفوا فقال بعضهم
ومنهم الشيخ والمحشى ان الخزانة خزانة للمعلومات فخزانة الجزئيات المحسوسة بالحواس الظاهرة
التى عبر عنها المحشى بقوله المحسوسات الخيال وهو عبارة عن قوة مودعة فى آخر التجويف
الاول من الدماغ وخزانة الجزئيات التى لا يدركها الحواس الظاهرة وهى التى عبر عنها المحشى
بقوله الموهومات الحافظة وهى قوة مودعة فى اول التجويف الآخر فان قلت من اين
يعلم تعيين المحال المذكورة للقوى المذكورة قلت لما يعرض الاختلال فى الادراك والحفظ
للقوى المذكورة حين عروض الآفة على هذه المحال علم منه ان هذه المحال محال لهذه القوى ولا
يمكن ان يختزن الجزئيات المذكورة فى العقول لانه لابد فى الحال والمحل من المناسبة

وهي مفقودة ه اذ تلك الجزئيات مادية والعقول مجردة فكيف تحل فيها وترتسم وتختزن
فيها وخزانة الكليات التي عبر عنها المحشي بقوله المعقولات اذ هي عبارة عن الصور
التي تحصل في العقل اي النفس الناطقة ومن المتقرر عندهم انه لا يحصل فيها الا صور الكليات
فلا تكون معقولا تها الا الكليات العقل الفعال لا القوة المادية والا يلزم حلول المجردات
اي الكليات فيها والا لم تكن خزانة لها فيلزم حلول المجرد في المادي وقال بعضهم انها خزانة
للعلوم وهذا ما عليه المشاؤن واما الاشراقيون فلما قالوا ان علم العقول علم حضوري لا يمكن
ان يكون العقول خزانة لها والا تكون حالة فيها فيكون علمها بها علما حصوليا وهو لا بد
للمعقولات من الخزانة ولا يصلح لها الا النفوس الفلكية المجردة قالوا انها خزانة لها ولما
انكروا جميع القوى الا القوة الوهمية والمتصرفة قالوا ان خزانة المحسوسات هي النفوس المنطبعة
الفلكية لانها لا بد لها من الخزانة ولا يصلح لها الا هي وقد بقي جنايا في زوايا المقام قوله
وه اشكال قوي وهو ان النسيان اه اعلم انه يرد على كون العقل الفعال خزانة للمعقولات
اشكالات منها اورده المحشي بقوله هذا حاصله انه لو كان العقل الفعال خزانة للمعقولات يلزم ارتسام
الكواذب فيه حين طريان النسيان والذهول عليها فانهما يعرضان لها ايضا كما يعرضان للمعقولات
الصادقة مع انه قد تقرر عندهم ان العقل الفعال لا يكون محلا لارتسام الكواذب ووجه الملازمة
اما في النسيان الذي هو عبارة عن زوال الصورة عن القوة المدركة والخزانة معا فبان المراد
عن زوال الصورة عنها ليس مطلق الزوال والا يصح اطلاق النسيان على الشيء قبل ان نعلمه
لانه زائل عنها مع انه ليس كذلك بل الزوال الخاص اي الزوال بعد الوجود فلا بد من ارتسام
الصورة في الخزانة اولا فتزول عنها بعده اذ الزوال الحادث للشيء عن الشيء لا يكون الا بعد ارتسام
فيه واما في الذهول الذي هو عبارة عن زوال الصورة عن القوة المدركة فقط فبانه من البين ان
هذا الزوال لا يتصور الا بعد ارتسام الصورة في الخزانة التي هي العقل وبقاؤها فيها والا لم يصح تخصيص
زوال الصورة بالقوة المدركة لا يقال لا حاجة في بيان الاشكال الى حديث طريان الذهول والنسيان

فانه لما ثبت عندهم ان العقل الفعال خزانة لجميع معقولات النفس الناطقة سواء كانت صادقة او كاذبة
يتوجه عليه الاشكال بارتسام الكواذب فيه سواء اعتبر طريان الذهول والنسيان عليها او لا لانا نقول
لما كان اثبات كون العقل الفعال خزانة للمعقولات انما هو من جهة طريان الذهول والنسيان
مست الحاجة الى ذكر هذا الحديث ومنها انه يلزم على تقدير طريان الذهول على بعض المعقولات بالنسبة
الى شخص ونسيانه بالنسبة الى شخص آخر ان يكون العقل الفعال محلا لاجتماع النقيضين وهو حصول صورته
وزواله ومنها ما اشار اليه جدي وسندي استاذي في حاشيته وسننقلها انشاء الله تعالى حاصله انه يلزم ان يكون
العقل الفعال محلا للتغير والزوال على تقدير طريان النسيان عليه او هو عبارة عن زوال الصورة عن المدركة والخزانة
معا ومنه يلزم محذور آخر وهو حدوث الجهل فيه ويمكن الجواب عن الاشكالات الاخيرة بان معنى زوال الصورة عن
الخزانة اعتبر في النسيان زوال النسبة التي بها يأخذ النفس الصورة منها ومن زوال النفس الصورة حتى يلزم
منه على تقدير طريان الذهول والنسيان على بعض المعقولات بالنظر الى الشخصين اجتماع النقيضين في العقل الفعال و
على تقدير طريان النسيان فقط كونه محلا للتغير والزوال وحدوث الجهل فيه **قوله** واجاب عنه المحشي اي الشريف
بان شأن العقل الفعال آه حاصل الجواب لانا نمنع انه قد تقرر عندهم ان العقل الفعال لا يكون محلا لارتسام الكواذب اصلا
ومطلقا حتى يتم به الاشكال فان العقل الفعال يتم فيه صور الكواذب والصوادق كلتيهما الكل الاول على طريق الحفظ
والتصور الثاني على طريق التصور **قوله** ولا يخفى ان هذا الكلام مع ابتنائه آه هذا القول مشتمل على ثلثة ابحاث
على جواب الشريف المحقق اشار المحشي الى اولها بقوله مع ابتنائه حاصله ان جواب الشريف مبني على كون علم العقل الفعال
الذي هو علم قديم تصورا وتصديقا مع ان هذا خلاف ما ثبت عند الجمهور فانهم قد ذهبوا الى ان التصور والعلم لا يكونان
الا في العلم الحصولي الحادث دون القديم وابتناء الكلام على خلاف الجمهور ليس من دأب المحصلين
واشار الى ثانيها بقوله ولزوم عدم المطابقة آه حاصله انه يلزم على هذا الجواب عدم المطابقة بين الخزانة
وذي الخزانة فان ارتسام صور الكواذب في النفس الناطقة التي هي ذات الخزانة انما هو
من جهة تصديقها لها وفي العقل الفعال الذي هو خزانة لها من جهة تصوره اياها مع انه قد تقرر
عندهم انه لا بد ان يكون بين الخزانة وذيها مطابقة واشار الى ثالثها بقوله لا يتم لان الاشكال آه

حاصله ان الاشكال انما هو على تقدير طريان الذهول والنسيان على تصديق النفس الناطق للكواذب من حيث هو تصديق فلا بد من ارتسامها في العقل الفعال الذي هو خزانة لها من جهة تصديقه لها فالاشكال باق بحاله ولا يتوهم ان مآل هذا الايراد والايراد الثاني واحد لان المقصد من هذا الايراد اثبات اختزان العقل الفعال لتصديق كواذب المعقولات التي للنفس الناطقة مع قطع النظر عن المطابقة وعدمها بين الخزانة وما هي خزانة له بخلاف الايراد الثاني فان المقصد منه الاعتراض على ما يقولونه من انه لا بد ان يكون بين الخزانة وما هي خزانة له مطابقة مع قطع النظر عن كون العقل الفعال خزانة بالنسبة الى تصديق الكواذب بانه على هذا الجواب يلزم عدم المطابقة بينهما قال جدي واستاذي استاذي كمال المحققين قدس سره ذيل قول المحشي ولا يخفى آه بعد جواب المحشي بقوله ما سنح لي اتم واوفق لكن جواب العلامة الدواني ايضا يحتمل التمام فان مقصوده بقوله في اختزان الكواذب آه الاختزان والحفظ للصورة الاذعانية للكواذب الموجودة فينا لا حفظ ذات القضايا الكاذبة حتى يلزم عدم المطابقة وعدم تمام الجواب على ما اورده المحشي الايرادين الاخيرين فان العقل الفعال يحفظ الصورة الاذعانية التي للكواذب فينا بمعنى ان الاذعان الموجود فينا حاصل صورته في العقل الفعال وقد لوحينا ان العقل الفعال عالم بحصول الاذعان فينا ومحل لارتسام صورة ذلك الاذعان فاذا طرء الذهول فقد عدم الصورة عنا وبقي صورة ذلك الاذعان الذي كان فينا الموجودة بالفعل موجودا كما كان وبهذا الطريق يجوز وقوع الذهول والنسيان في التصديقات الكاذبة من حيث هي كذلك وتثبت المطابقة بين الخزانة وما هي خزانة له فان الصورة الاذعانية للكواذب الموجودة فينا مثلها بعينها موجودة في العقل الفعال وليس بلازم وجود تلك الصورة بشخصها بعينها فان ذلك يستحيل لاستحالة قيام عرض واحد بمحلين بل يكفي وجود مثله وهكذا في كل خزانة فان صور المحسوسات والموهومات الحاصلة اولا ليست بعينها موجودة في الخيال والحافظة بل هي معدات لصور اخرى مثلها كما تقرر في موضعه واما الاشكال الاول اعني لزوم مخالفة الجمهور فمشترك على الشارح والمحشي لما انه ايضا جعل العقل الفعال

خزانة لصوادق من التصديقات واما الاشكال الوارد على طريان النسيان من لزوم كون
العقل الفعال محلا للتغير فهو ايضا مشترك لان ذلك بناء على معنى النسيان وجعل العقل
الفعال خزانة لها اما مطلقا او للصوادق فحسب انتهى **قوله** قدس سره لعل جواب المحشي بقوله
ماسنح لي اتم وادق وسيجيء منا انه غير تام **قوله** قدس سره لكن جواب العلامة الدواني ايضا
يحتمل التمام فان مقصوده آه فحاصل الجواب للايراد الثاني اي لزوم عدم المطابقة بين الخزانة
وبين ماهي خزانة له انه ان اريد بالمطابقة ارتسام الصورة الشخصية الواحدة فيها فغير مسلم لاستحالة
قيام عرض واحد شخصي بمحلين وان اريد بها ارتسام طبيعة الصورة فمسلم لكن لانم انتفاءه فيما
نحن فيه لان طبيعة الصورة الاذعانية للكواذب الموجودة في النفس الناطقة على سبيل التصديق
موجودة في العقل الفعال على سبيل التصور وللايراد الثالث وهو الذي اشار اليه المحشي
بقوله لان الاشكال آه ان طريان الذهول على التصديقات الكاذبة للنفس الناطقة من
حيث انها مصدقة لها لايوجب الا ارتسام انفسها وطبائعها من حيث هي هي في الخزانة
التي هي العقل الفعال لا انفسها مع العوارض المشخصة كما عرفت حتى يجب به ارتسامها في العقل
الفعال من جهة تصديقه بها بناء على ان جهة التصديق من جملة المشخصات ايضا ثم ينبغي ان يعلم ان
توجيه المحقق لكلام الشارح وان يدفع الايرادين الاخيرين للمحشي على جوابه لكنه توجيه بما لايرضى به
قائله فان الشارح قد صرح في الحاشية القديمة الخزانة انما تحفظ المعاني التي يتعلق بها التصديق
فهذا القول تصريح في ان مراده بالكواذب هي القضايا الكاذبة لا الصورة الاذعانية التصديقية
قوله قدس سره واما الاشكال الاول اعني لزوم مخالفة الجمهور فمشترك على الشارح والمحشي آه
ايراد على طريق التنزل فحاصل الكلام انه لاشناعة في مخالفة الجمهور اذا كانوا على غير الحق وذلك
كما اذا حق ان الحصولي القديم ايضا ينقسم الى التصور والتصديق ولئن تنزلنا عنه فمخالفة الجمهور مشتركة
بين جواب الشارح والمحشي فان المحشي ايضا جعل العقل الفعال خزانة للتصديقات الصادقة
قوله وماسنح لي آه لجواب الاشكال هو ان الكواذب آه حاصله منع ان العقل

ه من ان قيام عرض واحد شخصي بمحلين محال ١٢ منه

الفعال خزانة للتصديقات الكاذبة ليلزم من طريان الذهول والنسيان عليها ارتسامها
في العقل الفعال من جهة كونه خزانة لها فان مدرك المدركات التصديقية سواء كانت صادقة
او كاذبة وان لم يكن الا العقل اى النفس الناطقة لكن في ادراكه للكواذب يكون للوهم
ايضا دخل دون الصوادق بناء على ما قد تقرر عندهم من ان الغلط والكذب لا يعرض للنفس
المجردة بدون معارضة الوهم اياها وحكمه خلاف حكمها فلا يمكن عليه لكواذب المعقولات الا
ان يكون مشوبا بالوهم ومخلوطا معه فيكون تلك المعقولات من الوهميات فلا ترتسم الا فيما
هو خزانة للوهميات وهي الحافظة دون العقل الفعال ولا يخفى ما فيه فان الحافظة لما كانت قوة
مادية جسمانية فلا يرتسم فيها الا الجزئيات دون الكليات بناء على ما تقرر عندهم من ان الكليات
لا ترتسم الا في المجرد دون المادي فلا يتم الجواب اذن الا في المعقولات الجزئية الكاذبة
دون الكليات على انا نقول لو كانت الحافظة خزانة الكواذب يرد عليه مثل ما اورده المحشي
من الايرادين الاخيرين على جواب الشم بانه قد ثبت عندهم ان الادراك ليس من خواص
الحافظة فلا تصدق الحافظة ح للكواذب التي تصدقها النفس الناطقة ففات المطابقة
ح بين الخزانة وما هي خزانة له وايضا ان الكلام في العلم التصديقي فلو كانت الحافظة خزانة
لكواذب المعقولات لزم ان تكون مصدقة لها وهذا كما ترى ولعل قول المحشي فتامل اشارة
الى هذه الايرادات قوله الملتفت اليه والصورة الحاصلة آه رد لما فهم الفاضل اليزدي من
قول الشم وربما يتخلف الملاحظة عن حصول الصورة اه ان بين حصول الصورة والملاحظة
عموما وخصوصا مطلقا بحسب التحقق حيث قد في حاشيته ذيل هذا القول من الشم بهذه العبارة
فيكون حصول الصورة اعم تحققا من الملاحظة حيث لا يمكن تخلف الحصول عنها لامتناع توجه النفس
نحو المجهول المطلق ويمكن العكس كما في معاني الحروف ونظائرها مما يحيل آلة لملاحظة الغير فان
الآلة ح حاصلة في الذهن حقيقة وليست ملحوظة الا بتبعا وبالعرض لا قصدا وبالذات انتهى وتقرير الرد
انا لا نسلم ان بين حصول الصورة والملاحظة عموما وخصوصا مطلقا بل من وجه لتحقق مادتي الافتراق

وماده واحده للاجتماع اما الاول ففي علم الشئ بالوجه فان الملتفت اليه والصوره اما صلة فيه
مختلفان بالذات اي بحسب الحقيقة ومتحدان بالعرض بناء على ان الوجه في هذا العلم عرض
ذي الوجه والعرض يكون مختلفا بالمهيه مع المعروض ومتحدا معه بالعرض ولما كان هذا الوجه
مرآة وآلة لتعرف المعروض فيجب ان يحصل الوجه اولا ليلتفت وينتقل منه الى ذي الوجه
فيكون الملتفت اليه الذي هو ذو الوجه المعروض مغايرا بالمهيه للحاصل في الذهن بالذات
الذي هو الوجه العرضي ومتحدا معه بالعرض فلا يجتمع الملاحظة وحصول الصوره حقيقة
وبالذات في هذا العلم بالنظر الى شئ واحد بل تخلف الاولى عن الثاني بالقياس الى الوجه
فان الوجه حاصل في النفس الناطقة من غير ان يلاحظ ويلتفت اليه بالذات لان الالتفات
الكذائي ليس الا الى ذي الوجه وتخلف الثاني عن الاولى بالقياس الى ذي الوجه فان ذا الوجه
يكون ملتفتا اليه بالذات ولا يكون حاصلا في النفس كك لانه لما كان حصوله من جهة الوجه
لا بد ان يحصل بعد حصول الوجه فيكون حصوله ثانيا وبالعرض بواسطة الوجه والقول بان
معنى كون ذي الوجه ملتفتا اليه بالذات ان الوجه يلتفت اليه من حيث اتحاده مع ذي الوجه مع
كونه مخالفا لما يفهم من كلماتهم مصادم للضروره واما الثاني ففي غير علم الشئ بالوجه وهو العلم بالكنه
والعلم بكنه الشئ والعلم بوجه الشئ فان في كل من هذه الثلث لا يكون الشئ الذي يلتفت اليه
مغايرا للصوره التي بها يعلم ذلك الشئ بل يتحد معه بالذات فيكون في ذلك الشئ ملتفتا اليه وحاصلا
بالذات في الحاشيه النهيه قد سبق ان التصور على انحاء تصور الشئ بالكنه والثاني تصور الشئ
بالوجه والثالث تصور كنه الشئ والرابع تصور وجه الشئ فالملتفت اليه والصوره الحاصله
في الاول مجتمعان حقيقة ومتغرقان اعتبارا وفي الثاني بالعكس وفي الثالث والرابع مجتمعان
ليسا متغرقين لا حقيقة ولا اعتبارا انتهى فمراد المحشي من العكس في قوله وفي غيره بالعكس مطلق الخلاف
لا ما هو المتبادر منه في بادي الراي من كون الخلاف في الامرين لظهور ان ليس كك
في العلمين الاخيرين فان قلت ان ما حكم به المحشي من تغاير الملتفت اليه والصوره الحاصله

بالذات واتحادهما بالاعتبار فی علم الشئ بالوجه بنیا فی ما سیحکمه فی بحث التصدیقات من ان بینهما
اتحادا بالذات وتغایرا بالاعتبار حیث قال فی ذلک البحث الوجه فی علم الشئ بالوجه مرآة لذی
الوجه والمرآة من حیث انه مرآة له لایمکن ان یحکم علیها فالمرآة هی نفس الطبیعة والمرئی هی
الطبیعة من حیث ان الافراد متحدة معها لا الافراد من حیث انها افراد وبخصوصها فالمرآة
والمرئی فی الحقیقة متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار قلت لامنافاة بین الحکمین لتغایر محلیهما
فان محل ما حکم به آنما هو فالنسبة الوجه العرضی الی معروضه وما حکم به هناک انما هو فالنسبة الوجه الی افراده و
انت خبیر بمافی الرد من انه یجب ان یکون ذو الوجه حاصلا فی الذهن بالذات ولا لانه لابد فی الکسب من الحرکة
الاولی وهی الحرکة من المطالب الی المبادی فلو لم یکن لذی الوجه الذی هو المطلوب حصول بالذات
قبل الکسب کیف ینتقل منه الی المبادی والیه اشار الفاضل الیزدی بقوله لامتناع انه فلم یتحقق حینئذ
الافتراق للالتفات والحصول بل مادة واحدة وهی انه قد یوجد الحصول بدون الالتفات
فلا یکون النسبة بینهما الا نسبة العموم والخصوص مطلقا لا العموم والخصوص من وجه وقیل ان
المحشی اشار بهذا القول الی دفع اعتراض یرد علی قول الشمس کما فی معانی الحروف الواقع فی قوله
وربما تخلف الملاحظة آه الذی حاصله ان صورة الشئ آلة لملاحظة ذلک الشئ وهو قد یکون
آلة لملاحظة غیر ذلک الشئ فقد تخلف الملاحظة عن ذلک الشئ مع وجود صورته کما فی المعانی
الحرفیة فان صورتها آلة لملاحظة الطرفین دون تلک المعانی فانها غیر مستقلة فلا التفت
الیها من حیث ان عدم استقلال المعانی الحرفیة لاینافی ملاحظتها بالنسبة الی تصور انها فانها
وان کانت غیر مقصودة بالقیاس الی المحکوم علیه وبه ولکن هذا لا یقتضی ان لا تکون مقصودة
ولا ملحوظة بالنسبة الی نفس تصورها والکلام فیه بصرف قوله عن النظر فحاصله ان للشئ ملاحظة
وصورة وقد تخلف الملاحظة عن حصول الصورة کما فی علم الشئ بالوجه فان الوجه صورة لنفسه
وصورة لذی الوجه ولاشک ان الملاحظة بالقیاس الی ذی الوجه دون الوجه والوجه للشئ
آلة لملاحظة ذی الوجه الذی هو غیر الشئ الذی هو الوجه کما ان معانی الحروف بنفسها

لا بصورتها آلة لملاحظة الطرفين لا لملاحظة نفسها فعلى هذا قول المحقق كما في المعاني الحرفية تشبيه بالنظر الى الآلية لملاحظة غير ذلك الشيء لا انه مثال له كما توهم فالنسبة بين الملاحظة وحصول الصورة عموم وخصوص من وجه تحققا ففيه ان هذا قول بما لا يرضى به الحبشي فانه ذهب الى ان قول الشم كما في معاني الحروف مثال لقوله وربما تخلف آه حيث قال ذيل قول الشم كما في معاني الحروف وغيرها الملاحظة تخالف عن حصول الصورة في معاني الحروف وغيرها الا ان يقع ان آه لنسخة اخرى من الحاشية وهي انه لم يقع منه ذيل قول الشم كما في معاني الحروف وغيرها الا قوله كما في النسبة التامة الخبرية آه دون قوله الملاحظة تخالف آه وبنى ذلك القائل كلامه عليها لكن بعد لا يخفى عن دغدغة فانه لا حاجة لصرف قول الشم عن الظاهر الدال على ان قوله كما في معاني الحروف وغيرها مثال لقوله وربما تخلف آه الا لدفع الايراد الذي اورده ذلك القائل مع انه يندفع بدونه فانا محتاجون الى العدول عن الظاهر وبيان الاندفاع ان ليس مراد الشم من حصول صورة الشيء ما يؤخذ منه على ان يكون مرئية له كما فهمه المعترض حتى يتوجه اعتراضه عليه بانه لا يصح تمثيل تخلف الملاحظة عن حصول الصورة بالمعاني الحرفية فان عدم استقلالها لا ينافي ملاحظتها بالنسبة الى تصورها فيجوز ان تكون ملحوظة وملتفتة اليها بالذات بالنسبة الى الصورة التي حصلت لها على ان تكون مرئية لها بل المراد منها اعم منه سواء كان مرئية ام لا فيصح التمثيل بالمعاني الحرفية فانها في مرتبة العلم بكنه الشيء تكون حاصلة بالذات وغير مقصودة وملتفتة اليها كذلك لانها لا يلتفت اليها حال الالتفات الى ملاحظة الطرفين وان كانت في مرتبة العلم بالكنه والوجه على خلاف ذلك لانها حينئذ تكون مرئية والكنه والوجه مرئية والمرئي يكون غير حاصل بالذات وملتفتا اليه كذلك والمرئية على عكس ذلك واما العلم بوجه الشيء فهو في الحقيقة انما داخل في العلم بكنه الشيء او العلم بالوجه فحاله كحالها ومن هنا ظهر لك فائدة جليلة هي ان المعاني الحرفية في مرتبة العلم بكنه الشيء لا تكون محكوما عليها وبها وفي مرتبة العلم بالكنه والوجه تصلح لهما لان كون الشيء محكوما عليه به من خواص كونه مستقلا والاستقلال يقتضي الالتفات بالذات وليس للمعاني الحرفية الا في المرتبتين الاخيرتين دون الاولى فلم تكن محكومة

عليها وبها الافيما دونها **قوله** الملاحظة تختلف عن حصول الصورة في معاني الحروف وغيرها يعني في مرتبة العلم بكنه الشئ **قوله** والتوصيفية آه اعلم ان النسخ الحاشية مختلفة وقع في بعضها تلو هذا القول هذه العبارة وحصول الصورة تختلف عن الملاحظة في علم الشئ بالوجه نظرا الى ذي الوجه والملاحظة تختلف عن حصول الصورة فيه نظرا الى الوجه فبين الملاحظة وحصول الصورة عموم وخصوص من وجه تحققا وفي اكثر النسخ لم يقع وهذا هو الصحيح لانه على الاولى يلزم التكرار لانه اعادة لما سبق في القول السابق اذ ليس بينهما فرق الا بانه ذكر في القول السابق تخلف الملاحظة عن حصول الصورة بالنظر الى الوجه في علم الشئ بالوجه اولا وتخلفها حصول عن الملاحظة نظرا الى ذي الوجه ثانيا وعكس الامر ثم وقعت ذيل العبارة المذكورة في بعض النسخ هذه العبارة وبالجملة الاجتماع بينهما اذا كان الشئ والصورة متحدين بالذات والافتراق بينهما اذا كانا مختلفين بالذات وفي بعض النسخ وقعت تلو قوله والتوصيفية وفي اكثر النسخ وقعت تلو قوله السابق عموم وخصوص من وجه تحققا وعلى كل تقدير يكون حاصل هذه العبارة ان مادة اجتماع حصول الصورة والملاحظة موضع يكون الشئ والصورة فيه متحدين بالذات اي بحسب المهية سواء كان مع تغاير اعتباري كما في تصور الشئ بالكنه او بدونه كما في تصور الشئ بكنهه او بوجهه هذا على حسب اي المحشي والا فتصور الشئ بوجهه ليس قسما على حدة بل هو اما داخل في التصور بكنهه او بوجهه ومادة الافتراق موضع يكونان فيه مختلفين بالذات اي بحسب المهية كما في تصور الشئ بالوجه **قال الشارح** اي بحصل صورته في العقل آه اشارة الى ان تفسير للعقول بالصرف وهو الذي يكون مقابلا للمحسوس والمتخيل والموهوم بناء على ان النظر الذي وقع في تعريف العقول انما يكون في المعقولات الصرفة فلا يكون المراد من العقول الا العقول الصرف ففي هذا التفسير اشارة الى وجه اختيار المعقول على المعلوم من التنبيه على اختصاص النظر بالكليات الحاصلة صورها في العقل دون الجزئيات الحاصلة صورها في الآلات والغرض فيه فوائد اخرى منها رعاية السجع ومنها التنبيه على ان النظر يجري في التصور والتصديق كليهما والبه اشار بقوله تصورا كان آه بخلاف العلم

سه وقد يطلق المعقول على ما يعم الخارج ايضا منه

اذ کثیرا ما یختص بالتصدیق ومنها الایماء الی ان النظر یجری فی المفرد والمرکب کلیهما والیه اشار بقوله واحدا کان ذلک المتصور کما فی الحد بالفصل وحده والرسم بالخاصة وحدها او اکثر کما فی غیرهما بخلاف العلوم اذ کثیرا ما یختص بالمرکب ومنها ما سیجیء ببیانه فانتظره منقشا واعلم ان مراد الشیخ من التصور والتصدیق الواقعین فی قول الشیخ المتصور والمصدق به والا لم یصح قوله لتصورا کان ذلک المعقول والمجهول او تصدیقا لان المعقول والمجهول متصور ومصدق به لا التصور والتصدیق **قوله** الاول حرکة النفس فی المعقولات والفکر بهذا المعنی مع مقابله من خواص الانسان ویعم المعنیین الاخیرین ولا یکون وجوده موجبا للنظر وعدمه للبداهة **قوله** ویقابله التخییل اه اعلم انه اراد بالمقابلة ههنا المباینة لا المقابلة المصطلحة التی هی عبارة عن امتناع اجتماع الشیئین فی محل واحد من جهة واحدة والا تحقق احدی الاقسام الاربع المشهورة لها من التضایف والتضاد والعدم والملکة والایجاب والسلب بین الفکر والتخییل مع انه لیس کذلک لان کونهما وجودیین یستلزم انتفاء الاخیرین وجواز تعقل کل واحد منهما بدون الآخر یوجب عدم التضایف وعدم تحقق شرط تضاد الحرکتین وهو التعاقب فیما فیه الحرکتان ینفی التضاد لان ما فیه الحرکات الفکریة المعقولات والحرکات التخییلیة المحسوسات والی هذا التفصیل اشار عمی قدوة المحققین اجمالا بقوله المراد بالمقابلة مطلق المباینة دون المقابلة المشهورة فان التضاد من شرطه التعاقب ولا یمکن هه کما لا یخفی ولما انتفاء التضایف وتقابل العدم والملکة والایجاب والسلب فظاهر انتهی فلا یتوجه علیه ما قیل من ان هذا غلط فان موضوع الفکر النفس وکذا موضوع التخییل فان النفس هی المدرکة للکلیات والجزئیات فهی المنتقلة من ادراک الی ادراک وهی المنتقلة من احساس الی احساس واما الحواس فلیست الا آلة للادراک ولیست مدرکة ولا منتقلة من ادراک الی ادراک آخر لانا نقول مراد المحقق من التعاقب التعاقب فیما فیه الحرکة لا تعاقب الموضوع **قوله** الثانی اه توضیحه انا اذا رددنا تحصیل مطلب بالمعرف او الحجة تحرکت النفس وانتقلت

عند فائض مولانا عبد العلی رح ۱۲

بالتدريج بعد تصوره بوجه ما فى الصور المخزونة لتحصله بها فما لا تراه مناسبا للمط تتركه وما تراه
مناسبا تاخذه ليكون هو مبدء وكاسباله ثم تحركت وانتقلت بالتدريج من الصور
المناسبة للمط بان تربتها على نحو يحصل منه المط ومجموع الانتقالين التدريجيين والحركتين
هو الفكر فالحركة الاولى تحصيل ما هو بمنزلة المادة للفكر لانها لا تحصل فى هذه الحركة الا نفس المبادى
من غير الترتيب وبها لا يحصل الفكر الا بالقوة والثانية تحصيل ما هو بمنزلة الصورة لانها
تحصل ح ترتيبها الذى يوجد به الفكر بالفعل ثم ربما يقع الخطاء فى الانتقال الاول
بان يظن المبادى الغير المناسبة مناسبة للمط ويظن الكاذبة صادقة وكذا قد يقع الخطاء
فى الانتقال الثانى بان يرتب ترتيبا فاسدا غير مودى الى المط والعاصم عن الخطاء
الاول مباحث الصناعات الخمس من البرهان والجدل والخطابة والشعر والسفسطة و
الثانى قوانين الصورة فالفكر بهذا المعنى يحتاج بكلا جزئيه الى المنطق فقول المحشى وفى جزئيه عطف
تفسيرى لقوله فيه فى قوله يحتاج فيه فان قلت يكفى لبيان المط الذى هو احتياج الفكر بهذا
المعنى قوله يحتاج فيه فلم اقحم قوله وفى جزئيه قلت لو اكتفى على قوله يحتاج فيه ولم يقحم قوله فى
جزئيه لربما يذهب الوهم الى ان الفكر لعله يحتاج الى المنطق باعتبار احد جزئيه اى الحركة الثانية
كما قد توهمه البعض من ان حاجة الفكر الى المنطق ليس الا فى الانتقال الثانى اذ الخطاء انما يكون
فيه فان الكل قد يحتاج الى الشئ باعتبار احد اجزائه فلما اقحم قوله فى جزئيه زال ذلك الوهم اذ هو
دال على ان الفكر بكلا جزئيه محتاج الى المنطق لا يقال فعلى هذا يكفى قوله يحتاج فى جزئيه فلم اقحم لفظ
فيه لانا نقول ان فى اقحام لفظ فيه يحصل التعين بعد الابهام فان فى قوله الفكر الذى
يحتاج فيه الى المنطق ابهام اذ احتياج الفكر يجوز ان يكون باعتبار كلا الجزئين او احدهما لان
احتياج الكل الى الشئ قد يكون باعتبار حاجة جميع الاجزاء وقد يكون باعتبار حاجة جزء واحد
اليه وفى قوله وفى جزئيه تعين بان احتياج الفكر الى المنطق باعتبار كلا الجزئين لا باعتبار
جزء واحد فقط والتعين بعد الابهام اوقع فى النفس **قوله** وبازائه الحدس آه ولما كان

لمقابل الحدس للفكر بالمعنى الثانى باعتبار كل من جزئيه خصه بالذكر فلا يرد ان انتفاء احدى
الحركتين ايضا يقابله فما وجه التخصيص بذكر احد مقابلى الفكر دون غيره اعلم ان المحشى قد اقتفى
الشيخ الرئيس والمحقق الطوسى والعلامة الرازى حيث جعل الحدس عبارة عن مجموع الانتقالين
الدفعيين فيكون ح مقابلا للفكر بالمعنى الثانى مقابلة التضاد لتحقق معناه وشرطه دون
الجمهور حيث جعلوه عبارة عن الانتقال من المبادى الى المطلوب دفعة ومقابلا للفكر بالمعنى الثالث
الذى هو صحبين احدهما لزوم الواسطة بين النظرى والضرورى على طريق الجمهور فان لم يوجد فيه
الحركة الاولى ويوجد فيه الثانية لا يكون داخلا فى الحدس الذى هو من اقسام الضرورى بل يكون
الانتقال فيه من المبادى الى المطلوب على التدريج دون الدفعة ولا فى الفكر بالمعنى الثالث
الذى هو عبارة عن الحركة الاولى لفرض عدمها والقول بان هذه الصورة وان لم تدخل تحت
الحدس لكنه يجوز ان تكون داخلة تحت ضرورى آخر من الاقسام الخمس الباقية فضوكة للكاتبين
وقائل ان يقول انه يلزم على قائلى الفكر بالمعنى الثانى ايضا تحقق الواسطة بين الضرورى
والنظرى فان الذى يحصل باحدى الحركتين على دائم لا يكون نظريا اذ هو عبارة عن مجموعهما
لا عن احدهما ولا ضروريا لعدم اندراجه تحت قسم من الاقسام الست المشهورة للبديهى والجواب
بان هذا القسم ضرورى لكنهم لم يجعلوه فى اعداده لكونه نادر الوقوع مشترك فانه يمكن ان
يقال بمثل هذا من جانب قائلى الفكر بالمعنى الثالث كما سيبينه المحشى وثانيهما لزوم اجتماع
الحدس الذى هو قسم من الضرورى مع الفكر بالمعنى الثالث فى صورة وجدت الحركة الاولى
فيها دون الثانية مع ان الضرورة لا تجامع الفكر فى صورة من الصور فتأمل **قوله** الثالث
الحركة الاولى اى حركة النفس من المطالب الى المبادى **قوله** وهى بما انقطعت اى الحركة الاولى
بحيث لا تتحرك النفس بعدها حركة ثانية اى من المبادى الى المطالب وربما امتدت وطالت
بحيث تحقق فيها الحركة الثانية ايضا فيحصل ح الحركتان **قوله** وهذا هو الفكر الذى تقابله
الضرورة اه فمناط الضرورة انتفاء الحركة الاولى اى الانتقال من المطالب الى المبادى

انتقاله الى نتيجه
ان الضرورة
لا تجامع الفكر اصلا
والتحقيق بل الضرورة
مقابلة للفكر بالمعنى
الثالث فيكون
الحدس الذى
نوع من الضرورة
فهو مقابل للفكر
بالمعنى الثالث
من المحشى ان
الفكر
الحدس
والاجتماع

على التدريج فان كان معه انتقال هذا الانتقال على سبيل الدفعة ايضا يحصل المطلب بلا واسطة المبادي وينتفي الحركة
الثانية فيه ايضا قطعا او وجوده فيوجد معه الانتقال من المبادي الى المطالب فان كان هذا الانتقال على
طريق الدفعة يكون جليا وعلى طريق التدريج فيكون خفيا وربما لم يجعلوه في اعداده لقلته وقوعه عدم تحققه في العلوم
كما وقع في شرح الاشارات نقلا عن المعلم الاول ارسطاطاليس وان اختلج في صدرك ان الحدس بمعنى
مجموع الانتقالين الدفعيين فيما سبق مقابلا للفكر بالمعنى الثاني مع انه مقابل له بالمعنى الثالث ايضا بناء على ان قسم من
اقسام الضرورة التي هي مقابلة للفكر بالمعنى الثالث ومقابلية القسم للشيء يوجب مقابلية قسيمه فادفعه بانه لما كان
مقابلة الحدس بمعنى مجموع الانتقالين الدفعيين للفكر بالمعنى الثاني الذي هو عبارة عن الانتقالين التدريجيين باعتبار
كلا الانتقالين للفكر بالمعنى الثالث باعتبار الانتقال الاول جعله مقابلا للفكر بالمعنى الثاني لكون هذه المقابلة
اتم من مقابلته بالمعنى الثالث للفكر وبالجملة ان ذكر الحدس فيما سبق من مقابلة الحدس بالمعنى المذكور للفكر بالمعنى الثاني
ليس للحصر بان مقابليته للفكر بالمعنى الثاني دون الثالث بل باعتبار كون مقابليته للفكر بالمعنى الثاني اتم مما هي بالنسبة
الى المعنى الثالث للفكر **قوله** وقد اصطلح المتاخرون الخ حاصله ان المتاخرين اصطلحوا على ان الفكر عبارة عما هو
للحركة الثانية وهو الترتيب بناء على ان الغرض من الفكر تحصيل المطلوب ولا يكون الا بترتيب المبادي المناسبة له
لينتقل منها اليه فسروه بترتيب موصلة توصل بها الى تحصيل غير حاصل ولا يتوهم ان الترتيب مصدر ومن البين انه
ليس لازما للحركة الثانية لان المراد من الترتيب هو الهيئة الحاصلة منه لا معناه المصدري ولا ريب في لزوم الهيئة للحركة
الثانية لانها لا توجد بدون الهيئة **قوله** ويرد عليهم الخ تقرير الورود انه يلزم على المتاخرين
الذاهبين الى ان الفكر عبارة عما يلزم الحركة الثانية وهو الترتيب انه كثيرا ما يحصل الشيء بالحركة
الاولى دون الثانية فلا يكون حصوله الا علما حصوليا ولما لم يجز ان يكون نظريا لفقدان
النظر المفسر بالترتيب المعتبر في النظري لفقدان ملزومه اي الحركة الثانية ولا ضروريا لعدم دخوله
في الاقسام الست الضرورية المشهورة يلزم الواسطة بين الضروري والنظري في العلم الحصولي
وهذا كما ترى ويمكن ان يقرر بتقرير آخر هو انه لو كان معنى النظري ما ذكره المتاخرون يلزم ان
لا يكون ما يحصل بالحركة الاولى دون الثانية نظريا ولا ضروريا اما الاول فلانتفاء ما هو مناط النظرية

وهو تحقق الترتيب اللازم للحركة الثانية لانا فرضت منتفية وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم
واما الثاني فلان مناط الضرورة انتفاء الحركة الاولى وهي قد فرضت موجودة فيلزم الواسطة
بين الضروري والنظري في العلم الحصولي مع انهم ممنوعونها ولا يتوجه عليه ما قيل انه لا ينطبق على هذا
التقرير الجواب الذي اشار اليه الخشي بقوله الا ان يفسر الحدس فان تقسيم الحدس لا يوجب تقسيم الضرورة
كيف والمانع عند السائل حين وجود الحركة الاولى فتقسيم الحدس لا يجدي نفعا بل نحتاج بوجه آخر
لدخول ما ليس داخلا في الضرورة فيها فيتناول الحد ما ليس داخلا في المقسم فقد تضاعف الاشكال
بهذا الجواب لانا نقول تقسيم الحدس يوجب تقسيم الضرورة قطعا بناء على ان الحدس قسم منها
وتقسيم القسم يوجب تقسيم المقسم فتامل نعم يتوجه عليه ان النظر لما كان عندهم مفسرا بما يلزم الحركة
الثانية اي الترتيب كان هو مناط التحقق دون الحركة الاولى وبانتفائه من جهة انتفاء
ملزومه الذي هو الحركة الثانية بناء على ان انتفاء الملزوم يستلزم انتفاء اللازم تحقق الضروري
لان رفع مناط النظرية عين تحقق مناط الضرورة فالذي يفقد فيه الحركة الثانية دون الاولى
يكون ضروريا عندهم فلا يلزم الواسطة بين الضروري والنظري في العلم الحصولي وبالجملة انه
الضرورة عند المتاخرين عبارة عن انتفاء الحركة الاولى ليلزم الايراد بل هو عبارة عن انتفاء
ما يلزم الحركة الثانية فما يتحقق فيه لازم الحركة الثانية يكون نظريا وما لم يتحقق فيه يكون ضروريا
بناء على ان رفع مناط النظر عين تحقق مناط الضرورة فالصورة المذكورة لما لم يتحقق فيها اللازم المذكور
يكون ضروريا لا محالة فلا يلزم الواسطة حينئذ قوله الا ان يفسر الحدس آه حاصله انه لا يلزم الواسطة بين
الضروري والنظري في العلم الحصولي فيما يحصل بالحركة الاولى دون الثانية بناء على تحقق الحدس المفسر عند الجمهور
بالانتقال عن المبادي الى المطالب فقط سواء كان مع الحركة الاولى اولا والحدس قسم من الضرورة فيصير ضروريا
لا محالة فلا يلزم الواسطة ثم لما كان متوجها عليه انه لا يجوز تقسيم الحدس بان كان مع الحركة الاولى اولا اذ لو عمم
لم يكن مقابلا للفكر بالمعنى الثالث الذي هو عبارة عن الحركة الاولى اذ يجوز اجتماعه معها مع انهم حكموا بمقابلته
له دفعه بقوله ويجعل الحدس آه توضيحه ان الحدس على هذا التفسير مقابل للفكر بالمعنى الثالث مقابلة تضاد

على الفاضل مولانا عبد العلي رح ١٢

مقابلة الحركة الصاعدة والهابطة فان الانتقال الاول اى الانتقال من المطالب الى
المبادى على التدريج الذى هو الفكر بالمعنى الثالث لما كان انتقالا من العلم اى المطالب العالية
اى المبادى يكون كالحركة الصاعدة التى تكون من السفل الى العلو والانتقال الثانى اى
الانتقال من المبادى الى المطالب فعقه الذى هو الحدس انتقالا من العلة اى المبادى الى المعلول
اى المطالب يكون كالحركة الهابطة التى تكون من العلو الى السفل بناء على ان للعلة مرتبة تشابه
العلو الذى هو من خواص المكان وللمعلول مرتبة تشابه مرتبة السفل الذى هو ايضا من خواص
المكان لكن لا يخفى على الذكى المتوقد انه على هذا التقدير لا يكون مقابلة الضرورى للمعنى
الثالث للفكر على نحو واحد لان مقابلة الحدس به يكون ح مقابلة مشابهة بمقابلة الصاعدة
والهابطة ومقابلة غيره من الاقسام الاخر للضرورى به مقابلة المباينة وهذا كله حاصل
ما قاله المحشى فى منعه فسر الحدس بذلك لئلا يلزم الواسطة بين النظرى والضرورى وجعل الحدس
مقابلا للمعنى الثالث بهذه المقابلة لئلا يفوت مقابلة الضرورى للمعنى الثالث مع انها
معتبرة بالاتفاق لكن لا يخفى انه ح لا يكون مقابلة الضرورى للمعنى الثالث على نحو واحد
انتهى وبما قررنا ظهر لك سر قول المحشى تشبه مقابلة الصاعدة والهابطة على ان التدريج ليس معتبرا
فى الانتقال الثانى الذى يعتبر فى الحدس بل الدفعة فلا يكون حركة حقيقية حتى يكون مقابلا
للانتقال الاول الذى يعتبر فيه التدريج ويسمى بالفكر مقابلة الحركة الصاعدة والهابطة ثم اعلم
انه قد اشار المحشى بلفظ الا فى قوله الا ان يفسر الحدس اه الى ضعفه فان تفسير الحدس بهذا المعنى مخالف
لما عليه الشيخ الرئيس والمحقق الطوسى والعلامة الرازى فانهم قد فسروه بمجموع الانتقالين
الدفعيين **قوله** ثم القول بان النظر كالمرادف اما بحسب كل معنى من معانيه المذكورة او
بحسب بعضها دون بعض وانما ردد بينهما لان البعض قائلون بالاول والبعض بالثانى
فان المتاخرين قائلون بانه كالمرادف للفكر بمعنى ما يلزم للحركة الثانية **قوله** وعلى كل تقدير
اى فى القول بان النظر كالمرادف للفكر اشارة الى تغاير اعتبارى بينهما اى بين النظر والفكر

بان ملاحظة ما فيه الحركة اى المعقولات معتبرة فى النظر اه ووجه الاشارة وقوع حرف الكاف ليوضح المقام انه لما كان ملاحظة ما فيه الحركة من المعقولات معتبرة فى النظر اذ هو عبارة عن ملاحظة المعقولات الواقعة فيها الحركة اولازمها وغير معتبرة فى الفكر لانه اما عبارة عن الحركة اولازمها يكون بين النظر والفكر تغاير البتة فان لوحظت الملاحظة المذكورة فى عنوان النظر فقط دون المعنون يكون بينهما تغاير بالاعتبار لا بالذات وان لوحظت فى المعنون ايضا يكون التغاير بالذات لكن الحشى لما اختار الاحتمال الاول تظهر ان اعتبار الملاحظة المذكورة لو كان معتبرا فى معنون النظر وحقيقته فانما يكون من جهة ان لها دخلا فى تحصيل المجهولات مع انا نعلم قطعا ان لا دخل لما فيه اذ يكفى له الحركة ولازمها حكم بالتغاير الاعتبارى بينهما لكن بقائل ان يقول انه لا حاجة الى اعتبارها فى العنوان ايضا بعين هذا البيان فالحق ح ليس الا ما قاله المحقق من ان المراد من بين النظر والفكر قوله وربما يقال اه القائل محمد يوسف الكوسج اعلم انه لا بد للحركة لكونها عرضا من قابل وهو المتحرك ولامكانها من فاعل وهو المحرك ولكونها خارجة عن القوة الى الفعل من مبدء ومنتهى وهما ما منه واليه ومن مسافة وما يجرى مجراها متوسطة بين المبدء والمنتهى وهى ما فيه الحركة وهى منحصرة عندهم فى اربع مقولات الكم والكيف والوضع والاين ثم لما لم يجز ان يكون ما فيه الحركة امرا مستمرا او الا فكيف يتصور الانتقال فيه بل امرا متجددا فيحدث حين تحرك المتحرك ومفارقته المبدء وقبل وصوله الى المنتهى امران احدهما امر ممتد متصل منطبق على المسافة ونحوها منقسم بانقسامها ويسمى بالحركة القطعية وثانيهما توسطا بالقوة بين المبدء والمنتهى فى زمان بحيث يكون فى كل آن يفرض منه حد من المسافة وما يجرى مجراها لم يكن فيه قبل ولا بعد ويسمى بالحركة التوسطية والآنات فى زمان الحركة غير متناهية فالافراد المفروضة فيما فيه الحركة ايضا تكون غير متناهية لكن لما لم يصح ان يكون جميعها موجودة بالفعل والا يلزم انحصار غير المتناهى بين الحاصرين اى بين المبدء والمنتهى ولا بعضها والا يلزم الترجيح بلا مرجح فلا بد ان يكون الموجود مما فيه الحركة فردا واحدا زمانيا لا تدريجيا منطبقا على الزمان ينتزع عنه تلك الافراد الآنية انتزاع النقطة عن الخط والخط عن السطح ويصح تعليله اليها اذا عرفت هذا فحاصل كلام من يقول ان الفكر ليس بحركة انه لو كان حركة لحدث

فيما بين مبدء الفكر ومنتهاه فرد واحد زماني تدريجي نيتنزع عنه الافراد الآنية الغير المتناهية
مما فيه الحركة وهو ليس الا العلوم ولما لم يكن تلك العلوم غير متناهية بل متناهية سيما
في الرجوع من المبادي الى المطالب لم يكن الفكر حركة فيكون الانتقال الواقع في العلوم
الفكرية دفعيا بان يتوجه النفس الى صورة مخزونة فتاخذ صورة مناسبة للمط دفعة في
آن واحد ثم بعد زمان قليل صورة اخرى وكذلك في زمان آخر حتى يحصل جميع مبادي المط
فاذا رتبتها حصل المط لكن لما كان هذا الانتقال مشابها للانتقال الذي يكون في
الحركة من جهة ان الانتقال في الحركة كما يكون انتقالا على نهج التعاقب كذلك هذا اطلق
عليها لفظ الحركة تجوزا وتشبيها ثم اعلم انه قد يذكر لابطال كون الفكر حركة وجهان آخران
احدهما انه لو كان الفكر حركة لكان فيما فيه الحركة تجدد لان الحركة لا يكون الا كذلك والتجدد
موجب للمادة مع ان المعقولات التي هي ما فيه الحركة مجردة عنها وثانيهما انه يلزم على تقدير كون
الفكر حركة ان يتحقق حركة النفس في الجوهر اذا كانت الصورة العقلية جواهر مع انهم قد
ابطلوا الحركة في الجوهر ويمكن الجواب عنهما اما عن الاول فبمنع ان المعقولات مجردة واما عن
الثاني فبمنع بطلان الحركة في الجوهر مط لانهم انما ابطلوه فيما اذا كان الجوهر المتحرك متقوما
بما هو يتحرك عليه كالمادة بالقياس الى الصورة الجسمية دون سائر الجواهر ومن البين ان
النفس ليست متقومة بالصور العقلية الجوهرية فلو حركت فيها لا يلزم شناعة قوله وانت
خبير آه اعتراض على قوله وبما يقع آه وما في بعض الحواشي الظاهر انه منع تصويره انا لا نسلم انه لا يطلق
الحركة على الفكر حقيقة فانه يجوز ان يكون ما فيه الحركة هو الالتفات الذي يقبل الشدة والضعف
وهذا امر واحد فيه افراد غير متناهية بالقوة فان كل آن يفرض فللنفس التفات فيه لم يكن له
قبل ولا بعد وتلك الافراد محاذيات للآنات المفروضة ويحتمل ان يكون معارضته فحه تصويره
ان الفكر ليس فيه الا انتقال تدريجي وما كان كذلك فهو حركة وما فيه الحركة ليس العلوم فانها
ليست آنيات بل ما يقع فيه الحركة هو الالتفات اذ كل آن فرض فللنفس التفات فيه لم يكن

قبل ولا بعد انتهى فعنه ان هذين التقريرين لكلام المحشي لا يرضاهما المحشي فان كلامنا ناطق
على ان مافيه الفكر الصورة لا الالتفات فالاصوب ان يقرر كلام المحشي بهذا النمط ان حركة النفس
في المعقولات عبارة عن ملاحظتها والتفاتها اليها ولما كان الالتفات عبارة عن حصول
الصورة التي حصلت في الخزانة في القوة المدركة بعد ما زالت عن القوة المدركة يكون الصورة
الحاصلة في المدركة مختلفة بالتشخص للصورة الحاصلة في الخزانة لان الاعراض تختلف
بالتشخص بتشخصات موضوعاتها وكذا تكون مخالفة للصورة الحاصلة في تلك القوة المدركة
في وقت آخر فما فيه الفكر الصورة المعقولة فهي وان كانت من جهة انها حاصلة في الخزانة ثابتة
لا تجدد فيها ولها افراد متناهية بالفعل لكنها باعتبار الحصول في القوة المدركة متجددة قطعا
ولها افراد اي صور غير متناهية فان في كل آن من الآنات الغير المتناهية المفروضة في زمان
الفكر شخصا من الصورة مغايرا لما لما في آن آخر فتتلبس النفس ح في كل آن بصورة شخصية من الصور
الغير المتناهية ليست هي قبل ولا بعد الى ان يحصل المط فوجد معنى الحركة في الفكر فالقول بنفيها
نشأ من قلة التفكر لا يخفى عليك ان هذه الصور الغير المتناهية اما المعلوم واحد او المعلومات
متعددة على الاول ان كان هذا الوجود العرضي كافيا للانكشاف والملاحظة يلزم ان يلاحظ
معلوم واحد مرارا غير متناهية متعاقبة في زمان واحد وهو كما ترى وان لم يكن كافيا
للانكشاف والملاحظة يلزم ان لا يكون المعلوم ملاحظا للنفس فلا يدرك ح النفس ما هو مناسب
للمط حتى تحصله به وغير مناسب حتى تتركه وعلى الثاني لا يتحقق ما هو مناط الحركة من تحقق الفرد
الواحد الزماني مما فيه الحركة لان صور المعلومات على هذا التقدير تكون متخالفة الحقيقة
فكيف يحصل منها فرد واحد زماني وعدم تحقق مناط الحركة في الفكر يستلزم ان لا يكون
الفكر حركة لان انتفاء المناط يستلزم انتفاء ما هو منوط عليه قوله كيف وفي الفكر
اه استدلال على اثبات كون الفكر حركة حاصله انه يجب ان يكون الفكر حركة بتحقق معناها
الذي هو خروج الشيء عما بالقوة الى الفعل على سبيل التدريج فان فيه يكون انتقال من المبط

الى المبادى وبالعكس بالتدريج ولا يخفى ما فيه قال الشارح اورد عليه اعلم ان التعريف بالمعنى المفرد
اما بان يلتفت به الى المعرف بالفتح فيكون الحاصل فى الذهن بالذات حينئذ هو المعنى المفرد
دون المعرف بالفتح او بان يحصل المعنى المفرد فى الذهن وباعداده يحصل المعرف بالفتح فيه
وعلى التقدير الاول لا وجه لتخصيص الايراد على التفسير المشهور للنظر لانه يرد على تفسير المصنف للنظر بملاحظة المعقول لتحصيل
المجهول ايضا لانه لم يلحظ المعنى المفرد على هذا التقدير لتحصيل المجهول الذى هو المطلوب للالتفات
اليه فقط فتخصيص الايراد بالتفسير المشهور للنظر مما لا وجه له وعلى التقدير الثانى لا يتوجه
الايراد على التفسير المشهور ايضا لانه لا يكون حصول المعنى المفرد حالة دفعة اذ لا ترتيب فيه
ليحصل بالتدريج فيكون حصول المعرف بالفتح فى الذهن ايضا دفعيا فيكون اشبه بالحدس
فلا شناعة فى خروجه اذ لا نظر ولو قيل يجوز ان يكون حصول المعنى المفرد بالتدريج بان
يلاحظ النفس المعانى الكثيرة واحدا بعد واحد فلا تجد مناسبا للمعرف بالفتح الا المعنى المفرد
فتاخذه وتتوجه به الى المطلوب فهذه الصورة هى مادة النقض على التفسير المشهور الذى هو عند
المتاخرين يدفع بان هذه الصورة انما ترد نقضا لو ثبت وجودها فان مادة النقض يجب اثباتها
اولا ثم يثبت ان المتاخرين قالوا بنظريته وحصوله بالنظر وكلاهما ممنوعان فلا وجه للنقض
عليهم بها قوله هذا الايراد اه لما كان غرض المحشى تبيين ان الجواب الثانى والثالث غير تام
بوجوه من جملتها عدم حصول الترتيب خصص مناط الايراد على لفظ الترتيب والا فالايراد
وارد بالنظر الى لفظ الامور الواقع فى تفسير النظر ايضا فان فى التعريف بالمعانى المفردة
ابهاما للامور قوله والجواب اه حاصله انه وان يصح التعريف بالمعانى المفردة ايضا لكن لما
كان عدم الضباطه مثل انضباط التعريف بالمعانى المركبة وعدم دخل الصناعة والاختيار
فيه يوجب عدم الالتفات اليه وتخصيص النظر بالنظر الى المعانى المركبة لم يلتفتوا الى التعريف
بالمعانى المفردة وخصصوا النظر بما هو معتبر فيه اى الترتيب فان فيه انضباطا ودخلا للصناعة
والاختيار واعلم ان هذا الجواب مشتمل على جوابين اشار المحشى الى اولهما بقوله انه لا ينضبط

انضباط التعريف بالمركب في الثاني بقوله ولم يكن للصناعة والاختيار فيه مدخل وقوله فلم يلتفتوا اليه فخصوا النظر بما هو معتبر فيه متعلق بكلا القولين ولا يخفى ما في الاول فبانه ان اريد بالانضباط احاطة افراد المعرف بالفتح فهو تحقق في التعريف بالمعنى المفرد ايضا فانه يكون بالفصل وحده وبالخاصة وحدها وكل منهما بسيط لا افراد معرفه بالفتح لا محالة وان اريد التحصيل بعد الابهام كما يكون في التعريف بالمعاني المركبة من الجنس والفصل مثلا فهذا لا يقتضي عدم الالتفات الى التعريف بالمعاني المفردة واما في الثاني فبانه ان اريد بعدم مداخلة الصناعة والاختيار في التعريف بالمعاني المفردة ان المعاني المذكورة من جهة عدم وقوع الخطاء فيها مستغنية عن مداخلة الصناعة والاختيار بناء على ان المداخلة المذكورة انما يكون في مادة يقع الخطاء فيها دون غيرها فالتعريف بالمعاني المركبة ايضا يكون كذلك لان التعريف من حيث هو لا يقع فيه الخطاء فما وجه الالتفات الى التعريف بالمعاني المركبة دون المفردة وان اريد به ان التعريف بالمعاني المفردة خال عن التامل والتفكر فلا يكون للصنعة والاختيار فيه مدخل فمم لان لحاظ المعاني المفردة والالتفات اليها حين التعريف بها ضروري وليس معنى التامل الا هذا فاين الخلوص من التامل الا ان يقال مراده اخفى من مداخلة الصناعة والاختيار المداخلة في الهيئة التاليفية المودية الى المط وظن ان هذه المداخلة في المعاني المفردة مفقودة دون المركبة فلم يلتفتوا الى التعريف بالمعاني المفردة وخصوا النظر بما هو المعتبر فيه عندهم فان قلت ان في الصناعة امرين طلب المادة المناسبة للمط وطريق تاليف الهيئة المودية الى المط والامر الثاني وان يوجب عدم الالتفات الى التعريف بالمعاني المفردة لعدم تحققه فيه لكن تحقق الامر الاول فيه يوجب الالتفات اليه قطعا فما وجه لحاظهم الى انعدام الامر الثاني حتى لم يلتفتوا به الى التعريف بالمعاني المفردة وعدم لحاظهم الى الامر الاول حتى يلتفتوا به اليه قلت لما كان انعدام الامر الثاني في التعريف بالمعاني المفردة بينا وتحقق الامر الاول غير بين لاحظوا ذلك دون هذا فتامل وما اجيب به عن الايراد

سم الجيب الفاضل محمد مبارك ره

الاصل بان المطلوب الاهم والمقصد الاعظم بالنظر من انحاء العلم هو العلم بالكنه اذ لا علم بالحقيقة الا العلم بكنه الشئ وهو بديهي ثم العلم بالكنه اى بالحد التام وهو مركب فخصوا تعريف النظر بما لابد منه فى التحديد التام واما العلم بالوجه والعلم بوجه الشئ فهو بالحقيقة علم للوجه لا للشئ الذى هو ذو الوجه ففيه ان هذا الجواب انما يتم لو كان العلم بالكنه عبارة عن الحد التام مع انه ليس كذلك فانه عبارة عن تمثل ماهية الشئ فى العقل بحيث يكون مرآة لذلك الشئ وظاهر ان هذا كما يتحقق فى الحد التام يتحقق فى الحد الناقص الذى منه الحد بالمفرد وحده ثم قول المجيب واما العلم بالوجه والعلم بوجه الشئ آه وان كان حقا لكنه لا يمنع جواز التعريف بالمعانى المفردة كما لا يمنع جوازه بالمعانى المركبة فتامل **قوله** وهذا آه اى عدم الالتفات الى التعريف بالمعانى المفردة من جهة عدم الانضباط وعدم مداخلة الصناعة والاختيار معنى قول الشيخ ان التعريف بالمفرد ندر خراج اى قليل فى الاستعمال بناء على عدم الانضباط ناقص لعدم مداخلة الصناعة والاختيار فيه **قوله** فالجواب الرابع قريب من الصواب آه لم يقل فالجواب الرابع صواب لان تمامية هذا الجواب مبنى على التزام نوع تكلف وهو تخصيص المعرف بالمركب وهو خلاف الظاهر فان الظاهر ان نظر الفن يكون عاما **قوله** ومن تلك الوجوه آه اشار الى ان فى الاجوبة الثلث وجوها آخر من الاختلال منها ما سنبينه فى ذيل قول الشارح وبان التعريف انما يكون بالمشتقات آه فانتظره ومنها ما اورده المحشى على الجواب الاول فى منيته حيث قال فيها واليضا لو كان جزء لكان جزء فى المعرف مطلقا اذ لا وجه للتخصيص فيكون الحد التام مشتملا عليه فان كان ذاتيا لزم اعتبار جزء واحد مرتين وهو غير جائز وان كان عرضيا فلا يكون الحد التام حدا هف على انه لو كان معتبرا فى المعرف وكان جزء منه لكان معتبرا فى كل معرف وجعل جزء منه ففيما اذا تصور المطلوب بامر عرضى ثم ذاتيات باسرها وعرف بها يلزم كون العرض جزء للحد التام فان هذا التعريف تعريف بالحد التام عندهم ويعود منه انتهى **قوله** فيها لو كان جزء آه اى لو كان الوجه الذى علم به المطلوب او الجزء للمعرف مطلقا آه وقس على هذا ضمير كان فيما وقع فى هذه المنيته راجع الى الوجه المذكور **قوله** فيلزم اعتبار جزء واحد مرتين

لعله اعتبار ان
ان يشتمل ما يتم
الشئ لا يتم
الحد بالمفرد بل
يكفى فى الحد
يكفى فى الحد
ان يشتمل على
اجزاء الفصل
ذاتيا كان او
عرضيا
عبد الحكيم عفى عنه
منه

مرة لدفع لزوم طلب المجهول المطلق ومرة مع المفرد وهذا غير جائز قيل ان القول بان اعتبار الجزء الواحد مرتين غير جائز ظاهر المنع نعم لا يجوز التكرار فى اجزاء الماهية فى حد ذاتها على ما قالوا وابن هذا من ذاك **قوله** فيها فلا يكون الحد التام حدا لاشتماله على الوجه العرضى **قوله** فيها فان هذا التعريف تعريف بالحد التام عندهم فاندفع ما قيل انا لا نم ان الصورة المفروضة حد تام لجواز ان يكون رسما تاما اكمل من الحد التام والحد التام انما يتحقق اذا تصور المطلوب بذاتى ثم حصل باقى ذاتياته وعرف بها لان كلامنا على مذهبهم وهم قائلون بان الصورة المفروضة حد تام ومنها ما سيشير المحشى اليه بقوله واستدل آه على الجواب الثانى حاصله ان الجواب الثانى انما يتم لو ثبت تركيب المشتق من الذات والصفة مع انه بط بالاستدلال الذى سيجئ بيانه لكن لما كان الاستدلال مخدوشا كما سيبنه عليه بقوله وانت تعلم لم يعد هذا الوجه من وجوه الاختلالات وان شئت الاطلاع على الاختلالات الاخر على الاجوبة فارجع الى شرح المواقف وحاشيته السيد ابى الفتح على الشرح الجلالى للتهذيب **قوله** ان الوجه الذى علم به المطلوب آه بيان للاختلال فى الجواب الاول حاصله ان الوجه الذى قلتم انه يجب ان يكون المعرف بالفتح معلوما به اولا حين تعريفه بغير ذلك الوجه لا بد ان يكون سابقا على التعريف بناء على ان التعريف يطلب به تحصيل المجهول الذى هو المط فلو لم يكن سابقا عليه بل كان معه لم يكن المجهول معلوما حين التعريف بوجه ما فيكون مجهولا مطلقا فطلبه يكون طلبا للمجهول المط وهو بط ولما كان الوجه سابقا على التعريف كيف يصح اعتباره مع المفرد المعرف بالفتح يصح به الجواب الاول للايراد الذى محصله ان التعريف بالمفرد وان كان فى النظر تعريفا بالمفرد لكنه فى الواقع تعريف بالمركب من المفرد والوجه الذى يجب ان يكون المعرف بالفتح معلوما به سابقا لامتناع طلب المجهول المط فلم يخرج التعريف بالمفروض من التفسير المشهور للنظر ولو قيل بناء على انه يجوز ان يكون وجود الشئ مقدما على الشئ ثم يعتبر معه ان الوجه الذى علم به المط باق حين التعريف فلا يلزم محذور اصلا لطلب المجهول المط فان المط قد علم

ه انقل السيد ابو الفتح ره منه انقل السيد ابو الفتح ره

قبل التعريف بهذا الوجه ولا خروج التعريف بالمفرد عن التفسير المشهور للنظر لان هذا التعريف
يكون حينئذ مركبا من المفرد وذلك الوجه يقينا وان سلمنا ان الوجه الذى علم به المطابق
حين التعريف لكن نعلم بالضرورة انه لا يعتبر حين التعريف والا يلزم الاستدراك فى ذكره
فانا اذا علمنا الانسان بالحيوان مثلا فلو اعتبرناه مع الناطق يكون ذكره مستدركا لا محالة
قوله وايضا آه اختلال آخر فى الجواب الاول على طريق التنزل عن الاختلال الاول
فحاصله انا لا نم اولا ان التعريف بالمفرد مركب منه ومن الوجه الذى علم به المطابق ولو سلمناه
فلا يندفع ايضا منه الايراد لان مبنى الايراد عدم تحقق الترتيب فى التعريف بالمفرد فاندفاعه
لا يكون الا باثبات الترتيب الذى هو عندهم فى التصورات عبارة عن لحاظ احد المعنيين اولا
ولحاظ الآخر ثانيا ثم تقييد احدهما بالآخر بحيث يكون الآخر محصلا له ويتحد معه بالذات
او بالعرض مع انه من البين انه لا ترتيب بهذا المعنى بين المفرد والوجه ولا يخفى ما فيه فان
التركيب مط وانلم يستلزم الترتيب بالمعنى المذكور لكنه مستلزم له آه قطعا فانه من البين
انه يلاحظ الوجه اولا ثم المفرد بحيث يصير قيدا له فيتحقق الترتيب بالمرتبة فتامل **قال**
الشارح وبان التعريف بالمفرد انما يكون بالمشتقات آه فيه ان التعريف بالفصل قد يكون
بالفصل وحده مع انه ليس تعريفا بالمشتق. لان الفصل حقيقة انما هو ما يعبر عنه بالمشتق وهو
بسيط لما تقرر عندهم ان الفصول تكون بسائط **قال** الشارح وهى اى المشتقات مركبة من
حيث اشتمالها على الذات والصفة وهذا هو المشهور عند الجمهور فان قيل ان النسبة ايضا جزء
للمشتق عندهم فلم يذكر الشارح تركيبه منها قلت لما كان المقصد عندهم من مشتق الذات المقيد
بكونها محلا للوصف دون النسبة فانها ما اعتبرت الا من جهة كونها رابطة بينهما ذكر الشارح تركيبه
من الذات والصفة دون النسبة وان كانت جزءا له وبالجملة ان تخصيص ذكر الجزئية للذات
والصفة للمشتق انما هو من جهة كونها مقصودة بالذات عندهم فان قلت دفع الايراد
كما يتصور على الراى المشهور يتصور على راى من ذهب الى ان المشتق مركب من المشتق منه اى الصفة

له قوله وانما قيد بالتصور لان الترتيب بين التصديق بعبارة عن لحاظ احد المفردين بعد لحاظ الآخر ثانيا ثم تقييد احدهما بالآخر بحيث يكون الآخر محصلا للمفرد الاول ومتحدا معه بالذات او بالعرض والتقييد بالمحصل لا يتحقق بالمرتبة منه

والنسبة ايضا فلم لم يذكره كما ذكر الاول قلت لو كان التعريف بالمفرد تعريفا من حيث انه
مركب من الصفة والنسبة يجب ان يحمل النسبة على المعرف بالفتح بناء على وجوب حمل المعرف
بالكسر واجزائه على المعرف بالفتح مع انه لا يصح ان يقال ان المعرف نسبة وايضا ان التعريف
قد يكون بالفصل وعلى تقدير ان يكون مشتقا يكون مركبا من النسبة التي هي غير مستقلة فيكون
غير مستقل بناء على ان المركب من المستقل وغير المستقل يكون غير مستقل مع ان الفصل يكون مستقلا
قال **قوله** وكذا الاترتيب في المشتق لا بين الذات والصفة آه بيان للاختلال على
الوجه الثاني للجواب **قوله** ولا بين المشتق والقرينة آه بيان للاختلال على الجواب الثالث
ووجه عدم الترتيب بين الذات والصفة وكذا بين المشتق والقرينة ظاهر لعدم تقييد احدهما
بالآخر بحيث يكون محصلا له ومتحدا معه **قوله** الاول انه مركب آه ذهب اهل العربية الى ان
صيغة المشتق تدل بجوهرها وموادها على الصفة وبهيئتها وصورتها على الذات المبهمة والنسبة
التي بينها وبين الصفة فالمشتق عندهم مركب من الذات المبهمة والصفة والنسبة بينهما
فمراد المحشي من الذات في قوله انه مركب من الذات الذات المبهمة فان قلت لو كانت النسبة
التي هي غير مستقلة معتبرة في المشتق وجزءا له لكان المشتق غير مستقل كالفعل المشتمل على النسبة
لان عدم استقلال الجزء يستلزم عدم استقلال الكل فكيف يصح ان يقع محكوما عليه اذ المحكوم
عليه لا يكون الا ما هو مستقل مع ان المشتق ربما يقع محكوما عليه ومسندا اليه الا ترى انه
يصح ان يقال زيد عالم قلت فرق بين المشتق والفعل فان النسبة المعتبرة في الاول نسبة
تقييدية ملحوظة بالتبع انما المقصود منه الذات المقيدة بكونها محلا للوصف ومن الظاهر ان هذه
الذات ملحوظة قصدا وبالذات فتكون مستقلة صالحة للان تكون محكومة عليها ومسندة اليها
بخلاف الثاني فان النسبة المعتبرة فيه نسبة تامة الى الفاعل فيكون المقصود فيه الصفة من حيث
انها مسندة الى الفاعل فيكون غير مستقل فلا يصح ان يقع محكوما عليه ومسندا اليه فتامل **قوله**
والثاني انه اي المشتق مركب من المشتق منه اي المبدء وهي الصفة والنسبة فقط فالفرق بين الفعل

اشارة الى ان الاشتقاق ليس فعلا حقيقيا

الى ان المعرف

قوله

اشارة الى ان حمل النسبة

على المعرف

وعدم استقلال

الفعل لا يخلو على

والمشتق بعد اتفاقهما على ان الذات التي هما يحتاجان اليها خارجة عن حقيقتهما بوجهين احدهما
ما قد عرفت من ان النسبة المعتبرة في الاول نسبة تامة وفي الثاني نسبة تقييدية وثانيهما
ان الزمان من جهة انه ظرف للنسبة معتبر في الاول دون الثاني فعلى هذا المذهب يكون
المشتق لجزئية النسبة التي هي غير مستقلة لغير مستقل فلا يصح ان يكون محكوما عليه فما يتراءى
وقوعه في بعض الصور محكوما عليه فما ول بما اول به السكاكي من تقدير موصوف يكون
هو المحكوم عليه حقيقة ومسندا اليه فيقدر لفظ رجل مثلا في جار عالم قوله وذهب اليه آه
اي الى ان المشتق مركب من المشتق منه ولنسبة السيد السند قدس سره حيث يستنبط
من كلامه في حاشيته على شرح المطالع وهو الذي اورده المحشي بقوله ان مفهوم الشيء غير
آه وجه الاستنباط هو انه لا يفهم من كتبه انه قائل ببساطة المشتق فلا يكون عنده الامر كبا
والتركيب لا يخ اما ان يكون من الامور الثلث اي الذات والصفة والنسبة او من الاخيرين
لا ثالث لهما ذا احتمال كونه مركبا من الذات ولنسبة فقط من الافحش ولما الطل
بالاستدلال عدم اعتبار الذات مطلقا سواء كان على وجه العموم او الخصوص في المشتق
استنبط منه ان الاحتمال الثاني هو الحق عنده وليس غرضه من هذا الاستدلال مجرد الطا
القول المشهور لانه يكفي له الاستدلال على عدم اعتبار الشيء الذي هو امر عام في المشتق
فانه ما اعتبر على القول المشهور فيه الا الذات المبهمة دون الخاصة فاندفع ما في بعض
الحواشي على قول المحشي هذا بانه لا يستنبط عن كتب السيد السند فان ما يظهر منها ليس
الا على سبيل الايراد على الجمهور في تركيب المشتق من الامور الثلث وليس فيه شائبة
فكانه اطلع عليه من موضع آخر لم اظفر به انتهى وصح قول المحشي واستدل عليه اي استدل السيد السند
على تركيب المشتق من الصفة والنسبة والا فمن عدم اعتبار الذات في المشتق لا يثبت
تركيبه من الصفة والنسبة هذا غاية السعي لتصحيح كلام المحشي فقول السيد السند في حاشيته على
العضدي ان لفظ ضارب مثلا يدل بجوهره على الضرب بصورته على ذوات ما اتصفت

عه اي حاشية مولانا عبد الحكيم ١٢

انما هو على راى غيره فحاصل الاستدلال انه لو كانت الذات معتبرة فى مفهوم المشتق فلا يخ اما
ان تعتبر على وجه العموم كمفهوم شئ ونحوه او الخصوص وهو ما يصدق عليه على الاول يلزم
دخول العرض العام اى الشئ مثلا فى الفصل اذ الكان مشتقا كالناطق وهو كما ترى
لان دخوله فيه يستلزم خروج الفصل عما هو فصل له اى النوع بناء على ان خروج العرض
العام عن النوع يستلزم خروج الفصل عنه ايضا على تقدير تركبه منه لان خروج جزء الشئ
عن الشئ يستلزم خروج ما هو مركب منه ومن غيره عنه مع ان الفصل يكون مقوما للنوع
وجزء له ولك ان تجعل الاستحالة لزوم كون العرض العام جزء للنوع بناء على انه
جزء للفصل على هذا الفرض والفصل جزء للنوع وجزء الجزء جزء مع ان العرض العام يكون
خارجا عن النوع وعلى الثانى يلزم ان يكون ثبوت المشتق اذا كان عرضا معروضه
واجبا وضروريا لانه على هذا الشق يكون المعروض داخلا فى المشتق اذ الذات الخاصة ليست
ح الا المعروض فيكون ثبوت المشتق لمعروضه اذن عبارة عن ثبوت المعروض لنفسه فان الضاحك
مثلا على تقدير تركبه من الذات الخاصة يكون معناه الانسان الذى له الضحك فثبوته للانسان الذى هو معروضه
ثبوت الانسان للانسان وثبوت الشئ لنفسه واجب ضرورى فيكون ثبوت العارض لمعروضه ضروريا
وواجبا مع ان ثبوته له من الممكنات فيلزم انقلاب الامكان الى الوجوب فى ثبوت العارض
لمعروضه وهو كما ترى والقول بانه يجوز ان يعتبر فى المشتق الذاتى كالفصل الذات الخاصة
وفى المشتق العرضى الذات المبهمة فلا يلزم شئ من المحذورين قول يمجه العقل السليم والفهم
المستقيم فان وضع المشتق وضع واحد نوعى فلا يمكن فيه اختلاف ما وضعت له الهيئة
بان تدل فى المشتق الذاتى على الذات الخاصة وفى العرضى على الذات المبهمة على ان
نظر الواضع ليس من جهة الذاتية والعرضية مع انه ليس المراد من الذات الخاصة التى
اعتبرتموها فى المشتق الذاتى الا ما صدق هو عليه ومن الظاهر انه ليس الا الذات التى
هو الكل فيكون الكل جزء للذاتى اى الجزء ويلزم منه استحالة اخرى وهى ان يكون الكل جزء

لنفسه لان الكل اذا كان جزء لجزئه كان جزء لنفسه لان جزء الجزء للشئ يكون جزء له ثم لا يخفى
على المتامل انه لو لم يكن الذات المبهمة معتبرة فى المشتق لما ذكرها اهل العربية فى تفسيره مع
انهم يذكرونها وما اجيب عنه من ان فى المشتق ضميرا راجعا الى موصوفه الخارج عنه لا ترتبط
به فذكر الشئ فى تفسير المشتق بيان لذلك الموصوف الذى يرجع اليه الضمير ففيه ان الضمير
يكون عين المرجع فاعتباره فى المشتق ح عين اعتبار مرجعه الذى هو الذات فيكون الذات
المبهمة ح معتبرة فى المشتق **قوله** وانت تعلم آه اعلم انه يرد على مذهب السيد السند ايرادان
اورد احدهما المحقق الدوانى فى حاشيته الجديدة على شرح التجريد على الاستدلال المذكور و
اشار اليه المحشى بقوله هذا حاصله انه لا يلزم على كلا شقى الاستدلال محذورا ما فى الاول فبان الفصل
لا يكون مشتقا بل معنى بسيطا يعبر عنه بالمشتق فلا يلزم ح من دخول العرض العام كالشئ فى
مفهوم المشتق دخوله فى حقيقة الفصل ليلزم الاستحالة التى بينتموها ومن هذا يظهر لك جواب
ما تقدم منا من انه يلزم على تقدير اعتبار الذات الخاصة فى الذاتى المشتق كالفصل كون الكل
جزء لجزئه وكونه جزء لنفسه فعليك بالتامل وما فى الثانى فبان ما ذكرتموه انما يلزم لو كان
المشتق عبارة عن مجرد المعروض مع انه ليس كذلك اذ هو على هذا التقدير عبارة عن المعروض
مع قيد الصفة العارضة له فيكون المشتق مقيدا والمعروض مطلقا والمقيد ليس عين المطلق
ليلزم منه ثبوته لنفسه الذى يوجب الانقلاب من الامكان الذاتى الى الوجوب بل غيره
فيكون ثبوته ح له ممكنا فلا يكون بثبوت الضاحك للانسان الذى هو معروضه ثبوت
الانسان للانسان اذ الضاحك ليس عبارة عن مجرد الانسان بل مع قيد الضحك ومن
البين ان الانسان المقيد بقيد الضحك ليس عينا للانسان حتى يكون ثبوته له واجبا
بل غيره فيكون ثبوته له ح ممكنا فلا يلزم الانقلاب فالمستدل قد ذهل عن اعتبار القيد
المعتبر فى مفهوم المشتق وثانيهما هو الذى اورده المحشى فى حاشيته المنهية بقوله مع ان دخول
النسبة التى هى غير مستقلة بالمفهومية فى حقيقته من غير دخول المنتسبين مما لا يعقل انتهت **قوله**

فيها فى حقيقة الضمير اما يرجع الى الفصل او الى المشتق **قوله** والثالث انه اى المشتق بسيط عبارة عن المبدء لا تركيب فيه اه وهذا هو الذى اختاره المحشى اى الشريف حيث قال فى حاشيته القديمة المتعلقة على شرح التجريد ان المشتق لا يشتمل على النسبة بالحقيقة فان معنى الابيض والاسود ما يعبر عنه بسياه وسفيد ولا يدخل فيه الموصوف لا عاما ولا خاصا اذ لو دخل فى مفهوم الابيض مثلا الشئ كان معنى قولك الثوب الابيض الثوب الشئ الابيض ولو دخل فيه الثوب بخصوصه كان معنى قولك الثوب الثوب الابيض وكلاهما معلوم الانتفاء بالضرورة بل معنى المشتق هو المعنى الثالث وحده انتهى حاصل قوله فان معنى الابيض اه انه لو كانت النسبة جزء للمشتق لبينت فى ترجمة معنى الابيض والاسود بالفارسية مع انه لا يعبر عنهما الا بسياه وسفيد من دون ذكر النسبة فعلم ان النسبة ليست داخلة فى المشتق ولا يخفى ما فيه فان الكلام فى سفيد وسياه كالكلام فى الابيض والاسود وحاصل قوله اذ لو دخل آه انه لو كان الموصوف معتبرا فى مفهوم المشتق فلا يخلو اما ان يكون عاما كالشئ او خاصا اى ما صدق هو عليه فعلى الاول يكون معنى قولك الثوب الابيض الثوب الشئ الابيض لان الشئ داخل فى مفهوم الابيض على هذا التقدير وعلى الثانى يكون معناه الثوب الثوب الابيض لان ما صدق عليه الذى يعتبر فى المشتق ليس فى هذا القول الا الثوب فيكون معتبرا فى الابيض وكلاهما منتفيان بالضرورة وقد نظر اورده صدر المحققين معاصر المحقق الدوانى هو انا لا نسلم انه على تقدير اعتبار الموصوف العام او الخاص فى المشتق يكون معنى قولنا الثوب الابيض ما ذكرتموه بل معناه على التقدير الاول الثوب شئ له البياض وعلى التقدير الثانى الثوب ثوب له البياض واجيب عنه بان غرض المحقق الدوانى من كلامه انه ليس فى توصيف الثوب بالابيض تكرار الموصوف اصلا لا على وجه العموم ولا على وجه الخصوص مع انه لو كان داخلا فيه يلزم التكرار لكن فى كلامه مسامحة هو اللائق بين **قوله** وليس بينه اى بين المشتق والمشتق منه تغاير بحسب الحقيقة والذات بل بالاعتبار اما الاول فبان المرئى فيما اذا رأى الشئ الابيض مثلا هو البياض فيتصف ببياض

هو عينه فيكون ابيض بذاته لانه عبارة عما يتصف بالبياض بالذات فيكون البياض عين الابيض
والقول بان المتصف بالبياض ليس الا المحل لان البياض عرض وهو لا يكون قائما الا بمحل
فيكون هو متصفا به دون البياض حتى يلزم منه ان يكون البياض عين الابيض قول
نشأ من جهة ملاحظة الامر الخارجي وهو ان البياض عرض وقيام العرض لا يكون الا بالمحل
وليس كلامنا فيه اذ كلامنا في الاتحاد بين البياض والابيض بحسب الحقيقة مع قطع النظر عن
ملاحظة الامر الخارجي واما الثاني فبان الشيء اذا كان متنزلا بين ان يكون هذا او ذلك فتارة
يوخذ لا بشرط شيء يكون هو موضوعا ومحصلا له اي لم يعتبر معه الامر المحصل الذي هو الموضوع
ولا عدمه وفي هذه المرتبة يكون مشتقا وعرضيا فيما عدا الذاتيات وتارة يوخذ بشرط لا شيء
اي بشرط ان يعتبر معه عدم الموضوع المحصل له فيصير حينئذ ماهية مستقلة ويكون مشتقا منه وعرضيا
فيما عدا الذاتيات فلا يكون الفرق حينئذ بين المشتق والمشتق منه الا بالاعتبار فالابيض اذا اخذ
بان لم يعتبر معه الموضوع ولا عدمه يكون مشتقا وعرضيا واذا اعتبر اخذه بشرط عدم الموضوع
المحصل له يكون مبدءا ومشتقا منه وعرضا هذا توضيح ما ذكره المحقق في حاشيته القديمة وهو بحث
لا لان حكم المحقق بعدم الفرق بين المشتق والمشتق منه حكم لا يساعده اللغة فانه على هذا التقدير
لا يكون شيء يوضع بازائه هيئة المشتق مع انهم قائلون بالوضع النوعي لها لانا نقول ان
الهيئة تدل على المعنى البسيط بالوضع النوعي والمادة تدل على خصوصية الصفة بالوضع الشخصي
بل لما قاله البعض من ان من ادرك الصورة الجسمية او لا بحيث يتصل او ينفصل يتخيل ان قابل
الاتصال والانفصال هي الصورة فبمجرد هذا التخيل لا يلزم ان يكون القابل في الواقع هي
تلك الصورة فضلا عن اتحاد معناهما فلكنه لا يلزم بمجرد التخيل ذلك وايضا يلزم ان لا يصح
حمل الابيض على الجسم لان الجسم والبياض متغايران في الوجود والابيض هو البياض
فلا يصح حمل احد المتغايرين باي اعتبار اخذ على الآخر انتهى **قوله** واذا اخذ بشرط شيء فهو ثوب
ابيض اه يعني اذا اخذ الابيض بشرط شيء اي المحل فهو اي الابيض مع شرط المحل ثوب ابيض لانه

اه اي اذا اخذ الابيض

على هذا التقدير لا يكون بينهما فرق قط ولا يصح ان يرجع ضمير هو فى قوله فهو ثوب ابيض الى
الابيض فقط حتى يكون معنى القول المذكور انه اذا اخذ الابيض بشرط المحل فهو اى الابيض
عين الثوب الابيض ويرد عليه الاعتراض بانه على هذا يلزم اتحاد الحال والمحل وهو ممنوع بوجوه
منها انهما لو كانا متحدين فاما بالوجود بان يصير وجودهما واحدا فهو لا يعقل لان الوجود
معنى مصدرى تعدده وتوحده يكون تابعا لتعدد المنسوب اليه وتوحده واذ هو متعدد
فالوجود ايضا يكون كذلك وفى الحقيقة بان يكون حقيقتهما واحدة ففيه ان المحل يكون علة للحال
ومن المستحيل ان تتحد حقيقة العلة والمعلول ومنها ان الاحوال تكون متاخرة عن محالها وتابعة لها
فكيف يصح ان يكون بينهما اتحاد ولان الاتحاد ينافى التاخر والتبعية ومنها ان الجسم اذا صار
ذا بياض فهل يزيد على طبيعة الجسم شئ ام لا على الثانى لم يكن ابيض وعلى الاول لم يكن متحدا
مع البياض والا لم يتحقق الزيادة هف ومنها لزوم اتحاد الجوهر والعرض ومنها ان العرض
ربما ينعدم ويبقى المحل فلو كان الحال عين المحل لما صح هذا **قوله** وانت خبير اه اى فى اثبات
اتحاد مفهوم المشتق والمشتق منه كذا فى حاشيته المنهية اعلم انه يرد على القول باتحادهما
اعتراضان اورد المحشى احدهما بقوله هذا حاصله انه لو كان معنى المشتق كالابيض معنى بسيطا
وعبارة عن المبدء اى البياض بحيث لا يكون بينهما تغاير بالذات يصح حمل الابيض الذى
هو فى مرتبة لا بشرط شئ على البياض القائم بالثوب الذى هو فى مرتبة بشرط لا شئ لان
ما اعتبر فيه المرتبة الاولى يكون اعم مما اعتبر فيه المرتبة الثانية والاعم يحمل على الاخص مع انه
لا يصح حمل الابيض على البياض المذكور بالضرورة ثم اورد المحشى لهذه الضرورة تبيينها
فى المنهية بهذه العبارة وذلك لان مصداق حمل المشتق على شئ قيام مبدء الاشتقاق
قياما حقيقيا وهو اذا كان مبدء الاشتقاق مغايرا لذلك الشئ او قياما غير حقيقى وهو
اذا كان نفسه لا شك انه بكلا قسميه فى البياض القائم بالثوب منتف انتهى **قوله** فيها او قياما
غير حقيقى ويسمى بالقيام المجازى **قوله** فيها ولا شك انه بكلا قسميه فى البياض القائم بالثوب

منتف اما انتفاء القيام الحقيقي فظ لان البياض ليس مغايرا للبياض حتى يصح حمل الابيض
على البياض واما انتفاء القيام المجازي الذي يرجع الى عدم القيام بالغير فلان البياض
في الصورة المذكورة لما كان قائما بالغير اي الثوب كيف يصح ان يكون قيام البياض
بالبياض قياما مجازيا وانما قيد المحشي البياض بالقائم بالثوب لان البياض لو فرض قائما
بنفسه يصح حمل الابيض عليه لتحقق احد قسمي مناط الحمل وهو القيام المجازي كما بينه المحشي عليه
في منهيته ذيل قوله البياض القائم بالثوب بقوله فيه احتراز عن البياض بنفسه انتهى وانت خبير
بما فيه فان ما ذكره المحشي من ان مصداق حمل المشتق على شئ قيام مبدء الاشتقاق انما
هو في حمل المشتق الذي يكون حمله عرضيا دون ما اذا كان حمله عليه حملا بالذات وحمل المشتق
على المبدء انما هو من قبيل الثاني فان حقيقة المشتق عين حقيقة المبدء عنده فعدم تحقق
القيام لا يضر في حمل الابيض على البياض القائم بالثوب وثانيهما في حاشيته الحاشية بقوله
مع انه مستبعد جدا كيف ويعبر بالفارسية عن البياض بسفيدي وعن الابيض بسفيد انتهى
حاصله انه لما عبر عن الابيض الذي هو مشتق بسفيد وعن البياض الذي هو المبدء بسفيدي
كيف يكونان متحدين والا لما اختلف التعبير **قوله** ومن ايده اي ايد حمل الابيض على البياض
بقولهم الحرارة آه المويد الفاضل سرزاجان حيث قال في حاشيته المتعلقة على الحاشية القديمة
من المحقق الدواني ويويده ايضا ما قالوا ان الضوء اذا كان قائما بنفسه كان ضوءا ومضيئا
على ما مر الاشارة اليه من كلام بمنبار ان الوجود اذا كان قائما بنفسه كان وجودا وموجودا بالحقيقة
تعم وان الحرارة اذا كانت قائمة بنفسها وكان يترتب عليها الآثار المطلوبة بها انها حرارة
وحارة على ما مر في الحاشية التي بين فيها عينية وجود الواجب تعم ومن المعلوم بالضرورة ان
الضوء بمجرد قيام ذاته لا يتبدل ذاته وجوهره فاذا كان عند القيام بالنفس كان مضيئا ومتحدا
معه بحسب الذات والمفهوم اذ لا شك انهم لا يتصور دخول مفهوم آخر بينهم باعتباره في هيئة
الابيض كالموصوف وبالنسبة اليه فعلم ان المانع من هذا الحمل ليس المغايرة بحسب الذات

بل هما متحدان ذاتا انتهى قوله فقد اشتبه عليه اه لان المتحد مع الحرارة والضوء هو الحار بالمضي لا مفهوما ولا المقصر هو الثاني دون الاول كذا في حاشية الحاشية هذا دفع لكلام المؤيد حاصله ان غرض المحقق الدواني من الاتحاد بين المشتق والمشتق منه الاتحاد بحسب المفهوم وهو لا يثبت من الامثلة المذكورة لانها انما تدل على اتحادهما بحسب المصداق فان الحرارة اذا كانت قائمة بنفسها يصدق عليها الحرارة حملا اوليا والحارة حملا بالعرض لتحقق احد قسمي مناط الحمل وهو القيام المجازي لان الحرارة اذن يكون فردا للحارة فلا بد ان يصدق عليها فالحرارة يكون مصداقا لكل من الحرارة والحارة فيكون الاتحاد بينهما بحسب المصداق لا بحسب المفهوم لانها ليست عينا لها لان للحارة فردا آخر ايضا وهو الذي يكون قيام الحرارة به قياما حقيقيا وقس على هذا حال الضوء والمضي فاشتبه على المؤيد الاتحاد بحسب المفهوم الذي هو غرض المحقق بالاتحاد بحسب المصداق حيث لم يفرق بينهما ولا يذهب عليك ان حمل الحارة على الحرارة عند المحقق ليس حملا بالعرض حتى يصح به حكم المحشي بالاشتباه لانه قائل بعينية حقيقتهما فيكون حملها عليها بالذات فلا يكون حمل الحارة على الحرارة حمل الا من جهة كونهما متحدة في المفهوم وهذا هو المط ويمكن دفع التاييد بما اورده عمي قدوة المحققين قدس سره في حاشيته من ان الحرارة اذا كانت قائمة بالنفس فانما تكون حارة بمعنى محرقة ومبدء الاحراق دون الحرارة فلا يتحد المشتق مع المبدء وكذا الضوء اذا كان قائما بنفسه كان مضيئا بلا شبهة ولكن مبدءه الاضاءة وهو امر زائد على الضوء فلا يتحد المبدء والمشتق فيه ايضا قوله والحق آه حاصله ان المشتق عبارة عن شيء ينتزعه العقل انتزاعا واقعيا لا كانتزاع انياب الاغوال عن الموصوف بالنظر الى الوصف القائم به سواء كان ذلك القيام قياما حقيقيا وهو اذا كان الوصف غير الموصوف غيريته بالذات كالسواد القائم بالجسم او بالاعتبار كحقيقة الوجود القائمة به او قياما غير حقيقي كالضوء ان كان حاصلا بالمحل فانه ليس قائما بالغير لذاته ولا اعتبارا كذا في حاشية الحاشية فيكون كل من الموصوف والوصف

حواشي مولانا محمد حسن رح ۱۲

والنسبة خارجا عن المشتق لا عينه ولا جزوه بل غيره غيريته بالذات فيكون المشتق ح معنى بسيطا
يحصل منها بعد الانتزاع فالفرق بين راى الشيخ والمحقق القائلين ببساطة المشتق ان بساطته
على راى الشيخ من جهة انه عبارة عن المبدء وعلى راى المحشى من جهة انه عبارة عما يحصل بعد الانتزاع
عن الموصوف نظرا الى الوصف القائم به فالمشتق يكون عين المبدء عند المحقق عينية بالذات
وغيره غيريته بالذات عند المحشى ولهذا قال المحشى ذيل هذا القول فى منيته اشارة الى انهما مختلفان
بالذات كما يشهد به الوجدان فكيف بينهما الاتحاد بالذات والتغاير بالاعتبار فتدبر انتهى
قوله فيها اشارة الى انها ضمير التثنية فى انهما يرجع الى المشتق والمشتق منه وكذا ضمير قوله
بينهما ثم لا يخفى على المتامل المنصف ان حكم المحشى بان معنى المشتق معنى بسيط حكم بلا برهان
لم لا يجوز ان يكون المشتق عبارة عن مجموع الذات والصفة والنسبة كما هو عند القوم بل هذا
هو الظاهر عند اهل المحاورات **قوله** فالموصوف اه فى المنيته فيه تغليب فان الموصوف من
حيث هو منتزع عنه والوصف من حيث هو والنسبة من حيث هى نسبة منشأ لانتزاعه انتهى
هذا اذا جعل منشأ الانتزاع عبارة عما يكون موجبا لانتزاع شئ عن شئ آخر واما اذا اريد به
ما يكون له دخل فى الانتزاع فيصدق على الموصوف ايضا لان له ايضا دخلا فى انتزاع المشتق
ولا يصح ان يراد به ما يكون مطابقا للحكم لانه بهذا المعنى لا يصدق الا على الموصوف
المخلوط بالوصف لا على الوصف والنسبة مع ان كلام المحشى ناطق على انهما منشأ ان للانتزاع
قوله وهو اى المشتق يصدق على الموصوف دائما وهذا ظاهر **قوله** وربما يصدق على الوصف
والنسبة فيما اذا كان الوصف من الكليات المتكررة بالنوع وقد مثله فى المنيته بقوله كالموجود
فانه يصدق على الوجود والنسبة انتهى حيث يقال الوجود موجود ونسبة الوجود الى الموصوف
موجودة وقس على هذا سائر الكليات المتكررة بالنوع **قال** الشارح لا يتم بعضه دون الاجوبة
الثلث الاول وبعضه وهو الجواب الرابع يفضى الى نوع تكلف وقد عرفته مشروحا فتذكره
قوله ولانه ليس للنفس اه وجه آخر للعدول عن التعريف المشهور للنظر الى ما اختاره المص

حاصله انه لما لم يكن للنفس حال النظر والفكر فعل وتاثير فى شئ من الاشياء سواء كان مبدءا او مطلوبا
فان حصول كل منهما من المبدء الفياض عند الحكماء اذ النظر انما هو من المعدات فيعد النفس
اعدادا اما للقبول فيفيضان المبادى عن المبدء الفياض فاذا تم الاستعداد فاض عليها عنه و
عند الاشاعرة والامام الرازى فيضان المطلوب عقيب النظر يكون بلا علاقة بينهما لكن عند
الاشاعرة بطريق جرى العادة بان جرى عادة الله تعالى بايجاده علم المطلوب عقيب النظر والامام
بطريق الوجوب عدل المصنف عن التعريف المشهور للنظر الى ما اختاره لان لفظ الترتيب يوهم
لكون النفس موثرة وفاعلة لتلك الامور لانه فعل المرتب اى النفس واثره وان كان المراد منه
الملاحظة المخصوصة ولا توهم فيها لذلك وانما جاء نا مناط تقرير كلام المحشى المذاهب الثلث
المذكورة دون مذهب المعتزلة من ان حصول المطلوب بالنظر بالتوليد وهو عبارة عن ايجاد
العبد فعلا بتوسط فعل آخر صادر منه كتحريك المفتاح فانه لا يكون الا بتحريك اليد مثلا فعندهم
يفعل الناظر اولا النظر ثم بتوسطه يحصل علم المطلوب المنظور فيه اذ على هذا المذهب يكون للنفس
تاثير وفعل حين النظر البتة وانت تعلم انه ان اريد بالفعل والتاثير ايجاد الصورة فلا نسلم ان لفظ
الترتيب يوهم ذلك وان اريد به مطلق التاثير والفعل فلا نسلم انتفاءه للنفس فان لها حال
النظر والفكر توجهات تدريجية تحصل بعد شوق وتعب ولا ريب فى انها افعال على انا لا نسلم
ان النفس لا دخل لها فى حصول شئ من الاشياء لانه من البين ان المراد بالترتيب هيئة حاصلة
من تقديم البعض على البعض فى الملاحظة ولا شبهة فى ان التقديم والملاحظة فعل النفس قطعا
وايضا ان التعريف بالترتيب لا يوهم كون النفس فاعلة وموثرة لتحصيل المطلوب لانه ما قيد الترتيب
بتحصيل المجهول الذى هو من صنع النفس كما فعله المصنف بالتنادى اليه ومن ثم يظهر ان تعريف
المصنف للنظر بملاحظة المعقول لتحصيل المجهول ايضا لا يخلو عن الخلل فانه يوهم ان للنفس حال النظر
تاثيرا وفعلا فى تحصيل المجهول الذى هو مطلوبه قوله التعريف المشهور لكون المعلوم ماخوذا فيه
اه حاصله ان المراد من المعلوم الماخوذ فى التعريف المشهور للنظر وان كان معنى اعم بحيث

يشمل اليقينيات والمظنونات والمجهولات بالجهل المركب التقليدات لكنه لما يوهم التخصيص بالمعلوم
المقابل للمظنون والمجهول بالجهل المركب وغيرهما اعني اليقيني الذي هو عبارة عما يتحقق فيه
التصور الجازم المطابق للواقع الثابت لانه لا يتبادر منه في العرف الا هذا دون غيره مع ان
النظر كما يكون في اليقيني كذلك يكون في المظنون والمجهول بالجهل المركب وغيرهما بخلاف المعقول
المفسر بما يحصل في العقل فانه لا يتبادر منه التخصيص باليقيني بل يشمل الجميع عدل المص عن التعريف
المشهور الى ما اختاره ففي قول الشم معلوما كان او مظنونا او مجهولا بالجهل المركب اشارة الى وجه آخر
للعدول قال الشم كما ينبه عليه السياق اي الكلام التحتاني من السوق فاصله سواق ابدلت
الواو والمتحركة لوقوعها بعد المكسورة بالياء المثناة التحتانية قوله فان الخطاء هو عدم موافقة
الغرض الذي هو عبارة عن مصلحة مترتبة على الفعل من حيث كونها مقصودة منه ومتوجهة اليها
فيكون قول المص وقد يقع فيه الخطاء دالا على ان الملاحظة يترقب فيها المصلحة الكذائية والشرف
لا يكون الا بالقصد فيكون المراد من الملاحظة هو التوجه نحو المعلوم قصدا فاندفع ما قيل على
قول الشم ان المراد بالملاحظة آه من ان هذه الارادة انما يستفاد من التقييد بالغاية لا من
غيره مع ان عبارة الشرح تدل على خلاف ذلك واعلم ان الخطاء قد يفسر بعدم مطابقة الحكم
للواقع فيصير على هذا صفة للحكم كما انه على الاول صفة للفعل لكن لما كان الظاهر هو الاول اختاره
المحشي قوله فان الغاية لا تكون الا بما هو حاصل بالاختيار والقصد لانها عبارة عما يفاد لاجله
فلا يكون الا ما يفيده المفيد ومن الظاهر ان الاختيار والقصد معتبر في الافادة لانه لا يقع للمضطر
في افعاله انه مفيد لها فلا يكون الغاية ح الا ما هو حاصل بالاختيار والقصد قوله فلا ينتقض
بتعقل المبادي المترتبة دفعة اي في آن واحد بالحدس ظاهر كلام الشم يدل على تخصيص الانتقاض
على تعريف المص للنظر لكنه ليس مخصوصا به لانه يرد على التعريف المشهور للنظر ايضا وبالجملة انه
يصدق تعريف النظر على الحدس فلم يكن تعريف النظر مانعا ثم اعلم انه على كلام الشم ايرادان
احدهما على قوله بتعقل المبادي تقريره انه لا يمكن تعقل المبادي حتى يتوجه به النقض لانه من الممتنعات

ع ان الخطاء هو عدم موافقة الغرض الذي هو عبارة عن مصلحة مترتبة على الفعل من حيث كونها مقصودة منه ومتوجهة اليها

تعقل النفس للامور الكثيرة فى زمان واحد فضلا عن ان يكون كل ان احدى دفعة لحشى لقوله المراد
بتعقلها آه حاصله ان امتناع تعقل النفس للامور الكثيرة فى زمان واحد وآن واحد انما هو
لو لاحظت من جهة الكثرة والتفصيل لا من جهة الوحدة والاجمال ومراد الشم من تعقل
المبادى آه تعقلها على النحو الثانى لا على النحو الاول فلا يلزم مخدورا هم لا يذهب عليك
ان ادعاء امتناع توجه النفس الى الاشياء الكثيرة فى زمان واحد وآن واحد ادعاء بحت
لا برهان عليه وتاينهما على قوله المرتبة دفعة حاصله انه لا يمكن ترتب المبادى دفعة وحصولها
فى آن واحد لان الترتب عبارة عن هيئة تحصل من تقدم البعض على البعض والتقدم يقتضى
الامتداد ولا امتداد فى الآن حتى يحصل به التقدم الذى يحصل به الترتب فاين يرد النقض
ح اذ مناطه على الترتيب الذى هو ههنا منتف وانتفاء المناط يستلزم انتفاء ما هو منوط
عليه دفعة بقوله وبالترتيب آه اى المراد بالترتيب تقدم آه تقريره انا لا نم ان تقدم البعض على
اى نحو كان يقتضى الامتداد فان التقدم على نحوين تقدم بالزمان وتقدم لا بحسب الزمان
سواء كان بحسب الذات او الوضع او الرتبة والاول يستلزم الامتداد فينا فى حصوله فى
آن واحد دون الثانى وهو المراد آه فلا ينافى حصول المرتب بهذا الترتيب فى آن واحد قال
الشم لانه ليس آه متعلق بقوله ولا ينتقض آه حاصله على تقدير الانتقاض على تعريف المص للنظر
ان ليس المراد من ملاحظة العقول التى وقعت فى تعريف النظر التوجه والالتفات الى المعلوم
على اى نحو كان سواء كان بالقصد او لا بل على نحو القصد فلا انتقاض بتعقل المبادى المرتبة دفعة
بالحدس لان تعقل المبادى المرتبة دفعة والتوجه اليها فى الحدس لا يكون بقصد النفس بل بغير
اختيارها وقس على هذا التقرير دفع الانتقاض الوارد على التعريف المشهور للنظر وعلل المحشى
لانتفاء قصد النفس بتعقل المبادى المرتبة فى الحدس بوجهين اولهما فى حاشيته بقوله اذ لو كان
بالحدس آه حاصله ان قصد النفس والتفاتها الى المبادى المرتبة التى هى معتبرة فى النظر انما
هو لان يحصل الترتيب فيها فلا يكون الافكر الا حدسا لان الحدس عبارة عن سنوح المبادى المرتبة

لها دفعة من غير اختيار للنفس في ترتيبها فيكون القصد جزءا اخيرا للعلة التامة للفكر لا تخلف الفكر عنه فكلما وجد القصد وجد الفكر قيل كون القصد جزءا اخيرا للعلة مما لم يتضح بالبرهان الا ان الاستقراء يدل على ذلك وثانيهما في حاشيته حاشيته بقوله ولا يخفى ان حدوث القصد آني فلو وقع بعده الحدس لا الفكر يلزم تتالي الآنين انتهى **قوله** فيهما يلزم تتالي الآنين آه لان الحدس آني فبوقوعه بعد القصد الذي هو آني يلزم تتالي الآنين بالامرية وهذا بناء على ما ذهب اليه المحقق الطوسي من ان الحدس عبارة عن مجموع الانتقالين الدفعيين لا على ما هو المشهور من انه عبارة عن الانتقال من المبادي الى المطالب دفعة لانه قد يجامع الحركة الاولى فلا يكون حدوثه الا بعد زمان الحركة الاولى التي حدثت بعد آن القصد فلا يلزم تتالي الآنين وانت خبير بما فيه من الاختلال بانا نالانم ان حدوث المبادي المرتبة يكون في آن بناء على ان القصد لم لا يجوز ان يكون في آن القصد ولو سلمناه فنقول انه يجوز ان يكون حدوثها في آنين آخرين بعد آن القصد بفصل بينهما زمان وعلى كلا التقديرين لا يلزم تتالي الآنين وظهر لك من هذا دفع ما قد يورد على تجويز المحشي سابقا يكون الانتقال الاول دفعيا والثاني تدريجيا من ان القصد الذي هو آني متحقق آه مع ان الانتقال الاول ايضا آني فيلزم تتالي الآنين فعليك بالتامل الصادق **قال** الشارح اما عقيب شوق ونعب او بدونهما هذا بيان لتقسيم الحدس **قال** المصنف قانون وهو لفظ يوناني ويروى انه اسم للمسطر في لغتهم وفي الاصطلاح مرادف للقاعدة فتفسيره بها تفسير بالمرادف وقوله كلية اي قضية كلية يستنبط منها احكام الجزئيات صفة كاشفة للقاعدة لانها عبارة عنه اعلم انه لما يرد عليه ايرادان احدهما انه ليس الاحكام مغايرة لجزئيات القاعدة بل هي عينها فيلزم اضافة الشيء الى نفسه في قوله احكام الجزئيات وثانيهما انه يدخل في احكام الجزئيات القضايا الشرطية الكلية مع انها لا يبحث عنها في الفن اشار المحشي الى دفعهما بتقدير لفظ موضوعها بعد لفظ جزئيات وتقرير الدفع غني عن البيان وما قاله السيد ابو الفتح من انه على هذا التقدير وان يخرج الشرطية الكلية من القانون لكن لا يخرج منه السالبة الحملية

الكلية مع انه لا يبحث عنها في الفن لما تقرر ان قوانين الفن تكون حمليات موجبة كلية فلا بد
من تقييد القانون في تعريف المنطق بالموجبة لاخراج السالبة الكلية انتهى ودفعه في منهيته
بقوله نعم الاحكام جزئيات لحكم القانون والمراد بالحكم المحكوم به فمعنى الاستنباط اخذ اثبات
جزئيات محمول القانون لجزئيات موضوعه بالتبعية او الدليل فالقانون لا يكون الا قضية
حملية موجبة كلية انتهى ثم قال ولك ان تريد بالجزئيات
جزئيات لها زيادة ملابسة بتلك القضية بان يتوقف صدقها على وجودها وهي جزئيات
موضوع الموجبة ضرورة ان صدق السالبة لا يتوقف على وجود موضوعها وصدق
الشرطية لا يتوقف على وجود موضوع طرفها فعلى هذا يخرج السالبة الكلية من تعريف القانون
كالشرطية من غير حاجة الى تقدير الموضوع انتهى ولو حمل الجزئيات على الفروع اي القضايا
المستخرجة من القانون بضم الى صغرى سهلة الحصول وقيل ان الحكم جزء الفرع يندفع الايراد
بلزوم اضافة الشئ الى نفسه لكنه تكلف ويمكن دفع هذا الايراد بان اضافة الاحكام الى الجزئيات
اضافة الموصوف الى الصفة بادنى ملابسة فالمعنى الاحكام الجزئية فاين الاضافة ههنا اضافة
الشئ الى نفسه **قوله** استنباطا بالبداهة آه وهو فيما اذا كان المط بديهيا خفيا **قوله** او
بالاكتساب وهو فيما اذا كان المط كسبيا **قوله** بصغرى سهلة الحصول آه بان يحمل الوصف
العنواني لموضوع القاعدة على موضوع المط **قوله** والاحتياج الى الاستنباط منها انما هو في
النظريات التي يقع الخطاء في اكتسابها دون النظريات التي لا يقع الخطاء فيها اذ الحاجة اليه
انما هو لدفع الخطاء فلا يكون الا فيما وقع فيه الخطاء دون غيره **قوله** فاذا قيست النظريات
الى القواعد المنطقية ينقسم النظريات الى ثلثة اقسام منها التي تكتسب بالقواعد المنطقية
البديهية ومنها التي تكتسب بالقواعد المنطقية التي لا يقع فيها الخطاء ومنها التي تكتسب
بالقواعد المنطقية النظرية التي يقع فيها الخطاء بالاكتساب **قال** الشارح وهذا التقرير واف آه
اعلم انهم استدلوا على الحاجة الى المنطق بان وقوع الخطاء في النظر يستلزم الاحتياج الى قانون عاصم

عنه وهو المنطق ولما ورد عليه المنع بانا لانم ان وقوع الخطاء في النظر يستلزم الحاجة الى المنطق لم
لايجوز ان يكون الفطرة الانسانية كافية لدفع الخطاء عنه اجابوا عنه باثبات عدم كفاية الفطرة لدفع
الخطاء وتميز الفاسد عن الصحيح واجاب عنه الشارح بان وقوع الخطاء في النظر بالفعل كما نشاهده منا ومن
غيرنا يوجب الاحتياج الى ما يزيل عنه وهو القانون العاصم وهو المنطق فلا حاجة فيه الى اثبات عدم
كفاية الفطرة الانسانية في التمييز بين الخطاء والصواب فهذا القول طعن على القوم حيث اجابوا
عن الايراد باثبات عدم كفاية الفطرة قال السيد ابو الفتح انا ان اراد الشارح بقوله لاحاجة فيه
الى اثبات عدم كفاية الفطرة اه انه لاحاجة الى دليل آخر لاثباته فمم لكنه لايذهب اليه الوهم ان
اراد به انه لاحاجة الى اثبات عدمها اصلا فمم لجواز ان يكون تفرع الاحتياج الى المنطق على وقوع
الخطاء في الفكر نظريا محتاجا الى اثبات عدم كفاية الفطرة الانسانية **قوله** علاوة اه هذه لعلاوة
ليست علاوة لاثبات عدم الحاجة الى اثبات عدم كفاية الفطرة الانسانية لان ما ذكره لو تم
لدل على ان الفطرة غير كافية لا على انه لاحاجة الى اثبات عدم كفايتها بل علاوة لدفع السؤال
بكفاية الفطرة الانسانية فاجاب الشارح عن الايراد اولا بما حاصله ان وقوع الخطاء في النظر بالفعل
محوج الى القانون العاصم فلا حاجة الى اثبات عدم كفاية الفطرة الانسانية وثانيا بما هو المشهور
من انه لو كفت الفطرة الانسانية لم يقع الخطاء وقوعا شائعا ثم لما كان يرد عليه ان وقوع الخطاء
انما يستلزم عدم كفاية الفطرة المخصوصة وهي فطرة الخاطئين دون الفطرة من حيث هي ولا يثبت
الاحتياج الى المنطق الا على تقدير عدم كفاية هذه الفطرة فالى اثباتها حاجة في اثبات المطلوب فلم يثبته
دفعه الحشي بانه لاحاجة لاثبات عدم كفاية مطلق الفطرة الانسانية من حيث هي للتمييز بين الخطاء
والصواب لانه لما ثبت عدم كفاية الفطرة المخصوصة التي هي فطرة الخاطئين ثبت عدم كفاية
مطلق الفطرة ايضا اذ هو يستلزمه وبين وجه الاستلزام في المنهية بقوله وذلك لانه لو لم يستلزم
يلزم اجتماع الكفاية وعدمها في الفطرة المخصوصة لانه يكون الكفاية ثابتة للفطرة من حيث هي
فيكون ثابتة للفطرة المخصوصة فان ما يلزم الطبيعة يلزم الفرد ويمكن وضع قاعدة كلية وهي ان

كلما هو لازم للطبيعة لازم للفرد ثبوتيا كان او سلبيا وكلما هو للفرد من السلوب البسيطة المحضة 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 انتهى **قوله** فيها فيكون اي الكفاية ثابتة للفطرة المخصوصة التي هي فرد للفطرة من حيث هي بناء على ان ما يلزم الطبيعة يلزم الفرد مع انها كانت غير كافية فيلزم ح اجتماع الكفاية وعدمها في الفطرة المخصوصة وهل هذا الا اجتماع المتناقضين **قوله** فيها كلما هو لازم للطبيعة لازم للفرد آه وفيه نظر لان الكلية لازمة للطبيعة مع انها ليست ثبوتية للفرد فضلا عن كونها لازمة له لان المراد بلازم الطبيعة ما يكون لازما لها من حيث هي والكلية ليست بهذه المثابة فان الطبيعة من حيث هي ليست بكلية ولا جزئية بل لانه يجوز ان يكون خصوصية الفرد آبية عن ثبوت ما هو لازم للطبيعة من حيث هي كصلاحية الوقوع موضوع مهملة القضايا فانها لازمة للطبيعة من حيث هي مع انها غير لازمة للفرد **قوله** فيها وكلما هو للفرد آه لك ان تستنبط من هذه القاعدة وجها آخر لاستلزام عدم كفاية الفطرة المخصوصة عدم كفاية الفطرة من حيث هي فانه لو لم يكن كذلك بل يكون الفطرة المخصوصة وهي فطرة انحاطيين غير كافية لدفع الخطاء الواقع في النظر والفطرة من حيث هي كافية له يلزم اجتماع الكفاية وعدمها في الفطرة من حيث هي فان عدم الكفاية لما كان لازما للفطرة المخصوصة التي هي فرد للطبيعة الانسانية من حيث هي يكون لازما لها ايضا بناء على هذه القاعدة مع ان الفطرة من حيث هي قد فرضت انها كافية له فيلزم اجتماع الكفاية وعدمها فيها وهل هذا الا اجتماع النقيضين المستحيل ثم لا يخفى عليك انه يرد على هذه القاعدة مع قطع النظر عما يرد على دليلها الذي اورده المحشي بقوله لانه لو لم يكن السلب آه من انه ربما يكون السلب لازما للفرد من جهة الفردية والخصوصية فكيف يكون لازما للطبيعة من حيث هي ان موضوع المهملة القضائية مسلوبة عن الفرد مع انها غير مسلوبة عن الطبيعة من حيث هي وايضا ان الكلية مسلوبة عن الفرد سلبا بسيطا مع انها ليست مسلوبة عن الطبيعة من حيث هي

ويمكن الجواب عنه بان الكلية مسلوبة عن الطبيعة من حيث هي ايضا فانها ليست بكلية ولا جزئية وقيل في الجواب عنه بان المراد بالسلب البسيط ما لم يكن ايجابه ضروريا ولا شك في انه كما ان الكلية ليست بضرورية الايجاب للفرد فكذلك ليست بضرورية للطبيعة الا ان الفرد يمتنع الاتصاف بها والطبيعة ممكنة الاتصاف بها وغير ضرورية لها فان الطبيعة في ضمن الافراد باقية والكلية ليست باقية لان ما هو شرط لتحقق الكلية لم يوجد على التخصيص هذه القاعدة بالسلوب المحضة مما لا وجه له فانها تجري في الثبوتيات ايضا **قوله** فان قلت آه ايراد على القول بعدم كفاية الفطرة الانسانية من حيث هي لدفع الخطاء الواقع في النظر وكفاية المنطق له حاصله انه كما ان المنطق عاصم عن الخطاء الواقع في النظر وواقع له بشرط اعتبار قوانينه وعدم اهماله ورفع العوائق كذلك الفطرة الانسانية ايضا عاصمة عن الخطاء المذكور بشرط عدم اهمالها ورفع عوائقها فلا وجه لحكمهم بالفرق بين الفطرة الانسانية يكون الاول عاصما عن الخطاء وهو المنطق ودون الثانية اعني الفطرة الانسانية **قوله** قلت لو سلم ذلك فالفرق آه مشتمل على الجوابين للايراد الاول على طريق المنع وهو الذي اشار اليه بقوله لو سلم والثاني على سبيل التنزل عنه وهو الذي صرح به بقوله فالفرق آه فحاصل الاول منع قول المورد بان الفطرة الانسانية تكون عاصمة للخطاء في النظر بشرط عدم اهمالها ورفع عوائقها فانه لو كانت كذلك لما وقع الاختلاف في افكار الحكماء الصافين فطرتهم في تحصيل المنطق وحاصل الثاني انا وان فرضنا ان المنطق والفطرة متساويان في العصمة عن الخطاء بشرط عدم الاهمال ورفع العوائق لكن يكاد ان يتحقق هذا الشرط في المنطق دون الفطرة فانها لما كانت منغمسة في رذائل الحواس لا تميز الصواذق عن الكواذب وتحقيق ذلك في المنطق كما يشهد به الفطرة السليمة فيكون المنطق عاصما عن الخطاء دون الفطرة وانت خبير بما فيه فان للقائل ان يقول انا لا نم ان الفطرة السليمة شاهدة على ما ذكرتم بل على خلافه فان مراعاة المنطق لا يكون الا لمن جردت فطرته عن شوائب الهوى حتى لا يتلبس عليه

الا کاذیب بالصوادق واما الفطرة فیمکن فیها هذا الشرط عند تجرید النفس عن الهوی والحاجة
الی المنطق فبان لک ان الفطرة تکون عاصمة والمنطق بعد تجریدها لو کان وهل فذ مل فیه
کذا افاده بعض الاعاظم والقول بان المراد بالخطاء الخطاء فی الصورة ولا ریب فی انه
لا یزیل هذا الخطاء الا القوانین المنطقیة دون الفطرة الانسانیة قول بلا برهان فلا ینبغی
ان یصغی الیه **قال** الشارح جسمها ه الحسب بالحاء والسین المهملتین والباء الموحدة القدر والعدد
وربما یسکن السین لضرورة الشعر وما مصدریة او موصولة او موصوفة **قال** الشارح یدل علیه
لفظ قد التحقیقیة آه حمل قده علی التحقیق المجرد عن التقلیل انما هو بمعونة المقام **قوله** لان الاحتیاج
الی هذا الحدیث ای حدیث نظریة المنطق وبداهته انما هو فی جواب المعارضة المشهورة علی
بیان الحاجة کما یدل علیه کلام العلامة الرازی فی شرحه للمطالع حیث قرر المعارضة اولا
علی الدلیل الذی اورده علی بیان الحاجة من ان وقوع الخطاء فی الانظار یوجب الافتقار
الی قانون عاصم منه وهو المنطق بان ماذکرتم من الدلیل وان دل علی بیان الحاجة
الی المنطق لکن عندنا ما ینافیه وهو ان المنطق لیس ضروریا والا لامتنع عروض الغلط
فی الافکار لان المبادی الاول ضروریة فلو کان العلم بجمیع طرق الانتقال ضروریا لم یمکن
وقوع الغلط امام نظری فلو اقتصر الیه یحتاج فی اکتسابه الی قانون آخر فان جعل فی سلسلة
الاکتساب ما یفتقر الی ما لا یفتقر الیه لزم الدور والا لزم التسلسل ثم اجاب عنها ثانیا بانا لا نسلم ان
المنطق لو کان نظریا یعرض فیه الغلط لزم التسلسل وانما یلزم لو کان نظریا بجمیع اجزاءه وهو ممنوع
بل بعضه ضروری وبعضه نظری یستفاد من الضروری بطریق ضروری کما یکتسب غیر البین
من الاشکال عین البین منها وهو الشکل الاول بطریق بین کالخلف والافتراض وعکس
قوله لانی نفس بیان الحاجة الی المنطق الذی هو المقصد اذ مثبتها لیس الا وقوع الخطاء
فی الانظار ولا دخل فیه لحدیث نظریة المنطق وبداهته فذکره ذکر بما لا یغنی عنه آنت خبیر بما فیه
فان للقائل ان یقول ان وقوع الخطاء فی الانظار لا یوجب الاحتیاج الی المنطق الا علی تقدیر

عدم ورود المعارضة اذ على تقدير ورودها يبطل المنطق فضلا عن الاحتياج اليه فلا بد للمصنف من ايتان الحديث المذكور لدفع المعارضة المذكورة حتى يثبت من وقوع الخطاء في الافكار المطلوبة الحاجة الى المنطق **قوله** وعلم اه اشارة الى دفع المعارضة ببيانه على وجه التفصيل ان القوانين المنطقية ثلث اقسام منها ضروري لا يكون حاصلا بالنظر فالحكم باحتمال ان يكون المحمول اعم من الموضوع ومنها نظري يكون حاصلا بالنظر الذي لا يقع فيه الخطاء اما الحكم بانعكاس الموجبة الكلية بالعكس المستوى الى موجبة جزئية فانه ينطبق على جميع المواد سواء كانت حملية او شرطية فان الايجاب اجتماع بين الموضوع والمحمول او المقدم والتالي فيكون الافراد او التقادير التي يجتمع فيها الموضوع والمحمول او المقدم والتالي مشتركة بينهما فيصدق الموضوع على فرد المحمول في الجملة وهذه هي الموجبة الجزئية الحملية وكذا يصدق المقدم على تقدير التالي في الجملة وهذه هي الموجبة الجزئية الشرطية ومنها نظري يقع فيه الخطاء كالحكم بانعكاس الموجبة الضرورية فانهم اختلفوا فيه فقد بعضهم انها تنعكس الى موجبة ضرورية وقد بعضهم الى مطلقة عامة وقد بعضهم الى ممكنة عامة واورد كل منهم دليلا على دعواه وعصمة المنطق انما هو بالنظر الى القسمين الاولين دون الثالث فانه اذا كان مشوبا بالخطاء كيف يكون عاصما للخطاء الواقع في غيره اذا عرفت هذا فاعلم ان الاحتياج الى المنطق لما كان بالنظر الى العصمة وهي لا تتحقق الا في القسمين الاولين فلا يكون الاحتياج البحث الا بالنظر الى القسمين الاولين فيه ولا احتياج بهما الى الاستنباط حتى يلزم الدور والتسلسل فيه ويتم بالمعارضة فهذا الجواب والجواب الذي ذكره شارح المطالع وان اشتركا في ان بعض القواعد المنطقية ضروري وبعضها نظري لكن بينهما فرقا من جهة ان المنطق على هذا الجواب يكون عبارة عن مجموع الاقسام الثلث المذكورة والاحتياج اليه للعصمة انما هو بالنظر الى اكثر الاجزاء اي القسمين الاولين فقط دون الثالث وعلى تقرير شارح المطالع يكون عبارة عن القسمين الاولين

فقط ثم يرد على كلا الجوابين ان القسم الثالث لما لم يكن له دخل في العصمة التي هي غاية للمنطق يجب ان لا يذكر فيه واجيب عنه بان ذكر هذا القسم لاستعانة كل ذي مذهب على رايه في فكره لانه عاصم في اعتقاده بحسب ذلك الراي على انه يجوز الاستعانة به لكل ناظر في بعض الصور كما اذا كان مقدمة الدليل موجبة ضرورية ويكون المقصد بيان صدقها لصدق عكسها بين صدق القضايا الثلث في عكسها حتى يثبت على جميع المذاهب وكذا اذا كان المقصد ابطالها

قال الشارح فان قلت وقوع الخطاء بالفعل آه هذا رد على ما سبق من ان وقوع الخطاء يستلزم الاحتياج الى القانون العاصم منه وهو المنطق على طريق المنع بسندين او لهما انحصار الاحتياج الى الوجه الجزئي وهو الذي اورده الشارح قبل التنزل والثاني الاحتياج الى الاعم من المنطق وهو الذي اورده بعد التنزل فيصير المنع متعينا باعتبار السندين فلا يرد الاشكال بان قول المحشي انت تعلم اه دال على ان في كلام الشارح منعين مع انه ليس فيه الا منع واحد وهو منع الاستلزام لامنعان فحاصل المنع الاول ان وقوع الخطاء بالفعل لما لم يكن الا في فكر جزئي كان الخطاء جزئيا ايضا وهو لا يستلزم الا معرفة الطرق الفكرية ومواد ها على الوجه الجزئي لدفعه لا على الوجه الكلي حتى يثبت به ما ادعيتموه من ان وقوع الخطاء يستلزم الاحتياج الى المنطق الذي هو عبارة عن قاعدة كلية تكون عاصمة عن الخطاء الواقع في الفكر اذ من البين انه ما لم يعرف الطرق الجزئية ومواد ها لم يحصل التمايز بين الخطاء والصواب الجزئيين وحاصل المنع الثاني ظ واجاب المحشي المدقق عن المنع الاول بوجهين احدهما بقوله وانت تعلم اه حاصله ان وقوع الخطاء بالفعل من جهة وقوعه في فكر جزئي ما لم يستلزم الاحتياج الى معرفة الطرق الفكرية ومواد ها على الوجه الكلي ليعصم عنه لكنه يستلزم له من جهة احتمال وقوعه في الافكار كلها بالنظر الى ذواتها وطبائعها بناء على ان حقيقة الفكر واحدة فوقوع الخطاء بالفعل في فكر جزئي يستلزم احتمال وقوعه في فكر جزئي آخر وهكذا ومن الظاهر ان احتمال وقوع الخطاء في الافكار كلها يستلزم الاحتياج الى التعليم بالطرق الفكرية ومواد ها

على الوجه الكلى لانه لا سبيل الى دفع هذا الخطاء غير هذا وهو نظر هو ان وقوع الخطاء فى كل فكر فكرا انما يستلزم معرفة كل طريق طريق وسواده لدفعه وهى لا توجب ان يكون على الوجه الكلى حتى يثبت به الاحتياج الى المنطق لانها كما تحصل بالوجه الكلى تحصل بالوجه الجزئى بان يعرف حال كل طريق طريق على حدة على حدة مناسب لفكر فكر على ان احتمال وقوع الخطاء فى الافكار كلها لا يوجب الاحتياج الى المنطق على وجه اليقين الذى هو مقصودهم بل على وجه الاحتمال الذى هو غير مقصد الا ان يقال ان تحصيل الاسباب لرفع احتمال الخطاء قبل وقوعه من شان العقلاء وثانيهما بقوله ثم المنع الذى قبل التنزل على ما فى كثير من النسخ الظاهر انه غير وارد حاصلا ان عدم ورود المنع الذى قبل التنزل ظاهر لا ستره فيه فانا وان سلمنا ان وقوع الخطاء بالفعل فى الفكر الجزئى يستلزم معرفة الطرق الفكرية وسوادها لدفعه لكن لا نسلم ان معرفتها لو لم يكن على الوجه الجزئى لم يحصل التمايز بين الخطاء والصواب الجزئيين اذ من الظاهر انه كما يحصل بمعرفتهما على الوجه الجزئى كذلك يحصل بمعرفتهما على الوجه الكلى ايضا ولا يتوهم المنافاة بين الجوابين بان الجواب الاول دال على ان المحتاج اليه لدفع الخطاء معرفة الطرق وسوادها على الوجه الكلى والجواب الثانى على ان المحتاج اليه هو معرفتها على الوجه الاعم بان يكون على الوجه الجزئى او الكلى لان الجواب الاول مبنى على تقدير فرض وقوع الخطاء فى جميع الافكار والثانى على تقدير وقوعه فى فكر واحد ثم اعلم ان قوله على ما فى كثير من النسخ مصحح بان المنع الذى قبل التنزل لم يقع فى بعض النسخ فلم يتجه الى ما ذكرناه سابقا من ان المنع منعان باعتبار السندين لدفع اشكال يرد على كلام المحشى لانه على هذه النسخة يكون المنع واحدا اذ السند ايضا واحد وعن المنع الثانى بقوله والمنع الذى بعده اى بعد التنزل انما يضره تقريره انه ليس المراد من الاحتياج معناه الحقيقى المشهور وهو ان لا يمكن حصول المحتاج بدون حصول المحتاج اليه حتى يتجه المنع على ما سبق من ان وقوع الخطاء يستلزم الاحتياج الى القانون العاصم فيضر بالمقصد وهو كون المنطق محتاجا اليه لانه من الظاهر ان وقوع الخطاء فى الفكر غير محوج بهذا المعنى الى القانون العاصم بل المراد منه معناه المجازى وهى العلاقة المصححة لدخول الفكر وهو لا يضر المقصد ولا يخفى اذ من المعلوم انه يصح ان يقال

على هامش مولانا محمد حسين ج ١٢

روعی القانون فحصلت العصمة وان یکون حصولها من غیرہ ایضا ولا یتوہم ان جواب المحشی عن المنع
الثانی عین ما اجاب بہ الشم عنہ حیث قم فقد ثبت الاحتیاج الی قانون فی اکتساب المطالب فی الجملة
اہ لان الاحتیاج فی الجملة کنایة عن المعنی الثانی المجازی المضروب لانا نقول سیاق کلام الشم
یدل علی ان الاحتیاج فی الجملة کنایة عن انتہاء الاحتیاج الی المنطق سواء کان الیہ اولا کما اذا
کان معرفة الطرق وموادہا التی تکون عاصمة عن الخطاء علی الوجہ الکلی او ثانیا کما اذا کانت
معرفتہا علی الوجہ الجزئی فانہ لابد ان ینتہی علم الجزئیات الی الکلیات بناء علی ما قد ثبت عندہم
من ان العلم الیقینی بالجزئیات النظریة لا یحصل الا من الکلیات فلیس الاحتیاج الاعلی معناہ
الحقیقی کما لا یخفی علی من لہ ادنی درایة فلا یکون جواب المحشی عین جواب الشم اذ مراد المحشی
من الاحتیاج فی جوابہ غیر ما ہو عند الشم ہذا غایة السعی لاصلاح کلام المحشی لکن یرد علیہ ما مر من
ان مراعاة المنطق لا یمکن الا بعد تجرید الفطرة عن الہوی واذا جردت صار الکل جلیا فالاحتیاج
الی المنطق **قولہ** ای وقوع الخطاء من الفضلاء آہ توضیح الکلام انہ لما منع شارح المطالع الاستلزام الواقع
فی قولہم ان وقوع الخطاء بالفعل یستلزم عدم بداہة جمیع تلک الطرق وموادہا بان البداہة
لا تستلزم المعلومیة لجواز ان تکون بدیہیات خفیة غیر معلومة وہذا ہو الموجب للخطاء والغلط
فانی ح استلزام وقوع الخطاء لعدم البداہة دفعہ الشم بقولہ ہذا حاصلہ ان وقوع الخطاء من
الفضلاء الاذکیاء المتصدین للاحتراز عن الخطاء الصارفین جہدہم لدفعہ یستلزم عدم بداہة
جمیع الطرق وموادہا اذ لو کانت بدیہیة لکانت معلومة لہم البتة بازالة الخفاء بعد الجہل الکامل
مع انہ لیس کذلک والکلام فی ہذا الخطاء لا فی مطلق الخطاء فلا یرد ان کثیرا من الناس لغباء تہم لم یعلموا
البدیہیات ولم یمکنہم ازالة الخفاء ولو بعد الجہد البلیغ والمراد بوقوع الخطاء منہم کثرتہ وشیوعہ
فلا یرد انہ یجوز ان یکون لہم الطرق معلومة لکن لسبب فی ہولہم عنہا قد اخطاوا فیہا لان وقوع
الخطاء شائعا منہم ینافی احتمال الذہول اذ لولا ذلک یکون الذہول منہم ایضا شائعا کثیرا
مع انہم بکمال حفظہم لا یمکنہم الذہول کذلک **قولہ** نقل عنہ ای عن الشم فی وجہ النظر والجواب بانقل

وهو انا لانم ان وقوع الخطاء بالفعل يستلزم عدم بداهة الجميع ولئن سلمنا فلانم ان العلم اليقيني
بالجزئيات لايحصل الا من قبل الكليات لانه يجوز ان يكون العلم بالجزئيات يقينيا مع عدم الاستنباط
من الكليات والجواب انه لاشك ان العلم من قبل الكليات اصون عن الخطاء في الفكر فقد ثبت
الاحتياج في اكتساب المطالب الى القانون لاصونية الذهن عن الخطاء في الفكر وهذا القدر
كاف في الاحتياج انتهى ولما كان النظران المذكوران ساقطين مما سبق من تقرير قول
المحشي وقوع الخطاء واما الاول فقد سر تقريره فتذكره واما الثاني فبان كثرة وقوع الخطاء
وشيوعه من الفضلاء المتقدمين للاحتراز يدل على ان العلم اليقيني بالجزئيات النظريات لا يحصل
من الطرق الجزئيات والالما وقع الخطاء كثيرا منهم لحصول هذه الطرق لهم قطعا بل من الكليات
وكان في الجواب ايضا خلل من جهة انه لايدل على المقصد من وجوب الحاجة الى القانون العاصم
الذي هو المنطق بل على مجرد كونه اصون للذهن عن الخطاء وهو غير مقصد على انه لايسقط
به النظر الاول اعرض المحشي عن ذكر هذين النظرين وجوابهما وسينقل بيان نظرين آخرين
وجوابهما حيث قال وبعد النظر آه تقرير النظر الاول الذي اشار اليه المحشي بقوله ان ما ذكره
ان الجواب الذي ذكره الشارح بقوله قلت لايدفع المنع الثاني الذي بعد التنزل لانه لايدل
على الاحتياج الى القانون الذي هو المقصد بل على العلم بالطرق الفكرية سواء كان حاصلا
من الجزئيات او القانون اي الكليات اذ خصوصية حصوله من الكليات ملغاة في
الاحتياج اليه فلا يثبت الاحتياج ح الا الى الاعم من المنطق الذي هو عبارة عن قانون مخصوص
لا اليه ولما كان للسائل ان يسأل ان ما قلتموه ينادي على نداء على الغفلة عن قول المجيب
ان العلم اليقيني بالجزئيات النظرية انما يحصل بالكليات اذ هو يدل على حصول علم الطرق الفكرية
من الكليات دون الجزئيات فيكون المحتاج اليه هي الكليات التي هو القانون لا الاعم
منه ومن علم الجزئيات دفعه المحشي بقوله وامتناع حصوله اي حصول علم الطرق الفكرية من
الجزئيات لايستلزم ذلك اي كون حصوله بالقانون محتاجا اليه وبرهن عليه بقوله كيف

والمحتاج اليه آه حاصله انه لما لم يجب ان يكون ما يحتاج اليه الشئ فى نفسه ممكنا فان عدم الواجب جل شانه محتاج اليه لعدم العقل الاول الذى هو الممكن مع انه ممتنع بالذات فاولى ان لا يجب ان يكون جميع انحاء حصول المحتاج اليه ممكنا فامتناع حصول علم الطرق الفكرية من الجزئيات الذى هو نحو وفرد لمطلق الحصول لا يضر كون مطلق الحصول سواء كان من الكليات او الجزئيات محتاجا اليه لدفع الخطاء الواقع فى الانظار وبما بينا ينكشف لك غاية الانكشاف وتيضح حق الاتضاح ما قرره جدى واستاذ استاذى واستاذ الورى مقنن قوانين الحكمة وحيد عصره وفريد دهره حسنة من حسنات سيد المرسلين حبيب اله العالمين صه نظام الملة والدين قدس سره قد يفهم من استنتاج المص بقوله فاحتيج ان المراد بالاحتياج المعنى المتعارف وهو الظاهر انه بعد تسليم كون العاصم منحصرا فى القانون لا يلزم كونه محتاجا اليه فان الدعائم محتاجة اليها وليس للخصوصية مدخل فى العلية ولو فرض انحصارها فى الدعائم المخصوصة فان من الجائز ان يكون بقاء السقف مع فناء الدعائم المخصوصة ففى الواقع انحصر الدعائم فى الدعائم المخصوصة وليس يجب ان تقع محتاجة اليها وهكذا حال الصورة الجسمية بالنسبة الى الهيولى فليس المحتاج اليه الا الطبيعة وليس للخصوصية مدخل فى العلية فكذا نقول لم لا يجوز ان يكون العاصم مطلقا محتاجا اليه ولا يكون لخصوصية القانون مدخل هذا غاية التوجيه لكلام المحشى انتهى قدس سره قدوة المحققين ان معنى احتياج الشئ الى الشئ ان لا يمكن حصول الاول بدون الثانى امكانا بحسب نفس الامر فاذا فرضنا تخصيص رفع الخطاء بالقانون الكلى وامتناع حصوله بالجزئيات فقد ثبت الاحتياج بالمعنى الحقيقى بمعنى ما لا يمكن حصول الشئ بدون الشئ الآخر انتهى وحاصل النظر الثانى الذى اشار اليه بقوله ولو سلم آه انا لو سلمنا ان امتناع حصول علم النظرى الفكرى بالجزئيات يكون مستلزما لحصوله من الكليات التى هو القانون لكن لا يلزم منه الاحتياج الى القانون المخصوص الذى هو المنطق لان القانون العاصم ليس منحصرا فى القوانين المنطقية بحيث لا يكون العاصم الالهى لم لا يجوز ان يحتاج الى قانون آخر يكون هو عاصما عن الخطاء

حاشية مولانا محمد حسن ره

فلم يثبت الاحتياج ح الى المنطق بخصوصه بل الى الاعم منه وانت تعلم ان المنطق عبارة عن
القانون العاصم عن الخطاء في الفكر اى قانون كان سواء كانت هذه القوانين اوغير با
لكنهم لما لم يجدوا القوانين الاخر حكموا بان هذه القوانين المدونة هي المحتاجة اليها قوله
واستاذ استاذي كمال الملة والدين وبالجملة التصدي في هذا المقام لاثبات الاحتياج
الى المنطق بمعنى عدم امكان العصمة بدونه لا يجدي الى طائل لان الفطرة الانسانية قد تكون
وافية ذاتا للان الحاجة بعد التسليم انما يثبت الى الاعم فحسب نعم الحاجة بالمعنى الآخر لا شبهة
في صحته وهو المعنى بصحة دخول الفاء لكن اصل الكلام بعد باق وهو ان المنطق بعد تسليم عاصيته
انما يعصم عن الخطاء في صورة الفكر وبها لا يتم الاستنتاج ولا يعصم عن الخطاء الذي يقع في
المادة الذي يفضي الى الجهل المركب في المبادي او المقاطع فيختل المطلب جهلا كذا قالوا فالمنطق
ح ضعيف الوسائل لتحصيل الجزم الصادق انتهى ويمكن الجواب عن قوله قدس سره لكن اصل
الكلام بعد باق وهو ان المنطق آه فان مباحث الصناعات التي هي داخلة في المنطق تكفي
لعصمة الخطاء الواقع في المادة فيكون المنطق عاصما عن الخطاء مطلقا سواء كان في المادة او الصورة
وحاصل الجواب عن النظرين الذي اشار اليه المحشي لقوله والجواب انا لا نعني آه انا لا نريد من
الاحتياج الواقع في قولهم ان المنطق تكون محتاجا اليه في العصمة معناه الحقيقي حتى يلزم منه ان
العصمة لا تتحقق بدون المنطق ويتوجه عليه النظران المذكوران بل ما يترتب عليه العصمة ويصح
ان يستعمل فيه كلمة الفاء ولا شك في تحققه اذ من البين انه يصح ان يقال اذا روعي المنطق
فحصل العصمة وان يمكن حصولها عن غيره ايضا قوله ولو كان على التجوز متعلق بقوله يترتب
آه او قوله يستعمل آه فالحاصل ان اطلاق الاحتياج على الترتيب او على ما يصح استعمال الفاء
فيه على سبيل المجاز فانه لا يطلق حقيقة الا على ما لا يمكن حصول المحتاج بدونه قوله وكان قوله
ولا نعني بالاحتياج آه اشارة الى ذلك اى الى ان ليس المراد من الاحتياج آه معناه الحقيقي
بل معناه المجازي وهو ما يصح دخول الفاء فيه وانت خبير بما فيه فانك قد عرفت ان ليس مراد الشا

من الاحتياج في الجملة في كلامه الانتهاء الاحتياج فلا يكون المراد منه الا معناه الحقيقي دون معناه المجازي كما لا يخفى على ذوي بصيرة ثاقبة **قوله** اي بين تفسير لقول الشارح بحث وانما فسره به دون معناه اللغوي وهو التفتيش لان الكلام هنا في البحث عن مسائل الفن دون نمط البحث فلا يكون المراد من البحث هنا الا ما هو مصطلح في الفن وليس عبارة الا عن هذا التفسير او ما هو في معناه **قال** الشارح عن عوارضه الذاتية اه قال السيد ابو الفتح لا يختلجن في ذهنك ان التعريف لا يصدق على موضوع العلم الذي يبحث في العلم عن عرض ذاتي واحد له فقط اذ الظاهر ان المحمول في كل علم مفهومات متعددة بل متكثرة كما يدل عليه كلامهم في بيان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات ومجرد الاحتمال العقلي لا يجدي في نقض التعريف على انه يكون الاضافة مبطلة للجمعية كاللام في قوله لا يحل لك النساء وكان قوله وهي الخارج المحمول على ما في كثير من النسخ اشارة اليه والا لكان الظاهر ان يقول وهي الامور الخارجة المحمولة انتهى **قوله** من حيث انها اعراض في اية اه قد وقع في بعض نسخ الشرح لفظ عن عوارضه وفي بعضها لفظ عن اعراضه ولما لم يكن حاجة الى التقييد بالحيثية المذكورة المصرحة لكون العرضية مبدء وعلة لكون العارض عارضا ذاتيا لدفع التوهم تبين الاولى على النسخة الاولى دون الاخيرة اذ هي تفهم منها بدون التقييد بناء على ان العوارض جمع عارض وهو مشتق ومن المتقرر عندهم ان الحكم المتعلق بالمشتق يدل على علية المبدء له ذكر النسخة الاخيرة وقيدها بالحيثية المذكورة وترك الاولى **قوله** بالدليل او التبيه اه متعلق بقوله تبين والدليل عبارة عن قضيتين ليتادى الى مجهول فلا يكون الا اذا كانت المسئلة نظرية والتبيه عبارة عما يتركب عن قضيتين ليزيل الخفاء الواقع في البديهيات فلا يكون الا اذا كانت المسئلة بديهية خفية وقوله الآتي فان البحث والبيان اه دليل لتقييد التبيين بالدليل والتبيه فالحاصل ان البحث الذي فسر بالتبيين وان كان عبارة عن نمط البيان لكن لما لم يكن التبيين في الفن الا عن مسائله ومقاصده وهي لا تكون الا نظريات او بديهيات

خفیته دون غیرها کالنار محرقة والشمس مشرقة واشتال ذلک انما لفائدة فی تدوینه لکونه من الواضحات
ولا بد فی الاولی من الاستدلال وفی الثانیة من التنبیه قیده بما فذکر غیر النظریات والبدیهیات الخفیته
من الواضحات الحاجیة فی النفس لیس من جهة انها من المقاصد بل من جهة انها من المبادی لها **قوله**
بتوزیعها ای بتوزیع الاعراض الذاتیة وتقسیمها علی موضوعات مسائل العلم اعلم انه علی تقدیر تفسیر العرض
الذاتی بما ینسب الی موضوع العلم اعم من ان یکون ثبوته له بالذات او بواسطة امر من الامور التی
سیاتی تفصیلها یکون طریق البحث تقسیم الاعراض المحمولات للمسائل علی موضوعاتها بان یجعل
عرض من الاعراض الذاتیة موضوع العلم محمولا فی مسئلة من مسائل العلم مناسبا للموضوع موضوع
من موضوعات المسائل فان کان موضوع المسئلة نفس موضوع العلم یجعل العرض الذاتی لموضوع العلم محمولا
کقولنا کل جسم متحیز وان کان نوع موضوع العلم یجعل ما هو نوع العرض الذاتی الذی یکون ثابتا
لموضوع العلم بالذات محمولا نحو قولنا کل جسم بسیط اذ خلی وطبعه یکون کریا فان الکریة نوع
من الشکل الذی هو عرض ذاتی لموضوع العلم ای الجسم الطبیعی وثابت له بالذات وقس علی هذا حال
بواقی الاعراض الذاتیة وموضوعات المسائل فعلی کل تقدیر من التقادیر التی یکون فیها موضوع المسئلة
غیر موضوع العلم یکون ما هو عرض محمول للمسئلة عرضا ذاتیا لموضوع العلم بمعنی کونه منسوبا الیه
البتة وعلی تقدیر تفسیره بالخارج المحمول الذی یلحق الشیء لذاته او لما یساویه یکون طریق البحث الخ
تقسیم الاعراض الذاتیة لموضوع العلم بان یجعل العرض الذاتی من تلک الاعراض محمولا للمسئلة
التی یکون موضوعها عین موضوع العلم کقولنا کل جسم متحیز او یجعل بعض شقوق العرض الذاتی
محمولا فی مسئلة والشق الآخر محمولا فی مسئلة اخری بناء علی ان المحمول لموضوع العلم المفهوم
المردد بین محمولات المسائل ولا یبحث عنه صریحا فی مسئلة وانما یبحث عن احد شقوقه فیجعل محمولا
فی مسئلة والآخر فی مسئلة اخری کقولهم العنصر یقبل الکون والفساد والفلک لا یقبل الکون
والفساد فان کلا من قبول الکون والفساد وعدم قبولهما وان لم یکن عرضا ذاتیا للجسم الطبیعی
لانه لا یلحقه لذاته ولا بما یساویه بل انما یلحقه من جهة الامر الخاص وهو العنصر او الفلک لکنه شق من

شقی المفهوم المردد الذی ہو عرض ذاتی لای قبول الکون الفساد او عدم قبولہما قولہ ومرجعہ ای
مرجع البحث الذی ہو عبارۃ عما یجب ان یحصل حتی یمکن حصول البحث کما یقال مرجع الجود الغنی المجہول
لانہ یقصد فیہ اثبات المحمول للموضوع وہذا القول متعلق بقولہ ویحمل آہ قولہ فلا یتوہم صدق
التعریف الخ یشتمل علی توہمین علی تعریف موضوع العلم بانہ عبارۃ عما یبحث فیہ عن اعراضہ الذاتیۃ
وہی عبارۃ عما یلحق الشیء لذاتہ او لما یساویہ تقریر التوہم الاول الذی اشار الیہ المحشی بقولہ
صدق التعریف علی العرض الذاتی اہ ان ما یلحق الموضوع لذاتہ یلحق بعرضہ المساوی لہ البتۃ
بسبب تساویہ وہو الموضوع او المساواۃ من الطرفین وکذا ما یلحق الموضوع بسبب عرضہ الذاتی
المساوی لہ یلحق بہذا العرض ایضا لذاتہ وعلی کلا التقدیرین یکون العرض الذاتی لموضوع
العلم عرضا ذاتیا لعرضہ المساوی لہ فیصدق علی ہذا العرض الذاتی المساوی لموضوع العلم
انہ یبحث فی العلم عن العرض الذاتی لہ فیکون داخلا تحت تعریف موضوع العلم فلم یکن التعریف
مطردا وانما جعلنا منشا التوہم کون العرض الذاتی مساویا لموضوع العلم اذ علی تقدیر کونہ عاما
او خاصا منہ لا یکون لحوق ما یلحق موضوع العلم لہ لذاتہ او لما یساویہ حتی یتوہم منہ صدق تعریف
موضوع العلم علی ہذا العرض بل بواسطۃ امر اعم او اخص منہ وہو موضوع العلم وتقریر الثانی
الذی اشار الیہ بقولہ وصدقہ علی موضوع المسائل آہ انہ یصدق علی موضوع المسئلۃ الذی
یکون مغایرا لموضوع العلم بان یکون موضوعہا نوع موضوع العلم او نوع عرضہ الذاتی مثلا
وحمولہ عرضا ذاتیا انہ یبحث فی العلم عن اعراضہ الذاتیۃ فیکون داخلا تحت تعریف موضوع
العلم فلم یکن التعریف مطردا قولہ وذلک لان آہ متعلق بقولہ لا یتوہم آہ یعنی ان موضوع
العلم لیس عبارۃ عما یبحث فیہ عن اعراضہ الذاتیۃ مطلقا بل عن نوعہ الاعراض سواء کانت
اعراضا ذاتیۃ لموضوع العلم فلا یتوجہ التوہمان المذکوران اما الاول فبان العرض الذاتی
لموضوع العلم وان کان عرضا ذاتیا للعرض الذاتی المساوی لہ ایضا لکنہ لا یبحث عنہ من جہۃ
کونہ عرضا ذاتیا للعرض الذاتی المساوی لموضوع العلم حتی یصدق تعریف موضوع العلم علیہ

فيختل طرده بل من حيث انه عرض ذاتي لموضوع العلم واما الثاني فبان البحث عن العرض
الذاتي لموضوع المسئلة التي يكون مغايرا فيها لموضوع العلم ليس من جهة انه عرض
ذاتي له بل من جهة انه تتمة للعرض الذاتي لموضوع العلم وهو المفهوم المردد اذ به يحصل شق
منه فلم يصدق تعريف موضوع العلم ح على موضوع المسئلة فيختل طرده به قم بعض الاعاظم
ان خروج بعض موضوعات المسائل المغايرة لموضوع العلم بقيد الحيثية على تقدير المسامحة
وتجويز البحث عن الاعراض الغريبة لموضوع العلم كما اليه ميل الشر وغيره من المحققين مشكل فان البحث
عن الاعراض الذاتية لنوع موضوع العلم ونوع عرضه الذاتي ليس لانه عرض ذاتي لموضوع العلم
ولا لانه من تتمة الاعراض الذاتية بل لكونه عرضا ذاتيا لنوع موضوع العلم ونوع عرضه الذاتي
فلا يكون قيد الحيثية مخرجا ايا ها الا ان يقال انما يبحث عنها لكونها مما يعرض للموضوع في الجملة
قال فيه **قوله** هذا اما بالنظر آه حاصله ان تفسير الشر تعريف موضوع العلم بما يبحث فيه عن
اعراضه الذاتية بما يرجع البحث فيه اليها الذي منطوقه ان المرجوع اليه للبحث في العلم يكون
اعراضا ذاتية لموضوع العلم وهي تكون محمولة البتة مبني على ان مناط البحث والبيان
هو المحمول دون الموضوع فان البحث المعتبر عندهم ما يكون بالدليل او التبيين وهما انما يدلان
على ثبوت المحمول للموضوع فمرجع البحث حق هو المحمول دون الموضوع او على انه قد يكون
موضوع المسئلة مغايرا لموضوع العلم بان يكون نوعه مثلا فلو لم يفسر ما يبحث فيه عن اعراضه
الذاتية بما يرجع البحث فيه اليها لزم ان لا يبحث في العلم عن الاعراض التي ليست اعراضا ذاتية
لموضوع العلم بل لنوعه مثلا مع انه يبحث عنها ايضا ولما فسر به لا يلزم شيء من ذلك لان هذه العوارض
ترجع الى الاعراض الذاتية لموضوع العلم البتة لان الغرض من ذكر محمولات المسائل ابانة العرض
الذاتي لموضوع العلم وهو المفهوم المردد وسيجيء بيانه مشروحا وبهذا اندفع التوهم الثاني المذكور
ايضا فانه لا يصدق على موضوع المسائل الذي هو مغاير لموضوع العلم انه يرجع البحث والبيان
الى اعراضه فعلى البناء الاول يكون غرض الشر من قوله يرجع آه تبيين ان البحث يكون حقيقته

عما اي سوا ما عدا الاعلى ح ۱۲

بالقياس الى المحمول الذى هى اعراض ذاتية من دون ان يكون بحيث فى تاويل ان يرجع
وعلى الثانى عكسه ثم اعلم ان قول الشارح يرجع آه على البناء الثانى انما يتطبق على التوجيه الثانى
من التوجيهين اللذين بينهما الشارح لدفع الايراد الذى سيورده دون التوجيه الاول
قوله اراد بالحمل واللحوق الحمل بالمواطاة آه يعنى اراد الشارح المحقق بالحمل واللحوق الواقعين
فى تعريف العرض الذاتى باخراج المحمول الذى يلحق الشئ لذاته اولما يساويه حمل المواطاة
وهى عبارة عن نسبة المحمول الى الموضوع بلا واسطة لفظة فى اوله او ذو لان من حمل العرض
الذاتى على الموضوع تحصيل مسئلة وفيها لا يكون الحمل معتبرا الا الحمل بالمواطاة فذكر المبادى
فى امثلة الاعراض الذاتية للمسائل كالوحدة والكثرة لموضوع الفن الالهى انما هو من قبيل المسامحة
بان يراد منها المشتقات كالواحد والكثير فانه لابد فى المسائل من حمل الاعراض على موضوعاتها
الذى يكون معتبرا وهو ليس الا الحمل بالمواطاة ومن الظاهر ان هذا الحمل لا يتحقق الا فى المشتقات
دون المبادى اذ لا يصح ان يقال ان الموجود وحدة وكثرة ويصح ان يقال الموجود واحد او كثير
وانت خبير بما فيه فان تصريح الشيخ فى طبيعيات الشفاء ان الاعراض اللاحقة لموضوعاتها
قد تكون صورا كقولنا كل جسم ففيه مبدء ميل وقد تكون اعراضا نحو كل جسم فله خير طبيعى وقد تكون
مشتقة من الصورة نحو كل جسم محدود للجهات او الاعراض مثاله كل جسم فلكى متحرك يدل على ان
ليس المراد من الحمل المعتبر فى المسائل الا الحمل سواء كان بالمواطاة او الاشتقاق الذى هو
عبارة عن نسبة المحمول الى الموضوع بواسطة ذو او فى اوله فلا حاجة اذن الى ارتكاب التسامح
فى الامثلة الموردة للاعراض الذاتية من المبادى كالوحدة والكثرة بان يراد منها المشتقات
قوله فالعرض فى فن البرهان المذكور فى المنطق غير العرض بحسب اصطلاح قاطيغورياس
بالغين المعجمة بعد الياء المثناة التحتانية وقرر المحقق الدوانى فورى بالفاء لفظ سريانى معناه
المقولات العشر من الجوهر والكم والكيف والاين والوضع ومتى والفعل والانفعال والجدة والاضافة
فان العرض فى فن البرهان عبارة عما يكون خارجا عن الشئ ومحمولا عليه سواء كان جوهرا كفصل

الجواهر بالنسبة الى اجناسها اولا كالسواد والبياض بالنسبة الى موضوعها وفى اصطلاح
قاطيغوريا س عبارة عما يوجد فى الموضوع فالنسبة بينهما النسبة العموم والخصوص المطلق
فان المعنى الاول له اعم منه بالمعنى الثانى **قوله** كما ان الذاتى والموضوع فيه اى فى
فن البرهان غير الذاتى فى اليساغوجى والموضوع فى قاطيغوريا س واليساغوجى عبارة عن
الكليات الخمس من الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام قال السيد السند فى حاشيته
على شرح المطالع انما سميت به لانه كليم استخرجها ورونها وقيل لبعضهم كان يعلمها شخصا اسمى
باليساغوجى وكان يخاطبه فى كل مسئلة منها يا اليساغوجى الحال كذا وكذا قال المحشى فى منيته
موضوع فن البرهان هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية وموضوع قاطيغوريا س هو المحمول
والذاتى فى فن البرهان هو الخارج المحمول وفى اليساغوجى هو الجزء انتهى **قوله** فيها هو المحمول
المراد منه المحل الذى لا يقوم الحال بطبيعته لا سيما موضوعا بل مادة كالسيولى بالنسبة الى الكتوة
واعلم ان للموضوع معنى آخر بحسب اصطلاح كتاب القياس وهو ما يكون محكوما عليه فى القضية
الحملية **قوله** فيها والذاتى فى فن البرهان هو الخارج المحمول بحيث يكون عارضا المعروضه
اولما يساويه بهذا مخالف لما صرح به المحقق الطوسى من ان الذاتى فى فن البرهان يطلق على
الاعم منه ولما يكون داخلا فى قوام الشئ ومحمولا عليه **قوله** فيها وفى اليساغوجى آه وقد يطلق
الذاتى فيه على ما لم يكن خارجا عن الشئ سواء كان عينه او جزءه وبهذا المعنى يطلق على النوع
ايضا **قوله** واراد اى الشئ بالشئ الذى وقع فى قوله يلحق الشئ لذاته ما يعم الواحد والمتعدد
بان يراد من الشئ جنسه سواء كان واحدا او كثيرا وانما عمم ليندفع به الايراد من ان المتبادر
من الشئ الشئ الواحد فيخرج الاعراض الذاتية التى تبين فى العلم الذى يكون موضوعه
متعددا فلم يكن تعريف العرض الذاتى حينئذ جامعا لافراده اعلم ان بناء هذا التعميم انما هو على تقدير
جواز ان يكون المتعدد موضوعا لعلم واحد مع انه لا يجوزه العقل اذ المتعدد لا يخ اما ان يعتبر معه
جهة واحدة او لا على الثانى يكون عده علما واحدا كعد علم المنطق والحساب علما واحدا على الاول

للبيخ اما ان يجعل ذلك المتعدد موضوعا ويلاحظ فيه جهة الوحدة او يجعل المفهوم الواحد الماخوذ
من تلك الجهة الواحدة موضوعا بالعلم ويجعل ذلك المتعدد من افراده وعلى الاول يشتبه
على العقل انه يجوز ان يكون سوى المتعدد امر آخر له دخل في تلك الجهة فيزيد الموضوع
على ما فرض موضوعا وعلى الثاني يكون الموضوع امرا واحدا لا متعددا هف فالحق ح ان
موضوع الفن الواحد لا يكون الا امرا واحدا سواء كان شخصيا او نوعيا او جنسيا كذا افاده
عمي قدوة المحققين المتاخرين قدس سره ويمكن الجواب عنه بعد اختيار الشق الاول من الترديد
الثاني بانا لما تتبعنا الفن الذي يكون الموضوع فيه متعددا ملحوظا بجهة الوحدة ما وجدنا
امرا آخر وراء المتعدد يكون له دخل في تلك الجهة التي اعتبرت معه فما زاد الموضوع على ما قد فرض
موضوعا ومجرد احتمال ان يكون امر آخر كذلك لا يمنع كون المتعدد الملحوظ بتلك الجهة موضوعا
للفن وبذلك ان نقول ان المحشي اراد بالواحد الواحد الشخصي وبالمتعدد المفهوم النوعي والجنسي
وانما عبر بهما عنهما لتعدد افرادهما **قوله** والماخوذ مع حيثية عطف على قوله الواحد فيشتمل تعريف
العرض الذاتي ح لجميع الاعراض الذاتية سواء كان معروضها ماخوذا مع حيثية او لا وانما
عممنا لدفع ايراد يرد علينا من انه لا يتبادر من الشيء الا نفسه ونه مع اعتبار الحيثية فيخرج الاعراض
الذاتية التي يكون معروضها ماخوذا مع الحيثية من تعريف العرض الذاتي فلم يكن تعريفه
جامعا **قوله** مع الحيثية الزائدة على حقيقته اه اعلم ان الحقيقة عبارة عن الماهية الماخوذة
مع الوجود فالوجود ح لا يكون زائدا على الحقيقة سواء قلنا الى اعتباره فيها من حيث انه
داخل فيها وجزء لها او من حيث انه في اللحاظ اما على الاول فظاهر لان زيادة الحيثية على الحقيقة
يكون ح عبارة عن عدم كونها جزءا وعينا لها والوجود على هذا التقدير ليس كذلك واما على الثاني
فلان المراد من زيادة الحيثية على الحقيقة ح ان يكون زيادتها على اعتبار الوجود فيخرج
الوجود عنها بالضرورة فلا يرد ان كلام المحشي دال على ان حيثية الوجود المعتبرة في موضوع
العلم الاعلى ليست زائدة على الحقيقة مع انه زائد عليها قطعا **قوله** والا فلا بد في كل علم اه

سه مولانا محمد حسن رح ١٢

دليل على وجوب تعميم الموضوع وهو الشئ المأخوذ فى تعريف العرض الذاتى بان يكون ملحوظا
مع الحيثية الزائدة او غير ملحوظ مهما فحاصل الدليل انه لو لم يعمم الموضوع بهذا التعميم فاما ان
يخصص بالحيثية او يعم باعتبار الحيثية سواء كانت عينا للحقيقة او جزء لها او زائدة عليها
بان لوحظ معها او لم يلحظ وعلى الاول فاما ان يخصص بالحيثية الزائدة فيكون ح موضوع كل
علم مشتملا على حيثية زائدة وهو كما ترى اذ على هذا يخرج موضوع العلم الذى لا يكون مقيدا بهذه
الحيثية كالعلم الالهى الاعلى اذ الحيثية المعتبرة فيه ليست الا حيثية الوجود وهى ليست زائدة
على الحقيقة اذ يخصص بعدم الحيثية الزائدة فيلزم اختلاط العلم الاعلى بالادنى اى الطبعى
لان موضوع الاول ليس مقيدا بحيثية زائدة اذ موضوعه الاشياء من حيث الوجود وهذه
الحيثية ليست حيثية زايدة على حقيقة الاشياء كما عرفت فلو كان موضوع الثانى وهو الجسم
الطبعى ايضا غير مقيد بالحيثية الزائدة كصحة الحركة والسكون يكون مشتملا على جميع الحيثيات
التى ليست كذلك من جملتها الوجود ايضا فيكون البحث عن عوارض الجسم من حيث الوجود
بحثا عن عوارض الشئ من حيث الوجود الذى هو موضوع العلم الاعلى فيختلط هذان العلمان
بناء على ان تمايز العلوم انما يكون بتمايز الموضوعات ولما لم تتمايز موضوعاتهما لان موضوع
العلم الاعلى على هذا التقدير يكون شاملا لموضوع العلم الطبعى لم تتمايزا فلم يعد كل منهما
علما برأسه على الثانى يلزم ان يصح ان يكون موضوع علم غير مشتمل على الحيثية المطلقة
مع انه ليس كذلك اذ يجب فى موضوع كل علم ان يكون مشتملا على هذه الحيثية فانه من الظاهر ان
حيثية الوجود المعتبرة فى موضوع العلم الذى هى الاشياء من حيث الوجود هو العلم الالهى حيثية
مطلقة وليست حيثية زائدة فلو اعتبر فى موضوع العلم الادنى عدم هذه الحيثية بناء على انه
مقابله لكان موضوعه اى الجسم مشتملا على جميع الحيثيات التى منها حيثية الوجود فيكون البحث
عن عوارض الجسم من حيث الوجود بحثا عن عوارض الشئ من حيث الوجود الذى هو موضوع
للعلم الاعلى فيختلط مسائل هذا العلم بذلك العلم ولم يصح عد كل واحد منهما علما برأسه بناء على ان

مناط التمايز بين العلوم انما هو التمايز بين الموضوعات فلم يتحقق ح ثم اعلم ان ذكر المحشي البطلان
الشق الثالث بقوله والا فلا بد آه دون الاولين مع ان الدليل لا يتم بدونهما انما هو من جهة
ان بطلان الشق الاول ظاهر البطلان الثاني يفهم من الثالث وانما اردنا من العلم الذي
الواقع في كلام المحشي العلم الطبعي لشيوع استعماله فيه لكن لوارد ونا منه ما يعم منه ومن الرياضي
ليشتمل الحساب فان كلا منهما ادنى بالنسبة الى العلم الاعلى اي الالهي ثم تقرر كلامه مثل ما سبق
لكان احسن لدلالة كلام الشيخ الذي نقله المحشي من قوله وموضوع العلم آه عليه دلالة صريحة
قوله وقد اشار اليه اي الى تعميم الشيء باعتبار الحيثية الزائدة **قوله** اما ان يكون قد اخذ على
الاطلاق من حيث هويته وطبيعته آه الهوية عبارة عن المهية الماخوذة مع التشخص المساوق
للوجود فتكون ماخوذة مع الوجود ايضا لان الشيء اذا كان ماخوذا مع مساوق يجب ان يكون
ماخوذا مع مساوق آخر ايضا والا لم يبق المساوقة فهذا القول اشارة الى الحيثية الغير الزائدة
قوله واما ان يكون قد اخذ لا على الاطلاق ولكن من جهة اشتراط زيادة آه اشارة الى الحيثية
الزائدة **قوله** مثل النظر في عوارض الاكر بضم النمرة والكاف جمع كرة على خلاف القياس
وكذا اكرون وجمعها القياسي كرات **قوله** ومما ينبغي ان يعلم آه اراد به دفع ايراد مشهور
من ان الحيثية المعتبرة في موضوع العلم كما يقول ان موضوع المنطق المعقولات من حيث
انها توصل الى مطلب تصوري او تصديقي وان موضوع الطبعي الجسم من حيث الحركة والسكون
الخ اما ان تكون تعليلية للحوق الاعراض الذاتية للموضوع بان تكون متممة لتاثير العلة
الفاعلية بمعنى انها لا تتم تاثيرها الا مع اعتبار الحيثية او تقييدية للموضوع الذي هي علة قابلية
للعوارض الذاتية بان تكون متممة لموضوعيته فيكون الحيثية ح جزء للموضوع على هذا التقدير
دون الاول وعلى كل تقدير يجب ان لا يبحث عنه في علم يكون موضوعه ذلك المبحث والا
يلزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة ان ما به يعرض الشيء للشيء لا بد وان يتقدم على العارض مع انه
قد يبحث عن الحيثية ايضا في هذا العلم الا ترى انه يبحث في المنطق عن الايصال وعن الحركة والسكون

في الطبعي ايضا وتقرير الدفع انه ليست الحيثية المعتبرة في موضوع العلم تعليلية
او تقييدية على الوجه الذي ذكرتموه بل تعليلية للبحث عن العوارض في نظر الباحث
او تقييدية لعروض العوارض لمعروضاتها في نظره فلا يكون ح ما به يعرض
العرض الذاتي للموضوع حتى يلزم منه حين البحث عنها وكونها عرضا
ذاتيا له تقدمها على نفسها بناء على ان ما به يعرض الشئ للشئ لابد وان يتقدم على العارض
فالايصال في موضوع المنطق ليس شرطا ومتمما للعلة الفاعلية لثبوت الجنسية والفصلية
ونحوهما من العوارض الذاتية للمعقولات التي هي موضوع المنطق ولا قيدا للمعروضات الجنس
والفصل ونحوهما التي هي معقولات بان يكون متمما لكونها قابلة لعروضها بل سببا وعلة للبحث
عن العوارض الذاتية للموضوع او قيدا للموضوع في نظر الباحث ثم اعلم ان تقرير الدفع
بهذا النمط اصوب مما قيل في تقرير الدفع من ان الحيثية المعتبرة في الموضوع انما هو صحة الحركة
والسكون والايصال ولا يبحث عن الاولين في الطبعي وعن الثالث في المنطق وانما
يبحث في الطبعي عن نفس الحركة والسكون وفي المنطق عن نفس الايصال وهي ليست معتبرة
في الموضوع لورود المنع عليه من انه يبحث في الطبعي عن الصحة ايضا كما يقال ان اي جسم صالح للحركة
والسكون فلا يراد بحالة **قوله** وبهذا اي بسبب كون الحيثية المعتبرة في الموضوع حيثية تعليلية
او تقييدية في نظر الباحث يظهر انه لا حاجة آه رد على ما هو المشهور من ان تمييز المسئلة المشتركة
بين العلمين انما هو باعتبار البرهان فان البرهان في تلك المسئلة في علم لما كان مغايرا للبرهان
على تلك المسئلة في علم آخر يميز المسئلة لا محالة فاذا اورد البرهان على كروية الفلك التي هي
مسئلة مشتركة بين النجوم والطبعي من المقدمات الطبعية كانت من العلم الطبعي وان اورد من
المقدمات النجومية كانت من النجوم بان تميز تلك المسئلة انما هو باعتبار الحيثية المعتبرة في الموضوع
على وجه التعليل او التقييد في نظر الباحث كما يفهم من كلام الشيخ في برهان الشفا حيث
قد جسم العالم او جرم الفلك آه توضيحه ان البحث عن كروية الفلك وان اشترك فيه المنجم

والطبعي لكن لما كان موضوع علم النجوم مغاير الموضوع الطبعي بالجيثية فان موضوع علم النجوم الجسم من حيث انه ذو كم وموضوع العلم الطبعي الجسم من حيث انه ذو طبيعة بسيطة كان بحث المنجم من الجهة الاولى فيجعل نظره من حيث ما يلحق الجسم من الاحوالات الكمية من الاوضاع والنسب التي تعرض له من جهة الكمية ولذا يستدل في النجوم على كروية الفلك بانه يحدث عند الطلوع والغروب احوالات كذا ويرى الابعاد في كل وقت متساوية وهذه لا تكون الا عند الكروية والطبعي من الجهة الثانية ولذا يستدل عليه في العلم الطبعي بان الفلك ذو طبيعة بسيطة وكلما يكون كك لا يختلف مقتضاها فلا يكون شكله الذي هو مقتضى طبعه مختلفا بل مشابها ليس هي الا الكروية اذا عرفت هذا فلا حاجة الى اعتبار اختلاف البرهانين لاجل التميز كما هو المشهور بل لا يمكن فان البرهان يكون خارجا عن المسئلة والامر الخارج عن الشئ لا يكون منشأ لامتياز الشئ عن الآخر فتامل تاملا بليغا لتظهر لك ما في كلام المحشي من الخلل وهو ان حقيقة البحث اثبات حكم بالبرهان فلحاظ الجيثية المعتبرة مع الموضوع ح لا يكون الا بان يكون البرهان مشتملا على تلك الجيثية والا فلم يتقيد البحث بتلك الجيثية بل صار مطلقا ولم يصر الجيثية علة للبحث فلا يكون منشأ التميز ح بين العلمين الا اختلاف البرهان اذ لو كان البرهان واحدا كان جهة البحث واحدة فلم تميز علم عن علم وعليه يحمل كلام الشيخ فان نظر الباحث في الجيثية المعتبرة مع الموضوع انما هو بان يجعل البرهان مشتملا على تلك الجيثية والقول بان الامر الخارج عن الشئ لا يكون منشأ لامتيازه عن الآخر قول بلا دليل على انه يمكن توجيه القول المشهور بان اختلاف البرهانين يدل على اختلاف الجيثيتين فاقيم الدال مقام المدلول قال ح الى قول المحشي من ان تميز المسئلة المشتركة انما هو باعتبار اختلاف الجيثيتين في الموضوع **قوله** وذلك الشرط هو ان له مبدء حركة وسكون بالذات اعلم انه قد اضطرب عبارات تم في ابانة موضوع العلم الطبعي الذي هو عبارة عن علم احوال اشياء تفتقر في وجودها الخارجي والتعقلي الى المادة ففي بعضها الجسم من حيث ان له مبدء حركة وسكون وفي بعضها الجسم من حيث انه ذو طبيعة بسيطة وفي بعضها الجسم من حيث

اشتمالہ علی الحرکۃ والسکون وفی بعضہا الجسم من حیث اشتمالہ علی قوۃ الحرکۃ والسکون وفی
بعضہا الجسم من حیث اشتمالہ علی قوۃ التغیر وفی بعضہا الجسم من حیث اشتمالہ علی المادۃ لکن
المآل واحد لان مبدء الحرکۃ والسکون لیس الا الطبیعۃ فرجع الاول الی الثانی ولیس المراد
من الحرکۃ والسکون فعلیتہما بل قوتہما فرجع الثالث الی الرابع والمراد بالقوۃ الاستعداد و
بالحرکۃ مطلق التغیر وبالسکون مقابلہ فرجع حاصل الرابع الی الخامس والاستعداد انما یتم
بالمادۃ فیؤول حاصل الخامس الی السادس وحیثیۃ المادۃ والطبیعۃ متلازمان قطعا لان
الطبیعۃ لا توجد الا فی جسم مادی وہو لا یوخذ بدون الطبیعۃ فمؤدی ہاتین العبارتین واحد
قولہ فہذا ای المنجم **قولہ** وذلک ای الطبع **قولہ** ای لا بواسطۃ تفسیر علی ترتیب اللف
فان قولہ لا بواسطۃ ان یلحق شیئا آخر تفسیر لقول الشارح لذاتہ وقولہ او بواسطۃ بشرط
ان یکون ذلک الشیء مساویا لہ صدقا وتحققا تفسیر لقولہ اولما یساویہ والمساواۃ فی الصدق
بین الشیئین عبارۃ عن صدق احدہما وحملہ علی کلما یصدق علیہ الآخر وفی التحقق عبارۃ عن تحقق
کل واحد منہما متی تحقق الآخر من دون الحمل ففیما یلحق الشیء بواسطۃ الامر المساوی لہ بحسب
الصدق یجب ان یکون کل من الواسطۃ وذی الواسطۃ محمولا علی ما یصدق علیہ الآخر کما
بالنسبۃ الی الانسان فانہ بواسطۃ کونہ متعجبا یلحقہ وبین الانسان والمتعجب مساواۃ بحسب
الصدق لانہ یحمل کل منہما علی ما یصدق علیہ الآخر وفیما یلحق الشیء بواسطۃ الامر المساوی
تحققا یجب تحقق کل من الواسطۃ وذیہا متی تحقق الآخر من دون حمل احدہما علی ما یصدق علیہ
الآخر وعلی کلا التقدیرین یکون العارض عارضا للمساوی للشیء وبواسطۃ للشیء ولا یخفی ما فیہ
فانہ یدل علی ان ما یعرض للشیء بواسطۃ المباین الملازم لہ وجودا وعدما من الاعراض الذاتیۃ
للشیء بناء علی ان المباین مساو للشیء بحسب التحقق وما یعرض للشیء بواسطۃ المساوی لہ بحسب
التحقق یکون عرضا ذاتیا للشیء مع ان عد ہذا العرض من الاعراض الذاتیۃ لذلک الشیء
مما لا وجہ لہ فان ہذین المتساویین لیس بینہما اتصال لانہما متغایران وجودا وذاتا فکیف

یصح عدما یعرض لاحدهما عارضا للآخر قوله فالمعتبر فی الاول ای العرض الذی یلحق الشیئ لذاته
لابواسطة ان یلحق شیئا آخر وربما یقول العرض الاولی نفی الواسطة آه اعلم ان الواسطة انما تثبت
علة للعلم والتصور تسمی واسطة فی الاثبات کالتغیر فانه واسطة للتصدیق بان العالم حادث او علة لثبوت
صفة لشیئ فاما ان یکون الواسطة متصفة بتلک الصفة بالذات وبالحقیقة وذو الواسطة
متصفا بها بالعرض والمجاز من جهة العلاقة فتسمی واسطة فی العروض والصفة فی هذه الصورة
لاتکون الا واحدة بالشخص کالسفینة المتحرکة المجالس علیها الانسان مثلا فانها متصفة بالحرکة
بالذات وبالحقیقة وجالسها بالعرض والمجاز اولا یکون کذلک فتسمی واسطة فی الثبوت وهی
علی قسمین لانه اما ان یکون کل من الواسطة وذیها متصفا بتلک الصفة بالذات معروضها
حقیقیا لها لکن یکون اتصاف الواسطة بها اولا واتصاف ذیها بها ثانیا فیکون للصفة
ح فردان احدهما قائم بالواسطة وثانیهما بذیها والا یلزم قیام امر شخصی بمحلین متغایرین بالذات
کالید اذا تحرک المفتاح بحرکته فان الید فی هذه الصورة تتصف بالحرکة اولا والمفتاح ثانیا
بواسطته اولا یتصف بتلک الصفة الا ذو الواسطة دون الواسطة فلا یکون وجود الصفة
ح الا وجودا واحدا شخصیا کالصباغ بالنسبة الی الثوب اذا صبغه بالسواد مثلا فان الثوب
ح یتصف بالسواد ولا یتصف به الصباغ اصلا فما قیل من ان للواسطة قسما ثالثا وهو ان یکون
منشأ لثبوت المحمول للموضوع فی نظر العقل کالحد الاوسط فانه واسطة لثبوت الاکبر للاصغر
عند العقل لاتری ان ثبوت الحدوث للعالم انما هو لسبب التغیر الذی هو الحد الاوسط
فی قولنا العالم متغیر وکل متغیر حادث وقد تطلق علی ما کان علة للعلم ویسمی هذه الواسطة واسطة
فی الاثبات انتهی فلا یخفی ما فیه لان کلام القائل دال علی ان الواسطة فی الاثبات غیر الواسطة
التی جعلها قسما ثالثا للواسطة مع انه لیس کذلک لانها عینها عندهم واذا عرفت شرح
معانی الوسائط فاعلم ان المصنف وغیره زعموا ان المعتبر فی القسم الاول من العرض الذاتی
وهو ما یلحق الشیئ لذاته ای لابواسطة ان یلحق شیئا آخر فنفی احد قسمی الواسطة فی الثبوت

ه افاضل مولانا محمد یمین رح ۱۲

وهو ما يكون فيه كل من الواسطة وذيها معروضا حقيقيا للصفة ومتصفا بها وفي القسم الثاني
منه وهو ما يلحق الشئ لما يساويه اي بواسطة تكون مساوية للشئ صدقا او تحققا تحققه ولما
ورد عليهم انه يلزم على هذا الاعتبار انحصار القضايا المنعقدة من هذا العرض الذاتي ومعروضه
في الضرورية ضرورة ان ما يقتضيه الشئ بذاته او بواسطة تساويه يكون ثبوته له ضروريا
فتنحصر المسائل المبحوثة في العلم ح في القضايا الضرورية وهذا كما ترى على ان الحد الاوسط
في البرهان اللمي يتصف بالاكبر اولا ثم بواسطته يتصف الاصغر به ثانيا فيكون الحد الاوسط
ح واسطة لثبوت الاكبر للاصغر وعلة له ويلزم منه في صورة يكون الحد الاوسط اعم من الاصغر
ان يكون ثبوت الاكبر للاصغر بواسطة الاعم اي الحد الاوسط واسطة في الثبوت فيكون
الاكبر ح عرضا غريبا للاصغر لعدم تحقق شرط العرض الذاتي وهي مساواة الواسطة لذيها
مع ان محمول المسائل البرهانية يجب ان يكون عرضا ذاتيا للموضوعها عدل عنه الحشي الى
ان المعتبر في القسم الاول من العرض الذاتي نفي الواسطتين الواسطة في الثبوت بالمعنى
الذي زعموها والواسطة في العروض لان ثبوت العارض لمعروضه على تقدير ياتين الواسطتين
لا يكون اولا وبالذات بل ثانيا وبالواسطة وبهذا يستنبط وجه تسمية القسم الاول من
العرض الذاتي بالعرض الاولي وهو ان عروض العرض لمعروضه اولا لا ثانيا بان يتصف
الواسطة بها اولا ثم بواسطتها يتصف المعروض به ثانيا وانما لم ينف في هذا القسم من العرض
الذاتي المعنى الآخر من الواسطة في الثبوت وهو الذي لا يتصف الواسطة بالصفة وايها يتصف
بها ذو الواسطة فقط لانه من الظاهر ان تحقق هذه الواسطة لا يضر الاولية كيف لا فان لحوق
العارض لمعروضه على هذا التقدير ايضا اولا وبالذات وان كانت الواسطة عارضة لثبوته له فيكون
العارض ح عرضا اوليا البتة والمعتبر في القسم الثاني من العرض الذاتي تحقق احدهما اي الواسطة
في العروض والواسطة في الثبوت بالمعنى الذي نفي في القسم الاول من العرض الذاتي لكن بشرط
ان يكون تلك الواسطة مساوية للمعروض صدقا او تحققا [illegible] العرض الذاتي المبحوث

عنه فی العلوم مایلحق لمعروضه بلا واسطة او بواسطة یکون ذو ها متصفا به فقط دون مایلحقه
بواسطة شیٔ سواء کانت الواسطة متصفة به بالذات فقط او ذو الواسطة ایضا الا اذا کانت
الواسطة مساویة لذیها وفیه انه علی هذا وان یندفع الایراد الاول بحسب اللظم لانه علی تقدیر
کون العرض الذاتی للشیٔ بواسطة الامر المساوی واسطة فی العروض لم یکن ثبوته له ضروریا
حتی یلزم منه انحصار تلک القضایا فی الضروریة لکن لا یندفع منه الایراد الثانی کما لا یخفی علی من
له ادنی فهم مستقیم ولذا قیل ان الحق ما قاله السید السند من ان المعتبر فی العرض بالمعنی الاول
نفی الواسطة فی العروض وفی الثانی تحققها بشرط التساوی وهو لا یخفی ما فیه فانه لو کان کذلک
یلزم دخول ما هو عارض للواسطة وذیها کلیتهما بالذات وان کانت الواسطة مساویة او اعم
او اخص من ذی الواسطة فی العرض الذاتی بالمعنی الاول لصدق تعریفه علیه مع انه غیر داخل
فیه وهو تحقیق شریف اورده ممی قدوة المحققین فی حاشیته ان شئت فارجع الیها **قوله** فما یعرض
آه تفریع علی ما سبق من معنی العرض الذاتی **قوله** للامر الاعم وان کان جزءا وهذا القول
اشارة الی اختیاره ما ذهب الیه القدماء من ان العارض للشیٔ بواسطة الجزء الاعم لیس
عرضا ذاتیا له کما ذهب الیه المتاخرون بل عرضا غریبا له واستدل السید السند علیه فی حاشیته
علی شرح المطالع بوجهین اولهما ان کل شیٔ له استعداد مخصوص فهو بذلک الاستعداد طالب
للآثار واعراض معینة هی المسماة بالآثار المطلوبة ولا شک انها تکون مختصة به لا عامة له
ولغیره والمبحوث عنه فی العلم هو الآثار المطلوبة اذ المقصد فیه معرفة حال الموضوع کالانسان
من حیث انه انسان واللاحق بتوسط الجزء الاعم کالحیوان لیس من احوال الانسان
واحکامه بل من احوال الحیوان فلا یبحث عنه فی علم الانسان ان دون له علم انتهی وهو اشارة
الحشی الی ما قاله السید السند من ان اللاحق بتوسط آه بقوله لانه احق بان یعد من احوال
الاعم انتهی حاصله ان ما یعرض للشیٔ بواسطة الجزء الاعم منه لیس من احوال ذلک الشیٔ حقیقة
لانه احق بان یعد من احوال الاعم لا من احوال الشیٔ فلا یبحث عنه فی العلم الذی یکون موضوعه

انشارة الی ان الایراد الاول انما یندفع بما اعتبرتم فی العرض الذاتی بالمعنی الاول فعلیک بالتامل

انشارة الی ان الفاعل حمل الخ

ذلك الشئ اذ لا يحث فى العلم الا عن الاحوال التى تكون حقيقة للموضوع دون غيره واعترض
السيد ابو الفتح على كلام السيد السند بوجوه اربع الاول انا لا نسلم ان المبحوث عنه فى العلم هو
الآثار المطلوبة لموضوعاتها بل الاحسن ان يكون المبحوث عنه فيها الاحوال المستندة اليها
استنادا اما بان تكون مستندة اليها بلا واسطة او بواسطة بها رجحان على غيرها باختصاصها
لها او بدخولها فى ميتها والثانى انا لا نسلم ان الآثار المطلوبة للشئ لا بد ان تكون مختصة
به لانه لما جاز ان يكون الاخص من الشئ من الآثار المطلوبة له بشرط ان يكون ذلك
الشئ محتاجا فى صدقه عليه الى ان يتحقق فى ضمن نوع معين كالمتحرك والساكن بالنسبة
الى الجسم على ما صرحوا به فلم لا يجوز ان يكون الاعم كذلك من الآثار المطلوبة لا بد لنفى ذلك من
دليل والثالث انا لا نسلم ان اللاحق للشئ بواسطة الجزء الاعم لا بد ان يكون اعم منه لانه
لما جاز ان يكون اللاحق للشئ لذاته او لما يساويه اخص منه فلم لا يجوز ان يكون اللاحق
بواسطة امر اعم مختصا للاعم منه والرابع ان اللازم مما ذكره ان لا يكون اللاحق للجزء الاعم
من الاعراض الذاتية المبحوث عنها فى العلوم الا ان لا يكون منها مطلقا لجواز ان يكون
مطلقا منها ولا يكون مبحوثا عنها فيخرج موضوعه عن تعريف موضوع العلم لقيد البحث وفيها
انه لو جعل اللاحق بتوسط الجزء الاعم من الاعراض الذاتية التى يبحث عنها فى العلم يلزم اختلاط
مسائل العلم الاعلى بمسائل العلم الادنى اذا كان ذلك الاعم موضوعا كما فى الكرة مطلقا
والكرة المتحركة انتهى توضيحه ان ما يعرض للشئ بواسطة الامر الاعم يكون عارضا للاعم حقيقة
وبالذات فلو جعل من الاعراض الذاتية للشئ يختلط مسائل العلم الاعلى وهو الذى
يكون موضوعه اعم بمسائل العلم الادنى وهو الذى يكون موضوعه اخص فان جهة المسئلة
فى العلم الادنى انما هى العروض لاجل الاعم فلو اعتبر ذلك الاعم موضوعا لعلم يكون باعتبار
ما يعرض له حقيقة مسئلة ايضا فاتحد مسئلتا العلمين ح اذا عرفت هذا فلا يتوجه عليه
الايرادات التى اوردها ذلك الفاضل منها ان اشتراك الاعراض الذاتية التى تكون محمولات

بين العلمين لا يلزم اختلاطهما لان تمايز العلوم يكون بحسب تمايز الموضوعات لا بحسب المحمولات
ومنها ان الاختلاط على تقدير التسليم مبني على امرين احدهما انه يجب ان يبحث في كل
علم عن جميع الاعراض الذاتية لموضوعه و آخرهما ان كل جزء لموضوع العلم هو اعم منه
يكون موضوعا لعلم آخر وكلاهما ممنوعان ومنها انه يلزم خلط المسائل في جعل الاخص
من الشيء من الاعراض الذاتية بشرط ان لا يكون ذلك الشيء محتاجا في صدقه عليه الى
ان يتحقق في ضمن نوع معين كالمتحرك والساكن بالنسبة الى الجسم اما الاول فلان مبنى تمايز
العلوم بحسب تمايز الموضوعات ان ما يعرض لموضوع بالذات يكون غير ما يعرض للموضوع
الآخر كذلك ولو كان في نظر الباحث ولا شك في انتفائه فيما يعرض للشيء لاجل الاعم
فان المعروض فيه بالذات ليس الا الاعم دون الاخص فانتفى التمييز فلزم الاختلاط قطعا
واما الثاني فلانه وان لم يجب تحقق الامرين المذكورين لكن لاحتمال تحققهما في علم يكون العرض
الذاتي لموضوعه لاجل الاعم الذي يكون موضوعا لعلم آخر قالم البتة فيوجب الاختلاط
ولو توهما واما الثالث فلان الاخص عارض لذلك الاعم بالذات فيكون ابحث عنه باعتبار ذلك
الاعم دون الاخص فاين الاختلاط فقال **قوله** او للامر المباين ضميمة الى الصدق والتحقق كالمحسوسية
العارضة للجسم بواسطة الضوء واما تمثيله بالحرارة للماء بواسطة النار او بالبياض العارض الجسم بواسطة السطح
فغير صحيح اما الاول فلما قاله السيد السند في حاشيته على شرح المطالع من ان الحرارة عارضة للجسم العنصري فيكون
عروضها للماء والنار بواسطة الجزء الاعم لا بواسطة الامر المباين واما الثاني فلان السطح ليس مباينا
للجسم في التحقق **قوله** وما يعرض له اي للشيء بعد عروضه له لما كان مظنة السؤال هو ان ما يعرض الشيء
بواسطة الامر المساوي ايضا حق بان يعد من احوال المساوي كما ان العارض للشيء بعد عروضه لاجل الاعم
او الاخص او المباين احق بان يعد من احوال الاعم والاخص والمباين فلم جعلوا
ما يعرض الشيء بواسطة الامر المساوي له من احواله دون غيره اشار اليه بقوله وما يعرض له
آه ثم اجاب عنه بقوله لكنه يعد آه حاصله انه لما كان بين الشيء والامر المساوي له بحسب الصدق

الامر المساوي ضميمة ليتحقق او ورد الفاضي محمد مبارك من عند نفسه ١٢

والتحقق ارتباط شديد بحيث لا يمكن الانفكاك بينهما عدا ما هو عارض للمساوي من عوارض
ذلك الشيء بخلاف العارض للشيء لاجل لازم منه او الاخص او المباين فانه بما لم يكن بينهما
ارتباط كذائي لم يعد ما هو عارض لاحدهما عارضا للآخر فتأمل فيه **قوله** فما يأتي في العرض
الذاتي هو العارض لاجل لازم او الاخص او المباين على الوجه الذي سبق بان يكون
واسطة في ثبوت العارض للمعروض واسطة في العروض والثبوت بمعنى ان يكون
كل من الواسطة وذيها متصفا بالعارض بان يكون اتصاف الواسطة به موجبا
لاتصاف ذي الواسطة به لعدم تحقق شرط العرض الذاتي وهو كون
الواسطة مساوية لذيها اذ لو كان ثبوت العارض للمعروض بالواسطة وانما لم نعرض
المشي ما يلحق الشيء بواسطة الامر المباين لعدم النزاع في كونه عرضا غريبا بخلاف الاولين
وانما تعرض له سابقا لاستيفاء احتمالات العروض **قوله** لا العارض الاعم من المعروض
والاخص منه يعني لا يأتي في العرض الذاتي كون العارض اعم من المعروض او اخص منه
فان عروض هذين العارضين لمعروضه قد يكون بالذات وقد يكون بما يساويه
فيكونان عرضين ذاتيين للبتة فاندفع ما اشتهر بين جماعة من ان العرض الذاتي
يجب مساواته لمعروضه الا ترى ان كلا واحد من الجنس والفصل عرض ذاتي للآخر مع
ان بينهما نسبة العموم والخصوص مطلقا **قوله** فالعرض الذاتي آه بيان لانحاء العرض
الذاتي حاصله ان العرض الذاتي على نحوين نحو لا يبحث عنه في العلم ونحو يبحث عنه فيه
اما الاول فهو ما يكون اختصاصه بطبيعة المعروض من حيث هي بحيث لا تكون متجاوزة
الى افرادها كالنوعية والجنسية والفصلية فانها تعرض لطبيعة الانسان والحيوان والناطق
مثلا ولا تتجاوز الى افرادها ولما لم يتحقق القضية المتعارفة اي المحصورة من هذا العرض
وطبيعة المعروض اذ يكون الحكم في المحصورة على افراد الموضوع واين الحكم عليها لم يبحث
عنه في العلوم لان المسائل المبحوثة في العلوم لابد ان تكون قضايا متعارفة دون غيرها

قوله فما يأتي في العرض الذاتي آه اشارة الى ان عدم الانفكاك مطلقا لا يوجب ان يعد ما هو عارض لاحدهما عارضا للآخر والا لعد عوارض النقوة عوارض الابوة مثل الحيوان لما كان عارضا لذي الذات وهو ذو الذات عارضا للمعروض ايضا وليس كذلك فتدبر منه قدس سره

واما الثانی فهو مالا یختص بطبیعة المعروض بل یتجاوز منها الی الافراد کالامکان ونحوه
ووجه البحث عنه ظاهر اذ یحصل آه قضیته متعارفة ثم العرض الذاتی بکلا النحوین الخ اما ان یکون
مساویا للمعروض او اعم منه او اخص سواء کان مطلقا او من وجه فما یفهم من کلام البعض
ان قول المحشی فیکون مساویا آه متفرع علی قوله ویمکن ان لا یختص الخ مما لا وجه له قوله بخلاف
آه دلیل لقوله فیکون آه حاصله ان العرض الذاتی للایخ اما ان لا یکون فی ثبوته للمعروض
واسطة فی الثبوت بکلا معنییه فیجوز ان یکون مساویا للمعروض او اعم او اخص منه ویکون
لکن بمعنی ما یکون المعروض فیه فقط متصفا بالصفة فیحتمل ح ایضا ان یکون العرض الذاتی
مساویا لمعروضه او اعم او اخص منه وهذا علی تقدیر ان یقرء قول المحشی ویکون علی صیغة
المعلوم المذکر الغائب فیعود ضمیره الی العرض الذاتی وان قرء علی صیغة المؤنث الغائب
بان یعود ضمیره الی الواسطة یکون حاصل هذا القول انه یحتمل ان یکون الواسطة مساویة
للمعروض او اعم او اخص منه فیحتمل ان یکون العرض الذاتی بسببه ایضا مساویا للمعروض
او اعم او اخص منه وبالجملة یجوز علی کلا التقدیرین ان یکون العرض الذاتی مساویا لمعروضه
او اعم او اخص منه سواء لم یکن واسطة فی الثبوت اصلا او کانت بالمعنی الذی ذکرناه آنفا اما
علی الاول فظاهر لان العرض ح یکون مقتضی الذات فیجوز ان یکون مساویا لها کالتحیز بالذات
للجسم او اعم منها مطلقا کالحیوان للناطق او اخص منها کذلک کعروض الاستعداد الخاص للبیاض
للحیوان او من وجه کعروض استعداد البیاض الخاص للحیوان واما علی الثانی فلان الواسطة
ح تکون سفیرا محضا فیجوز ان تکون مساویة للذی الواسطة الذی هو معروض للعرض
حقیقة او اعم منه او اخص سواء کان مطلقا او من وجه بحسب الصدق او التحقق وبسببها یحتمل
ان یکون العرض مساویا للمعروض او اعم او اخص منه کالضحک بالنسبة الی الانسان بواسطة
التعجب الزوجیة للاربعة بواسطة الانقسام الی المتساویین والنقطة للخط بسبب الکتابة
فی الوضع والناطق للحیوان بسبب الانسان والصورة النوعیة للجسم الطبیعی بواسطة الاستعداد

حاصل الاولی معروض الواسطة

الخاص ونحو ذلك انما لم تعرض المحشي لنفي الواسطة في العروض لان المقصود اثبات جواز
كون العرض مساويا للمعروض او اعم او اخص منه ومن المعلوم انه لا دخل فيه لهذا النفي كما لا يخفى
على اولي الالباب فان قلت ما الوجه في ارجاع ضمير قوله او تكون الى الواسطة في الثبوت
بمعنى ما يكون فيه ذو الواسطة فقط متصفا بالصفة دونها بالمعنى الآخر تملت لو ارجع الضمير الى
الواسطة بالمعنى الآخر على تقدير ان يقرء قوله ويكون على صيغة المعلوم المذكر الغائب لا يصح تعميم
للعرض الذاتي بقوله هذا لانه ليس المعتبر العرض الذاتي من الواسطة في الثبوت الا اذا كانت
الواسطة فيه مساوية لذيها فلا يكون خ ما يعرض الشيء بسبب هذه الواسطة الا مساويا للمعروض
دون الاعم منه ومن غيره اي العموم والخصوص فتامل وعلى تقدير ان يقرء قوله وتكون آه
على صيغة المونث الغائب يكون حاصل قوله او يكون وتكون آه انه يجوز ان تحقق الواسطة
في الثبوت بمعنى ما يكون فيه كل من الواسطة وذيها متصفا بالصفة ومعروضا حقيقيا لها
ويكون هذه الواسطة مساوية لذيها او اعم او اخص منه ويلزم منه ان يكون ما يعرض الشيء بواسطة
الاعم او الاخص واسطة كذائية عرضا ذاتيا له مع ان ما يعرض لشيء بواسطة بسبب هذه
الوسائط لا يكون عرضا ذاتيا عندهم الا اذا كانت الواسطة مساوية للمعروض ثم لا يخفى على
اللبيب ما في قوله ويكون آه من الاختلال اما على تقدير القراءة الاولى فللزوم لغوية هذا
القول لان قوله السابق فيكون مساويا له او اعم او اخص منه او من وجه يدل على ما يدل عليه
قوله ويكون آه وعلى تقدير القراءة الثانية فلعدم مساعدة ما وقع ذيل قول ويكون من قوله
مساويا له لعدم التطابق بين الخبر والاسم فان الاسم مونث والخبر مذكر قوله وبما ذكرنا
من مساواة الواسطة لذيها في العرض الذاتي الغير الاولي يظهر ان في تمثيل آه اعلم انه لما دار
على تمثيلهم العرض الذاتي الذي يلحق الشيء بواسطة الامر المساوي واسطة في العروض بالضحك
الذي يعرض للانسان بواسطة التعجب والتعجب اللاحق للانسان بواسطة ادراك
الامر الغريب ما اشار اليه المحشي بقوله لان المراد من الوسائط آه حاصله انه يلزم على هذين التمثيلين

قوله فيكون مساويا له الخ اقول ان كان الاعتبار بمساواة العرض الاخير للواسطة فيجب ان يكون الصفة مساوية للعارضة لها فيجب ان يكون الضحك مساويا للتعجب وان كان الاعتبار بمساواة العرض الاول للواسطة فيجب ان يكون التعجب مساويا للادراك فيجب ان يكون الضحك مساويا للادراك فتدبر منه

ان يكون مفهوم المدرك والمتعجب اللذين هما واسطتان فى العروض متساويان لذيهما
على زعمكم معروضا حقيقيا للضاحك والمتعجب ومتصفا بهما بناء على ان مرادهم من الوسائط
مفهوما تها ضرورة ان المساواة وغيرها من النسب يعنى العموم والخصوص والمباينة انما يكون
بحسب المفهوم مع انه من البين ان مفهوم المتعجب والمدرك ليس معروضا حقيقيا للضاحك والمتعجب
ولا يتوهم انه ينبغى للمحشى على حسب التمثيل ان يقول فى تقرير الايراد يدل قوله مفهوم المتعجب والمدرك
ليس بمعروض حقيقيا للضاحك والمتعجب قوله مفهوم التعجب والادراك ليس معروضا
حقيقيا للتعجب والضحك لانه لما اعتبر فى حمل العرض الذاتى على موضوعه الحمل المواطاتى ومن
الظاهر ان حمل الضحك على التعجب والتعجب على الادراك ليس كذلك بل حمل بالاشتقاق عدل عنه
الى ما قد ولا شك آه بان اراد من المصادر اسماء الفاعلين ليتحقق الحمل المعتبر من الحمل المواطاتى
فان حمل الضاحك على المتعجب والمتعجب على المدرك حمل بالمواطاة اجاب عنه المحشى بان تمثيلهم
بهذين المثالين ليس على الحقيقة ليرد الايراد المذكور بل على سبيل المسامحة وخلاف الظاهر
بناء على انه لما كان لمفهوم المتعجب والمدرك دخل فيما هو متساو للانسان وهو المتعجب والمدرك
باعتبار اخذ الموصوف الخاص فيه عد واسطة ومعروضا حقيقيا وهو فائدة جليلة يجب التنبيه
عليها وهو ان المحشى اومى بتمثيله للعرض الذاتى بواسطة المساوى بالتعجب اللاحق له بواسطة
ادراك الامر الغريب الى ان التمثيل للعرض الاولى بالتعجب غير صحيح فان من الظاهر ان التعجب
ليس اولا وبالذات عارضا للانسان ليكون عرضا اوليا له بل بواسطة ادراك الامر
الغريب فحاله كحال الضحك فى ان لحوقه للانسان بالواسطة فيكون عرضا ذاتيا غير اولى
لا محالة قوله وما قال المحشى آه اشارة الى ايراد يرد على قوله ولا شك ان مفهوم المتعجب
والمدرك ليس بمعروض حقيقيا للضاحك والمتعجب حاصله انه يجب ان يكون مفهوم
المتعجب معروضا حقيقيا للضاحك وكذا المدرك للمتعجب بناء على ما قاله الشارح المحقق فى
حاشيته القديمة المتعلقة على شرح التجريد من انه لما كان مفهوم الشئ باعتبار لا بشرط

شئ ای من حیث ہو ہو متحدا مع افرادہ یجب ان یصدق علیہ ما یصدق علی الفرد والا لم
بق الاتحاد وانلم یصدق علیہ من حیث انہ مقید بقید الاطلاق فیکون الضاحک الذی
لاشبہۃ فی صدقہ علی فرد المتعجب صادقا علی مفہوم المتعجب ایضا وصدق الشئ علی الشئ ہ
عبارۃ عن عروضہ لہ فیکون مفہوم المتعجب ح معروضا حقیقیا للضاحک البتۃ وقس
علی ہذا حال المتعجب والمدرک ایضا **قولہ** فکانہ آہ جواب للایراد بتوجیہ کلام الشارح المحقق
بتوجیہین اشار الی احدہما بقولہ اراد بمفہومہ المفہوم الذاتی آہ حاصلہ ان الشارح اراد بالمفہوم
فیما قالہ من ان کلما یصدق علی فرد شئ یصدق علی مفہوم ذلک الشئ المفہوم الذی یکون
ذاتیا للفرد لا مطلق المفہوم اعم من ان یکون ذاتیا لہ او عرضیا لان الدلیل الذی اورد ہ
لوجوب ہذا الصدق من اتحاد المفہوم مع فردہ انما یجری فی المفہوم الذی یکون ذاتیا
للفرد لا فیما کان عرضیا لہ فلا یوجب صدق الضاحک علی فرد المتعجب من الانسان
صدقہ علی مفہوم المتعجب لان مفہوم المتعجب لیس بذاتی لہ حتی یلزم منہ ان یکون مفہوم
المتعجب معروضا حقیقیا للضاحک وقس علی ہذا حال المتعجب والمدرک کما لا یخفی علی
المستیقظ انہ مع قطع النظر عن ان ہذا التوجیہ لقول الشارح مخالف لتصریحہ بان المراد من
المفہوم المفہوم العرضی فمرادہ من اتحاد المفہوم مع الفرد لیس الاتحاد بحسب الحقیقۃ بل
الاتحاد فی المصداق ولا ریب فی تحققہ فی المفہوم العرضی مع افرادہ یرد علیہ ان کلامکم
منقوض بالفردیۃ فانہا صادقۃ علی الفرد مع انہا غیر صادقۃ علی الطبیعۃ من حیث ہی ہی التی
تکون ذاتیۃ لہ والی آخرہما بقولہ واراد بالصدق علی ذلک المفہوم ما یشتمل الصدق لا علی
سبیل الحقیقۃ یعنی ان الشارح المحقق اراد بصدق ما یصدق علی الفرد علی مفہومہ من حیث
ہو الصدق الذی یشتمل الصدق لا علی سبیل الحقیقۃ ای المجاز فیشتمل ذلک الصدق ح
کلا الصدقین ای علی سبیل الحقیقۃ او المجاز ولم یقع فی بعض النسخ لفظ لا علی قولہ علی سبیل
الحقیقۃ فیکون المعنی ح ان الشارح اراد بالصدق ما یشتمل الصدق علی سبیل الحقیقۃ لما یختص

فدخل الصدق على سبيل المجاز فيصح ايضا فليس الفرق بين النسختين الا في ذكر الصدق على سبيل المجاز على النسخة الثانية بالايجاز والمقابلة بالتصريح على خلاف النسخة الاولى وعلى كلتا النسختين يكون حاصل كلام الشارح انه اذا صدق شئ على فرد شئ يجب ان يصدق على مفهوم هذا الشئ سواء كان هذا الصدق على سبيل الحقيقة وهو فيما اذا كان المفهوم ذاتيا للفرد او على سبيل المجاز وهو فيما اذا كان المفهوم عرضيا للفرد فصدق الضاحك على فرد المتعجب من الانسان وان يوجب صدقه على مفهوم المتعجب لكن هذا الصدق ليس على سبيل الحقيقة حتى يلزم منه ان يكون مفهوم المتعجب معروضا حقيقيا للضاحك بل على سبيل المجاز لان المتعجب عرضي اذا عرفت هذا فاعلم ان الواو التي وقعت في بعض النسخ على قوله اراد بالصدق بدل لفظ او الموضوعة للترديد في معنى او كما لا يخفى على المتأمل المتوقد قوله والا فلا يخفى اه دليل لقوله او اراد بالصدق اه حاصله انه لو لم يرد من الصدق اه المعنى الاعم بل الاخص وهو الصدق على سبيل الحقيقة لم يصح قول الشارح ان كلما يصدق على فرد شئ يصدق على مفهومه لا بشرط شئ لان مناط الصدق الحقيقي قيام مبدء الاشتقاق بالموضوع ومن الظاهر انه لا يلزم من قيام المبدء بالفرد قيامه بالمفهوم لا بشرط شئ ليلزم منه الصدق الحقيقي الا ترى ان القيام الذي هو مبدء القائم قائم لفرد الانسان كزيد وليس لقائم مفهوم الانسان ثم لما كان متوهم ان يتوهم انا لا نسلم ان مناط الصدق الحقيقي قيام مبدء الاشتقاق بالموضوع فان الصدق في الحمل الاولي متحقق وان لم يكن القيام فيه اشار المحشي الى دفعه في منيته ذيل قوله كيف ومناط الصدق اه بقوله اي مناط الصدق والحمل والاتحاد اه قيام مبدء الاشتقاق بالموضوع انتهى حاصله ان كلامنا اه ليس في مطلق الصدق والحمل والاتحاد حتى يرد السؤال بالصدق الذي يكون في الحمل الاولي بل في صدق العوارض وحملها على معروضاتها فظ ان هذا الصدق والحمل على الحقيقة لا يكون الا بقيام مبدء الاشتقاق بالموضوع قوله والتحقيق اه جواب للايراد الذي اورده سابقا على تمثيلهم المذكور بالارادة من الضحك الضاحك والتعجب المتعجب ودفع لما يتوهم اه من ان لازم المساوي

المتصف بالعرض الذى يتصف بسببه المعروض يكون عرضا ذاتيا للمعروض ويلزم منه كون
شئ عرضا ذاتيا لشئ وواسطة لثبوت العرض الذاتى له وهذا كما ترى وحاصله ان الامر
المساوى له اعتباران اعتبار نفس مفهومه من حيث هو مع قطع النظر عن اعتباره مع ما يساويه
واعتبار انه متحد معه ولو بالعرض فبالاعتبار الاول لا يكون واسطة فى ثبوت العرض لما يساويه
بل عرضا ذاتيا له وبالاعتبار الثانى يجوز ان يكون معروضا لعرض ذاتى ويكون واسطة لثبوته لما يساويه
فالمتعجب اذا اخذ من حيث نفس مفهومه مع قطع النظر عن اعتباره مع المعروض المساوى له اى الطبيعة
الانسانية يكون عرضا ذاتيا للانسان ولا يكون واسطة فى العروض لثبوت الضاحك للانسان
حتى يرد الايراد المذكور واذا اخذ من حيث انه متحد مع ذلك المعروض حتى يكون المتعجب
ح عبارة عن انسان قام به التعجب يكون معروضا حقيقيا للضاحك ومتحدا مع الطبيعة
الانسانية ولا يلزم فيه شناعة اصلا فانه من الظاهر ان الانسان نفسه لا يتصف بالضاحك
اولا وبالذات اصلا وانما يتصف اذا اخذ مع المتعجب فثبوت الضاحك يكون ح للمتعجب اولا
وبالذات وللانسان ثانيا وبالعرض بواسطة ولا مضايقة فى كون الشئ عرضيا للشئ وواسطة
فى ثبوت عرض لهذا الشئ بالاعتبارين **قوله** فليتامل آه اشارة الى ان هذا التحقيق خلاف
التحقيق فان المساوى بالاعتبار الثانى يكون متحدا مع فرده بالذات فكيف يكون واسطة
فى ثبوت عرض للمعروض اى الفرد لان الواسطة لابد ان تكون مغايرة بالذات لذى
الواسطة على انه يلزم ان يكون ذو الواسطة معروضا للعرض مرتين مرة بنفسه ومرة فى
ضمن الواسطة فلا يمكن ان يكون المتعجب بالاعتبار الثانى واسطة فى ثبوت الضاحك
للانسان فالحق ان واسطة التعجب والادراك لثبوت الضحك والتعجب للانسان
ليست الا على طريق الواسطة فى الثبوت بمعنى ما يكون الواسطة فيه علة لثبوت الصفة
لذى الواسطة ولا يكون نفسها متصفة بها فانه من الظاهر ان مفهوم التعجب الذى هو غير
متصف بالضحك قطعا علة وواسطة لثبوته للانسان وكذا الادراك للامر الغريب الذى

هو غير متصف بالتعجب علة وواسطة لثبوته للانسان قال الشارح على ما ذكره المتاخرون
اه اعلم انه لما كان وقوع هذا القول من الشارح ذيل تفسير العرض الذاتي بالخارج المحمول الذي
يلحق الشيء لذاته او لما يساويه موهما انه متعلق به وقيد له بعني ان هذا التفسير عند المتاخرين
لا المتقدمين اعترض عليه السيد ابو الفتح بقوله المشهور ان المتاخرين ذهبوا الى ان اللاحق
للشيء بواسطة جزئه الاعم من الاعراض الذاتية المبحوثة عنها في العلوم وعرفوا العرض
الذاتي بالخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته او لجزئه او لخارج يساويه واما المتقدمون
فقد ذهبوا الى ان اللاحق بواسطة جزئه الاعم ليس منها وعرفوا العرض الذاتي بالخارج
المحمول الذي يلحق الشيء لذاته او لما يساويه فظهر ان ما جعله مذهب المتاخرين انما هو مذهب
المتقدمين وما هو الا خلط وخبط انتهى ودفع المحشي هذا الاعتراض بطريقين احدهما اشار
اليه المحشي بقوله متعلق بتفسير الموضوع وهذا هو الذي ذكره ذلك الفاضل ايضا حاصله انا لا نسلم
ان قول الشارح على ما ذكره المتاخرون متعلق بتفسير العرض الذاتي وقيد له وان كان
وقوعه ذيله موهما له حتى يتوجه عليه الاعتراض بل هو متعلق بتفسير الموضوع فيكون حاصل كلام الشارح
ان تفسير موضوع العلم بما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية مذهب المتاخرين دون المتقدمين
فذكر تفسير العرض الذاتي في اثناء الكلام على سبيل الاستطراد وبناء على انه الحق عنده ثم
استدل المحشي على هذا التعلق بقوله فان الشيخ اه وله تقريران الاول على تقدير حمل قول
الشيخ الاحوال المنسوبة الواقع في كلامه الآتي الذي سينقله المحشي على الاعراض التي ليست
ذاتية بل غريبة بناء على انه قد عطف العوارض الذاتية على الاحوال المنسوبة والعطف يقتضي
تغاير المعطوف والمعطوف عليه غالبا حاصله انه لما فسر الشيخ الرئيس الذي هو من المتقدمين
موضوع الصناعة والعلم بما يبحث فيها عن الاحوال المنسوبة والعوارض الذاتية بعني انه عبارة
عما يبحث في العلم عن الاعراض الذاتية والغريبة كلتيهما علم منه ان تفسير موضوع العلم بما يبحث
فيه عن عوارضه الذاتية مذهب المتاخرين دون المتقدمين فلا جرم ان يكون قول الشارح

ح على ما ذكره المتاخرون متعلقا بتفسير الموضوع ولا يذهب عليك ان تقرير كلام المحشي
بهذا النمط مما لا يرضى به هو فانه سيصرح ان قول الشيخ والعوارض الذاتية تفسير للاحوال
المنسوبة والثاني على تقدير حمل قول الشيخ الاعراض المنسوبة على العوارض الذاتية بناء على
ان عطف قوله والعوارض الذاتية على الاحوال المنسوبة عطف تفسيري حاصله انه لما فسر
الشيخ الرئيس الذي هو من المتاخرين موضوع الصناعة بما يبحث فيها عن الاحوال المنسوبة
والعوارض الذاتية بمعنى انه عبارة عما يبحث في الصناعة عن عوارضه الذاتية فقط علم منه ان
تفسير موضوع الصناعة بما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية مذهب المتاخرين دون المتقدمين
فيكون قوله على ما ذكره المتاخرون لا محالة على هذا التقدير ايضا متعلقا بتفسير الموضوع
فان قلت انه يلزم على هذا التقدير ان يكون الشيخ من المتاخرين والتقرير الاول يابى
من قوله ويحتمل ان يتعلق اه يدلان على انه من المتقدمين فما وجه التوفيق بينهما قلت لما
كان الشيخ متاخرا عن البعض كالمعلم الاول والثاني ومتقدما على البعض كالامام الرازي
والمحقق الطوسي لا باس في عده تارة من المتاخرين بالاعتبار الاول وتارة من المتقدمين
بالاعتبار الثاني وانت خبير بانى كلا التقريرين فان تفسير الشيخ لموضوع علم الصناعة
بما يبحث فيها لا يدل على ان قول الشارح على ما ذكره المتاخرون متعلق بتفسير الموضوع
لا بتفسير العرض الذاتي كما لا يخفى على المتامل المنصف وثانيهما وهو الذي اورده بقوله و
يحتمل ان يتعلق بتفسير العرض اه وهذا جواب بعد تسليم ان قوله على ما ذكره المتاخرون
متعلق بتفسير العرض الذاتي فحاصله ان قول الشارح على ما ذكره المتاخرون يصح تعلقه
بتفسير العرض الذاتي ايضا سواء قيل بتعلقه به فقط او مع تفسير الموضوع يعني بمجموع التفسيرين
بالارادة من المتاخرين جمهورهم اي اكثرهم كشارح المطالع ومن تبعهم لا كلهم فيكون حاصل كلام
الشارح ان العرض الذاتي بمعنى ما يلحق الشيء لذاته او لما يساويه او هو مع تفسير موضوع العلم
بما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية مذهب اكثر المتاخرين فاشار الشارح بهذا الى خلاف بعضهم

حيث زعموا ان ما يلحق الشئ لجزئه الاعم ايضا عرض ذاتي له لا الى خلاف المتقدمين حتى يرد الاشكال
المذكور فان من المتقدمين الشيخ الرئيس قد وصف تفسير العرض الذاتي بما يلحق الشئ لذاته
او لما يساويه في برهان الشفاء بانه اشد تحقيقا فلو كان في تفسير العرض الذاتي خلاف
المتقدمين لنقله ايضا البتة لانه اوقف بحالهم ولم يقل انه اشد تحقيقا وفيه نظر قال كالجسم
الطبعي في قولهم كل جسم فله حيز طبعي فان الجسم الطبعي الذي وقع موضوعا في هذا القول الذي
هو مسئلة من مسائل العلم الطبعي عين موضوع العلم الطبعي فان موضوعه ليس الا الجسم الطبعي
والحيز الطبعي الذي هو عرض ذاتي للجسم الطبعي وقع محمولا في هذا القول ثم اعلم ان ليس المراد
من الجسم الطبعي في امثال هذه المواضع نفسه بل مع اعتباره مع الصورة النوعية لان موضوع
العلم الطبعي ليس الا هذا دون ذلك قال الشئ كالحيوان في قولهم كل حيوان فله قوة اللمس
فان الحيوان الذي وقع في هذا القول الذي هو مسئلة من مسائل الطبعي موضوعا نوع للجسم الطبعي
الذي هو موضوع للطبعي ويثبت ما هو عرض ذاتي له اعني قوة اللمس فانها لا توجد الا في
الحيوان دون غيره قال والفلك لا يقبل الخرق والالتيام فان الفلك الذي هو
موضوع في هذا القول الذي هو من مسائل الطبعي نوع من انواع الجسم الطبعي هو موضوع
للعلم الطبعي ويثبت له ما هو عرض ذاتي له اعني عدم قبول الخرق والالتيام فانه لا يوجد
الا فيه دون سائر انواع الجسم الطبعي قوله او بان يكون جزءه موضوع المسئلة كما يقال الصورة
تفسد وتتبدل باخرى قد يعرض الاعاظم المراد بالجزء الخارجي فان الجزء المحمول قد يكون
اعم فجعله موضوعا واثبات ما هو عرض ذاتي له يخرج البحث الى ما هو اعم وهو خروج عن الصناعة
انتهى ثم اعلم ان الظاهر ان ضمير جزءه يرجع الى موضوع العلم يدل عليه ما ذكره في منيته بقوله
موضوع المسئلة جزء لموضوع العلم ومحمولها اي الكون والفساد عرض ذاتي لنوع موضوع
العلم فانه يلحق الجسم العنصري البسيط اي باسطة الهيولى العنصرية المساوية له تحققا انتهى فيكون
المراد من الصورة التي وقعت في القول المذكور الذي هو مسئلة من مسائل العلم الطبعي

انتقده على الشيخ خلاف
نقل الشيخ خلاف
المتقدمين في تفسير
العرض الذاتي
وكذا توصيفه بان
تفسير العرض الذاتي
بما يلحق الشئ لذاته
او لما يساويه اشد
تحقيقا ليس على
اطلاقه بل في
خصوص تفسير العرض
الذاتي خلاف
المتقدمين
اصلاح
قوله
صح
قوله او عبد العلم
صح

وحكم بجزئيتها لموضوع العلم الطبعي الصورة الجسمية بناء على ان الجسم الطبعي الذي هو موضوعه
مركب منها ومن الهيولى ومن تبدلها تبدلها باشخاصها ولا يصح ان يراد منها الصورة
النوعية لانها ليست بجزء لموضوع العلم الطبعي ولا يخفى ما فيه فان تبدل الصورة الجسمية
ليس من مسائل الطبعي حتى يصح به ان يقال ان موضوع القول المذكور جزء لموضوع العلم الطبعي
على ان موضوع الجسم الطبعي ليس نفس الجسم المطبل مع اعتبار كونه ذا صورة نوعية كما عرفت
فلو اريد من الصورة المذكورة الصورة النوعية لا يلزم شناعة اصلا فانها جزء لموضوع العلم
ح البتة ويحتمل ان يرجع ضمير جزءه الى النوع فيكون الحاصل ح انه قد يجعل جزء نوع موضوع
العلم موضوع المسئلة فيكون المراد من الصورة المذكورة ح الصورة النوعية فانها جزء للجسم
العنصري الذي هو نوع للجسم الطبعي الذي هو موضوع للطبعي ومن تبدلها تبدلها بانواعها
فان الصورة النوعية للعناصر يتبدل بعضها ببعض كالنار فانها قد تتبدل الى الهواء
كما يشاهد في المصباح فان شعلته لو بقيت لرئيت وتحركت الى مكانها الطبعي على سمت
خط مستقيم لانه اقرب الطرق الى وصولها الى مكانها فاحرقت ما حاذاها من الخشب ونحوها
وكالماء فانها تتقلب هواء بالحر كما يشاهد عند غليان القدر فعلى هذا الاحتمال لا بد ان يقدر
لفظ النوع في الحاشية المنهية بعد اللام الجارة التي وقعت في قوله لموضوع العلم على انه
مضاف للموضوع لئلا يرد ان هذا الاحتمال لا يطابق ما في الحاشية المنهية المذكورة فانها
تدل صريحا على ان الضمير يرجع الى موضوع العلم وقد بحث افاده بعض الاعاظم من ان تجويز
البحث عن جزء النوع مع كونه مباينا له بعيدا كل البعد واما البحث عن الصورة المذكورة
في القول المذكور فليس الا من جهة ان الصورة عرض ذاتي للجسم الذي هو موضوع للعلم الطبعي
لانها خارجة عنه محمولة عليه بالاشتقاق وقد صرح بان الصور اعراض في اتية للجسم والعجب
من بعض الافاضل انه حمل كلام المفيد على انه اعتراض على قول المحقق المدقق بان ضمير
جزءه يرجع الى النوع ثم اجاب عنه بان المحقق بين احتمال مرجع الضمير ولم يجوز البحث

سه مولانا عبد العلي رح ۱۲

سه مولانا محمد حسن رح ۱۲

سه مولانا محمد مبين رح ۱۲

عن جزء النوع ووجه التعجب ظ فان غرض المفيد من كلامه ليس الاعتراض على كلام المحقق
بل على ما يفهم من كلام المحشي اعني رجوع ضمير جزءه الى النوع بان فيه تجويز البحث عن المباين
قال الشارح او يثبت له ما يعرضه لامر اعم آه عطف على قوله ويثبت الذي وقع ذيل
قوله او بان يجعل نوعه موضوع المسئلة فالى اصل انه قد يجعل نوع موضوع العلم موضوع
المسئلة ويثبت له ما يعرضه لامر اعم آه **قوله** واسطة في الثبوت على احد القسمين آه
وهو ما يكون الواسطة ذو وجهين كلتاهما معروضتين للعارض حقيقة دون القسم الآخر وهو
ما يكون ذو الواسطة فيه معروضا للعارض دون الواسطة فان اللاحق للشيء بهذه
الواسطة يكون عرضا اوليا له فلا يكون البحث عنه بحثا عن العرض الغريب حتى يحتاج
فيه الى شرط عدم تجاوز الواسطة التي هو اعم من موضوع المسئلة عن موضوع العلم **قوله**
والبحث عما هو عرض آه مشتمل على السوال والجواب اما الاول فاشار اليه المحشي بقوله
والبحث الى قوله عن الغريب آه تقريره ان اعتبار الشرط المذكور مبنا على عدم تجويزهم
البحث عن العرض الغريب بموضوع العلم بط لظهور بطلان مبناه فانه قد يبحث عما هو
عرض ذاتي لنوع موضوع العلم او نوع عرضه الذاتي مع انه لا شك في ان ذلك العرض
عرض غريب لموضوع العلم لا ذاتي له فانه لحقه بواسطة الامر الاخص وهو النوع والثاني
ما اشار اليه بقوله لكنه في الحقيقة آه يعني ان البحث عن العرض المذكور ليس بحثا عن العرض
الغريب لموضوع العلم بل بحثا عن العرض الذاتي له لرجوع البحث المذكور اليه بناء على الفرق
بين محمول المسئلة والعلم **قوله** فهذا الشرط آه اي شرط عدم تجاوز الواسطة التي تكون
اعم من موضوع المسئلة عن موضوع العلم انما هو على تقدير الفرق بين محمولي العلم والمسئلة
كان النظان يقول فهذا الشرط انما هو على تقدير عدم تجويزهم البحث عن العرض الغريب
لموضوع العلم لكن لما كان عدم تجويزهم البحث عن العرض الغريب موجبا وملزوما
للفرق المذكور عبر عنه بتعبير اعن الشيء بلازمه والحاصل ان شرط عدم تجاوز الواسطة

التی تکون اعم من موضوع المسئلة من موضوع العلم انما هو علی تقدیر عدم تجویز البحث
عن العرض الغریب وابقاء تعریف موضوع العلم بما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیة
علی حاله ودون ما اذا حمل علی المسامحة بان اریدبه ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیة التی
تنسبت الی ذات المعروض سواء کان عارضا له بذاته او بامر ملیاویه او بالامر الاخص او الاعم
بل الشرط علی هذا التقدیر یضر النقص وهو تعمیم البحث لخروج البحث عن العرض الغریب لموضوع
العلم مع انه داخل علی هذا التقدیر فیه وهو بحث اما اولا فلانه یجوز ان یکون لموضوع العلم فیما
یعرض له بواسطة الامر الاعم قیود مخصصة له بحیث یکون ذلک العرض عرضا ذاتیا له فلا
یکون البحث عنه بحثا عن العرض الغریب فلا حاجة اذن الی اعتبار الشرط المذکور لاخراج
ذلک العرض عن العرض الغریب الا ان یقع علی اعتبار التقیید المذکور نیقلب الموضوع لان
الموضوع الذی کان سابقا مطلقا صار الآن مقیدا فیکون البحث حینئذ عن العرض الذاتی
للموضوع الآخر لا للموضوع السابق هف واما ثانیا فبما قد یعرض الاعاظم من ان تجویز البحث
عن العرض الغریب لیس بتجویز امر بل العرض الغریب الذی هو عرض ذاتی لنوعه او
لما هو اعم من نوعه بشرط ان یکون نفسه او من نوعه او لنوع العرض الذاتی او اعم منه بشرط
ان یکون نفسه او نوعه وهذا لان البحث حینئذ لا یخرج عن موضوع الصناعة بخلاف ما لیس
لامر اعم من الموضوع فان البحث حینئذ یخرج عن موضوع الصناعة فهذا الشرط یحتاج الیه
علی کل تقدیر **قال** الشارح به ناقد التنزیل وهو المحقق الطوسی **قال** الشارح کل مسکر ای شرب
حرام فان شرب المسکر الذی هو موضوع فی هذا القول الذی هی مسئلة من مسائل علم
الفقه الذی یبحث فیه عن افعال المکلفین نوع لموضوع هذا العلم وهو افعال المکلفین وثبوت
الحرمة التی هی للموضوع بواسطة انه منهی عنه وهو وان کان اعم من موضوع المسئلة لتحققه
فی غیره کالقتل والسرقة فانما ایضا منهیان عنهما لکنه لیس اعم من افعال المکلفین لان
المنهی عنه لا یکون الا الفعل ومن غیره ثم ان الفاضل الیزدی بعد نقل کلام السید السند بهذه

ف ۱۲ ج ۱ ص ۱۲۱ و ۱۲۲ ج ۱ ص ۱۲۵

ف ۱۲ ج ۱ ص ۱۲۱ و ۱۲۲ ج ۱ ص ۱۲۵ مولانا عبد العلی ج ۱۲

العبارة منشاء الاشتباه للمحقق الطوسي سوء اخذ المسئلة فان المسئلة هي ان من الحرام المسكر كما ان مسئلة النحوي ان من المرفوع الفاعل ومنه المبتدء قال ان هذا مع مخالفته لفظا وهو ظرف ومعنى حيث يجري الدليل على اثبات الحرمة للمسكر لا اثبات المسكرية للحرام لا يدفع اصل الاشكال فان محمول المسئلة ح عارض لموضوعها لا امر اعم فيكون عرضا غريبا بالنسبة الى موضوع المسئلة وهو اصل الايراد وكلام بعض النحاة فمنه الفاعل لا ينبغي ان يشعر بان الحكم على بعض المرفوعية بالفاعلية وكذلك قول النحاة ان الظرف خبر عن المبتدء متقدم عليه قال الشارح او يجعل عرضه الذاتي الضمير راجع الى موضوع العلم يعني قد يجعل العرض الذاتي لموضوع العلم موضوع المسئلة قال الشارح او نوعه الضمير يرجع الى عرضه الذاتي يعني قد يجعل نوع العرض الذاتي لموضوع العلم موضوع المسئلة قوله وهذا اربع صوره اشارة الى ان الضمير المجرور في قول الشارح ويثبت له العرض الذاتي وضمير المفعول في ما يلحقه راجع الى كل واحد من عرضه الذاتي ونوعه دون الاخير كما يتوهم من ترتيب القولين اذ لا وجه للتخصيص فان هذين العرضين كما يكونان لنوع موضوع العلم يكونان للعرض الذاتي لموضوع العلم ايضا فيكون ح اربع صور كما فصله المحشي قوله كقولهم كل حركة منطبق على الزمان آه فالحركة التي وقعت موضوعة في هذا القول الذي هو مسئلة من مسائل العلم الطبيعي عرض ذاتي للجسم الطبيعي الذي هو موضوع العلم الطبيعي ويثبت لها الانطباق الذي هو عرض ذاتي لها قوله كقولهم كل حركة تنقسم الى غير النهاية فهذا القول مسئلة من مسائل العلم الطبيعي وقد وقع فيه الحركة التي هي عرض ذاتي للجسم الذي هو موضوع للطبيعي موضوعا ويثبت لها الانقسام الى غير النهاية بواسطة الاتصال الذي هو اعم من الحركة لا عن موضوع العلم الذي هو الجسم فان الاتصال لا يكون بالذات الا للجسم وبهذا يستنبط اندفاع ما قد يترا ى ورود من ان الاتصال قد يوجد في غير الجسم ايضا كالزمان فيكون ثبوت الانقسام الى غير النهاية للحركة ح من جهة الاتصال الذي قد تجاوز عن موضوع العلم الطبيعي وهو الجسم فكيف يصح البحث عنه فيه فان شرط عدم تجاوز الواسطة الاعم عن موضوع العلم وقد صح الاندفاع

ظ فان معنى التجاوز فيما حكموا به من عدم تجاوز الواسطة الاعم عن موضوع العلم تجاوزه الى غيره
بحيث يلحقه بالذات ومن المعلوم ان لتجاوز الاتصال عن الجسم الى الزمان ليس بهذا النمط
لان لحوقه به بواسطة الجسم الذى له الاتصال بالذات بناء على ان الجسم معروض للزمان
بواسطة الحركة العارضة له وما يلحق المعروض يلحق بعارضه بالواسطة ويمكن الاندفاع
عنه بوجه آخر هو ان مرادهم عن عدم تجاوز الواسطة الاعم عن موضوع العلم عدم تجاوزه
عنه وعن عارضه فتجاوز الاتصال الذى هو الواسطة الاعم عن الجسم الذى هو موضوع
العلم الطبعى الى الزمان الذى هو عارضه لا يضرنا اذ لم يتجاوز عن عارضه **قوله** ومثاله ما ذكر
يعنى فى الشرح وهو قولهم كل متحرك بحركتين مستقيمتين لا بد من ان يسكن بينهما فان المتحرك
بالحركتين المستقيمتين الذى هو موضوع فى هذا القول الذى هو مسئلة من مسائل العلم
الطبعى نوع للعرض الذاتى لموضوع العلم الذى هو الجسم فان العرض الذاتى له المتحرك المط
من دون تقييد بالحركتين المستقيمتين فهذا المقيد لا يكون الا نوعا منه والسكون الذى
يثبت للمقيد عرض ذاتى له لم يلحقه بواسطة الامر الاعم فهذا القول اشارة الى ردما قد
الفاضل اليزدى من ان المثال المذكور مثال للصورة الرابعة فان المتحرك بحركتين مستقيمتين
نوع من المتحرك الذى هو عرض ذاتى للجسم الطبعى وقد ثبت له السكون اللاحق لامر اعم
لكن لا يتجاوز فى العموم عن الموضوع وهو الجسم الطبعى **قوله** كقولهم كل حركة بطيئة تتخلل السكون
بينها آه فهذا القول مسئلة من مسائل العلم الطبعى ووقع فيه الحركة البطيئة التى هى نوع
من مطلق الحركة التى هى عرض ذاتى للجسم الذى هو موضوع للعلم الطبعى موضوعا وعدم تخلل
السكون عارض لاحق له بسبب الاتصال الذى هو اعم منه لكنه ليس بعام متجاوز عن
موضوع العلم **قوله** وبالجملة يكون موضوع المسئلة آه اشار بهذا القول الى انحاء البحث
بان موضوع المسئلة الخ اما ان يكون مفردا او مركبا فاشار الى عدة انحاء الاول بقوله
يكون موضوع المسئلة ثم بين محمول المسئلة ويكون محمولها آه واشار الى انحاء الثانى

بقوله وربما يكون موضوع المسئلة آه يعني ان تركيب موضوع المسئلة يكون على اربعة انحاء
منها ان يكون مركبا من موضوع العلم والعرض الذاتي لموضوع العلم ومثله المشي بقوله
هل الجسم المتحرك يجمع فيما اقتضاء قسري وطبعي معا فان الموضوع في هذا القول الذي هو مسئلة
من مسائل العلم الطبعي مركب من الجسم الذي هو موضوع للطبعي والمتحرك الذي هو عرض
ذاتي للجسم ومنها ان يكون مركبا من نوع موضوع العلم والعرض الذاتي لموضوع
العلم ومثله بقوله هل الحيوان المتحرك بخ عن ارادة فان الموضوع في هذا القول الذي هو
مسئلة من مسائل العلم الطبعي مركب من الحيوان الذي هو نوع لموضوع العلم الطبعي الذي
هو الجسم وعن المتحرك الذي هو عرض ذاتي للجسم ومنها ان يكون مركبا من نوع موضوع
العلم والعرض الذاتي لهذا النوع ومثله بقوله هل الحيوان المريد تخلف حركته عن ارادة
التحريك فان الموضوع في هذا القول الذي هو من مسائل الفن الطبعي مركب من الحيوان
الذي هو نوع لموضوع العلم الطبعي الذي هو الجسم ومن المريد الذي هو عرض ذاتي للحيوان
ومنها ان يكون مركبا من العرض الذاتي لموضوع العلم والعرض الذاتي لهذا العرض
الذاتي ومثله بقوله هل لبطوء الحركة تخلل السكون بينه فان الموضوع في هذا القول الذي
هو من مسائل العلم الطبعي مركب من الحركة التي هي عرض ذاتي لموضوع العلم الطبعي الذي
هو الجسم ومن البطوء الذي هو عرض ذاتي للحركة **قوله** والحاصل آه اشارة الى ان طريق
البحث لا ينحصر فيما ذكر اذ مدار البحث على ان لا يكون البحث خارجا عن موضوع العلم واعراضه
المنسوبة اليه سواء كان من الامور المذكورة اولا فانه قد يبحث في العلم عن العرض الذاتي
للعرض الذي هو عرض ذاتي للعرض الذاتي لموضوع العلم الا ترى انه يبحث في العلم
الطبعي عن التقدم والتاخر العارضين للزمان العارض للحركة العارضة للجسم الطبعي الذي
هو موضوع العلم الا ترى انه يبحث في العلم الطبعي عن التقدم والتاخر العارضين للزمان
العارض للحركة العارضة للجسم الطبعي الذي هو موضوع العلم فاندفع ما قيل في ذيل قوله السابق

على قول الموافق لما ذهب اليه المحقق الطوسي

وبالجملة آه المقصد بهذا القول استيعاب جميع انحاء البحث في العلم لئلا يتوهم اختصاص البحث
بالبعض دون البعض كما يتوهم من الحاشية الجلالية انتهى لان هذا القول يدل صريحا على
ان المقصود من قوله السابق تبيين انحاء البحث على طريق الاستيعاب والانحصار
قال الشارح فقولهم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية آه تفريع على ما يفهم مما تقدم من قوله او
بان يقال آه من انه قد يبحث في العلم عن الاعراض الذاتية لنوع موضوع العلم او عرضه الذاتي
الى غير ذلك فهذا القول جواب يراد به الرد على تعريف المتاخرين لموضوع العلم بما يبحث
فيه عن عوارضه الذاتية من ان هذا التعريف يكاد ان لا يصح فانه يدل على انه لا يبحث
في العلم الا عن العوارض الذاتية لموضوع العلم دون غيره مع انه قد يبحث
فيه عن الاعراض الذاتية لنوع موضوع العلم وعرضه الذاتي الى غير
ذلك وتقرير الدفع ان تعريف المتاخرين لموضوع العلم بما يبحث
فيه عن اعراضه الذاتية مجمل يشتمل البحث عن جميع الاعراض
سواء كانت ذاتية لموضوع العلم او لغيره كالنوع ونحوه فان
المراد به ما يرجع البحث في العلم الى العوارض الذاتية لموضوع
العلم اما على التقدير الاول فظاهر واما على التقدير الثاني فبان البحث عن
العرض انما هو لابانة العرض الذاتي لموضوع العلم كما يستطلع عليه فيشرح يرجع الى البحث عن
العرض الذاتي لموضوع العلم ولا شك في تحققه ثم اعلم ان تقرير الدفع بهذا النمط انما يطبق
على التوجيه الثاني من التوجيهين الآتيين في قوله واما تعريف المتاخرين آه بعد حمل قولهم
ما يبحث على ما يرجع دون التوجيه الاول اذ على هذا لا اجمال في التعريف حتى يصح به ان يقال
انه مجمل تفصيله ما ذكرنا بل لاختيار بعض شقوق البحث وهو كون العرض عرضا ذاتيا لموضوع
العلم وترك شقوق اخر اذا عرفت ذلك فينبغي للشارح ان يورد كلامه بهذا النمط فقولهم ما يبحث
عن اعراضه الذاتية اما محمول على المسامحة اعتمادا على ما يفصل في مقامه او مجمل تفصيله ما ذكرنا

اذ لا ريب في انه الى آخر قوله لمن تتبع ليكون بيانا للتوجيهين على ان فيه اختصارا ثم يورد
بعده هذا مبنى على الفرق الى آخر قوله لا يخ عن احدهما ليكون متعلقا بالتوجيه الثاني ثم يورد
قوله وقد نص الشيخ الى آخر قوله كما مر تفصيله وبعده يورد قوله فان قلت آه **قال** الشارح
اذ لا ريب دليل لقوله تفصيلا ما ذكرناه قد السيد ابو الفتح فيه انه يجوز ان يكون البحث في العلوم
عن الاحوال المختصة بانواع موضوع العلم واقعا على سبيل التطفل اوراجعا الى البحث عن الاحوال
المشتركة التي هي اعراض ذاتية لموضوعاتها لتضمنها اياها **قال** الش وقد نص الشيخ في الشفاء
بعد ما عرف موضوع الصناعة بما يبحث فيه آه في هذا القول تاييد ان على ان قولهم ما يبحث فيه
عن اعراضه الذاتية مجمل تفصيله المذكور حاصله انه لما كان تعريف الشيخ الرئيس لموضوع
الصناعة بما يبحث فيها وكذا تنصيصه ان المسائل هي القضايا التي آه يدل على انه قد يبحث
في العلوم عن الاعراض التي ليست اعراضا ذاتية لموضوع الصناعة بل لنوعه او غيره مما يكون
اخص من موضوع العلم ويكون لحوقه به بواسطة هذا الاخص اما دلالة القول الثاني فظاهر
واما دلالة لفظ الذاتية فبان عطف قوله والعوارض الذاتية على الاحوال المنسوبة
يقتضي ان يكون المراد من الاحوال المنسوبة هي الاعراض التي لا تكون اعراضا ذاتية
لموضوع الصناعة بل لغيره كالنوع ونحوه بناء على ان الاصل في العطف مغايرة المعطوف للمعطوف
عليه لا بد ان يقع تعريف المتاخرين لموضوع الصناعة بما يبحث عن اعراضه الذاتية مجملا تفصيله
المذكور ليطابق كلام الشيخ في الشفاء ثم اعلم ان ضمير لها واليها الواقعين في كلامه عائد الى
الاشياء المذكورة فيه سابقا حيث قال الموضوعات هي الاشياء التي يبحث في الصناعة عن الاحوال
المنسوبة اليها والعوارض الذاتية لها لكن الش نقل بعض عبارة الشيخ بعينه وترك بعضها واورد
بدله عبارة اخرى **قوله** لا خلاف في ان ما يعرض آه رد على ما فهمه الش من كلام الشيخ من انه دل
على انه قد يبحث في الصناعة عن الاعراض التي ليست اعراضا ذاتية لموضوع الصناعة بل لنوعه
وغيره مما يكون اخص من موضوع العلم ويكون لحوقه به بواسطة هذا الاخص حيث حمل قول الشيخ

ة الاحوال المنسوبة على ان المراد بالاعراض التي ليست اعراضا ذاتية لموضوع العلم فانه لما
يكن لاحد من المتقدمين والمتاخرين خلاف في ان ما يعرض للشيء بواسطة الامر الاخص
كما يعرض الشيء لموضوع العلم بواسطة نوعه مثلا عرض غريب للشيء والعرض الغريب لا ينسب الى
ما هو عرض غريب له لم يصح ان يحمل قول الشيخ الاحوال المنسوبة على ما حمل عليه فكيف يصح عده
ح من الاحوال بل يحمل على ان مراده منه الاعراض الذاتية فان قلت لو كان المراد من
الاحوال المنسوبة الاعراض الذاتية فما الفائدة في ذكر لفظ الاعراض الذاتية بعده قلت
لما كان في قوله الاحوال المنسوبة ابهام فكره لفظ العوارض الذاتية بعده للبيان ورفع الابهام
فيكون عطف الاعراض على الاحوال المنسوبة ح عطفا تفسيريا ولا شناعة فيه اذ قد يجيء العطف
للتفسير ايضا ومراد الشيخ بالعوارض الذاتية في تخصيصه بان المسائل هي القضايا التي العوارض
الذاتية الشاملة لجميع افراد الموضوع لكن لما كانت منقسمة الى قسمين وقسم يكون شمولها لجميع
افراد الموضوع على الانفراد كالتحيز للجسم فان كل جسم متحيز وقسم يكون شموله له على سبيل التقابل
بان يكون هو مع ما يقابله شاملا لجميع الافراد كالزوجية للعدد فانها مع مقابلها وهو الفردية
تشتمل جميع افراد العدد لان فردا من افراده اما ان يكون زوجا او فردا اشار الشيخ
الى الاول بقوله اعراض ذاتية لهذا الموضوع والى الثاني بقوله او لانواعه او عوارضه فان
في هذه الصورة وان لم يكن العرض الذاتي بانفراده شاملا لجميع افراده الموضوع لكنه مع مقابله
له شامل لها البتة فمراد المحشي من الاطلاق المذكور في قوله العوارض الذاتية الشاملة لافراد
المعروض على الاطلاق غير ما اراده منه في قوله ما يشتمل افراد الموضوع على الاطلاق فان المراد
منه في القول الاول العموم فيكون الحاصل ان الشمول المعتبر في العرض الذاتي لافراد المعروض
اعم من ان يكون على سبيل الانفراد او على سبيل التقابل وفي القول الثاني الانفراد فحاصله
ما يشتمل جميع افراد المعروض على سبيل الانفراد من دون المقابل ولا يذهب عليك ان
دعوى عدم الخلاف بين المتقدمين والمتاخرين في ان ما يعرض للشيء بواسطة الامر الاخص

لا يبحث عنه في العلم اه ادعاء بلا دليل وما وقع في عبارتهم من ان الاعراض الغريبة لا يبحث
عنها في العلوم فليس مرادهم منه الا انه لا يبحث عنها فيها بان تجعل محمولة بما هي اعراض غريبة
له وينعقد منها قضية لانها لا يبحث عنها اه لا بان يثبت لانواع الموضوع ولا بان يثبت
لاعراضه على انه لو لم يجز البحث الا عن الاعراض الذاتية لموضوع الصناعة لم يجز ان يقع
موضوع المسائل الا موضوع الصناعة دون نوعه مثلا لان الاعراض الذاتية للموضوع اعراض غريبة
لنوعه لان عروضها للنوع بواسطة الامر الاعم وهو موضوع الصناعة مع انه قد شرط الشيخ
وغيره ان يكون محمول المسائل البرهانية اعراضا ذاتية لموضوعاتها تتامل قوله قدس سره بهمنيار
وهو تلميذ الشيخ تا بيد على انه ليس مراد الشيخ من كلامه ما فهمه الشارح من تجويز البحث عن الاعراض
التي ليست اعراضا ذاتية لموضوع العلم بل غريبة فان تنصيص بهمنيار في كتابه المسمى بالتحصيل
من انه لا يبحث في العلوم عن الاعراض الغريبة دليل على ان مختار الشيخ هو هذا اذ الظاهر ان التلميذ
لا يخالف الاستاذ فحاصل كلام بهمنيار انه لو جاز البحث عن الاعراض الغريبة لموضوع العلم
في العلم يلزم الخلل من ثلث وجوه الاول دخول كل علم في كل علم فانه لا شك ان العرض
الذاتي لموضوع كل علم عرض غريب لموضوع علم آخر لاحق له اما بواسطة الامر المباين او الاخص
او الاعم فقد الامتياز بين العلمين فيدخل كل علم في كل علم ويصار النظر في موضوع معين
نظرا الى موضوع موضوع لعلم علم لاتحاد العوارض هف وثانيها لزوم كون العلم الجزئي علما
كليا لان البحث عن موضوع علم على تقدير جواز البحث عن الاعراض الغريبة يكون عين البحث
عن موضوع كل علم بناء على ان ما هو عارض لاحدهما عارض للآخر كما عرفت آنفا فصار علما
كليا وقيل لان المراد بالعلم الجزئي العلم الطبيعي وبالعلم الكلي العلم الالهي ووجه دخول الاول
في الثاني على تقدير البحث عن الاعراض الغريبة ظ لا يخفى على من له ادنى تفكر وثالثها
لزوم عدم كون العلوم متباينة لان تباين العلوم لا يكون الا بتباين عوارضها بان يكون
العوارض في علم غير ما يكون في علم آخر وعلى تقدير جواز البحث عن الاعراض الغريبة اين التباين

سه مولانا عبد العلی رح ۱۲

لما تحاد العوارض قد بعض الاعاظم لعل بهمنيار اراد بالاعراض الغريبة التي نفي عن تجويز البحث
عنها في العلوم الاعراض التي تكون غريبة بالنسبة الى موضوعات المسائل وموضوع الصناعة
لا ما يكون اعراضا غريبا لموضوع الصناعة فقط كيف ولا يلزم من تجويز البحث عن الاعراض
الغريبة لموضوع الصناعة اذا كانت اعراضا ذاتية لموضوعات المسائل اعني الانواع او الاجناع
اعراضها دخول علم في علم آخر وصيرورته النظر لا في موضوع معين بل انما يلزم دخول الابحاث
المتعلقة بانواع الموضوع وانواع اعراضه في العلم ولا فساد فيه وكذا لا يلزم من تجويز البحث
عن الاعراض الذاتية للانواع وانواع الاعراض الذاتية وان كانت غريبة بالنسبة
الى اصل موضوع الصناعة صيرورة العلم الجزئي كليا فان العلم الكلي يبحث فيه عما يعرض الشيء
من جهة الوجود الذي هو اعم وه لا يلزم كون البحث من جهة الوجود اذ لا يصح البحث عن العوارض
التي عرضت للموضوع بواسطة امر اخص او اعم او مباين وكذا لا يبطل تباين العلوم فان كلها
لا يبحث فيه عن موضوع علم آخر ونوعه ولا عرضه ولا نوعه فهو مغاير لهذا العلم **قال** الشارح واما
تعريف المتاخرين آه معطوف على محذوف كانه قد واما تعريف الشيخ فقد عرفت توجيهه واما
تعريف المتاخرين حيث لم ياخذوا فيه آه **قال** الشارح فاما محمول على المسامحة بان ذكروا
شقا واحدا وهو كون العرض عرضا ذاتيا لموضوع العلم وتركوا شقوقا اخر اعتمادا على
ما يفصل في مقامه **قوله** حاصله آه توضيحه ان حال محمول العلم كحال موضوعه فكما انه
قد يكون موضوع العلم عين موضوع المسئلة وقد يكون غيره فكذلك محمول العلم قد يكون عين
محمول المسئلة وقد يكون غيره مثال العينية من كل منهما قولهم كل جسم فله خير طبعي ومثال
الغيرية من كل منهما قولهم كل فلك لا يقبل الخرق والالتيام وعلى كلا التقديرين يرجع البحث
في العلم الى البحث عن العرض الذاتي لموضوع العلم اما على تقدير العينية فظ واما على تقديره
الغيرية فبيان الغرض من بحث محمولات المسائل ابانة العرض الذاتي لموضوع العلم وذاك
هو المفهوم المردد بين محمولات المسائل كامتناع الخرق وعدمه بناء على ان يثبت له لا يمكن الا بعدم

شق منه لنوع موضوع العلم مثلا وشق آخر لنوع آخر له فاثبت شقوقه لنوع نوع من
موضوع العلم ثم رجع البحث ايضا الى العرض الذاتي لموضوع العلم ثم اعترض عليه بقوله
وانت تعلم آه وهو مشتمل على اعتراضين اشار الى الاول منهما بقوله ان المفهوم المردد آه
حاصله ان المفهوم المردد بين محمولات المسائل كامتناع الخرق ومقابله امر اعتباري
فكيف يبحث عنه في العلم لان المبحوث عنه فيه لا يكون الا ما هي احوال حقيقية للموضوع
على ما يحكم به الضرورة اذ لا كمال في معرفة الاحوال الاعتبارية والى الثاني اشار بقوله و
ايضا آه حاصله انه لو صح البحث عن المفهوم المردد الذي قلتم بكونه عرضا ذاتيا لموضوع العلم
يلزم ان لا يكون محمولات المسائل مقصودة بالذات لان البحث عنها انما
يكون من جهة ابانتها للاعراض الذاتية لموضوع العلم وكونها آلة للانتقال
اليه فيكون تلك المحمولات حينئذ اعراضا غريبة لموضوع العلم فلا تكون مقصودة بالذات مع
ان الضرورة تشهد على كون محمولات المسائل مقصودة بالذات لا اعراضا غريبة وايده
بقول الشيخ في برهان الشفاء الاعراض الغريبة لا تجعل مطلوبات في مسائل الصناعة البرهانية
اي العلوم البرهانية واثبت بغيرها في كلا الاعتراضين من الخلل اما في الاول فبانه ان
اردتم بالاحوال الاعتبارية الاحوال التي لا تكون موجودة في الخارج بانفسها وان كانت
موجودة فيه بمنشأ انتزاعها فمنع ان المفهوم المردد من هذا القبيل لانه موجود بوجود منشأ
انتزاعه وهي محمولات المسائل لكنه لا يوجب عدم صحة البحث عنه اذ لا يلزم كون الاحوال
المبحوثة موجودة في الخارج بنفسها الا ترى انهم يبحثون ان الصورة الجسمية لا تتجرد عن
الهيولى وان الفلك لا يقبل الخرق والالتيام مع ان مفهوم عدم التجرد وعدم قبول
الخرق والالتيام ليسا بموجودين بانفسهما وان اردتم بها ما يكون مخترعة لا تحقق لها
في نفس الامر الا بالذات ولا بمنشأ انتزاعها فمنع انه لا يحيث عن تلك الاحوال في علم
لكن لانم ان المفهوم المردد بين محمولات المسائل من هذا القبيل لانه لا شك في انه

امر ينتزعه العقل عن منشأ صحيح وهي محمولات المسائل واما في الثاني فبان كون محمولات
المسائل اعراضا غريبة لموضوع العلم لا يوجب ان لا تكون مقصودة بالذات كيف
وانها اعراض ذاتية لموضوعات المسائل فتكون مقصودة بالذات ومطلوبة بالبرهان
فيبحث عنها غاية ما في الباب انها لم تكن مقصودة بالذات في باب العلم لكن لا شناعة
فيه اذ الشئ الواحد قد يكون مقصودا بالذات في باب وغير مقصود في باب آخر ومراد
الشيخ من الاعراض الغريبة المذكورة في قوله الاعراض الغريبة آه ما كان اعراضا غريبة
لموضوعات المسائل دون ما كانت بالنسبة الى موضوع العلم حتى يصح التاييد به ثم
اعلم انه يرد على القول بان البحث حقيقة على تقدير غيريته موضوع المسئلة لموضوع العلم
انما هو عن المفهوم المردد بين محمولات المسائل الذي هو عرض ذاتي لموضوع العلم
اعتراضان آخران احدهما انه يلزم على هذا ان لا يكون المسائل مقصودة بالذات
لان المقصد بالذات ح يكون اثبات المفهوم المردد بين تلك المحمولات لموضوع العلم
دون المحمولات حتى يلزم منه كون المسائل المشتملة عليها مقصودة بالذات وآخرهما
انه لو كان البحث حقيقة عن المفهوم المردد يذكر في العلم دائما ولم يلتفت الى تلك المحمولات
ولا اقل من ان يذكر حينا من الاحيان مع انه ليس كذلك قوله وتحقيق المقام آه
جواب اورده المحشي من عند نفسه للشبهة المذكورة الواردة على تعريف المتاخرين لموضوع
العلم بما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية حاصله ان موضوع العلم انما هو الطبيعة من حيث
هي مع قطع النظر عن مرتبة الخلط والتعرية والعموم والخصوص فتعم وتشتمل جميع الحيثيات
التي تعتبر معها وتتحد معها ذاتا ووجودا اعني مط الشئ لا الطبيعة من حيث العموم اي
من حيث انها متناولة لكل فرد فرد ولا من حيث الخصوص اي من حيث انها متخصصة
ببعض الافراد وموجودة فيه اذ على تقدير اعتبار احدى هاتين الحيثيتين يلزم ان لا يصح
البحث عن الاحوال الاخر التي تعرض الموضوع بالحيثية الاخرى وهذا كما ترى لا ترد

يبحث في العلم من جهة كلتا الحيثيتين فالعوارض التي تلحق الطبيعة باحدى الحيثيتين المذكورتين
وان كانت اعراضا غريبة للطبيعة اذا اخذت بالحيثية الاخرى لعدم لحوقها لها بذاتها
او بما يساويها لكنها تكون اعراضا ذاتية للطبيعة من حيث هي البتة لان الطبيعة في هذه
المرتبة لما كانت متحدة مع جميع الحيثيات التي تعتبر معها لابد ان يعرض لاحدهما ما يعرض
للآخر والا يفوت الاتحاد فموضوع العلم الطبيعي هو الجسم من حيث هو لا من حيث العموم
اي من حيث شموله لجميع افراده ولا من حيث الخصوص اي من حيث شموله وتخصيصه
ببعض الافراد فما يعرض الجسم من حيث العموم كالتحيز فانه عارض له من حيث تناوله
لكل فرد من افراده اذ ما من جسم يخلو عن التحيز يكون عرضا ذاتيا له من حيث هو بناء
على الاتحاد بجميع مراتبها وحيثياتها ومن جملتها حيثية العموم وان كان عرضا غريبا له
اذا اخذ مع حيثية الخصوص وكذا ما يلحقه من حيث الخصوص كالقوة اللامسة فانها
عارضة للجسم من حيث تخصيصه ببعض الافراد اي الحيوان يكون عرضا ذاتيا له من حيث هو
بناء على اتحاده مع جميع حيثياتها ومن جملتها حيثية الخصوص وان كان عرضا غريبا له اذا
اخذ مع حيثية العموم وبالجملة لو اعتبر الاخص من حيث انه نفس طبيعة العام بان يقطع
النظر عن القيود المخصصة المعتبرة فيه يكون العارض للطبيعة من حيث هي بواسطة
الامر الاخص بهذا الاعتبار عرضا ذاتيا لها البتة لان لحوقه لها لما كان بواسطة الاخص
وهو متحد معها سواء كان اتحادا بالذات وهو فيما اذا كان العام ذاتيا للاخص او بالعرض
وهو في غيره يكون لحوقه عين لحوقه لها ولو اعتبر من حيثية الخصوصية لا من حيث انها خصوصية
محصلة للعام بل بلاحظ نفسه مع عزل النظر عن العام بان يكون منفصلا عنه ومباينا له وان كان
مخلوطا به في نفس الامر يكون العارض للطبيعة بواسطة الاخص من هذه الحيثية عرضا غريبا
للطبيعة لان لحوقه لها انما هو بواسطة المنفصل المباين وهو الاخص فبهذا عن العارض
بواسطة الامر الخاص كالنوع انما هو بالاعتبار الاول دون الثاني فلا يكون البحث عن العوارض

على حاشية الحيثية ١٢

الذی للنوع ح من الاعراض الغریبۃ لموضوع العلم فانہ عرض ذاتی لہ ایضا وہ تطرق
منہا انہ ماذا اراد المحشی بقطع النظر عن خصوصیۃ الخاص الذی حکم بان الخاص متحد مع
الطبیعۃ من حیث ہی ان اراد منہ قطع النظر عن الخصوصیۃ فی لحاظ العقل فغیہ انہ لا یلزم
منہ الا ان یکون العرض الذاتی للاخص عرضا ذاتیا للطبیعۃ باعتبار اللحاظ وہذا کما
تری لان مدار العرض الذاتی وعدمہ علی ثبوت الواسطۃ وعدمہا فی نفس الامر لا فی
اللحاظ وان اراد منہ قطع النظر عن الخصوصیۃ فی نفس الامر فلقائل ان یقول ان
الاخص علی ہذا التقدیر لم یبق اخص حتی یصح بان یقال انہ یجتمع الاعم فی نفس الامر وبینہا
ان ما بینہ المحشی لا یجری الا فیما ہو اخص بحسب الصدق دون ما ہو اخص بحسب التحقق
فان ما یعرض لہذا الاخص لا یلزم ان یعرض للاعم بالذات حتی یکون عرضا ذاتیا لہ
الا تری ان عروض الکون والفساد للصورۃ النوعیۃ التی ہی اخص بحسب التحقق من الجسم
الذات لیس للجسم من حیث ہو بالذات ومنہا انہ یلزم علی ما ذکرہ المحشی ان یکون العوارض
الذاتیۃ مثلا للجسم الذی ہو اخص من الموجود بما ہو موجود الذی ہو موضوع للالہی عوارض
ذاتیۃ للموجود بما ہو موجود ایضا فیکون العلم الجزئی ای الطبعی علما کلیا ای علما الہیا وعدم
تمایز العلوم ومنہا انہ لو عدت العوارض اللاحقۃ لموضوع العلم بواسطۃ الامر الاخص
من الاعراض الذاتیۃ لموضوع العلم یتعلق القصد اولا وبالذات المعرفۃ حال موضوع العلم
لا لموضوعات المسائل فلم یکن المسائل ح مقصودۃ بالذات ومنہا ان القول بان ما
ہو عارض للامر الخاص عارض للطبیعۃ من حیث ہی قول لا یقبلہ العقل السلیم کیف
علی ہذا یلزم ان یکون البحث فی العلم حقیقۃ عن القضیۃ المنعقدۃ عن الطبیعۃ من حیث
ہی والعرض الذاتی لہا التی ہی مہملۃ قد مائیۃ مع انہ لا یبحث فیہ الا عن المحصورات
وہ کلمات اخر ترکنا ہا خوفا للاطالۃ **قولہ** وہذا لا یجری فی العارض آہ دفع لما یتوہم
من انکم اذا اجزتم کون العارض للامر الاخص عرضا ذاتیا للاعم ای الطبیعۃ من حیث ہی

على تقدير عزل نظر الخاص عن الخصوصية بناء على انهما يكونان متحدين فما يكون عارضا
للاخص يكون عارضا للاعم ايضا والا لم يكن الاتحاد فينبغي ان يكون العارض للاعم عرضا
ذاتيا للاخص بناء على ان الاتحاد من الطرفين فكما يتحد الاخص مع الاعم على تقدير العزل
كذلك يتحد الاعم مع الاخص ايضا فما يعرض للاعم بذاته يجب ان يعرض للاخص ايضا فما وجه التخصيص
بجعل ما يعرض للاخص بالذات عارضا للاعم بالذات دون العكس وتقرير الدفع ان الاعم
لما كان بوحدته المبهمة صالحا لان يتحصل بكل قيد مخصص له متحدا مع الاخص اي اخص كان
سواء كان اتحادا بالذات او بالعرض لامع خاص معين فقط لانه يجوز ان يوجد العام في
اخص آخر متحد معه ايضا فلا يصح حمل الاعراض التي تلحق الاخص المعين من جهة الاعم اعراضا
ذاتية لذلك الاخص او منشأه ليس الا الاتحاد واذ ليس فليس وقد يوسوس لوهم بان
الاعم باعتبار الوحدة المبهمة هو الشيء المطلق وحيثية الاطلاق والعموم آبية عن اتحادها مع الاخص
فكيف يكون متحدا معه لان المراد من الاعم باعتبار الوحدة المبهمة هي مرتبة مطلق الشيء لا الشيء
المطلق فيكون المراد منح نفسه من حيث هي هي مع عزل النظر عن الاطلاق والخصوصية وقيل
في تقرير الدفع ان الاعم لما كان بوحدته المبهمة متحدا مع الاخص اي اخص كان سواء كان اتحاد
بالذات او بالعرض لا يكون العرض الذاتي للعام عرضا ذاتيا للخاص على تقدير قطع نظر
الخاص عن الخصوصية اذ لا بد للعرض الذاتي من اختصاصه بالمعروض وهو منتف لانه لما صح
وجود العام في الخاص الآخر صح وجود عارضه فيه ايضا فيتجاوز العرض حينئذ عن الخاص الذي فرض
كونه معروضا له الى اخص آخر ولا يخفى ما فيه فان الاختصاص غير مشروط في العرض الذاتي
بل يلزم خروج اكثر العوارض الذاتية عن التعريف كما نبه عليه المحشي ايضا فيما سبق بقوله فما يقال
العرض الذاتي هو العارض لاجل الاعم او الاخص على الوجه الذي سبق للعارض الاعم او
قوله فتامل لعله اشارة الى الاعتراضات التي ترد على التحقيق وقد بينا ها فتذكر ما قدمناه
آه معطوف بتقدير ان المصدرية على قوله ان المعتبر في موضوع العلم آه وجواب اخر للشبهة

الواردة على تعريف المتاخرين لموضوع العلم بما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية آه حاصله ان موضوع
كل علم عبارة عن حقيقته من حيث انها سارية فى الافراد جميعها او بعضها لا باعتبار الحيثية الاولى
فقط كما يتوهم فى بادى الراى فيكون الاعراض الذاتية لموضوع العلم ح منقسمة الى قسمين فتسم يكون عروضه بحسب
الحيثية الاولى وقسم يكون عروضه بحسب الحيثية الثانية وعلى كل تقدير يكون البحث فى العلم عما هو عرض ذاتى
لموضوعه بحيثية السريان فموضوع العلم الطبعى يكون ح حقيقة الجسم من حيث انها سارية فى الافراد
سواء كان فى الجميع كالجسمية والشكل الطبيعيين فانهما يلحقان لها من حيث انها سارية فى جميع افراد الجسم او البعض
كالقوة اللامسة والامتناع الخرق فان الاولى لاحقة لحقيقة الجسم من حيث انها سارية فى الحيوان فقط دون غيره والثانى
لاحق له من حيث انها سارية فى الفلك دون غيره فالعرض الذى يظن فى بادى الراى
انه عارض للامر الاخص كنوع موضوع العلم اولا وبالذات وللاعم اى موضوع العلم ثانيا
وبواسطة ليس عارضا لك فى نفس الامر بل هو عارض بالذات لحقيقة الاعم اى لموضوع
العلم من حيث الانطباق على بعض الجزئيات فلا يكون البحث ح عن هذا العرض بحثا عن
عن العرض الغريب لموضوع العلم بل عن الذاتى له ولا يجرى هذا البيان فى العارض
لاجل الاعم لان الاعم ليس من جزئيات الاخص حتى يصح به ان يقال ان ما يعرض للاعم يعرض
للاخص من حيث انطباقه عليه كلا او بعضا ولا يخفى ما فيه فانه يرد عليه مثل ما يرد على الجواب
الاول من لزوم كون العلم الجزئى علما كليا وعدم تمايز العلوم فان العوارض الذاتية
لموضوع العلم الطبعى مثلا كالجسمية والشكل الطبيعيين والقوة اللامسة والامتناع الخرق والالتيام
تكون عوارض لموضوع العلم الالهى هو الموجود من حيث انه سار فى بعض الافراد كالجسم فى الاولين والجوهر
فى الثانى والفلك فى الثالث فيدخل مسائل العلم الطبعى الذى هو علم جزئى فى العلم الالهى الذى هو
علم كلى فصار العلم الجزئى علما كليا فلم يتمايز العلمان وما اورد على الجواب من ان حيثية السريان
اما حيثية تعليلية او اطلاقية او تقييدية والاولان لا يجبان ان يكون موضوع العلم
نفس الطبيعة فيكون القضية المنعقدة منها معللة قد يقال ان ذى عبارة عما يحكم فيه على نفس الطبيعة

من حيث هي مع ان المسائل تجب ان تكون من القضايا المحصورة وايضا لا يكون بخلاف التحقيق
الاول وعلى الثالث يستشعر بان المراد منه اما هذا المركب التقييدي فهو كما ترى او مرتبة
من الماهية فهي اما موجودة في الخارج او الذهن فتخصصت وتشخصت بالوجود الخارجي او الذهني
فيكون القضية المنعقدة منها قضية شخصية ففيه انا نختار الشق الثالث ونقول انه شرح
وبيان لمرتبة من مراتب الماهية اعني الماهية من حيث انها صالحة لان توجد في الافراد وهي اخص
من نفس الطبيعة من حيث هي اذ هي قد توجد مجردة عن الافراد ولا نسلم ان القضية المنعقدة
من هذه المرتبة تصير قضية شخصية لان موضوع الشخصية يابى عن الصدق على الكثير وهذه المرتبة
لا تابى عنه ووجود الشيء في الخارج او الذهن لا يوجب ان يعتبر ويلاحظ مع خصوصية الوجود
الخارجي او الذهني حتى يكون شخصيا ليلزم عنه ان يكون القضية المنعقدة منها شخصية ثم
اعلم انه اجاب السيد ابو الفتح عن الشبهة المذكورة بان تخصيص التعريف بالاعراض الذاتية
لموضوع العلم لا ينافي البحث عن اعراضه الغريبة في العلوم لجواز ان يكون هذا التخصيص
مبنيا على ان المعتبر في موضوع العلم ان يبحث فيه في الجملة عن اعراضه الذاتية سواء بحث
فيه عن اعراضه الغريبة ام لا قال الشارح فان قلت انه سوال على قوله فاما محمول على المسامحة
انه قيل في تقريره انه لا حاجة الى ارتكاب التكلف بالمسامحة والفرق بين محمولي العلم
والمسئلة لدفع الشبهة المذكورة لانها تندفع بدونه فان المعتبر في العرض الذاتي شموله
لجميع افراد المعروض اعم من ان يكون بانفراده او مع مقابله فكل عرض ومحمول من اعراض
المسائل ومحمولاتها اذا كانت موضوعاتها مغايرة لموضوع العلم بان كانت نوعا او
نوع عرضه الذاتي مثلا والعلم يشتمل بانفراده جميع افراد الموضوع لكنه مع مقابله اي محمولات
المسائل الاخر واعراضها شامل لجميعها فيكون عرضا ذاتيا له لا عرضا غريبا كما هو عرض
ذاتي لنوع موضوع العلم فلا يكون البحث من هذه الاعراض بحثا عن الاعراض الغريبة
لموضوع العلم لترد الشبهة وانما كان تقرير قول السائل بهذا النمط مما لا يخ عن فسلوقة

له اقول السيد ابو الفتح

لا يفيد ما ادعاه من اندفاع الشبهة به فانها ما كانت الا ان تعريف المتاخرين لموضوع
العلم دال على انه لا يبحث فيه الا عن عوارضه الذاتية دون غيره مع انه قد يبحث فيه
عن العوارض الذاتية لغير موضوع العلم كالنوع وتعميم الشمول لا تندفع على انه لم يعتبر المتاخرون
فى تعريف العرض الذاتى الشمول وقرر المحشى كلام السائل بنمط آخر حيث قال مبنى السوال
على توهم ان الاشكال فى العارض الاخص توضيحه ان السائل لما توهم ان الشبهة انما هى فى العارض الاخص
بناء على ان ما يعرض الشئ بواسطة النوع مثلا يكون اخص منه اذ النوع لما كان اخص منه يجب ان يكون
ما يعرض له ايضا اخص منه فلا يكون ح عرضا ذاتيا لان الشمول لجميع افراد المعروض معتبر فى العرض
الذاتى وهو لما لم يوجد فكيف يكون عرضا ذاتيا بل عرضا غريبا فيجب ان لا يبحث فى العلم مع
انه قد يبحث عنه فيه ايضا فاختل تعريف المتاخرين على انه لا يبحث فى العلم الا
عن الاعراض الذاتية لموضوع العلم دون غيره قال انه لا حاجة الى دفع الشبهة الى
ارتكاب التكلف بالمسامحة او الفرق بين محمولى العلم والمسئلة فانه يمكن دفعها بان يقال
انا لا نم ان الشمول بانفراده معتبر فى العرض الذاتى بل الاعم منه ومن شموله مع مقابله فالعارض الخاص
وان لم يكن بانفراده شاملا لجميع افراد المعروض لكنه شامل للجميع البتة مع مقابله فيكون عرضا ذاتيا له فتقرير الجواب
الذى اورده المص بقوله قلت قد صرح الشيخ وغيره وبين المحشى حاصله بقوله ان الاشكال
انما هو فى العارض لامر اخص اه ان الشبهة ليست فى العارض الخاص بل فيما يعرض
الشئ بعد التخصيص بالمخصص ولا ريب فى ان العارض الكذائى ليس عرضا ذاتيا له بل عرضا
غريبا فينبغى ان لا يبحث عنه مع انه يبحث عنه بالضرورة ومن الظاهر ان هذه الشبهة لا تندفع
بتعميم الشمول فى العرض الذاتى لان ما يلحق الشئ بواسطة الامر الاخص عرض غريب عندهم
وان كان شاملا لجميع افراد موضوع العلم على سبيل التقابل فالى ارتكاب التكلف بالوجهين
المذكورين فى الشرح حاجة لدفع الشبهة البتة ويمكن الجواب عن السوال بان ابتناء الاعتراض
على التوهم ليس من شان العقلاء **قوله** وقد عرفت اه اشارة الى انه لا حاجة الى التكلف بارتكاب

المسامحة او القول بالفرق بين محمول العلم والمسئلة لدفع الشبهة المذكورة الواردة على تعريف
المتاخرين لموضوع العلم اذ يمكن فهما بدونه وهو الذي قدم عرفته سابقا من قوله وتحقيق المقام آه ولما كان
مشتملا على الدفعين اشار الى اولهما بقوله ان المعتبر في موضوع العلم نفسه آه والى الثاني بقوله
وان المعتبر في موضوع العلم حقيقته آه وقد عرفت منا ما لهما وما عليهما فتذكر قال فان قلت لم يحتج الشيخ
اه ايراد على جواب السؤال تصريح الشيخ خلاصته ان الشيخ لم يصرح ان ما يعرض الشئ بواسطة
الاخص من جهة انه عارض للاخص ليس عرضا ذاتيا للشئ حتى يتم به الجواب بل صرح بخلافه
حيث يفهم مما نقله الشارح من قوله والقسمة المستوفاة آه ان العرض الذي يكون شموله للافراد
المعروض على سبيل التقابل كالزوجية والفردية عرض ذاتي له مع ان لحوقه وعروضه انما هو
بواسطة الاخص قوله وذلك لان اختلاف آه اشارة الى دفع ما قاله الفاضل اليزدي من
ان الاختلاف النوعي بين المستقيم والمنحني محل نظر وحاصل الدفع ان الاختلاف النوعي
بين المستقيم والمنحني ليس بمحل للنظر فان الخط المستقيم يلزمه ان يحصل بتقاطعه مع الخط المستقيم
زاوية قائمة دون المنحني فان له لوازم اخرى تختلف باختلاف اخيار الانحناء واختلاف
اللوازم يستلزم اختلاف الملزومات فيكونان مختلفين بالنوع بان يكون المستقيم نوعا
واحدا والمنحني انواعا مختلفة وفيه نظر من وجهين الاول انه ان اردتم بقولكم اختلاف
اللوازم يستلزم اختلاف الملزومات ان اختلاف اللوازم اية كانت سواء كانت
لوازم الماهية او الشخص او الصنف الذي هو عبارة عن الماهية الكلية المقيدة بالقيد العرضي
كالرومي والحبشي يستلزم اختلاف ماهية الملزومات بالنوع فممنوع فانه من الظاهر ان اختلاف
لوازم الشخص او الصنف لا يوجب اختلاف ملزوماتها بالنوع الا ترى ان السواد مثلا
لازم للحبشي والبياض لازم للرومي مع ان ماهية الرومي والحبشي متحدة بالنوع وقس على هذا
حال لوازم الشخص وان اردتم به ان اختلاف لوازم الشخص يستلزم اختلاف ملزوماتها
بالشخص ولوازم الصنف يستلزم اختلاف ملزوماتها بالصنف ولوازم الماهية يستلزم اختلاف

الملزومات بالنوع فم لكنه لا يثبت به مطلوبكم من اثبات التخالف النوعي بين المستقيم والمنحني فانه انما يثبت هذا لو كان لوازم الاستقامة والانحناء لوازم باهيتهما وهو لم لا يجوز ان يكون هذه اللوازم لوازم الصنف دون الماهية والثاني ان الخطوط المستقيمة تكون زائدة وناقصة فلم لا يجوز ان يكون اختلاف الزيادة والنقصان موجبا للاختلاف النوعي كما ان التفاوت بالشدة والضعف يوجب الاختلاف النوعي في الكيف فيكون الخطوط المستقيمة ح مختلفة بالنوع ولو قيل في الجواب عنه ان قياس اختلاف الزيادة والنقصان على اختلاف الشدة والضعف قياس مع الفارق فان الاختلاف الاول لو اوجب اختلافا نوعيا يلزم ان يحلل اجزاء المتصل الواحد المختلفة بالزيادة والنقصان الى اجزاء مختلفة بالنوع مع انهم مصرحون بخلافه بخلاف الاختلاف الثاني فانها ليسا من اجزاء المتصل فلا يخفى ما فيه **قوله** كالزوج والفرد آه فانهما يختلفان باختلاف لوازمهما وهي انحاء الزوجية والفردية فيكون ح كل مرتبة من مراتب الاعداد مخالفا للنوع بالمرتبة الاخرى من مراتبها لان اختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات **ولا يخفى** ما فيه فانه يرد عليه ايرادا الاول الذي يرد على الدليل الذي اورد على الاختلاف النوعي بين المستقيم والمنحني فقد ذكره وانما اعرض المحشي عن الدليل الذي اورده الفاضل اليزدي على هذا المطلب من ان اشتمال احدهما على جزء لا يشتمل عليه الآخر لانه انما يتم لو كان ماهية الاعداد متصورة بكنهها وهو كما ترى لان تصور كنه الماهيات من الممتنعات **قوله** اي عن القسم الذي له خصوصية آه يعني انما اخرج الشيخ العرض الذي يلحق الشيء بواسطة الامر الاخص عن العرض الذاتي الذي له اختصاص بمعروضه على الاطلاق سواء وجد المعروض في هذا الفرد او ذلك الفرد لا عن العرض الذاتي الذي له اختصاص بمعروضه مع المقابل ومن حيث القسمة بحيث يكون ذلك الشيء محتاجا في لحوقه الى ان يصير نوعا معينا كالزوج والفرد فيكون العارض للشيء بواسطة ذلك الاخص من تلك الجهة عرضا

ح اي كون الزوج والفرد مختلفين بالنوع انتهى قدس سره

ذاتيا له لا عرضا غريبا فان قلت القسم الذى حكم الشارح بخروج العرض اللاحق للشئ بواسطة
الامر الاخص عنه لما كان مقابلا للقسم الآخر للعرض الذاتى الذى يكون فيه الشمول لافراد
المعروض على سبيل التقابل لا بد من ذكر الشمول فيه ايضا ليصح المقابلة فما الفائدة فى ذكر
الاختصاص دون ذكره قلت فى ذكر الاختصاص فائدة وهو التنبيه على ان مجرد الشمول
لا يكفى للقسم الاول من العرض الذاتى بل لا بد من الاختصاص لافراد المعروض والاختصاص
لما كان متضمنا بمعنى الشمول فلا حاجة الى ذكره على حدة فى الحاشية المنبهة فيه اشارة الى ان
الخاصة هى الخاصة الشاملة وغير الشاملة فى الحقيقة الخاصة للاخص كما ان اللازم الاعم
فى الحقيقة لازم للاعم انتهى يعنى ان فى قول الشارح انما اخرجه عن القسم المخصص على الاطلاق اشارة
الى ان الخاصة فى الحقيقة هى الخاصة الشاملة لان اختصاصها بالمعروض لما كان على الاطلاق
فهى احق باطلاق الخاصة عليها بخلاف الخاصة الغير الشاملة اذ اختصاصها للاعم ليس على الاطلاق
فتكون خاصة للاخص بالحقيقة لا الاعم كما ان اللازم الاعم لازم للاعم فى الحقيقة دون
الاخص فانه انما يلزمه بواسطة الاعم وانت خبير بما فيه فان القول بان الخاصة الغير الشاملة
خاصة للاخص قول يحيله العقل السليم الا ترى ان الفصل الذى هو خاص من الجنس هى خاصة
غير شاملة له مع ان اختصاصه بذاته لا بالواسطة وكذا القول بان اللازم الاعم فى الحقيقة
لازم للاعم لا يقبله من له فطنة سليمة فانه لا دليل عليه **قال الشارح** حيث قال اى الشيخ
والقسمة المستوفاة الاولية انتهى مجاز عقلى من قبيل سيل مفعم **قال الشارح** اما ان تكون بفصول انتهى حاصله
ما بينه السيد ابو الفتح من ان القسمة الحاصرة للجنس اما ان تكون بفصول او بما يعم اعنى المفهوم المردد بين الاقسام عرضا او لا
للجنس اما ان تكون بفصول نحو قولنا كل حيوان اما ناطق او صاهل او غيرهما واما ان تكون بما يعم اعراض كلية
منها عرض او لى للجنس مع كونه اخص منه لعدم اختصاصه بنوع معين كما ان نفس القسمة اليها وهو المفهوم المردد بينها
عرض او لى له نحو قولنا كل جسم اما متحرك او ساكن واما ان تكون الى عوارض ليس شئ منها عرضا
اوليا للجنس لاختصاصها بانواع معينة وان كانت نفس القسمة اليها عرضا اوليا له نحو قولنا

كل عدد اما زوج او فرد قوله العرض الاولى ليطلق على العرض الذاتى فيكون العرض
الاولى ح عبارة عما يلحق الشئ لذاته او لما يساويه قوله والاستشهاد انما يتم اه انظر انه
اراد بالاستشهاد استشهادا مورد على ان العارض للشئ بواسطة الاخص يكون عرضا
ذاتيا للشئ ومحله قول الشيخ فهى من حيث القسمة اولية للجنس واما بذاتها فليست اولية اذ هو
يدل صراحة على ان العوارض التى لا تعرض للجنس الا بواسطة الاخص كالنوع اعراض اولية
للجنس وان لم تكن بانفرادها بل من حيث القسمة اى مقابلاتها ويحتمل انه اراد به استشهاد
مجيب الايراد على كون العارض للشئ بواسطة الاخص ليس عرضا ذاتيا له انما العرض
الذاتى له المفهوم المردد بقول الشيخ واما بالعوارض لا تكون للجنس اولية وان كانت القسمة
لها اولية فان هذا القول يدل صريحا على ان الاعراض التى تلحق الجنس بواسطة الاخص
كالنوع ليست اعراضا ذاتية للجنس لا بانفسها ولا مع مقابلاتها وانما العرض الذاتى فى
هذه الصورة القسمة اى المفهوم المردد فعد الشيخ ح الاعراض المذكورة من الاعراض الاولية
للجنس كما يفهم من قوله الاخير فهى من حيث القسمة اولية للجنس على سبيل التسامح والمجاز بناء
على انها لما كان لها دخل فى تحصيل المفهوم المردد الذى هو عرض ذاتى عدت من الاعراض
الاولية وعلى كلا التقديرين لا يتم الاستشهاد الا بالارادة من لفظ الاولية الواقع فى مستشهد
المستشهد المعنى الاول اى العرض الذاتى لانه لو اريد منه المعنى الثانى وهو ما يلحق الشئ
لذاته يكون حاصل مستشهد المورد ح ان الاعراض التى تلحق الجنس بواسطة الاخص اعراض
تلحق الجنس بذاتها من حيث القسمة وهذا كما ترى لان لحوقها للجنس ليس اولا وبالذات
بل للاخص وبواسطته للجنس فكيف يتم استشهاد المورد اذ الاستشهاد على هذه الارادة
لا يكون الا من جهة ان هذه الاعراض اعراض اولية فتكون اعراضا ذاتية البتة لان
العرض الاولى بهذا المعنى خاص من العرض الذاتى وتحقق الخاص يستلزم تحقق العام ولما
بطل كونها اعراضا اولية بطل كونها اعراضا ذاتية ايضا وبهذا اندفع ما يقال من انه ان اريد

قوله فان الاعراض الخ

بالعرض الاولى معناه الثانى فاستشهاد المورد تام فانه انما استشهد بجعل العوارض اولية بحسب
القسمة واذا صارت اولية بمعنى ما ينتفى فيه الواسطة مطلقا صارت اعراضا ذاتية لان
ثبوت الاخص يستلزم ثبوت الاعم لانه انما يتم هذا القول لو كان ثبوت هذه العوارض
بمعروضها بلا واسطة مع انه ليس كذلك من المعلوم ان هذه العوارض تثبت للاخص
اولا وبالذات وبواسطة للاعم ويكون خلاصة مستشهد المجيب ان ثبوت المفهوم المردد
بين العوارض التى لا يكون ثبوتها للجنس اولا وبالذات له بذاته وهو كما ترى لانه لا يلزم
من نفى الاولية بهذا المعنى عن تلك العوارض بالنسبة الى الجنس نفى كونها اعراضا
ذاتية الذى هو المط لان الاولية بهذا المعنى اخص منها بالمعنى الاول ونفى الاخص لا يستلزم نفى
الاعم واليه اشار المحشى فى منعيته بقوله المعنى الثانى اخص من العرض الذاتى ونفى الخاص لا يستلزم
نفى العام انتهى على ان ثبوت المفهوم المردد للجنس انما هو بواسطة الاخص اى المنوعات
فان لحوق المفهوم المردد بين الضاحك وغيره للحيوان انما هو بواسطة ثبوت المفهوم المردد
بين الناطق وغيره له بالذات فاين يكون المفهوم المردد عرضا اوليا للجنس حتى يتم به
استشهاد المجيب بكلام الشيخ ولو اريد من الاولية المعنى الثالث الذى هو اعم من المعنى
الثانى لها بناء على ان حاصل المعنى الثالث ان العرض الاولى عبارة عن عرض يلحق
الشئ اولا وبالذات ويحمل عليه بلا واسطة امر آخر يكون هو اعم من الملحوق به بان يكون
لحوقه به اولا وبالذات ومحمولا عليه بواسطته بالملحوق به فيشتمل ما يلحق الشئ بواسطة الامر
الاخص منه ايضا بخلاف المعنى الثانى يلزم ان لا يكون الحركة والسكون عرضين اوليين
للنوع من انواع الجسم الطبعى لانهما لا يلحقان اولا وبالذات الا للامر الذى هو اعم منهما اعنى
الجسم الطبعى مع انهم عدوهما من الاعراض الاولية لانواع الجسم وهذا هو حاصل ما قال المحشى
فى المنعية من ان المعنى الثالث اعم منه ومن المعنى الثانى ونفى الاعم وان لا يستلزم نفى الاخص
لكنه ليس بمراده والا لا يكون الحركة والسكون ونحوهما اعراضا ذاتية انتهى وما اورده بعض الاعلم

مع الاعلم الطبع ١٢

على المنهية من انه لو كان المراد المعنى الثالث فغاية ما لزم كون الحركة والسكون اعراضا ذاتية
بالمعنى الاعم ولا يلزم منه عدم كونها اعراضا ذاتية فان ثبوت الاعم لا يستلزم انتفاء الاخص
فنقيضه انه ليس مراد المحشي من نفي كون الحركة والسكون من الاعراض الاولية نفي كونهما عرضيين
او ليس لنفس الجسم حتى يتم ما اوردوه بل لنوع من انواع الجسم ومن انظر انه على هذا التقدير
لم يكونا عرضيين فتبين له ايضا لان انتفاء العام يستلزم انتفاء الخاص قوله قال الشيخ
الاولية في هذا الموضع هو ان لا يكون الشئ محمولا على الاعم من الذي قيل انه لها اولا التفسير
المعنى الثالث للاولية يعني ان العرض الاولي عبارة عن العرض الذي يكون لاحق للشئ
ومحمولا عليه بلا واسطة الامر الذي هو اعم من الملحوق به اي الذي وقيل ان العرض عارض له
اولا وبالذات فغرض المحشي من نقل كلام الشيخ الاستشهاد على اطلاق العرض الذاتي على
المعنى الثالث قيل يحتمل ان يكون معنى قول الشيخ الاولية في هذا الموضع انه ان لا يكون الشئ
اي العارض محمولا على الاعم من الواسطة التي قيل لها ان العارض يعرضها اولا يعني لا بلحقه
بواسطة الامر الاخص وهذا هو العرض الذاتي فيكون هذا القول دفعا لما يتوهم من ان
القول بان الاستشهاد انما يتم لو كان المراد من الاولية المعنى الاول في حيز الخفاء لجواز ان يكون
مراد الشيخ منها المعنى الثاني بان الشيخ مصرح بقوله هذا الى ان المراد بالاولية معناها الاول فالقول
بانه يجوز ان يكون مراد الشيخ معناها الثاني قول بما لا يرضى به قائله قوله اي اذا اعتبر ذلك
الجنس انه لما كان لتوهم ان يتوهم ان ما قد المحشي سابقا من ان العارض لامر اخص حين اعتبار
اتحاد ذلك الاخص مع المعروض ولو بالعرض يكون من الاعراض الذاتية للمعروض مخالف
للمقول المنقول من الشيخ واما بعوارض لا تكون انه فانه يدل على ان ما يعرض للشئ الاعم بواسطة الاخص
كالعرض الذي يعرض الجنس اذا صار نوعا معينا ليس عرضا ذاتيا له ودفعه بقوله اي اذا اعتبر ذلك الجنس
انه حاصله ان ليس مراد الشيخ من الجنس في قوله واما بعوارض لا تكون للجنس اولية نفسه مع
قطع النظر عن كونه بشرط شئ او لا بشرط شئ كيف وعلى هذا يكون متحدا مع انواعه ذاتا ووجودا

فما يكون عرضا ذاتيا لها يكون عرضا ذاتيا له كما يكون عوارض الجنس بحسب القسمة الاولى وهى
العوارض التى تكون للجنس ايضا اولية اعراضا ذاتية فلا وجه للفرق بكون عوارض الجنس بحسب القسمة
الاولى اعراضا ذاتية له دونها بحسب القسمة الثانية بل مراده منه ما اذا اعتبر فى مرتبة لا بشرط
شئ اى من حيث الاطلاق والتعميم وايده بنقل القانون الذى وضعه الشيخ حيث قال وقد
وضع الشيخ قانونا آه وظاهره انه لا يكون ح ما يعرض للجنس اذا صار نوعا معينا عرضا ذاتيا له
اذ الجنس فى هذه المرتبة لا يكون متحدا مع النوع ذاتا ووجودا حتى يكون عرضه الذاتى عرضا
ذاتيا للجنس فلا يكون اذن قول المحشى مخالفا لقول الشيخ لتغاير محلى النفى والاثبات
فان مراد المحشى من الاعم فيما حكم بكون ما يعرض للاعم بواسطة الامر الاخص عرضا ذاتيا له
بناء على اتحادهما اعتبارا من حيث هو هو مع قطع النظر عن كونه بشرط شئ او لا بشرط شئ ومراد
الشيخ منه فيما حكم بعدم كون هذا العرض عرضا ذاتيا للاعم اعتباره لا بشرط شئ **قوله** القانون
ان نحن آه يعنى ان طبيعة الجنس اذا اعتبرت مخصوصة بخصوصية لا بشرط شئ مثل عددما
وجسما فان كانت صالحة لعروض الامرين اللذين بسببهما ينقسم طبيعة الجنس فى حالتين
كان عروضهما لها اوليا وان لم تكن صالحة لعروضهما الا بعد تخصصها بخصوصية منوعة لم يكن
عروضهما لطبيعة الجنس اوليا بل لنوعها فطبيعة الجسم لما كانت صالحة لامكان الحركة والسكون
فى حالتين كان عروضهما لها اوليا وطبيعة العدد لما لم تصلح لامكان الزوجية والفردية
الا بعد ان ينضم اليها خصوصية منوعة بها يصير زوجا او فردا لم يكن عروضهما لها اوليا بل لنوعها
وانما قيدنا الحركة والسكون بالامكان لان وجود كل منهما بالفعل لكل من الاجسام فى حيز
البطلان الا ترى ان الفلك غير ساكن بالفعل والارض غير متحركة بالفعل **قوله** اعنى الشامل
آه يمكن تقريره بان قول الشيخ واما العوارض لا تكون للجنس اولية آه تصريح بان عد الشامل
على سبيل التقابل بسط اى بكلا قسميه سواء كان من قبيل الحركة والسكون او الزوجية
والفردية من الاعراض الذاتية مسامحة لا يندفع الشبهة المذكورة الا بالمصيرة الى ما ذكرنا

وما اعترض عليه بعض الاعاظم من ان هذا عجيب فانه صرح فيما مر من قبل ان الحركة والسكون اولية للجنس فكيف يكون كلامه تصريحا بان هذه العوارض من الاعراض الاولية على سبيل التسامح بل المراد من الشامل بالتقابل ما هو من قبيل النوعية والفردية فمدفوع بان مراد المحشي من الحركة والسكون هو الحركة والسكون بالفعل وهما ليسا عرضين اوليين للجنس وفيما امكانهما كما عرفت **قوله** وفيه انه لو سلم ان المراد بالاولى اعلم انك لما عرفت ان مستشهد المجيب فلا يراد المصدر بقوله فان قلت لم يجعل الشيخ اه قول الشيخ واما بعوارض لا تكون للجنس اولية اه بان حمل الاولية الواقعة في قوله على العرض الذاتي فيكون تصريحا منه بان عد الشامل على سبيل التقابل من الاعراض الذاتية مسامحة اتجه عليه منعان اشار المحشي الى الاول منهما بقوله ولو سلم اه حاصله انا لا نسلم ان مراد الشيخ من لفظ الاولية الواقعة في كلامه العرض الذاتي ليتم استشهاد المجيب بل المراد منها معنا ها الثاني وهو ما يلحق الشيء لذاته وقد عرفت ما فيه وصرح بالثاني بقوله فلا نسلم اه حاصله انا لو سلمنا ان مراد الشيخ من الاولية العرض الذاتي لكن لا نسلم ان كلامه يصرح بان عد الشامل على سبيل التقابل من الاعراض الذاتية مسامحة لانك قد عرفت مما سبق من قوله وتحقيق المقام اه ان القسم الثاني من الشامل على سبيل التقابل وهو ما يعرض بواسطة الامر الاخص ايضا عرض ذاتي باعتبار وهو اذا اعتبر طبيعة المعروض من حيث هي هي او من حيث السريان سواء كان في جميع الافراد او بعضها وان لم يكن عرضا ذاتيا باعتبار آخر وهو اذا اعتبر طبيعة المعروض من حيث العموم او السريان في كل الافراد فالزوجية والفردية عارضتان لنفس طبيعة العدد اذا اعتبرت من حيث هي هي او من حيث انها سارية في بعض الافراد وان لم تكن عارضتين لها اذا اعتبرت من حيث العموم او من حيث انها سارية في كل الافراد فيكون حاصل قول الشيخ واما بعوارض لا تكون للجنس اولية انها لا تكون اعراضا ذاتية باعتبار وهو اذا اعتبر مع الجنس حيثية العموم او السريان في جميع الافراد فيفهم منه بالكناية انها تكون عوارض ذاتية للجنس على تقدير اعتبار آخر وهو

اذا اعتبر الجنس من حيث هو او من حيث السريان ولو كان في بعض الافراد وهو شيء قد عرفت
منا فتذكره **قال** وان العرض الذاتي هو بالحقيقة هو القسمة اي المفهوم المردد **قال الشم**
ولا شك انه لا يخفى عليك ان ذكر هذا القول الى قوله بالحقيقة هو غير مناسب لانه لا دخل له
في الجواب كما لا يخفى نعم لو ذكر هذا القول بازدياد حرف التعليل عليه ذيل قوله السابق اعني
قوله ويكون محمول العلم ما يحمل اليه انه ليكون علة له لكان احسن فحاصل الكلام ان
المفهوم المردد محمول العلم دون المسئلة لان البحث عنه صريحا لم يقع في مسئلة من المسائل
قال الشم فلا بد من ان يصار الى ما ذكرنا وهو ان محمول العلم ما يحمل اليه محمولات المسائل **قال**
الشم وايضا قد شرط الشيخ انه قد المحشي ذيل هذا القول جواب آخر عن السؤال الاول يعني ان
قول الشم وايضا انه جواب عن قوله فان قلت انه فيكون معطوفا على قوله قلت قد صرح
الشيخ انه فحاصله ان مجرد تعميم الشمول في العرض الذاتي بان كان شاملا لافراده على سبيل
الانفراد او على سبيل التقابل لا يدفع الشبهة المذكورة التي ترد على تعريف المتاخرين لموضوع العلم لان الشيخ
شرط في كون العرض الشامل على سبيل التقابل لجميع افراد المعروض عرضا ذاتيا له ان يكون بينه وبين
مقابله بالنسبة التضاد الحقيقي او العدم والملكة ومن الظاهر ان كثيرا من محمولات المسائل التي يكون موضوعها
لموضوع العلم لو بواسطة الاخص كالنوع لا يكون بينهما ما ذكر من التباين فلا يكون بنحو المحمولات اعراضا ذاتية
لموضوع العلم بل اعراضا غريبة له فيكون البحث عنها بحثا عن العرض الغريب لموضوع العلم فلا يدفع الشبهة
ح ما ذكر بارتكاب احد التكلفين من المسامحة او الفرق بين محمولي موضوع العلم والمسئلة **قوله** لا عن
السؤال الثاني يعني ليس قول الشم وايضا قد شرط الشيخ جوابا عن السؤال الثاني المصدر بقوله
فان قلت لم يحله الشيخ انه دفع لما قال السيد ابو الفتح من ان قول الشم وايضا انه يحتمل ان يكون جوابا عن السؤال
الثاني بانه لو كان كذلك يكون حاصل قول الشم انا لا نلزم ان الشيخ جعل العرض الشامل على سبيل التقابل
مطلقا من الاعراض الذاتية حتى يصح عد المسائل العرض الذي يلحق الشيء لامر اخص وكان ذلك الشيء
محتاجا في لحوقه الى ان يصير نوعا معينا بقوله من الاعراض الذاتية بناء على انه عرض شامل لافراد المعروض

على سبيل التقابل وما يكون كذلك فهو عرض ذاتي عند الشيخ بل ما يكون بينه وبين مقابله بالنسبة
التضاد الحقيقي او العدم والملكة ومن المعلوم انه كثيرا ما لا يكون بين محمولات المسائل
التي يكون موضوعاتها اخص من موضوع العلم بان يكون موضوعها نوع موضوع العلم تانك
النسبتان فلا يكون ما يعرض للشئ الموضوع بواسطة الامر الاخص حينئذ عرضا ذاتيا
له كما فهمه السائل ولا يخفى ما فيه لان ما قررتم راجع الى الجواب للسوال الاول بحيث يندفع
منه السوال الثاني فهو بالحقيقة جواب عن السوال الاول **قوله** ولو اسقط في السوال الخ
توضيحه انه لو اسقط عن السوال الاول قوله اعني محمولات المسائل الاخر يكون حاصل هذا
السوال انه لا حاجة لدفع الشبهة المذكورة الواردة على تعريف المتاخرين لموضوع العلم الى
اختيار احد التكلفين المذكورين فانها تندفع بدونه اذ المعتبر في العرض الذاتي شموله لجميع
افراد المعروض سواء كان على سبيل التقابل او على سبيل الاطلاق فكل محمول من محمولات
المسائل التي يكون موضوعها مغايرا لموضوع العلم مع مقابلاته وان لم تكن محمولة للمسائل الاخر
يكون شاملا لجميع افراد موضوع العلم فيكون حينئذ عرضا ذاتيا له البتة ولا يخفى انه على هذا
لا يمكن الجواب عنه بما اورده الشارح بقوله وايضا قد شرطناه الذي مناطه على عدم تحقق النسبة
المعتبرة في العرض الشامل لجميع افراد المعروض على سبيل التقابل في محمولات المسائل
كثيرا لانه لا دخل في السوال لمحمولات المسائل حتى يجاب عنه بهذا الجواب ولا يذهب عليك
انه وان اسقط في اللفظ عن السوال قوله اعني محمولات المسائل الاخر لكنه
لا يكون ساقطا في نفس الامر لانه لا يكون كل من المتقابلين فيها الا محمولا
بناء على انه لا بد ان يتعلق بها غرض علمي والا يلزم ان يكون الامور الخاصة امورا عامة وهي
التي تفسر بما تكون شاملة لجميع افراد الموجود وهي الواجب والجوهر والعرض على الاطلاق
او التقابل فانه لا ريب في ان الامور الخاصة مع مقابلاتها شاملة لجميع افراد الموجود الا
ترى ان البياض مع اللابياض شامل لجميع افراد الموجود والغرض العلمي انما يتعلق بحسب المجموع

فی المسائل ففی السوال فصل للمحمولیته فی نفس الامر فینطبق الجواب المذکور علیه بلا مریة ح
قوله والحق آه اعادة للجوابین اللذین سبقا من المحشی فی قوله تحقیق للمقام آه الشبهة
المذکورة وقد عرفت ما فیه قوله وتلک المحمولات آه انما اورد هذا القول ان لم یکن له حاجة
فی تقریر الجواب اشارة الی ان کون تلک المحمولات اعراضا ذاتیة لموضوع العلم لا یتوقف
علی شمولها لجمیع الافراد وعلی کون مقابلاتها محمولات مسائل اخری کما توقف علیهما
السوال الاول الذی هو جواب فی الحقیقة عن الشبهة قوله قال الفارابی آه استشهاد
علی ما ادعاه من ان موضوع العلم یکون الطبیعة اما من حیث هی او من حیث انها ساریة
فی الافراد کلها او بعضها ومحل الاستشهاد قوله موضوع یشتمل علی جمیع الطبعیات فان
المرتبة المشتملة علی جمیع المراتب انما هی نفس الشئ من حیث هی او من حیث انها ساریة
فی الافراد سواء کانت کلا او بعضا قوله المبحوث فیه ای فی العلم الطبیعی قوله عناه
عن الموضوع قوله من حیث هو کذلک ای الجسم من حیث هو متحرک او ساکن قوله
والاسطقسیة من النار والماء والهواء والارض والاسطقس فی اللغة الیونانیة الاصل
کالعنصر فی اللغة العربیة الا ان بینهما فرقا اعتباریا فی اصطلاح الحکماء اذ الاربع المذکورة
من حیث انها یترکب منها المرکب تسمی اسطقسات ومن حیث انها یحلل الیها المرکبات
تسمی عناصر قوله وهو جسم مخصوص لان کلا من الاجسام الفلکیة والاسطقسیة نوع
من الجسم المطلق الذی هو موضوع للعلم الطبیعی قوله ثم لیعم النظر فیما هو اخص منه ای من
الجسم وهو النظر فی الاجسام الاسطقسیة ماخوذة مع المزاج فان الجسم الاسطقسی الماخوذ مع
المزاج اخص مطلقا من مطلق الجسم الاسطقسی الذی هو اعم من ان یکون ماخوذا مع
المزاج اولا والمزاج عبارة عند الاطباء عن کیفیة متوسطة تحصل من تفاعل کیفیات
متضادة موجودة فی عناصر متصغرة الاجزاء بحیث یکسر کلا واحدة منها سورة کیفیة
الاخر وعند الحکماء عبارة عن کیفیة تحصل من تفاعل مبادی کیفیات متضادة

تصغرة الاخراد بحيث يكسر تلك المبادي سورة كيفية الآخر قوله وهو النظر في الحيوان
والنباتات فان لهما خصوصية اخرى سوى خصوصية المزاج فان في الحيوان نفسانية وفي النباتات نفسا نباتية
وبهما تتم وتختم العلم الطبعي لانه لم يبق حرالا الجزئيات ولا يحبث عنها في العلم فبين ان الحصر
اذ يبقى النظر في الانسان فنا مل قال الشم قال اي الشيخ وما يخ الموضوع عنه وعن مقابله
بحسب التضاد او بحسب العدم اه التقابل عبارة عن كون الشيئين بحيث لا يمكن اجتماعهما
في شئ واحد من جهة واحدة وهو ينقسم الى اربع اقسام لان المتقابلين اما ان يكونا
وجوديين فالمايخ اما ان يكون تعقل كل منهما موقوفا على الآخر كالابوة والبنوة فالتضايف
او لا كالسواد والبياض فالتضاد وهو على نحوين ان كان بين متقابليه غاية الخلاف
فحقيقي والا فمشهوري او احدهما عدما للاخر فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي
كالبصر والاعمى فالعدم والملكة او لا كالانسان واللاانسان فالايجاب والسلب واذا عرفت
هذا فاعلم انه لما اعترض المحشيان السيد ابو الفتح والفاضل البرزي على ما فهمه الشم من هذا القول
المنقول عن الشيخ ان المتقابل المعتبر في العرض الذاتي الشامل على سبيل التقابل تقابل التضاد
او العدم والملكة بان المتبادر من قول الشيخ الى سلب فقط انه اعتبر جميع انحاء التقابل
في العرض الذاتي المذكور سوى تقابل الايجاب والسلب لا التضاد والعدم والملكة فقط
دفعه المحشي بقوله اعتبر تقابل التضاد والعدم والملكة اه تقريره انه وان كان المتبادر من
قول الشيخ ما فهمه المعترضان لكن الشم حمله على ما هو غير المتبادر من تخصيص التقابل المذكور بالتضاد
والعدم والملكة بناء على ان المراد من شمول العرض المعتبر مع المقابل الشمول على سبيل التوزيع
بان تحقق احدهما في بعض افراد المعروض والآخر في البعض الآخر والا لم يتحقق شمول المتقابلين
لافراد المعروض ومن الظاهر ان هذا الشمول لا يتحقق الا فيما اعتبر هما دون التضايف والايجاب
والسلب اما التضايف فلانه قلما يمكن اجتماع متقابلي التضايف في شئ واحد من حيثيتين كالابوة
والبنوة في زيد فانهما يجتمعان في زيد فانه بالنظر الى ابيه ابن وبالنظر الى ابنه اب فمعنى

قول المحشي لا ينفع الشمول انه لا ينفع الشمول الذي يتحقق في التضايف في التقابل الذي قلنا
فيه ولا يذهب عليك انه قد يمكن اجتماع متقابلي التضاد في شيء واحد من جهتين ايضا
فان الشيخ وغيره قد حققوا ان بين المبدء والمنتهى تقابل التضاد مع انه يجوز ان يكون
شيء واحد مبدء ومنتهى لشيئين فينبغي ان لا يعتبر تقابل التضاد ايضا بناء على عدم
تحقق الشمول المعتبر فيه واما الايجاب والسلب فلان الكلام في التقابل العارض
والعروض لا يكون الا فيما فيه ثبوت وانى هو في السلب البسيط فلم يكن حينئذ كل من
المتقابلين بهذا التقابل عرضا بل احدهما اي الايجاب فضلا ان يصدق عليه انه عرض
ذاتي شامل مع مقابله لجميع افراد المعروض شمولا معتبرا ولما كان عدم تحقق التقابل المعتبر
في الايجاب والسلب بينا صرح بنفي هذا التقابل دون التضايف قال بعض الاعاظم
تقابل الايجاب والسلب كما يكون بين الايجاب والسلب البسيط كذلك يكون بين الايجاب
والسلب الثابت فحمولا المحصلة والمعدولة متقابلان تقابل الايجاب والسلب فبهذا
الوجه لا يتناول الا الايجاب والسلب البسيط فقط لا الايجاب والسلب العدولي بل الحق
في الدليل ان يقال تناول الشيء مع سلبه لا يختص بالكليات والمجهول المطلوب في العلوم انما يكون
كليا قابل قوله بل لا عروض آه قيل بل للترقي عن كون السلب المقابل للايجاب
عارضا فمعناه ان السلب البسيط لا يصلح لكونه عارضا بل ليس فيه معنى العروض لان
معناه يكون فيما هو صفة لشيء ولا يمكن كون السلب البسيط صفة لشيء ولا يخفى ما فيه
قوله وكون التقدم والتاخر آه هذا دفع لما اورده الفاضل اليزدي على تخصيص الشرط بكون
المراد من التقابل المعتبر في العرض الذاتي الشامل على سبيل التقابل تقابل التضاد او العدم والملكة
من ان التضايف كالقصد والعدم والملكة داخل في هذا الحكم كيف لا والتقدم والتاخر
والعلية والمعلولية بالنسبة الى الوجود المطلق الذي هو موضوع للعلم الالهي من هذا القبيل
بان التقابل بين التقدم والتاخر وان كان تقابل التضايف لكن الحكم بكونهما

ه عبد العلي ره

ه الفاضل مولانا محمد بن ره

ه لان قال قائل
وجها لاترسة
وقال وجه الكل
فنقول اقول
منه رح

من الاعراض الذاتية لموضوع الالهي ليس من جهة هذا التقابل لظهور ان شمولها للجميع
باعتبار التوزيع ليس بهذا الاعتبار والا لم يجتمعا في مادة واحدة اصلا مع انهما قد يجتمعان
بل من جهة ان كلا من التقدم والتاخر مع عدم الخاص شامل لجميع افراد الموضوع وهو
الموجود وليس بينهما الا تقابل العدم والملكة وبالجملة ان المور لما راى انه يبحث في العلم
الالهي عن التقدم والتاخر فهم منه ان البحث فيه منهما انما هو من جهة ان كلا واحد منهما مقابل
لصاحبه تقابل التضايف فاعترض على تخصيص الشئ بتقابل التضاد والعدم والملكة في
العرض الذاتي الذي يكون مع مقابله شاملا لجميع الافراد بالتقدم والتاخر والعلية
والمعلولية ولم يفهم ان البحث فيه منهما من جهة ان كلا منهما مقابل لعدم الخاص والتقابل
بينهما ليس الا تقابل العدم والملكة وانت تعلم ما فيه من الاختلال فانه لو كان البحث عن التاخر
والمعلولية وعدمها الخاص اي عدم التاخر وعدم المعلولية تقابل العدم والملكة وكانا
متناولين على سبيل التوزيع لجميع افراد الموجود المطلق الذي هو موضوع الالهي يجب
ان يتحقق احدهما في الواجب الذي هو فرد من الموجود المطلق البتة اما التاخر والمعلولية
او عدمها الخاص والاول بين البطلان وكذا الثاني لان من شان العدم والملكة ان
يتصف محل العدمي بالوجودي فيكون الواجب حينئذ متصفا بالتاخر والمعلولية
على انه يجب ان يكون كل من متقابلي العرض الذاتي الشامل على سبيل التقابل لجميع افراد
المعروض بحيث يتعلق به الغرض العلمي من الخطاب انه لا يتعلق الا بالملكات دون الاعدام
فلم يكن المبحوث عنه الا التقدم والتاخر والعلية والمعلولية وهي ليس الا تقابل التضايف
فعاد الايراد فتدبر فتامل قوله ثم العدم آه بيان للفرق بين العدم المقابل للايجاب
والعدم المقابل للملكة والتبنيه على قيام القرينة على الثاني قوله نظرا الى ان الاول
اي العدم المقابل للايجاب عدم الشئ مطلقا من دون اعتبار انتسابه الى موضوع قابل
للشئ قوله والثاني اي العدم المقابل للملكة عدم الشئ في موضوع قابل لذلك الشئ كالاعمى

فانه عدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا قوله سلب الثابت بالاضافة فلا يكون فيه نحو
من الثبوت قوله السلب الثابت بالتوصيف فيعتبر فيه نحو من الثبوت قوله فلفظ
خصوصا الذى وقع فى كلام الشيخ بحسب العدم الذى يقابله خصوصا بمعنى الخاص لان المراد
من العدم هو العدم المقابل للملكة ولا يطلق عليه الا العدم الخاص فيكون قوله خصوصا
ح منصوبا على الحالية من ضمير فاعل يقابله الذى يعود الى العدم فيكون حاصل قول الشيخ
ح بحسب العدم الذى يقابل العارض حال كون ذلك العدم خاصا اى العدم المقابل
للملكة فهذا القول من المحشى وعلى تعميم الفاضل البيرودى حيث قال ان خصوصا بمعنى انفعال
او المفعول ويحتمل ان يكون منصوبا على التمييز عن ضمير المفعول فى يقابله فيكون الحاصل
بحسب العدم الذى يقابل خصوص هذا العارض فعلى هذا لا يكون هذا العدم الا عدم الملكة
لا العدم المقابل للايجاب فانه يقابل جميع الاشياء لا شيئا مخصوصا قوله ولفظ فقط
قيد للسلب فقط اى بدون ملاحظة معنى الى او مع ملاحظة معنى الى فان المقابل المثل
للشئ الخ اعلم ان فى لفظ فقط الذى وقع فى كلام الشيخ ومايخ الموضوع عنه الى مقابل
شئ بل الى سلب فقط فهو عرض غريب ثلث احتمالات كونه قيد القوله مقابل مثله وكونه
قيد للسلب بدون ملاحظة معنى الى او مع ملاحظته والبطل المحشى الاول واختار الاخيرين
بقوله فان المقابل المثل للشئ آه توضيحه انه لو كان لفظ فقط قيد القوله مقابل مثله كان
حاصل قوله العرض الذى يخ الموضوع لا الى مقابل مثله فقط اى بدون السلب لان
لفظ فقط موضوع للنفى وهو ليس سوى السلب الذى يفهم من المقابل المثل شئ يتعلق النفى
به اذ المراد من المثل المثل فى العارضية فلا يكون هو مقابلا للشئ الا ان يمتنع اجتماعه معه وهذا
الامتناع لا يمكن الا اذا كان سلبا لهذا الشئ فلو كان قيدا له كان نفيا لما اشتمل المقابل المثل
عليه من السلب وهذا كما ترى واذ بطل تعلقه بتعين ان يكون متعلقا بالسلب سواء لوحظ
معه معنى الى او لا فان السلب قد يكون مقيدا بالثبوت فتقييده به لاخراج السلب العدولى

فانه عرض فى اتى لاغريب ولا يتوهم ان السلب يشتمل على المقابل المثل الذى يلاحظ معه لا يجاب
فيكون مشتملا على الايجاب فكيف يصح نفيه والا يلزم نفى ما اشتمل عليه وهو كما ترى لانا
لانم ان السلب مشتمل على المقابل المثل فانه يمكن ان ينفرد عنه بحيث يكون متحققا فى ضمن السلب
البسيط الذى هو مقابل للايجاب وهذا معنى قول المحشى دون العكس **قوله** فان الخلو التام
عن الشئ هو الخلو عن ذلك الشئ وعن مثله وهو لا يتحقق الا اذا كان خاليا عن العارض
الى سلبه عنه فلا يكون فى الموضوع ح عارض اصلا لا نفسه ولا مثله بل سلبه **قوله** ويحتمل ان يتعلق
لفظ فقط بالوصول ونحوه كالانتقال على التضمين فيكون الحاصل ان العرض الذى يخلو
الموضوع عنه وعن مماثله واصلا او منتقلا الى سلب فقط يكون عرضا غريبا للموضوع **قوله**
ولعل الوجه فى كونه عرضا غريبا انه على تقدير خلو الموضوع عن عرضه ومماثله لا يكون ذلك
العرض خصوصيته مع الموضوع لان كل واحد من العوارض مع مقابله يعنى السلب البسيط
يكون شاملا لجميع الاشياء سواء كان من افراد المعروض او لا **قال الشارح** اذ المراد بتضاد
ه اى فى مقام يكون العارض مع ضده شاملا لجميع افراد الموضوع **قوله** هذه الاعراض اعراض
ذاتية لانواع المقسم على ما ذهب اليه الشارح آه اشارة الى دفع ايرادين احدهما على تمثيل الشيخ
للقسمة الاولية بالاعراض الذاتية التى يكون بينها التقابل بالزوجية والفردية بان هذا
التمثيل يدل على ان الزوج والفرد من الاعراض الذاتية للعدد مع ان كلامه الذى نقله
الشارح يدل صراحة على ان الزوج والفرد ليسا عرضين ذاتيين للعدد وهل هذا الا مناقاة وثانيهما
ان الشارح استشهد بقول الشيخ وقد يكون بغير تقابل آه على ان العوارض المختصة بانواع الموضوع
التى بينها تضاد مشهورى ليست اعراضا ذاتية للموضوع مع ان قوله هذا يدل صراحة على
كونها من الاعراض الذاتية له لانه جعل هذه القسمة من اقسام القسمة الاولية بالاعراض الذاتية
فكيف يصح الاستشهاد به وحاصل الدفع عن ان يراد الاول ان حكم الشيخ بعرضية الزوج والفردية
انما هو بعرضيتهما لانواع العدد لا نفسه وحكمه بعدم عرضيتهما فى قوله الذى نقله الشارح سابقا انما هو

لنفس العدد لا لانواعه فلا منافاة او محل الحكمين مختلف وعن الثاني ان قول الشيخ القسمة
الاولية بالاعراض الذاتية آه لا يدل على كون الاعراض المختصة بانواع موضوع العلم التي بينها
تضاد مشهوري اعراضا ذاتية لموضوع العلم حتى لم يصح استشهاد الشر بقوله قوله ولنفسر
المقسم ايضا على ما ذهبنا اليه يعني ان العوارض المذكورة لما كانت عوارض لانواع المقسم تكون
عوارض ذاتية للمقسم ايضا بناء على ان ما يكون عرضا ذاتيا لنوع الشيء يكون عرضا ذاتيا
للشيء ايضا اذا اعتبر من حيث هو هو او من حيث السريان في افراده جميعا كان او بعضا
وبهذا استنبط مما ذهب اليه المحشي من ان المعتبر في موضوع العلم حقيقة من حيث هي هي
او من حيث انها سارية في الافراد جميعها او بعضها فمعنى قول المحشي على ما ذهبنا على ما يؤول
الى ما ذهبنا والا فلا يخفى ما فيه فبهذا القول ايضا يندفع الايراد ان المذكور ان في هذه
الصفحة فتقرير دفع الايراد الاول ان كون الزوجية والفردية من العوارض الذاتية
للعدد لا ينافي ما يفهم من كلام الشيخ الذي نقله الشر سابقا من نفي كونهما عرضين ذاتيين
للعدد واذ النفي هناك انما هو اذا اعتبر العدد لا بشرط شيء كما يفهم مما قدمه سابقا ذيل قوله واما
بعوارض لا تكون للجنس اولية بقوله اي اذا اعتبر ذلك الجنس لا بشرط شيء والاثبات ههنا انما هو
باعتبار اخذ العدد من حيث هو او من حيث السريان في الافراد وتقرير دفع الايراد الثاني
ان الاعراض مطلقا سواء كانت بينها تقابل او لا تكون اعراضا ذاتية فلا يكون قول الشيخ
وقد يكون بغير تقابل آه سندا لما استشهد به الشر ليتوجه عليه الايراد بان كلام الشيخ الذي
نقله الشر يدل صراحة آه ولا يخفى عليك ان دفع الايراد الثاني بهذا النمط دفع بما لا يرضى به
الشر فان كلام الشيخ على هذا لم يبق سندا للشر مع انه كان مقصد الشر جعل قول الشيخ سندا
فالصواب ان يقال ليس غرض المحشي من قوله ولنفس المقسم ايضا دفع الايراد الثاني بل غرضه
دفع الايراد الاول فتأمل قوله والقسمة البها آه حاصله ان الانقسام الى هذه الاعراض
على تقدير تحقق التقابل اي التضاد الحقيقي بان يكون بينها الفصال حقيقي بمعنى ان الجمع

قوله فتأمل اشارة الى ان دفع الايراد الاول انما يتم لو ذهب المحشي الى ما ذهب اليه المحشي سابقا فتذكر والانصاف

المتقابلان صدقا وكذبا كالاستقامة والانحناء بالنسبة الى الخط والزوجية والفردية
بالنسبة الى العدد ويفيد حصر المقسم في الاقسام لامتناع الكذب ولا يفيد الشمول بان يتحقق
احد المتقابلين في فرد من المقسم والاخر في فرد آخر منه لامتناع الصدق وعلى تقدير
عدم التقابل المذكور بان يكون بين العوارض مانعة الجمع بمعنى انه يمتنع اجتماع المتقابلين
صدقا لا كذبا لا يفيد الحصر لجواز الكذب ولا الشمول المعتبر لجواز الاجتماع في شيء واحد ولو
من جهات كالسابح والماشي والزاحف والطائر اذا عرفت هذا فاعلم ان المحشي اشار
بهذا القول الى الاعتراض على ما فهمه الشارح من كلام الشيخ ان نفي الشيخ للتقابل عن القسمة الاخيرة
انما هو من جهة تحقق التضاد بانا لانسلم ان نفي التقابل من هذه الجهة بل من جهة انه لما لم
يتحقق بين هذه العوارض انفصال حقيقي بل مانعة الجمع فكانه لم يتحقق التقابل لجواز الاجتماع
عليه ولا يذهب عليك انه كيف يصح القول بالتضاد الحقيقي بين الاستقامة والانحناء
او الزوجية والفردية فان من شرط التضاد تعاقب كل من المتضادين على محل الآخر
بعد زواله ومن الاوليات عدم صلوح ما هو موصوف بالاستقامة او الانحناء بالآخر
وكذا حال الزوجية والفردية اللهم ان يقال ان المناقشة في المثال ليست من دأب المحصلين
وقيل ان مراد الشيخ بالتقابل في هذا القول التقابل المعتبر بين الاقسام الحقيقية وهو التباين
ولا ريب في انه حاصل في القسمة الاولى دون الثانية لكون اقسامها اعتبارية فهو له
ولذا غير الاسلوب اي لكون عدم التقابل لا يفيد الحصر والشمول غير الشيخ في القسمة
الثانية الاسلوب الذي ذكره في القسمة الاولى بان لم يورد لفظ الكل الدال على الشمول
وعدل عن حرف الاداة الذي يدل على الحصر اعني لفظا او اما الى لفظ منه ومنه حيث قال
ان من الحيوان ما هو سابح كالبط فانه يسبح في البحر ومنه ما هو ماش كالانسان فانه يمشي
على الاقدام ومنه زاحف كالحية فانها تمشي على البطن ومنه طائر ليكون تبنيها لعدم الشمول
والحصر على تقدير عدم التقابل بين الاقسام والسابح من السبح بفتح السين المهملة والباء الموحدة

على قول السيد الشريف

والحاء المهملة بمعنى شناورکردن والزاحف من الزحف بفتح الزاء والحاء المهملة بمعنى لشکر کشیدن
قال الشارح الشيخ الاشرف بفتح الثمرة وسکون الثاء المثلثة معناه نقل کردن سخن و بالکسر
نشان وبس چیزی قوله والصحيفة منسوبة الى الصحف اى الطائفة التى تتبع ما وجدوه
فى الکتب قال الشارح ويجلون بالجيم وکذا الجلية فى الصحاح جلا الشئ کشفه والجلية اليقين
والمعنى انهم يعرفون بنور البصيرة حقيقة الحال غير ملتفتين الى مقالات الناس فان المحقق
من يعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال قال المص وموضوعه المعلوم التصورى والتصديقى
من حيث انه يوصل الى مطلوب تصورى فيسمى معرفا او تصديقى فيسمى حجة ولما كان ظاهر هذه العبارة يوهم ان کلا من المعلوم
التصورى والتصديقى اذا کان موصلا الى المط التصورى يسمى معرفا واذا کان موصلا الى
المط التصديقى يسمى حجة مع انه ليس کذلک اذ المعرف عندهم عبارة عن المعلوم التصورى
من حيث انه يوصل الى مط تصورى والحجة عبارة عن المعلوم التصديقى من حيث انه يوصل الى
مط تصديقى فسرها الشارح بقوله اى موضوع المنطق المعلوم التصورى من حيث انه يوصل
الى مط تصورى والمعلوم التصديقى من حيث انه يوصل الى مط تصديقى وفعل ذلک
التوهم ففى عبارة المص نشر على ترتيب اللف قوله فذهب المتقدمون الخ اى اکثرهم والا
فبعضهم ذهبوا الى ان موضوع المنطق الالفاظ من حيث دلالتها على المعانى ولا يخفى شناعته
على اللبيب قوله وعدل المتاخرون ومنهم المص عما ذهب اليه المتقدمون من ان
موضوع المنطق المعقولات الثانية من حيث انها توصل الى مجهول الى ان موضوعه المعلوم التصورى
من حيث انه يوصل الى مطلوب تصورى والمعلوم التصديقى من حيث انه يوصل الى مط تصديقى
سواء کان المعلوم معقولا اوليا اولا اذ لو قيل ان موضوع المنطق المعقولات الثانية فقط
لزم ان لا يصح البحث عن نفسها اذ لا يبحث فى العلم عن نفس الموضوع بل عن احواله مع ان کثيرا
ما يبحث فى المنطق عن نفس المعقولات الثانية ايضا بان تجعل محمولات للمسائل کالذاتية
والعرضية اللتين هما من المعقولات الثانية فانها تجعلان محمولات فى المسائل قوله بنت

عده فانه لا بحث للمنطق عن الالفاظ

خبيز آه هو للدليل الذى اورده المتاخرون للعدول حاصله ان للمعقول الثانى اعتبارين اعتبار
نفسه بان لايكون معروضا لمعقول آخر وبهذا الاعتبار لايبحث عنه وهذا معنى قوله لايبحث
فى المنطق عن المعقول الثانى من حيث انه معقول ثان واعتبار انه عارض لمعقول
ثان آخر وبهذا الاعتبار يبحث عنه وهذا معنى قوله بل من حيث هو من احوال معقول ثان
آخر فلا يكون البحث حقيقة الا عن احوال المعقولات الثانية فالبحث عن الذاتية والعرضية
ليس من جهة انها من احوال الكلية التى هى من المعقولات الثانية لا من جهة انفسها فان
قيل يبحث فى المنطق عن الكلى ايضا مع انه ليس من احوال المعقول الثانى فيجب ان يعمم
الموضوع ليشتمله يقال ان الكلى ايضا من احوال المعقول الثانى لانه يحمل على العام والخاص اللذين
هما من المعقولات الثانية هذا غاية السعى من جانب المتقدمين وانما جرأهم على اختيارهم
ان موضوع المنطق المعقولات الثانية رويتهم ان المنطقى يبحث عن احوال الكلى والذاتى
والعرضى والحد والرسم والمعرف وعن القضية ونقيضها وعكس نقيضها واتصالها وانفصالها
الى غير ذلك من حيث الايصال الى مجهول وكلها معقولات ثانية ولعد بقى هاهنا اشكال
هو انه يبحث عن العام والخاص ايضا فى مسائل المنطق مع انها ليست من احوال المعقول
الثانى بل للمعقول الاول **قوله** ثم المعلوم التصورى والتصديقى مفهوما لايصلح لان يبحث
عنه آه رد على المتاخرين توضيحه ان ليس الفرق بين المتقدمين والمتاخرين فى موضوع المنطق
الا باعتبار ازدياد المتاخرين المعقولات الاولى على ما هو الموضوع عند المتقدمين من المعقولات
الثانية لانهم قالوا ان المعلوم التصورى والتصديقى من حيث انهما يوصلان الى مجهول هو موضوع
للمنطق ولم يقيدوا المعلومين المذكورين بكونهما من المعقولات الثانية ليشتمل المعقولات
الاولى ايضا فنقول ان مرادهم من المعلومين المذكورين اما مفهوماهما او ماصدقاهما على
تغاير اعتبار كونهما معروضين للمعقولات الثانية او مع اعتبار هذا العروض ولما كان الاول والثانى
باطلين اما الاول فلان مفهوم اى معلوم ومعقول كان سواء كان معقولا اوليا او ثانويا

لا يكون موصلا الى المطلوب المجهول اذ من الظاهر ان مفهوم المعدوم غير موصل فكيف يبحث عنه
واما الثاني فلان ما صدق عليه يكون معقولات اولى الغير وهي لا تصلح ان تكون موصلة
الا ترى ان الحيوان الناطق بنفسه لا يكون موصلا الى الانسان ما لم يعتبر كونه معروضا
للحد الذي هو من المعقولات الثانية اذ لم يكن موصلا فلا يصح البحث عنه فيكون مدار
البحث حينئذ هي المعقولات الثانية فرجع الى مذهب المتقدمين اذ مرادهم من المعقولات
الثانية التي جعلوها موضوعا للمنطق ليس نفسها بل ما صدقت هي عليه من جهة انها معروضة
للحدية مثلا قوله ومما ينبغي ان يعلم ان المعقول الثاني آه توضيحه ان المعقول الثاني عبارة
عن المعلوم الذي يكون الذهن ظرفا لعروضه لعروضه لا الخارج فخرج بالقيد الاول العوارض
الخارجية كالسواد والبياض فان ظرف عروضهما ليس الا الخارج وبالقيد الثاني لوازم الماهية
فان كلا من الخارج والذهن ظرف لعروضها لا الذهن فقط اذا عرفت هذا فاعلم انه
لما لم يعتبر في المعقول الثاني ان يكون الوجود الذهني شرطا للعروض انقسم على قسمين الاول
ان يكون الوجود الذهني شرطا للعروض كالوجود والشيئية فانهما وان يعرضا للشيء في
الذهن لكنه ليس الوجود الذهني شرطا لعروضهما والا لم يعرضاه مع قطع النظر عن هذا الوجود
مع انه ليس كذلك والثاني ان يكون الوجود الذهني شرطا للعروض كالكلية والجزئية فان
الكلي لما كان عبارة عن الحاصل في الذهن بحيث يجوز العقل تكثره والجزئي عن الحاصل في
الذهن بحيث لا يجوز العقل تكثره لم يمكن ان يعرضا الا الشيء من حيثية الحصول الذهني والوجود
الذهني فلا بد ان يكون الوجود الذهني شرطا لعروضهما وهذه ابحاث كثيرة لا نطول الكلام
بذكرها قوله وموضوع المنطق هو القسم الثاني ان يكون الوجود الذهني فيه شرطا للعروض
فان منفعة معرفة القضية والحجة والاقسام المتفرعة عليها والاشكال والانكاسها الى غير ذلك من هذا القسم لان الكلام انما هو
عارض لاحق للشيء لشرط الوجود الذهني قال الشارح قد عرفت في اصل الشرح ان الاول اي المعلوم التصوري من حيث
انه يوصل الى مطلوب تصوري يسمى معرفا وفي الثاني اي المعلوم التصديقي من حيث انه يوصل الى مطلوب تصديقي

يسمى حجة قال الشم فان بحث النطق فى التصورات آه متعلق بانظر قوله اى بحيث
البعيدين فى التصورات والتصديقات كالجنس والفصل والصغرى والكبرى فشرع على ترتيب اللف
فالاولان اللذان بحث عنهما فى التصورات لما يحصل منهما المعرف الذى هو موصل قريب
لتحصيل المطلب التصورى يكون لهما ايضا دخل فى تحصيل المطلب لكن بواسطة المعرف فيكونان موصلين
له فى المرتبة الثانية فعد امن الموصل البعيد والاخيران اللذان بحث عنهما فى التصديقات
لما كان لهما دخل فى ايصال المطلب التصديقى بناء على ان ما هو يحصل للمطلب اى القياس مثلا
يحصل منهما عدا موصلين بعيدين له قوله وعن الموصل الابعد فى التصديقات فقط عطف
على قوله عن الموصل البعيد يعنى بحث عن الموصل الابعد فى التصديقات دون التصورات
اذ ليس فيها موصل ابعد حتى يبحث عنه فيها قوله كالمقدم والتالى فانهما يحصلان منهما
الصغرى والكبرى اللذان يتالف منهما القياس الذى هو موصل الى المطلب التصديقى فيكونان
موصلين اليه المرتبة بناء على ان ما يتوقف عليه الموصل يكون ايضا موصلا لكن لما كان
توقف الايصال عليه فى المرتبة الثالثة عدا موصلين البعد قوله ولو جعل الفصل البعيد كالجنس
ونحوه كالجنس البعيد موصلا البعد فى التصورات لم يكن بعيدا فانه من نظائر الجنس والفصل
البعيدين اللذين بحث عنهما فى التصورات لما يحصل منهما الجنس القريب الذى يحصل من
المعرف يكونان موصلين بعد بالنظر الى المعرف بالكسر بنحو ما مر فى القول السابق قال بعض
الاعاظم ان جعل الجنس البعيد ونحوه موصلا البعد انما يصح لو شرط فى الحد التام تصور الاجزاء
بالغة ما بلغت او فى الرسم التام تصور اجزاء الجنس لا يصح هذا عند المحشى واما اذا اريد بالفصل والخاصة
او به وبالعرض العام او حد بالفصل البعيد او القريب او به وبالجنس الابعد عند من يجوز التعريف
بالاعم فهو موصل بعيد للابعد فافهم قوله المقصد يعنى ان مقصد الشم من قوله ولعل ذلك الى قصر
البحث على الموصل القريب آه ارجاع محمولات المسائل الى احوال الموصل القريب لينطبق قول
المصنف بالقول المشهور والشاهد عليه اذ لا شك آه فحاصل قول الشم انه وان كان

ع موصلا بعيدا على ما مر ١٢

في الفن من محولات المسائل التي يكون موضوعها البعيد والبعد الذي يحصل عن البحث عن
محولات الموصل القريب اعتبر المص هذه الاحوال وقصر البحث على الموصل القريب وما
الاختصار فيفرق فيما هو الظاهر المشهور بان ضم النشر الناشئ من تكثر احوال الموضوعات
بارجاع جميعها الى احوال الموصل القريب هو المعرف والحجة حتى يأول قولهم الجنس الكذائي الذي يسير
موضوعه الموصل القريب الى ان الحد مولف من الامر الذي هو كذا اي مولف من الجنس او الى
ان المعرف جزءه كذا فحصل من القولين المذكورين بهذا التاويل حال الموصل القريب هو تالفه
عن الجنس الكذائي ثم لا يخفى على اللبيب بما في التاويل الاول من ان موضوع العلم هو المعرف
واما الحد فنوع من الموضوع شانه في لزوم الارجاع مثل شان الجزء فتاويل احدهما بالآخر
تحكم ويمكن التطبيق بين القول المشهور وبين قول المص بان في عبارة المص صنعة الاستخدام
بان يقال ان مراد المص من الايصال المذكور هو يحاسط الايصال سواء كان الايصال قريبا
او بعيدا او البعد وبالضمير في قوله فنيسمي الذي يعود حقيقة الى الموصل القريب فقط وقيل
في وجه التطبيق من ان قوله فنيسمي معرفا وقوله فنيسمي حجة محمول على الوقيتة دون الدائمة
اي يسمي الموصل في وقت كونه قريبا بالمعرف والحجة فلا يخفى ما فيه قوله فلا يخفى آه اعلم
ان الفاضل الهندي لما فهم من قول الشارح ولعل ذلك آه ان مقصوده ضم النشر الناشئ
من تكثر [illegible] ارجاع جميع المباحث الى البحث عن الموصل القريب حتى يكون
[illegible] حقيقة في المباحث اعترض على تاويله الذي ذكره في قولهم الجنس كذا من انه
في قوة ان ما هو مولف آه بان الحاجة الى التكلف بهذا التاويل فان موضوع المسئلة
قد يكون [illegible] موضوع العلم فلا يدل المحشي الى فعل القول فلا يتجه معترضا على كون مقصود الشارح
ارجاع محمولات المسائل الى احوال الموصل القريب لما سبق ان الاعتراض المذكور انما يتوجه
لو كان مراد الشارح من قوله ولعل اراد ما فهمه المعترض من ان المقصد ارجاع موضوعات جميع
المباحث البعيد والابعد الى الموصل القريب حتى يكون هو الموضوع خاصة مع انه ليس

الكلي ان مراده ارجاع محمولات المسائل التي ليس موضوعها موضوع العلم بالتقريب الى اول الموصل القريب كما يدل عليه اذ لا شك انه وهذا لا ينخالف ان يكون موضوع المسئلة جزء موضوع العلم قوله كما مر انه حوالة الى ما سبق من المحشي ذيل قول الشارح بان يجعل جزء موضوعه او بان يجعل جزء موضوع المسئلة انه على تقدير عود ضمير جزئه الى موضوع العلم فيكون حاصل ح قد يجعل جزء موضوع العلم موضوع المسئلة فلا يتوجه ما قيل من انه لا يصح هذه الحالة فان الذي مر هو كون جزء نوع موضوع العلم موضوع المسئلة فتامل وما قال ذلك القائل ثانيا ان كون جزء موضوع العلم موضوع مسئلة مما لم يشتهر ففيه ان عدم شهرته لا يمنع صحته وقوعه قوله مع ان ما صدق عليه الجنس انه جواب ثان على التنزل للاعتراض المذكور الذي اورده الفاضل اليزدي حاصله انه على تقدير تسليم ان مقصد الشارح فهمه من ارجاع موضوعات مباحث الموصل البعيد والابعد الى الموصل القريب ايضا لا بد في قويم الجنس كذا من التاويل الذي ذكره الشارح اذ لا يكفي للبحث عنه القول بان موضوع هذه المسئلة جزء لموضوع العلم لانه ليس موضوع العلم المنطق الا المفهوم من حيث الانطباق على الافراد ومن المعلوم ان مفهوم الجنس ليس جزء لموضوع العلم حتى يتم ما ذكره ذلك الفاضل وان كان ما صدق عليه الجنس جزء لما صدق عليه الحد كالحيوان فانه جزء للحيوان الناطق فتامل قوله اشارة الى ان بعضهم الخ وهذا القول اسلم لعدم التكلف فيه

خاتمة الطبع

حامدا ومصليا. اعلم فان مما اتخذه ارباب العقول من شروح التهذيب للعلامة التفتازاني شرح الجلال الدواني واجل ما كتب عليه المحول من حواشيه حاشية السيد الزاهد المهدي وقد تنزل بسط حالا لنظام بكماله وسبقها الافكار الفذة فلما رتبوا عليها حواشي ما بين بسيط ووجيز ووسيط اتحد منها ما علقاتها وضحت بها مشكلاتها واحسن تعليقات بحر العلوم والكمالي صاحب الفروع والاصول رئيس المحققين فخر المدققين مولانا المفتي محمد نظام الدين اللكنوي ابن مولانا محمد ولي حباه الله تعالى بشرح مسلم وحواشي الحاشية الزاهدية المتعلقة بشرح المواقف وحواشي الزاهدية

٨	اردت	١١	
٤	قيل		
	المقول	القول	
١٨	ترى ١	ترى ٢	
	المحققين ١	المحققين ٢	
٢١	يقع عليه	يتعلق به	
٢	المحمول	المحمود	
٦	فرق	فرقا	
١٣	المغايرالخاص	المفيد	
٩	مبدأ	مبدأ	
١٢	واللازم	اللازم	
	حاشية		
٧	قديملي		
٨	عطاردي		

١١	التي	الذي	
	كانت اوصافا	اوصاف	
١٩	مايكون	مايكونان	
١٢	اليفرق	يفرق	
١٥		على عليه	
٢	طريق	طريقة	
١٢	بما	لما	
١٣	سخريتهم	سخرية	
١٧	يورد		
٣			
١٣			
١٧			
١	للسهو	للسهم	
٩			
		فاما	

١	جملة	جملة	
٢١	توصل	توصل	
٣	المطلق	المطلق في المحمول	
٤	الذي	التي	
١٣	انه	من انه	
١٩	الوسيلة	اي الوسيلة	
٢	ليعمل	فيعمل	
٢	ليكون	فيكون	
١٠	لما لم	لم	
١٤	ينقض	ينتقض	
١٥	لانه	لانا	
١٨	الوصل	الموصل	
١٩	الموصول		
٢	مطلع		
١٣	لا الدي		
٥	يكون		
		للهداية	
		لكمل	
		انما	
		انجوز	
		المعنى	
		انجوزه	
١٦	الشيء	انه	