UNIVERSAL
LIBRARY

OU_234877

UNIVERSAL
LIBRARY

بسم الله الرحمن الرحيم

الخطبة
في الحمد والنعت
والمنقبة

الحمد لله ذي الحكمة البالغة والمحجة الساطعة العظيم شانه
العميم احسانه الولي للخير والتوفيق المفيض للتصور والتصديق
والصلوة والسلام على من كان صواذق التصديقات
بطبائعها متوجهة الى حضرته الاقدس وحقائق التصورات
بانفسها مائلة الى جنابه المقدس فروحه المعلى مزكز
المعقولات تصوراتها وتصديقاتها ونفسه العليا منبع
العقليات نظرياتها وفطرياتها وعلى آله الاطهار واصحابه

هذه رسالة مشتملة على تحقيق معنى التصور والتصديق وتعريفهما
حررتها لبعض الاصحاب متوكلا على الملهم الصدق والصواب

الاخيار عظماء مآنس القدس ورؤساء مجالس الانس
فاتهم امر الاباد ومن كلفا متبعون مصدقون ١٢
هذه تمراسم العلم واليقين حماة معالم الملة والدين
اما بعد فيقول العبد المستعين بعناية الله القوي محمد زاهد
اى بلطفه ورافته ١٢ ظرف زمان مبني على الضم ١٢
بن محمد اسلم الهروي صانهما الله عن شر كل غبي وغوي ما كان
محركة منسوب الى الهرات بالفتح بمعنى انتاه وقلب الالف واوا وهو بلد مشهور بخراسان ١٢
مبحث التصور والتصديق من نفائس المطالب العلمية
ولطائف المآرب اليقينية وكانت الرسالة التي الفها
صيغة المبالغة اى صاحب عرفان الكثير ١٢ الحبر العلامة والبحر الفهامة المؤيد بتائيد السماوي
قطب الملة والدين الرازي في هذا المبحث الشريف والمطلب
منسوب الى الري بزيادة الزاي المعجمة على خلاف القياس وهو بلد بخراسان
المنيف مشتملة على امهاته ومحتوية على متهماته
جمع امهة بحذف الالف كالامة ام كل شئ واصله عماده ١٢ غلام يحيى
فاردت شرح اسرارها وخفياتها وكشف استارها
جمع سر وهو ما يكتم ١٢ جمع ستر بالكسر بردة ١٢
وخبياتها قاصدا لاتباع المذهب الصحيح وان خالفه المشهور
اى خفياتها ١٢
واخذا بالحق الصريح وان لم يساعده الجمهور
اى لم يوافقه ١٢
فها انا اشرع في المقصود مستفيضا من ولي الخير والجود
اى طالبا للفيض ١٢ اى السخاء ١٢

المهم اسم فاعل من الهم بمعنى الغم والمراد به المقصود لان يلقي الطالب في الهم تحصيله وتكميله ١٢ عماد قوله

اعلم ان العلم الذي هو مورد القسمة في التصور والتصديق هو العلم المتجدد الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور

قوله اعلم ان العلم الذي هو مورد القسمة الخ اقول كان المراد بالعلم المتجدد علم يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف وهو ليس الا العلم الحصولي والعلم الحضوري وان كان بعض افراد كالعلم المتعلق بالصورة العلمية متحققا بعد تحقق الموصوف لكن جميع افراده ليس كذلك وفيه اشارة الى ان المدرك في العلم الحصولي

اي في قول المصنف الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور ١٢

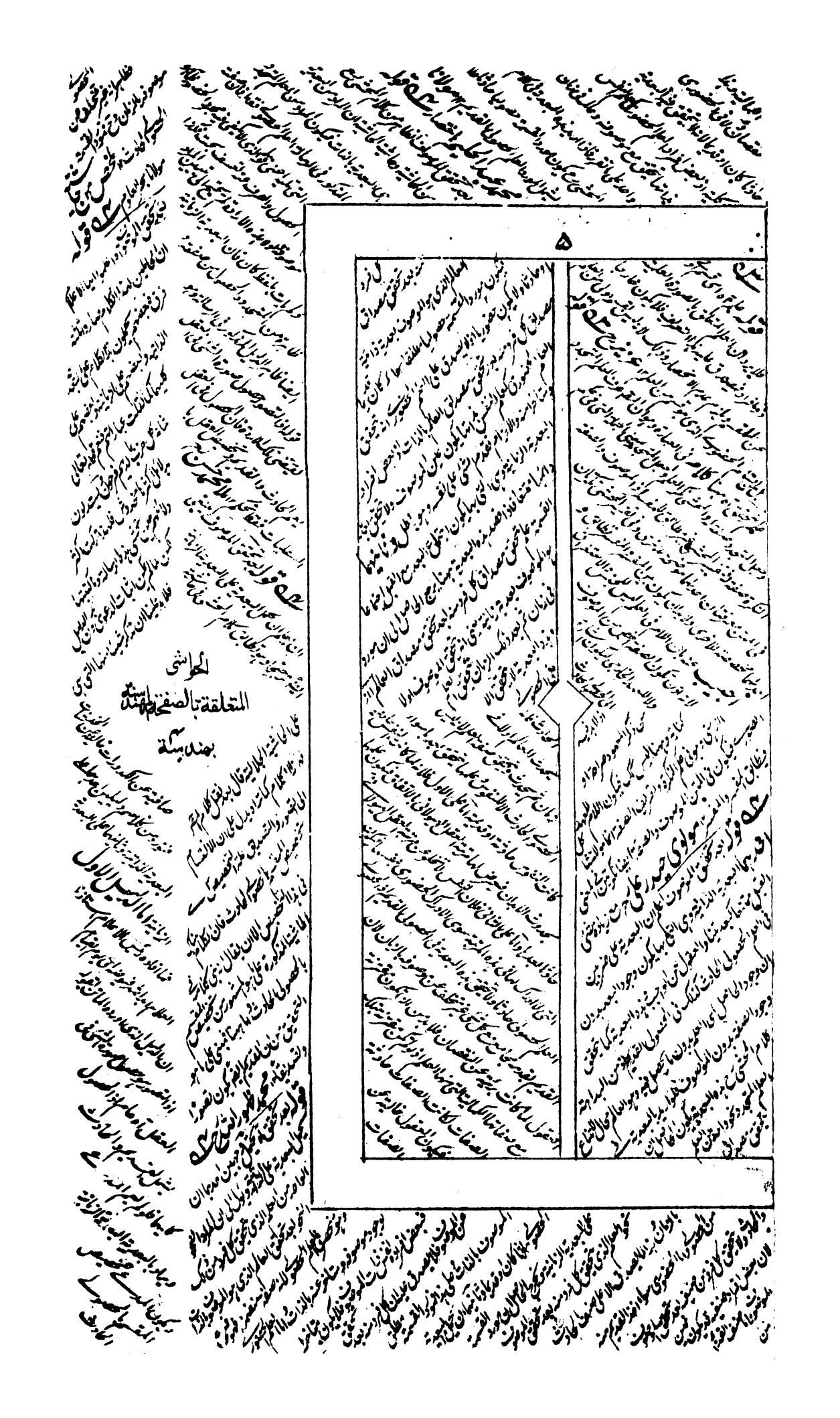
لا يجوز تفسير العلم المتجدد بالعلم الحادث لان العلم الحادث اعم من العلم الحصولي فيلزم التخصيص مرتين من غير ضرورة مع ان قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور وقع صفة لقوله العلم المتجدد وقد تقرر في موضعه

اي في علم المعاني ١٢

ان توصيف المعارف للتوضيح او وصافها مساوية لها كما ان توصيف النكرات للتخصيص او وصافها مخصصة لها

العلم الحصولي الذي هو قسم التصور والتصديق

قوله اعلم ان العلم الذي هو مورد القسمة الخ اقول كان المبتدر من قوله المتجدد والذي لا يكفي فيه مجرد الحضور هو العلم الحادث الذي هو مسبوق بالعدم فان ثبت ان هذا هو المراد بالمتجدد في الحد فذاك والا فالمتجدد ذو كان المبتدر من قوله المتجدد والذي لا يكفي فيه



الحواشي
المتعلقة بالصفحة الهندية
بهذه السبحة

الحواشي
المتعلقة بالصفحة المهندسة
هندسة

الحواشي
المتعلقة بالصفحة الهندسية
بهندسة

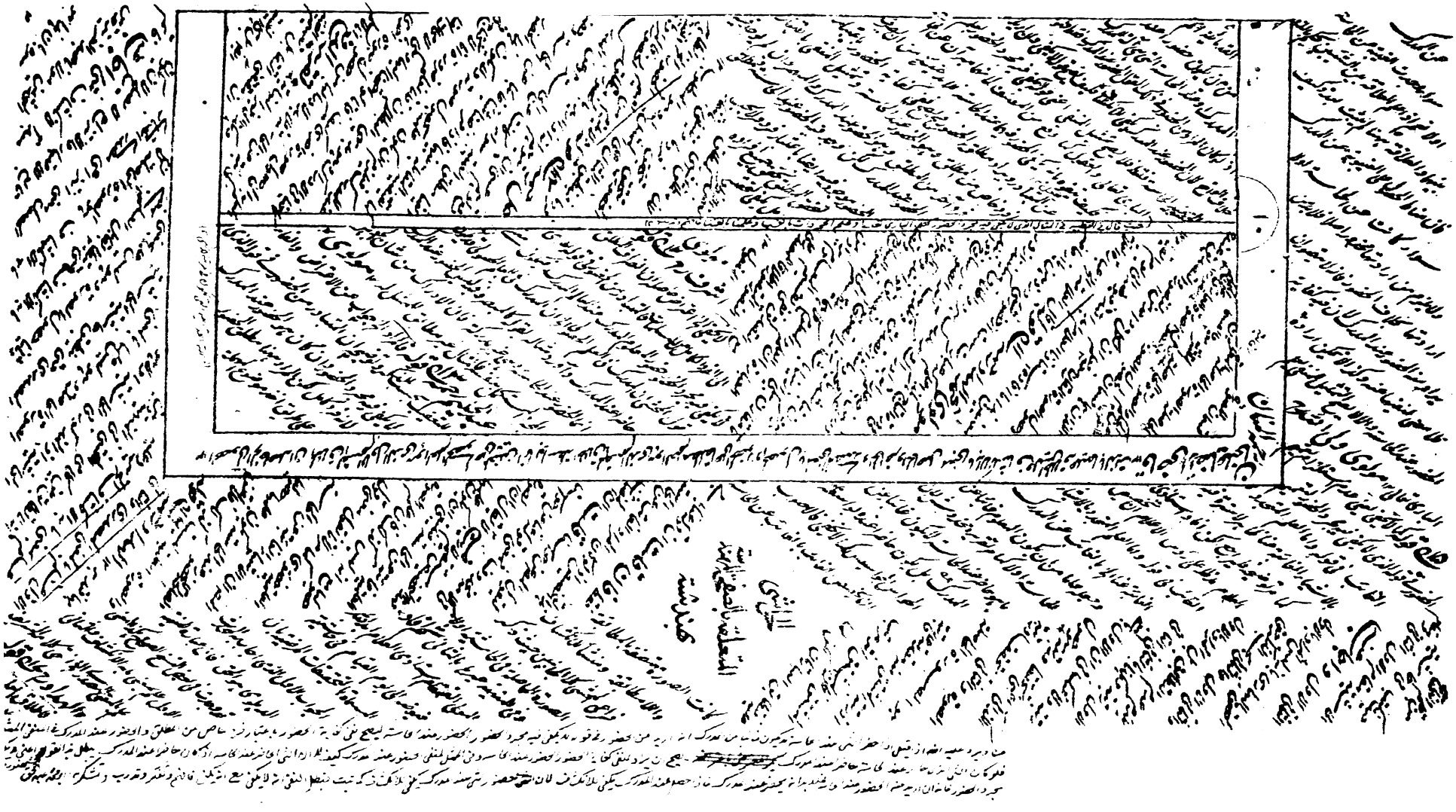
فقد يكون حاضرا كالمبصر فالابصار مثلا علم حصولي لحضور
كما ذهب اليه صاحب الاشراق ويمكن ان يقال في هذا المقام العلم
الذي هو مورد القسمة في فواتح كتب المنطق ينبغي ان يكون مدخل
في الاكتسابات التصورية والتصديقية واختصاصها
هو العلم الحصولي اعلم ان العلم الحصولي يطلق على معنيين
الصورة الحاصلة وحصول الصورة قال العلامة الشيرازي
في درة التاج ان كلا منهما ينقسم الى التصور والتصديق
اي من الصورة الحاصلة وحصول الصورة
ثم اعلم ان حضور المبصر وغيره من المحسوسات بالنسبة الى الحاسة
التي هو مدرك لها بالنسبة الى المدرك فالمراد بالحضور في قولنا الذي
لا يكفي فيه مجرد الحضور مطلق الحضور سواء كان بالنسبة الى الحاسة
او بالنسبة الى المدرك ولا يلزم من تعميم الحضور ههنا التعميم الغاير
في قولنا بعد ذلك واما العلم المتجرد بالاشياء لقاءها كما لا يخفى منه
المعنى الاول اعلم بالمعنى المصدري والثاني اعلم بمعنى آلة الانكشاف فاطلاق العلم
الحصولي على هذين المعنيين كاطلاق العلم المطلق على المعنى المصدري وآلة الانكشاف

Marginal commentary in Persian/Arabic

الحواشي

المتعلقة بالصفحة الهندسة

هندسة



والجمهور على ان مورد القسمة هو المعنى الاول ومن الافاضل من ذهب
الى انه هو المعنى الثاني اقول على هذا التقدير يلزم ان يكون بين التصور و
التصديق اتحاد ذاتي وهو باطل كما سيأتي ان شاء الله تعالى ان حصول الصورة
ليس الا الوجود الذهني والوجود حقيقة واحدة وافراده افراد حصصية كما
تقرر في موضعه ثم بعضهم خص مورد القسمة بالعلم الحادث ولا يخفى
تخصيص المورد بالعلم الحصولي على هذا التقدير ايضا لا يلزم

عند البعض
تخصيص مورد القسمة
بالعلم الحادث

لا يخفى على المتامل ان خصوصية الوجود وكذا سائر المعاني المصدرية
انما هي بالتوصيف او الاضافة بان يعتبر التقييد داخلا والقيد خارجا
سواء كان التقييد بالقيد الجزئي كوجود زيد او الكلي كالوجود الحادث فبين
الوجود الخارجي والذهني اتحاد ذاتي وكذا بين كل فرد من افراد الوجود بين
والفرد الاخر من الوجود الاخر لا يقال الكل من الوجودين لوازم لا يتحقق هي
في الاخر واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات لانا نقول تلك اللوازم
مستندة الى الوجود بمعنى الوجود لا الى الوجود بالمعنى المصدري الانتزاعي منه ١٢

متحدة بحسب الحقيقة فتخالفتهما بالتصور اعلى ان تكون بالحقيقة ١٢ ارتضا علي رح قوله لان

الحواشي المتعلقة بالصغرى

بسم الله

اذ العلم الحادث اعم من العلم الحضوري فيلزم التخصيص مرة بعد اخرى من غير
ضرورة قوله كعلم الباري تعالى لا يخفى عليك ان العلم في العلم الحضوري
نفس المعلوم فيلزم على تقدير كون علم الواجب علما حضوريا عدم علمه تعالى
قبل وجود المعلوم واتصافه بالغير وزيادة صفة العلم عليه والتحقيق ان
للعلم ثلثة معان الاول المعنى المصدري والثاني مبدأ الكشف والثالث الحاضر عند
الذات المدركة اما بالاول فهو مما لا نزاع فيه واما الثاني فهو نفس المعنى الثالث
في الممكنات واما الثالث فهو في العلم الحضوري على المعلوم
هذه الاستحالة واردة على تقدير حدوث الزمان وانتهائه في جانب الماضي
كما هو مذهب المحققين القائلين بحدوث العالم وغير واردة على تقدير قدمه
وعدم انتهائه في ذلك الجانب كما هو مذهب القائلين بقدم العالم
اذ المعدوم الزماني عندهم غائب في زمان وحاضر في زمان آخر وليس معدوما
حاضرا في جزء من الزمان وكل واحد من الزمانيات موجود في موضعه وزمانه وحاضر عنده
تعالى وانما غائبا عنا ما منع تفسير العلم الحضوري بعين وجود الشخص المعلوم فاسد لان العلم
الحضوري ليس عين وجود الشخص المعلوم بل هو عين الصورة الحاصلة حتى قلنا بعين وجود الشخص المعلوم

الحواشي

المتعلقة بالصفحة المهندسة

هندسة ٣

وفي العلم الحصولي غيره وقد تحقق في الواجب تعالى جميع تلك المعاني لكن بما هو عينه هو المعنى الثاني وهو

مبدأ الانكشاف جميع الاشياء عنده فهو كالصورة العلمية المتعلقة بجميع الاشياء فكما ان الصورة العلمية

منشأ الانكشاف من حصل له تلك الصورة والمدرك عند منكشف سواء كان ذلك المدرك موجودا او

معدوما فاقلد اهذا النحو من العلم للواجب تعالى منشأ لانكشاف جميع الاشياء عنده وجميع الاشياء

معلوم له سواء كانت تلك الاشياء معدومة او موجودة وتمام القول فيه يقتضي بسطا في الكلام لا يسعه المقام

الفرق بين اتحاد العلم والمعلوم في العلم الحضوري واتحادهما في العلم الحصولي ان في الاول اتحاد المحضا وفي الثاني

اتحادا مع تغاير اعتباري كما سيجئ بيانه في حاشية الحاشية ١٢ منه وقد يعبر عنه بالعلم الحقيقي والعلم الاجمالي والحال

للصور التفصيلية وليس معنى الاجمال ههنا ما يقال في الحد والمحدود اي كون الصورة الواحدة محللة الى صور متعددة كلا ما يقال

في غير ذلك اي عدم تميز الشيء عند العقل عن جميع ما يغاير بل معناه ههنا هو مثل ان يكون بينك وبين بيت طريق مظلم فاذا اكلم

بكلام طويل خطر ببالك جميع ما تفصل شيئا بعد شيء الى هذا اشار الشيخ الفارابي قدس سره في الفصوص حيث قال علم

بالكل بعد ذاته وعلم بذاته نفس ذاته وكثرة علمه كثرة بعد ذاته ويتحد الكل من انه اذا تصور الكل في حد ذاته فلا مرد في هذا المقام اي

على ما ذكر تركب الواجب واتحاده بالممكنات ونقصان علمه تعالى عن ذلك علو كبيرا فتامل فانه يحتاج الى تحرير تام للذهن ١٢ منه

اعلم ان العلم التفصيلي للواجب سبحانه غير ما اوجده في الخارج وهو امر ارتسم احدها ما يعبر عنه بالقلم والنور والعقل الشريف

الكل عند الصوفية وبالعقول عند الحكماء فالقلم حاضر عنده تعالى مع ما يكون فيه وثانيها ما يعبر عنه في الشريعة باللوح المحفوظ وبالنفس

عند الصوفية وبالنفوس الفلكية المجردة عند الحكماء فاللوح حاضر عنده تعالى مع ما فيه من صور الكليات وثالثها ما يعبر عنه بكتاب المحو

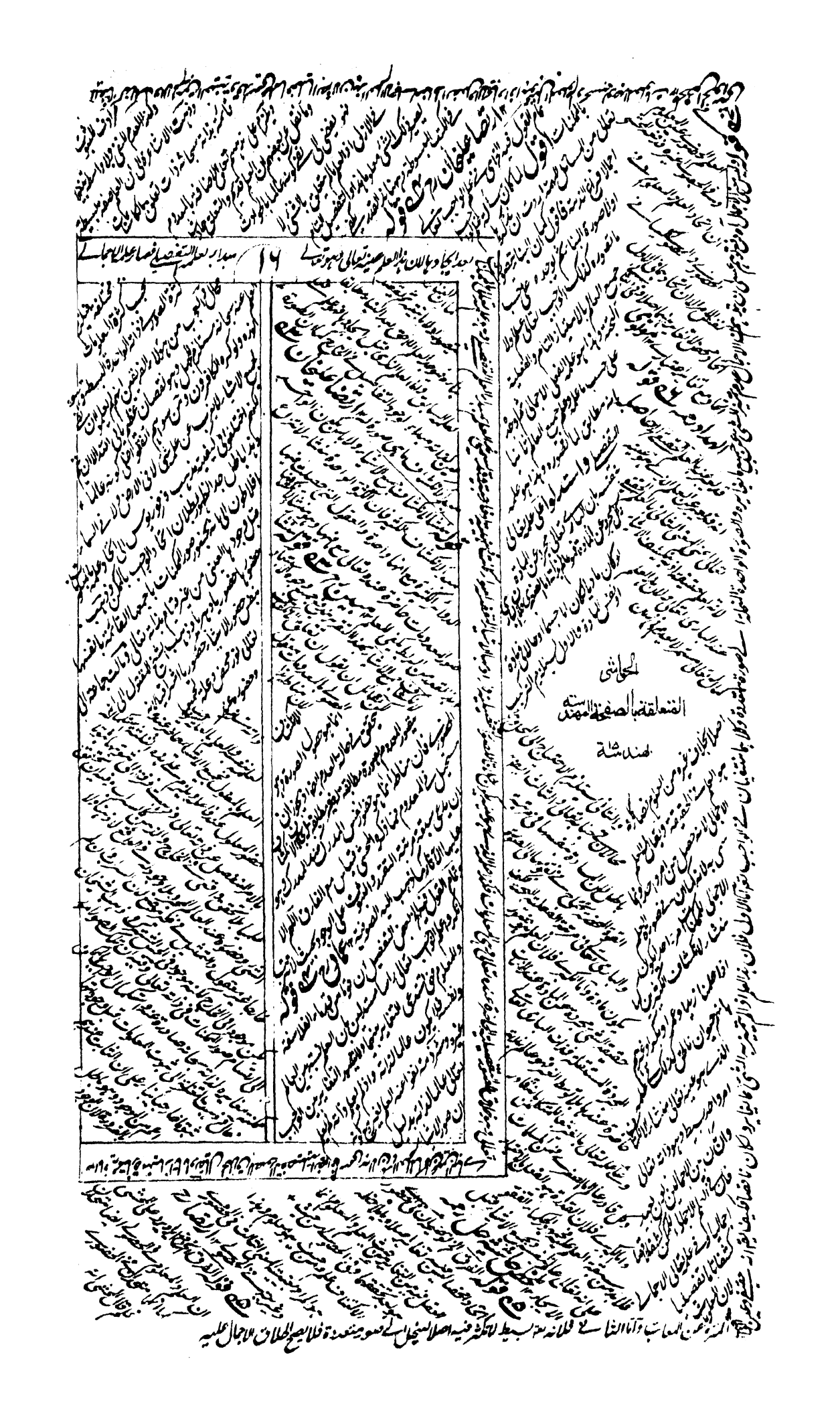
والاثبات في الشريعة وهو العرش الجسماني الذي يتقش فيه صور الجزئيات المادية وهي القوة المنطبعة في الاجرام العلوية فهذه القوى

مع ما فيها من النقوش المنطبعة حاضرة عنده تعالى وآخرها سائر الموجودات الخارجية جميع الاذهنية الحاضرة عنده تعالى ١٢ منه

الحواشي

المتعلقة بالصفحة الممهدة

لهذه الشاملة



الحواشي
المتعلقة بالصفحة المرفقة
هندسة

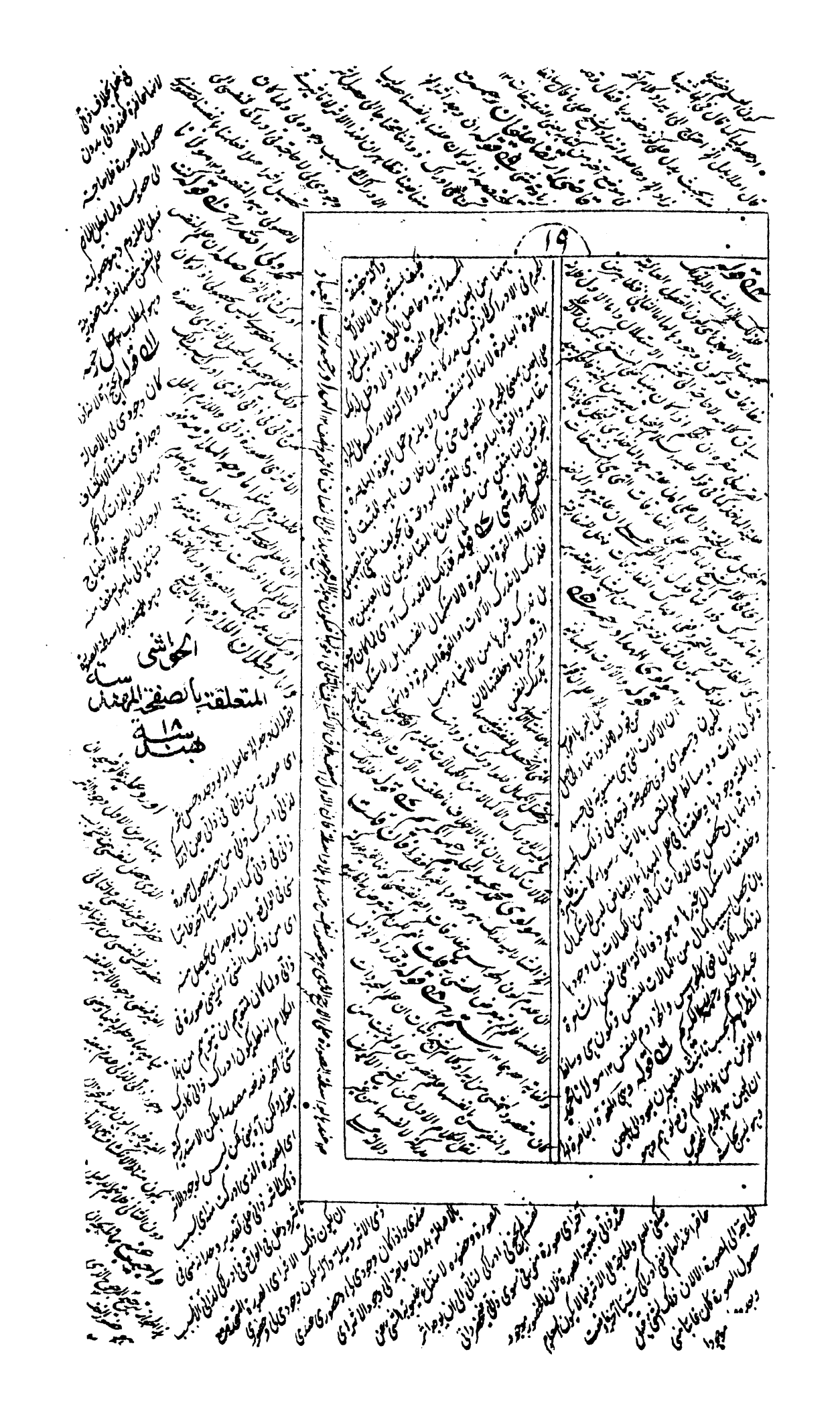
وعلم المجردات بانفسها وعلمنا بانفسنا ولا يحصر العلوم في التصور والتصديق اذ التصور حصول صورة الشيء في العقل

قوله وعلم المجردات بانفسها وعلمنا بانفسنا اه قال الشيخ في التعليقات في بيان ذلك الاشياء اما ان يكون وجودها لها او وجودها لغيرها فالمفارقات وجودها لها فلذلك تدرك ذواتها وتدرك لها ولا لات بجسدية وجودها لا لذواتها كالعين مثلا بل لغيرها هي آلة به فلذلك لا تدرك وليس كذلك النفس وقد زاد عليه موضع آخر وقال ان كل ما يؤثر من ذاتي في ذاتي كنت ادرك ذاتي بما ادرك شيئا آخر بان يوجد من اثر في ذاتي ومن ليس يوجد لا تدرك منه ذاتي تأثيرا في اداء لذاتي لا بسبب وجوده لي واذا كان وجودي لي لم يحتج في ادراكي الذاتي الى ان يوجد اثر آخر في سوى ذاتي اقول حاصل ان المعقول هو وجود الشيء وحصوله للذات المجردة فالمجردات لما كان وجودها لانفسها يكون تعقلها ايضا بذواتها فتعقلها بالمعنى المصدري هو عين وجودها لها وتعقلها بالمعنى الحاصر عند المدرك هو عين ذواتها المجردة وما ينبغي ان يعلم ان ليس بين العاقل والمعقول كثرة بل هو واحد حقيقة لا اعتبارا اذ ليس حيثية تقييدية موجبة للتكثر ومن ذهب الى ذلك فقد اخطأ كيف والذات المتجردة مع الحيثية التقييدية اعتبارية يعقلها العقل

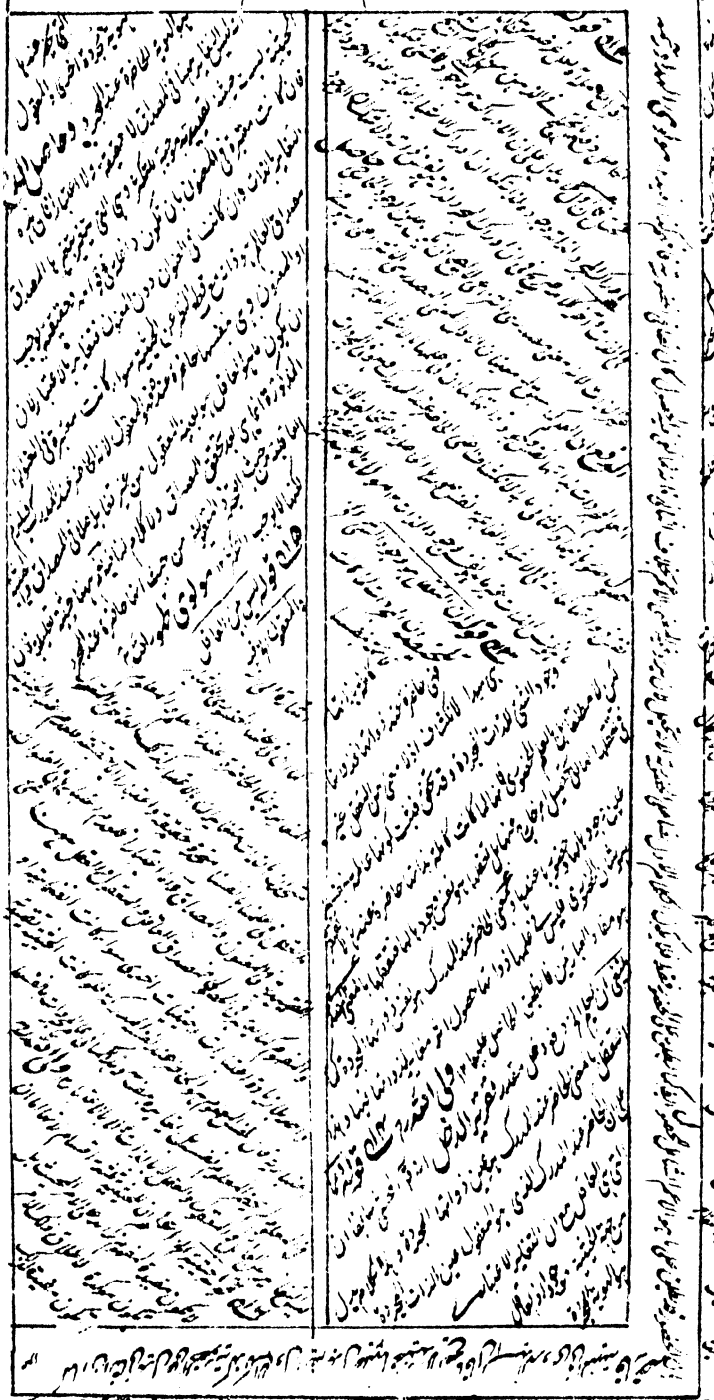
ما قال ولا دليل على اثبات علم المجردات بانفسها من غير عروض لها وحصول وقال انا نبين على علمنا بانفسنا علم حضوري

مثال للعلم الحضوري

الحواشي المتعلقة بالصفحة المذهبة



الحواشي
المتعلقة بالصفحة الهندسية
هندسة



والعلم المتعلق بها علم حصولي فتأمل في هذا المقام فانه من مزال الاقدام

توضيحه ان الذات المجردة المأخوذة مع الحيثية موجودة في الذهن وليست موجودة في الخارج وهذا ظاهر فيكون العلم
اي عن الماهية ١٢ اي بان يكون الحيثية جزءا وحصل مجموع من الذات والحيثية ١٢
بتلك الذات المجردة علما حصوليا اذ حينئذ العلم بها لا يكون الا بحصولها في الذهن باعتبارها مع تلك الحيثية فان قلت العاقل
اي حين انكشف ان الذات الحيثية امر اعتباري هي موجود في الذهن ١٢
هو الهوية المجردة الحاضرة عندها الهوية المجردة عند المعقول هو الهوية المجردة الحاضرة عند الهوية المجردة فيجب التغاير بينهما
بالضرورة ولو بوجه ما قلت هب ان التغاير بين مفهوميهما ثابت بالضرورة لكنه بمعزل عن ذلك والمقصود ان مصداق العاقل والمعقول
اي بحسب الاعتبار ١٢
في الخارج فيه هو الهوية المجردة من غير ان يؤخذ معها حيثية تقييدية توجب التكثر اي ما يقال للعاقل ههنا هو بعينه ما يقال للمعقول
اي الى الحيثيات المجردات قد تنعدم الحيثيات ١٢ اي الحيثية التقييدية ١٢
وان الامر فيما نحن فيه ليس كما للعالم والمعلوم حيث يؤخذ في الاول حيثية القوة الفعلية وفي الثاني حيثية القوة الانفعالية فالعاقل والمعقول
بالكسر بالفتح اي مادة الانفصال ١٢
والعقل بمعنى الحاضر عند الذات المجردة ههنا امر واحد وليس بينهما تغاير اصلا ولو بالاعتبار نعم يصح ان يقال ان تلك الهوية المجردة من حيث
وهذه الذات المجردة عن الحيثيات والاعتبارات ١٢ بيان لقوله فتأمل ١٢
انها عاقلة اي مع وصف العاقلية مغايرة لها من حيث انها معقولة اي مع وصف المعقولية لكن كل واحد ليس في تقيد وتحقيقنا
ومن هذا تعرف الفرق بين العاقل والمعقول ١٢
هذا يظهر ان اتحاد العلم والمعلوم في العلم الحضوري مطلقا واتحادهما في ليس كاتحادهما في العلم الحصولي حيث كان العلم الماهية
اشارة الى قوله فالعاقل والمعقول ١٢ اي سواء كان المعلوم الذات والصفات والمعلول العالم نحو ان من شق غير نجار اصلا ١٢
من حيث انها ممكنة تفتقر الى العوارض الذهنية والمعلوم هي مع قطع النظر عن تلك الحيثية وما سبق لبعض الاذهان ان العلم في
عبد الفاضل مزار الجان الباغوي الشهير اي ١٢
الحصولي مجموع العارض والمعروض والمعلوم هو المعروض فقط فليس بشيء كما سينكشف لك عن غطاء ان شاء الله تعالى
الحق ١٢ بالعهد الذهني ١٢ اي حصول ١٢ قال الشارح ١٢
الحق يظهر ان ما اشتهر عندهم ان علم النفس بصفاتها علم حضوري ليس على الاطلاق بل المراد من الصفات الصفات الثبوتية دون
اي التي اخذ في مفهومها الاسناد ١٢ مفهوم ١٢ اي التي ١٢ الموجب صفات منفية ١٢ الماهي ١٢
الاعم منها ومن الصفات السلبية والاضافية ويظهر ايضا ان مفهومية صفات الواجب معانيها اتحادا محضا وان الحيثية في قولهم
اي التي اخذ في مفهومها السلب ١٢ كما قوله ١٢ هذا عطف
ذاته لذاته من حيث انها مبدأ الانكشاف علم ومن حيث انها مبدأ الآثار قدرة هي الحيثية المتأثرة عن اعتبار مفهوم العلم والقدرة
الحيثية المشتملة على صدقهما حتى يثبت الكثرة في ذاته بوجه ما هذا ما حصل لي في هذا المقام يعز عن الملك المنعام ١٢ منه
اي ما بين في الحاشية المنسوبة بقوله قوله فيه ١٢

الحواشي
المتعلقة بالصفحة المذكورة
بعد سلامة

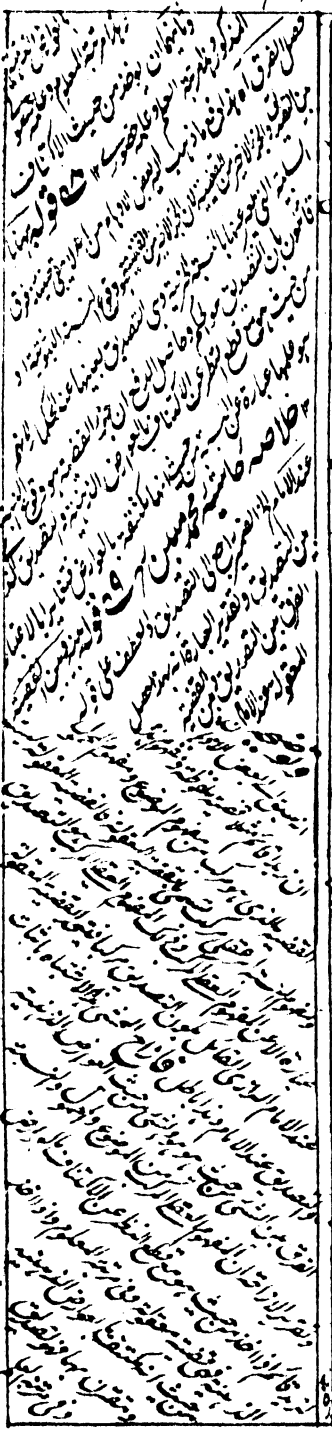
(الحواشي)
المتعلقة بالصفحة المهندسة
هندسة ٢١

والتصديق يستدعي التصور الذي هو كذا

قوله والتصديق يستدعي اه لا يقال التصديق هو ادراك
وقوع النسبة ولا شك ان وقوع النسبة من الصور
الذهنية لا من الاعيان الخارجية والعلم المتعلق بالصورة
الذهنية علم حضوري والا لزم اجتماع المثلين بل الامثال
لانا نقول العلم المتعلق بالصورة الذهنية من حيث انها
صورة ذهنية ومكتنفة بالعوارض الذهنية علم حضوري
واما العلم المتعلق بنفسها مع قطع النظر عن تلك الحيثية
فعلم حصولي والتصديق على تقدير كونه علما ومتعلقا
بالنسبة من هذا القبيل وبهذا حصل الفرق بين التصديق و
بين الجزء الاخير من القضية عند الاوائل وبينه وبين القضية عند
الامامي وقد وقع في الحواشي الشريفية على شرح الشمسية ان القضية
المعقولة هو المفهوم العقلي المركب من المحكوم عليه والمحكوم به مع وقوع
النسبة او لا وقوعها فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن
تسمى قضية والعلم بها يسمى تصديقا عند الاوائل

تتمة

الدليل على كون المقسم علما حصوليا

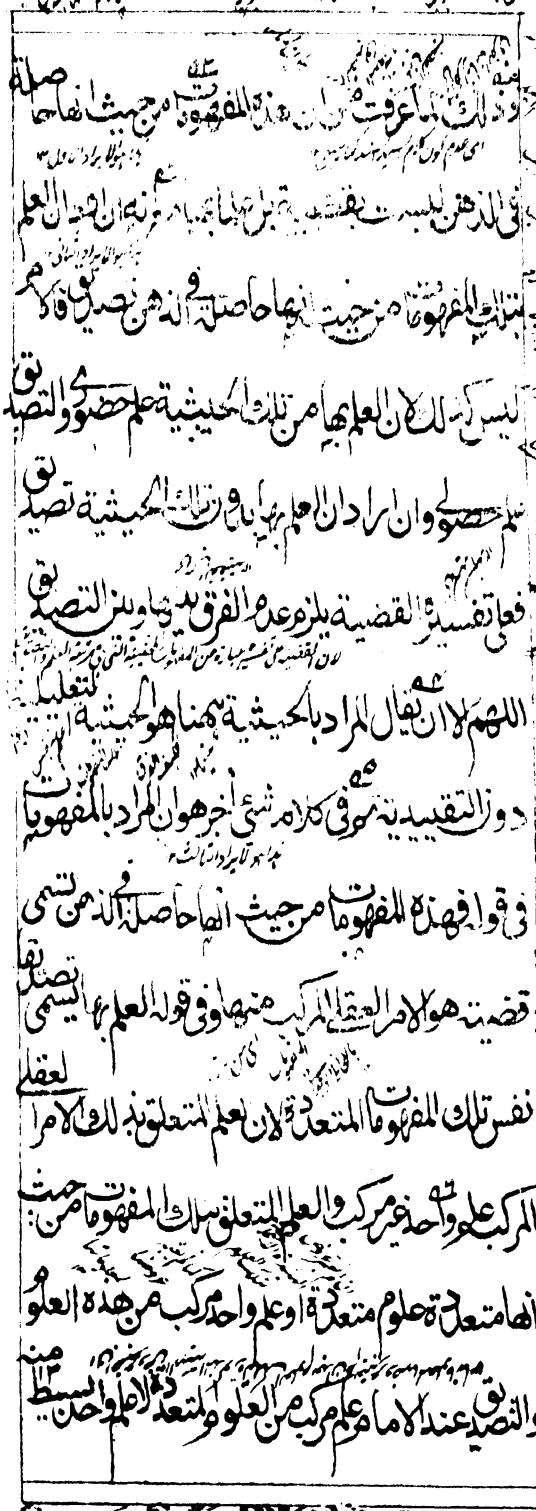


الحواشي

المتعلقة بالصفحة المهندسة

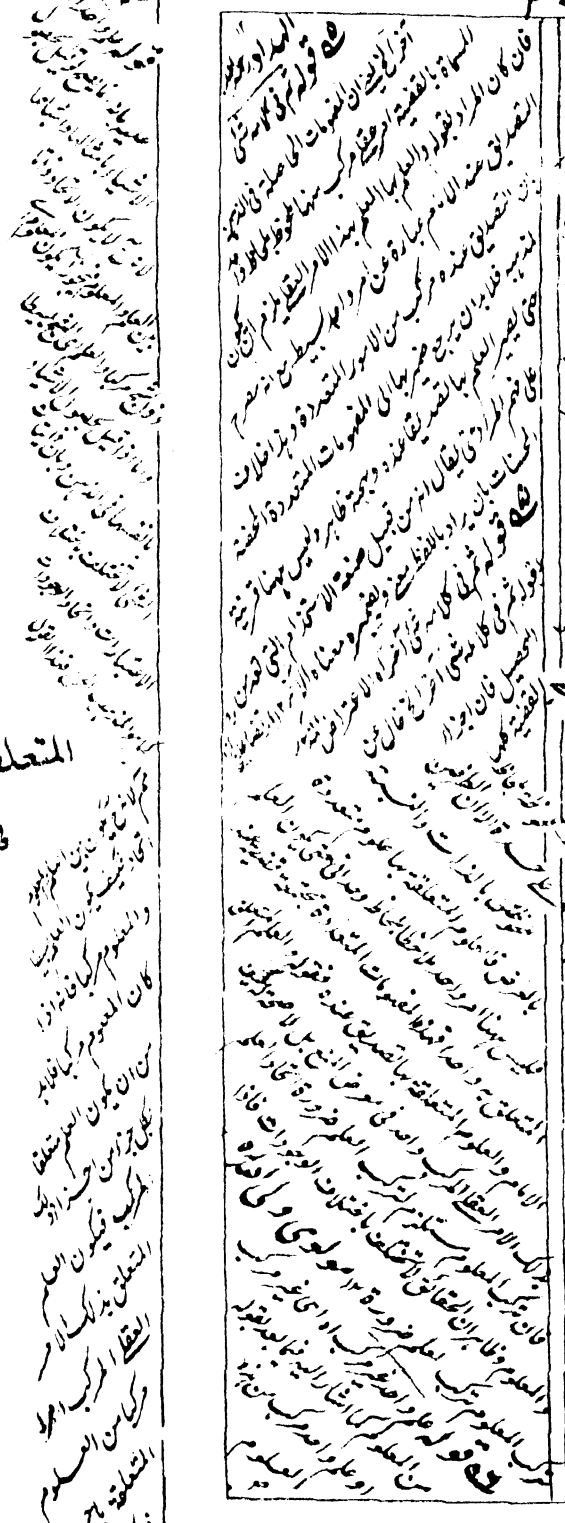
بهندسة ٢٢٤

فالتصديق هو العلم بالمعلوم الذي هو وقوع النسبة
او لا وقوعها ليس كما ينبغي فتامل



الايراد على السيد الشريف بعدم
تفرقته بين التصديق والخبر
الاخير من القضية

الحواشي
المتعلقة بالصغرى الهندية
طبعة ٢



الحواشی المتعلقۃ بالصفحۃ المرقمۃ بہذہ السمۃ ٢٩

والعلم الحضوري لا يكون بحصول الصورة واما العلم المتعين بالاشياء الغائبة عنا فلا بد
ان يكون بحصول صورها فيا ذ حالة العلم ان لو يحصل لنا ولا زال عنا امر فاستوى حال
العلم وما قبله وهو محال ان ال امر فالزائل عنه العلم هذا غير الزائل عنه العلم بذلك

قوله والعلم الحضوري ليس بحصول الصورة اه فان قلت قد وقع عن
كثير من المحققين ان في تفسير التصور بحصول صورة الشئ في العقل تسامحا
والمراد منه الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل وهي اعم من ان يكون
غير المعلوم وهو في العلم الحصولي او عينه وهو في العلم الحضوري قلت من البين
ان الصورة الحاصلة من الشئ حكاية عن ذلك الشئ ومتحدة الحكاية مع المحكي عنه
حمال في التغاير الاعتباري لا ينفع ههنا فتدبر فان الحق احق بالاتباع
قوله ان زال امراه في المطارحات ان زال عنا شئ فاما ان يكون ذلك الشئ
ادراكا ام اخر او صفة غير الادراك وعلى الاول فيكون ذلك الادراك
مرا وجودا بالادلام العدمي لا يكون انتفاء ما ليس بشئ وعلى الثاني
فللنفس ادراكات امور لا ينتهي الى حد

وذلك لان التغاير المعتبر في العلم الحضوري ومعلومه هو التغاير المتاخر
عن صدقهما على ما عرفت والمفهوم من الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل
هو التغاير المتقدم على الصدق كما لا يخفى على من له ادنى مسكة منه

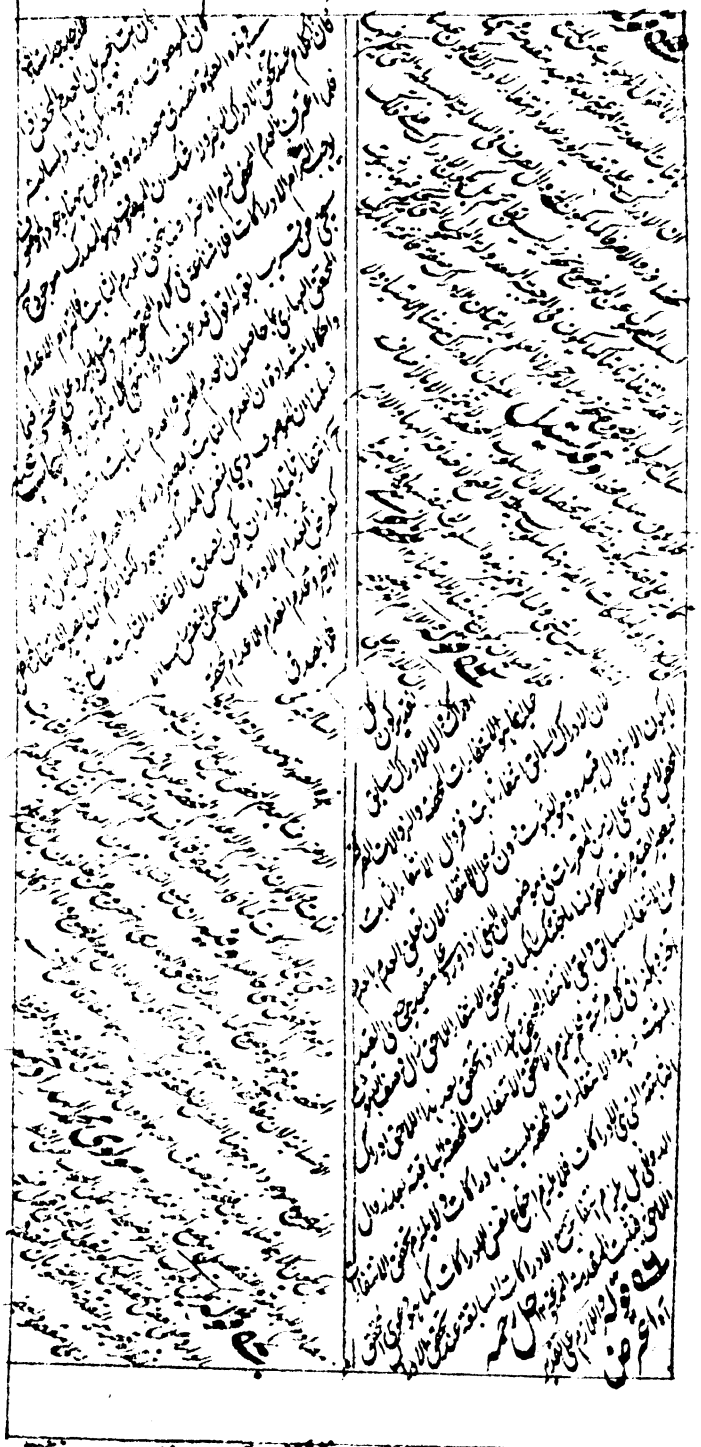
في حالة
العلم حصول شئ لا
زوال شئ

فيجب ان يكون فيها صفات غير متناهية بعطل واحدة منها عند قصد النفس
الى ادراك شئ آخر قال بعض المحققين الاولى فى الشق الاول ان يقال
فتنتهى الى ادراك وجودى ولا امكان للنفس ادراكات غير متناهية ويكون
كل منها انتفاء ادراك آخر حاصل قبله

وهو مولانا جلال الدين الدوانى اورده فى شرح هياكل الانوار
قد نقل عنه فى وجه الاولوية ان المقدمة الاخيرة فى الدليل السابق
لبطلان على ان فى هذا الطرد دقيقة لا يخفى دقتها وانت تعلم ان المقدمة الاخيرة فى الدليل السابق
تحتمل ان يكون معناها ان العدم ليس انتفاء ما ليس بشئ على وجه يكون مستلزما
للوجود وذلك بين لا ستره فيه فعدم العدم واللاعمى ونحوهما وان كان انتفاء لما ليس بشئ
لكنه مستلزم لشئ مع انه قد اشتهر ان السالبة حقيقة لا يتطرق لها الثبوت فظاهر ان ذلك
ليس بظاهر البطلان بحيث لا يخفى ان الطريقة التى اخترعها لا تفى بالمقصود لما تدل على الانحياز
الجزئى فى جزئية بعض الادراكات والمقصود الانحياز الكلى اى فى جزئية جميعها اللهم
ان يثبت توافق الادراكات فى الوجودية والعدمية

فى حالة العلم
حصول شئ لا
زوال شئ





الحواشي
المتعلقة بالصفحة الهندسية
بهندسة ٣٣

اقول فيه نظر اذ على هذا الشق لا يلزم ان يكون ادراكات غير متناهية
اى فيما قال بعض المحققين ١٢ الاول ١٢
بل اعدام ادراكات غير متناهية اذ على هذا التقدير كل ادراك زوال
للادراك السابق عليه فيكون جميع تلك الادراكات منتفيا قالا ولى
في هذا الشق ان يقال فيلزم انتفاء جميع الادراكات السابقة عند تحقق
الادراك اللاحق لا يقال الادراكات على هذا التقدير ليس الا اعدام الادراكات
اى على تقدير كونها من اقسام الادراكات ١٢
فلا يلزم ان يكون جميع الادراكات السابقة منتفيا لانا نقول الادراك
على تقدير كونه انتفاء لا يكون انتفاء محضا بل يكون انتفاء ثابتا ضرورة
ان الادراك صفة قائمة بالمدرك والا لزم على تقدير كون كل ادراك
زوالا للادراك السابق عليه هو الانتفاءات السابقة المحضة لا
الانتفاءات الثابتة فيلزم انتفاء جميع الادراكات السابقة هذا
اى هذه الادراكات ١٢
ويمكن الجواب عنه بان المقصود ليس لزوم اجتماع الادراكات الغير المتناهية
لما كان رفع التظنين كلام المحقق الدواني امكنا دفعه بقال ويكن الخ ١٢
بل لزوم تعاقبها ولا شك انه على تقدير ان يكون كل ادراك زوالا للادراك
ادراكات ١٢
السابق عليه يلزم ادراكات غير متناهية على وجه التعاقب

اذ زوال الشئ ليس لاعدمه اللاحق المتاخر عن تحققه فقال هذا المحقق
ان كان الادراك انتفاء ادراك اخر حاصل قبله فالادراك الذى يعقبه
ان كان انتفاء الادراك السابق عليه كان انتفاء لانتفاء الادراك السابق
عليه بمرتبتين الذى كان هذا الادراك انتفاء له وانتفاء انتفاء الشئ
يستلزم تحقق ذلك الشئ فتحقق الادراك المنتفى فيستلزم
الادراك الثالث للادراك المفروض الاول وهكذا يستلزم
كل ادراك للادراك السابق عليه بمرتبتين فهو اما ان يستلزمه بمرتبتين وهو
الواقع فى المراتب الوتر منها او ما يستلزمه بمرتبتين وهو الشفع انتهى

الدليل
على ابطال
كون العلم زوالا

فى اصل هذا
الاستدلال على ابطال كون

حاصل ما ذكره انه يلزم على هذا التقدير تحقق الادراك المنتفية بالادراك التى
انتفت هويتها اولا وهو محال اذ هو اعادة المعدوم بهويتها ونفهم منه ايضا انه على
هذا التقدير اذا لحق بذلك الادراك ادراك اخر يلزم انتقالها بان تتحقق هو
وينتفى ما هو متحقق ثم اذا لحق بذلك الادراك ادراك اخر يلزم انتقالها كذلك
ومدار الكلام على لزوم تحقق الادراك المنتفية وايرادنا على ما بيناه انما يتوجه على

Marginal notes in Persian/Arabic discussing the above text.

المتعلقة الصفحة المتنش
بهذه ۳۵۳

الحواشی
المتعلقة بالصفحة
بهذه السنة

وما يسبقه باربع مراتب وهو خامسه وهكذا اقول قد عرفت
ان الادراك على تقدير كونه انتفاء لا يكون محض الانتفاء على طريق
السلب البسيط بل يكون انتفاء ثابتا على طريق السلب العدولي
لان الادراك صفة قائمة بالمدرك والسلب البسيط ليس صفة
للشيء والانتفاء الثاني في انتفاء انتفاء الشيء على هذا التقدير ادراك
فانتفاء انتفاء الشيء يكون بمعنى انتفاء الانتفاء الثابت للشيء ولا
شك انه حينئذ لا يستلزم تحقق الشيء بل هو اعم من تحقق
الشيء ومحض انتفائه لانه حينئذ يكون في قوة السالبة المعدولة
والسالبة المعدولة اعم من السالبة البسيطة والموجبة المحصلة
ثم اقول يلزم على تقدير كون كل ادراك انتفاء للادراك السابق عليه ان
يكون الادراكات الحاصلة في الزمان السابق زائدة ومساوية للادراكات
الحاصلة في الزمان اللاحق اذ على هذا التقدير ليس ادراك من الادراكات
الحاصلة في الزمان اللاحق الا ما يزائه ادراك من الادراكات الحاصلة في
الزمان السابق مع ان تزائد العلوم يوما فيوما يدل على خلافه وايضا يلزم

الدليل
على ان العلم حصول
لا زوال

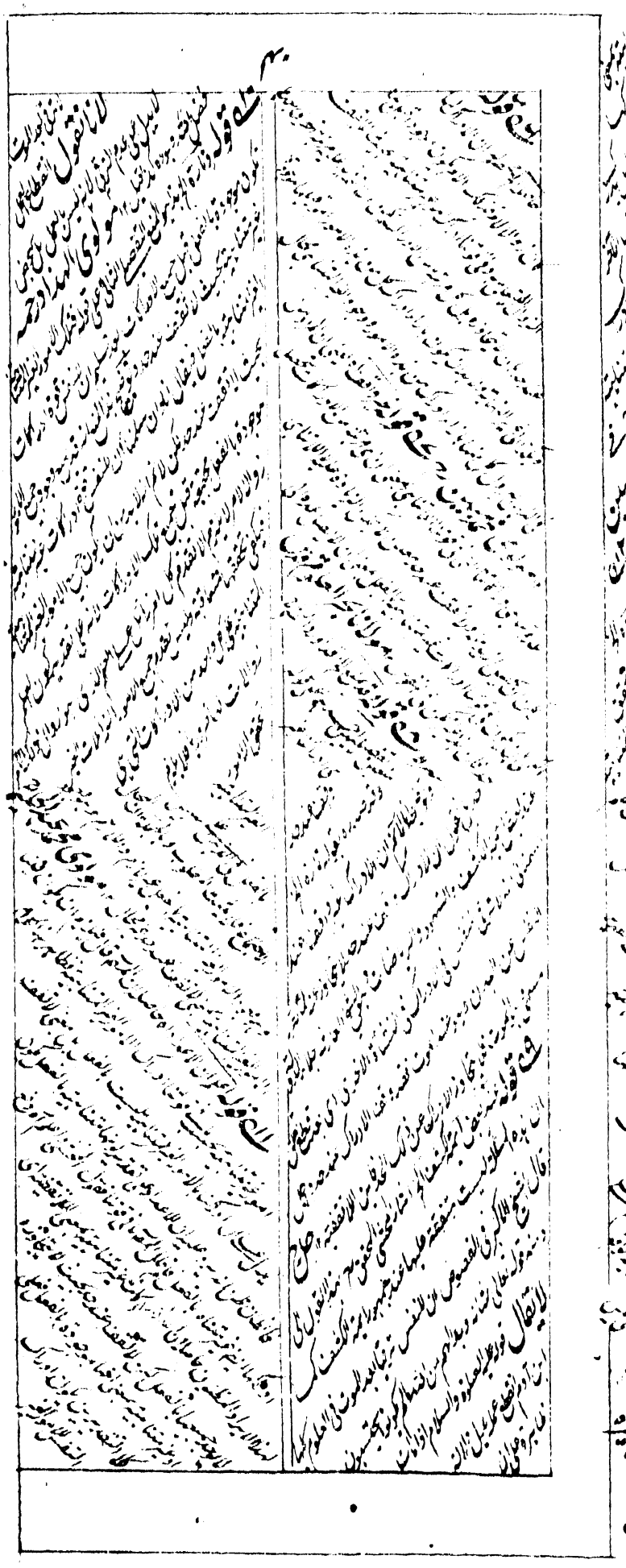
والا لكان العلم باحدهما هو العلم بالاخر

على هذا التقدير اجتماع النقيضين لانه لما كان في قوة النفس ادراكات غير متناهية كما ذكره في الشق الثاني وكان الادراك زوالا للصفة هو ادراك اخر يلزم ان يتحقق فينا صفات غير متناهية هي ادراكات غير متناهية ولما كان كل ادراك زوالا للادراك السابق عليه يلزم ان لا يتحقق شيء منها والمصنف يريد بالشيء الزائل بين الادراكات وصفة غير الادراك كما فعله صاحب المطارحات لان الامور الغير المتناهية بحسب ما في قوتنا من الادراكات الغير المتناهية تلزم على تقدير ان يكون الادراك زوالا لامر سواء كان ذلك الامر الزائل ادراكا او صفة قوله والا لكان العلم واحدا وذلك لان الزائل الواحد ليس له الا زوال واحد

الدليل على ان العلم حصول لا زوال

لا يتوهم ان هذا البيان مختص بصورة كون العلم نفس الزوال والا يحتاج اليه في صورة كون نفس الزائل اذ على هذا التقدير يقال الزائل الواحد له زوالان فالعلم بذلك هو الزائل بزوال و العلم بهذا هو ذلك الزائل بعينه بزوال اخر منه رحمه الله تعر

الحواشي
المتعلقة بالصفحة المهندة
بهند ٣٨



الحواشی
المتعلقة بالصفحی المهندسة
هندسة

فيلزم ان يكون فيما هو غير متناهية بحسب ما في قوتنا من ادراك الامور الغير المتناهية كالاشكال والاعداد الى آخره

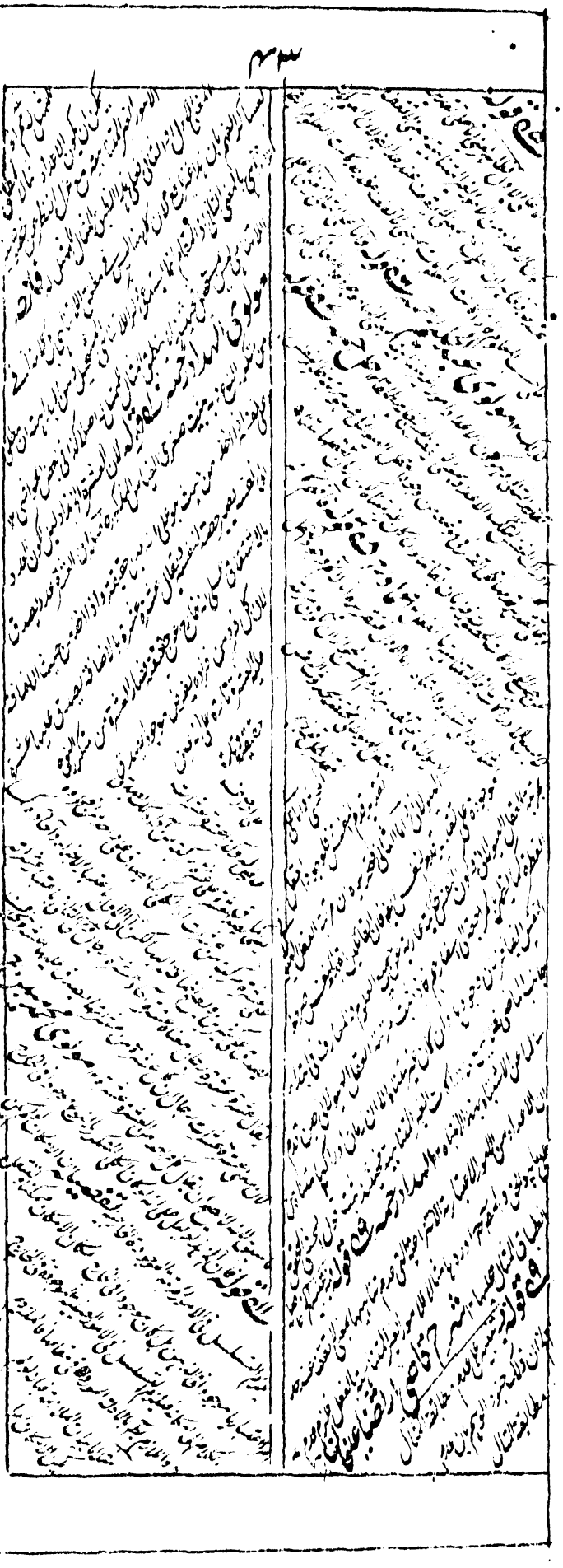
تتمة الدليل
على ابطال كون العلم مزوالا

اقول وايضا العلم بهذا لا يجامع العلم بذلك حدوثا لما اشتهر ان النفس في الاستدلال ١٢
في آن واحد ١٢
في ان واحد لا يتوجه الى شيئين فلو كان الزائل عند العلم بهذا عين الزائل عند ترجمها قصدا ١٢
العلم بذلك يلزم اعادة المعدوم بعينه او اعدام غير اعدام الاول والا يستوي
اي الذاتي ١٢
حال العلم وما قبله قوله فيلزم ان يكون الحاصل له ان الادراك لما
في عدم حصول شيء من الشيئين ١٢
كان زوال امر فذلك الامر الزائل يكون قبله متحققا ولما كان في قوتنا
حتى يتحقق التوالي ١٢
ادراك الامور الغير المتناهية اي ادراكنا غير واقف عند حد فتلك الامور
الغير المتناهية تكون موجودة بالفعل قبل جميع تلك الادراكات وقد
يمنع تارة كون الادراك غير واقف عند حد لما تقرر عند بعض ائمة الكشف و
الشهود ان الاترقي للنفس في النشأة الاخرة وتارة وجود الامور الغير المتناهية
اي بعد مفارقة النفس البدن ١٢
بالفعل لان اللازم هو تقدم كل من الزائل على الادراك الذي هو زوال
ذلك الامر لا تقدم جميع تلك الامور على كل واحد من الادراكات
الفرض الاول ١٢
حتى يتحقق وجود الامور الغير المتناهية بالفعل قوله كالاشكال والاعداد
على سبيل الاجتماع ١٢
المرتبة اه اعلم ان الاعداد سواء كانت من الامور الغير المتناهية
بيان لما يرد ١٢
المقصود منع ما يترآءى ورودها من ان عدد على تقدير كونها غير متناهية بالفعل يمكن ان يكون ادراكها غير متناه

ش من قوله تعالى ١٢ هو من باب التغليب اما ارادة الخاص بقرينة الخارج او ارادة الجنس الحقيقي اي اي الجنس اي اي بعضهم ببعض اقاويل تبرآءى اي ظهر الى جنبه قوله الزائل بسبب كذا في المصباح ١٢

بمعنى انها غير واقفة عند حد ومن الامور الغير المتناهية بمعنى انها موجودة
بالفعل يكون ادراك النفس لها غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد
التحقيق ان الاعداد ان كانت من الامور الاعتبارية لا تتراءى فعدم
تناهيها بالمعنى الاول وان كانت من الامور العينية الموجودة فعدم
تناهيها بالمعنى الثانى والحق هو الاول لان العدد من الامور التى يتكرر نوعها
اما على الاول فظاهر واما على الثانى فعلى تقدير حدوث النفس ايضا ظاهر
وعلى تقدير قدمها فلما تقرر فى موضعه من وجود العقل الهيولانى فافهم منه
فيه تنبيه على عدم مطابقة المثال للمثل له منه لان العشرة مثلا يصدق
على نفسها فيقال عشرة عشرة وكذا عشرة عشرات منه ضابطة ذكرها صاحب
التلويح هو ان كل ما يتكرر نوعه اى يكون اى فرد فرض منه موصوفا بانه ذات النوع فيكون مفهوم
تارة تماما وحقيقة محمولا عليه بالمواطاة وتارة وصفا عارضا له محمولا عليه بالاشتقاق
يلزم ان يكون امر اعتباريا لئلا يلزم التسلسل فى الامور الموجودة بالقدم والحدوث
والبقاء
وللوصوفية واللزوم والتعين والوحدة والامكان ونحو ذلك فان الامكان مثلا لو كان
منه
موجودا كان ممكنا ولنتقل الكلام الى امكانه فيلزم التسلسل فى الامور الموجودة

التحقيق
ان العدد من الامور
الاعتبارية



حواشی
متعلقہ بالصفحہ الہندسۃ
بصفحہ ۴۳

حواشی
متعلقہ بالصفحہ الہند
ہندسہ

وتلك الامور الحاصلة فيما مرتبة موجوة معا لانه لما كان المعدد الاكثر مثلا مستلزما للعدد الاقل فعدد الاقل مستلزم لعدد الاكثر فاذا كان عدم الواحد والاثنين وعدد معا موجودا فيما

ولانه مركب من الاحاد ولست اقول مركب من الوحدات كما يوهم من

بعبارتهم كيف والعدد محمول على المعدد بالمواطاة والوحدات محمولة عليه

بالاشتقاق والواحد من حيث هو واحد ليس موجودا في الخارج فكذا العدد المركب

منه والكلام الواقع من الشيخ في الهيات الشفاء ليس على ظاهره حيث قال العدد له

وجود في الاشياء ووجود في النفس وليس قول من قال ان العدد لا وجود له الا في النفس

بمعتد به واما من قال ان العدد لا وجود له مجردا عن المعدود الذي في الاشياء الا في النفس

فهو حق قوله وتلك الامور اي اعداد تلك الامور حيث لم يرتبها من حيث الاولية

والمتاخرة قوله لانه لما كان اه لا يخفى عليك ان الترتيب كما يحصل بالتقدم والتاخر

الذاتي كما بين العلل والمعلولات بالتقدم والتاخر الوضعي كما بين الاجسام والمقادير كذلك يحصل

بالملازمة والملزومية وانما يثبت الترتيب بالعلية والمعلولية بان الاقل جزء للاكثر

فوجود الاقل علة لوجود الاكثر وعدم العلة علة لعدم المعلول

سواء اعتبر فيه الجزء الصوري او لا كما لا يخفى منه يعني عن كلامه في الوجود النفسي

والامر الخارجي منه كما يشهد عليه قوله فعدم ان الاحاد منه

تتمة

الدليل على ابطال كون

العدد مركبا من الاحاد

فعدم الاقل علة لعدم الاكثر وهو معنى الاول ان العدد لا يتركب من الاعداد التي تحته

كما تقرر في موضعه وكان بعض المحققين عد هذا الحكم مع القول باشتمال العدد على الجزء الصوري

ظاهر الاستغناء فيه واما مع القول بنفي الجزء الصوري فيه فلا اذ العدد حينئذ محض

الوحدات بلا انضمام امر اخر فدخول الوحدات في العدد هو بعينه دخول الاعداد فيه

قال واسقطوا لا تحسبن ستة ثلاثة ثلاثة بل هي ستة مرة واعدة واستدلوا عليه

بان الستة مثلا ان تقومت بثلاثة ثلاثة دون اربعة واثنين وخمسة واحدة لزم

الترجيح بلا مرجح وان تقومت بالكل لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد منها في تقومها

فيستغني به عما عداه ولا يخفى ان هذا البيان لا يجري في الثلاثة الاولى فيمن ضم مقتضاه وجدانية

وهي تتوافق بنيف اعدادها في هذا الحكم وليكن ايضا ان يستدل بان لا اثنين وثلاثة لهما حقيقة

محصلة ولها لوازم مختصة فلا اثنان مركب من الوحدتين والثلاثة ان كانت مركبا من العدد يكون

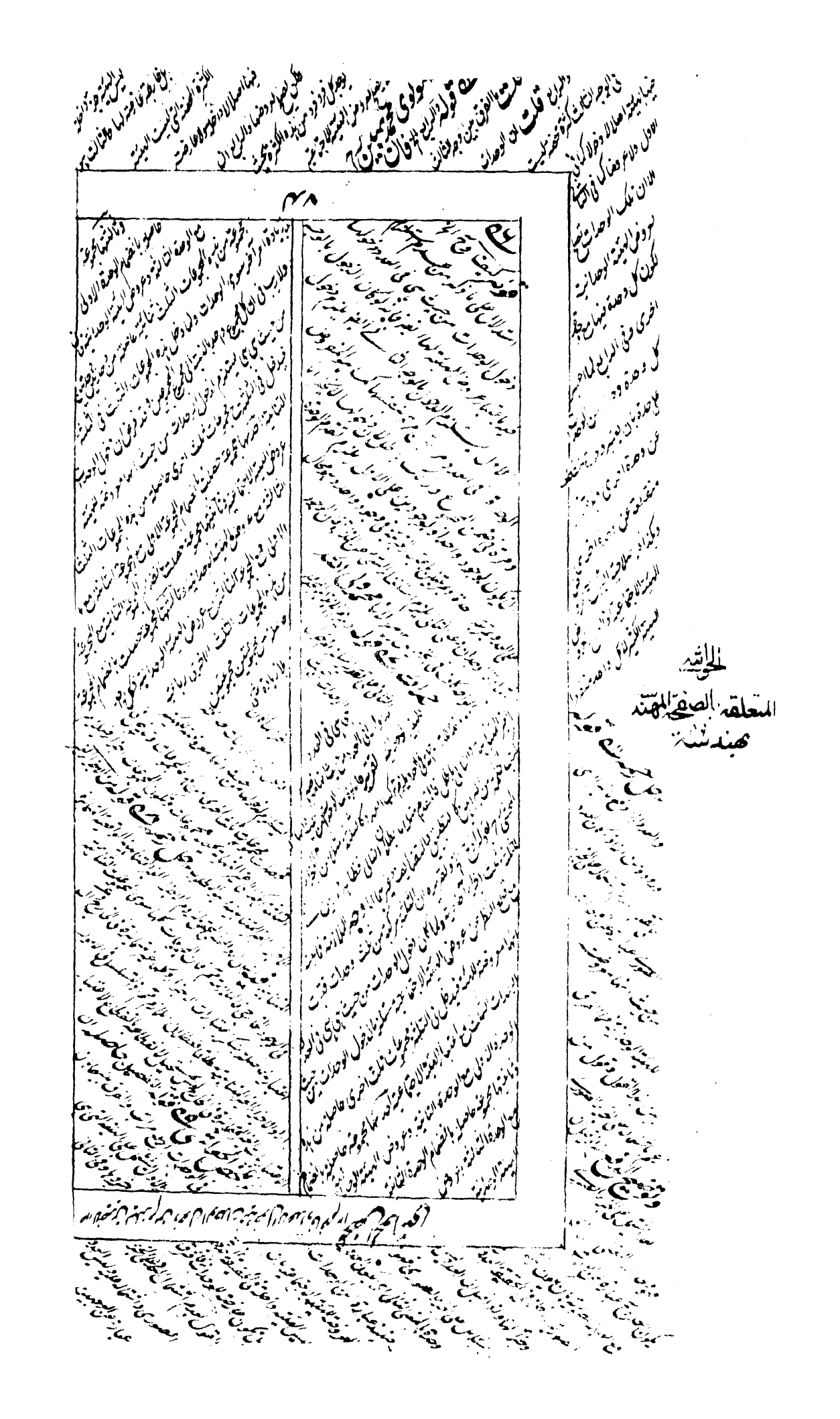
مركبا من العدد الذي هو لا اثنان من الوحدة ومن لا يكون لها حقيقة محصلة ويكون

مثل المركب من المقولتين فيلزم ان يكون هو ايضا مركبا من الوحدات ثم الوجدان السليم يحكم بعد

التفرقة بين عدد وعدد في هذا الحكم فثبت ان كل عدد مركب من الوحدات دون الاعداد التي تحته منه

الحواشی المتعلقة بالصفحة

الحواشي
المتعلقة بالصفحة المهندسة
هندسة



أقول وبالله التوفيق العدد على تقدير عدم اشتماله على الجزء الصوري هي الوحدات

من حيث انها معروضة للهيئة الاجتماعية لا الوحدات المحضة ضرورة ان العدد

حقيقة محصلة وشيء مركب من الوحدات بدون تلك الحيثية ليست كذلك

ودخولها في العدد مطلقا لا يستلزم دخولها بهذه من تلك الحيثية كما يشهد به

الفطرة السليمة والقريحة المستقيمة كيف وحينئذ يلزم دخول الوحدة في

العدد مرتين مرة على الانفراد ومرة في ضمن المجموع ويلزم تركب العدد كالثلثة

مثلا من الاجزاء الغير المتناهية اذ حينئذ يكون المجموع الثلثة الحاصلة من

الوحدات الثلثة جزأ ولكل من المجموعات الثلثة الاخر الحاصلة من تلك المجموعات الثلثة

التفصيل ان هيهنا امورا الاول الوحدة من حيث انها مشتملة على الهيئة الصورية بان تكون

تلك الهيئة جزأ لها والثاني الوحدة من حيث انها معروضة لتلك الهيئة من غير ان تكون تلك الهيئة

داخلة فيها والثالث الوحدة المحضة بان لا يكون تلك الهيئة داخلة فيها او عارضة لها

فالاولان وحدة [illegible] تقدير اشتماله على الجزء الصوري وحدة بالوجه الاول وعلى

تقدير عدم اشتماله عليه وحدة بالوجه الثاني منه اي حين الاستلزام منه

رد على قول المحقق ان العدد محض الوحدات

وهكذا امتنع ان نتصور الثلثة مثلا مع الغفلة عن مجموع الوحدتين
بل نقول على تقدير كون العدد محض الوحدات ايضا لا يلزم تركبه
من الاعداد لان دخول الوحدات في الستة مثلا يرجع الى دخول كل
وحدة وحدة فيها كما يلوح بالتامل الصادق والفرق بين كل وحدة
وحدة وبين الوحدات بدون الهيئة الوحدانية مما لا يخفى على احد
وبما حققنا يظهر لك ان ما قال هذا المحقق في بيان الامور الغير
المتناهية مطلقا مرتبة بان مجموع الامور الغير المتناهية متوقف
على هذا المجموع بلا واحد وهذا المجموع يتوقف عليه اذ اسقط عنه واحد
اخر وهكذا لا يلزم سواء كان العدد مشتملا على الجزء الصوري او غير مشتمل عليه

والقول بجزئية مجموع دون مجموع او مجموعات دون مجموعات ترجيح بلا مرجح منه لا يخفى
على المتامل ان الحكم الواحد لا يتعلق بالاشياء الكثيرة من حيث انها كثيرة الا ترى ان دخول الرجال
الكثيرة في الدار مثلا ليس دخولا واحدا بل لكل واحد من الرجال دخول هو قائم به منه وذلك
لان المجموع الثاني ليس موقوفا عليه للمجموع الاول وجزأله الا بواسطة جزئية العدد العارض
للمجموع الثاني للعدد العارض للمجموع الاول لما تقرر في موضعه ان الكلية والجزئية من
الاعراض الا ولوية للكم ولم يثبت كون العدد جزأ العدد لان حقيقة وحدات عند معها هيئة صورية
اما بعروضها لها او بدخولها فيها على اختلاف القولين وليس حقيقة محض الوحدات منه

قال الفاضل ابن محمد خان القرابا غي المعروف بسوسة كوي بيج من ان العدد عارض والمعدود معروض ولا يلزم من عدم كون عارض

الحواشي
المتعلقة بالصفحة
الهندسة
هندسة

الحواشي
المتعلقة بالصفحة المائة
هندسة ٥٢

نعم لو قال بان المجموع الاول مستلزم للمجموع الثاني وذلك المجموع للمجموع الثالث وهكذا
لكان صحيحا لانه اذا تحقق مجموع احاد العشرة مثلا تحقق كل واحد من
احاد مجموع الخمسة واذا تحقق كل واحد من احاد تحقق مجموعها بالضرورة
هذا والوجه الثاني ان علة عدم المعلول ليست عدم العلة المعينة بل عدم
علة ما واما عدم العلة المعينة فهو مستلزم لعدم المعلول قال البعض لا فاضل عدم
المعلول الذي يتوقف بالذات لا على عدم العلة التامة التي بعينها لا يترتب وجوده على شيء بعينه
واما عدم احد اجزاء بعينه او لا بعينه فعلى خلاف متصور الجامع مقارنة الموقوف عليه
ولوازمه لا مر الله خلافا لهم فان الشرط ليس مما يتوقف عليه عدم المشروط بل هو مقارن لعدم
العلة التامة التي هو العلة للعدم وكذلك وجود المانع ليس يتوقف عليه عدم
المعلول بل ربما ينتفي المعلول مع انتفاء المانع لعدم تحقق العلة التامة

ولهذا يتوجه استلزام العدم الاكثر للعدم الاقل كما قال المصنف رحمه الله ولا يتوجه
انعدام العلل معا تواردا العلل المستقلة على معلول واحد منها وهو يسير باقر المشهور
بما قالوا اما منها ما قال ان شيئا بعينه لا يترتب وجوده على شيء بعينه ففي الوجود
مسلم واما في العدم فلا اذ تحقق ان العدم لا يحتاج الى التاثير بل يكفي فيه سلب التاثير في الوجود

فعدمات الاعداد الغير المتناهية تكون موجودة فينا بالفعل ايضا

قوله

نتمة لابطال كون العلم ازالة

قوله العلة التامة الموقوف عليها المعلول هو مجموع العلل الناقصة بمعنى احادها لا بمعنى المركب منها المتغايرلها والا لزم ان يكون العلة التامة جزء نفسها لانها جملة ما يتوقف عليه فلو كانت هي ايضا من جملة ما يتوقف عليه لزم ان يكون هي جزء ذلك الكلة التي هي نفسها ولهذا قال بعضهم المعلول يتوقف على العلة التامة بوقفات كثيرة ويصدق العلة التامة عليها بوصف الكثرة فعدم العلة التامة ليس الا عدمات احاد العلل الناقصة كما ان وجودها ليس الا وجودات تلك العلل فلو كانت علة عدم المعلول عدم العلة التامة دون عدم واحد منها يلزم ان لا يعدم المعلول الا عند عدماتها وظاهر ان الامر ليس كذلك اذ كثيرا ما يعدم المعلول عند عدم واحد من العلل الناقصة قوله فعدمات الاعداد اه لقائل ان يقول تلك العدمات امور انتزاعية ينتزعها العقل من الاعداد المعدومة ومعنى استلزام عدم الاقل لعدم الاكثر استلزام صحة انتزاع العدم من الاقل لصحة انتزاع العدم من الاكثر فلا يكون تلك العدمات موجودة غير متناهية بالفعل فان قلت المقصود اجراء برهان التطبيق في تلك العدمات وكونها امورا انتزاعية لا يمنع ذلك لان الاجزاء المقدارية في الجسم المتصل الغير المتناهي

هذا رد على ما ذهب اليه السيد الباقر من ان العلة التامة لعدم المعلول اعدام العلة التامة دون اعدام علة ما

اي العلة التامة

اي نفس العلة التامة

اي العلة التامة

اي على احاد العلل الناقصة

اي العلة التامة

اي عدمات جميع احادها

اي الاقل

اي العدمات

اي الاعداد المعدومة

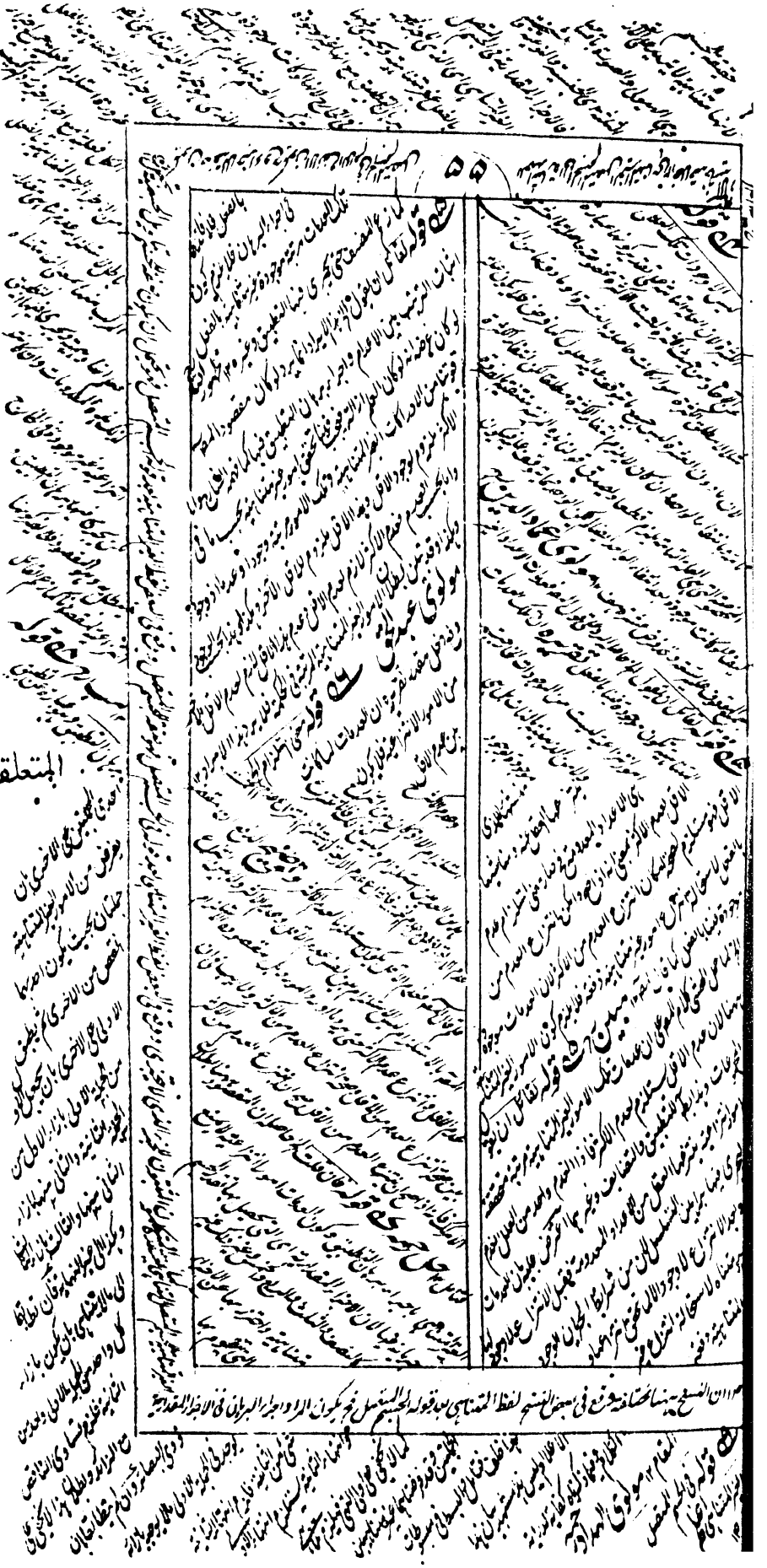
اي بالذات او بالعرض

اي الاقل

اي الاكثر

اي العدمات

اي الاعداد



الحواشي
المتعلقة بالصفحة المهندسة
بهذه النسخة

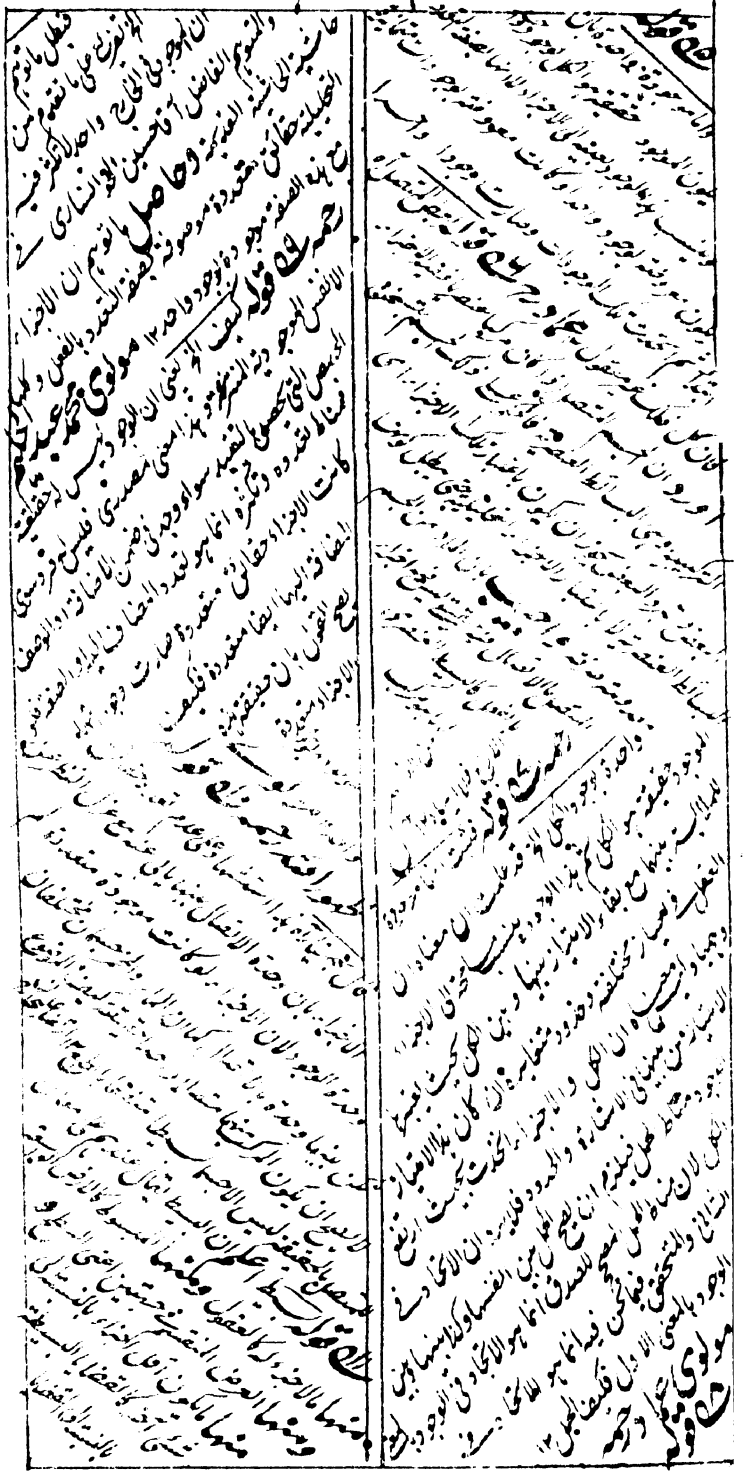
١٥٦٣٥

الجزء لا بوجودة واحدة بوجود الكل وهو الجسم وليس في الخارج الا امتداد واحد وهو امتداد الجسمي المتصل الممتد بامتداد واحد الاحد عدد ٢ سر ٣

الجزء الذي لا يتجزأ

الجزء الذي لا يتجزأ

الجزء الذي لا يتجزأ

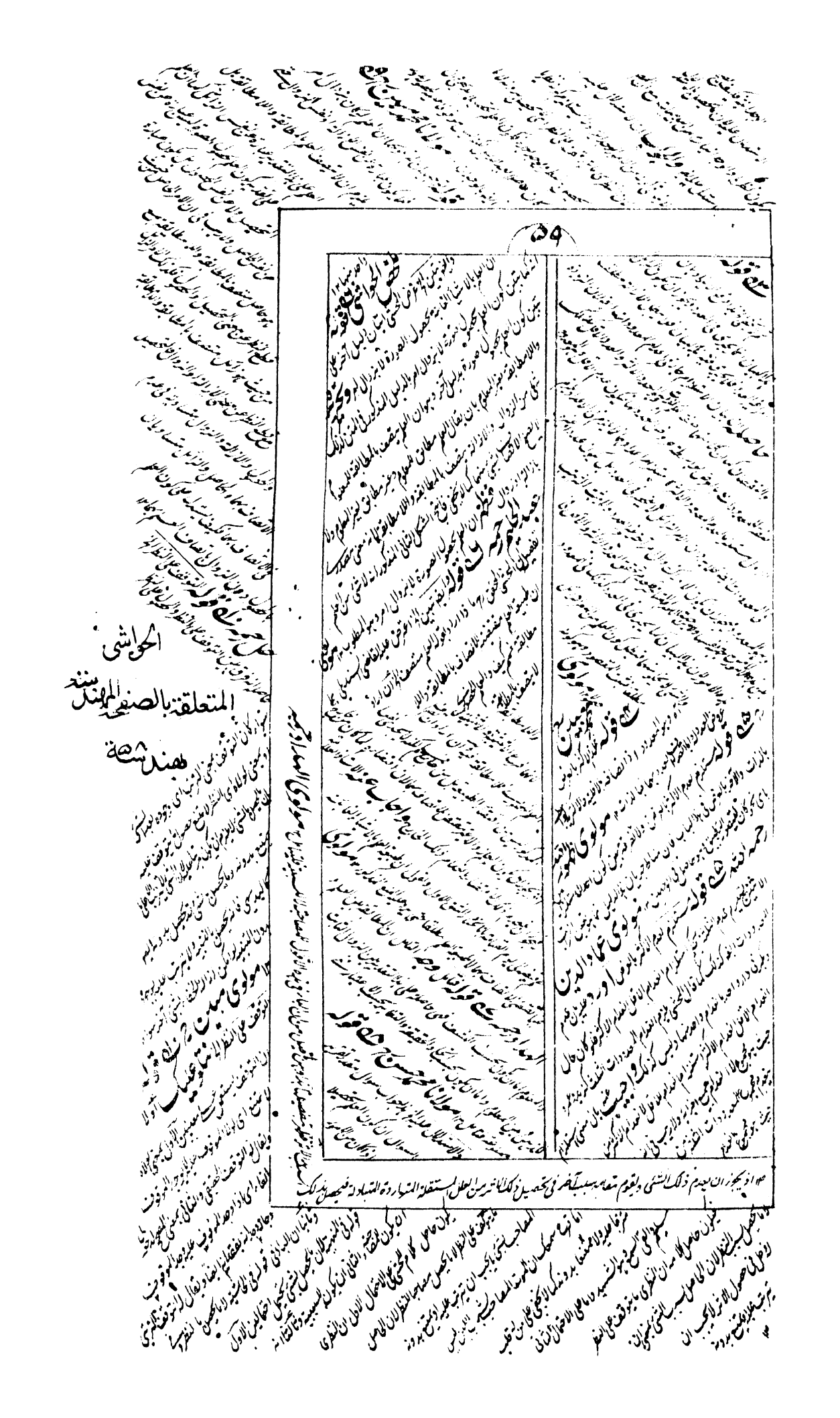


قلت الاجزاء المقدارية انما يجري فيها برهان التطبيق لان منشأ انتزاعها موجود في الخارج
واما ذلك العدد فمنشأ انتزاعه ليس كذلك فلا يخفى عليك ان هذا البيان يجري في
اعدام المعدودات ايضا اذ كما ان الاكثر بالذات مستلزم للاقل بالذات فكذا الاكثر بالعرض مستلزم
للاقل بالعرض وكما ان عدم الاقل بالذات مستلزم لعدم الاكثر بالذات كذا عدم الاقل بالعرض مستلزم
لعدم الاكثر بالعرض فلا يرد ان لام الزائل لا ينحصر في العدد فيجوز ان يكون الادراك زوالا
لاخر غير العدد قوله فتبين بهذا اه وايضا تبين ان العلم متصف بالمطابقة و
اللامطابقة قبل الازالة لا يتصف بهما فتأمل قوله ولان كون العلم تحصيلا اه و
الاستدلال عليه لا ينافي كونه من الوجدانيات اذ النظري هو ما يتوقف على النظر لا ما يحصل بالنظر

توجيهه ان العلم على تقدير كونه زوالا للام ليس نفس الازالة والزوال بل هو نفس الزائل
كما انه اذا كان نحصول صورة ليس نفس التحصيل او الحصول بل هو نفس الحاصل فكما
ان الحاصل من حيث انه حاصل متصف بالمطابقة مع قطع النظر عن كونه حاصلا
فكذا الزائل من حيث انه زائل متصف بالمطابقة مع قطع النظر عن كونه
زائلا اه منه والتوقف على النظر غير الحصول به سواء كان التوقف بمعنى الترتب او
بمعنى لولاه لامتنع لان ما يحصل بشئ لا يلزم ان يكون مترتبا عليه ممتنعا بدونه فافهم اه منه

دليل آخر على ابطال كون العلم زوالا

الحواشي المتعلقة بالصفحة المهندسة



الحواشي
المتعلقة بالصفحة
الهندسة ٦١

لما سبق فيلزم ان يكون لكل معلوم امر في العقل يطابقه وهو العلم به دون العلم باعدائه

٦١

قوله لما سبق اى والا لكان العلم باحدهما عين العلم بالآخر وذلك لان الحاصل الواحد ليس له الا حصول واحد وحينئذ اخر لو كان الحاصل عند العلم هذا عين الحاصل عند العلم بذلك يلزم تحصيل الحاصل غير التحصيل الاول وانما اشتهر ان النفس في ان واحد لا تتوجه الى شيئين قوله فيلزم ان يكون اه فان قلت يجوز ان يكون لذلك الامر العقلي مما لا يجري منه المطابقة واللامطابقة كالاضافة بين العالم والمعلوم على ما هو مذهب جمهور المتكلمين قلت العلم يتصف بالمطابقة واللامطابقة كما يشهد به الضرورة فيلزم ان يكون لكل معلوم امر مطابق له هذا لكل قائل ان يقول فحينئذ لا حاجة الى ما ذكر من المقدمات بل يكفي ان يقال العلم متصف بالمطابقة واللامطابقة وغير الصورة الحاصلة لا يتصف بهما قلت وقد يقال العلم ليس نسبة بين العالم والمعلوم لان تحقق النسبة فرع تحقق المنتسبين ونحن ندعي انه ما ليس بموجود في الخارج فلا يلزم من وجوده اذ ليس موجودا في الخارج فهو في الذهن واعترض عليه بانه يجوز ان يتحقق ذلك في بعض المدارك الغير الانسانية

هذا البيان على تقدير ان يكون العلم عين الحاصل بالذات وهو ذا لا يمكن ان يتوجه على هذا التقدير ان العلم بهذا الحاصل يحصل الحاصل بذلك فلهذا الحاصل بحصول آخر هذه اشارة الى انه يمكن ان يقال العلم على تقدير ان يكون هو الحاصل بالذات يتصف بهما كما مر في حاشية الحاشية فلما كان يتصف بهما انحصر في الامر الحاصل الاول ذكر المصنف تلك المقدمات في تقرير هذا البيان

وانت خبير بان الاشياء المدركة لنا الخارجة عن اذهاننا لو عدمت في الخارج لا ينبغي
لها كما يكون بالبداهة فذلك النحو من التحقق ليس كافيا وبهذا ثبت ما ذهب اليه
المحققون ان المعلوم بالذات هو الصورة العلمية فتامل ١٢

وبيان ان العلم صفة ذات اضافة فلا بد من ان يتحقق المعلوم عند تحقق ونحن نعلم بالضرورة ان علمنا
بالاشياء الغائبة عنا لا يزول بزوال تلك الاشياء في الخارج فالمعلوم بالذات هي الصورة الموجودة في الذهن
لا ما هو موجود في الخارج لكن ينبغي ان يعلم انها معلومة بالذات من حيث هي لا من حيث انها ممكنة
بالعوارض الذهنية والا لاحتاج الى اثبات الوجود الذهني بل لا يتصور انكاره وبهذا يظهر ان
الى بعض لا ذهانهم ان العلم الحضوري علم بالذات الكون معلوما الصورة الذهنية معلوما بالذات
والعلم الحصولي علم بالغير لكون معلوما الشيء الخارجي معلوما بالعرض ليس بشيء ونشأ عن اهمال
هذه الدقيقة واشتباه احد العلمين المتغايرين بالآخر ان هنا علمين الاول علم متعلق بالذات من حيث هي
مع قطع النظر عن العوارض الذهنية والخارجية وهي معلومة بالذات والذات من حيث انها معروضة
بالعوارض الخارجية معلومة بالعرض وهذا العلم علم حصولي لانه ليس الا حصول صورة شيء في
والثاني علم متعلق بالعلم الاول الذي هو لقائم بنا ومبدأ لانكشافنا وذلك العلم علم حضوري لانه
النفس وعلم النفس بذاتها وصفاتها علم حضوري كما تقرر في موضعه فافهم ١٢

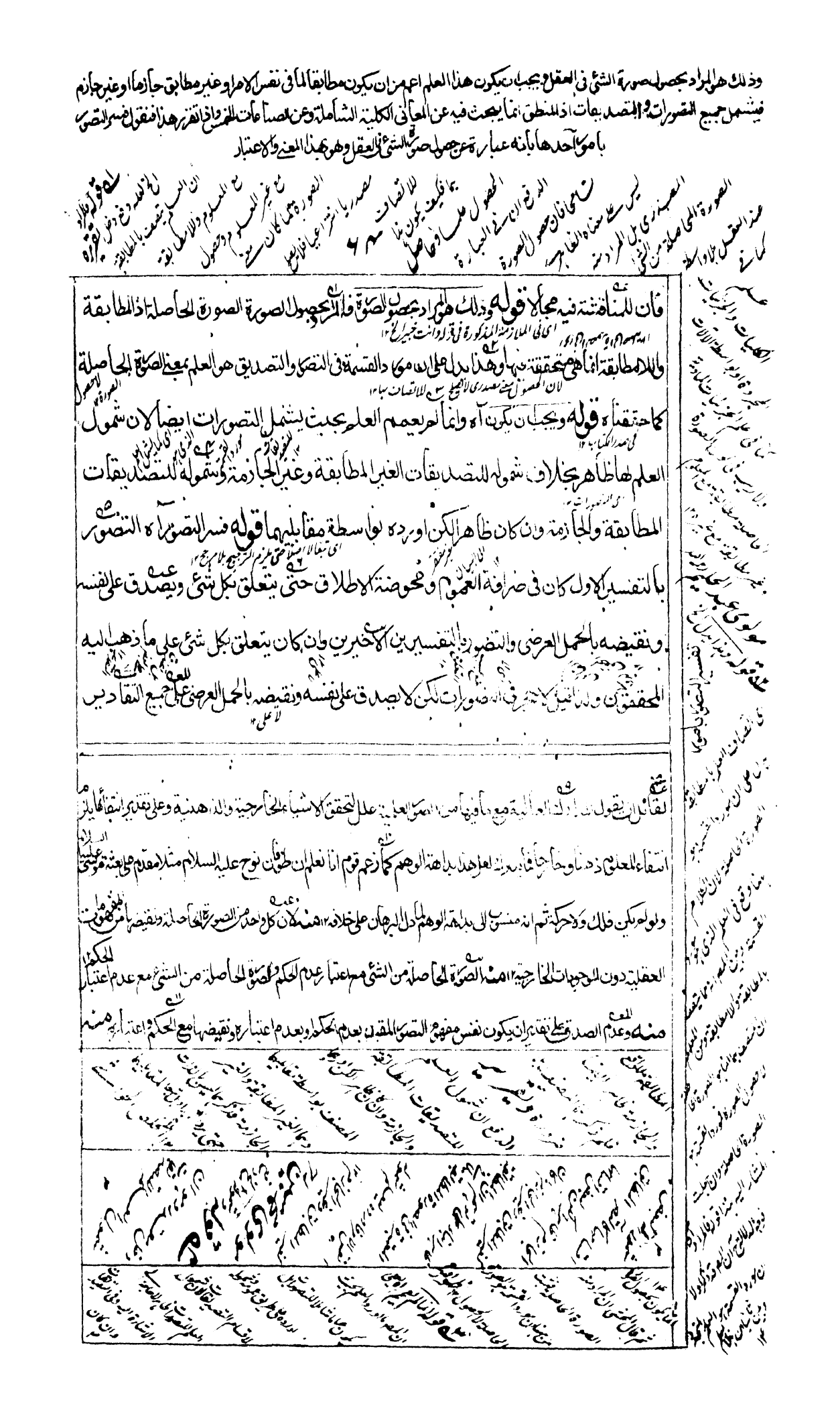
تتمة الليل الآخر على تغاير الحاصلين عند العلمين

الحواشي
المتعلقة بالصفحة المقيدة
بهذه السنة ٦٢

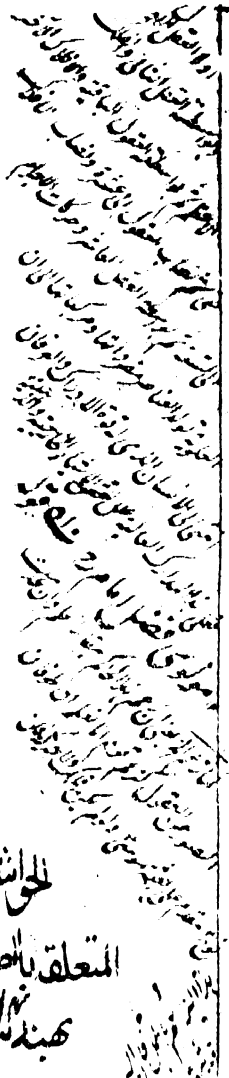
وذلك هو المراد بحصول صورة الشئ في العقل ويجب ان يكون هذا العلم اعم من ان يكون مطابقا لما في نفس الامر او غير مطابق جازما او غير جازم فيشمل جميع التصورات والتصديقات اذ المنطق انما يبحث فيه عن المعاني الكلية الشاملة وعن اقسامها وعن الخمس واذا تقرر هذا فنقول في تصور التصور باموا احدها بانه عبارة عن حصول صورة الشئ في العقل وهو بهذا المعنى لا اعتبار

فان للمناقشة فيه مجالا قوله وذلك هو المراد بحصول الصورة فان المراد بحصول الصورة الصورة الحاصلة اذ المطابقة
والا مطابقة انما هي متحققة فيها وهذا يدل على ان مورد القسمة في التصور والتصديق هو العلم بمعنى الصورة الحاصلة
كما حققناه قوله ويجب ان يكون آه وانما لم يعمم العلم بحيث يشمل التصورات ايضا لان شمول
العلم هاهنا ظاهر بخلاف شموله للتصديقات الغير المطابقة وغير الجازمة وشموله للتصديقات
المطابقة والجازمة وان كان ظاهرا لكن اورده بواسطة مقابليهما قوله فسر التصور آه التصور
بالتفسير الاول كان في ضرورة العموم ومحوضة الاطلاق حتى يتعلق بكل شئ ويصدق على نفسه
ونقيضه بالحمل العرضي والتصور بالتفسيرين الاخيرين وان كان يتعلق بكل شئ على ما ذهب اليه
المحققون ولا تقبل الاخيرين التصورات لكن لا يصدق على نفسه ونقيضه بالحمل العرضي على جميع التقادير

لقائل ان يقول ان الادلة العالية مع ما فيها من الصور العلمية علل لتحقق الاشياء الخارجية والذهنية وعلى تقدير انتفائها يلزم
انتفاء المعلول ذهنا وخارجا فيلزم بداهة لعدم بداهة الوهم كما زعم قوم انا نعلم ان طوفان نوح عليه السلام مثلا معدوم على بعثة موسى عليه السلام
ولو لم يكن ذلك ولا حركة ثم انه منسوب الى بداهة الوهم لدل البرهان على خلافه منه لان كلا واحد من الصور العلمية الحاصلة ونقيضها من المفهومات
العقلية دون الموجودات الخارجية منه الصورة الحاصلة من الشئ مع اعتبار عدم الحكم والصورة الحاصلة من الشئ مع عدم اعتبار الحكم
منه وعدم الصدق على تقدير ان يكون نفس مفهوم التصور المقيد بعدم الحكم او بعدم اعتباره ونقيضها مع الحكم او اعتباره منه



الحواشي
المتعلقة بالصفحة الهندية
هندسة ٦



مرادف للعلم وثانيها انه عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل فقط وهو محتمل للوجهين احدهما حصول
صورة الشيء مع اعتبار عدم الحكم وثانيهما حصول صورة الشيء مع عدم اعتبار الحكم وهو بهذا التفسير
اعم منه بالتفسيرين الاخيرين لانه يجوز ان يكون مع الحكم واخص منهما بالتفسير الاول لانه يجوز ان يكون مع
اعتبار الحكم وفسر التصديق بامور احدها بانه عبارة عن الحكم ونسب هذا التفسير الى الحكماء وفسر
الحكم بثلث تفسيرات احدها بانه عبارة عن انتساب امر الى اخر ايجابا او سلبا

٦٦

قوله مرادف للعلم اي العلم الذي هو مورد القسمة قوله وهو محتمل لوجهين اه
هو غير محتمل للوجهين الاخيرين اي حصول صورة الشيء مع عدم اعتبار الحكم وعدمه
وحصول صورة الشيء مع عدم اعتبار عدم الحكم لعدم ملايمتهما للساذجية ومقابله
الحكم قوله وهو بهذا التفسير اه لا يخفى عليك انه بين النسبة بين الوجهين و
التفسيرين بحسب المفهوم ويظهر منه بحسب الصدق ايضا قوله احدها بانه
عبارة عن الحكم اعلم ان الحكم يطلق على معان اربعة الاول ما يرجع القضية اي وقوع
النسبة او لا وقوعها والثاني المحكوم به والثالث القضية من حيث اشتمالها
على ربط احد المعنيين بالاخر او سلب الربط والرابع التصديق على مذهب البعض
قوله وفسر الحكم اه الحكم انما هو بالتفسيرين الاول على الحقيقة وبالتفسيرين الاخيرين
على المجاز ثم لا يخفى ان الاذعان والقبول ايضا من تفسيرات الحكم كما يدل عليه ما قال في شرح المطالع

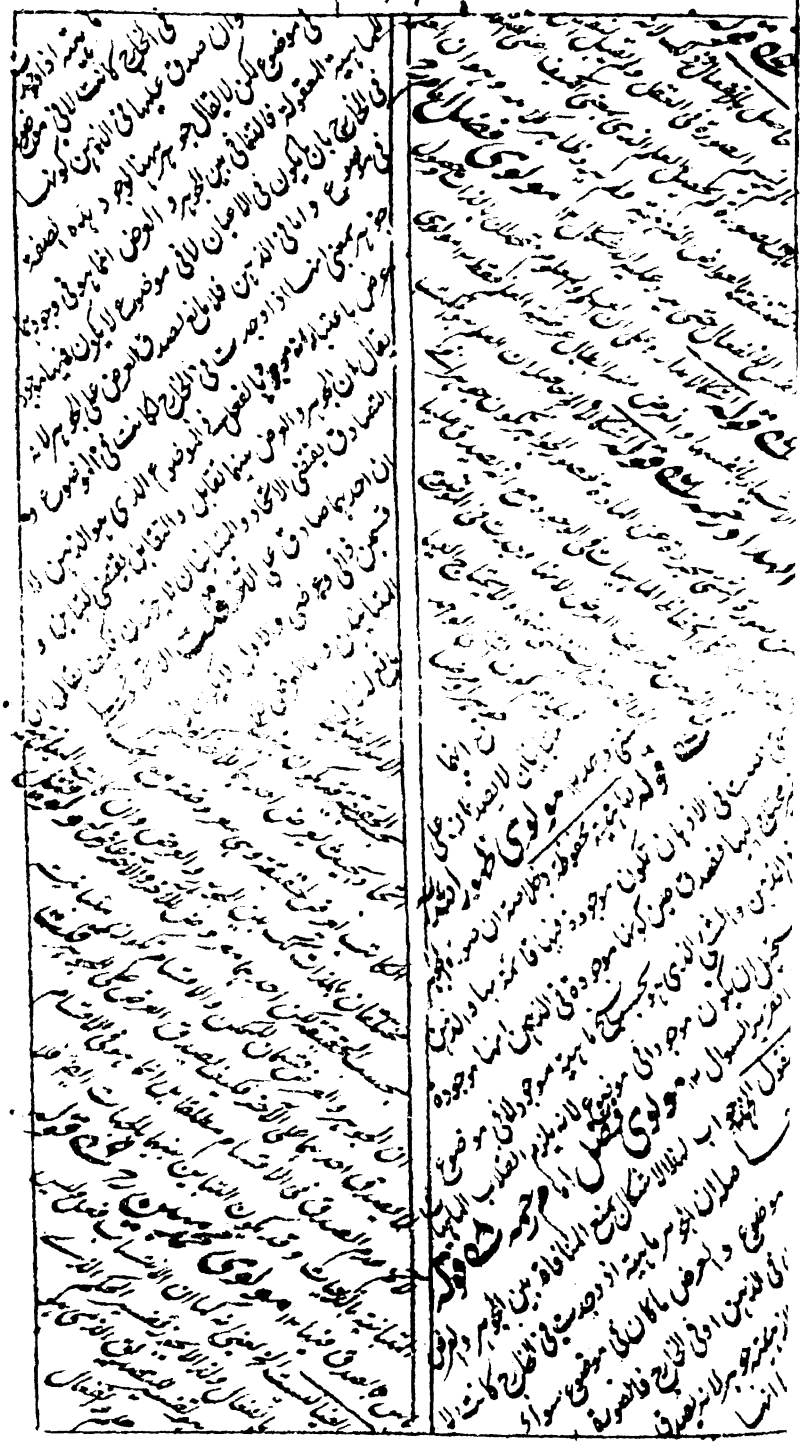
فيه لف ونشر مرتب لتعلق الاول بالاول والثاني بالثاني منه وفيه انه لم يفهم
من تبيين النسبة بحسب المفهوم النسبة بحسب الصدق فكيف يصح قوله ويظهر منه بحسب الصدق ايضا
الا ان يقال ان تبيين النسبة بحسب المفهوم علم بالالتفات الى الخارج النسبة بحسب الصدق منه

الحواشي
التعاقه بالصفحي
بهذه ٦٦

مع عدم اعتبار الاذدان والثاني مع اعتبار عدم الاذدان والاول اعم من الثاني بحسب المفهوم دون التحقق لان العلم التصديقي هو العلم

قوله وثانيهما انه عبارة عن نفس النسبة ايراد هذا التفسير في هذا المقام غير مناسب لان الكلام في الحكم بمعنى التصديق لا المحكوم به بمعنى جزء القضية قوله لان الانتساب انما يكون بين الشيئين قوله والعلم انفعال اه لا يخفى ما فيه فافهم قوله والعلم انفعال اه المذهب المنصور في العلم انه من مقولة الكيف كما تقرر في موضعه لعله اراد ان العلم حاصل بالانفعال اعلم ان ههنا اشكالا مشهورا اورده الشيخ في الهيات الشفاء واجاب عنه حيث قال لقائل ان يقول العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها وهي موجودة في الاعراض فان كانت صور الاعراض اعراضا فصور الجواهر كيف تكون اعراضا فان الجوهر لذاته جوهر فماهية لا يكون في موضوع البتة وماهيته محفوظة سواء نسبت الى ادراك العقل لها او نسبت الى الوجود الخارجي فنقول ان ماهية الجوهر بمعنى انه موجود في الاعيان لا في موضوع وهذه الصفة موجودة لماهية الجواهر المعقولة فانها ماهية من شانها ان تكون موجودة في الاعيان لا في موضوع

لا يخفى ان النسبة ايضا ليست من الانفعال اللهم الا ان يقال المراد هو النسبة من حيث انها موجودة في الذهن ولا شك انها حينئذ تصير علما وانفعالا وبهذا التعليل لا يتم ما اورده في الحاشية الا ان ايراد هذا التفسير غير مناسب اه منه

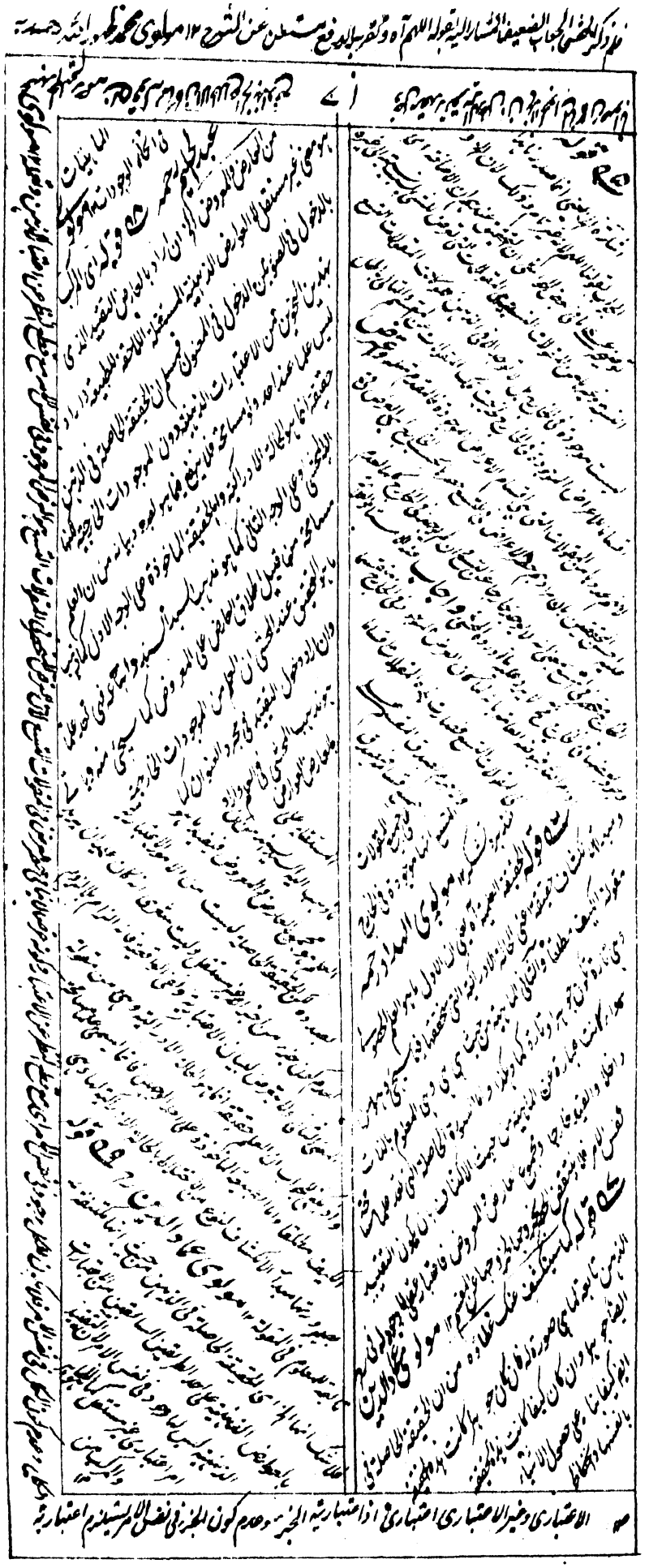


اى ان هذه الماهية معقولة عن امر موجودة فى الاعيان ان يكون لا فى موضوع واما وجوده
فى العقل هذه الصفة فليس ذلك فى حدة من حيث هو جوهر اى ليس حد الجوهر انه
فى العقل لا فى موضوع بل حده انه سواء كان فى العقل او لم يكن فان وجوده فى الاعيان
ليس فى موضوع انتهى لا يخفى عليك ان القول بعدم صحة الصورة الجوهرية مما لا حصر للعوز
فى المقولات التسع لان المقولات اجناس عالية متباينة بالذات اللهم الا ان يكون مرادهم
حصر الاعراض الموجودة فى الخارج.

اشارة الى ان هذا الجواب غير تام وذلك لان التحقيق عندهم ان الاضافة وغيرها من المقولات النسبية
ليست موجودة فى الخارج والصواب فى الجواب ان يقال مرادهم حصر الاعراض الموجودة
فى نفس الامر والموجود فيها ههنا امران الحقيقة العينية والحقيقة الحاصلة فى الذهن من حيث هى هى
وكل منهما مندرجة فى مقولة الاول فى مقولة الكيف والثانية فى مقولة اخرى من مقولة الجوهر وغيرها
مما سينكشف عنك غطاؤه واما الحقيقة الحاصلة فى الذهن من حيث انها مكتنفة بالعوارض
الذهنية بان يكون التقييد داخلا والتقيد خارجا وبان يكون كل منهما داخلا اى المركب من
العارض والمعروض فلا شك انها من الاعتبارات الذهنية وليس لها وجود فى نفس
الامر كما لا يخفى على من له ادنى مسكة ولما كان الاطلاع عليه موقوفا على كلا
سيأتى بعد ذلك لم نورده واوردنا الجواب الغير المرضى واشرنا الى عدم الارتضاء
وتوقف تحقيق الحالة الادراكية

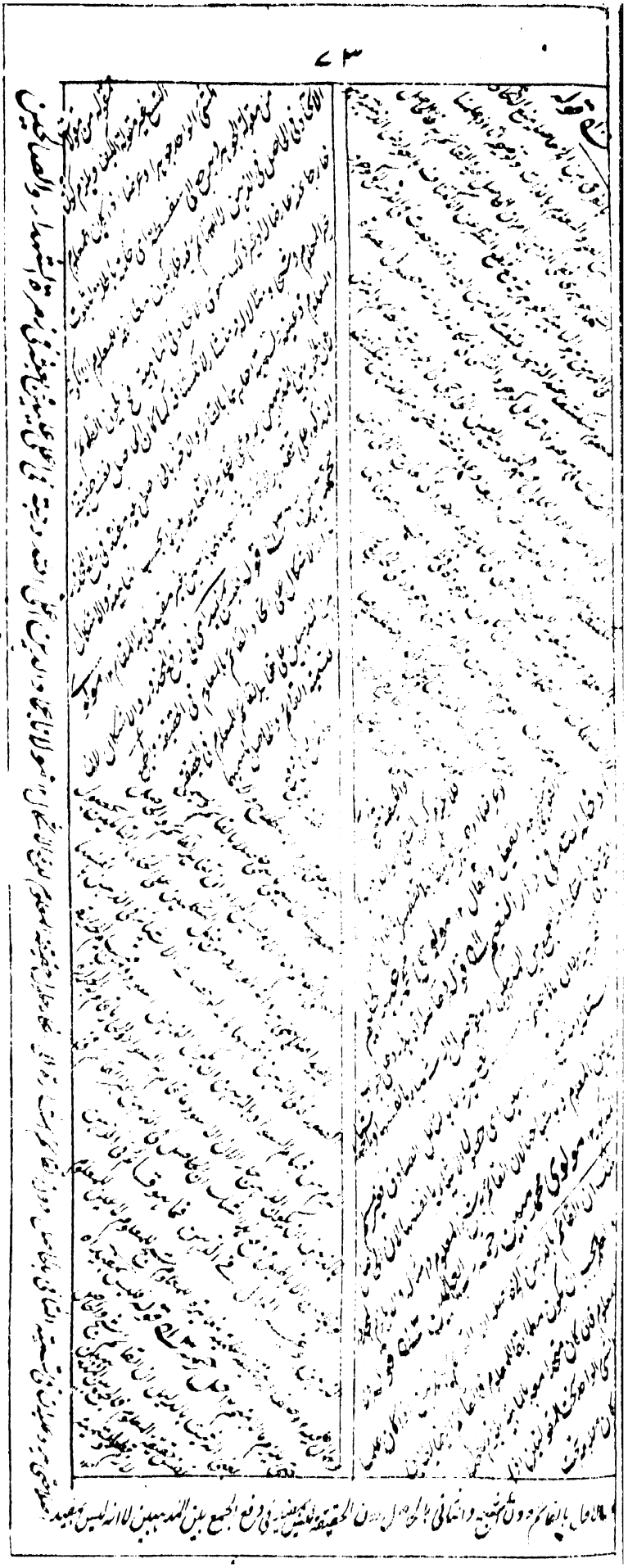
منه رحمه الله تعالى

الحواشي المتعلقة بالصفحة الهندسة بهندسة



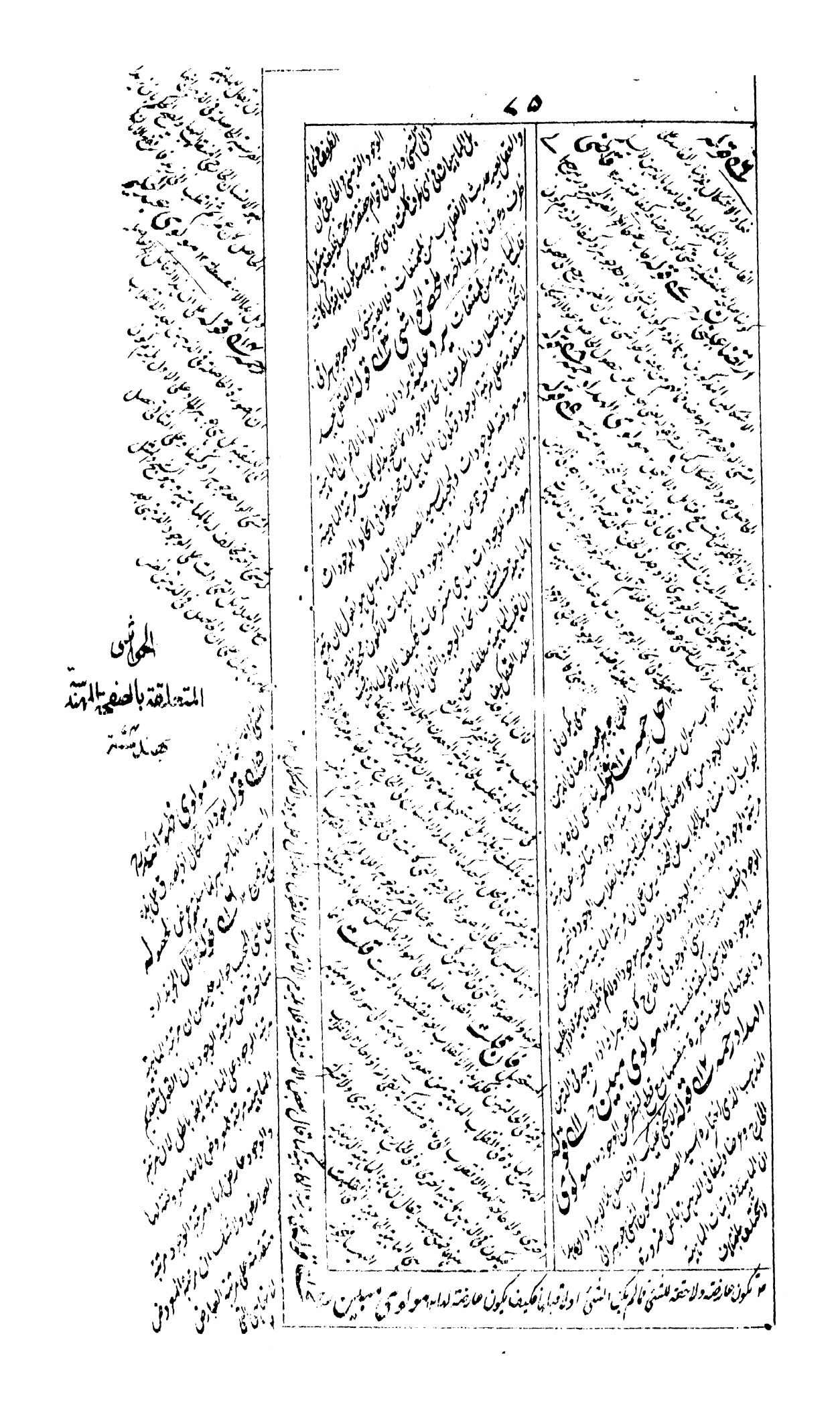
وما أورد على الحصر من النقض بالوحدة والنقطة فمدفوع لان الوحدة
ليست من الموجودات الخارجية والنقطة من مقولة الكيف
كما صرح به الفارابي في التعليقات حيث قال النقطة كيفية
في الخط وهو مثل التربيع لانها حالة الخط المتناهي ثم ههنا
اشكال آخر وهو ان العلم من الكيفيات النفسانية فيلزم ان يكون
الشيء الواحد جوهرا وكيفا مع انهما مقولتان وصدقهما على
شيء واحد ممتنع وقد اجيب عن الاشكالين بعض المتاخرين
بالفرق بين القيام والحصول بان ما هو جوهر معلوم وحاصل
في الذهن وموجود فيه وما هو عرض هو كيف علم وقائم
بالذهن وموجود في الخارج وحاصله كما يظهر بالتامل الصادق

ولا شك ان القائم بالذهن لما كان علما يجب ان يكون صورية
مطابقة للمعلوم فاما ان تكون مغايرة له او متحدة معه والتالي باطل و
الا يعود الاشكال ويرجع الى السفسطة لثبوته في الحاصل في الذهن بتعين
الاول فالقائم بالذهن شبح المعلوم كما ان الحاصل في الذهن نفس
حقيقته واما تسمية احدهما بالقائم والاخر بالحاصل فليس
بمفيد كما لا يخفى



الحواشي
المتعلقة بالصيغة المهندسة
هندسة
٧٢

ان القائم بالذهن شبح المعلوم ومثاله والحاصل في عين المعلوم في نفسه فهو جمع بين
المذهبين وانت تعلم انه قول بلا دليل وساقط عن درجة التحقيق بل النظر الدقيق يقتضي
بامتناع ذلك بان يقال بانا لا نعني بالعلم الا ما هو منشأ الانكشاف ولا شك
ان الصورة الحاصلة كافية في الانكشاف كما يشهد به الحدس الصائب فمنشأ
الانكشاف هو الصورة الحاصلة فلو فرض ان يكون القائم بالذهن ايضا منشأ الانكشاف
يلزم حصول الحاصل على انه يلزم ان يكون تلك الصورة علما وعرضا وكيفا كما
فعاد الاشكال واجاب عنهما بعضهم بان الجوهر بعد ما وجد في الذهن يصير عرضا
وكيفا بناء على ان مرتبة الماهية متاخرة عن مرتبة الوجود وتابعة لها ولا يخفى
عليك ان هذا المذهب خارج عن مسلك العقل ضرورة ان
الماهية وذاتياتها لا يختلف باختلاف الظروف وانحاء الوجود والعقل
يعد قلب الماهية من الممتنعات على ان هذا القائل ما ان يقول
بانتفاء الجوهرية او بقائها فعلى الاول يرجع قوله هذا الى القول بحصول
الشبح والمثال وعلى الثاني يعود الاشكال وما قال ان مرتبة الوجود مقدمة على
الماهية فهو ايضا باطل لان مرتبة الماهية مرتبة المعروض ومرتبة الوجود مرتبة العو



الحواشي
المتعلقة بالصفحة المتممة
لهذه المائة

الحواشي

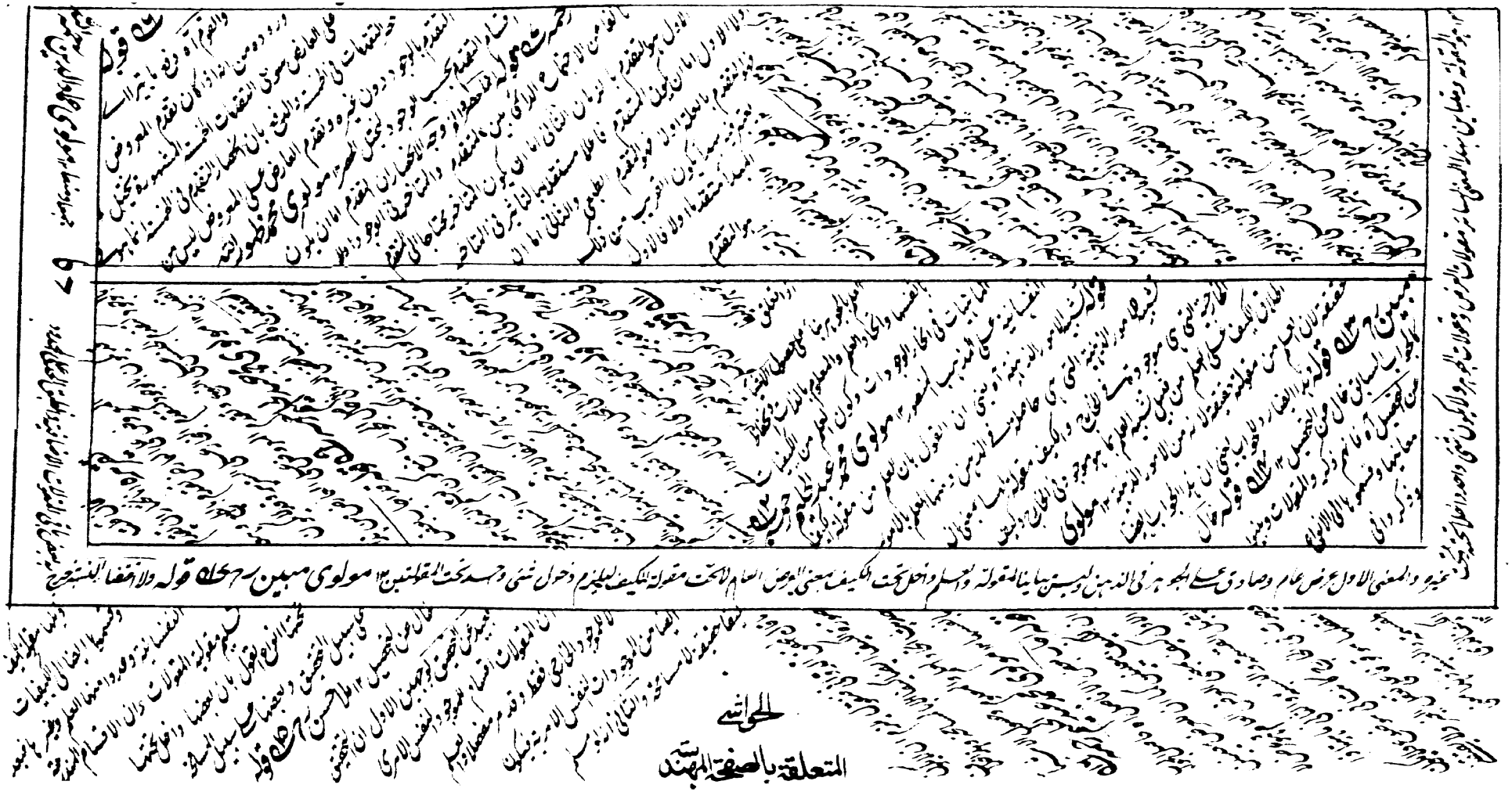
المتعلقة بالصفحة الهندية

ولاشك ان مرتبة المعروض مقدمة على مرتبة العارض

لعلك تقول اذا كان مرتبة المعروض مقدمة على مرتبة العارض فلا يكون وجود العارض في مرتبة المعروض بالضرورة فيكون عدمه في تلك المرتبة والا لزم ارتفاع النقيضين فيها مع انه ايضا من العوارض حال كونه مضافا الى المعروض فنقول (اى الوجود والعدم ١٢) (اى العدم ١٢) (جواب آخر للاعتراض ١٢) العدم الذي هو من العوارض هو العدم بمعنى السلب لعدولي والعدم الذي هو نقيض الوجود هو العدم بمعنى السلب البسيط وايضا ارتفاع النقيضين المستحيل انما هو ارتفاعهما في الذهن والارتفاع ههنا ارتفاعهما في المرتبة وهو ليس بمستحيل لانه يرجع الى ارتفاع المرتبة عن النقيضين مثلا ارتفاع وجود المعلول وعدمه في مرتبة وجود العلة يرجع الى ارتفاع العلة عن وجود المعلول وعدمه وهذا كما تراه ليس بمحال وتحقيق المقام ان نقيض الوجودي في المرتبة سلب الوجود فيها على طريق نفي المقيد لا سلب الوجود للتحقق ذلك السلب فيها اعني النفي المقيد فالقول بان الوجود ليس في المرتبة هو بعينه قول بتحقق نقيض الوجود فيها على الطريق المذكور فمن قال بجواز ارتفاع النقيضين في المرتبة يقول (هذا رد للجواب الثاني وتاييد للاول ١٢) (اى في المرتبة ١٢) بتحقق احدهما فيها من حيث لا يدريه مع ان استحالة سلب النقيضين ليس بخصوصية ظرف دون ظرف بل هو في نفسه (اى في المرتبة ١٢) صح في اي ظرف كان كما يشهد به الفطرة السليمة كيف وارتفاع النقيضين في ظرف يرجع الى اجتماعهما في ذلك الظرف اذ يتحقق سلب الوجود في ذلك الظرف عند نفي الوجود عنه وتحقق سلب سلب الوجود فيه عند نفي سلبه عنه واما التمسك بان سلب النقيضين في المرتبة يرجع الى سلب المرتبة عنهما فناش عن اشتباه احد مفهومي العدم بالمعنى الاخر لان الكلام ههنا في سلب الثبوت ونفي المقيد لا سلب الثابت والنفي المقيد سلب النقيضين في المرتبة يرجع الى سلب المرتبة عن احد النقيضين وسلب سلبها عنه وهو بين الفساد ضرورة امتناع خلو كل من الوجود والعدم عن ان يكون الامر وان لا يكون اذ ذلك لا امر في الواقع (اى ظاهر الفساد ١٢) المعلول وعدمه في مرتبة العلة مثلا يرجع الى سلب العلة عن الوجود وسلب سلبها عنه ١٢ منه

فان قلت التقدم عند القوم منحصر فی التقدمات الخمسة
المشهورة وتقديم المعروض على العارض ليس شيئا منها اما التقدم
بالزمان والتقدم بالشرف فظاهر واما غيرهما فلان التقدم بالطبع
تقدم بحسب الوجود والتقدم بالعلية تقدم بحسب الوجوب
والتقدم بحسب الرتبة ما يصح فيه ان يكون المتقدم متاخرا والمتاخر
متقدما قلت هذا التقدم وراء تلك التقدمات كما صرح به المحقق
الطوسی فی نقد التنزيل وقد عبر الشيخ فی الهيات الشفاء عن
هذا التقدم بالتقدم بالذات وبعضهم عبر عنه
بالتقدم بالماهية والقوم انما حصروا التقدم الذی
هو بحسب الوجود وقد اجاب بعض المحققين عن كون العلم
جوهرا وكيفا بان عدهم العلم من مقولة الكيف
على طريق المسامحة وتشبيه الامور الذهنية بالامور العينية
وهذا ايضا كما ترى خال عن التحصيل وبعيد عن التحقيق
واجاب بعض الافاضل عن ذلك بان العلم كيف بمعنى العرض العام
وهو اعم من المقولة اذ الكيف الذی هو المقولة معناه ماهية اذا
وجدت فی الخارج كانت فی موضوع ولا يكون تعقلها موقوفا على
تعقل الغير ولا يكون فيها اقتضاء انقسام المحل ولا اقتضاء النسبة والكيف

الكيف بالعلم من مقولة



الحواشي

المتعلقة بالصفحة المهندة

بهند شتة

الذي هو عرض عام واعم من المقولة هو عرض موجود في الموضوع بحيث لا يكون
في الذهن او في الخارج ١٢
تعقله موقوفا على تعقل الغير ولا يكون فيه اقتضاء انقسام المحل ولا اقتضاء النسبة
ولا يخفى عليك ان ذلك بعد تسليم ان القوم يطلقون الكيف على هذين المعنيين
كذراع من الجسم مثلا ١٢ كالبوقة زيد مثلا ١٢
يشكل بالصورة الجزئية الحاصلة من الاضافة المخصوصة او المقدار المشخص مثلا
وانا نقول وبالله التوفيق ومنه الوصول الى التحقيق الاشياء اذا حصلت
في جواب الاشكال ١٢
في الاذهان يحصل لها وصف وهو ليس بحاصل لها وقت كونها في الاعيان
اي تلك الاشياء ١٢
ويحمل ذلك الوصف عليها فيقال مثلا الانسان صورة علمية وعلم ولا شك
في الاعيان
ان المحمول في باب القضية ليس نفس الموضوع ولا ذاتيا له والا لكان معلوما عليه
اي معلوم ١٢
على تقدير كونه في الخارج ايضا ضرورة ان الذات والذاتي لا يختلفان باختلاف الوجود
هذا جميع ١٢ هذا ١٢
هذا حمل عرضي مثل حمل الكاتب على الانسان فالعلم حقيقة هو غير الحاصل في
الذهن وهو ليس الا من مقولة الكيف لصدق رسم الكيف عليه وما وجد في
اي ذلك العلم ١٢
الذهن عرض لانه موجود في الموضوع وتابع للموجود الخارجي لانه متحد معه في الماهية
وليس هو العلم بحقيقة ١٢
النوعية وان كان كيفا فذلك ايضا كيف وان كان جوهرا فذلك ايضا جوهر وهكذا
اي الوجود الخارجي ١٢
واطلاق العلم على الحاصل في الذهن من قبيل اطلاق العارض على المعروض مثل اطلاق الضاحك على الانسان
من الصورة التي اختلط بها هو العلم بحقيقة ١٢
فالعارض ليس الا عرضا ومن مقولة الكيف والمعروض ليس الا عرضا وتابعا للموجود الخارجي ولقد اطنبنا
يعني الصورة التي صارت في الذهن من حيث انها كذلك ١٢ في المقولة ١٢
الكلام في هذا المقام اذ ههنا قد تحيرت الافهام واختلفت الاقوام وزلت الاقدام

الحواشی
المتعلقة بالصفحة
٨٠

خاتمة الطبع

بسم الله الرحمن الرحيم **حمد** المن شرف الانسان بالمنطق وفصاحة اللسان والهمه لافادة ما فى الجنان وصلوة على سيد الانس والجان رفيع الشان سمى الامكان خاتم انبياء الزمان وعلى اله وصحبه الهادين الى سبل الجنان وبعد فان حاشية السيد الزاهد المتعلقة بالرسالة القطبية لما كانت من اجل الكتب المؤلفة فى هذا الفن ولذلك اكب عليها در سا وتدريسا علماء الزمن وقد كانت طبعت مرة بعد اخرى لكن لم يتوجه احد الى حلها وتحشيتها بحيث تتضح بها مشكلاتها وتحل معلقاتها فتوجه الفاضل الكامل فخر الاماجد والاماثل المولوى محمد الهداد خان الجهيروى المتوفى فى رابع عشر شعبان من سنة ١٢٩٦ بحيدر اباد الدكن باشارة استاذه مولانا الحاج الحافظ محمد عبد الحليم ادخله الله دار النعيم الى تحشيتها وفتح ابوابها مغلقا فلما جاءت بحمد الله كما ترق النواظر وتخلو البصائر وقد طبعت تلك النسخة فى المطبع النظامى فى سنة ١٢٩٨ فافادت الطلبة ونفعت الكملة ولم يبق الان نسخة منها عند التجار وايدى الطلبة والكملة باسطة اليها توجه جناب المولوى محمد خادم حسين العظيم اباد سلمه الله ذو الايادى الى طبعها مرة ثانية فى مطبع معروف بانوار محمدى فتم طبعها مع كمال الاهتمام بصحتها فى المطبع المذكور فى شهر ذى القعدة من شهور سنة ١٣٠١ احدى وثلث مائة بعد الالف من الهجرة النبوية على صاحبها افضل صلوة واذكى تحية باهتمام محمد تبع بهادر سلمه الله تعالى واخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين والصلوة على رسوله محمد وعلى اله واصحابه اجمعين

كشف الرموز المرقومة فى الحواشى الكاشفة للنجايا والغوامض

بحر	مكنى من هاشم بحر العلوم مولانا عبد العلى المرحوم غفر له الله الحى القيوم
حسن	رمز من حاشية ملا حسن افيض عليه شآبيب الرحمة والمنن
عماد	شارح عن شرح مولانا عماد الدين اعلى الله درجته فى اعلى عليين
مب	كناية من تعليقات مولانا محمد مبين بعثه الله فى زمرة الشهداء والصالحين
ظهور	مشعر عن الحل لمولانا ظهور الله برد الله مضجعه وطاب ثراه
ولى	اشارة الى تحرير مولانا ولى الله جعل الله الجنة مثواه
فضل	تنبيه على افادات مولانا فضل امام صير له الله دار المقامة دار السلام
احمد	اشعار عن حواشى قاضى احمد على السنديلى غفر له الله العلى
رستم	منبئ عن تحريرات مولانا رستم على غفره الله القوى
ارتضا	كاشف عن شرح قاضى ارتضا على خان اسكنه الله بحبوحة الجنان
عبد وجل	مرموز لمحل الحافظ الحاج مولانا محمد عبد الحليم ادخله الله جنات النعيم
ملخص	ايماء الى خلاصة الحواشى للعلماء الاعلام اقامهم الله فى وسط دار السلام
الهداد	مشار به الى فوائد جديدة وعوائد مفيدة لمولانا الهداد خان ادخله الله دار الجنان

تمت

ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا

الحمد للخالق البارئ على طبعة حاشية الحبشية الراهدية المتعلقة برسالة القطبية لغلام المحمد المهدي يعني

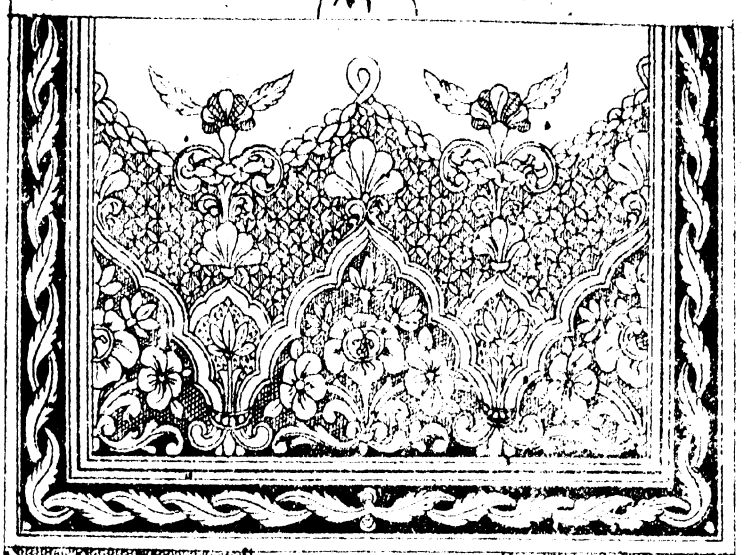
لواء المهدي

في

السلام والتحية

بتحشية علامة عصره فهامة دهره مولانا الحاج الحافظ محمد عبد الوهاب خلد الله دار النعيم

في المطبع المعروف بأحمد محمد نور الهندي



بسم الله الرحمن الرحيم

الخطبة

في الحمد والنعت والوجه التأليف

يسبح لله ما في السموات وما في الأرض الملك القدوس العزيز الحكيم هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم يتلوا عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة فيا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما أما بعد فيقول العبد الضعيف الذي لا حول له من الحسنات ولا بضاعة له إلا السيئات غلام يحيى بن نجم الدين البهاري جعل الله وجوهها ناضرة إلى ربها ناظرة مستقرة ضاحكة مستبشرة إني كنت قد صرفت حينا من الدهر في خوض الفرائد في التنور والدر بحضرة قاموس العلم وفي تكسير الدراية من بين الأمور صراح الذكاوة والفطانة أساس الفرز والكرامة فمقام أذكياء العصر هما كملاء الدهر فمن خاتم الشريعة نقاد جواهر الطريقة بار مدينة العلم الأعلى والأدلى مولانا باب الله الجونفوري سلمه الله تعالى شعر لا يدانيك الواصف المطري حصائصه

وان يك سابقا فى كل ما وصفا ... ثوريت فى تعليقات السيد الزاهد على الرسالة القطبية من المغلقات ما يضيق القرائح الذكية ريثما يحكم احد حوم ارتفاع سدفته ولم يضع بشر مصباحا دون عتبته فاحتلج فى صدرى ان اكد فيما يغنيه عن المفتاح بالافتتاح ويبعده عن المصباح بالاصباح لان قلة بضاعتى تشطنى عن التجاسر على هذا المرام وضيق باعتى يعوقنى عن الانتصاب فى هذا المقام غير انى التمس منه من فوطر عبسته مرة بعد لخرى لخى واعزبى جيوة الصدى الشيخ علم الهدى متعه الله تعالى بما ينفعه بعده عما يفجعه ولو احد طى الكشح عنه جدا وحربا فاقدمت عليه داعيا من الله رشدا وسبيلا فى ايجاد الله مصباح الذبل للفرقان الشمس والضحى سميته بلواء الهدى فى الليل والدجى والله اسئل ان يجعله ممدودا ما دام حيا والعلم معهودا وهو حسبى ونعم الوكيل ونعم المولى ونعم الكفيل قوله الحمد هو الشكر وقضاء الحق والحكمة بالكسر العدل والعلم والقرآن البالغة اى الجيدة فى القاموس شئ بالغ اى جيد والحجة بالضم البرهان والمراد به ههنا اما العموم او الخصوص وهو القرآن فانه برهان لانبات رسالة الرسول صلعم من عند ربه الساطعة لمرتفعة العظيمة وقد العلو من صيغ المبالغة مجرور على انه جار على الله وما بعده فاعله الشان الخطب والامر والاحسان ضد الاساءة فى الصحاح كل من ولى امرا واحدا فهو وليه الخير ما يرغب فيه الكل كالعقل والعدل مثلا والتوفيق كذا فى الصراح الافاضة اوراغ الماء وصبه والصلوة هى حسن الثناء من الله تعالى على رسوله صلعم كذا فى القاموس والسلام السلامة والبراءة من العيوب وصوغ التصديق

ما فى الحواشى بعد الحمد لله الكريم عفر الله له قوله الافاضة الخ فى القاموس افاض الماء على نفسه افرغه وفى قول السيد الهروى

مرتقبل جرد قصيقة اى التصديقات لصادقة المطابقة للواقع تقتضى بالنظر
نفس ذاتها ان تحضر وتستحصل فى نفسه المقدسة عن الادناس كلها لانه كمال
الرفع من ذلك وهذا بخلاف نفوسنا الدنية فان التكيف بالعقائد الحقة افضل
وفى حبيب الجمل التالية حضر كنصر ضد غاب يقال كان بحضرته مثلثة القدس بالضم الطهر
اسم مصدر والتقديس التطهير والحقائق من حقيقة لام وفيه ايماء الى انه لما كان حال
العقائد كذلك والعرضيات بالطريق الاولى فلذا نزه عليه السلام جامع بين جميع انحاء
العزم والجناب بالفتح الفناء وما يقرب من محلة القوم كذا فى الصحاح فروحه تقريبا
على ما سبق يعنى ان مركز الشئ وموضعه ومحله اذا خلى وطبعه يقتضى ان يتوجه ويميل اليه
واذا كان هذا حال المعنى ونفسه العليا ايضا كذلك بالنسبة الى التصورات والتصديقات
فهو بمنزلة المركز فتشبيه وجه النفس بالمركز استعارة بالكناية واثبات كونه
متوجها اليه بالطبع استعارة تخييلية تصورها وتصديقها بالجزء على المدل والكذ
عدل له ولا يخفى ما فيه من رعاية براعة الاستهلال والمنظر فى من البدع بتقديم المفعو
على الباء الموحدة والعين المهملة خروج الماء من العين وعلى الله اى اتباعه وولايته لا امر
جمع بالفتح الصادق الكثير الخير كالبار واصحابهم الذين طالت صحبتهم مع النبى صلعم
مسلمين وقيل شرط الرواية وقيل هم مسلمون راوا النبى صلعم لا احياء جمع حر بالتشديد
كما فى القاموس من ان المخففة فى الحال والمسوم المشددة فى الصلاح والدين عظما
بالضم والفتح والمجمع عظيم مالس كسنا جد من لا لسن بالضم ضد الوحشة والمراد

حل
لخطبة الحواشي
الواهية

المجالس فانه موضع الانس اى هم المشار اليهم بالبنان فى مجالس عالو القدس و
رؤساء بضمتين و مد جمع رئيس مجالس الانس اى المجلس مع العالو الروحانية هداة
جمع هاد كحماة جمع حام اى حافظ مراسم من الرسم اى العلامة اى هم هداة طريق
يوصل الى مرتبة العلم واليقين باحدية ذاته تعالى وحقيقة اوامره ونواهيه معالم جمع
معلم ما يستدل به على شئ وهى بهذا القرآن والشرائع الملة والدين بمعنى واحد وهو
وضع الهى سائق لذوى العقول باختيارهم اياه الى الخير من مصالح الدنيا والاخرة واما
بالفتح معروف بعد من الظروف الزمانية مبنى على الضم والعناية من عنى بالقول كذا
لامن عناه الامر عناية اهمه ولم يقل بدله الاعانة كما هو الظاهر اشعارا بان للاعانة على
الشئ من جانب الله تعالى هو تعلق الارادة به والصون الحفظ والشر نقيض الخير
والغباوة عدم الفطنة والغواية سلوك طريق لا يوصل الى المطلوب وشر الغى والغوى
منازعتهما مع خصمه حتى يفوت ما يعنيه ويضع وقته فيما لا يعنيه ولا ريب فى انه مما ينبغى
ان يسئل الصون عنه وفيه اشارة خفية الى انهما كان صاحبى الدراية والفطانة كما
ادعى ان هذه الذكاوة والدراية موروثة له ونفائس المطالب من قبيل حرد قطيفة
وكذا ما بعيده والنفيس ما رغب فيه والمارب من لارب الحاجة والمطالب بمعناه
ويحتاج اليه فهى موضع الحاجة والرسالة هى الفوائد كانها مرسلة من جانب الى متعاكس
الحبر بالكسر العالم والصلح يقتضى فيهما وتاء العلاوكذا الفهامة بجر الميم الخبر بالكسر الحاذق الماهر الفطن
البصير بكل شئ القطب فى الاصل سيد القوم وملاك الشئ ومداره المنيف العالى كالمهيب

جمع امهة بمعنى الام كالامة وكل شئ اصله وعماده كذا في القاموس محزونة اي محرزة
وجامعة مهمات على صيغة اسم الفاعل في القاموس اهم الخزن هم لا مهاجزنه كاهمه
والمقاصد ما يحزن الطالب في تحصيله وتكميله والاسرار جمع سر ما يكتم والاستتار
بالفتح جمع ستر والكسر يرده كذا في الصراح والحق ضد الباطل والصريح الخالص
والاسعاد الاعانة وهاهنا حرف تنبيه امامهم لئلا يغفل المخاطب عما يلقى اليه فيفوت
المقصود والمستفيض الذي يسيل فاضت الماء او غيره والجود بالضم معروف
قوله يتحقق كل فرد منه بعد الخ اي بعد بتة زمانية وهي التي بها يمتنع اجتماع البعد
مع القبل لتحققها في اجزاء الزمان بنفسها وفي الزمان بنفسه وانها وفي الزمانيات بواسطته كما تقرر
موضعه فمعنى ان العلم المتجدد الذي ينبئ عن التجدد والحدوث هو العلم الكلي الذي لا يجامع فرد
منه مع موصوف وعالمه تحققا وحدوثا بل يتحقق اولا موصوفا ثم يتحقق ويحدث بعد
زمان ذلك الفرد وان هو الا العلم الحصولي الحادث اذ القديم يقدمه يجامع مع كل
شئ والحضوري فاقد للسلب الكلي ولا يصح ايراد بها البتة الذاتية وهي التي به
يمتنع وجود البعد بدون القبل كما تلوح من الاشارات اذ هذا المعنى كما يوجد في الحصولي
يوجد في الحصولي القديم ضرورة امتناع وجود الحاصل بدون ما يحصل فيه فبقي المقسم
وهو الحصولي على اطلاقه وهو خلاف مقتضى كلامه بعيد هذا ويمكن ان يقال كما سنبينه وايضا
بما ذكرناه ما قال في بعض تعليقاته من ان كلام المصنف هذا يدل على ان الانقسام الى التصور
والتصديق عند التخصيص اي تخصيص المقسم الحصولي الحادث ولا يمكن للعارض بان الصفة

وهو قوله الذي لا يكفي آه مع كونها معرفة تصير حينئذ عاما مطلقا موصوفها
وهو يدل على المساواة بينهما اذ كانا معرفتين اذ المراد من المساواة هو الصدق الكلي من جانب الصفة
على طريق عموم المجاز وهو متحقق ههنا لخلاء وما اذا فسر المتجدد بالحادث اذ تصير
ح عاما من وجه كذا افاد الاستاذ مد ظله ولا يبعد كل البعد ان يقال ان معنى قوله
الذي لا يكفي آه الذي قد يمكن فيه الحضور لكن لا يكفي والحصولي القديم لا يتصور فيه الحضور
عند الحاسة لبراءة العقول عنها واما الحضور عند المدرك فهو كفاية فلا نسلم عموم
الصفة وكذا بان الثابت بدليل المصنف اعني هو التخصيص بالحصولي واما بالحادث ايضا
فكلا لانا نقول حاصل كلام المصنف للقسم يجب ان يكون هو الحصولي الحادث والا لم يصح
الانحصار فيما لان التصور هو حصول الصورة في العقل والتصديق لا بد له منه عند الجمهور
وكذا الحصولي القديم ليس على هذا الا بدان اما الاول فلانتفاء الحصول فيه و
اما الثاني فلان المتبادر المتعارف من العقل هو الجوهر المجرد المتعلق بالبدن كيف و
الجمهور اجمعوا على اختصاص التصور والتصديق بالحصولي الحادث ولذا شنع المحشي
المخالفة على المحقق الدواني في بعض تعليقاته وعرفهما بحصول الصورة في العقل فقط ومع الحكم
فلو لم يتبادر ولم يتعارف لم يمكن تعريفهم بما لا تصدق على الحصولي القديم ايضا والمطابق
منهم حيث لم يوجد في كلما تنوى موضع ما يومي الى المخالفة حتى يحمل كلامه ههنا على خلاف
وانما التفي في نفي البدين على الاول احالة على المقايسة واعتماد على الفطرة الوقادة
فافهم فانه من خواص هذا التعليق قوله وهو ليس الا العلم الحصولي انحصار الشيء في الاعم لا ينا
التقديم سنة اصناف فكان الاولى لهم ان يخرج الحصولي القديم ويكتفي على اخراجه ويحمل اخراج العلم الحضوري على المقدمة للاتفاق على كونه

اتحادهما في الاخص والفائدة اتحاد نظم الشرح والمتن قوله اذ العلم الحضوري الخ وذلك
العلم المتعلق بالصورة العلمية وان كان بنفسه متحققا بعد تحقق الموصوف لكن ليس امرا كليا بل
هو جزئيات متعددة واما العلم المتعلق بهذا المفهوم الكلي فهو علم حصولي فلا يرد النقض
ايضا وما قيل ان المراد بالفرد الفرد النوعي وليس لعلم الصورة العلمية فرد نوعي وانما له فرد
شخصي وان المراد من البعدية المذكورة بعدية تكون مقتضى لنفس طبيعة ذلك الفرد والبعدية
في علم الصورة العلمية بالنظر الى كونها حصوليا ليس كذلك اما الاول فلابتنائه على ان
العلم المتعلق بالصورة العلمية امر كلي وليس كذلك كما مر نفا واما الثاني فلاتحاد طبيعة
العلم والمعلوم في الحضوري فكما لا مدخل لوصف الحصولية في اقتضاء البعدية في الصورة
العلمية كذلك لا مدخل له فيه في علمها الحضوري فليتامل قوله في الحاشية فيلزم
التخصيص الخ ولا يلزم على تفسير المحشي اذ مصداق التجاوز هو الحصولي الحادث لا احاطة فقط
فليس التخصيص لاخصيص العلم بالمجرد قوله فيها واوصافها مسامحة اي صادقة معها صدقا
كليا اما من جانب الصفة فقط او من الجانبين زعما منه انهم قالوا ان الاعم لعلة طرق اقوى
لكثرة افراده وقلة موانعه وشرائطه فهو اعرف والاخص بخلافه والصفات الموضحة لابد لها
من ان لا تكون ادون من موصوفاتها في التعريف فتدبر قوله فيه اشارة الى ان الحق
حيث لم يقل لا يكون فيه الحضور مع كونه اخص ففيه اشارة الى وجه ايثار هذه العبارة على
ذلك فافهم قوله في الحاشية فالمراد بالحضوري الخ اذ لو كان المراد به الحضوري عند الحاسة
مع كونه بعدا لا عما هو المتبادر وهو المطلق لم يصح تمثيل المنفي كما هو الظاهر بعلم الواجب

وارادة الحضور عند المدرك ليستوجب خلوه وما هو الواقع فان ابن سينا صرح بان المصير مطلق
يجب لتحقق تحقق جميع الافراد قوله فيها ولا يلزم من تعميم الحضور الخ حتى يتوجه ان العلم
بالاشياء الغائبة عن الحاسة فقط كالصورة العلمية وغيرها من النفس لا يكون بحصول الصور
المرادة الغائبة عن المدرك مطلقا وارادة الغائب عن كليهما معا تستلزم مفهوم المخالفتين
السكوت في معرض البيان بيان كما تقرر في موضعه قوله فالابصار مثلا الخ اي العلم الحاصل
عند الابصار علم حضوري لا حضور ولا لزم كون الآلات الجسمانية مدركة اذ لا بد في
الحضوري من الحضور عند المدرك وفي الابصار ليس الحضور الا عند الآلات مع ان الادراك
ليس الا من شان الجوهر المجرد كما سيأتي والآلات مادية وفيه انه لو لا يجوز ان يكون المدرك
عند الابصار حاضرا عند النفس ايضا لكن بواسطة الآلات كما يستفاد من ظاهر كلام
صاحب الاشراق ولعل هذا القدر من الحضور يكفي للانكشاف فالنفي راجع الى بالنفس
قوله في هذا المقام اي في مقام الاستدلال على تخصيص المورد بالعلم المجتهد قوله
ينبغي ان الخ اي ينبغي ان يكون كاسبا ومكتسبا وبديهيا ونظريا او لا وبالذات ليستحسن
جعله مورد القسمة في اثناء اثبات الاحتياج الى المنطق فافهم قوله وما هو الا العلم
الحصولي لان البداهة والنظرية من شان الحصولي الحادث دون غيره اذ من المعلوم ان
التقابل بالمعنى المصطلح المتعارف بين البداهة والنظرية وانتفاء الشيء والايجاب
والسلب اما الاول فظاهر واما الثاني فلعدم جواز ارتفاعهما معا من شيء كما نص عليه
شارح حكمة العين حيث قال فيكون احدهما اي الايجاب والسلب كافيا فقط لاستحقاق

بصير حضوريا او نفي النفي يكون اثباتا ترائب على رح قوله والا بالذات فانه ليتوهم من ان كون هذا الخاص اي الحصول

اجتماعهما على الصدق والكذب معا انتهى والبداهة والنظرية ليستا على هذه المثابة ضرورة
انتفاءهما من العلو على تقدير كونهما صفة للمعلوم ومن المعلوم على تقدير كونهما صفة للعالم
فتعين الاقتضاء على تقدير وجوديتهما والعدم والملكة على تقدير حدميتهما وهي البداهة
ومن شروط الاول امكان التوارد من الجانبين على محل الآخر ومن شروط الثاني من جانب
الوجودي فقط وفي الحصولي والقديم لا يتصور ذلك لان المترتب على النظر الذي هو مجموع
لا انتقال التدريجي لا يكون الا الحصول الحادث كما يشهد به الضرورة فاقتضاهما
بالبداهة ايضا غير متصور لاستلزام انتفاء اللازم انتفاء الملزوم ويتجه عليه ان شرطية
التوارد من الجانبين ومن جانب على المحل مخصوصة وامام على المطلق اي على شخصه
او نوعه او جنسه قريبا كان او بعيدا فمسلم ومتصور ههنا كيف لا يجوز ان يكون مطلق
العلم جنسا للحصولي والقديم وعدلهما ولا ريب في اقتضاء النظرية والقول بعرضيته
لا يخلو عن مقابلة المنع بالمنع على عدمية النظرية ايضا فتحمل بناء على ان يفيد بعدم امكان حصولهما
النظر وعديله بعد تأمل وفيه ما فيه فتأمل فانه من خواص هذا التعليق قوله يطلق على معنيين
اي في شائع الاستعمال والا فقد يطلق على انتقاش النفس واثرها بالصورة كما هو مذهب
من يقول ان العلم من مقولة الانفعال قوله قال العلامة اي مبنى الخلاف اتفاقهم على ان
ما هو العلم حقيقة هو مورد القسمة ثم اختلافهم في تعيين مصداقه فمال الجمهور الى المعنى
الاول ومال بعض الافاضل عنه الى الثاني والعلامة جمع بينهما لجمع العلامة القوشجي بين حصول الاشياء
بانفسها وحصول الاشياء باشباحها فكان العلم عنده مشترك لفظي بينهما وفيه

ما فيه قوله في الحاشية الاول علوم الخ المراد بالاول الاول تحققا ورتبة وبالثاني خلافه
والحاصل انه ظن قوم ان ما به الانكشاف فيما بعد الحضوري هو الحصول فهو العلم حقيقة
وعليه فالكون العلم من مقولة الاضافة كما ظن آخرون بل انه لا تناقش ومن مقولة
الانفعال والضرورة تشهد بان ما هذا شانه هو الصورة الحاصلة ومن مقولة
الكيف بل لا يمكن ان يستدل عليه بان يقال الاضافة والانفعال لا يوصف
بالمطابقة ولا شيء مما لا يوصف بالمطابقة يعلم فلا شيء من الاضافة والانفعال بعلم وبعكس
بالعكس المستوى الى قولنا لا شيء من العلم باضافة وانفعال فينبغي ان لا يطلق عليه الحصول
الا بالمعنى المصدري اصطلاحا دون ما به الانكشاف وهذا كان يطلق العلم انما يطلق
على الحضور والحصول بالمعنى المصدري وعلى الحاضر والحاصل بمعنى ما به الانكشاف فلا تبق
ما يتوهم فافهم قوله اقول الخ المقصود منه ابطال رأي بعض الافاضل بالكلية وتكلية
العلامة قوله ليس الا الوجود الذهني فيكون فردا من افراد الوجود المطلق الذي هو نوع
حقيقي كالوجود الخارجي وافراد النوع الحقيقي سواء كانت اولية او لا توجد حصصية
او غير حصصية لا بد ان تكون متحدة الحقيقة والا لم يكن نوعا حقيقيا وايضا افراد الوجود مطلقا
حصصية لا غير والا فراد الحصصية لا تكون مختلفة الحقائق ولا مخالفة الحقائق مع طبيعتها
الكلية بالاعتبار هذا قال الاستاذ مد ظله قد اضطر الاول في شأنها فبعضها يدل على التغاير
الاعتباري بينها وبين الطبيعة الكلية كما يقولون كل مفهوم بالنظر الى حصة حقيقي وهذا لا يستقيم على
الاعتباري وتفسير هم الحصة بالطبيعة الملحوظة مع قيد بان يكون القيد خارجا والتقييد داخلا يرد

يرد على المحصل وهو الوجود الذهني فيكون ان متعينا بالحقيقة ١٢ مولانا محمد عبد الحكيم رح قوله وايضا الخ فيه رمز الى ان كلام السيد الزاهد

قوله وكذا الثاني وجزئية اي خارجية احد هذا ترتيب خاص جزئية الآخر لان التقييد من باب التكرار فلا يعقل ان يكون احد الجزئيين

دلالة ظاهرة على التغاير الحقيقي لانه مصرح بجزئية التقييد فتقرير التغاير الاعتباري على هذا التفسير كما وقع من الاستاذ في شرحه للسلم لا يظهر وجه على ان جزئية المطلق غير معقولة لامتناع الاتحاد بين المقولتين المتباينتين وانتفاء حمل التقييد على الطبيعة والخارج ثانيا في الحمل الموجب للشيء عينه ولا ثالث لهما وايضا على تقدير عدم الدخول لا يظهر بينها وبين الشخص على رأي المتاخرين فرق اليهم الا ان يتكلف غاية التكلف ويقال ان الدخول في المفهوم والعنوان دون المقصود والمعنون كما ان النسبة داخلة في مفهوم القضية دون حقيقتها وكما ان الشخص داخل في عنوان الشخص دون المعنون والفرق بينها وبين الشخص ايضا باعتبار العنوان كما في موضوع المهملة القدمائية والطبعية فارتفع الاضطراب واستقام التقريع هذا ما ظهر لي الان لعل الله يحدث بعد ذلك امرا ايقول عبد العاصي ان كلا لا استاذ مفتقر الى توضيح وتنقيح فلا بد ان اتى بهما فاستمع قوله لامتناع الاتحاد اه لان التقييد من مقولة الاضافة والطبيعة قد تكون من مقولة الجوهر وقد تكون من غيرها قوله الحمل الموجب بالفتح اي ثانيا في حمل الطبيعة على ذلك الافراد الذي يوجبه كونها نوعا لها قوله ولا ثالث لهما لان الحمل الذهني عبارة عن اتحاد جزء مع الآخر وكذا مع الكل في الوجود حتى يتحقق الحمل بينهما بخلاف ذلك فذهنية احدهما توجب ذهنية الآخر لان الاتحاد من النسب المتكررة وكذا احتمال ذهنية احدهما وخارجية الآخر ساقط قوله وايضا على تقدير تسليمه لا يقال يمكن الفرق باعتبار الاعتبارية في الطبيعة الملحوظة في الافراد الحصصية وعكسها في الشخصية اذ لو كان الامر كذلك لما صح جعلهم الحصة قسيما للشخص فانه مشروط باتحاد المقسم

قال المحشي في بعض تعليقاته انه ليس في الخارج الا شيئا مخصوصا متقررا بالعوارض المخصوصة ويقال له الشخص ثم العقل قد يأخذ ذلك الشيء من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض ويقال له المطلق وهو الكلي الطبعي وقد يأخذ معها بأن يكون كل من التقييد والقيد داخلا او التقييد داخلا والقيد خارجا ويقال له الفرد والحصة قوله على راي المتاخرين اي بعضهم القائلين بعدم جزئية التشخص للحقيقة الشخصية بان الكل هو كما يشير اليه بعض عبارات المحشي في بعض المقام يقتفون اثر المتقدمين في القول بجزئيته قوله لا يأتي تكلف غاية التكلف فان الظاهر من اعتبار دخول التقييد وخروج القيد فيها الدخول والخروج بالنسبة الى امر واحد وهو المعنون فانه لا سترة في دخول كليهما في المفهوم والتعبير بهما في القول بخلافه لا يأتي الا بارتكاب التكلف بان يقال الدخول بالنسبة الى العنوان والخروج بالنسبة الى المعنون قوله ويقال ان الدخول في المفهوم الخ كما يدل عليه عبارة الاقوى المبين حيث قال وينبغي ان يتعاهد النظر فيعتبر التقييد على انه تقييد ولا يجعل الالتفات اليه بالذات من حيث انه مفهوم ام يعتبر مع الطبيعة لئلا يرجع الى ان يصير هو قيدا اما الا انه غير القيد الاصل فعود الحصة فورا بل يجب ان يستشعر بان المعتبر في كل مرتبة هو التقييد حتى انه لو لوحظ التقييد بالالتفات اليه على ان تتعدى طبيعة التقييد بما هو تقييد وتصير قيدا ام حيث هو في نفسه من المفهوم وما كان مناط الحصة التقييد او اعتبر هذا التقييد قد كان المعتبر التقييد بالتقييد بل التقييد بالتقييد وهكذا الى حيث انتهى ملاحظ العقل وذلك كان كل كلي نوعا بالقياس الى حصصه وكانت الحصة بعينها هي الطبيعة والفرق بحر من الاعتبار انتهى

واصلحه او بدله اكتب كما هو الصحيح هنا مولوي پياره علي رح قوله الى حيث الخ حاصله انه لو كان التقييد لمحوظا

قوله كما ان النسبة الخ اى على راى المحقق القائل بكون حقيقة القضية نفس الحكم الواقع
بحسب الخارج حال كون النسبة رابطة بينهما فوق والفرق بينهما وبين المحصل المحقق ان مفاد
الشخص والحصة وحقيقتهما وان كان هو الطبيعة بلا امر زائد لكنهما مختلفان بحسب
العنوان والتعبير فان الطبيعة اذا لوحظت بعنوان الاكتناف والاقتران
بالعوارض تسمى شخصا وبعنوان الاقتران بالنسبة التوصيفية والاضافة الحاصلة
باقترانها مع تلك العوارض تسمى حصة فالمسمى واحد والاسم مختلف باختلاف
الاعتبار كما ان مصداق موضوع القضية والطبيعة هو نفس الطبيعة الكلية باعتبار
ملاحظتها من حيث هى ومع صفة العموم والوحدة الذهنية لكن بشكل حينئذ اطلاق
الاعتبارية على الافراد الحصصية دون الشخصية اللهم الا ان يقال انه ايضا باعتبار العنوان
لاعتبار التقييد الذى هو امر اعتبارى فى مفهوم احدهما دون الاخر واما الاشكال بانه
لا وجه لكون الافراد الشخصية موجودات خارجية والافراد الحصصية امورا ذهنية
كما هو دائر فى السنتهم فباق بعد فان الفرق المذكور وهذا المقام لا يخفى نفعه كما لا يخفى
على من له دراية سليمة فافهم قوله وافراده افراد حصصية قال المحشى فى حاشيته على
شرح المواقف الموجود بالمعنى المصدرى الانتزاعى وكذا سائر المعانى المصدرية لا تخصص
الا بالاضافات والتقييدات فحقيقتها ليست الا مفهوميتها وحقائق افراده ليست الا
مفهوماتها كيف واذا كانت مفهوماتها عارضة لحقائقها كانت محمولة عليها بالاشتقاق
او بالمواطاة والاول يستلزم كون الوجود موجودا خارجيا والثانى يستلزم حمل المعنى

المصدر كمواطاة على معروضه انتهى قال الاستاذ مد الله ظله تقرير هذا المقال على ما
يخطر بالبال والله اعلم بحقيقة الحال ان اريد الوجود لو كانت مغايرة لحصصها يصدق
الوجود عليها باحد الصدقين لانه من لوازم الفردية والتالي بكلا شقيه باطل فالمقدم مثله
اما بطلان الشق الاستحقاقي فلان ذلك الفرد على ذلك التقدير عرض لحصة الوجود
مع قطع النظر عن تحققه في ذهن ما وما شاكل ذلك فهو موجود خارجي فهذه ايضا كذلك و
الكلام عائد الى الفرد المغاير لتلك الحصة فليكن حال جميع الموجودات كذلك فاما حاجة
الى الفرد المغاير لكل منها لا تكافؤ في تحو الموجودية بشهادة الوجدان والا فلذلك
الفرد ايضا تحو وهكذا فيتسلسل وذلك خلف وهذا باطل واما الشق الاوطاني فاستحالته
ظاهرة لان الحصة باقية في الشق الاول شيء وهو انه لا قائل ان يقول على تقدير
كون الحصة للفرد انما هي صدق موجود مشتق من المعنى المصدري مع قطع النظر
عن تحققه في ذهن ما ولا ان استلزامه لوجود ما عن عرض فرد آخر لذلك الفرد المعروض
للحصة للموجودية انما هي حيثية يقاس حال سائر الموجودات عليه وحاله على سائرها
فالاخصر الاشمل في بيان خصصية افراد المعاني المصدرية ان يقال لو كانت لها افراد غير
حصصها لكانت محمولة عليها بالمواطاة لان الفردية انما تكون بالحمل المواطاتي
فلا يقال للجسم انه فرد للسواد والبياض وغيرهما من المعاني المصدرية العارضة له
وحمل المعاني المصدرية على معروضاتها مواطاة باطل فقائل يقول عبد العاصي بالواو
العاصي ان ناظري كلامه المحشى قد قررا الشق الاستحقاقي بتقريرات كذا وغيرها فتبه

فبعضهم بانه لو صدق عليها بالاشتقاق لزم ان يكون تلك الافراد موجودة اذ المعنى
اى على افراده الغير المتناهية الوجود
الموجود لا ما ينتزع عنه حصة الوجود وحينئذ ان كفى في موجوديتها هذا القدر فليكف
في جميع الموجودات من غير لزوم تحقق فرد اخر من الوجود غير الحصة ولا يلزم ايضا التسلسل
لانه لا افتقار في نحو الموجود تدبر
في الموجودات وبعضهم بانه لزم ان يكون الوجود الخاص العيني الذي هو فرد للموجود بالمعنى
لو صدق الوجود عليها بالاشتقاق لزم الخ
المصدري موجودا خارجيا فان حمل المعنى المصدري على شيء بالاشتقاق يستلزم حمل المشتق
عليه مواطاة بالضرورة فلو وجد الخارجي صادق على الوجود العيني كما يصدق على غيره من
الماهيات العينية الى اخر المقدمات المذكورة سابقا وانت تعلم ان مقصود المحشي اثبات
انحصار الافراد للوجود المصدري في الافراد الحصصية بابطال تلك الحقائق المعروضة
اى المعارف الاربعة
سواء كانت امورا عينية او ذهنية باثبات الاستلزام بين الشق الاشتقاقي والحقيقة الخارجية
حتى يتفرع عليه الكفاية المذكورة لو لزم التسلسل المستحيل وهو التسلسل في الامور
على تقدير عروض الفرد الاخر
العينية والتقرير الاول خال عن اثبات الاستلزام المذكور والثاني عار من ابطال كون تلك
الحقائق امورا ذهنية وبعض الافاضل الذاهب ينطوي قال بيان الاستلزام ان يقال
المولوي محمد حسن المدرس
مفهوم الوجود المصدري اذا كان عارضا لحقيقته فمفهوم الوجود المصدري
الخارجي يكون عارضا لحقيقته ايضا فتلك الحقيقة تلزم ان تكون موجودة في الخارج
اى حقيقة الوجود الخارجي
فان عروض مبدأ الاشتقاق لشيء يستلزم صدق المشتق عليه مع ان الوجود المصدري
وجود
مطلقا سواء كان خارجيا او ذهنيا من المعقولات الثانية التي لا معنى ان تكون موجودة
في الخارج وانت خبير بانه معكوس كفى التقرير الثاني يرد عليه المذكور الوجود المصدري مطلقا من

المعقولات الثانية مسلم وأما كون تلك الحقائق منها ففي حيز المنع فالتوقع من المنصف
بعد احاطة الكلام ان يستيقن بحسن تقريب الاستاذ سلمه الله تعالى الا ان الاخصر الاشمل
يبطل به مذهب المشائين القائلين بان الوجودات الخاصة حقائق متخالفة متكثرة بذواتها
عارضة للماهيات الممكنة وهي الوجود بمعنى ما به الموجودية وان بطل كونها افراد الوجود
المصدري بخلاف الاطول والاعانية فيفان المقصود في هذا المقام نفي الفرد تيتفقط
حاصل به فافهم وقد بقي بعد خبايا الوعاية لم اتيت بها قوله في الحاشية
مستندة الى الوجود بمعنى ما به الموجودية انظاهر انه اراد به الاعم المنضم مع الماهية فليتأمل
الوجود الذهني مستندة الى ما هو منضم معها في الذهن ولو ازم ان الوجود الخارجي ايضا هو
منضم معها في الخارج وهما مختلفان بالماهية لكنه لا يصح على تقدير اشتراك الوجود معنى كما يهو
الحق عنه هو بناء على ما قال في بعض تعليقاته المرعي بحسب النظر اشتراك الوجود المصدري الانتزاعي
بين الوجودات والموجودات اشتراكا معنويا على وجه الاجماع وبحسب النظر الدقيق اشتراك
الوجود الحقيقي بما قيل انه اراد به الواجب تعالى وامتناع استناد اللوازم المختلفة انما هو
اذا لم يعتبر مع جهاتها المختلفة بناء على ان مقتضى اختلاف اللوازم انما هو اختلاف المتروكات ولو
بالاعتبار ليس ببعيد اذ بناء على هذا يصح استنادها الى الوجود بالمعنى المصدري ايضا لتحقق التغاير
بين الوجودين ولو بالاعتبار ولا اظنه اراد ان جعلها مستندة الى الوجود بمعنى ما به الموجودية
بل الحجية في الجواب انما هو لكفاية ما بنى عليه فافهم قوله نوضح تفصيله الخ وجه العدول
عن تخصيص القسيم بالحادث كتخصيصه بالمتجدد قوله لا يخفى عليك الخ توجيهه

بالنسبة الى افراده وقوله الاشتراك المعنوي عبارة عن اشتراك اللفظ في المعاني كالعين بالنسبة الى سائر الاعضاء منه رح قوله واستناع الخ

انه قد تقرر في مقره ان الواجب سبحانه علما فعليا متقدما على المعلوم وسببا لايجا
ملاحظة ما في النظام العجيب من الغرائب واللطائف شاهدي على انه اعلى ان يوجد علما
ولا اثر او جد ثانيا وان في ذلك العلم ليس زائدا على ذاته سبحانه بان يكون مغايرا له وممتازا عنه
تعالى فان العلم كمال كما يشهد به قوله تعالى من يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا ومن المعلوم
ان الاستكمال بالغير اي بالامر المباين نقصان فلو كان علمه تعالى كما يدل عليه كلام
المصنف علما حضوريا يستدعي العينية مع المعلوم لكون عبارة عن نفس المدرك
الحاضر عند المدرك لزم عدم علمه تعالى قبل وجود الممكنات بحدوث الظروف والزمانيات
واستكماله بالغير وهو العلم الذي هو عين الممكنات المباينة منه تعالى وزيادة صفة العلم
عليه وكل منهما هادم لاساس ما مهدناه فتدبر قوله والتحقيق الخ حاصله ان الامتياز
انما نشأ من الاشتراك اذ للعلم مطلقا ثلثة معان احدها امر اضافي وشانه ان لا يتحقق
الا بعد تحقق المنتسبين والاستكمال به استكمال بما هو انتزاعي لا يصلح للعينية لا مع المعلوم
ولا مع العالم فادعاء تقدمه والاستكمال به وعينيته لا ينبغي لاحد واما الاخيران وان
كان كل منهما حضوريا متحققا فيكن ما هو عينه تعالى هو الثاني وما هو عين المعلوم هو
الثالث وهما وان كانا متحدين في الممكنات فهما متغايران في الواجب فعينية احدهما مع
المعلوم لا يستوجب عينية الاخر معه فافهم قوله فهو بنفس المعنى الخ اذ كل ما يصلح
الحاضر عند المدرك بالذات في الممكنات كالصورة العلمية والحالة الادراكية فغيرهما من الصفات
النفسانية الانضمامية تصلح عليه منشأ الانتزاعات في النفس ولغيره بخلاف الواجب سبحانه

فان نفس الحاضر عنده الممكنات وليست منشأ لانكشافه لنفسها ولا لغيرها فصدقهما
معا على امر واحد في بعض المواد كما في علمه تعالى بذاته لا يوجب العينية كما ظن قوله وما
الثالث ه واما الثاني فقد يكون غيره فيعلم تعالى بغيره قوله لكن ما هو غيره الخ وما هو عين
المعلوم فهو الثالث والاول برئ عنهما قوله وهو مبدأ الخ دفع لاستبعاد العينية
الموجبة لكون الاشياء معلومة حال كونها معدومة لكن يرد عليه ان كون ذات
الواجب تعالى مبدأ لانكشاف الممكنات انكشافا حقيقيا مع تباين الحقيقة اياه
العقل السليم وعلى التسليم فينقبض عن الحكم بامتياز الممكنات بعضها عن بعض
تعم بحضور حقيقة واحدة بسيطة فان سبب العلم ما لم يتميز عنده العلم كيف يتميز
المعلوم عن معلوم اخر عنده مع ان العلم الحقيقي يساوق التميز والقول بان بينه تعالى وبين
كل ممكن ارتباطا ليس مع غيره وبسببه يكون منشأ لانكشاف الممكنات وبحسبه امتياز
بعضها عن بعض عنده تعم كما ينطق به كلام المعلم الثاني في السياسات لمدينة لا يجدي
نفعا لان في ذلك الارتباط لا يمكن ان يرتفع به التباين الذي هو منشأ الاباء المذكور
بينه تعالى وبين كل ممكن وكذا لا يمكن ان يحصل به امتياز بعضها عن بعض عنده تعم فانه
فرع امتياز بعض الارتباطات عن بعض عنده تعم وذلك الامتياز امتياز نفس ذواتها
فيلزم ان يكون انكشافها ايضا بذواتها للتساوق العلم والتمايز لذاته تعالى وهذا خلف
او بنفس ذاته تعم فهو اول الكلام او بنفس ذات الممكن فيلزم الدور او بارتباطات اخر وهكذا
الى غير النهاية فلم يحصل الامتياز اصلا اذ ما لم يتميز واحد من تلك السلسلة بالذات لم يتميز

منها موقوف على الآخر وما لم تتميز الخ ١٢ مولانا محمد عبد الحكيم رحمه الله تعالى

واحد منہا بالعرض ایضا والا لزم تحقق ما بالعرض بدون تحقق ما بالذات فافہم قولہ فی الخ
ای وان لم تمیز واحد من تلک السلسلۃ بالذات وتمیز بالعرض ۱۲
فلا یرد لان المراد بقولہ وعلما بالکل بعد ذاتہ ولذا بقولہ کثرۃ علمہ کثرۃ بعد ذاتہ ھو العلم
یشیر علی کلام الفارابی یعنی بعد ایراد الفاضل علی ایرادہ علیہ ۱۲
التفصیلی لا الاجمالی الذی ھو العلم بالحقیقۃ وعینہ سبحانہ وتعالی وبقولہ یتحد الکل
الذی ہو عین الکثرۃ لان ذاتہ تقدم علی جمیع الکثرات ۱۲
بالنسبۃ الی ذاتہ ان الکل متساوی الاقدام فی سلک الخصوصیۃ تعالی والکتساب الوجوہ عنہ
جمع ساکۃ بالکاف ہو الطریق المستوی ۱۲
لا انہ یتحد معہ فی الحقیقۃ والتقرر وبقولہ فھو الکل فی حد ذاتہ انہ مبدأ الکل وخلاق بہ
الواجب ۱۲
لا ان ترکیبہ وقوامہ منہ تعالی اللہ عنہ علوا کبیرا قولہ وتمام القول فیہ الخ ای فی العلم
الفعلی الواجب سبحانہ یقتضی تفصیلا والقول الاجمالی فیہ انہ تعالی علم نفسہ وغیرہ ام لا
وعلی الاول فالعلم اما عین وغیرہ وعلی الثانی اما صفۃ قائمۃ بہ متعددۃ فی ذاتہا وھی صور
الممکنات بحذافیرھا او وحدۃ بسیطۃ ذات تعلق بالکائنات بأسرھا او غیر قائمۃ بہ فاما
ھذا مختار طائفۃ من المتکلمین اعنی الاشاعرۃ ۱۲
بنفس خصوص الممکنات عند تعریجودھا الدھر او بحصول الصور الجوھریۃ والعرضیۃ القائمۃ بانفسہا قبل
وجود ذی صورھا او بنفس حضور الاشیاء حضورا اشراقیا او بنفس ثبوت الممکنات المعدومۃ
ثبوتا خارجیا او ثبوتا علمیا بلا تحقق واقعی کالسراب او باتحاد المعقول مع العاقل فھذہ
عشرۃ مذاہب والی کل ذھب ذاھب واحقاق الحق فی المبسوطات قولہ فلذلک تدارک الخ
المشار الیہ ھو مجموع کون العقول العالیۃ مفارقات وکون وجوداتہا فان ابتناء الحکم
علی المشتق یدل علی اخذ الماخذ فیہ کما تقرر فی موضعہ وقس علیہ قولہ والنفس الخ اذ التجرد والفا
ای المفارقۃ والتجرد ۱۲
عن المادۃ ایضا معتبر فی مفہومہا فانطبق علیہ الحاصل الآتی قولہ الا ان الجسمانیۃ الخ سواء
الآتی ۱۲
کانت باطنۃ او ظاھرۃ وجودھا لا لذواتہا بل لغیرھا کالعین اذ المراد بھما ھھنا ھی القوۃ

علم الواجب تعالی کیفیۃ

نفسہ مرکوہ نہاد مرکہ تذ واتہاد ہو کما تری فاذا حد المنتہی رح

الباصرة البوجعة في تجويف ملتقى العصبتين النابتتين من مقدم الدماغ المتباعدتين
الى العينين لا الجرم المخصوص قوله فلذلك الخ ولعدم كونها مقارنات ايضا ويتعرض
به لظهوره ولكفاية احدهما قوله ليتحقق الخ لانه انما ادرك ذاتي على تقدير وجدان
الاثر مني في لكون وجودي لي بالوساطة فاذا كان وجودي لي بلا اصالة تحقق قوي
منشأ الانكشاف والقول بجواز كون مناط العلم هو الاول دون الثاني بعيد عن
الانصاف قوله حاصله الخ الظاهر انه حاصل لكلا الكلامين كما ينادي على الصدر
الى الصدر والعجز الى العجز فالتخصيص بالثاني بعيد ومستغنى عنه ومحصله ان تعقل الشئ
وادراكه هو وجوده للذات المجردة وحضوره عندها اما بواسطة كوجود زيد لنا وحضوره
عندنا فانه بواسطة وجود الصورة المتحدة معه او بدونها كحضوره وحضور الصورة
العلمية عندنا وعنده تعالى والمجردات الما كان وجودها لا لنفسها وحضورها عندها بلا واسطة
غيرها يكون تعقلها وادراكها لها بذواتها لا بامر اعدها فقولنا بالمعنى المصدري هو وجودها
لها وحضورها عندها ومعنى الحاضر عند المدرك عين ذواتها كما هو شان العلم الحصولي
بانفسها فافهم قوله مختلفة تقييدية موجبة للتكثر وهي الحيثية التي يتغير بتغيرها المصداق
فان كانت معتبرة في المعنون بان كانت داخلة في حقيقته وقوامه فتوجب التغاير بالذات وان كانت
في المفهوم والعنوان فقط الحيثية لا كتنافي العوارض الخارجية والذهنية المتعددة
الا تتحاض في التغاير بالاعتبار فالحاصل انه لا بد ان يعلم ان الحيثية المذكورة التي كانت دالة على نفي
التغاير بين مصداق العقل والمعقول في تعقل المجرد ذاته بها كذلك تدل على نفي التغاير بين مصداق

المعقول لانه الحاضر عند المدرك فلازم ان يكون ايضا الباطل من غير تفاوت اصلا فالصدق والحيثية المذكورة انما

العاقل والمعقول ههنا فان العاقل ههنا بما هو عاقل وجوده له وحاضر عنده فهو بهذه
الحيثية معقول ايضا فمن ذهب الى خلافه كالمحقق الدواني واتباعه حيث قال في
الحاشية القديمة ان في علم النفس بذاتها موضوع العالم مغاير لموضوع المعلوم بالاعتبار
كتغاير المعالج والمستعلي فقد اخطأ لغفلته عما يتطق به الشيخ فقوله كيف الخ كاد ان يكون دليلا
الشيخ الناهض على نفي التغاير مطلقا والمقصود بها نفي التغاير الذاتي فقط فلا يرد
ان القائل بالحيثية انما يقول في التعبير والعنوان دون المعنون والمعبر عنه وهو لا يستوجب ان
يكون الحيث ذا اعتبار يا حتى يكون العلم بها علما حصوليا لا حضوريا كيف سيصرح المحشي ان العلم
الحصولي هو الشيء من حيث العوارض الذهنية مع ان العلم المتعلق به علم حضوري لا حصولي هذه
غاية توجيه الكلام والله اعلم بحقيقة المقام قوله والعلم المتعلق بها علم حصولي لان الذات
الملحوظة مع الحيثية التركيبية عن امر اعتباري امر اعتباري موجود في ظرف اللحاظ بوجودها
الظلي دون الخارج بوجودها الاصلي بخلاف النفس فلا تكون نعتا لها لاستدعاء الاتصاف
الانضمامي الذي واحد الامور الثلثة التي عليها بناء العلم الحضوري وجود الحاشيتين في ظرف الاتصاف
وظاهر انها ليست عينا ولا معلولا لها فيكون علمها علما حصوليا اذ العلم المتعلق بالاشياء
الغائبة عنا يكون بحصول صورة منها هذا ملخص ما في التوضيح قوله في الحاشية والامر فيما ذكر
فيه ليس الخ لعل غرضه ان وصف العاقلية والمعقولية من الصفات النفسانية التي مصداق
حملها نفس ذات الموصوف فيكون في واجبة الثبوت لها كالوجوب للواجب تعالى فلا يرد ان الاتصاف بها
ممكن لها والاتصاف بشيء ممكن مسبوق بالاستعداد فللنفس استعداد بان يحدها صارت عاقلة

حصولي

ان العلم المتعلق بالصورة دليل على

وبالآخرة معقولة قوله فيها فالعاقل والمعقول والعقل الخ والا لزم ان يكون علمها
بانفسها بحصول صورها قوله فيها وتحقيقنا هذا اشارة الى قوله فالعاقل والمعقول الخ
فانه كالنتيجة لجميع ما سبق ووجه الظهور ان ما سبق يدل دلالة ظاهرة على ان المعقول
ههنا لو لم يكن عين العقل بمعنى الحاضر عند المدرك الذي هو حقيقة الحضوري لزم ان يكون علمه
بحصول صورته وهذا الوجه ليس له اختصاص بهذا المقام بل جار في الحضوري مطلقا كما لا يخفى
قوله غطاؤه في القاموس غطى الليل فلانا اي البسه ظلمته والغطاء كلساء ما يغطى به المرأة
رجهها قوله فيها دون الاعم اه لانها من الامور الاعتبارية الغير الحاضرة عنده فلا بد في
علمها من الحصول قوله فيها وبه يظهر ايضا الخ لان المجردات مع كونها فاقرة الذات
في جميع الكمالات لما كان تعقلها عين ذواتها فالواجب تعالى عن جميع انواع النقائص
احق بان يكون صفة العلم وكذا جميع صفاته التي هي متساوية الاقدام في كونها
منبعا لنفس الذات القيوم الحق بلا مشاركة امر عينه تعالى بعين ما ذكر من الحجج القاطعة
والبينة الساطعة قوله يلزم اجتماع المثلين قال بعض الاعاظم لا حاجة ان نتوجه عليه بالنقض لان
مقدمات البيان بعد التسليم الا عما يبتنى عليه استحالة اجتماع المثلين تستلزم عدم علم الجزئيات
على وجه جزئي فانه على تقدير حصول الاشياء بانفسها يلزم اجتماع المثلين لا محالة نعم يقول
عبده المعتصم بحبل المتين ان في قوله بعد التسليم اشعارا الى ان لا حد ان يمنع على تقدير كون
علم الصورة الذهنية حصوليا وان كانا متحدين بالذات لزوم اجتماع المثلين المستحيل مستندا
بانه عبارة عن اجتماع امرين متشاركين في الماهية النوعية في محل واحد واستحيل منه اجتماعهما

بحيث يرتفع الامتياز بينهما كما صرح به الخفي في موضع اخر والتمايز بين المتحدين ذاتا لا يتوقف
على اختلاف المحل شخصا فجسم سيال المحل الواحد في ازمنة متعاقبة او ازمان واحد يوجب
تعدد الشخصات باعتبار الجزئيات كما هو لي وفي قوله ولا غماض اشارة الى ان ما يبتنى عليه
استحالته من ارتفاع الامان عن حكم الحس على تقدير جوازه لجواز ان يكون السواد المحسوس
واحد سوادات كثيرة ليس مما ينبغي ان يبتنى عليه لا لاجد باسا في الارتفاع المذكور
اذ الحس قد يغلط كثيرا كما هو المقرر في مقره فادعاء استحالته ادعاء محض كيف
وان الجسم يغمس في الصبغ فيغلبه كدرة تورجهته تو سواد تو حلوك وليس ذلك الا عن تضا
افراد السواد المطلق عليه فالكهنة كدرتان اجتمعا والسواد كهبتان والحلوك سوادان
وهذا بعينه اجتماع المثلين فليتامل واما تقرير النقض فهو انه على تقدير حصول الاشياء بانفسها
لا بد العلم الجزئي بما هو جزئي ان يحصل هو بنفسه وبشخصه مقارنا بالعوارض الخارجية
في الذهن اذ الكلي قاصر عن افادة علم بما هو كذلك وتهافت هذا الاجتماع المثلين الذي
ادعيتموه باستحالته لاجتماع التشخص الذهني والخارجي او تشخصين الخارجيين
المتشاركين في الماهية النوعية في محل واحد هو النفس ولا يصغى الى انكار علم الجزئي بما هو جزئي
فانهم استدلوا على حصول الاشياء بانفسها في الذهن بانا نحكم على الشيء لا وجودها في الخارج بانا نحكم
بالجامية صادقة وذلك لا يمكن الا بعد وجود تلك الاشياء اذ ثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوت
المثبت له واذ ليس في الخارج فهو في الذهن وهذا الدليل لو تم لدل على حصول الجزئي بما هو
جزئي ايضا في الذهن بحيث يكون خلاصة الدليل فيه ايضا انا نحكم عليه بما هو

كذا لما حكام ايجابية صادقة مختصة به نحو زيد سيولد فلابد من الوجود اذ ليس في
الخارج فهو في الذهن ووجود الغير معه حقيقة او اعتبارا لا يكفي لصدق الموجبة
ولا لكفي لصدق قضية زيد قائم مثلا وجود الماهية الانسانية في ضمن جزئي اخر كعمرو
وغيره فلابد من حصوله ووجوده من حيث انه متشخص بالعوارض الخارجية ومكتنف
باللواحق العينية في الذهن وليس العلم زائدا على هذا القدر والجواب بانا لا نلزم المماثلين
بين التشخص الذهني المكتنف بالعوارض الذهنية والتشخص الخارجي المتشخص بالتشخصات الخارجية
والتشخصين الخارجيين اللذين تشخص احدهما مغاير لتشخص الاخر لتحقق التمايز بينهما مماثلين الخطين
والسطحين المتماثلين في الانحناء والاستقامة الحالين في سطح واحد او جسم كذلك بناء على ما تقرر
في الحكمة من ان المحل هو الكل لا البعض وان البعض لهما من حيث انهما ممتدان في جهة محل لهما
ومن حيث انهما ممتدان في جهة اخرى محل للاخر مشترك كما اشرنا اليه سابقا فافهم قوله علم
حضوري ولا لزم اجتماع المثلين قوله فعلم حصولي لانتفاء المماثلة المستحيلة بين الصورة
العقلية الكلية والصورة الشخصية الذهنية قوله على تقدير كونه علما اما على تقدير كونه تصديقا
العلم فليس من هذا القبيل بل الحالة الذاتية تحصل عقيب اكتناف الصورة الذهنية بالعوارض
الذهنية كما سيأتي قوله وبهذا حصل الفرق وزال الاشتباه الناشئ من اطلاق وقوع التصديق
والجزء الاخير القضية على الحكم على طور الاوائل واطلاق التصديق والقضية على المفهوم العقلي
المركب على راي الامام وتغايرا اطلاقين في قوع النسبة والمفهوم العقلي المركب من حيث انه علم وتصديق
وبل انه معلوم وجزء اخر وقضية قوله في الحاشية علم واحد غير مركب هذا على تقدير حصول الاشياء باشباحها

الطبيعية اذ التصديق ليس من اقسام العلم الحصولي ١٢ مولانا محمد عبد الحكيم رح ٢ قوله كما يجيء الخ بيان ان القول بان التصديق هو الكيفية

صحيح لاغبار عليه واما على تقدير حصول الاشياء بانفسها فلا يظهر وجهه لان العلم المتعلق بذلك
الامر العقلي المركب هو الامر المتعلق الى المركب في مرتبة القيام اذ ذاتيات الشئ لا تختلف باختلاف
الاعتبارات والتوجيه بان العلم من مقولة الكيف والانقسام اللازم للتركيب ينافيه مع ما فيه
ينافي قول المحشي بعيد هذا والتصديق عنه الامام علم مركب من العلوم المتعددة الا علم واحد
بسيط فالتوجيه توجيه الكلام بما لا يرضى به قائله والقول بان ترتيب احد المتحدين وان كان
ذاتا وحقيقة لا يوجب تركيب الاخر الا ترى ان مرتبة لا بشرط شئ وبشرط شئ متحدان مع كون
احدهما بسيطا والاخرى مركبة لا محصل له عندنا كما عرفت ان ذاتيات الشئ لا تختلف
باختلاف الاعتبارات كما تمسك به ذلك القائل في مواضع عديدة واما مرتبة لا بشرط شئ
وبشرط شئ فلا نسلم بساطة احدهما وتركيب الاخرى لان الشئ الواحد اصلا لان يتنزع منه
شيئان في ظرف الحاظ اذ لا حظه العقل مبهما باعتبار انتزاع معنى مبهم يسمى مرتبة لا بشرط شئ
واذا لاحظه مبهما ثم محصلا باعتبار انتزاع معنى مبهم ومحصل مرتبة بشرط شئ فاتحادهما
انما هو باعتبار منشأ الانتزاع وليس باعتبار بساطة احدهما وتركيب الاخرى واما المفهوم
الانتزاعي المتعبر لهما وان كان بسيطا ومركبا فليسا متحدين ومن ثم تسمعهم يقولون
ان جزئية الجنس والفصل للنوع انما هي باعتبار لحاظ العقل وتعمله وما ظهر لي في هذا
المقام بعون الملك العلام هو ان مقصود المحشي رح ان المسمى بالقضية في قول السيد هو المفهوم
من حيث انها امر عقلي مركب معتبر فيه الوحدة عرضا او دخولا لا من حيث انها كثرة محضة فرد
ان القضية حقيقة محصلة كالاعداد والعلم المتعلق بها بهذه الحيثية علم واحد غير مركب

اى ليس علوما متعددة عند الحصول ثم اعتبر فيها بعد ذلك الوحدة اذ الحاصل فى الذهن حينئذ
انما هو الشئ الواحد من حيث انه واحد وان كان فى نفسه ذا اجزاء وتعدد العلم انما يكون بتعدد الحاصل
كما لا يخفى فلا يكون تصديقا عند الامام ولان التصديق عند علوم متعددة ضمنا او معتبرة فيها
الوحدة كما هو التحقيق عند المحشى كما سيأتى فالمراد بالمفهومات فى قوله العلم بها الخ هو المفهومات
المتعددة المحضة حتى يصير العلم المتعلق بها تصديقا عند الامام ومن ههنا ظهر ان الفرق
بين التصديق والقضية عند الامام وليس بين العلم والمعلوم والكلام السابق ما ولى ويؤيده ايضا
ما سيأتى من المحشى ان التصديق عند الامام هو مجموع تصورات اجزاء القضية حتى
لم يقل هو ادراك القضية فما ظن من ان مقصود المحشى من اقحام هذا الكلام هو الكلام على
بانه يلزم عدم الفرق بين التصديق والقضية بالعلم والمعلوم والمقرر عند الامام خلافه
عجبت كل العجب والمقصود انما هو نفس تبيين الاختلال فى العبارة والقول بانه من قبيل
صنعة الاستخدام وهى من المحسنات المعنوية كما تقرر فى علم المعانى والبيان ليس بحيث ذكر من المعلوم
ان تحسينها ليس على الاطلاق بل اذا قام القرينة على فهم المراد وبدونها مخل الفهم كما فى
تلك العبارة اذ ليس فى سياقها وسباقها ايماء الى هذا المراد وليهذا التجأ المحشى فى اثباته
الى فرجاج والله اعلم بالصواب وهو المستعان فى كل فصل وباب قوله وهى عدم الخ الظاهر
انه ليس اصلاح النقل ان ما يظهر من تتبع كلماتهم وتصفح تصريحاتهم هو ان لما كان العلم
الحصولى من مقولة الكيف وفرد من حصول الصورة مع كونه من مقولة الاضافة صح ما التباس
ويكون المراد به هو الصورة الحاصلة كما فى شرح المواقف ولم يظهر لهم عموما ايضا كيف

وانما الداعي الى الحكم بالتسامح هو لزوم اندراج ماهو من مقولة الكيف تحت مقولة
اخرى بحسب التفسير الاول فلزوم مواما هو المراد منه حيث يعم الحصولي ايضا على المختار
للذكر لان العلم الحصولي ليس منتزعا تحت مقولة معينة بل حاله كحال المعلوم لاتحادهما ذاتا
واعتبارا كما صرح به بعض الاذكياء فما الفائدة بالتسامح بل هو تتمة اوردها المعترض من عنده
نفسه ليتم اعتراضه واذا وعيت هذا فاعلم ان حاصل الجواب ان الاتم ان الصفة الحاصلة
من الشيء اعم من الحصولي لان المفهوم منها انها حكاية عن ذلك الشيء واتحاد الحكاية و
عينيتها مع المحكي عنه محال بل هما متغايران مصداقا بالذات او بالاعتبار فلابد ان يكون تلك
الصورة مغايرة للمعلوم ومصداقا فكيف يعم الحضوري لانه وان وحد بينه وبين معلومه مغايرة
في المرتبة المتاخرة عن صدقهما لكن لا تنفع التسمية فما وهم ان هذا الجواب ليس على
دأب المتاخرة لان المسائل ناقل والناقل لا يتوخى حتى على الموضوع الثلثة فاسد كما لا يخفى فتدبر
فانه من شوائب الوقت قوله في المطارحات الخ حاصل على ما ظهر لي انه لو كان العلم
الحصولي للنفس الموجودة بزوال شيء عنها فالشيء الزائل اما ان يكون ايضا علما
حصوليا او غيره بل صفة اي امر غير الادراك الحصولي سواء كان علما حضوريا او لا على
الثاني فللنفس الخ وعلى الاول ذلك الادراك الحصولي لابد ان يكون امرا وجوديا والا لزم ان يكون
الامر العدمي وهو الزوال انتفاء ما ليس بشيء وهو لا ادراك الحصولي الزائل وهو محال فتعين
الرأي الاول اما على تقدير كون العلم عبارة عن الزائل فظاهر واما على تقدير الزوال فلان كل علم حصولي
يحصل العلم بزواله وبزوال الزوال وهلم جرا اذ حضوريته علم دون علم في كونه نزاع الفاعة كما يشهد

يد الوجدان والزائل وزائل الزائل لا مدان يكون وجوديا سواء كانت المقدمة القائلة
العدمي لا يكون انتفاء ما ليس بشيء ماولة بما في حاشية الحاشية الا فما قيل انه لو كان
احتمال كون الزائل حضوريا دخلا في استحالة الاول فبطلان الملزوم ممنوع لان المفروض انها
كون الحصولي نوعا ولو كان دخيلا في الثاني فانما يصح اذا ارتفع احتمال كون الزائل حضوريا
غير صفة كعلم النفس بذاتها وهو ممنوع وكذا ما قيل لو كانت المقدمة القائلة
ماولة لا يلزم وجودية جميع الادراكات لانه اذا تعلق الزوال بزوال الزائل وجودي لكن
وجودية الزائل للاحق لان العدمي حينئذ لا يكون انتفاء ما ليس بشيء على وجه لا يستلزم الوجود
ليس على ما ينبغي هذا وتوا علمون ان الامام استدل على هذا المطلوب بان هذه الحالة الوجدانية
المسماة بالعلم ليست عدمية لانها ممتازة عن غيرها بالضرورة والعدم ليس كذلك وفيه
لو كانت عدما لكانت عدم ما يقابلها وهو ما الجهل البسيط الذي هو عدم فيكون العلم
عدما للعدم فيكون ثبوتيا مع فرض كونه عدميا واما الجهل المركب وهو باطل ايضا لخلو
المحل عنهما كما في الجماد وفيهما ما فيهما فتدبر قوله وينتهي الى ادراك الوجودي مسلم لكن لم
يجوز ان يكون حضوريا والجواب الجواب قوله في الحاشية في هذا الطريق دقائق منها
انه فيما اختاره صاحب المطالعات لا يتم التقريب لان المدعى كون ادراك الزائل وجوديا
محضا والثابت اعم منه ومن الانتقاء الثابت بخلاف هذا الطريق ومنها ان في هذا
الطريق على تقدير نقيض المدعى يلزم امر استحالته بين بخلاف ذلك الطريق قوله فيها
وذلك بين الخ ضرورة استحالة ارتفاع النقيضين ويعلم ان في هذا المقام اشكالا

عبده كليم رح قوله والثابت بها قوله تعلق العدم بالعدم الخ الاولى ان يقال لما ثبت انه لم لا يجوز ان يكون الادراك سلبيا اقول ثبت مولانا محمد

بزوال
العدم الحصولي ليس
تتمة ان

خاطبنی به معاصره الاستاذ روح الله روحه ان ارتفاع النقيضين نقيض للنقيضين فمان
نقيض كل شئ رفعه واستحالة احد النقيضين يستوجب وجوب الاخر فلزم ان يكون النقيضان
واجبين وهو مستلزم لاجتماعهما وقد سنحر لي في مجلسنا ما في لدفعه لكن لم يرض به وهو المتبادر
ليس معناه رفع تحقق النقيضين معا حتى يلزم ما الزم فان ليس محال بل معناه رفع احد النقيضين
كما هو شان رفع موضوع القضية الطبيعية الذي تحقق بتحقق فرد ويتفي باتفاء جميع الافراد
فغايته ما الزم من استحالة وجوب احد النقيضين ومن الضرورة انه لا يستلزم
اجتماعهما وقد عرضته على الاستاذ مدظله فحسنه تم اتى بتقرير لخر وهو ان معناه انه على تقدير
ارتفاع النقيض لارتفاع النقيض الاخر محال وهو واضح انما استلزم وجوب ذلك النقيض الاخر
على ذلك التقدير وهو ليس بمحال وقد يمنع ما ادعاه من ان معناه ما ذكره بل معناه ما ذكرته
محال فيسلم معنيهما وهو ليس بمحال فافهم قوله فيها معرفة الخ هذا يثبت المقدمة
الممنوعة وان لم يسلم المقصود لما مر انفا فتفطن للفائدة في ذكرها غير صحيح قوله فيها لا يفي بالمقصود
بخلاف الطريقة التي اختارها صاحب المطارحات لانها تدل على الايجاب الكلي كما تلوت
عليك سابقا قوله جميع تلك الادراكات اي الادراكات السابقة الغير المتناهية قوله
فالاولى ان يقال الصواب جواز حمله على المعنى الصحيح وهو ما هذا المعنى فلتفصل ادراكات
من حيث الانتفاء والبداهة تشهد بخلافه والمعنى الذي سياتي مرادي قوله فيلزم
انتفاء الخ مع ان الوجدان شاهد بخلافه قوله بل بانتفاء ذاتها ولا استدلال عليه بان
الادراك منشأ الامتياز فلو كان انتفاء محضا لم يتميز لان الانتفاء ان المحض

والسلوب البسيطة لا تميز الامكانات ولا يمكن الحصر بين الانسان وسلب عقليا يجزم العقل بمجرد ملاحظة الطرفين بتجويز العقل ان لا يكون الانسان ولا انسان هذا السلب بل الانسان يكون مسلوبا بسلب آخر ممتاز عن السلب الاول بذاته المخصوص وهو كما ترى ولما لم يتميز فكيف يكون منشأ لامتياز الغير عنها واذ عدم التمايز لامكانها لا يوجب عدم كونها منشأ لامتياز الغير ومن ادعى فعليه البيان وان ظن ان الممكنات ايضا سلوب بسيطة فيلزمه بان تمايز السلوب لا يتوقف الا على الاضافة الى ممكناتها لا على تمايزها ايضا فليتأمل

قوله واللازم على تقدير الخ اذ على هذا التقدير كل ادراك سابق كان انتفاؤه ثابتا للسابق فيتحقق اللاحق بزوال سابقه زال ثبوته وبقي انتفاؤه المحض بناء على ما تقرر ان النفي اذا دخل على كلام فيه تقييد يتوجه الى القيد فقط اورد عليه بان العدم المحض اذا كان موصوفا موجودا يكون عدما ثابتا والسالبة المحضة في هذه الصورة تصدق معدولة وقد فرض خلوها عنه اذ الكلام عند تحقق الادراك الاخير فلا اعتراف بالانتفاءات المحضة اعتراف بالادراكات وفيه كلام سيأتي في قوله ولا شك انه الخ فيان استحالة على تقدير حدوث النفس مسلم وما على تقدير قدمه فسيجوز ان يكون مرتبة العقل الهيولاني التي هي عبارة عن خلو النفس عن جميع الادراكات مختصة بحدوث النفس والشاهد عليه حالتهم استحالة التسلسل في التصور والتصديق على تقدير كونهما نظريين على حدوث النفس ايضا يمكن ان يستدل على انتفاء تلك المرتبة رأسا بان يقال بعد تمهيد مقدمة وهي انا نفرض مفهومين متناقضين مفهوم شيء حصل في الذهن بنفسه وبوجوده الذاتي او عرضي سواء كان مرآة لملاحظة او لا ومفهوم خلا

حاصله على الاختصاص لا يجوز ان يكون مراد القوم بحدوث النفس حدوث تعلقها بالبدن سواء كانت ذاتا قديمة او حادثة ويتأتى في الكل الاستدلال على

ولسم احدهما بالمعلوم والآخر بالمجهول المطلق ان مرتبة العقل الهيولاني لو كانت مرتبة لواقعيا
فرضنا ان عمرا مثلا كان في تلك المرتبة لو حصل له الا مفهوم المجهول المطلق بالمعنى
الذي مر فان العقل لا ينقبض عن تجويز حصوله ابتداء كما يشهد به الوجدان فزيد حينئذ
مثلا اما معلوم عنده بان يكون حاصلا بنفسه او وجهه وقد فرض انه لم يحصل له سوى
المجهول المطلق فيكون عنوانا له وصادقا عليه فيلزم ان يكون حين كونه معلوما مجهولا مطلقا
واما مجهول مطلق فيكون حاصلا بهذا المفهوم الصادق عليه المفروض الحصول فلزم ان يكون
معلوما حين كونه مجهولا مطلقا ولهذه الشبهة تقريرات وليوبة مختصة بها وهذا التقرير مما
سمع لي عند المناظرة مع بعض اصحابنا وقد عرضتها على اذكياء عصرنا فلم يبان احد بما يعتد به
حتى ان بعضهم سماه بالجدلي الا صوب قوله اذ زوال شيء الخ فاد بعض الاعاظم انه لم يرد به مطلق
الشيء وعدم لحوق العلة السابق كما في الحوادث ومسلم ان الحدوث انتفاء بعد الوجود لكن الادراك
لو كان انتفاء لا يجب ان يكون عدما لاحقا وانما يجب في الادراك الحادث فلم لا يجوز ان يكون
الادراك المفروض الحدوث والاي عدما لاحقا لانتفاء السابق على ما هو انتفاء له ويكون
ذلك الانتفاء سابقا بانه هو انتفاء له وهكذا كما في عدم قديم وح لا يلزم تعاقب
الانتفاءات حتى تحقق العدم لزوم تحقق الزائل قبل تحقق الزوال به وتخصيص الدليل يوجب عدم تمام النتيجة
لانه ح يبقى احتمال كون الادراك زوالا لانتفاء سابق على ما هو انتفاء له فافهم فانه دقيق
قوله فالادراك الذي يعقبه الضمير الاول للانتفاء والثاني للادراك يقال عقبه فلان
اذا جاء على عقبه فالحاصل ان الادراك لو كان انتفاء ادراك آخر فالادراك

الذي يعقبه ذلك الانتفاء أن كان انتفاء للادراك السابق عليه كان ذلك الانتفاء
انتفاء لانتفاء الادراك والذي هو سابق عليه بمرتبتين وكان هذا الادراك الذي
يعقبه ذلك الانتفاء انتفاء له وانتفاء انتفاء الشيء يستلزم تحقق ذلك الشيء
والا لزوال ارتفاع النقيضين فيتحقق الادراك المنتفي السابق على ذلك الانتفاء
بمرتبتين فيستلزم الادراك الثالث وهو الانتفاء للادراك المفروض الاول السابق
عليه بمرتبتين وهكذا يستلزم كل ثالث له فبطل كلية الراي ويلزم اعادة المعدوم وانقلاب
المثبت الى المنفي وبالعكس ثم هكذا الى غير النهاية تفافهم قوله في الحاشية وهو محال الخ نقض
قوله بان الوجود امر واحد في حد ذاته ولا يختلف ابتداء واعادة بحسب حقيقته بل
بحسب الاضافة الى امر خارج عن ماهيته اعني الزمان فاذن مثل الزمان ان امكانا ووجوبا
وامتناعا فلو جاز كون الشيء الواحد ممكنا في زمان كزمان الابتداء وممتنعا في زمان آخر كزمان
الاعادة بناء على ان الوجود في الزمان الثاني مغاير للوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة لجاز انقلاب
احد الطرفين الثلث الى الاخرى وهو مع مخالفته لبداهة العقل يوجب غنا الحوادث من
الحدث لجواز ان تكون ممتنعة لذواتها في زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها حال
كونها موجودة وفيه بحث لبابي اثبات الواجب وتارة بانا اذا فرضنا ان زيدا معدوم ثم
وجد ثم عدم فيصدق اولا ان زيد معدوم وثانيا لا معدوم وثالثا ليس بلا معدوم فههنا
اعدام ثلثة المستفاد من كلمة ليس والثاني من كلمة لا والثالث من كلمة معدوم فههنا
عدم عدم العدم فلزم اعادة المعدوم بعينه والاعتذار بتغايرهما باختلاف الزمانين او

الممكن بالذات ممتنعا او واجبا بالغير لين من قبيل انقلاب الممتنع والواجب بل عليه مدار رحمي الايجاد والتكوين منه مولوي عماد

بتخصيص استحالتها في صورة الوجود مشتركة والجواب عنه بانهم لعلهم جوزوا اعادة العدم المحض وانما منعوا اعادة الوجود للمعدوم وههنا يلزم اعادة العدم الثابت لان الادراك عدم ثابت فيعود الثبوت غير سديد لان الحكماء اقاموا على استحالة الاعادة حججا منها ان تخلل العدم بين الشيء ونفسه محال اذ النسبة لا بد لها من الطرفين فيكون حينئذ الوجود بعد العدم غير الوجود قبله فلا يكون المعاد هو بعينه الاول ورد بان في التغاير الزماني كفاية ومنها ان المعاد اما ان يكون معادا بعينه اذ العينية بجميع عوارضه ومنها الوقت وهو محال وفيه بحث لان اللازم للاعادة بعينه اعادة عوارضه المشخصة والوقت ليس منها ضرورة ان زيدا الموجود في هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها بحسب الامر الخارجي كيف وقد حكي انه قد وقع هذا البحث لابن سينا مع احد تلامذته وكان مصرا على التغاير فقال له ان كان الامر على ما تزعم فلا يلزم مني الجواب لاني غير من كان يباحثك وانت ايضا غير من يباحثني فبهت وعاد الى الحق واعترف بان الوقت ليس من المشخصات ومنها انا نفرض اعادته بعينه والله قادر على ايجاد مثله مستانفا فلنفرضه ايضا وحينئذ لا يتميز المعاد عن المستانف ويلزم الاثنينية بدون الامتياز ودفع بانا نمنع عدم التمايز بل يتمايزان بالاضافة فهذه الدلائل ان تمت لدلت على استحالة اعادة العدم المعدوم ايضا كما دلت على استحالة اعادة الوجود المعدوم وان تغير فتامل قوله اقول الخ حاصله انه اذا تحقق في النفس ادراك كان زوال لاحقا بسابقه ثم انتفى عنها فهذا الانتفاء ايضا يكون ادراكا لا محالة يكون انتفاء محضا لان الادراك صفة قائمة بالمدرك فيكون في قوة الموجبة المعدولة وانتفاء هذا

السابق بالمعنى الذى قصدته فتامل قوله وايضا يلزم الخ لعل غرضه ان على تقدير صحة ما
ذكره صاحب المطارحات فى الشق الثانى يمكن اقامة دليل آخر على ذلك المدعى لانه دليل تام فى نفسه كما
يدل عليه قوله لكن ذكره فى الشق الثانى فلا يرد ان تحقق الادراكات بالاراءة ادراكات هى وقوة النفس
ضرورى ويجب سبق تلك على هذا اما على اللمع او على سبيل التعاقب على التعيين وبناء لزوم
اجتماع النقيضين على الاول قوله والمصير دائر يعنى لما كان مقصود صاحب
المطارحات اثبات المدعى بابطال نقيضه باستلزام احد الامرين وهو الخلف او تحقق
الغير متناهية حتى تترديد الشئ الزائل والمصير للابطالة باستلزام الاخير وهو حاصل بين و
الترديد والتردد مستغنى عنه قوله الا زوال واحد الا بطل الحصر العقلى بين الشئ
ونقيضه كما مر قوله وايضا العلم الخ توضيحه ان اجتماع العلمين حدوثا يستلزم اجتماع الالتفاتين
المعلومين ان واحد التالى باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان الوجدان شاهد بانه
لا يتعلق علم بشئ الا وان يتعلق به قبله التفات من النفس قبليته موجبة مع المعية فاذا اجتمع
العلمان بمعلومين متغايرين حدثا فى زمان واحد اجتمع الالتفاتان اليهما قبلية ان واحد
واما بطلان التالى فلما هو المشهور من ان النفس لا تطيق ان تتوجه الى شيئين ان واحد
بالتفاتين متغايرين وبعد هذا فلو كان الزائل عند العلم بهذا غير الزائل عند العلم بذلك
لزم اعادة المعدوم بعينه اذ لا بد للعلم بهذا من زوال كما لا بد للعلم بذلك من زوال الاخر والا استمر
حال العلم وما قبله قد بطل بما سبق والمجامعة بينهما فلا بد ان يكون ذلك الزائل معدوما
قبل معدوما وهل هذا الا ما ادعينا لزومه فيكذب الثانى بالملفقة المركبة منها اما هو بطلان المجامعة

تمهيد لا بد منه فلا يلزم من تحلل الوجود ولو استعين بالمقدمة القائلة بان الزائل
الواحد ليس له الا زوال واحد لغا المقدمة المهيدة على انه لا يصير حينئذ دليلا آخر هذا
كله على تقدير اذا التعليلية بعد قوله لكونه عادة للمعدم بعينه واما اذا والفاصلة كما في بعض
النسخ واختاره بعض الافاضل ايضا فتصحيف عندي فتامل قوله لما استهر الخ فيه اشارة الى ما في
المباحث المشرقية من ان القوم وان تشبثوا بانه لكنهم لم يأتوا عليه بسلطان عظيم اذ غاية
ما قالوا هو انا نجد من انفسنا انا اذا قلنا باذهاننا الى ادراك شيء تعدد في تلك الحالة
الا قال الى ادراك شيء آخر وهذا هو الذي غيرهم عن الطريق المستقيم واما لهم عن النهج القويم
وما نحن فيه ان الادراك العقلي مغاير للادراك الخيالي حتى اذا قلنا الانسان ناطق حكما
عقليا يحصل من هذه الالفاظ ظهر لنا امر مطابق في الترتيب لهذه الالفاظ فاذا
قلنا الناطق انسان فالمعنى المفهوم عند العقل لا ينقلب بخلاف الصورة الخيالية فما يشاهد
في القوة الخيالية لا تقوى على استحضار موكلة في القوة العقلية فليست كذلك فالمتعذل
هو القوة الخيالية لا القوة العقلية بالبرهان قائم على خلافه بل حيز الحاكم لا يلبه من حصول
طرفي القضية الى القاضي على شيء من الزمان يضره للقضية عليهما والاجبار الحكم على المذهول
والمنسي وهو كما ترى وايضا اذا تصورنا الشيء جديدا لا يكون العلم باحد اجزائه مفيدا للعلم بتمام حقيقته
فلو استحال حصول العلم بكل جزء دفعة لاستحال حصول العلم بحقيقته وايضا المقدمة
الواحدة لا تنتج فلا بد من حصول المقدمتين من الحجة القاطعة انه من المقرر في مقره ان الله
سبحانه وتعالى لما خلق النفوس الناطقة بعد مفارقة الابدان لا يمكن ان يكون شيء من معلوماتها

حاشية مولانا عبد الحكيم على قوله والقضايا الخ
الحق ان الظن بانقسام الكلام في العلوم التفصيلية وطرق القضية انما
يفيد الظن حال الانتباه بالاجمال
الفرق بين ان النفس لا تعلم والتفصيل
محمد ظهور الله رحيم الله
على قوله لان الحكم الخ
اي الزيادة في الحكم زيادة في المحكوم عليه
لا زوال
على ان العلم حصول
تمهيد دليل آخر

موجودة بالقوة بل لابد من حضورها بالفعل وهو هادم لا سبابه حاضرة وقد
اقتدى بالامام الفاضل الجوهري السابق ايضا في بعض تصانيفه وعليك لطف القريحة وقوة
بعض اهمية الكشف الخ فيه اشارة الى الخلاف في ان بعض الشيء هل هو كله او غيره
بعد الموت وايضا من الظاهر ان المنويات غير واقعة فيه ولا يتم الادراك قوله في
النشأة الاخرى بعد قطع تعلق النفس عن البدن قوله تارة وجوبا لامور
قد تصدى بعضهم له فعبر بانه اراد بقوله بحسب ما في قوته انه امكن ازاد الى الامور
المتناهية على وجه البدلية فان احد لما كان ادراكه عبارة عن علم لاحق لامر
لا يمكن الا بعد وجود ذلك الامر بالفعل فيلزم ان يكون فيناه وغير متناهية بالفعل حتى يمكن
نزول كل واحد منها في هذا الان على سبيل البدلية ليتم كما في ان واحد ادراك الكل
الغير المتناهية على وجه البدلية ممكن كذلك تحقق امور غير متناهية على وجه البدلية فيما قبله
ممكن وحينئذ لا نسلم الاحتياج الى الامور الغير المتناهية بالفعل بل في امكان امر واحد في
كل زمان بين اثنين كفاية لانه يصلح ان يكون الثلاثة والاثنان غير متناهية ممكنة على وجه البدلية
الى الزمان بعد ذلك الزمان نعم لو تصدى بهذه العناية لدفع المنع الاول لكان احسن كما لا يخفى
قوله اعلم ان الاعداد الخ في الحاشية المقصد منه دفع ما يرد ان قوله الخ توجيه
ان العلم سواء كان عبارة عن حال امر ولا لا يخص عن لزوم الادراك الغير المتناهية
بالفعل فيما اذا الاعداد على تقدير كونها غير متناهية بالفعل يكون ادراكها ايضا غير متناهية
كذلك لان العلم على سبب لو من شرط القبايل لا استثنا ان يكون التالي هو المقدم بخصوصه

المتناهية بلزوم الادراكات رفع عن الايراد

لا لنقيض ايضا حتى ينتج استثناء رفع التالي رفع المقدم بخصوصه فتتم الدليل الذي اورده على هيئة الاستثناء المطلوبة في غير المنع والدفع مستغن عن الشرح **قوله** بمعنى انها الضمير للامور فقط **قوله** موجودة بالفعل الخ الى النهاية **قوله** في الحاشية واما على تقدير قد الخ لا يجوز ان يكون وجود العقل الوصولا الى مختصا لحدوث النفس كما سبق **قوله** بالمعنى الاول اذا تتراءى الامور الغير المتناهية لا يتصور الا في الازمنة الغير المتناهية **قوله** فعدم تناهيها قيل معناه وعدم تناهيها بالمعنى الثاني ايضا ممكن لعدم اختصاص التعاقب بالامور الانتزاعية كما في الحوادث اليومية لا يبعد ان يقال المراد من الموجودة في قوله وان كان من الامور الغير المتناهية الموجودة بالفعل دفعا لما يتصور الاعدم تناهيها بالمعنى الثاني وهو غير خفي **قوله** بين حال كونها من الامور الغير المتناهية الموجودة المتعاقبة الوجود بالفعل وحالة البتة بينها وبين الامور الانتزاعية بالاعتبار **قوله** والحق هو الاول في الحاشية فيه تنبيه على عدم مطابقة المثال على الممثل له اذ عدم تناهيه بالمعنى الثاني والا فلا يتفق التمثيل لنفس الاتساق قيل الجدي **قوله** لان العدد من الامور الخ في الحاشية لان العشرة مثلا تصدق على نفسها فيقال عشرة عشرة وكذا عشرة عشرات يعني ان العشرة مثلا نوع واحد وله افراد كعشرة رجال وعشرة اذا لها كما يصدق على واحد من افراده يصدق على كثيرين ويصح اضافته اليهما ايضا لكن الى عشرة رجال باعتبار اجزائه واحاده فمعنى عشرة عشرة رجال عشرة احادها عشرة رجال فلا عشرة عشرات رجال بالعشرة اذا اخذ من حيث هو يصدق على عشرة رجال وعشرات بالمواطاة على ان حقيقته واذا اخذ من حيث اضافته الميتة يصير حصته لنفسه يصدق وعليه الاشتقاق على انه احاد من حقيقته

بالعدد
الغير المتناهية
مثال للامور

فلزم ان يكون افراد العشرة مثلا مما يتكرر نوعه اى يصدق على اى فرد فرض منه موجود
تارة على انه عين حقيقته وتارة على انه وصف عارض له كما فى حاشية الحاشية فافهم فانه دقيق
قوله فى الحاشية كل ما يتكرر نوعه اى نوعه الاضافى بل اعم منه حيث لا يتجاوز الذاتى لان
كل ما يتكرر جنسه وان كان عاليا فهو ايضا امر اعتبارى بالدليل المذكور بخلاف ما
يتكرر عرضه بان يتحقق فى افراده مرتين مرة بان يحمل عليها مواطاة ومرة بان يحمل عليها
اشتقاقا كالوجود على تقدير عرضيته للموجودات الخارجية فانه يجوز ان يكون امرا
عينيا لجواز الاختلاف فى افراده فافهم قوله فيها وتارة وصفا عارضا اى بعد ضم
الى ذلك الفرد حتى يصير حصة خارجة عنه عارضة له واما كونه عين حقيقتها عتبارا خا
من حيث هو فالذاتية والعرضية باعتبارين ولا عائبة فيه كوجود زيد مثلا فان الوجو
من حيث هو هو عين حقيقته ومن حيث اضافته اليه وجود زيد خارج عنه عارض له
الخروج هذه الاضافة عنه وان كانت الاضافة الى زيد داخلة فيه فافهم قوله فيها كالقدم
فانه لو وجد فرد منه لا تصف بالقدم فاجح وتد يجب حدوث موصوف قوله فيها
فان الامكان الخ يعنى ان الامكان مثلا لو لم يكن امرا اعتباريا بل موجودا فى الخارج فيتصف بالم
فيه لكونه مما يتكرر نوعه وذلك الامكان ايضا يكون موجودا فى الخارج فيتصف بامكان وهكذا
الى نهاية فيلزم التسلسل فى الامور العينية قوله ولانه مركب من الاحاد ويدل عليه عبارة
حلاصة الحساب ايضا حيث قال والحق ان الواحد ليس بعدد وان الف الاعداد فقوله والعدد مجموع الاحاد
مع العدد فى الوجود كالاحاد للمشتقات مع مبادئها والتباين بين المقولات لا ينافى صدق احدها

بالعرض على ما يصدق عليه الاخرى بالذات كما صرح به بعض الاذكياء والوحدات
سواء اعتبر فيها الجزء الصوري او لا ليست على هذه الصفة فغير المحمول غير المحمول
قوله والواحد الخ اذ المشتقات بمعنى اعتباري قوله ليس على ظاهره حيث
اراد بوجوده في الاشياء وجوده النفس الامري بمناشئ انتزاعها وهي المعدودات
الخارجي مجردا عنها كما هو المتبادر منه بقرينة قوله شئ يعتد به اذ المتبادر منه
نفي مطلق الوجود عن الخارج قوله ج ترتيبها يعني لما استوجب كون العلم زوالا
تحقق الامور الغير المتناهية فينا ولو بين بطلانها في الحكمة مطلقا بل اذا كانت
مترتبة مستحقة بعضها للتقدم وبعضها للتاخر تصدى المصنف رح بقوله وتلك الامور
الخ لاثبات الترتيب بينها فلو حمل قوله هذا على ظاهره حتى يكون المدعى اثبات الترتيب بينها
من جهة انفسها لكفى في اثباته ان يقال انه يجوز ان يكون تلك الامور اعدادا شتى او
العدد الاكثر مستلزما للعدد الاقل وبالعكس في المتقدمات فلا بد من تقدير المضاف وهو الاعداد
فيصير حرفا منطوق كلامه اثبات الترتيب بين تلك الامور من جهة اعدادها المتاخرة
عن وجوداتها اثم ابطال تلك الاعداد اولا وبالذات والامور ثانيا وبالعرض ولا يخفى انه
لا يحصل هذا الترتيب الا بذكر جميع ما ذكر وانما صرفنا عنان العناية الى هذا لان استلزام كون
العلم زوالا للاتناهي في نفسه اشنع مما في غيره فافهم قوله كذا يحصل الخ اذ اللازم مقدم
بالماهية على اللازم قوله في الحاشية واستدلوا عليه بان الخ وبانه يمكن تصور العشرة مع
الغفلة عن الاعداد التي تحتها قوله فيها قيل لزم الترجيح بلا مرجح اي في حكم العقل

لا زوال
ان العلم حصول
تتمة

يتركبها من ثلثة وثلثة لا من اربعة واثنين اذ العقل لا يفرق بينهما في حصول الستة
بها فلا بد من مرجح يرجح احدهما للتقوم عنده فلا يرد ان تقوم حقيقة شيء امر دون
امر لا يحتاج الى مرجح ضرورة ان الجعل لا يتخلل بين الذات وذاتياتها لان المرجح انما
لا بد منه لحكم العقل بتقومه به دون غيره لا لتقومه به في الواقع ورد بان الوحدات ايضا ليست
اولى من ثلثة الاعداد اذ الاشتمال الا بوحدة لا بوثنية ولا لزوم ان يكون تركب السرير من
العناصر اولى من تركبه من الخشب المخصوصة وانما يكون كذلك اذا كان الاعداد محض
الوحدات وعلى التسليم ولا اولوية ايضا لو حكم العقل وجزمه بان التقوم في الواقع للمرجح لا
للمرجح كما لا يخفى **قوله** فيها لزم استغناؤه سواء كان تقومها بالكل على سبيل البدلية
او على سبيل الاجتماع وهو لو سلم ان يكون النسبة بينهما نسبة الامكان والضرورة تشهد
بالضرورة والايراد بان الكل متقوم باعتبار القدر المشترك بينها لا بخصوصها والاعتبار
عنها انما هو باعتبار الثاني دون الاول يدفع بان القدر المشترك بينها الذي يتقوم
انما هو الوحدات ففيه تسليم المطلوب **قوله** فيها لا يخفى ان الخ اذ على تقدير تركبه من العدد
الذي تقدمه ليست فيه احتمالات كثيرة حتى يلزم الترجيح بلا مرجح او الاستغناء بل منحصر في
اثنين واحد **قوله** فيها مثل المركب من المقولتين اذ الوحدة ليست بمقولة ولا مما يصدق
عليها المقولة كما صرح به الشيخ في الشفاء **قوله** باشتمال العدد كما هو مزعوم بعض اهل
الظواهر ظنا منهم انه لو لم يكن له جزء صوري بل كان عبارة عن الوحدات المحضة يصدق عليها الكل
بناء على ما تقرر من ان الكل كما يصدق على واحد من افراده يصدق على كثير منها وما يصدق عليه

الوحدة لا يصدق عليه العدد تمام من ان الوحدة ليست من المقولات التسع سيما من
مقولة الكم والعدد من مقولة الكم اما على تقدير اشتماله على الجزء الصوري فلانضمامه مع
امر ليس من جنس الوحدة لا يلزم صدق الوحدة عليه والجواب منع استحالة صدق المتباينين
على شيء واحد بصدق كثير وصدق الوحدة على ما صدق عليه العدد كذلك قوله واما مع نفي
الجزء الخ وهو رأي اهل التحقيق ويمكن الاستدلال عليه بانا نتصور حقيقة العدد مع الغفلة
عن الجزء الصوري وشان المانع ارتفع منه قوله اذ العدد الخ وحينئذ لزوم الترجيح
بلا مرجح او الاستغناء عما لا بد منه ان يستغني عنه مم اذ ثلثة ثلثة ليست مغايرة مع
اربعة واثنين وخمسة وواحدة وقس عليه البواقي قوله من حيث انها معروضة الخ
حيثية تقييدية معتبرة في العنوان فقط والا لزم خلاف المفروض والاقرار بما راموا عنه
الفرار فافهم قوله حقيقة محصلة اي مرتبة عليها اثارها التي تسمى مجموعا اذ الاجزاء
كائنة من مقولة الكم وغيره قوله ودخولها في العدد الخ انما احتاج الى هذه المقدمة
ليظهر انه لا يصح حمل قوله محض الوحدات على الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة
الوحدانية لئلا يتحد المنع على قوله اذ العدد محض الوحدات اذ لا معنى لقولنا دخول الوحدات
الخ فان الاستلزام مخالف لما يشهد به الوجدان فضلا عن العينية فافهم قوله يلزم
دخول الخ مع انه يكفي تقويمه دخولها فيه مرة واحدة فلزوم الاستغناء عما لا بد منه عنه قوله من
الوحدات الثلث اي من اخذ وحدة مع وحدة اخرى من الوحدات الثلث من حيث انها
معروضة للهيئة الاجتماعية قوله جزء الضرورة دخول وحدة مع وحدة اخرى لا مع

تلك الحيثية في الثلثة وقد فرض استلزامه دخولها مع تلك الحيثية لكن الاول وحده
لا يستوجب تركب الثلثة من الاجزاء الغير المتناهية اذ الوحدة مع وحدة بدون تلك
الحيثية لا تغاير ذلك الوحد مع وحدة اخرى كذلك اذ المعتبر في الثلثة مطلق الوحدة
فانهم قوله في الحاشية والقول بجزئية مجموع دون مجموع اد مجموع دون مجموع
ترجيح بلا مرجح اى بعد القول باستلزام دخول الوحدات بدون تلك الحيثية دخولها مع
تلك الحيثية فلا يرد انه لم لا يجوز ان يكون المرجح هو ان المجموعات الحاصلة سوى المجموعات
الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلث اعتبار محض قوله بل نقول على تقدير ان
يعني لو سلم قوله العدد محض الوحدات اى الكثرة من حيث انها كثرة بان لا يكون الهيئة
فيها ولا عارضة لها فلا نسلم قوله فدخول الوحدات فيه هو بعينه دخول الاعداد اذ دخول
الوحدات فيها لامتناع تعلق حكم واحد تخصوص كالدخول المضاف الى الوحدات بالاشياء الكثيرة
حيث انها كثيرة كالوحدات من حيث انها كثيرة ترجيح لدخول كل وحدة وحدة لا الى دخول الوحدات
من حيث انها كثيرة وفرق بين كل وحدة وحدة والوحدات من حيث انها كثيرة فان من الاحكام
ما يصح استناده الى كل وحدة وحدة دون الوحدات كالدخول في باب ضيق يصح استناده
الى كل واحد واحد من عشرة رجال مثلا لا الى كثرتهم من حيث هي كذلك فلا نسلم
الاستلزام بين الدخولين فضلا عن العينية قوله وبما حققنا من ان العدد ليس جزء اللعدد
مطلقا قوله متوقف على هذا المجموع الخ لكونه جزأ منه قوله او غير مشتمل عليه سواء كان حيثية
العرض ايضا غير معتبرة فيه لا قوله في الحاشية واعتبر معها الهيئة الخ فلا وجه للجزئية

اصلا نعم لو كان حقيقته محض الوحدات لكان لها وبحسب ظاهري **قوله** تحقق مجموعها
اى مجموع الحاد الخمسة يعنى الآحاد من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية وصالحة
لانتزاعها عنها اذ عروض هذه الهيئة لها عروض انتزاعى فليس فى نفس الامر الا كثرة
وحدانية ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنها هذه الهيئة والا لا يمكن ان تعرض
الكثرة المحضة ضرورة استلزام وتعدد المعروض تعدد العارض كذا فى بعض تعليقاته
فافهم **قوله** ليست عدم العلة المعينة الخ وعدم الاقل اى الجزء عدم العلة
المعينة فان عدم الشرط يصدق عليه عدم العلة ولا يصدق عليه عدم الاقل فكيف يثبت
الترتيب بالعلية والمعلولية **قوله** فشئ بعينه الظاهر ان الفاء للتعليل فلا بد ان ينضم
مع الدليل شهادة الوجدان ليتقطع البحث **قوله** ولوازمه لانه اذا فرض عدم العلة التامة
لزوا انعدام المعلول وذا لا يتصور الا بانعدام واحد الاجزاء بعينه ولا بعينه **قوله**
فعدم الشرط اى لما لم يكن عدم الاجزاء مع كون متعلقه ما يتوقف عليه المعلول فى قوامه
ما يتوقف عليه عدم المعلول فعدم الشرط الذى يتوقف عليه المعلول لا فى قوامه لا يكون
منبئا بالطريق الاولى **قوله** بل هو مقارن غير لازم لجواز عدم العلة التامة مع وجود
الشرط **قوله** بمعنى آحادها اراد بالآحاد مرتبة الكثرة المحضة وبالمركب مرتبة الكثرة
المعتبرة فيها الهيئة عروضا او دخولا **قوله** لانها جملة الخ يعنى بعد تمهيد مقدمة
ان العلة التامة عبارة عن جملة ما يتوقف عليه من العلل الناقصة بحيث لا يشذ عنها
شئ نقول يصدق قولنا لو كانت العلة التامة بمعنى المركب منها من جملة ما يتوقف عليه من العلل

عدم المعلول فى وجوده من العلل الناقصة ولم يوجد عند وجود العلة التامة دلالة ينتظر الى آخره مولوى تراب على رحمه الله

الناقصة وبعضها منها لكانت العلة التامة جزأ لنفسها بالضرورة لكنها من جملة ما يتوقف
عليه لا بهام معنى مغاير لكثرة العلل الناقصة المتوقف عليها المعلول بتوقفات كثيرة وقد فرض
هي ايضا لكونها علة بمعنى ما يتوقف عليه الشيء مما يتوقف عليه المعلول فصارت علة ناقصة
لانها بعض ما يتوقف عليه سواء ينتظر وجود المعلول بعدها الى امر اخر اولا والا لزم ان لا
يكون العلة الاخيرة علة ناقصة او يكون منحصرة فيها فهي جزء لنفسها لا احد ان يعارض
بالقلب بان العلة التامة بمعنى مجموع العلل الناقصة وكثرتها لو كانت هي ايضا
من جملة ما يتوقف عليه لزم ان تكون جزأ لنفسها لكنها من جملة ما يتوقف عليه
لانها معنى مغاير لكل واحد واحد مما يتوقف عليه المعلول وقد فرضت هي ايضا مما يتوقف
عليه الى اخر ما ذكره والجواب ان الكثرة انما يتوقف عليه المعلول بتوقفات كثيرة
فتوقفها هو عين توقف كل واحد منها فلا تكون بعض ما يتوقف عليه بخلاف المركب
قوله ولهذا اي لان العلة التامة هي مجموع العلل الناقصة بمعنى احادها وكثرتها او
الحكم الواحد لا يصلح ان يتعلق بالاشياء الكثيرة من حيث انها كثيرة **قوله** فعدم
العلة التامة تمام من ان الحكم الواحد لا يتعلق بالاشياء الكثيرة من حيث انها كثيرة
فعدمها راجع الى عدم كل واحد واحد كما ان وجودها راجع الى وجود كل واحد واحد فعلى هذا
لا يرد انه اذا فرض عدم واحد من الكثرة المعينة لا بد ان يصدق قولنا الكثرة معدومة
والا لزم اجتماع النقيضين لو صدق قولنا الكثرة موجودة لما قيضاه وجودا فرض معدوما
وارتفاع النقيضين لو لم يصدق ايضا لكونهما متناقضين لان قولنا الكثرة موجودة

قضيته محللة راجعة الى قضايا مفصلة متعددة اى هذا موجود وهذا موجود وكذا قولنا
الكثرة معدوم اى هذا معدوم وهذا معدوم والقضية الموجبة التى موضوعها
ذلك الواحد كاذبة ونقيضها صادقة والقضايا البتة بالعكس بخلاف المركب فانه امر
واحد وعدم راجع الى عدم احد اجزائه هذا ما عندى فى حل هذا المقام وقد تحيرت فيه
كثيرون من الاعلام قوله فى الحاشية اذا التحقيق الخ يرد عليه انه قد سبق منه ايضا ان
عدم المعلول معلول العدم مطلقا وليس معنى التاثير زائدا على هذا اللهم الا ان يقال المراد بالتاثير ما يتاثر العلة
المعينة كما حقق انفا وقوله بل يكفى الخ كناية عن عدم علة ما قوله من الاعلام اطلق عدمه
اى وقت لا نتراع وكذا المراد فى قوله بعيد هذا فمنشأ انتزاعها ليس كذلك قوله
ومعنى استلزام الخ دفع لما عسى ان يتوهم انه لو كان تلك العدمات امورا انتزاعية
فالاستلزام بين عدم الاقل وعدم الاكثر انما يتصور اذا كان بين انتزاعهما ايضا استلزام
بعد وتحققهما بدون انتزاعهما مع انه قد يتصور عدم الثلثة مع الغفلة عن عدم الاربعة
قوله فلا يكون تلك الخ حتى يتبين بطلانها باجراء البراهين المنتهضة لابطال التسلسل
قوله فان قلت المقصد الخ حاصله ان المقصود من اثبات اللاتناهى فى تلك العدمات
اجراء برهان التطبيق مثلا فيها ليتبين بطلانها بان يقال لو كانت سلسلة تلك
العدمات موجودة مرتبة غير متناهية فرضنا لها مبدأ وهو أ فى المرتبة الاولى وبعده
ب فى المرتبة الثانية وبعد ج فى المرتبة الثالثة وهكذا الى غير النهاية ثم فرضنا سلسلة اخرى
نفس تلك السلسلة مبدؤها ب فنقول كما ان بازاء مبدأ الكبرى اعنى أ مبدأ الصغرى اعنى ب

كذلك بازاء ثانية الكبرى اعنى ب ثانية الصغرى اعنى ج الى ما لا يتناهى فان كان بازاء كل
معينة من الكبرى مرتبة من الصغرى لزم مساواة الناقصة مع الزائدة والا فيكون فى الكبرى
مرتبة ليست فى الصغرى بازائها مثلها وذلك فى جانب عدم النهائية لاستواء المبدأ و
انتظام الاوساط لهما فلكون الصغرى منقطعا ومتناهيا وكذا الكبرى لكونهما زائدة عليها
بواحدة ولا شك ان كونها امورا انتزاعية لا يمنع ذلك كيف وقد قالوا ان التطبيق كما يجرى
فى الجسم المتصل الغير المتناهى المقدار بعد تعين المبدئين فى السلسلتين الكبرى والصغرى
بلا فرض قطعات متساوية كذلك يجرى فى اجزاء المقدارية بفرضها مع انها وهمية
غير موجودة بالفعل والا لزم ان يكون الجسم المتصل المتناهى المقدار القابل للانقسامات
الا متناهية الذى هو بعض من الجسم الغير المتناهى المقدار مركبا من الاجزاء الغير المتناهية
بالفعل ضرورة استلزام فعلية جميع اجزاء الكل فعلية جميع اجزاء اجزائه وهو
باطل لكونه مفضيا الى عدم تناهى المقدار قوله لان الاجزاء المقدارية اى التى
يحصل بها تقدير الجسم كالنصف والثلث والربع وهكذا الاتى بها يتقوم ويتحصل
حقيقة الكلية كالهيولى والصورة جسمية كانت او نوعية فان الاولى فى الجسم المتصل
المتناهى غير متناهية بالقوة عند الحكماء وبالفعل عند النظام ومتناهية بالقوة
عند محمد بن عبد الكريم الشهرستانى وبالفعل عند المتكلمين واما الثانية فلا يجرى
الاربعة عند احد قوله فى الجسم المتصل الغير المتناهية صفة للجسم المتصل اتاويل
الجسمية ويؤيده ما فى بعض النسخ بدل الغير المتناهى المقدار ولا يجوز ان يكون صفة للاجزاء

لان التطبيق لا يجرى فى الاجزاء الغير المتناهية الجسم المتصل المتناهى المقدار لانها بالفعل
امر واحد مبتناه والقول بجريانه بعد خروجها غير متناهية من القوة الى عالم الفعلية
فى لازمنة الغير المتناهية لا يمسه الجواب كما لا يخفى على من له ادنى مشكة وفى المقام كلام
ليس هذا موضعه **قوله** قلت الاجزاء الخ حاصله انه لا بد لجريانه من كون ما يجرى فيه
موجودة بالفعل غير متناهية فى نفس الامر اما بنفسها او بمنشأ انتزاعها حتى يظهر به بطلان
فيه والاجزاء المقدارية للجسم الغير المتناهى المقدار وان لم تكن موجودة بنفسها
لكنها موجودة بمنشاء انتزاعها وهو الجسم الغير المتناهى المقدار واما ذلك الاعدم فليست
موجودة غير متناهية بالفعل بنفسها ولا بمنشأ انتزاعها فلا يجرى فيه البرهان
فافهم **قوله** فى الحاشية او موجودة بوجود واحد وانما هو وجود الجسم كما يظهر
بالتامل فابداء احتمال اخر غير سديد فافهم **قوله** فيها فثبت انها موجودة الخ يعنى
ان الكل له وجود خارجى محض بحيث يصح انتزاع الاجزاء بضرب من التحليل وكون الكل على
هذه الحيثية هو وجود وهمى للاجزاء وهذا القدر من الاتحاد لا يوجب الحمل بينهما بل من
الكل حتى يلزم ان يصح قولنا هذا الذراع ذراعان كذا فى بعض حواشيه واما حمل المشتقات
على موصوفاتها فليس بهذا القدر بل لارتباط زائد عليه يدرك بالبداهة فيها ودون
ما نحن فيه وفى المبادى ولا طاقة لنا على تفسيره الجامع المانع كما قالوا فى الحلول
فلا يراد عند الموجه للمشتق معنى بسيط ينتزع من الموصوف له وجود خارجى محض فى
نفسه بحيث ينتزع عنه وجود وهمى للمشتق ومنشأ صحة الحمل بينهما فلم لا يكون

منشأله فيما نحن فيه بعد الفارق فافهم قوله فيها الامتداد الخ اى حقيقة وحدانية
ممتازة بامتداد واحد قوله فيها كيف والوجود الخ يعنى ان الوجود ليس لحقيقة الا
المعنى المصدرى الانتزاعى الذى ليس له افراد سوى الحصص كحمار فمناط تعدد وتكثره انما
هو تعدد المضاف اليه الصفة فلو كانت الاجزاء للموصوف والمضاف اليها الوجود حقائق
مختلفة صار وجودها ايضا وجودات مختلفة فلا معنى للاتحاد بينها فى الوجود ومن ههنا
تسمعهم يقولون ان الاتحاد فى الوجود فرع الاتحاد فى الحقيقة على وفقه وفى المقام تفصيل
تحقيق ليس هذا موقعه قوله فيها بمعنى الخ المقصود من نقل كلامه الاستشهاد
بان كون الاجزاء التحليلية حقائق مختلفة مع قطع النظر عن كونها منافيا لوحدة الوجود
بينها او وحدة الاتصال بينها اى كونها مشتركة الحد قوله فيما متحقق فى كل جزء اى سواء
كان تحليليا او غير تحليلى فتخصيص التحليلى ليس على ما ينبغى قوله يجرى فى اعداد الخ
فتخصيص الاعداد لا نصافها بالكثرة والقلة بالذات واما المعدودات فبواسطتها
قوله فلا يرد الخ فلو ترك لفظ العدد والاعداد فى البيان لم يرد اصلا قوله فيجوز ان يكون
فلا يثبت للترتيب بين تلك الامور لا من جهة انفسها ولا من جهة الاعداد المتأخرة
العدد تحقق العدد الاكثر والاقل فيها قوله والاستدلال عليه الخ اراد بالدليل ما هو فى
ومن التنبيه على طريق عموم المجاز فان الدليل مختص بالمظهريات كالتنبيه فى البديهيات فى قوله
فى الحاشية لا يلزم ان يكون مترتبا عليه لان الشئ لا يترتب الا على ما يمتنع بدونه كما صرح فى
موضع اخر قوله ليس الا حصول واحد لما مر من ان تعدد المعانى المصدرية منوط بتعدد

واحد
موجودة بوجود
الاجزاء التحليلية

ما تضاف اليه او ما يوصف بها واذ ليس فليس **قوله** لما اشتهر ولما امر من امتناع
استواء حال العلم وما قبله فافهم وتذكر ما قبله **قوله** فان قلت الخ يعني انا لا نم
ان بطلان كون الادراك انتفاء شئ يستوجب ان يكون امرا موجودا قائما بالنفس مطابقا
للمعلوم كما زعم المصنف فمن الجائز ان يكون اضافة كما يراه جمهور المتكلمين المنكرين للوجود
الذهني والامام القائل به فعلى هذا المراد بقوله لا امر العقلي الامر الحاصل للعقل سواء
كان على وجه الحلول والقيام به او لا **قوله** قلت العلم متصف الخ فيه ما افاده بعض
الاعاظم انه لو اراد بالمطابقة الوفاء بالكشف فلا ينفع فيما هو بصدده وان اراد بها المطابقة
في الماهية فممنوع عند هؤلاء ولا يجدي شهادة الوجدان بل لا بد من اقامة البرهان
قوله قد يقال اي في الجواب عن السؤال المصدر بقوله فان قلت **قوله** فهو في الذهن الخ
لا يخفى عليك ان هذا الكلام يصير الزاما على المتكلمين لا تحقيقا فان من الاحتمال ان يكون
العلم عبارة عن نسبة حاصلة في العقل كما هو زعم الامام ولا يفي لبطلانه هذا ولما
ما زعم من ان العلم متصف بالمطابقة واللامطابقة والنسبة ليست كذلك
اذ عرفت ان اتصاف العلم بالمطابقة بالمعنى الذي لا يجري فيها في حيز الخفاء فتذكر **قوله**
في بعض المدارك العالية وهي مدارك العقول المجردة والاجسام العلوية
وذلك التحقيق لا ينافي المذهب المتكلمين ولا مذهب الامام **قوله** لو عدمت
الخ فيه انه لا يجوز ان يكون محالا لا يستلزم محالا اخر وهو المغير **قوله** بهذا يثبت
الخ وبيانه ما في حاشية الحاشية بقوله بيان ان العلم وصفة الخ **قوله** فان المناقشة فيه الخ

عن الاذهان ان لعالية محالا والمحال يستلزم نقيضه كما قالوا ان عدم الزمان مستلزم لوجوده فليتجوز ان يكون وذلك لتقدير محالا استلزم المحال

ای فی الملازمة المذکورة ووجهه فی حاشیة الحاشیة بقوله ولقائل ان یقول الخ **فقوله**
ای لو عدمت فی الخارج لانتفی علمنا ۱۲
فالمراد بحصول الصورة الخ یعنی ان حکمه علی لام الحاصل المطابق للمعلوم لا تمام
التقریب بانه المراد بحصول الصورة الذی ادعاه اولا انه العلم المتجدد الذی هو
مورد القسمة یدل علی ان المراد بالصورة الحاصلة لانحصار المطابقة للمعلوم فیها
وعلی ان مورد القسمة حقیقة بحسب ظاهر اقاویل القوم هی دون هو کما بینه
سابقا هذا اخر ما تیسر لی الان فی شرح الکلام والله ارجو ان یوفقنی للاتمام
فی شرح قول الماتن والعلم انحصاری لیس بحصول الصورة ۱۲
حتی نختم بالصواب والصلوة والسلام علی سیدنا وسید البرایا والانام
وعلی اله واصحابه زبدة ما فی هذا النظام ۞

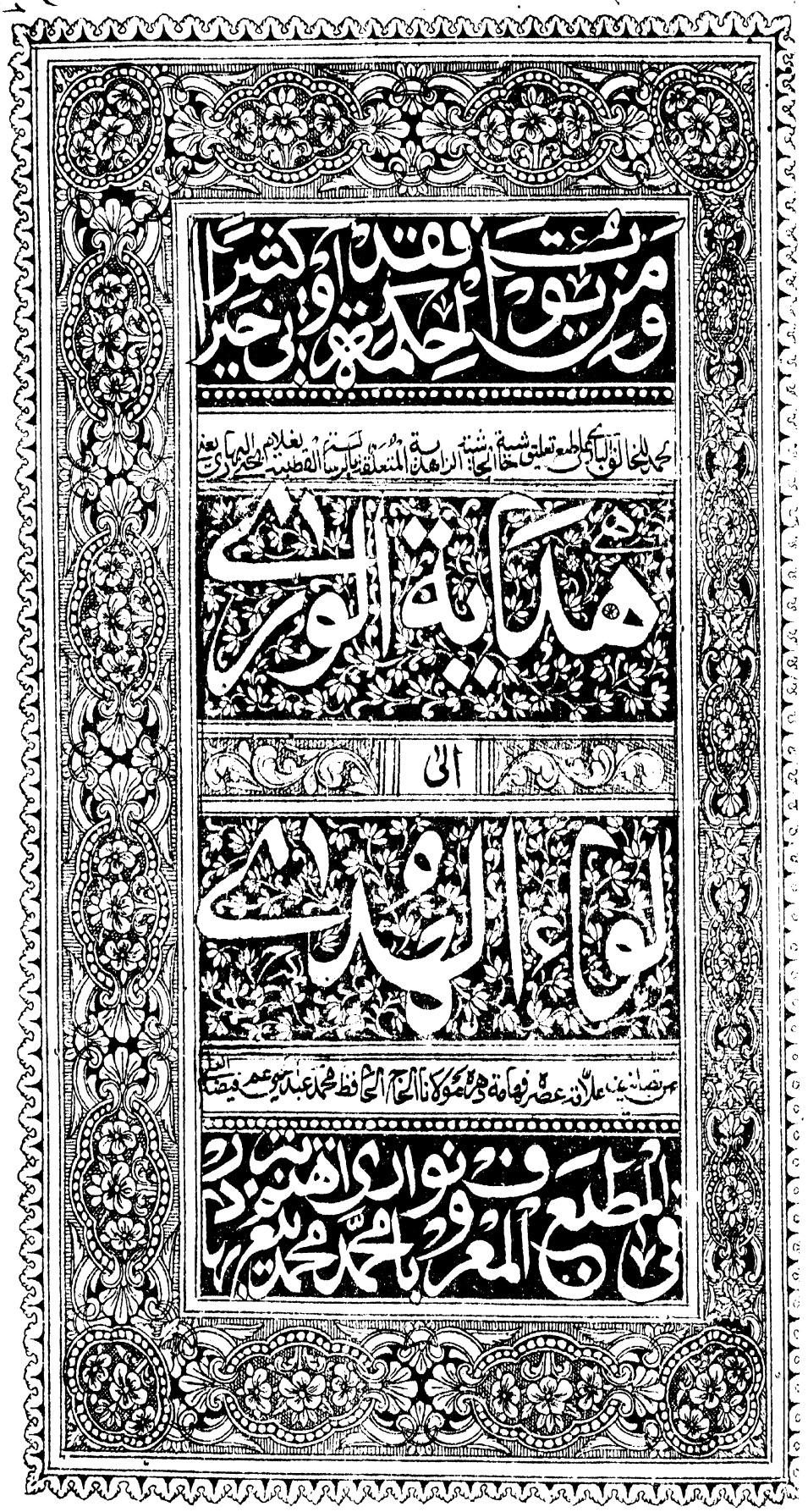
صلة الصورة الخ
بحصول الصورة المراد

تمت

خاتمة الطبع

بسم الله الرحمن الرحیم حامدا ومصلیا ومسلما وبعد فقد تم بفضل الله الذی
رفع الویة الهدی لتعلیق العلامة **غلام یحیی** البهاری المتعلق بالحواشی
الزاهدیه المتعلقة بالرسالة القطبیه المسمی بلواء الهدی فی اللیل والدجی فی
مطبع انوار محمدی مرة ثانیة بامر **المولوی خادم حسین** العظیم ابادی
خصه الله بالایادی فی شهر شوال من شهور سنه ۱۳۰۱ هجری مقدسه نبوی
صلی الله علیه واله وصحبه وسلم ۞

زر خرید مولانا مولوی محمد محسن صاحب شاہجہانپوری مدرس مدرسہ عربی انوار العلوم گلاؤٹھی ضلع بلند شہر


وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا

مُحَمَّدٌ لِلْخَانُوِيِّ الْحَنَفِيِّ الْمَاتُرِيدِيِّ النَّقْشَبَنْدِيِّ الْمُتَعَلِّقَةُ بِالرِّسَالَةِ الْقُطْبِيَّةِ لِغُلَامِ الْمُحَمَّدِ الْبِهَارِيِّ

هِدَايَةُ النُّورِ

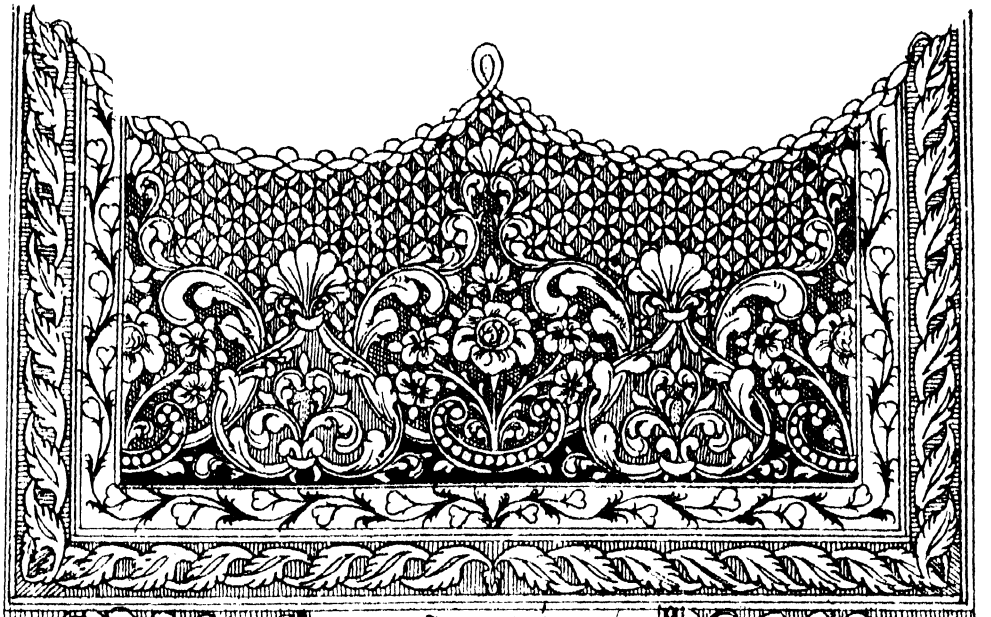
إِلَى

لِقَاءِ الْمُحَمَّدِ

مِنْ تَصَانِيفِ عَلَّامَةِ عَصْرِهِ فَهَّامَةِ دَهْرِهِ مَوْلَانَا الْحَاجِّ الْحَافِظِ مُحَمَّدْ عَبْدِ حَيٍّ عُمَرَ فَيْضُهُ

فِي الْمَطْبَعِ الْمَعْرُوفِ بِنَوَّابِي هِنْدِ

بِالْمُحَمَّدِ مُحَمَّدِ مُنْعِمٍ



بسم الله الرحمن الرحيم

اما بعد فهذه عوائد سابغة وفوائد بالغة مترجمة **بهداية الورى الى لواء الهدى** نمقها المتعوذ من شر الورى **محمد عبد الحي** بن استاذنا العلام مولانا **محمد عبد الحليم** بدد الله الكريم حال الاشتغال بقراءة الحاشية الزاهدية على الرسالة القطبية راجيا من الخلان الانصاف والميل عن الاعتساف **قوله** صحاح الدراية يمكن ان يقال ان المعنى صحاح دراية ونسبة الصحاح الى الدراية مبالغة **قوله** وان يك سابقا الخ هذا من المسامحات واصل كلام الشارح بل الفتح البستي وان يكن سابقا يدل عليه تقطيعه على ما افاد عمدة الادباء درج الايدي مستفعلن وجعفل فاحلن مطري خصا مستفعلن اصهو فعلن ذو وان يكن متفاعلن سابقا فان عان في كل لما مستفعلن وصفا فعلن **قوله** الكشح الكشح ما بين الخاصرة الى الضلع الخلف تقول طوى فلان عني كشحا اذا قطعك كذا قيل **قوله** بل للفرقان يمكن ان يراد به ما يفرق بين الحق والباطل **قوله** هو العلم الكلي الخ لما قال السيد الزاهد كان للاولى بالعلم المتجدد علم يتحقق كل فرد منه الخ والامر ظاهر في انه لا يكون فرد الا للكلي فاستنبط منه ان العلم المتجدد هو العلم الكلي واذا زال المحشى رح قيد الكلي وليس هذا من توجيهات المحشى كما توهم وما حيل سماوية لو كان المراد بالعلم المتجدد العلم الكلي فلا حاجة لاخراج العلم الحضوري الى قوله تحقق كل فرد منه الخ بل يخرج من الكلي فانه ليس بكلي فتبين ان ما هو منشأ الانكشاف ليس الا امرا شخصيا سواء كان علما حصوليا او حضوريا وليس الامر الكلي في الحصولي الا القدر المشترك بين الصور الخاصة التي هي علوم حصولية فكذلك الامر المشترك بين العلوم الحضورية امر كلي فالفارق بينهما تدبر **قوله** كما تلوح من الاشارات فان ما في اشارات الشيخ يومي الى ان البعدية الذاتية هي التي بها يمتنع وجود البعد بدون القبل سواء كان القبل علة تامة للبعد او ناقصة ويمكن ان يرتبط هذا القول بقوله يراد اي كما تلوح هذه الارادة من الاشارات اي اشارات المصنف والسيد الزاهد حيث اكتفيا على اخراج الحضوري وما تعرضا باخراج الحصولي القديم ولا يبعد ان يراد بالاشارات الدلائل وانما عبر عنها بها لضعفها

ثم اعلم انه كتب ابي العلامة ادام الله علوه ومجده في بعض حواشيه ان هذه البعدية الذاتية لا توجد في بعدية اجزاء الزمان كبعدية اليوم عن الامس فكتب بعض المحاربين اليه دام ظله حين اقامته في جونفور صانها الله عن الشرور سنة الثانية والسبعين بعد الالف والمائتين من هجرة رسول الثقلين عليه صلوات رب المشرقين كتابا فيه ما ترجمته ان هذا خلاف اهل الفن فانهم يعدون تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض من قبيل التقدم بالذات فارجع دام ظله اليه الجواب بما محصله ان البعدية بالمعنى المذكور تقتضي ان يكون بين القبل والبعد علاقة العلية سواء كان القبل علة تامة او علة ناقصة ليس

بين اجزاء الزمان علاقة العلية كما صرح به في شرح التجريد الجديد وشرح المواقف وشرح حكمة العين وغيرها فليس هنا بعدية ذاتية بالمعنى المذكور نعم تطلق
الحكماء بان امس مقدم على اليوم واليوم مقدم على الغد بالذات فالمراد منه ان امس مقدم على اليوم بالزمان واليوم مقدم على الغد بالزمان الا ان هذا التقدم
الزماني بينهما بالذات اي بلا واسطة امر آخر بخلاف التقدم الزماني الذي في الزمانيات فانه بواسطة اجزاء الزمان ذا التقدم والتاخر من العوارض الاولية
للزمان وقد صرح بهذا المعنى ايضا في تلك الكتب وغيرها فلما وصل هذه المراسلة اليكتب مكتوبا اليه دام ظله معتذرا بما ترجمته اني مستفيض من بيتكم بيت المجد والشرف
وما اقدر على التكلم مع جنابكم الا بالخلوص ما اختاره ضميركم الصافي وصحيفة نظركم الثاقب فهو الاولى الا انه يخطر في خاطري ان اجزاء الزمان لكونها متصلة يمتنع
وجود البعد منها بدون القبل اذ لو امكن وجود المساء بدون صبح ذلك اليوم لانعدم الاتصال وهو خلف فقد تحققت فيها البعدية الذاتية ثم ارسل دام ظله
اليه الجواب بما ترجمته انه نهدك مقدمتين الاولى انه ليس الجزء السابق من اجزاء الزمان متقدما على الجزء المتاخر تقدما بالطبع او تقدما بالعلية اقول الصدر
الشيرازي في حواشي شرح التجريد قال بعضهم في التحصيل ليس بين السابقة من الآنات والحركات وبين الآنية علية بوجه انتهى واستدلوا عليه بوجوه منها
ان المتقدم بعض المتقدمين مما يجوز اجتماعه مع المتاخر واجزاء الزمان يستحيل اجتماعها لكونه غير قار وقد صرح عليه شارح التجريد بان ذلك غير لازم
الا ترى ان العلة المعدة متقدمة بالطبع على المعلول ولا يجوز اجتماعهما معه بل يجب عدم اجتماعهما معه وفيه ولا ان المتقدم بالطبع عدم العلة المعدة
لا وجودها وهو يجتمع مع المعلول ولو سلمنا ان وجودها ايضا متقدم بالطبع فسبق العلة المعدة على المعلول بسبقان يبقى وجودها ويبقى عدمها الطاري على
وجودها وكلا السبقين بالطبع فعدمها متقدم على المعلول بالطبع ويجتمع معه واما وجودها فهو وان كان لا يجتمع مع المعلول لكنه من حيث هو مصحح لجواز اجتماعه
مع المعلول وانما امتنع اجتماعه مع المعلول لمانع وهو توقف المعلول على عدم العلة المعدة ايضا ولولا ذلك لجاز اجتماع وجودها معه بخلاف الجزء المتقدم
من الزمان فانه من حيث هو لا يجوز اجتماعه مع الجزء المتاخر والا يلزم بطلان كون احدهما غير قار ذاته كذا في بعض حواشي الحاشية القديمة ومنها ان اجزاء الزمان
متساوية في الحقيقة فلا يكون جعل بعضها علة لبعض اولى من العكس فلا علية ولا معلولية بينهما بحسب الماهية ولا بحسب تشخصاتها ايضا لان الزمان متصل واحد
فلا يكون اجزاؤه الا مفروضة كذا افاده شارح التجريد والثانية ان الزمان متصل بمعنى ان الاجزاء المعروضة له بينها حد مشترك وبهذا المعنى اتصال الخط
والسطح والجسم التعليمي وهذا المعنى منفصل للكم المتصل واما الاتصال بمعنى توحد الوجود فامتنع حاله ان الساعة الماضية والساعة المستقبلة كليتهما موجودتان في
الواقع معا او احدهما معدومة في الواقع عند وجود الاخرى فيه او كلتاهما معدومتان عن الواقع على الاول فالزمان الغير المتصل موجود في الواقع باجزائه
ومستقبله تتوحد الوجود فتمثله كمثل المكان الممتد الموجود في الواقع فليس في الزمان تجدد وتعاقب في الواقع فالحكم بكون احد الجزئين ماضيا والآخر مستقبلا
من الاغلاط المحضة فلا يكون لاجزائه تقدم وتاخر اصلا بحسب الوجود في الواقع الا التقدم والتاخر بالرتبة فيجوز ان يعتبر التقدم متاخرا والتاخر
متقدما فالمبدا ان كان من الماضي فالمتقدم ما هو اقرب منه ثم ثم وان كان من المستقبل فالمبدا ما هو اقرب منه يكون اقدم ثم ثم وعلى الثاني فالزمان
في الواقع له تحدد بعضه متقضٍ وبعضه متوقع ولاجزائه تقدم وتاخر بالزمان فمنذ وجود الماضي منه في الواقع المستقبل معدوم في الواقع فلا يكون
الزمان ح متصلا بان الاتصال توحد وجود المتصل والاتصل توحد وجوده مع انتفاء بعض الاجزاء في الواقع وعلى الثالث فظاهر ان الزمان
لا يكون متصلا فان الاتصال توحد الوجود ولا وجود ح وبالجملة ان الزمان لو كان موجودا في الواقع بدون التجدد فلا تقدم ولا تاخر زمانا بين اجزائه
والا فليس له حقيقة متصلة وهذا كلام جلي وقد افاده المحققون ايضا واذا وعيت ما تين المقدمتين فنقول ان تعريف البعدية الذاتية اي بعدية بها
يمتنع وجود المبعد بدون القبل تقتضي ان يكون القبل علة للبعد ناقصة او تامة وليس بين اجزاء الزمان علاقة العلية كما مر في المقدمة الاولى
فليس هناك بعدية ذاتية وما خطر في خاطركم لو تم لدل على ان البعد علة للقبل بان نقول لو امكن وجود صبح هذا اليوم بدون مسائه لانعدم

الوجه الخامس عشر في الرد على المحقق الدواني للعلامة مولانا محمد الشهير بالكشميري رح

الا اتصال مع انہ ثابت فصار البعد علۃ وہذا من السخافۃ والخلل بمکان اردتم بالاتصال الزمان ما ہو فصل الکم المتصل فنقول انہ لا یتعدم اصلا لو امکن وجود للسار بدون الصبح فلا نسلم الملازمۃ وان اردتم بالاتصال توحد وجودہ فنقول ان الاتصال بہذا المعنی ثابت للزمان علی تقدیر القول بانہ موجود فی الواقع معا وعلی ہذا التقدیر لا بعد ولا قبل ولا تقدم ولا تاخر الا الرتبی ولا کلام لنا فیہ ولا یتحقق القبل والبعد والمتقدم والمتاخر علی نحو نتکلم فیہ الا اذا اختیر ان بعضہ موجود فی الواقع وبعضہ معدوم فیہ وح فلا اتصال کما قدم فی المقدمۃ الثانیۃ فیمنع ح بطلان التالی تدبر **قولہ** وانما اکتفی فی نفی الدیدن الخ الدیدن العادۃ کذا قال فی النہایۃ وستعیہ ہہنا للطریقۃ والمانع للمجاز ولا ہو مقصور علی السماع بل یکفی فیہ وجود العلاقۃ علی ما ہو المختار کما ہو مصرح فی المسلم وغیرہ فمعنی قولہ وانما اکتفی المصنف فی نفی ہذہ الطریقۃ ای طریقۃ حصول صورۃ الشیء فی العقل علی الاولی الی المصنف حیث قال والعلم الحضوری لا یکون بحصول الصورۃ امالۃ الخ فلا یرد ما قیل ثم ان لفظ الدیدن لا معنی لہ فی ہذا المقام اصلا لانہ فی اللغۃ العادۃ فیکون معنی قولہ انما اکتفی فی نفی الدیدن انما اکتفی فی نفی العادۃ وہذہ الفاظ لیس تحتہا معان مہملۃ انتہی **قولہ** لانہ انما فی الخ افید ان انحصار الشیء فی الاعم وان کان لازما فی انحصارہ فی الاخص لا ان الانحصار فی الاعم لا یستلزم الانحصار فی الاخص ایضا فیحتمل ان یوجد الانحصار فی الاخص فقط ان لا یوجد فلا یثبت الانحصار فی الاخص ای الحصول الحادث وہذا مقام تعیین المقسم فلم یحصل وہذا الایراد وارد غیر مندفع وما قیل من انہ ساقط ووجہ السقوط ظاہر فمما لا یعقل ثم ما قیل ح ان انحصار الشیء فی الاعم من حیث ہو کذلک منافٍ لانحصارہ فی الاخص قطعا انتہی ففیہ ان ہذا انما یرد علی ما اتید بالاغماض عن قول المفید وان کان لازما فی الخ بکلمۃ ان الوصلیۃ فانہ دال صریحا علی ان الکلام بعد التنزل وقد قال ذلک لتقاول ان ہذا ایراد علی کلام المحشی بنیاباہ قولہ ح ان انحصار الخ فان ہذا العنوان دال علی انہ ایراد ثان ولیس قبلہ ذکر ایراد علی کلام المحشی اصلا فتامل **قولہ** فلیس التخصیص الا تخصیص العلم بالتعدد توضیحہ ان المہروب عنہ من التخصیص تعین ما ہو مرۃ بعد اخری من حیث اللفظ اما ہو مرۃ بعد اخری من حیث المعنی واللازم ہہنا انما ہو تخصیص واحد لفظا وہو بالتعدد وہذا مما لا یہرب عنہ المحشی رح ویؤیدہ ما افاد بحر العلوم رح حیث قال تعدد التخصیص ووحدتہ مبنیان علی تعدد القید المخصص ووحدتہ والقید المخصص ہہنا واحد وہو قول المتجدد ولکنہ ادی مودی القیدین انتہی وما قیل من ان المہروب عنہ ہو التخصیص مرۃ بعد اخری سواء کان من حیث اللفظ او من حیث المعنی فالتخصیصان مرۃ واحدۃ فلیس بشیء فی زعم السید الزاہد صلا سواء کان من حیث اللفظ او من حیث المعنی وہہنا لا یلزم التخصیص مرۃ بعد اخری بل انما یلزم التخصیصان مرۃ واحدۃ والاشاعۃ فیہ فغیر سدید یا قد افاد ہ عم جدی ملک العلماء رح من ان اعتبار التخصیصین مرۃ واحدۃ وان کان تصورہ ہہنا بحسب اللفظ فان لفظا واحدا وہو المتجدد ادی مودی القیدین ولکنہ لا یتصور بحسب المعنی فان بین الحادث والحصولی عموما من وجہ فالتخصیص بہما انما یتصور بان یخصص اولا بالحصولی ثم بالحادث او بالعکس فیلزم التخصیص مرۃ بعد اخری بحسب المعنی وہذا امر فیہ شاعۃ عند ذلک القائل **قولہ** ای صادقۃ سمہا الخ تعقب بحر العلوم رح السید الزاہد رح بان ما افاد ہ من اشتراط المساواۃ فی صفات المعارف مما لا اصل لہ فان المفرد المحلی والجمع المحلی والموصولات من العام وعلماء الاصول متفقون علی ان صفات العام مقللۃ لافراد العام وقد استثنی بعض السادات لدفع ہذا الایراد بما وجہ قول السید الزاہد بان معناہ انہ قد تقرر فی علم النحو ان توصیف المعارف للتوضیح غالبا واوصافہا مساویۃ لہا غالبا فاعتمد علی ہذا التوجیہ وقال فی نشاطہ فتحمل کمجمل الانصاف حتی یحید بعرک ولا تری کلام المحشی محفوفا بانبار الایراد اقول ان ہذا فرقۃ بالعبرۃ فانہ ما تقرر فی علم النحو ان اوصاف المعارف مساویۃ لہا غالبا بالمعنی الذی ہو مراد السید الزاہد ای المساواۃ فی الصدق کما لا یخفی علی من تامل مجمل الانصاف ثم ان النحویین قالوا ان الموصوف اخص او مساو یعنی فی نحو التعریف والمعلومیۃ ولیس المراد الاخصیۃ او المساواۃ فی الصدق صرح بہ الرضی وغیرہ والتفصیل فی التحقیقات المرضیۃ **قولہ** ای العلم الحاصل عند الابصار علم حصولی قال بعض ابناء الزمان مستدلا علیہ لان المبصر الذی ہو المعلوم قد تقدم

کونہ حصولیا واذا کان المعلوم حصولیا کان العلم ایضا حصولیا انتہی وہل ہذا الا اضحکۃ فان الحصولی والحضوری من اقسام العلم لا المعلوم فکیف یکون المبصر حصولیا ولو حمل الحصولی علی المعنی اللغوی فیؤخذ قولہ قد تقرر فتدبر **قولہ** یکفی للانکشاف قال عم جد ابی مقدام المحققین حج یرد علی صاحب الاشراق ان العلم والمعلوم فی الحضوری متحدان بالذات وبالاعتبار فاذا عدم المعلوم یلزم انعدام العلم مع ان الضرورۃ تشہد بخلافہ نعم الحمل علی طریقۃ انہ قائل بعالم المثال فی بعض المواضع فادام المحسوس حاضرا عند الحس والمدرک یکون الانکشاف بحسب وجودہ الخارجی المبصر فاذا بطل ذلک بحضر مثال لہ من غیر انطباع فی الذہن وانتقاش فیہ وہو متحد مع الاول بالذات بل بحسب التشخص بالنظر الدقیق ولما لم تحمله العقول المتوسط نقول انہ متحد بالذات مباین بحسب التشخص واذا التشخص مع التباین الذاتی لہ مناسبۃ بالاول بہا یصیر کاشفا للاول انتہی بالفاظہ وحاصل الحمل علی ما ینادی علیہ ظاہر کلامہ ان العلم الابصاری الذی یتحقق حال الاحساس تغیر ولکن لا ینعدم العلم مطلقا لبقاء المناسبۃ بین ما فی عالم المثال وبین المحسوس ولیس فی ہذا الکلام شائبۃ انہ لا یتغیر علم المبصرات بانتفاء الحضور الخارجی لوجود ما فی ذلک العالم ومنہم من نقل ہذا الایراد ثم الحمل المذکور واضاف من عند نفسہ بعد قول المقدم وانتقاش فیہ فلا یتغیر علم المبصرات بانتفاء الحضور الخارجی لوجود ما فی ذلک العالم ثم تعقبہ بقولہ والا یخفی انہ یظہر من ہذا الکلام ان المبصر حین انعدامہ فی الخارج یوجد فی عالم المثال ولیس العلم المتعلق بالابصار یا عند صاحب الاشراق کما یدل علیہ قولہ فلا یتغیر علم المبصرات الخ مع ان صاحب الاشراق لا یقول بکون العلم متعلقا بالاشیاء الموجودۃ فی عالم المثال ابصاریا مطلقا انتہی ولا اظنک مرتابا فی ان ذلک المقدام بریء عن ہذا القبح اذ لیس فی کلامہ ما اضافہ ہو من عند نفسہ ہذا القبح انما یرد علی المضاف لا علی اصل کلامہ **قولہ** المراد بالاول الخ ہذا الید فع الدافع الظاہر بین اصل الحاشیۃ الزاہدیۃ المنتہیۃ وقال بعض ابناء الزمان لدفعہ والحق ان المنتہیۃ تتعلق بقول السید الزاہد القول الآتی والتحقیق ان للعلم ثلثۃ معان الاول المعنی المصدری والثانی مبدء الانکشاف الخ اقول ہذا مما لا یصغی الیہ اما اولا فلان النسخ الصحاح تکذبہ وظنی ان ذلک البعض ایضا ما وجد نسخۃ یکون فیہا ہذہ المنتہیۃ مکتوبۃ علی ہذا القبیل ولا اصرح بہ لانا کان ہذا الحکم من اختراعات خاطرہ واما ثانیا فلان تعلق ہذہ المنتہیۃ بہذا القول مما یلوح علیہ اثر الاعمال لا استاد اصل ہذا القول والمنتہیۃ منغی کما لا یخفی وکم رأی مغفلۃ اکثر من ان تحصی **قولہ** فیکون فردا من افراد الوجود المطلق الذی ہو نوع حقیقی کالوجود الخارجی ہذا ما یوجد فی النسخ الصحاح المتداولۃ المعتبرۃ وحاصلہ ان حصول الصورۃ لیس الا الوجود الذہنی فیکون حصول الصورۃ حینئذ فردا من افراد الوجود المطلق کما ان الوجود الخارجی فرد منہ وہذا الاخبار علیہ ونقل بعض ابناء الزمان عبارۃ المحشی ہکذا فیکون فردا من افراد الوجود المطلق الذی ہو نوع حقیقی کالوجود الذہنی انتہی ثم اعترض علیہ بان الوجود الذہنی وحصول الصورۃ واحد فکیف یصح التشبیہ اقول ان ہذا الاعتراض علی النسخۃ المحرفۃ والمحشی بریء عنہ **قولہ** بحدوث الزمان والزمانیات ایما ما قال السید الزاہد فی حاشیتہ الحاشیۃ من ان ہذہ الاستحالۃ ای الاستحالۃ الاولی واردۃ علی تقدیر حدوث الزمان وانتہائہ فی جانب الماضی الی آخر ما قال اقول ان قولہ فی جانب الماضی متعلق بقولہ انتہائہ وہذا مع متعلقہ معطوف بالعطف التفسیری علی حدوث الزمان فان الحدوث عبارۃ عن الانتہاء فی الماضی لا عن الانتہاء فی المستقبل فانہ یعبر عنہ بالفناء ولا یجوز ان یکون قولہ فی جانب الماضی متعلقا بالحدوث فانہ مع لزوم الاستدراک اذ الحدوث لا یطلق الا باعتبار الماضی دون المستقبل یستلزم اہمال الکلام اذ لا یمکن القول علی تقدیر حدوث الزمان فی جانب الماضی وانتہائہ لا بہما مع الانتہاء فقال بعض ابناء الزمان وقولہ فی جانب الماضی متعلق بقولہ حدوث الزمان لا بانتہائہ ما ینبغی ان لا یصغی الیہ **قولہ** او بنفس ذات الممکن فیلزم الدور اقید فیہ لانہ لا یلزم الدور اذا امتیاز الممکنات موقوف علی امتیاز الارتباطات وامتیاز الارتباطات موقوف علی ذوات الممکنات لا علی امتیاز ہا بانحاء مختلفۃ ہذہ الاعتبارات لا یلزم الدور نعم لو کان امتیاز الممکنات موقوفا علی امتیاز الارتباطات وامتیاز الارتباطات موقوفا علی امتیاز الممکنات فیلزم الدور لعدم اختلاف الجہۃ حج فتدبر انتہی وتعقبہ بعض نظار کلام المحشی موجہا الکلام بوجہین الاول انہ اذا توقف امتیاز الارتباطات علی ذوات الممکنات فلا یمکن امتیاز ہا

بدون تحقق ذواتها متمایزة بعضها عن بعض اذ الارتباطات نسب مخصوصة بین ذات الواجب سبحانه وبین ذوات الممکنات وکما ان تحقق النسبة
فرع تحقق طرفیها کذلک امتیاز بها فرع الامتیاز طرفیها اقول هذا التوجیه مما یجیء ظاهر کلام المحشی فان قوله او بنفس ذوات الممکن بالتمام لفظ نفس زائد
یا علی هذا علی ان مراده توقف امتیاز الارتباطات علی نفس ذوات الممکنات ای مع عزل النظر عن تحققها وتمایزها وغیرهما من صفاتها وهو فاسد
عدم لزوم الدور وجیه وا ثانی ان امتیاز الممکنات لیس معنی زائدا علی ذواتها بل ذواتها بلا زیادة شیء علیها مناش الامتیاز فتوقف امتیاز الارتباطات
علی ذواتها عین توقفها علی امتیازها اذ لا معنی لتوقف شیء علی المعنی الانتزاعی الا توقفه علی منشأ انتزاعه ضرورة انه لا تحقق له الا بتحقق منشأ انتزاعه فقصد
وضع لزوم الدور وفیه اما اولا فبان قوله لیس معنی زائدا الخ ممنوع ان اردت بالزیادة عدم العینیة والجزئیة ولو اردت بالزیادة الحاجة الی شیئیة
الذوات للامتیاز الی امر زائد علی ذواتها فهذا وان سلم لکنه لا یجدی نفعا فانه لا ینفی کون امتیاز الممکنات امرا مغایرا للذواتها فکیف یصح التفریع بقوله
فتوقف امتیاز الخ وا ما ثانیا فبان قوله اذ لا معنی لتوقف شیء الخ ممنوع فان للمعنی الانتزاعی احکاما وراء احکام منشأ انتزاعها فتوقف شیء علی
المعنی الانتزاعی امر وتوقفه علی منشأ انتزاعه امر آخر ولو سلم فلا تتم التقریب الا اذا کان عنوان الدعوی هکذا فتوقف امتیاز الارتباطات علی امتیاز الممکنات
عین توقفها علی ذواتها واذ لیس فلیس ثم ما قال ضرورة انه لا تحقق له الخ لا ینفی من جموع فانه لا یلزم من کون تحقق الانتزاعی بتحقق منشأ انتزاعه
عینیتها حتی یلزم عینیة توقف شیء علی الانتزاعی وتوقف شیء علی منشأ انتزاعه ثم بعد اللتیا واللتی اقول انه لو کان توقف شیء علی الانتزاعی عین
توقفه علی منشأ انتزاعه کما قلتم لکان توقف الانتزاعی علی شیء عین توقف منشأ انتزاعه علی ذلک الشیء للعینیة فح لا یکون مفاد ما قال المحشی سابقا
من ان امتیاز الممکنات بعضها عن بعض عنده تعالی فرع امتیاز بعض الارتباطات عن بعض عنده تعالی الا ان الممکنات فرع الارتباطات وبدا
مع انه یلوح علیه اثر الاهمال یخالف ما قال هذا الناظر فی التوجیه الاول من ان الارتباطات نسب مخصوصة بین ذات الواجب سبحانه وبین ذوات
الممکنات اما تری ان احد الطرفین کیف یکون فرعا للنسبة فدائرة عدم التعمق دارت علی هذا النظر لا کما فهم هو ان المورد المفید لم یتحقق **قال** السید
الزاهد الاشیاء اما ان یکون وجودها الخ هذا الاثبات ان للموجودات علما بانفسها مع قطع النظر عن حصولیته وحضوریته ویدل علیه ما قال فی حاشیته
الحاشیة ما قال والدلیل الخ فافهم بعض السادات من ان هذا الاثبات حضوریة علم الموجودات شطط **قوله** اذ المراد بها ههنا الخ ایماء الی ان الضمیر فی قول السید
الزاهد وهی القوة الباصرة راجعة الی العین یعنی ان المراد من العین القوة الباصرة لا الجرم المخصوص بارادة القوة الباصرة من العین مجاز ولا توقف
المجاز علی السماع من اهل اللغة فلا التفات الی ما قال بعض انبا الزمان من ان هذه الارادة خلاف ما تقرر فی الحکمة ثم التعجب انه قال فیما بعد مرة
بعد اخری ان المراد بالعین ههنا القوة الباصرة وعلاقة الارادة ظاهرة وهل هذا الا تناقض **قوله** لان الذات الماخوذة مع الحیثیة التقییدیة ترکبه عن
امر اعتباری امر اعتباری الخ یعنی ان الذات الماخوذة مع الحیثیة بان یکون الحیثیة داخلة فی المعنون لا فی العنوان فقط امر اعتباری لانها مرکبة
عن امر اعتباری ای الحیثیة والمرکب من الاعتباری وغیره اعتباری وما قیل معترضا من انه یجوز ان تکون الحیثیة معتبرة فی التعبیر والعنوان
فقط لا یکون الذات الماخوذة مع الحیثیة امرا اعتباریا انتهی لا ورود له ههنا فان المحشی یحکم ههنا باعتباریة المرکب ویصرح به بقوله لترکبه عن امر اعتباری
وهذا امر لا اخبار علیه وا صل هذا الاعتراض من القاضی احمد علی السندیلی وا تی المحشی لدفعه حیث قال سابقا ان قول السید الزاهد کیف الخ
علاوة والمقصود منه نفی التغایر الذاتی فقط والمراد باخذ الذات مع الحیثیة الاخذ فی المعنون لا فی العنوان فقط فبعد دفعه علی زعم المحشی اعاده
علی ما رام عجیب **قوله** وبل هذا الاجتماع المثلین قال بحر العلوم رح یمکن ان یکلف ویقال ان محل صور الجزئیات القوی الجسمانیة وهی منقسمة
بالانقسام موضوعاتها فصورة جزئی تحصل فی جزء من القوة وصورة جزئی آخر فی جزء آخر منها فلا اجتماع واما الجزئیات المجردة وان کان

محلها النفس لکن علمها لیس علی وجه الجزئیة انما یدرک ما بینها تهادون اشتخاصها فلا تشلین بذلک فتامل فیه فانه موضع تامل انتهی وتعقبه بعض ناظری کلام المحشی رحمه الله بانه لا وجه لاختصاص جزء بحصول صورة جزئی وجزء آخر بحصول صورة جزئی آخر وهذا ظاهر جدا انتهی وفیه ان بحر العلوم قال باختصاص جزء بحصول صورة جزئی وجزء آخر بحصول صورة جزئی آخر بل صرف عنان العنایة الی دفع النقض بادی الرأی توجیه بان تحصیل صورة جزئی فی جزء وصورة جزئی آخر فی جزء آخر وهذا الحصول اما بالاتفاق او بسبب مناسبة ما او باقتضاء وضع سابق ولیس فی کلامه دعوی الاختصاص ولو سلم فنقول انه قدس سره لیس بغافل عن هذا القدح فلا قدح علیه لانا نری انه کیف یقول فی المسیر یمکن ان یکلف وکیف یامر فی المنتهی بالتامل ویقول فتامل فیه فانه موضع تامل

قوله ولیس العلم زائدا علی هذا القدر اعلم انه لما کان المتوهم ان یتوهم علی تقریر النقض ان القوم انکروا علم الجزئی بما هو جزئی فلا یلزم اجتماع المثلین فاراد المحشی دفعه بقوله ولا یصغی الی انکار علم الجزئی بما هو جزئی الخ وما ثبت من هذا القول الی قوله ولکنه مکتف بالمواد الحسیة فی الذهن الا انه یحصل الجزئی بما هو جزئی فی الذهن بمقتضی ما استدلوا به علی حصول الاشیاء بانفسها فی الذهن ولا ریب فی ان هذا الثابت لا یدفع التوهم السابق الا اذا ثبت ان هذا الحصول هو العلم ولیس العلم امرا آخر فلذا قال المحشی ولیس العلم زائدا علی هذا القدر واذا ثبت هذا فقد عرفت ان هذه المقدمة لها دخل تام فی هذا المقام فلا یرد قیل من ان هذه المقدمة لغو اطائل تحتها فی هذا المقام کما لا یخفی علی المتامل انتهی **قوله** فاسد لان قوله وهی اعم الخ لیس داخلا تحت النقل حتی یکون الجواب علی خلاف قانون المناظرة یمکن ان یقال انا لو سلمنا ان ذلک القول داخل تحت النقل فالجواب ایضا علی قانون المناظرة والتوهم فاسد فان المنوع الثلثة وان لم تتوجه علی النقل من حیث هو نقل لکنها تتوجه علی المنقول کذا قیل وما قیل من ان المنوع الثلثة تتوجه علی المنقول عنه فعجیب اما العلم ان المنقول عنه اما ثقة او کتاب والمنع لتوجه المنوع الثلثة علیهما **قال** السید الزاهد فی حاشیته الحاشیة فی هذا الطریق وفاق قال بعض ابناء الزمان هی الاسولة والاجوبة التی اوردها المحشی بقوله وفیه نظر الخ اقول هذا التفسیر للوفاق ناش عن وقوفه نظره وما ذهب الیه احد من المدققین ولعمری کیف اجتری علی تفسیر الوفاق التی یصح المحقق الدوانی بوجوده باطراقیة بالاسولة والاجوبة التی اوردها السید الزاهد فتدبر **قوله** یلزم امر استحالة بین وهو لزوم ادراکات غیر متناهیة للزوم صفات غیر متناهیة فان الکلام فی الشق الاول لا فی الشق الثانی اما تری الی ما قال المحقق الدوانی فی الاولی فی الشق الاول ان یقال فینتهی الی ادراک جوهری والا کان للنفس ادراکات غیر متناهیة فاقیل انه علی طریقة بعض المحققین علی تقدیر عدم ثبوت المدعی یلزم امر استحالة بین وهو لزوم ادراکات غیر متناهیة او صفات غیر متناهیة فلا تصغ الیه **قوله** ثم آتی بصیغة المضارع المتکلم کذا فی حاشیة الشریفیة علی نقل بعض النحاریر ممن فهم انه بصیغة الماضی المعلوم وضمیره عائد الی الاستاذ فقد خالف المنتهیة علی ما یاباه قوله آخر فان الاستاذ ما اتی بتقریر حتی یکون هذا تقریرا آخر **قوله** وقریب منه ما افاده سیفصله ای الاستاذ کذا فی حاشیة الحاشیة علی ما نقل بعض النحاریر ومن فهم ان ضمیر هو یعود الی معاصر الاستاذ فقد خالف المنتهیة علی انه یاباه لفظا افاده فان المحشی فی هذه الحاشیة بصدد تقولات معاصر الاستاذ وما عنون عنه فی موضع بلفظ افاده والعجب منه انه کیف جوز ان المحشی عنون عن افاده معاصر الاستاذ بلفظ افاده هو عن افاده الاستاذ بلفظ اتی فتدبر **قوله** بهذا یثبت المقدمة الممنوعة الخ یعنی ان غرض السید الزاهد من قوله مع انه الخ اثبات المقدمة الممنوعة بحسب الشهرة فالدلیل یکون جدلیا لا برهانیا وبعد ثبوتها فادی المحقق الدوانی من ان هذه المقدمة ظاهر البطلان مردود وان لم یف هذه المقدمة بالمقصود فانها لا تثبت الا الاعم من وجودیة الشیء الزائل وجودیة محضة ومن کونه سلبا ثابتا والمقصود انما هو وجودیة وجودیة محضة والاظهر مرارا بانی ان هذه المقدمة لو لم تثبت اصلا کیف یبطل دعوی ظهور بطلانها کما وقع من المحقق الدوانی فما قال بعض ناظری کلام المحشی ثم الظاهر ان غرض الشارح من هذا القول لیس اثبات المقدمة الممنوعة ولا ان شهرة عدم تعلق السلب الا بالثبوت کاف فی اثبات المقصود بل الغرض منه ابطال دعوی ظهور بطلان المقدمة المشهورة کما وقع من المحقق الدوانی انتهی لا ینبغی ان یلتفت الیه **قوله** لانها تدل الخ لا ریب فی ان ما ذکره صاحب

المطارحات يدل على الايجاب الكلي اعني وجودية جميع الادراكات فان حضوريته تعلم دون علم في كونه نادرا لا ملغاة على ما تقرر فصلا من المحشي واما اورد عليه بان دليله لا يدل الا على ان الادراك ليس عدما محضا سواء كان عدما ثابتا او وجوديا محضا فلا يحصل المقصود وهو كون الادراك وجوديا محضا فهو لا يقدح في دلالة تقرير على الايجاب الكلي لان هذا الايراد وارد على كل تقدير سواء دل على الايجاب الكلي او على الايجاب الجزئي فلا تلتفت الى اقوال المعترض ناظري كلام المحشي رح دلالة ما ذكر صاحب المطارحات على الايجاب الكلي اعني وجودية جميع الادراكات في حيز المنع اذ قد عرفت انه غاية ما لزم من دليله ان الادراك ليس عدما محضا واما انه ليس عدما ثابتا ايضا حتى يلزم كونه وجوديا محضا فلا يلزم اصلا **قال** السيد الزاهدي في حاشيته الحاشية الاولى ثبت التوافق الخ وجه التمريض انه ما اقيم عليه برهان واما حكم الرجوع الى الوجدان بهذا التوافق فمما لا يفيد في محل المناظرة مع الخصم فما قال بعض المناظرين لما لم يظهر لهذا التمريض وجه غير سديد وقال بعض العلماء في وجه التمريض من ان الادراكات مختلفة في النوع فالمانع من جواز اختلافها في الوجودية والعدمية وتعقبه بعض النظار بانه لا يكون الاختلاف النوعي الا بعد الاتفاق في الجنس وح لا معنى لكونه بعض الادراكات وجودية وبعضها عدمية قول هذا المحشي فانه وان اتفقت الادراكات في الجنس لكنه يحتمل ان يكون وجودية بعضها وعدمية بعضها باختلاف الفصول تدبر **قوله** لا يوجب عدم كونها الخ اورد عليه بعض النظار بان ما لا يكون ممتازا بنفسه بل بالملكة يكون امرا انتزاعيا غير موجود بنفسه ولا وجود له الا بمنشإ الانتزاع فلا يكون منشأ لامتياز الغير الا بمعنى ان منشأ انتزاعه منشأ لامتياز الغير لا انه يكون هو بنفسه منشأ لامتياز الغير وفيه ان هذا مبني على انه لا يكون للانتزاعي احكام سوى احكام منشأ انتزاعه وهذا امر مشى عليه ذلك الناظر في مواضع عديدة من كتابه ولا برهان عليه وقد مر منا ما يتعلق بهذا المقام **قوله** احالتهم استحالة التسلسل الخ تحقيق المقام ان الفصول ما حادثة او قديمة وعلى الثاني فاما ان يكون متعلقها بالبدن ازليا كما هو مذهب القائلين بالتناسخ اولا وعلى الثاني فاما ان تكون قبل التعلق بالبدن شاعرة بغيرها تهاره فضا تها اولا فهذه اربعة شقوق فعلى الاول يستحيل التسلسل في التصور والتصديق على تقدير نظر تهما الان لزمان المتناهي كيف يكون معيارا للغير المتناهي وعلى الثاني لا تقدم هذه الاستحالة لتقدم زمان وجود النفس كذا زمان ادراكاتها فانها قبل كل بدن كانت تدرك في بدن وكذا على الثالث واما على الرابع فتتم تلك الاستحالة لان زمان وجود النفس ان كان غير متناه لكن زمان ادراكاتها متناه فانه يتبدء ادراك النفس من حين تعلقها بالبدن فما قيل من ان القول بان استحالة التسلسل المذكور لا يتاتى اذا قيل بقدم النفس وقدم تعلقها ايضا كما هو مذهب القائلين بالتناسخ سخيف فيما لا تعويل على مثل هذا الخيال **قوله** كما في عدم عدم قديم قبيل العدم الاول مضاف الى العدم الثاني الموصوف بالقديم والمراد بالعدم القديم العدم السابق وبالعدم الاول المضاف العدم اللاحق لا العدم السابق فيكون هذا مثالا لكون العدم اللاحق انتفاء للعدم السابق وما قيل من انه لا معنى لكون العدم اللاحق انتفاء للعدم السابق اصلا اذ انتفاء العدم السابق لا يكون الا بالوجود لا بالعدم والا لزم ارتفاع النقيضين ففيه ان هذا الوجود كانه هو العدم اللاحق للعدم السابق الاترى الى ما قال المحشي فيما سياتي من انا اذا فرضنا ان زيدا معدوم ثم وجد ثم عدم فيصدق اولا ان زيدا معدوم وثانيا لا معدوم وثالثا ليس بلا معدوم فههنا ثلثة اعدام الى آخر ما قال **قوله** الا بالحصر العقلي الخ وما قيل من ان زوال الشيء عبارة عن رفعه الخاص اعني رفع الشيء بعد تحققه كما مر من الشارح رح ولا استحالة في تعدد الرفع الخاصي شيء بل لكل حادث رفعان خاصان سابق ولاحق فلا يلزم على تقدير تعدد الزوال للزائل الواحد عدم بقاء الحصر العقلي بين الشيء ونقيضه ضرورة ان الزوال ليس نقيضا للزائل وان كان رفعا له ولا ان يكون الشيء واحد نقيضان ففيه اما اولا فبان قوله بل لكل حادث رفعان خاصان سابق ولاحق ينافي ما مر منه من ان الرفع الخاص رفع الشيء بعد تحققه واما ثانيا فبان قوله ضرورة ان الزوال الخ غير مسلم اما سمعت ان رفع كل شيء نقيضه فمعنى ان الزوال رفع للزائل لكنه ليس نقيضا له واما ثالثا فبانه يلزم قطعا على تقدير تعدد الزوال ان يكون الشيء

واحد نقيضان ويطلق على معنى التعلق بين الشيئين فتحقق الثالث فقوله والا ان يكون الخ ممنوع قال السيد الزاهد في المنهية لان العشرة مثلا تصدق على نفسها فيقال عشرة عشرة وكذا عشرة عشرات انتهت كذا وجدت في نسخ الحاشية الزاهدية المتداولة واختار بالجمهور محشيها وشارحها وملكوا في ميدان تحقيقها مسالك وتقل بعض السادات عبارة المنهية هكذا لان العشرة مثلا تصدق على نفسها فيقال عشرت عشرات وكذا عشرة عشرات انتهى وقال في تحقيقها ان عشرت بالتاء المطاوعة صيغة المتكلم من التعشير ويكون عشرات مفعولا لها بمعنى عشرت عشرات جعلت العشرات عشرة واحدة اي باعتبار ان المفعول اليه عرضي للمجعول للامتناع تحلل المجعل بين الشيء وذاته فتغيرت الحمل المعنى وكذا العشرات وقعت تمييزا للعشرة في قولك عشرات كالرجال في عشرة رجال ومن البين ان العدد محمول على تمييزه الذي هو معدود حملا عرضيا وانت لا يذهب عليك ان هذا مبني على كون التعشير مصدرا بمعنى وه كردن ولم نجده في الكتب الحاضرة وقال بعض القضاة ان قوله عشرت من العشرة وقوله عشرات بالرفع فاعله بمعنى قوله عشرات عشرات التصفة العشرات بالعشرة يعني وه شد دهها كما يقال عشرت الرجال يعني وه شد ذمردان وانت لا يذهب عليك ان هذا مبني على كون التعشير مصدرا بمعنى وه شدن ولم نجده في كتب اللغة الحاضرة وما قال من ان السيد الزاهد ليس من علماء العربية وليس هو متوجها الى مماورات الفصحاء بل هو مصروف الى دقائق المعقولات فلا يبعد وقوع هذا المصدر في كلامه فعجيب فان السيد الزاهد ليس يخترع الالفاظ وليقرر المصادر ولا دخل في هذه الفصاحة فان الفصاحة امر آخر وهو التكلم بالعبارة على قانون الصرف والنحو بالالفاظ الموضوعة العربية امر آخر فتدبر قوله وبانه يمكن تصور العشرة مع الخطة الخ اورد عليه بان هذا انما يتم لو كان ذلك التصور ثابتا بالكلية وهذا ممنوع واجيب عنه بان العدد امر انتزاعي وكنه الانتزاعي ليس الا ما حصل في الذهن فقيل عليه فيه ما فيه افول لم يعلم ما ذا اراد بقوله فيه ما فيه واما المقدمتان اللتان في قول المجيب فالاولى منهما اقرها المحشي حيث قال سابقا ان الحق ان العدد من الامور الانتزاعية والثانية منهما اتفق عليه المحققون قوله سواء كان تقومها بالكل على سبيل البدلية الخ افاد بحر العلوم رح الاولى في الشق الثاني ان يقال ان تركب من الكل بدلا يستغني الشيء عن الذاتي وان تركب عن الكل على سبيل الاجتماع لم يبق حقيقة البتة بل يزيد عليها وقيل لعل وجه الاولوية انه على هذا التقدير لا يكون الاستحالة في كلا الترديدين واحد بل سيطل كل واحد منهما بوجه على حدة اقول الترديد يشعر بانه في الشق الثاني من الترديد لا يلزم استحالة الشق الاول مع انه ليس كذلك فكيف يكون ما قال اولى نعم كان الاولى ان يقول وان تركب عن الكل على سبيل الاجتماع لزم الاستغناء وايضا لم يبق الخ قوله حينئذ تقييدية الخ اعلم انه افاد بحر العلوم ان الوحدات الكثيرة لم تكن حقيقة احدية متقررة مغايرة للآحاد وبعد عروض الهيئة قد تقرر حقيقة عددية احدية واورد عليه بان الوحدات قبل عروض الهيئة اما ان تكون حقيقة عددية فيحتاج الى عروض الهيئة اولا فيكون كل الوحدات حقيقة عددية ومن مقولة الكم بسبب الامر الخارج وهو الهيئة فيلزم المجعولية الذاتية وقيل في توجيه كلام بحر العلوم ان محصل كلامه ان ذاتيات العدد والوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الاجتماعية فعند تحقق الهيئة الاجتماعية يصير مجموع الوحدات من حيث كونها معروضة للهيئة عددا كما يقال قطعات الخشب من حيث عروض الهيئة سرير فلا يزيد ذاتيات العدد على الوحدات ولا يلزم المجعولية الذاتية غاية الامر ان يكون العدد عبارة عن الوحدات المعروضة للهيئة وبهذا ظهر ان كل وحدة وحدة وكذا الوحدات بلا عروض الهيئة وان لم تكن كما لكن مجموع الوحدات المعروضة للهيئة الواحدانية ليست كيفا بل كم ضرورة انه قابل للمساواة والمفاوتة لذاته فهو مندرج تحت الكم بالذات انتهى اقول فيه اما اولا فبان قوله ذاتيات العدد والوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الاجتماعية مع انه يخالف قوله الاحق غاية الامر ان يكون العدد عبارة عن الوحدات المعروضة للهيئة غير مطابق للواقع فان الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الاجتماعية هو العدد على تقدير عروض الهيئة لا انها ذاتيات العدد وبهذا كما يقال ان قطعات الخشب من حيث عروض الهيئة سرير لا انها من حيث عروض الهيئة ذاتيات السرير

ع الرحمن الرحيم
ع الاول الآخر
ع عبد العلي
ع عبد العلي

واما ثانیا فبان قوله ولا یلزم المجعولیة الذاتیة مم فان ذاتیات العدد لما لم تزد علی الوحدات کما اعترف هو به فنقول ان العدد لیس عبارة عن کل واحدة واحدة ولا عن الوحدات الکثیرة من حیث انها کثیرة بل عن الوحدات من حیث عروض الهیئة فقبل عروضها لم یکن تلک الوحدات عددا ومن مقولة الکم ولما عرضت تلک الهیئة الوحدات ولو حظت معها من غیر ان تدخل الهیئة فی قوام العدد صارت الوحدات عددا ومن مقولة الکم بالذات بسبب هذا اللحاظ والعروض وهل هذا الا المجعولیة الذاتیة **قوله** ای بعد القول الخ اقید فیه ان المفروض انما هو استلزم دخول الوحدات المحضة دخولها مع الهیئة لا استلزم دخول المجموعات المحضة دخولها مع الهیئة وذلک لا یستدعی الا دخول المجموعات الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلث لا دخول سائر المجموعات فیه وما قیل فی الجواب من ان المجموعات الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلثة بمنزلة الواحد بالنسبة الی المجموعات التی هی فوقها فی تستلزم دخول المجموعات التی هی فوقها ففیه ان هذا الا یغنی عن جوع فان المجموعات الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلث وان کانت بمنزلة الواحد بالنسبة الی المجموعات التی هی فوقها لکنها لیست وحدات محضة والمفروض استلزم دخول الوحدات المحضة دخولها مع الهیئة فتامل **قوله** الا التی بها یتقوم تحصل حقیقة الکلیة کالهیولی والصورة الخ اعلم ان الاجزاء التی یتقوم بها الحقیقة الجنسیة للجسم اثنان الهیولی والصورة الجسمیة ثم یتقوم الجنس لا بد له من رفع الابهام وهذا هو التحصل وله قسمان رفع الابهام النوعی وهو التحصل النوعی ورفع الابهام الشخصی وهو التحصل الشخصی فعند التحصل النوعی یزداد جزء ثالث ای الصورة النوعیة فللنوع اجزاء ثلثة وعند التحصل الشخصی یزداد جزء رابع ای الصورة الشخصیة فللشخص اجزاء اربعة ولذا قال المحشی فیما سیاتی واما الثانیة ای الاجزاء التی بها یتقوم ویتحصل حقیقة الکلیة فلا تتجاوز الاربعة عند احد ای ان کانت لا تتجاوز عن ثلثة عند القائلین بعدم جزئیة الصورة الشخصیة للشخص وهذا امر جلی لا غبار علیه فما خیل من انه لم یفهم الجزء الرابع الذی یدخل فی تقویم حقیقة الجسم الی الآن وما قیل ان المراد به الصورة الشخصیة فلا یخفی سخافته اذ الصورة الشخصیة لا تصلح لکونها مقومة لحقیقة الجسم بل هی من العوارض کما لا یخفی علی من له ادنی فهم انتهی مبنی علی الغفلة عن قول المحشی وتحصیل کما لا یخفی علی من له ادنی فهم فافهم ولقد استراح القلم من تحریر هذه المقالة سنة الثمانین بعد الالف والمائتین من هجرة رسول الله تعالی علیه وعلی آله صلوات رب المشرقین فی بلدة حیدر آباد صانها الله عن الشر والفساد

خاتمة الطبع

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمین والصلوة علی رسوله وآله وصحبه اجمعین وبعد فقد اتفق طبع تعلیق حواشی مولانا غلام یحیی البهاری المسماة بلواء الهدی اعنی هدایة الوری الی لواء الهدی من تالیفات الحبر العلامة والبحر الفهامة مولانا ابی الحسنات **محمد عبد الحی** اللکنوی دام فیضه العلی وهو التعلیق القدیم من تعلیقاته الثلثة وثانیها وهو اکبرها حجما واعظمها نفعا مصباح الدجی وثالثها نور الهدی وعلق علی نور الهدی فی هذه الایام تعلیقا سماه علم الهدی وکان اختتام طبع هذا التعلیق فی مطبع انوار محمدی فی شهر ذی الحجة من شهور سنة ۱۳۰۱ الهجری

تمت

وفيه تربوا الحكمة فقه وفي خير كثير

قد طبعت هذه الرسالة الشريفة والعجالة الطيفة اعني

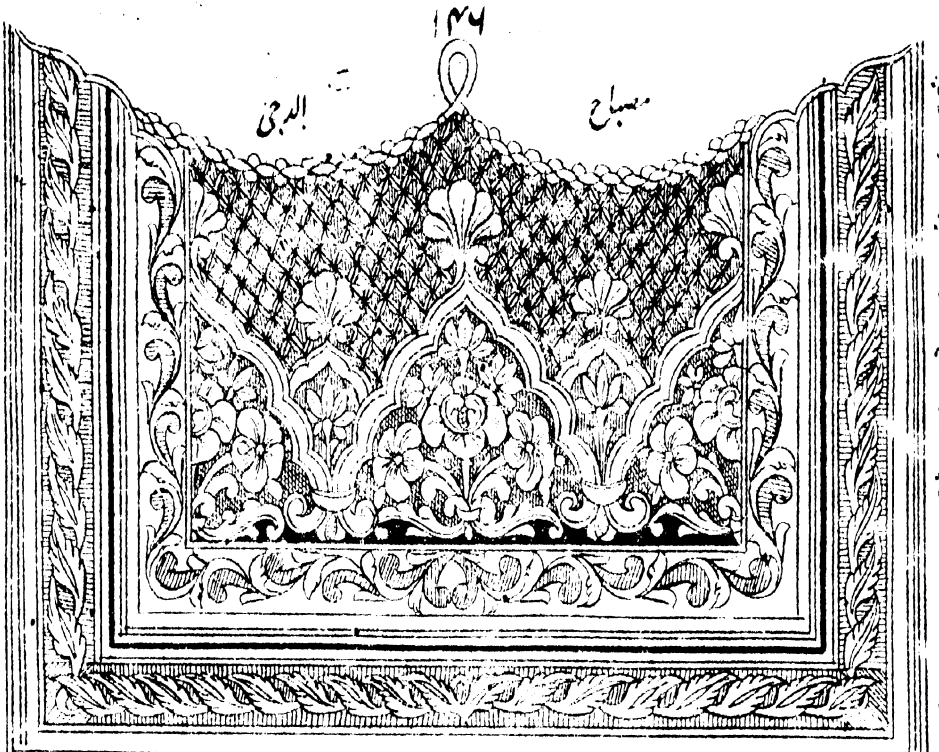
مصباح الدجى

في

لواء الهدى

تحشية المولوي محمد الهداد خان المرحوم بامر المولوي محمد خادم حسين العظيم آبادي

في المطبع المعربانوالي محمد مهدي سلمه الله الهادي



بسم الله الرحمن الرحیم

نحمدک یا من اشرق علینا انوار الهدی من مطالع الانوار، واخرجنا من شفا حفرة الضلالة فانزال الاسفار، جعلنا بحکمة بعین البصائر بیان الموجودات، وفضلنا بعیون الحکمة علی سائر المخلوقات، ونشکرک یا من نور قلوبنا بحکمة الاشراق تنویرا، ومن یوت الحکمة فقد اوتی خیرا کثیرا، ونفتح علینا باب رسالة التصور والتصدیق لنحق الحق ونبطل الباطل بمواقف التحقیق، ونشهدانک لا الٰہ الا انت انعمت علینا بالصعود علی سلم العلوم، وحسنت لنا بدرک معارج الفهوم، ونصلی ونسلم علی السید الزاہد، رسول الملک الصمد الواحد، محمد المصطفی احمد المجتبی الذی اشارة شفاء عن الاسقام، وعباراته نجاة عن ظلمات الشکوک والاوهام، کیف لا وقد نزل بها الروح الامین وتلقاه بالافق المبین، اعجز المعاندین عن الاطراحات، واسکت المکابرین عن المعارضات، کلامه المحصل کشف لکل معضل، وکتابه المسجل کسف لکل مشکل، وعلی آله وصحبه الذین اخرجوا درر الفرائد من تلویحاته، وفازوا غرر الفوائد من تعریضاته، اشتغلوا بتجرید العقائد والکلام وتوجهوا الی تهذیب المنطق والکلام اما بعد فیقول المقتبس من قبسات لوامع الاسرار، الملتمس التحصیل طوالع الانوار، ابو الحسنات محمد عبد الحی اللکنوی الانصاری اللایوبی تجاوز الله عن ذنبه الجلی والخفی ابن معدن الفضل والجلال، صدر ارباب الکمال، السید السند والعضد المعتمد، مولانا الحاج الحافظ محمد عبد الحلیم جعله الله من ورثة جنته النعیم، هذه تعلیقات جدیدة، وکل جدیدة لذیذة، علی حاشیة الفاضل غلام یحیی بن نجم الدین البهاری، ارضاها العفو الباری، المسماة بلواء الهدی فی اللیل والدجی المتعلقة بالحواشی الزاہدیة، للرسالة القطبیة، سمیتها مصباح الدجی فی لواء الهدی، تبنی علی تالیفها ماریت فی هذا الزمان من اکباب الناس علیها واشتغال العوام والخواص بها، من غیر مرشد یرشدهم الی سواء السبیل، فهم کالعباری فی الصحاری من غیر هادٍ ودلیل، بالغت اولا فی تنقیح الاصل وتوضیحه، وذکرت ثانیا مالها وما علیها مع تحقیقه وتلویحه متجنبا عن طرفی الاقتصاد والاطال والاخلال، متباعدا عن طریق الاعتساف مختارا للانصاف، وکان ذلک حین قراءة الذکی المتوقد المکوکب الحافظ انوار الله بن ابی الکوکب شمس الدین الفاروقی الهندبارکی الحیدرآبادی سلمه الله ووالدیه والحواشی الزاہدیة مع التعلیقات البهاریة لدی، ولما ختمتها بالاختتام، وکملتها بالاتمام، جعلتها هدیة الی حضرة من باهت بمجان الوزارة بهامته وتقاخرت جلل الامارة بقامته، اول مدارج طبعه آخر معارج الانسان، وآخر

مقامات ذہنہ خارج عن طوق الاذہان ۔ سندیۃ العلمیۃ محط رحال الآمال ۔ وسنۃ السنیۃ مرجع ارباب الکمال ۔ باسطہا دا العدل والانصاف ۔
ہادم اساس الجور والاعتساف ۔ حق لک ان تنطق فی وصفہ ۔ وتتکلم فی نعتہ اشعارا ناطورۃ الدیوان آصف عصرہ ۔ وہو الوزیر الغفر فی اقبالہ ۔ مختار
اہل الفضل بالکرامۃ وکفی بہ برہان حسن خصالہ ۔ وبکمالہ فی الاوج بدر کامل ۔ بحر محیط زاخر بنوالہ ۔ الصائب الافکار فی تدبیرہ ۔ الثاقب الآراء فی
اقوالہ ۔ وزیر السلطنۃ الآصفیۃ ۔ وستور الدولۃ النظامیۃ ۔ سیف الملک فی الفخر الظاہر ۔ سراج الدولۃ الباہر ۔ شجاع الدولۃ سالار جنگ
مختار الملک نواب تراب علی خان بہا لازالت بدور عدلہ لامعۃ وشموس جودہ طالعۃ وبعد اوان الشروع فی المقصود والمراد
متعسر کاہ بسہل موفق السداد ولما کان الکلام فی البسملۃ والحمدلۃ والتصلیۃ کثیرا علی مادونوہ فی تصانیفہم ۔ واوردوہ فی تالیفہم ۔ وقد ذکرت نبذا منہ
فی الہدایۃ المختاریۃ ۔ شرح الرسالۃ العضدیۃ ۔ وفی التعلیق العجیب لحل حاشیۃ الجلال المتعلقۃ بالتہذیب ۔ وغیرہا ۔ وکان بحیرانہ بالکلیۃ ایضا غیر مناسب
اوردتہ ۔ قائل بحسب المبنی ودون بحسب المعنی فاقول قولہ بسم اللہ الرحمن الرحیم الجمہور علی ان التسمیۃ جزء من الکتاب کما ان الحمد جزء منہ واختار صدر الشریعۃ
فی تنقیح الاصول خروجہا من الکتاب ۔ قال لیہ العلامۃ سعد الملۃ والدین التفتازانی فی شرح تلخیص المعانی وہو الحق لان البسملۃ عبارۃ قدیمۃ لیست مما
یجری فیہ التغیر یوتی بہا للتبرک والتیمن ولہذا قالوا الآن یا بسم اللہ لیس متعلقا بابتدأ بل بالتیمن والتبرک ونحوہ ویؤیدہ ان التسمیۃ کالتعوذ یسبق
القراءۃ یقال سمی فقرأ کما یقال تعوذ فقرأ والتعوذ خارج فکذا التسمیۃ واما الحمد فہو من کلام المصنفین قطعا ولذلک تراہم یسلکون فیہ مسالک مختلفۃ و
یختمون فیہ مبانی متشتتۃ فہو من اجزاء الکتاب قطعا وبہذا ظہر ان الباء فی قولہ علیہ الصلوٰۃ والسلام کل امر ذی بال لم یبدأ فیہ ببسم اللہ فہو ابتر
للاستعانۃ او تتعلق بالتیمن المقدر ای لم یبدأ تیمنا وفی قولہ علیہ الصلوٰۃ والسلام کل مزدی بال لم یبدأ بحمد اللہ فہو اجذم صلۃ للبدایۃ وہذا احسن
المتوجہات فی دفع التعارض بینہما واما دفعہ بان الباء فی کلیہما للاستعانۃ فیکون کل منہما خاصا جاعلا الکتاب کما ذکرہ المولی الخیالی فی حواشی شرح العقائد
النسفیۃ فرکیک فان قلت قولہ علیہ الصلوٰۃ والسلام فہو ابتر یدل علی جزئیۃ التسمیۃ للکتاب لان الابتر بمعنی مقطوع الذنب قلت قد یفسر الابتر بمنقطع
کل خیر کما صرح بہ العلامۃ محمد بن ابی بکر الرازی فی جواہر القرآن وہو المراد فی الحدیث فلا دلالۃ لہ علی الجزئیۃ ومن الشواہد العدل علی عدم جزئیتہا
تصنیعہم فی جملۃ الحمد حیث یذکرون المحمود کقولہم الحمد للہ او احمد اللہ ونحو ذلک لا یکتفون علی لفظ اللہ المذکور فی التسمیۃ والیضا لم یقل احد
ممن یعتد بہ بان قولہم الحمد للہ من قبیل وضع الظاہر موضع المضمر ولو کانت التسمیۃ جزء الکتاب لکان العدول بہ احق قولہ یسبح للہ ما فی السموات
الخ لما کان فی قولہم الحمد للہ ونحوہ شبہۃ اختصاص الحمد باللسان لما ذکرہ فی تعریفہ ہو الثناء باللسان وحمد اللہ تعالی لا یختص باللسان بل کل
جزء من اجزاء الانسان یاتی لہ فی کل حین وآن ترک طریقتہم وما نسخ شریعتہم الا اتی بحمد خیر من حمدہم فان التسبیح التنزیہ من کل سوء فیدخل
فیہ تبعید الذات عن السوء وہو الامکان والعدم وہو یستلزم التبعید باعن الکثرۃ المستلزم نفی الجسمیۃ والعرضیۃ ونفی الضد والشریک وحصول الوحدۃ
المطلقۃ وغیرہا من الصفات الجلیلۃ وتبعید الصفات عن السوء المستلزم لکونہ منزہا عن الجہل بان یکون محیطا بکل المعلومات قادرا علی جمیع الممکنات
منزہا عن التغیرات وتبعید الافعال عنہ بان لا تکون افعالہ موقوفۃ علی مادۃ ومثال ولا علی معاون وعقل فعال وتبعید الاسماء عنہ علی ما یشہد بہ
قولہ تعالی وللہ الاسماء الحسنی فادعوہ بہا وتبعید الاحکام عنہ فان کل ما شرعہ تعالی فہو مشتمل علی مصلحۃ عامۃ ومن المعلوم ان ہذہ الفوائد
الجلیلۃ لا تحصل فی قولہم الحمد للہ وامثالہ وان کان ہو ایضا متضمنا لنکات اخر والیضا فی ترک الاقتداء بہم اشارۃ الی انہ لیس المراد فی الحدیث
الآمر بالابتداء بالحمد خصوص الحمد کما یتوہم بل کل ما یشتمل علی تعظیم اللہ تعالی فہو حمد ثم فی اختیار ہذہ الطریقۃ الخاصۃ اقتباس من کلام اللہ
العزیز الحکیم وقد شرع اللہ خمسۃ من السور بہذہ الطریقۃ ففتح سورۃ الحدید بقولہ سبح للہ ما فی السموات والارض وہو العزیز الحکیم وفتح

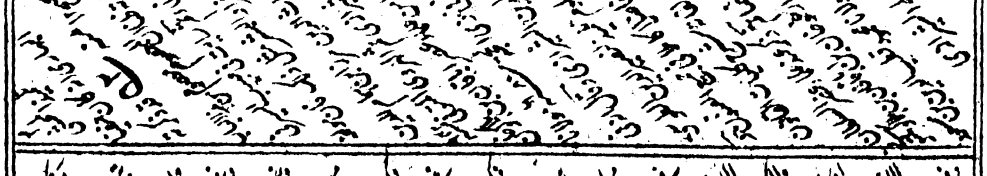
ل ای بالتیمن
ف ای بالتبرک
ع ای بالابتداء
ف ای فہو ابتر
ل ای فہو اجذم
ف ای مقطوع
ل ای فہو ابتر

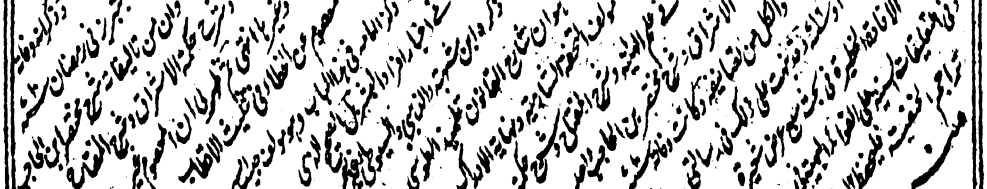
سورة الحشر بقوله سبح لله ما فی السموات وما فی الارض وهو العزیز الحکیم وافتتح سورة الصف بهذا الافتتاح ایضا وشرع سورة الجمعة بما اقتبسه الفاضل المحشی ههنا وشرع سورة التغابن بقوله یسبح لله ما فی السموات وما فی الارض له الملک وله الحمد وهو علی کل شئ قدیر والفائدة فی هذا الاختلاف علی ما ذکره القاضی البیضاوی فی تفسیره الاشعار بان تسبیح ما اسند الیه لایختص بوقت دون وقت وعدی التسبیح فی جمیع السور باللام وان کان هو متعدیا بنفسه یقال سبحه ای نزهه اشعارا باختصاصه به تعالی وخلوصه له ولما کان المضارع ابلغ فی الدلالة علی الاستمرار التجددی بالنسبة الی الماضی اختار المحشی اقتباس المضارع دون الماضی والاقتباس بافتتاح سورة الجمعة دون سورة التغابن لاشتماله علی الصفات الجلیلة دونه هذا اذا قری یسبح الواقع فی کلام المحشی علی صیغة المضارع المعروف ویکون ما فی السموات آه فاعلا له ویمکن ان یقرأ علی صیغة المجهول ویکون قوله ما فی السموات والارض فاعلا لفعل محذوف بقرینة السوال المقدر کانه لما قال یسبح لله سائل من یسبحه فقال ما فی السموات والارض علی نحو ما ذکروا فی قولهم ولیک یزید ضارع لخصومة وعلی هذا الاحتمال وان لم یکن المفتح متضمنا للاقتباس لکنه یتضمن فوائد اخر منها اشتماله علی تکرر الاسناد ومنها الاجمال قبل التفصیل والتفصیل بعده وهو اوقع فی النفس فانه لما قیل یسبح له علم ان هناک مسبحا یسند الیه التسبیح ثم بینه بقوله ما فی السموات والارض ومنها کون معرفة المسبح بحصول نعمة غیر مترقبة فان اول الکلام غیر مطمع فی ذکره بخلاف ما اذا بنی للفاعل فانه غیر موئس عن ذکر الفاعل بل مقرر لذکره بعده ومن المعلوم ان حصول النعمة الغیر المترقبة اولی واحسن کما ذکره فی مواضع کثیرة واما قول صاحب تلخیص المعانی فی بحث التشبیه تسبیل الشئ بعد طلبه اذا انتهی فلا ینافیه کما توهمه الفاضل عصام الاسفرائینی فی شرح الاطول لان الالتذاذ شئ وحصول الشئ بغیر تعب شئ آخر وکل منهما حسن من وجه کما لایخفی وخلاصة المرام انه ان نظر الی الدلولیة الاقتباس قری یسبح علی البناء للفاعل وان نظر الی حصول هذه الفوائد قری علی البناء للمفعول فاختر ایهما شئت والمراد بالتسبیح اما التسبیح المقالی او التسبیح الحالی علی حسب اختلاف المفسرین فی تفسیر قوله تعالی وان من شئ الا یسبح بحمده ولکن لاتفقهون تسبیحهم فان منهم من فسره بالتسبیح المقالی بقرینة قوله ولکن لاتفقهون لان التسبیح الحالی مما یفهمه کل احد وعلیه المحققون قائلین انه لااستبعاد فی صدور التسبیح المقالی من غیر ذوی العقول ایضا والفائدة فی جمع السموات وافراد الارض الرمز الی اختلاف حقائق السموات کما شهدت به الآثار النبویة بخلاف الارض فان لها حقیقة واحدة لاالی العدد السموات دون الارض فانه قد ورد فی بعض الاخبار ان الارض ایضا سبع طبقات بعضها فوق بعض کالسموات الا ان طبقات السموات متفاصلة وطبقات الارض منضمة وورد فی بعض الروایات انها ایضا متفاصلة کما حقق فی موضعه وتقدیم ذکر السموات علی الارض للاقتداء بالکلام الالهی فانه قدم فیه ذکر السماء علی الارض حیثما وقعا ومن ثم قیل ان السماء افضل من الارض وقیل بخلافه قال المفتی حامد افندی مفتی دمشق الشام ادخله الله فی دار السلام سئل العلامة ابن حجر المکی الهیتمی الشافعی هل السماء افضل ام الارض فاجاب بان الاصل عندنا ونقلوه عن الاکثرین افضلیة السماء لانه لم یعص الله تعالی احد فیها ومعصیة ابلیس لم تکن فیها او وقعت نادرا فلم یلتفت الیها وقیل الارض لکونها مستقر الانبیاء ومدفنهم انتهی جوابه وفی خلاصة الوفاء للسمهودی نقل عیاض ومن قبله الاجماع علی تفضیل ما ضم الاعضاء النبویة حتی علی الکعبة کما قاله ابن عساکر وغیره بل نقل التاج السبکی عن ابن عقیل الحنبلی انه افضل من العرش ایضا وصرح التاج الفاکهی بتفضیله علی السموات بل قال الظاهر تفضیل جمیع الارض علی السماء وحکاه بعضهم عن الاکثرین لکن قال النووی ان الجمهور علی تفضیل السماء علی الارض ما عدا ما ضم الاعضاء الشریفة النبویة والله تعالی اعلم انتهی کلام المفتی حامد فی فتاواه والملک بکسر اللام ماخوذ من الملک بمعنی المتصرف فی الامور کلها سواء کانت فی عالم الارواح

او عالم الاجسام او عالم الغيب والشهادة وقد يخص بعالم الشهادة وبقيا بابه الملكوت كذا قال العلامة شهاب الدين الخفاجي في شرح تفسير البيضاوي المسمى بعناية القاضي والقدوس بضم القاف وتشديد الدال المضمومة من القدس بالضم وضمتين المطهر وفي القاموس كل مفعول مفتوح غير قدوس وسبوح وذريح وفريخ فانهن بالضم ويفتحن انتهى وفي النهاية الجزرية من اسماء الله تعالى القدوس وهو الطاهر المنزه عن العيوب والنقائص وفعول بالضم من ابنية المبالغة وقد تفتح القاف وليس بالكثير وقد تقرر ذكر التقديس في الحديث انتهى وفيها ايضا من اسماء الله العزيز وهو الغالب القوي الذي لا يغلب والعزة بالكسر القوة والشدة والغلبة تقول عز يعز بكسر العين في المضارع وذا اضاره عز يعز او عز يعز بالفتح اذا اشتد انتهى وفيها ايضا من اسماء الله الحكيم والحكم بمعنى الحاكم والقاضي والحكيم فعيل بمعنى مفعل وقيل الحكيم ذو الحكمة والحكمة عبارة عن معرفة الاشياء بإتقان العلوم ويقال لمن يحسن ويتقن الصناعات حكيم ومنه وصف القرآن بالذكر الحكيم اي المحكم لكم وبيكم انتهى وقال الامام المفسرين فخر الدين الخطيب الرازي في تفسيره لفظ الحكيم يطلق على الغير ايضا كما قيل في لقمان انه حكيم يقال لحكيم والله حكيم بمعنى انه يضع الاشياء في مواضعها انتهى **قوله** هو الذي بعث في الاميين الخ الفائدة في جعله جليلة عليه الاعتناء ببشان هذا البعث يعني الارسال والامي في اللغة منسوب الى امة العرب وهي لم تكن تكتب ولا تقرأ فالتعريف للاقرار فالمعنى كما ذكره في المغرب وفي جواهر القرآن الامي الذي هو على اصل جبلة منسوب الى الام بمعنى انه كما ولدته امه او الى امة العرب لقلة من كان يحسن الكتابة منهم انتهى والمراد بالاميين في قوله بعث في الاميين مشركو مكة انتهى وفي تفسير الامام الرازي بمعنى قوله تعالى رسولا منهم لنسبه من نسبهم وهو من جنسهم كما قال الله تعالى لقد جاءكم رسول من انفسكم قال اهل المعاني وكان هو صلى الله عليه وعلى آله وسلم ايضا اميا وكانت الاشارة في الكتب المتقدمة بالنبي الامي وكونه بهذه الصفة البعيدة من توهم الاكتفاء على ما اتى به من الحكمة وذلك اقرب الى صدقه ومعنى قوله تعالى تتلو عليهم آياته اي بينات التي تبين رسالته وتظهر صدقه ومعنى تزكيهم اي يطهرهم من خبث الشرك وخبث ما عداه من الافعال والاقوال وقيل اي يصلحهم ويدعوهم الى اتباع ما يصيرون به ازكياء والمراد بالكتاب في قوله ويعلمهم الكتاب القرآن والمراد بالحكمة الفرائض وقيل السنة وقيل ما وضع في الكتاب من المعاني واحتج اهل الكتاب بهذه الآية على ان رسولنا كان رسولا الى الاميين خاصة وهو ضعيف فانه لا يلزم من تخصيص الشيء بالذكر نفي ما عداه انتهى كلامه ملخصا وتمام مرامه ملتقطا **قوله** يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله الخ اعلم ان الصلوة تفرض في العمر مرة واحدة بالاجماع كما نقله القاضي عياض وغيره والامر يفيد الوجوب فاختلف العلماء في وجوبها كلما ذكر اسم النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم فاختار الطحاوي من ائمتنا تكرار الوجوب بتكرار ذكره واختار المحاسبي جمهور اصحابنا على انه يستحب والى هذا اشار في الرقيق والانفعل الخشي مال الى الاول واشار اليه بايراد الخلاف ورأى ما ذكرت وصف النبي عليه الصلوة والسلام بوجوب عليكم ان تصلوا عليه فيا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما وافراد الصلوة عن السلام وان لم يكن مكروها عند مخالفنا كما ان الحنفي امرا بالتسليم ايضا مندوبا عن الجنازة واقتباسا من كلام الله تعالى وهذا الاخير لم يصل على الآل والاصحاب **قوله** لقنا اياه الخ قال تال ينال نيلا دخلته انا له اينله نيلا ونالة كذا في النهاية وغيرها وفي ابلاغه اللام اشارة الى ان فائدة الصلوة ترجع الى المصلى فان الله عليه الصلوة والسلام غني عن ذلك كل كمال من دوام حقيقي الى هلم جرا وتوصيف الرب بالكريم للاشعار الى عدم احصاء فوائد الصلوة فانه تعالى كريم لا يحيل بعطيته ما يستدعيه والجنة بالفتح من الاجتنان بمعنى الستر سميت بها دار السلام لستر اشجارها وانما اذا اضيفت الى النعيم فلاشارة الى انه لا يكون بلا مشقة بخلاف الجنة والدخول فيها محسب من دون التعذيب ابدا زاكيا قيل في الصبيان وما ال اليه بعضهم في حق الجن ممن يدخل الجنة من غير ثواب بل الجنة والنعيم **قوله** وابعد قيل العبد الضعيف الخ الكلام على الفاء وفي امثال هذا الموضع مشهور والاصح انه لا بد اولا النظر وهو مجرى الشرط لما قيل في قوله تعالى وان لم يهتدوا فسيقولون

هذا افك قديم لا التوهم اما ولا التقدير بالكما ذكره العلامة البحراني وتبعه من تبعه لان توهم الليس امرا معتبرا عندهم وتقديرا مشروط
يكون المعمول مقدما على العامل وكون العامل مرادمخولا للفاء كما في قوله تعالى وربك فكبر واذ ليس فليس والقول بان الواو والداخلة
على بعد عوض من اما المقدرة ركيك جدا بل الصواب انها ابتدائية والحلاق بالفتح الخياط والمنصيب ونقل الرازي عن الازهري مختصا
بالخير والبضاعة بالكسر قطعة من المال الذي يتجر فيه كذا في جواهر القرآن والناضرة بالضاد من النضر الحسن يقال نضر الوجه كنصر وكرم وفرح
فهو ناضر ونضير وقد يقال الناضر للناعم كذا في التفسير الكبير والنظر بالظاء المعجمة الرؤية وتقديم المتعلق اما لرعاية الفاصلة اولافادة الحصر
وليس هذا في كل الاحوال حتى ينافيه نظر بالى غيره والمسفرة من الاسفار اي الاشراق يقال اسفر الصبح اي اضاء واشرق والمستبشر من
البشر بمعنى سرور والمراد من الضحك لازمه وهو السرور كذا في غاية القاضي والحسين وقت مبهم يصلح لجميع الازمان طويلا كان
او قصيرا والدهر الزمان الطويل كذا في القاموس فالمعنى صرفت قدرا من العمر والغوص استخراج الآلي من تحت الماء يقال غاص يغوص غوصا
فهو غائص والفرائد جمع فريدة بمعنى الجواهر النفيسة والنوم بالضم جمع النومة بمعنى اللؤلؤة والدرة بالضم اللؤلؤة العظيمة والجمع درات و
درر ودرر كذا في الصحاح والمغرب والقاموس معظم ماء البحر كذا في القاموس وبه سمي القاموس به والصحاح يكسر بالفتح بمعنى البراءة من العيب
والمرض يقال صح فلان صحة وصحاحا اي برأ من المرض وصفي من كل عيب وبه سمي الجوهري كتابه على ما قيل ويمكن ان يكون بالكسر جمع صحيح و
هو المشهور في تسمية كتاب الجوهري والدراية العلم يقال درسته ودريت به دريا بالفتح ودرية كذلك وقد يكسران ودريانا بالكسر ودراية كذلك
كذا في منتهى الارب في لغات العرب والانام بالضم بعده الفتح جمع الامة بمعنى الطائفة والجماعة وتوصيف الدابة والطائر به في قوله تعالى
وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم بالنظر الى المعنى الجنسي المقصود من الدابة والطائر والصراح بالضم والفتح
كالصرح بفتحات الصريح والذكاء بالفتح سرعة انتقال الذهن بالفطانة يقال ذكي الرجل من باب غني وكرم وسعى فهو ذكي والفطانة
بالفتح كالفطنة بضمتين والفطنة بالكسر يقال فطن به واليه وله كفرح ونصر وكرم فطنا مثلثة الفاء وسكون الطاء تحريكه والاساس بالفتح
وكذا الاس بالفتح وتشديد السين اصل كل شئ هذا كله من القاموس وذكر في منتهى الارب ان الاساس بالكسر جمع اس مثلثة
الاول فلا يبعد ان يوخذ هذا المعنى في كلام المحشي والكرم بفتحتين والكرامة والكرمة بحذف الالف مصادر وكذا الكرم بسكون الراء وفي
الحديث لا تسموا العنب الكرم فانما الكرم الرجل المسلم وليس الغرض حقيقة النهي عن ذلك ولكنه رمز الى هذا النوع انتم احقاء بان تسموا به كذا
في القاموس وذكر في النهاية الجزرية انه انما سمي العنب كرما لان الخمر المتخذة منه يحث على السخاء والكرم فاشتقوا له اسما فكره رسول الله صلى الله
عليه وعلى آله وسلم ان يسمى به وجعل المؤمن اولى به يقال رجل كرم اي كريم ووصف بالمصدر كرجل عدل انتهى ولا يبعد ان يكون قوله صراح الذكاء
والفطانة وقوله اساس الكرم والكرامة من قبيل جرد قطيفة حملا على المبالغة والتقمام بقافين مفتوحين والاولى تضم السيد والامر العظيم
والبحر والهمام كغراب الملك العظيم الهمة والسيد الشجاع السخي كالهمام كذا في القاموس والكلاء بفتح الميم وضم الكاف جمع كملا جمع جاهل
وصلحاء جمع صالح وقد يجيئ جمعه على كملة كسحرة وسحرة واللام الداخلة على العصر وعلى الدهر للعهد اي عصره ودهره والفص بالفتح وتشديد الصاد
واحد الفصوص والعامة تقول فص الخاتم بالكسر كذا في صحاح الجوهري وقال صاحب القاموس الفص للخاتم مثلثة الفاء والكسر غيه لحن كما
وهم الجوهري افتى وقال المحاكم بين القاموس والصحاح العلامة عبد الرحمن بن عبد العزيز نزيل مكة المشرفة في كتابه الوشاح الجوهري ليس
بمنفرد في ذلك وقد قال ابن قتيبة في ادب الكاتب جاء مفتوحا والعامة تكسر الفص وكفى به حجة انتهى والخاتم بكسر التاء وفتحها على الاصح

وفيه لغات عشرة منها الخاتام ومنها الخيتام بفتح الخا وبعدها ياء مثناة تحتانية ومنها الخَتم محركة ومنها الخاتيام بكسر التا كذا ذكره النووي في تهذيب الاسماء واللغات وغيره والتفاوت كالصرف الذي ينقد الدراهم ويميز بين الجيد والردي والطريقة كثيراً ما تختص بالعلم الباطن كالشريعة تختص بالعلم الظاهر والمراد بالعلم الاعلى علم المنقول وبالادنى علم المعقول او يراد بالاعلى العلم الباطن وبالادنى الظاهر او يراد بالعلم الاعلى العلم الالهي وبالادنى الطبيعي والشعر الذي ذكره هو للشاعر ابي الفتح البستي وشرحه على ما اورده الفاضل حسين بن شهاب الدين الشامي العاملي في كتابه عقود الدرر في حل ابيات المطول والمختصر ان لا تنفي الخمس تسيدرك بمعنى تلحق وتبصر والمطري اسم فاعل من الاطراء يقال طريت فلاناً اذا بالغت في مدحه والخصائص الفضائل جمع خصيصة والسبق اصله التقدم ويستعمل في التفوق على الغير وتجاوز الحد ونحو ذلك وان وصلية شرطية فالمعنى ان الواصف المبالغ في المدح لا يصل الى الحقيقة وان كان فائقاً في مدحه على غيره او مجاوزاً للحد في كل وصف يصفه به ولا يبعد ان يكون المراد بالسابق الفرس الذي يسبق في مضمار المسابقة بل هو اولى واحسن من حيث انه استعارة على تمثيل لطيف وفي اختيارها على لن ولم ايماء الى ان نفي الادراك ليس مما يختص بزمان دون زمان بل هو امر مستمر متجدد وانما اختار يدرك على يلحق لان الخصائص من قبيل المعاني فالادراك بها انسب ايضاً والادراك بمعنى العلم ففيه تشعير بعدم تصورها فضلاً عن الوصول اليها وعرف الواصف بلام الجنس مبالغة في المدح ووصفه بالمطري للنص على المدح لان الوصف اعم من المدح والتزام في قوله ثم رايت في تعليقات السيد الزاهد آه اشعار خفي الى ان تصنيف هذه الحاشية كان عند الفراغ من التحصيل والرسالة القطبية اي المنسوبة الى قطب الدين شارح الشمسية وغيره قال مصنفها في شرح مطالع الانوار في بحث تقسيم العلم الى التصور والتصديق من اراد الكلام المشبع الطويل الذيل فعليه بمطالعة رسالتنا المعمولة في التصور والتصديق انتهى وقال السيد الشريف على الجرجاني في حواشيه عليه ثم اشتهر هذه الرسالة اشتهار رسالتي الكليات وتحقيق المحصورات لان النسخة اصلها ضاعت عن عامة ما في بعض اسفاره انتهى وهذا بحسب زمانه واما في زماننا فقد اشتهرت غاية الاشتهار وطارت في الاقطار وقال الفاضل محمد معصوم بن مولانا بابا السمرقندي البلخي في حواشي شرح ملخص الهيئة للرومي ما يفيد ذكره ان قطب الدين اسم ثلثة من العلماء الاول مولانا قطب الدين الشيرازي تلميذ المحقق الطوسي





وكان في ايام سلطنة بلاكرخان ومن جملة تصانيفه شرح كليات القانون والثاني هو مولانا قطب الدين الرازي كان في ايام سلطنة ابي سعيد
وهو معاصر للقاضي عضد الدين ومن جملة تصانيفه شرح شمسية المنطق وشرح المطالع وغيرها والثالث مولانا قطب الدين محمد الشيرازي
بن مولانا مسعود مات في سبع وعشرين من رمضان من شهور سنة سبعمائة وعشر في بلدة تبريز ومن جملة تصانيفه شرح مختصر الاصول لابن الحاجب
شرح حكمة الاشراق وشرح مفتاح العلوم والتحفة الشاهية في الهيئة ونهاية الادراك في دراية الافلاك ودرة التاج في جمع العلوم النقلية
والنقلية وغيرها انتهى كلامه والمغلاق من اغلق الباب غلقا فانغلق وجاز من باب التفعيل ايضا فهنا يجوز ان يكون من الافعال او من التفعيل
وايا ما كان فاما ان يكون اسم فاعل واسم مفعول حالتان رابعة والقرائح جمع قريحة هي في الاصل اول ما يستنبط من الماء كالقرح
بالضم واول كل شئ ويطلق على الطبيعة نوعه يقال لفلان قريحة جيدة كذا في القاموس وغيره والريث بفتح الراء المهملة في الاصل البطء
يقال راث على فلان يريث اي ابطأ ثم استعمل بمعنى القدر وقليلا بمعنى قدر ما وما موصولة او زائدة على الاختلاف في نظائره كذا في حواشي المطول
للچلپي والحرم القصد يقال حام فلان الامر حوما وحوما بالضم وحوما بالفتحات رامه كذا في القاموس وغيره السدنة بالضم والسكون بالبيا والمتبة
بالتحريك اسكفة الباب انتهى والمقصود انه لم يحل جيد الموانع المغلقة من تعليقات السيد الزاهد ولم يكشف القناع عن وجهها فرفع الباب مع
المصباح كناية عن الكشف والاظهار وفيه تعريض بحواشي القاضي احمد على السنديلي وحواشي المولوي عظيم الكوفاموي وحواشي مولانا
كمال الدين ادر الله مرقده وحواشي المولوي حيدر علي بن حمد الله السنديلي وغيرها من الحواشي التي صنفت قبل تصنيف المحقق فان كلها مخاطة
ومقصرة والاختلاج في الصدر عبارة عن تخيله وتصوره من غير عزم مصمم والكدح على ما في جواهر القرآن السعي والعمل يقال كدح في العمل
سعى وعمل لنفسه من باب منع يمنع وبابا الافتتاح والاصباح سببية متعلقة بمبنائيه وبعده والتبطة بفتح الثاء والثانية وسكون الباء
الموحدة الشغل عن الشئ كذا في جواهر القرآن وفي القاموس تبطه عن الامر عوقه وبطأ به كتبطه فيهما انتهى وفيه ايضا جبسر الرجل جبسارة بالضم
وجبور بالضمتين مضى ونفذ وتجاسر تطاول ورفع راسه وتجاسر عليه اجترا والباء قدر مد اليدين كالبوع بالفتح والضم والجمع الواع
والفروط التقدم يقال فرط فروطا تقدم وسبق وفرط عليه من القول تجاوز وزعن الجدد الصدى بالفتح الرجل الطويل الجسيم ومعنى بضعهم
يخزنه من باب منع يمنع وكى الكشح كناية عن الاعراض لان المعرض عن الشئ يطويه ى الكشح عنه ويجوز ان تكون استعارة مكنية تخييلية
وترشيحية ومعنى الاقدام عليه اي على الكدح التوجه اليه والشروع فيه وفي قوله فجاء استعار باء الالصاق لما اقترنت عليه وتممته
فصار هذا التاليف مصباح الدرس وهو بالضم الظلمة وتقديم المعمول في قوله واللهم اسئل الاقتباس والاستفهام والاستلام جمع اغنية وغيام اسم جمع غيابة
عن معاهده ومعالمه والكلام في عوارف ثم الوكيل على ما يجيئ في باب سعد الدفعة ازان وسيد البحر بازان مشددة الجيم والحق جوازه ليس بهذا الموضع تتميم
والقد طولنا في شرح هذا الكلام ليتضح المرام وتنكشف اسرار المقام قوله ولله الشكر وقضاء الحق اورد هذه الجملة اقتفاء لاثر المصنف
عدول عن تعريف المحققين الى ما ليس اصطلاحيا ولا لغويا مناسبا للمقام وان اراد بيان المعنى الاعم فلا وجه لتخصيص الذكر فان معناه الرضا
والجزاء ايضا على ما في القاموس انتهى والجواب عنه ان معنى هذا الامر اجعل قضاء الحق تفسير اللحمد وليس كذلك بل هو تفسير للشكر الذي هو عبارة عن
تعظيم المنعم لكونه منعما وقضاء الحق هو عين تفسير والعين نحتا الشق الثاني والحشى ليس بمصدر وانما طابقت جميع المعاني اللغوية حتى قاربه وعليه اورده قوله
والعلم الاولى تقديمه لكونه مناسبا للمقام والنسب منه حمله على المعنى الاصطلاحي اي علم الاشياء على ما هي عليه قوله البرهان اي الدليل على الشئ الاتباعان
المنطقي ولا يبعد حمل الحجة على الحجة المنطقية قوله الساطعة المرتفعة من السطوع بمعنى الارتفاع قوله جبر وا مرفوع المحل منصوب قوله الخير ما يرغب فيه الكل

ل ای
سیلوی
عما الدین
للکنی الحرم
منه مد ظله

قال الفاضل البیکنی ہذا التفسیر مع غرابتہ مأول او مردود لیس والاسلام والقرآن خیر مع ان الکل لا یرغب فیہ انتہی وہذا عجیب منہ فان تفسیرہ بہذا موجود فی القاموس وغیرہ وانتقاضہ بالاسلام والقرآن مدفوع اما بان ہذا التفسیر انما ہو للخیر المطلق الغیر المخصوص بمذہب ان مذہب کما یشیر الیہ التمثیل بالعدل والعقل للخیر المخصوص بملۃ ودون ملۃ کالقرآن والاسلام فلا باس لو لم یصدق ہذا التعریف علیہ واما بان المراد من کونہ مرغوبا للکل ان یکون محلا لرغبۃ الکل مستحقا لہا والقرآن والاسلام خیر بہذا المعنی بلا ریب **قولہ** والتوفیق دستہ اذن کسی بکاری ہذا المعنی یعم توجیہا سباب الخیر والشر ثم خص التوفیق بحسب العرف بالاول وہو المناسب ہہنا **قولہ** والصلوۃ ہی حسن الثناء آہ قال فی جواہر القرآن الصلوۃ اسم وضع موضع المصدر یقال صلی صلوۃ والایقال تصلیۃ واصلہا الدعاء ومنہ قولہ تعالی وصل علیہم ان صلاتک سکن لہم وہی من اللہ رحمۃ ومن الملائکۃ والنبی علیہ الصلوۃ والسلام الدعاء والاستغفار وقیل الصلوۃ من اللہ المغفرۃ وقیل الکرامۃ وقیل البرکۃ انتہی وہذا مشعر بان قیاس مصدرہ الذی ہو التصلیۃ غیر مستعمل وبکذا قال کثیر من اہل اللغۃ ویؤیدہ قول صاحب القاموس صلی صلاۃ لا تصلیۃ انتہی لکن الحق خلاف ذلک فان التصلیۃ ایضا جاء فی کلامہم مستعملا نعم ہو قلیل بالنسبۃ الی الصلوۃ قال القسطلانی فی شرح النقایۃ الصلوۃ اسم من التصلیۃ وکلاہما مستعملان بخلاف الصلوۃ بمعنی الارکان فان مصدرہا لم یستعمل کما ذکرہ الجوہری وغیرہ انتہی وفی شرح الاشباہ والنظائر للسید الحموی عدم سماع التصلیۃ ممنوع فقد سمع فی الشعر القدیم کما فی العقد لابن عبد ربہ **شعر** ترکت القیان ومعرف القیان ۔ وادمنت تصلیۃ ابتہالہا ۔ وہو من شعر انشدہ ثعلب ثم قال تصلیۃ من الصلوۃ وابتہالا من الدعاء وقد ذکر الزوزنی ایضا فی مصادرہ وکانہ انما ترکہ اکثر اہل اللغۃ لانہ مصدر قیاسی وابل اللغۃ عنایتہم بالمصادر السماعیۃ وعلی ہذا فترک استعمال التصلیۃ فی الخطب انما ہو لایہام اللفظ ما لیس مرادا وہو التصلیۃ بمعنی التعذیب بالنار **قولہ** والسلام السلامۃ والبراءۃ المناسب ہہنا ان یقال السلام اسم من التسلیم انیم مقام المصدر **قولہ** من قبیل جرد قطیفۃ ای من قبیل اضافۃ الصفۃ الی الموصوف والجرد بالفتح وسکون الراء الثوب الخلق والقطیفۃ قطعۃ الثوب کذا فی القاموس وفی منتہی الارب جرد بالفتح جامۂ کہنہ سودہ وقطیفہ کسفینہ جامۂ پرزہ دار وچادر پیچیدہ قطائف جمع انتہی ولا یبعد ان تکون اضافۃ الصوادق الی التصدیقات بواسطۃ من **قولہ** ای التصدیقات الصادقۃ المطابقۃ للواقع بکسر الباء واما الحق فہو عبارۃ عن مطابقۃ الواقع لہ **قولہ** المقدسۃ عن الادناس جمع دنس محرکۃ الوسخ یقال دنس الثوب کفرح ونسا ودناسۃ بفتحات کذا فی القاموس **قولہ** نفوسنا الدنیۃ الدنی کغنی الساقط الضعیف یقال دنی دنیا بالفتح ودناۃ بالکسر کذا فی القاموس **قولہ** فان التکلیف بالعقاید الحقۃ آہ قال المحقق التفتازانی فی شرح العقاید النسفیۃ الحق الحکم المطابق للواقع یطلق علی الاقوال والعقاید والادیان والمذاہب باعتبار اشتمالہا علی ذلک ویقابلہ الباطل واما الصدق فقد شاع فی الاقوال خاصۃ ویقابلہ الکذب وقد یفرق بینہما بان المطابقۃ تعتبر فی الحق من جانب الواقع وفی الصدق من جانب الحکم **قولہ** ونفس جلیۃ الجملۃ التالیۃ ای قولہ حقایق التصورات **قولہ** کان بحسرۃ مثلثۃ ای مثلثۃ الحاء کالبصرۃ مثلثۃ الباء **قولہ** اسم مصدر الفرق بینہ وبین المصدر ان المصدر مشتق منہ ودونہ **قولہ** التحقق من حقیقۃ الامر اعلم اولا انہم فسروا الحقیقۃ بما بہ الشیء ہو ہو فلا تطلق الا علی الذاتیات دون العوارض واعترض علیہ بانہ غیر مانع لصدقہ علی العلۃ الفاعلیۃ فان الانسان مثلا انما یصیر انسانا ومتمیزا عن جمیع ما عداہ بسبب الفاعل وایجادہ ایاہ فیلزم ان تکون العلۃ الفاعلیۃ ماہیۃ وحقیقۃ لمعلولاتہا وہو باطل والجواب عنہ من وجہین لاحدہما ان الفاعل ما بہ الشیء موجود لا ما بہ الشیء ذلک الشیء اذ الماہیۃ لیست بجعل الجاعل وثانیہما ان الضمیر الثانی لیس راجعا الی الشیء بل الی ما الموصولۃ فلا اشکال بالفاعل وثانیا ان الحقیقۃ والماہیۃ شیء واحد عندہم بالمعنی الذی مر وقد یفرق بینہما بان ما بہ الشیء ہو ہو اذا اعتبر

من حیث تحققه فهو حقیقة وان اعتبر من حیث هو هو فهو ماهیة ففی الحقیقة زیادة لیست فی الماهیة وثانیا ان الظاهر من قول السید المحقق حقائق التصورات لما کان التراکیب الاضافی حمل الفاضل المحشی علی معنی ما به الشئ هو هو فصار الحاصل ان ماهیات التصورات وذاتیاتها تهاجیة الیه صلی الله علیه وعلی آله وسلم وتعلیم منه توجه العرضیات الیه بالطریق الاولی فهو صلی الله علیه وعلی آله وسلم مرجع لجمیع التصورات ذاتیاتها وعرضیاتها والفاضل اللبکنی لم یرض بهذا التوجیه وهذا شنیع بانه یلزم فیه عدم تطابق الفقرتین وبانه یلزم صحة میلان مطلق التصورات وان کانت کاذبة الیه والاکمال فیه الا ان یتکلف بحمل المطلق علی الفرد الکامل ومال الی ان المراد بحقائق التصورات التصورات الواقعیة ولا یخفی ما فی کلامه من الخلل فان ارادة التصورات الواقعیة من حقائق التصورات محتاجة الی تکلف صریح وهو الحاق یاء النسبة حتی یرجع الی التصورات الحقیقیة اذ لا یقال للمتصور الواقعی تصور حقیقی نعم لو قال السید المحقق حقیقیات التصورات لکان لتوجیهه وجه البتة وبهذا انکشف دعوی استحسان تطابق الفقرتین فانه مستوجب لتعسف واضح ودعوی عدم حصول النعت فی میلان مطلق التصورات غیر مسموعة فان التصورات الکاذبة انما تمیل الیه صلی الله علیه وعلی آله وسلم فی صورة الکذب لا فی صورة الصدق علی انه لا بعد فی ان یراد بحقائق التصورات الصادقة اما بحمل المطلق علی الفرد الکامل وهذا النحو من الحمل شائع ذائع بینهم لا تکلف فیه واما باراده الخاص من العام من حیث هو عام لا من حیث انه خاص وهو من صور الحقیقة کما صرح به المحققون واما بجعل اضافة الحقائق عهدیة ویمکن ان یراد مطلق التصورات علی طریقة موضوع المعلمة القدمائیة وبالجملة فتوجیه الفاضل المحشی وجیه فی الخدشات کلها مردودة منعکسة علی الخادش **قوله** جامع بین جمیع انحاء العلوم الآلیة لجمیع انحاء العلوم والمراد بهما انحاؤها بالکنایة **قوله** والجناب بالفتح الفناء الخ ففی قوله جنابه المقدس استعارة بالکنایة واستعارة تخییلیة **قوله** فروحه تفریع علی ما سبق والا یبعد ان تکون انحاء تعلیلیة **قوله** یعنی ان مرکز الخ آه بیان لوجه التفریع علی ما سبق **قوله** فهو بمنزلة المرکز اشارة الی ان حمل المرکز علی روحه المعلی من قبیل زید اسد **قوله** تشبیه روحه ونفسه فی النفس آه اعلم ان الاستعارة بالکنایة عندهم عبارة عن ان یشبه شئ بشئ فی النفس ویحذف المشبه به وارکان التشبیه غیر المذکر سوی المشبه والاستعارة التخییلیة عبارة عن ان تثبت للمشبه شئ من لوازم المشبه به المحذوف اذا عرفت هذا فاعلم ان الفاضل اللبکنی ظن ان غرض الفاضل المحشی اثبات الاستعارتین فی قوله فروحه المعلی مرکز المعقولات فاعترض علیه بانه لیس کذلک اذ لا بد فی الاستعارة بالکنایة من ترک جمیع ارکان التشبیه سوی المشبه وههنا المشبه به الذی هو المرکز مذکور فلا توجد الاستعارة بالکنایة ولا التخییلیة لانها اثبات لوازم المشبه به للمشبه وههنا لم ینسب شئ من لوازم المرکز الی روحه المعلی انتهی ولم یتفطن ان کلام المحشی برئ عما نسبه الیه فانه لیس غرضه اثبات الاستعارتین فی قوله فروحه مرکز المعقولات آه بل فی قوله صوادق التصدیقات بالنظر متوجهة الی حضرة الاقدس الخ کما یشهد به قوله متوجها الیه **قوله** بالجر علی البدل ای من المعقولات وکان الاولی تقدیم التصدیقات علی التصورات **قوله** وکذا علیا ای الفقرة المعادلة المقارنة به **قوله** خروج المارین من العین فداته علیه الصلوة والسلام ینبوع التعلیقات **قوله** ای اتباعه واولیائه هذا التفسیر ماخوذ من الحدیث المشهور آل کل متقی وسنة شنیعة وزیادة التفصیل فی هذا المقام فی التعلیق العجیب فارجع الیه **قوله** واصحابه هو جمع صاحب وقد صرح سیبویه بان الفاعل یجمع علی افعال رد علیه المحققون وان انکره الجوهری ومن تبعه **قوله** هم الذین طالت صحبتهم هکذا فی بعض النسخ وهو بناء علی لغة بعض العرب المجوزین لان اعراب الذین کاعراب الجمع المذکر السالم وفی بعضها وهم الذین آه وهو موافق لما ذهب الیه الجمهور من ان الذین اعرابه بالیاء والنون مطلقا ای رفعا وجرا ونصبا کما صرح به شراح الالفیة واختلفوا فی تعریف الصحابی علی اقوال الاول من صحب الرسول ولو آه من المسلمین والثانی من طالت صحبته وکثرت مجالسته والثالث من اقام معه سنة او ستین او غزا معه غزوة

او عزوتین والرابع من طالت صحبته مع الرمایة عنه والخامس من رآه عاقلا بالغا والسادس من ادرک زمنه وهو مسلم وان لم یره فهذه ستة
اقوال لا یخلو واحد منها عن اختلال والاصح عند المحققین تعریفه بمن لقیه مومنا ومات علی الاسلام وللتفصیل موضع آخر **قوله** جمع خیر بالتشدید
احترز عن الخیر بالتخفیف اسم تفضیل فانه لا یثنی ولا یجمع ولما کان لقائل ان یقول لم یجوز ان یکون جمع خیر مخفف خیر فانه یثنی ویجمع کما ذکره
صاحب الکشاف فی قوله تعالی لمن المصطفین الاخیار انه جمع خیر مخفف خیر وفیه بقوله لما فی القاموس آه یعنی انما اخترنا التشدید علی التخفیف لما فی القاموس
من ان المخففة تستعمل فی المیسم بکسر المیم وسکون الیاء التحتانیة وفتح السین المهملة ای الحسن والجمال والمشددة تستعمل فی الزهد والصلاح والمناسب
ههنا هو هذا الاذاک کذا قیل ویمکن دفعه بوجوه ثلثة اخر ایضا احدها ان التکسیر کالتصغیر فی الرد الی الاصل فاذا اردید جمع خیر المخفف علی اخیار ینبغی
ان یؤل الی اصله وهو المشدد ثم یجمع بکمیت وامهات فی المخففة ایضا تؤل الی المثقلة عند الجمع فلذلک اختاروا دون المخففة فتدبر للمصافة وثانیها
ان قوله بالتشدید لیس احترازا عن المخففة بل الغرض منه نفی کونه افعل التفضیل وثالثها ان مراده التشدید فی الحال وفی المآل فیکون متناولا
للمشدد والمخفف کلیهما کما لا یخفی **قوله** ای هم المشار الیهم آه دفع دخل مقدر لتقریر الدخل ان الآل والاصحاب لیسوا من القدس فما معنی کونهم عظماء
مجالس القدس وتحریر الدفع ان معنی کونهم عظماء مآنس القدس کونهم مشارا الیهم برؤس الاصابع فیها **قوله** ورؤساء متبعین ومدائح هذا زلة عن قلم
المحشی او قلم نقلة کالامه والصواب بالضم والفتح کما سنقرره فان فعلا بالضم متبعین لیس من اوزان الجمع **قوله** هداة جمع هاد اصله هدیة کطلبة فقلبوا الیاء
الفا وضموا الهاء والتزموا ذلک فی هذا الوزن من الناقص احترازا عن کون الجمع علی زنة بعض المفردات کصلوة وقس علیه القضاة والحماة والنجاة
وغیر ذلک **قوله** جمع معلم بالکسر والفتح من العلم بمعنی العلامة ای الطریق **قوله** بمعنی واحد وکذا الشریعة فانها باعتبار کونها مطاعا یسمی بها بین من
دان بدین ای الطاع ومن حیث املاء المبعوث ایاها علی امته یسمی ملة من املت الکتاب بمعنی املیته وقیل باعتبار الاتفاق علیها یقال ملی القوم
علی کذا ای اتفقوا علیه وباعتبار انه مکتوب والشارته یسمی شریعة **قوله** وهو وضع الهی سائق آه هذا هو المشهور ویرد علیه انه یخرج منه ادلة
صدقة الفطر عن ابن یوم اذا الاتاوی باختیاره فانا لا نسلم بان یفسر بوضع الهی سائق لمن یتحقق فیه الی الخیر بالذات **قوله** وبالفتح
معروف نقل عن سیبویه انه قال معنی ما زید منطلق مما یکن من شئی فزید منطلق واختلفوا فی تقدیره فقال الجمهور مراده انه کان فی الاصل کذا
فحذف مما یکن من شئی واقیم اما مقامه وقال بعضهم حذف یکن من شئی وقلب مها اما بقلب الهاء همزة وتقدیم الهمزة لقرب المخرج وقال بعضهم
مراد سیبویه بیان المعنی فقط لا انه فی الاصل کان کذلک بل الاصل ان یکن من شئی فحذف الشرط ثم زیدت ما واوغمت النون فی المیم وفتحت
همزة حروف الشرط وان شئت زیادة التفصیل فی هذا المقام فارجع الی حواشی المطول ثم رجح جواز اجتماع الواو مع ما فمنعه قوم وجوزه
المولی الخیالی فی حواشی شرح العقائد النسفیة مستندا بقول السکاکی فی آخر فن البیان واما بعد فان خلاصة الاصلین آه والحق انه اذا قصد
بما ضبط الاجمال بعد التفصیل یکون بمنزلة ان یقول وبالجملة فیجوز الجمع بینهما وبین ما لو اوکما فی عبارة السکاکی واما اذا کان للابتداء فصل الخطاب
کما فی اوائل الکتب فلا یجوز **قوله** مبنی علی الضم ای عند حذف المضاف الیه منویا ولیس مبنیا فی جمیع الاحوال ولهذا یصغر والمبنیات لا تصغر
قوله من عنی بالقول کذا اراد آه ههنا ثلثة احتمالات اولها وهو الاولی ان تکون العنایة بمعنی الرافة والرحمة وهذا مما اختاره الفاضل
اللبکنی وثانیها ما اختاره الفاضل المحشی من انه من عنی یعنی اراد فالمعنی المستعین بارادة الله القدیمة بان تتعلق ارادته بانجاح المقصود
واعطاء المراد وثالثها انه من عناه الامر عنایة اهمه وهو الذی رده المحشی اذ لا معنی للاستعانة بما هم الله تعالی وقول الفاضل اللبکنی
یحتمل ان یکون من عناه الامر ای المستعین باهتمامه تعالی بان یجعله الله تعالی من الامور المهتم بشانها عنده تعالی انتهی رکیک جدا فان

العنایة لم یجی بمعنی الاهتمام والذی جاء فی معناه هو الاعتناء یقال اعتنی به ای اهتم به کما یظهر من القاموس **قوله** ولم یقل بدله الاعانة آه یعنی کان الظاهر ان یبدل العنایة بالاعانة لمناسبتها بالاستعانة فی کونهما متعدیین ولکونهما متعارفة فی امثال هذا المقام الا انه راعی جانب المعنی فان معنی العنایة هو الارادة فتستقیم الاستعانة بها ولا کذلک الاعانة فانها عبارة عن تعلق الارادة به والتعلق لا یستعان به فی العرف وان صح تاویل **قوله** والصون الحفظ یقال صانه صونا وصیانا بالکسر وصیانة کذلک فهو مصون حفظه کاصطبانه کذا فی القاموس **قوله** والعباوة عدم الفطنة آه نفی العباوة زیادة مالیس فی الغباوة ولذلک استعجل بطلب الصون عن شر النبی **قوله** وشر النبی والغوی آه لا یبعد ان تکون اضافة الشر من قبیل جرد قطیفة **قوله** وفیه اشارة خفیة الخ منشأ الاشارة اختیار لفظ الماضی **قوله** والمارب من الارب ای بالکسر فالفتح والراء والمهملة قال فی جواهر القرآن المآرب الحوائج جمع مارة بفتح الراء وضمها وکسرها ایضا نقله الفارابی والارة بالکسر ایضا الحاجة انتهی وفی المغرب الارة بالکسر سکون الراء بمعنی الحاجة بمعنی العضو ومنه السجود علی سبعة آراب واما الارب بفتحتین فبمعنی الحاجة لا غیر ولم یسمع فی الحدیث انتهی واقول قد ورد الارب بفتحتین ایضا فی الاحادیث منها ما رواه البخاری فی کتاب الزکوة بسنده عن ابی هریرة مرفوعا لا تقوم الساعة حتی یکثر فیکم المال فیفیض حتی یهم رب المال من یقبل صدقته وحتی یعرضه فیقول الذی یعرض علیه لا ارب لی قال شراح الصحیح الارب ههنا بفتحتین الحاجة **قوله** والرسالة هی القواعد آه قال فی القاموس الارسال الاطلاق والاهمال والاسم الرسالة بالکسر والفتح **قوله** الی متعاطیها ای الی متناولیها یقال تعاطی فلان اخذه **قوله** والحبر بالکسر العالم والصالح قیل الحبر مقلوب البحر والفرق بینهما ان البحر یطلق الاعلی المتسع فی العلم والحبر یطلق علی المتسع فی کل شئی کما ان الجبذ مقلوب الجذب یخاص بنزع الثوب والجذب اعم لکن المحققین علی ان کلا من الحبر والبحر وکلا من الجبذ والجذب لغة علی حدة **قوله** وتثنیتهما ای بفتح الحاء فی هذین المعنیین والکسر افصح لانه یجمع علی احبار دون جبور وفعل بالفتح لم یجمع علی افعال الا فی اسماء معدودة کفرخ وافراخ وفرد وافراد واما جمع فعل بالکسر علی افعال فهو کثیر مطرد فی القیاس کذا فی جواهر القرآن **قوله** لمجرد المبالغة ای الالتانیث کما توهم من عدم اطلاقهما علی الله تعالی **قوله** النحریر بالکسر آه قال فی القاموس النحریر والنحر بکسرهما الحاذق العاقل المجرب المتقن الفطن البصیر بکل شئی لا یخیر العلوم نحرا **قوله** سید القوم آه یشیر الی انه یمکن ان یکون معنی قطب الدین قطب اهل الدین فیکون القطب بمعنی السید وان یکون دار الدین ومالکه **قوله** المنیف العالی یقال ناف وناف علی الشئی اشرف وعلا **قوله** ای محرزة وجامعة قال الجوهری حواه یحویه ای جمعه واحتواه مثله **قوله** والاستار بالفتح جمع ستر بالکسر الاولی ان یجعل جمع ستر بالفتح بمعنی الستور **قوله** ای البعدیة زمانیة الخ اعلم ان ناظری کلام السید المحقق اختلفوا فی ان المراد بقوله بعد تحقق الموصوف هل هو البعدیة الذاتیة فیکون المقسم هو الحصولی او البعدیة الزمانیة فیکون المقسم الحصولی الحادث فذهب کثیر من المحشین الی الاول وبعضهم ومنهم الفاضل المحشی وتبعه تلمیذه الفاضل الفیض بادی الی الثانی ولکل منهما دلائل مبسوطة فی اسفارهم والحق عندی هو الاول ولیس مستند فی هذا الباب ما دونوه فی زبرهم فان جمیع ما ذکروه لاثبات مطالبهم مخدوشة لا تسمن ولا تغنی من جوع بل مستندی فی ذلک شیئان احدهما انهم اختلفوا فی ان العلم الحصولی القدیم هل ینقسم الی التصور والتصدیق ام لا فالجمهور علی انه لا ینقسم الیهما والتحقیق هو الذی ذهب الیه المحقق الدوانی ومن تبعه من انه ایضا ینقسم الیهما وستعرف تحقیقه فالمقسم علی التحقیق هو الحصولی المطلق فمحل کلام المصنف علی هذا الامر المحقق الذی لا ینکره الا مکابر او مجادل لا شک انه احسن بل یجب عند ظهور بطلان قول من یقول بتخصیص المقسم بالحصولی الحادث فان قلت تلزم حینئذ مخالفة الجمهور قلت هی واجبة عند طلوع نیر الحقیقة من افق النور وثانیهما ان المصنف قد صرح فی مفتتح شرح المطالع ان العلم

ههنا ای فی مقام التقسیم عبارة عن الصورة الحاصلة من الشیء عند الذات المدرکة وهذا نص صریح فی رضائه بکون المقسم مطلق الحصولی فوجب حمل کلام السید المحقق علی البعدیة الذاتیة لئلا یلزم توجیه الکلام بما لا یرضی قائله وتکرر ما فی قول جمیع الناظرین ان المصنف لا یظهر من کلماته فی تحریراته ما یومی الی احد القولین وستعرف منی ما ینفع هذا المقام ان شاء الله تعالی فانتظره ومنقشا **قوله** بها یمتنع اجتماع البعد مع القبل ای اجتماعا دائمیا ولا بد من هذا القید لئلا یمتنع عکس التعریف بعدیة الابن عن الاب **قوله** لتحققها آه متعلق بمحذوف منوی ای انما فسرنا البعدیة الزمانیة بهذا التفسیر لیشمل بعدیة اجزاء الزمان بعضها عن بعض وبعدیة الزمانیات کلیهما فانها لو فسرت بکون القبل فی زمان والمتاخر فی زمان آخر لم یصدق علی تقدم بعض اجزاء الزمان علی بعض والا یلزم ان للزمان زمان **قوله** بنفسه فی واحد فان الیوم بعد الامس والغد بعد الیوم ویمتنع اجتماعهما لاشیء آخر بل لعدم قرار الزمان بذاته **قوله** وفی الزمانیات بوساطتها فان عدم اجتماعها مع آبائنا انما هو لکون زمانهم سابقا علی زماننا وکون زماننا متاخرا عن زمانهم وبهذا عند الحکماء واما قدماء المتکلمین النافین للزمان القائلون بانه امر وهمی لا وجود له فی الخارج فالبعدیة عندهم تلحق الاشیاء بانفسها لا بواسطة اجزاء الزمان **قوله** کما تقرر فی موضعه اعلم ان النافین للزمان قالوا لو کان الزمان موجودا لکان بعض اجزائه قبلیا بعضها فهذه القبلیة لا یمکن ان تکون بالذات لان المتقدم بهذا التقدم یکون علة للمتاخر اتفاقا کما فی التقدم بالعلیة او ناقصة کما فی التقدم بالطبع ومن المعلوم ان بعض اجزاء الزمان کامس لیست علة للبعض کالیوم فان العلة من حیث هی علة واجبة الحصول مع المعلول وهو ممتنع ههنا ولا یمکن ایضا ان تکون بالشرف او الرتبة وهو ظاهر فتعین ان تکون بالزمان لان اصناف التقدم کما صرحوا به منحصرة فی خمسة اقسام فیلزم ان یکون للزمان زمان وینقل الکلام الی ذلک الزمان فیتسلسل واجاب عنه الحکماء بانا نختار ان البعدیة ههنا زمانیة لکن المتقدم والمتاخر اذا لم یکونا من اجزاء الزمان یجب ان یکون اتصافهما بان یکون القبل فی زمان متقدم والبعد فی زمان آخر واما اذا کانا جزئین من اجزاء الزمان فلا یلزم ان یکون القبل فی زمان والبعد فی زمان آخر حتی یلزم ما قلتم فان التقدم والتاخر من العوارض الاولیة للزمان فغایة التقدم هو نفس جزء الزمان المتقدم وما به التاخر هو نفس جزئه المتاخر فاندفع الاشکال بجذافیره واعترض علیه الامام الرازی فی شرح الاشارات باحاصله ان اجزاء الزمان لما کانت متساویة الحقیقة متشابهة النوعیة یستحیل ان یقتضی بعضها تقدما وبعضها تاخرا والجواب عنه علی ما ذکره المصنف فی المحاکمات ان هذا انما یکون لو کانت اجزاء الزمان موجودة فی الخارج ویکون لبعضها علة للتقدم ولبعضها للتاخر ولیس کذلک فلیس بمضر قولنا التقدم والتاخر عارضان لاجزاء الزمان بالذات ان اجزاء الزمان موجودة فی الخارج والقبلیة والبعدیة امران موجودان فی الخارج وتلک الاجزاء تقتضیهما اقتضاء العلة للمعلول بل معناه انا اذا تصورنا حقیقة الزمان لم نحتج فی تصور تقدم بعض اجزاء الزمان علی بعض وتاخر بل فی التصدیق بان بعضها متقدم وبعضها متاخر الی تصور غیر حقیقة الزمان بخلاف الزمانیات کالحرکة والحاصل ان الموجود الغیر القار لا شک فی ان اجزاءه لا تجتمع فی الوجود فیکون بعضها قبل وبعضها بعد فمنه ما یحکم العقل بتقدم بعض الاجزاء علی بعض بمجرد تصور تلک الاجزاء من غیر ملاحظة امر آخر وهذا شان الزمان فانه امر متصل واحد غیر قار الذات لا وجود لاجزائه بالفعل واذا فرض العقل لاجزائه تصدیق تقدم بعضها علی بعض لا یتوقف علی شیء آخر ومنه ما هو حکم العقل بتقدم بعض اجزائه علی بعض موقوف علی ملاحظة شیء آخر کالحرکة والزمانیات **قوله** الذی ینبئ عن التجدد والحدوث فیه اشارة الی تقویة ارادة البعدیة الزمانیة کما هو رای المحشی بانه اذا اراد به المحصولی الحادث یتطابق المراد بالمعنی لان المتجدد یخبر به عن معنی

الحدوث وهذا مفقود بين ارادة البعدية الذاتية لكون القسم ح مطلق الحصولي فان قلت على هذا التقدير لا معنى لقول السيد المحقق كان فان المعنى المراد ح يكون مطابقا لمعناه اللغوي قلت كلا فان معناه اللغوي الحادث فقط وقد فرغ عنه السيد المحقق في المنهية بقوله لا يجوز تفسير المتجدد بالحادث الخ وعلى تقدير ارادة البعدية الزمانية لا يكون المراد بالمتجدد والحادث حتى يلزم القرار على ما عنه الفرار بل الحصولي الحادث وهو غير متبادر من المتجدد فلذلك وسمه بكان لا يقال فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان المتجدد معناه اللغوي الحادث وانتم جعلتم بينه وبين الحصولي الذي هو معنى مجازي لانا نقول الجمع المنهي عنه ان يراد لفظ واحد في آن واحد كل واحد من معنييه الحقيقي والمجازي على حدة وههنا ليس كذلك فانا نريد من لفظ المتجدد الحصولي الحادث معا وهو معنى مجازي له بلا ريب فليس ههنا الا استعمال اللفظ في المعنى المجازي ولا يبعد ايضا ان يستعمل العام في الخاص من حيث انه مصداق للعام وهذا النحو من الاستعمال حقيقي **قوله** هو العلم الكلي انما زاد هذا القيد لدفع الايراد الوارد بعلم الصورة العلمية بان المراد بالعلم العلم الكلي وعلم الصورة العلمية ليس كليا تحته افراد بل هو جزئيات متجددة كما سيصرح به لا الاخراج الحضوري كما فهمه بعض الناظرين وقال اقول وانتظر تحقيق المرام في تعليقة على حدة **قوله** مع موصوفه وعالما اشار بهذا الى انه ليس المراد بالموصوف ههنا المعلوم بل العالم فان الموصوف بالمشتق انما هو ما قام به مبدأ الانكشاف وان هو الا العالم وهذا يكاد ان يكون مجمعا عليه بينهم فانه لا يقال للضارب الا من قام به الضرب ولم ينكره احد الا المحقق الدواني فانه بنى ان صدق المشتق على شئ لا يقتضي قيام مبدأ الاشتقاق وان كان العرف يوهمه فان صدق الحداد على زيد مصدق الشمس على الماء ليس لاجل ان الحديد والشمس قاما بزيد والماء فانه ظاهر البطلان بل لان زيدا انتسب الى الحديد والماء انتسب بالشمس وعليه بنى ان الوجود من الواجب بالحقيقة وجود وغيره انما هو بانتسابه اليه فمعنى زيد موجود انه منسوب الى الوجود ومتعلق به لا ان الوجود قام به فيكون الوجود الذي هو من مقولة الحقيقة هي الوجود من غير المنتسب اليه وأطال في بيان هذا المطلب كما نقله عنه صاحب الاسفار الاربعة ولا يخفى بعيد ما فيه [illegible] انكار قيام المبدأ بالشئ الموصوف بمشتقه كيف وان يكون مكابرة ودعوى البداهة لا تسمع وما ذكره من مثال الحداد والمشمس غير صحيح لان مبدأ الحداد والمشمس انما هو الحديد والشمس فهو ليس بماخوذ فيه فالقياس مع الفارق على انه يجوز ان تكون هذه الاطلاقات مجازية لعناية فلا يثبت بها شئ فالحق هو ان اتصاف الشئ بالمشتق يستلزم قيام مبدئه به فالموصوف بالعلم انما يكون من قام به العلم بمعنى تعلق به فان العلم وان كان صفة اضافية لها تعلق بالعالم والمعلوم كليهما وبناء عليه انكر بعض الجهلاء علم الباري بنفسه تعالى لعدم انفصال النسبة بين الشئ ونفسه سيعرف ما فيه لكن نسبته الى العالم بالقيام والى المعلوم بالتعلق فما قام به الصفة يكون موصوفا بها وما تعلق به لا يكون موصوفا بها الا ترى ان لا يقال للمقتول انه موصوف بالقتل وان وقع عليه القتل **قوله** وحدوثا اشارة الى ان المعتبر في هذا المقام هو ان لا يجامع فرد من العلم مع العالم حدوثا سواء كان يجامع معه بقاء كعلمنا بالغير او لا وان هو الا العلم الحصولي الحادث فانه وان اجتمع مع العالم بقاء لكنه لا يجتمع معه حدوثا **قوله** ثم يتحقق ويحدث بعد زمان ذلك الفرد من ههنا يستنبط انه ليس المراد بالموصوف المعلوم فان المعلوم اما ان يراد به المعلوم بالذات او المعلوم بالعرض ولا يصدق على واحد منهما انه يتحقق اولا ثم يحدث بعد زمان ذلك الفرد الذي هو العلم اما الاول فلانه ليس بين العلم والمعلوم بالذات تقدم وتاخر زماني فانه ليس بينهما تغاير الا اعتبارا فوجود العلم يستلزم وجود المعلوم في ضمنه لان الكليات انما تحقق في ضمن اشخاصها ذهنية كانت او خارجية واما الثاني فلانه يستلزم ان لا يوجد العلم الحصولي الحادث بالشئ ابدا بعد تحققه في الخارج وبطلانه لا يخفى **قوله** وان هو الا العلم الحصولي الحادث لانه ليس هذا العلم الا المتفوش وعلمها تحقق بعد ما قطعا سواء كانت قديمة او حادثة لوجود العقل الهيولاني التي يكون النفس فيها خالية عن

جميع العلوم الحصولية مستعد لها فاذا زالت تحصل العلوم الحصولية لها تدريجا فتدريجا **قوله** اذ القديم بقدمه مجامع مع كل شئ مشاهد العلم العقول فانه حصولي قديم مجامع مع كل شئ وأورد عليهم بانهم صرحوا بانفسهم ان علم العلة بالمعلول يكون حضوريا فان مدار العلم الحضوري العينية او الناعتية او المعلولية ولذلك قالوا علم الواجب بماسواه حضوري لا حصولي على الاصح ولا شك ان العقول فواعل الايجاد للاشياء فتكون علمها بها حضوريا لا محالة لوجود علاقة العلية والمعلولية لا حصوليا فلا يصح التمثيل فالاولى التمثيل بعلم الواجب بماسواه على مذهب البعض والجواب عنه على ما اشار اليه المحقق الطوسي في شرح الاشارات وغيره من المحققين هو ان العقول ليست بفواعل حقيقة ليلزم كون علمها بماسواها حضوريا وان كان يتوهم ذلك من ظواهر عباراتهم بل هي وسائط لصدور الافاعيل عن الحق سبحانه وتعالى فجميع الاشياء تستند بالحقيقة الى الله تعالى فاذن لا يكون علم العقول بالاشياء حضوريا بل حصوليا وبهذا التحقيق يندفع كثير من الاشكالات الواردة على الحكماء فاحفظه **قوله** والحضوري فاقد للسبب الكلي اي قوله لا يجامع كل فرد منه آه الا انه وان كان تحقق بعض افراده لبعد موصوفه كعلم الصورة العلمية لكن جميع افراده ليس كذلك كعلم النفس بنفسها وهذا صريح في ان العلم الحضوري عند الفاضل المحشي لم يخرج الا بالسلب الكلي موافقا لما ذكره السيد المحقق دون قيد الكلي كما توهم **قوله** ولا يصح ان يراد بها البعدية الذاتية عدم الصحة ليس الا في زعم المحشي ومن تبعه والا فالتحقيق ان ارادة البعدية الذاتية هي المحل الصحيح ولا تصح ارادة البعدية الزمانية كما ستقف عليه **قوله** وهي التي يمتنع بها آه هذا التقدم والتاخر يسمى ذاتيا كما سماه بذلك رئيس الصناعة في الاشارات وقد تخصص اسم التقدم بالذات بالتقدم بالعلية الذي هو تقدم العلة التامة على المعلول فالبعدية الذاتية المذكورة ههنا لا تكون الا اذا كان المتقدم عاما الى خرتامة كانت او ناقصة فتخرج اجزاء الزمان للتوحد هذه البعدية لانه ليس بينها علاقة العلية والمعلولية كما صرح به المصنف في مواضع سيما لمحاكمات بل هناك بعدية ذاتية واطلاق التقدم بالذات في اجزاء الزمان ليس بهذا المعنى بل بمعنى ان تقدم بعض اجزائه على بعض ليس بواسطة شئ آخر بل بذاته فان لنفس ذات امس يقتضي تقدما على اليوم كما مر تحقيقه فظهر ان النسبة بين البعدية الزمانية والبعدية الذاتية بالمعنى الذي ذكره المحشي عموم وخصوص من وجه وان شئت زيادة تحقيق في هذا المقام فارجع الى تعليقاتي القديمة المسماة بهداية الورى الى لوامع الهدى **قوله** كما تلوح من الاشارات فيه ثلثة احتمالات اولها ان يكون هذا القول متعلقا بتعريف البعدية ويكون المراد بالاشارات اشارات الشيخ ابي علي بن سينا فانه قال في النمط الخامس منها الشئ قد يكون بعد الشئ من وجوه كثيرة مثل البعدية الزمانية والمكانية وانما نحتاج من الجملة الى ما يكون باستحقاق الوجود وان لم يمتنع ان يكونا بالزمان وذلك اذا كان وجود هذا عن آخر ووجود الآخر ليس عنه فما استحق هذا الوجود والا والآخر حصل له الوجود ووصل اليه الوصول واما الآخر فليس يتوسط هذا بينه وبين ذلك الآخر في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عنه وليس يصل الى ذلك الا امارا على الآخر مثل ما تقول حركت يدي فتحرك المفتاح ولا تقول تحرك المفتاح فتحركت يدي وان كانا معا في الزمان فهذه بعدية بالذات انتهى كلامه قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات اعلم ان تاخر الشئ عن غيره يطلق على خمسة معان على ما تحقق في الفلسفة الاولى احدها بالزمان والثاني بالرتبة والثالث بالشرف والرابع بالطبع والخامس بالمعلولية والاخيران يشتركان في معنى واحد وهو التاخر بالذات المعنى المشترك هو ان يكون الشئ محتاجا الى آخر في تحققه ولا يكون ذلك الآخر محتاجا اليه فالمحتاج هو المتاخر بالذات عن المحتاج اليه ثم لا يخلو اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بانفراده يفيد وجود المحتاج اولا يكون والمحتاج بالاعتبار الاول متاخر بالمعلولية كحركة المفتاح بالقياس الى حركة اليد وبالاعتبار الثاني متاخر بالطبع كالكثير بالقياس الى الواحد المشروط

بالقياس الى الشرط والمتاخر بالمعلولية لاينفك عن المتقدم بالعلية في الزمان ويرتفع كل واحد منهما مع ارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع المعلول يكون تابعا والمتاخر بالطبع يستلزم المتقدم بالوجود من دون العكس فان المتقدم يمكن ان يوجد مع المتاخر واما المتاخر فلا يمكن ان يوجد مع المتقدم وربما يقال للمعنى المشترك تاخر بالطبع ويخص التاخر بالمعلولية باسم التاخر بالذات والشيخ استعملها في قاطيغوريا الشفاء كذلك انتهى وثانيها ان يكون المراد به اشارات المصنف وسيد المحقق للبعدية الذاتية ويكون تعلقه بالمنفي وثالثها ان يكون المراد اشاراتهما للبعدية الزمانية فيكون تعلقه بالنفي ويكون قوله اذ هذا المعنى اى معنى البعدية الذاتية آه بيانا لتلك الاشارات وتعمل هذا الاحتمال احسن من الاولين فدقق النظر وكن من الشاكرين **قوله** فبقي القسم وهو الحصولي على الطلاقه اعلم انه طال النزاع فيما بين المحقق جلال الملة والدين الدواني ومعاصره صدر الدين الشيرازي في ان العلم الحصولي القديم بل ينقسم الى التصور والتصديق فذهب المحقق الى انقسامه اليهما والذي بعثه على ذلك دفع الاشكال الوارد على الحكماء في مقام الذهول والنسيان بانضمام بعض المقدمات الحقة المسلمة عندهم الى بعضها وتفصيل المقام انه يرد على الحكماء ايراد قوي وهو انهم صرحوا بان نفس الامر عبارة عن العقل الفعال وهو خزانة النفس الناطقة واستدلوا عليه بانه غني عن الذهول والنسيان ننقول انه جار في الاحكام الكاذبة ايضا فلو كان الصدق مطابقة الحكم لما ارتسم في العقل الذي هو نفس الامر للزم كونها صادقة في نفس الامر وهو باطل واجاب عنه العلامة القوشجي في شرح التجريد بانا لانسلم ان نفس الامر هو العقل الفعال لم لا يجوز ان يكون جوهرا مجردا آخر وقال المحقق في حواشيه القديمة وتبعناه عليه انت خبير بانه لا يدفع الاشكال منهم لانهم يصرحون بان خزانة المعقولات كلها هو العقل الفعال فالاولى ان يقال المطابق لما ارتسم فيه من حيث تعلقه بها صادق وتلك الكواذب وان كانت مرتسمة فيه من حيث الحفظ لكن يجوز ان لا يكون تصديقا بها فان الحافظ لا يلزم ان يكون مدركا لما يحفظه بل ولا ان يكون مدركا الا ترى ان الخيال حافظ للصورة وليس مدركا لها عندهم والحافظة تخزن المعاني والمدركة لها فيجوز ان يكون شان العقل الفعال مع الصواذق الحفظ والتصديق ومع الكواذب الحفظ وذلك لبراءته عن الشرور التي هي توابع للوهم لا يقال لا معنى للعلم الا حصول مجرد عند قائم بذاته فيكون العقل عالما لانا نقول انما يستلزم كونه عالما من حيث التصور ويستلزمه لحصول التصديق ممنوع والحاصل ان الخزانة انما تحفظ المعاني التي تتعلق بها التصديق وذلك يستلزم التصور ولا يستلزم حصول التصديق بها انتهى كلامه وتعقبه الصدر المعاصر في حواشيه بانه لا خفاء في ان الخزانة التي كلامنا فيها في هذا المقام هي خزانة العلوم والعقل الفعال انما يكون خزانة للعلوم والتصديقات صادقة كانت او كاذبة لو ارتسمت حصلت فيه هذه التصديقات اذ لو لم تكن فيه التصديقات لم تكن خزانة لها ولا بد في التصديق من مصدق واما قوله تلك الكواذب وان كانت مرتسمة فيه من حيث الحفظ آه انما يكون موجها لو كان العقل خزانة للمصدق به واما اذا كان خزانة للتصديق كما هو الدعوى فلا وجه له كما لا يخفى لامتناع حصول التصديق بدون الاذعان فانه نفس التصديق فمنشأ الاشتباه عدم الفرق بين التصديق والمصدق به انتهى وقد تولى المحقق بنفسه لدفعه في حواشيه الجديدة بانه لا خفاء في انه لا معنى للخزانة الا خزانة العلوم بمعنى انه يحصل العلم بتلك المعلومات من غير تحصيل جديد وذلك لا يقتضي علم الخزانة بها كما ان الخيال خزانة لمدركات الحس المشترك وليس عالما بها والحافظة خزانة لمدركات الوهم وليس مدركا لها فقوله الخزانة التي كلامنا فيها هي خزانة العلوم لا المعلوم ان اراد به انه لا بد ان تكون الخزانة مدركة فممنوع والسند ما مر بل هو خلاف ما تقرر عندهم من ان المدرك غير الحافظ وان اراد ان هذه الخزانة مخصوصة اعني العقل الفعال اذا كان خزانة يجب ان يكون مدركا فهو في العلم التصديقي خاصة وليت شعري من اين علم ان العقل الفعال اذا كان خزانة للمعقولات يجب ان يكون مصدقا بها والخيال والحافظة مع كونهما خزانتين

الوهم والحس المشترك لا يجب ان يكونا مدركين لها انتهى وخلاصة المرام ان الصدر زعم ان الخزانة لابد ان تكون عالما بالعلم ذي الخزانة ومنعه المحقق والحق في هذا البحث مع المحقق كما ان الحق في بحث اسم التفضيل الواقع في خطبة التجريد مع الصدر فالمنصف والمتمكن من المنسرعين والعجب من السيد المحقق حيث تبع الصدر ورد مذهب المحقق في حواشيه على حاشية التهذيب الجلالية بعين ما ذكره الصدر ولعله لم يتيسر له الرجوع الى حواشي المحقق الجديدة ومن الغرائب ايراده عليه بانه خلاف المشهور بين الجمهور كيف والمحقق قال في خطبة حاشية التهذيب وفي حواشي شرح المطالع الحق احق بالاتباع فرتبة ارفع من ان تقلد قلادة التقليد والاتباع وأعجب منه قوله في تلك الحواشي ما سمح لي هو ان الكواذب انما يدركها العقل المشوب بالوهم لا العقل الصرف لما تقرر عندهم ان الغلط انما يعرض النفس المجردة بمعاونة الوهم اياها والعقل الفعال انما هو خزانة لمدركات العقل الصرف فلا يلزم ارتسام الكواذب في العقل بل في الحافظة التي هي خزانة الوهميات انتهى فانه لا يخفى على الفطن بطلان هذا السلخ بوجوه اما اولا فلان الظاهر من سياق كلامه ان هذا التحقيق منه لدفع الايراد الوارد على مذهب الحكماء فيرد عليه مثل ما اورده المحقق الدواني على شارح التجريد فانهم مصرحون بان العقل خزانة المعقولات كلها وعليه يرد الايراد الوارد وهذا التحقيق تحويل لمذهبهم كيف يكون جوابا للايراد الوارد عليهم واما ثانيا فلانه يرد عليه الايراد الاول من الايرادات الثلثة التي اوردها على المحقق وهو انه تلزم فيه مخالفة الجمهور وهذا انما ينعى الى العجب فانه يرد على المحقق بمخالفة الجمهور ثم يخالف بنفسه المشهور فانطبق المثل السائر المشهور لوكل وبذم ولكن العجب منه فانا قد رأيناه في جميع تصانيفه انه يرد شيئا على بعضهم في زعمه ثم يسلك مسلكا اشنع منه الا ترى الى مبحث الحالة الادراكية فانه قد شنع في جميع تصانيفه على شارح التجريد تشنيعا بليغا في اثبات احتياج العلم الى امر آخر سوى الصورة العلمية وحمله على الجمع بين الحصول بانفسهما والحصول باشباحهما ثم آمن بوجود الحالة سوى الصورة وافتخر به ولم يعلم ان مثله يرد على مثله وقد ذكرنا ما له وما عليه في رفع الكلال عن طلاب تعليقات الكمال وغيره واما ثالثا فلو رد الايراد الثاني منهما من لزوم عدم المطابقة بين الخزانة وما هي خزانة له فان الحافظة انما ترتسم فيها المتصديقات الكاذبة على سبيل الاختزان الصرف من غير ان تتصدق بها وفي النفس انما ارتسمت من حيث التصديق فلزم عليه ما الزم به على المحقق واما رابعا فلو رد الايراد الثالث منهما بان الاشكال انما هو في طريان الذهول والنسيان على تصديق الكواذب من حيث هو لتصديق وظاهر ان الحافظة التي هي خزانة لا تصدق واما خامسا فلان المتصدق بها في النفس قد تكون تصفية كلية او مواد كاذبة تكيف ترتسم في الحافظة فان الكليات لا ترتسم في الحواس على ما هو رايهم والقول بان الكليات اذا ادركت بالوهم صارت كالمعاني الجزئية المدركة بالوهم فتكون خزانتها الحافظة مما لا يغني عن جوع كما لا يخفى واما سادسا فلان مداخلة الوهم في ادراك الكليات الكاذبة ليست بمعنى انها ترتسم فيه بل بمعنى انه يغلب على النفس ويلقيه في ظلمات الكذب وهذا القدر من الشركة لا يوجب ان تكون خزانتها ما هو خزانة الوهم بل لا تكون خزانتها الا خزانة النفس واما سابعا فلان الحافظة انما هي خزانة لما ارتسم في الوهم من المعاني الجزئية كهرب الشاة من الذئب وغيره دون الكليات كما صرح به الجماعة فتحقيق المحقق الجلال الحق بالقبول وتحقيق السيد المحقق تبعا للصدر مما لا يغني ان يلتفت اليه فالمتسم على الاصح هو العلم الحصولي مطلقا لا الحصولي الحادث فقال المتبحر في العلوم في القسم التاسع من مكتوباته قال علاء الدين فقمت اثناني في شرح التجريد في مطابقة الاحكام الذهنية لما في نفس الامر هذه العبارة وقد كان في بعض تعليقات الاستاذ من الاستاذ جرت هذه النكتة وسألته عن معنى قولهم ان للصادق في الاحكام الذهنية هو اعتبار المطابقة لما في نفس الامر والمتعول في نفس الامر اما الثبوت الذهني او الخارجي وقد منع كل منهما ههنا فقال رحمه الله المراد بنفس الامر هو الاقل العقل فكل حكم

ثابت فی الذہن یطابق الصورۃ المنتقشۃ فی العقل الفعال فہو صادق والا فہو کاذب فاوردت علیہ ان الحکماء یلزمہم القول بانتقاش الصور الکاذبۃ فی العقل الفعال فلم یات فیہ بشیء ثم کلام العلامۃ قلت نعم الجوہر المفارق العقل خزانۃ للمعقولات النفسیۃ کما ان الخیال خزانۃ المحسوسات فبمقدار ما یتم استعداد النفس تاہبہا للاتصال بہ تقبل الفیض عنہ علی الوجہ او الاشراق وقد تنتقش فیہ صور المعقولات وما دامت مستدیمۃ الانصراف عن عالم الحس مستدامۃ الاتصال بہ تمکن من استعراض الصور المعقولۃ واذا عرضت عنہ الی العالم الجسدانی زالت الصورۃ اخری المنتسبۃ عنہ المتمثلات فیہا کما ان المرآۃ التی کانت یحاذی بہا جانب القدس قد اعرض عنہا الی جانب الحس زال لحاظ صورۃ اخری قدسیۃ غیر ما کان الالتفات لفتہا فاذن ما بقیت علی ملکۃ الاتصال التی اکتسبتہا کان المنمحی عنہا مذہولا عنہ مقبلا الی ما ہو حاضرۃ وہی ما دامت علی تلک الہیئۃ تکون قویۃ علی الاستعادۃ والاسترجاع من دون مؤن اقتناص جدید وحالۃ طارئۃ وہیئۃ طرئۃ واذا زالت عنہا الملکۃ المکتسبۃ وہیئتہا المضادۃ صار ذلک المذہول منسیا عنہ غیر مقوی علی استرجاعہ الا بتجشم اکتساب مسالف واتصال جدید ثم التحقیق ان اعتبار نفس الامر ہو اعتبار کون الشیء متحققا فی حد نفسہ لا بتعمل واعتمال من العقل سواء کان تحققہ لا باعتمال العقل فی لوح الذہن ام فی متن الخارج والصوادق مرتسمۃ فی العقل الفعال بما ہی متحققۃ فی حد انفسہا والکواذب بسوء استعداد اتہا واستعداد النفس استحق تظہاتہا وہو خزانۃ للقبیلتین فذینک الاعتبارین ولا محذور فما قول البعض المنتقلۃ من المقلدین ان شان العقل فی اختزان المعقولات مع الصوادق الحفظ والتصدیق جمیعا ومع الکواذب الحفظ فقط فلیس علی سنن التحصیل لیس من المقرر فی مقرہ ان التصور والتصدیق انما ہو نوعان للعلم الانطباعی المتجدد فی الفطرۃ فاما العلم الحضوری کعلم النفس العاقلۃ بذاتہا المجردۃ والعلوم الانطباعیۃ الغیر المتجددۃ کعلوم العقول الفعالۃ التی ہی من لوازم ذاتہا الغیر المنسلخۃ عنہا بحسب الوجود العینی فی الفطرۃ الاولی فغیر داخلۃ فی المقسم انتہی کلامہ وتمام مرامہ اقول ہذا الکلام مع اطنابہ فاسد فان حاصل تحقیقہ علی ما ہو الظاہر من عبارتہ ہو ان العقل الفعال خزانۃ للمعقولات صادقۃ کانت او کاذبۃ لکنہ خزانۃ للصوادق بنفسہ ولما کان منزہا عن مبادی الشرور لم یمکن ان تخزن فیہ الکواذب بنفسہا فلیس ذلک الا بسوء استعداد النفس فلا محذور ولا یخفی انہ من الموہومات اولم یندفع بہذا التحقیق اصل الایراد فان للسائل ان یقول اذا کان خزانۃ للکواذب وان کان بسوء النفس فاما ان یکون مصدقا بہا او لا فعلی الاول یلزم تصدیق الکواذب وہو محال علی انہ یلزم ان لا یکون الکاذب کاذبا فانہ لما صدقہ العقل صار موجودا فی نفس الامر فوجدت المطابقۃ مع نفس الامر المعتبرۃ فی الصدق وعلی الثانی لم یکن خزانۃ لہا فان الخزانۃ یجب ان تکون موافقۃ لما ہی خزانۃ لہ وقد کان النفس مصدقا للکواذب فکیف یتصور اختزانہا فی العقل فان قال الکواذب انما ترتسم فی العقل علی سبیل الحفظ والتصور والخزانۃ انما تکون خزانۃ للمعلوم للعلم قلنا ہذا بعینہ ما ذہب الیہ الجلال فالانکار علیہ مع الاقرار بہ عجیب واما ما ذکرہ فی الرد علیہ من ان التصور والتصدیق انما ہما قسمان الخ فصادر عن سوء استعداد النفس ودعوی بلا دلیل ومجرد الاصطلاح لا یفید وتقرر عند الجمہور لا ینفع

قولہ وہو خلاف مقتضی کلامہ بعید ہذا آخر الحاصل انہ لو اریدت البعدیۃ الذاتیۃ یکون المقسم مطلق الحصولی مع ان کلامہ بعید بدا من قولہ ویمکن ان یقال آخرہ یقتضی تخصیص المقسم بالحصولی الحادث فان حاصل ذلک القول راجع الی ان الذی ہو المقسم فی فواتح کتب المنطق ینبغی ان یکون لہ دخل فی الاکتسابات التصوریۃ والتصدیقیۃ وما ہو الا العلم الحصولی الحادث فان العلم الحضوری والحصولی القدیم سیان فی انہ لا دخل لہما فی باب الاکتساب علی ما ستعرفہ ولا یخفی علیک ما فیہ فان قولہ ویمکن ان یقال آخرہ مبنی

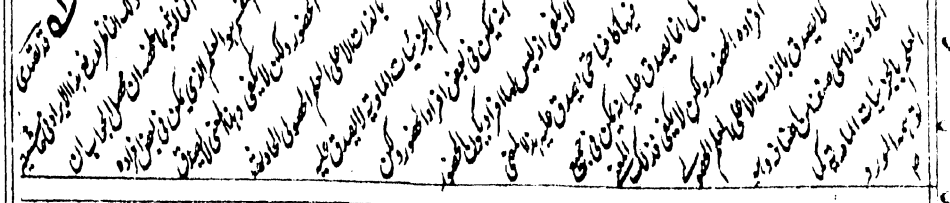
علی ابداع الخیال من عند نفسہ وقولہ کان المراد بالعلم المتجدد آہ بیان لمذہب المصنف والسید اشار بقولہ المراد کذا اورد الفاضل اللبکنی وہو ایراد حسن ورد بعض العلماء فی شمس الضحیٰ بانہ مصادم لظاہر کلام السید الہروی فان الظاہر انہ اشار اولا الی تفسیر التبیین بحیث یتعین بہ مورد القسمۃ عنی الحصولی الحادث ثم استدل علیہ ثانیا بقولہ ویمکن ان یقال آہ وقول اللبکنی ان المراد ببیان لمذہب المصنف مسلم ومؤید لمطلوبنا فانا نساعدکم فی ان ہذا القول بیان لمذہبہ لکن مذہبہ تعیین المقسم بالحصولی الحادث لا بالحصولی انتہی اقول کون الظاہر من کلام السید الزاہد ما ذکرہ غیر بین ولا مبرہن ولو کان کذلک لکان الاولی لہ ان یعقب قولہ المراد آہ بقولہ ویمکن ان یقال الخ لیتصل الدلیل بالدعوی ودعوی البداہۃ لا تسمع فانہا بداہۃ وہم والقول بان مذہب المصنف تعیین المقسم بالحصولی الحادث لا اری من این علمہ فانہ لا یظہر صراحۃ فی شیٔ من تصانیفہ ما ہو المختار عندہ فی ہذا الباب بل بعض عباراتہ فی بعض تالیفاتہ یقتضی ان المقسم ہو الحصولی مطلقا ولو لم یحتج بشیٔ من الاشارۃ فی ہذا الباب لکان الواجب علینا ان نحمل عبارتہ ہہنا علی ما ہو التحقیق بالقبول فکیف وقد وجدنا الاشارۃ فی ہذا الباب لا اشارۃ کالصراحۃ فوجب وجوبا قطعیا حمل کلام السید الزاہد علی البعدیۃ الذاتیۃ والحاصل ان ارادۃ البعدیۃ الذاتیۃ احسن بل ہی الصواب فما قال بعض المناظرین حمل الکلام علی البعدیۃ الزمانیۃ ہو الصحیح الان قولہ فی ما سیجیٔ ثم بعضہم خصآہ نص علی ان مقسم التصور والتصدیق عند المصنف فی زعمہ ہو الحصولی الحادث اذ ما حصل ذلک القول علی ما یظہر بالتحقیق انہ لا یجوز تخصیص المقسم بالحادث فقط والا یلزم التخصیص مرتین مرۃ بالحادث ومرۃ بالحصولی بل یجب ان یخصص المقسم بالحصولی الحادث مرۃ واحدۃ کما فعلہ المصنف حتی لا یلزم التخصیص مرۃ بالحادث ومرۃ بالحصولی انتہی لیس بمقرون بالصواب لان حاصل قولہ ثم بعضہم خصآہ لیس الا انہ لا یصح ان یکون المقسم الحادث فقط کما یفہم من ظاہر کلامہ ما حسب بدیع المیزان لانہ یستلزم التخصیص مرتین فحسب ولیس یستفاد من ہذا صریحا ولا اشارۃ انہ یجب ان یخصص المقسم بالحصولی الحادث مرۃ کما فعلہ المصنف حتی یکون ذلک الکلام نصا علی ما ذکرہ کما لا یخفی علی من قرن النظر فان الغرض من ذلک الکلام لیس الا رد من خصص المقسم بالحادث ولیس فیہ ذکر حدیث ما فعلہ المصنف اصلا بل تقول معناہ ان التخصیص بالحادث یستلزم التخصیص مرتین فلا یجوز ذلک بل یجب ان لا یراد علی قید الحصولی قید آخر کما فعلہ المصنف ویجعل المقسم مطلق الحصولی لیتراءی من مؤنۃ التخصیص مرتین فعلی ہذا یکون ہذا الکلام مؤیدا للبعدیۃ الذاتیۃ ومن ہہنا ظہرت سخافۃ قول ذلک الناظر ایضا ومن العجائب ان بعض المحققین قد جعل قول الشارح ذلک دلیلا علی ارادۃ البعدیۃ الذاتیۃ ولم یخطر لہ بالبال ان غرضہ من ذلک القول لیس الا رد قول بعضہم لا اقتضاص رأی قید المقسم بالحصولی او الحادث انتہی وخلاصۃ المرام فی ہذا المقام ان السید المحقق بین اولا ان المراد من کلام المصنف العلم الذی یتحقق کل فرد منہ بعد تحقق موصوفہ آہ الحصولی المطلق ثم ابدع احتمالا آخر انہ یمکن التخصیص بالحصولی الحادث بالدلیل الذی ذکرہ بقولہ ویمکن ان یقال الخ ثم رد قول من قال بتخصیص المقسم بالحادث فقط وہذا کلہ ظاہر لمن نظر فی السیاق والسباق فاغتنم ولا تزل **قولہ** وایضا یا باہ الخ وجہ آخر لعدم صحۃ ارادۃ البعدیۃ الذاتیۃ بان السید المحقق قال فی حواشیہ علی حاشیۃ التہذیب الجلالیۃ بعد نقل کلام المصنف ہذا الکلام کما تراہ یدل علی ان الانقسام الی التصور والتصدیق علۃ التخصیص والحتی یعنی المحقق الدوانی لما لم یثبت عندہ اختصاص التصور والتصدیق بالعلم الحصولی الحادث کما قال فی حواشی شرح التجرید ان العقل الفعال خزانۃ للمعقولات کلہا وشانہا مع الصوارف الحفظ والتصدیق معہ مع الکوازب الحفظ فقط اختار ان الانقسام الی البداہۃ والنظریۃ علۃ التخصیص انتہی فہذا الکلام کما تراہ یدل علی انہ حمل کلام المصنف علی ان المقسم ہو الحصولی الحادث فلو ارید فی کلامہ ہہنا البعدیۃ الذاتیۃ لحصل التخالف بین کلامیہ فلا بد ان

یراد البعدیة الزمانیة یتخالف القولان وما قال بعض الناظرین حل التقول علی تقدیر ارادة البعدیة الذاتیة یکون المقسم الحصولی المطلق وهو خلاف مارامه واجیب عن هذا الوجه بوجهین الاول ان کلام السید المحقق فی تلک الحاشیة مبنی علی المشهور متابعا للجمهور من ان مورد التقسمة هو الحصولی الحادث وکلامه ههنا مبنی علی التحقیق من ان المقسم هو مطلق الحصولی وردبان حواشیه المتعلقة بالحاشیة الجلالیة متاخرة عن هذه الحاشیة بزمان کثیر فالاحتمال المتحقق لیس الا المائة اندرج فی تلک الحاشیة واما فی هذه الحاشیة فهو فی اول النظر وبادی الفکر فالعکس الامر والثانی ان المتبادر من الحصول الحدوث عرفا فالسید المحقق حمل کلام المصنف فی تلک الحاشیة علی الحدوث یعنی انه اراد بالحصول الواقع فی کلامه الحدوث وجعل علة تخصیص المقسم بالحصولی الحادث الانقسام الی التصور والتصدیق وحمل کلامه ههنا علی المعنی اللغوی وهو مطلق الوجود ولا مضائقة فی ان یقع من عالم واحد فی شرح کلام واحد کلامان مختلفان باعتبارین مختلفین وردبان کون الحدوث مفهوما عرفا من الحصول ممنوع الا تری الی قولهم کمالات الواجب حاصلة بالفعل مع انها لاشائبة للحدوث هناک اقول مع قطع النظر عن حدیث التبادر لسلا یرد علیه منع التبادر انا لاشک فی ان الحصول یستعمل فی کلامهم علی معنیین الحدوث والوجود وهذا ظاهر لمن تتبع ومنعه یکاد ان یکون مکابرة لایسمع فحمل السید المحقق کلام المصنف فی تلک الحاشیة علی المعنی الاول وههنا علی المعنی الثانی فلا ایراد علیه تفکر

قوله بان الصفة آه هذه معارضة قویة من جانب القائلین بالبعدیة الذاتیة علی الذاهبین الی البعدیة الزمانیة وتقریره بان السید المحقق یدعی المساواة بین الصفة والموصوف اذا کانا معرفتین صدقا وهذا انما یحصل اذا ارید البعدیة الذاتیة فانه حینئذ یکون المراد بالعلم المتجدد الحصولی الشامل للقدیم والحادث وهو بعینه مفاد الصفة التی هی قولنا الذی لایکفی فیه مجرد الحضور فتتساوی الصفة مع الموصوف بخلاف ما اذا ارید البعدیة الزمانیة فانه حینئذ یکون المراد بالمتجدد الحصولی الحادث والصفة شاملة للقدیم ایضا فان مالایکفی فیه مجرد الحضور عام لکل واحد من القسمین فلا یبقی التساوی بین الصفة وموصوفها بل تکون الصفة عامة وهو خلاف ما اختاره السید المحقق فی منعیته فلا بد ان یراد البعدیة الذاتیة فان قلت المساواة بین الصفة والموصوف المعرفتین بحسب الصدق لیست ضروریة کما صرح به جمع من النحاة بل جمیعهم وما ذکرتم من ان صفة المعرفة لابد ان تکون مساویة لها اعم فالمراد به المساواة والعموم فی التعریف دون الصدق کما صرحوا به قال العلامة رضی الدین الاستراباذی فی شرح الکافیة ینبغی ان یعلم انه لیس مرادهم بقولهم الموصوف اخص او مساو ان یکون ما یطلق علیه لفظ الموصوف من الافراد اقل مما یطلق علیه لفظ الصفة او مساویا له فان هذا لایطرد لا فی المعارف ولا فی النکرات اما فی المعارف فانت تقول جاءنی الرجل العاقل وهذا الرجل ولقیت الشیئ العجیب واما فی النکرات فانت تقول رایت شیئا ابیض وهذه ذات قدیمة او واجبة الوجود بل مرادهم ان المعارف الخمس اعنی المضمرات والاعلام والمبهمات وذا اللام والمضاف الی احدها لایوصف مایصح وصفه منها بما یصح الموصوف منها الا ان یکون الموصوف اخص ای اعرف من صفته او مثلها فی التعریف فتقول الرجل العاقل الثانی فیه وان کان اخص بحسب مدلول اللفظ الا انهما من جهة التعریف الطلبی متساویان وفی قولک هذا الرجل لفظ هذا اعم من الرجل من حیث انه یصح ان یشار به لوضع واحد الی ای مشار الیه کان لکن التعریف الاشاری اقوی من تعریف ذی اللام فعلی هذا یختص قولهم الموصوف اخص او مساو بالمعارف انتهی کلامه وفی کتاب رئیس النحاة سیبویه اعلم ان المعرفة لاتوصف الا بالمعرفة کما ان النکرة لاتوصف الا بالنکرة والعلم یوصف ثلثة اشیاء بالمضاف الی مثله وبالالف واللام وبالاسماء

المبهمة وذوالالف واللام بوصف بذی الالف واللام وبالاضیف الیه انتهی کلامه ملخصا وفی مفصل النحو للزمخشری من حق الموصوف ان یکون اخص من الصفة اومساویا لها ولذلک تتبع وصف المعرف باللام بالمبهم بالمضاف الی مالیس معرفا باللام لکونهما اخص منها انتهی فهذه العبارات واضحة صریحة فی انه لیس المراد من مساواة صفات المعارف مع موصوفاتها صدقا کیف وهو مخالف للمعقول والمنقول کما لایخفی علی من له مهارة فی الفروع والاصول فلا باس لو عمت الصفة علی تقدیر البعدیة الزمانیة قلت ههنا ان دعوی المساواة وان کانت باطلة فی نفسها لکن السید المحقق یدعیها ویقول لایجوز تفسیر المتجدد بالحادث لان الحادث اعم من الحصولی فیلزم تخصیص متین من غیر ضرورة مع ان قوله الذی لایکفی فیه مجرد الحضور وقع صفة لقوله العلم المتجدد وقد تقرر فی موضعه ان توصیف المعارف للتوضیح واوصافها مساویة لها کما ان توصیف النکرات للتخصیص واوصافها مخصصة لها انتهی فلو حمل کلامه علی البعدیة الزمانیة یلزم قرار علی ما فراره **قوله** اذالمراد آه جواب عن المعارضة بانه لیس المراد من المساواة فی المنهیة المذکورة المساواة صدقا من الطرفین بمعنی ان کل ماصدقت علیه الصفة صدق علیه الموصوف وبالعکس حتی یقال انه علی تقدیر ارادة البعدیة الزمانیة وکون القسم الحصولی الحادث یلزم ان تکون الصفة عامة فیلزم خلاف مارامه بل المراد بالمساواة صدقا التی یدعیها المساواة من جانب الصفة فقط وهی بهذا المعنی حاصلة علی تقدیر ارادة البعدیة الزمانیة ایضا لان الصفة تکون عامة من الموصوف عموما مطلقا والعام یصدق علی جمیع مایصدق علیه الخاص وان لم یوجد العکس بخلاف المفسر المتجدد بالحادث فقط فانه تفوت ح هذه المساواة ایضا لان الصفة ح تکون عامة من الموصوف عموما من وجه لاجتماعهما فی الحصولی الحادث کعلمنا بغیر ذواتنا ووجود الصفة بدون الموصوف فی الحصولی القدیم وبالعکس فی الحضوری الحادث **قوله** علی طریق عموم المجاز هو عبارة عن استعمال اللفظ فی معنی مجازی یکون المعنی الحقیقی فردا منه فالمساواة ههنا مستعملة فی الصدق الکلی سواء کان من جانب الصفة والموصوف کلیهما اومن جانب الصفة فقط فاندفع ماورد من ان المساواة تقتضی الصدق الکلی من الجانبین لکونه من باب المفاعلة فکیف ترادمنه المساواة من الجانب الواحد **قوله** کذا افاده الاستاذ مدالله ظله لایذهب علیک مافی هذا المفاد من السخافة فان ارادة هذا المعنی من عبارة السید المحقق مما یستنکف عنه العقل السلیم ویستنکر عنه الطبع المستقیم والحق ان ماادعاه السید المحقق من المساواة الکلیة صدقا وماوجه به الحشی کلاهما سخیفان لااثر لهما فی کلام النحویین ع ولن یصلح العطار ما افسده الدهر **قوله** ولایصدق کل البعد آه هذا دفع آخر للمعارضة المذکورة من عند نفسه وتقریره ان معنی قول المصنف الذی لایکفی فیه مجرد الحضور الذی یمکن فیه الحضور ولکن لایکفی وهذا لایصدق الاعلی الحصولی الحادث لان الحصولی القدیم لایصدق علیه انه یوجد فیه الحضور لکن لایکفی فان الحضور عند الحاسة لااثر له فی الحصولی القدیم لبراءة العقول الفعالة والواجب تعالی عن شوب الحواس والحضور عند المدرک لاشبهة فی کفایته فلم یوجد ههنا حضور لایکفی فلم یدخل العلم الحصولی القدیم فی الصفة بل اختصت کالموصوف بالحصولی الحادث فلا تفوت المساواة علی تقدیر ارادة البعدیة الزمانیة ایضا بل لو اریدت البعدیة الذاتیة علی هذا التقدیر تفوت المساواة لانه یکون المراد بالموصوف العلم الحصولی مطلقا علی تقدیر البعدیة الذاتیة والصفة مختصة بالحصولی الحادث بالمعنی الذی ذکرنا وانت تعلم ان هذا الدفع بعید کل البعد اما اولا فلان المتبادر من قول المصنف الذی لایکفی فیه مجرد الحضور عدم کفایة الحضور بحسب سواء وجدا او لم یوجدا لان یوجد فیه الحضور ولایکفی وحمل الکلام خصوصا فی هذا المقام علی المتبادر اولی واما ثانیا فلانه قد لایمکن الحضور عند الحاسة فی الحصولی الحادث ایضا کادراک الکلیات والجزئیات المجردة وحضورها عند المدرک کاف بلا ریب فلم یوجد فیها حضور لایکفی ح فیکون

قوله الذی لایخفی آه مختصا ببعض اصناف الحصولی الحادث وهو علم الجزئیات المادیة ویخرج علم الکلیات والجزئیات المجردة عنه کما یخرج الحصولی القدیم فیلزم کون الصفة خاصة من الموصوف فان قلت المراد من امکان الحضور عند الحاسة امکانه بالنظر الی العالم بان لایکون العالم مانعا عنه وان کانت خصوصیة المعلوم کالکلیة والتجرد مانعة عنه وهذا الامکان لیس الا فی الحصولی الحادث فان الکلیات والجزئیات المجردة وان امتنع حضورها عند الحواس لکنه لمانع فیهما لا فی العالم بخلاف العقول فان المانع هناک من ذواتها لفقدان الحواس فیها قلت ارادة هذا المعنی تکلف علی تکلف فان الظاهر ان المراد من امکان الحضور عند الحاسة امکانه بالنسبة الی العالم والمعلوم کلیهما علی انا نمنع امکان توجیه النفس الحواس الی الکلیات والجزئیات المجردة فکما یمتنع هذه عن الحضور عند الحاسة کذلک یمتنع العالم ایضا عن توجیه الحواس الیها والتخصیص بحکم بحت لایقال لانسلم انه لایمکن للحاسة ان تتعلق بالکلیات والجزئیات المجردة لم لایجوز ان یکون القصور منها لانا نقول هذا منع علی منع فلا یسمع وفی بحث الحواس الخمسة من الطبیعیات غنیة عن دفعه واما ثالثا فلانه ان کان المراد بقوله یمکن فیه الحضور ولکن لایکفی ان یمکن فی بعض افراده الحضور ولکن لایکفی فهو صادق علی مطلق الحصولی بل علی مطلق العلم ایضا فیلزم کون المقسم اعم من الحصولی ایضا وان کان المراد به ان یمکن فی جمیع افراده الحضور ولایکفی فهو غیر صادق علی الحصولی الحادث کما مر تفصیله ودفعه بعض الناظرین بانا نختار الشق الاول ونقول مایمکن فی بعض افراده الحضور ولکن لایکفی لایصدق بالذات الا علی العلم الحصولی الحادث واما مطلق الحصولی او مطلق العلم فلا یصدق علیه ذلک الا باعتبار تحققه فی ضمن الحصولی الحادث فلا یلزم کون المقسم اعم انتهی اقول هذا ایضا خبط جدا فان صدقه علی الحصولی الحادث بالذات ایضا غیر صحیح اذ لا یصدق علیه الا باعتبار تحققه فی صنف من اصنافه وهو علم الجزئیات المادیة فالحصولی الحادث ذو الحصولی المطلق والعلم المطلق کلما سواستی فی انهما لاتتصف بامکان الحضور عند الحاسة الا بالعرض کما لایخفی واما ارباب العقول فلان علوم الافاک ایضا حصولیة قدیمة عند بعض المشائین وهناک یوجد الحضور عند نفوسها الطبیعیة التی هی کالخیال فینا ولکنه لایکفی للادراک لکونها قوی جسمانیة غیر مدرکة وانما تدرکها النفوس الکلیة المجردة فقد صدق فی العلم الحصولی القدیم وجود الحضور وعدم کفایته نعم لو ثبت انحصار العلم الحصولی القدیم فی علوم العقول لانحصر الامکان المذکور فی الحصولی الحادث وهو فی هذا المنع **قوله** وکذا بان آه قال فی الحاشیة عطف علی قوله ولایکفی المعارضة آه انتهت وتقریره ان لیل المصنف وهو قوله لان التصور حصول صورة الشیء فی العقل والتصدیق لیتدعی التصور الذی هو کذا لایدل الا علی تخصیص المقسم بالحصولی مطلقا بعدم ذکر الحدوث فیه فلو اریدت البعدیة الزمانیة ویکون المراد تخصیص المقسم بالحصولی الحادث لم ینطبق الدلیل علی الدعوی فاجیب عن هذه المعارضة بوجوه منها ان المتبادر من الحصول الحدوث فینطبق الدلیل علی الدعوی ورد هذا الجواب بوجهین ما صدهما انه لامکان



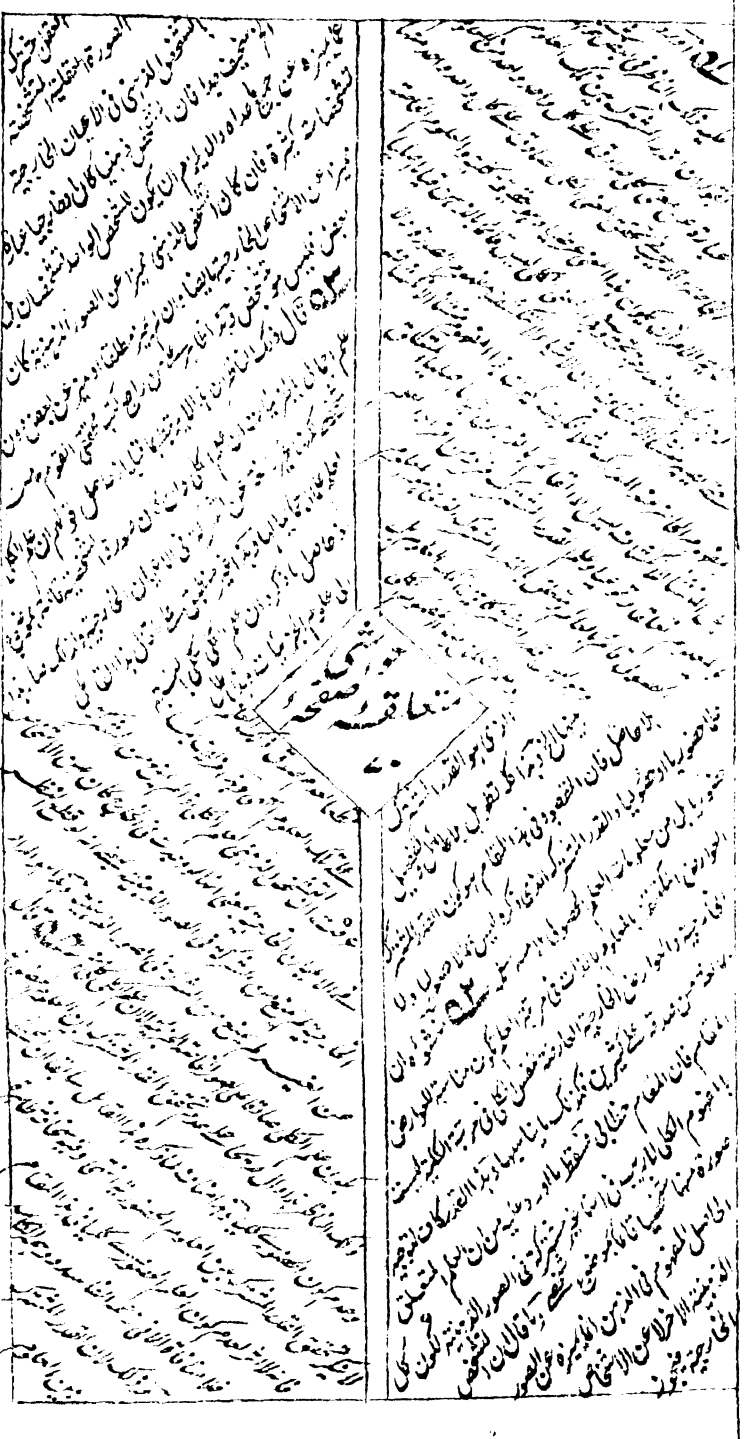
المتبادر من الحصولي الحادث فلا يتم التقريب ايضا لان المقصود تخصيص المقسم بالحصولي الحادث فقط وثانيهما ما اورده بحر العلوم نور الله مرقده من انا لا نسلم كون التصور بهذا النحو من الحصول واستدعاء التصديق بهذا النحو من الحصول بل انما يستدعي التصور مطلقا لكونه حكاية ولا بد للحكاية من صور تصلح للمطابقة وعدمها واما القدم والحدوث فمن لوازم الهويات لا دخل لهما في تقويم الماهيات فكون العلم تصورا او تصديقا غير منوط على الحدوث وانت تعلم ما في هذين الوجهين اما في الاول فهو ان المراد من الحصول الحدوث العهدي وهو الموجود في ضمن الحصول فالمعنى لان التصور هو صورة الصورة الموجودة في ضمن الحصول والتصديق يستدعي التصور الذي هو كذا وما هو الا العلم الحصولي الحادث فتم التقريب بلا ريب واما في الثاني فهو ان الكلام على تقدير ارادة البعدية الزمانية مبني على ما هو المشهور من ان التصور والتصديق مختصان بالحصولي الحادث فلا تمشي هذا الكلام هناك فهذان الوجهان غير واردين عليه نعم يرد عليه ان كون المتبادر من الحصول الحدوث ممنوع واقول قد ذكرنا سابقا انه لا شك في انه يستعمل الحصول في كلا معنيين فنقول اذا اردنا البعدية الزمانية لوجوه ظهرت لنا حملنا الحصول الواقع في كلامه على الحدوث الموجود في ضمن الحصول ولا مضايقة فيه وهذا التقرير احسن من تقرير المتبادر ومنها ان المصنف لعله كان يرى مذهب الشيخ شهاب الدين المقتول في كون علوم المبادي حضورية وينكر علوم الافلاك القديمة فينحصر عنده العلم القديم في الحضوري فلذلك قال وما هو الا العلم الحصولي اذ لا اثر للحصولي القديم عنده ولا يخفى عليك ما في هذا الجواب ايضا فان كلام المصنف في مواضع شتى من المحاكمات وشرح المطالع حاكم بان علوم العقول القديمة وعلوم الافلاك القديمة على طريق الحصول ومنها ما ذكره الفاضل المحشي ههنا بقوله لانا نقول آه وحاصله انهم مع اتفاقهم على ان التصور والتصديق قسمان للحصولي الحادث عرفوا التصور بحصول صورة الشيء في العقل فدل ذلك على انهم ارادوا بالعقل في تعريفه الجوهر المجرد المتعلق بالبدن تعلق التدبير وحيث يختص التصور بالحصولي الحادث قطعا والتصديق يستدعي التصور الذي هو كذا فلتم التقريب بلا كلفة **قوله** لان التصور آه هذا دليل لقوله لم يصح الانحصار وحاصله انه لو عمم المقسم من الحصولي الحادث وجعل المقسم مطلق الحصولي لم يصح انحصار المقسم في التصور والتصديق لان التصور لا يوجد في الحضوري لعدم الحصول وانما في الحصولي القديم لعدم صدق حصول الصورة في العقل هناك بناء على انه على تقدير تعميم المقسم لم يصح انحصاره فيهما هذا ومن العجائب ما قال بعض الناظرين انت تعلم انه على تقدير تعميم المقسم المقصود انما هو انحصاره في التصور والتصديق وهو حاصل لان التصور عبارة عن حصول الصورة والتصديق يستدعي التصور الذي هو كذا وهذا يشمل الحادث والقديم نعم لو كان المقصود انحصاره في البديهي والنظري لم يصح التتبعة على تقدير كون المقسم مطلق الحصولي وهو ممنوع انتهى وجه العجب ظاهر مما قررنا آنفا فان المحشي قد بين في ما سياتي ان المراد بالعقل في تعريف التصور هو النفس فيختص التصور والتصديق بالحصولي الحادث قطعا فلم يشمل التصور والتصديق الحادث والقديم على هذا التقدير وفات المقصود **قوله** لان التصور هو حصول الصورة في العقل هذا من المسامحات المتداولة فان العلم على الاصح من مقولة الكيف فحقيقة الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل الا حصول الصورة وايضا يخرج منه العلم بالجزئيات المادية فان صورها على الصحيح انما تحصل في الحواس الباطنة لا في العقل وقد قوى هذا الاير اد بتحقيق الفاضل المحشي من ان المراد بالعقل هو النفس **قوله** والتصديق لا بد له سوار كان بحسب الشطرية كما هو منسوب الى الامام او بحسب الشرطية كما هو المختار ويرد بهما ان توقف التصديق على التصور الذي هو كذا ممنوع الا ترى الى تصديق انا موجود فان تصور الموضوع فيه مفقود لكون علم النفس بذاتها حضوريا وستطلع على دفعه في ما سياتي فانتظره منقشا **قوله** واما الثاني فلان المتبادر الخ اقول ان اراد ان المتبادر المتعارف مطلقا من لفظ العقل هو النفس فغير صحيح لان المتبادر من العقل في مبحث الالهيات هو العقل الفعال وفي مبحث الطبيعيات هو النفس وان اراد ان المتبادر منه في هذا التعريف

هو النفس ممنوع عند الخصم القائل بكون علوم المبادى ايضا تصورية وتصديقية وقال بعض الناظرين ماذكره المحشى ههنا مخالف لما ذكره الشارح فى حواشى شرح التهذيب من ان المراد بالعقل ههنا الذهن بمقابلة الخارج وهو يعم المشاعر كلها انتهى اقول السيد المحقق هناك لم يجزم بكون المراد بالعقل الذهن بل استبعده وصدره بعنوان الاستبعاد الدال على البعد والفاضل المحشى ههنا بدى التبادر فلا منافاة بينهما فان السيد المحقق لما نكر التبادر والفاضل المحشى لما نكر امكان ارادة الذهن على سبيل البعد فانصف **قوله** كيف والجمهور اجمعوا آه قد عرفت انه لا اعتداد بهما طبية الجمهور بعد ما طلع نير التدقيق من افق النور **وقال** بعض الناظرين النقاد بهذا الاجماع انما هو فى زعم المحشى الشارح والا فالمحققون كلهم اجمعوا على ان مقسم التصور والتصديق مطلق الحصولى حادثا كان او قديما كما يظهر لمن تتبع كلامهم انتهى اقول لا ريب فى ان اجماع الجمهور على تخصيص المقسم بالحصولى الحادث واجماع المحققين على تخصيصه بمطلق الحصولى لا منافاة بين هذين الاجماعين فاجماع المحققين على امر واجماع الجمهور على امر آخر والسيد المحقق والفاضل المحشى انما يدعيان اجماع الجمهور لا اجماع المحققين الذين هم قليلون بالنسبة اليهم **قوله** ولذا شنع المحشى آه حيث قال بعد نقل كلام الدوانى ولا يخفى ان هذا الكلام مع ابتنائه على خلاف ما عليه الجمهور من اختصاص التصور والتصديق بالعلم الحصولى الحادث ولزوم عدم المطابقة بين الخزانة وما هى خزانة له لان الاشكال انما هو فى ظهور الذهول والنسيان على التصديق الكواذب من حيث هو تصديق انتهى وقد عرفت ما عليه فتذكر **وقال** بعض الناظرين حاصل تشنيع الشارح على المحقق الدوانى فى حواشى شرح التهذيب ان تسمية العلوم القديمة تصورات وتصديقات مخالف لما عليه الجمهور فانهم لا يسمون العلم القديم تصورا وتصديقا انتهى وعلى هذا ليس حاصل التشنيع كما لا يخفى على من لاحظ العبارة التى نقلناها وانا ادرى من اين اخذ هذا ثم قال هذا البعض اعلم ان هذا التشنيع من قبيل المواخذات اللفظية فان غرض المحقق الدوانى ان العلوم القديمة تصورات وتصديقات حقيقة وان لم يطلق عليها هذان اللفظان انتهى وهذا من قبيل بنا الفاسد على الفاسد **قوله** فلو لم يتبادر آه قد يعارض بانهم لا يذكرون فى تعريف الحصولى القديم مفهوما آخر فلو لم يعم العقل فى هذا التعريف لكان بعضهم ناقصا وهو بعيد عنهم **قوله** حيث لم يوجد آه اقول فيه انا نمنع اولا فانه لم يوجد فى كلامه ما يومى الى مخالفة الجمهور كذلك لم يوجد فى كلامه ما يومى الى الموافقة فعند تساوى الطرفين لا بد من مرجح يرجح احدهما وموافقة التحقيق الحقيق بالقبول ترجح حمل كلامه على البعدية الذاتية لئلا تلزم متابعة الجمهور فى القول الباطل ومخالفة اهل التحقيق بلا ضرورة داعية اليه وثانيا فلان عبارة شرح المطالع تومى الى الموافقة مع اهل التحقيق وهذا القدر يكفى وما قال بعض الناظرين معترضا على المحشى هذا الادعاء عجيب لعله لم يتيسر له الرجوع الى كتب القوم انتهى فنقول انه لا يخلو اما ان يكون هذا الناظر قد اطلع على ما يومى الى موافقة المصنف مع المحققين فى شئ من تصانيفه او لا فعلى الثانى الايراد بهذا النمط خارج عن شان المحصلين وعلى الاول يلزم عليه بنسبة توجيه الكلام بما لا يرضى قائله الى السيد المحقق فانه قد تحقق قبيل هذا القول ان المحمل الصحيح لكلام الشارح هو البعدية الزمانية ولما وجد ما يومى الى موافقة المصنف مع المحققين لم يصح حمل كلام السيد المحقق على ما لا يرضى عنه المصنف فانظر بنظر الانصاف **قوله** وانا اكتفى فى نفى الديدان آه ودفع ما يقال لو كان مقصود المصنف تخصيص المقسم بالحصولى الحادث بارادة النفس من العقل اخرج الحصولى القديم ايضا كما اخرج الحضورى ولا يخفى على الفطن ان هذا الدفع سخيف جدا فان الحضورى والحصولى القديم متغايران نوعا فكيف توجد المقايسة بينهما فى الاحكام على ان خروج العلم الحضورى من المقسم متفق عليه انما الخلاف فى الحصولى القديم فذكر المتفق عليه وترك المتنازع فيه احالة على الفطرة الوقادة بعيد عن الفطرة الوقادة **قوله** انحصار الشئ فى الاعم آه جواب سوال مقدر تقريره السوال انه لو كان مراد السيد المحقق البعدية الزمانية وكان المقسم

الاحسن ان يقال بعد ما طلع نير التحقيق الدقيق من افق النور فتدبر منه

الحصولی الحادث کما حققہ المحشی کان الواجب علیہ ان یقول وما ہو الا العلم الحصولی الحادث لیفید انحصار المقسم فی العلم الحصولی الحادث مع انہ جعل الانحصار فی الاعم من المقسم حیث قال وما ہو الا العلم الحصولی فہذا ینوی البعدیۃ الذاتیۃ لیکون المقسم مطلق الحصولی وحاصل الجواب ان المطلوب ہہنا وان کان انحصار المقسم فی الاخص الذی ہو الحصولی الحادث علی تقدیر ارادۃ البعدیۃ الزمانیۃ لکن انحصار الشیٔ فی الاعم لا ینافی انحصارہ فی الاخص فان الخاص لا یوجد بدون العام فمع الانحصار فی الاعم وارتفاع الایراد ولا یخفی علیک ما فیہ فان انحصار الشیٔ فی الاعم وان کان غیر منافٍ لانحصارہ فی الاخص الا انہ لا یستلزمہ ایضا وہذا مقام تعیین المقسم وتمییزہ ولم یحصل وبعض الناظرین ہہنا کلمات مبنیا علی فہم ان غرض المحشی ہہنا ان انحصارہ فی الاخص لا ینافی انحصارہ فی الاعم وہو عکس صریح لعرضہ فلا تلتفت الیہ وستطلعک علی تحقیق الحق فی ہذا المبحث فی تعلیقۃ علی حدۃ **قولہ** والفائدۃ آہ جواب دخل مقدر تقریر الدخل انہ علی تقدیر کون المقصود ان المقسم ہو الحصولی الحادث کان الظاہر ان یقول وما ہو الا العلم الحصولی الحادث فای فائدۃ فی ترک ما ہو المقصود وجعل الانحصار فی الاعم وتحریر الدفع ان الذی بعثہ علیہ ہو موافقۃ کلام المصنف فان نظم المتن بظاہرہ یدل علی ان المقسم ہو الحصولی والمقصود ہو الحصولی الحادث فاراد السید المحقق موافقۃ نظمہ لنظمہ ولا یخفی علیک ما فیہ فان الموافقۃ فی ما یخیل بالمقصود فی قوۃ الخطاء عند المحصلین **قولہ** واذا العلم المتعلق آہ دفع لایراد یرد ہہنا وہو ان العلم المتجدد بالمعنی المذکور یصدق علی علم الصورۃ الحاصلۃ فانہ علم یتحقق کل فرد منہ بعد تحقق موصوفہا لان علم الصورۃ عینہا وہی لا توجد الا بعد وجود العالم فیلزم ان یدخل علمہا فی المقسم مع انہ حضوری بالاتفاق لما تقرر ان علم النفس بذواتہا وصفاتہا حضوری وحاصل الدفع انہ ان اراد النافی نقض ورود النقض علم مصداق الصورۃ فہو لیس بکلی بل افراد بل ہو جزئیات متعددۃ کعلم صورۃ زید وعلم صورۃ عمرو وغیرہا وقد علمت ان المراد من قولہ یتحقق کل فرد منہ بعد تحقق الموصوف لیس الا العلم الکلی کما لا یخفی عنہ قولہ کل فرد فلا ینقض بہ وان اراد علم مفہوم الصورۃ فہو علم حصولی داخل فی المقسم لا یرد النقض بہ ایضا فان العلم الحضوری لا یکون الا بامر کون حاضرا عند المدرک ولا یحتاج فی تحصیلہ عندہ الی واسطۃ وظاہر ان الحاضر عند النفس انما ہو الصورۃ الجزئیۃ فیکون علمہا حضوریا لا مفہومہا فانہ کلی ولا حضور للکلیات عند المدرک الا بواسطۃ فیکون علم النفس بہا حصولیا ولا یخفی علیک ما فی ہذا الجواب من الوہن فان العلم الحصولی ایضا لیس بکلی بل ہو جزئیات متعددۃ کصورۃ زید وصورۃ عمرو الی غیر ذلک والقول بان الصور العلمیۃ وان کانت جزئیات لکن القدر المشترک بینہا کلی مشترک فانہ یوجد القدر المشترک بین العلوم الحضوریۃ ایضا فیرد النقض بہ لا محالۃ والفرق بانہ وان وجد القدر المشترک بینہا لکنہ عرضی لہا لکونہا انواعا متخالفۃ غیر صحیح لان العلم الحصولی والحضوری متحدان ذاتا واعتبارا فان کان القدر المشترک بین العلوم الحضوریۃ عرضیا یکون القدر المشترک بین العلوم الحصولیۃ ایضا کذلک وقال بعضہم قد ثبت فی محلہ ان الاحضور للکلیات انما الحضور لاشخاصہا فالقدر المشترک بین العلوم المتعلقۃ بالصورۃ العلمیۃ وان کان کلیا لکنہ لیس علما حضوریا بل حصولی ورد ہ بعض الناظرین بانہ ان اراد بعدم کون القدر المشترک بین العلوم المتعلقۃ بالصورۃ العلمیۃ علما حضوریا انہ لیس منشأ للانکشاف فمسلم لکن القدر المشترک بین ہذہ العلوم لیس علما حصولیا ایضا بہذا المعنی اذ الکلی بما ہو کلی لیس بقائم فی الذہن بل العلم الحصولی بمعنی منشأ الانکشاف لیس الا الصورۃ الشخصیۃ وان اراد بہ ان العلوم الخاصۃ المتعلقۃ بالصور العلمیۃ لیست افراد الہذا المفہوم الصادق ہو علیہا صدقا عرضیا والعلوم الحصولیۃ افراد للمفہوم الکلی المشترک فلا یخفی بطلانہ والحاصل ان القدر المشترک بین ہذہ العلوم کما انہ لیس علما حضوریا بمعنی انہ لیس منشأ الانکشاف کذلک لیس علما حصولیا ایضا وکما یصح اطلاق العلم الحصولی علی القدر المشترک بین العلوم الحصولیۃ باعتبار ان افرادہ القائمۃ بالعالمین علوم حصولیۃ کذلک یصح

اطلاق العلم الحضوري على القدر المشترك بين العلوم الحضورية ايضا بهذا الاعتبار انتهى اقول علم كل واحد واحد من المعلومات الحصولية الجزئي خاص القدر المشترك بين علومها عبارة عن علم القدر المشترك بين هذه المعلومات وهو لا يكون الا معنونا كليا كمفهوم ما لا يكفي فيه محرد الحضور ونحو ذلك فعلمه ايضا يكون كليا بمعنى انه يصدق على كل واحد واحد من العلوم الخاصة فان علم الكلي يكون كليا بالنسبة الى علم جزئي وان كان هو ايضا جزئيا شخصيا في الذهن مثلا علم الانسان بانه حيوان ناطق وان كان صورة شخصية في نفسها لكنها تصدق على صورة زيد وعمرو وبكر وغيرها ومن ثم تسمعهم يقولون علم الكلي علم اجمالي بالجزئيات وكذلك علم كل واحد واحد من الصور العلمية الخاصة حضوري والقدر المشترك بينها عبارة عن علم القدر المشترك بين تلك الصور الخاصة كمفهوم الصورة ونحوه اذا تمهد لك هذا فنقول القدر المشترك بين العلوم الحصولية الخاصة الذي هو علم للقدر المشترك بين المعلومات الحصولية علم حصولي لا محالة ويصدق عليه انه يتحقق كل فرد منه بعد تحقق موصوفا اي فرد فرد من افراد العلوم الحصولية الخاصة وكذلك القدر المشترك بين العلوم الحضورية الذي هو عبارة عن علم القدر المشترك بين المعلومات الحضورية ايضا حصولي لكونه ادراكا كليا ويصدق عليه انه يتحقق كل فرد منه بعد تحقق موصوفه فلا تحقق ما لا تحقق له اصلا فان القدر المشترك بين العلوم الحضورية علم حصولي داخل في قولنا يتحقق كل فرد منه بعد تحقق موصوفه اما كل واحد واحد من الحضورية فهو شخصي خارج بقيد الكلي وهذا هو غرض المعيب المصيب لا يرد عليه ما اورده المورد اصلا والذي اوقعه فيه ظنه ان علم القدر المشترك ايضا جزئي حقيقي غير شامل لغيره كعلم الجزئي الحقيقي واعجب منه ان كون القدر المشترك بين هذه العلوم ليس علما حصوليا بهذا المعنى انما هو لكون القدر المشترك علما حصوليا لم يبق قدرا مشتركا بين العلوم اذ لا يصدق القدر المشترك من الصدق على افراده وبعبارة بين ان القدر المشترك بين العلوم الحصولية هو نفس الماهية الكلية المشتركة بين المعلومات الحصولية وليس كذلك بل هو علم تلك الماهية وهو وان كان صورة شخصية لكنها تتضمن الصور الحصولية التي تنتهي اليها كما لا يخفى على من له ادنى فكر واعجب منه قوله وكما لصحة اطلاق العلم الحصولي على القدر المشترك انه فانه لما لم يكن القدر المشترك بين العلوم الحصولية والمشترك بين الحضورية علما حقيقة فكيف يطلق عليه العلم واطلاقه عليه لا مناقشة في افراده القائمة بالعالمين واسطة في العروض باطل قطعا فانتظم فان المقام مما يعرف وينكر قوله وما قيل ان المراد بالفرد الفرد النوعي قال في الحاشية التأمل وعلله الا بتداء وحاصل ما قاله ان المراد بالفرد الوارد في قوله يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف هو الفرد النوعي قال في يصدق الاعلى العلم الحصولي لان له افرادا نوعية كما مضى والتصديق يتحقق بعد تحقق الموضوع فالاعلى علم الصورة العلمية الذي هو علم حضوري لانه ليس له فرد نوعي وانما له فرد شخصي ورد هذا الجواب بوجوه كلها مخدوشة منها ان المتبادر من الفرد هو الفرد المتضمن لزيادة النوعي بالقرينة صارفة ليست مستحسنة وفيه انه لو سلم التبادر فكون الكلام صحيحا على تقدير ارادة الفرد النوعي بالكاملة قرينة صارفة ومنها ان ارادة انه ليس له فرد كلي مطلقا فممنوع اذ له افراد كلية ايضا كعلم الصورة الانسانية وعلم الصورة الفرسية وغيرهما وان ارادة انه ليس له فرد كلي يكون نوعا حقيقيا له ويكون هو جنسا له لكونه عرضيا لافراده اجناسا لها فمسلم لكن ليس للعلم الحصولي ايضا فرد كذلك اذ العلم مطلقا عرضي الافراد ولانه محمول على مقولات متباينة فلا يصدق على مطلق الحصولي ايضا انه علم كذلك وفيه ان الكلام ههنا مبني على مذهب القوم وهو قائلون بكون العلم الحصولي جنسا وكون التصور والتصديق نوعين متباينين منه واستدلوا عليه بتخالف اللوازم وادعى بعضهم فيه الضرورة واحاله بعضهم الى الوجدان السليم ولم يقولوا مثله في العلم الحضوري ومنها ان العلم الحضوري متحد مع الحصولي فاذا كان الحصولي افرادا نوعية تكون علمها ايضا بالطريق الاولى وفيه ان العلم الحضوري هو علم الصورة الشخصية ليس لها افراد نوعية وانما هي لمطلق الصورة وعلمها ليس بحضوري فمنها ما اورده



الفاضل الخيرابادی من انه علی تقدیر ارادة الفرد النوعی من الفرد بلفوقید کل فرد اذ لیس لعلم الصورة فرد نوعی وفیه ان المتبادر من هذا التقریر ان قید کل فرد لاخراج علم الصورة العلمیة ولیس کذلک بل هو لاخراج الحضوری کما عرفت ومنها انه لو کان للعلم الحصولی افراد نوعیة لکان للتصور والتصدیق ایضا افراد نوعیة لصدق المقسم علی الاقسام والتالی باطل فالمقدم مثله وفیه ان هذه الصفة یجوز ان تکون من مختصات المقسم فلا یلزم صدقها علی الاقسام ومنها ما ذکره الفاضل المحشی فی ما سیاتی وحاصله ان هذا الجواب یبتنی علی ان العلم المتعلق بالصورة العلمیة امر کلی له افراد ولیس کذلک لما مر ان النقض لا یرد الا بعلم الصورة الخاصة وهو لیس بکلی وفیه ان الجواب مبنی علی سبیل التنزل فکانه قال علم الصورة العلمیة لیس بکلی ولو سلم فالمراد بالفرد الفرد النوعی ولا فرد له کذلک لانها افراد شخصیة

قوله او ان المراد بالبعدیة المذکورة الخ جواب ثان عن اصل الایراد وتقریره ان المراد بالبعدیة المذکورة فی قوله یتحقق کل فرد منه بعد تحقق موصوفه انما هی البعدیة الذاتیة ای ما یکون مقتضی طبیعة نفس ذلک البعد وهذا انما یتحقق فی الصورة العلمیة التی هی علم حصولی فانها بنفس طبیعتها تقتضی التاخر عن العالم بخلاف علم الصورة العلمیة فانه انما توجد فیه البعدیة بالنظر الی اتحاده مع الصورة التی هی علم حصولی لا بالنظر الی نفس ذات العلم الحضوری والا لکان کل فرد منه متحققا بعد تحقق موصوفه فلا تصدق هذه البعدیة علیه والا یذهب علیک ما فی هذا الجواب من لغویة قول السید المحقق کل فرد فقوله والعلم الحضوری آه فان الحضوری علی هذا التقدیر یخرج من نقطة بعد انتفاء البعدیة المذکورة فیه فلا حاجة الی اخراجه بقوله کل فرد ولا الی قوله والعلم الحضوری والا ان کان بعض افراده کعلم الصورة العلمیة آه واما ما اورده الفاضل المحشی علی هذا الجواب فدفرع کما ستقف علیه **قوله** اما الاول فلابتنائه آه هذا ممنوع کما عرفته **قوله** فلما لا مداخلة الخ فهم بعض الناظرین تبعا لجماعة من المحشین ان الفاضل المحشی یدعی انه لا مداخلة لوصف الحصولی فی اقتضاء البعدیة وحاصله ان طبیعة العلم والمعلوم فی الحضوری واحدة فکما لا مداخلة لوصف الحصولیة فی اقتضاء البعدیة المعلوم عن العلم فی الصورة العلمیة کذلک لا مداخلة له فی البعدیة التی بین العلم الحضوری والاتحاد بها فاورد علی المحشی بما تلخیصه انه ان کان وجه عدم مداخلة وصف الحصولیة فی اقتضاء البعدیة فی الصورة انه لو اقتضی هذا الوصف البعدیة فی الصورة لاقتضی وصف الحضوریة ایضا البعدیة فی علم الصورة بناء علی ان الحاضر والحاصل شیء واحد بالذات وبالاعتبار مع ان وصف الحضوریة لا مدخل له فی هذا الاقتضاء والا لکان یتحقق کل فرد منه بعد تحقق موصوفه فنقول ان اتحاد الحاصل مع الحاضر مسلم لکن لما کان للصورة العلمیة وکذا العلم بها اعتباران کونها مبدأ لانکشاف نفسها وکونها مبدأ لانکشاف غیرها وکانت الصورة بالاعتبار الاول حضوریا وبالاعتبار الثانی حصولیا فلا یلزم من مداخلة وصف الحصولیة فی اقتضاء البعدیة فی الصورة مداخلة وصف الحضوریة فی اقتضائها وان کان غرضه ان الصورة العلمیة من جهة کونه علما حصولیا غیر متاخرة ولا مدخل لوصف الحصولیة فی اقتضاء البعدیة اصلا کما یلوح به ظاهر کلامه فلا تخفی سخافتها اما اولا فلانه صرح المحشی فی فواتح الحواشی ان وجود الحاصل بدون ما یحصل فیه ممتنع وهو صریح فی مدخلیة وصف الحصول واما ثانیا فلان العلم لا ریب فی انه عرض والعرض بحسب الطبیعة یکون محتاجا الی المحل المطلق وبحسب الخصوصیة محتاجا الی المحل الخاص فلا یمکن ان یوجد العلم الحصولی الا بعد وجود الموصوف فلوصف الحصولیة مدخل فی هذا التاخر واما ثالثا فلان الصورة متاخرة عن الموصوف بنفس ذاتها باعتراف المحشی ایضا وانما تاخرت عنه بنفس ذاتها لکونها حصولیا هذا تلخیص ما اورده بعبارات طویلة بعد حذف الزوائد والفضول مع قطع النظر عما فی هذا الکلام من وجوه الخلل ان هذا کله مبنی علی زعم ان الفاضل المحشی یدعی عدم مداخلة وصف الحصولی فی اقتضاء البعدیة ویعترف به هذا الزعم وقع بسبب الغفلة عن سیاق الکلام فلا تلتفت الیه والصواب ان یقال انه لا یدعی عدم مدخلیة وصف الحصولیة فی اقتضاء البعدیة حتی یرد

علیہ یا اورد بل ہو یعترض علی المجیب حسب زعمہ فحاصل کلامہ علی سبیل البسط ایراد اعلی المجیب القائل بان بعدیۃ الصورۃ ذاتیۃ وبعدیۃ علمہا لیست کذلک ہو انہ لا یخلو اما ان تکون لوصف الحصولیۃ مداخلۃ فی اقتضاء بعدیۃ الصورۃ عن الموصوف عند المجیب او لا تکون فان کان الاول یلزم ان لا تکون بعدیۃ الصورۃ ایضا ذاتیۃ بل بواسطۃ کونہا حصولیا وہو خلاف مارامہ المجیب وان کان الثانی کما یفہم من تقریر الجواب فنقول کما لا مداخلۃ لوصف الحصولیۃ فی اقتضاء بعدیۃ الصورۃ عن العالم عندک کذلک لا مداخلۃ لہ فی علم الصورۃ العلمیۃ الذی ہو عینہا لاتحاد طبیعۃ العلم والمعلوم فی الحضوری فتکون البعدیۃ فی الصورۃ وعلمہا کلیہما بلا واسطۃ فما الجامع ما ادعاہ المجیب من ان الصورۃ علمہا بواسطۃ کونہا حصولیا والبعدیۃ فی الصورۃ بالذات وعلی ہذا التقریر لا یرد علی الفاضل المحشی شئی مما ذکرہ ہذا الناظر لان المحشی لا یقول بعدم المداخلۃ بل اورد علی المجیب تشقیقا لکن لما کان الظاہر من کلام المجیب ہو الشق الثانی ذکرہ دون الاول فاحفظہ والنظم فی سلک الدرر المنثورۃ فی ہذہ التعلیقات وذلک فضل اللہ یؤتیہ من یشاء وہو ذو الفضل والہبات **قولہ فلیتامل** قد ذکرنا ما فی دفع الجواب الاول واما ما فی دفع الثانی فہو ما قیل ان للمجیب ان یقول نختار الشق الثانی ومن انہ لا مداخلۃ لوصف الحصولیۃ فی اقتضاء البعدیۃ الصورۃ عن الموصوف بل ذاتہا من حیث ہی ہی تقتضی البعدیۃ لکن قول المورد فکذلک لا یکون لہ دخل فی اقتضاء بعدیۃ علم الصورۃ ممنوع والفرق بین وما ینبغی ان یعلم انہ قد اجیب عن اصل النقض بوجوہ اخر ایضا احسنہا ما قیل ان المراد بالعلم فی حد العلم المتجدد والقسم الاول للعلم والعلم المتعلق بالصورۃ العلمیۃ لیس بقسم اولی واضعفہا ما قیل انہ قد اشتہر ان علم النفس بذاتہا وصفاتہا حضوری والحضوری خارج عن المقسم اتفاقا فبہذہ الشہرۃ یعلم المتعلم خروج علم الصورۃ عن المقسم وقال بعض الناظرین الصواب فی تقریر کلام الشارح ان یقال معنی قولہ یتحقق کل فرد منہ الخ ان المقسم نحو العلم الذی یکون طریق الانکشاف فیہ لازما للبعدیۃ بالزمان وہو لیس الا العلم الحصولی الحادث ونحو العلم الذی یکون بنفس الحضور لیس طریق الانکشاف فیہ ان تیا خر کل فرد منہ عن موصوفہ بعدیۃ بالزمان انتہی اقول ہذا التقریر لیس بصواب فانہ مع کونہ مبنیا علی البعدیۃ الزمانیۃ التی ہی لیست محلا صحیحا کما ستقف علیہ من قبیل یوجب لغویۃ قولہ کل فرد فافہم فانہ دقیق واعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال **قولہ فلیس التخصیص** ہ توضیحہ علی ما ہو ظاہر کلام المحشی ان المہروب عنہ من التخصیص مرتین انما ہو ما یکون مرۃ بعد اخری من حیث اللفظ لا من حیث المعنی واللازم علی تقدیر ارادۃ الحصولی الحادث من المتجدد انما ہو الثانی لا الاول لان اللفظ ح واحد وہو المتجدد وہذا ما لا یہرب عنہ السید المحقق بخلاف ما اذا فسر المتجدد بالحادث فقط فانہ یلزم ہناک التخصیص مرتین بحسب اللفظ وہو شنیع عندہ فلذلک عبر فی المنہیۃ والقول بان التخصیص مرۃ بعد اخری مہروب عنہ مطلقا سواء کان من حیث اللفظ او المعنی واللازم ہہنا التخصیصان مرۃ واحدۃ کما صدر عن بعض الناظرین مما لا یوافقہ العقل والنقل وستطلع علی تحقیقہ فی تعلیقۃ مستقلۃ ان شاء اللہ تعالی **قولہ** ای صادقۃ معہا صدقا کلیا رفع لما یقال لو کان مورد المقسمۃ الحصولی الحادث بارادۃ البعدیۃ الزمانیۃ لم یصح قول السید المحقق فی المنہیۃ واوصافہا مساویۃ لہا بان المراد بالمساواۃ صدق الصفۃ علی الموصوف صدقا کلیا بمعنی انہ کلما تحقق الموصوف تحققت الصفۃ سواء وجد العکس او لا وہذا النحو من المساواۃ موجودۃ علی ہذا التقدیر ایضا ولا یخفی علی الفطن ان کلام الفاضل المحشی والسید المحقق فی ہذا المقام مما لا ینبغی ان یصغی الیہ کما ینہناک علیہ سابقا **قولہ** فہو اعرف وہو الاخص بخلافہ اعلم انہ تتدل بہذہ المقدمۃ من قال بان الوجود اعم المفہومات وکل اعم فہو اقل شرطا ومعاندا الان شرط العام ومعاندہ شرط للخاص ومعاندہ دون العکس فیکون اجتماع شرائط ہ ارتفاع موانعہ اقل بالنسبۃ الی الخاص وکل ما یکون کذلک یکون ارتسامہ فی النفس اسرع واکثر لان الفیض من المبدأ الفیاض علی النفس

قابلية فاذا وجد الفاعل والقابل ولم يتوقف الفيض الاعلى اجتماع شرائطه وارتفاع موانعه فما كانت شرائطه وموانعه اقل يكون فيضه من المبدأ وقبول النفس اسرع بتة ثبت ان الوجود اعرف المفهومات واسرعها حصولا الى النفس فكيف يريد بمفهوم آخر لان من شرائط التعريف كون المعرف اجلى وهو كما ترى مفقود واعترض عليه في المواقف وشرحه بتحريره ان قولكم الفيض عام مبني على الموجب بالذات حتى يجب الفيض منه عند اجتماع الشرائط ورفع الموانع ونحن لا نقول به بل الحوادث كلها عندنا مستندة الى الفاعل المختار فجاز ان يعلم العلم الخاص دون العلم العام وذلك بان لا يكون لعلم الاخص ولا علم الاعم شرائط او تكون لهما شرائط ويوجد علم الاخص بدون علم الاعم مع عدم تحققها او تحققها على كل تقدير لا تلزم من اكثرية وقوع علم الاعم واسرعيته حتى تثبت به اعرفية علم الاعم اما على الاول فلان منشأ استبعاد العقل كثرة علم الاخص من علم الاعم انما هو الشرائط واذا انتفت فيجوز ان يوجد علم الاخص اكثر من علم الاعم واما على الثاني فلجواز ان يكون علم الاخص مع الشرائط وبدونها اكثر من وقوع علم الاعم كذلك لكون المبدأ الفياض مختارا واشتراط عادية لا تمنع وقف عليها المشروط وقال السيد المحقق في حواشي شرح المواقف بعد ذكر هذا التحرير وبه يندفع ما تيراى ورود من ان الاشتراط قد يتخلف عن مشروطه الغير الحقيقية والمفروض ان شرط العام بعض من شرط الخاص فيكفي في وقوع علم الخاص بدون علم العام قليلا من غير عكس فيلزم ان يكون العام اعرف من الخاص وذلك لان علم العام والخاص يجمع شرائطهما اكثر من عدمها بدونها ومن عدم علمهما معا ممكن يجوز ان لا تكون لهما شرائط او تكون لهما شرائط ويكون علم الخاص معها بدونها اكثر من عدم علمهما كذلك فتأمل انتهى كلامه وهو انما يتم ان لم يدع احد على تقدير ان الشرائط عادية الاعرفية بحسب الظاهر الغالب في الوقوع فتجويز كون العلم الخاص للعادة اكثر غير ضار لان الكلام على مقتضى الظاهر والسبيل الغرض من كون العلم اعرف اعرفية على جميع التقادير انما المقصود اعرفية بحسب الظاهر الغالب فان شرط العام ومعاندة لكون اقل في الاكثر من شروط الخاص ومعاندة فتكون لعلم طرق وافرة لكثرة افراده وقلة موانعه وشرائطه وهذا هو الذي دعا الفاضل المحشي ههنا ونسبه الى السيد المحقق ومن ههنا ظهر ان قول بعض الناظرين معترضا على المحشي انه يجوز ان قالوا ان الاعم اعرف لكن الشارح اعترض عليهم في حواشي شرح المواقف فتوجيه كلامه بانه يزعم كون الاعم اعرف من الاخص حسان عليه ممنوع وان سلم فكان منه انتهى مما لا يخفى ان يضيف اليه **قوله** والصفات الموضحة لابد من ان تكون اوضح من موصوفاتها في التعريف سواء كانت مساوية لموصوفها او اعم ولو كانت اخص من الموصوف يلزم عدم كونها موضحة اذ حينئذ تكون الصفات اخفى والموصوف اجلى وفيه ما اورده بحر العلوم نور الله مرقده بانه بعد تسليم كون الاعم اجلى غالبا لا يلزم كون الصفة اخفى من الموصوف وهذا غير ضار في التوضيح لجواز ان يحدث الوضوح من اجتماع الموصوف والصفة فوق الوضوح الذي في الموصوف وحده سواء كان هذا الوضوح حاصلا من الصفة نفسها او من الموصوف صرح بذلك ثقات العربية انتهى واجاب عنه بعض العلماء بان التوضيح بهذا المعنى وان صرح به البعض لكن لم يصرح به اكثر اهل العربية الا ترى انهم صرحوا في بحث عطف البيان بانه لا يلزم من كون التابع موضحا ان يكون اوضح من متبوعه بل ينبغي ان يحصل من اجتماعهما ايضاح لم يحصل من احدهما ولم يصيروا به في مبحث النعت فاختيار قول البعض وترك اقوال الاكثرين مما لا تخفى كلفته انتهى وانت تعلم ان اول هذا الكلام يناقض آخره فانه لما لم يصرح اكثر اهل العربية في باب النعت وصرح به البعض وجب الاخذ به بعد لو ذكر الاكثر خلاف ما ذكره بعض الثقات لكان للايراد وجه كما لا يخفى **قوله** فتدبر اشارة الى ما يلزم في المقام من التعسفات الشنيعة كما مر ذكرها **قوله** حيث لم يقل آه ذكر الشيخ عبد القاهر في دلائل الاعجاز ان النفي اذا دخل على كلام فيه تقييد لوجه ما يتوجه النفي الى ذلك التقييد

وکذا الاثبات وجملة الکلام انه ما من کلام فیه امر زائد علی مجرد اثبات الشیء او نفیه عنه الا وهو الغرض الخاص والمقصود من الکلام وهذا مما لا سبیل الی الشک فیه انتهی کلامه وتوضیحه ان الکلام ایجابیا کان او سلبیا اذا اشتمل علی امر زائد علی اصل الاثبات والنفی فهو الغرض الخاص من الکلام وهو المورد للاثبات والنفی فاذا قلت جاءنی زید راکبا فالمقصود بالاخبار والاعلام هو مجیئه راکبا لا نفس مجیئه والا لغا قید الرکوب واذا قلت ما جاءنی زید راکبا فالمقصود بالنفی هو نفی مجیئه راکبا لا النفی مطلقه فیصدق بمجیئه غیر راکب ایضا فانه لو کان المقصود نفی المجیء مطلقا لما تم لزیادة قید الرکوب فائدة معتدة بها وقس علیه الکل نعم ذکر انه الاکثر وبحسب الافتقار تعلق النفی فی الکلام المقید بالقید والمقید جمیعا کما فی قوله تعالی یا ایها الذین آمنوا لا تاکلوا الربوا اضعافا مضاعفة وکذا فی الاثبات اذا تعمد لک هذا فنقول حاصل الکلام منها انه قال المصنف الذی لا یکفی فیه مجرد الحضور ولم یقل الذی لا یکون فیه الحضور مع کونه حاضرا وورود النفی علی کفایة الحضور لا علی نفس الحضور فیکون المقصود نفی کفایة الحضور الحصولی وهو علی نحوین امّا ان لا یکون الحضور مطلقا واما ان یکون الحضور ولکن لا یکفی فیکون اشارة الی ان المعلوم فی العلم الحصولی قد یکون حاضرا ولا یکفی وبه یظهر وجه اختیار قوله الذی لا یکفی فیه مجرد الحضور علی قوله الذی لا یکون فیه الحضور وهو ان الاول یشمل فاقدة الشمول اثنانی فکان احری بالاختیار لا یقال قد یکون النفی فی الکلام المقید لنفی القید والمقید جمیعا کما مر فیحتمل ان یکون کلام المصنف هنا من هذا القبیل فلا یفید ما ذکرتم لانا نقول ورود النفی علی القید والقید جمیعا فی بعض المواضع لا ینافی ورود النفی علی القید فقط بحسب ما یوجد من القرینة الصارفة عن وروده علی القید فقط والاصل فی الکلام هو الاصل کما یشیر الیه کلام الشیخ عبد القاهر وههنا وجه آخر ایضا للاشارة المذکورة وهو ان قول المصنف الذی لا یکفی فیه مجرد الحضور ساکت عن ان الکفایة هل هی بالسبب الموضوع له او بسبب المحمول عنه فعدم الکفایة فی الاول یمکن ان یکون لانتفاء الحضور او لانتفاء الکفایة عنه لا یقال اذا کان الحصولی مما لا یکفی فیه مجرد الحضور فالحضوری ایضا لا یکفی فیه مجرد الحضور فقط وهذه موجبة تستدعی وجود الموضوع وقد تقرر فی محله ان العلم الاجمالی له تعالی قبل وجود الممکنات حضوری ومطلع علی الحقیقة مع انه لا حضور فیه للمعلوم فضلا عن الکفایة لانا نقول المقتضی للحضور هو الحضور بمعنی الحاسر عند الذات المدرکة والذی بمعنی سبب الانکشاف کعلم الباری الاجمالی فهو لا یقتضیه کذا قیل وفیه ما فیه فان عبارة المصنف قاضیة بان علم الباری تعالی الاجمالی مما یکفیه مجرد الحضور حیث جعل النفی لعلم الباری تعالی ولم یقیده بنفی الکفایة فالتحقیق ان یقال ان حضور الممکنات موجود فی العلم الاجمالی ایضا فانه لیس منشوءا لانتزاع ووجوده الحقیقی لجمیع الممکنات وکون ذاته مرآة لجمیع ما سواه فالممکنات کلها حاضرة عنده بحضور ذاته فافهم فانه دقیق وستسمع بنی ما ینفعک لهذا المقام عن قریب ان شاء الله تعالی **قوله** اذ لو کان المراد به الحضور عند الحاسة بسیط المرام انه لا یجاد ما ان یراد بالحضور الواقع فی قول المصنف الذی لا یکفی فیه مجرد الحضور الحضور عند المدرک او الحضور عند الحاسة او الحضور عندهما معا او الحضور المطلق علی طریقة موضوع الطبیعة او مطلق الحضور علی طریقة المهملة الفدمائیة والاصح واحد منها الا الاخیر اما الاول فلانه ح یکون معنی قوله الذی لا یکفی فیه مجرد الحضور عند المدرک وهذا خلاف الواقع فان الحضور عند المدرک کاف للانکشاف قطعا ولهذا قالوا ان النفس لا تحتاج فی علمها بذاتها وصفاتها الانضمامیة الحاضرة عندها الی تحصیل صورة لان حضورها عند المدرک کاف فی الادراک واما الثانی فلانه وان صح ح معنی هذا القول لانه یکون معناه ح الذی یکون فیه الحضور عند الحاسة لا یکفی علی طریقة ورود النفی علی القید فقط کما هو الاکثر وتوجه کلامهم وهذا المعنی صحیح لکن ح لا یصح تمثیل المنفی اعنی ما یکفی فیه مجرد الحضور بقوله کعلم الباری تعالی وعلم العقول کما وقع من المصنف لانهما مبرآن عن الحاسة فضلا عن کفایة حضور المدرک

عندها للادراک واما الثالث فلانه تجویز صرف لا وجود له فی بقعة الوجود فان النفس وصفاتها الانضمامیة حاضرة عند المدرک ولیست بحاضرة عند الحواس والمبصرات حاضرة عند الحواس ولیست حاضرة عند المدرک فلا شئ یوجد عند المدرک والحاسة جمیعا ومع قطع النظر عن ذلک لا مخلص عن عدم مطابقة المثال للمنفی ولزوم خلاف الواقع کما لا یخفی واما الرابع فلان الشئ المطلق انما یتحقق بتحقق جمیع الافراد ولا ینتفی الا بانتفاء جمیعها کما هو التحقیق فیلزم المحذوران معا لانه یکون معنی قوله الذی لا یکفی فیه مجرد الحضور انه لا یکفی فیه الحضور المطلق لا الحضور عند المدرک ولا الحضور عند الحاسة وهذا خلاف الواقع فان الحضور عند المدرک یکفی فی الحصولی وکذا الصحیح تمثیل المنفی اعنی ما یکفی فیه الحضور المطلق عند الحاسة والحضور عند المدرک کلیهما بعلم الباری تعالی وعلم العقول لانه لا حضور هناک عند الحاسة بل للحاسة هناک نعم لو بنی الکلام علی ما هو المشهور وهو الذی ذکره السید المحقق فی حواشی حاشیة التهذیب من ان الشئ المطلق یتحقق بتحقق فرد ولا ینتفی الا بانتفاء جمیع الافراد لصح تمثیل المنفی اعنی الذی یکفی فیه مجرد الحضور المطلق بعلم الباری تعالی والعقول باعتبار فرد وهو الحضور عند المدرک فلما کفی الحضور عند المدرک هناک صحت نسبة الکفایة الی الحضور المطلق لکن لا مخلص عن لزوم الکذب فی قوله الذی لا یکفی فیه مجرد الحضور لا یقال نحن نرید بالحضور عند المدرک علی هذا التقدیر الوجود الظلی فیکون المعنی الذی لا یکفی فیه الحضور عند الحاسة ولا الحضور الظلی عند المدرک، وهو صحیح لان الوجود الظلی لا یکفی فی العلم الحصولی ایضا مالم یقترن بالعوارض الذهنیة لیصیر وجودا اصلیا لانا نقول فح لا یصح تمثیل المنفی لان المنفی ح هو کفایة الحضور عند الحاسة والحضور الظلی عند المدرک ولا یکفی شئ منهما فی علم الباری تعالی اذ لا اثر هناک له فلا یصح تمثیل المنفی اعنی ما یکفی فیه الحضور المطلق به وان کان باعتبار فرد واحد واما الخامس فوجه صحته ان مطلق الشئ یتحقق بتحقق فرد ما وینتفی بانتفاء فرد ما وبالجملة یصح اسناد احکام الافراد الخاصة نفیا واثباتا الیه فیکون المعنی ح ما لا یکفی فیه مطلق الحضور وهذا صحیح باعتبار فرد واحد وهو الحضور عند الحاسة فانه لا یکفی وکذا الصحیح تمثیل المنفی اعنی ما یکفی فیه مطلق الحضور بعلم الباری وعلم العقول باعتبار فرد آخر وهو الحضور عند المدرک وان لم یکف هناک الحضور عند الحاسة اذا انتقش هذا الکلام علی صحیفة خاطرک فاعلم ان قول السید المحقق فی المنهیة الا یخفی آه ایراد علی تمثیله بما یکون فیه الحضور ولکن لا یخفی بالمبصر فی الحاشیة بالتقریر وان المتبادر من الحضور الحضور عند المدرک لانه الفرد الکامل فمعنی کلام المصنف الذی یوجد فیه الحضور عند المدرک ولکن لا یکفی بنا علی المعنی الذی اختاره والمبصر لیس مثالا له فانه لا حضور فیه عند المدرک بل له حضور عند الحاسة وهو لیس بمراد من کلام المصنف ثم اجاب عنه بقوله فالمراد آه یعنی انه وان کان المتبادر من الحضور عند الاطلاق الحضور عند المدرک ولکن المراد به ههنا مطلق الحضور علی طریق الموضوع له والقرینة الصارفة عدم صحة المعنی عند ارادة الحضور عند الحاسة فقط او الحضور عند المدرک فقط کما مر والیه اشار الفاضل المحشی بقوله اذ لو کان آلخ ومن ههنا یظهر ان الفاء الداخلة علی المراد للتعقیب واخطأ الفاضل الفیض آبادی حیث زعم الفاء للتفریع فان ارادة المطلق انما تتفرع علی عدم جواز ارادة احدهما بخصوصه وکلیهما لا علی ما ذکر قبل المراد کما لا یخفی ومن العجائب قول بعض السادات الغرض من قوله فالمراد آه دفع ایراد علی صاحب الاشراق وهو ان الذی یوجب انکشاف المعلوم انما هو الحضور عند المدرک والمبصر لیس فی الابصار حضور عند المدرک وتقریر الدفع ان کون الحضور عند غیر المدرک غیر کاف فی الانکشاف مما لا یخفی علی احد من له حظ من الفهم فکیف یشتبه علی مثل صاحب الاشراق والموجب للانکشاف المعلوم انما هو الحضور عند المدرک وهو قد یکون بلا واسطة وقد یکون بواسطة الآلات انتهی کلامه فان هذا التقریر لا انطباق له علی المنهیة التی ذکرناها اصلا ولعله من زلات قلمه وبعد آلتیا والتی اقول یرد فی هذا المقام

انها ان کان المراد بالحاسة القوة الحاسة کالقوة الباصرة والحس المشترک فلا نسلم ان الحضور عندها لا یکفی للعلم الحصولی اذ الجزئیات الماضیة اثار تستلزم صورها فی الآلات مع ان العلم بها حصولی وان اراد بالحاسة محلها فالحضور عنده غیر کاف فی العلم التبة لکن هذا الحضور لیس حضورا للمدرک بالذات فالحق ان یفسر الحضور فی کلام المصنف بالوجود الخارجی کما ینطق به کلام السید المحقق فی حواشی الحاشیة الجلالیة حیث قال علم النفس بذاتها حضوری وموجود فی الخارج لترتب الآثار الخارجیة علیه اتصاف الذهن به اتصافا انضمامیا وهو یستدعی وجودا خارجیا فی الخارج وعلی هذا فیندفع الاشکال بلا کلفة لانه یکون المعنی ان العلم الحصولی الذی لا یکفی فیه مجرد الوجود الخارجی للمعلوم سواء وجد عند الحاسة اولم یوجد واما العلم الحضوری فیکفی فیه مجرد وجود المعلوم فی الخارج واما الصورة العلمیة فانها وان وجدت فی الذهن لکن العلم المتعلق بها انما هو بحسب وجودها فی الذهن والکشف بها بالعوارض الذهنیة وبذا الموجود یخدش وجود الخارجی ولذا حده بعضهم بوجود اخارجیا کذا ذکره زبدة المحققین فی حواشیه رشیه کلام وهو ان ارادة الوجود الخارجی یستلزم ان لا یصدق تعریف الحضور بالذی یکفی فیه مجرد الحضور ای الوجود الخارجی علی علم الصورة العلمیة لفقدان الوجود الخارجی هناک والقول بوجود الوجود الخارجی بالمعنی الاعم مستند بالقول السید المحقق فی حواشی الحاشیة الجلالیة لا یخلو عن شئ فان هذا المعنی للوجود الخارجی مما اشتهر فی کتب المتاخرین ولیس له فی کتب القدماء اثر ولا خبر واما کلام السید المحقق الذی ذکره فضیف جدا لان قوله لترتب الآثار الخارجیة یشعر بانه بصدد اثبات وجود الصورة العلمیة فی الخارج بالمعنی الاعم وقوله وهو یستدعی آه یشعر بانه بصدد اثبات الوجود الخارجی بالمعنی المشهور والمفهوم من بعض کلماته فی حواشی شرح المواقف میله الی اختیار وجود الصورة فی الخارج حقیقة لاستدعاء الاتصاف الانضمامی وجود الطرفین فی الخارج والنفس موجود فی الخارج عن المشاعر فکذا الصورة وهو ایضا ضعیف فتنبط **قوله** مع کونه عدولا عما هو المتبادر وهو المطلق فیه ان المتبادر انما هو الفرد الکامل وهو الحضور عند المدرک ولهذا احتاج السید فی المنهیة لبیان المراد لا المطلق کذا قال بعض الناظرین واقول قد صرحوا فی مواضع بان التبادر علامة الحقیقة وان المعنی الحقیقی هو المتبادر من الکلام عند عدم القرینة الزائدة ومن المعلوم ان الحضور فی اللغة موضوع لمطلقه اعم من ان یکون عند المدرک او عند الحاسة للحضور عند المدرک خاصة نعم یتبادر هذا الحضور فی عرف ارباب الفن بناء علی اطلاق المطلق علی الفرد الکامل فبنا کلام السید المحقق علی التبادر العرفی وبناء کلام الفاضل المحشی علی التبادر اللغوی فلا سهو ولا منافاة **قوله** یستوجب خلاف ما هو الواقع فان الحضور عند المدرک یکفی قطعا فلا معنی لنفیه ویرده علیه ما ذکره بعض الفضلاء من انه انما یتم اذا اراد بالحضور حضور المعلوم بالذات او الاعم منه ومن المعلوم بالعرض لانه من الظاهر ان حضور المعلوم بالذات عند المدرک یکفی فلا یصح النفی اما اذا اراد المعلوم بالعرض فلا لانه یکون المعنی الذی لا یکفی فیه مجرد حضور المعلوم بالعرض عند المدرک مطلقا ای بواسطة الحواس ولا بواسطتها وهذا المعنی موجود فی العلم الحصولی لان المعلوم بالعرض ان کان من المحسوسات فحضوره عند الحاسة لا یکفی للادراک مالم تحصل صورته فی المدرک وان کان من غیرها فحضورها عندنا لا بواسطة الحواس ایضا مالم تحصل صورتها فیها ولا یخفی علیک ان احتمال ان یراد حضور المعلوم بالعرض وان کان ممکنا فی الواقع لکن کلام السید المحقق فی المنهیة ینکره والمحشی بصدد شرح کلامه فلا ایراد ادعائیة توجیه کلام السید المحقق لینطبق علی هذا الاحتمال ان یراد من قوله حضور المبصر وغیره من المحسوسات بالنسبة الی الحاسة ای بالذات وبواسطتها عند المدرک ومعنی قوله لا بالنسبة الی المدرک ای لا بالذات وبلا واسطة وقوله فالمراد آه المراد به ان المراد مطلق الحضور عند المدرک سواء کان بالنسبة الی الحاسة وعنده بواسطتها او الی المدرک بلا واسطة تابی عنه عبارته کل الاباء فلا تصغ الیه **قوله** فلا بد من المصیر الی المطلق الاولی الی مطلقه **قوله** ولا یجب لتحققه آه

قال فی الحاشیۃ ہذا دفع وحل مقدر وہو ان المحذور باعتبار ارادۃ المطلق ایضا وارد کما مر وباعتبار ارادۃ الحضور عند المدرک
لان المطلق یتحقق فی ضمن کل فرد من افرادہ وحاصل الدفع انہ لا یجب لتحققہ تحقق جمیع الافراد بل یکفی تحقق فرد منہ فلا محذور وانت خبیر
بحصولہا ان المراد ہہنا مطلق الحضور لا المطلق والفرق بین مطلق الشیء والشیء المطلق من وجوہ منہا ان الاول یتحقق بتحقق فرد ما
ویتحقق بانتفاء فرد ما والثانی لا یتحقق ولا ینتفی الا بتحقق جمیع الافراد وانتفائہ وقول السید المحقق فی بعض حواشیہ انہ یتحقق بتحقق فرد ما ولا
ینتفی الا بانتفاء جمیع الافراد غلط فی ذلک کما حققہ المحشین وان وجہ الفضل المحشی فی حواشی شرح السلم للقاضی بایابی عنہ ظاہر عبارتہ ومنہا
ان الاول داخل فی مسمی العلم والثانی لا ومنہا ان الاول فی مرتبۃ بلا شرط شیء والثانی بشرط شیء والاول یخدمہ الاطلاق الثانی فانہ
یعتبر معہ الاطلاق فی اللحاظ وبعبارۃ تخلصت من ہہنا ان قول المحقق الدوانی فی حواشی شرح التجرید الجدیدۃ سلب الطبیعۃ انما یصدق
بسلب جمیع الافراد اذ لو بقی فرد من الطبیعۃ کانت الطبیعۃ باقیۃ فی ضمنہ انتہی لا ینافی عن اختلال فلا تخبط **قولہ** حتی یتوجہ آہ حاصلہ انہ
لما عمم الحضور ہہنا من الحضور عند المدرک والحضور عند الحاسۃ علی سبیل مطلق الشیء یلزم ان تتم التعمیم الغیبوبۃ الواقعۃ فی قول المصنف و
اما العلم المتجدد بالاشیاء الغائبۃ عنا فلا بد ان یکون بحصول صورۃ فینا ایضا من الغیبوبۃ عن المدرک والغیبوبۃ عن الحاسۃ فیتوجہ علیہ
ان العلم بالاشیاء الغائبۃ عن الحاسۃ فقط کالصورۃ العلمیۃ والنفس لیصدق علیہ انہ علم بالاشیاء الغائبۃ عنا مع انہ لا یکون بحصول الصورۃ
فان العلم بالصفات الانضمامیۃ والذات حضوری وتقریر الجواب الذی ذکرہ السید المحقق لقولہ ولا یلزم آہ انا لا نسلم استلزم التعمیم الحضور
ہہنا تعمیم الغیبوبۃ ثمہ لان المقابلۃ بین شیئین یقتضی ان یراد فیہما امر واحد من التعمیم والتخصیص والاحسن فی الدفع ان یقال سلمنا
الاستلزام لکنہ لا یضرنا فان علم الصورۃ العلمیۃ والنفس لیس بتجدد ولیس فی کلام المصنف الا ان العلم المتجدد بالاشیاء الغائبۃ یکون
بحصول الصورۃ فلا نقض **قولہ** بل المراد بہ الغائب عن المدرک مطلقا آہ اعلم انہم اختلفوا فی تعیین المراد من الغائب علی ثلثۃ
اقوال الاول ما اختارہ المحشی وہو ان المراد بہ الغائب عن المدرک مطلقا سواء کان غائبا عن الحاسۃ کالکلیات اولا کالجزئیات المادیۃ
لان مدار الحصول علی غیبوبۃ المعلوم عن المدرک فقط ویؤیدہ قول المصنف الغائبۃ عنا وردہ بعض الفضلاء بان الحاضر عند الحاسۃ لیس
غائبا عن المدرک بل حاضر عندہ ولو بالواسطۃ والعلم بہ حصولی داخل فی قولہ لا یکفی فیہ مجرد الحضور فلا یفید قولہ واما العلم المتجدد آہ صح
فائدۃ جدیدۃ الثانی ان المراد بہ الغائب عن المدرک والحاسۃ کلیہما وہو مردود اما اولا فلان منافاۃ الحصولیۃ علی غیبوبۃ عن المدرک
فلا ضرورۃ لاخذ الغیبوبۃ عن کلیہما واما ثانیا فبما ذکرہ المحشی لقولہ وارادۃ الغائب عن کلیہما معا تستلزم مفہوم المخالفۃ آہ یعنی انہ
لما کان شرط الحصولیۃ ہو الغیبوبۃ عن الحاسۃ والمدرک کلیہما کان علی المصنف ان یبین ان حکم الغائب عن احدہما ما ذا وتأمل تعرف
والمقام مقام البیان علم منہ بطریق مفہوم المخالفۃ ان حکم الغائب عن احدہما یکون حضوریا فیلزم ان یکون علم الغائب عن المدرک
الحاضر عند الحاسۃ حضوریا ولیس کذلک الثالث ما اختارہ بعض الفضلاء من ان المراد بالغائبۃ الغائبۃ عن الحاسۃ وان توہم انہ یابی عنہ
قولہ انا اذا لو کان المراد الغائب عن الحاسۃ لقال عن حواسنا فانہ لا یقال ان المضاف محذوف والتقدیر عن حواسنا لانہ تکلف مستغنی
عنہ بل لانہ قد سبق ان الحضور عند الحاسۃ حضور عند المدرک فجمیع الغائبۃ عنا حقیقۃ لا مجازا ولا یرد النقض لعلم الصورۃ العلمیۃ لان المقصود
بالاشیاء الغائبۃ المعلومۃ الحضور عند الحاسۃ والنفس وصفاتہا الانضمامیۃ القطع بحضورہا عندہا فلا یصدق علیہا انہا غائبۃ عن الحاسۃ
فلا نقض **قولہ** لاستلزم مفہوم المخالفۃ محصولہ انہ اذا اریدا الغائب عن الحاسۃ والمدرک کلیہما فہم منہ ان العلم بالاشیاء الغائبۃ عن الحاسۃ

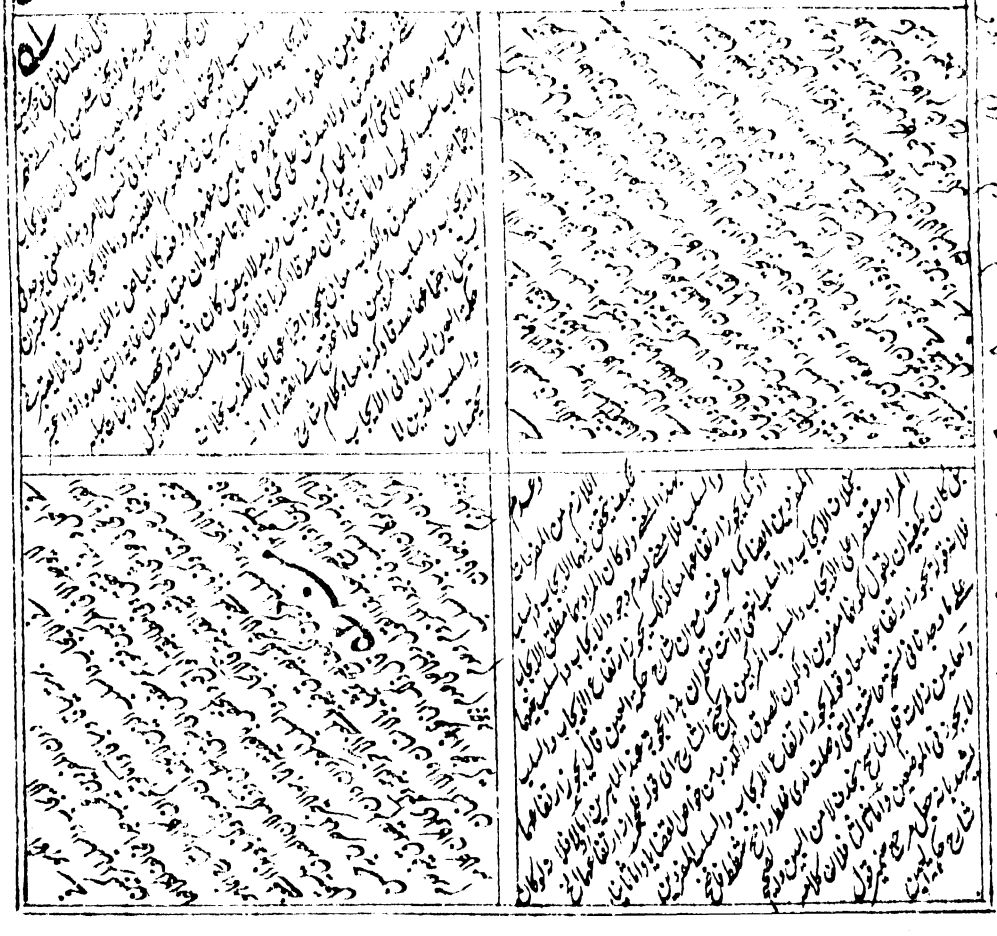
فقط کالصورۃ العلمیۃ وغیرہا والغائبۃ عن المدرک فقط کالمجردیات المادیۃ لیس بحصولی مع ان العلم فی الصورۃ الثانیۃ حصولی قطعا اقول یرد علیہ مثل ما اورد علی القول الاول بان الحاضر عند الحاسۃ حاضر عند المدرک فلا یوجد شئی یکون غائبا عن المدرک فقط فلا تقض

قولہ فان السکوت فی معرض البیان بیان قال بعض تلامذۃ المحشی اعلم ان مفہوم المخالفۃ مسلک الشافعیۃ وہو عبارۃ عما اذا انتفی قید شئی یثبت حکم علیہ بحکم فہم انہ لو انتفی القید لم یثبت الحکم ولما کان لمتوہم ان یتوہم ان ذلک مسلک الشافعیۃ دون الحنفیۃ فنبہ ہہنا اذا انتفی القید یسکت عن حال الحکم والمصنف من الحنفیۃ اجاب عنہ بقولہ فان السکوت آہ انتہی وانا اقول لا حاجۃ الی الجواب ہہنا فان المتنازع فیہ بیننا وبین الشافعیۃ انما ہو ما یکون فی النصوص واما فی العبارات فیجوز عندنا ایضا علی ما صرح بہ کثیر من المحققین قال فالابصار متلاآہ اعلم ان فی الابصار ثلثۃ مذاہب الاول مذہب الطبیعیین المشائین ومنہم المعلم الاول والثالث ومن یحذو حذوہما وہو ان الابصار بانطباع صورۃ المرئی فی الرطوبۃ الجلیدیۃ التی ہی فی العین ثم تنطبع تلک الصورۃ فی مجمع النور الذی ہو ملتقی العصبتین النابعتین من الدماغ ومنہ الی الحس المشترک فیدرک النفس ذلک المرئی بواسطۃ الحس المشترک ولہم لاثبات مطلبہم دلائل کثیرۃ منہا وہو انا نعلم ان الانسان اذا نظر الی قرص الشمس او الی خضرۃ مثلا ثم غمض عینیہ فانہ یجد فی عینیہ بعد التغمیض کانہ ینظر الیہما وما ذلک الا لانطباع صورۃ المرئی فی الباصرۃ والثانی مذہب اریاضیین وہو ان الابصار بخروج شعاع من البصر الی سطح المرئی ثم اختلفوا فی تشریح الخارج فقیل انہ مخروط مصمت وقیل مجوف وقیل المخروط ما یترکب من الخطوط الشعاعیۃ وقیل لا یخرج من العین الا خط واحد شعاعی فینبسط علی سطح المرئی والباعث لہم علیہ ہو ان الانسان یشاہد خطوطا شعاعیۃ اتصلت بین العین والمصباح عند تغمیض العین علی السراج ونحوہ وقد ذکرنا ذکر دلائل الفریقین مع ما لہا وعلیہا فلا یخرج الکلام عن الاتساق فلنتکلب من المبسوطات والثالث مذہب الاشراقیین وہو ان الہواء الذی بین المبصر والمرئی تکیف بکیفیۃ الشعاع البصری فاذا وجدت المقابلۃ بین الباصرۃ والمبصر تحصل بین النفس والباصرۃ اضافۃ اشراقیۃ نوریۃ تکفی للابصار فیکون حضور المرئی الصرف کافیا للانکشاف بدون الانطباع وخروج الشعاع والشیخ المقتول لما سلک مسلکہم فی حکمۃ الاشراق اختار فی ہذا المبحث مذہب الاشراق ورد المذہبین الاولین بوجوہ اما الاول فزیفہ فی حکمۃ الاشراق بانا اذا رأینا الجبل مثلا مع عظمہ والرؤیۃ انما ہی الصورۃ المنطبعۃ فی الجلیدیۃ فان لم یکن لہذا المقدار الکبیر لم یکن الجبل مرئیا لان علم المرئی بحسب الصورۃ وان کان لہذا المقدار فکیف حصل فی حدقۃ صغیرۃ لا یقال الرطوبۃ الجلیدیۃ تقبل القسمۃ لا الی نہایۃ کما بین فی الاجسام والجبل ایضا بصورتہ قابل للقسمۃ الی غیر النہایۃ فیجوز ان یحصل فیہا لانا نقول الجبل والعین وان کانا قابلین للقسمۃ الی غیر النہایۃ لکن مقدار الجبل الکبر من مقدار العین فی الحال بکثیر فکذا کل جزء من الجبل الکبر من کل جزء من اجزاء العین فکیف الانطباع ثم قال من النصف تفطن لصعوبۃ الانطباع الشیخ وہذہ قاعدۃ مہمۃ فی ما نحن بسبیلہ ای سبیل الانوار ورد المذہب الثانی فی حکمۃ الاشراق والتلویحات کلیہما بان الشعاع الخارج ان کان عرضا فانتقالہ محال وان کان جوہرا فہو جسم لامحالۃ ویدل علی استحالتہ وجوہ ثلثۃ احدہا انا نعلم بالبداہۃ انہ یمتنع ان یخرج من مقدار الحدقۃ جسم ینبسط علی نصف کرۃ العالم وثانیہا ان ہذا الجسم الخارج اما ان یتصل بالعین او لا یتصل فان کان الثانی فلا یتاتی وی صور المبصرات الیہ وان کان متصلا کما ہو مذہبہم فاذا رأینا الکواکب الثابتۃ التی ہی مرکوزۃ فی الفلک الثامن لزم ان یکون ذلک الجسم قد دافع الہواء وداخلہ وخرق الافلاک المسبعۃ وکلہ باطل وثالثہا ان حرکۃ ہذا الجسم اما ان تکون طبعیۃ او قسریۃ او ارادیۃ والاقسام باسرہا باطلۃ اما بطلان کونہا طبعیۃ فلانہا لو کانت کذلک لکانت الی جہۃ واحدۃ فیلزم ان لا یری

بالشئ الا من جهة واحدة وليس كذلك واما البطلان كونها ارادية فلانه لا يخلو اما ان تكون تلك الارادة لنا او لذلك الجسم فان كان لنا جاز لنا مع سلامة الاسباب ان نقبض ذلك الشعاع الينا ولا ننصر وليس كذلك وان كانت للجسم كان الابصار حاصلا له لا لنا فلم بطلت الارادية والطبيعية بطلت القسرية ايضا وفي هذا المقام تفصيل ليس هذا موضعه ولولا غرابة المقام لذكرته وفي ما ذكرناه كفاية للمبتصر **قال** كما ذهب اليه صاحب الاشراق متعلق بالمنفي ويريد بهنا ان صاحب الاشراق وان صرح في حكمة الاشراق بان العلم الابصاري علم حضوري ورد القول بالانطباع لكنه يظهر من تلويحاته ان مختاره هو مذهب الانطباع الذي هو معتقد المشائين لانه ذكر فيها في كيفية الابصار هذا المذهب ولم يتعرض له جرحا ثم غلط مذهب خروج الشعاع بوجوه مرت فيعلم من سكوته ان مختاره هذا فكيف التوفيق بين كلاميه فجوابه ان عادته في التلويحات انه يورد المسائل على سبيل الجدل والشهرة ويذكر مقدمات شائعة بين المشائين وان كانت غير مسلمة عنده بل باطلة عنده وعادته في حكمة الاشراق انه يحقق الحق في زعمه ويبطل الباطل فلا منافاة بين كلاميه الا ترى الى بحث الهيولى والصورة فانه انكر الهيولى في حكمة الاشراق واثبتها بمقدمات مشهورة من غير تعرض عليها في التلويحات وذهب هناك الى ان الجسم بسيط هو عين الامتداد وذكر هنا انه مركب من الهيولى والصورة واختار هناك ان المقدار جوهر وذكر هنا انه عرض وانكر التخلخل والتكاثف هناك واقره هنا فتوجه الشارحون لدفع التعارض الواقع بين هذه الكلمات لكنهم لم يأتوا احد منهم بما يشفي العليل ويروي الغليل والاصل هو الذي ذكرناه فاحفظه **قوله** اي العلم الحاصل عند الابصار آه نقل عنه في الحاشية فائدة هذا التفسير ان الابصار ليس بعلم لانه صفة للقوة الباصرة وهي ليست بعالمة كما قال المحشي فتفسير الابصار بالعلم الحاصل عند الابصار **قوله** والا لزم آه تقريره ان في العلم الحضوري لا بد من حضور المعلوم بلا واسطة عند المدرك فلو قيل ان العلم الابصاري حضوري لزم ان تكون الآلات الجسدانية كالمبصر مدركة لانه ليس حضور المعلوم المبصر الا عند المبصر لا عند النفس واللازم باطل لما سيأتي تحقيقه من ان الادراك ليس الا من شان الامور التي وجودها لذاتها كالنفس لا التي وجودها لغيرها كالآلات فالملزوم مثله واعترض عليه بجر العلوم نور الله مرقده بان مثل هذا يرد على المشائين القائلين بحصول الصورة في الحاسة لان الصورة انما حصلت لغير المدرك فلا كيفي هذا الحصول للانكشاف بل الصورة عندهم علم فالعلم قائم بغير المدرك فيلزم ان تكون الحاسة مدركة فما هو جوابهم فهو جوابه ولا ينفع قول المشائين ان الصورة وان كانت حصلت في الحواس لكن النفس لها ارتباط خاص بها به تدرك ما حصل فيها لان مثل ذلك يجاب عن صاحب الاشراق **قوله** ومنه قال في الحاشية اي في الدليل الذي ذكره لاثبات بطلان الملازمة منع يعني لا نسلم ان المدرك هو الآلات الجسدانية لم لا يجوز آه انتهت **قوله** لكن بواسطة الآلات تحقيقه ان حضور المبصر وان كان بحسب الظاهر عند الباصرة لا عند المدرك لكنه في الحقيقة عند المدرك بواسطة الآلات فان الحواس كالمرايا المتقابلة فيكون حضوره عند المبصر عين حضوره عند المدرك فلا يلزم كون الآلات مدركة او عدم حضور المعلوم بالعلم الحضوري عند المدرك ومن هنا يسقط ما اورده بعض المناظرين بقوله هذا ليس بشئ اذ المبصر ليس حاضرا عند المدرك قطعا اذ المدرك ليس الا النفس المشار اليه بانا والمبصر ليس حاضرا عنده انما الحضور للمبصر عند الآلة وهي ليست بمدركة اتفاقا فالمبصر نفسه ليس حاضرا كما هو شان الحضوري انتهى **قوله** كما يستفاد من ظاهر كلام صاحب الاشراق فان الذي دل عليه كلامه هو انه اذا وجدت المقابلة بين المبصر يحصل بين النفس والباصرة اضافة نورية تكفي لادراك النفس هذا صريح في ان المبصر يكون حاضرا عند المدرك بواسطة الآلات وحضوره عندها يكفي لحضوره عنده لمناسبة نورية بينهما **قوله** ولعل هذا القدر آه قد عرفت تحقيق كفايته للانكشاف فلا تلتفت

الی اقوال المشککین **قوله** فالنفی حق بالنفی ای نفی السید المحقق بقوله لا حضوری کما ذهب الیه صاحب الاشراق حق بان ینفی لکون مذهبه جقا و قد یورد علی صاحب الاشراق بان وجود المبصر فی الخارج لیس بکاف والا لکان مدرکا قبل المقابلة فلا بد من امر زائد وهو اما حصول شئ او اضافة الی المبصر وایا ما کان فلا یکفی نفس المبصر للانکشاف کما هو شان العلوم الحضوریة فلا یکون حضوریا وانت تعلم انه لا ورود له فانه یجوز ان یکون نفس المبصر کافیا بشرط المقابلة وهذا الشرط لیس مناطا للانکشاف ولا داخلا فیه بل هو مقترن به علی سبیل التعرض کالتشخص فی الاشخاص علی المذهب الحق وهو المستفاد من عبارة حکمة الاشراق وصرح به شارحها فلیس مذهبه کفایة مجرد الوجود الخارجی حتی یرد علیه الایراد المذکور والتحقیق ان مذهب صاحب الاشراق اشراقیا انیا سبب رده بقوا عد المشائین بل یجب قبوله الا انه یرد علیه لزوم انعدام العلم عند غیبوبة المعلوم عن الحاسة والجواب عنه بان صاحب الاشراق قائل بعالم المثال فادام المحسوس حاضرا یکون انکشافه حضوریا بالمقابلة وبعد غیبوبته یحضر مثال له فی العالم البرزخ من غیر انطباع فی الذهن وهو متحد بالذات والتشخص او متحد بالذات ومباین بالتشخص کما ذکره احسن المحققین وان کان تحقیقا حسنا لکنه موقوف علی ثبوت هذا الامر من کلام صاحب الاشراق فان الاشراقیین وان کانوا قائلین بعالم المثال لکن لم یظهر من کلماتهم کون هذه الصورة بعینها حاضرة فی عالم المثال بعد الغیبوبة عن البصر فافهم وللبعض الناظرین ههنا فی تحریر الایراد وجوابه المذکورین کلام سنذکره مع ما فیه فی تعلیقة علی حدة **قوله** ای فی مقام الاستدلال علی تخصیص المورد بالعلم المتجدد وهذا بناء علی تحقیق المحشی ان المراد بالمتجدد هو الحصولی الحادث واما علی تحقیقنا فقوله یمکن ان یقال بدل احتمال آخر لا استدلال علی تخصیصه بالمتجدد الذی هو بمعنی الحصولی مطلقا **قال** ینبغی ان یکون له دخل فی الاکتسابات آه اقول نا لم یقل ینبغی ان یکون کاسبا لان الکسب وضده عنده من صفات المعلوم لا العلم کما حققه فی حواشی الحاشیة الجلالیة فالعلم وان کان حصولیا حادثا لا یکون کاسبا او مکتسبا نعم یکون له دخل فی الکسب الکاسب المکتسب حقیقة هو معلوم الحصولی الحادث وبه ظهر ما فی تفسیر الفاضل المحشی بقوله ای ینبغی ان یکون کاسبا آه من الخلل **قال** واختصاص بها قد یتوهم منه انه یقتضی وجود العلم الحصولی الحادث فی النظریات لا فی غیرها اذ خاصة الشئ ما یختص به ولا یوجد فی غیره مع انه یوجد فی البدیهی ایضا وینبغی هذا التوهم جعل الحصولی الحادث مختصا والاکتسابات مختصا بها ولیس کذلک بل الباء ههنا داخل علی المختص وهو کثیر فی کلامهم کما صرح به المحقق التفتازانی فی شرحی التلخیص **قوله** ای ینبغی ان یکون کاسبا ومکتسبا آه احتراز عن العلم الحضوری والحصولی القدیم فانهما لیس فیهما شائبة الکسب المحقق الدوانی وان ذهب الی انقسام الحصولی القدیم الی التصور والتصدیق لکنه لم یقل بانقسامه الی البدیهی والنظری ولعلک لقطنت من ههنا ان العلم الحصولی الحادث ینقسم الی التصور والتصدیق والی البدیهی والنظری بالاتفاق والحضوری لا ینقسم الیهما بالاتفاق والحصولی القدیم ینقسم الی التصور والتصدیق اختلافا لا الی البدیهی والنظری اتفاقا **قوله** اولا وبالذات احتراز عن مطلق العلم وعن مطلق الحصولی فانهما وان کان ادخل فی الاکتساب باعتبار بعض افراده لجریان احکام الافراد علی مطلق الشئ لکن لیس لهما دخل اولا وبالذات بل بواسطة بعض افراده فانه کما یتصف بان له دخلا فی الاکتساب کذلک یتصف بان لا دخل له فی الاکتساب باعتبار بعض الافراد الاخر وهو الحضوری والحصولی القدیم فلا ینبغی ان یجعل مطلقه ههنا مقسما کما اختاره المحقق الدوانی فی حواشی التهذیب **قوله** من شان الحصولی الحادث اشارة الی ان اللام الداخلة علی قوله وما هو الا العلم الحصولی للعهد فالمراد به الحصولی الحادث لا مطلق الحصولی **قوله** او من المعلوم آه لان التقابل هو کون الشیئین بحیث لا یجتمعان فی زمان واحد فی ذات واحدة من جهة واحدة وهذا المعنی یوجد بین النظری والبدیهی ومن ههنا اندفع ما اورده بعضهم من انه یجوز ان لا یکون بین

البنظریۃ والبداہۃ تقابل اصطلاحی بل مطلق المنافاۃ کما فی الوجوب الذاتی والامتناع الذاتی والامکان الذاتی **قولہ** اما الاول فظاہر لعدم توقف کل منہما علی الآخر فی التعقل والوجود ولا یدمنہ فی التضایف **قولہ** فلعدم جواز ارتفاعہما الخ یعنی ان المتقابلین بالایجاب والسلب کالفرس واللافرس لایجوز ارتفاعہما معا عن شیٔ فما من شیٔ الا وہو متصف باحدہما لاستحالۃ ارتفاع النقیضین فلو کانت النظریۃ والبداہۃ متقابلین بہذا التقابل لزم ان لایوجد شیٔ خال عن احدہما مع انہ لیس کذلک فان النظریۃ والبداہۃ مرتفعان عن العلم علی مذہب من یقول انہما صفتان للمعلوم وبالعکس علی العکس وایضا ہما مرتفعان عما سوی العلم والمعلوم فلا یکون بینہما ہذا التقابل **قولہ** حیث قال الخ قد قال بعض الناظرین انت تعلم ان الحکم بکون احد المتقابلین بالایجاب والسلب صادقا والآخر کاذبا مخصوص بالایجاب والسلب المرکبین ای المعتبرین فی القضایا اذ الصدق والکذب انما یتحقق فی القضایا واما الایجاب والسلب المفردان فلا صدق فی شیٔ منہما ولا کذب والکلام ہہنا فی الایجاب والسلب الذین ہما من اقسام التقابل مطلقا سواء کانا فی القضایا او فی المفردات. یرید قول شارح حکمۃ العین ہہنا غیر مناسب لذکر کلامہ لیس الا فی الایجاب والسلب المرکبین انتہی ملخصا اقول لعلہ لم یتنبہ لہ الرجوع الی شرح حکمۃ العین فان قولہ المذکور لیس فی الایجاب والسلب المرکبین بل فی المفردین وعبارتہ ہکذا وقد یقال ان تقابل وجود الملزوم وعدم الازم خارج عن العدم والملکۃ والایجاب والسلب کلیہما فیختص الحصر اما عن العدم والملکۃ فلعدم اشتراط وجود الموضوع کما ذکروہ فیہ واما عن السلب والایجاب فلجواز ارتفاعہما معا بخلاف السلب والایجاب علی ما قال المصنف ویکون احدہما کاذبا فقط لاشتراطہما اتحادہما علی الصدق والکذب معا بداہۃ انتہی فہذا صریح فی ان شارح حکمۃ العین علی قول صاحب حکمۃ العین ویکون احدہما کاذبا فقط لاشتراطہما علی السلب والایجاب مطلقا فانہ علی تقدیر اختصاصہ بالقضایا کیف یصح



جعله هذا القول دليلا على عدم وجود الايجاب في السلب في وجود الملزوم وعدم اللازم وهما من المفردات فانما ابراد على المحقق والاعلى تتاح حكمة العين اصلا والحال ان الصدق والكذب قد يستعملان في كلامهم في المفردات ايضا باعتبار المآل والقوة الاترى الى قول صاحب حكمة العين بعد القول السابق وسائر المتقابلات يجوز ان يكذبا انتهى اى باقي المتقابلات سوى الايجاب والسلب من العدم والملكة والتضاد والتضايف يجوز ان يرتفعا عن شئ فاستعمل لفظ الكذب في سائر المتقابلات مع انها لا تكون الا مفردات ويؤيد ذلك ايضا ما ذكره احسن العلماء في حواشيه المتعلقة بحواشي شرح التجريد القديمة من ان الصدق يستعمل في كلامهم ثلثة معان المحل والتحقق ومطابقة الواقع والمتخص بالقضية انما هو الاخير فاحفظ **قوله** على تقدير كونها صفة للمعلوم هذا مختار السيد المحقق تبعا للسيد الشريف على الجرجاني ومن تبعه واستدلوا عليه بان ما يترتب على النظر يحصل في الذهن بواسطة النظر اولا وبالذات هو نفس الشئ من حيث هو هو مع قطع النظر عن حصوله في الذهن وثانيا وبالعرض هو الشئ من حيث هو حاصل في الذهن اى العلم ولا يخفى عليك انه اشتباه ومغالطة فان المقصود بالعلم والكسب انما هو العلوم لا المعلومات والحاصل من النظر انما هو العلم لا الاشياء بانفسها فلم يكن هو المتصف بالبداهة والنظرية **قوله** على تقدير كونها صفة للعلم هذا هو الذي جنح اليه كثير من المحققين وهو الحقيق بالقبول وذلك لان المترتب على النظر لا يكون الا الموجود في الذهن وان هو الا العلم فانهم صرحوا بانه ليس في الذهن امران متميزان موجودان بوجودين ليسمى احدهما بالمعلوم والثاني بالعلم انما الموجود في الشئ واحد مكتنف بالعوارض الذهنية وهو المسمى بالعلم ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنه مرتبة الشئ من حيث هو هو ويسميه المعلوم بالذات وبالجملة ليس في الذهن في الحقيقة الا العلم فكيف يترتب المعلوم على النظر بالذات هذا قول لا يعبأ به انما المترتب هو العلم ولذلك ترهم يقسمون العلم الى التصور والتصديق ثم يقسمونه الى البديهي والنظري **قوله** على تقدير وجودها بان يفسر النظري بما يحصل من النظر والبديهي بما يحصل باحدى الطرق الستة المتعارفة في جنس الصناعات من الاوليات والحسيات والوجدانيات والمتواترات والتجربيات والقضايا التي قياساتها معها **قوله** وهي البداهة فيكون معنى البداهة عدم حصوله بالنظر عما من شانه ان يحصل به والنظرية حصوله به **قوله** في الحضوري والتقديم الخ تحرير دان الحضوري مطلقا حادثا كان او قديما والحصول القديم لا يتصفان بالنظرية واذا لم يتصفا بهما لم يتصفا بالبداهة اما عدم اتصافهما بالنظرية فلان الترتب على النظر يقتضي الحصول بعد النظر والحصول ينافي الحضور والحدوث ينافي القدم واما عدم اتصافهما بالبداهة فلانه لو اتصفا بها لاتصفا بالنظرية كما مر اذ ليس فيما يظهر انهما لا يتصفان بالنظرية والبداهة كليهما وذلك ما اردناه ومن ههنا ظهر ان معنى قوله لا يتصور الا يكون وجوده ازليا حجر في التصورات فان قلت قد ذهب السيد المحقق في حواشي شرح المواقف وغيرها فرارا عن اختلاف النظرية والبداهة باختلاف الاشخاص الى ان النظري ما يتوقف مطلق حصوله على النظر والبديهي ما لا يتوقف حصوله المطلق عليه فعلى هذا لا يكون التضاد ولا العدم والملكة بينهما كما لا يكون الايجاب والسلب والتضايف اذ من شرط التضاد والامكان التوارد من الجانبين ومن شرط العدم والملكة امكانه من جانب الوجودي ومن المستحيل ان يكون الشئ الذي لا يتوقف نحو من انحاء حصوله على النظر هو ما يتوقف نحو من انحاء حصوله عليه فح فلا يصح الاستدلال المذكور رأسا ويجوز اتصاف الحصولي القديم والحضوري بالبداهة قلت المحشي شديد الفرار عن مخالفة الجمهور ومذهب السيد المحقق المذكور مخالف لهم فلم يعبأ به على ان المذهب المذكور في نفسه ايضا غير صحيح كما ذكرته في التعليق العجيب **قوله** الذي هو مجموع الانتقالين المتدرجين هذا هو مذهب القدماء ويقابله الحدس كما صرح به المحقق الطوسي في شرح الاشارات واما المتاخرون فقد اصطلحوا على ان النظر ترتيب امور معلومة ليتادى الى مجهول وتلزم

الحواشی المتعلقة بصفحة ۱۸۳

حواشی مصباح الذہبی

علیه مفاسد قد بسطت فی المبسوطات ولو لاغراته المقام لاتیت بها **قوله** لاستلزام انتفاء اللازم انتفاء الملزوم قال فی المنهیة الاتصاف بالنظریة لازم للاتصاف بالبداهة انتهت **قوله** وتجرد جلیا آه توضیحه انا لانسلم اقتضاء التواردمن الجانبین فی التضاد من جانب واحد فی العدم والملکة علی المحل الخاص لانهم قد صرحوا ان المصاحح المعتبر فی العدم والملکة اعم من ان یکون بحسب النوع کالعمی للانسان فان الانسان قابل للابصار بحسب نوعه وهو الانسان ان لم یکن قابلا بحسب شخصه او بحسب الجنس القریب کالعمی للعقرب فان جنسه قابل للابصار وهو الحیوان او البعید کعدم الحرکة الارادیة للجبل فان جنسه البعید اعنی الجسم قابل لها او بحسب الشخص فلم لایجوز ان یکون مطلق العلم جنسا للحصوری والحصولی وهو صالح للحصول بالنظر البتة ویشهد له اتصاف الحصولی الحادث فلو لم یکن المطلق صالحا للنظریة لم یتصف الحادث بها ایضا فح یصدق علی الحصولی القدیم والحضوری انهما صالحان للحصول بالنظر فیصدق علیهما التعریف البدیهی ای ما لایحصل بالنظر وشانه ان یحصل به فلا یصح قولهم لایمکن اتصافهما بها باعتبار جنسهما الذی هو العلم مطلقا هذا واجیب عنه بجوابین الاول ما قرره بحر العلوم نور الله مرقده ان صلوح النوع او الجنس الملکة المعتبر فی التقابل صلوح النوع او الجنس فی ضمن ذلک الشخص الموصوف بالعدم لاان یمکن الاتصاف به فی ضمن شیئ آخر الاتری انه لاتتصف الحجر بالسکون الارادی مع امکان اتصاف الجسم الذی هو جنسه به فی ضمن الحیوان وکذا المفارقات لاتتصف بالسکون الارادی وان امکن اتصاف الجوهر الذی هو جنسها فی ضمن الجسم فالذی لابد منه فی تقابل العدم والملکة استعداد اتصاف ما هو الموصوف بالعدم للملکة بخصوصه سواء کان هذا الاستعداد له بالذات او لنوعه او لجنسه فی ضمنه و هذا القدیم لااتصاف له بالنظریة اصلا لامن جهة استعداد نوعه ولامن جهة استعداد جنسه وکذا فی الحضوری لان التوقف علی النظر من العوارض الاولیة للحادث فلا تتصف به العلم الابعد الاتصاف بالحدوث الثانی انا لانسلم ان العلم المطلق جنس لاقسامه بل هو عرض عام کیف لا وهو مقول علی الحضوری وهو حقائق مختلفة وعلی الحصولی وهو حقیقة اخری والمحمول علی الحقائق المختلفة لایکون الا عرضا عاما وکلاهما محدوش اما الاول فلانه مبنی علی ان المعتبر فی هذا التقابل صلوح محل العدمی للملکة سواء کان بنفسه او بجنسه او بنوعه ولیس کذلک بل المعتبر صلوح محله بشخصه او صلوح جنسه او نوعه الاتری انهم مثلوا بالعمی للاکمه وقالوا انه قابل للابصار بحسب النوع وهو الانسان ان لم یکن قابلا بشخصه وبالعمی للعقرب قالوا انه قابل للابصار بحسب جنسه وهو الحیوان لابحسب شخصه ولابحسب نوعه وظاهر ان الاکمه والعقرب لااستعداد فیهما للابصار وانما یتصف الانسان والحیوان به فی ضمن اشخاص اخر لا فی ضمن هذا الشخص فکذلک نقول الحضوری والحصولی القدیم وان لم یکن فیهما استعداد الحصول بالنظر بحسب الذات لکن لجنسه استعدادا لیتحقق هذا القدر واما الفرق بان الحصول بالنظر من العوارض الاولیة للحادث فلا استعداد له فی القدیم والحضوری اصلا بخلاف الاکمه والعقرب فان فیهما استعدادا له فلا ینفع لان کون الحصول بالنظر من العوارض الاولیة للحادث اول الکلام لانسلمه لخصم ومن اتی بالقول باعتبار صلوح الشخص والنوع او الجنس لایستنکف عن القول باتصاف الحجر والمفارقات بالسکون وقد مثل شارح حکمة العین للصلوح بحسب الجنس البعید بقوله کالبصر للجدار فان الجدار قابل للابصار لابحسب شخصه ولابحسب نوعه ولابحسب جنسه القریب بل بحسب جنسه البعید وهو الجسم انتهی ومن المعلوم انه لایتحقق البصر فی ضمن الجدار البصر اصلا فعلم قطعا انهم لایعتبرون صلوح النوع والجنس فی ذلک الشخص خاصة وللشارح ان یتمحل فی ذلک اکثر من ان تحصی واما الثانی فلما ذکره المحشی بقوله لایخلو عن مقابلة المنع بالمنع وحاصله ان المعترض بالغ فالایراد علیه بمنع کونه جنسا منع علی منع فلا یسمع لانه مبنی عن غفلة المحشی عن لفظ لم لایجوز الداخل علی السند فهو منع علی السند لاعلی المنع بل لان الکلام مبنی علی المسلمات وهم

قد صرحوا بان العلم جنس لاقسامه وادعی فیه جنسیته البداهة فلا یصلح هذا الجواب عن جانبهم واجاب بعضهم عن اصل الاشکال بان الکلام فی العدم والملکة المشهوریین وفی یشترط کون المحل النحاصر المتصف بالعدمی صالحا للاتصاف بالوجودی لا فی العدم والملکة الحقیقیین الذی یشترط فیه اتصاف المحل مطلقا وهذا قاطع الاشکال لو وجد ما یدل علی الفرق بین العدم والملکة الحقیقی وبین العدم والملکة المشهوری فی هذا الحکم فی کلامهم واذ لیس فلیس فظهر انه لا ینظر للقول بعدم اتصاف الحصولی القدیم والحضوری بالبداهة والنظریة کلیهما وجه وجیه فالتحقیق الذی یخطر بالبال هو القول باتصافهما بالبداهة وان لم تتصفا بالنظریة فاحفظه فانه وان کان مخالفا للجمهور لکن لا تقلید فی الباطل فتدبر **قوله** علی ان عدمیة النظریة آه یعنی انه یمکن ان تفسیر النظریة بعدم امکان حصوله بدون النظر عما من شانه ان یحصل بدونه فتکون عدمیة والبداهة بامکان حصوله بدون النظر فتکون وجودیة واللازم ح لیس الاتصاف محل النظری بالبداهة الاتصاف محل البدیهی بالنظریة فیصح اتصاف الحصولی القدیم والحضوری بالبداهة ح **قوله** وفیه ما فیه اشارة الی ما فیه من الوهن لان الکلام علی مذهب الجمهور وهم لا یفسرون بهذین التفسیرین ولهذا لما فسر الصدر الشیرازی النظری بالاضروری تعقبه المحقق الدوانی فی حواشی شرح المطالع الجدیدة بان النظری والضروری معنی معینا بحسب الاصطلاح وهو ما یتوقف علی النظر وما لا یتوقف علیه فلیس الخیار لک ان تغیرهما الی ما شئت انتهی علی ان النفی لا ینفی اثبات فیئول الامر الی ما ذکرنا سابقا **قوله** والا فقد یطلق علی انمحاش النفس آه ظن قوم ان العلم هو قبول النفس للصورة والباعث علیه ما رأوا انه لا بد عند حصول الصورة من تاثر النفس صورة المعلوم فلیکن هو سبب الانکشاف وهذا القول فی غایة السخافة کما لا یخفی علی من له ادنی فطانة فتفطن **قوله** کما هو مذهب من یقول آه لعل عدهم العلم من مقولة الانفعال مسامحة والا فهو لیس من مقولة الانفعال حقیقة لاعتبار التاثر التجددی فی المقولة هذه منها **قوله** مبنی الخلاف آه اشارة الی ان هذا النزاع لیس لفظیا بل هو نزاع راجع الی المعنی لانهم اتفقوا باجمعهم علی ان مورد القسمة ههنا لیس الا ما هو العلم حقیقة ثم اختلفوا فی تعیین مصداق هو الصورة او الحصول او غیر ذلک وهذا کاختلافهم فی المکان انه سطح او بعد بعد اتفاقهم علی الامارات الاربعة للمکان بنسبة الجسم الیه بلفظة فی وصحة انتقال الجسم منه لذاته واستحالة حصول جسمین فی موضع واحد واختلافه بالجهات فلیس النزاع ههنا کذلک ایضا لفظیا اشار الیه العلامة الشیرازی فی شرح هدایة الحکمة **قوله** ومال بعض الافاضل الی الثانی المراد به السید باقر الداماد حیث قال فی بعض تصنیفاته ما حاصله ان مورد القسمة هو العلم الحصولی بمعنی حصول الصورة لان الحصول مبدأ والحاصلة مشتق منه والمبدا اولی واقدم وایضا الغرض المقصود من تحصیل العلوم حصولها ولا یخفی علی من له ادنی لب انه کلام خال عن التحصیل اما وقوع سمعه ان المعانی المصدریة انتزاعیة لا وجود لها فی الخارج ولا فی الذهن قبل الموصوف به فکیف یکون الحصول اقدم وجودا من الحاصلة نعم الحصول تقدم ذاتی علی الحاصلة باعتبار ان الاول مبدأ والثانی مشتق لکنه من الاحکام اللفظیة لا یبتنی علیه الدقائق وکون الغرض من تحصیل العلوم حصولها ممنوع انما الغرض ما به الانکشاف وهو الصورة الحاصلة **قوله** والعلامة جمع بینهما عبارته فی درة التاج بدانکه علم عبارت است از حضور شئی در ذهن یا ازحضور ذهن چیزی علم را برادراک بر مدرک هر دو اطلاق کنند بر دو گونه است یا مجرد باشد از تصدیق و تکذیب آنرا تصور ساذج خوانند و یا مقارن یکی ازینها باشد آنرا تصور مع التصدیق خوانند **قوله** کما جمع العلامة القوشجی بین حصول الاشیاء بانفسها وحصول الاشیاء باشباحها هذا بهتان عظیم تبع فیه السید المحقق حیث فهم تبعا للصدر الشیرازی ان کلام القوشجی یدل علی الجمع بین المذهبین واشتهر هذا الامر عند العوام الذین هم کالانعام حتی صار القوشجی ضرب المثل وفی الحقیقة

هو برئ من ذلک کما حققه فی التعلیق العجیب وهذا المقام وان کان غریبا لکن لابد من تنبیه من التفصیل فاستمع ان العلامة القوشجی
حقق فی شرح التجرید ان الموجود فی الذهن امران احدهما المفهوم الکلی للمعلوم الحاصل فی الذهن والآخر کیفیة نفسانیة وهو جزئی
وعلم بهذا المفهوم وجعله واسطة للاشکال المشهور فی کون العلم من مقولة الکیف حیث قال وبهذا التحقیق یندفع اشکال قوی یرد علی
القائلین بحصول الاشیاء بانفسها لا باشباحها فی الذهن وهو ان مفهوم الحیوان مثلا اذا وجد فی الذهن فانا نعلم یقینا ان هناک
امرین احدهما موجود فی الذهن وهو معلوم وکلی وجوهر اعنی مفهوم الحیوان واذا المراد بالجوهر ماهیة اذا وجدت فی الخارج کانت
لا فی موضوع وثانیهما موجود فی الخارج وهو علم وجزئی وعرض فعلی طریقة القائلین بالشبح والمثال الموجود فی الذهن هو مفهوم الحیوان
الذی شبحه قائم بالذهن اذ المراد بوجوده فی الذهن علی هذه الطریقة قیام شبحه ومثاله فی الذهن وهو کلی وجوهر ومعلوم والموجود فی
الخارج هو هذا الشبح القائم بالذهن الشخصی الموجود فی الخارج فهو جزئی وعرض من الکیفیات النفسانیة وعلم فلا اشکال واما علی طریقة
القائلین بوجود الاشیاء بانفسها فی الذهن فیشکل ان الموجود فی الخارج الذی هو علم وعرض من الکیفیات النفسانیة ما هو اذ لیس هناک علی
هذه الطریقة الا مفهوم الحیوان الذی هو موجود فی الذهن وقائم به ومعلوم وعلی تحقیقنا هذا نقول ان مفهوم الحیوان مثلا اذا حصل
فی الذهن فهو یقوم فی الذهن کیفیة نفسانیة هو العلم بهذا المفهوم وهو عرض وجزئی لکونه قائما بنفس شخصه ومتشخصا بتشخصات ومنیته
وهو الموجود فی الخارج واما الموجود فی الذهن فهو مفهوم الحیوان الحاصل فی الذهن وهو کلی وجوهر ومعلوم انتهت عبارته قدس سره
الشریف الذی اجمع بین المذهبین حیث قال فی حاشیة الشمسیة نحن نقول هذا بالتحقیق جمع بین حصول نفس الماهیة وشبحها مع فی الاذهان
ودون اثبات ذلک خرط القتاد وبل الظاهر من کلام القدماء ان ماهیة الاشیاء فی الاذهان لما لم یصدر عنها الآثار فتکون مطابقة لما یصدر
عنه الآثار اطلقوا علیها الشبح والمثال لان هناک مذهبین انتهی وتبعه من تقدم بقلیل وهذا التقلید والتحقیق انه غلط فاحش لان الشبح عند
القائلین به هو الموجود الذهنی المغایر بالحقیقة للمعلوم المشاکل له فی الصفات وعند الموجود الذهنی هو المعلوم والعلم هو الکیفیة
النفسانیة ولیست بمثابة له فی الصفات والعوارض فکیف تکون شبحا له فالقول بانه جمع بین حصول الاشیاء بانفسها وحصول الاشیاء
باشباحها لا صحة له وأورد المحقق الدوانی فی حواشیه القدیمة علی القوشجی بان هذا القائم فی الذهن الذی عبر عنه بالکیفیة النفسانیة ان کان
مغایرا للمعلوم کما یدل علیه ظاهر کلامه فهو بعینه القول بالشبح والمثال وان کان متحدا معه عاد الاشکال بان ما هو متحد مع الجوهر فی الماهیة
لا یکون کیفا بالحقیقة انتهی ورده الصدر المعاصر له فی حواشیه الجدیدة بانا لا نسلم ان القائم فی الذهن ان کان مغایرا للمعلوم بالماهیة
فهو بعینه قول بالشبح والمثال فان حصول ماهیة الشئ فی الذهن اعم من ان یبقی فیه علی ما کان او ینقلب فیه الی ماهیة اخری حتی کان الشئ
واحدا اذا وجد فی الخارج کان ماهیة معینة واذا وجد فی الذهن کان ماهیة اخری بخلاف الشبح فانه لیس فی ذلک الشئ بل مثاله حتی اذا فرض
وجود ذلک الشئ فی الذهن لم یکن عین الشبح ولو فرض وجود الشبح فی الخارج لم یکن عین الشئ فافترقا ویعلم من هذا ان الامر الحاصل
فی الذهن المغایر بالماهیة للمعلوم هو نفس هذا المعلوم فانه فی الخارج ماهیة وفی الذهن ماهیة اخری فلا یحتاج الی اثبات وجود امر آخر مغایر
للمعلوم کما توهمه انتهی وحاصله انا نختار الشق الاول من الشقین اللذین اورد بهما الدوانی یعنی ان هذا الامر القائم مغایر للمعلوم ونقول
انه لیس قولا بالشبح والمثال کما توهمه الدوانی فان الشبح والمثال یکون مغایرا للمعلوم بالماهیة بحیث لو وجدا فی ظرف واحد لم یکن احدهما
عین الآخر وههنا لیس کذلک فان نفس الشئ اذا کان فی الخارج یکون موجودا فیه وجوهرا واذا وجد فی الذهن ینقلب الی ماهیة

اخرى تكون من الكيف فيندفع به الاشكال المشهور انه يلزم كون شئ واحد جوهرا وكيفا وهذا مبني على ما اختاره في حواشيه القديمة
وحققه في حواشيه الجديدة على شرح المطالع بالامر مزيد عليه من ان ذوات الاشياء تابعة لوجوداتها وان الماهية تنقلب اذا وجدت في الذهن
فالانسان مثلا جوهر باعتبار وجوده في الخارج وعرض اذا وجد في الذهن لانقلابه اليه بانقلاب ظرف الوجود وهذا ليس قولا بالشيخ البتة
وانت تعلم ان هذا الكلام منه مع قطع النظر عما يرد وعلى ما اختاره من القول بالانقلاب كما بسطه الدواني في حواشي شرح المطالع مخدوش
اما اولا فبانه مخالف لما قاله في حواشيه القديمة كما انتقناه انه جمع بين المذهبين فهناك آمن بكونه جمعا بين المذهبين وههنا انكر والله اعلم
الشيخ وهل هذا الا تدافع ظاهر واما ثانيا فلان هذا الكلام منه اما ان يكون من جانب شارح التجريد او من نفسه على الثاني لا خطاب معه
فان الدواني يعترض على الشارح لا عليه حتى يدفعه باختاره وعلى الاول فهو جعل مركب لان شارح التجريد بل كل متامل لا يتفوه
بمذهب الانقلاب الذي هو مختار هذا الصدر وليس هذا مذهب الشارح فيلزم توجيه الكلام بما لا يرضى قائله واما ثالثا فبانه لا يعلم الامر
المشترك الذي يقال له تارة يكون جوهرا وتارة يكون عرضا والنظرة السليمة تابى عن هذا القول اشد الاباء وبالجملة لا يندفع ايراد
الدواني على القوشجي بهذا الكلام اصلا بل هو مندفع بما ذكرنا من التحقيق وتقريره انا نختار الشق الاول وهو ان القائم بالذهن مغاير
للمعلوم وقوله هذا بعينه قول بالشيخ غير مسلم فان القائلين بالمثال يقولون بمشاركته للمعلوم والقوشجي لا يقول بهذا فان هذا امر
مكابر ظاهر انه لا يرد على القوشجي ما اورده هذان المحققان اصلا وتلخيص تحقيقه ان في الذهن حصول امران الاول الماهية نفسها وهو كلي
مثلا والثاني الكيفية النفسانية المغايرة له الغير المشاركة له وهي علم وكيف فيندفع به الاشكال المذكور قطعا وليس هذا مبنيا على القول
بالشيخ ولا على انقلاب الماهية بانقلاب الوجود ونعم يطلب القوشجي بايراد الدليل على اثبات هذا الامر المغاير للمعلوم الغير
المشاكل اي في الصفات الذي هو علم وعرض من مقولة الكيف او غير بالم يكن عنده طريق سوى الاحالة الى البداهة وهذا كما ان السيد
المحقق بالغ في جميع تصانيفه في اثبات الحالة الادراكية سوى الصورة العلمية وافتخر به ومع ذلك فليس عنده دليل شاف فليكتف المناظر
سوى الحوالة الى الوجدان فتدبر **قوله** وفيه ما فيه اشارة الى ان العلم ليس بمشترك لفظي بين حصول الصورة والصورة الحاصلة بل
للعلم عنده ايضا معنى واحد وهو ما به الانكشاف وكل منهما مصداق له فهو مشترك معنوي **قوله** المراد بالاول آه دفع لما اورد على السيد
المحقق بان المذكور في الحاشيتين اولا هو الصورة الحاصلة وثانيا حصول الصورة فكيف يصح قوله في المنهية الاول علم بالمعنى المصدري
والثاني علم بمعنى ما به الانكشاف بان الاول ذكر اولا ان كان هو الصورة لكن الاول رتبة هو الحصول فان الحصول مشتق منه والحاصلة
مشتق وظاهر ان المبدأ مقدم من المشتق فالمراد بالاول في المنهية والثاني الاول والثاني رتبة فيصح الكلام بلا مرية وتعقب الفاضل
اللبكني بانه على هذا يكون معنى قوله الجمهور على ان مورد القسمة هو الاول ان الجمهور على ان المقسم هو حصول الصورة ومعنى قوله ومن الاول
من ذهب الى الثاني انه ذاهب الى ان المقسم هو الصورة الحاصلة ويكون قوله اقول آه رد الكون المقسم هو الصورة الحاصلة ولا يخفى
على من له ادنى فهم انه لم يقل المحشي ان الاول اينما وقع في هذه الحاشية فالمراد به الاول بالرتبة وان الثاني اينما وقع يكون المراد
به الثاني رتبة بل غرضه ان الاول والثاني الواقعين في المنهية يراد بهما الاول والثاني بالرتبة فلا يلزم منه ان يكون هو مرادا
بالاول والثاني الواقعين في الحاشية بعد ذلك حتى يلزم ما الزمه ثم يرد عليه ما اشرنا اليه سابقا من ان كون الحصول مبدأ والحاصلة
مشتقا منه المستلزم لتقدمه عليه من الاحكام اللفظية وفي الحقيقة الحصول متاخر وجودا عن الحاصلة لانه معنى الانتزاعي والانتزاعيات

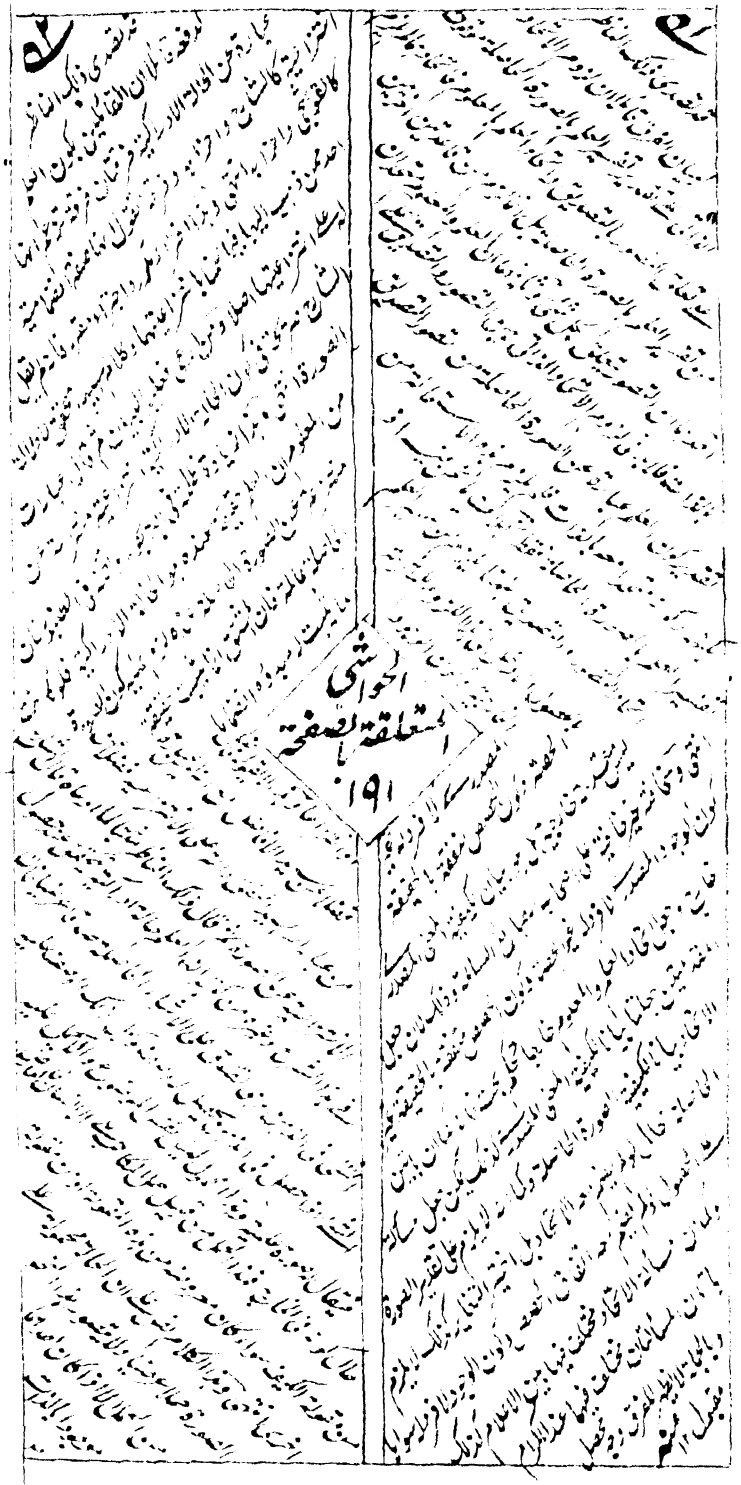
متاخرة الوجود عن موصوفاتها فاراده الاول والثانی رتبة لاتنفع وهذا هو تفصیل مانقل عن المحشی تحت قوله الآتی فافهم فیه اشارة الی انه لایصح ان یکون المعنی المصدری مقدما تحققا ورتبة لان المعانی المصدریة والانتزاعیات لاتحقق الا بعد تحقق مناشی الانتزاع انتهی والحق ان تقدیم الاول علی الثانی من اقلام الناسخین والسید المحقق بری عن ذلک المحشین ههنا کلمات اخر لاتضیع الوقت بذکرها وقد ذکرت هذا منها فی تعلیقاتی القدیمة المسماة بهدایة الوری **قوله** ظن تومم آه قد یقال الظن عبارة عن اعتقاد راجح غیر جازم فهذا الظن امن قبل المحشی وهو باطل لانه لم یعتقد هذا المذهب راجحا والامن قبل اصحابه وهو ایضا باطل لان هذا المذهب عند اصحابه مجزوم به وجوابه ان الظن قد یطلق علی مایقابل الیقین ایضا کما صرح به المصنف فی المحاکمات وهو المراد ههنا **قوله** والضرورة تشهد آه قد یعلیه علیه بان الحکم بالمعنی المصدری مما اوقف للوجود وهو من الامور العامة والامور العامة لیست بذاتیة حتی تکون مقولة کما صرح به رئیس الصناعة فی الشفاء وانتقاش مصدر انتزاعی لایمکن ان یکون منشأ للانکشاف فتعین ان یکون من الصورة **قوله** ومن مقولة الکیف هذا هو المشهور بین الجمهور والمراد علیه بان العلم هو المکتسب من صور الموجودات مجردة عن تشخصاتها فصور الجواهر جواهر وصور الاعراض اعراض فالقول بان العلم من مقولة الکیف جزما غیر صحیح مدفوع بما ذکره رئیس الصناعة فی الهیات الشفاء من ان الجواهر اذا وجدت فی الخارج کان لها موضوع واذا کان لها فی الخارج موضوع عند وجودها فی الذهن فاذا العلم کیف باعتبار وجوده الذهنی جوهر باعتبار وجوده فی الخارج انما اذا وجدت فی الخارج کان لها موضوع فلا تنافی بین کونها جواهر فی الذهن وکونها اعراضا فی الخارج کما یوجد فی الخارج موجود فی الذهن ایضا فی ضمن الصور الانتقالیة الی امر آخر کما اختاره الصدر الشیرازی وان شئت تفصیل هذا البحث فارجع الی حواشی المتعلقة بالحاشیة الجلالیة المتعلقة بالتهذیب **قوله** بل یمکن ان یستدل علیه آه هذا الدلیل ذکره المصنف فی منهیات شرح المطالع وادعی علیه بان معنی المطابقة فی العلم لیس هو المطابقة فی الصور المحسوسة وهو ظاهر بل معنی مطابقة العلم المعلوم له الذی انکشف علی النفس الاضافی ان المطابقة بهذا المعنی یصح ان یوصف بها الانفعال والاضافة ایضا لو کان العلم امرا وجودیا کما هو الصحیح عند الصدر الشیرازی فی حواشیه بانه لیس معنی المطابقة ماتوهمه بل معناه موافقة المواقع کما یستفاد من کلام المحقق الطوسی فی شرح الاشارات حیث قال من اعتراضات الفاضل الشارح ان الصورة الذهنیة ان لم تکن مطابقة للخارج کانت جهلا وان کانت مطابقة فلا یمکن لها وجود فی الخارج فلم لایجوز ان یکون الادراک حالة نسبیة بین المدرک وبینه وجوابه ان من الصورة ماهی مطابقة للخارج هی العلم ومنها ماهی غیر مطابقة هی الجهل واما الاضافة فلا یوجد فیها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها فی الخارج فلا یکون الادراک بمعنی الاضافة علما ولا جهلا وردوه المحقق الدوانی فی حواشی شرح المطالع ایضا بان ماذکره غیر حاسم لمادة الشبهة لان للصور وان لم یعود ویقول بمعنی موافقتها للواقع ان کان معناه مناسبة مخصوصة بسببها ینکشف الواقع علی النفس فذلک یتصور فی الاضافة ایضا وان کان معناه الهیئة التی تجری بین الصور المحسوسة فلانسلم انه متصف بالموافقة بهذا المعنی وان کان معناه کونه بعینه هو الامر الموجود فی الخارج کما یقتضیه سیاق مانقلته من شرح الاشارات فبعد تسلیم امتناع وجودها یلزم ان لایکون العلم بالاضافات علما ولا جهلا علی ان المطابقة بهذا المعنی انما تصح علی مذهب من یقول بوجود الاشباح بانفسها لاعلی القول بالشبح والمثال وکون الکیف حقیقة انما تتاتی علی هذا المذهب لاعلی الاول وان کان معناه امرا آخر فلیبین حتی یتکلم علیه فالوجه ان تفسر المطابقة بالمحاکات وهی ملائمة ذاتیة بین الشیئین وجاریة فی الاضافة ایضا ثم تصدی لدفعه ذلک الصدر فی حواشیه الجدیدة بانا ارد نابها کونها لو وجد بوجود الخارج لکان کذا ههنا

اخری تکون من الکیف فیندفع به الاشکال المشهور انه یلزم کون شیٔ واحد جوهرا وکیفا وبذا مبنی علی ما اختاره فی حواشیه القدیمة وحققه فی حواشیه الجدیدة علی شرح المطالع بما لامزید علیه من ان ذوات الاشیاء ثابتة لوجودها وان الماهیة تنقلب اذا وجدت فی الذهن فالانسان مثلا جوهر باعتبار وجوده فی الخارج وعرض اذا وجد فی الذهن لانقلابه الیه بانقلاب ظرف الوجود وبذا لیس قولا بالمشیخ الثابتة انت تعلم ان هذا الکلام منه مع قطع النظر عما یرد وعلی ما اختاره من القول بالانقلاب کما بسطه الدوانی فی حواشی شرح المطالع مخدوش اما اولا فبانه مخالف لما قاله فی حواشیه القدیمة کما نقلناه انه جمع بین المذهبین فهناک آمن بکونه جمعا بین المذهبین وههنا انکر الا علی الشیخ وهل هذا الا تدافع ظاهر واما ثانیا فلان هذا الکلام منه اما ان یکون من جانب شارح التجرید او من نفسه علی الثانی لاخطاب معه فان الدوانی لیعترض علی الشارح لاعلیه حتی یدفعه بما اختاره وعلی الاول فهو جهل مرکب لان شارح التجرید بل کل متامل لایتفوه بمذهب الانقلاب الذی هو مختار هذا الصدر ولیس هذا مذهب الشارح فیلزم توجیه الکلام بما لایرضی قائله واما ثالثا فبانه لایعلم الامر المشترک الذی یقال انه تارة یکون جوهرا وتارة یکون عرضا والفطرة السلیمة تابی عن هذا القول باشد الاباء وبالجملة لایندفع ایراد الدوانی علی القوشجی بهذا الکلام اصلا بل هو مندفع بما ذکرنا من التحقیق وتقریره انا نختار الشق الاول وهو ان القائم بالذهن مغایر للمعلوم وقوله هذا بعینه قول بالشیخ غیر مسلم فان القائلین بالمثال یقولون بمشارکة للمعلوم والقوشجی لایقول بهذا بین هذا وبین ما ذاک فظهر انه لایرد علی القوشجی ما اورده هذان المحققان اصلا وتلخیص تحقیقه ان فی الذهن بحصول امرین الاول المابهیة نفسها وهو کلی وجوهر مثلا والثانی الکیفیة النفسانیة المغایرة له الغیر المشارکة له وهی علم وکیف فیندفع به الاشکال المذکور قطعا ولیس هذا مبنیا علی القول بالشیخ ولا علی انقلاب الماهیة بانقلاب الوجود ونعم یرد علی طرف القوشجی بایراد الدلیل علی اثبات هذا الامر المغایر للمعلوم الغیر المشارکة له فی الصفات الذی هو علم وعرض من مقولة الکیف او غیر عالم یکون عنده طریق سوی الاحالة الی البداهة وبذا کما ان السید المحقق بالغ فی جمیع تصانیفه فی اثبات الحالة الادراکیة سوی الصورة العلمیة وافتخر به ومع ذلک فلیس عنده دلیل شاف لیسکت المناظر سوی الحالة الی الوجدان فتدبر **قوله** وفیه ما فیه اشارة الی ان العلم لیس بمشترک لفظی بین حصول الصورة والصورة الحاصلة بل للعلم عنده ایضا معنی واحد وهو ما به الانکشاف وکل منهما مصداق له فهو مشترک معنوی **قوله** المراد بالاول آه دفع لما اورد علی السید المحقق بان المذکور فی الحاشیة اولا هو الصورة الحاصلة وثانیا حصول الصورة فکیف یصح قوله فی المنهیة الاول علم بالمعنی المصدری والثانی علم بمعنی ما به الانکشاف بان الاول ذکر اولا ان کان هو الصورة لکن الاول رتبة هو الحصول فان الحصول مشتق منه والحاصلة مشتق وظاهر ان المبدأ مقدم من المشتق فالمراد بالاول فی المنهیة والثانی الاول والثانی رتبة فیصح الکلام بلا مریة وتعقبه الفاضل اللبکنی بانه علی هذا یکون معنی قوله الجمهور علی ان مورد القسمة هو الاول ان الجمهور علی ان المقسم هو حصول الصورة ومعنی قوله وعلی الاول فاضل من ذهب الی الثانی انه ذاهب الی ان المقسم هو الصورة الحاصلة ویکون قوله اقول آه ردا لکون المقسم هو الصورة الحاصلة والا یخفی علی من له ادنی فهم انه لم یقل المحشی ان الاول اینما وقع فی هذه الحاشیة فالمراد به الاول بالرتبة وان الثانی اینما وقع یکون المراد به الثانی رتبة بل غرضه ان الاول والثانی الواقعین فی المنهیة یراد بهما الاول والثانی بالرتبة فلا یلزم منه ان یکون هو مرادا بالاول والثانی الواقعین فی الحاشیة بعد ذلک حتی یلزم ما الزمه ثم یرد علیه ما اشرنا الیه سابقا من ان کون الحصول مبدأ والحاصلة مشتقا منه المستلزم لتقدمه علیه من الاحکام اللفظیة وفی الحقیقة الحصول متاخر وجودا عن الحاصلة لانه معنی الانتزاعی والانتزاعیات

متاخرة الوجود عن موصوفاتها فارادة الاول والثانى رتبة لاتنفع وهذا هو تفصيل مانقل عن المحشى سخت قوله الآتى فافهم فانه اشارة
الى انه لايصح ان يكون المعنى المصدرى مقدما تحققا ورتبة لان المعانى المصدرية والانتزاعيات لاتحقق الا بعد تحقق
مناشى الانتزاع انتهى والحق ان تقديم الاول على الثانى من اقلام الناسخين والسيد المحقق برئ عن ذلك المحشين ههنا كلمات اخر
لايتسع الوقت بذكرها وقد ذكرت بتمامها فى تعليقاتى القديمة المسماة بهداية الورى **قوله** ظن قوم انه قد يقال الظن عبارة عن
اعتقاد راجح غير جازم فهذا الظن امن قبل المحشى وهو باطل لانه لم يعتقد هذا المذهب راجحا وامامن قبل اصحابه وهو ايضا باطل لان هذا
المذهب عند اصحابه مجزوم به وجوابه ان الظن قد يطلق على مايقابل اليقين ايضا كما صرح به المصنف فى المحاكمات وهو المراد ههنا **قوله**
والضرورة تشهد آه قد يبنيه عليه بان الحصول معنى مصدرى مرادف للوجود وهو من الامور العامة والامور العامة ليست بداخلة تحت
مقولة كما صرح به رئيس الصناعة فى الشفاء والانتقاش مصدر انتزاعى لايمكن ان يكون منشأ للانكشاف فتعين ان يكون هو الصورة **قوله**
ومن مقولة الكيف هذا هو المشهور بين الجمهور والذى اختاره وعليه بان العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن تشخصاتها فصور
الاجناس والانواع المجردة عن المادة فالقول بان المتعلم من مقولة الكيف جزما غير صحيح مدفوع بما ذكره رئيس الصناعة فى الهيات الشفاء
من ان الجوهر اذا وجدت فى الخارج كان لها فى موضوع واذا كان فى موضوع عند وجوده فى الحس او الخيال كان العلم كيف باعتبار وجوده الذهنى جوهر
بمعنى انه اذا وجدت فى الخارج تكون فى موضوع فلا تناقض بين كون شئ واحد من جهة جوهرا ومن جهة اخرى كما ان الشئ كما يوجد فى الخارج
موجود فى الذهن ايضا فى ضمن الصور الا انه ينقلب الى امر آخر كما اختاره الصدر الشيرازى وان ثبت تفصيل هذا المبحث فارجع الى
حواشى المتعلقة بالحاشية الجلالية المتعلقة بالتهذيب **قوله** بل يمكن ان يستدل عليه آه هذا الدليل ذكره المصنف فى منهيات شرح
المطالع واورد عليه بان معنى المطابقة فى العلم ليس هو المطابقة فى الصور المحسوسة وهو ظاهر بل معنى مطابقة العلم المعاد له الذى كشف
على النفس بالاختيار فى ان المطابقة بهذا المعنى يصح ان يوصف بها الفعال والاضافة ايضا لان العلم احد هما واجاب عنه السيد الشريف
فى حواشيه بانه ليس معنى المطابقة الا توجه بل معناه موافقة الواقع كما يستفاد من كلام المحقق الطوسى فى شرح الاشارات حيث قال من
اعتراضات الفاضل الشارح ان الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كانت جهلا وان كانت مطابقة فلا يمكن ان يعلم خارج
فلم لايجوز ان يكون الادراك حالة نسبتية بين المدرك وبينه وجوابه ان من الصورة ماهى مطابقة للخارج هى العلم ومنها
ماهى غير مطابقة هى الجهل واما الاضافة فلا يوجد فيها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها فى الخارج فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علما
ولا جهلا وردوه المحقق الدوانى فى حواشى شرح المطالع ايضا بما ذكره غير جاعلم لمادة الشبهة لان للصور ان ايجود ويقول بمعنى موافقته
للواقع ان كان معناه مناسبة مخصوصة بسببها ينكشف الواقع على النفس فذلك متصور فى الاضافة ايضا وان كان معناه المناسبة
التى تجرى بين الصور المحسوسة فلانسلم انه متصف بالموافقة بهذا المعنى وان كان معناه كونه بعينه هو الامر الموجود فى الخارج كما
يقتضيه سياق مانقله من شرح الاشارات فبعد تسليم امتناع وجوده بانه يلزم ان لايكون العلم بالاضافات علما ولا جهلا على ان
المطابقة بهذا المعنى انما تصح على مذهب من يقول بوجود الاشياء بانفسها لا على القول بالشبح والمثال وكون الكيف حقيقة انما يتحقق
على هذا المذهب لا على الاول وان كان معناه امرا آخر فليبين حتى نتكلم عليه فالوجه ان تفسر المطابقة بالمحاكات وهى شاملة للمتباينين
وجارية فى الاضافة ايضا ثم تصدى لدفعه ذلك الصدر فى حواشيه الجديدة بانا نارى انها كونها لو وجد بوجود الخارج انكارا بينا

مطابق له بالعكس والحاصل ان العلم ان كان له مطابق كذلك كان علما والا كان جهلا وليس للاضافة مع الامر الخارجي علاقة كذلك لامتناع وجوده الخارجي انتهى اقول لا يخفى على المتوقد ذهنه ان هذا لا ينفع فان للمعلوم ان يعود وهو يقول المطابقة بهذا المعنى لا تسلم انها غير متحققة في العلم حتى يلزم كون الاضافة جهلا واي دليل على اعتبار هذا المعنى فظهر ان الدليل الذي ذكره المصنف لا يخلو عن شيء التتبه وفيه تفصيل آخر ذكرته في تعليق الحاشية على تعليق السيد الزاهد المتعلق بشرح الهياكل فارجع اليه **قوله** وهذا كما ان آه قال في الحاشية اي اطلاق العلم الحصولي على الصورة الحاصلة بمعنى ما به الانكشاف وعلى حصول الصورة بالمصدري كما ان مطلق العلم آه **قوله** فلا يتوهم ما يتوهم قال في الحاشية دفع لما توهمه المحشي محمد عظيم حيث قال هذه العبارة سهو من قلم الناسخ انتهى **قال** اقول على هذا التقدير آه مقصوده ابطال راي بعض الافاضل من ان المقسم للمتصور والتصديق هو المعنى المصدري وجزم به من راى العلامة الشيرازي فانه ذهب الى انقسام كل من الحصول والحاصل اليهما وتقريره انه لما كان المقسم الحصول المصدري يلزم ان يكون بين التصور والتصديق اتحاد نوعي وهو لازم باطل فالملزوم مثله اما وجه الملزوم فهو بينه بقوله لان حصول الصورة آه وتحريره ان الحصول والوجود والكون والثبوت الفاظ مترادفة فالحصول الذهني ليس الا الوجود الذهني فيكون التصور والتصديق على هذا التقدير فردين للوجود الذهني وقد تقرر في مبحث الامور العامة ان الوجود حقيقة واحدة نوعية وان افراده افراد حصصية لا غير وان الكلي بالقياس الى حصصه نوع فيكون الحصول الذهني نوعا لفرديه التصور والتصديق فيلزم اتحادهما نوعا وذلك ما اردناه واما بطلان اللازم فلانهم قد صرحوا بان التصور والتصديق نوعان متباينان من الادراك وسياتي في شرح قول المصنف ودرايتها الخ وبه صرح ذلك الفاضل ايضا حيث قال في بحث الجعل من الافق المبين اليس قد قرع سمعك ان التصور والتصديق نوعان من الادراك مختلفان بحسب الحقيقة لا بحسب المتعلق فقط انتهى فخصص من هذا البيان ان التصور والتصديق لا يمكن ان يكونا قسمين للعلم بالمعنى المصدري بل هما قسمان للعلم بمعنى الصورة الحاصلة بهذا وانت تعلم انه لا وجه لتخصيص السيد العتق هذا القول بلزوم الاتحاد منه فانه يلزم على تقدير كون المقسم هو الصورة ايضا على القائلين بحصول الاشياء بانفسها بان يقال لو تصور التصديق يلزم اتحادهما لاتحاد العلم مع المعلوم مع انكم قلتم انهما متخالفان نوعا وبوجه آخر لو تعلق التصور بما تعلق به التصديق لزم اتحادهما وهذه الشبهة دقيقة ولهذا اجوبة كلها واهية كما فصلتها في التعليقات والظاهر ان التخصيص ليس لعدم الورود على المذهب الاول بل الشبهة الواردة على المذهب الاول لما كانت مشهورة ترمى وذكر الشبهة من عند نفسه على القول الثاني وقال بعض الناظرين لا يخفى على من له ادنى مساس ان اتحادهما على تقدير كون العلم عبارة عن الحصول ايضا لم يلزم منه فقط بل بانضمام مقدمات لكون افراد المصادر حصصية وكون الكلي نوعا وغيرهما فلو فسر العلم به وارتكب عدم حصصية افراد الوجود المصدري او عدم كون المصادر انواعا لما لزم ذلك وبالجملة كما ان الاتحاد على تقدير تفسير العلم بالصورة لا يلزم بمجرده بل بانضمام مقدمة خارجية كذلك لا يلزم على تقدير تفسير العلم بالحصول ايضا بمجرده بل بمقدمات خارجية وكما ان المقدمة الخارجية هناك مسلمة للجمهور كذلك المقدمات الخارجية ههنا

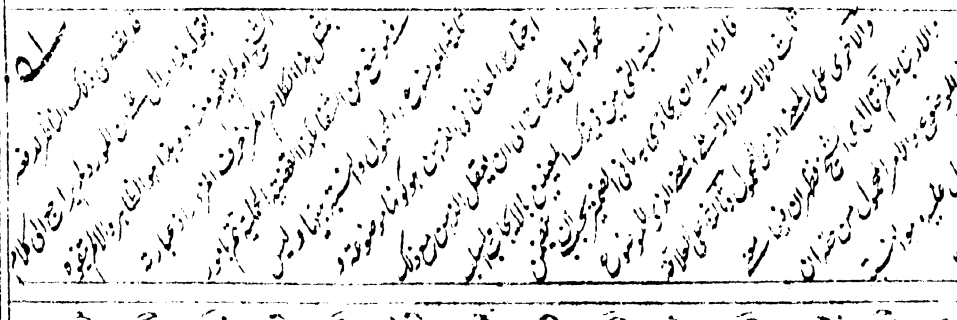
فما وجه الفرق والتخصيص فالصواب فی وجهه ما ذکرناه ثم قال ذلک انا نظر نعم یرد علی الشارح ان هذا الایراد بعینه وارد علی تقدیر القول بکون العلم حالة ادراکیة منتزعة عن الصورة موجودة بوجود ها کما ینطق به کلامه فی مابعد لان الانتزاعی لاحقیقة له الا ما حصل فی العقل ولا فرد له سوی الحصة اقول هذا فریة بلا مریة فان مخترعی الحالة الادراکیة لا یقولون بانتزاعیتها وعبارات السید المحقق فی جمیع تصانیفه دالة علی انها وصف انضمامی یحصل بعد حصول الصورة فافهم **قوله** فیکون فرداً آه مجعل المحشی قول السید المحقق لا حصول الصورة لیس الا الوجود الذهنی والوجود حقیقة واحدة وافراده افراد حصصیة محمولا علی دلیلین مستقلین حیث قال فی المنهیة المعلقة علی قوله والیضا افراد الوجود آه هذا القول دال علی ان قول المحشی وافراده افراد حصصیة دلیل ثان لا تتمة للدلیل الاول فظهر ان عبارة المحشی مشتمل علی دلیلین الاول قوله ان حصول الصورة آه والثانی قوله وافراده افراد حصصیة انتهت فاحتاج الی التکلف المؤدی الی التعسف تقریر الدلیل الاول ان حصول الصورة لیس الا الوجود الذهنی فهو فرد لمطلق الوجود کالوجود الخارجی والوجود حقیقة واحدة ونوع حقیقی وافراد النوع الحقیقی کالوجود ههنا سواء کانت اولیة کالوجود الذهنی او ثانویة کالتصور والتصدیق حصصیة کانت کافراد الوجود ونحوه او غیر حصصیة لابد ان تکون متحدة الحقیقة والالم یکن النوع تام ماهیة افراده فاذن التصور والتصدیق کلاهما متحدان نوعا وهو خلاف ما تقرر فی موضعه انهما متباینان نوعا هذا ولا یخفی علی الفطن الذکی ما فی هذا الدلیل فانا لا نسلم کون الوجود حقیقة واحدة حتی تکون افراده متحدة نوعا ولو ضم معه کون افراده حصصیة لم یبق دلیلا مستقلا بل صار المجموع دلیلا واحدا والتلخیص ان کون الوجود حقیقة واحدة لا یثبت الا اذا ضم معه کون افراده حصصیة مع المقدمات التی ذکرها فی الدلیل الثانی فیصیر الکل دلیلا واحدا ولعله لا یخفی وتحریر الدلیل الثانی ان افراد الوجود حصصیة کما صرحوا به والافراد الحصصیة لا تکون مختلفة الحقیقة فی ما بینها ومع طبیعتها لا نهم صرحوا ان کل کلی فهو نوع بالنسبة الی حصصه فیکون التصور والتصدیق متحدی الحقیقة هذا خلف وانت تعلم انه ایضا لا یتم ما لم ینضم به کون الحصول هو الوجود وبعد انضمامه یصیر الکل دلیلا واحدا **قوله** قال الاستاذ دام ظله ای فی تعلیقاته علی شرح السلم للاستاذ مولانا احمد الله السندیلی **قوله** قد اضطربت الاقوال فی شتاتها آه اعلم اولا ان الکلی قد یوخذ من حیث هو هو مع قطع النظر عن العوارض ویقال له المطلق والکلی الطبعی وقد یوخذ معها بان یکون کل من التقیید والقید داخلا ای مجموع الامور الثلاثة ویقال له الفرد وقد یوخذ مع التقیید دون القید ویقال لها الحصة ولا وجود لها فی الخارج لجزئیة التقیید الذی هو امر نسبی فیها واما الاول ففی وجوده اختلاف کثیر بین الحکماء لیس هذا موضع تحقیقه وقد یوخذ معها بحیث یکون کل من التقیید والقید خارجا عن المعنون والملحوظ داخلا فی العنوان واللحاظ ویقال له الشخص عند المتاخرین فلیس بینه وبین الکلیات عندهم تغایر الا تغایر اعتباری ومن ثم تراهم یقولون بجریان احکام الخصوص علی الکلی من حیث هو هو وعند المتقدمین واکثر المتاخرین الشخص عبارة عن الکلی مع القید ای التشخص والتقیید خارج عنه والا لزم عدم وجوده فی الخارج فظهر بهذا ان الشخص والحصة والفرد بهذه المعانی المصطلحة متقابلة لا یصدق احدها علی الآخر وقد یطلق الفرد علی الشخص وهو المراد فی قولهم الکلی ان کان تمام ماهیة افراده فهو نوع وان کان جزوه فان کان تمام المشترک بین الماهیة وشیء آخر فهو الجنس والا فهو فصل وان کان خارجا عن تمام ماهیة افراده فخاصة ان اختص بحقیقة واحدة وعرض عام ان لم یختص بها وکذا قد یطلق الحصة ایضا علی الشخص ثانیا انهم قالوا کل کلی فهو بالنسبة الی حصصه نوع حقیقی اما الفصل الثانی فی بینه وبین تفسیرهم الحصة بالطبیعة الماخوذة مع القید بان یکون التقیید داخلا والقید خارجا وذلک

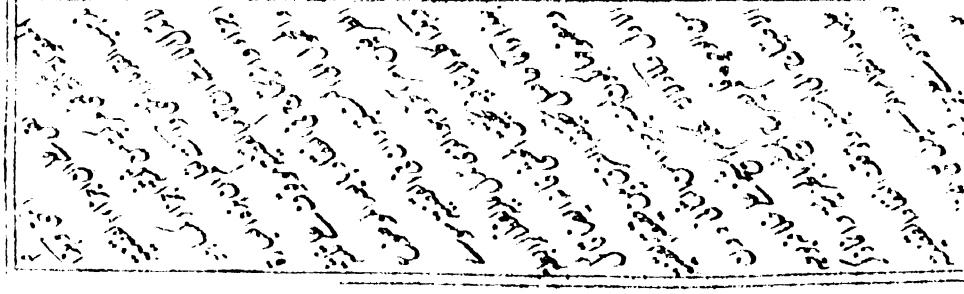

الحواشي
المتعلقة بالصفحة
١٩١

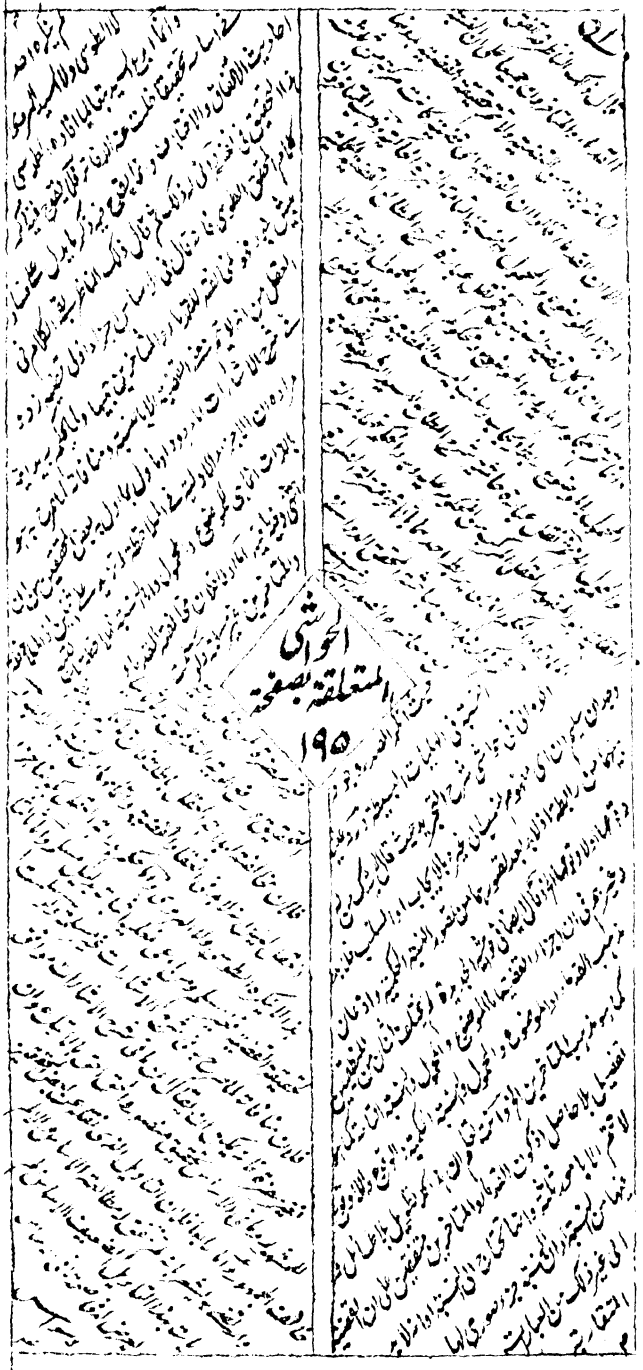
لان کون الطبیعة نوعا بالنسبة الی حصصها یدل علی ان بین الحصص والطبائع تغایرا اعتباریا کما بین الاشخاص والطبائع عند بعض المتاخرین فان معنی النوع ماهیة مقولة علی کثیرین متفقین بالحقائق فی جواب ما هو وبعبارة اخری النوع ما یکون تمام ماهیة افراده فلابد ان تکون الاشخاص المندرجة تحته متفقة فی الحقیقة والا لم یبق النوع نوعا بل جنسا هذا خلف والتفسیر المذکور نص فی التغایر الحقیقی بین الطبیعة والحصة وکذا بین الحصص لانها عبارة عن مجموع المقید والتقیید ولا ریب فی ان مجموع الطبیعة والتقیید الذی هو امر اضافی مغایر لنفس الطبیعة وثالثا انه یدفع هذا الاضطراب بوجوه منها ان الحصة قد تطلق علی الشخص ایضا کما عرفت فالمراد بالحصة فی قولهم هذا هو هذا المعنی فیکون المعنی کل کلی فهو بالنسبة الی اشخاصه نوع وهذا صحیح لاغبار علیه وهذا التوجیه احسن لولا مخالفته لبعض کلماتهم فاعلم وسر حوا بانه لافرد للوجود وغیره من المعانی المصدریة غیر الحصص الاعتباریة وحققه السید المحقق فی حواشی شرح المواقف وان الوجود نوع بالنسبة الی افراده الحصصیة فهو صریح فی ان المراد بالحصة فی هذا الحکم غیر ما یراد من الشخص ومنها ما قیل الاغنی باتحاد الحصص نوعا الا ان الطبیعة الواحدة تنتفی فیها بعد خلف الخصصات والتقییدات وهو ظاهر کما فی نوعیة الماهیة بالنسبة الی الافراد الشخصیة علی رای المتقدمین القائلین بجزئیة المشخص للشخص وانت تعلم ما فیه من السخافة فافهم فسر والنوع ما یکون تمام ماهیة افراده فاراده هذا المعنی من النوعیة لایطابق مرامهم وذکر هذه القاعدة فی بحث النوع الحقیقی فهو شاهد عدل علی انهم لم یریدوا بالنوع فی هذه الکلیة الا المعنی الذی ذکر فی ایساغوجی والظاهر ان الحکم بکونه نوعا بالنسبة الی الاشخاص انما هو علی تفسیر الشخص بما ذکره المتاخرون واما علی طریقة المتقدمین فکلا ومنها ما اختاره استاذ المحشی بسیجی تحقیقه **قوله** وبهذا انما یستقیم الخ فانه لو کانت عبارة عن مجموع الطبیعة والتقیید کانت الطبیعة جزء الماهیة التام ماهیتها فلا یصح اطلاق النوعیة علیها فقوله یدل دلالة ظاهرة علی التغایر الحقیقی وذلک لان الحصة علی هذا التقدیر صارت عبارة عن مجموع الطبیعة والتقیید لخروج القید ودخول التقیید فی المعنون فتتغایر بالطبیعة لان الجزء یغایر الکل لایقال لو کان الجزء مغایرا للکل لما صح حمله علیه لان الحمل عبارة عن اتحاد احد المتغایرین بنحو من الوجود مع ان یحمل الجزء کالجنس علی الکل کالنوع انا نقول قد صرح الشیخ الرئیس وغیره بان هذا فی الاجزاء الذهنیة واما الاجزاء الخارجیة فلا یحمل بعضها علی بعض ولا علی الکل الا تری الی انه لایحمل الدار علی اللبنات ولا اللبنات علی الدار ولهذا اذا اخذ الجنس والفصل بشرط لاشئ لایحمل احدهما علی الآخر ولاشک ان کلا من الطبیعة والتقیید جزء آن خارجیان للحصة علی ذلک التقدیر فلا یحملان علیه والنوعیة تقتضی الحمل **قوله** لانه مصرح بجزئیة التقیید فلا یحمل الطبیعة علی الحصة فلا یکون نوعا وقال بعض الناظرین ان غایته ما یقال علی تقدیر جزئیة التقیید للحصة ان الطبیعة قد تؤخذ مبهمة بالقیاس الی الحصص فتکون محمولة علیها وقد تؤخذ بشرط لاشئ فلا تحمل کما قالوا فی الجنس ونوعیة الطبیعة انما هی حین اخذها لابشرط شئ انتهی ففیه ان الطبیعة مجردة لایمکن حملها علی مجموع الطبیعة والتقیید الذی هو امر اضافی وان اخذت مبهمة لان الابهام لایؤثر فی رفع التغایر الحقیقی فتدبر **قوله** کما وقع من الاستاذ فی شرحه للسلم آه قال استاذ استاذ المحشی فی شرح السلم الطبیعة اذا اخذت مع قید ما کان الماخوذ فردا للطبیعة واذا لوحظت مضافة الی قید ما علی ان یکون القید خارجا والتقیید من حیث هو تقییدا داخلا کانت حصة منها فکانت الحصة هی الطبیعة والفرق بنحو من الاعتبار انتهی فاعترض علیه تلمیذه یعنی استاذ المحشی بان تفریع التغایر الاعتباری علی هذا التفسیر بقوله فکانت الحصة هی الطبیعة لاوجه له وبهذا بناء علی ما سیاتی منه وتبعه المحشی ارکانه من ان الظاهر هو اعتبار دخول التقیید وخروج القید فیها الدخول والخروج بالنسبة الی امر واحد وهو المعنون فان دخولها فی المفهوم التعبیری مما لاشک فیه فکان معنی

قوله واذا لوحظت مغايرة الى قيد ما على ان يكون القيد خارجا عن المعنون والتقييد من حيث هو تقييد داخلا فى المعنون كانت
حصة فلم يستقم التفريع بالتغاير الاعتبارى على هذا التفسير قطعا لكن سياق كلام شرح السلم يقتضى ان استاذ المحشى تبع صاحب الافق
المبين وحمل هذه العبارة على خروج التقييد من المعنون ودخول القيد فى العنوان واختار التغاير الاعتبارى بين الطبيعة والحصة
فاستقام تفريعه عليه واندفع توهم استاذ المحشى بعدم الانطباق نعم لا تخلو عبارة شرح السلم عن ركاكة ظاهرة **قوله** على ان الاظهر
اعلم اولا ان الجزء الذهنى هنا عبارة عما يكون محمولا على الكل وعلى الجزء الآخر وبالعكس والجزء الخارجى بالعكس على الآخر
والا على الكل وظاهر ان حمل احدهما على الآخر يستلزم حمل الآخر عليه فلا يتصور كون احدهما ذهنيا والآخر خارجيا وثانيا انه لا يخلو
اما ان يكون التقييد جزءا ذهنيا او خارجيا لا سبيل الى الاول لانه يستلزم حمل التقييد على الجزء الآخر وهو الطبيعة وبالعكس وحمل
كليهما على الكل وليس كذلك فان التقييد امر نسبى اضافى والطبيعة التى هى جزء آخر قد تكون من مقولة الجوهر وقد تكون من مقولة
الاضافة وقد تكون من مقولة اخرى فكيف يحمل احدهما على الآخر لاستحالة حمل احدى المقولتين على الاخرى لا سبيل الى الثانى
فانه يستلزم عدم امكان حمل كل من التقييد والطبيعة على الآخر وعلى الكل وهذا مخالف للنوعية فان مقتضى نوعية الطبيعة
للحصص حملها عليها والتخصيص ان التقييد لو كان جزءا فاما ان يكون كل منه ومن الطبيعة جزءا ذهنيا او جزءا خارجيا او يكون
احدهما جزءا ذهنيا والآخر خارجيا وكل من الشقوق باطلة فكذا كون التقييد جزءا وبهذا ظهر فساد ما قال بعض الفضلاء
انا نختار كون التقييد جزءا ذهنيا لكن لا نسلم استلزامه لاتحاد التقييد مع الكلى وحمله عليه بالمواطاة فان الجزئية الذهنية
الموجبة للاتحاد هى جزئية الجنس والفصل للنوع لا مطلق الجزئية الذهنية بمعنى كون المفهوم الحاصل فى الذهن جزء المفهوم
المركب من المفهومين او الثلثة فانا قد نتصور مفهوم زيد مع وصف الكتابة بحيث يجعل مجموع الموصوف والصفة مركبا واحدا
واتحادا بعض الاجزاء مع الكل وحمله عليه يقتضى اتحاد الجزء الآخر مع الكل وظاهر فان هذا الكلام مع كونه مبنيا على عدم فهمه مما لا يعبأ به والمراد
هنا من الجزء الذهنى والجزء الخارجى **قوله** وايضا على تقدير عدم الدخول الخ يعنى لما كان التقييد داخلا فى العنوان فقط خارجا
عن المعنون فى الحصة يلزم ان لا يكون بينها وبين الشخص على راى المتاخرين فرق لان الشخص عندهم هو بذاته انهم قائلون
بالتقابل بين الحصة والفرد والشخص واما القول بان بينهما فرقا ايضا فان الشخص تشخص فى الواقع من دون اعتبار العقل واما
الحصة فهى عبارة عن الكلى المتخصص فى الاعتبار والا رجع فى انه اعتبارى كما ذكره بعض الناظرين لا يجدى نفعا لان الظاهر من
عبارات المتاخرين وجود الفرق بينهما بحسب الحقيقة وسيأتى توضيح **قوله** على راى المتاخرين واما عند المتقدمين فينظهر الفرق على هذا
التقدير ايضا لان القيد عندهم داخل فى الشخص وليس بداخل فى الحصة اتفاقا **قوله** ويقال الدخول الخ يعنى ان المراد من قولهم ان
يكون التقييد داخلا والقيد خارجا دخول التقييد فى العنوان وخروج القيد من المعنون وهذا توجيه بارد لا يقبله الطبع السليم فلا تكلف
بتعظيم **قوله** كما ان النسبة داخلة فى مفهوم القضية دون حقيقتها اعلم ان ظاهر عبارات الشيخ الرئيس والمحقق الطوسى وغيرهما من
المتقدمين يدل على ان القضية ثلثة اجزاء المحمول والموضوع والنسبة والشهيد المحقق ذهب فى حواشيه الآتية الى ان النسبة داخلة فى
مفهوم القضية وعنوانها لا فى مصداقها وحقيقتها ومعنونها كما ان البصر داخل فى مفهوم العمى لا فى حقيقته وجعل متعلق التصديق
الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما وهذا كلام فى غاية التحقيق وقد سبقه الى ذلك المحقق الطوسى فى الاساس حيث

قال اجزاء القضية لا تزيد على اثنين لان موضع تعلق الصدق والكذب في القضية ليس الا واحدا وذلك الموضع هو موضع الرابط والرابط لا يوجد الا بين المحكوم عليه وبه فثبت منه ان الاجزاء الاولية للقضية لا تزيد على اثنين وبانضمام التاليف اليها الا توجد هناك الا اشياء ثلثة اجزاء ثلثة كيف ولو كان ذلك الرابط ايضا جزءا لاحتاجت اجزاؤها الى رابط مستانف انتهى بحصاره بعض المناظرين المعاصرين قال انه مع كونه مخالفا لما صرح به الشيخ في الشفاء والنجاة مما يقتضي العقل ببطلانه لانه فسر القضية بقول يحتمل الصدق والكذب بذاته قول صادق او كاذب القضية في اصطلاحهم عبارة عن قول يقصد به الحكاية ولا ريب في ان الموضوع والمحمول سواء اخذا حاليين كونهما بالنسبة الرابطة او لم يؤخذا كذلك ليسا بحكايتين اصلا ولا يصح اتصافهما بالصدق والكذب بل لم يعتبر بالنسبة التامة الجزئية اذ هما بالاعتبار المذكور نسبة تامة مفهوما ما غير ان ولا معنى لاتصاف المفهومات المفردة كما صرح المحقق الدواني في حواشي شرح التجريد والحاصل ان النسبة مناط القضية وهو اما ان يكون بنفسه حكاية عن حقيقتها او قال بعض المحققين انهم قد يفسرون بان القضية الموجبة انما تصدق اذا طابقت الجهة المادة واذا لم تطابق تكون كاذبة فلا بد من ذكر الجهة فيها والا فلا معنى لاتصافها بالصدق والكذب بالنظر الى مطابقة الجهة المادة والجهة عبارة عن كيفية النسبة فيلزم ذكرها في الموجبة فلا بد من ذكرها في سائر القضايا ايضا فظهر ان ما زعمه الشارح سفسطة لا ينبغي ان يصغى اليها انتهى كلامه بعبارته اقول لا يخفى على من القى السمع وهو شهيد ما فيه فان السيد المحقق لا يقول ان حقيقة القضية الموضوع والمحمول فقط حتى يرد عليه انه لا يعقل كونهما حكايتين بخلاف ما صرحوا به انه لا بد للقضية من النسبة بل قال بعروض النسبة لهما فلم يلزم عليه محذور اذا عرفت هذا ففي كلامه مواخذات اما اولا ففي قوله [illegible] الشيخ [illegible] الرئيس [illegible] انما هو انه لا بد للقضية من النسبة ولا تقوم بدونها وهذا لا يقدر لاحد ان يناقش فيه بتحقيق المحشي فانه البتة قائل بانه لا بد للقضية من النسبة لكنها ليست داخلة في معنى القضية بل هي [illegible] والمحمول والنسبة الحاكية وكيفيتها عبارة عن الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما فالنسبة وان لم تدخل في حقيقة القضية لكنه لا بد من اعتبار عروضها للموضوع والمحمول عنده ايضا فاي مخالفة بين تصريح الشيخ وهذا التحقيق بل يؤيد كلام الشيخ في الشفاء ان الرابطة انما يحتاج اليها للدلالة على نسبة المحمول الى الموضوع انتهى ولو سلمنا المخالفة فنقول هي ليست بحجة لان السيد المحقق ليس من







الحواشی المتعلقة بصفحة ۱۹۵

حواشی مصباح الدجی

الذين يعرفون الحق بالرجال بل هو ممن يعرف الرجال بالحق وأما ثانيا ففي قوله ولا ريب في ان الموضوع والمحمول آه فانه يفيد كونهما ليسا بحكايتين فان القضية ليست عبارة عن الحكاية حتى يقال ان الموضوع والمحمول ليسا بحكايتين فلا يكونان قضية بل هي عبارة عن قول يقصد به الحكاية كما صرح به قبيله ولا ريب في ان الموضوع والمحمول قول يقصد به الحكاية بعروض النسبة الحاكية لهما وأما ثالثا ففي قوله ولا يصح اتصافهما بالصدق والكذب ما لم يعتبر آه فانه ان اراد انه لابد في اتصاف الموضوع والمحمول بالصدق والكذب من اعتبار المجموع منهما ومن النسبة فهو ممنوع بل باطل وان اراد انه لابد من اعتبار النسبة مطلقا فهو مسلم ولا يضر وأما رابعا ففي قوله اذ لا معنى لاتصاف المفرد الخ فانه لا مضايقة في اتصاف المفردين من حيث عروض النسبة بينهما بالصدق والكذب نعم لو اعتبر مع قطع النظر عن النسبة بالكلية لكان له وجه لكنه خارج عما نحن فيه وتصريح المحقق الدواني لا يضره وأما خامسا ففي قوله والى حاصل آه فانه ان اراد ان النسبة مناط القضية من حيث الجزئية فهو اول النزاع وان اراد اعم من ذلك لا يصح قوله فكيف يظن انها خارجة عن حقيقتها وبل هذا الا كما يقال الوضوء مناط الصلوة ومدارها فكيف يظن انه خارج عن حقيقتها وهذا عجيب جدا وأما سادسا ففي استشهاده بقول بعض المحققين لان تصريحهم بان صدق القضية الموجبة مطابقة الجهة المادة وكذبها عدمها لا يقتضي دخول النسبة في حقيقتها وقوله والا فلا معنى لاتصافهما بالصدق والكذب آه ممنوع لان معنى الصدق على التحقيق مطابقة الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما للمادة وكذبها عدمها فقد ظهر من هذا البيان الواضح والتبيان اللائح ان هذا الكلام مزلة اقدام ومضلة افهام وان نسبة السفسطة الى الشارح صدرت عن غفلة وقوله وكما ان التشخص داخل في عنوان المخصص دون المعقول عند المتأخرين

لا يخفى ان اعادة المحمول المذكور ليدل على ان المراد بالقضية ما يقابل الانشاء لا ما يقابل المفرد والتقييد والا فالمحمول مذكور ضمنا فيما يقابل المفرد وقوله ليس كذلك دليل على بطلان قول السيد المرتضى وغيره ان القضية هي المحكوم به وقوله فتقرير شرح المطالع وغيره مما لا يخفى تغيير وتبديل منه قد تنقض ذلك ان ظرفي زمان الحكم والمحكوم به قد يتغايران كما في الامور الاستقبالية فتنقض وتنحل وتبقى وتشتت اما ذكر من الامور الوجودية فتنقض وتنحل وتبقى وتشتت كوقوع الوضوء والصلوة في هذا المقام فيما يدل على مسائل الطلاق والعتاق والمتعول وكما ورد في هذا البحث لكان اعدل شاهد على صحة ما ذكرناه وايضا ما ذكره المحشق من الاستشهاد بكلام المحقق الدواني على صحة ما ذكره غير صحيح لان المحقق الدواني انما ذكر ذلك في مقام الرد على من توهم ان القضية هي الحكم الذي هو فعل النفس وهذا التوهم لا يتأتى من العاقل فضلا عن الفاضل فكيف يتصور ان يكون ما ذكره المحقق الدواني في مقام الرد عليه دليلا على صحة ما ذكره المحشق وقوله فالمحكوم به هو الحكم الذي هو فعل النفس الخ ممنوع بل باطل وقوله ولا يخفى ان هذا الكلام الخ ممنوع بل باطل وقوله ولا يخفى ان هذا الكلام الخ ممنوع بل باطل

جزء الموضوع والمحمول بالصدق والكذب كما صرح به المصنف في شرح المطالع انتهى وفيه بحث لان الموضوع والمحمول اللذين هما جزء القضية ليسا بموصوفين بالصدق والكذب بل الموصوف بهما هو القضية نعم يمكن ان يقال ان الموضوع والمحمول حال كون النسبة الرابطة بينهما للمادة قد عرفت غيرها لا يتصفان بالصدق والكذب بالفعل وان كانا بالقوة وقوله وان لم يعتبر آه ممنوع لان معنى الصدق والكذب ليس الا

فان التشخص عندهم کما مر هناک علیه عبارة عن الکلی من حیث عروض التشخصات له بان تکون الحیثیة تقییدیة فی اللحاظ دون الملحوظ و من ههنا تسمعهم یقولون الکلی والتشخص متحدان ذاتا و به ظهر ان الکلی الطبعی موجود فی الخارج فی ضمن اشخاصه لانهم متفقون علی وجود التشخص فی الخارج و هو لیس عندهم الا الکلی المعروض للتشخص و اما استدلال رئیس الصناعة علیه بان هذا الحیوان موجود فی الخارج والحیوان جزء لهذا الحیوان وجزء الموجود موجود فنفس الحیوان الذهنی هو کلی موجود فلا یخلو عن مغالطة کما لا یخفی علی ذی فطانة والتحقیق ان مطلق الشیء موجود قطعا والشیء المطلق لیس بموجود جزما **قوله** والفرق آه هذا دفع لما اورد من انه یلزم علی هذا التقدیر عدم الفرق بین الشخص والحصة علی رایهم قال المحشی فی المنهیة یعنی ان معنون الشخص والحصة لیس الا نفس الطبیعة لکنهما مختلفان بحسب العنوان اذ الطبیعة الملحوظة بعنوان الاقتران بالعوارض تسمی شخصا و بعنوان الاقتران بالنسبة التوصیفیة والاضافیة تسمی حصة **قوله** کما فی موضوع المهملة القدمائیة والطبیعیة الفرق بینهما ان موضوع المهملة هو الشیء من حیث هو هو بان یلاحظ نفسه و یقطع النظر عن جمیع الحیثیات حتی حیثیة اطلاقه و موضوع الطبیعیة هو الکلی من حیث هو مطلق بان یلاحظ المطلق مطلقا من غیر ان یوخذ الاطلاق فیها فی الملحوظ بل فی اللحاظ فقط و ثمرته تظهر فی اجراء احکام الخصوص فانها تجری علی الاول ولا تجری علی الثانی و لعلک تفطنت من هذا ان موضوع الطبیعیة فرد لموضوع المهملة و ان ما قال صاحب السلم فی منهیاته لا یخلو عن تسامح لا یتوقع من المتوقد المستیقظ ان لام التعریف لیست علی وجوه اربعة کما هو المشهور بل علی اثنتین احدهما العهد الخارجی کما فی التقسیمیة الشخصیة و تمام الجنس کما فی المهملة القدمائیة و تمام الطبیعة کما فی الطبیعیة کقولک الانسان نوع بلام الاستغراق و تمام العهد الذهنی انتهی رکیکة لان لام الجنس الذی هو موضوع المهملة القدمائیة یفنی الطبیعیة فلا صحة لان تخرج لام الطبیعة لان موضوع الطبیعیة فرد موضوع المهملة وقد مر جوابان مدلول لام الجنس هو نفس المدخول من غیر انطباق علی الافراد و هذا لا ینافی ان یعتبر فی مدخول اللام حیثیة زائدة کحیثیة العموم کما فی موضوع الطبیعیة فاحفظه **قوله** لان التقیید آه تقریره انه لا یمکن ان یکون التقیید جزءا ذهنیا للحصة لان التقیید من مقولة الاضافة فانه مشترک بین المطلق والمقید والطبیعة قد تکون من مقولة الجوهر و قد تکون من الکیف و قد تکون من غیرذلک و تخصیص الحصة بالانتزاعیات نشا عن سوء الفهم ولا شک فی انه لا یحمل فرد مقولة علی فرد مقولة اخری فلا یحمل التقیید علی الطبیعة ولا الطبیعة علی التقیید فلا یکون جزءا ذهنیا واما قول بعض المناظرین الانتزاعیات العامة کالوجود ونحوه لیست بداخلة تحت مقولة لکونها بسائط عقلیة والکلام ههنا فی حصة الوجود المصدری والوجود المصدری داخل تحت مقولة من المقولات فلا یلزم فی ما نحن فیه علی تقدیر کون التقیید جزءا ذهنیا للحصة الترکیب من مقولتین متباینتین بالاتحاد هما انتهی فمدفوع بان کلام استاذ المحشی لیس بخاص بما نحن فیه بل هو عام فی جمیع المواضع و لا قائل بالفصل بین الحصص بان یقول بجزئیة التقیید الذهنیة فی بعض الحصص دون بعضها **قوله** قوله الحمل الموجب بالفتح ولا یمکن ان یقرا بالکسر لان الحمل لا یوجب النوعیة بل الامر بالعکس فان الحمل یوجد بین الاعراض و معروضاتها ولا نوعیة هناک بخلاف النوعیة فانها موجبة للحمل فما من نوع الا و هو محمول علی افراده **قوله** لان الجزئیة الذهنیة آه یعم الفاضل المکی ان خارجیة احد الاجزاء لا تستلزم خارجیة الاجزاء الباقیة لان الجزء الذهنی ما یتحد مع الکل والخارجی ما لا یتحد معه فالجزئیة الذهنیة انما تستلزم الاتحاد بین الجزء والکل فقط لا الاتحاد بین نفس الاجزاء ایضا و علی هذا یجوز ان یکون التقیید جزءا خارجیا للمعنون الحصة والکلی جزءا ذهنیا له و هذا و ان لم یصرح فی کلامهم لکنه یجب ان یکون عین مرادهم اذ کل واحد من التشخص والطبیعة جزء للشخص عند القدماء مع ان الاتحاد

جزء ذهنی والاول خارجی ولایکون اصلاح هذا الکلام من غیر حمله علی ما ذکرنا من الاصطلاح ولو اشترط الاتحاد بین نفس الاجزاء لم یکن الانسان نوعا بالنسبة الی زید او کان الشخص محمولا عالیا انتهی کلامه لایخفی علیک ما فیه فانه قد صرح جماعة من الفلاسفة ان المرکب علی قسمین مرکب ذهنی وهو مالاتکون اجزاؤه متمایزة محمولا لبعضها علی بعض وعلی الکل ومرکب خارجی وهو ما یکون الاجزاء وجودا مستقلا لایحمل بعضها علی بعض وکذا علی الکل وکلامهم فی مواضع صریح فی ان الاجزاء الذهنیة تتحد مع الکل وتحمل علیه مواطاة وکذا البعض منها علی بعض فتوهم ان یکون احد اجزاء الذهنی والآخر خارجیا ساقط واما ما اورده علیه بعض العلماء ومن المحققین کانه التفتوا علی ان التقیید امر اضافی والاضافة من الموجودات الذهنیة فالقول بکون التقیید جزءا خارجیا خال عن التحصیل انتهی فغیر وارد لان الجزء الخارجی الایکون محمولا الا ما یکون موجودا فی الخارج وکذا ما اورده بعض الناظرین من ان الاجزاء الذهنیة منحصرة فی الاجناس والفصول فعلی تقدیر تجویز ان یکون احد اجزاء المرکب خارجیا والآخر ذهنیا یلزم اما وجود الجنس دون الفصل واما وجود الفصل بدون الجنس مع انه خلاف ما تقرر عندهم انتهی فان انحصار الاجزاء الذهنیة فی الجنس والفصل لایسلمه الفاضل المذکور **قوله** من النسب المتکررة ای من النسب المعقولة بالقیاس الی الاخری **قوله** لایقال کیف یتصور الفرق الخ حاصله انه یظهر الفرق بین الحصة والشخص علی تقدیر عدم دخول التقیید فی الحصة ایضا بان الطبیعة الماخوذة فی الافراد الحصصیة تکون اعتباریة بخلاف الافراد الشخصیة فان الطبیعة فیها لاتکون اعتباریة وهذا مبنی علی ان الحصص خاصة بالماهیات الاعتباریة وقد عرفت انه لیس کذلک بل علی وجود الکلی الطبیعی فی الخارج او علی تقدیر عدمه تکون الماهیة فی الحصص والاشخاص کلها اعتباریة انتزاعیة **قوله** اذ لو کان الامر کذلک الخ یعنی لو کان المعتبر فی الحصة الماهیة الاعتباریة فقط ولم یکن فی الاشخاص الحقیقیة فقط للزم اختلاف مقسمها مع انهم یجعلون الحصة قسیما للشخص وکون الشیء قسیما للشیء مشروطا باتحاد المقسم فانه لایقال لقسم شیء انه قسیم لقسم شیء آخر **قوله** فانه مشروط باتحاد المقسم مما ینبغی ان یعلم ان علی تقدیر نفی الکلی الطبیعی فی الخارج لایکون بین الحصة والشخص اتحاد فی المقسم اصلا لان الحصة عبارة عن الکلی مع التقیید عرضا او دخولا والشخص علی هذا التقدیر عبارة عن نفس التشخصات الموجودة فی الخارج علی ما صرح به جمع من المحققین لان الشخص موجود فی الخارج بالاتفاق فلو کان عبارة عن الکلی لزم اعتباریته علی هذا التقدیر وهو ظاهر واما علی تقدیر وجود الکلی الطبیعی فی الخارج کما هو مسلک الشیخ الرئیس ومن تبعه فیتصور بینهما اتحاد فی المقسم فان الحصة والشخص کلیهما علی هذا التقدیر قسمان للطبیعة غایة الامر ان الطبیعة فی الحصة قد تکون اعتباریة وقد تکون حقیقیة وفی الاشخاص لاتکون الا حقیقیة ظهرت بما قال بعض الناظرین ان اتحاد المقسم للشخص والحصة لایتم الا علی تقدیر نفی وجود الکلی الطبیعی فی الخارج تامل فانه موضع تامل **قوله** قال المحشی آه استشهاد علی اتحاد الحصة والشخص باعتبار المقسم فحسب علی وجود الکلی الطبیعی او نفیه فانه لیس مما نحن فیه فتقول بعض

ع۱ الفاضل المذکور ۱۲ منه ع۲ ای الاولوسی ۱۲ منه ع۳ قال ذلک الناظر بعد نقل الکلام السابق

لاتحتمل ان یکون بناء هذا الکلام علی ان التقیید فی الحصة یکون اعتباریا والتقیید فی الشخص حقیقیا کما توهمه بعض الناظرین لان التقیید فی الشخص ایضا اعتباری کما عرفت فی الحاشیة السابقة ۱۲ منه

لعل وجه الاحتمال ان الشخص لما کان حقیقیا والتقیید فیه اعتباریا کان الشخص اقوی وجودا من الحصة فلا یصح ان یکون الحصة مقسما للشخص ۱۲ منه

لعل وجه الاحتمال ان الشخص لما کان حقیقیا والتقیید فیه اعتباریا کان الشخص اقوی وجودا من الحصة فلا یصح ان یکون الحصة مقسما للشخص ۱۲ منه

لعل وجه الاحتمال ان الشخص لما کان حقیقیا والتقیید فیه اعتباریا کان الشخص اقوی وجودا من الحصة فلا یصح ان یکون الحصة مقسما للشخص ۱۲ منه

الناظرین ان کان المراد باتحادہ تقسم الشخص الحصۃ ان یقسمہا قد یکون واحدا ایضا فالاستشہاد بکلام الشارح المبنی علی کون الکلی الطبعی من الامور الانتزاعیۃ الاعتباریۃ لیس فی محلہ انتہی لا یظہر لہ وجہ **قولہ** لیس فی الخارج آہ اقول ہذا الکلام من السید المحقق متناقض اولہ بآخرہ فان قولہ لیس فی الخارج الا شیأ مقترنا بالعوارض مخصوصۃ یفید ان الکلی الطبعی موجود فی الخارج فی ضمن اشخاصہ وقولہ ثم العقل قد یاخذہ آہ صریح فی انہ امر انتزاعی کما ہو قول شرذمۃ قلیلۃ وکذا قولہ فی آخر بحث التصورات من تلک التعلیقات لیس فی الخارج الا الطبیعۃ المخلوطۃ بعوارض مخصوصۃ موجودۃ بوجود واحد شخصی ثم العقل یعتبر تلک الطبیعۃ من حیث ہی ہی مع قطع النظر عن العوارض روح یحصل اثنان الطبیعۃ المختصۃ والطبیعۃ المطلقۃ وہما متغایران فی الذہن متحدان فی الوجود **قولہ** ای لبعضہم نقل عنہ فی الحاشیۃ اشارۃ الی دفع سوال یرد علی الاستاذ وہو ان المتاخرین قائلون بجزئیۃ التشخص فکیف یصح قول الاستاذ وایضا علی تقدیر آہ فدفعہ بان المراد بالمتاخرین لبعضہم انتہی وہذا التفسیر مبنی علی حذف الاضافۃ او علی ان المہملۃ تلازم الجزئیۃ **قولہ** فی القول بجزئیۃ اعلم ان ہہنا مسلکین الاول نفی وجود الکلی الطبعی وح فالتشخص ہو نفس التشخصات الموجودۃ فی الخارج وہذا خارج عن مذہبی المتقدمین والمتاخرین والثانی وجودہ وفیہ ثلثۃ مذاہب الاول قول المتقدمین واکثر المتاخرین ان التشخص عبارۃ عن مجموع الکلی والتشخصات والثانی قول بعض المتاخرین انہ عبارۃ عن الکلی المعروض للتشخص والثالث انہ عبارۃ عن الکلی بقید زائد ہو التشخص بانتفاء الہویۃ الصیاغ بخروج من غیر ان یعتبر عروض شیء آخر بالماہیۃ فعلم ان فی التشخص اربعۃ اقوال لیس ہذا المقام موضع تشقیقہا فالمطلب من بعضہا **قولہ** فان الظاہر الخ ہنا بیان احتمالات الاول دخول التقیید وخروج القید بحسب العنوان وہذا لیس بمراد اتفاقا لان القید داخل فی العنوان لامحالۃ الثانی دخول التقیید وخروج القید بحسب المعنون وہذا ہو الظاہر وہو مناط الاضطراب الثالث دخول التقیید باعتبار المعنون وخروج القید باعتبار العنوان وہذا ایضا لیس بمراد اتفاقا قائل لا یکون الرابع دخول التقیید باعتبار العنوان وخروج القید بحسب المعنون وہذا ہو التکلف الذی ذکرہ استاذ المحشی والتحقیق ان الاضطراب فی ہذا المقام باق ایدفعہ الا ان یراد من الحصۃ فی قولہم کل کلی فہو بالنسبۃ الی حصصہ نوع معنی آخر وہو الشخص المصطلح عند المتاخرین وما قیل من انہ یاتی فی تصریح بعضہم بان الوجود ونحوہ من المعانی المصدریۃ انواع بالنسبۃ الی حصصہا مع تصریحہم بانہا لا فرد للمعانی المصدریۃ سوی الحصۃ فان ہذا یدل علی ان المراد بالحصۃ غیر الشخص فانی بحیہ بان ہذا التصریح وقع من المتاخرین بسبب الغفلۃ عما اراد المتقدمون من لفظ الحصۃ فی ہذہ القاعدۃ وہذا لیس ببعید الا تری الی ما وقع من السید المحقق والمحشی کلیہما من فہم وجوب المساواۃ عہدۃ قاس من الطرفین او من طرف واحد من قول النحاۃ الموصوف اخص وساو وقال المصدر الشیرازی فی حواشی شرح التجرید ما وقع فی کلامہم من ان کل کلی فہو بالقیاس الی حصصہ نوع فالمراد بہ انہ علی تقدیر وقوع الحصۃ یکون فردا ویکون الکل نوعا لا انہ نوع فی نفس الامر انتہی وہذا امر دوری ذکرہ الفاضل الاردبیلی فی حواشی شرح التجرید من ان الحصص انما تمیز بعضہا عن بعض بالاضافۃ والاضافۃ وان لم تکن موجودۃ فی الخارج لکنہا من الامور النفس الامریۃ لا من الفرضیات المحضۃ فالحکم بعدم وجود الحصص فی نفس الامر باطل ولو کان وقوعہا ممتنعا لجاز ان لا یکون الکلی نوعا علی تقدیر وقوعہا لاستلزام المحال محالا **قولہ** حیث قال آہ عبارتہ ہکذا فالطبیعۃ اذا اخذت مع قید ما کان المأخوذ فردا للطبیعۃ واذا لوحظت مضافۃ الی قید ما علی ان یخرج القید من الملحوظ ویعتبر التقیید بہ فقط کانت حصۃ

منها وینبغی ان یتعاهد النظر الخ وتوضیحه ان التقیید امر البتی بین القید المقید ولیس امرا مستقلا ینبغی ان ینزل منزلته بان لا یلاحظ الا التفات الیه بالذات بل یعتبر من حیث انه رابط بینهما فیدخل فی المعنون فانه لو اعتبر مع الطبیعة بان یعتبر مجموع الطبیعة وهذا التقیید یلزم ان یکون التقیید قیدا غیر القید الاصل فلا یبقی الحصة حصة بل تصیر فردا مثلا وجود زید الوجود وفیه مضاف وزید قید وبینهما النسبة الربطیة یسمی بالتقیید فلو اعتبر ذلک التقیید لا من حیث هو تقیید بل من حیث انه شیء مستقل معتبر مع الطبیعة یکون قیدا غیر القید الاصل الذی هو زید فظاهر ان کل قید لا بد له من تقیید فیلزم ان یکون ههنا تقیید آخر بین الطبیعة والتقیید الاول الذی جعل قیدا فیکون الذی فرض حصة فردا الاعتبار مجموع التقیید والقید الذی هو التقیید الاول والمطلق اذ لا یمکن دخول القید فی المعنون وخروج التقیید منه کما بینا علیه فاذا جعل التقیید قیدا او اخذ مجموعه مع الطبیعة فلا بد ان یکون ههنا تقیید آخر بینهما فیکون مجموع الامور الثلثة وهذا هو الفرد الاصطلاحی فعلم ان المعتبر فی الحصة اعتبار التقیید من حیث هو تقیید لا من حیث انه قید فی ای مرتبة کان حتی انه لو اعتبر التقیید الاول ملتفتا الیه بالذات کان مدار الحصة علی التقیید بهذا التقیید واو جعل هذا التقیید الثانی قیدا کان مدار وجود الحصة علی التقیید الثالث بین الطبیعة والتقیید الثانی من حیث انه تقیید وهکذا من ههنا

اظهر معنی قول المحشی فی الحاشیة المتعلقة بقوله الا انه غیر القید الاصل کما تقول وجود زید مثلا فریه قید الوجود ولا نه ملحوظ وملتفت الیه من حیث انه امر معتبر مع طبیعة الوجود والنسبة بینهما ملحوظة من حیث انها تقیید ورابط لا من حیث انها امر مستقل معتبر مع الطبیعة لانها لو لوحظت بهذا النحو صار التقیید قیدا من القیود کما ان زیدا قید الا نه غیر قید الاصل وهو زید فتصور الحصة فردا وهو خلاف المفروض انتهی و معنی قوله فی المنهیة المعلقة علی قوله والفرق کما اشارة الی قوله ولا یخفی الا لتفاتة الیاء الی التقیید بالذات انتهت ومعنی قوله فی المنهیة المعلقة علی قوله والفرق آه ای التغایر بین الحصة والطبیعة بحسب الاعتبار الذهنی فان الطبیعة الملحوظة مع التقیید حصة مع قطع النظر عن التصاقها بذلک التقیید لطبیعة مجردة کلیة فظهر من عبارة الفاضل البیمین ان التقیید داخل فی مفهوم الحصة وعند انها دون المعنون فقد تم التائید انتهت قوله حال کون النسبة الربطیة بینهما هذا صریح فی انه لم یقبل بان متعلقة التقیدیة هی الموضوع والمحمول فقط بل هما من حیث یکون النسبة الربطیة بینهما بدون دخول النسبة فی المعنون کما بینا ذلک علیه سابقا وهو مصرح فی حواشی الماتریدیة الجلالیة فمن یخفی ذلک علیه تتم الفائدة قوله ان معنون الشخص الخ هذا یدل علی افادة السید المحقق من ان الشخص والحصة والفرد کلها اسام للطبیعة دون الشخص عبارة عن الطبیعة المقترنة بالعوارض وتقریره ان مصداق الشخص والحصة ان کان هو الطبیعة بلا امر زائد من العوارض کما هو مختار ان عند نا فالطبیعة اذا لوحظت بکونها مقترنة بالعوارض المشخصة التی تلک الطبیعة شخصا واذا اخذت بعنوان الاضافة والتوصیف یسمی تلک الطبیعة حصة فلیس بینهما فرق الا اعتبارا فاندفع شک عدم الفرق بین الحصة والشخص علی رای المتاخرین قوله کما ان مصداق موضوع المسالة القدمائیة الفرق بین المهملة عند المتاخرین وبینها عند المتقدمین انما عند المتاخرین عبارة عما یحکم فیها علی الطبیعة من حیث انطباقها علی الافراد او علی الافراد مع قطع النظر عن کلیة الحکم او جزئیته فهی تحتمل فی نفس الامر کلیتها ولا تخلو عن واحد منهما وهو بهذا الاصطلاح تستلزم الجزئیة کقولنا الانسان فی خسر اما تمثیله بقول الانسان نوع وهو کما صدر عن المحقق الطوسی فی شرح الاشارات فلیس بصحیح اما اولا فلانه یخالف ما حققه هذا المحقق فی الشرح المذکور بعید هذا من ان موضوع المهملة یصلح لان تکون کلیة او جزئیة ولا تخلو فی الواقع عن احدهما

وفی المثال المذکور لایمکن ان یقال کل انسان نوع او بعض الانسان نوع واما ثانیا فلانه مخالف لتصریح الشیخ الرئیس بان المهملة تلازم الجزئیة فکلما صدقت المهملة صدقت الجزئیة وبالعکس وههنا لایمکن ان یصدق بعض الانسان نوع لان النوع انما هو نفس الانسان لا افراده واما ثالثا فلانهم صرحوا بان المهملة انما تصیب معانیها لا بحمال السور فیها ای مع صلاحیتها له ولاشک ان قولنا الانسان نوع لایصلح لادخال السور علی موضوعها فکیف تسمی مهملة وبالجملة لایصح هذا التمثیل للمهملة علی اصطلاح المتاخرین ومنهم الشیخ واما المهملة عند المتقدمین ففی علی ماذکرنا عبارة عما یحکم فیها علی نفس الطبیعة من حیث هی هی من غیر نظر الی عمومها او خصوصها وهی بهذا المعنی لاتلازم الجزئیة **قوله** مع صفة العموم والوحدة الذهنیة زعم بعضهم ان مثل هذه القضایا یسمی عامة کقولنا الحیوان جنس والانسان نوع فان الموضوع فیهما هو الطبیعة من حیث العموم وسموا الطبیعیة بقولنا الانسان حیوان ناطق فقط وفی القضایا فسموها مهملة وهو مردود وباذکره العلامة الجرجانی فی بعض تصانیفه من ان تلک القضایا ایضا طبیعیة لان المحکوم علیه بالجنسیة هو الطبیعة وحدها وان کان ثبوت الجنسیة لها باعتبار عمومها فالحق انحصار القضایا فی الاربعة ولایخفی علیک ان هذا لایتم الا من جانب المتاخرین واما من جانب المتقدمین فیقال ان التی یحکم فیها علی نفس الطبیعة کقولنا الانسان حیوان ناطق ونحوه مهملة عندنا والتی یحکم فیها علی الافراد عامة طبیعیة عندنا فلایخرج القسم الخامس اما المهملة المصطلحة عند المتاخرین فهی عندهم داخلة فی الجزئیة **قوله** کما یشکل آه ویعنی انه یشکل علی هذا الفرق العنوانی بین الحصة والشخص انهما علی هذا التقدیر یکونان متحدین بالذات مختلفین بالاعتبار فکیف یصح قولهم الافراد الحصصیة اعتباریة مطلقا دون الافراد الشخصیة فهی لیست باعتباریة لان اعتباریة احدهما عین اعتباریة الآخر وعدم اعتباریة احدهما عین عدم اعتباریة الآخر وهذا الاشکال انما هو علی تقدیر وجود الکلی الطبیعی واما علی تقدیر نفیه فالافراد الحصصیة کلها اعتباریة قطعا لکون الطبائع کلها انتزاعیة والشخصیة کلها حقیقیة لانها عبارة عن نفس التشخصات الموجودة فی الخارج **قوله** اللهم الا ان یقال آه تقریر ان اطلاق الاعتباریة علی الحصص دون الشخصیة لیس مبنیا علی الفرق بینهما بحسب العنوان بل هو ایضا بحسب العنوان فلما کان التقیید الذی هو اعتباری معتبرا فی عنوان الحصة اطلق علیها الاعتباریة دون الشخص واشار بکلمة التمریض الی ضعفه فان الظاهر من عباراتهم المطابقة کون الحصص اعتباریة بحسب الحقیقة **قوله** واما الاشکال الخ اقول علی تقدیر کون الفرق بین الشخص والحصة بالاعتبار کما حققه استاذنا المحشی یرد ایرادان ولکل منهما تقریران اما الایراد الاول فمبنی علی هذا الا یصح الفرق بین الحصص والاشخاص بکون الحصص اعتباریة دون الاشخاص مع انه دائر علی السنتهم وله تقریران التقریر الاول انهم یطلقون الاعتباریة علی الافراد الحصصیة دون الشخصیة ولما کان الفرق بینهما بالاعتبار فلا وجه لاطلاق الاعتباریة علی احدهما دون الآخر بل کلاهما حینئذ والتقریر الثانی انهم یقولون ان الافراد الحصصیة اعتباریة فی الواقع دون الشخصیة وعلی تقدیر الفرق بالاعتبار بینهما لایصح هذا الفرق الواقعی فانه حینئذ علی هذا التقدیر یکون احدهما اعتباریا فی الواقع فیستلزم کون الآخر کذلک ویکون احدهما حقیقیا فی الواقع فیستلزم کون الآخر کذلک والمحشی ذکر التقریر الاول بقوله سابقا لکن یشکل آه کما ینبئ عنه لفظ الاطلاق واجاب عنه بقوله اللهم الا ان یقال الخ وحاصله علی ما ران اطلاقهم الاعتباریة علی الافراد الحصصیة دون الشخصیة لیس مبنیا علی التغایر بینهما حقیقة بل هذه التفرقة فی الاطلاق ایضا انما هی بالاعتبار ولا یندفع بهذا الجواب التقریر الثانی لانه لایلزم من اعتبار الاعتباریة فی احدهما دون الآخر کون احدهما اعتباریا فی الواقع دون الآخر فلا یصح قولهم ان الافراد

الحصصية اعتبارية في الواقع دون الشخصية فتطابقا واما الايراد الثاني فتقريره الاول انهم يطابقون على الافراد الشخصية الموجودات الخارجية وعلى الافراد الحصصية الموجودات الذهنية ولما لم يكن بينهما فرق لم يصح هذا الفرق اصلا قاما وهذا التقرير لم يذكره المحشي لكونه مندفعا بمثل ما مر بان يقال طلاق الوجود الخارجي على الاشخاص من الوجود الذهني على الحصص ايضا بالاعتبار وتقريره الثاني ان يقال انهم يحكمون بان الافراد الشخصية موجودة في الخارج حقيقة وان الافراد الحصصية موجودة في الذهن حقيقة ولما لم يكن بينهما فرق الا بالاعتبار لم يصح منهم هذا الحكم وهذا هو الذي ذكره المحشي بقوله وان الاشكال بانه آه كما يشعر به لفظ الكون وحكم بانه باق بحده وهو كذلك لعدم اندفاعه بالجواب الذي ذكر لتقرير الثاني للايراد الاول وذلك لانه لا يلزم من اعتبار الاعتبار في احدهما دون الآخر الاجواز اطلاق الاعتباري على احدهما دون الآخر لا كون احدهما في الواقع اعتباريا والآخر موجودا حقيقيا لعدم التغاير بينهما فلم يصح حكمهم بكون احدهما موجودا خارجيا في الواقع دون الآخر فبقي هذا الايراد وارد بحاله فيندفع بالتقرير الذي مر والحاصل ان التقرير الثاني للايراد الاول وكذا التقرير الثاني للايراد الثاني في سياق في عدم اندفاعهما بالجواب الذي ذكره المحشي بقوله اللهم آه والتقريران الاولان سياقان في اندفاعهما به والمحشي ذكر التقرير الاول للايراد الاول ودفعه ثم ذكر التقرير الثاني للايراد الثاني وحكم ببقائه فكلامه صحيح فما اورده بعض الناظرين عليه في رسمه بانه ان كان القول بكون التقييد الذي هو امر اعتباري داخلا في عنوان الحصة نافعا في كون الحصة امرا اعتباريا فهو مجد في دفع هذا الاشكال ايضا وبقية العبارات مطبقة مبنية على عدم فهم الفرق بين التقاريرفاحفظ هذا التحقيق **قوله** بانح اي حين كون الفرق بين الحصة والمشخص بحسب الاعتبار فحسب **قوله** موجودات خارجية اي في الخارج عن الاشاعرة كما يقتضيه التقابل بالذهنية والخارج بالمعنى العام شامل للخارج والذهن كليهما **قوله** كما هو دائر على المشهور متعلق بالكون **قوله** الفرق المذكور من ان الطبيعة عند لحاظها بالاكتناف بالعوارض تسمى شخصا وعند لحاظها بالعنوان الاقتران بالنسبة تسمى حصة **قوله** فافهم نقل عنه في الحاشية اشارة الى دفع الاشكال بان المعتبر في الشخص هو الاقتران بالعوارض والعوارض قد تتحقق في الخارج فالطبيعة بهذا الاعتبار تكون موجودة في الخارج والمعتبر في الحصة هو الاقتران بالنسبة والنسبة انما تتحقق في الذهن فالطبيعة ايضا تتحقق فيه انتهى **قوله** فيهما اشارة الى دفع الاشكال الذي حكم ببقائه **قوله** فيهما ان المعتبر في الشخص آه هذا مبني على ما ذكره السيد المحقق في حواشي حاشية الشمسية من ان الشخص هو الطبيعة المقترنة مع العوارض بان تكون المشخصية في اللحاظ فقط ونسبه في حواشي شرح المواقف الى المحققين **قوله** فيهما فالطبيعة بهذا الاعتبار باردة بسببية اي الطبيعة بسبب هذا الاعتبار الذي هو اقتران الطبيعة بالعوارض الموجودة في الخارج موجودة في الخارج ايضا فاندفع ما اورد عليه بعض الناظرين **قوله** فيهما والمعتبر في الحصة آه فيه ان اعتبار التقييد بالنسبة في الحصة انما هو بحسب العنوان على تحقيق استاذ المحشي لا بحسب المعنون فلا يوجب الاجواز اطلاق الاعتباري على الحصص دون الشخصية لا كون الشخصية موجودة في الخارج والحصصية موجودة في الذهن حقيقة والمطلوب هذا لا ذاك كما نبهنا عليه **قوله** فيهما والنسبة انما تتحقق في الذهن فان النسبة امر تقييدي الطي غير مستقل فلا يكون من حيث هو موجودا الا في الذهن لغم مصداقها ومنشؤها موجود في الخارج **قال** وافراده اذ الحصصية يرد عليه ان الوجود مقول بالتشكيك وعلى تقدير ان تكون افراده حصصية يلزم ان لا يبقى مشكلا لانح يكون نوعا بالقياس اليها والتشكيك لا يجري في الذاتيات واجاب عنه في حواشي شرح الهياكل بان المقول بالتشكيك انما هو الوجود على ما صرح به جمع من المحققين الا الوجود

فلا اشكال قوله قال المحشي آه اعلم ان بعضهم استدل على بداهة تصور كنه الوجود بان الوجود جزء من وجودي وهو بديهي التصور فلا بد ان يكون الوجود الذي هو جزؤه ايضا بديهي التصور فان بداهة الكل تستلزم بداهة الجزء فاعترض عليهم شارح المواقف السيد الجرجاني بانه لا يلزم من كون مفهوم الوجود جزأ من مفهوم وجودي ان تكون حقيقة الوجود جزأ من حقيقة وجود ي لجواز ان يكون هذان المفهومان عارضين لحقيقتهما وحاصل ان المقصود ههنا اثبات بداهة كنه الوجود وحقيقته ولم يثبت بعد فان الجزء الوجودي ههنا انما هو مفهوم الوجود الانتزاعي فلا يلزم الا بداهة هذا المفهوم لا بداهة الحقيقة لجواز ان يكون الوجود ووجودي كلاهما عارضين لحقيقتهما وتكون تلك الحقيقة نظرية ومحصوله تجويز ان يكون لمفهوم الوجود المصدري حقيقة وراء المعنى الانتزاعي ويكون هو من عوارضها فاورد عليه السيد المحقق في حواشيه بقوله انت تعلم ان الكلام في الوجود المصدري الانتزاعي فهو كسائر المعاني المصدرية لا تتخصص الا بالاضافات والتقييدات الى آخر ما نقله المحشي وحاصله انكار ان يكون للوجود المصدري حقيقة سوى هذا المفهوم الانتزاعي لان المعاني المصدرية الا افرادها سوى المحصل وليس المراد بالحقيقة منشأ الانتزاع الذي هو الوجود بمعنى ما به الموجودية حتى يرد عليه انه بنفسه صرح في مواضع من كتبه بل في تلك الحواشي ايضا ان الوجود المصدري منتزع عن الوجود بالمعنى الحقيقي وهو منشأ لانتزاع الوجود المصدري فهو يصرح بان للوجود المصدري حقيقة اخرى سوى هذا المفهوم فبين كلاميه تناقض بل المراد من الحقيقة ههنا ما يحصل في الذهن حين الانتزاع فغرضه ان ما يحصل في الذهن حين الانتزاع ليس الا الحصة وليست الحقيقة سواها بل حقيقة ليست الا مفهومه وحقائق افراده ليست الا مفهوماتها وهذا كلام صحيح الا عتبار عليه ومن الناظرين من ظن ان مؤاخذة الشارح على شارح المواقف انما هي لان عرض شارح المواقف ان الوجود قد يطلق على المعنى المصدري الانتزاعي وقد يطلق على ما به الموجودية غاية الامر انه ليس المعنى الثاني حقيقة الوجود المصدري والشارح ايضا لا ينكره فهما متفقان على ان للوجود حقيقة اخرى سوى هذا المفهوم البديهي التصور وهو منشأ الآثار حقيقة انما النزاع في ان الشارح لا يسميه حقيقة الوجود المصدري وشارح المواقف يقول انه حقيقة الوجود المصدري اقول ان بعض النظر انما نشأ فانه لو كان المراد من قول شارح المواقف لجواز ان يكون هذان المفهومان عارضين لحقيقتهما هذا المعنى من الحقيقة ويكون ما صدق هذين المفهومين للوجود الحقيقي لافضل اتقم كلامه لان الكلام ليس الا في بداهة كنه الوجود بالمعنى المصدري ونظريته بل في الاستدلال بكونه جزأ الوجودي فالمنع الا يجوز ان يكون الوجود المصدري حقيقة اخرى تحصل في الذهن عند الانتزاع سوى هذا المفهوم حتى يكون الحاصل انه لا يلزم من كون الوجود جزء الوجودي بداهة كنهه وحقيقته لجواز ان يكون لذلك الجزء حقيقة سوى هذا المفهوم يحصل في الذهن عند الانتزاع والجزء انما هو هذا المفهوم فلا يلزم

١ اي مولانا السيد الشريف ٢ منه رحمه الله ٣ قال ذلك لان ظاهر الكلام السابق ان مؤاخذة شارح المواقف ان عرض شارح المواقف الوجود بما يعم المعنى المصدري ٤ فانهما متفقان على ان الوجود المصدري ليس الا المعنى الانتزاعي ٥ فانهما متفقان على ان للوجود حقيقة اخرى سوى هذا المفهوم البديهي ٦ اي لا يقول ان حقيقة الوجود المصدري هي المعنى الانتزاعي

من بداهته بداهة كنهه وحقيقته فتيم الكلام بلاريب واما اذا كان المراد بالحقيقة فی كلامه الوجود الحقيقی فلا تيم اصلا فان المسائل ح يعود ويقول غاية مايلزم من تجويزكم عدم ثبوت بداهة حقيقة الوجود المصدری التی هی الوجود الحقيقی بمعنی منشأ انتزاعه ونحن لانذعيه انما ندعی بداهة كنه هذا المعنی المصدری وهو ليس الا ماكيصل فی الذهن وهو جزء الوجودی فيكون بداهة تصور وجودی مستلزما لبداهة تصور كنه الوجود المصدری وحقيقته وبالجملة ايراد شارح المواقف علی المستدل انما تيم علی تقدير تجويزه حقيقة اخری تحصل عند الانتزاع غير المفهوم المصدری مع قطع النظر عن الوجود الحقيقی وح يرد عليه ما اورده السيد المحقق من ان الكلام فی الوجود المصدری وليست له حقيقة سوی الحصة واما علی تقدير ارادة الوجود الحقيقی من الحقيقة فلا تيم كلام الشارح من الاصل فظهر من هذا ان التحقيق الحقيق بالقبول ان مواخذة السيد المحقق علی الشارح ليست لفظية **قوله** وكذا سائر المعانی المصدرية من الكون والحصول والقرب وغيرها فالسائر ههنا بمعنی الباقی وقد جاء استعماله للجميع ايضا كما حققه النووی فی تهذيب الاسماء واللغات **قوله** والتقييدات المراد بها ههنا التوصيفات بقرينة مقابلتها بالاضافات والا فالتقييدات اعم منها ولو اكتفی عليه لكفی **قوله** وحقائق افراده ليس المراد بالفرد ههنا المعنی المصطلح بل المعنی الاعم **قوله** كيف آه ای كيف لاتكون حقيقته عين مفهومه وحقائق افراده عين مفهوماتها فانه لو كان للوجود المصدری حقيقة علی حدة سوی هذا المفهوم فلا محالة يكون هذا المفهوم المصدری عارضا لها واذا كان عارضا لها فلا بد ان يحمل عليها فاما ان يكون بالمواطاة او بالاشتقاق وكلاهما باطلان **قوله** بالاشتقاق او بالمواطاة ان كان حمل شیء علی شیء بواسطة ذو فی اوله يسمی بالحمل الاشتقاقی وان كان بغير واسطة شیء منها يسمی بالحمل المواطاتی **قوله** والاول ای الحمل الاشتقاقی **قوله** يستلزم والازم باطل لان الوجود من المعقولات الثانية التی لاتوجد فی الخارج فكذا الملزوم **قوله** والثانی ليستلزم حمل المعنی المصدری مواطاة آه يعنی لو كانت مفهومات المعانی المصدرية عارضة لحقائقها ومحمولة عليها مواطاة يلزم صدق المعنی المصدری ای الوجود ههنا علی معروضه مواطاة وهو محال وهذا مبنی علی قاعدة مشهورة وهی ان المعنی المصدری لايحمل مواطاة بالحمل المتعارف الا علی ما كان فرد امنه ولا يجوز ان يحمل علی معروضه الا اشتقاقا ويرد عليه انه يخالف ما يدل عليه كلام السيد المحقق فی هذه الحاشية وغيرها من حمل الحالة الادراكية مواطاة علی الصورة الحاصلة وانت تعلم انه ليس بشیء اما اولا فلما ذكره الفاضل المحشی فی حواشيه علی حواشی شرح المواقف من ان الحالة الادراكية من الموجودات الخارجية عنده وليس بمعنی مصدری حتی يمتنع حملها مواطاة علی غيرها وامانيا فلما اقول ان حمل الحالة علی الصورة ليس بالمواطاة عنده انما هو بالاشتقاق وان كان ظاهر بعض عباراته يوهم الحمل مواطاة والشاهد العدل لما قلنا قوله فی حواشی الحاشية الجلالية وتلك الحالة تصدق علی الاشياء الحاصلة فی الذهن صدقا عرضيا وذلك لانه اذا حصل شیء فی الذهن يحصل له وصف يحمل ذلك الوصف عليه فيقال صورة علمية الخ فانه لو كان الحمل مواطاة لقال فيقال صورة علم كما لايخفی **قوله** قال الاستاذ آه لما كان ظاهر كلام السيد المحقق فی حواشی شرح المواقف فاسدا لان غاية مايلزم علی تقدير الحمل الاشتقاقی هو كون الوجود موجودا الا ما ذكره انه يلزم كونه موجودا خارجيا احتاجوا الی تاويله فاختار كل ما اختاره **قوله** تقرير هذا المقال آه هذا التقرير من الاستاذ غير صحيح من اوله الی آخره كما ستعرفه **قوله** ان فرد الوجود آه يعنی لو كان فرد الوجود المصدری مغايرا لحصته لصدق الوجود بحصته علی ذلك الفرد للزوم صدق العارض علی المعروض والصدق لايخلو اما ان يكون بالمواطاة او بالاشتقاق وكلاهما باطلان ولعلك تفطنت من ههنا ان اللام الداخلة علی الوجود فی عهدية لان الكلام

في الوجود المصدري لا غير فتوهم المنافاة بينه وبين اعتراف السيد المحقق في مواضع من كتبه بحقيقة اخرى للموجود غير المفهوم المصدري خطاء **قوله** لانه من لوازم الفردية يعني لابد لذي الفرد ان يصدق ويحمل على الفرد اما بالمواطاة او بالاشتقاق فانه ولم يحمل لم يكن فردا له **قوله** فلان ذلك الفرد على ذلك التقدير آه تقريره ان ذلك الفرد المفروض للوجود المصدري سوى مفهومه يعرض له حصة الوجود المصدري مع قطع النظر عن تحققه في الذهن لما عرفت من انه لابد للكلي ان يعرض فراده وكل ما يعرض له حصة من الوجود مع قطع النظر عن وجوده في الذهن فهو موجود في الخارج فيكون ذلك الفرد على هذا التقدير موجودا خارجيا وهذا معنى كلام السيد المحقق والاول يستلزم كون الوجود موجودا خارجيا والا يخفى عليك ما فيه اما اولا فلعدم صحة قطع النظر عن تحققه في الذهن لان عروض حصة الوجود للموجودات ومنها الافراد على ذلك التقدير ليس انضماميا خارجيا كعروض السواد للقرطاس بل هو عروض انتزاعي لانه قد صرح السيد المحقق وغيره ان الوجود من المعاني المصدرية الانتزاعية فعروضه لما سواه ذهني كعروض الفوقية للفلك فلا يمكن عروض حصة الوجود ولا فراده على ذلك التقدير مع قطع النظر عن تحققه الذهني حتى يلزم كونه موجودا خارجيا واما ثانيا فبانا لا نسلم ان كل ما هذا شانه فهو موجود خارجي لانه لا يلزم من قطع النظر عن تحققه الذهني كونه موجودا خارجيا **قوله** على ذلك التقدير اي تقدير حمل الوجود على تلك الافراد **قوله** عرض له حصة الوجود فان كل موجود لابد ان يعرض له حصة الوجود والا لم يكن موجودا **قوله** وما شانه ذلك اي ما شانه ان يعرض له حصة الوجود مع قطع النظر عن تحققه الذهني فهو موجود خارجي والا لم يقطع النظر عن الوجود الذهني **قوله** فهذا آه اي ذلك الفرد ايضا يكون موجودا خارجيا **قوله** وح ان لم يعرض آه هذا بيان لبطلان اللازم وتحريره ان عروض حصة الوجود للفرد مستلزم لكون ذلك الفرد موجودا خارجيا لما ذكرنا واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم اي كون الوجود موجودا خارجيا فلانه لا يخلو اما ان يعرض لهذا الموجود الخارجي الذي هو فرد للموجود المصدري فردا آخر له مع الحصة اولا فان لم يعرض بل كفى في وجوده الخارجي عروض حصة الوجود له فكيف ذلك في جميع الموجودات مما سوى هذا الموجود الخارجي فلا يحتاج ح في وجود الموجودات الى ايجاد فرد للوجود هو مفهومه المصدري لانه لا تفاوت بين موجودية وموجودية وان عرض له وكان وجوده بعروض حصة الوجود مع الفرد الآخر المعروض له موجودا خارجيا ايضا لان كل فرد من افراد الوجود المصدري غير مفهومه فهو موجود خارجي لما ذكرنا من التقرير فيحتاج هذا الفرد الآخر في وجوده الخارجي الى عروض فرد ثالث له وهكذا فيلزم التسلسل وهو محال وبالجملة فكون الوجود موجودا خارجيا لا يخلو من امرين اما ان يعرض له فرد آخر اولا وكلاهما محالان فكون الوجود موجودا خارجيا ايضا محال وذلك اردنا قال بعض المناظرين المشائية لما قالوا ان الوجود الحقيقي الذي به موجودية الاشياء موجود في الخارج وقائم بالماهيات قيام الصفات الانضمامية بالموصوفات اوردوا عليهم بوجوه الاول ما اورده استاذ المحشي الخ اقول استاذ المحشي اعرضه ليس الا التقرير كلام السيد المحقق الواقع في حواشي شرح المواقف وليس المراد من حقيقة الوجود المنفية فيه الوجود بمعنى ما به الموجودية كما ذكرت سابقا **قوله** والا لم يعرض لذلك الفرد اي الفرد المفروض وجوده غير الحصة **قوله** بشهادة الوجدان فانه يحكم بانه لما لم يحتج موجودا الى فرد غير الحصة لم يحتج موجودا آخر ايضا اليه **قوله** والا اي وان عرض لذلك الفرد فرد آخر **قوله** وذلك خلف اي عدم الاحتياج الى الفرد المغاير للمفهوم المصدري خلاف المفروض **قوله** وهذا باطل يرد عليه ان غاية ما يلزم ههنا التسلسل في

الوجودات وهی امور ذهنیة والتسلسل فی الموجودات الذهنیة لیس بمحال وجوابه ان الکلام ههنا علی تقدیر فرض کون افراد الوجود المفروضة موجودات خارجیة بامر من التقدیر فیلزم التسلسل فی الموجودات الخارجیة المترتبة **قوله** واما الشق المواطاتی آه یعنی حمل الوجود علی الفرد المفروض سوی مفهوم المصدر مواطاة محال بداهة لما سبق من ان المعانی المصدریة لاتحمل الا علی حصصها دون معروضاتها وبهذا علیک قد عرفت ان المراد بالحقیقة ههنا لیس منشأ انتزاع الوجود المصدری بل ما یترتب سوی مفهوم المصدری فتقول الحقیقة الموجودة للوجود المصدری سوی مفهومه لاتکون الا من المعانی المصدریة المخصصة للوجود فلا یمکن ان یحمل الوجود علیها مواطاة لانهم صرحوا بجواز حمل المعانی المصدریة علی المعانی المصدریة **قوله** فاستحالته ولزومها بینة قال بعض الناظرین لایخفی ان حمل المعانی المصدریة مواطاة علی حصصها فقط وعدم حملها مواطاة علی معروضاتها فی غیر النحاة عند اتباع المشائیة کالمصنف وسید السند وغیرهما لانهم صرحوا بان الوجود الحقیقی معروض للوجود المصدری وانه محمول علیه مواطاة فکیف یدعی بداهة عدم صدق المعانی المصدریة علی غیر حصصها مواطاة وایضا علی تقدیر حملها علی حصصها مواطاة لامجید من القول بکون حصصها محمولة علیها ایضا بذلک الحمل فقد لزم حمل المعانی المصدریة علی غیر حصصها مواطاة اذلا ریب فی کون حصصها معانی مصدریة فاستحالة الشق المواطاتی لیست بینة بل محتاجة الی البیان اذلا خلاف عند المنصف فی حمل بعض المعانی المصدریة علی بعض معروضاتها مواطاة انتهی اقول لایخفی علی من له ادنی فهم استحالة حمل المعانی المصدریة علی معروضاتها فلا یقال زید وجود او سواد بل یقال زید موجود او اسود وهذا ظاهر ولا ینکره الا مکابر او مجادل وکیف یمکن الحمل المواطاتی فان المعانی المصدریة ومنها الوجود انتزاعیة والمعروضات بعضها موجودات خارجیة فکیف تحمل الامور الاعتباریة علی الامور الواقعیة الحقیقیة بهو هو فقول المشائین من حمل الوجود المصدری علی الوجود الحقیقی قول سطحی ولابد من التاویل والا فهو مردود والکلام ههنا تحقیقی فلا یقدح ذلک فی ظهور استحالة الشق المواطاتی فان قلت قد جوزوا حمل الوجود المصدری علی الواجب تعالی حیث قالوا الواجب وجود وفرد له فما بالک بغیره تعالی قلت من ظن ان الوجود المصدری محمول علی الواجب تعالی مواطاة فقد تغفل وتأمل فانه لیستلزم کون الواجب امرا اعتباریا انتزاعیا واستحالة اللازم بداهة تستلزم استحالة الملزوم قطعا انظر الی قول السید المحقق فی حواشی شرح المواقف النظر الجلی یحکم بان حقیقة الوجود لیست معنی مصدریا بل امرا آخر والنسبة بینها وبین مفهوم الشیء وحقیقته ثم بعد تدقیق النظر یظهر انه لیس فی الخارج مثلا الذات واحدة من حیث یصح انتزاع مفهوم الوجود عنه والعقل بضرب من التحلیل ینتزع عنها الوجود ویحمل علیها فهنا امور ثلثة الاول المنتزع عنه والثانی الحقیقیة التی هی منشأ الانتزاع والثالث المنتزع اما الاول فهو ذات الشیء وماهیته واما الثانی فهو تعلق الشیء بالوجود الحقیقی الذی هو موجود بنفسه وواجب لذاته وارتباطه به کما عرفت واما الثالث فهو امر اعتباری ولیس له فرد الا احصصا ولا یصدق مواطاة الا علیها وان جوز ان یکون له افراد غیر الحصة فقد اخطأ کیف والمعنی المصدری الانتزاعی لاحقیقة له الا ما یفهم عند انتزاعه وذلک المفهوم لایحمل حملا مایغایره الا بالاشتقاق کما تشهد به الفطرة السلیمة وبهذا الامور الثلثة کلها متحققة فی الممکن واثنان منها فی الواجب فان ذاته تعالی منشأ للانتزاع ومصداق للحمل وبما تلونا انکشف لک ان الامر ههنا لیس کما زعمه کثیر من المتاخرین من ان فرد الوجود المصدری عین الواجب کیف ولو کان کذلک لکان حمل المعنی المصدری مواطاة علی الواجب صحیحا تعالی الله عن ذلک انتهی کلامه وقد توهم من نزاعهم فی ان وجود الواجب بل هو عینه او غیره واستدلال کل من الفریقین علی مقصوده ان بعضهم قائلون بحمل الوجود المصدری علی الواجب فان العینیة تلازم الحمل وهو وهم ناش عن سوء الفهم فانه قد صرح المحققون ان هذا النزاع من اختلافات القدماء وتحقیقا انه

نزاع لفظی فمن ذهب الی الغیریة اراد به الوجود المصدری ومن قال بالعینیة اراد بالوجود ما به الموجودیة ولم یقل احد بعینیة الوجود
المصدری للواجب وحمله علیه فان هذا لا یقول به عاقل فضلا عن الفضلاء والمنازعین من الحکماء المتألهین یرشدک الی ذلک قول
المصدر الشیرازی فی حواشیه القدیمة المتعلقة بشرح التجرید الحق انه تعالی لیس فرد الوجود بل هو فرد الموجود ولکن لیس له ماهیة اصلا
فهو الموجود البحت لا الشیء الموجود وهذا هو المراد لقولهم ماهیته انیته الا ان له تعالی ماهیة هی الوجود یرشدک الی ذلک تصفح کلام الشیخ
فی الالهیات الشفاء انتهی وصریح فی ذلک کلام الفاضل الاردبیلی فی حواشی شرح التجرید حیث قال اعلم خبیرا بان من یدعی الاتحاد
لم یرد بالوجود المعنی المصدری اذ لا ینبغی تصور هذه الدعوی عن عاقل بل المطلوب انه اراد به ما یکون منشأ للآثار ومظهرا للاحکام انتهی فهذا
کلام صریح فی انه لم یقل احد بحمل الوجود المصدری علی الواجب تعالی واما قولهم الواجب وجود وموجود وما به الوجود وما به الموجودیة فانما اراد وا به انه تعالی
نفس ذاته منشأ لصدق الوجود علیه فکانه عین الوجود لا انه عین الموجود حقیقة بخلاف الممکن فان حیثیة صدق الوجود وما منه مستندة
الی الجاعل وهذا کما یقال الخط طول وطویل وما به طول والصورة الجسمیة ممتدة وامتداد وما به الامتداد ومن کابر معه عقله فلیرجع الی
الطبقات الصدریة والطبقات الجلالیة وغیرها قوله بقی فی الشق الاول شیء هذا صریح فی ان هذا الایراد قوی لا یحتمل بادنی الانظار
وهو کذلک فی الحقیقة قوله وهو انه لقائل ان یقول آه حاصله انه اذا فرض للوجود المصدری حقیقة وفرد سوی الحصة کان مناط موجودیة
الاشیاء فی الخارج عروض حصة الوجود لها مع فرد منه ولا یکفی علی هذا التقدیر عروض الحصة لشیء فی موجودیته فی الخارج وهذا ظاهر فغایته
ما یلزم من صدق الوجود علی ذلک الفرد اشتقاقا صدق الموجود المشتق من الوجود المصدری علیه مع قطع النظر عن تحققه فی الذهن وما یلزم
منه ان یکون ذلک الفرد موجودا خارجیا حتی یقاس حال سائر الموجودات الخارجیة علیه ان لم یعرض له فرد آخر او حاله علی سائر انحاء عروض
الفرد الآخر لان مناط الموجودیة الخارجیة عروض فرد الوجود لا مجرد عروض الحصة فلا یلزم وجود الفرد فی الخارج الا اذا عرض له فرد آخر
علی هذا التقدیر ولا یکفی فیه عروض الحصة له مع قطع النظر عن التحقق الذهنی ومحصوله عدم تسلیم الکبری یعنی کل ما هذا شانه فهو موجود خارجی
فانا لا نسلم ان کل ما یعرض له الحصة مع قطع النظر عن التحقق الذهنی موجود خارجی علی ذلک التقدیر حتی نتیجة کون ذلک الفرد المفروض
المغایر للحصة موجودا خارجیا فیجری فیه الکلام بل لا بد فی وجوده الخارجی علی التقدیر المفروض عروض الفرد الآخر له قوله فالاحصر الاشمل
آه والاحصر الاقتصار علی الاحضر بل لا وجه لکونه اشمل قوله لان الفردیة انما تکون بالحمل المواطاتی آه یعنی ان المعتبر عندهم فی حمل الکلی علی
افراده انما هو الحمل بهو هو لا الحمل الاشتقاقی قال رئیس الصناعة فی منطق الشفاء انت تعلم ان اللفظ الکلی انما یصیر کلیا بان له نسبة ما
ما بموجود وانما بالصحة التوهم الی جزئیات بالحمل علیها والحمل علی وجهین حمل مواطاة کقولک زید انسان فان الانسان محمول علی زید
بالحقیقة والمواطاة وحمل اشتقاق کحمل البیاض بالقیاس الی الانسان فانه یقال ان الانسان ابیض او ذو بیاض ولا یقال انه
بیاض وانما غرضنا ههنا بما یحمل هو علی ما کان علی سبیل المواطاة انتهی قوله وحمل المعانی المصدریة علی معروضاتها مواطاة باطل
تحریر الدلیل انه لو کانت للوجود وکذا السائر المعانی المصدریة افراد متغایرة لحصصها لکانت محمولة علیها بالمواطاة واللازم باطل
فالملزوم مثله اما الملازمة فلان الفردیة انما تکون بالحمل المواطاتی واما بطلان اللازم فلما تقرر عندهم علی ما ذکرنا من ان حمل المعانی
المصدریة علی معروضاتها باطل واما بطلان الملزوم فلاستلزام بطلان اللازم بطلان الملزوم لئلا ینهدم اصل الملازمة بینهما
قوله تأمل لعله اشارة الی ما یرد علی کلا التقدیرین من انه لو کانت للوجود وغیره من المعانی المصدریة افراد وحقائق سوی الحصص

لم يستحل حملها عليها مواطاة لما مر من ان تلك الافراد ايضا تكون من الامور المصدرية والقول بانه يجوز ان يكون لبعض المعاني الصدقية خصوصية بمعروضاتها يحمل عليها مواطاة لا يخلو عن شئ فافهم **قوله** بعضهم بانه لو صدق عليها بالاشتقاق آه انت تعلم انه يرد على هذا التقرير مثل ما يرد على التقرير السابق بانا لا نسلم انه لو صدق الموجود على فرده بالاشتقاق لزم كونه موجودا اذ مدار الموجودية على هذا التقرير عروض الحصة مع الفرد الآخر والا ليفي عروض الحصة وانتزاع الوجود المصدري عنه فقط وايه اشار المحشي في سنهية بقوله لتصور بهذا البعض في الاشتقاق بعينه تقرير الاستاذ الا انه ذكر قيد الخارجي وهذا البعض ترك ذلك **قوله** اذ لا معنى للموجود اه وبهذا قد تفرع عن تلك الافراد الوجود بما هي كانت موجودة **قوله** اي حين كونها موجودة **قوله** هذا التقرير اعني عروض الحصة فقط **قوله** والا يلزم التسلسل في الموجودات يعني ان التسلسل في الموجودات مطلقا غير محال انما المستحيل التسلسل في الموجودات الخارجية الغير المتناهية المترتبة المجتمعة عند الحكماء ولو قيدت الموجودات بالخارجية كان هذا التقرير بعينه تقرير استاذ المحشي وقد مر ما له وما عليه **قوله** وبعضهم بانه لزم ان يكون الوجود الخاص العيني الخ قال في المنهية المقرر الاول القاضي محمد مبارك والثاني القاضي احمد على غفر الله لهما انتهى وحاصل هذا التقرير ان حمل المعنى المصدري على شئ بالاشتقاق يستلزم حمل المشتق عليه مواطاة الا ترى الى انه يقال هذا القرطاس ذو سواد وهو معنى القرطاس اسود ومن المعلوم انه يصدق الوجود الخارجي اشتقاقا على الوجود الخاص العيني الذي هو فرد فيصدق عليه الموجود الخارجي فيلزم ان يكون الوجود الخاص العيني موجودا خارجيا كغيره من الماهيات الخارجية وصح يقال ان لم يعرض لهذا الفرد فرد آخر بل كفى عروض الحصة فليكن مثل ذلك في جميع الموجودات الخارجية وان عرض له فرد آخر يلزم التسلسل في الموجودات الخارجية جميعا من التقرير **قوله** وانت تعلم الغرض منه الا يرد على هذين التقريرين بانهما لا يؤديان مقصود السيد المحقق وفيه رمز الى حسن تقرير الاستاذ لكونه مؤديا الى المقصود كما عرفت **قوله** بالبطلان آه الجار والمجرور متعلق بالاثبات والجار في قوله باثبات آه متعلق بهذا المجرور **قوله** تلك الحقائق اي الافراد التي هي ما سوى الحصص **قوله** حتى يتفرع آه متفرع على اثبات الاستلزام **قوله** والتقرير الاول خال آه يعني تقرير القاضي الكوفاموي خال عن اثبات الملازمة بين المشتق الاشتقاقي والموجودية الخارجية لانه لم يقيد الموجودية بالخارجية بل اطلقها فلا يثبت منه الا الملازمة بين المشتق الاشتقاقي والموجودية بالمطلقة وهو غير واف لمقصود السيد المحقق بخلاف تقرير استاذ المحشي فانه اثبت الملازمة بين الصدق الاشتقاقي والموجودية الخارجية بانه عرضت له حصة الوجود مع قطع النظر عن تحققه في الذهن وكل ما هذا شانه فهو موجود خارجي ثم فرع عليه الكفاية ولزوم التسلسل فكان تقريره وافيا بحسب الظاهر وان كان دليل اثبات الملازمة الذي اورده مخدوشا كما ذكرناه ومن هنا ظهر ركاكة ما قال المعقب المتأخرين من ان هذا الاشكال بعينه وارد على تقرير استاذ المحشي ايضا لانه ايضا خال عن اثبات الالتزام المذكور غاية الامر انه غير خال عن قيد الخارجي **قوله** والثاني عار آه لانه لا يبطل الا كون الحقائق امورا خارجية كما لا يخفى عنه كلامه ومقصود السيد المحقق التعميم **قوله** وبعض الافاضل الذي له يد طولى اراد به مقدام المحققين مولانا محمد حسن رح وقد ذكره في حواشيه المتعلقة بحواشي شرح المواقف **قوله** فتلك الحقيقة تتوهم اه يعني ليس غرض السيد المحقق لزوم كون مطلق الوجود موجودا خارجيا حتى يرد عليه ان غايته ما لزم من تقريره كون الحقيقة المفروضة موجودا لا موجودا خارجيا بل مقصوده ان مفهوم الوجود المصدري المطلق اذا كان عارضا للحقيقة وصادقا عليها اشتقاقا فمفهوم الوجود المصدري الخارجي والوجود المصدري الذهني ايضا يكون صادقا على حقيقة اشتقاقا فحقيقة الوجود المصدري الخارجي المغايرة لمفهومه يلزم ان تكون موجودة في الخارج لعروض الوجود الخارجي له وهذا معنى قول السيد المحقق والاول يستلزم كون الوجود موجودا خارجيا واللازم

باطل وبطلان اللازم مستلزم لبطلان الملزوم قوله مع ان الوجود المصدری مطلقا الخ اعلم اولا ان الوجود علی نحوین وجود خارجی
وذهنی فکما ان الاشیاء حین وجودها فی الخارج تتصف بالصفات التی للوجود الخارجی ودخل فی الاتصاف بها کالسواد والبیاض فان
الجسم یتصف بهما فی الخارج دون الذهن کذلک الاشیاء اذا حصلت فی الذهن یعرض لها امور لا التعرض لها الا فی الذهن فیکون
للذهن دخل فی عروضها کالکلیة والجزئیة والجنسیة ونحوها من الصفات المبحوثة عنها فی المنطق فان هذه الصفات لا التعرض فی
الخارج وانما تعرض عند حصولها فی الذهن وهذه هی المساة بالمعقولات الثانیة المبحوثة عنها فی المنطق وهذا معنی قولهم المعقول
الثانی ما یعرض فی الذهن ولا یطابقه شیء فی الخارج ای لا یکون له مصداق فی الخارج فالمعتبر فی المعقول الثانی امران احدهما کون
الذهن ظرفا لعروضه وهو المصرح بقولهم ما یعرض فی الذهن وفیه احتراز عن العوارض الخارجیة وثانیهما کون الذهن شرطا لعروضه
بحیث لا یعرض الا فی الذهن وهذا معنی قولهم ولا یطابقه شیء فی الخارج واحترز به عن عوارض الماهیة کالزوجیة والفردیة للاربعة
والثلثة فانهما عارضتان لنفس ماهیتهما سواء کانت موجودة فی الخارج او الذهن والتعریفات التی ذکروها للمعقول الثانی محمولة علی
هذا ومنها ما ذکره العلامة الجرجانی فی حواشی شرح المطالع من قوله هو ما یعرض الماهیة بحسب الوجود الذهنی ومنها ما ذکره هذا العلامة
ایضا فی شرح المواقف من قوله هو ما یعرض للمعقولات الاولی من حیث انها فی الذهن ولا یحاذی بها امر فی الخارج ومنها ما ذکره ایضا
فی حواشی شرح التجرید من قوله هو ما یعرض للمعقولات الاولی فی الذهن ولا یوجد فی الخارج امر یطابقه وعرفه العلامة القوشجی فی
شرح التجرید بما لا یتعقل الا عارضا لمعقول آخر وبرد علیه من وجهین الاول ما اورده المحقق الدوانی فی حواشیه القدیمة بانه یشمل
بظاهره الاضافات لعدم تقییده بکون المعروض فی الذهن فیحتاج الی القید الآخر اعنی قولنا ولا یحاذی بها امر فی الخارج واجاب
عنه الصدر الشیرازی فی حواشیه الجدیدة بانه لا حاجة الی القید الآخر لان الاضافات وان صدق علیها انها لا تتعقل الا عارضا لامر آخر
لکن لا یصدق علیها انها لا تتعقل الا عارضا لمعقول آخر لان حاصله ان یکون منشأ عروض العارض وجود المعروض فی
العقل والاضافات لیس منشأ عروضها وجود معروضاتها فی العقل کیف وکل ما یکون منشأ عروضه وجود معروضه فی العقل لا یمکن ان
یکون موجودا فی الخارج بل یجب ان یکون فی المرتبة الثانیة من التعقل ومن المعقولات الثانیة والثانی انه لا یلزم من کون المعقول
الثانی عارضا للمعقول الاول ان لا یکون تعقله الا بعد تعقل معروضه الا ترای الی ان الصورة تستدعی معروضا وهو الهیولی ولا یلزم ان
یکون تعقلها بعد تعقل الهیولی نعم لو اخذ المعقول الثانی من حیث هو عارض یکون تعقله بعد تعقل معروضه البتة لکن لا خصوصیة له فیه
فان العارض الخارجی ایضا اذا اخذ من حیث انه عارض یکون تعقله بعد تعقل معروضه وثالثا انهم صرحوا بان الوجود مطلقا سواء کان فی ذهنیا
او خارجیا من المعقولات الثانیة ویرد علیه من وجهین الوجه الاول ما ذکره العلامة القوشجی من ان القول بکون الوجود من المعقولات
الثانیة من الحکماء القائلین بان وجود الواجب عین ذاته غیر صحیح لانهم قالوا بکونه موجودا فی الخارج فلم یصح الحکم بان الوجود
من المعقولات الثانیة فان المعقول الثانی ما لا یطابقه امر فی الخارج وقد تحقق فرد من افراد الوجود المطلق فی الخارج وهو الواجب
تعالی ولا یخفی علی المستیقظ ان هذا الایراد صادر فی حالة النوم والغفلة لا فی حالة الفکر والیقظة فان الواجب لیس فردا للوجود
المصدری حتی یلزم من کونه موجودا فی الخارج عدم کونه معقولا ثانیا بل هو فرد للوجود الحقیقی بمعنی ما به الموجودیة وهو لیس من
المعقولات الثانیة لا یقال لا یعرف للوجود عند اهل اللغة الا معنی واحد انتسابی وهو الذی یعبر عنه بالفارسیة ببودن لانا نقول

هذا اصطلاح آخر لم یطلع علیه ارباب اللغة قال رئیس الصناعة فی آلهیات الشفاء لکل امر حقیقة هو بها هو فللمثلث حقیقة انه مثلث وللبیاض حقیقة انه بیاض وذلک هو الذی ربما سمیناه الوجود الخاص ولم نرد به المعنی الانتسابی فان الوجود یطلق علی معان کثیرة انتهی والوجه الثانی وهو اقوی هما ان المعقول الثانی ما یکون ظرف عروضه الذهن فقط کما مر ذکره والماهیة متصفة بالوجود الخارجی وکذا بمطلق الوجود فی الخارج فیکون ظرف عروضه الخارج فکیف یصح عد الوجود المصدری من المعقولات الثانیة واجاب عنه السید المحقق فی حواشی شرح المواقف بما توضیحه انه لیس فی الخارج الا الماهیة ثم العقل بضرب من التحلیل ینتزع عنه الوجود فیلاحظ اولا معراة عن الوجود ثم یصفها به وهذا الاتصاف لیس فی الخارج ولا فی الذهن بل فی مرتبة من مراتب الملاحظة وهی من مواطن نفس الامر فهم ربما یطلق الاتصاف علی کون الماهیة فی الخارج بحیث یصح انتزاع الوجود عنها لکنه فی الحقیقة لیس باتصاف وبالجملة فالوجود لا یتصف به الشیء فی الخارج فیکون من المعقولات الثانیة وکذا الشیئیة وهذا الجواب مردود بوجوه ثلثة الاول ان نفس الامر لا یخلو عن ذهن وخارج فاذا لم یتصف الشیء به فی الخارج یتصف به فی الذهن لامحالة فقوله ظرف اتصاف الماهیة بالوجود الملاحظة دون الذهن والخارج مما لا یقول به عاقل والثانی ان هذا التقریر بعینه جار فی جمیع الانتزاعیات فیلزم ان یکون جمیعها من المعقولات الثانیة ولم یقل به احد والثالث وهو الحق ان العروض ههنا یشمل العروض الانضمامی والانتزاعی فالمعقول الثانی ما یکون ظرف عروضه الذهن فقط ولا یکون معروضه فی الخارج لا انضماما ولا انتزاعا والوجود وکذا الشیئیة وان لم یکن لها معروض انضمامی فی الخارج لکن لها معروض انتزاعی فی الخارج قطعا وذلک لان العروض الانتزاعی یتبع وجود منشأ الانتزاع فاکان منشأ انتزاعه موجودا فی الخارج کالفوقیة یکون له معروض انتزاعی فیه ومناشی انتزاع الوجود والشیئیة موجودة فی الخارج فیکون اتصاف الاشیاء بها خارجیا فکیف یکونان من المعقولات الثانیة فان قلت قد صرح الصدر الشیرازی فی حواشیه المتعلقة بشرح المطالع ان المعقول الثانی علی ما یفهم من کلام القدماء الکلی الخارج عن حقیقة الافراد بشرط الی سیجاذی به مر فی الخارج ای لا یکون مبدؤه موجودا فیه کالشیء فان فرده اما سماء او ارض او سواد او بیاض او غیر ذلک والشیء خارج عن حقیقة کل منها ومبدؤه الذی هو الشیئیة غیر موجود فی الخارج وکذا العلة والمعلول والکلی والجزئی والجنس والنوع ونظائرها فهذا یدل علی ان الشیئیة عند القدماء من المعقولات الثانیة قلت قد وقع فی عبارات القدماء ان المعقول الثانی ما یتصف به الشیء فی الذهن لا فی الخارج فتوهم منه جماعة ان مرادهم بعدم اتصاف الشیء بانه لا یکون مبدؤه موجودا فی الخارج کالعلیة والجنسیة وغیرها بخلاف الاسود فان مبدأ السواد موجود فی الخارج ولیس کذلک فان المراد بالاتصاف فی کلام القدماء اعم من الاتصاف الانضمامی والانتزاعی فالوجود والشیئیة لیسا من المعقولات الثانیة وکذا العلیة والمعلولیة وبعد التنبیه والتی القول قد یتوهم العجب من صنیع احسن المحققین حیث انکر کون الوجود من المعقولات الثانیة فی شرح السلم وشنع تشنیعا بلیغا علی السید المحقق ثم قال ههنا فی تقریر کلامه ان الوجود مطلقا ذهنیا کان او خارجیا من المعقولات الثانیة لا یتصور ان تکون موجودة فی الخارج ولا عجب اصلا فان ما حققه فی شرح السلم هو التحقیق عنده وعند کافة المحققین وما ذکره ههنا انما هو متابعة للجمهور مع انه فی صدد تقریر کلام السید المحقق وهو قائل بکون الوجود من المعقولات الثانیة فقرر کلامه علی حسب مرامه قوله وانت خبیر آه ایراد من الحشی علی التقریر المذکور آنفا قوله مع کونه کفوا للتقریر الثانی لا یخفی علیک ان ابی من الکفاءة الکفاءة فی عدم الابطال کون تلک الحقائق امورا ذهنیة کما فی التقریر الثانی فهو باطل لان حاصل التقریر المذکور هو انه لو کان للوجود والمصدر افراد غیر الحصص لکان للوجود المصدری الخارجی

ایضا افراد سوی الحصص لکن لایمکن ان یکون للوجود الخارجی فرد غیر الحصة لاستلزامه ان یکون موجودا خارجیا کما مر فلا یمکن ان یکون للوجود المصدری ایضا فرد غیر الحصة وهذا التقریر مبطل للافراد غیر الحصص للوجود مطلقا فی ذهنیا کان او خارجیا فافهم الکفایة وان اراد معنی آخر فلابد من بیانه واما احتمال ان یکون للوجود الذهنی افراد غیر الحصص دون الوجود الخارجی ففی غایة السقوط لعدم القائل بالفصل **قوله** یرد علیه آه حاصل الایراد ان غایة ما یلزم من کون مفهوم الوجود الخارجی عارضا لحقیقة وجود تلک الحقیقة فی الخارج ولا مضایقة فیه فان المعقول الثانی انما هو الوجود المصدری واما کون تلک الحقیقة المفروضة ایضا من المعقولات الثانیة فممنوع فیمکن ان لاتکون تلک الحقیقة منها فلا یضره کونها موجودة فی الخارج وقال جدی دام ظله واستاذ استاذی نور الله مرقده فی حواشیه لدفع هذا الایراد اقول المحقق لیس بغافل عن الایراد کما لایخفی عن کلامه اللاحق وهو ان المدعی بدیهی والافلا یخفی ما فیه انتهی واقول جعل قوله لایخفی ما فیه اشارة الی هذا الایراد لیس بمستحسن لان فیه تسلیم کون الوجود معقولا ثانیا وهذا المحقق ینکره بل المحل الصحیح له انه اشارة الی منع کون الوجود معقولا ثانیا **قوله** مسلم اقول تسلیم کون الوجود معقولا ثانیا فی غایة السخافة کما ینهناک علیه **قوله** واما کون تلک الحقائق منها آه قال بعض الناظرین اقول هذا الایراد فی غایة المتانة اذ المراد بالحقائق المعروضة للوجود المصدری مشاشی انتزاعه ومنشأ انتزاع الوجود المصدری عند القائلین بکون افراده مغایرة لحصصه موجود فی الخارج وهو الوجود الحقیقی عندهم وظاهر انه لیس من المعقولات الثانیة وبهذا ظهر ان بناء هذا الکلام لیس علی ما جوزه المحقق الدوانی من کون الشیء الواحد معقولا ثانیا باعتبار مفهومه وموجودا خارجیا باعتبار حقیقته کما یتوهم فی بادی الرای انتهی اقول لایخفی ما فیه لما عرفت سابقا ان المراد بالحقیقة غیر الحصة المتنازع فی وجودها للوجود المصدری هو الامر الداخل فی کنهه غیر الحصة ولیس المراد به ما به الموجودیة فان جمیع الحکماء المحققین متفقون علی ان للوجود منشأ مسمی بالوجود وما به الوجود وهو امر آخر غیر الوجود المصدری واقربه السید المحقق فی مواضع من کتبه فکیف ینکر الحقیقة للوجود بهذا المعنی ونسبته مثل هذا الصنع الی مثل هذا المحقق بعید فالنزاع انما هو فی ان هل للوجود المصدری فرد آخر غیر الحصة یحصل فی الذهن عند تصوره ام لا ولعلک تفطنت من ههنا ان منع کون تلک الحقائق الوجودیة من المعقولات الثانیة کما صدر عن المحشی مکابرة صرفة فان کون الوجود المصدری معقولا ثانیا یستلزم کون حقیقته بالمعنی الذی ذکرنا من المعقولات الثانیة ایضا الا ان یکون مبنیا علی ما جوزه المحقق الدوانی فی الحواشی القدیمة المتعلقة بشرح التجرید الجدید من کون الشیء الواحد معقولا ثانیا باعتبار مفهومه وموجودا خارجیا باعتبار حقیقته ومناد الشجرة ینبئ عن مناد الثمرة **قوله** ان یستیقن بحسن تقریر الاستاذ آه اقول بل المتوقع من الفطن الذکی ان یستیقن بحسن تقریر احسن المحققین المذکور آخرا کما عرفت **قوله** الا ان الاخصر الاشمل آه الغرض منه بیان الفرق بین التقریر المطول وبین التقریر المختصر بانهما وان کانا وافیین بما هو المطلوب ههنا من سلب الافراد غیر المعانی الحصصیة

قوله ان الحقیقة الخ اقول ذکر ان الحقیقة الخ ظ منه عفی عنه

قوله والحقائق الخ اقول ان للوجود الخ

قوله ان یکون شیء من وجوه الخ اقول لا یخفی ان هذا المفهوم الخ

قوله ان الحقیقة الخ اقول ذکر ان الحقیقة الخ ظ منه عفی عنه

قوله ان یستیقن الخ اقول ان للوجود الخ

قوله ان الاخصر الاشمل الخ اقول لا یخفی ان هذا المفهوم الخ

للمعاني المصدرية بكن المطول تشتمل على فائدة جديدة لا تشتمل عليها المختصر فكان الاطول احسن من هذه الجهة قوله القائلين بان في الوجود
الخاصة آه اعلم اولا ان الوجود يطلق على معنيين احدهما المعنى المصدري الانتزاعي الذي يعبر عنه بوجد ان وهو الذي جعلوه من المعقولات
الثانية بناء على ما يفهم من ظاهر كلام القدماء وقد مر ان التحقيق خلافه وثانيهما مصداقه ومنشأ انتزاعه وهو الوجود بمعنى ما به الوجود ية
ويعبر عنه بالوجود الخاص وثانيا انهم تنازعوا قديما وحديثا في ان الوجود هل هو بديهي التصور ام نظري فذهب جمع الى ان تصوره بد يهي
يعلمه البله والصبيان وقال البعضهم ان تصوره نظري وقال بعضهم ان تصوره ممتنع وكتب المتاخرين مشحونة بذكر دلائل الفريقين والذي
يحكم النظر الدقيق هو ان النزاع بينهم لفظي فمن قال ببداهته اراد به الوجود المصدري فان تصوره بديهي لكونه من الانتزاعيات وكنه
الانتزاعيات لا يكاد يحصل في الذهن على ما تقرر في محله ومن قال بكسبيته اي امتناع ارادة الوجود بمعنى ما به الوجود ية كما ذكره الصدر الشيرازي في حواشي
شرح التجريد وللمناظران يمنع كون كل ما يحصل عند انتزاع الانتزاعيات كنهها وثالثا انهم بعد اتفاقهم على ان الوجود المصدري بديهي التصور مشترك
بين الحقائق الموجودة وان الوجود الخاص موجود في نفس الامر لا محالة به ينتزع الوجود عن الموجودات اختلفوا في تعيين الوجود الخاص وفي انه
هل هو زائد على الحقائق او هو عينها او مشترك فيها فذهب جمع من الاشاعرة والمعتزلة غير ابي الحسين واتباعه الى انه مشترك معنى قال السيد المحقق
في حواشي شرح المواقف المدعى بحسب الظاهر اشتراكه معنى الوجود المصدري والانتزاعي بين الوجودات فالوجودات اشتراكا على وجه الاجتماع بحسب النظر الدقيق
اشتراكا الوجود الحقيقي انتهى وذهب ابو الحسن الاشعري وابو الحسين البصري المعتزلي الى انه نفس الحقيقة في الواجب والممكنات كلها فالوجودات عندهم حقائق
متخالفة متكثرة بذواتها موجود كل حقيقة عين اما وذهب الحكماء المشاؤن الى انه نفس ماهية الواجب زائد في الممكن منضم معه فهو عندهم
حقيقة مشتركة معنى بين الممكنات وذهب المتكلمون الى انه صفة قائمة منضمة بالماهية مطلقا واجبة كانت او ممكنة فجمهور المتكلمين والحكماء
متفقون على ان له مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات الا انه عند المتكلمين حقيقة واحدة تختلف بالقيود والاضافات فالوجود عندهم
معنى زائد على الماهية منضم معها في الواجب والممكن جميعا وعند الفلاسفة وجود الواجب مخالف لوجود الممكن في الحقيقة واشتراكهما
في مفهوم الكون فقط لا في حقيقته فالوجود الخاص في الواجب عين ذاته وفي الممكن زائد عليه منضم معه وذهب الحكماء الاشراقيون
الى ان الوجود حقيقة واحدة في الكل مختلفة بالكمال والنقصان ومقولة بالتشكيك على افراده وذهب السيد المحقق في حواشي شرح
المواقف الى انه شخص خاص جزئي وهو الواجب لذاته وموجودية الاشياء انما هي باضافتها اليه ودلائل هذه المذاهب كلها مبسوطة
في الاسفار الكلامية فان اردت الاطلاع عليها فارجع الى حواشي شرح التجريد وعند الجاان ناقله المحشي ههنا من مذهب المشائين
غير المذكور في الكتب المتداولة فان الوجود الخاص عندهم عين الحقيقة في الواجب ومشترك معنوي بين وجودات الممكنات لان
الوجودات حقائق متخالفة متكثرة كما ذكره نعم هذا مذهب الاشاعرة لكنهم لا يقولون بان الوجودات الخاصة امور منضمة الى الماهيات
بل هي عين الحقائق المتخالفة عندهم وبالجملة فكون الوجود مشتركا لفظيا بان يكون الوجودات حقائق متخالفة مع كون الوجود
عاريا للممكنات منضما اليها مما لم يذهب اليه المشاؤن بل لم ينسب هذا المذهب الى احد في الزبر المتداولة فلعل المحشي اطلع على تصريح
من بعض المشائين على ذلك وخامسا ان حاصل كلام المحشي ههنا ان تقرير الاستاذ فالاطول مع افادته ما هو المطلوب بالبيد لبطلان
هذا المذهب ايضا لذكر الشق الاشتقاقي منه فيقال هذه الامور المنضمة بالممكنات التي سميتموها وجودات خاصة لا بد ان تصدق
الوجود عليها باحد الصدقين والتالي بكلا شقيه باطل فالمقدم مثله اما البطلان الحمل بالمواطاة فظاهر فان حمل المعاني المصدرية على معروضاتها

صدر الدين مرتضى
٢٤ الشيرازي
٢٥ باعتبار
المنشأ ١٢
٢٦ والا يصح
ليس الجسم
الانسان
التقييد يكون
تكون بالوجود
الوجودات

ومناشی انتزاعها بالمواطاۃ باطل وانا عدم الحمل الاشتقاقی فلانہ لو حمل الوجود المصدری علی الوجود الحقیقی المفروض کوجود زید مثلا
لعرض لہ حصتہ مع قطع النظر عن تحققہ فی ذہن ما وکل ما ہذا شانہ فہو موجود خارجی فیلزم کون ذلک الوجود کالموجود موجودا
خارجیا ح فان لم یعرض لہ امر منضم آخر مسمی بالوجود الحقیقی یلزم کون وجود الخاص وجودا سوی الحصۃ فلا یکون حال جمیع الموجودات
کذلک فای حاجۃ الی فرض عروض الامر المنضم بزید مثلا وان عرض لہ فرد آخر فیلزم التسلسل وہو محال فثبت ان الوجود للامور المتحصلۃ
التی ہی الوجود الحقیقی وذلک ما اردناہ فالتقریر الاطول یبطل ہذا المذہب ایضا مع افادتہ ابطال کون الافراد الاخر سوی الخاص
للوجود المصدری والاکذلک الاخصر فانہ لخلوہ عن ذکر الشق الاشتقاقی لا یبطل بہ الا وجود افراد الوجود المصدری غیر الخصص
بما مر من التقریر ولا یبطل بہ ہذا المذہب لبقاء احتمال الحمل الاشتقاقی فافہم واغتنم ہذا التحریر فان المحشین قد سکتوا فی ہذا
المقام عن الحل والتقریر قولہ للماہیات الممکنۃ دون الحقیقۃ الواجبیۃ فان الوجود عند المشائین غیرہا وہو معنی قولہم الواجب
وجود وموجود وما بہ الوجود وہو المراد من قولہم الوجود عین الواجب فالمراد بالوجود فی ہذا القول الوجود الخاص ومعناہ ان
الوجود الخاص فی الواجب عینہ لانہ عرض بامر آخر غیر موجود کما فی الممکنات تعالی اللہ عنہ ویمکن ان یکون المراد بہ الوجود
المصدری ویکون معنی عینیتہ للواجب ان صدقہ علیہ لا یحتاج الی حیثیۃ زائدۃ فان ذاتہا بنفسہا مبدأ لوجودہا ولا کذلک فی
الممکنات فان صدق الوجود المصدری علیہا مستند الی حیثیۃ جعل الجاعل ونحو ذلک فلیحفظ قولہ وان بطل کونہا افرادا للوجود
المصدری ہذا وان کان صحیحا لان الغرضیۃ تقتضی الحمل بالمواطاۃ فلو کانت الوجودات الخاصۃ المذکورۃ افرادا للوجود المصدری
لوجب حملہ علیہا مواطاۃ وہو محال لکنہ غیر مفید ہہنا فان المراد من الافراد غیر الخصص المتنازع فی وجودہا فی ہذا المبحث لیس
مناشی انتزاع الوجود المصدری التی ہی الوجودات الخاصۃ حتی یکون ذکرا فادۃ ہذا الدلیل بطلان کون الوجودات الحقیقیۃ
المذکورۃ افرادا للوجود المصدری مفیدا کما بینا علیہ غیر مرۃ بل المراد ما یحصل عند تصور الوجود المصدری فی الذہن فہذا الکلام
وقع فی غیر موضعہ فتذکر لعلہ یحتاج الی لطف القریحۃ ومن لم تعقل ما ذکرنا فلا تہم الاعقلہ قولہ بخلاف الاول قد یتوہم منہا
ان توصیف الدلیل الاول بالاطول یفید ان الثانی طویل وتوصیفہ بالاخصر ینافیہ وکذا توصیف الثانی بالاخصر یفید ان الاول
مختصر وتوصیفہ بالاطول ینافیہ وجوابہ ان الاطول والاخصر وان کانا من صیغ التفضیل لکن قد تجردت صیغۃ التفضیل عن معنی
التفضیل کما اشار الیہ العلامۃ الجرجانی فی حواشی شرح الشمسیۃ فالمراد بالاطول الطویل وبالاخصر المختصر فلا منافاۃ قولہ والعائدۃ
فیہ ہذا رفع دخل مقدر تقریر الدخل انہ لما افاد الدلیل الاول فائدۃ اخری ایضا ولم یحصل ہذا المنصب للدلیل الثانی فکان الدلیل
الاول اولی مع ان استاذہ قد جعل الثانی اولی فی ما سبق وتحریر الدفع ان الاولویۃ التی حکم بہا الاستاذ علی الثانی انما ہو باعتبار
افادۃ المقصود واما افادۃ البطلان المذہب المذکور فامر خارج عن المبحث فلا منافاۃ لو لم یفدہ الدلیل الثانی الذی ہو الاول
قولہ فان المقصود فی ہذا المقام آہ قال بعض الناظرین یعنی ان مقصود الشارح نفی الغیریۃ الحقیقیۃ وذلک لانہ فہم من کلام السید
المحقق انہ یقول ان عروض الوجود المصدری فرد حقیقی لہ فاورد علیہ ما اورد وقد عرفت مقصود السید المحقق فلا یرد علیہ ما قال انتہی
اقول قد عرفناک مرۃ بعد اخری ان ہذا افتراء قولہ وقد بقی بعد خبایا جمع خبیئۃ کالخفیۃ وزنا ومعنی وقد اظہرنا لک الخبایا فی ہذہ
المباحث فتشکر قال فی الحاشیۃ لا یقال لکل من الوجودین لوازم آہ ہذہ معارضۃ علی ما ذکرہ سابقا من ان بین الوجود والذہنی

والخارجی اتحادا نوعیا وتقریر ہان ولیلکم وان کان یثبت مدعاکم لکن عندنا دلیل ینفیہ وہو ان الکل من الوجود الذہنی والخارجی لوازم لیست للآخر کالاحراق للنار والحرارۃ للہواء والبرودۃ للماء وغیر ذلک فانہا عوارض للوجودات الخارجیۃ ولا یمکن وجودہا فی الذہن وکالانکشاف بہ والانکشاف بالعوارض وکونہ نعتہ للنفس وغیر ذلک فانہا عوارض للوجود الذہنی ولا یمکن عروضہا للوجود الخارجی واختلاف اللوازم یدل علی اختلاف الملزومات فیلزم الاختلاف بین الوجود الذہنی والخارجی وہو خلاف ما اعتمدوہ واجاب عنہا کمال المدققین بان اختلاف اللوازم انما یدل علی اختلاف الملزومات اذا کانت اللوازم لوازم نفس الماہیۃ وذاتی ما نحن فیہ ممنوع فیجوز ان تکون کلوازم الصنف فلا یلزم من خالفۃ اختلاف الوجود الخارجی والذہنی نوعا بل صنفا والمطلوب ذاک لا ہذا قال فی المنہیۃ ایضا واختلاف اللوازم یدل علی اختلاف الملزومات اعلم ان ہہنا اربع مقدمات متداولۃ علی السنتہم فی مواضع الاولی ما ذکرنا ہہنا والثانیۃ اختلاف الملزومات لا یدل علی اختلاف اللوازم والثالثۃ اتحاد اللوازم لا یدل علی اتحاد الملزومات والرابعۃ اتحاد الملزومات یدل علی اتحاد اللوازم اما الاولی فاستدل علیہا العلامۃ الکوفامروی فی شرح السلم تقلیدا المتبقر العالم کما ہو دابہ فی جمیع تصانیفہ بما توضیحہ ان الملزوم علۃ للوازم اما بنفس ماہیتہ کما ہو مذہب بیس الصناعۃ او باعتبار وجودہ المطلق فی لوازم الماہیۃ ووجودہ الخارجی فی اللوازم الخارجیۃ ووجودہ الذہنی فی اللوازم الذہنیۃ کما ذہب الیہ المتاخرون واللوازم من آثار الملزومات ومقتضیاتہا وقد تقرر فی مقرہ ان الشیء الواحد لا یصدر منہ الا الواحد فلا یصدر عن الملزوم الواحد الا اللازم الواحد ولا یمکن صدور اللوازم المتعددۃ عن ملزوم واحد وذلک ما اردناہ وہذا عجیب منہ جدا ولا عجب منہ فانہ اقتدی بمن اقتدی ظانا ان الامام رضا من انما العجب من امامۃ حیث لم یفہم سخافۃ ہذا التقریر مع غوصہ فی بحار الحکمۃ الیمانیۃ ولم یتفطن بما یرد علیہ من الوجوہ القویۃ الیمانیۃ منہا ان ہذا الدلیل مبنی علی کون اللوازم معلولۃ لملزوماتہا وہو فی حیز البطلان بل التحقیق الحقیق بالقبول ہو ان اللوازم مجعولۃ بجعل اللہ سبحانہ لکن بجعل الملزوم لا بجعل مستانف ومنہا انہ ان اراد من کون الملزومات فواعل للوازم انہا فواعل مصدرۃ لہا حقیقۃ فہو باطل اذ الفاعل الحقیقی لجمیع الاشیاء ہو اللہ تعالی ومایظن فی الظاہر انہ فاعل فلیس بفاعل علی حقیقۃ انما ہو من الاسباب والآلات وما یستفاد من کلام الحکماء من نسبۃ الفاعلیۃ الی غیر اللہ تعالی کالصورۃ النوعیۃ فی باب الطبعیات والعقل العاشر الفعال فی مبحث الالہیات فتسامح منہم اعتمادا علی الفطرۃ الوقادۃ والفاعل الحقیقی عندہم لجمیع الاشیاء انما ہو اللہ تعالی وما سواہ من الوسائط والروابط کما صرح بہ المحقق الطوسی فی شرح الاشارات فاذن فاعل اللوازم وجاعلہا انما ہو اللہ تعالی لا الملزومات وان اراد بالفاعل المؤثر مطلقا او الموقوف علیہ مطلقا فالحد الاوسط لا یتکرر لان المراد من الشیء الواحد فی قولہم الواحد لا یصدر منہ الا الواحد انما ہو المصدر الا المؤثر مطلقا ومنہا ان قولہم الواحد لا یصدر منہ الا الواحد لم یثبت بدلیل صحیح الی الآن والدلائل المذکورۃ فی اسفارہم فی ہذا المقام کلہا واہیۃ فالہنا وعلی الفاسد فاسد ومنہا ان صدور الکثیر من الواحد انما یمتنع من جہۃ واحدۃ واما اذا کانت ہناک جہات مختلفۃ فلا باس بصدور الکثیر عنہ کما صرح بہ ابن کمونۃ فی شرح التلویحات ولہذا جوزوا صدور الاثنین عن العقل الاول وبکذا الی ان قالوا بصدور جملۃ الاشیاء من العقل الفعال فکذلک یجوز ان یکون للملزوم الواحد جہات مختلفۃ تکون مبادی للوازم مختلفۃ وبالجملۃ فہذا الدلیل لا ینبغی ان تصغی الیہ الآذان او تشہدہ الاذہان فالصحیح ان یقال لو لم یستلزم اختلاف اللوازم اختلاف الملزومات لصح الانفکاک بین اللازم والملزوم فان معنی اختلاف اللوازم ان یکون

لازما لشئ لا يكون لازما لشئ آخر فاذا وجد اختلاف اللوازم لا بد ان يوجد اختلاف الملزومات فانه لو اتحد الملزوم لا يعرض له
لازم واحد فيلزم الانفكاك بين اللازم الآخر وملزومه هذا في حق اللزوم واما الثانية فوجهها انه قد يكون اللازم اعم من الملزوم
كالحرارة اللازمة للشمس والحركة والنار فانها مختلفة بالماهية تتحد لازمها واورد عليه ان الحرارة الحاصلة من الشمس غير
الحرارة الحاصلة من النار وقس عليه فاين اتحاد اللازم وجوابه انا نتكلم في مطلق الحرارة من حيث انه مطلق فانه لازم واحد
للملزومات المختلفة واما الثالثة فلما ذكرنا آنفا من كون اللازم اعم فلا يلزم من اتحاد اللوازم اتحاد الملزومات واما الرابعة فلما
ذكرنا في تحقيق الاولى فانه لو جاز اتحاد الملزومات مع اختلاف اللوازم للزم الانفكاك بين اللازم والملزوم وانتفضت القاعدة
الاولى فاحفظ هذا الدقيق قال في المنهية ايضا لانا نقول في جواب المعارضة المذكورة وتحريره ان اللوازم المختلفة في الواجبين
ليست مستندة الى الوجود الخارجي والذهني المصدريين حتى يلزم اختلافها فانها عوارض هي مستندة الى الوجود الحقيقي الذي ليس غير
بالوجود الخاص بمعنى ما به الموجودية هذا وقد اضطربت كلمات الناظرين في هذا المبحث في ان مراد السيد المحقق من الوجود الذي
اسند اليه اللوازم المختلفة ما هو فمنهم من قال ان المراد به الامر المنتزع من الماهية وعليه سلك الفاضل المحشي وسيجئ ماله وما عليه
ومنهم من زعم ان المراد به الواجب على ما هو ظاهر قوله وعليه بان الواجب تعالى واحد شخصا فلا يكون مستندا للوازم المختلفة البتة و
اجاب عنه الفاضل المحشي بما مر من اسناد الامر الانتزاعي الى الامر الواحد انما لا يجوز اذا لم يكن هناك جهة متكثرة والا فيجوز ان تعتبر
مع الواجب اعتبارات مختلفة بها يستند اليه اللوازم المختلفة والقول بان مقتضى اختلاف اللوازم اختلاف الملزومات حقيقة لا اقتضاء
مما لا دليل عليه ورده الفاضل المحشي بما برده وستطلع على ما له وما عليه عن قريب ومنهم من قال ان هذا الجواب مبني على مذهب
الاشاعرة القائلين بان الوجود نفس حقيقة كل شئ فهو مشترك لفظي بين الحقائق المتخالفة وقد بان ان صاحب هذا القول يرى ان
وجود كل موجود نفس حقيقته فان كانت الحقيقة الموجودة في الخارج والذهن حقيقة واحدة فالوجود الخارجي والذهني
متحدان حقيقة فلا يستند اليه اللوازم المتخالفة الدالة على اختلاف الملزومات وان لم تكن حقيقة الوجود الخارجي والذهني حقيقة
واحدة بناء على مذهب الصدر الشيرازي من انقلاب الحقيقة باختلاف وجودها ذهنا وعلى القول بجعل الاشياء باشباحها فخافة
بين المذهبين عند الجمهور شهد بسخافته وقال بحجر الهوم لور الصدر مفرده ثم انه اخترع بعض المتاخرين مذهبا وزعم انه مذهب
المشائين وهو ان الوجود المشترك هو المصدري واشتراكه بين الافراد المتخالفة بالحقيقة وكل وجود مشخص متأصل لصير الميهات متشخصة به
بقيامه بها قياما انضماميا وتارة يقولون قياما اتحاديا كقيام الجنس بالفصل فان في جواب المحشي على هذا الراي فانه نوع توجه انتهى
وقد بان ان السيد المحقق قد صرح ان الوجود المشترك وان كان يظن في بادي الراي انه المصدري لكنه في الحقيقة هو الوجود الخاص
فهو لبين بمراض عن كون المشترك هو الوجود المصدري قوله الظاهر انه اراد بالخ قال في المنهية في الوجود مذاهب احدها ان الوجود
عبارة عن الواجب تعالى وتقدس انه عبارة عن حقيقة الشئ وثالثها انه عبارة عن الامر المنتزع من الماهية والظاهر ان مراد
المحشي في الجواب المذكور في الحاشية المذهب الاخير واليه اشار بقوله الظاهر انه اراد اولا انتهت قوله فيها في الوجود مذاهب اختلفوا
في الوجود في مواضع في بداهته ونظريته وفي اشتراكه بين الموجودات وعدم اشتراكه وفي عينيته للموجودات وزيادته عليها وكتب
الكلام مزينة بذكر هذه الاختلافات والتحقيق على ما ذكره السيد المحقق في حواشي شرح المواقف ان الاختلاف الاول لفظي حيث

قال نظاهر ان القائل يبدا بتصور الوجود اراد به المعنى المصدري والقائل بمبينته وبامتناعه اراد به منشا الانتزاع والوجود
الحقيقي انتهى واما الاختلافات الباقية فالذي يظهر بالنظر الدقيق هو انها في الوجود الخاص بمعنى ما بالموجودية وقد مر تفصيله فما افاده
بكمال المد تقيب في حواشيه عند كلام السيد المحقق المذكور فعلى هذا يكون النزاع في اشتراك الوجود في الماهيات واختصاصه وكذا ما في
زيادة الوجود وعينيته مع الماهيات كلها يرجع الى النزاع اللفظي فان القائل باشتراك الوجود هو القائل بالمعنى الانتزاعي المصدري
دون من يقول بعينيته مع الماهيات وكذا حال القائل بزيادته انتهى ما لبست انه قوله فيما عبارة عن الواجب هذا هو مذهب
الاشراقيين وتبعهم السيد المحقق وحقق ان ما به موجودية جميع الاشياء هو الواجب والية تنسب الموجودات كلها فالواجب موجود بالذات
والممكنات موجودة بوجوده كما يقال الماء مشمس وفرع عليه في حواشي حاشية التهذيب الجلالية عينية علم الواجب الاجمالي بذاته تعالى
حيث قال ان للممكن جهتين جهة الوجود والفعلية وجهة العدم واللافعلية وهو بحسب الجهة الثانية لا يصلح ان تعلق به العلم فانه بهذه
الجهة معدوم فالجهة التي بحسبها تعلق العلم انما هي الاولى وهي راجعة اليه تعالى فان وجود الممكن هو بعينه وجود الواجب فعلمه تعالى
بالممكنات منبطوي في علمه بذاته بحيث لا يغرب عنها مثقال ذرة انتهى والتحقيق ان ما اختاره من كون الوجود الحقيقي عين الواجب
باطل فانه لا يخلو اما ان يكون ذات الواجب مصداق الوجود او انتساب الممكن اليه وكلامه في حواشي شرح المواقف قد يشعر بالاول
وقد يشعر بالثاني وكلاهما باطلان اما ان كون ذات الواجب بعينها وجودا خاصا وما به الموجودية لجميع الاشياء باطل فلان ذات
الواجب اما ان يكفي في موجودية جميع الاشياء وهو يصح حكاية الموجودية للممكن عنه او لا يكفي فعلى الاول يلزم وجوب الممكن اي ممكن كان
لان مصداق الموجودية لما كان نفس الذات الواجبة بلا احتياج امر آخر وجب كون الممكن موجودا وهذا خلف وعلى الثاني يلزم
الاحتياج الى شرط زائد بحيث لو لم يوجد ذلك الشرط لم يوجد الممكن مع وجود الواجب في الحالين وح فلم يكن ذات الواجب
مصداقا للوجود بل الشرط الزائد واستدل لما له على مذهبه في منهيات حواشي الى حاشية الجلالية بانه لو كان وجود الممكن قائما به فاما
ان يكون اتصافه انضماميا او انتزاعيا على الاول يلزم ان يكون قبل الوجود وجود ضرورة ان الاتصاف الانضمامي يتوقف على
ان يوجد المنضم اليه في ظرف الاتصاف ثم يوجد فيه الصفة وعلى الثاني لا بد له من منشا الانتزاع هو الوجود حقيقة فننقل الكلام
اليه حتى يتسلسل او ينتهي الى الواجب فغير تام لما قيل ان لنا ان نختار شق الانضمام ونقول يجوز ان يكون انضمام الوجود
الى الممكن كانضمام الفصل مع الجنس فلا يلزم الوجود قبل الوجود لان هذا النحو من الانضمام يرجع الى الجزئية فيلزم ان يكون الوجود
جزأ من الممكن ولم يقل به احد فهذا الاحتمال خارج عن المبحث بل لانه لا يلزم من البطلان شق القيام الانضمامي والانتزاعي ثبوت
المدعى وهو كون الوجود عين الواجب لبقاء شق العينية التي ذهب اليها الاشعري فانه قال وجود كل حقيقة عينها فلا بد من ابطاله حتى
يتم الدليل وامان كون انتساب الممكن الى الواجب تعالى هو الوجود باطل فلان هذا الانتساب اما ان يكون صفة للممكن كما هو الظاهر او
صفة للواجب على الاول فاما انتزاعي او انضمامي وقد ابطلهما وعلى الثاني فلا يخلو اما ان يكون انضماميا او انتزاعيا فان كان انضماميا
فوجود كل ممكن انتساب خاص له بالواجب قائم بالباري تعالى وصفات الواجب كلها قديمة فيلزم قدم الممكنات باسرها وان
كان انتزاعيا فيجري الكلام في المنشا فافهم قوله فيهما وثانيهما او هذا مذهب الشيخ الاشعري ومن تبعه والدلائل المورودة لاثباته
في الكتب الكلامية كلها مخدوشة ويرد عليه ان عينية الوجود تستلزم الوجوب فان الماهية لما كانت عين الوجود وصارت بنفسها مصداق

مصباح الدراية

الوجود من دون احتياج الى امر آخر وكل ما هو كذلك فهو واجب وبهذا يجاب عنه بان العينية لا تستلزم الوجوب فان الوجود وان كان عينها فبطلان الماهية هو بطلان الوجود فالوجود مفتقر في تقرره في الواقع الى الجاعل وكذا الماهية فلا وجوب **قوله** فيهما وتمام التحقيق آه هذا القول الاصيل ثلثة مذاهب الاول مذهب الحكماء والمشائين وهو ان الوجود عين الذات في الواجب في الممكنات زائد عليها منضم معها فهو مشترك معنوي بين الممكنات فقط والثاني مذهب المتكلمين القائلين بان الوجود مطلقا سواء كان وجود الممكن او وجود الواجب زائد فعندهم الوجود مشترك معنوي بين الكل والثالث مذهب زين الدين واتباعه وهو ان الوجود مشترك لفظي بين الواجب والممكن ومشترك معنوي بين الممكنات وهذا الاخير سخيف جدا فانظر ما ذا ترى **قوله** فلو ازم الوجود الذهني آه حاصله ان المراد بالوجود الذي اسند السيد المحقق اللوازم المختلفة اليه هو الامر المنضم مع الماهية وظاهر ان المنضم مع الوجود الخارجي غير المنضم مع الوجود الذهني فلوازم الوجود الخارجي مستندة الى ما هو منضم مع الماهيات في الخارج ولوازم الوجود الذهني مستندة الى ما هو منضم معها في الذهن وهما اي الامران المنضمان مختلفان بالماهية فصح استلزام اختلاف اللوازم اختلاف الملزومات مع عدم اختلاف الوجودين المعهدين بعدم استناد اللوازم المختلفة اليهما يرد عليه انما يصح لو كانت الوجودات عبارة عن الامور المنضمة مع الماهيات وقد كانت حقائق متخالفة متكثرة بذواتها بان يكون اشتراك الوجود بينها اشتراكا لفظيا كما نقله المحشي سابقا عن المشائين فانى يكون استناد اللوازم المختلفة الى تلك الوجودات المختلفة وقد عرفت انه ليس كذلك فان القائلين بانها حقائق مختلفة بالاشتراك اللفظي قائلون بانها عبارة عن نفس الحقائق لا انها عبارة عن الامور المنضمة والقائلون بكونها عبارة عن الامور المنضمة قائلون بالاشتراك المعنوي فلا تنفع ارادة الامر المنضم ههنا شيئا وقد نبه عليه المحشي ههنا فقال مستدركا لكنك الخ واما ما اورده بعض الافاضل على تقرير المحشي بقوله اقول فيه انا اذا تصورنا شيئا ووجوده الخارجي منضم معه فيحصل ذلك الشيء في الذهن مع وجوده الخارجي بناء على حصول الاشياء بانفسها كما هو المتقرر عندهم فاذا كان الوجود منضما مع الشيء في الذهن فهو بعينه الوجود الذهني فيلزم الاتحاد بين الوجودين بحسب الذات فيعود الاشكال ومن ههنا يظهر ما قيل من انه لو بنى جواب المحشي على هذا لكان نوع توجيه انتهى بلفظه فخطأ فاحش منه بنا على زعمه في مواضع متعددة من حاشيته ان معنى حصول الاشياء بانفسها حصول الشيء الخارجي من حيث تشخصه ووجوده الخارجيين في الذهن وله ذا اعترض على مذهب الطبيعيين في الابصار القائلين بحصول الصورة الطباعية في الرطوبة الجليدية كما مر تفصيله بثلثة ايرادات الاول ان الحصول في الحاسة انما يكون على سبيل الحلول وهو يقتضي الاحتياج الى المحل بشهادة الوجدان ولا شك في ان الهوية الشخصية المذكورة من حيث انها هوية شخصية موجودة في الخارج لا تفتقر الى الحاسة فلا تصور حلول الهوية المذكورة في القوة الحاسة والثاني ان جماعة من الناس قد تبصر شخصا واحدا في زمان واحد فلو حصلت هوية الشخصية في ذلك الزمان في اذهان مختلفة يلزم وجود شخص واحد في زمان واحد في المحال المتعددة والثالثة انه لو حصل الشخص في الحاسة مع التشخص الخارجي يلزم ان يكون له تشخصان الخارجي والذهني وقد مر التشخص للشخص الواحد باطل فوجود الايرادات من قبيل بناء الفاسد على الفاسد اذ مذهب المشائين ليس ما زعمه ذلك الفاضل حتى ترد عليه الايرادات الثلثة المذكورة **قوله** لكنه لا يصح آه حاصله ان استناد اللوازم المختلفة الى الامور المنضمة مع الماهيات التي هي وجودات حقيقة لا يصح على مذهب المختار للحكماء والمشائين من ان الوجود مشترك معنوي بينها بان يكون الوجود موضوعا لمعنى واحد وهو مبدأ الوجود وما به الوجود ويكون هذه الامور افرادا له وذلك لان الامر المنضم الى الماهية على تقدير كونه مشتركا معنويا بينها يكون متعددا نوعا

فلا یصح استناد اختلاف اللوازم الیه بل انما یصح علی الاشتراک اللفظی وهو باطل کما مر واقول الاستدراک ههنا لا معنی له فانه یوهم ان ههنا مذهبا آخر غیر ما استدرک به وقد عرفت انه لیس کذلک فان القائلین بالامر المنتزع قائلون بالاشتراک المعنوی **قوله** بناء علی ما قال ای السید المحقق فی حواشی شرح المواقف وحاصل کلامه فیها ان المدعی بالنظر الی المقصد الاول من المرصد الاول من الموقف الثانی من المواقف الموضوع لاثبات بداهة الوجود والمصدری اشتراک الوجود المصدری معنی بین افراده التی هی خصوصیات بین الموجودات بحسب الحمل الاشتقاقی فی هذا المقصد الثانی لکن اشتراک الوجود المصدری الانتزاعی لا یتصور حقیقة الا بحسب المنشأ الذی هو الوجود الحقیقی فیکون الاشتراک فیه حقیقة لا فی المعنی الانتزاعی وایضا اشتراک المعنی المصدری بین الوجودات والموجودات غیر قابل الا ان یجعل مسألة من الفن بل لکونه اجلی مما الیق النزاع من هو لا ء العقلاء فیه فیکون الاشتراک وعدمه فی الوجود الحقیقی تحقیقیا **قوله** بین الوجودات ای الموجودات وجه الترددان الوجوه الدالة علی اشتراک الوجود المذکورة فی المواقف بعضها تدل علی اشتراک الوجود بین افراده الخصوصیة وبعضها تدل علی اشتراکه بین افراده الموجودة ولو لا ضیق المقام لذکرتها **قوله** اشتراکا علی وجه الاجتماع هو عبارة عن امکان صدق الکلی علی الافراد مجتمعة کما یصدق علیها منفردة والاشتراک المعنوی عبارة عن اشتراک المعنی بین افراده کالانسان بالنسبة الی افراده والاشتراک اللفظی عبارة عن اشتراک اللفظ فی المعانی کالعین بالنسبة الی معانیه کذا نقل عن المنتهیة **قوله** وبحسب النظر الدقیق اشتراک الوجود الحقیقی اورد علیه احسن المحققین فی حاشیته المتعلقة بحواشی شرح المواقف بان الوجود الحقیقی لم یتنقح بعد فارجاع المباحث الیه الغاء وما یلیق فی حق من یرجع المباحث ان یعین المبحث علی ان کثیرا من والاکل المتخاصمین بل کلها لا ینطبق الا علی المصدری انتهی وانت تعلم ان اختیار وقوع النزاع فی الوجود المصدری البدیهی الاشتراک لیس لولی من اختیار وقوعه فی الوجود الحقیقی ولا عجب من وقوع النزاع عن القدماء الذین لا تمییز لهم فی المباحث فی الوجود الحقیقی قبل تنقیح المصداق **قوله** وما قیل القائل الفاضل السندیلی محیبا عما اورده کمال المدققین بقوله ان الوجود بمعنی ما به الوجود اما عبارة عن الواجب فلا یصح استناد اختلاف اللوازم المختلفة الیه لاتحاده نوعا بل شخصا واما عبارة عن الماهیة نفسها وهی ایضا لا تصلح للاستناد وضرورة الاتحاد فیهما ذهنا وخارجا واما عبارة عن الامر المنتزع وذلک ایضا باطل علی تقدیر الاشتراک المعنوی کما هو المقرر فی مدارک الحکماء انتهی حیث قال انا مع اعترافی بقصور الباع اقول یمکن ان یقال انه اراد بالوجود ما به الوجود وهو الواجب وانتزاعا والاشیاء المختلفة الی الواحد انما لا یجوز اذا لم تعتبر معه جهات متعددة واما اذا اعتبرت فیجوز انتهی وهکذا ذکره الفاضل الکوفانوی **قوله** لتبیین فیه اشارة الی دفع الایراد **قوله** اذ بناء علی هذا یصح آه حاصله انه لو کفی التغایر الاعتباری فیمکن استناد اللوازم المختلفة الی الوجود المصدری ایضا لتحقق التغایر بین الوجودین باعتبار انضمام عدم السید المحقق عنه واجاب عنه جدی واستاذی استاذ الاساتذة نور الله مرقده بانه انما یعرض عنه لان اللوازم انما هی مستندة فی نفس الامر الی الوجود الحقیقی دون المصدری الا ان الجواب لا یتاتی الا به **قوله** بل الجید ای الجید من بدو الامر فی الجواب کذا فی المنتهیة **قوله** انما هو الاکتفاء علی المبنی علیه قال فی المنتهیة المراد بالامر المنتزع مع الماهیة وهذا القدر کاف فی دفع الاشکال انتهت **قال** ثم بعضهم غض آه اعلم ان فی کلام المصنف ثلثة احتمالات الاول ان یراد بالمتجدد الحادث فقط وبالصفة الحصولی وهذا هو الذی ابطله سابقا فی المنتهیة واراد ههنا ابطاله ایضا والثانی ان یراد به الحصولی الحادث وهو الذی صدره سابقا بقوله ویمکن آه فالام فی قوله ههنا کما هو الا لعلم الحصولی للمعهدی الحصولی الحادث لانه لا دخل فی الاکتسابات الا للعلم الحصولی الحادث منها ما مر تقریره والثالث

ان يراد به مطلق الحصولي ويكون قوله الذي لا يكفي قيدا محذوفا بعد قوله بصفة كاشفة وهو الذي ذكره بقوله كان المراد الخ بل البعدية على الذاتية على ما هو الصحيح المقبول عند ارباب التصحيح وعلى هذا يكون كل من العبارات الثلث محمولا على فائدة جديدة وكل جديدة اولى من قديمة قوله وجه لعدول المصنف الخ قال بعض الناظرين يعني ان المصنف لم يخصص المقسم بالحادث بل عدل عنه وخصصه بالمتجدد ووجهه على تقدير تخصيص المقسم بالحادث لابد من التخصيص بالحصولي ايضا لان الحادث اعم من الحصولي من وجه فيلزم تخصيص المقسم بالحصولي بعد تخصيصه بالحادث من غير ضرورة واما على تقدير تخصيصه بالمتجدد كما فعله المصنف فلا حاجة الى التخصيص بالحصولي اذ المتجدد بمعنى الحصولي الحادث ولا يخفى ان هذا الكلام من الشارح بعض على ان مورد القسمة عند المصنف في زعمه هو الحصولي الحادث كما اوما اليه فيما سبق انتهى اقول غرض السيد المحقق ههنا ان المصنف لم يخصص المقسم بالحادث بل عدل عنه وخصصه بالمتجدد ووجهه على تقدير تخصيصه بالحادث لابد ان يخصص بالحصولي ايضا فيلزم التخصيص مرتين من غير ضرورة داعية اليه وعلى تقدير تخصيصه بالمتجدد الذي هو عبارة عن الحصولي لا يلزم التخصيص مرتين من غير ضرورة فان العلم الحصولي القديم ايضا ينقسم الى التصور والتصديق عند المحققين ومنهم المصنف فلابد ان يقيد التقسيم بالحصولي المطلق ثم ان البداهة والنظرية لا تتصف بهما الا الحصولي الحادث فلابد من تقييد الحصولي بالحادث عند التقسيم الثاني قوله توجيهه توضيحه انه كما ان البناء يعلم ما يبنيه ويصوره في ذهنه قبل البناء ثم يعلمه بصورته التفصيلية بعد الفراغ عن بنائه كذلك الواجب تعالى يعلم الاشياء قبل وجودها وبعد وجودها ولكن فرق بين علم البناء قبل وجود البناء وبين علم الواجب قبل وجود الاشياء فان في الاول اجمالا امكانيا للكشف التام وفي الثاني انكشاف تام لم تشذ عنه ذرة يعلم الاشياء قبل وجودها علما تاما كما يعلم بعد وجودها وهذا العلم السابق هو المسمى بالعلم الفعلي لانه مبدأ الفعل الخلقي ومنشأ الجعل الاشياء فان الجاعل عالم بالمجعول لا يصدر منه الجعل وهو ظاهر والعلم الذي يكون بعد ايجاد الاشياء يسمى بالتفصيلي قال السيد المحقق في حواشي حاشية التهذيب الجلالية اعلم ان الواجب علما اجماليا وعلما تفصيليا اما العلم الاجمالي فهو مبدأ للعلم التفصيلي وخلاق للصور الذهنية والخارجية وهو العلم الحقيقي وهو صفة الكمال وعين الذات واما العلم التفصيلي فهو علم حضوري بالموجودات الخارجية والصور الذهنية العلوية والسفلية انتهى اذا تمهد لك هذا فنقول ان المصنف قد مثل العلم الحصولي الذي يكفي فيه مجرد الحضور لعلم الواجب ولم يقيده بعلمه بنفسه كما قيد علم العقل به فعلم منه ان علم الواجب مطلقا علم حضوري سواء كان بنفسه او بغيره وقد تقرر في مقره وسياتي تقريره عن قريب ان العلم والمعلوم في الحضوري متغايران بالاعتبار وفي الحضوري متحدان لا تغاير بينهما اصلا لكونه عبارة عن نفس المدرك الحاضر عند المدرك فتلزم حينئذ ثلث استحالات الاولى عدم علمه قبل وجود الممكنات لان علمه بها لما كان حضوريا وهو بين الحاضر عند المدرك ولا حضور للممكنات قبل وجودها فلا يكون لعلمه بها قبل وجودها سبيل والثانية نقصه بالاستكمال بالغير فانه لا شك ان العلم صفة كمال وعلى هذا التقدير يلزم استكماله بالممكنات لكون العلم عبارة عنها والاستكمال بالغير نقص في ذاته والثالثة زيادة صفة العلم لانه لما كان عبارة عن الممكن نفسه لكونه حضوريا والممكن زائد على الواجب فيلزم زيادة صفة العلم عليه مع انهم قائلون بعينية صفة العلم بل بعينية جميع الصفات له تعالى قوله انه قد تقرر في مقره اي في بعض الالهيات من الحكمة الباحث عن احوال ما لا يفتقر الى المادة مطلقا اي لا في الوجود الخارجي ولا في الوجود الذهني كما لا يخفى قوله والمعقول قوله علما منفعليا يقابله العلم الانفعالي وهو الذي يكون بالتاثر عن الغير وهو لمن يعقل بالاكتساب قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات تقسيم المعقولات الى ما يكون عللا للوجود الاعيان الخارجية التي هي صورها التعقل الانسان علما غريبا لم يسبقه

الی شاء وایجاد ما یعقله بعد ذلک ویسمی علما فعلیا وما لا یکون معلولات للاعیان الخارجیة کتعقل الانسان شیئا شاهده ویسمی علما انفعالیا ویجب ان یکون تعقل الواجب من النحو الاول قوله ینادی یا علی ندای الخ کیف لا فالبعرة تدل علی البعیر والاقدام تدل علی المسیر افلا یدل هذا النظام العجیب علی علم اللطیف الخبیر وهذا الدلیل یصل الی مقترصاخ الشیخ المقتول حیث زعم ان علمه تعالی لیس فعلیا مقدما علی الایجاد حیث قال فی حکمة الاشراق بعد ما ابطل مذهب المشائین القائلین بانظوا علم الممکنات فی علمه تعالی بذاته فی بزعمه وسنذکره عن قریب فاذن الحق فی العلم قاعدة الاشراق وهو ان علمه بذاته هو کونه ظاهرا لذاته وعلمه بالاشیاء کونها ظاهرة له اما بانفسها او بمتعلقاتها انتهی ولما شعر بورود الایراد علیه بانه لو لم یعلم الواجب هذه الاشیاء قبل ایجادها العالم فکیف یصدر عنه هذا النظام الاکمل اجاب بان النظام العجیب الموجود فی العالم لازم من عجیب الترتیب الذی بین المجردات العقلیة والنسب اللازمة واضواءها المنعکسة بعضها عن بعض انتهی ولعلمی هذا الکلام مبنی علی ما قیل فی آخره مما تقشعر عنه جلود الذین یخشون ربهم وتلین به شعور الذین یخافون ربهم ثم یظهر الی هذا النظام العجیب والترتیب الغریب یقول عاقل انه صدر من غیران یعلم موجده وتصوره ومبدؤه واما اعتذاره بان جودة النظام وحسن الترتیب ناهی ظلال ولوازم للنسب الشریفة والترتیب اللائق الواقع بین المفارقات فان العقول المفارقة کثیرة ولها سلسلة طولیة وعرضیة فذوات هذه الاصنام تابعة لذوات اربابها وهیاکلها تابعة لهیاکلها فجوده باذکره العلامة الشیرازی فی الاسفار الاربعة بانا لو سلمنا ان هذا النظام تابع لنظام ذلک العالم لکنا نستفسر عن حال ذلک العالم انه ما السبب لباعث لنظام ذلک العالم فان جعل کل نظام نظام آخر یلزم الدور او التسلسل فلا جرم ینتهی الی العنایة الالهیة والارادة الواجبیة التی نقاربها صاحب الاشراق هذا ویحتمل زیادة تحقیق لهذه المباحث قوله لیس زائدا علی ذاته الخ اقول النفی وارد علی المقید والقید جمیعا فالغرض انکار الزیادة مطلقا لا نفی التغایر والتمایز فقط وقد یقال انه اشارة الی دفع سوال یرد علی الحکماء علی قولهم صفات الواجب ومنها العلم عینه تعالی تقریر السوال ان الصفة عبارة عما یقوم بالشیء والعقل یشهد بالتغایر بین القائم وما یقوم به فهل سمعت احدا یقول ان صفة زید عین ذاته تکیف یکون صفات الواجب عینه تعالی ومن ثم قال بعضهم ان غرض الفلاسفة من هذا القول انکار صفات الواجب فی صورة الاقرار وتحریر الدفع انه لیس غرضهم ان الصفة عین محض للموصوف تعالی لاتغایر بینهما اصلا حتی یرد وعلیه ما یرد بل الغرض منها نفی التمایز بین ذات الواجب وصفاته کتمایز زید عن صفته فان ذاته فی نفسها مغایرة مخالفة عن جمیع الصفات وکل صفة من صفاته امر زائد علی ذاته ممتاز عنها والکذلک الواجب فانه لا یکون خلو ذاته عن صفات الکمال فی وقت من الاوقات نعم صفاته لیست ممتازة عنها بل هی متصفة بها فی حد ذاتها وهذا هو معنی قول المتکلمین صفات الواجب لیست عینه لا غیره فلیس معناه سلب النقیضین کما یتوهم فی بادی الرای بل المراد بها هنا بالغیر الغیر الاصطلاحی وهو ما یمکن الانفکاک عنه فصفات الواجب لیست غیره بهذا المعنی لعدم امکان انفکاکها عنها والا یلزم النقص المنافی للوجوب والاعینه عینیة مفهومیة وظاهر ان العین والغیر بالمعنی المذکور لیسا متناقضین حتی یلزم ارتفاع النقیضین هذا ولا یخفی علیک انه علی هذا التحریر یرتفع النزاع بین الحکماء والمتکلمین ویکون مآل قول المتکلمین وقول الفلاسفة واحدا ولیس کذلک فان المتکلمین یقولون ان صفات الواجب ممکنة صادرة عنه تعالی قدیمة ازلیة تتصف بها الذات من الازل والفلاسفة لا یقولون بصدورها عن الواجب بل هم قائلون بالعینیة بمعنی ان ما یصدر عن الذات والصفة فی غیر الواجب فهو صادر عن نفس ذاته الحقة من دون احتیاج الی امر آخر فهو بالحقیقة نفی لصفات الواجب الزائدة کما ذکره المحقق التفتازانی فتامل فان المقام دقیق لا یفهم الا بنظر التحقیق قوله کما یشهد به قوله تعالی الخ اقول هذا الاستشهاد فی غایة اللطف

و اللطافة و موافق لما ذکره علماء التفسیر او لو البصارة و استدلال الفلاسفة بهذه الآیة علی تحسین علم الفلسفة فی غایة الضعف و السخافة کیف و بعض مسائل الحکمة کاستحالة الخرق و الالتیام فی الافلاک العظام و استحالة اعادة المعدوم المنجرة الی انکار الحشر مخالفة للشرع المتین الظاهرة فحق ان یقال فی حقهم ان رئیت الحکمة فقد اولی شرا کثیرا قوله ای بالامر المباین قال فی الحاشیة ای الامر المنفصل المتمایز الوجود انتهت قد یقال فیه سلوک علی مسلک المتکلمین فان الذی لا یلیق بشان الواجب عندهم انما هو الاستکمال بالمنفصل المتمایز الوجود و اما الاستکمال بالصفات الزائدة فهو جائز عندهم بل واقع قال المحقق التفتازانی فی شرح العقائد النسفیة الاولی ان یقال الستحیل تعدد ذوات قدیمة لا ذات و صفة و ان لا یجتزا علی القول بکون الصفات واجبة الوجود و لذواتها بل یقال هی واجبة لا لغیر بل لما لیس عینها و لا غیرها و هو ذات الله تعالی و لا استحالة فی قدم الممکن اذا کان قائما بذات القدیم واجبا بغیر منفصل عنه و لیس کل قدیم آلها حتی یلزم من وجود القدماء وجود الآلهة لکن ینبغی ان یقال الله قدیم بصفاته و لا یطلق القول علیها بالقدماء لئلا یذهب الوهم الی ان کلا منها قائم بذاته و لهذه المقام ذهبت الفلاسفة و المعتزلة الی نفی صفات الله تعالی و الکرامیة الی نفی قدمها انتهی و هذا صریح فی استکمال الواجب بالصفات الزائدة الازلیة و لا باس به لکن ینبغی السکوت عن اطلاق الاحتیاج و الاستکمال علی الواجب و الفلاسفة لما رأوا ان استکمال الواجب بالممکن مطلقا ینقص اضطروا الی القول بعینیة الصفات له و نفی زیادتها علیها و لم یعلموا ان الصفة مطلقا تقتضی زیادتها علی الموصوف و یمکن ان یقال لیس غرض الفاضل المحشی من هذا التفسیر تجویز الاستکمال بالامر الغیر المنفصل کالصفة القائمة به تعالی و انما مراده بهذا بناء علی انه علی تقدیر کون علم الواجب حضوریا انما یلزم الاستکمال بالامر المنفصل المتمایز فی الوجود و هو الممکنات و بالجملة هذا التفسیر بیان للواقع لا احتراز قوله لیست علی العینیة مع المعلوم اما عینیة ذاتیة و اعتباریة کلیهما کما هو مذهب المحشی المحقق و اما عینیة ذاتیة فقط مع التغایر الاعتباری کما ذکره المحقق الطوسی فی شرح الاشارات و ایا ما کان فمصداق المعلوم و العلم فی العلم الحضوری یکون واحدا و لما کان علم الواجب بما سوی ذاته من الاشیاء حضوریا یلزم ان یکون علمه بین الاشیاء فیلزم عدم علمه قبل وجود الممکنات و ههنا مخلص سلک علیه حسن المحققین و هو ان المعلوم بالذات فی علم الواجب ذاته کان او غیره انما هو ذاته فلا یلزم عدم علمه قبل وجود الممکنات و لا الاستحالتان الاخریان حیث قال فی حواشیه لک ان تقول ان العلم الحضوری للباری سواء کان بالنظر الی ذاته او بالنظر الی ذات الممکن عین ذاته و تحقیقه ان الباری بحضور ذاته عند ذاته ینکشف الاشیاء کلها فالذات هی المعلومة حقیقة و بالذات و الممکنات کلها بالعرض و کما ان الوجود بالذات للواجب حقیقة و للممکنات بالعرض کذلک المعلوم بالذات ذاته تعالی و الممکنات معلومة بواسطتها واسطة فی العروض فالممکنات کما انها موجودات بالعرض و یخالف حکم وجودها بحکم وجود الباری کذلک الممکنات معلومة بالعرض و یخالف حکم علمها بحکم علم الباری و اذا تقرر هذا فنقول ان علم الواجب علم حضوری مطلقا سواء کان بالنظر الی الذات او بالنظر الی الممکن و معلوم بالذات ذاته دون غیره بحیث لا یغرب عنه مثقال ذرة بسبب حضورها عنده بارخ لا یشکل الواجب بغیره بل هو مستکمل بذاته و لا استکمال فیه و لا زیادة صفة العلم فان الذات هی الحاضرة عنده و هی منشأ الانکشاف و لا یلزم عدم علمه قبل وجود المعلوم فان صفة العلم انما تتنفی بانتفاء المعلوم بالذات دون العرض و لا تفرقة فی هذا التحقیق بین العلم بمعنی الحاضر بالذات و بین العلم بمعنی منشأ الانکشاف کما فرق المحشی فی تحقیقه و جعل الحضوری معناه الاول دون الثانی بل کلاهما حضوری و لا یغایر کل واحد منهما الذات تعالی انتهی کلامه و اعترض علیه زبدة المحققین فی حواشیه بوجهین الاول انه لا یلیق

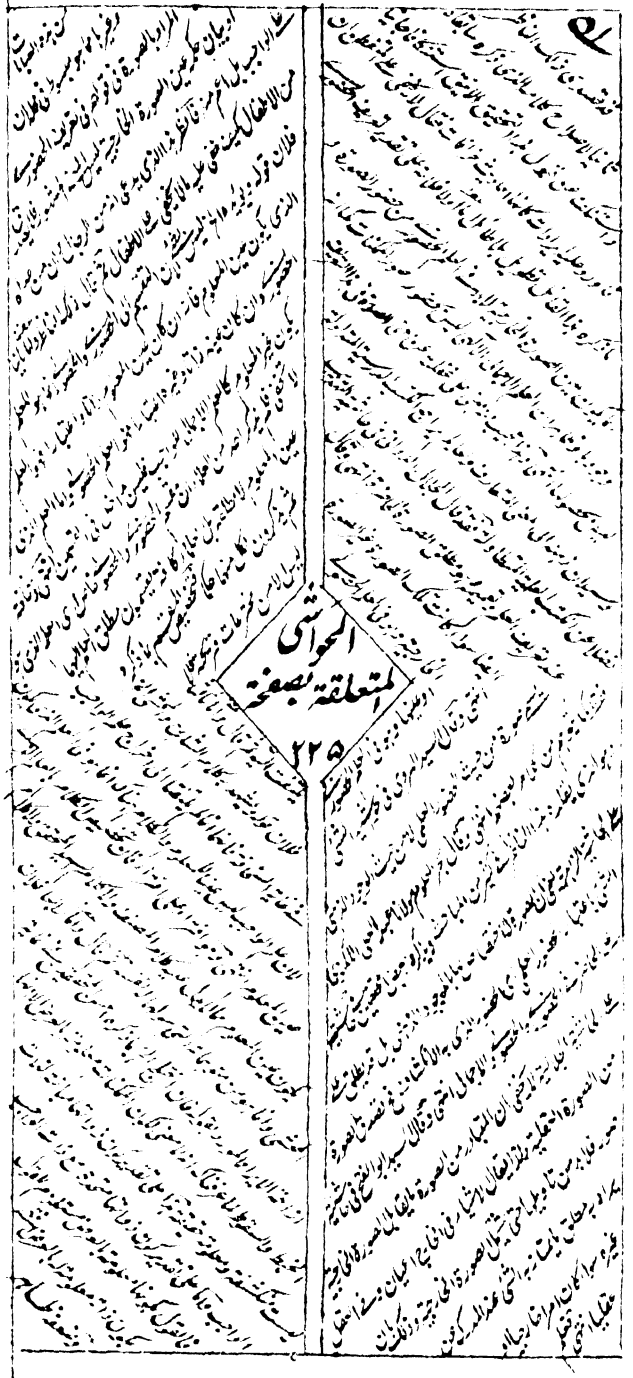
۱ اسکتوں والا
۲ بین الوجود
۳ الفتازانی
۴ الحضوری
۵ الی الاولی
۶ بغیرہ
۷ تعالی
۸ الاستکمال
۹ معلولاتہ
۱۰ الحضوری
۱۱ الاستکمال
۱۲ الحضوری
۱۳ الاستکمال
۱۴ الحضوری
۱۵ الاستکمال
۱۶ الحضوری
۱۷ الاستکمال
۱۸ الحضوری
۱۹ الاستکمال
۲۰ الحضوری
۲۱ الاستکمال
۲۲ الحضوری
۲۳ الاستکمال
۲۴ الحضوری
۲۵ الاستکمال
۲۶ الحضوری
۲۷ الاستکمال
۲۸ الحضوری
۲۹ الاستکمال
۳۰ الحضوری
۳۱ الاستکمال
۳۲ الحضوری
۳۳ الاستکمال
۳۴ الحضوری
۳۵ الاستکمال
۳۶ الحضوری
۳۷ الاستکمال
۳۸ الحضوری
۳۹ الاستکمال
۴۰ الحضوری
۴۱ الاستکمال
۴۲ الحضوری
۴۳ الاستکمال
۴۴ الحضوری
۴۵ الاستکمال
۴۶ الحضوری
۴۷ الاستکمال
۴۸ الحضوری
۴۹ الاستکمال
۵۰ الحضوری
۵۱ الاستکمال
۵۲ الحضوری
۵۳ الاستکمال
۵۴ الحضوری
۵۵ الاستکمال
۵۶ الحضوری
۵۷ الاستکمال
۵۸ الحضوری
۵۹ الاستکمال
۶۰ الحضوری
۶۱ الاستکمال
۶۲ الحضوری
۶۳ الاستکمال
۶۴ الحضوری
۶۵ الاستکمال
۶۶ الحضوری
۶۷ الاستکمال
۶۸ الحضوری
۶۹ الاستکمال
۷۰ الحضوری
۷۱ الاستکمال
۷۲ الحضوری
۷۳ الاستکمال
۷۴ الحضوری
۷۵ الاستکمال
۷۶ الحضوری
۷۷ الاستکمال
۷۸ الحضوری
۷۹ الاستکمال
۸۰ الحضوری
۸۱ الاستکمال
۸۲ الحضوری
۸۳ الاستکمال
۸۴ الحضوری
۸۵ الاستکمال
۸۶ الحضوری
۸۷ الاستکمال
۸۸ الحضوری
۸۹ الاستکمال
۹۰ الحضوری
۹۱ الاستکمال
۹۲ الحضوری
۹۳ الاستکمال
۹۴ الحضوری
۹۵ الاستکمال
۹۶ الحضوری
۹۷ الاستکمال
۹۸ الحضوری
۹۹ الاستکمال
۱۰۰ الحضوری

توجیها عن القائلین بحضوریۃ علم الواجب بالممکنات کصاحب الاشراق وغیرہ فانہم صرحوا ان علمہ بمعقولاتہ عین معقولاتہ حال ایجادہا
لا قبلہ والثانی ان ذات الواجب متقدمۃ علی الممکنات علی تقدیر القدم تقدما ذاتیا فلیس فی مرتبۃ ذاتہ شئی من الاشیاء وعلی تقدیر
احدوث الزمانی تقدما خارجیا فلیس فی مرتبۃ ذاتہ شئی فی الخارج والواقع فلما کان مبدأ الانکشاف نفس ذاتہ فہو فی حد ذاتہ عالم بجمیع
الاشیاء فیلزم معلومیۃ الشئی وتعلق العلم بہ قبل وجودہ وظاہر ان انکشاف الشئی وتعلق العلم قبل وجودہ فی الواقع باطل علی تقدیر
کون العلم حضوریا **اقول** وباللہ التوفیق القائلون بکون علم الواجب بالممکنات حضوریا افترقوا فمنہم من انکر العلم الفعلی وزعم ان العلم
الحضوری عین الممکنات والیہ ذہب صاحب الاشراق ومنہم من قال ذات الواجب مع وحدتہ مرآۃ لجمیع الاشیاء من الازل الی الابد
والیہ ذہب المتاخرون وقد عرفت ان مذہب صاحب الاشراق فی ہذا الباب خال عن التحصیل لا یقبلہ العقل السلیم فضلا عن صاحب الاشراق
اذا عرفت ہذا فمقبول توجیہ ذلک المحقق مبنی علی مذہب المتاخرین المقبول عند المحققین فلا قدح لو لم یصح تحقیقۃ توجیہا لمذہب صاحب
الاشراق فانہ مندفع الایراد الاول واما الایراد الثانی فہو مشترک الورود علیہ وعلی مذہب المتاخرین المذکور فما ہو جوابہم فہو جوابہ والحل
ان الممکنات وان کانت معدومۃ فی حد ذات الواجب عن الواقع لکنہا منطویۃ الوجود فی وجود الواجب وذاتہ الواحدۃ کالصورۃ
المتعلقۃ باشیاء کثیرۃ مبدأ الانکشاف جمیع الاشیاء کما سیاتی تحقیقہ فلا مضایقۃ فی تعلق علم الواجب بالاشیاء قبل وجودہا بہذا النمط
وبعض الناظرین زاد لغتہ فی الطنبور فاورد علی ذلک المحقق اولا بالایراد الاول المذکور سابقا وقد عرفت جوابہ وثانیا بانہ لا افتقار
فی ان ذوات الممکنات مباینۃ لذات الواجب کما صرح بہ ہذا القائل ایضا فی بعض کتبہ فلا یلزم بحضوریۃ ذاتہ عند ذاتہ انکشاف
الاشیاء کلہا لدیہ فلا یکون الممکنات معلومۃ اصلا لا بالذات ولا بالعرض انتہی ولعلہ لم ینظر شرح المسلم لذلک المحقق فانہ قد اجاب
عنہ بان ذات الواجب مع تباین الممکنات لہا منشأ لانکشافہا بارتباطات خاصۃ بین الذات والممکنات فلا جرم یکفی حضور ذاتہ
عند ذاتہ لانکشافہا ویکون الممکنات معلومۃ بالعرض وذاتہ تعالی معلومۃ بالذات عالما بالذات فاستقم ولا تزل **قولہ** بحدوث الزمان
والزمانیات ہذا اقتدار بالسید المحقق فانہ قال فی المبہیۃ ہذہ الاستحالۃ واردۃ علی تقدیر حدوث الزمان وانتہائہ فی جانب الماضی کما ہو
مذہب المتحققین القائلین بحدوث العالم وغیر واردۃ علی تقدیر قدمہ وعدم انتہائہ من ذلک الجانب کما مذہب القائلین بقدم العالم
لان المعدوم الزمانی حاضر عندہم فی زمان وغائب فی زمان آخر فلیس معدوما فکل جزء من اجزاء الزمان وکل واحد من الزمانیات
موجود فی موضعہ وفی زمانہ وحاضر عندہ تعالی وان کان غائبا عندنا انتہت وقد عرفت فیما مر ان استحالۃ عدم علم الباری تعالی قبل وجود
المعلوم انما تلزم علی تقدیر حدوث الزمان والزمانیات فانہ علی ہذا یکون الاشیاء الحادثۃ زمانا قبل وجودہا معدومۃ محضۃ فلو کان
علمہ تعالی بہا حضوریا والعلم والمعلوم متحدان فیلزم عدم علمہ قبل وجود الممکنات قطعا لانعدام المعلومات عن الواقع واما علی
القول بقدم العالم کما ہو مذہب الحکماء فلا یلزم ہذہ الاستحالۃ فان العالم ح لا یکون مسبوقا بالعدم صریح فی الواقع بل ہو موجود
معہ تعالی فلا قبلیۃ لہ علی شئی من اجزائہ وما یری من التقدم والتاخر فی اجزاء الزمان والزمانیات فانما ہو باضافۃ بعضہا الی
بعض واما بالقیاس الی الواجب المتعالی عن شوب الزمان فکل الاشیاء حاضرۃ عندہ تعالی ازلا وابدا لا قبلیۃ ہناک ولا
بعدیۃ فہو یعلمہا بدوا وانتہاء فی کل جزء من اجزاء الزمان فلا یلزم عدم علم الواجب اصلا ویرد علیہ ما اورد بعض العلوم رح من ان
الایراد غیر ساقط علی ہذا الرای ایضا لان علمہ تعالی فعلی مقدم علی الایجاد فیلزم انتفاء العلم فی مرتبۃ متقدمۃ علی حضور الموجود

بوجودا تها الخارجية الممكنة فيكون العلم انفعاليا وقد يجاب عنه بان مراد السيد المحقق من القبلية القبلية الانكشافية في الخارج دون القبلية بحسب مرتبة العقل فتحاذيه علم واجب حين قدم الزمان باعتبار لحاظ العقل في المرتبة المتقدمة ما يضر وهو مردود بما ذكره ابن استاذي سراج المحققين في كشف المكتوم على حاشية بحر العلوم بان المرتبة المتقدمة على حضور هذه الموجودات من المراتب الواقعية ان لم تكن القبلية في الخارج فخلوه تعالى عن العلم بها فيها يستلزم الجهل في ذاته وهو كما ترى **قوله** واستكماله بالغير هذه استحالة ثانية على تقدير كون علم الواجب بالممكنات حضوريا تقريره انه لو كان علم الواجب بالممكنات حضوريا بان يكون الممكنات بانفسها مناشئ لانكشافها له تعالى للزم استكمال الواجب بالغير وهو الممكن لانه قد سبق ان العلم كمال وهو على هذا التقدير عين الممكن وهو غير الواجب فيلزم استكماله بالغير **قوله** وزيادة صفة العلم عليه هذه استحالة ثالثة وارد على التقدير المذكور تحريره انه لو كان علم الواجب بغيره حضوريا لزم زيادة العلم عليه لان العلم ح يكون عين الممكنات وهي زائدة عليه تعالى مغايرة له **قوله** هادم لاساس ما هدمناه فالاستحالة الاولى تهدم التمهيد الاول من ان النظام العجيب يشهد بان موجده عالم ولا تهدم وجده والاستحالتان الاخريان اي مستلزمان لاساس التمهيد الثاني واما التمهيد الثالث فليس تمهيدا مستقلا بل هو موقوف عليه للاستحالة الثانية والذي يظهر لي هو ان الاحسن في تقرير الاستحالة الثانية ان يقال لو كان علم بالممكنات حضوريا وعين الممكنات فاما ان يشكل ذات الواجب بها اولا وعلى الاول يبطل التمهيد الثاني وعلى الثاني يبطل التمهيد الثالث **قوله** فتدبر افاده ابن استاذي سراج المحققين نور الله مرقده تعالى اشارة الى ما اورده بحر العلوم من ان زيادة صفة العلم والاستكمال بالغير امران متغايران لان الزيادة انما استحالت للزوم الاستكمال بالغير والافتقار والا فالشيء يستحيل فيه فتدبر انتهى ما اجيب عنه بان السيد المحقق انما ذكر هما ايرادين بناء على ان الاستكمال بالغير يستحيل في حقه تعالى للزوم الافتقار الى الغير وهو نقصان والزيادة تستحيل في حقه تعالى لكونها خلاف ما ثبت عندهم من عينية الصفات له تعالى وانت خبير بما فيه **قوله** حاصله آه محصوله ان للعلم ثلثة معان الاول المعنى المصدري الانتزاعي الذي يعبر عنه بالدانستن وهو موقوف على تحقق المنكشف والثاني مبدأ الانكشاف كالصورة العلمية وغيرها والثالث الصادر عند المدرك والاول خارج عن المبحث لعدم كونه كمالا انما الكمال هو الثاني والثالث فالمعترض زعم انهما متحدان في الواجب كما انهما متحدان في الممكن فاورد عليه ما اورد من الاستحالات المذكورة وليس كذلك فان المعنى الثاني عين الواجب والثالث غير عين المعلوم وهو الممكن فالحاصر عند الواجب ان كان هو الممكن لكنه ليس عالما بمبدأ الانكشاف حتى يلزم الاستكمال بالغير وغيره بل مبدأ الانكشاف هناك انما هو الذات الواجبة الواحدة فاندفع الاشكال بحذافيره وقال بعض الناظرين معترضا على الفاضل المحشي ان هذا الكلام يدل دلالة صريحة على ان غرض الشارح الاجابة من قبل القائلين بكون علم الواجب حضوريا مع ان حاصل تحقيقه يرجع الى اثبات الفعلي المقدم على الايجاد وكونه عينا للواجب والقائلون بكون علم الواجب حضوريا كصاحب الاشراق ومن تبعه ينكرون العلم الفعلي المقدم على الايجاد ويقولون سبق العلم على الايجاد غير ضروري فكيف يكون التحقيق الذي كره الشارح جوابا عن قبلهم بل غرضه من التحقيق الذي ذكره ليس الا بيان كيفية علم الواجب على ما تحقق عنده انتهى **اقول** اختلف الناظرون في ان العلم الفعلي الواجبي المقدم على الايجاد والذي هو عين الواجب عند المحققين من المتاخرين ومنهم المحشي المحقق بل هو حضوري او واسطة بين الحضوري والحصولي فمنهم من قال انه واسطة بينهما زعما منه انهم قد صرحوا ان العلم والمعلوم في الحصولي متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار وفي الحضوري متحدان من كل وجه وهذا العلم ليس فيه اتحاد بين العلم الذي هو الواجب وبين المعلوم الذي هو ذات الممكن اصلا لا ذاتا ولا اعتبارا عند المحققين فكيف يقال انه عين احدهما وح فالتقسيم الضابط ان يقال العلم

اما حضوری ان کان حضور ذات المعلوم کما فی الانکشاف او حصولی ان کان بحصول الصورة عنده او ذاتی ان کان عین ذات العالم والیه یشیر کلام المحشی المحقق فی حواشی حاشیة التهذیب الجلالیة من ان العلم الاجمالی مبدأ للعلم التفصیلی وخلاق للصور الذهنیة والخارجیة وهو الحقیقی ومنه الکمال وعین الذات واما العلم التفصیلی فهو العلم الحضوری بالموجودات الخارجیة وبالصور الذهنیة العلویة والسفلیة انتهی المحضا فانه یدل علی ان العلم الاجمالی الذی هو عین الذات لیس بحضوری ولا حصولی والذی یظهر لی بالنظر الدقیق هو ان القول بان العلم الاجمالی الفعلی حضوری ایضا هو التحقیق وهو المطابق لکلامهم بالنظر الدقیق فانهم اعترفوا بالتغایر بما یکون عین الصورة الخارجیة وهذا صادق علی العلم الاجمالی ویؤیده تقسیمهم العلم الی الحضوری والحصولی بحسب دوری انحصاره فیهما ویشهد کلام السید المحقق والفاضل المحشی فی بحث البعدیة حیث لم یخرجا من المتجدد الا الحضوری والحصولی الحادث او الحضوری والحصولی المطلق علی اختلاف الرائین ولم یلتفتا الی خراج علم الواجب فلو کان علم الواجب الاجمالی واسطة بینهما لکان یجب علیهما اخراجه ایضا لا یقال لعلهما انما ترکاه احالة علی الفطرة التوفاة لانا نقول الاعتماد علی الفطرة فی امثال هذه المباحث مما لا ینبغی ان یرتکبه المتعلمان وقد تقرر فی مقره ان السکوت فی معرض البیان بیان فان اختلفا فی مدرک انه لو کان علم الواجب الاجمالی حضوریا والصحیح قولهم العلم والمعلوم متحدان فی الحضوری من کل وجه لتغایر الواجب والممکن فاورد بما ذکره المحقق بان مرادهم من المعلوم فی قولهم العلم والمعلوم متحدان بالذات لیس الا المعلوم بالذات اذ لا اتحاد بین العلم والمعلوم بالعرض فی شیء من الصور والمعلوم بالذات فی علم الواجب هو نفس ذاته من حیث هی هی فالعلم والمعلوم بالذات متحدان کما هو شان الحضوری بل سلمنا ان العلم والمعلوم فیه لیسا بمتحدین فنقول الحضوری علی قسمین احدهما ما یکون بحضور المعلوم عند العالم وهو بهذا المعنی متعارف بفهمه الکافة وهو المراد فی قولهم العلم والمعلوم فی الحضوری متحدان بالذات والاعتبار وثانیهما ما یکون المعلوم حاضرا عند العالم من حیث کونه منطویا فیه ومعلولا له وهو العلم الاجمالی الفعلی فان الممکنات قبل وجودها وان لم تکن موجودة حاضرة عنده تعالی الا انها منطویة الوجود فی ذاته فیکفی هذا القدر من الحضور للعلم الحضوری والجملة فالحکم بالاتحاد والعلم والمعلوم انما هو فی الحضوری الاول واما فی الحضوری بالمعنی الثانی فلا وجه لتقسیم الحضوری الی ان یقال الحضور فیه اما ان یکون بحیثیة العلم نفس منفیهما واما ان یکون بالاتصاف الانضمامی کعلم النفس بصفاته الانضمامیة واما ان یکون بالانطواء الشمولی کعلم الواجب بالممکنات قبل وجودها فنظهر من هذا التفصیل ان مذهب کون علم الواجب بالممکنات حضوریا لیس مختصا بصاحب الاشراق القائل بانتفاء العلم الفعلی بل هو یشمل المذهبین احدهما مذهب صاحب الاشراق وثانیهما مذهب المتاخرین من الحکماء والمشائین وعلم الواجب بالممکنات عند کل من الفریقین حضوری والفرق بینهما ان صاحب الاشراق نافی للعلم الفعلی المقدم علی الایجاد فعنده علم الواجب بالممکنات عینها وهی حاضرة عنده تعالی بعد وجودها والمشاؤن قائلون بالعلم الاجمالی المقدم فالمعلوم عندهم نفس ذات الواجب لا عین الممکنات اذا عرفت هذا کله فاعلم ان ایراد السید المحقق بقوله لا یخفی آه لیس مبنیا علی مذهب صاحب الاشراق کما زعمه هذا الناظر حتی یقال ان قوله التحقیق تحقیق من عند نفسه ولیس جوابا للایراد المذکور کلا یلزم توجیه الکلام بما لا یرضی قائله بناء علی ان صاحب الاشراق لیس قائلا بالعلم الفعلی وهذا التحقیق مبنی علی العلم الفعلی بل هو مبنی علی مذهب الجمهور من ان علم الواجب علم اجمالی قبل وجود الممکنات وحاصله علی ما ذکرنا انه لو کان علم الواجب بغیره حضوریا لزم استکماله بالغیر وهو الممکن لکونه علما له ح وحاصل الجواب ان ههنا اشتباها بین العلم بمعنی مبدأ الانکشاف وبین العلم بمعنی الحاضر عند المدرک فانهما وان کانا حضوریین متحدین وجودا فی الممکنات لکنهما مختلفان فی الواجب فمبدأ الانکشاف هو ذاته وهو العلم حقیقة وکمال الحاضر

حواشی مصباح الذی



عند المدرک ہو الممکن والعلم ہہنا انما ہو المعنی الاول لا الثانی حتی یلزم ما لزم وبہذا ظہر ان ما ذکرہ المورد ہہنا فی غایۃ الوہن والسخافۃ وما ذکرہ الفاضل المحشی فی غایۃ الجودۃ واللطافۃ **قولہ الا بعد تحقق المتنسبین** قال بی انشباہ واستاذی علما سراج المحققین نور اللہ مرقدہ ینبغی ان العلم بہذا المعنی لیس عینا للعالم لانہ یتحقق بعد تحقق المتنسبین ومنہا العالم فکیف یکون عینہ وکذا ہو یتحقق بعد المعلوم اذ ہو من المتنسبین فکیف یکون مقدما علی المعلوم **قولہ الا لیصلا للعینیۃ آہ اقول** ذکر قبلہ امرین احدہما انہ لا یتحقق الا بعد تحقق المتنسبین وثانیہما انہ مستلزم للاستکمال بما ہو افتراعی والاول یصلح دلیلا لعدم عینیۃ مع المعلوم وعدم عینیۃ مع العالم کلیہما واما الثانی فلا یصلح الا للثانی کما لا یخفی **قولہ فادعاء تقدمہ** ای العلم بہذا المعنی المصدری والضمیر المجرور فی بہ وعلی عینیۃ ایضا راجعان الیہ **قولہ لا ینبغی الاحد** ہذا مما لا یجوز ونحوہ فانہ لک اختیار ہذا علی ذلک **قولہ واما الاخیران** ای العلم بمعنی ما بہ الانکشاف والعلم بمعنی الحاصر عند المدرک **قولہ وان کان** الواو وصلیۃ **قولہ حضوریا** قال بعض الناظرین صرح آنفا بان العلم الحضوری عبارۃ عن نفس المدرک الحاصر عند المدرک وقد نص علیہ الشارح فی مواضع عدیدۃ من کتبہ فکیف یکون العلم الذی ہو مغایر للمعلوم حضوریا مع ان کلام الشارح فی حواشی شرح التہذیب کالنص علی کون العلم بالمعنی الثالث حضوریا واخراج الثانی من الحصولی والحضوری انتہی **اقول** قد عرفت متحققا ان العلم الاجمالی ایضا حضوری فلا غبار علی قول الفاضل المحشی وان کان کل منہما حضوریا واما قولہ وقد صرح آنفا الخ وحاصلہ انہ قد صرح المحشی فی تقریر الاعتراض ان العلم الحضوری عبارۃ عن الحاصر عند المدرک فکیف یکون العلم الاجمالی حضوریا اذ لیس فیہ حضور عند المدرک فغیر وارد لوجہین الاول انہ انما فسر الحضوری بما فسر فی تقریر الاعتراض لکونہ مبنیا علیہ بسبب وقوع الاشتباہ والا فہ لا حضوری سواہ والثانی ان المراد بالحضوری فی ذلک الکلام اعم من ان یکون بنفسہ وبالنظر الی ذاتہ او بالنظر الی غیرہ فلا منافاۃ بین کلامیہ فتامل **واما قولہ مع ان الخ** وحاصلہ ان القول بکون العلم بمعنی ما بہ الانکشاف کالعلم الاجمالی ایضا حضوریا کما صدر عن المحشی مخالف لما اشار الیہ الشارح فی مواضع من حواشیہ المتعلقۃ بحاشیۃ التہذیب الجلالیۃ وغیرہا من کون العلم بالمعنی الثالث فقط حضوریا فمدفوع بان تخصیص المحشی المحقق المعنی الثالث بکونہ حضوریا فی حواشیہ المذکورۃ لیس للتخصیص بل للتوضیح ورفع الابہام سلمنا انہ للتخصیص لکنا نقول لیس المعرض منہ انتفاء الحضوریۃ عن الاجمالی فی الواقع بل نفی وقوع التخصیص تفہیما للعوام فانہم لا یفہمون من العلم الا الحصولی والحضوری المتعارف ولا تصل عقولہم الی العلم الفعلی فاحفظ والا تزلت کما زلت اقدام الاعلام واجعل ہذہ المباحث فی مسالک نظائرہا المذکورۃ فی ہذہ الحواشی فانہا مختصۃ بی لا تجدہا من غیری وذلک من فضل العلیم العلام **قولہ تحققا فیہ** ای موجودا فی الواجب تعالی **قولہ ہو الثانی** ای مبدأ الانکشاف نفذاتہ تعالی بنفسہا مبدأ الانکشاف تمام العالم **قولہ ہو الثالث** ای الحاضر عند المدرک فان الحاضر عندہ لیس الا الممکن **قولہ وہما وان کانا متحدین فی الممکنات** لان کلا ہو حاضر عند المدرک فہو مبدأ الانکشاف لا غیر ولہذا المرجع النفس فی علم ذاتہا وصفاتہا الانفعالیۃ الی تحصیل صورۃ اخری لکونہا حاضرۃ

عند ما قال ابن مسکویہ فی کتاب تہذیب الاخلاق ثم اذا علم النفس انہا قد ادرکت معقولاتہا فلیس تعلم ہذا العلم من علم آخر فانہا لو علمت ہذا العلم من علم آخر لاحتاجت فی ذلک العلم ایضا الی آخر وہذا یمر بلا نہایۃ فاذن علمہا بانہا علمت لیس بما خوذ من علم آخر البتۃ بل ہو من ذاتہا و جوہرہا اعنی العقل ولیست تحتاج فی ادراک ذاتہا الی شیٔ آخر غیر ذاتہا ولہذا قیل العاقل والعقل والمعقول شیٔ واحد لا غیریۃ فیہ انتہی **قولہ** فہما متغایران فی الواجب ظاہر انما ہو الممکن ومنشأ الانکشاف انما ہو ذاتہ **قولہ** عینیۃ احدہما وہو الحاضر عند المدرک **قولہ** ولا یستوجب عینیۃ الآخر وہو مبدأ الانکشاف الذی ہو کمال لہ حتی تلزم الاستحالات المذکورۃ **قولہ** فافہم اشارۃ الی المباحث التی ذکرناہا **قولہ** اذ کل ما یصدق علیہ الخ حاصلہ ان کل ما یکون مصداقا للحاضر عند المدرک حضورا ذاتیا ای بلا واسطۃ فی الممکنات فہو لا محالۃ یکون منشأ للانکشاف سواء کان منشأ للانکشاف نفسہ عند مدرکہ کالنفس الحاضرۃ عند ذاتہ او غیرہ کالصورۃ العلمیۃ الحاضرۃ عند النفس فانہا منشأ للانکشاف بما ہی صورۃ لہ **قولہ** بالذات اقول اظاہر انہ متعلق بالحاضر واحترز بہ عن المعلوم بالعرض الموجود فی الخارج فان حضورہ بالعرض بواسطۃ فی العروض ویمکن ان یتعلق بالمدرک ویحترز بہ عن الآلات الجسدانیۃ فانہا ایضا قد تسمی مدرکۃ لکن لا بالذات بل بالعرض تأمل **قولہ** کالصورۃ العلمیۃ الخ الحالۃ الادراکیۃ **اقول** مبدأ الانکشاف حقیقۃ عند السید المحقق لیس الا الحالۃ الادراکیۃ لا الصورۃ العلمیۃ وعند غیرہ والامر بالعکس فالاولی ایرادہ بکان الموادہ لیکون کل منہما مثالا لما ینکشف بہ شیٔ علی جدۃ علی مذہب مذہب **قولہ** من الصفات النفسانیۃ الانضمامیۃ قال فی المنہیۃ الصفات النفسانیۃ ہی ان تکون منشأ انتزاعہا نفس ذات الموصوف وہی واجبۃ الثبوت للنفس بما تقرر عندہم انتہت واعترض علیہ بعض الناظرین بالحالۃ الادراکیۃ وکذا الصورۃ العلمیۃ لیست منتزعۃ انتزاعیۃ بل انضمامیۃ فیلزم علی تفسیر المحشی ان لا تکون من الصفات النفسانیۃ ولو سلمنا انہا انتزاعیۃ فنقول ہو لیست منتزعۃ عن نفس ذات الموصوف والا یلزم بطلان العقل المیولانی وعدم طریان الذہول والنسیان علی علم النفس وانا نقول لیس المراد بالانتزاع ہہنا معناہ المتعارف المقابل للانضمام بل المعنی الاعم فانہ قد یستعمل الانتزاع بالمعنی العام ایضا ولا شبہۃ فی توصیف الصفات النفسانیۃ بالانضمامیۃ فاندفع الایراد الاول ومعنی کونہا ماخوذۃ من نفس ذات الموصوف انہا منسوبۃ الیہ نسبۃ الموصوف بالفاعل الی قیام معتبرۃ فی التعریفات وان لم تذکر فاندفع الایراد الثانی **قولہ** بخلاف الواجب الخ یرد علیہ ان دخل قید التقیید المحشی الخ الممکنات فی قولہ والثانی فہو نفس المعنی الثالث فی الممکنات مما لا وجود لہ فانہما مشترکان فی الواجب ایضا فی عین ذاتہ وحاصل الدفع انہ لیس المراد بالعینیۃ ہہنا العینیۃ فی الجملۃ بل العینیۃ الکلیۃ وما ہی الا فی علم الممکنات فان فی علم الواجب ان کانا متحدان فی بعض المواضع لکنہما لیسا بمتحدین مطلقا فان من الحاضر عنده الممکنات ولیست منشأ الانکشاف لنفسہا ولا لغیرہا **قولہ** فان من الحاضر عنده الممکنات آہ اورد علیہ بعض الناظرین بوجہین الاول ان المحشی قد اعترف آنفا بان العلم بمعنی الحاضر عند المدرک حضوری ومتحقق فی الواجب وعین للمعلوم حیث قال وامّا الاخیر ان آہ واذا کان العلم بہذا المعنی عین المعلوم فیکون منشأ الانکشاف نفس ذات المعلوم فلا معنی للقول بکون الممکنات

ص۱ قولہ ویکون الحاضر عند المدرک الخ

ص۲ قولہ بخلاف الواجب الخ

ص۳ قولہ اشارۃ الی ضعف ہذا الوجہ الخ

ص۴ قولہ قال ذلک لان الحالۃ الادراکیۃ الخ

ص۵ قولہ بالذات احترز بہ عن الخ

الحاضرة ليست منشأ الانكشاف مع حضورها عنده كيف وانها منشأ للانكشاف مع عدمها عنده ايضا وانها منشأ في العلم الاجمالي فان منشأ الانكشاف فيه هو ذاته تعالى فلا ينافي هذا القول قولة السابق ولا القول المحقق فانه يقتضي ان لا يكون الممكنات مناشئ للانكشاف في العلم التفصيلي فان قلت العلم الاجمالي عبارة عن الفعلي المتقدم على وجود الممكنات فلا حضور لها هناك حتى يتصور انها منشأ للانكشاف وليست كذلك قلت الحضور الانطوائي موجود هنا فيكفي هذا القدر للتمثيل واخرت مادة الافتراق ولو بنى الكلام على مذهب جماعة الاشراق كفى ايضا فان الممكنات عندهم تكون حاضرة عند الواجب ومنشأ الانكشاف انما هو الاضافة النورية بينه وبينها كما سياتي تحقيقه **قوله** كما في علمه تعالى بذاته فان الحاضر عند المدرك فيه انما هو ذاته وهي منشأ الانكشاف ايضا وكذلك علمه التفصيلي بالممكنات فان الممكنات بنفسها حاضرة عنده تعالى وهي بنفسها منشأ الانكشاف ايضا كما يفيده عبارات السيد المحقق في تصانيفه **قوله** كما نطق الفرقان هو المعترض **قال** واما الثالث الخ يعني المعنى الثالث من المعاني الثلثة المذكورة وهو الحاضر عند المدرك عين المعلوم بالذات في العلم الحضوري كعلم النفس بذاتها وصفاتها الانضمامية فان الحاضر عند المدرك هو النفس وصفاتها وهي منشأ للانكشاف وفي العلم الحصولي يكون غيره بالاعتبار فان علم زيد الذي هو الصورة العلمية الممتثلة بالتشخصات الذهنية غير المعلوم بالذات بالحمل هو الماهية الكلية من حيث هي هي غيرية اعتبارية وهذا الفرق بين الحصولي والحضوري انما هو على تحقيق السيد المحقق وغيره من ان العلم والمعلوم في الحضوري متحدان من كل الوجوه وفي الحصولي متغايران اعتبارا واما على القول بالتغاير بين العلم الحضوري ومعلومه اعتبارا ايضا فهما سواسيان في ان المعنى الثالث غير المعنى الثاني غيرية اعتبارية وسياتي تحقيق الحق في هذا الباب **قوله** واما الثاني آه يعني المعنى الثاني من المعاني الثلثة المذكورة وهو منشأ الانكشاف قد يكون غير المعلوم فيه اي في العلم الحضوري كما يكون غيره في الحصولي كعلمه تعالى بغيره فان المعلوم هو الممكن والعلم هو الواجب وبينهما تغاير حقيقة وقد يكون عينه كعلمنا بانفسنا وفي العلم الحصولي يكون غيره البتة وهذا انما يتم اذا جعل معلوم علم الله تعالى هو الممكن واما اذا جعل معلومه بالذات هو نفس ذاته كما مر تحقيقه فلا يخرج مادة الافتراق كما لا يخفى ثم لا يخفى على من له ادنى مسكة ان كلام الفاضل المحشي ههنا صريح في ان علمه تعالى بغيره الاجمالي حضوري وهذا موافق لما حققناه سابقا فانظر الى من يسلك غير سبيل السداد ولا يفهم ما هو المراد **قوله** وما هو عين المعلوم الخ الحاصل ان المعاني الثلثة المذكورة وان كانت كلها متحققة في ذات الواجب لكن الاول منها خارج عن البحث ليس بين العلم والعين للمعلوم اذ لا يتحقق بكمال اصلا وما هو عين الواجب هو المعنى الثاني اي مبدأ الانكشاف فذاته بنفسها مبدأ الانكشاف من دون احتياج الى امر آخر فهو كالمرآة منقش فيها الصور الكثيرة لكنه فرق بينهما وهو ان المرآة تنطبع فيها اشباح المحسوسات وذاته العلية الاقدس منقش فيها اصلا والا يلزم الاحتياج اليه في ذاته بذاتها كافية للانكشاف وما هو عين المعلوم هو المعنى الثالث اي الحاضر عند المدرك فان الحاضر عند المدرك ليس الا الممكنات وهي المعلولة على ما هو المشهور فلا يلزم شيء من استحالات الثالث المذكورة من عدم علمه تعالى قبل وجود الممكنات واستكماله بالغير وكون العلم زائدا عليه فان لزومها انما كان بسبب وقوع الاشتباه فبارتفاعه ارتفع **قوله** رفع لاستبعاد العينية الخ يعني ان قول السيد المحقق وهو مبدأ الانكشاف جميع الاشياء رفع لاستبعاد العينية اي عينية المعنى الثاني للعلم مع ذات الواجب فان العقل يستبعده ويقول كيف تكون ذاته الواحدة منشأ للانكشاف ولو كان كذلك للزم كون الاشياء معلومة قبل وجودها بالوجود العلم وهو الذات مع ان المعلومية فرع الموجودية فان قلت قد تصور النفس ما لا وجود له في الخارج كالعنقاء وكذا البناء يتصور صورة البناء اولا قبل وجود البناء فلو كانت المعلومية فرعا للموجودية لما تحقق هذا النحو من العلم قلت المعلومية تقتضي الوجود

وله فی بعض الاذہان ان لا وجود الخارجی بعینہ فصورۃ مالا وجود لہ فی الخارج وان لم تکن موجودۃ فی الخارج لکنہا موجودۃ فی الاذہان العالیۃ والاقل من ان تکون موجودۃ فی علم الواجب فمن ہناک تفاض تلک الصورۃ علی النفس فیحصل لہا العلم بہا ولا کذلک علم الواجب بالممکنات المعدومۃ فانہ لیس فوقہ مبدأ یفاض منہ ذلک العلم علیہ فکیف یکون علما بالممکنات من حیث ہی معدومۃ فان قلت الممکنات وان کانت معدومۃ فی الواقع لکنہا منظویۃ الوجود فی ذات الواجب فہذا القدر من الانطواء یکفی لعلمہ بہا حقیقۃ کما ہو المحقق فی تضاعیف کلماتہ وشیدار کانہ احسن المحققین فی تالیفاتہ قلت نحن لا نستفسر عن معنی الانطواء فان اردتم بہ کون الواجب عالما بذلک الا بکونہ عالما وان اخترتم ان للممکنات نحوا آخر من الوجود شبیہ الوجود الذہنی فی ذات الواجب فنرجع ونقول القول بارتسام الصور فی ذاتہ تعالی ومحل الوجود وسیاتی ذکرہا ان اردتم بہ ما ہو مذہب الصوفیۃ کما یشہد لہ کلام السید المحقق فی حواشی التہذیب لجالینوس من ان ما یمیز فی علم الکون الا ذات واحدۃ مسماۃ بواجب الوجود وہی تتطور بتطورات مختلفۃ فالمتعین بکل تعین ہو الممکن والمعری عن کل التعینات ہو الواجب فعلمہ تعالی بہا منطوی فی علمہ بذاتہ او ذاتہ لیست مغایرۃ لہا بالذات بل بالاعتبار فیخرج الکلام عما نحن فیہ لان الکلام ہہنا مع الحکماء القائلین بالعلم الاجمالی وعندہم ذات الواجب مغایرۃ لذوات الممکنات حقیقۃ فکیف یکون منشأ للانکشاف العلمی وبالجملۃ فالاستبعاد باق بعد ومن ہہنا ظہر ان ما ذکرہ السید المحقق لدفعہ بقولہ فہو کالصورۃ العلمیۃ المتعلقۃ بجمیع الاشیاء الخ لا یفی لدفعہ **قولہ** لکن یرد علیہ الخ ہذا ان الایراد ان ماخوذان من کلام کمال المحققین فی العروۃ الوثقی حیث قال فیہا القول بان العلم عین الواجب باطل لوجہین الاول ان کون ذات الواجب مبدأ لانکشاف الممکنات ہو دون حضور صورہا او حضور ذواتہا مع تباین الحقیقۃ غیر معقول والقیاس بانکشاف المرسومات بالرسوم والمعروضات مع تباین مفہومہا فاسد لان العلم بالحقیقۃ لیس الا العلم بکنہ الشیء والعلم بالعوارض لیس کذلک مع ان العلم بہا علی وفاق الاتحاد فکما ان الاتحاد بالعرض کذلک العلم بالعرض علی ان الاتحاد بالعرض ایضا مفقود فان حقیقۃ تعالی مباینۃ معہا من کل الوجوہ فکیف القیاس وما قیل ان الوجود الواجب نفس وجود الممکنات فیرجع جہۃ وجود الممکن الیہ تعالی فباعتبار ہذہ الجہۃ صار عالما وسببا لانکشاف تعسف فان الشیء الفلانی باتحاد ذاتہ تعالی مع وجود الممکن مع ما فیہ من المفاسد لا یؤدی الی طائل کیف ووجود الممکن حیث مباین من کل وجہ لاتحاد ذاتہ تعالی وانتفاع انکشاف احد المتباینین بحضور الآخر الوجہ الثانی سلمنا جواز انکشاف احد المتباینین بحضور الآخر لکن انکشاف سائر الممکنات لا الی نہایۃ من المجردات والمادیات والاعراض والجواہر المتباینۃ بحضور حقیقۃ واحدۃ بسیطۃ مستحیل عند العقل ویلزم عدم امتیاز المعلومات عند العالم فان سبب العلم بالشیء یتمیز عند العالم بہ ممکن بین المعلومین فرق عنده لان العقل ینقبض عن الحکم بالتمایز بین المعلومین حین فقدان نفس المعلوم عن المدرک وہذا کما ان العلم اذا کان بحصول صورۃ فالحاصل عند العلم بہذا غیر الحاصل عند العلم بذلک وان کان عبارۃ عن الازالۃ یکون الزائل ہہنا غیر الزائل بذلک والا لم یکن فرق بین المعلومین فکما ان العلم بالشیئین یساوق تمایزہما عند العالم بداہۃ کذلک یقتضی ان یکون وجہ التمایز عنده لاحدہما غیر وجہ التمایز للآخر الاتری ان المعنی الواحد البسیط لا یتصور ان یکون ممیزا بین الامرین ولما کان ذات الواجب بسیطۃ مخصصۃ کیف یحصل بنفس ذاتہ البسیطۃ الواحدۃ تمایز الاشیاء بلا حضور وجہ الامتیاز ولعلہ ضروری عند الناظر وان لم یفہم المناظر انتہی کلامہ ملخصا **قولہ** ان کون ذات الواجب الخ حاصلہ ان ذات الواجب مباینۃ لذوات الممکنات تباینا کلیا فکیف تکون مبدأ لانکشافہا اذ المباین لا یکشف المباین والسر فیہ ان مدار الانکشاف علی وجود مناسبۃ تامۃ بین الکاشف والمکشوف بہا یحصل الکشف وہو لا یتصور فی

المتباينين فان قلت يجوز ان يكون بين ذات الواجب وجميع الممكنات مع عدمها خصوصية خاصة تنكشف بها عند قلت هذا مجرد تجويز لا يكفي ان تثبت بدليل يفحم المناظر فكيف بسليمة الوجدان السليم والفهم المستقيم والقول بان بين الواجب والممكنات اتحادا ذاتيا وتغايرا اعتباريا كما ذهبت اليه الصوفية بنكشف الممكنات لديه خروج عن البحث الان الكلام كان على مذهب الحكماء القائلين بالاجمالي وهم لا يقولون بالاتحاد بين الواجب والممكن على ان اثباته ايضا مشكل على قوانين الاستدلال والتحقيق ان العقول قد تحيرت في علم الواجب تحيرا عظيما ولم يات احد منهم الا الحكماء والمتكلمون بما يشفي العليل كما ستعرف في بحث العلم فحق ان يقال يا رب ما عرفناك حق معرفتك فسبحان من عجزت العقول عن ادراك حقيقته وتحيرت النفوس في تعيين مبادي فهمه قوله لانكشاف اي حيث ينكشف كل شيء حق الانكشاف قوله ح تباين الحقيقة اي بلا حصول وحضور لغرض عدم الممكنات قوله وعلى التسليم اي تسليم ان ذاته تعالى مبدا لانكشاف الممكنات مع ثبوت التباين قوله فنقبض الى العقل السليم والى اصالة ان يكون الذات الواحدة مبدا لانكشاف الامور الغير المتباينة المرتبة على ما يحصل من بعض عند الحاكم بالقبايح العقل السليم ولم يقم عليه دليل وان لبعد فلم يقم الى المجرد الاذعان بخلوص الجنان الى الذي هو اصل الايمان قوله والقول الثاني اصل حيث السند في حاشيته التعلقة باعراض الاشاعرة التعلقة بحاشية التهذيب الجلالية وهو الذي اختاره احسن المحققين في تصانيفه وخلاصته كلامه في شرح السلم وحواشي الحاشية الزاهدية ان ذات الواجب وان كانت متباينة لذوات الممكنات لكن لها خصوصية خاصة مع كل واحد منها وتلك الخصوصية تكون كاشفة اما كاشفة تفصيلية فلا بتباعد في كون المباين كاشفا للمباين آخر لان مدار الانكشاف على ثبوت علاقة خاصة بين الكاشف والمنكشف ووجود العلاقة التي بين الواجب وكل واحد من الممكنات مسلم عند الكل فيكون ذات الواجب كاشفة لها ولما ورد عليه بانه كيف يكون الذات الواحدة البسيطة من كل وجه منشا لانتزاع امور كثيرة مختلفة الآثار والاحكام التي هي الخصوصيات قال في جوابه الا استبعاد في ذلك كما يشاهد في الكرة فانها تكون منشا لانتزاع المنطقة والدوائر الصغار والاقطاب والمحاور مع كونها متمايزة الآثار فكذلك يجوز ان يكون ذات الواجب منشا لانتزاع خصوصيات مختلفة متمايزة الاحكام وهي العلوم المتمايزة وهذا معنى قول السيد الزاهد الواقع في الحاشية المتعلقة بالحاشية الجلالية ويعينك على فهم ذلك حال الاوصاف الانتزاعية مع موصوفاتها يعني ان الاوصاف الانتزاعية اذا لاحظنا حالها مع ملاحظة موصوفاتها فيجوز ان يكون الامور الانتزاعية الكثيرة منتزعة عن امر واحد بسيط فهذا معنى يعينك على فهم ان يكون ذات واحدة بالنظر الى الجهات المختلفة منشا لانكشاف اشياء كثيرة ولكن غير متناهية انتهى كلامه وبعض المناظرين لما تفحص تمحيص الايراد من غير فهم المراد اورد عليه بوجهين الاول انا لا نحكم انا ان تكون تلك الخصوصيات موجودة في مرتبة الفعلي على صفة التعدد فلا يخلو اما ان تكون منضمة الى ذات الواجب فيرجع الى مذهب الشيخين من ارتسام صور الممكنات في ذات الواجب وقد بان منفصلة عنها فيرجع الى ما ذهب اليه افلاطون اولا تكون تلك الخصوصيات موجودة في مرتبة العلم الفعلي بصفة التعدد فلا دخل لتلك الخصوصيات في الانكشاف واقتضائها ان قياس انتزاع الخصوصيات عن الذات الاحدية البسيطة على انتزاع المناطق والمحاور والمراكز والدوائر الصغار من الكرة قياس مع الفارق اذ الكرة ليست بسيطة محضة بل هي منطوية على اجزاء مقدارية واطراف وجوانب بخلاف الذات الحقة الاحدية البسيطة من كل الوجوه اقول ما الايراد الاول فقد تنبه عليه ذلك المحقق بنفسه ثم اجاب عنه حيث قال في شرح السلم فان قلت لا يخلو اما ان يكون تلك الخصوصيات انضمامية فيرجع الى شق الانضمام او انتزاعية فيرجع الى شق

الانتزاعیة وقد ذهب المحققون فی امثالها مذهبا آخر کما سیجیء ولکن لیس مناط التشکیک علی ما ذکروه الامور الانتزاعیة بل فی منشأ انتزاعها وهو ذات واحدة بسیطة ویجوز ان یکون ذات واحدة منشأ لانتزاع امور کثیرة انتهی فتامل هذا الناظر لم یر شرح السلم والا لعلم ورود علیها ورود علیه واما الایراد الثانی فجوابه انه لیس غرض ذلک المحقق من ذکر حدیث الکرة قیاس الذات الحقة علی الکرة بل انما غرضه التنظیر فی الجملة فمعناه ان الکرة کما انها مع بساطتها بالنسبة الی الاشیاء الاخر المتشکلة باشکال مختلفة منشأ لانتزاع الامور المتخالفة کذلک یمکن ان یکون ذات الواجب مع بساطتها الحقیقیة منشأ لانتزاع الآثار المتباینة فالبساطة سواء کانت حقیقیة او اضافیة لا تمنع عن انتزاع الامور المتکثرة والعدد الشاهد علی ان غرضه التنظیر فی الجملة هو قوله وهو معنی قول المحشی ولعینک انه فظهر ان الایرادین اللذین ذکرهما هذا الناظر لا ورود لهما علی کلام هذا المحقق نعم یرد علیه بانهنا کلیة مرارا من ان العقل یابی عن انکشاف المباین بالمباین ویجوز ان یکون للمباین خصوصیة خاصة بها ینکشف المباین للمباین بتجویز صرف الامکنت المناظر وان افحم الناظر فان المناظر یقول یلزم ترجح اختیاج الواجب فی علمه الی تلک الارتباطات الانتزاعیة والتعلقات الاعتباریة والحکماء یصرحون بخلافه حتی انهم قالوا بعینیة صفات الواجب هذا وان نظرت بالنظر الدقیق علمت ان المتکلمین ایضا لیسوا ببعیدین عن المناقشة فی هذا المقام فانهم قالوا بجری برهان التطبیق وغیره من براهینهم بالبطال الغیر المتناهیة فی الامور الموجودة فی الخارج بصفة اللاتناهی مطلقا سواء کانت مجتمعة او متعاقبة مرتبة او غیر مرتبة فورد علیهم انه یلزم علی هذا ان یکون معلومات الله تعالی متناهیة والا لانتقض البرهان به واجاب عنه المحقق الدوانی فی شرح العقائد العضدیة بانه یجوز ان یکون علمه تعالی واحدا بسیطا کما ذهب الیه المحققون فلا تعدد فی المعلومات بحسب علمه فلا یتصور التطبیق وتوضیحه ان المحققین من المتکلمین قالوا ان علم الواجب بالاشیاء عبارة عن صفة واحدة بسیطة غیر ذاته تعالی لها تعلقات ازلیة بالاشیاء الکثیرة وان کانت معدومات فی الخارج فلها وجودة ذاتا وکثرة واعتبارا باعتبار التعلقات بهذه الاشیاء فلا یجری برهان التطبیق لان هذه الکثرة فیه ولا باعتبار تعلقاته تلک هذا انتزاعیة غیر موجودة فی الخارج واورد علیه بانا لو سلمنا ان علمه تعالی صفة بسیطة وذات تعلقات کثیرة لم یجز البرهان فی تلک التعلقات الغیر المتناهیة واجیب عنه بان التعلقات وان کانت غیر متناهیة بمعنی الا تقف عند حد لکنها انتزاعیة غیر موجودة فی الخارج فلا وجود لها بصفة اللاتناهی حتی یجری فیه البرهان والا یخفی علی الفطن العارف ان هذا کله سخیف فانه قد تقرر فی عقده ان الله تعالی یعلم فی کل وقت وفی کل آن جمیع الامور وان کانت غیر متناهیة تفاصیلا الا اجمال فیه ولا ابهام بالفعل ولا بالقوة فیعلم الاعداد الغیر المتناهیة کلها ایضا فی کل وقت ویعلم جمیع الامور الغیر المتناهیة علی التفصیل فی کل حین فیلزم وجود تلک التعلقات الغیر المتناهیة فی کل آن فیجری برهان التطبیق بلا ریب فی معلوماته تعالی ولهذا نسب بعض السفهاء الی ذاته ما لا ینبغی نسبته الیه من انه لا یعلم الامور الغیر المتناهیة وبالجملة ان الحکماء والمتکلمین وان کانوا قائلین باحاطة علمه تعالی بجمیع الممکنات فی کل وقت بحیث لا یعزب عنه مثقال ذرة کما شهد به الشرع الشریف لکنهم عاجزون فی بیان کیفیة ذلک فهم کالحیاری فی الصحاری لا یجدون مرشدا ودلیلا ولا یهتدون الی مناهجه سبیلا ولکن لا قدح بذلک علی المتکلمین فانهم یفوضون امثال هذه المواضع عند ظهور عجزهم الی الله تعالی قائلین الله اعلم بحقائق الامور والیه ترجع الامور انما المستحق للمشنیع الشنیع طائفة الحکماء الزاعمة قطعیة علم الحکمة المدعیة انه ما من مسئلة الا وهی منتهیة بالحجج التالعة فانظر لیعین الانصاف ولا تمش طریق الاعتساف قوله کلام المعلم الثانی المراد به الحکیم ابو نصر الفارابی فان مقتن قوانین الحکمة الحکیم العظیم ارسطو الملقب بالمعلم الاول ثم بعد ذلک نقلها المترجمون من الیونانیة الی العربیة وهذبها وربتها ابو نصر الملقب بالمعلم الثانی وعبارته کهذا فالاول العقل ذاته وان کانت ذاته بوجه ما هی الموجودات

كلها فانه اذا تعقل ذاته تعقل بوجه من وجوه الموجودات لان سائر الموجودات انما تقتبس كل واحد منها الوجود عن وجوده انتهى **قوله** لان ذلك الارتباط الخ يعني ان منشأ ادراك العقل انكشاف الممكنات التباينية لذات الواجب عنده تعالى بنفس ذاته انما هو التباين بينها وبينه وهو يلائم ما ذهب اليه المحقق بهذه التعلقات والارتباطات فالقول بها لا ينفيه فتفاني في دفع الايراد المذكور **قوله** وكذا لا يمكن ان تحصيل به الخ يعني ان الارتباطات التي قال بها المجيب لتحصيل امتيازات الممكنات عنده تعالى لا يكون بها امتياز الممكنات بعضها عن بعض فلا فائدة في القول بها وذلك لان امتياز الشيء بالشيء فرع امتياز ذلك الشيء في نفسه والمحصول ان امتياز بعض الممكنات عن بعض بهذه الارتباطات موقوف على تميز هذه الارتباطات بعضها عن بعض عند الواجب تعالى اولا والموقوف عليه لا يكون ههنا فكذا الموقوف اما الملازمة فظاهرة واما عدم امكان الموقوف عليه فلان امتياز الارتباطات بعضها عن بعض اما بنفس ذواتها او بنفس ذاته تعالى او بنفس ذوات الممكن او بالارتباطات الاخر وكل منها باطل اما الاول فلان الانكشاف والتمايز متلازمان فما لا امتياز به لا انكشاف فلو كانت الارتباطات متميزة بنفس ذواتها لزم انكشافها له تعالى بنفسها وهو خلاف المفروض فانكشاف ان انكشاف الاشياء ليس بمتميز واحتمال ذات الواجب لا تقاوم بالفصل حتى يقول ان انكشاف الممكنات بواسطة الارتباطات وانكشاف الارتباطات بذواتها وأما الثاني فهو اول الكلام لان الكلام ههنا ليس الا في استبعاد العقل انكشاف الاشياء لذاته تعالى فمن استبعد انكشاف الممكنات بذاته تعالى يستبعد انكشاف الارتباطات بذاته ايضا وأما الثالث فلزوم الدور ظاهر لان انكشاف الممكنات متوقف على انكشاف هذه الارتباطات وانكشافها يكون موقوفا على انكشاف الممكنات فيلزم الدور وأما الرابع فلان ما لا امتياز به لا انكشاف له فلا امتياز ايضا فلا يكون هذه الارتباطات ولا خامس لها علم انه لا يمكن امتياز ذات الارتباطات بعضها عن بعض له تعالى فكيف تكون منشأ لامتياز الممكنات بعضها عن بعض **قوله** فيلزم ان يكون انكشافها ايضا الخ يريد عليه انه يجوز ان تكون تلك الارتباطات صادرة عنه بالايجاب لا بالاختيار فلا يلزم سبق العلم على تلك الارتباطات واجاب عنه بعض الناظرين بان تلك الارتباطات سواء كانت مخلوقة بالايجاب او بالاختيار لا ريب في كونها ممكنة فتكون مسبوقة بالعلم قطعا وانت تعلم انه مخالف لما تقرر عندهم من ان الاضطراريات لا تحتاج الى ان تعلم قبل صدورها فالاولى في الجواب ان يقال النظر الدقيق يحكم بان الاضطرار ينقص في ذاته تعالى فلا تنافيه بمثله ولو لم يكن الاضطرار ينقصا في ذات الواجب لامكن ان يكون هناك واجبان يكون احدهما خالقا للعالم والآخر مضطرا الى الموافقة فيبطل التوحيد تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا **قوله** وبهذا الى غير النهاية بان يكون امتياز الارتباطات بعضها عن بعض بواسطة ارتباطات اخر بين الواجب وتلك الارتباطات وامتياز هذه الارتباطات فيما بينها بواسطة الارتباطات الاخر وهكذا فان وقف الكلام على احد يجري في المشقوق المذكورة سابقا هناك والا فيلزم ان لا يحصل الامتياز

اصلا هذا خلف **قوله** فلم تحصل الامتیاز اصلا لم تعلم فیلزم التسلسل الان التسلسل فی الامور الانتزاعیة لیس بمحال **قوله** اذ ما یتمیز الخ قال سراج المحققین ابی وسائذی نور الله مرقده یعنی ان امتیاز الممکنات موقوف علی امتیاز الارتباطات وامتیاز الارتباطات موقوف علی امتیاز ارتباطات اخر وامتیاز ارتباطات اخر موقوف علی امتیاز ارتباطات اخر وهکذا ولیس احد من تلک السلسلة متمیزا بالذات لان امتیاز کل واحد منها موقوف علی الآخر وما لم یتمیز واحد من تلک السلسلة بالذات لم یتمیز واحد منها بالعرض **قوله** والا لزم تحقق ما بالعرض آه ای وان یتمیز واحد من تلک السلسلة بالعرض مع عدم تمیز واحد منها بالذات لزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات وهو باطل بالبداهة وبهذا التقریر یثبت عدم نظریة جمیع التصورات والتصدیقات من غیر حاجة الی تقریر الدور والتسلسل بان یقال لو کان کل منها نظریا لزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات فان التصور والتصدیق النظری لابد له من معرف او حجة وکل واحد منها نظری فلابد له من معرف آخر او حجة اخری وهما ایضا نظریان وهکذا الی غیر النهایة فیلزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات **قوله** فانهم قال بعض العلماء والعلامة اشارة الی ما اختاره احسن المحققین مولانا محمد حسن رح من انه یجوز ان یکون الذات واحدة بسیطة خصوصیته مع کل واحد من الامور الکثیرة وبها تنکشف الاشیاء عنده تعالی علی وجه الامتیاز التام وان لم نعلم کنه تلک الخصوصیة والمناسبة علی ان هذا المقام مقام التوجیه فیکفی التجویز الصرف لاندفاع المحذور وامّا الاستبعاد والصرف بالنظر الی ظاهر الامر فلا ینفع انتهی **اقول** هذا عجیب جدا فان الفاضل الحشی بصدد الرد علی من یقول بالخصوصیات والارتباطات فکیف یکون قوله فافهم اشارة الی قول احسن المحققین المردود عنده والقول بان هذا المقام مقام التوجیه فیکفی التجویز الصرف مما لا ینبغی ان یصغی الیه فان هذا المقام مقام تحقیق علمه تعالی واثبات حقیقته فکیف یکفی فیه التجویز الصرف فالحق ان قول الحشی فافهم اشارة الی ما ذکرنا سابقا من ان الحکماء والمتکلمین کلهم عاجزون فی هذا المقام لا یقدرون علی اثبات المرام فالسلامة فی اظهار العجز وتفویض الامور الی العزیز العلام **قوله** لان المراد الخ اعلم انه قال الفارابی فی الفصوص واجب الوجود مبدأ کل فیض فهو ظاهر علی ذاته بذاته فلا کل من حیث لا کثرة فیه فهو من حیث هو ظاهر یقال الکل فعلمه بالکل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته فعلمه بالکل وکثرة علمه کثرة بعد ذاته وتعدد الکل بالنسبة الی ذاته فهو الکل فی حد ذاته انتهی ولما کان قوله فعلمه بالکل بعد ذاته وکثرة علمه کثرة بعد ذاته والاعلی جعله تعالی فی حد ذاته وقوله فهو الکل فی حد ذاته موهما للترکیب فی الواجب دفعه الحشی المحقق بعد تحقیق العلم الاجمالی بقوله فلا یرد الخ بحمل کلامه علی العلم الاجمالی والتفصیلی علی ما فصله الفاضل الحشی وقد سبقه الی ذلک الفاضل الخضری فی حواشی التهذیب التجریدیة فانه قال فی العلم الاجمالی کان ذات الله عالما بجمیع الممکنات وعلما ومعلوما والتغایر بین هذه المعانی انما هو بالاعتبار والی هذا اشار الفارابی فی الفصوص حیث قال واجب الوجود مبدأ الکل فیض وهو ظاهر فلذاته الکل من حیث لا کثرة فیه فهو من حیث هو کل فی حد ذاته فعلمه بالکل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته وکثرة علمه بالکل بعد ذاته واما العلم التفصیلی فهو عین ما اوجده فی الخارج ومراتبه اربع انتهی کلام الخضری وکلام السید المحقق ههنا برمته ماخوذ منه ولا یخفی علی الفطن ان هذه غفلة عظیمة من الخضری والسید المحقق کلیهما فان الفارابی قائل بکون علم الواجب بالصور کما یدل علیه قوله فی موضع آخر من الفصوص لیس علمه بذاته مغایرا لذاته بل هو ذاته وعلمه بالکل صفة لذاته لیست هی ذاته بل لازمة لذاته وفیها الکثرة الغیر المتناهیة بحسب کثرة المعلومات الغیر المتناهیة فلا کثرة فی الذات بل بعد الذات فان الصفة بعد الذات لا بزمان انتهی فیکون علمه تعالی عنده حصولیا فکیف یصح حمل کلامه علی العلم الاجمالی والتفصیلی فالصواب فی تقریر کلامه ان یقال لما کان علم الواجب حصولیا عند الفارابی ورد علیه انه یلزم التکثر فی ذاته تعالی وحدوث علمه فدفعه بهذه العبارة فمعنا ها ح ان علمه بالممکنات لبعد ذاته لان العلم عبارة عن الصفة

المنفصلة وهي تقتضي البعدية عن العالم بعدية ذاتية فلا يلزم حدوث علمه تعالى والكثرة التي في علمه بالممكنات كثرة بعد ذاته فان الكثرة فيه
انما هي باعتبار الصور وارتسامها وهي بعد ذاته فلا يلزم التكثر في حد ذاته هذا ومن العجائب ما قيل ان المحشي قال في هذا اشارة الى ما
يقال ان الفارابي قائل بالعلم الاجمالي والتفصيلي ولا شك في ان الفارابي لما تكلم بهذه العبارة لدفع لزوم التكثر في حد ذاته على القول
بالارتسام فصارت مشيرة الى مرتبة العلم الاجمالي وان لم يكن الفارابي قائلا به وذلك لانه لما فسرت عبارة الفارابي بمطابقة مذهبه لم يكن فيه
اشارة الى العلم الاجمالي والتفصيلي اصلا كما لا يخفى **قوله** هو العلم التفصيلي فانه عبارة عن الممكنات الحاضرة عنده تعالى بعد وجودها في
الواقع فيكون هذه الكثرة بعد ذاته البتة **قوله** اذ الاجمالي آه فان العلم الاجمالي عين ذاته تعالى الا كثرة فيه فضلا عن ان تكون بعد ذاته
قوله انه متحد معه فان اتحاد الواجب بالممكنات محال بالضرورة **قوله** لان تركيبه مؤاده منه وكيف يكون ذلك فانه لو كان له تركيب يلزم
احتياجه الى الاجزاء وهو امارة الحدوث قال الحكيم بهمنيار في التحصيل قد عرفت ان الاجسام مؤلفة من الهيولى والصورة فهي ممكنة وكل
ممكن ليس بموجود فانه يجب بعلة ويرتقي الى ما لا علة له وهو الواجب لوجود ذاته فالامور كلها بالقياس اليه محدثة بمعنى ان وجوداتها مستفادة
منه ونسبته الجميع اليه كنسبة ضوء الشمس الى ما سواه الذي يضيء بسببه وهو مستغن عن غيره **قوله** اي في العلم الفعلي هذا صريح في ان الاحتمالات المذكورة
انما هي في العلم الاجمالي المعبر عنه بالعلم الفعلي الذي هو قبل ايجاد الموجودات في الخارج واما العلم التفصيلي فهو عين ما اوجده في الخارج كما مر **قوله** لتقاعد
عالم بنفسه لغيره دام ابدا **قول** اضافة الغير الى الضمير الاستغراق فيكون المعنى انه عالم بنفسه وبجميع اغياره دام ابدا فيندرج في الشق الثاني مذاهب
الاول انه لا يعلم نفسه ولا غيره والثاني انه يعلم نفسه ولا يعلم غيره والثالث انه يعلم نفسه وغيره من الكليات ولا يعلم غيره من الجزئيات من حيث
هي جزئيات والرابع انه يعلم نفسه وغيره اذا كان متناهيا ولا يعلم الامور الغير المتناهية فتقصير بعض العلماء في ذكر الشق المنفي على
المذهب الاول وتقليد بعض الناظرين بتقصيرا ما المذهب الاول فقد ذهب اليه بعض السفهاء واليونانيين واستدلوا عليه بان العلم اضافة
بين العالم والمعلوم ولا تعقل الاضافة بين الشيء ونفسه لاقتضائها التغاير بين الطرفين فهو سبحانه غير عالم بنفسه ولما لم يعلم نفسه لا يعلم غيره فان
من لا يعلم نفسه كيف يعلم غيره وهو ظاهر فلا يكون الواجب عالما مطلقا لا بنفسه ولا بغيره وبهذا الراي احرى بان يكتب بماء النجاسة ويلقى في
السباطة ولا يعول لاحد نقله الا لاريد عليه فانه لا يخفى ما فيه اما اولا فانا ذكرته في شرح الرسالة العضدية في علم المناظرة المسمى بالهدية المختارية
من ان اسائل ان يسئلهم بل تعلمون نفوسكم ام لا فان قالوا نعم فليقل لهم العلم اضافة بين العالم والمعلوم فلا يتصور ان تكون بين الشيء
ونفسه فكيف حصل لكم علم نفوسكم وان قالوا لا فليقل لهم فاذن لا تعلمون شيئا من الاشياء فان من لا يعلم نفسه لا يعلم غيره فكيف تحكمون بعدم
علم الواجب وغيره من الاحكام واما ثانيا فلان الله تعالى لما لم يعلم غيره فكيف خلق هذه الاشياء العجيبة والامور الغريبة اما قرع سمعهم
ان البناء ما لم تتصور في نفسه صورة البناء لم يشرع في البناء فهل كانت رتبة الواجب دون من رتبة البناء نعوذ بالله منه واما ثالثا فان
فلانه يلزم القصد الى المجهول المطلق عند ارادته تعالى خلق شيء من الاشياء واما رابعا فلانه يلزم فيه تعطيل الحق سبحانه وتعالى بالكلية
تلزم على هذا المذهب مفاسد كثيرة وشناعات عديدة لا تخفى على المتامل وانا الذي اتعجب في هذه الورطة الظلماء هو انهم زعموا ان التضايف
من اقسام التقابل مطلقا وان كل متضايفين متقابلان لما سمعوا في بحث التقابل من ان القوم ذكروا التضايف من اقسام التقابل
فحكموا بان اضافة العالمية مغايرة ذاتا لاضافة المعلومية ولما لم يكن بين العالم والمعلوم في علم الذات الواجبة بنفسها تغاير تفوهوا
بانتفاء العلم هناك والذي يقطع اصل الشبهة على ما ذكره العلامة الشيرازي في الاسفار الاربعة هو انه ليس وجود كل مفهومين متضايفين

بما یقتضی تغایرا بینهما بوجه من الوجوه فضلا عن التقابل فان مفهوم العالمیة مثلا لا یقتضی ان یکون وجودها غیر وجود المعلومیة بوجه
من الوجوه لجواز صدق مفهومات کثیرة علی ذات واحدة فبعض المتنافیات بحکم العقل یتضایفها و تقابلها کالعالمیة والمعلومیة والتحریک
والتحرک والمستعلی والمستعلی والتقدم والتاخر لمعمول التثانی بین طرفیها فی الوجود لا فی مجرد المفهوم بعضها لیس کذلک کالعالمیة المعلومیة
والمحبیة والمحبوبیة والعاشقیة والمعشوقیة والذی هو من اقسام التقابل انما هو الضرب الاول والعالمیة والمعلومیة من الضرب الثانی
فقد ظهر من هذا البیان ان ما ذکروه مغالطة محضة لا ینبغی ان یعنی الیها والتحقیق ان ثبوت العلم بذاته له تعالی من البدیهیات انکاره
انکار للفطریات وقد ینبه علیه لازالة الخفاء بیان مرجع العلم انما هو الی کون الذات المجردة حاضرة عند الذات المجردة بشرط سلب
النقائص العدمیة وعدم الاحتجاب بالملابس الظلمانیة وکل ذات مستقلة مجردة عن الموانع فهی حاصلة لنفسها فتکون معقولة
لذاتها وعقلها لذاتها هو وجودها لذاتها وهذا لا یستدعی تغایرا بین العاصل والحاصل له والحاضر والذی حضر عنده واما المذهب الثانی
وهو انه تعالی یعلم نفسه لا لعلم غیره فمال الیه بعض الاقدمین من الحکماء مستضعفا ما قبح رایهم حیث ادعوا المفهوم الاول [illegible] علمیة
فلا سنقة حکما وسلبوا [illegible] عن الخالق [illegible] الذی اخلعهم فی هذه المضلة ان تجریده فی علم الواجب بغیره فقط والا نه
لا یکون [illegible] وسبیل الی جهل علمه بغیره بنفس ذاته کما هو رای المتقدمین من الحکماء
[illegible] واحد [illegible] ان ما [illegible] حاصل ذوات المعلول خصوصا وانها والاکثر [illegible] ما
[illegible] ان ذاته علة تامة للنظام الاتم والترتیب الاحکم لزم کونه تعالی عالما بجمیع ما عداه لکونه عالما بعلة ذاته فلا یصح قولهم انه تعالی یعلم ذاته
والا یعلم غیره واما المذهب الثالث وهو انه یعلم ذاته وغیره من الکلیات والا یعلم غیره من الجزئیات الخاصة المتغیرة علی الوجه الجزئی وانما
یعلمها علی الوجه الکلی فکاتب المتاخرین مشحونة بذکره وحاصل کلامهم فی هذا المقام انه تعالی لا یعلم الجزئیات علی الوجه الجزئی فانه لو کان
یعلمها من حیث هی هی وهی متبدلة متغیرة فیلزم التغییر فی علمه تعالی فانه تارة یدرکها موجودة وتارة یدرکها معدومة فیکون کل من
الموجود والمعدوم صورة حقیقیة فی ذات الواجب فظاهر ان کل واحدة منهما لا تبقی مع الاخر لامتناع اجتماع المتنافیین فیلزم ان
یکون الواجب متغیر الذات من صفة الی صفة وهو خلاف ما تقرر عندهم من انه تعالی لا تغیر فی ذاته اذ ذاتا ولا صفة فانه لا یدرک
الجزئیات علی الوجه الجزئی بل علی الوجه الکلی وایضا علمنا بالجزئیات کما هی لا یکون الا متعلق الاحساس فانا اذا ابصرنا زیدا بانه [illegible]
ضاحک کاتب الی غیر ذلک من اوصافه واحواله لم تحصل فینا صورة الجزئیة المبانیة عن وقوع الشرکة فالم یفهمه الحس فان جمیع ما
وان کانت بالغة الی الکثرة لا تفید الا المعنی الکلی الذی لا یفید علم الجزئی ولما کان الله تعالی متعالیا عن الحواس لاجرم انه لا یحصل له
ادراک الجزئیات من حیث هی جزئیات هذا ما ذکروه ولا یخفی علی الفطن العارف ما فیه من وجوه الفساد ومنها ان قولهم یکون
لکل واحد من الوجود والعدم صورة عقلیة فی ذاته ممنوع فان علمه بما سواه لیس بحصول الصورة علی التحقیق کما سیاتی فهذا الدلیل
من قبیل بناء الفاسد علی الفاسد ومنها ان حصر علم الجزئی بما هو جزئی فی الاحساس لا برهان علیه ومنها انه یستلزم الجهل فی ذاته
تعالی وهو مخالف لقولهم الواجب کامل فی ذاته بجمیع الکمالات ولیس له حالة منتظرة والحق ان هذا المذهب مثل المذهب الاول

الاول نفی العلم مطلقا وهذا نفی النحو من اسنما وعلیه هذا استبعده العلامة الشیرازی ثم اختاره فخر المحققین فی جمیع مصنفاته ثم
من ثم کفر الامام فخر الدین الرازی وغیره القائلین به واما قول العلامة الشیرازی فی شرح هیاکل الحکمة لذهب الکفر عنهم لانه یلزم تکفیر هذا القائل
لانه نافی عنه العلم بامر من الامور مطلقا بل نافی نحو من انحاء العلم الذی هو العلم الحضوری بالمشاهدة ولیس هذا من ضروریات الدین للعلوم
فی الشرع انتهی فمردود عندهم بان القول بنفی علم الجزئی من حیث هو جزئی نفی لعلم الجزئیات لان علم الجزئی من حیث هو کلی لا یکون علما
بالحقیقة فانکار علم الجزئیات من حیث هی هی انکار لعلمه تعالی بها واثبات لجهلیه فیلزم تکفیر هو قطعا والذی یظهر بالنظر الرقیق هو ان الحکماء
بریئون عن هذا القول السخیف وانما هو من هفوات المتاخرین لعدم فهمهم مقاصد المتقدمین قال الاستاذ سراج المحققین فی حل المقام
فی شرح العقائد الجلالی اعلم ان قال الشیخ فی الاشارات ان الله تعالی یعلم الجزئیات علی وجه کلی فهم الاکثرون ان المراد هو ان الله تعالی یعلم الطبائع
الکلیة لا الجزئیات من حیث انها مائعة عن الشرکة فان الجزئیات متغیرة فیلزم التغیر فی علمه وانما کان یرد علیهم ان فی هذا الکلام علم الله تعالی
فان کل موجود فهو شخص وفیه امر غیر الکلی وهو التشخص وادراکه یکون علی الوجه الجزئی فالمحققون توجهوا الی توجیهه فمنهم من قال ان مدرک الکلیة
والجزئیة علی التعقل والاحساس فشیء ما اذا ادرک بالتعقل یکون کلیا واذا ادرک بالاحساس یکون جزئیا وتدصرح به الفاضل الباغنوی فی
حواشیه علی الحاشیة القدیمة والامر فی انتفاء الاحساس عن الواجب فانه اذا قال الشیخ ان علم الجزئیات علی وجه کلی ولیس المراد انه بالعلم
الجزئیات وفیه ان نفی الاحساس مطلقا عن الواجب مما لیس بمساعد والبرهان والوجدان یؤیده الاحساس المخصوص بنا فلا وجه لتخصیصهم منهم من
قال ان المراد بالعلم علی الوجه الکلی العلم بالشیء اعم من ان یکون مع التشخص والا لکانه من غیر تخصیصه بانه فی الآن الحاضر او فی ماضی او فی
المستقبل بل بانه موجود فی وقت کذا من غیر اعتباره باحد الاوصاف الثلثة وبالعلم علی الوجه الجزئی هو العلم مختصا باحد الازمنة الثلثة
والواجب لما لم یکن زمانیا ولیس بالنسبة الیه حاضر والماضی والمستقبل والماضی لا بد ان یکون علمه بالکل علی الوجه الکلی بهذا المعنی انتهت عبارة حل المعاقد وفی المحاکمات الحق الصریح الذی لا شوب شبهة ان تعقل الجزئیات من حیث انها متعلقة بزمان تعقل یوجب تغیرا
متغیرا ومن حیث انها غیر متعلقة بزمان تعقل یوجب کلیا لا تغیر وقد تبین الوجه الذی لا تعلق بالزمان بالوجوب عن ذاته فان من عرف ان الجزئیات
من حیث یجب بانسبابها حصل عنده صور الموجودات المرتبة ولا تغیر العلم تغیرا فی احد الاوقات الآن هذا الوجه لا تعلق بالزمان ضرورة
ان وجوب المعلول مع العلة التامة لیس بزمانی ولا تعلق له بالزمان اصلا فالله تعالی یعلم جمیع الحوادث الجزئیة وازمنتها الواقعة هی فیها
لا من حیثیة ان بعضها واقع فی الآن وبعضها فی الزمان الماضی وبعضها فی المستقبل فان العلم الجزئیات من هذه الحیثیة یتغیر بحسب تغیر الماضی
والمستقبل والحاضر بل علما متعالیا عن الدخول تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر ومثاله ان المنجم اذا علم ان القمر یتحرک فی کل یوم کذا والشمس یتحرک
ایضا فی کل یوم کذا یعلم انه یحصل بینهما مقارنة او مقابلة فی وقت معین وهذا العلم ثابت لا فی کل حال والحاصل ان الموجودات من
الازل الی الابد معلومة له تعالی لکن فی وقته ولیس فی علمه کان وکائن وسیکون بل هی حاضرة عنده تعالی فی اوقاتها ازلا وابدا انتهی کلامه
ملخصا ومن ههنا ظهر ان ما ذکره المحقق الطوسی فی شرح الاشارات من ان الجزئیات المخصوصة مشخصات ومن حیث هی هی طبائع
تتعلق بها من حیث هی هی تعقل علی الوجه الکلی وتتعلق من حیث انها متخصصة تعقل علی وجه جزئی والعلم بالحیثیة الاولی لا تغیر والحیثیة الثانیة
تغیر وعلم الله تعالی انما هو بالوجه الاول اضعف جوابا واقول ما ذکره صاحب المحاکمات وان کان تاویلا لطیفا لکلامهم وتوجیها رجیحا
لمرامهم لکنه مما تابی عنه عباراتهم وتستنکف عنه کلماتهم ولهذا استبشع العلامة شمس الدین الخضری فی حواشی الهیات شرح التجرید علی الحکماء

فی هذا الباب باشد التشنیع وفضحهم بغایة التفضیح فان کان مذهبهم فی الحقیقة هو ما یدل علیه عبارتهم فهو مذهب قبیح والله اعلم بمراد عباده فانتظر
ولا تعجل فان المقام مما تزل فیه الاقدام واما المذهب الرابع وهو انه تعالی لا یعلم الامور الغیر المتناهیة فاختاره بعض الحکماء والذی
یشهد علی ذلک ان المعقول لابد ان یکون متمیزا عن غیره فان العلم صفة توجب التمییز وغیر المتناهی غیر متمیز بوجه من الوجوه والا لکان اطراف
لیکون متناهیة هذا خلف ویزاح بانا لا نسلم ان المعقول المتمیز یجب ان یکون له نهایة وحدیثا زجها عن غیره فان وجود التمییز لا یتحصر
فی الحد والنهایة ولقد طولنا الکلام فی هذا المقام لذکر ما لم یذکره الاعلام والحمد لذی الجلال والاکرام **قوله وعلی الاول** ای علی تقدیر علة نفسه
ولغیره ولم یذکر اقسام التقدیر الثانی لخروجه عن بحث العقلاء **قوله** اما علی ما ذهب الیه بعض الصوفیة
من ان الواجب والممکنات متحدان بالذات فلیس فی عالم الکون الا ذات واحدة لیست بکلیة بمعنی انها تقبل التکثر فی ذاتها لانها ذات
واحدة مشخصة ولا جزئیة بمعنی انها لا تقبل التکثر مطلقا بل هی تقبل التکثر بالاعتبارات وهی غیر متناهیة متنزعة عن ذاته تعالی وبهایاته
الاحکام المختلفة وما مثل الممکن بالنسبة الی الواجب الا مثل الحباب بالنسبة الی البحر فان الحباب لیست حقیقة الا الماء ولم یزد علیه الا
تغیر اعتباری فالواجب تعالی حقیقة الحقائق فعلیه بالممکنات عینیة لا تغایر اصلا فان قلت لو کان الواجب عین الممکنات ذاتا لجاز حمله
علیها فیقال الانسان واجب وعکسه فی بعض الحمل لان الحمل یستدعی الکلیة وهو تعالی لیس کذلک وهذا کما یقال الانسان یحمل
علیه الحیوان الذی هو جزؤه ولیس هذا بالحقیقة لان الجزء ماخوذ بشرط الاشتی وهذه المرتبة لیست مرتبة الحمل کما ان المحمول علی الانسان الحیوان
الماخوذ لا بشرط شئ کذلک الواجب اسم لحقیقة الحقائق فلیس شئ عینه بهذه المرتبة حتی یحمل علیه هذا خلاصة ما ذکروه فی هذا المقام
والکلام فیه طویل لا تحتمله التمام ومن قال بان الصوفیة قائلون بالحلول فقد حکم بالافتراء والعصف والقائل متشبه فرفوریوس من الفلاسفة
من ان علم الباری بالممکنات عینیة لا نحاوره معها وجودا وافترق بین هذا المذهب وبین المذهب الاول ان الصوفیة قائلون باتحاد الممکنات
مع الواجب ذاتا ووجودا وفرفوریوس یقول باتحاده وجودا وتغایره ذاتا لهما کثیر حیث الاول فانه لما قال باتحاد الوجودین لزمه ان یقول باتحاد
الذاتین لظهور ان توحد الوجود وتعدده منوط علی توحد الموجود وتعدده وهذان المذهبان لا یقبلهما العقل المتوسط السقیم والا یقول به الحکیم قال فی هیاکل
النور الاجسام والهیات کثیرة والواجب لوجوده لیس الا واحدا فلیست هی واجب الوجود انتهی الثالث مذهب الحکماء المتاخرین من ان
ذاته تعالی لها علاقة خاصة بکل واحد من الممکنات فهی تدرکها بذاتها لا لاحتیاج الی غیر بل وهو المسمی بالعلم الاجمالی وتقدم ما له وما علیه نتذکر
وقال العلامة الشیرازی فی الاسفار الاربعة اعلم ان کون ذاته تعالی عقلا بسیطا هو کل الاشیاء اعرق لطیف غامض لکن الغموض لیس
لاحد من فلاسفة الاسلام وغیرهم حتی الشیخ الرئیس تحصیله واتقانه علی ما هو علیه اذ تحصیل مثاله لا یمکن الا بقوة المکاشفة مع قوة البحث
الشدید والباحث اذا لم یکن له ذوق تام وکشف صحیح لم یمکنه الوصول الی ملاحظة الحقائق الوجودیة ولهذا اذا وصلت نوبتهم الی مثل
هذا المقام ظهر منهم القصور فیه وعلیهم الاعتراض فی ما ذکروه من انه کیف یکون شئ واحد بسیط غایة الوحدة والبساطة صورة علمیة
لاشیاء کثیرة لا نکم قلتم ان العلم بالشئ یجب ان یکون صورة مساویة له متحدة الماهیة مع المعلوم والواجب تعالی لا ماهیة له وایضا
کیف یتمیز الاشیاء بعضها عن بعض بهذا العلم التام وهل هذا الا اکتمال المعدومات الصرفة انتهی ثم ذکر کلاما مطولا للتحقیق هذا المذهب کما هو دأبه فی اکثر
انا نمهد اربع مقدمات الاولی الماهیات قد تکون متعددة الوجود کالماهیة الانسان المرکب من الحیوان الناطق وقد تکون بسیطة ویقال
لها البسیط الخارجی کالسواد مثلا والمرکب الخارجی لابد ان یکون بین اجزائه افتقار واتحاد لیکون المرکب منها واحدا حقیقیا لا اصطناعیا

وهنا ظاهر الثانية كلما كان الموجود اقوى وجودا واتم تحصلا كان مع بساطته اكثر حيطة للمعانى الكمالية وجامعا للكمالات المتفرقة كما ظهر من حال المراتب الاستكمالية المتدرجة فى الكمال من صورة الى صورة متعاقبة على المادة بحسب كمال استعدادها بقبول صورة بعد صورة الى ان تبلغ صورة اخيرة تصدر بواسطتها جميع ما يصدر من السوابق الصورية لاشتمالها من جهة قوة الوجود على مبادئ تلك الافاعيل باجمعها مع احديتها الثالثة ليس يلزم من تحقق كل معنى نوعى فى موجود ومصداقه عاليان يكون وجوده وجود ذلك المعنى لان وجود الشئ الخاص هو ما يكون بحسب متميزا عن غيره من المعانى فوجود الانسان مثلا ليس وجودا لحيوان بما هو حيوان وان اشتمل على حده ومعناه ووجود الحيوان ليس هو وجود النبات وان اشتمل على حده ومعناه وذلك لان المعنى الواحد الجنسى كما حقق فى مباحث الماهية كما هو صالح للانضمامية فهو صالح للنوعية ايضا فوجود الحيوان من حيث هو هو غير وجود الانسان من حيث هو الانسان وليس هذا الفرق بمجرد اخذه لابشرط شئ حتى يكون جنسا واخذه بشرط شئ حتى يصير نوعا كما ذكروه الرابعة كلما تحقق شئ من الكمالات الوجودية فى الموجود من الموجودات فلابد ان يوجد اصل ذلك الكمال فى علة على وجه اعلى واكمل وهذا مما يفهم من كلام معلم المشائين فى كثير من مواضع كتابه فى الربوبيات بعضده البرهان ويوافقه الذوق السليم فان الجهات الوجودية للمعلول كلها مستندة الى علته الموجدة ففيها جميع الخيرات اذا تمهدت لك هذه الاصول فاعلم ان الواجب تعالى هو المبدأ الفياض لجميع الحقائق والماهيات فيجب ان يكون ذاته مع بساطته واحديته كل الاشياء وقد قام البرهان على ان البسيط الحقيقى هو وجود الواجب وجود كل الاشياء فمن عقل ذلك الوجود عقل جميع الاشياء وذلك الوجه بعينه عقل ذاته وعاقل الذات هذه فتعقل لذاته تعقل لجميع الاشياء وعقله لذاته مقدم على جميع ما سواه فتعقله لجميع ما سواه مقدم على جميع ما سواه فثبت انه تعالى عالم بجميع الاشياء حاصل فى مرتبة ذاته فهى هذا الشهود الالهى والتجلى الازلى ينكشف الكل من حيث لا كثرة فيه فهو الكل فى حد ذاته فعلمه تعالى بالاشياء فى مرتبة ذاته ليس بصور زائدة مغايرة لذاته بل هى معان كثيرة غير محدودة انتسب عليها الوجود الواجبى من غير ان يتغير وجوده الكل والشئ منها وفرق بين كون الشئ مظهر الماهيات وبين كونه وجود الماهية وجود كل ماهية هو ما يخص بها هذه الممكنات انما تخالفت وتباينت اذا صارت موجودة بوجوداتها الخاصة على وجه يصدق عليها احكامها وآثارها واما قبل ذلك فالماهية الوجود الحقيقى الجمعى وهذا الوجود الجمعى ارفع واشرف من كل وجود عقلى وليس هناك امر بالقوة هذا محصل ما ذكره وانا اقول ما ذكره وان كان تحقيقا حقيقا بالقبول وهو الذى اختاره الفحول لكنه لا يرفع استبعاد العقول فان الاستبعاد منشؤه ليس الا ان الذات الواحدة البسيطة مع كل واحد من الممكنات كيف يعلم فانى حالة عدمها لان مناط العلم على التمايز والتمايز انما يكون باضافة مخصوصة وهى لا تعقل بين الموجود والمعدوم ووجود الممكنات بأسرها فى ذات الواجب بالوجود الجمعى بان يكون ذات الواجب كالمرآة من دون ان ينطبع فيها شئ وان كان مسلما عندنا لكن العقل قاصر عن ادراكه والحكماء لا يقدرون على تحقيقه كما حقه بحيث يندفع استبعاده وربما يورد دون امثلة تفصيلية ايضاحية لعلمه تعالى لازالة الاستبعاد وقال الحكيم بهمنيار فى التحصيل بعد ما حقق انه تعالى عالم بما سواه بذاته واذا كان كذلك يكون نسبة المعلومات اليه نسبة صورة بيت تصوره انت فى البيت بحيث لا تحتاج الى استعمال آلات حتى تتوصل بها الى بناء البيت وهناك يكفى التصور صدور العقل عنه ومثاله عندنا انك تتصور وجها تميل اليه فتتبعه حركة الاعضاء او تتصور امرا تتبعه التغير فى وجهك من غير استعمال آلة او تتصور امرا ينتشر منك الشهوة والشوق وليس سبب اثارة الشوق الا التصور وبيان ذلك

ان الحقیقة الواحدة یصدر عنها مفصل المعقولات کما ان المعقولات البسیطة عندنا علة للمرکبات المنفصلة ولکن المعقول البسیط عندنا هو
وجوده فی عقولنا وهناک نفس وجوده وعنی المعقول البسیط هو ان یکون بینک وبین انسان مناظرة فاذا تکلم بکلام کثیر حضر
ببالک جواب جملة ثم تفصیلا شیأ فشیأ انتهی کلامه وانت تعلم ان هذه الامثلة کلها انما هی للتفهیم والا فلا یمکن قیاس علمه تعالی الاجمالی
علی هذه الصور فان علمنا فی هذه الصور الاجمالی لا یتمیز به شئ عن شئ عندنا وعلمه لیس اجمالیا بهذا المعنی بل هو فوق علمنا التفصیلی
فی الانکشاف ولله المثل الاعلی فی السموات والارض وهو العزیز الحکیم **قوله** وعلی الثانی ای کون علمه تعالی بغیره غیر ذاته تعالی
وله ذکر شقوق الاول لانه ههنا بصدد ذکر اصول المذاهب ولهذا ترک المذاهب الواقعة فی الشق الثانی من الترویج الاول
قوله اما صفة قائمة به فهذا هو مذهب اتباع المشائین منهم الشیخان ابو نصر الفارابی وابو علی بن سینا وتلمیذه الحکیم بهمنیار ومن
تبعهم وتحریره علی ما یستفاد من کلام الشیخ الرئیس فی اکثر کتبه هو ان الصور المعقولة قد تستفاد من الصور الموجودة فی الخارج کما
یستفاد من الارض هیاتها واشکالها وغیر ذلک بعد تعلق الحاسة بها وقد لا تکون کذلک بل یکون الامر بالعکس کصورة بیت انشاربها
البناء اولا فی نفسه بقوة خیاله ثم یصیر تلک الصورة محرکة لاعضائه لایجادها فی الخارج فلیست تلک الصورة العلمیة ماخوذة من الخارج
بل الصورة الخارجیة ماخوذة منها وموقوفة علیها وقد تقرر ان الواجب علما فعلیا مقدما علی الایجاد بسببه وعلما انفعالیا متاخرا عن
وجودها فهو یعلم الاشیاء فی الازل والاشیاء معدومة فی مرتبة ذاته بوجود اصلی فلا بد ان تکون موجودة بوجود ظلی تکون سببا بالعلم التام
فانه لو لم توجد بوجود ظلی ایضا لم یحصل العلم بها اذ العلم یستدعی تعلقا بین العالم والمعلوم وهو موقوف علی وجود الطرفین فلا یمکن
ان یکون تلک الاشیاء موجودة فی الازل بوجود اصلی والا لزم الوجود قبل الایجاد فلا بد ان تکون صورها قائمة به تعالی زائدة
علی ذاته منضمة بذاته وهی العلوم بالممکنات والسر فیه انه اذا عقل ذاته وعقل انه مبدأ کل موجود عقل وائل الموجودات ماهیتها
ولا شئ من الاشیاء الا وهو معدوم فی حد ذاته فلا بد ان یحصل صورة فیه تعالی ومن ههنا ظهر اندفاع ما یقال ان ارتسام
الصور فیه تعالی یستلزم انفعاله عن الغیر وهو خلاف صریحهم بذا ولا یخفی علی الفطن الذکی سخافة هذا المذهب والعجب من الرئیس
مع کونه غواصا فی بحار الحکمة کیف مال الی هذا المذهب واثبت للواجب تعالی ما یستلزم النقص فیه ولهذا تعقبه کل من جاء
بعده کالشیخ المقتول شهاب الدین السهروردی فی المشرع السابع من الهیاکل کتابه المطارحات وابی البرکات البغدادی
فی المعتبر والمحقق نصیر الدین الطوسی فی شرح الاشارات والعلامة شمس الدین الخسروشاهی فی بعض تصانیفه وغیرهم بوجوه شتی
اکثرها قویة الورود لا دافع لها عن وجه هذا المذهب والعلامة صدر الدین الشیرازی وان تصدی لدفعها فی الاسفار لکنه
لم یات بما یشفی العلیل ولنذکر بعض الوجوه الواردة مع اجوبته لصاحب الاسفار مع تحقیق الحق والبطال الباطل تنشیطا
للناظرین وتفریحا للماهرین فنقول لهذا المذهب المذکور ردود بوجوه **الاول** ما فی المطارحات من انه وان لم یلزم الانفعال
التجددی ولکن یلزم بالضرورة تعدد جهتی القبول والاقتضاء واجاب عنه صاحب الاسفار بما حاصله انا لا نسلم ان کون الشئ
الواحد قابلا وفاعلا مطلقا محال انما المحال کون الشئ الواحد فاعلا وقابلا بمعنی المستعد واما کونه فاعلا وقابلا بمعنی الموصوف
فلیس بمحال فاللازم لیس بمحال والمحال لیس بلازم **اقول** المشاؤن منهم الشیخ الرئیس یبالغون فی انکار زیادة الصفات
علیه تعالی ویقولون بعینیتها کما هو مذکور فی اسفارهم فکون الشئ فاعلا وقابلا وان لم یکن محالا مطلقا لکنه محال فی الواجب

الاول

عنهم بای معنی اخذ کما لایخفی علی من نظر مبحث الالهیات من کتبهم وهذا هو غرض المورد وبالجملة ایراده الزامی فلابد من رفع
الالزام ولیس بمرفوع الثانی مافی المطارحات ایضا من انه یلزم انفعال الواجب من الصورة الاولی وهی علة لاستکماله
بصورة اخری وان اعتذروا بانها وان کانت فی ذاته فلیست کمالا له فیازمهم الاعتراف بانها فی ذاتها ممکنة الوجود لایکون
حصولها بالفعل وانتفاء القوة عنه بوجوبها یکون کمالا له واجاب عنه المجیب المذکور بان هذه الصور لیست کمالات عندهم
لذاته والعلم الذی هو من کمالاته ونعوته هو مایکون عین ذاته ولافرق بین صدور هذه الصور عنه تعالی وسائر الاشیاء الخارجیة
فی کونها متر تبة عن ذاته تعالی متاخرة بوجوداتها ووجوباتها عنه ونسبتها الیه لیست الا بالوجوب والفعلیة لا بالامکان والقوة
ولامنافاة بین ان یکون الشیئ بالقیاس الی الماهیة ممکنا وبالقیاس الی موجده واجبا فکل من الصور وان کان وجودها بعینه
وجودها للواجب لکن لایلزم من ذلک امکان وجوده تعالی **اقول** لقد اعجبنی هذا الکلام من اوله الی آخره اما فهم انه لوتمکن
هذه الصور کمالات له تعالی یلزم خلوه فی ذاته عن العلم بغیره الذی هو کمال ایضا وفیه نفی لعلمه بما سواه بحسب ذاته وقد حقق هو فی
شرح هدیة الحکمة ان نفی نحو من انحاء علم الله تعالی موجب لتکفیره فانظر کیف ینکر ههنا کون الصور التی هی علوم کمالات له تعالی
وبحصر الکمالیة فی علمه بذاته وقوله لافرق الخ غیر نافع بل مضر اذ لما کانت الصور کالاشیاء الخارجیة فی صدورها عنه تعالی لزم خلوه
فی مرتبة ذاته عن تلک الصور وهو مستلزم للجهل فان قال تلک الصور لوازم ذاته فلاتنفک عنه قلنا له ماذا اردت باللزوم ان
اردت به الجزئیة فذلک قول باطل وان اردت به انها خارجة عنه لازمة له غیر منفکة فی حین من الاحیان فلانحایا ان تکون
واجبة لذاتها او واجبة لغیرها علی الاول یلزم تعدد الواجب لالتزام ان تعدد الذوات الواجبة محال واما تعدد الصفات الواجبة
بالذات فلیس بمحال خال عن التحصیل علی ان الصفة مایحتاج الی الغیر ویقوم به وهو منافٍ للوجوب فکیف یتصوره بوجوب وجودها
لذاتها وعلی الثانی فهی ممکنة بذاتها لان الواجب بالغیر یکون فی نفسه ممکنا فیکون ذات الواجب فی مرتبة ذاته قبل هذه الصور
وان کانت قبلیة ذاتیة خالیا عن العلم وهذه جهالة بینة وقوله ولامنافاة بین ان یکون الخ لایغنی عن جوع الثالث مافی المطارحات
ایضا من ان القول بالصور یوجب ان یکون الذی یفید الصور لیست ذاته بل شیئ اشرف من ذاته وهو ممتنع وان التزموا بانها قائمة
واحدة بجهة واحدة یجوز ان یفعل ویقبل فینهدم بذلک قواعد کثیرة مهمة لهم ویکون التزاما للمحالات کثیرة واجاب المجیب عنه بانک
قد علمت ان واجب الوجود مبدأ کل الاشیاء ومبدأ وجوب وجودها فاذا صدر عنه شیئ بواسطة سبب متوسط فذلک السبب المتوسط ایضا ناشئ منه
فالجهات العقلیة کلها منسبقة عنه تعالی فلا یفید شیئ من الاشیاء کیف ووجود الاشیاء عنه علمت ایضا ان اتحاد جهتی الصدور والصدر من
لیس بممتنع کما فی لوازم الماهیات واطلاق القبول ههنا لیس بمعنی الاستعداد حتی یلزم انهدام کثیر من القواعد **اقول** هذا سخیف
جدا فانا سلمنا ان واجب الوجود مبدأ کل الاشیاء لکنه لانفع لان ذات الواجب من حیث هی هی مجردة عن الصورة وکثرة الصور
انما هی بعد ذاته کما نص علیه الشیخان فی مواضع من تصانیفهما فیلزم الجهل فی ذاته ویلزم ان یکون الذی یفید الصور غیره فان
قلت صدور هذه الصور عنه تعالی اضطراری فلا احتیاج الی امر آخر یصدر باقلت مع انه لایرفع الجهل عن مرتبة الذات
مما یستنکره العقل السلیم اما قرع سمعک ان الاضطرار نقص فکیف تثبت فی ذات الکمال والقول بان الاضطرار فی صفات
الکمال لیس بنقص کما صدر عن البعض مما لایقبله اهل الکمال فافهم ولتعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال الرابع مافی شرح الاشارات

فصل الایراد الثانی

فصل الایراد الثالث

فصل الایراد الرابع

من انه یلزم التکثر فی ذاته تعالی مع انه صرح بانه تعالی واحد من کل الوجوه واجاب المجیب عنه بان لزوم الکثرة فی ذاته بعد ذاته وعلی ترتیب الاول والثانی وما اشبهه فلا یقدح فی وحدة الذات وقد اشار الشیخ الی دفع هذا المحذور فی مواضع من کتبه بما حاصله ان هذه الکثرة انما هی بعد الذات بترتیب سببی ومسببی لازمانی الا تری الی ان صدور الموجودات المتکثرة عنه تعالی لا یقدح فی بساطته واشار الیه المعلم الثانی بقوله واجب الوجود مبدأ کل فیض وهو ظاهر علی ذاته بذاته فانه الکل من حیث لا کثرة فیه فهو فیاضیة الکل من ذاته فعلمه بالکل بعد ذاته ویتحد الکل بالنسبة الی ذاته فهو الکل فی حد ذاته **اقول** هذا کله وان کان صحیحا لکن غرض المورد ان وجود الکثرة فی ذاته تعالی وان کانت بعد الذات ایضا نیا فی کثیر من القواعد المذکورة فی کتبهم کما لا یخفی علی وسیع النظر ولو لا بساطته من کل وجه فلم قالوا انه لا یصدر منه الا الواحد لان الواحد لا یصدر منه الا الواحد وهذا القول قد صدر عن صاحب هذا المذهب ایضا فی مواضع من تصانیفه وایضا لو قلنا بالکثرة فی حد ذاته وان کانت بعد الذات لامکن صدور جمیع الاشیاء عنه تعالی کل شیء بواسطة صورة تفیض منه وهدم اساس کثیر من قواعدهم وذکر کلام الشیخ والمعلم الثانی المدخول علیه مما لا یخفی

الخامس ما فی شرح الاشارات ایضا من انه یستلزم ان لا یوجد الواجب شیئا ما بلا واسطة فانه بذاته علی ما هو مختار المصنف بواسطة امر حال فیه واجاب المجیب عنه بانه مجرد استبعاد فلا یسمن ولا یغنی من جوع وهذه الصور الآلهیة لکونها من لوازم وجوده اشرف واقدس من الممکنات الخارجیة فتکون اقدم تحققا واقرب منزلة الیه تعالی فهی لامحالة اخری بان تکون واسطة فی الایجاد وهذا مما لا یسمن ولا یغنی من جوع **اقول** هذا عجیب جدا فان احتیاج الواجب فی صدور جمیع الممکنات عنه نقص فی ذاته وقد فر عنه الحکماء مرارا کثیرة فهل هذا الا الفرار علی ما عنه الفرار والصور الآلهیة وان کانت لوازم لذاته غیر منفکة عنه فی مرتبة من المراتب لکنا نستفسر عن کیفیة صدور الممکنات الخارجیة بواسطتها هل هو علی طور الاحتیاج الیها بان لا یمکن له ایجاد الممکنات بدونها اولا بل یتیسر الایجاد علی الاول یجوز ان لا یوجد هذه الصور فی ذاته تعالی ویصدر عنه الممکنات بدونها فیمکن الجهل له تعالی لانه لا سبیل للعلم علی هذا التقدیر الا بالحصول وامکان الجهل ممتنع وعلی الاول یلزم ان یحتاج الذات فی الخلق الی غیره وهو مخالف لقولهم انه تعالی موجد للعقل الاول بنفس ذاته ومصادم لبداهة الوجدان السلیم ایضا لاستلزام النقصان فی نفس ذاته اذ الخلیة طبعه وهذه المفسرة لا تندفع اصلا وما قال ان الصورة الآلهیة اشرف واقدس من الممکنات فتکون واسطة فخطأ فاحش اذ الصور موجودة بوجود ظلی فتکون اضعف السادس انه قد تقرر فی مدارکهم ان المعلول الاول یکون اقوی الممکنات وعلی هذا التقدیر یکون اول المعلول هو الصورة وهی اضعف وجودا فانه ح یکون عرضا قائما بالمحل والاعراض اضعف وجودا والا یقال قد صرحوا بان صفات الواجب لیست بجواهر ولا باعراض فانهم عرفوا العرض بما یکون تحیزه تابعا لتحیز الغیر وهذا المعنی لا یمکن فی صفات الواجب لانا نقول ان کانت صفات الواجب اعراضا تم الکلام والا لا یضر المرام فانا وان لم نکن اعراضا لکن لا شک فی کونها اضعف وجودا بالنسبة الی الجواهر الموجودة فی الخارج لقیامها بالغیر وعدم قیام الجواهر بالغیر فیتم المقصود والسابع قد تقرر فی مقره ان العلم التام بالعلة یستلزم العلم التام بالمعلول ولیس المراد به العلم التام بماهیة العلة او العلم بوجه من وجوهها والا العلم بمفهوم کونه علة وهو ظاهر بل المراد ان العلم بخصوصیة العلة یوجب العلم التام بالمعلول ومعلوم ان الواجب تعالی من جهة وجوده الواجبی علة بما بعده علی الترتیب فالعلم الواجبی بذاته الذی هو نفس ذاته یقتضی العلم الواجبی بتلک الموجودات فمجموع لاته کلها منطویة

الوجود وصفة وجوده الواجبي فعليه بذاته علمه بغيره فالمحالة فاي ضرورة الى القول بالارتسام واثبات احتياج الواجب اليها تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا الثامن ان اللوازم تكون تابعة للملزوم باتحاد في نحوي الوجود الخارجي والذهني فالملزوم اذا كان موجودا في الخارج كان لازمه ايضا موجودا في الخارج والملزوم اذا كان موجودا في الذهن كان اللازم ايضا موجودا في الذهن فالواجب تعالى لما كان موجودا خارجيا لابد ان تكون تلك الصور التي ذهبوا الى قيامها به موجودة في الخارج فلم يبق للصور صورا التاسع ان هذه الصور لا تخلوا اما ان تكون جواهر او اعراضا فان كان الاول لزم ان تكون موجودات عينية كالجواهر الاخر فلا بد لصور اخر للعلم بها فيلزم التسلسل وان كان الثاني لزم ان يكون الواجب بالذات محلا للاعراض العاشر ان هذه الصور المنضمة لابد ان تكون بحسب عدد المعلومات فان علم زيد على وجه التفصيل غير علم خالد على وجه التفصيل والمعلومات غير متناهية فالعلوم ايضا كذلك والمعلومات مستقبلة كانت او ماضية عند الله تعالى مرتبة ترتبا ذاتيا او زمانيا فتكون علومها ايضا مرتبة وان كان بالعرض والتسلسل في الامور الموجودة المرتبة ولو ترتبا عرضيا بحيث يتعين الاول والثاني والثالث الى غير ذلك محال بالبراهين المذكورة في موضعه فهذه عشرة كاملة ليظهر منها ان القول بالارتسام من العقائد الباطلة وههنا وجوه اخر كثيرة اوردوها المتاخرون تركناها لكونها ضعيفة الورود فنظهر ان القول بالانضمام مما لا يقول به عاقل فضلا عن مثل هذا الشيخ وقولا له وتلميذه وصرحا بهذا القول بحيث لا مجال للتاويل لكنا نقول انهم قد اختاروا لما هو التحقيق من ان علم الواجب بغيره انما هو بذاته لا بالانضمام ولا بالارتسام كما يفصح عنه بعض عبارات التعليقات وبعض عبارات التحصيل فاستقم ولا تقلد الاموات **قوله** بجواهره جمع جوهر بالضم بمعنى طرف الشيء اي باجمعها **قوله** او واحدة بسيطة عطف على قوله متعددة هذا هو مذهب المحققين من المتكلمين فانهم انما ارادوا ابطال القول بالارتسام ولم يظهر لهم تحقيق ما ذهب اليه المتاخرون من ان علمه تعالى نفس ذاته لاستبعادهم كون المباين كاشفا لمباين آخر اختاروا ان علم الواجب بغيره عبارة عن صفة واحدة بسيطة قائمة به تعالى لها تعلقات كثيرة بالاشياء الكثيرة وان كانت الاشياء معدومة في الخارج فلها وحدة ذاتا وكثرة تعلقا فتلك الصفة امر يقتدر به الواجب على ان يعلم الاشياء والذي تترتب عليه الانكشاف هو اضافتها وتعلقها اعني ما هو عليه وهو منها ان هذه الصفة اما الانضمامية فيرجع الى شق الانضمام وقد مر ما عليه واما انتزاعية فيكون علم الواجب اعتباريا لا تحقق له في الواقع بدون الانتزاع والثالث اما ومنها ان المتكلمين ينكرون الوجود الذهني كما هو مسطور في اسفارهم ومع ذلك فهم يثبتون علم الله بالحوادث الغير المتناهية واستحالة التعلق بين العالم والمعدوم الصرف بينة ولا مخلص عنه الا بان نقول بالوجود الدهري للاشياء وهم ينكرون الوجود الدهري او بان نقول بان للممكنات نحوا من الوجود لا الوجود في الواجب تعالى فيرجع الى مذهب المتاخرين من الحكماء والقول بان التعلق بين العالم والمعدوم الصرف ليس بمحال فان تعلق العلم بالمعدومات يقتضي تعددها وتمايزها في انفسها والمفهومات مستدلا كلها متمايزة في انفسها وليس التمايز بينها موقوفا على الوجود الخارجي او في الذهن كما صدر عن الفاضل اللاهوري بخيف جدا فان الاشياء الحقيقية يكون متمايزا مع انه لم يكن لها وجود فلا يحصل الخلاص عنه الا بالوجهين الذين ذكرناهما وتخلص عنه بعضهم بان الصفة البسيطة وان كانت قديمة لكن تعلقها بالحوادث انما يتحقق في وقت وجودها فصفة العلم قديمة والتعلق حادث وفيه ما اورده المحقق الدواني في شرح العقائد العضدية بان العلم انما يتعلق بالشيء لما هو عليه فذكر الشيء معلوما مبني عليهم ان لا يكون الله تعالى عالما في الازل بالحوادث تعالى عن ذلك

علم الباري ذكر في شرح التجريد الخلاص بوجه آخر وهو انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة على السواء فليس بقريب ولا بعيد او متوسط كذلك لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانيا لم يتصف الزمان منقسما اليه بالماضي والاستقبال او الحال بل كان نسبته الى جميع الازمنة على السواء فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان ولن يكون بل هي حاضرة عنده تعالى في اوقاتها فهو عالم بجميع اوقاتها انتهى ونقل شارح المواقف عن كثير من الاشاعرة ان العلم بانه وجد الشيء والعلم بانه سيوجد واحد فان من علم ان زيدا سيدخل غدا فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم انه دخل الآن وان كان علمه بهذا مستمرا لما الغفلة وانما يحتاج احدنا الى علم آخر متجدد به يعلم انه دخل الآن بطريان الغفلة والباري تعالى يمتنع عليه الغفلة فكان علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد فلا يلزم من تغير المعلوم من عدم الى وجود تغير في علمه انتهى اقول هذا لا ينفع في هذا المقام فانه مع كونه اميلا الى القول بالمعية الدهرية التي انكرها المتكلمون يستلزم جهله تعالى في مرتبة ذاته قبل هذه الصفة ولو قبلية بالذات فلا مخلص عنه الا بالقول بالعلم الانطوائي وايضا تلك الصفة اما ان تكون ممكنة او واجبة لا سبيل الى الثاني على قول بعض المشايخ كحميد الدين الضريري وغيره ان ذاته وصفاته كلها واجبة لذاته مردود واما على المنافع التوحيدية وعلى الاول فاما ان يكون صدورها بالاختيار او بالاضطرار الثاني ينافي الوجوب وقد فر عنه المتكلمون غاية الفرار وعلى الاول يلزم العلم بهذه الصفة قبل وجودها ولو قبلية بالذات لامحالة لان كل ممكن فهو معلوم له بالذات قبل وجوده فيحصل في ذاته صفة اخرى لها تعلق بالصفة الاولى وتكلم كذلك في هذه الصفة فاما ان ينتهي الى ذات الواجب فيؤول الى مذهب الحكماء والا فلا يحصل المطلوب فافهم فانه دقيق وبالتامل حقيق **قوله** او غير قائمة به عطف على قولنا ما صفة قائمة **قوله** فاما نفس حضور الممكنات الخ كذا ذكر في شرح السلم للاحسن المحققين بلا امحسن رح وغيره وفيه ان الكلام ههنا في العلم الفعلي المقدم على ايجاد الممكنات وحضور الممكنات عنده تعالى بهذا الوجود لا يكون الا بعد تحققها ووجودها فاين هذا المذهب في هذا المقام ليس بصحيح الا ان يقال هذا المذهب ايضا في العلم الفعلي رفع للقائلين بسببية الاشتباه غاية الامر ان يكون غير صحيح كما ان القول بالانضمام غير صحيح فناسب ذكره ههنا بهذا التقريب والتحقيق الذي يظهر لي هو ان الغرض في هذا المقام ذكر المباحث الواقعة في علم الواجب الفعلي اما وجودا كما في مذهب الانضمام ومذهب المعتزلة وغيرهما او عدما كما في هذا المذهب ومذهب الاشراق الآتي ذكره ومن ههنا ظهر سقوط ما قال بعض المناظرين من قول ذكر هذا المذهب في هذا المقام مع تقليدا باني العبرة للوثيق والا فلا يخفى على من له ادنى مسكة ان الكلام في العلم الفعلي المقدم على الايجاد وحضور الممكنات عنده تعالى بوجودها الدهري انتهى ويؤيد ما حققنا انهم بعد ما ذكروا مذهب صاحب الاشراق في هذا المبحث مع انه مبني على انكار العلم الفعلي كما سياتي فافهم **قوله** بوجودها الدهري فالاشياء كلها مع قطع النظر عن تحققها الزماني حاضرة عنده تعالى بوجودها الدهري الذي لا اول له ولا آخر بل كلها مع الواجب تعالى معية دهرية فيعلمها الواجب بنفس حضورها اياه بنفس هذه الاشياء الحاضرة فعلمه تعالى نفسها وبالاحاطة الى ارتسام صورها والى امر آخر ولا يخفى على الفطن بما في هذا المذهب من السخافة اما اولا فلانه لا يشمل العلم بالمعدومات والممكنات المعدومة ابدا آبادا بعدم وجودها في الدهر اصلا والقول بان علم البعض بالوجود الدهري وبعضها بطريق آخر غير صحيح كما لا يخفى على صاحب الراي الصحيح واما ثانيا فللزوم الاستكمال بالغير واما ثالثا فللزوم زيادة صفة العلم على الواجب

وهو مخالف لقواعدهم وآثار البعالفلجريان براهين التسلسل وغيره في هذه الممكنات الحاضرة عنده تعالى بوجود بالدهري هذا وفي الحاشية الوجود بالدهري عبارة عن نفس موجودية الشئ مع قطع النظر عن تحققه في وقت والممكنات كلها بهذا الوجود قديمة ومعه تعالى وردده السيد الباقر واثبت حدوثه انتهت ولما وقع ذكر الوجود الدهري تبعا في الحاشية وتصدا في حاشية الحاشية وجب علينا ان نذكر بعض مباحثه المتعلقة بهذا المقام المفيدة لتحقيق المرام والكلام وان كان يفضي الى التطويل لكنه لا يخلو عن التحصيل فنقول المبحث **الاول** الزمان عندهم عبارة عن كم متصل غير قار الذات مقدار الحركة موجود في الخارج معروض للقبلية والبعدية بالذات وبواسطته تتصف الزمانيات بهما وبه يوصف الاشياء بالمضي والحضور والاستقبال فما كان في الزمان الماضي يقال له انه ماض وما كان في الحال يقال له انه حاضر وما لم يحصل بعد يقال انه مستقبل وهناك امر آخر معبر بالدهر والسرمد وهو حاق الواقع الذي لا تغير فيه لان التغير والتصرم انما هو بسبب الزمان وظرف الواقع اذا لوحظ من حيث هو هو من دون لحاظ الى تغير وتجدد زماني لا يكون هناك تغير اصلا فالدهر وجود واقعي بحت لا ماضي فيه ولا حضور ولا استقبال بل كل الاشياء الموصوفة بالتغير الزماني موجودة هناك مجتمعة لا تغير فيها اصلا فالعدم في زمان ما بخصوصه ليس عدما دهريا ولا هو يستلزم له لجواز تحقق الوجود في وعاء الدهر بحسب الوقوع في زمان آخر فهو اعم منه بحسب التحقق بل العدم في جميع الازمنة ايضا غير مستلزم للعدم الدهري لجواز ان يكون الشئ غير زماني كالعقول والنفوس المجردة فانها تتصف بالعدم الزماني وسع ذلك فهي موجودة في حاق الواقع غير معدومة فيه والمقابل للوجود في الدهر العدم في الدهر كما يكون للمستحيل والمعدوم دائما لا العدم في زمان بخصوصه فكل عدم في الدهر عدم في الزمان من غير عكس وكل وجود في الزمان وجود في الدهر من غير عكس فالامور الثابتة الموجودة في وعاء الدهر غير موجودة في الزمان وما في الدهر فلا فرق بينه وبين الدهر الا اعتبارا فحاق الواقع اذا اعتبر بالنسبة الى الامور الثابتة مع الامور المتغيرة يسمى دهرا واذا قسيل الى نسبة بعض الامور الثابتة كالواجب تعالى مع البعض كالعقول يسمى سرمدا ومن ثم تسمعهم يطلقون على الواجب الوجود الدهري تارة والوجود السرمدي تارة **المبحث الثاني** حيث الجمهور ان الحدوث على قسمين ذاتي وهو احتياج الشئ الى المتقدم وان كان معه زمانا كالمعلول الاول بالنسبة الى الواجب وزماني وهو عبارة عن وجود له ابتداء بمعنى ان يوجد زمان لم يكن هو فيه ثم وجد كالحوادث اليومية الموجودة في ازمنتها ويقابل كلا منهما القديم فالقديم الذاتي عبارة عن عدم احتياج الى شئ آخر والقديم الزماني عبارة عن عدم وجود الاول له والنسبة بين الحادث والذاتي والحادث الزماني عموم وخصوص مطلقا فان كل ما يوجد فيه الحدوث الزماني يوجد فيه الحدوث الذاتي من غير عكس كالمبادي العالية فانه يوجد فيها الحدوث الذاتي دون الزماني وبين الحادث الذاتي والقديم الذاتي تغاير حقيقي وهو ظاهر وبينه وبين القديم الزماني عموم وخصوص من وجه فاده مادتي الافتراق الواجب لوجود القديم الزماني فيه دون الحادث الذاتي وثانيهما الحوادث اليومية فانه يوجد فيها الحدوث الذاتي دون القدم الزماني ومادة الاجتماع النفوس المجردة والنسبة بين الحادث الزماني والقديم الذاتي تباين وهو ظاهر وبينه وبين القديم الزماني ايضا كذلك وهو ظاهر والنسبة بين القديمين عموم وخصوص مطلقا فالواجب يصدق عليهما القديمان والعقول يصدق عليها القديم بالزمان لا بالذات ولا يوجد صورة العكس **المبحث الثالث** الوجود الدهري والسرمدي عندهم قديم وكذا الزمان ومقداره الذي هو حركة الافلاك والزمانيات المتجددة حوادث بحسب الزمان وهي وان كانت معدومة في غير ازمنة حدوثها لكنها موجودة في الدهر دائما اذ الانعدام عن الدهر انما يكون

بارتفاع الوجود بحسب الواقع مطلقا لکن وجوده فی زمان وجد فیه لایرتفع والا لصدق النقیضان والعدم فی زمان لاحق لایرفع وجوده فی زمانه فاذن هو موجود فی زمانه السابق وهو نحو من الانحاء وجوده الدهری فکیف تکون معدومة فی الدهر فالزمان مع ما فیه بقبلیة وکثیرة کلها موجودة فی الدهر هذا مذهب الفلاسفة واما المتکلمون فلا وجود للموجود الدهری عندهم وقد اطالوا ببیانات عریضة لایحتملها المقام فلا وجود عندهم الا الوجود الزمانی والزمان مع الزمانیات کلها عندهم حوادث زمانیة بمعنی انها لم تکن ثم وجدت فقبلیة الله تعالی علی الزمان وما فیه عندهم قبلیة حقیقیة وعند الفلاسفة قبلیة ذاتیة ومعیة دهریة والمتبحر فی العلوم لما آمن بوجود قبلیة الله تعالی علی الممکنات باسرها زمانا کان او زمانیا ولم یهتد الی القول بالقبلیة الحقیقیة التی اختارها المتکلمون منفوذه فی مناقذ الفلسفة اخترع قولا آخر لم یسبقه الی مثله احد ولم یسلمه ممن جاء بعده احد وهو القول بالحدوث الدهری وهو الذی اشار الیه الفاضل المحشی فی حاشیة الحاشیة وقد اصر المخترع المذکور علی ما اخترعه فی تصانیفه حتی صنف فیه رسالة مستقلة وفرع علیه تفریعات شتی وخلاصة تحقیقه ان مطلق القبلیة التی تمنع القبل والبعد عن الاجتماع انما یکون لکون المتحقق حاصلا بالفعل لما هو قبل من دون التکون حاصلا لما هو بعده فان کان ذلک بحیث یتخلل بینهما زمان ممتد بالذات او آن لاممتد بالذات وهو من حدود الممتد بالذات کانت زمانیة والا کانت دهریة وسرمدیة والزمان اذ ثبت تناهیه فی جانب الماضی دون المستقبل ببرهان التطبیق کان حدثه سابقا الاسبقا زمانیا بل دهریا وکذلک یکون للواجب بالعبارة عن سبق العدم علی وجوده قبلیة علی الزمان فاذا وجد الزمان یکون سبحانه وتعالی معه بنقیع المعیة فی حیز القبلیة نعم لایمکن فی السبق الدهری ان یترتب قبلیتان وبعدیتان متعاقبا الحصول وانما یحصل ذلک فی السبق الزمانی لعدم الاستداد فی طباع الدهر فاذا فرض آسابقا علی ب بالسبق الدهری وهو علی ج کذلک کانا معدومین معا مع وجود آ ثم اذا وجد ب ج بعد معدوم یقع تقدر فی عدم ج وجود آ معا فاذن یکون سبق آ علی ج بحسب استمرار الوجود وتمادی العدم والکلام کان فی سنخ الدهر نظرا انه لایمکن ترتب البعدیتین والقبلیتین بحسب سنخ الدهر ولکن لابد من وجود القبلیة هناک ایضا وهی من صفات الجاعل ولیس للعقول سبیل الی درکه ولا عائبة فیه لان البرهان یوجب ان یکون هناک تقدم سرمدیا مجهول الکنه فان الحادث الیومی مثلا متخلف عن الواجب فیکون هناک قبلیة ولیست بزمانیة فانها انما تکون بالذات للزمان وبالعرض للزمانیات والواجب متعال عن ذلک ولما تخلف وجود الحوادث عن الواجب کان له عن اولها الی آخرها قبلیة والکل فی ذلک سواء فان قبلیته علی آدم کقبلیته علی نبینا صلی الله علیه وآله وسلم من غیر تفاوت وترتب والفلاسفة ایضا لاینکرون هذه القبلیة لکنهم یشیرون المبدعات ای العقول فیها بالله تعالی ونحن نجعل المبدعات البریة عن الحوادث الزمانیة مع الحوادث الزمانیة سواء فی قبلیة الواجب علیها ونحکم علی الممکنات بان وجود ها بعد البطلان فی دعار الدهر کیس اذا کان بعضها متسرمدا غیر مسبوق العدم وبعضها مسبوقا به کان الواجب مع المتسرمد والمسبوق بالعدم معدوم فی الدهر ثم هو سبحانه وتعالی صار معه اذا وجد فیلزم تصول امتداد فی الدهر عروض النسبة المصورة امتدادیة للواجب فتعین انه اما ان یکون من الممکنات متسرمدا وهو بدیهی البطلان او کلها مسبوقة بالعدم فهذا هو المطلوب هذا محصل کلامه وقد شنع علیه تشنیعا بلیغا العلامة الجونفوری فی الشمس البازغة بان مطلق القبلیة والبعدیة اللتین لایجتمعان لاتنفکها الا حیث یکون امتداد او محقق او موهوم اذ لا یکون فیه امتداد اصلا لا یتصور فیه عدم ثم وجود وقولنا

لم يكن فكان وكان الصادق سلبا ثم صدق الايجاب نحو زنك لا يكون حمارا فاذا جردنا النظر الى الزمان لم يستطع العقل الا الحكم بوجوده المحض والعدم المحض فاذن قد انقلبت به الملازمة بين حمارية زنك والتشنيع عليه باذكره من وقوع الوجود في زمان العدم فيحصل له فانه اذا كان الدهر خارجا عن الامتداد ولا امتداد هناك فكيف يمكن ان يتعاقب فيه امران اللهم الا ان يكون هناك طرف آخر ممتد كالزمان يحيط به ويكون التعاقب بالحاظه وبالجملة فالقبلية الواجب على الممكنات قبلية دهرية لا تصورها فضلا عن ان اقصد قولا فلا يصح القول بالحدوث الدهري بل كل شئ فمع الواجب تعالى بحسب الدهر القبلية هناك والبعدية والامتداد هذا خلاصة ايراده وقد اطال الكلام على جملة جملة من جمل ذلك الفرع فمن اراد الاطلاع عليه فليرجع الى الشمس البازغة ولو اشتغل المقام لذكرتها **قوله** او بحضور الصورة الجوهرية هذا مما ينسب الى افلاطون الالهي واستاذه سقراط وتحريره ان للاشياء عنده ثلثة وجودات الاول الوجود الخارجي وهو الذي يكون مناطا لاجراء الاحكام والآثار الحقيقية والاشياء بحسب هذا الوجود بعضها جواهر وبعضها اعراض والثاني الوجود الذهني وهو اضعفها سوارا اختير مذهب حصول الاشياء بانفسها او باشباحها والاشياء الموجودة بهذا الوجود المسماة بالصور الذهنية كلها اعراض لوجود ها في الموضوع وهناك وجود ثالث كانه برزخ بين هذين الوجودين وهو عبارة عن وجود صور الاشياء الخارجية قائمة بذاتها قبل وجود ذوي صورها فان قلت كيف يمكن قيام هذه الصور بنفسها مع كونها اعراضا قلت لا بعد في ذلك في العالم الآخر اما سمعت ان الاعمال توزن في الميزان عند الحساب هي اعراض ويرد على هذا المذهب بعض الايرادات الواردة على شق الانضمام وقد بالغ رئيس الصناعة في كتبه في تشنيع هذا المذهب اي القول بالمثل المجردة المنسوبة الى افلاطون وهي المعروفة بالمثل الافلاطونية فقال في الفصل العاشر من المقالة الثانية من برهان الشفاء واما افلاطون فجعل الصور المفارقة المعقولة موجودة لكل معقول حتى للطبيعيات منها اذا كانت مجردة مثلا واذا اقترنت بالمادة صور الطبيعية وجميع هذا باطل فان الصور الطبيعية لا تكون هي هي اذا جردت عن المادة والصور التعليمية لا تقوم بالمادة والكلام في ابطال هذه الآراء والقياسات الداعية اليها انما هو في الفلسفة الاولى دون المنطق والعلوم الاخر انتهى ثم قال في فصل سابعة آليات الشفاء اول ما انتقلوا عن المحسوس الى المعقول تشوشوا فظن قوم ان القسمة توجب وجود شيئين في كل شئ كالمنسانين في معنى الانسانية انسان فاسد محسوس وانسان معقول مفارق ابدي لا يتغير وجعلوا الكل واحدا منهما وجودا فسموا الوجود المفارق وجودا مثاليا وجعلوا الكل واحدا من الامور الطبيعية صورة مفارقة هي المعقولة وجعلوا العلوم والبراهين نحو انحو اهذه وايا ما تناول وكان المعروف بافلاطن ومعلمه سقراط يفرطان في هذا الراي ويقولان ان للانسان معنى واحدا موجودا يشترك فيه الاشخاص ويبقى مع بطلانها وليس هو المعنى المحسوس الفاسد فهو المعقول المفارق انتهى وقال المتبحر في العلوم في القسم الخامس من التقسيمات في بحث الطبائع المرسلة المثل الافلاطونية في المشهور الدائرة على الالسن مفسرة في هذا الموضع بالطبائع المرسلة [illegible] وحاق الاعيان [illegible] وفي بابه اثبات علم الله بالصور المعلقة الموجودة لا في موضوع ولا في محل ولا في زمان [illegible] المتوسط بين عالم الغيب والشهادة برزخا بين المادي والمجرد في مقام اثبات الصورة [illegible] بالجواهر العقلية التي هي ارباب الانواع الموكلة على جملة هياكل اشخاص نوع نوع بالتدبير والتسخير كالنفس المجردة [illegible] قياس الى تدبيرها هيكل

مخصوص فليعلم انها بما عدا التفسير الاخير باطلة انتهى كلامه وتم مرامه ولا بد ههنا من ضرب من التفصيل فنقول قد تواتر النقل بين الحكماء قديما وحديثا عن افلاطون انه قائل بالصور وسموها بالمثل الافلاطونية واختلفوا في المراد بها بناء على ان للمثل تفسيرات في مواضع مختلفة فقد تفسر في مبحث الصور النوعية بارباب الاجسام والطلسمات وتحقيقه الاجمالي ان الحكماء المتالهين وحكماء الفرس ومن يحذو حذوهم كالشيخ المقتول في كتبه كالمطارحات وحكمة الاشراق وهيا كل النور ذهبوا الى ان لكل نوع من الافلاك والكواكب وبسائط العناصر ومركباتها ربا في عالم القدس هو عقل مدبر لذلك النوع ذو عناية به وهو الغاذي والمنمي والمولد في الاجسام النامية واستدلوا على ذلك بان الوجدان يشهد بامتناع صدور الافعال المختلفة في النبات مثلا عن القوة العديمة الشعور التي سماها المشاؤن بالصور النوعية وهؤلاء الاشراقيون يتعجبون ممن يقول ان الالوان العجيبة في ريش من رياش الطاؤس مثلا انما كان لاختلاف افرجة تلك الريشة من غير رب نوع حافظ بل هم ينسبون جميع كيفيات الانواع الى اربابها المجردة المسماة بالمثل والمشاؤن ردوا في كتبهم دلائل كثيرة لابطال هذه الارباب ليس شيء منها مما ينفع ويهدي الى الصواب والتحقيق انه لا سبيل الى المناظرة مع الالهيين في هذا الباب لانهم يدعون البداهة والمشاهدة المتكررة في خلواتهم وجلواتهم لاثبات هذه الارباب فليس للمشائين في ظلمات الدلائل الظاهرة ان ينافروهم كما انهم لا ينافرون اساطين الحكمة ارسطو وافلاطون وبطليموس ونحوهم على ما وجدوه في ارصادهم وقد تفسر في مبحث الماهيات بالماهيات المجردة المعراة عن التشخصات الماخوذة بشرط لا شيء وقد تفسر في باب تقسيم العوالم بالعالم المتوسط بين عالم المجردات وبين عالم الاجسام المادية وهو عالم المثال الذي ذهب اليه الشيخ المقتول ومن قبله من الحكماء المتالهين واستدل عليه في حكمة الاشراق وغيرها بان الصورة الخيالية كجبل لقصة مثلا لا تكون في الاذهان ولا في الامتناع انطباق الكبير على الصغير ولا في الاعيان والا لتراءاها كل سليم الحواس ليست بمعرفة والا لما كانت معلومة متميزة وليست في العقول المجردة لكونها جسمانية فبالضرورة تكون في موضع آخر وهو عالم المثال المسمى بالخيال المنفصل وهو الذي ذهب اليه الحكماء المتقدمون كافلاطون وبقراط فيساغورس وغيرهم انت تعلم ان هذا الدليل مبني على انكار الوجود الذهني اما على القول به كما هو التحقيق فلا تمام الاستدلال لاحتمال وجوده في الذهن وقولهم لزوم تطبيق الكبير على الصغير ينشأ من الاشتباه بين الوجود الخارجي والذهني وقياس احدهما على الآخر فافهم ولا تتخبط وقد يقرر بانا ندرك زيدا مثلا بعد ما شاهدناه مرة بعد اعدامه عن هذا العالم على الطريق الذي شاهدناه سابقا فلزيد وجود قطعا واذ ليس في هذا العالم فلا جرم يكون في عالم آخر وهو المسمى بعالم المثال فموجودات هذا العالم تكون موجودة فيه بعد اعدامها عنه وتكون قائمة لا في مكان ولا في جهة بل في عالم متوسط بين عالم العقل وعالم المادة ومن اراد التفصيل فليرجع الى شروح نصوص الحكمة وقد دون المشاؤن لابطال هذا العالم في اسفارهم وجوها كثيرة لا يشفي العليل واحد منها وقد تفسر في باب العلم بالصور القائمة بنفسها المجردة عن المادة عند ربها وخالقها اذا عرفت هذا فاعلم ان منهم من نسب وجود الماهيات المجردة في الخارج الى افلاطون بناء على تفسير الصورة بها وشنع عليه تشنيعا بليغا بانه كيف يكون وجود الماهيات المعراة عما به الامتياز كما لا يخفى على ذي فطانة ومنهم من نسب اليه القول بان علم الواجب تعالى بالاشياء بواسطة صورها الحاضرة عنده الموجودة في الخارج بنفسها وهو الذي ذكره الفاضل الحشي ههنا تبعا لمن سبقه وعليه فكيف يكون قيام الصور بنفسها قبل وجود ذي صورها فان من الصور صور الاعراض وهي طبائع ناعتية لا يمكن ان تقوم بنفسها وتخلص عنه

العلامة الكوفاموی فی منهیات شرح سلم العلوم بان مراده بالصور نفس تلك الاشیاء باعتبار حضورها عنده واطلاق الصور علی الاشیاء باعتبار حضورها العلمی شائع عندهم وانما سمیت مجردة لعدم تغیرها بهذا الاعتبار وارادة بقیامها بذاته تعالی انتهت ولا یخفی علیك ما فیه من الفساد فان الكلام فی العلم الفعلی المقدم علی وجود الممكنات الازلی فكیف یكون المراد بالصور نفس الممكنات واما ما افاده احسن المحققین فی شرح السلم ان مراده بالقائم بنفسها ان القوم بالعالم بها یجوز ان یكون صورا للاعراض كالسواد والبیاض مثلا قائمة بالمحال كالاجسام مثلا غیر قائمة بالباری تعالی فان قلت علم السواد بدون الجسم ممكن قلت لعل لا یكون فی علم الباری تعالی لامر لا یعلمه الا هو انتهی كلامه فما لست احصله فافهم والتحقیق ان حمل كلام افلاطون علی التفسیر الاول والثالث اولی ولم نقم دلیل قوی علی بطلانهما بعد والیه یشیر كلام المحققین لان شان افلاطون اجل من ان یقول بوجود الماهیات المجردة فی الخارج وكذا القول بالصور العلمیة المجردة القائمة بنفسها ركیك ایضا فاستقم ولا تلتفت الی صنیع المتاخرین حیث نقلوا قوله فی كل موضع من المواضع المذكورة ومسطره فی كل باب بتقسیر یلیق به والله اعلم بما فی ضمیر عباده قوله حضوری الاشراقی هذا هو مذهب الشیخ شهاب الدین السهروردی الالهی المقتول وهو مبنی علی انكار العلم الحضوری علما ما هو مقرر عنده وتحریره علی ما فی حكمة الاشراق وشرحها للمولانا قطب الدین الشیرازی انه قد تبین ان الابصار لیس من شرطه انطباع الشیح ولا خروج الشعاع عنده علی ما مر تحقیقه بل یكفی فیه عدم الحجاب بین الباصر والمبصر فعند وقوع مقابلة المبصر للعضو الباصر یتحقق للنفس علم اشراقی حضوری وقد مر مآله وما علیه ولما كان حال الابصار هذا فاقول واجب تعالی لكونه نورا محضا لا یمكن احتجابه عن ذاته ولا احتجاب غیره عن ذاته لامتناع ان یكون ظاهرا له وغیره ایضا ظاهر له بلا احتیاج الی صورة او غیرها فلا یغرب عنه مثقال ذرة فی السموات ولا فی الارض اذ لا یحجبه شیء عن شیء واذا لم یحجبه شیء عن شیء فیدرك جمیع الاشیاء بالاشراق الحضوری الذی هو اشرف علمه وابصره واحد وعلمه بذاته هو كونه نور الذات وعلمه بالاشیاء هو كونها ظاهرة له علی سبیل الحضور الاشراقی اما بانفسها كاعیان الموجودات من المادیات والمجردات وصورها الثابتة فی بعض الاجسام كالفلكیات او بمتعلقاتها كصور الحوادث الماضیة والمستقبلة الثابتة فی النفوس الفلكیة فانها وان لم تكن ظاهرة له بانفسها لكنها ظاهرة له بمتعلقاتها التی هی مواضع الشعور المستمر للمدبرات العلویة لاحاطة اشراقة الانوار التی هی المدبرات وهی النفوس الفلكیة بالذات وما فیها من صور الحوادث بالعرض فعلمه بالاشیاء اضافة لكونه عبارة عن ظهور الاشیاء [illegible] وتحقیقه عدم الحجاب الذی هو شرط الابصار وهو مفهوم سلبی لا تیان البیوی ادراكه تعالی لانه لا یحجبه شیء عن شیء وما هو بیان العلم انما هو عبارة عن الظهور والانكشاف وانما یحتاج الی الصورة عند المشائین عند غیبوبة المدرك ولو كان حاضرا عند النفس الذی هو مدرك للكلیات والجزئیات لم یحتج الی تحصیل صورة كما انه لم یحتج فی ادراك ذاته وصفاته الاضافیة الی تحصیل امر آخر وعند صاحب الاشراق كل ما سواه حاضر عنده فهو یدرك جمیع الاشیاء الخارجیة من دون حاجة الی تحصیل صورة لكونه نورا ظاهرا بذاته وغیره ظاهر له فاذا كان حال النفس هذا فكیف بالواجب المطلق الذی هو فی اعلی مرتبة النوریة ولا اضافة الابداعی الی ما سواه الذی هو اعلی ضروب التاثیر وله السلطنة العظمی والقهر الاتم فلا جرم یعلم ذاته وما سواه من العقول والاجرام وقواها وما یتمثل لها او ینطبع فیها بمجرد اضافة آلهیة فكما ان علمه بذاته لا یزید علی ذاته اتفاقا كذلك علمه بالاشیاء لا یزید علی اضافته الی الاشیاء وهذا حاصل ما ذهب الیه هذا الشیخ الالهی ویرد علیه

الاول من

امور الاول وهو اقوا ها ان هذه الاضافة التی جعلها علما لا توجد الا بعد ایجاده الممکنات فیلزم الجهل قبله وبطل العنایة الالهیة السابقة علی جمیع الممکنات الدال علیها النظام العجیب والترتیب الغریب واحاب هو نفسه عنه فی حکمة الاشراق بانا نمنع ان جودة النظام وحسن الترتیب لیس مبنیا علی علمه الفعلی بل هو من ظلال النسب الشریفة والترتیب الواقعة بین المفارقات فان المعقول المسماة بالانوار الالهیة کثرة وافرة عنده ولها سلاسل طولیة وعرضیة وهیئات عقلیة ونسب معنویة فذوات هذه الامور تابعة لذوات اربابها وهیئاتها لهیئاتها ونسبها لنسبها فلا احتیاج الی اعتبار علمه الاجمالی الفعلی ولا یذهب علی الفطن بانیه فانا سلمنا ان هذا النظام تابع لذلک النظام الاشرف لکنا نستفسر عن السبب لباعث نظام ذلک العالم وهکذا فلا بد ان ینجا الی القول بکون ذاته بحسب قوته الالهیة مشتملة علی افضل نظام ودفعا للدور والتسلسل وح یلزم خلاف ما ادعاه وثبت ما هو مطلوب المشائین من ان علمه بغیره منطوی فی ذاته لا احتیاج فیه الی غیره فان قلت تبعا لما فی حکمة الاشراق فی رد مذهبهم بان المعلومات غیر ذاته تعالی قطعا فیجب ان یکون علمها ایضا غیر ذاته لا عینها قلت هذا ممنوع لا بد له من برهان او شهادة وجدان وکلاهما منتفیان الثانی ان کون العلم اضافة مختصة کما هو مفاد کلام صاحب الاشراق غیر صحیح سواء سمیت تلک الاضافة اشراقیة او لا لان ما الاضافة تتوقف علی وجود الطرفین فیلزم الحاجة فی اشرف صفاته الی مخلوقاته وفساده لا یخفی علی احد الثالث هذه الاضافة اما واحدة او متکثرة فان کان الاول یلزم ان لا تمیز عنده تعالی بعض الاشیاء من بعض لوحدة ما به الامتیاز فان قلت مثل هذا یرد علی المشائین القائلین بکون الذات الواحدة الحقة منشأ الانکشاف قلت هب ولکنهم یقولون ان ذات الحق مع وحدتها علة لجمیع الاشیاء کل شئ منها علی حدة فلا بد ان ینطوی علمها فی علمه بذاته علی التفصیل والا یتاتی مثل هذا ههنا فان الاضافة لیست علة لجمیع الاشیاء حتی ینطوی علم الاشیاء فیه فان العلة انما هو الذات الحقة وعلی الثانی یلزم ان یوجد الامور الغیر المتناهیة وعلی الاضافات فی ذات الواجب فی آن واحد فان علمه فی کل آن محیط بما سواه وهو بعید وغیر مخفی فهذه الوجوه الثلثة تبطل مذهب هذا الشیخ الجلیل ویرد علیه وجوه اخر کثیرة ترکنا ها خوفا للاطناب واما ما اورد علیه العلامة الشیرازی فی الاسفار الاربعة بقوله کون الاضافة علما لا یصح ازمن العلم ما یکون مطابقا للواقع ومنه ما یکون غیر مطابق والیضا من العلم ما هو تصور والتصدیق والاضافة لا یمکن تقسیمها الی هذه الاقسام والقول بان مقسم العلم فی اوائل المنطق انما هو العلوم التی هی غیر علم المجردات غیر مستقیم لان مطلق العلم معنی واحد وحقیقة واحدة لا یمکن ان یکون بعض افراده اضافة وبعضها صورة انتهی فمندفع اما اولا فلان هذا المذهب بین مذهب المشائین القائلین بکون علم الواجب عین ذاته فما هو جوابهم فهو جوابه والحل ان علم الواجب مغایر لعلم الممکنات حقیقة کما ان ذاته مباین ذواتها کما لا یخفی قوله ثبوتا خارجیا هذا هو مذهب المعتزلة ومبناه علی ان للمعدوم ثبوتا خارجیا وهو امر آخر غیر الوجود الخارجی وعندنا الوجود والثبوت والکون والشیئیة الفاظ مترادفة مصداقها واحد ولیس الثبوت امرا آخر غیر الوجود فالمعدوم لا وجود له ولا ثبوت فکیف یکون علمه تعالی بالممکنات حالة عدمها بهذا الطریق وتحریر محل النزاع ان المعدوم اما ان یکون ممتنع الوجود او یکون جائز الوجود والعدم اما الممتنع فقد اتفقوا علی انه نفی محض وعدم صرف لیس بذات ولا شئ واما المعدوم الذی یجوز وجوده وعدمه فقد ذهب اصحابنا الی انه قبل الوجود نفی محض لیس بشئ ولا ذات والیه مال ابو الحسین البصری من المعتزلة وذهب اکثر شیوخ المعتزلة الی انها ماهیات وذوات وحقائق حالتی وجودها وعدمها فهذا تلخیص محل النزاع

واما الدلائل فهی مذکورة ذکرکثیرة للمطرفین من الکتب الکلامیة کشرح المواقف والایضاح والتهذیب وغیرها راینا ترکها ههنا احری لئلا یطول الکلام ویشوش المرام ولکن یقتضی ان ما یذکر کلا یترک کله وجب علینا ان نذکر بعض ادلة المطرفین لینکشف الستر عن وجوه المذهبین فنقول لنا فی اثبات ان المعدوم لیس بشیئ وجوه منها ان هذه الماهیات المعدومة التی قلتم بثبوتها ممکنة لذواتها وکل ممکن محدث فهذه الماهیات من حیث هی هی محدثة فیلزم ان تکون مسبوقة بالنفی المحض اذ لا معنی للحدوث الا الوجود بعد العدم وذلک هو المطلوب واما قولنا انها ممکنة لانها لا تخلو اما ان تکون واجبة او ممتنعة او ممکنة والاولان باطلان فتعین الثالث اما بطلان الاول فللزوم تعدد الواجب واما الثانی فلما قام الوجود الخارجی ومنها قوله تعالی واللہ علی کل شئ قدیر وجه الاستدلال به ان اسم الشئ یتناول الماهیات فوجب ان یکون اللہ تعالی قادرا علیها وانما یکون قادرا علیها لو کانت لقدرته صلاحیة ان تؤثر فی تلک الماهیات تقدیرا وابطالا ومتی کان الامر کذلک کان وجود اللہ مقدما علی تقرر تلک الماهیات لوجوب تقدم المؤثر علی الاثر فثبت ان الماهیات باسرها نفی محض فی الازل واما المعتزلة غیر ابی الحسین وابی الهذیل العلاف ومتبعیهم من البغدادیین فاستدلوا علی کون المعدوم شیئا ثابتا بوجوه کثیرة کلها سخیفة عندنا منها ان المعدومات متمیزة فی انفسها حال عدمها وکل ما به التمیز لیس بمعدوم فلا بد ان یکون حقائق متعینة ولا معنی لقولنا المعدوم شئ الا هذا اما الکبری فظاهرة واما الصغری فبیانه ما یعلم ان غدا تطلع الشمس من المشرق والا یطلع من المغرب وهذا ان یطلق عن معدومان فی الحال ونحن نعلم الآن امتیاز کل واحد منهما عن الآخر وهذا یدل علی امتیاز کل منهما عن الآخر وایضا انا نعلم انا قادرون علی الحرکة یمنة ویسرة ولا نقدر علی الطیران فقد تمیز احد المعدومین عن الآخر وایضا انا نجد من انفسنا انا نرید ان یحدث لنا اموال وسعادات ولا یحدث لنا مضرات وآفات مع کون کل واحد من هذین القسمین معدوما وایضا المعدوم قسمان ممتنع وجائز ولا شک ان کل واحد من هذین القسمین متمیز عن الآخر فقد یجاب عن هذه الحجج بان هذه الامور وان کانت معدومة فی الخارج لکنها موجودة فی الذهن ولهذا صح وقوع الامتیاز بینها فلا ثبت امر آخر وراء الوجود وانت تعلم انه لیس بشئ لانه مبنی علی الوجود الذهنی والمتکلمون ینکرونه فکیف یکون هذا الجواب حجة علیهم نعم عندهم لیس الموجود الا الموجود الخارجی وما لم یوجد فی الخارج فهو معدوم فهذه الاشیاء مع عدمها فی الخارج متمیزة فلا بد ان یکون فیها امر آخر وراء الوجود وهو المطلوب فالاستدلال باق علی حاله ویمکن ان یقال لما کانت دلائل الوجود الذهنی قویة ووجوه انکاره سخیفة بنی المجیب کلامه علی الوجود الذهنی فالاولی فی الجواب عن الحجة المذکورة ما ذکره الامام الرازی فی الاربعین بمقتضی علیهم انا نجد من انفسنا ادراکا فی صور کثیرة مع حصول الاتفاق بیننا وبینکم علی انها لیست ماهیات ولا حقائق بل هی نفی محض وعدم صرف فالصورة الاولی العلم بالممتنعات وذلک لانا نحکم بان شریک الباری ممتنع ونقیم الدلائل علی ذلک فالشعور الذهنی والامتیاز یحصل ههنا مع انها لیست متقررة اصلا والصورة الثانیة العلم بالنسبة بحصول هذا الجسم فی هذا الحیز دون غیره والصورة الثالثة انا نعلم امتیاز العدم عن الوجود فیلزمهم عندکم کون العدم المطلق ثابتا ولم یقل به احد ونظائره کثیرة کلها تدل علی ان العلم بالشئ وحصول الامتیاز لا یقتضی ان یکون متقررا ثابتا فی الخارج ومنها قوله تعالی لا تقولن لشئ انی فاعل ذلک غدا الا ان یشاء اللہ سمی الامر الذی سیکون غدا فی الحال باسم الشئ وذلک یقتضی ان یکون المعدوم شیئا وجوابه ان التمسک بهذه الآیة لا یقتضی الا اطلاق اسم الشئ علی المعدوم لا کون الماهیة متقررة حقیقة بجواز اطلاق اسم الشئ مجازا باعتبار ما یؤول الیه الآیة التی عولتم علیها

قویة بحسب الاثر والمعنی فکاك التمسك بتلك الآیة اولی اذا عرفت هذا کله فاعلم ان المعتزلة ذهبوا الی ان علمه تعالی الفعلی بالممکنات بثبوتها ثبوتا خارجیا فان الممکنات وان کانت معدومة حالة العلم الفعلی لکن لها نحوا من الثبوت بها تنکشف الاشیاء عنده تعالی ولا یخفی علیك ما فی هذا المذهب من السخافة اما اولا فلما عرفت انه لا یعقل امر آخر مسمی بالثبوت سوی الوجود الخارجی او الذهنی فالممکنات قبل وجودها فی الخارج معدومة خارجا وذهنا فکیف تتعلق علم الواجب بها وامّا ثانیا فللزوم احتیاج الواجب فی صفته الکمالیة الی غیره وامّا ثالثا فللزوم الجهل فی مرتبة ذاته وامّا رابعا فللجریان برهان التطبیق وغیره من براهین ابطال اللاتناهی فی تلك الممکنات الثابتة فیبطل کما یبطل به الانضمام علی ما مر تحقیقه **قوله** او ثبوتا علمیا هذا ما ذهبت الیه الصوفیة الصافیة وهو قریب من مذهب الاعتزال بل کانه هو فیرد علیه ما یرد علیه قال صاحب الفتوحات المکیة فی الباب السابع والخمسین بعد ثلثمائة منها اعیان الممکنات فی حال عدمها رائیة ومرئیة وسامعة ومسموعة بروئیة ثبوتیة وسمع شوقی فعین الحق سبحانه ما شاء من تلك الممکنات فوجه علیه دون غیره ولم یزال الممکنات فی حال عدمها الازلی لما تعرف الواجب الوجود وتسبحه وتحمده تسبیح وتحمید ازلی قدیم ولا عین لها موجودا انتهی وفی الفصوص العلم تابع للمعلوم فمن کان مؤمنا ظهر بتلك الصورة فی حال وجوده وقد علم الله ذلك منه انه یکون هذا کذا فلذلك قال وهو اعلم بالمهتدین ثم قال ما یبدل القول لدی وما انا بظلام للعبید اما قدرت علیهم الکفر الذی شقیهم ثم طلبتهم بما لیس وسعهم بل ما علمناهم الا بما اعطوناهم من نفوسهم مما هم علیه فان کان ظلما فهم الظالمون وذلك قال وما ظلمناهم ولکن کانوا انفسهم یظلمون وکذلك ما قلنا لهم الا بما اعطونا من نفوسهم ان نقول لهم وذاتهم معلومة لنا بما هی علیه من ان نقول کذا وکذا ولا نقول کذا فما کلفنا الا ما علمنا ان نقول انتهی فهذه العبارات واشباهها تدل علی ان مذهبهم ثبوت الماهیات منفکة عن الوجود العینی فلا فرق بین مذهبهم ومذهب المعتزلة الا بانهم یقولون بالثبوت الخارجی والصوفیة یقولون بالثبوت العلمی وهذا الفرق لا یفید نفعا فان البرهان قائم علی استحالة تقدم الماهیة علی الوجود تقدما ولو بحسب الذات فضلا عن التقدم بحسب العین والتحقیق ان الصوفیة الصافیة ظننا بهم ان لا یقولوا بمثل هذا القول السخیف کما تقدم بیانه المعتزلة فالامر ان نقف فیه حتی یحصل لنا مثل ما حصل لهم من الکشف الشهودی والحضور الوجودی فنطلع علی ما اطلعوا علیه او نقول انه راجع الی مذهب المتاخرین القائلین بان علم الواجب بالممکنات بنفس ذاته بادنی تاویل وان کان ظاهر عبارتهم غیر ذلك وان شئت الاطلاع علی تاویل ارجاعه الیه فارجع الی الاسفار الاربعة فان فیه تاویلا نفیسا وتحقیقا شریفا یخرج مذهب الصوفیة عن حیز الاعتزال **قوله** کالسراب انت تعلم ان القیاس علی الصورة السرابیة فاسد لانها موجودة فی الحس المشترك وان لم یکن منشوءا بها صحیحا **قوله** او باتحاد المعقول مع العاقل وفی بعض النسخ العقل بدل العاقل والمراد به الواجب والضمائر لا یتحاشون عن اطلاقه علیه تعالی عن ذلك وهذا المذهب منسوب الی فرفوریوس ولا یخفی سخافته بطلانه علی احد لو لم یدل وکتب الشیخ الرئیس کالشفاء والنجاة والاشارات وکتب الشیخ المقتول کالمطارحات وحکمة الاشراق والتلویحات وکتب غیرهما کالکتاب المسمی بالتحصیل وکتب المحقق الطوسی والامام الرازی وغیرهم کلها مملوة من ابطال هذا المذهب **اقول** قد عرفت سابقا ان هذا المذهب من احد شقوق العینیة فذکر الفاضل المحشی هذا المذهب علی حدة مع ذکره مذهب العینیة سابقا لا یسامح واضح فاستقم **قوله** فهذه عشرة مذاهب اقول بل تسعة والعلامة الشیرازی ذکر فی الاسفار سبعة مذاهب

فلم يذكر شق عدم العلم وجعل مذهب الصوفية والمعتزلة مذهبا واحدا وذكر مذهبا آخر لم يذكره الفاضل المحشي نهار بهوان ذاته تعالى علم تفصيلي بالمعلول الاول واجمالي بما سواه وذات المعلول الاول علم تفصيلي بالمعلول الثاني واجمالي بما سواه وهكذا الى آخر الموجودات وهذا هو مختار المحقق نصير الدين الطوسي وتحقيقه على ما ذكره في شرح الاشارات انه ليس كل علم يحتاج الى صورة حاصلة الا ترى الى علم النفس بذاتها وظاهر ان العاقل كما لا يحتاج في ادراكه ذاته الى صورة غير صورته التي بها هو هو كذلك لا يحتاج في ادراك ما يصدر عن ذاته الى صورة غير صورة ذاته ونظيره انك تعقل اشياء بصور متعددة وتستحضرها في صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل مع مشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانك لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بها من غير ان يحصل صورة اخرى فاذا كان حالك هذا فما ظنك بالواجب الذي لا شريك له في الصدور فالمعلولات الذاتية للاعمل العاقل لذاته حاصلة له من غير ان يحل فيه صورة فهو عاقل اياها من غير ان يحل فيه صورتها والملازمة بين الواجب ومعلوله الاول تغاير بل كانهما متحدان بحسب اللزوم الواقعي فعقله لذاته بعينه عقله للمعلول الاول ولما كانت الجواهر العقلية والعقول المفارقة تعقل ما ليس بمعلولات بحصول صورة فيها وهي معقولات للاول الواجب ولا وجود الا وهو معلول للاول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها والواجب الاول يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غير بل باعيان تلك الجواهر فاذن لا يغرب عن علمه شيء من غير لزوم محال من المحالات فلا يذهب عليك انه ان اراد عدم لزوم المحال على هذا المذهب على طريق السلب الجزئي فغير نافع وان اراد السلب الكلي كما هو ظاهر من عبارته فغير صحيح للزوم الاستكمال بالغير وزيادة صفة العلم عليه تعالى وجهله بما عداه في مرتبة ذاته من حيث هي هي وغير ذلك من الاستحالات العديدة وما قال البعض الناظرين من انه يلزم عليه ان لا يكون المعلول الاول صادرا بالعناية والارادة انتهى غير مضر لان لصاحب المذهب ان يقول المعلول الاول وجوده لازم لذاته وتخلل الجعل بين اللازم والملزوم بأي وجه كان باطل فلا بأس في صدور المعلول الاول بغير العناية بل لا بد ان يصدر عنه من غير ارادة وروية لا لبطلان اللزوم وهذا كما اجاب الشيخ عما ورد عليه من ان القول بالصور الحاصلة يفضي الى التسلسل او الاضطرار حيث قال في التعليقات كل ما يصدر عن الواجب فانما يصدر بواسطة معقوله له وهذه الصور المعقولة له يكون نفس وجودها بنفس عقله لها لا تغاير بينهما الا بالترتيب احدهما على الآخر فاذن هي من حيث هي موجودة معقولة ومن حيث هي معقولة موجودة وهذه الصور من لوازم ذاته فلو تبع وجودها عقليته لها كانت عقليته لها من لوازم ذاته فيكون معقولا عقليته لها فيكون تعقل بعد تعقل الى لا نهاية له انتهى وبعد لم يتبين والذي اقول لو اعتبرت المذاهب الواقعة في العلم على سبيل التفصيل لارتقت الى خمسة عشر مذهبا الاول انه لا يعلم نفسه ولا غيره والثاني انه يعلم نفسه ولا يعلم غيره مطلقا والثالث انه لا يعلم الجزئيات من حيث هي جزئيات ويعلم ما سواها والرابع انه لا يعلم الامور الغير المتناهية ويعلم ما عداها والخامس انه يعلم الكل بصور قائمة فيه والسادس انه يعلم بصفة بسيطة ذاتية تتعلق بالممكنات والسابع انه يعلم نفس حضور الممكنات الدهرية والثامن انه يعلم بحضور المثل القائمة بانفسها والتاسع انه يعلم نفس حضور الاشياء والاشراقي والعاشر انه يعلم نفس ثبوت الممكنات الخارجي والحادي عشر انه يعلم ثبوت الممكنات العلمي والثاني عشر انه يعلم باتحاده مع الممكنات اتحادا تاما والثالث عشر انه يعلم باتحاده مع الممكنات ذاتا واتغايره عنها ساريا والرابع عشر انه يعلم نفس ذاته وهو مرآة لجميع الاشياء مع تباينها له والخامس عشر انه يعلم المعلول

الاول بذاته وماسواه بواسطة العقول القدسية فهذه خمسة عشر مذاهب الى كل ذهب اهب وقد مر تحقيق كل منها وانتقاد احد
وههنا احتمال سادس عشر لم يذهب اليه احد وهو ان يكون علمه تعالى جزافا ولا يخفى سخافته ولو اعتبرت اصول المذاهب الواقعة
من غير اعتبار الشقوق الواقعة فى كلام اصل فهى اربعة فحسب الاول انه لا يعلم علما ما سوا وان كان لا يعلم شيأ مطلقا او غير ذلك
من الشقوق المذكورة والثانى انه يعلم بصفة زائدة قائمة به والثالث انه يعلم بصفة غير قائمة به والرابع ان علمه عينه فهذه اربعة
اصول وما سواها فروع لها ومن ههنا ظهر ان اقتصار الفاضل المحشى على ذكر عشرة مذاهب مع ايراد حرف الترديد الدال على الحصر
واقتصار صاحب الاسفار على السبعة ليس بجيد فاحفظ ذلك فانه من مغتنمات العصر هذا كله فى علم الواجب واما المذاهب الواقعة
فى علم النفس فهى ترتقى ايضا الى خمسة عشر الاول انه اضافة وتعلق بين العالم والمعلوم كما ينسب الى النافين للوجود الذهنى والثانى
مذهب محققى المتكلمين من انه صفة بسيطة ذات اضافة الى المعلوم والثالث انه بحصول صور الاشياء بالنفس هو والرابع انه بحصول
الاشباح والخامس مذهب الصدر المعاصر للمحقق الدوانى من ان الاشياء تحصل فى الذهن فتنقلب كيفا وقد مر ما له وما عليه والسادس
مذهب صاحب الاسفار الاربعة من ان العلوم صور قائمة بالنفس فى عالم آخر هو النفس مع بدنها والسابع مذهب صاحب الاوفى المبين
من انه عبارة عن الوجود الانطباعى وحصول الصورة وقد مر من المحشى المحقق ما عليه وان من ذهب الى ان العلم بالكلية
مذهبان احدهما انها حالة مغتاطة بالصور ومتحدة معها كما يفهم من كلام صاحب السلم وثانيهما هو التاسع انها صفة منعزلة
قائمة بالنفس والعاشر ان العلم اتحاد العاقل والمعقول والحادى عشر ان العلم هو اتحاد العاقل مع المعقول بالفعال والثانى عشر
مذهب من يقول ان العلم هو انفعال النفس والثالث عشر ان العلم هو الواجب كما يشير اليه كلام الفاضى محمد مبارك فى شرح السلم
والرابع عشر انه عبارة عن نفس وجود النفس كما استقر عرش رايه عليه فى شرح السلم وان جعلت مذهب الامام الرازى القائل
بان العلم هو الاضافة مع الاقرار بالوجود الذهنى مذهبا على حدة وهو الاولى عد مذهبا خامس عشر فهذه خمسة عشر مشربا منها
ما قصصناه عليك ومنها ما لم نقصص عليك ومن ههنا ظهر ان ما فعله الفاضل المحشى فى حواشى شرح السلم من الاقتصار على ثلثة عشر
لا يخلو عن تقصير **قوله** واحقاق الحق فى المبسوطات المراد من احقاق الحق اظهار حقية الحق فلا يرد ان فى احقاق الحق تحصيل الحاصل
قوله المشار اليه الخ لا بد ههنا ان اسمعك نبذا من التحقيقات لينجلى لك المقام ويزول الستر عن وجه المرام فاعلم اولا ان غرض السيد
المحقق من نقل كلام الشيخ فى التعليقات اثبات ان المجردات تعلم بانفسها علما حضوريا وكذا علمنا بذواتنا فاثبت بالكلام
الاول مطلق العلم وبالثانى حضوريته كما قال فى المنهية ما قال ولا يدل على ثبوت علم المجردات بانفسها من غير ان تعرض لكونه
حصوليا او حضوريا وما قال ثانيا يدل على ان علمنا بانفسنا حضورى انتهت وثانيا ان الشيخ قسم الاشياء الى قسمين اما ان يكون
وجودها لها او وجودها بالغير ها وير د عليه ان الحصر باطل فان من الاشياء ما ليس وجودا بانفسها ولا لغيرها كالنباتات والجمادات
واجيب عنه بان هذا الترديد ليس على طريق الحصر بل بحسب التتبع كالانسان المتفحص عن حال وقوع العلم يقول الانسان اما
ان يكون عالما بالفعل واما ان يكون طالبا له وانت تعلم انه تكلف مستغنى عنه فالاحسن ان يقال المراد بالاشياء ههنا ليس
مطلقها بل الاشياء التى لها دخل فى الادراك سواء كانت مدركة بنفسها او آلات للنفس فيصح الحصر بلا ريب ومن ههنا ظهرت
سخافة توصيف الاشياء بالمدركة كما صدر عن القاضى الكوفاموى وثانيا انهم اختلفوا فى معنى قوله وجودها لها وقوله وجودها

لغیرها علی ثلثة اقوال الاول ان المراد بوجودها لها وجوبها بالاستکمال لنفسها بان یکون اللام للتبلیغ من غیر حاجة الی حذف المضاف کما اختاره الفاضل الخیراباذی والمراد بوجود الغیر لها وجودها بالاستکمال غیرها فیکون حاصل کلام الشیخ ان الاشیاء التی لها مدخل فی الادراک منها ما یکون وجودها فی ارادة الجاعل لاستکمال نفسها ای غرض الجاعل من جعلها ان تستکمل هی بنفسها بتحصیل العلوم وکسب الادراکات کالمجردات القدسیة والنفوس البدنیة فان وجودها لیس الا لان تحصل الکمالات بالعلوم وتستکمل فی انفسها الا لان تکون آلات لغیرها ومنها ما یکون وجودها فی ارادة الفاعل لغیرها ای لان یحصل للغیر الکمال بواسطتها فهی آلات لتحصیل الغیر الکمال کالحواس الظاهرة والباطنة فانها لم تخلق الا لان تستخدمها النفس وتستکمل فی نفسها الا لان تستکمل بها والحواس الجسمانیة بالنفس فلذلک تدرک المجردات النفس لها الا الحواس الثانی ان المراد بوجودها لها حضورها عند ذواتها وبوجودها لغیرها حضورها عند غیرها وح فحاصل کلام الشیخ ان من الاشیاء ما هی حاضرة عند ذواتها لا تکون غائبة عنها کالعقول والنفوس فانها حاضرة عند ذواتها لکونها مستقیمة فی الوجود کما ان الواجب تعالی حاضر عنده فلا یدان تدرک هذه الاشیاء بالنفس ومنها ما هی حاضرة عند غیرها کالمحواسیس فانها حاضرة عند غیرها وهو النفس لا عند النفس فلهذا الادرک النفس فان قلت فعلی هذا یکون کلام الشیخ الاول فقط کافیا لاثبات المدعی وهو ان علم المجردات بالنفس حضوری اذ قد ثبت منه ان المجردات حاضرة عند النفس فکیف یصح قول المحشی المحقق فی المتن ان الاول یدل علی ثبوت علم المجردات بالنفس من غیر ان یتعرض لکونه حضوریا او حصولیا قلت الکلام الاول علی هذا التفسیر ایضا لا یکفی لاثبات المطلوب اذ لم یثبت منه الا ان المجردات حاضرة عند النفس ولا یثبت بهذا القدر حضوریة علومها ما لم تنضم الیه مقدمة اخری وهی انه اذا کان حضورها عند ذواتها بالاضافة لم یحتج فی ادراکها ذواتها الی حصول صور بها فیها وهذا هو حاصل الکلام الثانی ومن ههنا ظهر سقوط ما قال بعض الفضلاء من ان کلام الشیخ مبنا علی هذا التفسیر یدل علی کون علوم المجردات حضوریا والثالث ان یکون المراد بوجودها لها عدم قیامها بالموضوع او بالجملة بوجودها لغیرها القیام بها فالحاصل ان الاشیاء التی لها مدخل فی الادراک الا ان تکون قائمة بالنفس مستقیمة فی ان تحتاج الی شیء تقوم به کالمفارقات فانها جواهر مجردة قائمة بالنفس لا لغیرها فلذلک تدرک بالنفس او تکون قائمة بالغیر بان یکون موضوعها کالحواس او قائمة بالجسد فانها اعراض غیر قائمة بالنفس فلذلک لا تدرک النفس وربما ان المشار الیه بقوله فلذلک الواقع فی موضعین علی التفسیر الاول هو الوجود لها والوجود لغیرها فقط من غیر حاجة الی ضم ضمیمة فیکون المعنی ان المفارقات لما کان وجودها لها بمعنی انها خلقت لاستکمال ذواتها لا لغیرها فلهذا تدرک ذواتها لان ادراک ذواتها ایضا کمال من الکمالات فلو لم یحصل لها لزم بقاؤها ناقصة والحواس الجسدانیة لما کان وجودها بالاستکمال غیرها بها وهو النفس لا لان تستکمل بالنفس فلهذا لا تدرک ذواتها بل انما تدرک النفس بواسطتها وکذا علی التفسیر الثانی فان حضور المفارقات عند ذواتها بنفسه کاف لادراکها لذواتها فیکون معنی قوله فلذلک تدرک ذواتها ای لکون حضورها عندها تدرک ذواتها لان ادراک شیء لیس الا عبارة عن حضور شیء عند شیء فلما حضرت عند النفس لا جرم ان تدرک ذواتها والآلات الجسدانیة لما لم تکن حاضرة عند النفس بل عند غیرها فلا تکون مدرکة بل انما یحصل الادراک لغیرها بواسطتها ومن ههنا ظهر ان صنیع القاضی الکوهاموی حیث حمل قوله وجودها لها علی معنی الاستکمال ثم قال فلذلک ای للتجرد وکون وجودها لها الخ مستخیف جدا واما علی التفسیر الثالث فلا یکون المشار الیه بذلک وجودها لنفسها ووجودها لغیرها فقط حتی یکون المعنی لما کانت المفارقات قائمة بذواتها تدرک النفس لا لما تدرک الآلات الجسدانیة لما لم تکن قائمة بالنفس بل بموضوعها فلا تدرک ذواتها لانه ح یکون مناط الادراک هو القیام بنفسه فینتقض الکلام بالجواهر المادیة فانها

۱۲۱ من موضعه

قائمة بانفسها لا بالموضوع مع انها لا تدرك ذواتها فلو كان مناط الادراك كون وجود الشئ لنفسه بمعنى قيامه بنفسه كما ذكره الشيخ لزم
ادراكها بانفسها ايضا ولم يقل به احد بل لا بد لها في المشار اليه من اعتبار امرين الوجود لها بالمعنى المذكور وتجردها عن المادة وبهذا يندفع
الكلام بالجواهر المادية فانها وان لم تكن قائمة بالموضوع لكنها ليست مجردة ومدار الادراك بذاتها انما هو الوجود والتجرد معا فالمفارقات لما
كانت قائمة بذواتها ومجردة عن المادة لا بد لها ان تدرك انفسها والآلات الجسدانية لما لم تكن قائمة بانفسها ولا مجردة
عن العلائق المادية فلا تدرك انفسها بل انما يدرك الغير بواسطتها واستخدامها فالفاضل المحشي اختار التفسير الاخير من
التفاسير الثلثة المذكورة في قوله وجودها لها ووجودها لغيرها فلذلك قال المشار اليه اي بذلك هو مجموع كون العقول العالية
وهي العقول العشرة مفارقات عن المادة وكون وجود اتها لها بمعنى قيامها لا بالموضوع لا بحركون وجود اتها لها وقس عليه الثاني فاحفظ
هذا التفصيل فانه طريق مستقيم قوله فان الخ هذا دفع دخل مقدر تنقيح الدخل ان الاشارة لا تكون الا الى ما سبق ذكره وليس ههنا قبل
الاشارة الا ذكر وجودها لها ووجودها لغيرها فلا جرم يعود الاشارة اليها لا الى امر آخر فمن اين يستفاد كونها مفارقات وتشريح الدفع ان الحكم
على المشتق يدل على علية للماخذ له واخذه فيه فنحن حكمنا على المفارقات وهي صيغة اسم الفاعل فيعتبر في الاشارة ماخذه وهو كونها
مفارقات فيكون الاشارة الى مجموع الامرين احدهما ما هو مذكور صريحا وهو كون وجودها لها وثانيهما ما هو ماخوذ من المحكوم عليه
وهو كونها مفارقات وتوضيحه على ما افاده الاستاذ العلامة سراج المحققين نور الله مرقده في التحقيقات المرضية هو ان الحكم في هذا
الموضع الادراك وفي تدرك ضمير يرجع الى المفارقات وفي موضع الى النفس فالمفارقات العالية والنفوس المجردة محكومة عليها
وتدرك محكوم به فيكون الكلام ان المفارقات تدرك ذواتها والنفس تدرك ذاتها والنفس جوهر مجرد متعلق بالبدن تعلق التدبير
والتصرف فالمحكوم عليه المشتق هو المفارقات والمجرد وماخذه المفارقة والتجرد فيكون علة للحكم ومدارا له وهو الادراك فيكون المفارقة
جزأ من المشار اليه وهو المطلوب ومن ههنا ظهرت سخافة قول الفاضل اللبكني ان في جعل التقريب على مجموع التجرد والوجود لذاته
لا على الاخير فقط تكلفا بعيدا قوله يدل على اخذ الماخذ فيه يعني الحكم على المشتق بشئ يدل على اخذ الماخذ فيه على سبيل العلية بان يكون
ذلك الماخذ والمبدأ علة لذلك الحكم وهذا من لطائف العربية واحرى ان يسمى كلاما قياسا معه كما في قوله تعالى السارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما اي لسرقتهما فالحكم على السارق والسارقة بالقطع بصيغة اسم الفاعل يدل على اخذ السرقة فيه وكونه علة له وهو
كذلك قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة اي لاجل زناهما ومن ههنا وضح معنى قوله في المنهية حاصله ان الحكم
على المشتق يدل على علية الماخذ ففي ادراك المفارقات دخل للمفارقة فلذلك يكون المفارقة جزأ من المشار اليه انتهت قوله نفس علية
يعني ان المحكوم عليه في قوله والنفس تدرك ذاتها هو النفس فلا بد من اعتبار التجرد والمفارقة عن المادة في المشار اليه ولا يكفي مجرد
الاشارة الى كون وجودها لها بالمعنى الثالث قوله اذ التجرد آه اقول هذا دفع لما يقال ان حديث اخذ الماخذ في الحكم على المشتق
لا يفيد في الحكم بالادراك على النفس لعدم كون المحكوم عليه فيه مشتقا حتى يوخذ مبدؤه ويجعل علة للحكم ووجه الدفع ان النفس نفسه
وان لم يكن مشتقا الا ان التجرد والمفارقة عن المادة معتبر في مفهومها فيكون معنى قولنا النفس تدرك الجوهر المجرد عن المادة المفارق
يدرك فيوخذ مبدأ المشتق وهو التجرد والمفارقة علة للحكم كما في العقول فان قلت لما كانت النفس الناطقة بسيطة مفارقة عن المادة
فكيف تفعل اشياء كثيرة قلت ان تكثر المعلول انما يكون لاحد اسباب اما لتكثر العلة واما لاختلاف القوابل واما لاختلاف الآلات

والمراد بترتب المعلومات فی النفس انها ملتقة جوهر بسیط مجرد لا تکثر فیه اصلا قلت التکثر فیها بسبب الآلات فان الحواس المختلفة تعد النفس للاطلاع علی الامور والاحساسات الجزئیة انما تتکثر بحسب اختلاف حرکات البدن بجلب النفع والخیرات ودفع الشر والمضرات قوله فانطبق علیه الحاصل الآتی قال فی المنهیة هذا تفریع علی قوله المشار الیه المجموع انتهت یعنی لما کانت الاشارة بذلک الی مجموع کون العقول والنفوس مفارقات وکون وجوداتها لها انطبق علیه الحاصل الذی ذکره السید المحقق بقوله حاصله ان التعقل هو وجود الشیء وحصوله للذات المجردة الی آخره لکون التجرد ماخوذا فیها کما هو ماخوذ فی الحاصل الآتی وفیه اشارة الی انه لا ینطبق لو جعل ذلک اشارة الی مجرد کون وجودها لانفسها بالمعنیین الاولین وستعرف تحقیقه فانتظر مفتشا قوله سواء کانت باطنة هی الحس المشترک والخیال والوهم والحافظة والمتصرفة قوله او ظاهرة وهی القوة الباصرة والسامعة والشامة والذائقة واللامسة وانما سمیت بالآلات الجسدانیة لکونها فی الجسد سواء کانت فی خارجه او باطنه قوله بل لغیرها بجعل واحد من المعانی الثلثة المذکورة فان الآلات الجسدانیة لیست مستکملة لانفسها ولا قائمة لانی موضوع ولا حاضرة عند انفسها فلا بد من ان لا تدرک ذواتها لان الادراک من خواص ما یکون وجوده له قوله اذ المراد بذاتها الخ تشیر الی ان ضمیر هی الواقعة فی کلام السید المحقق راجع الی العین وتفصیل المرام انهم اختلفوا فی حل قول السید المحقق والآلات الجسدانیة وجودها لا للذواتها کالعین مثلا بل لغیرها وهی القوة الباصرة الخ علی اقوال الاول ان ضمیر هی راجع الی الغیر وهذا هو مسلک المحقق فی حاشیته لا یقال کیف جوز ارجاع ضمیر التانیث الی المذکر لانا نقول الضمیر اذا دار بین الخبر والمرجع فالمعتبر الخبر کما لا یخفی علی من طالع کتب العربیة وبه یظهر اندفاع ما قال الفاضل الکوهامروی لا یجوز ان یراد بوجودها لها وجودها بنفسها ولغیرها وجودها وقیامها لغیرها لانه لا یستلزم ان یکون العین قائما بالقوة الباصرة کما یدل علیه قول المحشی علی هذا التقدیر کالعین مثلا بل لغیرها وهی القوة الباصرة وجه الاندفاع انه مبنی علی فهم ان الضمیر راجع الی الغیر وقد عرفت ما فیه والثانی ما اختاره الفاضل السندیلی من ان ضمیر هی راجعة الی الآلات ولفظ مثلا مقدر بعد قوله القوة الباصرة وقوله کالعین مثال للمنفی ای لذواتها والمعنی ان الآلات الجسدانیة وهی القوة الباصرة مثلا وجودها لا للذواتها ای لیست هی قائمة بانفسها کالعین بمعنی الجرم المخصوص فانه قائم بذاته بل وجودها لغیرها ای هی قائمة بالغیر وهو محالها فلا یلزم ان یکون العین بمعنی الجرم المخصوص قائما بالقوة الباصرة وانت تعلم ما فی هذا التوجیه من التکلفات العدیدة والثالث ما اختاره الفاضل المحشی والیه مال الجمهور وحاصله ان ضمیر هی راجع الی العین وثانیته باعتبار انه من المؤنثات السماعیة والغرض من هذا القول دفع توهم وهو ان العین هو الجرم المخصوص وهو لیس بحاسة وآلة حقیقة فکیف یستقیم مثالا للآلات الجسدانیة وجه الدفع انه لیس المراد بالعین ههنا الجرم المخصوص اذ لا دخل له فی الادراک بل المراد به القوة الباصرة لانها آلة للنفس فان قلت کیف یصح ارادة القوة الباصرة من العین مع انه لا یطلق العین علیها فی عرفهم قلت هذه الارادة مجازیة فیکفیها ادنی مناسبة اقول وههنا توجیه رابع ظهر لی وهو ان الضمیر راجع الی ما هو قریب منه یعنی الغیر ان

ع الاولی حذفها

ع ای الموجودی

ع ای الموجودی

ع ای الموجودی

ع ای الموجودی

الاصل فی کل منهما ان یرجع الی ما هو قریب منه والمراد بالقوة الباصرة النفس واطلاق القوة علیها شائع والمراد بالعین القوة المودعة فی التجویف
بقرینة جعله مشترکا بین الآلات الجسدانیة والمعنی والآلات الجسدانیة وجودها بالاذواتها کالعین ای القوة المودعة فی تجویف ملتقی العصبتین مثلا بل
لغیرها وهو النفس الناطقة فافهم قوله الناتئتین من مقدم الرماغ الخ قالت الحکماء فی تشریح البصر ان صورة المبصر تنطبع فی الرطوبة الجلیدیة
التی هی من طبقات العین ومنه الی مجمع النورین ومنه الی الحس المشترک فیدرک النفس بواسطة مجمع النور وهو المسمی بالقوة الباصرة وهی قوة منبثة
فی تجویف ملتقی العصبتین المجوفتین الناتئتین من مقدم الدماغ وسبدئه واختلفوا فی کیفیته فقیل انهما تیلان قیان ویتقاطعان تقاطعا صلیبیا
بحیث یجوز فیهما واحد ثم یتباعدان الی العینین الیمنی الی العین الیسری والیسری الی الیمنی وقال بعضهم انه ینفذ الناتئة الیمنی الی الحدقة
الیمنی والیسری الی الیسری من غیر تقاطع صلیبی والتفصیل فی اسفار الحکمة قوله لعدم کونهما مفارقات ایضا تحقیقه ان مناط الادراک
علی تقدیر ان یکون الاشارة الی مجموع الامرین کما هو مختار الفاضل المحشی مجموع کون وجودها بالمعنی قیاما بنفسها وکونهما مفارقات
فلا یکفی احدهما مجردا عن الآخر للادراک ومناط عدم ادراک الآلات الجسدانیة عدم الامرین فان وجود بالغیر هاوهی ماوته ایضا
وانما لم یذکر الشیخ الثانی لوجهین احدهما الظهور فان عدم کون الآلات الجسمانیة مفارقات ومجردات ظاهر غایة الظهور وثانیهما
عدم الحاجة الیه فانه یکفی لاثبات عدم ادراکها ذکر عدم احد مناطی الادراک قوله فاذا کان وجودی لی بالاصالة الخ حاصله انما
ادرک ذاتی علی تقدیر وجدان الاثر منی فی یکون وجودی لی بواسطة الصورة فاذا کان وجودی لی فانی حاجة الی الاحتیاج الی
الصورة لتحقق منشأ الانکشاف الاقوی لایقال فح یجب ان یعلم النفس ذاته کما حقه لوجود سبب الانکشاف الاقوی ولیس کذلک
اما تری الی الاختلاف الواقع فی النفس هل هو بسیط ام لا وهل هو حال فی البدن ام لا وغیره من المسائل النزاعیة ولو کان انکشاف
النفس عنده حضوریا لما یحتاج الی صورة فالواقع هذا الاختلاف فان کل احد یعلم نفسه لانا نقول علم النفس بذاتها وان کان
حضوریا لکنه اضعف انواع العلوم فان مناط الادراک لیس الا حضوره عنده وحضوره عنده لیس الا بالاجمال فلا یعلم حقیقته علی
التفصیل وهذا هو الباعث لتحیر العقلاء فی حقیقة النفس والسر فیه انه لا یلزم من العلم بالشیء العلم باجزائه بل ینعکس ومن ههنا ظهرت نکتة لطیفة
الفاضل المیبذی فی شرح بدایة الحکمة من ان العلم الحضوری اقوی من الحصولی ضرورة ان انکشاف الشیء علی الآخر لاجل حضوره بنفسه
اقوی من انکشافه علیه لاجل حصول مثاله عنده انتهی قوله والقول الاول وهو ما قاله الفاضل السندیلی عند قول الشیخ لم یحتج فیه نظر فان
وجود الاثر للنفس بمعنی قیامه بها وحلوله فیها امر وحضور ذاتی لذاتی من غیر متابعة الغیر امر آخر وبینهما بون بعید فیجوز ان یکون مناط العلم
هو الاول فلا یتم الدلیل انتهی وجه الرد ظاهر فان کفایة وجود الاثر وعدم کفایة وجودی لی بلا واسطة امر لا یقبله العقل السلیم لانا نعلم
الصرف ونستحیل سلبها عنه قوله کما ینادی الصدر الی الصدر ای ینادی اول کلام السید المحقق وهو قوله ان التعقل هو وجود الشیء
وحصوله للذات المجردة الی آخره حاصل کلام الشیخ الاول علی کل من المعانی الثلثة المذکورة اما اذا کان معنی وجودها لنفسها ولغیرها
استکمالا لها واستکمال غیرها بها فلانه ثبت منه ان وجود المجردات والنفس لاستکمال نفسها فلا بد ان تدرک ذواتها سواء کان حصولیا
او حضوریا فعلم ان تعقل الشیء وادراکه لیس الا حضوره عنده وحصوله وتحققه للذات المجردة سواء کان بواسطة الصورة او بدونها تلک
الواسطة واما علی تقدیر ان یکون المراد بالوجود لنفسه ولغیره وجوده بوجود مستقل وغیر مستقل فلانه ثبت منه ان النفس من المفارقات
موجودة بوجود قائم بذاته لا تحتاج الی امر آخر ولذلک تدرک ذواتها فعلم منه ان الادراک هو حصول الشیء عند الذات المجردة واما علی

تقدیر ان یکون المراد بها الحضور عند نفسه و عند غیره فلانه ثبت منه ان النفس و المفارقات حاضرة عندها و لذلک تدرک ذواتها فعلم ان الادراک هو حضور الشیء عند الذات المجردة قوله والتجرد الی التجرد الی آخر کلام السید المحقق وهو قوله فالمجردات لما کان وجودها لانفسها الخ الی حاصل کلام الشیخ الثانی وحاصله ان المجردات من العقول القدسیة والنفوس المجردة لما کان وجودها لنفسها بای معنی اخذ من المعانی الثلثة وقد عرفت ان مناط العلم حصول الشیء عند الذات المدرکة وحضوره لدیه ووجوده له فلا جرم تدرک ذواتها ادراکا حضوریا من غیر احتیاج الی حصول الصورة قوله ومحصولة الخ قال فی المنهیة انما احتیج الی بیان المحصول لیظهر الارتباط بین الشرط والجزاء یعنی قولنا لما کان وجودها لنفسها الخ ویجیء التفریع بقوله فتعقلها فافهم انتهت محصله ان الشرط فی قوله لما کان وجودها لنفسها یکون تعقلها ایضا بذاتها لا یرتبط بالجزاء الا ان وجودها لنفسها اعم من ان یکون بواسطة او بغیر واسطة فلا یستلزم کونه حضوریا والصحیح التفریع بقوله فتعقلها الخ ایضا فلذلک احتیج الی المحصول بحیث یظهر منه ما افاده السید المحقق قوله وحضوره عندها اما بواسطة الخ بذا صرح فی ان الحضور اعم من ان یکون بواسطة الصورة او بغیرها ولذلک عرف بعضهم العلم بالحاضر عند المدرک وادعی انه یشمل جمیع انحاء العلوم بخلاف حصول الصورة من الشیء عند العقل والصورة الحاصلة من الشیء عند العقل فانه لا یشمل الا الحصولی فاندفع ما اورد علیه من انه کما ان تعریفه بالحصول لا یشمل الا الحصولی کذلک تعریفه بالحاضر لا یشمل الا الحضوری والتحقیق ان الحصول والوجود والحضور کلها الفاظ مترادفة ثم قد یخصص الحصول بما یوجد فی الذهن بلا واسطة والحضور بما یوجد بغیر الواسطة وهو المتعارف فی مبحث العلم قوله المتحدة معه قد یقال الحاصل فی الذهن ان کان مساویا للهویة الخارجیة لازم المحالات الآتیة والا لکان الذهن حارا او باردا عند تصور الحرارة والبرودة وکان الذهن طویلا عریضا عمیقا عند حصول زید فیه وان لم تکن مساویة معه فلم تکن الهویة حاصلة فی ذهننا معقولة لنا وجوابه ان الحاصل نفس الماهیة لتلک الهویة فیتخالفان فی الاحکام وذلک لان الحاصل ماهیتها بتجرد المشخصات فلا یلزم ان لا تکون الهویة معقولة اصلا وهذا هو سبیل حصول الاشیاء فی الذهن قوله وحضور النفوس العلمیة عندنا وکذا جمیع صفاته الانفعالیة واما الاضافیة فلا یعلمها علما حضوریا بل حصولیا فقولهم علم النفس بذاتها وصفاتها حضوری لیس علی اطلاقه وقد ظهرت سخافة ما ذکره العامة الجرجانی فی شرح المواقف تبعا لصاحب المواقف من ان وجود النفس حاضر عندها فیکون العلم بالوجود حضوریا لامحالة فکعلمنا بذاتنا انتهی وذلک لان مفهوم الوجود انتزاعی فلا یکون ان یکون علمه حضوریا قوله والمجردات لما کان وجودها لانفسها الخ تمهید لبیان النفوس والعقول المجردة ووجودها لانفسها وکل ما کان وجوده له یکون علمه علما حضوریا فعلم النفوس والعقول بذواتها حضوری اما الصغری فلان المراد بوجودها لها اما استکمالها بذواتها او حضورها عندها او قیامها بانفسها وکل ذلک موجود فیها بداهة واما الکبری فلان ما کان وجوده له لو احتاج الی اثر آخر غیر ذاته فانما یدرک ذاته بوجوده له بواسطة ذلک الاثر ولما کان وجوده له فای حاجة الی اخذ الاثر الآخر قوله هو وجودها لها الخ اقول الغرض من هذا الکلام بیان ان منشأ انتزاع عدم النفس الذات من دون الاحتیاج الی حیثیة اخری هو ان الوجود المصدری محمول علی التعقل المصدری

لک قال ذلک ان ما ذکره ... فتعقلها بالحضور ... الحضوری ... فتعقلها بالحضور ... والصحیح ... الحضور ... قوله ... قوله ... قوله

وهذا کما یقال فوقیة الفلک هی کونه علی الوضع المخصوص فلا ندفع ما عرض لبعض الناظرین من ان القول بکون التعقل بالمعنی المصدری صادقا ومحمولا علی الوجود المصدری او بالعکس ان صح فلا یصح عند الشارح اصلا اذ تصادق المصادر عنده مشروط بکون احدهما حصة للآخر انتهی وجه الاندفاع ظاهر فانه مبنی علی حمل کلام الفاضل المحشی علی الحمل ولیس کذلک بل حمل المصادر بعضها علی البعض عند السید المحقق وغیره من المحققین مشروط باحد امرین اما المرادفة کالجلوس والقعود واما کون احدهما حصة للآخر کوجود زید للوجود فالتقصیر علی الاخیر تقصیر قوله کما هو شان العلم الحصولی بانفسها قال الشیخ المقتول فی التلویحات کنت زمانا شدید الاشتغال کثیر الفکر والریاضة وکان یصعب علی مسالة العلم وما ذکر فی الکتب لم ینقح لی فوقعت لیلة من اللیالی خلسة فی شبه نوم فاذا انا بلذة غاشیة وبرقة لامعة مع تمثیل شیخ انسانی فرائیته فاذا هو غیاث النفوس وامام الحکماء المعلم الاول ارسطو علی هیئته اجبتنی فتلقانی بالترحیب والتسلیم حتی زالت وحشتی وتبدلت بالانس وحشتی فشکوت الیه من صعوبة هذه المسالة فقال لی ارجع الی نفسک فتعقل لک فقلت وکیف قال انک مدرک لنفسک فادراکک لذاتک بذاتک لا بغیرها فتکون لک قوة اخری او ذات یدرک ذاتک والکلام عائد وظاهر استحالته واذا ادرکت ذاتک ادرکت لا باعتبار اثر فقلت بلی فقال فان لم یطابق الاثر ذاتک فلیس صورتها فانا ادرکتها فقلت فالاثر صورة ذاتی قال صورتک لنفس مطلقة او متخصصة بصفات فاخترت الثانی فقال کل صورة فی النفس فهی کلیة وان ترکبت ایضا من کلیات کثیرة فهی لا تمتنع الشرکة وان فرض منعها لتلک المبالغ آخر وانت مدرک ذاتک فهی مانعة للشرکة بذاتها فقلت ادرک مفهوما انا قال مفهوما انا کلی وقد علمت ان الجزئی من حیث هو جزئی غیر الکلی وهذا وانا ونحن معانی معقولة کلیة قلت فکیف اذن فقال فلم لم یکن علمک بذاتک بقوة غیر ذاتک فانک تعلم انک مدرک لذاتک لا غیر لا باثر ولا غیر مطابق فذاتک هی العقل والعاقل والمعقول فقلت زدنی قال الست مدرک بدنک الذی تتصرف فیه ادراکا مستمرا قلت بلی قال فالحصول صورة شخصیة فی ذلک وقد عرفت استحالته قلت لا بل علی اخذ صفات کلیة قال وانت تحرک بدنک الخاص وتعرفه بدنا جزئیا وما اخذت من الصورة الا کلیة قلت فارشدنی قال اذا رأیت انک تدرک ذاتک لا باثر فاعلم ان التعقل هو حضور الشیء عند الذات المجردة عن المادة وان شئت قلت عدم غیبته عنها وهذا اتم لانه یعم ادراک الشیء لذاته ولغیره اما النفس فهی مجردة غیر غائبة عن ذاتها فبقدر تجردها ادرکت ذاتها وما غاب عنها اذا لم یکن لها استحضار عینه فاستحضرت صورته اما الجزئیات ففی قوی حاضرة عنده واما الکلیات ففی ذاتها ثم اخذ المعلم الاول یثنی علی استاذه افلاطن الالهی ثنا وتحیرت فیه فقلت وهل وصل من فلاسفة الاسلام الیه فقال لا ولا الی جزء من الف جزء من رتبتکم کنت اعد جاعة اعرفهم فالتفت ورجعت الی ابی یزید البسطامی وابی محمد سهل بن عبد الله التستری واشباههم فکانه استبشر وقال ولکنهم الفلاسفة والحکماء حقا ما وقفوا عند العلم الرسمی بل جاوزوا عنه الی العلم الحضوری الاتصالی المشهودی وما شغلوا ببلائق الهیولی ثم فارقنی وابکی علی فراقه قوله فافهم اشارة الی ما ذکرنا من ان حمل الوجود علی التعقل لیس حقیقة بل هو محمول علی المبالغة قوله وهی الحیثیة التی تتغیر بتغیر المصداق الخ الحیثیة علی ثلثة اقسام لانها اما ان لا تکون مفیدة لمفهوم زائد علی الامر الحیث بل تکون موکدة لها وتکون مفیدة له الاولی اطلاقیة کقولک الانسان من حیث انه انسان تطلق وعلی الثانی اما ان تکون الحیثیة علة لما قبلها او لا الاولی تعلیلیة کقولک اکرم زیدا من حیث انه عالم فان الحکم بالاکرام ههنا لیس الا لمزید والحیثیة المذکورة لذکر العلة ای انما امرتک بالاکرام لکونه عالما والثانیة تقییدیة وهی التی

توجب التكثر والتعدد وتنوع على نسمين فانها ان كانت معتبرة فى المعنون والملحوظ بان كان المحكوم عليه بالحكم المذكور هناك مجموع الحيثيات والحيثية فهو النوع الاول وتسمى بالتقييدية المعنونية ومن خواصها انها توجب التغاير بالذات لتغاير المجموع بالمجموع الآخر كقولنا الكلمة من حيث كونها دالة على معنى غير مستقل حرف ومن حيث كونها مستقلة ودالة على احد الازمنة الثلثة فعل ومن حيث كونها مستقلة غير دالة على احد الازمنة الثلثة اسم فهذه الحيثيات الثلث كلها تقييدية موجبة للتكثر والتغاير بالذات فان المحكوم عليه بالحرف والفعل والاسم ليس نفس الكلمة والا يلزم اتحاد بامن حيث الذات بل الكلمة مع حيثية من الحيثيات المذكورة اى المجموع فلذلك صارت هذه الثلثة متغايرة فى ما بينها وان كانت معتبرة فى العنوان واللحاظ فقط بان يكون المحكوم عليه بالحكم هو الحيث فقط لا المجموع لكل لا من حيث هو هو بل من حيث كونه متحيثا بهذه الحيثية ومن خواصها انها توجب التكثر الاعتبارى لا الذاتى كقولنا الماهية من حيث كونها مكتنفة بالعوارض الذهنية علم ومن حيث كونها مكتنفة بالعوارض الخارجية معلوم بالعرض فان باتين الحيثيتين معتبرتان فى اللحاظ فقط دون الملحوظ والا يلزم التغاير الذاتى بين اشخاص النوع وليس كذلك على ما مر تحقيقه فالمحكوم عليه بالعلم والمعلوم بالعرض انما هو نفس الماهية لا المجموع وانما الحيثيتان فى اللحاظ فقط اذا عرفت هذا فاعلم انه لا خلاف فى ان العلم والمعلوم فى العلم الحصولى متغايران وهل هو تغاير ذاتى او اعتبارى الذى اختاره الفاضل مرزا جان الشيرازى الاول ورده السيد المحقق فى المنهية وفى حواشيه على الحاشية الجلالية واختار ان التغاير بينهما اعتبارى وعليه الجمهور واما العلم الحضورى فاتفقوا انه على ان لا تغاير ذاتا هنا انما الخلاف فى التغاير الاعتبارى فذهب البعض الى ثبوته قياسا على العلم الحصولى وانكره السيد المحقق وهو الحق الحقيق بالقبول قوله فالحاصل آه فيه اشارة الى ان قول السيد المحقق مما ينبغى ان يعلم آه متعلق بما سبق لبيان الفائدة الجديدة المستنبطة من كلام الشيخ فانه كما يدل على اتحاد العلم بمعنى ما به الانكشاف والمعلوم فى علم المجردات بانفسها من غير احتياج الى صورة اخرى كذلك يدل على اتحاد العالم والمعلوم ايضا فان العاقل فى علمها بذواتها ليس الا نفس ذواتها وهى معلومة ايضا فثبت اتحادهما ايضا وضبط المرام هنا ان كلا من العاقل والمعقول والعقل متغاير ولو اعتبارا فى العلم الحصولى فان العلم هو النفس والعقل هو الصورة والمعقول بالذات هو نفس الماهية المعراة وبالعرض هو نفس الموجود الخارجى واما فى الحضورى فقد يتحد الكل كما فى علمنا بذواتنا وعلم العقول القدسية والواجب بنفوسها وقد يتحد العقل والمعقول فقط دون العاقل كما فى علم النفس بصفاتها الانضمامية وقد يتحد العاقل والعقل دون المعقول كما فى علم الواجب الاجمالى على راى المحققين فان العالم هناك ليس الا ذاته وهى منشأ الانكشاف فاتحد العاقل والعقل دون المعقول فان المعقول هناك هو الممكن وهو غيره نعم لو جعل المعلوم بالذات هناك ايضا نفس ذاته لاتحد الكل فيه ويبقى التغاير مع المعلوم بالعرض وقد يتحد العقل والمعقول دون العاقل كما فى علم الواجب التفصيلى فانه عين ما اوجده فى الخارج على ما مر تحقيقه قوله فان العاقل هنا اى فى علم المجردات والنفوس بانفسها قوله فهو بهذه الحيثية اى حيثية كون وجوده له قوله فمن ذهب آه الذى يشهد على ذلك دفع الايراد الوارد على مذهب الفلاسفة القائلين بان علم المجردات بانفسها عينها وتحقيقه ان الامام الرازى اورد على الفلاسفة فى شرح الاشارات ايرادين الاول انه لو كان تعقل ذواتنا كما تعقوه به الفلاسفة فعلمنا بعلمنا بذاتنا اما ان يكون عين علمنا بذاتنا او غيره على الاول يلزم التسلسل فى العلوم الغير المتناهية وعلى الثانى يلزم ان لا يكون علمنا بذاتنا نفس ذاتنا هذا خلف والثانى ان حصول شئ لشئ فرع تغاير المنتسبين فكيف يكون الشئ حاصلا لنفسه فاجاب عنهما المحقق الطوسى فى شرح الاشارات سالكا مسلك التغاير قائلا بان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير ذاتنا بالاعتبار والشئ الواحد قد يكون له اعتبارات شتى فلا يلزم التسلسل لانقطاعه بانقطاع الاعتبار وتحقيقه

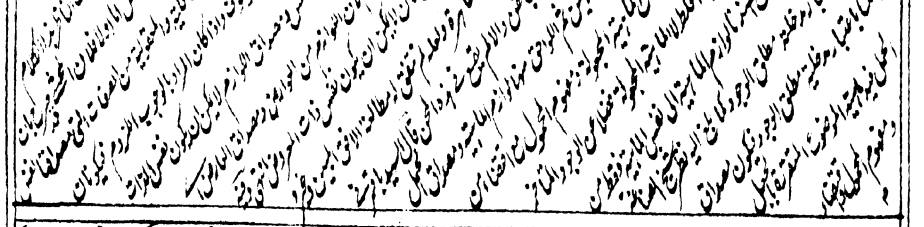
الاعتباري كان في الحصول والاضافة فان المعالج للنفس معالج باعتبار آخر وليس بكاف للايجاد فاندفع الايراد ان المذكور ان متهيء
المحقق الدواني وجماعة وقد شنع عليهم جماعة من المحققين ومنهم السيد المحقق بانه كيف يظن ان علم المجرد بذاته يحتاج الى حيثية تقييدية فيه
بان يكون في ذاته بانا العالمية شيء وبازاء المعلومية شيء آخر وقياسهم ذلك على المعالج والمستعلج فاسد لوجود التغاير الاعتباري هناك
لا ههنا وذلك لان التغاير الاعتباري عبارة عن ان يوجد في ذلك الشيء امران لتصدق احدى الحيثيتين باعتبار احدهما والاخرى
باعتبار آخر كما في المعالج والمستعلج في الامراض النفسانية فان مصداقهما وان كان واحدا بالذات وهو النفس ولكن في مصداقيتهما
تغاير بالاعتبار التبعة فمن حيث ان فيه قوة فاعلة هو مبدأ لتخلقه معالج ومن حيث ان فيه قوة منفعلة من ابتدار الفطرة مستعلج
فوجد التغاير الاعتباري ههنا بحسب المصداق ولا كذلك علم النفس بذاته وعلم العقول بذواتها فانه ليست فيه قوتان من مبدأ الفطرة
احدهما تصيره مصداقا للعالم والثانية تصيره مصداقا للمعلوم بل هي من مبدأ الخلقة واحدة فهي بنفسها علم وعالم ومعلوم والحيثيات
انما اعتبرت بعد الصدق والسر فيه ان العلم الحضوري انما يكون بحضور شيء عند الذات المجردة والحاضر انما هو نفس الذات الموجودة
في الواقع من حيث هي هي لا الذات المأخوذة مع الحيثية الاخرى الملحوظة معها فان الذات الملحوظة بالحيثية انما تحضر عند المدرك
اذا لاحظها المدرك مع تلك الحيثية فيكون لها في تلك الملاحظة ارتسام لا حضور ذهني عنده فلم يبق العلم الحضوري حضوريا فاذن مصداق
العاقل والعقل والمعقول ههنا واحد وهو النفس من حيث هي هي من دون التغاير في المصداق فظهر انه قد اشتبه على القائلين
بالتغاير التغاير قبل الصدق بالتغاير بعد الصدق والمطلوب ذاك لا هذا واتضح بهذا الاذكار واما الجواب عن اعتراض الامام فليس
يتعين بهذا الطريق الفاسد بل يجاب عن اولا بايراد انه ان اريد بعلمنا بعلمنا بذاتنا علمنا بمصداق علمنا بذاتنا فنختار انه عين
ذاتنا بلا تغاير اصلا فمن اين يلزم التسلسل وان اريد به علمنا بمفهوم علمنا بذاتنا فهو وان كان غير ذاتنا لكنه تابع لاعتبار المعبر فينقطع
التسلسل باعتبار المعبر وعن الثاني بان حضور شيء عند شيء في علم المجردات بالفسها انما هو بمعنى عدم غيبوبة شيء عن شيء وعدم
غيبوبة شيء عن شيء ليس اضافة حتى يحتاج الى تغاير المنتسبين كما لا يخفى على المتامل قوله حيث قال في الحاشية القديمة اي المتعلقة
بشرح التجريد الجديد المنهيك بناء على فائدة جديدة وهي ان التجريد من تصانيف العلامة المحقق نصير الدين الطوسي ابي جعفر محمد بن
محمد المتوفى سنة ٦٧٢ اثنتين وسبعين وستمائة حرر فيه مسائل الكلام مع نقض وابرام مشيرا الى غرر الفرائد ودرر الفوائد ولذلك اعتنى
بشرحه جمهور من الفضلاء وقصد لحله جمع من الاذكياء وقاول من شرحه تلميذه جمال الدين حسن بن يوسف بن مطهر الحلي شيخ الشيعة
المتوفى سنة ٧٢٦ ست وعشرين وسبعمائة ثم شرحه العلامة شمس الدين محمود بن عبد الرحمن بن احمد الاصفهاني المتوفى سنة ٧٤٦ ست
واربعين وسبعمائة سماه بتشييد القواعد في تجريد العقائد واشتهر هذا الشرح بين الطلاب بالشرح القديم وعليه حاشية عظيمة للعلامة

ای مولانا جمال الدین الحسن
الی ما ذکره الامام الرازی فی المطالب العالیة ج ١ ص ١٣٢ منه وقله ٥٢ کذا الی ا المحققین الدوانی منه
بقی حسین لعدم ذکره فی ا ثم حسن بلغ ا
کما هو مذکور فی شرح المواقف للعلامة الشریف ظاهرا الاقوال فی مسئلة ان و
ذکر فیه ان مسئلة ما صح شرح رمضان سنة ثمان و
اربعین وستمائة وان کذا ذکر الحافظ ابن حجر العسقلانی فی انباء الغمر
الکلام فی الجسمانیة وتبعه کثیر من
نصیر الدین الطوسی من العلماء المشهورین

السید الشریف الجرجانی المتوفی سنة ست عشرة وثمانمائة ثم شرحه المولی اعلاء الدین علی بن محمد القوشجی المتوفی سنة تسع وسبعین وثمانمائة شرحا لطیفا ممزوجا واشتهر باسم الشرح الجدید وکتب علیه المحقق جلال الدین محمد بن سعد الصدیقی الدوانی المتوفی سنة سبع وتسعمائة حاشیة لطیفة اشتهرت بالقدیمة الجلالیة ثم کتب معاصره المولی صدر الدین محمد الشیرازی المتوفی سنة ثلثین وتسعمائة حاشیة علی ذلک الشرح ایضا وابدا بالی السلطان بایزید خان واشتهرت بالجدیدة الصدریة وقد اعترضات علی الجلال ثم کتب المولی الجلال حاشیة اخری ردا علی الصدر بغایة البسط وتعرف بالجدیدة الجلالیة ثم کتب الصدر حاشیة ثانیة ردا علی الجلال وجوابا عن اعتراضاته وتعرف بالجدیدة الصدریة ثم کتب الجلال حاشیة ثالثة تعرف بالابدالجلالیة ردا علی الصدر ویقال لهذه الحواشی الطبقات الصدریة والجلالیة فلما مات الصدر وفاتت عنه اعادة الجواب کتب ولده الفاضل غیاث الدین منصور الحسینی المتوفی سنة ۹۴۶ تسع واربعین وتسعمائة حاشیة مبسوطة ردا علی الجلال کذا فی کشف الظنون عن اسامی الکتب والفنون وغیره لکن المشهور ان حاشیة الصدر القدیمة قبل قدیمة الجلال وان وفاة الجلال قبل وفاة الصدر وقد اشار الی بعض الکتب والعلم عند الله قوله کتغایر المعلوم والمستعلج ای اذا عالج النفس الامراض النفسانیة فان المعالج والمستعلج کلیهما هو النفس وانما الفرق بینهما بالاعتبار وانما اذا عالج الامراض البدنیة بین المعالج والمستعلج تغایر بالذات لتغایر النفس بالذات قوله فقد اخطأ فانه قد اشتهر علیه التغایر قبل الصدق بالتغایر بعد الصدق فلم یفهم الفرق بینهما والفرق بین کما مر فان قلت العالمیة والمعلومیة متضائفان ولا یجوز اجتماع المتضائفین فی محل واحد الا بعد التغایر تلک العالمیة والمعلومیة لاتضائف بینهما فی علم الشیء بنفسه لان تعقل الشیء لنفسه معناه عدم غیبة الشیء عن نفسه وهو لیس باضافة حتی یکون العلم والمعلوم بهذا النحو متغایرین ولو بالاعتبار هذا ما ذکروه فی وفاقهم واعترض علیه فضل المحشین فی حواشی شرح العلم للقاضی بان العلم بالمعنی المصدری غیر منتزع عن الذات العالمة نفسها او لا منتزع الثانی ظاهر البطلان والا فلا شبهة ایضا لانکارون صحة انتزاع العلم بهذا المعنی عن تلک الذات ولا ریب ان العلم بهذا المعنی مضائف لمفهوم المعلومیة ولا فی ان العالم بالمعنی المشتق من هذا المعنی مضائف لمفهوم المعلوم المشتق من هذا المعنی ولا معنی للانکار التضائف بین العلم والمعلومیة بالمعنی المذکور واذا کانت تلک المفهومات متضایفة فلا یکون ان یکون مصداقها واحدا وعدم غیبة الشیء عن نفسه وان لم یکن اضافة لکنه یصح انتزاع المعنی الاضافی عنه فلا مساغ لانکار التضائف الا اذا انکر صحة انتزاع العلم بالمعنی المصدری من الذات العالمة نفسها وانا لا اجتری علی ذلک نعم لما دل البرهان القاطع علی ان علم الواجب بذاته لنفس ذاته ولیس صفة منضمة الیها حکمنا بان العلم بالمعنی المصدری غیر منتزع عنه والقول بانتزاعه عنه تعالی الفیضی الی القول بتغایر مصداق العالم والمعلوم انتهی اقول لایخفی علیک ما فیه فانهم لم یقولوا باتحاد مصداق العلم بالمعنی المصدری والعالمیة والمعلومیة المشتقین منه حتی یلزم علیه ما الزمه بل انما مرادهم ان مصداق العلم بمعنی مبدأ الانکشاف والعالم بمعنی من قام به الانکشاف والمعلوم بمعنی ما به الانکشاف کلها متحدة ههنا بخلاف العلم الحصولی فان العالم هناک النفس والعلم نفس الصورة والمعلوم الموجود الخارجی ولیس غرضهم ان انتزاع العالمیة والمعلومیة من الذات العاقلة لایقتضی الحیثیتین لکل منها حیثیة علی حدة وما ذکره من حدیث عدم انتزاع مفهوم العلم عنها احسان علیهم من دون المطلب منهم واعجب منه انکاره انتزاع المعنی المصدری من ذات الواجب تعالی فانه مخالف لتصریحات الفلاسفة والمتکلمین ایضا ولم یفهم ان کل ما یوجد فیه العلم بمعنی ما به الانکشاف لابد ان ینتزع عنه العلم بالمعنی المصدری فقوله حکمنا بان العلم الخ صوابه ان یقول حکمنا بان العلم الخ اذ لم یسبقه سابق فی هذا القول وکون علم الواجب بنفس ذاته لاینافی انتزاع العلم بالمعنی المصدری الذی زعمه فانظر ایها المنصف کیف تنجب عن طریق الانصاف وتجنح الی الاعتساف

قوله نقوله كيف آه تمهيد لدفع الايراد الذى اورده الفاضل احمد على السندیلی تقریر الایراد ان القائل بتغایر الحیثیتین انما یقول فی العنوان والملاحظ فقط دون المعنون والحقیقة كما فی العلم الحصولی ومعلومه اتفاقا فالمعقول عندهم نفس ذات المجردات الملحوظة بحیثیة وهو لا یقول ایضا من حیث الملاحظ بالنسبة الاخری بل ان الحیثیة جزء من المجموع حتی یصیر المجموع من الذات والحیثیة امرا اعتباریا لا اعتباریة الجزء كما یعلم من كلام السید المحقق والحیثیة العنوانیة لا تستلزم ان یكون المحیث بها امرا اعتباریا فقول السید المحقق الذات الماخوذة معلوم اعتباری مخدوش وتحریر الدفع ان قول السید المحقق كیف والذات الماخوذة الخ لیس جوابا عن مذهب القائل بالتغایر ورده كما یقتضیه سیاق كلامه حتی یرد علیه ان القائل بالتغایر لا یقول بالتغایر الذاتی بدخول الحیثیة فی المعنون فلا یستقیم رده بل هو علاوة لدلیل الشیخ فان دلیله قائم علی نفی التغایر بین العاقل والمعقول مطلقا حقیقیا كان او اعتباریا كما ینبغی عنه قول السید المحقق ومما ینبغی ان یعلم الخ وبذا القول علاوة له والغرض منه نفی التغایر الذاتی فقط دون الاعتباری لوجه غیر ما ذكره الشیخ غایته الامر انه یلزم اثبات جزء المقصود بدلیل آخر الذی لا یضر القائل بالتغایر ولا عائبة فیه قوله مطلقا ای سواء كان بالذات او بالاعتبار قوله والمقصود منها ای من هذه العلاوة قوله فقط لا التغایر الاعتباری قوله فلا یرد آه قال فی الحاشیة ای اذا كان علاوة فلا یرد علیه ان القائل لم یرد معاصر الاستاذ القاضی احمد علی السندیلی روح الله روحه انتهت قوله انما یقول فی التعبیر والعنوان الخ الشاهد علی ذلك تغایرهم بالمالج والمعالج فانه لیس بینهما الا التغایر الاعتباری لا الذاتی كما بینهناك علیه فلذا منها وما اغفل من قال ان المحقق الطوسی والدوانی قائلان بالحیثیة فی المعنون فانهما قد شبها التغایر بین العالم والمعلوم بالتغایر بین المعالج والمستعلج ولا ریب فی ان الحیثیتین فی المعالج والمستعلج فی العنوان قوله ای سواء كون الحیثیة فی العنوان قوله حتی یكون العلم بها علما حصولیا كما یفهم من كلام السید المحقق قوله كیف ای كیف یستقیم بان یكون المحیث امرا اعتباریا قوله هو الشیء من حیث العوارض الذهنیة الخ قال فی الحاشیة فان لزم من تقید الحیثیة فی العنوان كون المحیث امرا اعتباریا فیكون العلم المتعلق بالشیء من حیث العوارض الذهنیة علما حصولیا لا حضوریا قوله مع ان العلم المتعلق ای بالشیء من حیث العوارض الذهنیة قوله هذا غایته توجیه الكلام اشارة الی ان التوجیه المذكور كیف التفاتة لا یساعد كلام السید المحقق عنه فان ایراد قوله كیف آه علیه فی كونه مذهب التغایر صریح فی ان الغرض منه لیس الا رده ولو كان دلیلا علی حدة لنفی التغایر الذاتی لقدمه علی قوله مما ینبغی ان یعلم قوله لان الذات الماخوذة الخ توضیحه علی ما افاده جدی واستاذی مصباح المحققین نور الله مرقده ان العلم المتعلق بالذات المحیثیة ای مجموع الذات والحیثیة حصولی لا حضوری لان الحضوری لا یتحقق الا باحد ثلثة اشیاء اما ان یكون المعلوم نعتا انضمامیا للعالم كعلم النفس بصفاتها الانضمامیة واما ان یكون عینه كعلم النفس بذاتها واما ان یكون معلولا له كعلم الواجب بالتفصیل بالممكنات فانه كما مر عین ما اوجده فی الخارج وكل من هذه الامور الثلثة كما ستقف فی ما نحن فیه فینتفی العلم الحضوری ایضا اما انتفاء الاول فلان المحیث بالحیثیة ای المجموع من الذات والحیثیة الاعتباریة امر اعتباری لتركبه من الامر الاعتباری وهو الحیثیة فهو موجود فی الذهن فی ظرف اللحاظ لا فی الخارج بالوجود الاصلی بخلاف النفس العالمة فانها موجودة فی الخارج بوجود خارجی فلا یصلح ان یكون الامر الاعتباری صفة انضمامیة للنفس لاستدعاء الاتصاف الانضمامی وجودا لكل من المتصفین فی ظرف الاتصاف واما الثانی والثالث فانتفاؤهما ظاهر لان الذات الاعتباریة لیست عینا للنفس ولا معلولا لها فیكون العلم بالمجموع حصولیا بالضرورة وهذا معنی قوله والعلم المتعلق بها علم حصولی قوله امر اعتباری لان المركب

من الاعتباري وغير الاعتباري كما ان المركب من المستقل وغير المستقل غير مستقل ولذا حكموا بان الفعل مستقل بحسب معناه التضمني وهو الحدث وغير مستقل بحسب معناه المطابقي لدخول النسبة الى الفاعل والزمان فيه والتحقيق ان الفعل موضوع للمعنى الاجمالي فيكون مستقلا بحسب معناه المطابقي ايضا كما حققه السيد المحقق في حواشي شرح المواقف **قوله** بوجودها النطقي اى بوجود ولا تترتب الآثار عليه وما تترتب عليه الآثار الحقيقية اصلي **قوله** وجود الحاشيتين مفعول للاستدعاء اى وجود الطرفين **قوله** في ظرف الاتصاف سواء كان خارجا او ذهنا ومن خص الاتصاف بالخارج والانتزاع بالذهن فقد اخطأ **قوله** وظاهر انها ليست عينا لها والا لزم اعتبارية النفس **قوله** والا لصح ان يقال (مبتدأ) فسروا العلة بما يحتاج اليه الشيء ولا ريب في ان الذات الماخوذة مع الحيثية تحتاج الى النفس النفيسة (خبر) الجملة فتكون معلولا لها لا انا نقول لا يكفي في العلم الحضوري هذا القدر من الاحتياج بل لا بد مع ذلك من التاثير **قوله** اذ العلم المتعلق بالاشياء الغائبة عنا الخ الاولى تقييده بالمتجدد كما مر **قوله** هذا الموضح ما في التوضيح فيه لطافة لا تخفى **قوله** التي مصداق حملها نفس ذات الموصوف الخ يعني ان وصف العاقلية والمعقولية انما تحملان على نفس الذات من دون الاحتياج الى حيثية اخرى للكفاية النفس بنفسها في علمها بنفسها فلا بد ان يكون العاقل والمعقول هو نفس الذات واما التغاير بحسب اختلاف الحيثية فانما هو بعد الصدق ومثل ذلك لا يفيد التغاير قبل الصدق بخلاف المعالج والمستعلج فان فيهما تغايرا قبل صدقهما على النفس ولو بالاعتبار لان مصداقهما ليس نفس النفس مع عزل النظر عن غيرها فافهم ولا تلتفت الى ما قال بعض الناظرين من انه لا يلزم من كون المعقول نفس الهوية المجردة من غير ان يوخذ معه حيثية تقييدية موجبة للتكثر ان يكون العاقل بعينه المعقول بحيث لا يكون بينهما مغايرة اصلا بل يجوز ان يكون المعقول نفس الذات لكن بعد تعلق صفة العلم بها كما ان المعالج اذا عالج ذاتها نفس المعالج لكن بعد تعلق صفة المعالجة انتهى **قوله** فيكونان وجهة الثبوت لها الخ اورد عليه بعض الناظرين بانه ان اراد بكونهما واجبة الثبوت ان ثبوتهما لها غير معلل لا بجعل مستانف ولا بجعل الذات كما هو الظاهر من النظير ففيه انه لا يلزم من كون وصف العاقلية والمعقولية مستغنيا عن نفس الذات ان يكونا واجبي الثبوت بهذا المعنى وان اراد به انهما غير معللين بجعل مستانف فنسلم لكن ح قوله كالوجود للواجب تعالى ليس في محله اذ وجود الواجب غير معلل اصلا فالصواب ان يقال ان النفس بعد وجودها غير منتظرة في كونها عاقلة الى كسب صفة تبقيها بها تكون موصوفة بالعاقلية ولا في كونها معقولة لنفسها الى تعلق صفة بتعلقها بها تكون موصوفة بالمعقولية فلا تصور فيهما استعداد ان وقد عرفت ما فيه فتذكر انتهى كلامه ملخصا **قول المصنف** وبوجوب الثبوت لهما



اللزوم وبهذا يقال الزوجية واجبة الثبوت للاربعة بمعنى انه لايحتاج فى ثبوتها الى حيثية زائدة والوجود عين الماهية بمعنى انه لايحتاج فى صدقه الى امر آخر ونظائره كثيرة فغرض المحشى ان العاقلية والمعقولية من لوازم نفس ذات العاقل من غير احتياج الى حيثية اخرى والا لتلزم المجعولية الذاتية كالوجود بالواجب فلابد ان يكون العاقل نفس المعقول فاندفع ما اورده بظهران الصواب ان يبدل الصواب بالاولى واما قوله قد عرفت مافيه فقد عرفت مافيه فتذكر **قوله** فلا يرد الخ المورد الفاضل احمد على السندى وحاصل ايراده ان نفى التغاير مطلقا بين العاقل والمعقول حق فى علمه تعالى بنفسه ولكن لانظير حقيقته فى علمنا بانفسنا لامكان التغاير الاعتبارى ههنا بحسب الصدق فان وصف المعقولية والعاقلية ممكن الثبوت لها والاتصاف بشئ ممكن مسبوق بالاستعداد فللنفس استعداد ان تستعد كونها عاقلة واستعداد كونها معقولة فثبت التغاير الاعتبارى بين مصداقى العاقل والمعقول فى علم المجردات بانفسها وحصول العلم المورد لان وصف العاقلية والمعقولية مما يجب للنفس وجود استعداد الشئ فرع امكانه وذا ليس فليس **قوله** والاتصاف بشئ ممكن مسبوق بالاستعداد هذه المقدمة احسن المقدمات التى يستدل بها على ثبوت الهيولى وعليها يبتنى كثير من مسائل الحكمة **قوله** والا لزم الخ اى وان لم يكن العاقل والمعقول والعقل واحد الزم ان يكون علم المجردات بانفسها بحصول الصورة لا حضورا بناء خلف وقال بعض الناظرين تقليدا لابيه رح فيه انه لايلزم من عدم اتحاد العقل والمعقول والعاقل فى علم الشئ بنفسه ان يكون علمه بحصول صورته بل انما يلزم ان يكون العلم زائدا وبهذا اللازم ملتزم اذ التحقيق ان العلم مطلقا عبارة عن الصفة القائمة بالنفس فان كانت تلك الصفة متعلقة بالشئ بواسطة الصورة فالعلم حصولى والا فحضورى انتهى اقول انت تعلم ان مبنى هذا التحقيق على ان العلم ليس عبارة عن الصورة الحاصلة بل هو عبارة عن صفة زائدة على الصورة ينكشف الشئ عند انتقاشها به او بواسطته او بواسطة ومبنى هذا البحث على ان العلم هو الصورة العلمية على ما هو المقرر فى ازمانهم كما تدل عليه عبارة التعليقات فلا يراد احدهما على الآخر ليس من شان المحصلين نعم لو ذكره بعنوان التحقيق كما فعله من قلده لكان له وجه لكن حيث ايطالب بالدليل لاثباته ودونه خرط القتاد ودعوى البداهة لاتسمع وبعد اللتيا والتى **اقول** بطلان القول بالتغاير ان كان ظاهرا على مذهب الجمهور القائلين بان العلم هو الصورة الحاصلة باذكره فى التعليقات لكنه لايستقيم على مذهب سيد المحقق الفاضل بان العلم عبارة عن حالة اخرى تحصل بعد الصورة العلمية فان دلائل الحالة الادراكية لو تمت لدلت على وجود ها فى علم المجردات بانفسها ايضا فيوجب التغاير الاعتبارى بين العاقل والمعقول فى علم المجردات بانفسها اللهم الا ان يخصص اثباتها بالعلوم الحصولية دون الحضورية وح يحيط الرب بالفرق بينهما فافهم ولا تسرع فى الرد والقبول **قوله** فانه كالنتيجة بجميع ما سبق انما قال كالنتيجة لانه ليس نتيجة لما سبق اذ لابد فى النتيجة من القياس وليس ههنا صراحة ولا اضمارا كالنتيجة لان النتيجة كما انها مطلوبة من المقدمتين كذلك هذا القول مطلوب مما سبق **قوله** يدل دلالة ظاهرة الخ وذلك لانه علم مما سبق ان العاقل والعقل والمعقول كلها فى علم المجردات بانفسها واحد من دون تغاير والا لزم ان يكون علمها بحصول الصور اذ المجرد مع الحيثية الخارجية سواء كانت فى الملحوظ او فى اللحاظ ليس بحاضر عند المجرد انما الحاضر عنده نفس ذاته من حيث هو هو ومبناه كما اشرنا اليه على ان العلم الحصولى لايكون الا بحصول صورة فاذا لم يكن العلم عين المعلوم لابد ان تحصل صورة منه عنده وبه ظهر سقوط قول بعض الناظرين ودلالة ما سبق على ان المعقول فى العلم الحضورى لو لم يكن عين العقل لزم ان يكون علمه بحصول الصورة فى حيز الخفاء **قوله** ههنا اى فى علم المجردات بانفسها **قوله** بل جار فى الحضورى مطلقا سواء كان العلم الحضورى بذاتنا او صفاتنا او غير ذلك قديما كان او حادثا **قوله** يلفظ به المرآة وجهها امن النقاب وغيره فقول السيد المحقق سينكشف عنك غطاؤه مشتمل على الاستعارة

الممکنیۃ والتخیلیۃ والترشیح **قولہ** لانہا من الامور الاعتباریۃ الخ توضیحہ ان الصفۃ تنوع علی نوعین الثبوتیۃ وہی ما لا یکون السلب جزء المفہوم کالسواد والبیاض والسلبیۃ وہی ما یکون السلب جزء المفہوم کعدم الجوہریۃ وعدم العرضیۃ ونحوہما والثبوتیۃ تنقسم الی قسمین الانضمامیۃ والانتزاعیۃ فالمتہران علم النفس بصفاتہا حضوری لیس المراد منہا الا الثبوتیۃ الانضمامیۃ واما السلبیۃ والثبوتیۃ الانتزاعیۃ فلیستا بحاضرتین عند النفس لانہا من الامور الاعتباریۃ فلا یکون علمہا الا بحصول الصورۃ ولعلک تفطنت من ہہنا انہ کان الاولی للسید المحقق ان یقول بل المراد من الصفات الصفات الانضمامیۃ الخ **قولہ** فلا بد فی علمہا من الحصول قال بعض الناظرین فیہ انہ لو تم ہذا لزم علی الشارح ان لا یکون علم العلم الحصولی علما حضوریا لان العلم الحصولی عندہ عبارۃ عن الحالۃ الادراکیۃ المنتزعۃ عن الصورۃ ولا شک انہا من الامور الغیر الحاضرۃ عند النفس انتہی **اقول** لعلہ اشار بقولہ لو تم الی ما ذکرہ سابقا من ان عدم حضور شیء عند شیء لا یستلزم حصول صورتہ عندہ وقد علمت غیر مرۃ انہ من ہفواتہ ثم ما الزمہ علی السید المحقق بناء علی ان الحالۃ الادراکیۃ من الامور المنتزعۃ افتراء محض اذ الحالۃ الادراکیۃ عند السید المحقق لیست من الاوصاف الانتزاعیۃ بل ہی من الاوصاف الانضمامیۃ کما لا یخفی علی من راجع تصانیفہ ولا یعلم من این علم انہا من الامور الانتزاعیۃ الاعتباریۃ عنده **قولہ** فالواجب تعالی الخ اعلم ان ہہنا ثلثۃ مذاہب متداولۃ بین الجمہور الاول ان صفات الواجب زائدۃ علیہ وہو قول جمہور المتکلمین والثانی ان صفاتہ لیست عینہ ولا غیرہ وہو قول الاشاعرۃ منہم والثالث ان صفاتہ عینہ لا زیادۃ فیہا ولا تکثر وہو قول الحکماء استدلت الفرقۃ الاولی بان حمل المشتق علی شیء یدل علی قیام مبدأ الاشتقاق بہ وہو ظاہر فحمل القادر والعالم وغیرہما علی الواجب تعالی یوجب قیام القدرۃ والعلم بہ لامحالۃ فتکون زائدۃ علیہ واورد علیہ بانہ لا ثبوت الا وجود ومبدأ الاشتقاق فیہ لا کونہ زائدا علیہ واما الفرقۃ الثانیۃ فقد استدلوا علی مشربہم بدلائل کلہا سخیفۃ جدا من شاء الاطلاع علیہا فلیرجع الی شرح العقائد وغیرہ واما الحکماء فقد استدلوا علی العینیۃ بان صفۃ الواجب لو کانت غیرہ وزائدۃ علیہ لزم استکمالہ بالغیر واعترض علیہم بان الصفۃ ما یقوم بالموصوف فعینیۃ بالموصوف محال والمعقول واجابوا عنہ بانا لا نقول باتحاد الصفۃ بالموصوف بالمفہوم بل نقول انہ لیس فی الواجب امران ذات وصفۃ بل الکمالات التی تحصل لنا بسبب الصفات تحصل لہ بنفس ذاتہ وہذا مما لا استبعاد فیہ وقال المحقق الدوانی فی شرح العقائد العضدیۃ مسألۃ زیادۃ الصفات وعدمہا من المسائل التی لا یدرک الا بالکشف ومن استدل بالکشف فانما یقول ما کان غالبا علی اعتقادہ بحسب الفطرۃ الکشفیۃ فلا کلام لنا معہ **قولہ** بین ما ذکرہ من الحجۃ القاطعۃ والبینۃ الساطعۃ وذلک بان یقال لما کان العلم والعالم والمعلوم کلہا متحدۃ فی علمنا بالنفس وعلم المعقول بالنفس مما مر من التحقیق فیکون کذلک فی علم الواجب ایضا بالطریق الاولی اذ التفاوت مع کونہا منزہۃ عن تعلقات المادۃ لما لم یحتج الی امر آخر سوی ذاتہ فما ظنک بالواجب المبرأ عن جمیع النقائص واذا ثبتت عینیۃ صفۃ العلم لہ تعالی بہذا التقریر ثبتت عینیۃ سائر الصفات لان کلہا متساویۃ الاقدام ولا قائل بالفصل وبہ ظہر انہ کان الاولی للفاضل المحشی ان یقول وکذا سائر صفاتہ بدل قولہ جمیع صفاتہ واندفع ما عرض لبعض الناظرین من ان الدلیل الذی سماہ المحشی حجۃ قاطعۃ لا یدل علی عینیۃ العلم الا فضلا عن عینیۃ جمیع الصفات **قولہ** فتدبر لعلہ اشارۃ الی دفع ما یرد علی الحکماء فی قولہم بعینیۃ الصفات للواجب تقریر الایراد انہ لو کانت صفاتہ عین ذاتہ للزم ان یکون العلم نفس القدرۃ والقدرۃ نفس الارادۃ وہکذا وہو غیر معقول وتحریر الدفع انہ ان اراد اتحاد المفہوم فلیس یلزم وان اراد اتحاد المصداق فنحن نلتزمہ ولا بعد فیہ فی الواجب تعالی **قولہ** قال بعض الاعاظم قال فی الحاشیۃ القائل مولانا الشیخ کمال الدین السہالوی انتہت

قوله لاحد ان یتوجه علیه ای علی ما ذکره السید المحقق لاثبات ان علم الصور الذهنیة ومنها وقوع النسبة اولا وقوعها علم حضوری لیلزم کون التصدیق حضوریا من لزوم اجتماع الامثال وتسلیم اولا ان اجتماع المثلین عبارة عن وجود فردین من النوع الواحد کصورة عمرو مثلا فی محل واحد فان بقی الامتیاز بینهما بوجه من الوجوه لایکون مستحیلا والمستحیل منه اذا لم یبق الامتیاز بینهما وثانیا ان التمایز الرافع للاستحالة قد یکون بتغایر المحل کالسواد القائم بهذا القرطاس والسواد القائم بذلک القرطاس فان السوادین وان اشترکا فی الماهیة النوعیة الا ان محلهما مختلف فلا استحالة فیه وقد یکون بتغایر الزمان کالسواد القائم بهذا القرطاس امس والسواد القائم به الیوم فان الاجتماع الکذائی لیس بمحال لاختلاف الزمان وقد یکون بحسب اختلاف الجهة والاستعداد وان اتحد الزمان والمحل کصورة العقل الاول وصورة العقل الثانی القائمتین بالنفس فی وقت واحد فانهما وان اتحدا فی النوع والزمان والظرف الا ان بینهما تمایزا بحسب استعداد النفس وجهة القبول هذا اذا جعل کل واحد من العقول العشرة شخصا للعقل المطلق النوع واما اذا قیل بان کل واحد منها نوع منحصر فی فرد واحد کما ذهب الیه بعض الفلاسفة فلا کذا قیل اقول زمان حصول صورة العقل الاول فی النفس مغایر لزمان حصول صورة الثانی فیها لاستحالة توجه النفس فی آن واحد الی شیئین مختلفین علی ما هو مذهب الجمهور فهذا المثال مثال لصورة التمایز الثانیة لا الثالثة نعم لو اختیر جواز توجه النفس فی آن واحد الی امرین کما هو الحق عند المحققین کما حققته فی رسالتی حل الخلق فی بحث المجعول المطلق لکان مستقیما البتة ومثل بعض الناظرین لهذا التغایر بافراد الجسمیة القائمة بالهیولی الاولی فانهم حکموا بان الصورة الجسمیة ماهیة واحدة نوعیة ومحلها هیولی العناصر ایضا واحد یقوم به افرادها المتماثلة فی زمان واحد وانما جوز ذلک لاختلاف الاستعدادات والجهات فمن جهة استعداد الهیولی للصورة الشخصیة کصورة النار مثلا تحصل هذه الصورة ممتازة عن الصور الاخر ومن جهة استعداد بها للصورة الشخصیة الاخری تحصل تلک اقول اثبات کون الصورة الجسمیة ماهیة نوعیة متعسر بل متعذر ولیس هو ان طول الکلام لاثباته فی الشفاء وغیره لکنه لم یثبت وآل تحقیقه فی آخر الامر الی دعوی البداهة وهی غیر مسموعة عند المحققین فایراد مثل هذا المثال لیس بشان المعللین علی ان المحل ههنا مختلف فان الهیولی وان کانت واحدة لکن محل الصور العنصریة منها مختلف فجزء منها محل للصورة النباتیة وجزء منها محل للحیوانیة وان کان هذا الاختلاف باختلاف الاستعدادات وثالثا انهم استدلوا علی استحالة اجتماع المثلین بالمعنی الذی ذکرنا بوجوه مذکورة فی المواقف وغیره منها انه یجب علی تقدیر اجتماع المثلین عدم تمایزهما بالذات وبالعوارض ایضا فلا اثنینیة فلا تامل لانه فرع الاثنینیة وفیه انه ان اراد عدم التمایز فی نفس الامر فهو ممنوع لجواز تمایز المثلین عند الاجتماع بعوارض مستندة الی اسباب مفارقة دون المحل وان اراد عدم التمایز عند العالم فلا الازم ملتزم ولا استحالة فیه ومنها انه اذا اجتمع سواد ان مثلان فی محل واحد جاز ان ینتفی عنه احدهما مع بقاء الآخر واذا انتفی احد المثلین جاز انتفاء بعض المثل لاستحالة ارتفاع النقیضین وذلک بعض المثل الباقی ایضا وهو ظاهر فیلزم جواز اجتماع النقیضین فی محل واحد وفیه انه فرع جواز خلو المحل الذی اجتمع فیه المثلان عن احدهما وفرع ان المحل لایخلو عن شئ وضده وکلاهما ممنوعان اما الاول فلجواز ان یکون المثلان مجتمعین اجتماعا لزومیا فلا یجوز زوال شئ منهما عن الآخر واما الثانی فلجواز ان یخلو المحل عن الشئ الذی هو المثل الزائل وعن ضده ایضا فلا یلزم اجتماع الضدین ولا تسلم کون انتفاء احد المثلین مصححا للضد مع وجود المثل الباقی کذا فی شرح المواقف وانا اقول الدلیل الثانی مبنی علی مقدمتین یجب مسلمیتهما بالاتفاق الاولی ان کل وصف یمکن انفکاکه عن المحل بحسب ذاته وان امتنع ذلک بعارض آخر والثانیة ان ارتفاع الشئ

عن المحل مستلزم لوجوده فى ذلك المحل قطعا فلا يلزم ارتفاع النقيضين وبعد ذلك لا مساغ للممنعين المذكورين وتنبها انه لو جاز اجتماع المثلين لم يمكن لنا الجزم بان القائم بالمحل المعين سواد واحد لكنا نجزم ذلك وفيه ان اللازم ملتزم والجزم لوحدة السواد لعله من اغلاط الوهم وذهب كثير من المعتزلة الى جواز اجتماع المثلين مستدلين بما سيذكره الفاضل المحشى وستعرف ماله وما عليه والحق ان الحكم باستحالة اجتماع المثلين مما يحكم به العقل السليم والوجدان السليم لا يحتاج الى تجشم الاستدلال عليه فلا معنى لانظار ايجاب المستدلوا على ان علم النفس بصفاتها الانضمامية حضورى بهذا الطريق بانه لو كان علم النفس بصفاتها كالصورة العلمية بحصول صورها فيه لقام فردان من نوع واحد فى محل واحد فى زمان واحد احدهما الصورة الحاصلة والثانى الصفة المعلومة وليس بينهما امتياز لا باعتبار المحل ولا باعتبار الزمان فيلزم حصول المثلين اجتماعا وهو محال بل يلزم حصول الامثال بان يقال تلك الصورة الحاصلة للنفس لا يمكن ان يكون علما حضوريا للزوم الترجيح بلا مرجح فيكون بحصول صورة اخرى لهذه الصورة فيلزم اجتماع المثلين الآخر وهكذا فيلزم اجتماع الامثال فى محل واحد فى وقت واحد بدون الامتياز ولا يخفى على الفطن مافى هذا الاستدلال من الفساد لان التلازم بين عدم اتصاف النفس بالاوصاف الانتزاعية واللازم باطل اجماعا فالملزوم مثله ووجه الملازمة ان الاوصاف الانتزاعية من متصورات النفس فيجتمع المثلان اى الاوصاف الانتزاعية باعتبار كونها صفة لها وصورها الحاصلة فى محل واحد فى زمان واحد واجاب عنه السيد المحقق فى حواشى شرح المواقف بان الممتنع هو ان يقوم المثلان فى محل واحد على نحو واحد وليس قيام المثلين كذلك فان النفس متصفة بالوجود وغيره من الانتزاعيات على نحو الاتصاف الانتزاعى والصورة العلمية على نحو الاتصاف الانضمامى فلا يلزم اجتماع المثلين المستحيل بخلاف ما لو كان علم النفس بصفاتها الانضمامية حضوريا فانه يلزم على هذا اجتماع المثلين المستحيل البتة لكون الصفة الانضمامية وصورتها الحاصلة كليهما فردين من نوع واحد قائمتين بمحل واحد فى زمان واحد على نحو واحد وهو الانضمام ولعلك لقطنت من هذا ان هذا الدليل مبنى على القول بحصول الاشياء بانفسها كما هو المشهور فانه على تقدير حصول الاشياء باشباحها لا يلزم اجتماع المثلين المستحيل لتغاير الشبح وذى الشبح فلا يلزم اجتماع فردين من نوع واحد فى محل واحد وتدل ورد عليه بطريق الحل ان الصورة الحاصلة للصفة الانضمامية موجودة فى الذهن بالوجود الظلى وتلك الصفة موجودة بوجود اصلى خارجى فصورها تكون مغايرة لها فى نحو الوجود فلا يلزم اجتماع المثلين المستحيل وفيه نظر لان كلا من المقدمتين اورد على التقرير المذكور ثلثة وجوه الاول منع لزوم اجتماع المثلين المستحيل والثانى منع استحالة اجتماع المثلين والثالث النقض بالعلم الجزئى بما هو جزئى وستعرف تحقيق كل منها مع ما له وما عليه وسنذكر ان شاء الله تعالى ان غرض السيد المحقق من قوله لقال الخ المعارضة على تخصيص القسم بالحصولى كما فعله المصنف وتحريره بان دليلكم وان تم وان دل على مطلوبكم لكن عندنا دليل ثبت بطلانه وهو ان المنتزعة من الامور الانتزاعية موجودة فى الذهن كذا وقوع النسبة اولا وقوعها وقد تقرر ان علم النفس بالصور الذهنية حضورى فلا يلزم اجتماع المثلين بل الامثال على ما تقرره والتصديق هو ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها فيكون التصديق علما حضوريا فدعت الضرورة الى تعميم المقسم والا يلزم تقسيم الشئ الى قسمه ومباينه وسنذكر ما فيه ومنهم المصنف ذكر وان العلم الحضورى مبرأ من التصديق والتصور لكونهما من خواص العلم الحصولى وعليه بنوا تخصيص المقسم بالحصولى فان التصور هو حصول صورة الشئ فى العقل والتصديق كسيد التصور الذى هو كذا شرطا او شطرا فلا بد ان يخصص المقسم بالحصولى ليخرج الحضورى ويصح الحصر وترد عليهم امور الاول ان صور الاشياء الحاصلة منقسمة

الى التصور والتصديق وهى متحدة مع العلم الحضورى لما مر من ان العلم والمعلوم فى العلم الحضورى متحدان فيلزم انقسام العلم الحضورى اليهما لزوما بينا من حيث لا يعلمون واجيب عنه بان الصورة العلمية لتصور وتصديق من حيث كونه صفة انضمامية للنفس وعلما للاشياء الخارجية واما من حيث انه مبدأ للانكشاف نفسه وعلم حضورى فليس بتصور ولا تصديق وفيه ان التصور والتصديق نوعان متباينان من الادراك فكون الصورة العلمية تصورا وتصديقا باعتبارين وعدهما باعتبار آخر مما لا يعقل **اقول** يمكن ان يجاب عن الايراد بانهم لا ينكرون اتصاف العلم الحضورى بالتصور والتصديق وان كان هذا ظاهر عبارتهم بل غرضهم ان العلم الحضورى لا ينقسم بالذات اليهما والمنقسم اليهما بالذات ليس الا العلم الحصولى فلذلك خصصوا المقسم بالحصولى فان اتصاف العلم الحضورى بهما ليس الا بواسطة اتصاف العلم الحصولى بهما فهو اتصاف بالعرض فلا اعتبار له فى مقام التقسيم ونظيره ان الحيوان مثلا منقسم الى الناطق وغير الناطق ويلزم منه انقسام الماشى اليهما ومع ذلك فلا يعتبر فى التقسيم الا الحيوان لكونه منقسما اليهما بالذات فافهم فانه مما يعرف ويستنكر ولعل التحقيق يدور حوله والثانى انه يلزم ان لا يكون الواجب تعالى مصدقا للقضايا الا واليه التى يصدق بها كل انسان فضلا عن القضايا النظرية لان التصديق موقوف على التصور والتصور عبارة عن ارتسام الصورة فى العقل ولا ارتسام هناك على ما مر تحقيقه فلا تصور ولا تصديق والثالث انه يلزم ان لا يكون النفس مصدقة بقولها انا موجود لان ادراك الموضوع حضورى وليس بتصور فيلزم ان يحصل التصديق بدون تصور الطرفين واجاب عنهما الفاضل اللبكنى بان المراد بالتصور فى قولهم التصديق موقوف على التصور مطلق الادراك الشامل للحضورى والحصولى وهذا وان لم يكن صريحا فى كلامهم لكنه يجب ان يكون معينا مرادهم **اقول** هذا مخالف لتصريحاتهم بان التصديق يستدعى التصور بمعنى حصول الصورة ومنها عبارة المصنف فى هذا المقام والذى يظهر بالتامل الصادق هو ان للتصديق معنيين الاول الاذعان والثانى الاذعان الحاصل والموقوف على التصور بمعنى ارتسام الصورة انما هو الثانى والموجود فى الواجب انما هو الاول وكذا التصديق بقولها انا موجود وغيره من القضايا التى يكون علم احد طرفيه حضوريا فافهم ولا تزل **قوله** بالنقض المشهور ان النقض عبارة من تخلف الحكم عن الدليل وغير وعليه ان النقض صفة الدليل وتخلف نقيضة الحكم فكيف الحمل وايضا النقض لا يختص بالتخلف بل يشمله ولزوم المحال فالاولى فى تفسيره ان يقال هو ابطال الدليل متمسكا بشاهد يدل على فساده من التخلف او لزوم المحال وان شئت زيادة توضيح فى هذا المبحث فارجع الى شرحى للرسالة العضدية فى علم المناظرة المسمى بالهدية المختارية **قوله** فانه على تقدير حصول الاشياء بانفسها يلزم اجتماع المثلين واما على تقدير حصولها بانشباحها فلا لوجود التغاير بين الشبح وذى الشبح فلا يكون الصورة وشبحها متماثلين وبهذا يظهر كذب قولك مشيرا الى الصورة الغريبة المنقوشة فى الجدار هذا فرس وكل فرس صهال ينتج هذا صهال **قوله** لا هذا ان ممنوع الخ فى التنكير اشارة الى ظهور المنع وتوضيحه ان ما ذكره السيد المحقق وغيره من ان على تقدير كون علم الصورة حصوليا يلزم اجتماع المثلين لكون الصورة الحاصلة ومعلومها فردين من نوع واحد ممنوع فان المستحيل من اجتماع المثلين انما هو اجتماع فردين من نوع واحد بحيث لا يبقى الامتياز بينهما بوجه من الوجوه وههنا وان لم يكن بينهما التمايز بحسب المحل والزمان لاتحادهما لكن وجوه التمايز ليست منحصرة فيه بل قد يكون التمايز بحسب اختلاف الاستعدادات والجهات وهذا التمايز موجود ههنا البتة فمن حيث ان النفس قابلة للصفات صار محلا للصفات الانضمامية ومن حيث انها قابلة لعلمها مستعد لحصول صورها صار محلا للصور العلمية فلم يلزم اجتماع المثلين المستحيل **قوله** لزوم اجتماع المثلين المستحيل المنع انما يرد على القيد دون المقيد والحاصل ان المحال ليس بلازم واللازم ليس بمحال **قوله** كما صرح به الحشى فى موضع اخرى

فی حواشی شرح المواقف حیث قال لایخفی ان اجتماع المثلین ہو اجتماع الامرین المتشابکین فی الماہیۃ النوعیۃ فی محل واحد وہو مستحیل منہ اقتضاءہا بحیث یرتفع الامتیاز بینہما انتہی ومن ہہنا یظہر دفع استدلال القائلین بامتناع تصور الوجود بانہ لو تصور الوجود فیحصل ماہیۃ الوجود فی النفس وللنفس وجود آخر فیجتمع حی فی النفس مثلان وجودہا والوجود المتصور فانہ باعتبار حصولہ فی الذہن صورۃ مشخصۃ قائمۃ بالنفس لکونہ عاما جزئیا فیکون فردا للوجود المطلق کما ان وجودہا فرد منہ فیجتمع المثلان فی النفس ووجہ الدفع ان المستحیل من اجتماع المثلین انما ہو ما لا تمایز فیہ اصلا وہہنا التمایز موجود بین وجود النفس والوجود المتصور بحسب اختلاف الاستعداد والجہۃ علی ان المتمنع ہو ان یقوم المثلان بمحل واحد علی نحو واحد انفصالا او اتصافا ولیس قیام ہذین المثلین کذلک واما ما ذکرہ صاحب المواقف فی جواب ہذا الاستدلال من انا لا نسلم ان تصور الوجود یحصل الصورۃ بل یکفی حضورہ للنفس وذلک کما تصور ذاتنا بذاتنا فلا یلزم اجتماع المثلین فضعیف جدا کما ینبغی علیہ بالتفاتہ قولہ والتمایز بین المتحدین ذاتا الخ فیہ ازاحۃ لما یقال الصورۃ الذہنیۃ وعلمہا لما کانا حصولیین للنفس ارتفع الامتیاز بینہما فیلزم اجتماع المثلین مستحیل وحاصل الازاحۃ لایخفی علی من تامل ما قررنا سابقا قولہ لایتوقف علی اختلاف المحل شخصا حتی یقال ان المحل ہہنا واحد وہو النفس فیلزم اجتماع المثلین قولہ کالبیاض قد عرفت مالہ وما علیہ فتذکر قولہ من ارتفاع الامان الخ بیان لما یبتنی علیہ استحالۃ اجتماع المثلین وحاصلہ انہ لو جاز اجتماع المثلین فی محل واحد بحیث لا تمایز بینہما لارتفع الامان عن الحس لجواز ان یکون السواد المحسوس واحدا سواد ات کثیرۃ وبالجملۃ کل ما یری انہ شئ واحد ویحکم علیہ حکما قطعیا واقعیا انہ واحد یحتمل ان یکون متعددا وہو باطل لما ان الاساس الیقین وہذا دلیل قوی لاستحالۃ اجتماع المثلین وما ذکروہ من الرد علیہ فہو مردود کما ستعرف قولہ لانا لا نجد باسا الخ بیان لما فی المبنی علیہ وتقریرہ ان بطلان التالی ممنوع فان الحس قد یغلط کثیرا بل الحس الذی یری الاشیاء الساکنۃ علی طرف البحر متحرکۃ وامثال ذلک کثیرۃ فلا یلزم ارتفاع الامان من الحس بل العقل قد یغلط کثیرا الا تری ان الجسم التعلیمی ہو الکم الساری فی جہات الجسم الطبعی القابل بالذات للانقسام الی الجہات غیر الجسم الطبعی الذی ہو جوہر مرکب من الہیولی والصورۃ الجسمیۃ فالعقل یعلم انہما واحد ثم اذا اطلع علی ادلۃ الاشراقیین النافین للجسم التعلیمی یقول ان الانقسام فی نفس الجوہر المتصل ای الصورۃ الجسمیۃ ویعتقد التغایر بین الجسم التعلیمی والطبعی ثم اذا وقف علی دلائل المشائین یقول انہما متحدان لا تمایز بینہما وہکذا فافہم ہذا الا الغلط ولا یخفی علی الفطن بما فیہ من السخافۃ فان کون الحس غالطا کثیرا لا یقتضی رفع الامان عن الحس لا یجوز الا جتراء علی القول بانہ لا باس فی الارتفاع ما علمت ان غلط الحس انما یقع بسبب الاشتباہ فاذا تامل حقیقۃ الامر یحکم بخلافہ فان جالس السفینۃ المتحرکۃ یحکم بادی الرای بتحرک الاشجار التی علی شط البحر ثم اذا تامل وامعن فی النظر یظہر لہ حقیقۃ الحال ویتبین ان حکمہ بالتحرک کان بسبب الاشتباہ والی ہذا یؤل ان کلام ذی الحس الصحیح الخالی من الاشتباہ الذی لا یقع الغلط کثیرا فیہ فالقول بجواز ارتفاع الامان عن الحس مما لا فاحش کیف ولو کان کذلک لم یصح الحکم بصدق القضیۃ وکذبہا لان الصدق عبارۃ عن مطابقۃ النسبۃ للواقع والکذب عبارۃ عن عدمہا ولما ارتفع الامان عن الحس فلا یمکن ان یحکم علی المحسوسات حکما واقعیا بالوحدۃ او التعدد ولو ازدہما فضلا عن غیر المحسوسات وہل ہذا الا سفسطۃ فان قلت یمکن الحکم بالصدق والکذب حسب اعتقاد المتکلم وظنہ وان لم یعلم الامر الواقعی قلت فہذا میل الی مذہب النظام من المعتزلۃ ومن سلک مسلکہ من ان الصدق عبارۃ عن مطابقۃ الخبر لاعتقاد المخبر وکذبہ عدمہا وقد اطبقت علماء البیان والمعانی باحسن وجہ من شاء الاطلاع علیہ فلیرجع الی شروح تلخیص المفتاح وغیرہا علی انہم صرحوا ان القضایا الحملیۃ یحکم فیہا باعتبار نفس الامر او باعتبار التقدیر

او الاعتقاد ولما ارتفع الامان عن الحس یلزم ان لا یصح حکم واقعی وایضا لو کان کذلک لبطل اساس القطع فی المحسوسات اذ القطع عبارة عن حکم جازم واقعی لازم ولما ارتفع الامان عن الحس لزم ان لا یکننا الجزم بقولنا هذا واحد وهذا اثنان فما ظنک بغیرها ومع قطع النظر عن ذلک نقول یلزم علیه ان لا یمکن للانبیاء علیهم الصلوة والسلام ایضا الحکم بوحدة شیء محسوس او تعدده لارتفاع الامان عن الحس والتزام ذلک مما لا ینبغی ان یجتری علیه وبالجملة فالقول بارتفاع الامان عن الحس تلزم علیه مفاسد کثیرة واستحالات عدیدة فتامل ما نلوناه علیک فلعلک لا تجده من غیری **قوله** اذ الحس قد یغلط کثیرا **اقول** قد یتوهم ان اجتماع قد التی هی للتقلیل مع الکثرة یکاد ان یکون اجتماع المتضادین ورفعه بوجهین الاول ان قد قد یستعمل بمعنی التحقیق ایضا علی المصارح فی بعض المواضع فلیکن هذا الموضع ایضا منها والثانی ان القلة والکثرة امران اضافیان فیمکن اتصاف شیء بهما باعتبارین فغلط الحس وان کان قلیلا بالنسبة الی الصحة لکنه فی نفسه کثیر بالنسبة وههنا وجه ثالث احسن من الوجهین المذکورین وهو ان قد انما یدل علی التقلیل بحسب الزمان لا بحسب المقدار والکثرة انما تعتبر بحسب المقدار فلا منافاة بینهما اصلا **قوله** او عار محض قد عرفت ان القول بجواز ارتفاع الامان قول باطل وان دعوی استحالته صحیحة **قوله** کیف وان الجسم الخ هذا هو الذی غر المعتزلة فقالوا بجواز اجتماع الضدین فی حاصل ان الجسم الابیض کالثوب مثلا یبقی فی الصبغ فیغلبه فیصیر اسود ثم یغمس فی الصبغ فیغلبه فیصیر ثم سوادا ثم حلوکا ولیس ذلک الا لتضاعف افراد السواد المطلق فاجتمع المثلان بل الامثال فان الکمیة کدرتان اجتمعتا والسواد کهبتان والحلوک سوادان ولا تمایز بینهما واجاب عنه صاحب المواقف بان کل واحد من الالوان المذکورة لون مخالف للآخر بالشدة والضعف وتوارد هذه الالوان علی الجسم بدلا وبالثانی یزول الاول عنه والا یجوز اجتماعها فی محل واحد فالسواد لیس کهبتین والحلوک لیس عبارة عن سوادین بل کل واحد منها مرتبة اخری الا انه لما کان المتاخر اشد من المتقدم فی السوادیة توهم ان فیه اجتماع المثلین **واقول** العجب من المعتزلة حیث جوزوا فی جواب استدلال ارتفاع الامان عن الحس ثم حکموا قطعا بان الکمیة کدرتان اجتمعتا والسواد کهبتان اجتمعتا فاورادهم انه کذلک لاحتمال ان یکون جسمهم غالطا وتکون الکمیة مثلا کدرة واحدة او ثلث کدورات وهکذا **قوله** فلیتامل اشارة الی الابحاث التی ذکرناها **قوله** واما تقریر النقض الخ تحریر النقض یقتضی تقریر مقدمات الاولی لابد من حصول شیح المعلوم او صورته عند العلم به فی الذهن وهذا مما اجمع علیه الحکماء وانکره المتکلمون وتحریر النزاع انه لا شبهة فی ان النار مثلا موجود عینی تظهر به عنها آثار ها من الاضاءة والاحراق وغیرهما وهذا الوجود یسمی وجودا عینیا وخارجیا واصلیا وهذا مما لا نزاع فیه انما النزاع فی ان النار هل لها سوی هذا الوجود وجود آخر لا یترتب علیها تلک الاحکام والآثار اولا وهذا الوجود هو المسمی بالوجود الذهنی والظلی فقد تحرر محل النزاع بحیث لا مریة فیه ولا فقه کلام المثبت والنافی فلا عبرة بما قیل من ان تحریره عسیر جدا کذا فی شرح المواقف وعندی ان التعسر لا یلیق بعد فان المتکلمین ذکروا فی وجوه الانکار انه لو اقتضی تصور الشیء حصوله فی ذهننا لزم کون ما فی الذهن حارا بارد عند تصور ماهیة الحرارة والبرودة اذ لا معنی للحار الا ما قامت به الحرارة وکذا الحال فی البرودة وکذا یلزم کون ما فی الذهن مستقیما ومستدیرا عند تصوره ماهیة الاستدارة والاستقامة وایضا یلزم اجتماع الضدین اذا تصور الضدین معا وایضا یلزم وجود الجبل مع عظمه فی الذهن عند تصور ماهیته وایضا یلزم وجود المحالات العقلیة نحو شریک الباری وما یقوم مقامه فی الذهن عند تصوره ماهیته وهکذا تلزم مفاسد اخر کثیرة وهذه الوجوه کلها لا تنفی الا کون نفس الاشیاء الخارجیة التی تترتب علیها الآثار العینیة موجودة فی الذهن علی ما هی ماهیاتها وصورها فلا تنفی ذکون الشیء حارا او بارد او مستقیما او مستدیرا او غیرها موقوف علی کون هذه الاشیاء قائمة بالشیء قیاما

اصليا وامانيا هما الظلي فلا يوجبه فلا يلزم اتصاف الذهن بالحرارة والبرودة واخواتها وبهذا ظاهر لمن له ادنى تامل فاستدلت الحكماء
على اثبات الوجود الذهني بوجوه منها انا نحكم على كثير من الاشياء والتي لا وجود لها في الخارج باحكام ثبوتية صادقة فلو لم تكن ثابتة لزم
وكون الممتنع مثلا اخص من المعدوم وكون النقيضين ممكنا طائرا الى غير ذلك من الاحكام والحكم على الشئ باحكام ثبوتية صادقة يستدعي
ثبوته اذ ثبوت الشئ لغيره فرع ثبوته في نفس الامر واذ ليس ثبوت تلك الامور المعدومة في الخارج فهو في الذهن وهو المطلوب وهذا الدليل اقوى
الدلائل يكاد ان يكون برهانيا واما اجاب عنه الامام الرازي من انا نمنع انا نتصور ما لا وجود له في الخارج بل كل ما كان نتصوره فله وجود خارجي
فلا حاجة الى الوجود الذهني فجيب عن مثله وذلك لانه ان اراد بالوجود الخارجي وجود الغائب عنا وجود ما في العقول الفعالة كما يقوله الحكماء فهو قريب
ما عنه الفرار لثبوت الوجود الذهني في الجملة وان اراد به وجود الاشياء المعدومة في الخارج اما بانفسها كما ينسب الى افلاطون والصور بها كما
ينسب اليه ايضا في مبحث علم الواجب فمع كونه خلاف مذهب المتكلمين القول بالوجود الذهني اخف من القول به ومن اشتمل بليتين يختار
ابونهما ومنها انه لو لا الوجود الذهني لبطلت القضية الموجبة الكلية نحو كل انسان حيوان اذ ليس الحكم فيها مقصورا على الافراد الخارجية الموجودة
بالفعل بل يتناول ما عداها من الافراد التي يصدق عليها الموضوع في نفس الامر فلو لم يكن لما عداها وجود ذهني لم يصدق عليها حكم ايجابي اصلا
وفيه ان الوجهان واخواتهما لا تدل الا على ان للاشياء المعدومة في الخارج وجودا آخر ظليا لا يترتب عليه الآثار الخارجية ويصح به الحكم عليها
بالاحكام الصادقة الايجابية لا ان الاشياء بنفس وجودها الخارجي موجودة في الذهن حتى يلزم اتصاف الذهن بالآثار الخارجية كالحرارة
والبرودة كما زعمه المتكلمون لا يقال لا يثبت من استدلال الحكماء الا وجود الاشياء المعدومة خارجا في الذهن والمقصود ان لكل من
الاشياء سواء كانت معدومة خارجا او موجودة وجودا آخر فالدليل اخص من الدعوى لانا نقول لما ثبت ان للاشياء المعدومة في الخارج
وجودا آخر ثبت لجميع الاشياء اذ لا قائل بالفصل فظهر من هذا المقام ان عند نزاع المتكلمين مع الحكماء في الوجود الذهني شبيه النزاع
اللفظي وهو بعيد عن شان هولاء الكرام وان الحق الحقيق بالقبول في هذا المبحث هو مذهب الحكماء فافهم فان المقام من مزال
الاقدام وان شئت زيادة تفصيل في هذا المرام فارجع الى كتب الحكمة والكلام المقدمة الثانية اختلف القائلون بالوجود الذهني
في ان الحاصل في الذهن بل هو شبح شئ او صورته بعد اتفاقهم على انه لا يحصل في الذهن نفس الشئ الخارجي من حيث هو خارجي والفرق
بين الشبح والصورة ان الشبح عبارة عن صورة الشئ المنتقشة في الذهن المباينة مع المعلوم تباينا ذاتيا كما ان شبح الفرس على الجدار
يغاير حقيقة الفرس فعلى هذا لا يكون العلم والمعلوم متحدين بالذات بل متغايرين بالذات وصورة الشئ عبارة عما اخذ عنه بعد
حذف المشخصات الخارجية بان يوجد الماهية المجردة عن العوارض الخارجية في الذهن وتكتنف بالعوارض الذهنية المناسبة للعوارض
الخارجية لتصير كاشفا للمعلوم الخارجي وعلامة وعلى هذا يكون العلم والمعلوم متحدين بالذات ومتغايرين بالاعتبار فذهب شرذمة
قليلة من الفلاسفة الى حصول الاشياء بانفسها وآورد عليهم بان شبح الشئ يكون مباينا للذي الشبح فكيف يكون كاشفا له واجابوا عنه بان مدار الانكشاف انما هو على الحكاية سواء كان الحاكي مباينا لما يحكي عنه او متحدا معه على ان القول بكشف الشبح المباين
لذي الشبح ليس ببعيد عن القول بكون الواجب تعالى عالما بنفسه لجميع الممكنات وكاشفا لها مع كونه مباينا لها تباينا تاما فالحاصل جوزه المحققون
من المتاخرين فانهم لا يجدون حصول الاشياء بانفسها ويوردون ما لا يرد ومذهب اكثر الحكماء الى حصول الاشياء بانفسها مستدلين بان
دلائل الوجود الذهني تدل على ان الحاصل في الذهن نفس الاشياء لا بمعنى انها حاصلة من حيث انها خارجية في الذهن بل بمعنى حصولها بالصور

الى مولانا ... الرازي ... مدظله ... المقدمة الثانية

المتحدة معها فانها تدل على ان متعلق الحكم لابد ان يكون موجودا عند العقل بما دل به فيصح حكمه عليها بالحكم الذي هو من صفات النفس المشئ في الذهن اذ الحكم على الشيخ المغاير له بالماهية لا يتعدى اليه ولا اثر له فضلا عن تقليد المحشين تقليدا اعمى في ان الحكم على الشخص العيني او على الصورة الذهنية وعلى التقديرين لا يدل الدليل الماضي على اثبات الوجود الذهني للاشياء بانفسها اما على التقدير الاول فلانه على هذا التقدير يكون الحكم على الهوية العينية فلو وجب وجود المحكوم عليه في الخارج وجب وجود الهوية العينية ولم يكف وجود صورتها الذهنية لصدق الحكم سواء كانت الصورة مباينة لها او مشاركة معها فان وجود الكلي في صدق الحكم على شئ آخر فان وجود عمرو لا يكفي لصدق الحكم على زيد فعلى هذا لا يكون القائل بالوجود الذهني مجوزا ان يحكم على الشيء الا بعد وجوده في الخارج وعلى التقدير الثاني فلانه لما تعدى الحكم على الصورة الموجودة بالوجود الظلي منها الى الهوية العينية مع كونها مغايرة لها وجودا وتشخصا فلان يتعدى الحكم على الشيخ مع اتحادهما وجودا وتشخصا اولى انتهى كلامه بحذف **اقول** لا يخفى عليك ما فيه من السخافة فانا نختار ان الحكم على شئ الموجود في الخارج بالامر الممكن وجوده حيث هو موجود في الذهن والا لزم منه مفاسد كثيرة تقدم ذكرها وجود صورته المعقولة معه في المباينة ونحن لا نقول بوجوب وجود المحكوم عليه في الذهن بنفسه حتى يرد علينا لزوم وجود الهوية الخارجية في الذهن انما نقول بوجوب وجوده اما بنفسه او بما يتحد معه فان الحكم على المتحد مما يمكن ان يتعدى الى المتحد معه ولا كذلك الشيخ المباين فان الحكم على المباين انما يتعدى الى مباين آخر وقد تقدم ان وجود شخص لا يكون في وجود الحكم على شئ آخر بل صحيح كلية انما يصح اذا كانت بين الشخصين مباينة وامامع اذا كان بين الشخصين اتحاد في الجملة فيصح حكم احدهما على الآخر وما ذكره من ان وجود عمرو لا يكفي لصدق الحكم على زيد فان بين زيد وعمرو مباينة كلية بحسب العوارض ولا كذلك بين الصورة وذي الصورة فان الصورة العلمية وان كانت مغايرة للشخص الخارجي في التشخص والوجود الا انها ليست بمغايرة تامة وان العوارض المشخصة بالماهية في الذهن ليست للعوارض الخارجية حاكية عنها فيمكن ان يتعدى الحكم على هذه الصورة الى معلومها الخارجي ولعلك تقتنص من هنا ما ذكرناه على التقدير الثاني ايضا وبالجملة فيما اورده عليهم لا ورود له عليهم اصلا وزعمه المساواة بين الصورة ومعلومها بين الشيخ وذي الشيخ لا يصح ايضا ولم يتحقق الفرق بينهما فانا نجد الفرق بين المباين كزيد وعمرو بالوجدان فاي برهان من تجويز انكشاف الشئ لشبيه المباين فان مدار الانكشاف انما هو على الكاشفية لا على الاتحاد وقد صح انكشاف ذي الشيخ بالشيخ صح تعدي الحكم من الشيخ الى ذي الشيخ ايضا لانه مباين معه بل حيث انه حكاية عنه مشبح لا فرق لهم الحكم على الشيخ المغاير للشئ لا يتعدى منه اليه فاسد وبعد ايضا والتي اقول القول بحصول الاشياء بانفسها وان كان مذهب الكثير منهم فغير حق كاد ان يكون مجمعا عليه بينا بل كثير من قبح العلم المدونة في كتبهم لكنه مخدوش بشبهات صعبة الدفع والمتأخرون وان تصدوا لدفعها لكن لم يأتوا لاحد منهم بما يدفعها انما حصر العلم من مقولة الكيف ولا مستقيم هذا الا على تقدير حصول الاشياء باشباحها واما على تقدير حصول الاشياء بانفسها فلا يصح ان يكون العلم على هذا التقدير هو المكتسب بصورة شئ مجردة عن مادته فصورة الجوهر جوهر وصورة الكيف كيف وصورة الاضافة اضافة وبهذا الاتحاد العلم والمعلوم على هذا التقدير بناء على اتحاد الماهيات في الذهن والخارج فكيف يصح التفوه بان العلم من مقولة الكيف اجاب عنه المحقق الدواني في حواشي شرح التجريد القديمة بان مدعاهم العلم من مقولة الكيف على طريق المسامحة وتشبيه الامور الذهنية بالامور العينية وفيه انهم في مبحث المقولات حين عدوا المقولات الى الانواع عدوا مقولة الكيف الى الكيفيات النفسانية والكيفيات

...ستعدادية وغيرها واورد في الكيفيات النفسانية العلم والشجاعة والشجاعة وغيرها فيعلم منه ان عدهم العلم من مقولة الكيف ...
حقيقة لا تشبيها ومجازا على انه لم يرد على تقدير ان يكون احد العلوم من مقولة الكيف ساعتئذ ان لا تكون صورة الكيف ...
وبنيا في القول بالحق واعلم ان في الاشياء فنسها القول بالترجيح بان يكون بعض العلوم ...
فلا ورد ان اجاب بان الفصل المنطقي بالكيف بمعنيين احدهما ما اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع وان لم يكن ...
قولنا لا في موضوع والثاني الانقسام المحل ولا اقتضاء النسبة والمقولة هو الكيف بالمعنى الثاني ...
موجود بالفعل في الموضوع ...
والعلم ان عد العلم ليس بمعنى الاول بل بالمعنى الثاني وان كان متحدا بالذات مع ...
فلا يكون من مقولة الكيف في جميع الاحوال لانه كيف بهذا المعنى والحكم بهذا الجواب وان كان حسنا بالنسبة الى الاول لكنه غير ...
يوجهين ذكرهما السيد المحقق في حواشيه الا انهما موقوف على ان الكيف عند القوم معنيين ولم يظهر بعد وجيب عنه بان المراد ...
وان لم يكن مصرحا في كلامهم لكنه مأخوذ من كلام الشيخ الرئيس في عيون الحكمة فانه ذكر فيه ان الموجود في موضوع اما معنيا ...
يكون موجودا في موضوع وثانيهما ما ليس كذلك اذا عرفت ان الكيف ...
بل خرج الواقعة بين المعنيين وان كان العقل يحكم بكونها ...
عرض بالمعنى الثاني فلا يكون الكيف ...
ان مرادهم من قولهم العلم من مقولة الكيف ...
تعلم انه مشترك الورود بين القائل بالوحدة في الكيف ...
الشيء الجوهري ففي الذهن امران الحاصل فيه والقائم به فالحاصل في الذهن هو ماهية جوهرية مع قطع النظر عن الكتناف بالعوارض ...
الذهنية ومعلوم منكشف عند الذهن متحد مع الشيء المعلوم وجوده في الذهن لا كوجود الصفات في موصوفاتها بل كقيام الشيء ...
في مكانه وحصوله فيه والقائم بالذهن المكتنف بالعوارض وهو عرض حقيقي وكيف وصفة انضمامية للنفس موجودة في الخارج بوجود موصوفها ...
فيه وهو مغاير للمعلوم الخارجي في الماهية فالعلم عبارة عن كيفية نفسانية موجودة في الخارج وهي عرض حقيقي ومن مقولة الكيف وبهذا ...
متحد مع العلوم والمتحد مع المعلوم انما هو الحاصل فيه وهو ليس بكيف بل متابع للمعلوم فلا يلزم اجتماع الجوهرية والعرضية في ...
واحد ولا البطلان قولهم العلم من مقولة الكيف واورد عليه السيد المحقق في اضافيته تبعا للعلامة صدر الحكماء والدين محمد الشيرازي انه جمع بين ...
مذهبي حصول الاشياء بانفسها وباشباحها وانت قد عرفت ما فيه من انه ليس جمعا بينهما بل هو ميل الى الحكاية الادراكية التي اشتهر ...
السيد المحقق فمائله ميل الى الحكاية ولا يحمل عبارة القوشجي عليها لغير ورد عليه ان الفرق بين الحصول والقيام المذكور مبني على منع ...
اتحاد العلم والمعلوم بالذات فان حاصله ليس الا ان العلم من مقولة الكيف وهو العلم الجزئي الذي هو صفة انضمامية للنفس ليس ...
متحدا مع المعلوم بما هو متحد معه وهو حاصل في الذهن ليس بكيف حقيقي ...
عنه السيد الشيرازي في حواشي شرح التجريد وحواشي شرح المطالع ذاهبا الى انقلاب الماهيات العارضة بوجودات ...

حاصل ان الجوهر بعد ما وجد في الذهن يصير عرضا وكيفا بناء على ان مرتبة الماهية متاخرة عن مرتبة الوجود وتابعة لها وتوضيحه ان الاشياء بالتقرر لها بحسب ذواتها مع قطع النظر عن تعرف الوجود اذا المعدوم المحض ليس له ماهية بل الماهية تختلف بحسب اختلاف الموجودات فالشئ اذا وجد في الخارج لا في موضوع صار جوهرا واذا وجد في الذهن في الموضوع صار عرضا بانقلاب ذاته فتتبدل الذاتيات بتبدل الوجود فان قلت الوجود صفة عارضة للماهية عروضا مثل عروض الاعراض فيجب تاخره عنها قلت انما يجب ذلك لو كان من الصفات العارضة لها بالفعل وليس كذلك انما هو من الصفات الانتزاعية ومن الجائز ان ينتزع العقل صفة من شئ ويحكم بتقدمها عليه تقدما ذاتيا واذا كان الوجود متقدما على الماهية جاز ان يكون شرطا لها وارد عليه المحقق الدواني بان الماهية وذاتياتها تاكيف تختلف باختلاف الظروف فان العقل يعد قلب الماهيات من المستحيلات وايضا هذا القائل اما ان يقول بانتفاء الجوهرية من الجوهر في الذهن او بقائها على الثاني يعود الاشكال وعلى الاول يرجع هذا القول الى القول بحصول الاشياء باشباحها اذ لا نعني بالشيء الا العرض القائم بالذهن المشاكل للموجود الخارجي **وانا** قلت نذهب الصدر المذكور سخيف جدا فانه لا ريب في انا نحكم على الاشياء المعدومة في الخارج باحكام ايجابية صادقة كقولنا كل عنقاء طائر ونحو ذلك وثبوت الشئ للشئ فرع ثبوت المحكوم عليه واذ ليس في الخارج فلا بد ان يكون وجوده في الذهن ولما جوز انقلاب الاشياء بانقلاب الوجودات لم يكن لها وجود في الذهن ايضا فان الموجود في الذهن على هذا التقدير يكون غير الموجود الخارجي في الماهية فيلزم كذب القضايا الموجبة وبالجملة فالقول بانقلاب الاشياء باختلاف الوجودات من الافاحش ومع ذلك فلا ينطبق على القول بحصول الاشياء بانفسها فكيف يكون دافعا للايراد الوارد على القوم وقد قال ابن المطهر الحلي في شرح الشفاء المسمى بكشف الخفاء ان الانسان بعد لحوق الاعراض واللوازم لا تنفك عن الجوهرية والا لبطلت ذاته لان الجوهرية من الذاتيات فيكون اللاحق قد لحق غير الجوهر لكنه انما لحق ذات الجوهر فالاشخاص في الاعيان جواهر ولم يخرج الانسان عن جوهريته بعد عروض التشخص سواء كان في الذهن او في الاعيان انتهى كلامه ملخصا وهذا صريح في عدم تبدل الجوهرية تبدل الظرف فانظر الى هذا الصدر كيف خالف ههنا امام مذهبه واختاره مستنكفا عنه العقل السليم واجاب عنه السيد المحقق في جميع تصانيفه باختراع الحالة الادراكية فالقول بان العلم حقيقة هو الوصف الحاصل للصورة العلمية القائمة بها كقيام النور بالسراج والمتحد مع المعلوم انما هو الصورة العلمية فلا يلزم كون الجوهر عرضا وتبعه في ذلك صاحب السلم وغيره وانت تعلم انه مع قطع النظر عما يرد على اثبات امر آخر غير الصورة العلمية المعبر عنه بالحالة الادراكية على ما ذكرته في التعليق العجيب لحل حاشية الجلال المتعلقة بالتهذيب في تعليقاتي على حواشي مولانا كمال الملة والدين نور الله مرقده المتعلقة بحواشي السيد المحقق المتعلقة بالحاشية الجلالية المذكورة لا يدفع الايراد الوارد عليهم فانهم لا يقولون بهذه الحالة بل العلم عندهم حقيقة هو الصورة العلمية وهو المتحد مع المعلوم بالذات على تقدير حصول الاشياء بانفسها فالايراد باق على حاله واجاب عنه رئيس الصناعة في الشفاء بان العرض عبارة عن الموجود في الموضوع والجوهر عبارة عن ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع فالماهية المعقولة من الجوهر عرض بمعنى انها موجودة بالفعل في موضوع وهو الذهن وجوهر لانه يصدق عليها حين كونها في الذهن ان تلك الماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع فكيف يكون عرضا فان قلت ان الجوهر والعرض متقابلان ومقتضى التقابل التباين ومقتضى التصادق الاتحاد والمتباينان لا يتحدان قلت الاتحاد على نوعين ذاتي وعرضي والمنفي في المتباينين ليس الا الاتحاد

ع ١ اي على الدواني جلال الدين الدواني
ع ٢ اي الرازي
ع ٣ اي الشيخ الرئيس

الذاتي واما العرضي فيكون بينهما فان الامور المتباينة بحسب الذات يجوز عروض بعضها لبعض فيكون بينهما اتحاد عرضي بحسب العروض فالحاصل
في الذهن جوهر بحسب الذات ومعروض للعرضية في الذهن وهذا الجواب وان كان اصح الاجوبة المذكورة لكنه ايضا لا يخلو عن خدشات
الاولى انهم صرحوا بان الفرق بين العرض والصورة ان العرض بنفس طبيعته مفتقرة الى المحل والصورة بطبايعها غير مفتقرة اليه انما يفتقر
اليه بحسب خصوصية تلحقها فلو كانت الصورة الجوهرية عرضا في النفس كانت بنفس ذواتها مفتقرة الى موضوع فكيف يكون جوهرا
والثانية ان الصورة العلمية حالة في الذهن والحلول في المحل لا يتصور بدون الافتقار الذاتي فلم تبق جوهرا كذا اورد هما بعض الفاضلين
اقول يمكن دفعهما بان الاحتياج الى المحل المطلق لشيخ حقيقته لعله من خواص العرض بالمعنى الثاني اي ماهيته اذا وجدت في الخارج كانت
لا في موضوع والمتصف به الصورة انما هو المعنى الاول اي الموجود في موضوع فاندفع الثانية **واما اقول** ان الجوهر على ما صرح به الشيخ منقسم
في عيون الحكمة ينطلق على معنيين احدهما الموجود لا في موضوع وثانيهما ما لو وجد في الخارج كان لا في موضوع وكذا العرض ايضا ينطلق
على معنيين احدهما هو مقابل لمعنى الجوهر الاول وهو الموجود في موضوع وثانيهما انما هو مقابل لثانيهما وهو ما لو وجد في الخارج كان
في موضوع وبهذا تنبطر من كلامهم في مبحث المقولات ان المنقسم الى المقولات العشر انما هو العرض بالمعنى الثاني وذلك لانهم صرحوا ان
المقولات العشر تسع للعرض وعاشرها الجوهر متباينة بالذات لا يجتمع بعضها مع بعض ولا يكون هذا الا اذا كان المقسم للعشرة هو العرض
المقابل للمعنى الثاني للجوهر ويؤيده قول العلامة القوشجي في مبحث شرح التجريد في الامور العامة عن العدم لكونه مشتركا بين اثنين
اعني الجوهر والعرض اذ المراد بالجوهر ماهيته اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع والمراد بالعرض ماهيته اذا وجدت في الخارج كانت في
موضوع انتهى حيث جعل مقابل الجوهر العرض بالمعنى الثاني واذا كان هذا هكذا فكيف يكون الشيء الواحد وهو الصورة العلمية عرضا كيفيا
وجوهرا فالايراد بحاله وما ذكره من صدق العرض عليها صدقا عرضيا فانما هو بالمعنى الاعم الآخر وهو الذي ينقسم الى الكيف وغيره ومن العجائب
انكار جمال الفضلاء استعمال العرض في المعنى الثاني في حواشيه المتعلقة بحواشي شرح التجريد القديمة واير اده به على شارح التجريد مع كون
هذا المعنى موجودا في كتب الفن متداولا بايدي اصحابه ولا عجب فان لكل فاضل غفلة ومن كل عالم زلة فافهم واستقم الرابعة ان القول بعرضية
الصورة الجوهرية مناف لحصر العرض في المقولات التسع لانه لا يصدق على تلك الصورة العلمية مقولة من المقولات مع كونها عرضا
عنده فان قلت لعل مرادهم حصر الاعراض الموجودة في الخارج قلت الاضافة وغيرها من المقولات النسبية ليست بموجودة الا في الذهن
فكيف يختص المقسم بالموجود الخارجي واجاب عنها السيد المحقق في ماسياتي بان مرادهم حصر الاعراض الموجودة في نفس الامر والموجود فيها
في العلم امران الحقيقة العلمية والحقيقة الحاصلة في الذهن من حيث هي هي وكل منهما مندرج في مقولة فالاولى من مقولة الكيف والثانية
من مقولة اخرى انتهى **اقول** ان اراد به التحقيق من عند نفسه فمع كونه مخالفا لقول الصواب في الجواب ان يقال ان مرادهم الخ لا فيه
وان اراد به رفع الخدشة عن كلام الشيخ والقوم فلا تدفع لان ما ذكره من الجواب مبني على الحالة الادراكية والقوم مبرؤن عن ادراكها
فالاصح في الجواب عنها ان يقال المنحصر في المقولات التسع والمنقسم اليها انما هو العرض بالمعنى الثاني والصادق هنا على العلم صدقا
عرضيا انما هو العرض بالمعنى الاول فظهر من هذا المقام ان الشبهة المذكورة على القائلين بحصول الاشياء بانفسها عويصة لم تر عليها
الى الآن انظار الدفع ولم تمتهها الى هذا الزمان انا لم ارفع رأسها انا اذا قلنا ان التصور متعلق التصديق بناء على ان التصور تعلق بكل
شيء فالتصور متحد مع متعلق التصديق بناء على اتحاد العلم والمعلوم ذاتا على القول بحصول الاشياء بانفسها ومتحد المتحد متحد فيلزم

اتحاد التصور والتصديق نوعا مع انهما مختلفان نوعا على التحقيق ولو اغتير حصول الاشياء باشباحها لم يتوجه هذا الوجه لزوم اتحاد المعلوم
الذي يكون حاصل عبارة عن شيء متعلق التصديق مع ذي الشيء اي التصديق ومن ههنا ظهر ان هذه الشبهة مبنية على تحقيق مقدمات الاولى ان
المعلوم والمحكوم عليه بالذات والثانية ان التصور متعلق بكل شيء فيتعلق بما يتعلق به التصديق ايضا والثالثة انها متباينان نوعا كما هو التحقيق
والرابعة تصور الاشياء بانفسها لما عرفت والخامسة ان الاتحاد مع الشيء متحد مع ذلك الشيء فالقول بان الشكاك المذكور مبني على ثلاث
مقدمات كما ذكره صاحب السلم وذكر الاولى والثانية والثالثة لا يخلو عن تقصير البتة واجاب عنه العلامة الكوفوي بان الاتحاد مع المعلوم لعلة
مخصوص بعلم التصور فلا يتحد التصديق مع معلومه لما يلزم من اتحاد التصور مع معلومه ومبناه على ان العلم التصديقي ليس فيه تحصيل امر بل نسبة
للمعنى الحاصل بوجه اكمل بخلاف التصور فان فيه تحصيل صورة فيكون متحدا مع المعلوم ولا يخفى عليك ما فيه اما اولا فلان التخصيص مبني على
العلوم الادبية المبنية على الفرضيات وليس من شان ارباب العلوم الحقيقية واما ثانيا فلان التصديق ايضا يكون كذلك واما ان يكون هناك من العلوم
الصورة الحاصلة كالتصور اولا الثاني خارج عن المبحث لان الاعتراض وارد على مذهب الجمهور وهم قائلون بان التصور والتصديق كليهما
من العلم بالمعنى المذكور فعجب لقول بالاتحاد فيه ايضا ويلزم الايراد قطعا واجاب عنه بعضهم بان المتحد مع المعلوم هو العلم بمعنى الصورة
الحاصلة وهو ليس مقسما للتصور والتصديق بل المقسم لهما هو العلم حقيقة وهو عبارة عن نفس وجود الصورة الانطباعي وهذا هو مسلك متاخري
المعلوم وانت تعلم ما فيه فان العلم ليكون بين وجودها الانطباعي لكان امرا اعتباريا وليس كذلك بل العلم حقيقة واقعية مستقلة ايضا الوجود
بان العلم حقيقة واقعية مستقلة ايضا الوجود ومعنى مصدر انتزاعي وافراده حصصية لا غير والافراد الحصصية تكون متحدة في ماهيته
فيلزم اتحاد التصور والتصديق وهو مع كونه خلاف مسلك الجمهور خلاف مسلك هذا السالك ايضا على ما عرفت حقيقة واجاب بعض الفضلاء
ايضا فقال باختيار ان العلم عبارة عن الماهية المعروضة للوجود فقط بحيث يكون القيد خارجا عن المفهوم فان العلم الحصولي
عبارة عن حصول المعلوم للشيء والحصول عبارة عن نفس المعروض فنفس العلم مركب من المعلوم والوجود
في تحاير ذاتي الجزء والكل فيكون بين العلم والمعلوم تغاير ذاتي فلا يلزم من اتحاد التصور والتصديق ان يجب عليك ما فيه من
السخافة فان العلم حقيقة واقعية مصداقية مندرجة تحت مقولة وليست اعتبارية وعلى تقدير تركبه من الجوهر والعرض يلزم كونه
اعتباريا غير مندرج تحت مقولة اذ الصورة التي هي المعروض قد تكون من مقولة الجوهر وقد تكون من غيرها والعرض من مقولة
الكيف والمجموع الجوهر والعرض لا يكون جوهرا ولا عرضا على ان مبنى الايراد كان على ما تقرر عندهم من اتحاد المعلوم بالذات
مبني على التحقيق عدم تركب العلم ليكون جوابا بالايراد وعليه اورد عليه ايضا بانهم تركب العلم من الجوهر والعرض اذا كانت الماهية
جوهرية خلاف مذهبهم من امتناع تركب الشيء من الجوهر والعرض لاستحالة انتقال العرض وغيره من المقولات الماهية مركبة من الجوهر
والعرض والعرض هو الكيف الوجداني العارضة لها فكيف يصح انكارهم لانا نقول المسلم هو امتناع تركب الماهيات المصنفة المجتمعة من حيث
هي هي الماهية الحقيقية بحيث يكون القيد خارجا والتقييد داخلا فالملحوظ انه اذا جمع الجواهر والعرض وبالجملة فتركب الشيء من الجوهر
والعرض ممنوع عندهم فلو كان العلم عبارة عن مجموع العارض والمعروض لزم تركبه من الجوهر والعرض في بعض الصور وهو ما فيه
فان امتناع تركب الشيء من الجوهر والعرض وان كان من المقررات عندهم لكنه لم يقم عليه دليل قوي عليه بل الحق خلافه فما قال كلام
هذا الفاضل ههنا وفي التحقيق فالاولى في بيان سخافة مذهبه هو ما ذكرنا سابقا واجاب عنه بعضهم بان التصديق ليس علما حقيقة

بل هو قسم آخر من الانكشاف يحصل بعد تصور الاطراف ويعبر بالكيفية الانعانية فلا يتحد التصديق مع معلومه لان المتحد مع المعلوم انما يكون العلم وهو ليس بعلم فلا يلزم اتحاد التصور والتصديق وهذا هو مسلك السيد المحقق في تصانيفه وانت تعلم ما فيه اما اولا فلان القول بكون التصديق خارجا عن العلم مخالف للجمهور ومخالف للتحقيق ايضا كما حققته في حواشي حاشية التهذيب الجلالية فان التحقيق انه ايضا قسم من العلم كالتصور بل هو من اقوى صور الانكشاف والعجب منه انه يتبع الجمهور في الباطل كما تبعهم في تخصيص التصور والتصديق بالعلم الحصولي الحادث على ما مر تفصيله ويخالفهم في ما هو التحقيق كما خالفهم هنا واما ثانيا فلما بينا مرارا من ان مناط الامر اذا كان على اتحاد العلم والمعلوم بالذات وانقسام العلم بحقيقته الى التصور والتصديق وما ذكره في وجه المنع اختيار لمسلك آخر واجاب عنه صاحب السلم المعلوم باختيار الحالة الادراكية وتقسيم العلم بهذا المعنى الى التصور والتصديق والقول بان المتحد مع المعلوم انما هو العلم بمعنى الصورة العلمية فلا يلزم اتحاد التصور والتصديق ولا يخفى على من احاط بما حققنا سابقا ما فيه وقد يقرر اصل الشبهة بانا اذا تصورنا التصديق بناء على تعلق التصور بكل شيء فيلزم اتحاد هما بناء على اتحاد العلم والمعلوم بالذات وح فلا يحتاج الى المقدمة الخامسة بل هي مبنية على المقدمات الاربع فقط وهي كالاولى في الصعوبة واجاب عنها صاحب السلم بان تعلق التصور بكل شيء لا يستلزم تعلقه بحقيقة [illegible] وانت تعلم ان هذا هو عين ما ذكرناه من ان حقيقة الواجب يمتنع تصورها بالكنه ويجوز بالوجه فغاية ما يلزم اتحاد التصور [illegible] وجه التصديق لا مع كنهه والمباينين انما هو حقيقة التصديق فلا يلزم اتحاد المتباينين وانت تعلم ما فيه من الوهن فانه لما تقرر ان التصور يتعلق بكل شيء [illegible] فكذا التصديق ايضا لا بد ان يتعلق به ايضا وتجويز ان يكون كنهه ممتنع التصور بعيد عن الصواب وبعد مشاهدة نظيره بحقيقة الواجب كيف والتصديق من الامور الاعتبارية فكنهه ليس الا ما اصطلح عليه ولا كذلك حقيقة الواجب وقد وجه [illegible] بان التصور يتعلق بكنه الشيء والعلم المتعلق بحضوره ما تقرر ان علم النفس بذاتها وصفاتها حضوري وفيه ايضا ما فيه لان التصديق حقيقة كلية لها افراد ذهنية حاضرة بالنفس فمعلومها افراده الخاصة حضوري واما علم الحقيقة الكلية بما هي كلية فغير حضوري وقد مر مرارا ان مناط [illegible] هو ان كان علم التصديقات الخاصة حضوريا كان علم الحقيقة الكلية ايضا حضوريا اذ وجود الكلي الا بوجود افراده [illegible] الكلية موجودة في الذهن حاضرة عند النفس بحضور افرادها فيكون علمها حضوريا ايضا قلت قد عرفت ان مناط الحضورية في علم النفس بالشيء على وجود الصفات لها وحضوريا عندها وقيامها بها قياما انضماميا وذلك لا يدرك صفاتها الا انتزاعيا واما حصول الحقيقة الكلية فان كانت موجودة في الذهن في نفس الصور الشخصية لكنها ليست بقائمة في النفس قياما انضماميا وحاضرة عندها بغير واسطة فلا يكون علمها بالافراد [illegible] ومن ثم [illegible] يقولون ان العلم بانيات المعلوم بالعلم الحضوري وعرفت ما فيه [illegible] يجاب عن الشبهة [illegible] بان التصور المتعلق بكنه التصديق تصور خاص فغاية ما يلزم الاتحاد بين التصور الخاص وبين التصديق المطلق وذلك [illegible] بين التصور المطلق والتصديق المطلق بجواز ان يكون التصور عرضيا للتصور الخاص وهذا الجواب ايضا [illegible] ذاتي ونوعي لافراده الشخصية فالاتحاد بين فرد منه وبين التصور المطلق ينافي التباين بينهما بوجه ما [illegible] فقد ظهر من هذا البحث الواسع والتحقيق الواضح ان القول بحصول الاشياء بانفسها وان كان مذهب اليه الجمهور [illegible] هذه الشبهات الثلث التي ذكرناها وغيرها والدافعون وان سودوا الاوراق لكنهم لم يأتوا بما يجدي شيئا عنها [illegible] كما ارشدناك اليه مرارا فالحق المقدم الثالثة ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت [illegible] عنه

عند المحققین وہی الموجبۃ لعموم السالبۃ عن الموجبۃ وجودا فان الموجبۃ لاتوجد الا بعد وجود الموضوع ولاکذلک السالبۃ مثلا الصدق زید
قائم الا اذا کان زید موجودا متصفا بالقیام فلیس لصدقہ الا صورۃ واحدۃ واما زید لیس بقائم فیمکن صدقہ بان لم تتصف زید بالقیام بل
التصف بالعدم وبان لم یوجد زید اصلا واعترض علیہا نقضا بالقضایا التی محمولاتہا الوجودات نحو زید موجود وغیر ذلک وبالقضایا التی
محمولاتہا ذاتیات لموضوعاتہا نحو الانسان حیوان وبالقضایا التی محمولاتہا العوارض المتقدمۃ علی الوجود نحو الامکان والتقرر وامثال
ذلک فانہ لو اقتضی ثبوت ہذہ المحمولات لموضوعاتہا وجود موضوعاتہا قبلہ للزم وجود الشیٔ قبل وجودہ ووجود الشیٔ قبل حدیہ وتقدم الوجود
علی العوارض المفروضۃ المتقدم علی الوجود کما لایخفی علی من لہ ادنی تامل ولہذا انکر المحقق الدوانی الفرعیۃ وذہب
الی الاستلزام قائلا بان ثبوت الشیٔ للشیٔ مستلزم لوجود المثبت لہ سواء کان قبلہ او معہ فثبوت الوجود مثلا الشیٔ اذا کان مستلزما
لوجودہ لایلزم منہ ان یکون موجودا قبل وجودہ بخلاف ما اذا کان فرعا فانہ علی ہذا التقدیر یلزم وجود الوجود قبل الوجود قطعا وسیجیٔ علیہ
ولو قیل بالتوزیع بان ثبوت العوارض اللاحقۃ بعد الوجود لشیٔ فرع ثبوت المثبت لہ وثبوت ماسواہا من العوارض المتقدمۃ علی الوجود لنفس الوجود
والذاتیات مستلزم للثبوت لم یکن فیہ باس ایضا الا انہ لایخلو عن تکلف وہہنا مسلک آخر سلک علیہ المتبقر فی العلوم وہو الفرعیۃ باعتبار التقرر
فانہ لما رای ورود النقوض المذکورۃ علی فرعیۃ ثبوت الشیٔ لثبوت المثبت لہ ولم یہتد الی التوزیع والقول بالاستلزام ظن ان ثبوت الشیٔ للشیٔ
فرع تقرر المثبت لہ فان المثبت لہ مالم یتقرر لم یثبت لہ شیٔ وعلی ہذا یندفع النقوض بالوجود وبالعوارض المتقدمۃ علیہ وبالذاتیات باجمعہا فان
ثبوتہا للشیٔ وان لم یکن فرعا لثبوتہ الا انہ فرع لتقررہ التنبہ ہذا ولایخفی علیک ما فیہ من الوہن والسخافۃ فان القول بالفرعیۃ بحسب التقرر ایضا
منقوض بثبوت الشیٔ لنفسہ وثبوت الذاتیات لہ وثبوت صفۃ التقرر لہ فان الماہیۃ فی ای مرتبۃ کانت لیست بمعراۃ عن وجوداتہا وذاتیاتہا
وتقررہا فلا تتصور تقدم تقرر باعلیہا وما ذکرہ فی الافق المبین لتحقیق ہذا المسلک بعبارات طویلۃ کما ہو دابہ کلہ تخیف جدا والاضیق المقام
لذکرتہ فعلیک بالتامل الصادق المقدمۃ الرابعۃ علم الشیٔ بحسب ان یکون مماثلا للمعلوم فان کلیا فکلی وان جزئیا فجزئی لان العلم کاشف
عن المعلوم عند نفس وحکایۃ لہ وحکایۃ الشیٔ بحسب ان تکون مطابقۃ لما ہی حکایۃ لہ ومماثلۃ لہ لیحصل الکشف بہ فسبیل علم الکلی ان یحصل ماہیتہ
فی الذہن وتتشخص بالعوارض الذہنیۃ المشاکلۃ للعوارض الخارجیۃ الکلیۃ ولایکون ان یکون علم الجزئی من حیث ہو جزئی بہذا الطریق
بل انما یکون علمہ بحصول نفسہ فی الذہن لیطابق الحکایۃ المحکی عنہ المقدمۃ الخامسۃ کما ان العلم الکلیات کذلک نعلم الجزئیات من حیث
ہی جزئیات ایضا وہذا ظاہر فانا نحکم علی الجزئیات باحکام صادقۃ فلولم نعلمہا کیف یصح الحکم علیہا ولاسبیل الی انکار علم الجزئیات
بما ہی جزئیات فانہ مع قطع النظر عما تشہد بہ البداہۃ قد یستدل علیہ بان دلیل الوجود الذہنی المذکور سابقا یدل علی حصول الجزئی بما ہو
جزئی فی الذہن کما انہ یدل علی حصول الاشیاء بانفسہا کما سیاتی تفصیلہ اذا انتقشت علی صفحۃ خاطرک ہذہ المقدمات وتحققت
لدیک ہذہ المہمات فاعلم انہم لما استدلوا علی کون علم الصور الذہنیۃ حضوریا بانہ لو لم یکن کذلک لزم اجتماع المثلین علی امر تصوری
اورد علیہم کمال المدققین بالنقض بان دلیلکم موجود فی علم الجزئی بما ہو جزئی فیلزم عدم علم الجزئی بما ہو جزئی واللازم باطل فالملزوم
المقدمۃ الخامسۃ فالملزوم مثلہ وتفصیلہا انہ لایخلو اما ان یحصل علم الجزئی بما ہو جزئی اولا سبیل الی الثانی لما سیاتی فتعین الاول
وح فلا یخلو اما ان یکون علمہ بحصول حقیقۃ النوعیۃ وماہیتہ الکلیۃ فی الذہن او بحصول جزئی آخر من نوعہ فیہ او بحصول شخصہ او بحصول
بحصول امر مباین لہ لا علاقۃ لہ معہ او بحصول ذلک الجزئی المعلوم المتشخص بالتشخصات الخارجیۃ والاربعۃ الاول باطلۃ فتعین

ای ای جلال الدین الدوانی

ای ای المقدمۃ الرابعۃ

ای ای المقدمۃ الخامسۃ

الخامس اما بطلان الاول فلما عرفت في المقدمة الرابعة من ان علم الشيء يكون على وفقه فعلم الكلي يكون كليا وعلم الجزئي يكون جزئيا اذ الكلي من حيث هو كلي لا يفيد علم الجزئي بما هو جزئي واما بطلان الثاني فلاستلزامه حصول علم زيد بحصول علم عمرو في الذهن وهو غير معقول على انه خلاف متقرر القوم ايضا واما بطلان الثالث فلما تقرر في المقدمة الثانية ان حصول الاشياء انما هو بانفسها عند الجمهور والقول بالاشباح من الافاحش عندهم والكلام ههنا معهم واما بطلان الرابع فظاهر اذ مالا علاقة له بشيء كيف يكون كاشفا له حكاية عنه فتعين الخامس وهو ان يحصل الجزئي بما هو جزئي فنقول يلزم من اجتماع المثلين فانا اذا علمنا زيدا مثلا من حيث انه زيد فتحصل في الذهن ذاته المشخصة بالمشخصات الخارجية وتحصل في الذهن صورته المماثلة له المكتنفة بالعوارض الذهنية ايضا لما تقرر عندهم من ان كل شيء فله صورة ذهنية فاجتمع فردان من نوع واحد وهما الشخص الخارجي والشخص الذهني في محل واحد وهو النفس في زمان واحد وهو زمان ادراك الجزئي وهل هذا الا اجتماع المثلين الذي ادعيتم استحالته هذا تقرير النقض المذكور وعليك بتطبيق كلام الفاضل المحشي عليه ولعلك قد اطلعت مما ذكرنا ان بناء هذا النقض على القضايا المسلمة عندهم والمقدمات المحققة في زعمهم لا على التحقيقات الحقيقية وسنطلعك على حقيقته فانتظر

واما اطنبنا الكلام في هذا المقام لانه مما اضطربت فيه آراء الاعلام فالاجمال ههنا مخل بالمرام **قوله** مقابلا بالعوارض الخارجية الخ هذا مما لم يذهب اليه احد من الحكماء فان مذهبهم انه لابد من تجريد ما تاما كان او ناقصا عند علم الشيء الخارجي ولا يمكن ان يحصل الشيء الخارجي من حيث هو خارجي في الذهن وتفصيله على ما يفهم من الشفاء والاشارات ان المدركات اما جزئيات مادية او غير مادية والجزئيات المادية اما محسوسة باحدى الحواس الخمس اولا والمحسوسات اما ان تتوقف ادراكها على حضورها عند الحاسة وهو الاحساس فانه ما لم يقع البصر ان نظر على شيء لم يحس بحاسة البصر وما لم يصل الهواء المتموج الحامل لكيفية الصوت الى الصماخ لم يدرك بواسطة السماع وهكذا او لا يتوقف وهو التخيل كزيد الذي ابصرته فغاب عنك فتخيلته فالخيال يبقي الصورة المنزوعة عن المادة اشد تجريدا مما كانت عليه فيأخذها من المادة بحيث لا يحتاج في وجودها فيها الى وجود اخر فان المادة اذا غابت او بطلت فالصورة تكون ثابتة في الخيال والفرق بين الحس والخيال ان الحس يجرد الصورة عن المادة تجريدا ناقصا والخيال يجردها تجريدا اشد منه على هذا القدر بحيث لا يحتاج في ادراكه الى بقاء المادة الا انه لا يجردها بالكلية واما غير المحسوسات باحدى الحواس كالمعاني القائمة بالمحسوسات فانما يدركها الوهم وهو يجردها اشد من تجريد الخيال لانه يدرك المعاني التي ليست هي في ذاتها مادية وان عرض لها ان تكون في مادة معينة فهذا النوع اقرب بالبساطة من النوعين الاولين الا انه مع ذلك لا يجرد الصورة عن لواحق المادة لانه انما جزئية وبالقياس الى المادة وفوق هذا النوع نوع آخر وهو التعقل فان القوة العاقلة تدرك اشياء غير الجزئيات المادية كليات كانت او جزئيات مجردة وياخذ صورها فيها مجردا عن المادة تجريدا تاما واما ما هو مجرد عن المادة فالامر فيه ظاهر واما ما هو موجود للمادة اما الان وجوده مادي او عارض لها فيتنزع عنها وعن لواحقها نزعا تاما ويأخذه اخذا مجردا فانظر من هذا البيان الفرق بين الحاكم الحسي والحاكم الخيالي والحاكم الوهمي والحاكم العقلي وعلم انه لا يحصل شيء خارجي مادي مع لواحقه المادية الخارجية من غير تجريد في الذهن لا في الحواس ولا في النفس لكنه لا يضر ههنا فان كلام الناقض المحقق مبني على طريق الالزام على القوم بان دلائلهم تدل على حصول الجزئي بما هو جزئي في الذهن وان لم يكن هذا مذهبا لهم **قوله** اقصر الخ وذلك لان الكلي من حيث هو كلي لا يفيد الا العلم من حيث الاشتراك بين كثيرين وعلم الجزئي بما هو جزئي عبارة عن ان ينكشف نفس حقيقة الجزئي من حيث هو كذلك متميزة عن غيرها وذلك لا يحصل بالكلي **قوله** او عكسه باستحالة الاولى حذف الباء لما في المغرب في ترتيب المعرب للامام ابي الفتح

ناصر الدین المطرزی اذا ادعی زید علی عمرو مالا فزید المدعی وعمرو المدعی علیه والمال المدعی وقولهم المدعی به لغو **قوله** لاجتماع الشخص الذهنی والی رجحی هذا اذا علم جزئی واحد کزید مثلا فانه یحصل بنفسه فی الذهن وهناک شخص آخر ذهنی ایضا فلیلزم اجتماع المثلین الشخص الخارجی والذهنی لکونهما فردین لنوع واحد **قوله** او الشخصین الخارجیین الخ هذا عند علم الشخصین الخارجیین فانه اذا علم زید وعمرو مثلا یلزم ان یحصلا بانفسهما من حیث الاکتناف بالعوارض الخارجیة فی الذهن فیلزم اجتماعهما فی محل واحد وهما فردان لنوع واحد لا یقال لزوم اجتماع المثلین المستحیل علی هذا التقدیر محل خدشة لعدم اتحاد الزمان فان زمان حصول زید فی الذهن لابد ان یکون غیر زمان حصول عمرو لعدم امکان التفات النفس فی آن واحد الی شیئین کما تقرر فی موضعه لانا نقول هذا اذا اعتبر زمان ابتداء حصولهما واما اذا اعتبر زمان بقائهما فی الذهن فلا خدشة علیه للزوم اجتماع المثلین المستحیل ح بلا شبهة **قوله** وهو امر نفس فیه خدشة یستطاع علیها **قوله** ولا یخفی آه دفع لما یقال لعل القوم انکروا علم الجزئی بما هو جزئی فلا یلزم علیهم اجتماع المثلین وحاصل الدفع انهم وان انکروا ذلک لکن یلزمهم القبول به بعین ما استدلوا به علی حصول الاشیاء بانفسها **قوله** باحکام ایجابیة صادقة قیدا بها اذ لو کانت سلبیة لاستدعی وجود الاشیاء وکذا اذا کانت کاذبة **قوله** وذلک ای الحکم بالاحکام الصادقة الایجابیة **قوله** الا بعد وجود الاشیاء ای التی جعلت موضوعات لها وهذا مبنی علی اختیار القول بالفرعیة بحسب الثبوت **اقول** قد عرفت ما فی هذا المذهب فکان الاولی للفاضل المحشی ان یختار الاستلزام ویقول ان ثبوت الشیء للشیء یستلزم الخ **قوله** واذ لیس فی الخارج کما هو المفروض **قوله** فیکون فی الذهن فثبت حصول الاشیاء بانفسها لان حصول الشیء فی الذهن لیس عین وجود المحکوم علیه الخارجی والمطلوب هذا الاذاک **قوله** وهذا الدلیل لو تم آه فیه اشارة الی عدم تمامیته بان مساواته علی ان المباین کالشیء مثلا لا یمکن ان یکشف مباینا آخر کذی الشیء والا یکون الحکم علی احدهما مستدعیا الی الآخر ولم یتم بعد برهان قوی علی هذا الامتناع بل قد ثبت خلافه فی مبحث علم الواجب **قوله** بانا نحکم آه تقریره واضح ولکن ههنا خدشة وهی ان الناقض قد غیر الدلیل بادنی تغییر عند جریان خلاصته لیثبت منه ما رامه والا فالدلیل السابق لا تجری خلاصته ههنا ولا یثبت منه علم الجزئی بما هو جزئی وذلک لانه لا یخلو اما ان یکون غرض القوم من الدلیل المذکور علی حصول الاشیاء بانفسها اثبات ان للاشیاء الموجودة فی الخارج وجودا آخر بنفس ذواتها بان تحصل تلک الاشیاء المعلومة بنفسها مع العوارض الخارجیة والآثار العینیة فی الذهن واما ان یکون اثبات ان للاشیاء صورا متحدة معها قائمة بالذهن حاکیة عنها لا اشباحها المباینة معها فعلی الاول یدل ذلک الدلیل علی حصول الجزئی بما هو جزئی ایضا بجریان خلاصته فیه علی ما ذکره الناقض المحقق فان حاصل الکلام علی هذا التقدیر هو انا نحکم علی الاشیاء احکاما ایجابیة صادقة مع کونها معدومة فی الخارج وثبوت الشیء للشیء فرع ثبوت المثبت له ای بنفسه وشخصه فلا جرم یکون للاشیاء من حیث هی هی وجود آخر فی الذهن ولا یکفی وجود المغایر معها فی الذهن حقیقة کما تقوله اصحاب الاشباح ولا وجود صوریا اذ ثبوت الشیء للشیء انما یستدعی ثبوت نفس المثبت له من حیث انه مثبت له ولا یکفی وجود صورته او شبحه وذلک ما اردناه وهذا التقریر بعینه یجری فی علم الجزئی بما هو جزئی بان یقال انا نحکم علی الجزئیات من حیث هی جزئیات قبل وجودها کزید سیولد فان الحکم بقرب الولادة انما هو علی شخص زید المعدوم دون ماهیته الکلیة واذ لیس زید من حیث انه زید فی الخارج فلابد ان یکون وجوده فی الذهن من حیث هو کذلک فان ثبوت الشیء للشیء یستدعی ثبوت نفس ذلک الشیء ولا یکفی فی هذا الحکم وجود شبحه فان الحکم علی الشیء غیر الحکم علی مایباینه ولا وجود صورته الذهنیة فلابد من حصوله فی الذهن من حیث انه متشخص بالتشخصات الخارجیة

فيلزم اجتماع المثلين وهذا هو مراد الناقض المحقق لكن مرادهم ليس ذلك على ما يظهر من كلماتهم فانهم صرحوا ان المراد بحصول الاشياء انفسها حصولها بماهياتها المتشخصة بالتشخصات الذهنية لا حصولها بنفس التشخصات الخارجية وكيف يقولون به فانه يلزم عليهم ح ما الزمه عليهم المتكلمون بانه تلزم حرارة النفس وبرودتها واعوجاجها واستقامتها وغير ذلك من الآثار الخارجية عند علم النفس بهذه الاشياء على انه لو حصل الشئ الخارجي من حيث هو خارجي في الذهن كالواجب مثلا فاما ان يكون معدوما في الخارج او لا السبيل الى الاول وهو ظاهر ولا الى الثاني للزوم قيام شئ واحد في آن واحد في ظرفين وبالجملة تلزم عليه مفاسد عديدة وشتان هولا والحكماء ارفع من ان يقفوا بمثل هذا القول فعلم انه لا يمكن ان يكون مرادهم من الدليل المذكور اثبات حصول الاشياء المتشخصة من حيث انها متشخصة في الذهن بل انما عرضهم من ذلك الدليل اثبات ان للاشياء صورا متحدة معها في الذهن لا اشباحها المباينة وعلى هذا لا يدل الدليل على اثبات علم الجزئي بما هو جزئي بجريان خلاصة الدليل فيه كما زعمه الناقض وذلك لانه ح يكون تقرير الدليل المذكور هكذا انا نعلم الاشياء المعدومة في الخارج ونحكم عليها باحكام ايجابية صادقة واذ ليست في الخارج فلا بد ان تكون في الذهن ولا يمكن ان تحصل هي بنفسها مع الآثار الخارجية في الذهن للزوم استحالات عديدة فلها نحو آخر من الوجود في الذهن وهو حصول صورها المتحدة معها ذاتا المتغايرة معها اعتبارا فان ثبوت الشئ للشئ فرع ثبوت المثبت له ولو بوجه ما وهذا انما يستقيم لو كان حصول الاشياء بصورها فان حصول الاشياء باشباحها المباينة معه غير كاف للحكم على المثبت له فثبت ان حصول الاشياء انما هو بانفسها لا باشباحها وهذا التقرير يجري في علم الجزئي بما هو جزئي ايضا بان يقال انا نحكم على زيد مثلا حالة عدمه واذ ليس في الخارج فلا بد من نحو وجوده في الذهن وظاهر ان وجود شبحه لا يكفي للحكم الصادق عليه فلا بد ان تحصل صورته فيه ليكون المثبت له ثبوتا في الجملة وعلى هذا لا يثبت ما رامه الناقض من اثبات علم الجزئي بما هو جزئي والحاصل ان غرضهم من الدليل المذكور في بحث حصول الاشياء ليس الا تحصيل صور الاشياء في الذهن ردا على قائلي الاشباح لا تحصيل نفس الاشياء الخارجة في الذهن حتى يثبت علم الجزئي بما هو جزئي بجريان خلاصته فيه فافهم هذا التحقيق فانه من خواص هذا التعليق

قوله متشخصة به قيد الاحكام به لان الحكم على الجزئي باحكام عامة غير متشخصة به لا يوجب الا علمه ولو بوجه عام اجمالي لا علمه من حيث هو جزئي

قوله ووجود المغاير معه حقيقة آه هذه المقدمة هي مناط اثبات علم الجزئي بما هو جزئي وقد عرفت ان هذه المقدمة لا اثر لها في تقرير دليلهم بل المقدمة المذكورة فيه هو ان وجود المغاير حقيقة غير كاف وهذا غير واف لغرض الناقض **قوله** والا لكفى آه هذا دليل لعدم كفاية المغاير معه اعتبارا الصدق الموجبة ولم يذكر دليل الاول لظهوره وانا نذهب عليك ما فيه فان عدم كفاية وجود الانسانية في ضمن عمرو مثلا لصدق زيد قائم انما هو لاجل ان عمرا ليس حكاية عن زيد وان كان متحدا معه في الماهية والشخص انما يكون مستحضرا لزيد حاكيا له كما اشتهر فيمكن ان يكون كافيا لصدق زيد قائم فالقياس قياس مع الفارق **قوله** فلا بد من حصوله ووجوده الخ فان قلت كيف يكون جامع الشخص الخارجي والذهني في شئ واحد في زمان واحد قلت لا مضايقة في ذلك الا ترى الى الصورة الخيالية فان لها اعتبارين احدهما انها اخذت من زيد مع تجريد ما عن العوارض الخارجية لا تجريدا تاما وهي بهذا الاعتبار شخص خارجي ملتفت باللواحق الخارجية ذاتها انها صورة متشخصة حصلت في الذهن وقامت فيه وهي بهذا الاعتبار شخص ذهني وعلم قائم بالذهن وانت تعلم ان اجتماع الشخص الخارجي من غير تجريد ولو نا ما مع التشخص الذهني في شئ واحد مما يحيله العقل السليم والطبع المستقيم والقياس على الصورة الخيالية على تقدير التجريد الناقص فاسد كما لا يخفى **قوله** وليس العلم زائدا على هذا القدر اي ليس علم الجزئي بما هو جزئي زائدا على حصوله في الذهن حيث انه

متشخص بالعوارض الخارجية وهذا مرتبط بما قبله قوله والجواب الخ اعلم ان النقض المذكور من اوله الى آخره مبنى على الاول
الاول ان النقض مبنى على حصول الجزئي بما هو جزئي ولم يذهب اليه احد بل لا يمكن ان يذهب اليه عاقل والا يلزم التقاء الذهن
بالآثار الخارجية ولم تحقق مادة النقض والنقض عجيب جدا الا يقال غرض الناقض ان حصول الجزئي بما هو جزئي وان لم يقل به
احد من القوم ولكن يلزمهم ذلك باجراء خلاصة الدليل الذي اورده على حصول الاشياء بانفسها فتحقق مادة النقض ويلزم
اجتماع المثلين قطعا لانا نقول لزومهم ذلك انما هو بزعم الناقض فانه قد غير الدليل الى ما لم يريده فاجرى خلاصتي ما نحن فيه واثبت
علم الجزئي بما هو جزئي وقد عرفت انه ليس كذلك والوجه الثاني ما اورده الفاضل اللبكني باختيار ان علم الجزئي يكون بحصول حقيقة النوعية
واثبات كفاية وتوضيحه ان حصول الاشياء ليس عبارة عن حصول ماهيات الاشياء بحسب حتى يلزم عدم علم الجزئي بحصول الكلي بل هو عبارة
عن ان تحصل في الذهن الماهية الملتشخصة بالتشخصات الذهنية المناسبة للعوارض الخارجية بعد التنزه عن العوارض الخارجية ويكون
ذلك الشخص الذهني حاكيا عن الشخص الخارجي لا ان الشخص الخارجي من حيث هو خارجي يحصل في الذهن حتى يلزم التقاء الذهن بالاوصاف
العينية ويلزم اندراج المعلوم عن الخارج فنقول الناقض الكلي قاصر عن افادة العلم الجزئي ان اراد به انه قاصر عن علم الجزئي وان تشخص
ذهني فذلك باطل وان اراد به انه قاصر من حيث هو كذلك مسلم لكنا لا نقول بحصول الماهية المعراة مخشب بل انما نقول بحصولها
ملتشخصة بالعوارض الذهنية المشابهة للعوارض الخارجية والوجه الثالث سلمنا ان علم الجزئي انما يكون بحصول نفسه الخارجي في الذهن لكن
لا يلزم اجتماع المثلين فانه اذا حصل شخص خارجي في الذهن يكفي لانكشاف التبة ولا يحتاج الى تحصيل شخص آخر ذهني حتى يلزم اجتماع
المثلين وتوضيحه ان حصول الشخص الآخر الذهني انما يكون بتكييف الشخص الخارجي الملتشخص بالعوارض الخارجية بعد حصوله في الذهن بالعوارض الذهنية وانما يكون
يبقى الشخص الخارجي على حاله وتحصيل شخص آخر ذهني ابتداء ولا سبيل الى الاول لان التشخصات متنافية فكيف يجوز اجتماع اثنين منها في شيء واحد
واليضا لو اجتمعا فيلزم ان يكون هذا الشخص شخصين فان مناط تعدد الاشخاص وتوحدها على اتحاد التشخصات وتوحدها واليضا تشخص الشيء
عبارة عما يفيد الامتياز للمعروض من حيث انه معروض عن جميع ما عداه سواء كان كليا او جزئيا خارجيا او ذهنيا فاذا حصل للشخص
الخارجي بسبب الشخص الخارجي امتياز عن جميع ما عداه فالمتشخص الذهني اما ان لا يفيد الامتياز فلا يتشخص او يفيد الامتياز عما عداه فيلزم
تحصيل الحاصل والجواب ان لا يقال يجوز ان يكون للشيء تشخصان ذهني وخارجي من غير لزوم عدم افادة التشخص الامتياز وتحصيل الحاصل بان يقيد
التشخص الخارجي الامتياز عما عداه من الاشخاص الخارجية والتشخص الذهني عما عداه من الاشخاص الذهنية فلا يلزم شيء منها لانا نقول تعدد التشخصات
الذهنية او الخارجية اذا انضاف منها ما يقتضي بالطباع الكلية فيحصل لها الامتياز في ضمن شخص بواسطة تشخصه عن جميع ما عداه وحصول الامتياز
الآخر كذلك في ضمن شخص آخر ولا يكون مثله في الشخص الملتشخص فان التشخص الواحد يكون مفيدا فيه من غير حاجة الى التشخص الآخر ذهنيا كان
او خارجيا على انا نقول التشخص الخارجي للشخص الخارجي حين وجوده في الخارج انما ان يفيد الامتياز عن جميع ما عداه او عن بعضها على الثاني
يلزم ان لا يكون شخصا فان الشخص ما لا يحتمل الشركة وهو لا يكون الا بالامتياز عن جميع ما عداه هذا خلف بعلى الاول فلا نسلم انا ان يبقى
كذلك حين حصوله في الذهن ويحتاج الى التشخص آخر ذهني على الاول ليصير التشخص الذهني لغوا لا حاجة اليه فلا يكون التشخص تشخصا وعلى الثاني
يلزم انقلاب الماهية فان التشخص الخارجي حين حصوله في الخارج تقدا فاد الامتياز بحسبه ذاته عن جميع ما عداه وقد فرضتم انه يحتاج الى التشخص آخر
حين تحصل في الذهن وهذا هو الانقلاب المستحيل فقد ظهر انه لا يمكن ان تشخص ذلك الشخص الخارجي من حيث هو خارجي في الذهن بتشخص آخر ذهني

ولا سبيل الى الثانى لانه لما حصل الشئ الخارجى من حيث هو خارجى فى الذهن فاى حاجة الى حصول الشخص الآخر لالقاء الحجز بين الكلين
العلم حقيقة هو الشخص الآخر الذهنى ويكون ذلك مشروطا بوجود الشخص الخارجى فيه انما نقول كشف الشخص الذهنى الشخص الخارجى انما هو لكونه حكاية
عنه ومشابها له ولما حصل الشخص الخارجى بنفسه الذى هو محكى عنه فى الذهن فاى حاجة الى تحصيل حكايته وهذا ظاهر جدا ولما اصل انا لو سلمنا
حصول الجزئى بما هو جزئى فى الذهن لكنا لا نسلم اجتماع المثلين لانه منوط على وجود شخص آخر ذهنى والمناط باطل فكذا المنوط علية فان قلت
ان لم يلزم اجتماع المثلين فى علم الشخص الخارجى الواحد كزيد مثلا فلا مخلص عن لزوم ذلك فى علم الاشخاص الخارجية فانا نعلم الجزئيات المتماثلة
فى الحقيقة النوعية كزيد وبكر وخالد فتحصل صور هذه الجزئيات فى الذهن فيلزم اجتماع المثلين اى الشخصين الخارجيين الذين اشتركا فى الحقيقة
النوعية فى محل واحد وهو الذهن بل يلزم اجتماع الامثال ثابت قد عرفت انه ليس كل اجتماع المثلين مستحيلا انما المستحيل منه ما لا تمايز بينهما
اصلا وههنا التمايز بين الاشخاص الخارجية الحاصلة فى الذهن موجود فان محلها وان كان واحدا الا ان الشخص احدهما مغاير للشخص الآخر
فالتمايز بينهما فى الذهن متحقق كما فى الخارج هذا بحسب الجلى من النظر واما النظر الدقيق فيحكم بان لا وحدة فى محل الاشخاص الخارجية بل محلها
مختلفة فلا يلزم اجتماع المثلين المستحيل وذلك لان محل صور الجزئيات المادية انما هو القوى الجسمانية المادية وتلك الصور منقسم
بانقسام موضوعاتها فمجزئ يحصل فى جزء من القوة الجسمانية والجزئى الآخر يحصل فى جزء آخر منها فلا اجتماع للجزئيين اى الجزئيين فى محل واحد بل هما
فى محلين واما الجزئيات المجردة فمحلها ليس الا النفس الا ان النفس لا تدركها من حيث هى جزئيات فلا سبيل الى علم الجزئيات بوجه جزئى
هذا اقوال الجمهور والحق مرتد اقول لا شك انا نحكم على الجزئيات المجردة من حيث هى جزئيات باحكام ساذجة فنجرى فيها التقرير
المذكور ويلزم حصولها فى النفس من حيث انها جزئيات لامحالة فيلزم اجتماع المثلين فيها بالضرورة والحق ان الجواب بتغاير المحال
انما يتيسر فى الجزئيات المادية واما الجواب عن لزوم المحال فى علم الجزئيات المجردة فلا يكفى فيه القول بانه لا سبيل الى علمها من حيث
هى كذلك كما اختاره هذا البحر لان الدليل المذكور جار فيها ايضا فيلزم فيها ما يلزم فى المادية فالجواب الشامل هو ما ذكرنا سابقا من اثبات
التمايز بين الاشخاص الحاصلة فى الذهن مادية كانت او مجردة بحسب التشخصات ولعلك تفطنت من ههنا ان قول الفاضل المحشى
فى سابق الاجتماع الشخص الذهنى والخارجى او الشخصين الخارجيين المتشاركين فى الماهية النوعية فى محل واحد هو النفس ليس كما ينبغى
والاصوب ان يقول وهو الذهن ليشمل الجزئيات المادية ايضا فانها لا تحصل فى النفس على الاصح الوجه الرابع ما ذكره الفاضل المحشى
ههنا وتوضيحه انا سلمنا حصول الشخصين الخارجى والذهنى فى الذهن لكن نقول التمايز بينهما موجود لاكتناف احدهما بالتشخص الخارجى
والآخر بالذهنى واكتناف احدهما بشخص خارجى والآخر بشخص خارجى آخر فلا يلزم اجتماع المثلين المستحيل وبذا كان الخطيبان اللذين يختلفان
بالاستقامة والانحناء يكونان فى السطح الواحد وكذا السطحان المختلفان يكونان فى الجسم الواحد فكما انه ليس هناك اجتماع المثلين كذلك ليس
ههنا ويرد عليه ان الامر الاول ان محل السطحين فى جسم واحد والخطين المحاذيين فى سطح واحد ليس احدا بل محل كل منهما على حدة فلا اجتماع
هناك فى محل واحد بخلاف ما نحن فيه فالقياس قياس مع الفارق ويجاب عنه بوجهين الاول ما اشار اليه الفاضل المحشى فى ما سياتى
بقوله بناء على ما تقرر فى الحكمة الخ وحاصله ان كلامنا فى ما هو المتقرر عندهم وقد تقرر عندهم ان محل الخطين هو كل السطح ومحل السطحين هو كل
الجسم لا البعض دون البعض والثانى انا سلمنا انه ليس محل الخطين والسطحين واحدا لكنه لا يضر المجيب فان غاية ما لزم منه اندفاع سند منعه وهو لا يفيد
الا اذا ثبت التساوى بين السندين وتقييض المقدمة الممنوعة كما حققنا ذلك فى الهدية المختارية شرح الرسالة العضدية والامر الثانى ما اشار

اليه الفاضل الحشي بقوله مشترك ويستطاع عليه عن قريب **قوله** كما بين الخطين الخ قال بعض المناظرين اقول هذا التنظير ليس في محله اذ امتياز الخطين الحالين في سطح او السطحين الحالين في جسم واحد انما هو من جهة اختلاف السطح والجسم بخصوصيتين المختلفتين فمنشأ اختلاف الحال هنا هو اختلاف المحل بالجهات بخلاف ما نحن فيه اذ اختلاف الاشخاص انما هو بتشخصاتها انتهى **اقول** ان اراد ان التنظير ليس من جميع الوجوه فمسلم لكن الحشي لم يدع التنظير التام وان اراد به انتفاء التنظير مطلقا كما يفيده قوله ليس في محله فهو ليس بصحيح فانه يكفي التنظير في اختلاف الحالين مع اتحاد المحل فحسب ان كان وجه الاختلاف مختلفا على ان الخطين الحالين فعلا في سطح واحد والسطحين الحالين في جسم واحد كما انهما مختلفان وممتازان باختلاف محليهما بالوجهين المختلفين كذلك هما ممتازان بحسب التشخص ايضا فالقول بان التنظير ليس في محله ليس في محله **قوله** لا الحاس حيث انهما ممتدان الخ فيه وقع ما يتوهم انه اذا اتحد الخطان والسطحان محلا وليس بينهما تمايز اصلا يلزم اجتماع المثلين **قوله** مشترك اي كما انه يجري في علم الجزئيات من حيث هي جزئيات لدفع النقض كذلك يجري في العلم الحصولي الذي تعلق بالصورة الذهنية بان نقول اذا تعلق العلم الحصولي بالصورة الذهنية وحصلت صورة ذهنية لهذه الصورة فهذه الصورة التي هي في مرتبة العلم والصورة التي هي في مرتبة المعلوم متمايزتان باختلاف التشخص فان كل علم حصولي يختلف مع معلومه بالتشخص كصورة زيد مع زيد والحاصل ان منشأ النقض بعلم الجزئيات بما هي جزئيات انما هو ما تقرر عندهم من لزوم اجتماع المثلين على تقدير كون علم الصورة الذهنية حصوليا وهذا الجواب للنقض كما يدفع النقض كذلك يدفع اجتماع المثلين وعلى ذلك التقدير ايضا فلا نفع في ايراده هنا **اقول** وبهذا التقرير ظهرت سخافة ما قال بعض المناظرين من ان هذا الجواب غير مشترك اذ مع ان التشخص يحصل بالكلية احد هما ذهنيا والآخر خارجيا او كلاهما خارجيان ممتازان بتشخصهما فلا يلزم اجتماع المثلين في هذا الجواب غير جار في العلم المتعلق بالصورة الذهنية لان الصورة الذهنية والعلم المتعلق بها متحدان ذاتا واعتبارا فلا اختلاف هناك بالتشخص انتهى وجه السخافة ظاهر ذا الكلام كان على تقدير كون علم الصورة الذهنية حصوليا وعلى هذا التقدير يوجد الاختلاف بين الصورة التي هي معلوم وصورة الحصولية التي هي علمها بالتشخص البتة فيكون الجواب مشتركا لا محالة وكون العلم المتعلق بالصورة الذهنية متحدا معها ذاتا واعتبارا انما هو على تقدير كونه حضوريا كما هو المذهب لا على التقدير المفروض هذا ثم ههنا تقرير آخر للجواب المذكور وهو ان يقال انا لا نسلم المماثلة المستحيلة بين الشخص الملتبس بالعوارض الذهنية والشخص الخارجي الملتبس بالعوارض الخارجية لوجود اختلاف استعداد المحل وان كان متحدا بالذات وكذا بين الشخصين الخارجيين فان استعداد النفس بهذا غير استعداده بالذلك كما بين الخطين المتماثلين الحالين في سطح واحد فان بينهما اختلافا بحسب

اختلاف استعداد المحل وكذا بين المستحيلين المحالين في جسم واحد وح فتقرير الاشتراك ان يقال الاختلاف بحسب استعداد المحل انما هو موجود في الشخصين كذلك موجود في الصورة الذهنية وعلمها على تقدير كونه حصوليا فلا يلزم اجتماع المثلين المستحيل هناك ايضا واعترض عليه الفاضل الرامفوري بان القول بالتمايز بين الصورتين بسبب اختلاف استعدادات الذهن في حيز المنع لان الصور الذهنية التي حصلت في الذهن لا اختلاف بينها اصلا لان كلها مكتنفة بالعوارض ولا اختلاف في هذه العوارض فلا اختلاف في استعداد المحل ولا يخفى على الفطن ان المنع يكاد ان يكون مكابرة والصورة الذهنية على تقدير كون علمها حصوليا لا بد ان تتمايز بحسب العوارض عن علمها كيف لا فان الصورة الذهنية معروضة لعوارض هي اظلال الآثار الخارجية وعلم الصورة معروض لعوارض هي اظلال هذه العوارض فالتمايز بينهما موجود فلا بد ان يختلف استعداد المحل على التقدير المفروض **قوله** كما اشرنا اليه من ان التمايز بين المتحدين لا يتوقف على اختلاف المحل لا يقال قد ذكر المحشي هذا الامر سابقا صراحة فكيف يصح قوله ههنا اشرنا لانا نقول الاشارة قد تطلق على ما يقابل الصراحة وقد تطلق على ما هو اعم اذا لم تقع مقابلة للصراحة وهو المراد ههنا فاحفظه **قوله** فافهم اشارة الى المباحث التي قدمناها وذكرها وجعله اشارة الى اعتراض الفاضل الرامفوري بالمذكور سابقا كما صدر عن بعض العلماء بعيد جدا المعترض **قوله** والا لزم اجتماع المثلين اي ان لم يكن العلم المتعلق بالصورة الذهنية المكتنفة بالعوارض من حيث هي كذلك حضوريا بل يكون بحصول الصورة يلزم اجتماع المثلين بل اجتماع الامثال بامر من التقرير واللازم باطل فالملزوم مثله فثبت ان علم الصورة الذهنية من حيث هي صورة ذهنية علم حضوري والمقصود ليس علما متعلقا بهذه الصورة من حيث هي صورة ذهنية بل هو متعلق بنفس النسبة من حيث هي هي فلا يكون حضوريا بل حصوليا فاندفعت المعارضة المصدرة بقوله لا يقال الخ **قوله** لانتفاء المماثلة الخ يعني ان العلم المتعلق بنفس الصورة مع قطع النظر عن حيثية الاكتناف بالعوارض الذهنية حصولي ولا يلزم فيه اجتماع المثلين لانتفاء المماثلة المستحيلة بين الصورة العقلية الكلية التي هي مرتبة المعلوم وبين صورتها الشخصية الذهنية **اقول** يفهم من كلامهم ان المماثلة عندهم عبارة عن كون الشيئين فردين لنوع واحد كما صرح به في شرح حكمة العين والمستحيل منها انما هو اجتماعهما في محل واحد وزمان واحد من جهة واحدة فعلى هذا لا حاجة الى تقييد المماثلة المنفية بالمستحيلة بل هو مضر اذ يفهم منه انتفاء المماثلة المستحيلة مع وجود المماثلة بنا على ما تقرر عندهم ان النفي الوارد على المقيد يرجع الى نفي القيد مع انه لا مماثلة ههنا بالكلية بين المعلوم وهو الصورة الكلية وبين علمها وهو الصورة الذهنية الشخصية لانهما ليسا فردين لنوع واحد بل هما ماهية كلية وثانيهما شخص ذهني **قال** على تقدير كونه علما ومتعلقا بالنسبة الخ اعلم ان السيد المحقق اجاب عن المعارضة المصدرة بقوله لا يقال بثلثة جوابات اشار الى اثنين منها في هذا القول وذكر الثالث صريحا تقرير الاول منع كون التصديق علما بان يقال لا نسلم ان التصديق علم وتسمى العلم حتى يلزم على تقدير تعلقه بالصورة الذهنية كونه علما حضوريا كما ذكره المورد بل التصديق كيفية ذهنية تحصل عقيب تصورات الاطراف فالعلم ينقسم الى التصور الساذج والتصور الذي معه تصديق لا الى التصور والتصديق فلا يلزم كون التصديق علما حضوريا وتقرير الثاني سلمنا ان التصديق علم لكن لا نسلم انه متعلق بالنسبة حتى يقال ان وقوع النسبة صورة ذهنية فيكون ادراكها حضوريا

فیلزم کون التصدیق حضوریا بل ہو متعلق بالموضوع والمحمول حال کون النسبۃ رابطۃ بینہما کما اختارہ السید المحقق حیث قال فی ما سیاتی والذی لا یتبدی الحق عنہ ویشہد بہ العقل الغیر المشوب بالوہم ہو ان التصدیق یتعلق اولا وبالذات بالموضوع والمحمول حال کون النسبۃ رابطۃ بینہما وثانیا وبالعرض بالنسبۃ وذلک لان النسبۃ معنی حرفی لا یصلح لان یتعلق بہ التصدیق حال کونہا کذلک ضرورۃ ان التصدیق لیس کادراک المرآۃ عند ادراک المرئی وہذا ہو التحقیق الذی افادہ الشیخ الرئیس وغیرہ من المحققین والیہ یذہب الطبع السلیم والفہم المستقیم الا تری ان عند تصدیقک بقضیۃ زید قائم مثلا ما یحصل لک ہو الاذعان بان زیدا قائم فی الواقع لا الاذعان بوقوع النسبۃ فی الواقع بل یحصل لک ہذا ثانیا بکیف والنسبۃ من الامور الانتزاعیۃ وکثیرا ما یحصل التصدیق بقضیۃ قبل انتزاع النسبۃ التی فیہا کما یشہد بہ الوجدان انتہی وہذا مبنی علی تحقیقہ فی القضیۃ انہا عبارۃ عن الموضوع والمحمول حال کون النسبۃ رابطۃ بینہما والنسبۃ داخلۃ فی مفہومہا لا فی حقیقتہا والذی یظہر بالنظر الدقیق ہو ان تحقیقہ فی حقیقۃ القضیۃ بالقبول حقیق وقد مر تحقیقہ واما تحقیقہ فی متعلق التصدیق بان متعلقہ لا بد ان یکون امرا مستقلا فلا یکون نفس النسبۃ من حیث ہی ہی لکونہا غیر مستقلۃ فقد تبع فی ذلک المصنف الشیرازی فانہ ایضا ذکر مثل ہذا فی حواشی شرح المطالع لکن لم اقم ذلک المتبوع والا ہذا التابع برہانا قویا علیہ سوی الاحالۃ الی البداہۃ وتقریر الثالث انا سلمنا ان التصدیق علم متعلق بالنسبۃ لکن لا یلزم منہ کونہ حضوریا لان العلم الحضوری انما یکون ما یتعلق بالصورۃ الذہنیۃ من حیث ہی صورۃ ذہنیۃ والتصدیق لیس متعلقا بہا بل یتعلق بنفس الصورۃ الذہنیۃ من حیث ہی ہی فلا یلزم کونہ حضوریا قولہ فلیس من ہذا القبیل ای من قبیل المتعلق نفس الصورۃ الذہنیۃ مع قطع النظر عن الخارجیۃ قولہ بل حالۃ اذعانیۃ ہذا ہو مذہب السید المحقق بل المحقق الطوسی وغیرہ قولہ کما سیاتی تبیینا قول السید المحقق فی ما بعد بعد وفی اول النظر ربما یری ان التصدیق ہو الکیفیۃ الادراکیۃ وبالتدقیق یظہر الفرق ویلوح مما افادہ اہل التحقیق من ان الکیفیۃ الاذعانیۃ وراء الکیفیۃ الادراکیۃ لیس انا اذا سمعنا قضیۃ ادرکنا بہا تمام ما جزاہا ثم اقیم البرہان علیہا لا یحصل لنا ادراک آخر بل یقترن بالادراک السابق حالۃ اخری تسمی بالاذعان والقبول والا یلزم ان یکون الشیء الواحد صورتان فی الذہن ولا یخفی علی من یرجع الی وجدانہ ان العلم صفۃ یحصل منہا الانکشاف والاذعان صفۃ لیس کذلک بل یحصل منہ بعد الانکشاف کیفیۃ اخری للنفس وبذلک یصح تقسیم العلم الی التصور السابق والتصور مع التصدیق کما وقع عن کثیر من المحققین انتہی ولا یخفی علی المتوقد ذہنا فی ہذا الکلام فان دعوی البداہۃ لا تسمع وما ذکرہ من عدم حصول ادراک آخر بعد اقامۃ البرہان علی القضیۃ ممنوع بل الحق انہ یحصل بعد ایراد البرہان نوع آخر من الادراک وہو المسمی بالاذعان ویلزم ان یکون الشیء الواحد وہو القضیۃ صورتان ای ادراکان فی الذہن ما یلتزم ولا بعد فیہ فان الحاصل قبل اقامۃ البرہان انما ہو الادراک التصوری والحاصل بعد بالحواجر ادراک آخر وہو الادراک التصدیقی نعم لو کان الحاصل قبلہا ہو الحاصل بعدہا بالامکان یخیفا التتبہ والقول بان الاذعان صفۃ لا یحصل بہا الانکشاف ادعاء محض وتصحیح تقسیم العلم الی التصور والتصور الذی مع التصدیق کما وقع فی الشفاء والاشارات لا ینحصر طریقہ فی القول بزیادۃ التصدیق علی العلم بل تاویل آخر ذکرتہ فی التعلیق العجیب فی المقام تفصیل یابی عنہ المقام لغرابتہ قولہ ونزل الاشتباہ الناشی الخ الحاصل انہم یطلقون التصدیق علی الحکم علی رای الحکماء ویطلقون الجزء الاخیر للقضیۃ ایضا علیہ فیقع الاشتباہ بین التصدیق وبین جزء القضیۃ الاخیر ویظن انہما واحد ولما ظہر بالتحقیق السابق ان بین التصدیق ومتعلقہ فرقا من حیث ان متعلقہ نفس النسبۃ من حیث ہی ہی بدون الاکتناف بالعوارض والتصدیق صورۃ ذہنیۃ مکتنفۃ بالعوارض وعلم زال ہذا الاشتباہ فظہر ان النسبۃ التامۃ الخبریۃ المسماۃ بالحکم من حیث ہی ہی معلوم وجزء اخیر للقضیۃ ومن حیث اکتنافہا بالعوارض الذہنیۃ علم وتصدیق

فالفرق الاعتباری بینهما موجود وایضا هم یطلقون القضیة علی المفهوم العقلی المرکب من تصور الموضوع والمحمول والنسبة ویطلقون التصدیق
ایضا علیه علی رای الامام فیقع الاشتباه بین القضیة وبین التصدیق علی رایه ویظن انهما واحد فبالتحقیق السابق ظهر الفرق بینهما
وعلم ان المفهوم العقلی المرکب من حیث هو هو قضیة ومعلوم ومن حیث اتکتنافه بالعوارض الذهنیة تصدیق وعلم **قوله** علی طور الاوائل الفرق
بین مذهب الامام وبین مذهب الاوائل هو ان الاوائل قائلون بان التصدیق عبارة عن نفس الحکم والاذعان المتعلق بالنسبة فهو بسیط
وکل واحد من تصورات الموضوع والمحمول والنسبة شرط خارج والامام قائل بان التصدیق عبارة عن مجموع التصورات الثلثة
والحکم فهو مرکب وکل واحد من التصورات الثلثة جزء منه ثم الحکم والاذعان بل هو ادراک الفعل فمذهب الاوائل الی الاول ولهذا جعلوا
التصدیق مع کونه عین الحکم عندهم قسما للعلم واما الامام فالمنقل عنه مضطرب فمنهم من قال انه عنده ایضا ادراک فیکون التصدیق
عبارة عن مجموع الادراکات الاربعة والذی ینسب الیه المحققون هو انه فعل عنده فیکون التصدیق عبارة عن مجموع الادراکات الثلثة
والحکم وادرجه علیه السید المحقق فی ماسیاتی بان اجزاء التصدیق یجب ان تکون علوما تصوریة لان العلم منحصر فی التصور والتصدیق وجزء
التصدیق لایمکن ان یکون شیئا غیر العلم ولاشک ان التصورات کلها بدیهیة عنده ومن الضروریات انه اذا حصلت جمیع
اجزاء الشیء بالبداهة یحصل ذلک الشیء بالبداهة فیلزم ان یکون التصدیقات ایضا کلها بدیهیات مع انه لایقول بذلک انتهی
وهذا انما یرد لو کان الحکم عنده ادراکا ویکون التصدیق عبارة عن مجموع التصورات الاربعة کما یدل علیه بعض عبارات حواشی شرح
الشمسیة الشریفیة واما اذا کان الحکم فعلا عنده کما نسبه الیه المحققون فلا یرد لانه لایکون ح جمیع اجزاء التصدیق عنده بدیهیا
غایة الامر ان تکون التصورات الثلثة بدیهیة ولایلزم منه کون التصدیق ایضا بدیهیا علی انا سلمنا انه لیس جزء من اجزاء التصدیق غیر
التصور لکن لایلزم من کون کل واحد من اجزاء الشیء بدیهیا کون المجموع من حیث هو مجموع بدیهیا کما لایخفی علی الفطن نعم یرد علی الامام
ایراد قوی علی تقدیر کون الحکم فعلا وهو ان المرکب من الفعل والادراک لایکون ادراکا فیلزم علیه ان لایکون التصدیق قسما من العلم
لایقال العلم یتناوله لانا نقول یخالفه قوله فی کتابه المعالم العلم اما التصور او التصدیق وان اشتهرت زیادة التفصیل فی هذا المقام
فارجع الی التعلیق العجیب فانی ذکرت فیه الایرادات الواردة علی مذهب الامام وبحثت قول الحکماء ومما ینبغی ان یعلم ان القول بترکب التصدیق
المنسوب الی الامام عند جمهور الامام هو المصرح فی کلامه فی الملخص حیث قال ان ما تصورا واذا حکم علیه بنفی او اثبات کان المجموع تصدیقا
وفرق ما بینهما کما فی البسیط والمرکب انتهی وکلامه فی المحصل وقع هکذا اذا ادرکنا حقیقة فاما ان نعتبر من حیث هی هی من غیر حکم علیها بالنفی
والاثبات وهو التصور او نحکم علیها بنفی او اثبات وهو التصدیق انتهی فضمیر هو فی قوله وهو التصدیق یحتمل ان یرجع الی الحکم المفهوم
من قوله یحکم علیها فیوافق کلامه کلام الاوائل والظاهر انه یرجع الی الادراک المفهوم من قوله ادرکنا وبناء علیه قیل ان الامام صرح فی
المحصل بالترکیب لکن لایخفی انه علی هذا التقدیر ایضا لیس نصا فی الترکیب بل یجوز ان یحمل علی ادراک مقیدا بالحکم او علی مجموع تصور المحکوم علیه
والحکم وعبارته فی المعالم وقعت هکذا العلم اما تصور او تصدیق فالتصور هو ادراک الماهیة من غیر ان یحکم علیها بنفی او اثبات والتصدیق
هو ان یحکم علیها بالنفی والاثبات انتهی وهذا ایضا ظاهره یوافق مذهب الاوائل وعبارته فی خاتمة کتابه الاربعین هکذا العلم اما تصور او تصدیق
والتصورات اما ان یقال انها بأسرها مکتسبة وهو باطل لانه یفضی الی الدور والتسلسل واما ان یکون کلها بدیهیة وهو الذی اقول به او
اما ان یکون بعضها بدیهیة وبعضها کسبیة والذی یدل علی ما اخترته هو ان التصور الذی یطلب اکتسابه ان لم یکن مشعورا بها صلا یلزم

طلب المجهول المطلق وان كان مشعورا به كان تصوره حاصلا فيمتنع طلبه لان تحصيل الحاصل محال فان قيل لم لا يجوز ان يكون مشعورا به من وجه دون وجه والمقصود تكميل الناقص قلنا فهذه الحجة قائمة بعينها في التصديقات فوجب ان لا يكون شئ منها مكتسبا وذلك باطل قطعا فالجواب عن الاول ان الوجه الذي صدق حكم العقل عليه بانه مشعور غير الوجه الذي صدق حكم العقل عليه بانه غير مشعور به لامتناع اجتماع النقيضين وح يلزم ارجاع التقسيم الى ذينك الوجهين والجواب عن الثاني انه لا شك ان التصور من حيث هو تصور غير التصديق من حيث هو تصديق فعلى هذا التصديق حالة زائدة على تصور الموضوع والمحمول وتصور الايجاب والسلب ولا يجوز في العقل حصول التصديق بدون هذه المفهومات والتصديق مجهول من حيث انه تصديق ولكنه معلوم من حيث انه تصور واما التصور فهو شئ واحد ويستحيل ان يكون معلوما من وجه ومجهولا من وجه وظهر الفرق انتهت وهذا الكلام كما تراه يدل على ان التصديق حالة اذعانية تحصل عقيب التصورات الثلثة فعليك بدفع الاضطراب الواقع بين كلماته قوله على المفهوم العقلي المركب القضية عبارة عن قول يحتمل الصدق والكذب فان كان القول لفظيا فالقضية ملفوظة وان كان القول عقليا فالقضية معقولة والاولى دالة على الثانية قوله لتغاير الاطلاقين متعلق بقوله زال قال وذلك لما عرفت الخ اعلم اولا ان الوجود والكون والحصول الفاظ مترادفة معناها واحد فالحاصل هو الموجود فما يكون موجودا في الخارج يكون حاصلا فيه وما يكون موجودا في الذهن يكون حاصلا فيه والشئ يطلق عليه الحاصل دون الموجود والوجود والتشخص متساوقان فالموجود في الخارج لا يكون الا متشخصا فيه والموجود في الذهن لا يكون الا متشخصا فيه ولا يمكن ان تكون مرتبة الوجود معراة عن الاكتناف بالعوارض كذلك مرتبة الحصول فمرتبة الحصول الذهني ليست الا مرتبة العلم المكتنف بالعوارض الذهنية لا مرتبة المعلوم بالذات اي الماهية من حيث هي هي وثانيا ان الفرق بين الجزء الاخير للقضية وبين التصديق على راي الحكماء على ما مر هو ان التصديق عبارة عن النسبة المكتنفة بالعوارض الذهنية وهي مرتبة العلم والحصول والجزء الاخير هو نفس النسبة من حيث هي هي فيزول الاشتباه والواقع على رايهم والمفهومات الثلثة من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية تصديق على راي الامام والقضية انما هي نفس هذه المفهومات من حيث هي هي فيزول الاشتباه الواقع من اطلاق القضية والتصديق على المفهومات الثلثة على راي الامام ايضا فالتصديق انما هو مرتبة العلم والحصول والقضية ليست كذلك اذا عرفت هذا فاعلم ان السيد المحقق اورد على عبارة السيد الشريف الواقعة في حواشي شرح الشمسية القطبي ثلثة ايرادات الاول بقوله وذلك لما عرفت آنفا والثاني بقوله مع انه والثالث بقوله ثم في كلامه شئ آخر آنفا حاصل الاول انك قد عرفت ان هذه المفهومات الثلثة من حيث هي حاصلة في الذهن اي في مرتبة العلم والتصديق والقضية انما هي مرتبة نفس المفهومات من حيث هي هي فقول السيد فهذه المفهومات مرة حيث انها حاصلة في الذهن يستلزم قضية ليس بسديد فان هذه المفهومات من حيث هي هي ليست قضية بل علما بها لا يقال هذا التقرير يقتضي ان لا يصح كلام السيد الشريف اصلا فكيف قال ليس بسديد بل كان علية ان يقول لا نسلم صحته انا نقول نعم ان مرتبة الحصول هي بعينها مرتبة العلم وان كان ذهب اليه المحققون لكن بعضهم خالفهم وذهبوا الى الفرق بين مرتبة الحصول وبين مرتبة القيام بان مرتبة الحصول هي مرتبة المعلوم اي الشئ من حيث هو هو وهي المرتبة المتقدمة على العلم وقد يعبر عنها بمرتبة الطبيعة من حيث هي هي مع عزل النظر عن القيام بالذهن ومرتبة الاكتناف بالعوارض مرتبة العلم والوجود الذهني فيجوز ان يكون السيد السند ايضا قائلا بهذا الفرق فيصح ح ما قاله من ان المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن اي في مرتبة المعلوم قضية ولا يخالف كلامه كلام السيد المحقق من الفرق فلهذا قال ليس بسديد ولم يقل ليس بصحيح ويمكن ان يقال انه قال ليس بسديد تادبا مع السيد سيما الاذكياء

وحاصل الثانی ان الضمیر فی قول السید العلم بہا یسمی تصدیقا لا یخلو اما ان یرجع الی المفہومات المحیثیۃ بحیثیۃ الحصول فی الذہن او الی نفس المفہومات من حیث ہی ہی وکلاہما باطلان اما الاول فلانہ حینئذ یکون معنی قولہ والعلم بہا یسمی تصدیقا ان العلم بہذہ المفہومات المحیثیۃ بحیثیۃ الحصول الذہنی تصدیق وہذا خلاف الواقع لانک قد عرفت ان المفہومات المحیثیۃ بحیثیۃ الحصول الذہنی علم التصدیق قد تقصر عن علم العلم یکون حضوریا بخلاف ہذہ المفہومات المحیثیۃ بحیثیۃ الحصول الذہنی یکون حضوریا لا تصدیقا واما الثانی فلانہ حینئذ یکون المعنی العلم بہذہ المفہومات من حیث ہی ہی یسمی تصدیقا فیکون التصدیق عبارۃ عن المفہومات المحیثیۃ بحیثیۃ الحصول الذہنی لما عرفت ان الحصول الذہنی عبارۃ عن مرتبۃ العلم وقد فسر السید قبل ہذا القول القضیۃ بالمفہومات الحاصلۃ فی الذہن من حیث انہا حاصلۃ فیہ فیلزم علی تفسیرہ اتحاد التصدیق والقضیۃ فیلزم القرار علی ما عنہ الفرار وحاصل الثالث انہ یلزم رجوع الضمیر الی ما لیس مذکورا قبلہ فان المراد من قولہ فہذہ المفہومات لا بد ان یکون امرا عقلیا مرکبا والمراد من الضمیر انما ہو المفہومات المتعددۃ فیلزم ارجاع الضمیر الی ما لیس مذکورا قبلہ وتوضیحہ ان ہہنا اربع احتمالات ذکر السید المحقق واحدا منہا وترک ذکر الثلثۃ اعتمادا علی الفطرۃ الوقادۃ الاول ان یکون المراد من قولہ فہذہ المفہومات من حیث انہا حاصلۃ فی الذہن تسمی قضیۃ المفہومات المتعددۃ من حیث ہی ہی متعددۃ من دون ان تعرض لہا ہیئۃ وحدانیۃ بہا تکون امرا واحدا اعتباریا ویکون الضمیر فی قولہ والعلم بہا ایضا راجعا الیہا والثانی ان یکون المراد من قولہ فہذہ المفہومات الامر العقلی المرکب من ہذہ المفہومات بعروض الہیئۃ الاجتماعیۃ ویکون الضمیر ایضا راجعا الیہ والثالث ان یکون المراد من المفہومات المفہومات المتعددۃ ویکون الضمیر راجعا الی الامر العقلی المرکب والرابع بالکسر کل من ہذہ الاحتمالات الاربعۃ باطل اما الاول فلانہ یلزم علی ہذا التقدیر ان تکون القضیۃ عبارۃ عن المفہومات المتعددۃ من حیث ہی متعددۃ وہذا ان کان مخالفا لقول السید قبیل ہذا ان القضیۃ المعقولۃ ہو المفہوم العقلی المرکب من المحکوم علیہ وبہ والحکم لیس بصحیح فی نفس الامر ایضا لان القضیۃ حقیقۃ وقعیۃ محصلۃ فکیف تکون عبارۃ عن المفہومات المتعددۃ من حیث ہی متعددۃ فان الکثرۃ المحضۃ تنافی الوحدۃ بل ہی عبارۃ عن ہذہ المفہومات من حیث انہا معروضۃ للہیئۃ الوحدانیۃ واما الثانی فخارج عن ہذا التقدیر وان کان یصحح قولہ فہذہ المفہومات الخ لکن لا یصحح ارجاع ضمیر قولہ والعلم بہا یسمی تصدیقا الی ذلک الامر العقلی المرکب لان العلم المتعلق بذلک الامر العقلی المرکب علم واحد غیر مرکب والتصدیق عند الامام علم مرکب من العلوم المتعددۃ فلا یصح قولہ والعلم بہا یسمی تصدیقا علی رای الامام مع انہ بصدد بیان رایہ واما الثالث فلعدم صحۃ کل من القولین الاول للاول والثانی للثانی واما الرابع وہو الذی ذکرہ السید المحقق فلعدم ذکر مرجع الضمیر لان المراد من المفہومات ان یکون الامر العقلی المرکب منہا لا المفہومات الکثیرۃ والضمیر یرجع الی المفہومات الکثیرۃ فاحفظ ہذا **اقول** للعلم ان یقال الخ جواب عن الاول من الاولین من جانب السید وحاصلہ ان الحیثیۃ الواقعۃ فی قولہ فہذہ المفہومات من حیث انہا حاصلۃ قضیۃ لیست تقییدیۃ حتی یلزم کون المفہومات المحیثیۃ بحیثیۃ الحصول قضیۃ مع انہ لیس کذلک ویلزم عدم الفرق بین التصدیق وبین القضیۃ بل ہی تعلیلیۃ علۃ لتسمیۃ المفہومات قضیۃ فالمعنی المفہومات من حیث ہی ہی قضیۃ وانما سمیت بہا لکونہا حاصلۃ فی الذہن لان القضیۃ من المعقولات الثانیۃ فکون المفہومات قضیۃ انما یکون للاجل حصولہا فی الذہن وضمیر قولہ والعلم بہا راجع الی المفہومات من حیث ہی ہی ایضا فلا یلزم شتی کما لا یخفی فی کلام السید المحقق شتی وہو ان ہذا التقریر للجواب قوی الا انہ فاتہ جزئیۃ بقولہ اللہم الا ان یقال فوجہہ بعض الاعلام رحمہ فی حواشیہ بانا نعلم بداہۃ ان الحصول فی الذہن لیس علۃ لکونہا قضیۃ وردہ سراج المحققین ابو الثنا ذی نور اللہ مرقدہ بان کونہا قضیۃ انما ہو

من حیث الحصول فی الذهن لان مفهوم القضیة من المعقولات الثانیة التی تعرض للشیء من حیث الحصول فی الذهن ولا نتنازع عن ذلک فنقول الحصول الذهنی لیس علة لکونها قضیة ولا کلام لنا فیه انما الکلام فی ان الحصول الذهنی علة لتسمیتها بالمعقولة وهذا مما لا ریب فیه انتهی وقال الفاضل الخیرابادی لا ادری وجه تعریف هذا الوجه الوجیه انتهی **وانا اقول** وجه التعریف ان الحیثیات المذکورة فی مبحث العلم اکثر با تقییدیة فالظاهر ان هذه الحیثیة ایضا تقییدیة وحملها علی التعلیلیة صرف عن الظاهر فقول بعض الناظرین لا وجه للتعریض اصلا انتهی صادر عن غفلة نعم یبقی امر آخر وهو انه لا وجه للتعریض احد هما بقوله اللهم وثانیهما بقوله الا ان یقال فافهم فان المقام مما یعرف وینکر **قوله** هذا علی تقدیر آه ایراد علی قول السید المحقق لان العلم المتعلق بذلک الامر العقلی المرکب علم واحد غیر مرکب بانه علی تقدیر حصول الاشیاء با شباحها صحیح لجواز ان یکون ذو الشبح مرکبا والشبح بسیطا واما علی تقدیر حصول الاشیاء بانفسها کما هو مختار جماعة من المحققین فلا یصح لان سبیل حصول الاشیاء بانفسها ان یحصل ماهیة الشیء المعلوم الخارجی فی الذهن فتکتنف بالعوارض الذهنیة المناسبة مع العوارض الاصلیة فیکون علما له وصورة علمیة وبابه الانکشاف والعلم والمعلوم علی هذا التقدیر متحدان بالذات ومتغایران بالاعتبار وظاهر ان ذاتیات الشیء لا تختلف باختلاف الاعتبارات فلا جرم یکون علم الشیء الخارجی مثله ان بسیطا فبسیط وان مرکبا فمرکب فعلم ذلک الامر العقلی المرکب من المفهومات الثلثة المسمی بالقضیة لابد ان یکون امرا واحدا مرکبا ایضا لا بسیطا کما زعمه السید المحقق وح یندفع الایراد عن کلام السید السند ویستقیم کلامه علی مذهب الامام فان العلم عنده مرکب من العلوم المتعددة **قوله** صحیح لا غبار علیه لان الشبح وذا الشبح متغایران بالذات فلا یلزم من کون احدهما مرکبا کون الآخر ایضا کذلک بخلاف الصورة العلمیة فانها متحدة مع معلومه الخارجی فی الماهیة متغایرة فی التشخص فیلزم من ترکیب احدهما ترکیب الآخر بالضرورة وهذا هو الذی رامه الفاضل المحشی بقوله فی المنهیة لفقدان الاتحاد بین العلم والمعلوم علی هذا التقدیر فیجوز ان یکون الشبح بسیطا وذو الشبح مرکبا انتهت ومن ههنا ظهر اندفاع ما یورد علیه من ان فقدان الاتحاد بین العلم والمعلوم علی هذا التقدیر ممنوع فان العلم والمعلوم کما انهما متحدان علی تقدیر حصول الاشیاء بانفسها کذلک هما متحدان علی تقدیر حصول الاشیاء با شباحها ایضا فان المراد بالمعلوم فی هذه القاعدة لیس الا نفس الشیء مع قطع النظر عن اکتنافه بالعوارض الذهنیة والخارجیة والقیام بالذهن وهو المعلوم بالذات وهذا کما یوجد علی تقدیر حصول الاشیاء بانفسها کذلک یوجد علی تقدیر حصول الاشیاء با شباحها فان الشبح القائم بالذهن الذی هو علم متحد مع نفس ذلک الشبح مع قطع النظر عن حیثیة القیام الذی هو المعلوم بالذات ولیست هذه القاعدة مبنیة علی مذهب حصول الاشیاء بانفسها کما یظهر من کلام الفاضل السندیلی فی شرح السلم حتی یصح الحکم بفقد الاتحاد بین العلم والمعلوم علی تقدیر حصول الاشیاء با شباحها من الفاضل المحشی ههنا وجه الاندفاع ان المراد من المعلوم فی المنهیة لیس المعلوم بالذات فان اتحاد العلم معه موجود علی هذا التقدیر ایضا بل المراد به المعلوم الخارجی فلا ریب فی ان اتحاد العلم معه مخصوص بمذهب حصول الاشیاء بانفسها فان غلبک حبک الوهم موسوسا ان المتبادر من المعلوم المعلوم بالذات فکیف یراد من المعلوم المعلوم بالعرض فانظر الی فطنة ذوی الشبح وان اردت زیادة التوضیح علی ما ذکرنا فاستمع انا اذا علمنا الشیء الخارجی کزید مثلا تحققت ههنا ثلثة امور الاول الشیء الذی له وجود فی الخارج واکتناف بالعوارض الخارجیة والآثار الاصلیة کاللون والشکل والمقدار وغیر ذلک وهو مورد الحس وموقعه ویسمی معلوما بالعرض والثانی الشیء من حیث هو هو مع عزل النظر عن العوارض وهذا الشیء بهذا الاعتبار لا یوجد الا فی اللحاظ فقط وهو المعلوم بالذات والثالث الشیء من حیث انه اکتنف بالعوارض الذهنیة وقام بالذهن وهو الصورة العلمیة والعلم

والمراد فی قولهم العلم والمعلوم متحدان بالذات انما هو المعلوم بالذات کما لایخفی علی من راجع کلامهم فیعم الاتحاد تقدیری حصول الاشیاء بانفسها وحصول الاشیاء باشباحها غایة الامر ان المعلوم بالذات علی التقدیر الاول هو نفس ماهیة الشئ الخارجی من حیث هی هی وعلی التقدیر الثانی نفس الشبح القائم بالذهن من حیث هو هو واما المعلوم بالعرض ای الشئ الخارجی فیتحد المعلوم معه بالذات علی التقدیر الاول فقط دون الثانی وهو ظاهر فالمراد فی المنهیة من المعلوم هو المعلوم بالعرض فیکون معناه لفقدان الاتحاد بین العلم الذی هو الشبح والمعلوم بالعرض الذی هو ذو الشبح فیجوز ان یکون احدهما مرکبا والآخر بسیطا هذا وبعض الناظرین لما لم یتعمق فی هذا المقام قال معترضا علی الفاضل المحشی ان اراد من قوله لفقدان الاتحاد ونفس الشبح من حیث هو هو فمما آبا قوله فیجوز عن ارادة هذا المعنی ویرد علیه ان العلم والمعلوم بهذا المعنی یجوز کونهما متحدین عند اصحاب الشبح ایضا وان اراد به ذا الصورة کما یدل علیه قوله فیجوز آه فمما یرد علیه ان فقدان الاتحاد بین الشبح وذی الشبح وان کان صحیحا لکن الکلام ههنا فی المعلوم بمعنی الشئ من حیث هو هو کما یدل علیه قوله لاختلاف باختلاف الاعتبارات اذ لا کثرة فی المعلوم بمعنی ذی الصورة لکن لقائل ان یقول لاتختلف باختلاف الوجود وعلی ان سیاق کلام الشارح وسیاقه یدل دلالة ظاهرة علی ان الکلام فی العلم بمعنی الشئ من حیث هو هو وقد علمت ان العلم والمعلوم بهذا المعنی یمکن ان یکونا متحدین علی القول بالشبح ایضا انتهی ملخصه وذهب بعض المتعلمین فی هذا الکلام من السخافة فان ذکر الشق الاول ههنا لغو صرف اذ المراد بالمعلوم هو ذو الصورة جزما وکون الکلام ههنا فی المعلوم بمعنی الشئ من حیث هو هو ممنوع وهو لا یلائم سیاق کلام السید المحقق وسیاقه علیه غیر ظاهرة ودلالة قوله لاتختلف باختلاف الاعتبارات ایضا غیر بینة وانما یقبل باختلاف الوجود ولیظهر علة عدم الاختلاف فان قوله اذ ذاتیات الشئ لاتختلف باختلاف الاعتبارات مشتمل علی دلیل عدم الاختلاف ایضا وهو انه لما کان بینهما اختلاف اعتباری فکیف تختلف ذاته فکان کدعوی الشئ ببرهان ولایخفی لطفه فافهم واستقم **قوله** لان العلم المتعلق بذلک الامر العقلی المرکب آه محصله انه علی تقدیر حصول الاشیاء بانفسها لما کان المعلوم مرکبا وهو الامر العقلی المرکب من المفهومات الثلثة کان علمه ایضا مرکبا فکیف یصح قول السید المحقق ان العلم المتعلق بذلک الامر العقلی المرکب علم واحد غیر مرکب **قوله** اذ ذاتیات الشئ لاتختلف باختلاف الاعتبارات وذلک لان اختلاف الذاتیات اما ان یکون مع بقاء الذات بعینها او مع انتفائها بها علی الاول یلزم الانفراق بین الذات والذاتیات وهو یجوز تخلل الجعل بینهما وبینها ولو بطلانه لاظهر من ان یخفی وعلی الثانی یلزم تبعیة الذات للوجود وسخافته لاتخفی **قوله** والتوجیه آه الموجه معاصر استاذ المحشی القاضی احمد علی السندیلی حیث قال فی حاشیته قوله فان العلم المتعلق آه لما عرفت ان العلم من مقولة الکیف والانقسام بناء فیه فلا یتوهم ان المفهوم العقلی مرکب فعلمه ایضا کذلک لاتحاد العلم والمعلوم لانه بسیط کیف واتحادهما لایقضی الی ترکیبهما اما قرع سمعک ان مرتبة لابشرط شئ ومرتبة بشرط شئ متحدتان مع ان

ذلک ان الغرض من الشارح من هذا المقام الایراد علی السید المحقق بان المفهوم المرکب من الکم والکیف یقبل علما بسیطا اذا لتقیید من حیث الحصول یقبل والعلم بها تصدیق بان هذه المفهومات من حیث انها حاصلة فی الذهن لیست العلوم بهویة الحاصلة انما التقیید الهویات الخارجیة فالتقیید کما یوجد بمادة عن الذهن یوجد بمادة عن الخارج والقیام وصدوره الذهن کان نقیض الحصول من حیث هو هو من التقیید انما هو بحسب الخارج من حیث هو هو موضوع

احدهما بسیطة والاخری مرکبة انتهی وحاصله انه قد تقرر فی مدارکهم ان العلم من مقولة الکیف وعرفوا الکیف بما لا یقتضی القسمة ولا النسبة بین الانقسام والکیف مناقاة فما یکون منقسما کالخط والسطح لا یکون کیفا وما یکون کیفا کالحرارة والبرودة لا یکون منقسما فلما لم یقبل العلم الانقسام لا یکون مرکبا فالعلم المتعلق بالامر العقلی المرکب یکون امرا واحدا بسیطا لا محالة **قوله** مع مافیه اشارة الی ما وقع من الموجه من الاشتباه فان المنفی فی تعریف الکیف انما هو الانقسام الی الاجزاء المقداریة کالثلث والربع لا الانقسام الی اجزاء الماهیة کیف فان المندرج تحت مقولة الکیف مندرج تحت جنس وفصل البتة ومن ههنا یندفع ایراد آخر وهو ان العلم من مقولة الکیف فکیف یصح انقسامه الی التصور والتصدیق اذ الانقسام ینافی الکیف وجه الاندفاع ظاهر **قوله** ینافیه قول المحشی آه لان مفاد هذا القول جواز کون العلم مرکبا بل کونه مذهبا للامام فکیف یصح توجیه کلامه ههنا بعدم جواز ترکیب العلم **قوله** والقول آه قال فی المنهیة اشارة الی المنع علی قوله واما علی تقدیر حصول الاشیاء بانفسها فلا یظهر وجه بعد المنع قوله الاتری آه وحاصله انه لا یجوز ان یکون حال حصول الاشیاء بانفسها کحال مرتبة لا بشرط شئ وبشرط شئ انتهت **اقول** هذا انما یستقیم اذا قرر القول السابق علی طریق الدعوی واما لو قرر علی طریق المنع کما لا یظهر من قوله فلا یظهر وجهه فلا یستقیم لعدم جواز ورود المنع علی المنع **قوله** لا یوجب ترکیب الآخر هذا من الافاحش فان الاتحاد بین الشیئین یقتضی الاتحاد بین حکمهما لا محالة **قوله** الاتری آه اعلم ان الانسان ان اخذ مع الکتابة مثلا فهو مرتبة بشرط شئ وان اخذ مع عدم الکتابة فهو مرتبة بشرط لا شئ وان اخذ من حیث هو هو مع قطع النظر عن وجود الکتابة وعدمها فهو مرتبة لا بشرط شئ وهذه المراتب الثلث توجد فی کل شئ فرض بالنسبة الی شئ آخر وتختلف باختلافها الاحکام فالحیوان مثلا بشرط شئ ای الناطق نوع اذ الانسان لیس الا الحیوان مع الناطق وبشرط لا شئ ای عدم الناطق جزء وغیر محمول علی الانسان والناطق لاعتبار عدم النطق معه وبلا شرط شئ ای من حیث هو هو جنس ومحمول علی الانسان والناطق وغیرهما فمرتبة الجزئیة ومرتبة الجنسیة متغایرتان بالاعتبار ومتحدتان بالذات ولعلک تفطنت من ههنا ان ما اشتهر علی افواههم من ان الجنس جزء لما هیات تحته وکذا الفصل لا یخلو عن تسامح لان الجنس من حیث هو جنس وکذا الفصل من حیث هو فصل لا یکون جزءا بل هو جزء فی مرتبة اخری فان الجزء لا یکون محمولا علی الکل کالسقف ولا یحمل علی البیت والجنس والفصل یحملان علی النوع فلا یکونان جزئین له الا اذا اعتبرا بشرط لا شئ وح فلا یکونان جنسا وفصلا اذا عرفت هذا فاعلم ان غرض الموجه من اقحام قوله اما قرع سمعک آه اثبات کون احد المتحدین بسیطا والآخر مرکبا بمثال واضح وهو مرتبة لا بشرط شئ ومرتبة بشرط شئ فانهما متحدان بحسب المصداق مع ان احدهما وهو لا بشرط شئ بسیط لعدم اعتبار شئ آخر معه وبشرط شئ مرکب لاعتبار الشئ الآخر معه فعلم ان ترکیب احد المتحدین لا یوجب ترکیب الآخر **قوله** لا محصل له عندی لما عرفت آه یعنی انک قد عرفت ان فاتیات الشئ لا تختلف باختلاف الاعتبارات اذ لا یمکن تصور انفکاک الجزء عن الکل مع بقاء الکل فکیف یصح قوله لعدم استلزام ترکیب احد المتحدین ترکیب الآخر فعلم العقلی المرکب یکون امرا عقلیا مرکبا لا محالة **قوله** کما تمسک آه المعرض منه انشاء التعارض بین کلمات ذلک الموجه فانه صرح فی مواضع من تصانیفه ان ذاتیات الشئ لا تختلف باختلاف الاعتبارات وتمسک به فی مواضع عدیدة فکیف یقول ههنا بجواز الاختلاف **قوله** واما مرتبة لا بشرط شئ وبشرط شئ الخ دفع لما اثبت به مدعاه وتوضیحه ان ان اراد ان ماهیتین المرتبتین متحدتان باعتبار منشأ الانتزاع کالحیوان مثلا بمعنی ان الامر الواحد یصلح لانتزاعهما عنه باختلاف الاعتبارات فان المعقول من الاحاط الحیوان بالابهام وانتزع منه معنی مبهما فهو مرتبة

بلا شرط شئ واذا لاحظه مبهما ثم محصلا مع شئ آخر فهو مرتبة بشرط شئ فسلم ولكن ليس ترکیب احدهما وبسالمة الاخرى بحسب المنشأ اذ لا تعدد فيه وان اراد انهما بحسب مفهومیهما الانتزاعیین متحدتان فهو ممنوع لظهور اختلافهما في المفهوم الانتزاعي **قوله** وان كان بسيطا ومركبا فان الحيوان يعبر عنه في مرتبة بشرط شئ بالحيوان الناطق وهو مركب وفي مرتبة بلا شرط شئ بمجرد الحيوان **قوله** فليسا متحدين محصله ان غرض الموجه ههنا اثبات ان ترکیب احد المتحدين لا يستلزم ترکیب الآخر وهو لا يثبت مما ذكره من المثال فان ماهيتين المرتبتين كليتهما بسيطتان باعتبار المنشأ لانتزاعهما ومنشئهما وباعتبار مفهوميهما العنواني وان كان احدهما مركبا والآخر بسيطا فليسا بمتحدين بهذا الاعتبار بل بين مفهوميهما تغاير ذاتي **قوله** ومن ههنا اي ومن اجل كون مرتبة بشرط شئ ومرتبة لا بشرط شئ انتزاعيين **قوله** انما هي باعتبار لحاظ العقل والله اعلم اوائل ان الاجزاء على نوعين حقيقية وهي ما تدخل في ذات الشئ وتتركب ذاته منها كالدار تتركب من الجدار وغيره وكالانسان فانه مركب من الحيوان والناطق ويقال لها الخارجية ايضا وتحليلية وهي ما لا تدخل في ذات الشئ بل تنتزع عنه بعد تحليله ويقال لها الانتزاعية ايضا ثم الحقيقية تنقسم على نوعين خارجية وهي التي يمتنع حمل بعضها على بعض وعلى الكل كاجزاء الدار وكالهيولى والصورة الجسمية المجسم وذهنية وهي التي ليست كذلك كالجنس والفصل بالنسبة الى النوع فالجنس والفصل جزآن حقيقيان تركيبيان لا تحليليان لكنهما ذهنيان حيث يجوز حمل احدهما على الآخر وعلى الكل هذا هو المشهور بين الجمهور وذهبت شرذمة قليلة الى ان الكليات انتزاعية فيكون الجنس والفصل على هذا التقدير ايضا منتزعين من النوع فيكونان جزئين تحليليين وثانيا ان الاجزاء الذهنية كالجنس والفصل لها اعتبارات ثلثة على ما بينا احدها ان تؤخذ بشرط شئ فهي عين النوع وثانيها ان تؤخذ بلا شرط شئ وهي مرتبة الجنسية والفصلية والجزئية الذهنية وثالثها ان تؤخذ لا بشرط شئ وفي هذه المرتبة يمتنع حمل بعضها على البعض والكل ولذا يقال لها في تلك المرتبة الاجزاء الخارجية لكنها غير الخارجية التي تقدمت ويقال للجنس المادة وللفصل الصورة فالجنس والفصل اذا اخذا بشرط شئ فهما عين الحقيقة النوعية واذا اخذا بلا شرط شئ فهما جزآن ذهنيان يحمل احدهما على الآخر ويكون احدهما جنسا والآخر فصلا واذا اخذا بشرط لا شئ فهما جزآن خارجيان لا يحمل احدهما على الآخر ويكون احدهما مادة والآخر صورة وايا ما كان فهما جزآن حقيقيان تركيبيان لا تحليليان انتزاعيان وثالثا ان عبارات القوم قد اضطربت في جزئية الجنس والفصل ففي بعضها انهما جزآن حقيقة وفي بعضها انهما جزآن على سبيل التسامح لا على سبيل الحقيقة ولا اضطراب في الحقيقة فانهم كلما اطلقوا انهما جزآن فحقيقة مرادهم من ذلك الجزئية الذهنية ولا شك انهما جزآن ذهنيان حقيقة في مرتبة الجنسية والفصلية وهي مرتبة بلا شرط شئ وكلما اطلقوا انهما جزآن على سبيل التسامح اراد والجزئية الخارجية التي لا يحمل بعضها على البعض فيها ولا ريب في ان الجنس والفصل من حيث هما ليسا بجزئين خارجيين الا على سبيل المجاز والتسامح فان مرتبة الجزئية الخارجية غير مرتبة الجنسية والفصلية هذا كله مستفاد من كلام القوم في مواضع شتى اذا عرفت هذا فنقول عندي لعبارة المحشي ههنا محملان الاول ان يراد بالجزئية المضافة الى الجنس والفصل مطلقها ويكون الغرض من هذا الكلام بيان ان جزئيتهما ذهنية لا خارجية بان يكون المعنى ومن اجل كون مرتبة بشرط شئ وبلا شرط شئ انتزاعيين تسمعهم يقولون ان جزئية الجنس والفصل من حيث هما هما انما هي باعتبار لحاظ العقل وتعمله فهما جزآن ذهنيان لا خارجيان لما عرفت ان مرتبة بلا شرط شئ التي هي مرتبة الجنسية والفصلية انتزاعية فلا تكون جزئيتهما في هذه المرتبة الا ذهنية يحمل احدهما على الآخر لا خارجية وثانيهما ان يكون المراد بالجزئية

ههنا الخارجیة ویکون الغرض من هذا الکلام بیان ان مرتبة الجنسیة والفصلیة غیر مرتبة الجزئیة ویکون الحتی ومن اجل کون
باءین المرتبتین انتزاعیتین تسمعهم یقولون ان جزئیة الجنس والفصل للنوع انما هی باعتبار لحاظ العقل ذالافظه بشرط لاشئ فانه اذا ثبت
انتزاعیة باءین المرتبتین مما سبق ثبتت انتزاعیة مرتبة بشرط لاشئ ایضا وهی مرتبة الجزئیة الخارجیة فثبت ان جزئیتها ای الخارجیة
انما هی باعتبار لحاظ العقل وتعلیله هذا الکلام علی تقدیر بیان یشار بهنا الی انتزاعیة باءین المرتبتین ویمکن ان یشار به الی ما ذکره بقوله
وهاذا الافظه مبهما ثم محصلا الخ هذا ما خطر بالبال فی الحال والله اعلم بحقیقة الحال وللناظرین لمالم تعمق قال فی معنی قوله انما هی
باعتبار اللحاظ وذلک لان الجنس یجتمع مع الفصل ویصیر احدهما عین الآخر فتحصل حقیقة واحدة وتلک الحقیقة بعینها الجنس
وبعینها الفصل فالجنس والفصل لیسا بجزئین حقیقة للنوع بل انما جزئیتهما له بتعمل العقل واختراعه اذ لا یتقوم بهما حقیقته بل بمفهومیهما
انتزاعیان یمیزهما العقل عن نفس الماهیة المتقررة ولذا لا یسبقانها الا فی نحو من الملاحظة انتهی ولا یخفی ان هذا الکلام فی
کل جملة منه خدشة اما اولا فنفی قوله لیصیر احدهما عین الآخر فانه ان اراد به اتحاد وجودهما فهو باطل اذ وحدة الوجود مع تعدد الموجود
باطل وان اراد به اتحاد الذات فهو من الافاحش والافضع الاوقت بذکر بطلانهما فان کتب الفن مشحونة بذکره وبداهة العقل جازمة به وان
اراد به معنی آخر فلیبینه حتی نتکلم فیه واما ثانیا فنفی قوله فتحصل حقیقة واحدة فانه صریح فی ان الجنس والفصل جزآن ترکیبیان حقیقیان
وهو مناف لما صرح به بعد واما ثالثا فنفی قوله وتلک الحقیقة بعینها آه لما عرفت آنفا والصواب ان یقال تلک الحقیقة یصدق علیهما
الجنس والفصل وامارابعا فنفی قوله فالجنس والفصل لیسا بجزئین حقیقة فانک قد عرفت مما مهدنا لک سابقا انهما جزآن حقیقة غایة الامر انهما
جزآن ذهنیان لا انهما جزآن بمجرد تعمل العقل واختراعه واما خامسا فنفی قوله اذ لا یتقوم بهما حقیقته الم یعلم انه ان لم تتقوم حقیقة النوع
بالجنس والفصل فبای شئ تتقوم وان اختار البساطة منع کونه مطلوبا باثباته یلزم علیه مخالفة المحققین مع تلزم علیه کثیر من المفاسد منها فقدان
الدلالة التضمنیة وکتب ارباب النص مصرحة بها واما سادسا فنفی قوله بل مفهومان انتزاعیان فان کون الجنس والفصل انتزاعیین مما ذهب الیه
قلیل من الناس والمحققون علی خلافه علی انه یخالف قوله بتعمل العقل واختراعه فکم من فرق بین الانتزاع والاختراع فافهم ولا تعجل
قوله وناظر لی ای فی توجیه قول السید المحقق العلم المتعلق بذلک الامر التعقلی علم واحد غیر مرکب قوله هو ان مقصود الحتی الخ مما ینبغی
ان یعلم اولا ان الکثرة علی اربعة انحاء الاول الکثرة مع الهیئة الوحدانیة دخولا بان یعتبر مجموع الوحدات والهیئة الاجتماعیة والثانی
الکثرة مع الهیئة الاجتماعیة عروضا بان یعتبر الوحدات فقط لکن لا من حیث هی هی فحسب بل من حیث کونها معروضة لها بان یکون
الحیثیة فی اللحاظ فقط والثالث الوحدات الکثیرة المحضة من دون اعتبار دخول الهیئة او عروضها والرابع کل وحدة وحدة علی حدة
والفرق بین الثالث والرابع ان الوحدات فی الثالث کثرة محضة لیست فیها الهیئة الا انها تصلح لعروض الهیئة الوحدانیة لکون
کل وحدة مع وحدة اخری وفی الرابع لما اعتبر کل وحدة وحدة علی حدة فلا صلاحیة ایضا لعروضها وثانیا ان العلم المرکب یکون علی
نحوین احدهما ان یحصل کل جزء جزء علی حده من اجزائه ثم یعتبر فیها الوحدة الاجتماعیة وثانیهما ان یحصل شئ واحد من حیث هو شئ
واحد وان کان فی نفسه ذا اجزاء ویعنیک علی فهم هذا حال الاجمال قبل التفصیل فانه نظیر الثانی والاجمال بعد التفصیل فانه نظیر الاول
وقد یطلق المرکب علی النحو الاول فحسب وعلیه فقولنا ان اختلاف العلم بحسب اختلاف المعلوم فعلم الصورة الاولی والصورة الثانیة للکثرة
یکون من النحو الاول ذا الحاصل ح فی الذهن واحد من حیث هو واحد وان کان فی نفسه ذا اجزاء وعلم الصورة الثالثة بعد اعتبار

قوله فی ذلک
الضابط
قوله والاول
الحکم کما لا یخفی
قوله الفرق
علیهم ایضا
کلام وهما
الفن
الکل
تحریر النظر

الوحدة يكون من النحو الثانی وعلم الصورة الرابعة خارج عن كليهما بل تتعدد العلوم هنا كما تقدم صرفا بدون الاجتماع ودعوى ان العلم عند الامام مركب بالنحو الثانی لا بالنحو الاول اذا انتقش على صفحة خاطرك ما ذكرنا فتقول حاصل توجيه المحشی هنا انه ليس المراد من قول السيد المحقق واحد غير مركب انتفاء التركيب مطلقا حتى يرد عليه ان علم المركب يكون مركبا لامحالة على تقدير حصول الاشياء بانفسها فكيف يصح انكاره بل المراد منه انتفاء احد نحوی التركيب الذی هو المذهب للامام وتوضيحه ان فی القضية كثرة التبعية والامكان ان تكون كثرة محضة من دون عروض الهيئة ولا دخولها والا ان تكون كثرة بمعنى كل وحدة وحدة ضرورة ان القضية حقيقة محصلة واقعية ليست اختراعية محضة وفرضية صرفة فلو كانت عبارة عن الكثرة المحضة من دون عروض الهيئة ودخولها او عن كل وحدة وحدة لفاتت وحدتها وتحصلها واللازم باطل فالملزوم مثله فلا بد ان تكون الكثرة الواقعة فی القضية باحد النحوين الاولين فتكون القضية عبارة عن مفهوم الموضوع والمحمول والنسبة من حيث عروض النسبة او عن مجموع المفاهيم الثلثة والهيئة الاجتماعية وقد عرفت ان العلم المتعلق بهذا النحو من الكثرة يكون واحدا عند الحصول لاعتبار الوحدة فی معلومه وان كان ذا اجزاء فی الواقع اى لا يكون علوما متعددة عند الحصول فتعتبر بعد ذلك الوحدة وهذا معنى قول السيد المحقق واحد غير مركب فانما يكون تصديقا عند الامام نظهر ان ضمير قوله والعلم بها لا يمكن ان يرجع الى الامر التعقلی المركب المعتبر فيه الهيئة ودخولا او عروضا فلا بد ان يرجع الى المعروضات المتعددة المحضة حتى يصير العلم المتعلق بها تصديقا عند الامام فيلزم ارجاع الضمير الى ما لم يذكر بعد هذا تقرير كلام السيد المحقق لبيان الاختلال فی كلام السيد السند قوله ضرورة ان القضية حقيقة محصلة اقول وعليه بعض الناظرين بان هذا الكلام عجيب اذ لا ريب فی ان القضية مركبة من ثلثة اجزاء او اربعة اجزاء على اختلاف المذهبين وظاهر ان اجزاء القضية ليست بعضها محتاجة الى بعضها حتى تكون القضية مركبة تركيبا خارجيا حقيقيا ولا بعضها متحدة مع بعض لانها مركبة من مقولات متباينة ومن المستحيل اتحادها فلا تكون القضية مركبا تركيبا ذهنيا فاذن هی حقيقة اعتبارية انتهى اقول الحقيقة المحصلة قد تطلق على الحقيقة الواقعية الموجودة من غير اعتبار معتبر كحقيقة الانسان وغيره من الحقائق الواقعية ويقابلها الاعتبارية وهی ما يكون وجودها باعتبار المعتبر وانتزاع المنتزع وقد تطلق على الاعم من ذلك كما تفسر بما يعرض له هيئة وحدانية واقعية كانت او اعتبارية ويقابلها الكثرة المحضة بدون الهيئة الاجتماعية ومراد الفاضل المحشی هنا هو المعنى الثانی فان القضية لا شك فی انها ليست كثرة محضة بل لها حقيقة محصلة واحدة وان كانت وحدتها اعتبارية وهذا القدر يكفی فی هذا المقام قوله كالاعداد فانها عبارة عن الوحدات او الآحاد على اختلاف المذهبين مع الهيئة الوحدانية عروضا او دخولا ليست عبارة عن الوحدات او الآحاد المحضة كما زعمه المحقق الدوانی فی شرح العقائد العضدية فيكون لها ايضا حقيقة محصلة وقال بعض الناظرين (متعلق بالمتنی ا منه مدظله) قياس القضية على العدد فاسد اذ الاعداد ليست مركبة من المقولات المتباينة بخلاف القضية فانها مركبة من المقولات المتباينة فلا يمكن ان تكون لها حقيقة محصلة اصلا انتهى اقول قد عرفت ما هو المراد من الحقيقة المحصلة وهی بذلك المعنى متحققة فی الاعداد والقضية كليهما فافهم قوله والعلم المتعلق بها بهذه الحيثية اى حيثية كونها امرا واحدا اعتباريا معتبرة فيه الوحدة عروضا او دخولا قوله اى ليس علوما متعددة فيه اشارة الى ان ليس مراد السيد المحقق نفی التركيب مطلقا حتى يرد انه لا يصح على تقدير حصول الاشياء بانفسها بل مراده نفی نحو من نحوی التركيب وهو ان تحصل الامور المتعددة اولا كل واحد واحد على حدة ثم تعتبر فيها الهيئة الاجتماعية فهذا النحو من التركيب ليس بموجود هنا على تقدير كون القضية امرا عقليا مركبا اذ العلم على حسب المعلوم فالمعلوم

حل ای ملای جلال الدين الدوانی سنة ۹۰۱ منه مظله

فاكان واحدا وان كان ذا اجزاء في نفسه كان علمه ايضا كذلك **قوله** انما هو الشيء الواحد من حيث هو واحد الخ استبعد بعض
الناظرين بانه لابد في علم القضية من ان يعلم الموضوع والمحمول والنسبة الرابطة بينهما فيكون الحاصل في الذهن ح مركبا
من العلوم فلا بد من تعدد الحاصل فلا يمكن ان يكون الحاصل في علم القضية امرا واحدا انتهى **اقول** هذا استبعاد مبني على
الغفلة عن كلمات القوم فانهم صرحوا ان علم القضية تمثل مراتب الاولى الاجمال قبل التفصيل والثانية التفصيل والثالثة الاجمال
بعد التفصيل واستشهدوا على ذلك بالاواني المركبة من الفخار المنقوش في قابلية الصورة الواحدة لو انحلت لانحلت
الى الصور المتعددة فهذا هو الاجمال قبل التفصيل ثم تفصله الى صورة الموضوع والمحمول والنسبة بينهما وتصور كل واحد على حدة
وتصدق فهذا هو مرتبة التفصيل ثم تلاحظ هذه الامور بلحاظ واحد اجمالي كما تقول هذه القضية كذا وكذا فهذا هو الاجمال بعد التفصيل والعلم
المتعلق بالنحو الاول والثالث واحد اجمالي معلوما وان كان ذا اجزاء في نفسه والمتعلق بالثاني يكون متعددا معلوما فههنا
القضية لما كانت عبارة عن الامر العقلي المركب المعتبرة فيه الهيئة لابد ان يكون علمه ايضا كذلك وان كان في نفسه ذا اجزاء
ثلاثة اوا ربعة فاستبعاد هذا النحو من علم القضية مما لا ينبغي ان يصغى اليه لانه وقع بسبب اشتباه المرتبة الثانية بالثالثة وغلط حكم
احدهما بحكم الآخر ومن ههنا تظهر سخافة قول ذلك الفاضل قبيل هذا المقام تحت قول المحشي من حيث انها امر عقلي بقوله ان الراد به
الامر العقلي المركب من تلك المفهومات الملاحظة بلحاظ واحد اجمالي فلا تخفى سخافته لان الموضوع ملحوظ بلحاظ والمحمول بلحاظ آخر والنسبة
بينهما لحاظ ثالث فليس ههنا لحاظ واحد متعلق بجميع اجزاء القضية والا يلزم كون القضية امرا واحدا مستقلا صالحا لان يحكم عليه وبه
وان كان المراد به الامور المتعددة الملحوظة بلحاظات غير دعايه ان هذا لا يوجب كون العلم المتعلق بها امرا واحدا غير مركب انتهى
وذلك لانا نختار الشق الاول ونكون كل واحد من الامور الثلاثة ملحوظة بلحاظات متعددة فلا ينافي تعلق اللحاظ الواحد الاجمالي
فان اراد من قوله فليس ههنا لحاظ واحد انه ليس هناك لحاظ واحد في صورة تعلق لحاظ لحاظ على حدة فمسلم لكنه لا يجدي لنفعا
وان اراد به احد وان اراد به انه لا يمكن تعلق اللحاظ الاجمالي بالامور الثلاثة فممنوع ومجرد الاستبعاد لا ينظرة السليمة وما الزمه من لزوم
استقلال القضية ملتزم الملزم بيد ان الاستقلال وعدمه تابعان للملحوظ كما صرح به جمع من المحققين ومنهم السيد المحقق صرح به في حواشي شرح
المواقف وغيره فاي عائبة في لزوم استقلال القضية حين لحاظها بلحاظ واحد اجمالي وقد اقر هذا القائل ايضا في مواضع بتبعية

الاستقلال وعدمه للملحوظ فما اغفله عنه ههنا **قوله** والتعدد اعلم ان الاولى ان يقول ان تعدد العلم باعتبار اذ التعليلية مقام الواو العاطفة **قوله** فلا يكون التصديق عند الامام قال بعض الناظرين بل يكون اتم يقاعنده لانك قد عرفت انه لا يمكن ان تكون القضية ملحوظة بلحاظ واحد انتهى **اقول** بل لا يكون تصديقا عنده لانك قد عرفت ان القضية امر عقلي مركب ملحوظ بلحاظ وحداني فعلمه لا بد ان يكون امرا واحدا اعتباريا فلا يكون تصديقا عنده ولان التصديق عنده علوم متعددة شرفية او معتبر فيه الوحدة ودعوى عدم امكان تعلق اللحاظ الواحد بالقضية كما صدر عن هذا القائل غير بينة ولا مبرزة **قوله** كما سوا التحقيق عند المحشي متعلق بالثاني وحاصله ان التصديق عند الامام عبارة اما عن علوم متعددة كما وقع في بعض عبارات القوم او معتبر فيه الوحدة كما هو التحقيق عند المحققين ومنهم المحشي وهو المفهوم من قول الامام في الملخص اذا حكم عليه بنفي او اثبات كان المجموع تصديقا **قوله** كما سياتي حيث قال في بحث تاثير التصديق اعترض على الامام بان تلك الادراكات علوم متعددة فلا يندرج تحت العلم الواحد الذي جعل مقسما **اقول** قد سمعت عن ايتية الحكمة ان الوحدة والوجود معنيان متساويان ومن موجودا الاولة وحدة فالتصديق وان كان عنده علوما متعددة لكن لما كان لا يخلو من الوجود لانه من الكيفيات النفسانية يجب ان يكون له نحو من الوحدة على انهم قد صرحوا ان التصديق عنده مركب وهو ايضا قد صرح بذلك في الملخص والتركيب بدون اعتبار الوحدة ممتنع انتهى كلامه وقال هناك ايضا في حاشية الكاشية ثبوت الوحدة للتصديق بان تعتبر الهيئة الصورية عارضة له بان تعتبر واخذة فيه والا فكان مركبا من العلم والمعلوم لان تلك الهيئة من المعلومات دون العلم لا يقال التصديق على تقدير تركيبه يكون من المركبات الحقيقية التي وحدتها حقيقية دون الاعتبارية كما يحكم به الضرورة وقد تحقق في موضعه ان الهيئة الصورية داخلة في المركبات الحقيقية لانا نقول ما يحكم به الضرورة هو ان التصديق ليس من الاعتبارات الاختراعية واما كونه من الاعتباريات النفس الامرية فالضرورة لا تابى عنه انتهت **قوله** فالمراد اه اى لما ظهر انه لا يمكن ان يرجع ضمير قوله والعلم بها الى القضية فلا بد ان يرجع الى المفهومات المتعددة المحضة حتى يصير التصديق المتعلق به متعددا ولا يكون كلام السيد منطبقا على مذهب الامام فلا كلفة من انه لا ذكر قبل الضمير للمفهومات المتعددة ومما يدل على ان بعض الناظرين انت قد عرفت انه لو كان المراد المفهومات المتعددة المعروضة للهيئة الوحدانية ليصير العلم المتعلق بها عند الامام تصديقا ايضا انتهى قد عرفت سخافته فلا نعيده **قوله** ومن ههنا اى مما علم من ان القضية عبارة عن امر عقلي مركب معتبرة فيه الوحدة ملحوظا بلحاظ وحداني وعلمها ايضا كذلك والتصديق عند الامام عبارة عن العلوم المتعددة **قوله** ليس بالعلم والمعلوم وذلك لان العلم عند الامام متعدد وصرف الوسع الهيئة وليس معلوما القضية اى الامر العقلي المركب الواحد بل معلوما امور متعددة وعلم القضية علم واحد مركب وهو ليس تصديقا عنده **وقال** بعض الناظرين انت تعلم انه ان كان المراد ان نسبة الادراكات الثلثة او الاربعة التي زعم الامام كون مجموعها تصديقا الى القضية ليس نسبة العلم والمعلوم بناء على ان القضية عبارة عن المفهومات الثلثة او الاربعة المعتبرة فيها الوحدة والتصديق هو علم المفهومات المتعددة كما هو الظاهر فلا يخفى سخافته ما ذكرنا سابقا وان كان المراد ان الامام ليس يقائل بهذا النحو من الفرق بين التصديق والقضية بناء على ان الحكم الذي هو احد اجزاء التصديق فعل من افعال النفس عنده والتصديق عنده عبارة عن مجموع الادراكات والحكم فلا يكون الفرق بين التصديق والقضية بالعلم والمعلوم فلا يجدي نفعا اذ غرض السيد الشريف ان نسبة التصديق على مذهب الامام اعني مجموع الادراكات الثلثة او الاربعة الى القضية نسبة العلم الى المعلوم سواء قال ان الفعل الذي

اقول ذکر الاحتمال الثانی ههنا بعید عن شان المحصلین انه غرض الفاضل المحشی لیس الا الاول وما ادعی سخافته واحاله الی السابق فقد عرفت سخافة سابقا فلا تغفل **قوله** والکلام السابق ماؤل دفع دخل مقدر تقریره الدخل ان انکار الفرق بین التصدیق والقضیة علی رای الامام بالعلم والمعلوم مبنیا فیه قول السید المحقق سابقا وبهذا احصل الفرق بین التصدیق والقضیة عند الامام فانه صریح فی ان المفهومات الثلثة من حیث هی هی قضیة ومن حیث الاکتناف علم وتصدیق وبهذا هو الفرق بالعلم والمعلوم وتقریر الدفع ان التحقیق ههنا ما ذکر ههنا واما الکلام السابق الدال علی الفرق بینهما بالعلم والمعلوم فما دل بان المراد بالقضیة هناک المفهومات المتعددة مسامحة فالغرض هناک بیان الفرق بین التصدیق وبین المفهومات المتعددة بالعلم والمعلوم عند الامام لا بین العلم والقضیة هذا ویمکن ان یقال ان الکلام السابق مبنی علی المشهور وهذا الکلام مبنی علی التحقیق وهذا التوجیه اولی عندی من الاول لزارة المفهومات المتعددة الصرفة من القضیة کما عرف وههنا توجیه آخر ظهر لی وهو ان یقال معنی القول السابق ای وبهذا احصل الفرق الخ هو ان بما ذکرنا سابقا حصل الفرق بین القضیة ای الامر العقلی المرکب الملحوظ باللحاظ الوحدانی وبین التصدیق عند من یری انه علم واحد مرکب بان یحصل المجموع او الاسالکا مسلک الامام من القول بالترکیب وان کان قول الامام مخالفا لقوله فان التصدیق عند الامام علوم متعددة وعند هذا السالک علم وهو مرکب فان قلت هذا التوجیه یابا ه لفظ عند الامام الدال علی ان الفرق بین التصدیق والقضیة بالنحو المذکور محقق لدیه قلت لفظ عند مصروف عن ظاهره علی کل حال فانه لوارید من التصدیق ما هو مذهبه ومن القضیة المفهومات المتعددة لیستقیم الفرق بینهما بالعلم والمعلوم لا یستقیم ح عند ایضا لان بناء الفرق المذکور علی اتحاد العلم والمعلوم بالذات کما ظهر لک مما سبق والامام لا یقول به فانه من منکری کون العلم عبارة عن الصورة المتحدة فیکون معنی کلام السید المحقق وبهذا احصل الفرق بین التصدیق علی مذهب الامام وبین القضیة عند من یری الاتحاد بین العلم والمعلوم وان لم یکن الامام قائلا بهذا النحو من الفرق ولعلک عرفت ان کلام السید المحقق فی هذا المقام لا یخلو عن تحمل فتفکر **قوله** ویؤیده ایضا ای یؤید ان الفرق بین التصدیق والقضیة عند الامام لیس بالعلم والمعلوم **قوله** کما یاتی من المحشی آه قال فی ما سیاتی عند قول المصنف فی تفاسیر التصدیق وثانیها بانه عبارة عن مجموع تصور المحکوم علیه وتصور المحکوم به والحکم وهو مذهب الامام الخ التصدیق علی هذا التفسیر مجموع تصورات اجزاء القضیة فعلی تقدیر تثلیثها مجموع تصور المحکوم علیه وبه والحکم وعلی تقدیر تربیعها مجموع تصور المحکوم علیه وبه والنسبة الحکمیة والحکم وعبارة الکتاب کما تراها ناظرة الی الاول انتهی **قوله** حیث لم یقل آه الحیثیة تعلیلیة للتایید وحاصله ان السید المحقق لم یقل التصدیق عند الامام هو ادراک القضیة مع کونه اخصر بل قال مجموع تصورات اجزاء القضیة فعلم ان القضیة لیست معلومة للتصدیق علی مذهبه والا لما کان للعدول فائدة معتدة بها قال بعض الناظرین یمکن ان یقال انما لم یقل التصدیق عند الامام هو ادراک القضیة لانه یوهم کون التصدیق امرا بسیطا مع ان الامام قائل بکونه مرکبا انتهی

اقول ایهام ادراک القضیة کون التصدیق امرا بسیطا ممنوع کما لا یخفی **قوله** فتامل الظان المولوی محمد عظیم الکوفاموی وحاصل فاطنه ان مقصود السید المحقق من اقحام قوله فی المنهیة ثم فی کلامه شیئ آخر آه هو الاعتراض علی السید الشریف بانه یلزم علی تحریر السید عدم الفرق بین التصدیق والقضیة بالعلم والمعلوم بناء علی ان القضیة هو الامر العقلی المرکب کما صرح به السید والضمیر فی قوله والعلم بها راجع الی المفهومات المتعددة مع ان المقرر عند الامام خلافه **قوله** من اقحام هذا الکلام هو الکلام علی السید فیه حبث ناتم کما فی قوله تعالی ویوم تقوم الساعة یقسم المجرمون مالبثوا غیر ساعة ولیس فی القرآن الکریم من هذا الباب غیر هذه الآیة صرح به العلامة ابن الاثیر الجزری

ط قوله للقول ۱۲

فی کتابہ المثل السائر فی ادب الکاتب والشاعر فاحفظہ **قولہ** والمقرر عند الامام خلافہ فانہ قائل بالفرق بین القضیۃ والتصدیق مثل الفرق بالعلم والمعلوم **قولہ** عجیب کل العجب قد یقال قد تقرر فی محلہ ان الکل اذا اضیف الی النکرۃ یراد بہ کل فرد فرد واذا اضیف الی المعرفۃ یراد بہ جمیع اجزاء المدخول علیہ وعلیہ یتفرع صدق کل رمان مأکول وکذب کل الرمان مأکول وہہنا کل قد دخل علی العجب المعرف فیفید ان لاعجب فوق ہذا العجب وہذا عجیب فان مراتب التعجب متفاوتۃ فلا یکاد تصح ہذہ الدعوی **اقول** فی جوابہ ظاہر العبارۃ وان کان یفید ما ذکرہ الا انہم یذکرون مثل ہذہ العبارۃ ولا یریدون بہ الا القوۃ فالمراد عجیب غایۃ العجب ونظیرہ ما حکی ان الصاحب بالقاسم اسمٰعیل بن عباد انشد یوما حضرۃ الاستاذ بن العمید قصیدۃ ابی تمام فیہا ہذا البیت **شعر** کریم متی امدحہ امدحہ والوری معی واذا ما لمتہ لمتہ وحدی **نثر** فلما بلغ الی ہذا البیت قال لہ الاستاذ ہل تعرف فیہ شیئا قال لنعم مقابلۃ المدح باللوم وانما یقابل بالذم اذا الہجاء فقال الاستاذ غیر ہذا اراید فقال الصاحب لا ادری غیر ذلک فقال الاستاذ ہذا التکریر فی امدحہ مع الجمع بین الحاء والہاء وہما من حروف الحلق خارج عن حد الاعتدال نافر کل التنافر فاثنی علیہ الصاحب فقول الاستاذ نافر کل التنافر لیس المراد منہ انہ لاتنافر اقوی منہ کما یفیدہ ظاہرہ لیلزم کذبہ بل المراد ان بنیۃ تنافرا قویا کالا تعلم ان مثل ہذہ العبارۃ مستعملۃ فی کلامہم للقوۃ وکذا قول المحشی ہہنا عجیب کل العجب سلمنا انہ لیس المراد بہ القوۃ بل ما یستفاد منہ بحسب الظاہر لکنا نقول ہذا الحکم ادعائی لاحقیقی حتی یلزم علیہ کونہ خلاف الواقع ولا مناقشۃ فی الادعاء سلمنا ان ہذا الحکم حقیقی لا ادعائی فنقول غرض المحشی ان قول ہذا الفطان عجیب کل العجب فی ہذا المقام بالنسبۃ الی اقوال الآخرین وہذا صحیح بلا ریب فانہم وکبر من الشاکرین **قولہ** والمقصود آہ حاصلہ ان لیس مقصود السید المحقق ناظنہ ہذا الفطان کیف وقد صرح فی المنتہیۃ بان معلومہ التصدیق عند الامام المفہومات المتعددۃ من حیث ہی متعددۃ والقضیۃ عبارۃ عن المفہومات من حیث کونہا امرا عقلیا مرکبا فلیست القضیۃ معلوما للتصدیق فی زعم السید المحقق ایضا ویؤیدہ ما ذکرہ بعد من ان التصدیق ہو مجموع تصورات اجزاء القضیۃ عند الامام حیث لم یقل ادراک القضیۃ فہو ینادی باعلی ندا علی ان الفرق بین القضیۃ والتصدیق لیس بالعلم والمعلوم فی زعم المحشی فما نسبہ الیہ ہذا الفطان افتراء صریح علیہ بل مقصودہ من قولہ ثم فی کلامہ شیء آخر آہ انما ہو نفس بیان الاختلال فی کلام السید الشریف بان الظاہر ارجاع ضمیر والعلم بہا الی الامر العقلی المرکب ویلزم ح عدم انطباقہ علی مذہب الامام وانما ینطبق لو ارجع الی المفہومات المتعددۃ من حیث ہی ہی متعددۃ وہی بہذہ الحیثیۃ غیر مذکورۃ فی ما قبل وقال بعض الناظرین قد عرفت انہ لا اختلال فی عبارۃ السید انما الاختلال فی زعم الشارح والمحشی انتہی **اقول** قد عرفت عرفانا تاما وجود الاختلال التام فی عبارۃ السید لو لم یرتکب صنعۃ الاستخدام وعدم الاختلال لیس الا فی زعم ہذا القائل وما سبب ذلک الا الاختلال فتذکر واخرج من ربقۃ الجہل المرکب وبہ ظہرت سخافۃ قول ہذا القائل ایضا لا حاجۃ لاصلاح کلام السید الی ارتکاب صنعۃ الاستخدام انتہی **قولہ** والقول بانہ القائل المولوی محمد اعلم وحاصلہ ان السید اراد بالمنظر وہو قولہ نہذہ المفہومات المفہومات من حیث الوحدۃ لتکون امرا عقلیا واحدا وبالضمیر فی قولہ والعلم بہا المفہومات من حیث التعدد فلا اختلال فی کلامہ اصلا **قولہ** من قبیل صنعۃ الاستخدام ہو فی اصطلاح علماء البدیع عبارۃ عن ان یراد بلفظ لہ معنیان احدہما ثم یراد بضمیر والعائد الیہ معناہ الآخر او یراد باحد ضمیریہ احدہما ثم یراد بالضمیر الآخر معنا ہو الآخر وفی کلیہما یجوز ان یکون المعنیان حقیقیین او مجازیین

وان یکونا مختلفین قوله وهی من المحسنات المعنویة تحسین الکلام بعد رعایة بلاغته ضربان معنوی ای راجع الی تحسین المعنی اولا و بالذات وان کان بعضها قد یفید تحسین اللفظ ایضا کالاستخدام والمطابقة والمشاکلة ولفظی ای راجع الی تحسین اللفظ وهو المقصود بالذات منه کالتجنیس وغیره وارباب علم البدیع انما یبحثون عن هذین النحوین من التحسین وتحقیقه فی موضعه قوله لیس بجید حاصله ان حسن صنعة الاستخدام لیس علی الاطلاق بل اذا قامت القرینة علی فهم المراد وبدون قیام القرینة لا یحصل بها حسن بل تکون مخلة بالفهم وفی عبارة السید السند للقرینة تدل علی ذلک وفیه ما اورده الفاضل اللبکنی بان ارتکاب صنعة الاستخدام ههنا اعتمادا علی شهرة ان القضیة واحدة اعتباری مرکب من تلک المعلومات الثلثة ولابد لتعلق الادراکات المتعددة من کون المتعلق امرا متعددا وتعالی الی هذا اشار الفاضل المحشی بقوله لیس بجید قوله وهذا ای لعدم قرینة فی کلام السید تدل علی ذلک قوله الی امر خارج وهو ما قال فی حاشیته الحاشیة لان المراد بالمفهومات الخ قال فان قلت الخ الغرض منه منع قول المصنف والعلم الحضوری لا یکون بحصول صورة بان المراد بحصول الصورة فی تفسیرهم العلم بحصول صورة الشیء فی العقل الصورة الحاصلة تسامحا وهی ای الصورة الحاصلة اعم من ان تکون غیر المعلوم ولو غیریة بالاعتبار کما فی العلم الحصولی او عینه کما فی العلم الحضوری فعلم ان العلم الحضوری ایضا قسم من الصورة الحاصلة فبطل قول المصنف والعلم الحضوری لا یکون بحصول صورة قال تسامح ذکر المحقق الدوانی فی حواشی التهذیب ثلثة وجوه للتسامح فی هذا التعریف الاول ان العلم هو نفس الصورة الحاصلة لا زمن مقولة الکیف علی الاصح لا حصولها الذی هو نسبة بین الصورة والعقل لتعریف العلم بالتسامح واضح ولا یخفی علیک ما فیه فان العلم وان صرح جماعة من المحققین انه من مقولة الکیف لکنه لیس کذلک کما اوضحناه لک سابقا من ان کونه کیفا حقیقة انما یصح علی القول بحصول الاشیاء باشباحها واما علی القول بحصولها بانفسها کما هو المختار عندهم فکلا بل العلم حینئذ مع معلومه فان جوهر انجوهر وان کیفا فکیف وان اضافة فاضافة وقد مر مرارا وما علیه فتذکره علی ان هذا المحقق نفسه صرح فی حواشی شرح التجرید ان العلم لیس کیفا حقیقة وعدهم العلم منه تسامح تشبیها للامور الذهنیة بالامور العینیة فکیف یقول ههنا انه کیف علی الاصح اللهم الا ان یکون ذلک القول مبنیا علی التحقیق وهذا الکلام تقلید للمشهور فلا وجه ان یطرح حدیث کون العلم من مقولة الکیف من البین ویقال فی بیان التسامح ان العلم عند المحققین عبارة عن الصورة الحاصلة لا عن حصولها فتفسیره بحصولها لا یخلو عن تسامح الوجه الثانی ان المتبادر من اضافة الصورة الی الشیء کما فی هذا التعریف السورة المطابقة فلا تشمل هذا التعریف للجهل المرکب بخلاف ما اذا قیل الصورة الحاصلة من الشیء فان الصورة الناشئة من الشیء قد لا تطابقه ولا یخفی علی الفطن ما فی هذا الوجه ایضا فان المتبادر من صورة الشیء مطابقتها لما هی صورة له وهذه المطابقة شاملة للتصورات والتصدیقات بأسرها والمطابقة التی لا تشمل الجهلیات المرکبة هی المطابقة مع ما فی نفس الامر وهی لا تتبادر من لفظ صورة الشیء فالاولی ان یبدل التبادر بالابهام ویقال صورة الشیء مع ان الصورة لابد ان تکون مطابقة له ولا کذلک الصورة الحاصلة من الشیء فکان اولی منه الوجه الثالث انه یخرج منه العلم بالجزئیات المادیة فانه لا تحصل صورتها فی العقل ای النفس المدرکة علی الاصح بل انما تحصل فی الحواس الباطنة بخلاف ما اذا قیل عند العقل فان عند یستعمل فی القرب بین الشیئین سواء کان بالحضور او بحصوله فیه لا یقال المراد بالعقل فی التعریف الذهن وهو اسم لمجموع

لعله المولوی عبد المبین الجونپوری

لعله عبد المبین الجونپوری

الحواس والنفس فانه ربما يطلق العقل على الذهن ومقابل الخارج ايضا وح يصدق التعريف على علم الجزئيات الماضية ايضا لحصول صورها في الذهن لانا نقول هذا التقرير لا يرد في التسامح وان افاد صحته بالتاويل والمطلوب هذا الاذعان بداية والتي اقول غرض السيد المحقق بهذا تتميم بارادة الصورة الحاصلة من حصول الصورة فحينئذ لا حاجة الى ذكر التسامحين الآخرين بل لو قال قد وقع في كلام كثير من المحققين ان في تفسير التصور بحصول الصورة تسامح والمراد الصورة الحاصلة الخ لكان اخصر واظهر هذا بحسب المجاري من النظر واما النظر الدقيق فيحكم بانه لا حاجة الى ذكر هذا التسامح ايضا ولا دخل له في الاعتراض فان الاعتراض يرد على كل تقدير سواء كان التصور بمعنى الصورة الحاصلة او حصول الصورة فان الصورة الحاصلة لما صارت اعم من الحصولي والحضوري كما يفهم من تقرير المعترض كان حصول الصورة ايضا اعم فيتم التقرير بلا ضرورة ان يراد من الحصول الحاصل ويمكن الجواب عن الاول بان ذكر التسامحين الآخرين وان لم يحتج اليهما لكن ذكرهما استطرادا وتبعا للاول واما الجواب عن الثاني فضعيف بحسب الظاهر والذي يقتضيه النظر الدقيق هو ان ذكر هذا التسامح اشارة الى دفع توهم عسى ان يتوهم من قول المصنف والعلم الحضوري لا يكون بحصول صورة من ان العلم الحصولي عبارة عن حصول الصورة وهو مخالف للجمهور ومخالف لتصريحات المصنف ايضا في تصانيفه وحاصل الدفع انهم يعرفون العلم بحصول الصورة ويريدون به الصورة الحاصلة تسامحا فمعنى قول المصنف والعلم الحضوري لا يكون بحصول الصورة ان العلم الحضوري لا يكون بالصورة الحاصلة فافهم فانه بادنى تامل حقيق **قوله** الظاهر انه ليس داخلا الخ اعلم ان بعض المحشين قد اورد على جواب السيد المحقق المصدر بقوله قلت بان هذا الجواب ليس على راي المناظرة لان السائل ناقل كما يشهد به قوله في مفتتح السوال قد وقع من كثير من المحققين الخ والناقل من حيث هو ناقل لا تتوجه عليه الاسولة الثلثة المنع والنقض والمعارضة وظاهر ان قول المجيب قلت منع لقول المعترض الناقل وهي اعم فيلزم ايراد المنع على الناقل ولما كان مبنى هذا الايراد زعم ان قول السيد المحقق وهي اعم داخل تحت المقول وليس كذلك اراد الفاضل المحشي دفع هذا التوهم بدفع مبناه وحقق ان قوله وهي اعم ليس داخلا تحت النقل فلا يكون منعه مخالفا للمناظرة وحاصله ان الذي يستفاد من كلامهم هو ان المراد بحصول الصورة الصورة الحاصلة تسامحا فلا يلزم اندراج مقولة تحت مقولة اخرى فان العلم من مقولة الكيف على الاصح فلو فسر بحصول الصورة وهو من مقولة الاضافة لكونه نسبة بين الحاصل وبين ما يحصل فيلزم اندراج الكيف تحت الاضافة فلهذا حكموا بالتسامح وقالوا المراد بحصول الصورة الصورة الحاصلة بان يراد من المصدر معنى اسم الفاعل وتكون الاضافة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف ولم يظهر من كلامهم انهم عمموا الصورة الحاصلة واوردوا فيها العلم الحضوري ايضا فظهر ان قول المعترض وهي اعم آه ليس داخلا تحت النقل بل هو مقدمة على حدة اوردها المعترض من عند نفسه لتتميم ايراده فيصح جوابه بمنعها بلا ريب **قوله** لما كان العلم الحصولي من مقولة الكيف قد عرفت ما فيه فانتظر **قوله** مع كونه من مقولة الاضافة هذا وان اشتهر بين الجمهور ومن ثم تراهم يقولون في العلم ثلثة مذاهب الاول ان يكون من مقولة الكيف والثاني ان يكون من مقولة الانفعال والثالث ان يكون من مقولة الاضافة لكن النظر الدقيق يقتضي ببطلانه فان حصول الصورة ليس الا الوجود الذهني كما صرح به السيد المحقق في سابق والوجود وغيره من الامور العامة ليست بداخلة تحت مقولة من المقولات عندهم فلا يكون العلم على تقدير كونه عبارة عن حصول الصورة من مقولة الاضافة لا يقال عدم دخول الامور العامة في مقولة من المقولات يستلزم عدم انحصار الاشياء في المقولات العشر المصرح في كلامهم انا نقول

الاشیاء فی المقولات العشر انما ہی بالنظر الی الحقائق المتاصلۃ ای ما لا یکون اعتباریا محضا ولا بسائط ذہنیۃ بل یکون لہا جنس وفصل فی الذہن وان کان امرا انتزاعیا کالاضافیات واما ما یکون بسائط ذہنیۃ کالفصول والامور العامۃ ومنہا الوجود وما یکون اعتباریا محضا کالمجموع من الجواہر والاعراض فلیست داخلۃ تحتہا ولا ینتقض الحصر بہا وبالجملۃ حصول الصورۃ لیس من مقولۃ الاضافۃ فلا یکون وجہا للحکم بالتسامح ولو قال لما کان العلم الحصولی من مقولۃ الکیف وتفسیر حصول الصورۃ مع عدم دخولہ فی مقولۃ من المقولات حکموا بالتسامح لکان اولی **قولہ** کما فی شرح المواقف **اقول** لما تفطن المحشی بما یرد علی التقریر المذکور لحکم التسامح علی ما بینہناک علیہ ختمہ بختم النقل لئلا یتوجہ علیہ شیٔ فان الناقل لا یتوجہ علیہ شیٔ من الاسولۃ **قولہ** ولم یظہر انہم عمموہا ایضا قال بعض الناظرین فیہ ان المحقق الدوانی واتباعہ قد عمموا الصورۃ الحاصلۃ بحیث تشمل الحضوری ایضا انتہی **اقول** لا بد من تصحیح النقل ولعلہ لم تحصل لہ المراجعۃ الی اسفارہم فان الذی یظہر من المراجعۃ الیہا ہو انہم لم یعمموا الصورۃ الحاصلۃ اصلا بل ارادوا ولا الصورۃ الحاضرۃ من الصورۃ الحاصلۃ ثم عمموہا بالنظر الی صنیع المحقق الدوانی فی حواشی التہذیب حیث عرف اولا العلم بالصورۃ الحاصلۃ من الشیٔ عند العقل ثم قال والمراد بہ مطلق الصورۃ الحاضرۃ عند المدرک ثم عممہ بقولہ سواء کانت تلک الصورۃ غیر الصورۃ الخارجیۃ وہو فی العلم الحصولی وعینہا وہو فی العلم الحضوری وبالجملۃ لم یعمم احد منہم الصورۃ الحاصلۃ بل الصورۃ الحاضرۃ والسر فیہ ان الحصول قد یطلق مرادفا للحضور والوجود الاعم الشامل للحضور بنفسہ وبصورتہ وقد یطلق علی ما یخص الحصولی فحیث عرفوا العلم بحصول الصورۃ ارادوا بہ المعنی الثانی وہو المراد فی قول المصنف ہہنا والعلم الحضوری لا یکون بحصول صورۃ وحیث عمموا التعریف المذکور ارادوا بہ المعنی الاول الشامل للحصولی والحضوری **قولہ** بین ای کیف یمکنہم تعمیم الصورۃ الحاصلۃ بادخال العلم الحضوری فیہا **قولہ** وانما الداعی الخ اقول الاظہر ان یقال انما الداعی الی الحکم بالتسامح ہو لزوم اندراج ما ہو من مقولۃ الکیف تحت ما لیس من مقولۃ من المقولات **قولہ** فلو عمموا الخ اقول حاصلہ انہم انما حکموا بالتسامح فی تعریف العلم بحصول الصورۃ لئلا یلزم اندراج ما ہو من مقولۃ الکیف ای العلم تحت مقولۃ الاضافۃ بحسب ہذا التفسیر فلو عمموا الصورۃ الحاصلۃ للحضوری ایضا لزم المحذور علی ما عنہ الفرار **قولہ** عاد المحذور المذکور **اقول** لا یخفی ما فیہ فان اللازم فی ما سبق لزوم اندراج ما ہو من مقولۃ الکیف تحت مقولۃ اخری واللازم ہہنا اندراج ما لیس من جنس مقولۃ من المقولات تحت ما ہو من مقولۃ الکیف فلا یلزم عود المحذور المذکور بل یلزم المحذور الآخر ابتداء اللہم الا ان یقال لیس المراد بالمذکور شخص المذکور بل جنسہ وہو لزوم اندراج ما تحت مبانیہ وہذا القدر من المحذور مشترک فی الموضعین **قولہ** بل حالہ کحال المعلوم الخ محصلہ ان العلم الحضوری لیس داخلا تحت مقولۃ معینۃ کیف ہو متحد مع المعلوم ذاتا واعتبارا کما مر تحقیقہ فیکون حالہ کحال المعلوم فان کان المعلوم جوہرا کالنفس الناطقۃ کان علمہ ایضا وہو عینہ جوہرا وان کان عرضا کان علمہ ایضا وہو عینہ عرضا ولذلک العلم الحصولی فانہ مندرج تحت مقولۃ معینۃ وہی الکیف علی الاصح قال فی المنتہیۃ قیل ان الصورۃ ایضا کذلک لانہا تابعۃ لذی الصورۃ فان کان جوہرا فالصورۃ ایضا جوہر وان کان غیرہ فالصورۃ ایضا غیرہ فالصورۃ لیست مطلقا کیفیۃ بل ہی تابعۃ لذی الصورۃ انتہت وقد مر منا ما یتعلق بہذا المقام فتذکر **قولہ** بل ہو ای قولہ وہی اعم **قولہ** واذا وجہت ہذا ای حفظت وفہمت ان قولہ وہی اعم لیس بداخل تحت النقل **قولہ** ان حاصل الجواب الخ ہذا حاصل الجواب علی تقدیر عدم دخول الجملۃ المذکورۃ تحت النقل بالمنع علیہا واما قال بعض الناظرین

هذا حاصل الجواب على تقدیران یکون قوله وهی اعم غیر داخل تحت النقل وعلی تقدیران یکون داخلا تحته انتهی فیرد علیه ان القلم قائم مع عدم صحته فی نفسه بنا فیه الفاء الداخلة علی اعلم وکذا قول ذلک البعض الحاصل ان القول بتعمیم الصورة الحاصلة من الحصول والحضور وان صدر عن بعض المحققین لکن لایجب اتباعه لکونه باطلا انتهی **قوله** لان المفهوم منها آه منشأ الغلط من لفظة من ویحصل وجه آخر لکون تعریف العلم بالصورة الحاصلة من الشیء اولی من تعریفه بحصول صورة الشیء بلا لفظة من **قوله** بالذات کما فی التصدیقات **قوله** او بالاعتبار کما فی التصورات **قوله** فلیتم الحضوری فان فی الحکایة لابد من المغایرة بین الحکایة وبین المحکایة عنه ولو اعتبارا وفی الحضوری التغایر مفقود مطلقا **قوله** لانه وان وجد آه دفع توهم عسی ان یتوهم ان التغایر الاعتباری موجود فی الحضوری ایضا فان النفس مثلا من حیث ان فیها قوة عاقلة عالم ومن حیث ان فیها قوة معقولة معلوم ومن حیث ان فیها قوة الکشف علم وهذا التغایر المعالج والمستعلج فلو عم الحصول الحضوری ایضا لم یلزم محذور اصلا ووجه الدفع ان هذا التغایر لیس تغایرا حقیقة بحسب المصداق انما هو تغایر بحسب العنوان بعد الصدق فلا ینفع الا بد فی الحکایة من التغایر حقیقة **قوله** فما وهم المتوهم المولوی محمد عظیم قال فی المنهیة ای اذا کان قوله وهی اعم تتمة اورد بها المعترض فما وهم فاسد انتهت **قوله** والناقل لایتوجه علیه آه الاولی ان یقول والناقل من حیث انه ناقل آه وتوضیح المرام ان المنع عندهم عبارة عن طلب الدلیل علی مقدمة معینة من الدلیل والنقض عبارة عن ابطال الدلیل بتمسکا بشاهد اما التخلف اولزوم المحال والمعارضة عبارة عن اقامة الدلیل علی خلاف ما اقام علیه المدعی الدلیل فلا بد لهذه الثلثة من مدع لدعوی والدلیل والناقل اذا نقل شیئا کان یقول قال ابوحنیفة النیة لیست بشرط فی الوضوء فلا یخلوا اما ان یصیر مدعیا بالنقل او لا فان صار مدعیا بالمنقول فقد صار غاصبا لمنصب المدعی لان منصب المدعی لیس الا تصحیح النقل فقط فاذا اراد الاستدلال علیه صار غاصبا لمنصب المستدل والغاصب ترد علیه الاسولة الثلثة فیرد علی مثل هذا الناقل کل واحد من هذه الثلثة لکن لا من حیث انه ناقل بل من حیث انه مدع وعلی الثانی لایتوجه علیه شیء من الاسولة فان تعریفها تنبئ عن وجود الدعوی والدلیل وهما مفقودان فی النقل من حیث هو نقل وان اردت زیادة توضیح لذلک فاسمع ان فی النقل یتحقق اربعة امور الناقل والنقل والمنقول والمنقول عنه والاسولة تتوجه الاسولة علی الناقل وهو ظاهر ولا علی النقل الذی هو فعل الناقل فانه لو اورد علیه المنع مثلا فاما ان یکون غرض المانع منه عدم تسلیم النقل بان یقول لا نسلم انک نقلت کذا فهذا باطل قطعا واما ان یکون غرضه طلب تصحیح النقل فذلک لیس بمنع حقیقة وکذا لا معنی لتوجه الاسولة علی المنقول عنه وهو ظاهر فان المنقول عنه لا کلام له معتمد ولا معنی لتوجه السؤال علیه بقی الشق الثالث وهو ورود الاسولة علی الشیء المنقول وهو وان کان صحیحا بحسب الظاهر لکنه لیس کذلک لان الناقل لم یلتزم صحته حتی یرد علیه الا یراد لانه یکون غرض السائل طلب تصحیح النقل فهو امر آخر وهذا معنی قول بعض المحققین لا یمنع النقل الا مجازا فالمراد بالنقل المنقول المعناه المصدری وقد اوضحت ذلک کله فی شرح الرسالة العضدیة المسمی بالهدیة المختاریة **قوله** فاسدود ذلک لما عرفت ان قول المعترض وهی اعم لیس داخلا تحت النقل وقال بعض العلماء ینبغی ان یعلم انه یمکن دفع هذا الوهم علی تقدیر اندراج ذلک القول تحت النقل بان المنع وان لم یکن متوجها علی نفس النقل لکن یتوجه علی المنقول عنه اذا کان فیه الفساد فلا یقال هذا النقل من فلان ممنوع ویجوز ان یقال ما نقل عن فلان ممنوع اذا کان ذلک فاسدا وفی ما نحن فیه المنقول عنه فاسد انتهی وقلده بعض الناظرین وزاد علیه بتجویز ورود الممنوع الثلثة علی المنقول عنه حیث قال انت تعلم انه علی تقدیر کونه داخلا تحت النقل هذا التوهم فاسد ایضا اذ الممنوع الثلثة وان لم تتوجه علی النقل لکن یجوز توجهها علی المنقول عنه

کما فی ماسخن فیہ انتہی وتعلی ما معنی ورود المنع واخویہ علی المنقول عنہ فانہا انما ترد علی الدلیل والدعوی والمنقول عنہ لیس بدلیل ولا دعوی وہذا امر یفہمہ البلہ والصبیان قال فی المطارحات ہو علم لکتاب صنفہ ابو الفتوح شہاب الدین بن یحیی بن حبش الحکیم السہروردی المقتول فی سنۃ سبع وثمانین وخمسمائۃ صاحب حکمۃ الاشراق والتلویحات وہیاکل النور وغیرہا ابن اخت العارف الکامل الشیخ شہاب الدین السہروردی المعروف صاحب السلسلۃ وتمام عبارتہ ہکذا اذا ادرکنا شیئا بعد ان لم ندرکہ فاما ان یحصل فینا امر او لم یحصل علی الثانی فاما ان یزول عنا شیئ او لم یزل فان لم یحصل ولم یزل فاستوی حالنا قبل الادراک وبعدہ وہو محال وان زال عنا شیئ فاما ان یکون ذلک الشیئ ادراک امر آخر او صفۃ غیر الادراک وعلی الاول فیکون ذلک الادراک امرا وجودیا او اضافیا والامر العدمی لا یکون انتفاء لما لیس بشیئ وعلی الثانی للنفس ادراکات غیر متناہیۃ فیجب ان یکون فینا صفات غیر متناہیۃ یبطل واحد منہا عند قصد النفس الی ادراک شیئ ثم الادراک للشیئ تحصیل الانتفاء ویجیدہ الانسان من نفسہ تحصیلا لا تخیلیۃ ولیس وجود الشیئ فی الاعیان نفس الادراک بہ الا لکان کل موجود مدرکا لکل احد وایضا ما کان المعدوم فی الاعیان مدرکا وما سبق علم الشیئ علی وجودہ وبالجملۃ لا بد من حصول اثر ما فی النفس فاذا کان للشیئ وجود فی الخارج ان لم یطابقہ الاثر عندک فلیس بادراک لہ کما ہو وان طابقہ من وجہ فادراک لہ من ذلک الوجہ وان طابقہ من جمیع الوجوہ التی ہو لہا فحصل الادراک بہ کما ہو انتہت ولا بد علینا ان نذکر اولا ما یتضح بہ کلام المطارحات وثانیا ما یرد علیہ من المناقشات فنقول غرض صاحب المطارحات ہہنا اثبات ان علم الاشیاء بحصول صورہا فینا لا علی طریق الازالۃ عنا وتوضیحہ ان النفس لما کانت مجردۃ عن المادۃ ولواحقہا فتکون ذاتہا وصفاتہا الانفعالیۃ حاضرۃ عندہا فتدرکہا ادراکا حضوریا غیر محتاج الی امر آخر وقد مر تفصیلہ واما الاشیاء الغائبۃ عنہا ای ما عدا ذاتہا وصفاتہا فلا سبیل الی علمہا الا بواسطۃ بہا تنکشف المعلوم عندہا وہی الصورۃ العلمیۃ الحاصلۃ وذلک لانا اذا ادرکنا شیئا من الاشیاء الغائبۃ عنا علی سبیل الادراک الحصولی بعد ان لم ندرکہ کزید مثلا فلا یخلو اما ان یحصل فینا امر او لم یحصل علی الثانی فاما ان یزول عنا شیئ او لم یزل فہذہ ثلثۃ احتمالات کلہا باطلۃ الا الاول وہو المطلوب اما بطلان الاحتمال الثالث وہو ان لا یحصل شیئ ولا یزول فبینہ بقولہ فان لم یحصل ولم یزل وقد مر علی الاحتمال الثانی بقولہ الکلام فیہ وکثیرا فی الثانی وحاصلہ انہ لو لم یحصل فینا امر عند علمنا بزید ولم یزل عنا امر یلزم استواء حالۃ الادراک وقبلہ والملازم باطل فالملزوم مثلہ اما الملازمۃ فظاہرۃ واما بطلان اللازم فلانہ اذا استوت حال العلم وما قبلہ فلا یکون فی العالم زیادۃ امر عند العلم فای سبب لحصول العلم لہ فی ہذا الوقت دون ما قبلہ علی انا اذا رجعنا الی وجداننا نجد حال العلم شیئا لم نجدہ فی حال الجہل وامّا الاحتمال الثانی وہو ان یکون العلم بزوال شیئ عنا لا بحصولہ فبین بطلانہ بقولہ وان زال عنا شیئ آہ وتوضیحہ انہ لو کان علم الاشیاء بالازالۃ فاذا علمنا زیدا وزال عنا شیئ فلا یخلو اما ان یکون ذلک الشیئ الزائل ادراک امر آخر کعمرو مثلا بان یکون قد ادرکنا عمرا قبل علم زید فاذا ادرکنا زیدا زال عنا ذلک الادراک فکان زوالہ ادراکا لہ واما ان یکون صفۃ غیر الادراک من صفاتنا النفسانیۃ کالسرور والحزن وغیر ذلک والاحتمال ثالث سواہما وکل منہا باطل فمذہب الازالۃ باطل اما بطلان الاول فبینہ بقولہ وعلی الاول واما بطلان الثانی فبینہ بقولہ وعلی الثانی توضیح الاول انہ اذا کان ادراک شیئ کزید بزوال ادراک امر آخر کعمرو یلزم کون الادراک الزائل وجودیا لا عدمیا سلبیا اذ لو کان امرا عدمیا بان یکون ادراک عمرو بزوال ادراک ادراک آخر قبلہ کبکر لا بحصول شیئ وہکذا یلزم تعلق الانتفاء بالامر العدمی والملازم باطل فالملزوم مثلہ اما الملازمۃ فلانہ اذا کان ادراک زید زوالا لادراک عمرو قد مر فیما

ايضا زواله لزم تعلق الزوال بالزوال ضرورة وكذا ادراك عمرو لما كان زوالا ادراك بكر وهو ايضا زوال لادراك آخر فلزم تعلق العدم بالعدم ومتى علمه وامّا بطلان اللازم فلان العدم مفهوم يقتضي الاضافة الى الوجود ولا يمكن تعلقه بالعدم والا لزم ان يكون للسلب نقيضان احدهما مساويا وثانيهما سلبه وتعدد النقيض لشيء واحد باطل عندهم ويستطلع على تحقيق ذلك عن قريب وامّا بطلان الملزوم فلانا لو قلنا بزوال الادراك الزائل اعني ادراك عمرو مثلا امر اعدميا بل وجوديا فثبتت وجودية الادراك الزائل فيبطل مذهب الازالة لانا نقول المطلوب هو ثبوت وجودية جميع الادراكات ولم تثبت لانا نقول قد ثبتت منه وجودية جميع الادراكات باجرائها التقرير بانا انه اذا كان زيد ذاكرا عمرا ثم زال ادراك عمرو لزمت وجودية ادراك عمرو واذا كان ادراك عمرو زال الادراك بكر تلزم وجودية ادراك بكر وهكذا في السلسلة الماضية واما في المستقبلة فمقول اذا ادركنا بعد ادراك زيد شيئا يلزم منه كون ادراكه وجوديا ثم اذا ادركنا بعده امرا آخر يلزم كون ذلك الادراك وجوديا وهكذا فان قلت قد تقرر في مقره ان الادراكات الحصولية للنفس لا تحدث الا بعد مرتبة العقل اعني سوا كانت النفس قدسية او حاقة فمقول لا ثبت من هذا التقرير وجودية اول ادراك حصل له لانه ليس قبله ادراك شيء فلا يكون زوالا لشيء فلا ثبت من تعلق الزوال به وجودية قلت نسلم للمدعي فان قلت هذا التقرير لا يتم في آخر ادراك حصل للنفس وذلك في الآن الذي قبل آن الموت فانه ليس بعده ادراك وزوال يتعلق به حتى تثبت منه وجودية هذا الادراك فيحتمل ان يكون جميع الادراكات وجودية دون الادراك الاخير وهو خلاف المطلوب قلت اولا انه لا قائل بالفصل فلما ثبتت وجودية جميع الادراكات سوى الاخير ثبتت وجودية ايضا وفيه انه على هذا لا يبطل مذهب الازالة بالكلية بالتقرير المذكور الا بعد انضمام انعدام القائل بالفصل او تساوي جميع الادراكات في الوجودية والعدمية وهو خلاف ما صرح به السيد المحقق هنا فانه ذكر ان تقرير صاحب المطارحات يدل على الايجاب الكلي وسياتي تحقيقه وثانيا ان الذي ثبت بالبرهان القطعي هو ان ادراكات النفس لا تنقطع بل اما بعد الموت ايضا ترقيات وعلوم فلا يتحقق الادراك الاخير وثالثا انا لو سلمنا تحقق الادراك الاخير لكنا نقول على هذا التقدير بوان لم يتحقق بعده ادراك لكن يمكن ذلك البتة فنقول لو كان هذا الادراك الذي فرضتموه اخيرا زواله اعدميا يلزم امكان تعلق العدم بالعدمي لامكان ان تعلق جزء زوال وعلم ان لم يمت الرجل في ذلك الآن وتعلق العدمي بالعدمي محال بنفسه فامكان ذلك ايضا محال لان امكان المحال محال واذا استحال اللازم استحال الملزوم وهو كون ذلك الادراك الاخير عدميا فثبت المطلوب وهو وجودية جميع الادراكات بالتقرير المذكور هذا كله ما ظهر لي في هذا الوقت فاحفظه فانه من نوادر الوقت وتوضيح الثاني انه لو كان الزائل عند العلم بزيد مثلا صفة من الصفات النفسانية غير الادراك يلزم اجتماع صفات غير متناهية في وقت واحد واللازم باطل بالبراهين فالملزوم مثله ووجه الملازمة ان النفس في كل وقت قوة لان يدرك الامور الغير المتناهية وادراكات الامور الغير المتناهية على هذا التقدير زوالات كل منها زوال لصفة موجودة في النفس من قبل فلا بد من ان يكون بازاء العلوم الغير المتناهية صفات معلومة غير متناهية فان العلم يكون بحسب المعلوم توحدا وتعددا وكيفا ولا يمكن تعلق الزوال الواحد بامور كثيرة فلا بد لكل زوال من امر فيلزم اجتماع الامور الغير المتناهية في النفس قطعا ثبت من هذا كله ان علم الاشياء الغائبة عنا يكون بحصول صورة فينا لا بزوال شيء عنا ثم اورد صاحب المطارحات دليلا آخر لاثباته بقوله ثم الادراك للشيء تحصيل الخ وحاصله ان الانسان اذا رجع الى وجدانه وتامل في جنابه يجد تحصيلا امر عند العلم بشيء لا زوال امر فيبطل مذهب الازالة ثم ايده بقوله وليس وجود الشيء في الاعيان الخ وحاصله ان ادراك الاشياء زائد على ذواتها ووجوداتها وهو المسمى بالصورة العلمية الموجودة في الذهن وجود الصفة في الموصوف ولا يمكن ان يكون علم كل شيء نفس وجوده في الخارج

والالزمت مفاسد عديدة منها لزوم ان يكون كل موجود مدركا لان ملاك الادراك كان نفس الوجود والاشياء متساوية الاقدام في الوجود فلا بد ان يكون كل موجود مدركا للنفس ومنها لزوم عدم سبق علم الشئ على وجوده اذ لا تصور الشئ قبل نفسه ولما كان العلم عبارة عن نفس وجود الشئ العيني فكيف تتصور سبق العلم على الوجود ومنها لزوم عدم علم المعدومات لفوات مناط العلم منها فثبت ان نفس وجود الاشياء ليس كافيا في العلم بل لا بد من حصول صورة وظاهر ان الشئ ما لم يطابق الشئ لم يكن حاكيا عنه فلا بد من ان يكون ذلك الاثر الحاصل مطابقا للذي الاثر فان كانت المطابقة تامة يكون العلم ايضا تاما وان كانت ناقصة يكون العلم ايضا ناقصا هذا حاصل كلام المطارحات من اوله الى آخره وتردد عليه ايرادات الاول ما اورده المحقق الدواني في شواكل الحور شرح هياكل النور بانه على تقدير ان يكون كل ادراك زوال الادراك امر آخر لم لا يجوز ان يكون زوال الادراك حضوريا لا يكون مسبوقا بعدم الادراك والا يلزم من كون كل ادراك حصولي زوال الكون في الحصول ايضا كذلك وحاصله على ما قيل ان ههنا احتمالا ثالثا سوى احتمالي المطارحات وهو ان يكون ذلك الزائل علما حضوريا بالتقرير المذكور وان اثبت كون ذلك الزائل الحضوري وجوديا لا فضالة لكنه لا يفيد اذ الغرض اثبات وجودية العلم الحصولي لا العلم الحضوري ولم يثبت فيحتمل ان يكون جميع الادراكات الحصولية ازالة والادراك الحضوري وجوديا ولا يلزم من كون الحصولي زوالا كون الحضوري ايضا زوالا فما لم يبطل هذا الاحتمال لم تثبت المدعى وعندي ان هذا الحاصل لا ينطبق على عبارة المحقق المذكور وتقريره المنطبق عليه ما ذكرته في تعليق الحمائل على تعليق السيد الزاهد المتعلق بشرح الهياكل ان غرض المحقق منع الملازمة التي ذكرها صاحب المطارحات بين كون ذلك الشئ ادراك امر آخر وبين لزوم وجوديته ذلك الادراك فافهم واجاب عنه السيد المحقق في حواشي شرح الهياكل بقوله الظاهر ان المستدل اراد بالادراك الادراك الحصولي الفعلي فلا نزال الادراك الحضوري يكون انتفاء الصفة اخرى غير الادراك ويكون داخلا في الشق الثاني انتهى وحاصله على ما فصلت في تعليقاتي عليها منع بطلان الحصر بان هذا الاحتمال الذي هذه العبارة داخل في الثاني بان يكون المراد من الادراك الواقع في الشق الاول الادراك الحصولي بقرينة المقام وكذا المراد بالادراك المضاف للغير ايضا هو الادراك الحصولي بناء على ان المعرفة اذا اعيدت معرفة كانت عين الاولى فيكون المعنى وان زال عنا شئ فاما ان يكون ذلك الشئ الزائل ادراك امر آخر على سبيل الحصول كعلم عمرو مثلا او لا يكون كذلك بل صفة غير الادراك الحصولي سواء كانت تلك الصفة علما حضوريا او امرا آخر فيكون الاحتمال المذكور وهو ان يكون الزائل علما حضوريا داخلا في الشق الثاني ولا تبطل ملازمة صاحب المطارحات والايراد الثاني ان الشق الاول لما كان عبارة عن كونه غير حضوري فيكون حصوليا فيكون وجوديا ايضا لما عرفت من ان الحصول والوجود والثبوت الفاظ مترادفة تحتها معنى واحد فلا حاجة الى مؤنة الاستدلال وجوابه ان تعيين الطريق ليس من دأب المناظرين على ان الشق الاول عبارة عن كون الزائل غير حضوري وهو اعم من ان يكون حصوليا فيكون امرا وجوديا او عدميا بان يكون زوالا فيكون امرا عدميا فلا يثبت من مجرد كونه غير حضوري كونه حصوليا ووجوديا مالم يقم برهان عليه والايراد الثالث ما اورده ذلك المحقق في شرح الهياكل ايضا من انه على تقدير ان يكون زوالا امر آخر غير الادراك الحصولي لا يلزم ان يكون للنفس صفات غير متناهية وانما يلزم ذلك لو كان في قوة النفس ادراكات غير متناهية وربما يمنع ذلك ويقال لكل نفس قوة ما يحصل من المعلومات وتلك الامور متناهية ولا يخفى عليك ما في هذا الايراد من الغفلة فان في ادراك النفس للامور الغير المتناهية صورا اربعا الاولى ان تدرك النفس الامور الغير المتناهية بالفعل في آن واحد والثانية ان تدرك ادراكا واحدا متعلقا بادراكات

الايراد الاول

الايراد الثاني

الايراد الثالث

غیر متناہیۃ بالاجمال والثانیۃ ان تدرک الامور الغیر المتناہیۃ علی سبیل التعاقب فی الازمنۃ الغیر المتناہیۃ والرابعۃ ان تدرکہا فی کل آن علی سبیل البدلیۃ ولیس المراد ہہنا الصورۃ الاولی کما زعمہ المورد المحقق لاستحالتہا واما الصورۃ الثانیۃ والثالثۃ فلاستحالۃ فیہما فلا تکونان مرادتین ہہنا ایضا بقیت الصورۃ الرابعۃ وہی المرادۃ ہہنا وتوضیحہ ان للنفس فی کل آن قوۃ ادراک الامور الغیر المتناہیۃ علی سبیل البدلیۃ بان لہا قوۃ ان تدرک فی ہذا الآن زیدا او بکرا او خالدا او عمرا وہکذا یمکن لہا ان تدرک جمیع الامور الغیر المتناہیۃ فی آن واحد لا علی سبیل الاجتماع بل علی سبیل البدلیۃ فلا بد ان یکون فی النفس قبل ہذا الآن زائلات غیر متناہیۃ یزول واحد منہا عند تعلق العلم بہ فان قلت ای حاجۃ الی وجود الامور الغیر المتناہیۃ فی النفس قبل ہذا الآن فانہا لا تدرک فی ہذا الآن الا شیئا واحدا فغایۃ ما یلزم وجود زائل ہذا العلم قبل ہذا الآن لا وجود غیر قلت لما کانت النفس قادرۃ علی ادراک امور غیر متناہیۃ علی سبیل البدلیۃ فی کل آن یلزم اجتماع الامور الغیر المتناہیۃ فیہا قبل ہذا الآن لتقدر النفس علی ازالۃ ای شیء شاء من الاشیاء المجتمعۃ فیہا فانہ لو لم توجد فیہا فی الآن السابق الامور الغیر المتناہیۃ بل المقدر المتناہی مثلا عشرۃ امور فلا تقدر النفس علی ادراک الامور الغیر المتناہیۃ بدلا فی الآن اللاحق بل الا تقدر الاعلی زوال ہذا القدر ای عشرۃ زوالات تقدر فضلا ان للنفس قدرۃ الادراکات الغیر المتناہیۃ بدلا فہذا خلف والایراد الرابع ما اورده ذلک المحقق فی شرح الہیاکل ایضا بانہ بعد تسلیم وجود الامور الغیر المتناہیۃ فی النفس بطلانہ ممنوع اذ لا یلزم کون تلک الصفات الغیر المتناہیۃ مرتبۃ وجوابہ یعلم من تحقیق المصنف ہہنا فانہ اثبت الترتیب بین تلک الامور وسیجیء تحقیقہ علی انہ یخالف ما صرح بہ ذلک المحقق ایضا فی شرح العقائد العضدیۃ ان الامور الغیر المتناہیۃ مطلقا مرتبۃ وشنع بہ علی الحکماء القائلین بان من الامور الغیر المتناہیۃ ما ہی غیر مرتبۃ تشنیعا بلیغا والایراد الخامس لو سلم ان لیس شیء مما ہو لا شیء محض ای سلب بسیط فنقول یحتمل ان یکون الزائل السابق سلبا عدولیا ولا یلزم حینئذ تعلق العدمی بالعدمی فکل ادراک زائل علی ہذا التقدیر کادراک عمرو مثلا سلب عدول لہ نحو من الثبوت فاذا علمنا زیدا عرض الزوال بذلک النحو من الثبوت وبقی العدم المحض فلم یلزم حینئذ کون العدمی انتفاء للعدمی ای السلب المحض فلم یثبت من ہذا الدلیل کون الحصولی وجودیا محضا ای لا سلبا محضا ولا سلبا عدولیا وان ارید بالا شیء السلب مطلقا محضا کان او عدولیا فلا نسلم ہذه المقدمۃ اذ السلب العدولی لما کان لہ نحو من التحقق یتعلق بہ العدم التبعی وحصل ہذا الایراد والکلام علی احدی مقدمتی الدلیل فان دلیل صاحب المطارحات علی سبیل القیاس ہکذا لو کان الادراک عبارۃ عن زوال ادراک آخر لزم تعلق العدمی بالعدمی لکن تعلق العدمی بالعدمی محال فکذا الملزوم فان کان المراد بالعدمی الذی تعلق بہ العدمی السلب البسیط المحض فالصغری ممنوعۃ لجواز تعلق العدم بالعدم الثابت وان کان المراد بہ العدمی مطلقا فالکبری ممنوعۃ والایراد السادس ان لفظ الوجودی یطلق علی ثلثۃ معان الاول الموجود النفس الامری سواء کان فی الذہن او فی الخارج ویقابلہ العدمی بمعنی المعدوم فی نفس الامر والثانی الموجود فی الخارج وہو اخص من الاول ویقابلہ العدمی بمعنی المعدوم فی الخارج وان کان موجودا فی الذہن الثالث ما لا یکون السلب جزء لمفہومہ فان ارید بالوجودی ہہنا المعنی الاول یکون معنی المقدمۃ المذکورۃ ان الامر العدمی لا یکون انتفاء العدمی ای معدوم فی نفس الامر وہو ظاہر ممنوع وان کان صحیحا فی نفس الامر لکنہ لا یفید فلا تتم التقریر فان غایۃ ما یلزم منہ کون الادراک الحصولی موجودا فی نفس الامر اعم من ان یکون موجودا فی الخارج او فی الذہن واعم من ان یکون السلب جزء المفہوم او لا یکون والمطلوب ہہنا انما ہو اثبات ان العلم الحصولی موجود فی الخارج فیمنع من غیر ان یعتبر السلب فی مفہومہ وان ارید الثانی فلا تکون المقدمۃ المذکورۃ صحیحۃ لانہ یکون معنا ہا علی ہذا التقدیر ان الامر

العدمي لايكون انتفاء للايكون ممكنا موجودا في الخارج وهذا باطل فان من الاشياء ما لا وجود له في الخارج بل في الذهن ويعرض له العدم
وان اريد الثالث لاتكون المقدمة المذكورة صحيحة ايضا اذ على هذا يكون معنا ها ان الامر العدمي لايكون انتفاء لما يكون السلب جزأ لمفهومه
وهذا باطل فان العدمي كثيرا مايكون انتفاء لما يكون السلب جزأ لمفهومه كاللاعمى والاعمى والبصير والسابع ان الشق الاول في الدليل
المذكور ليس الا وجودية ذلك الادراك الزائل ولا يلزم من وجودية ادراك حصولية لجواز ان يكون حضوريا فلا تثبت كون الحصول
وجوديا وجوابه علم مما ذكرنا سابقا من ان المراد بالادراك الواقع في الشق الاول الادراك الحصولي فاحتمال كونه حضوريا خارج من
البين والى هذا اشار من ما اورد بعض الناظرين وافتخر بحيث قال التحقيق ان الذي ذكره صاحب المطارحات على تقدير تمامه لا يدل
الا على حصول امر في الذهن حين تعلق العلم بشئ ولا يدل على ان العلم عبارة عن حصول امر في الذهن فيجوز ان يكون العلم على تقدير
كونه امرا وجوديا حالة اخرى معتبرة بالحالة الادراكية ويكون الحاصل في الذهن متعلق العلم كما سيحققه الشارح وهذا الايراد مشترك الورود
على صاحب المطارحات وعلى المصنف لايكون دفعه اصلا انتهى **اقول** القول بالحالة الادراكية من مبتدعات المتاخرين كشارح
التجريد العجيد وصاحب الافق المبين ومتبعهما السيد المحقق وتبعهم صاحب العلوم واشتبه الامر فيما ذكره المتقدمين فظنوا ان مرادهم
فاهم منوا قاطبة بان العلم هو الصورة الحاصلة وفرعوا عليه مقدمات كالاتحاد والعلم والمعلوم وغير ذلك واذا عرفت هذا فاعلم ان كان
غرض هذا المورد من كلامه البيان الواقعي فان كلام صاحب المطارحات لايستقيم على مذهب المتاخرين فمسلم لكنه لا يفيد هنا وان كان
غرضه الايراد على صاحب المطارحات كما يقتضيه سياقه وصريح به في سياقه فليس بوارد لا على صاحب المطارحات ولا على المصنف ولا على
غيرهما من المحققين لبيان كلامه مبنى على ما تحقق عندهم من ان العلم هو الصورة العلمية والايراد التاسع ما اورده ذلك المحقق في شرح
الهياكل ايضا حيث قال بعد نقل كلام صاحب المطارحات انت خبير بانه لا يخلو عن ضرب اقناع اذ لم لا يجوز ان يكون الحاصل للنفس نسبة
ما الى ذلك المعلوم فان قلت تحقق النسبة فرع تحقق المنتسبين نحن ندرك ما ليس بموجود في الخارج فلا يلزم من وجود آخر وان ليس في الخارج
فتوقف الذهن قلت الدليل جار على ان للمعقولات سوا آخر من الوجود واما انه في الذهن فلا نسلم ذلك فلا يلزم الا وجوده في مدركه عقلا
او نفسانيا تبعية او فكاكية او غيرها الا ما لم يمكن واما ان كل معلوم فهو موجود في نفس حالة فلا تيم الدليل عليه سالما من المنع انتهى واجاب عنه
الفاضل المنصور في شرحه لهياكل النور بان المستدل رد دبين اقسام ثلثة لا رابع لها وتقرير الدليل على وجه يلخص ان الادراك بعد ان لم يكن حالة
حادثة فينا بالضرورة فتلك الحالة اما ان تكون صفة موجودة فينا او لا وعلى الثاني اما ان تكون زوال صفة اخرى لنا او الكل باطل
الا الاول فثبت المطلوب **اقول** لا يخفى ان هذا الجواب لا يسمن ولا يغني من جوع فانا ذا اراد بقوله الادراك حالة حادثة فينا ان ادراكه
حالة حادثة فينا كحصول الصفات الانضمامية للموصوف فهو ممنوع عند المعترض لابد اثباته من برهان ودعوى الضرورة لا تسمع وان اراد
الاعم من ذلك ومن حصول النسبة المختصة والرابطة الخاصة بين العالم والمعلوم فهو يفيد المورد لنا المجيب بعد الغيا والتي اقول فغاية المرام
هنا ان دليل صاحب المطارحات المذكور ليس دليلا برهانيا بل هو دليل اقناعي مبني على مقدمات مشهورة مسلمة بين الحكماء كالعلم
عبارة عن الشئ الحاصل في الذهن لا عبارة عن الاضافة وكالعلم هو الصورة الحاصلة لا حالة اخرى تحصل بعدها وكعدم تعلق العلم
بالعدم ومن ذلك فلا تثبت منه الا كون الادراك اعم من الوجودي والانتفاء الثابت لا وجودية خاصة والمطلوب بهذا الاذاك لهم
الا ان يقال المعترض منه ليس الا نفي كونه زوالا محضا واما نفي كونه انتفاء ثابتا فبدليل آخر فتدبر ولقد اطلنا الكلام في هذا المقام

وفضائها لم يفصله الاعلام لان المقام مقام مزلة الاقدام كم زلت فيه اقدام الاقوام **قوله** حاصله آه قد ذكرنا حصولها اجمالا فلا نطيل **قوله** للنفس الموجودة فائدة تقييدها بالموجودة ستظهر عن قريب **قوله** اما ان يكون ايضا اى كما فرض زواله علما حصوليا **قوله** اى امر يريد ان المراد بالصفة الامر مطلقا لا معناها الحقيقي فلا يرد عليه ما سياتي **قوله** غير الادراك المحصولي تحقق فيه ثلثة امور احدها ان يكون ذلك الزائل علم الصفة الانضمامية وثانيها ان يكون نفس صفة من صفاتها كالسرور والحزن وغيرهما وثالثها ان يكون علم النفس بذاتها وآليتها بقوله سواء كان علما حضوريا او لا **قوله** وعلى الثاني اى على تقدير ان يكون الزائل امرا غير الادراك المحصولي يلزم وجود الامور الغير المتناهية في النفس قبيل ان الادراك جميعا له قوة لادراك الامور الغير المتناهية على سبيل البديهة **قوله** على الاول اى على تقدير كون ذلك الزائل حصوليا **قوله** والا لزم آه اى وان لم يكن الزائل وجوديا لزم تعلق العدم بالعدم والالازم باطل فالملزوم مثله **قوله** اقتفاء وما ليس بشيء ليس بشيء اقتفاء ومنه ان المعدوم ليس بشيء ولا يخفى ان الشيء قد يطلق على الموجود فالمعدوم لا يكون شيئا بهذا المعنى وقد يطلق على ما يصح ان يخبر عنه فيكون المعدوم مما يمتنع ايضا شيئا بهذا المعنى كذا حققه المحقق الدواني في حواشي شرح التجريد والمراد منها هو المعنى الاول **قوله** وهو محال هذا هو المشهور بين الجمهور وتوضيح المقام ان السالب ان اعتبر مفهوم العدم والشيء معدوما تناقضا وان لم يعتبر معه شيء سميا باسم آخر وتناقضا وبسيطا وسالبا الثبات تعلق بسالب اتفاقا واما السالب المحض فهل تعلق برابطة ايضا فالذي ذهب اليه الجمهور هو انه لا تعلق للسالب بانما تعلق بالوجود والثبوت وادعوا فيها الضرورة واستدل عليها المحقق الدواني في حواشيه البديعة على شرح التجريد بان السالب المحض لما كان معنى غير مستقل فما تكون رابطة لان ليضاف اليه السلب ذلا بد للمضاف من ان يكون ملتفتا اليه بالذات ولا يخفى عليك ما فيه فانه منقوض بما راد السالب البطي على النسبة الايجابية فانها ايضا رابطة فلو كانت الرابطية مانعة عن التعلق فكيف يورد السلب على الايجابية لكونها رابطة وايضا تقرر في مقره ان الحمل البسيط واثره ليس الا نفس الماهية من دون اللحاظ الى وجود ولا اضافتها بوجود ما وهي في هذه المرتبة معدومة فضلا عن لاحظها من الوجود ومع ذلك فقد تعلق العدم بها فيها فقولكم السالب لا يضاف الا الى الوجود غير صحيح واجاب بعضهم عن الاول بان كلام الدواني مبني على ما ذهب اليه المتاخرون من ان النسبة السلبية بسيطة كالايجابية مغايرة لها بالذات وعن الثاني بالحصر في قولهم السلب لا يضاف الا الى الوجود ليس حقيقيا بل هو بالقياس الى السلب في فيها ما فيها اما في الاول فلان كلام الدواني في مواضع من تعاليقه شريفه في ان النسبة السلبية عبارة عن رفع النسبة الايجابية فنسبته لبساطتها اليه مما لا ينبغي ان يصغى اليه واما في الثاني فلان غرض المورد ليس الا ايراد على هذا الحصر حتى يقال انه اضافي بل غرضه انه كما انكم جوزتم ورود السلب على نفس الماهية من غير لحاظ الثبوت فلم لا تجوزون ورود على ماهية السلب مع قطع النظر عن الوجود اذ لا فرق بين الماهيات الاخر وبين ماهية السلب حال عدم لحاظ الثبوت معها والقول بان الحصر اضافي لا يدفعه بل هو اول الكلام ولعل التحقيق هو ما ذهب اليه المحققون من انه تكمل اضافة السلب المطلق الى السلب المطلق ايضا كما انه يضاف الى الوجود والماهيات الاخر والفرق بين امر وامر مما لا يرتاب فيه عاقل بما جوزتم من اضافة السالب الى السلب من غير لحاظ الى التحقق يحتمل كثيرا من قواعدهم المضبوطة منها حصر القضية عند اتحاد الطرفين في الموجبة والسالبة فانه لما جاز ورود على السلب خرجت قضية ثالثة وهي سالبة السالبة فيحتمل الحصر ومنها قولهم الشيء الواحد ليس بالنقيض واحد فانه على هذا يكون السلب نقيضان سلب السلب والوجود ومنها تفسيرهم التناقض باختلاف المقدمتين بالايجاب والسالب لاحتمال سلب السلب هو غير السلب

ومنها اشتراط ایجاب صغری الشکل الاول فانه لا یتم الا به ان قولنا لیس لاشیء من الانسان بحیوان وکل حیوان جسم ینتج بعض الانسان جسم فاشتراط ایجابها لا یکون صحیحا ومنها اشتراط ایجاب المقدمتین مع کلیة احدیهما فی الشکل الرابع ومنها ایجاب الصغری فی الشکل الثالث ومنها عدم انعکاس السالبة الجزئیة بالعکس المستوی الا ان تکون من الخاصتین فانه لا شک ان قولنا لیس لا شیء من الحیوان بانسان یا وجال السلب علی السلب سالبة جزئیة فان سلب السلب الکلی لا بد ان یکون سلبا جزئیا کما ان رفع الایجاب الکلی سلب جزئی التزاما وینعکس الی قولنا لیس لا شیء من الانسان بحیوان وان لم تکن من الخاصتین کیف وهو ملازم للایجاب الجزئی الذی ینعکس کنفسه وبالجملة تلزم علی تقدیر اضافة السلب الی السلب مفاسد کثیرة لانا نقول لما کان السلب المضاف الی السلب فی المراتب الشفعیة مستلزمة للموجبة المحصلة کسالبة السالبة وسالبة سالبة سالبة سالبة السالبة وفی المراتب الوتریة للسالبة البسیطة کسالبة سالبة السالبة وسالبة سالبة سالبة سالبة السالبة لم یتعبروه علی حدة بل استغنوا باعتبار الموجبة المحصلة عن اعتبار هذه المراتب فاجروا علیها الاحکام فحسب وبمعنی قولهم اشیاء الواحد لا یکون له الا نقیض واحد انه لا یکون لنقیضان متباینان فی المصداق فسلب السلب والوجود لیسا بمتباینین حتی یکون السلب نقیضان والحاصل ان عدم اعتبارهم سلب السلب لیس لعدم امکانه بل لعدم افادته فائدة جدیدة کیف وقد قالوا فی بحث النقیض ان نقیض کل شیء رفعه فلو لم یتعلق السلب بالسلب لزم ان لا یکون للسلب نقیض بهذا المعنی فمن قال بان العدمی لا یکون انتفاء لما لیس بشیء لم یات علیه برهانا قویا بعد وبهذا سقط قول المحقق الدوانی فی منهیات شواکل الحور کما نقله السید المحقق بهنا ان المقدمة الاخیرة فی الدلیل السابق ممنوعة بل ظاهر البطلان واجاب عنه السید المحقق بقوله وانت تعلم ان المقدمة الاخیرة الخ وغرضه سندنا ویل المقدمة المذکورة بحیث لا یرد علیه المنع وحاصله انه لیس معنی المقدمة المذکورة ان العدمی لا یکون انتفاء لما لیس بشیء مطلقا حتی یرد علیه المنع بان العدم یضاف الی الحمی وهو عدمی بل معناه ان العدمی لا یکون انتفاء لما لیس بشیء بحیث لا یستلزم الوجود فانه لو لم یستلزم عدم عدم الشیء وجود ذلک الشیء لزم ارتفاع النقیضین ولا بد ان یستلزم وجود ذلک الشیء عدم العدم واللاعمی اللذان اوردا فی سند المنع وان کان انتفاء لما لیس بشیء لکن هذا الانتفاء مستلزم للوجود فان عدم العدم یستلزم الوجود واللاعمی یستلزم البصر وقس علیه امثال ذلک فعلی تقدیر کون الادراک زوالا لا یلزم انتفاء ما لیس بشیء علی وجه لا یستلزم الوجود واللازم باطل فالملزوم مثله وتوضیحه ان هذا الزوال اللاحق کادراک زید مثلا ان لم یستلزم وجود الشیء الثالث کادراک بکر لزم ارتفاع النقیضین وهما ادراک بکر وعدمه اعنی ادراک عمرو وان استلزمه لزمت وجودیة ادراک بکر فثبتت المدعی کلیة باجراء هذا التقریر فی جمیع الادراکات ومن ههنا ظهر الفرق بین هذا التقریر وبین التقریر السابق وهو ان فی التقریر السابق تثبت وجودیة کل ادراک تعلق ادراک آخر علیه بناء علی ان العدمی لا یکون انتفاء لما لیس بشیء فتثبت وجودیة ادراک بکر بتعلق ادراک عمرو علیه وتثبت وجودیة ادراک عمرو بتعلق ادراک زید علیه وقس علیه وامافی هذا التقریر فتثبت وجودیة کل ادراک بعد تسلیم الادراک بادراکه والزوال بزواله فتثبت وجودیة ادراک بکر بتعلق ادراک زید علی ادراک عمرو المتعلق بادراک بکر بالمجرد تعلق ادراک عمرو وهکذا **قوله** اما علی تقدیر کون العلم عبارة عن الزائل فظاهر الخ توضیح المقام ان العلم علی مذهب الاشاعرة اما ان یکون عبارة عن الزائل من حیث انه زائل فادراک زید هو ادراک عمرو حین تعلق الزوال به وادراک عمرو هو ادراک بکر حین تعلق الزوال به واما ان یکون عبارة عن نفس الزوال فادراک زید هو زوال ادراک عمرو وادراک عمرو هو زوال

ادراک بکر وہکذا وکل منہما باطل اما کونہ عبارۃ عن الزائل من حیث ہو زائل فلانہ لو کان عبارۃ عن الزائل حین تعلق الزوال بہ لزم ان یکون ذلک الزائل وجودیا لامتناع تعلق العدمی بالعدمی فتلزم وجودیۃ جمیع الادراکات ہذا اذا کانت المقدمۃ الممنوعۃ علی ظاہرہا واما اذا اولت بما اولہا بہ السید المحقق فیقال لو کان کل ادراک زائلا من حیث ہو زائل لزم تعلق العدم بالعدم علی وجہ لایستلزم الوجود وہو محال فلابد ان یکون الزائل الذی تعلق الزوال ہو زوالہ کادراک بکر حین ادراک زید وجودیۃ فثبتت وجودیۃ جمیع الادراکات بعین ہذا التقریر واما کونہ عبارۃ عن الزوال فلانہ اذا کان العلم کادراک زید مثلا زوالا فلابد ان یکون زائلہ وجودیا لامتناع تعلق العدم بالعدم ہذا اذا عمل بظاہر المقدمۃ واذا اولت بالتاویل السابق یجب ان یکون زائل زائلہ وجودیا کادراک بکر وہکذا فی کل علم فتثبت وجودیۃ جمیع العلوم علی کلا التقدیرین وبعد الیتیا والتی اقول الاوجہ لحکم الفاضل المحشی بالظہور علی تقدیر کون العلم عبارۃ عن الزائل واحتیاجہ الی البیان علی تقدیر الزوال فان کلیہما سیان فی الظہور وعدم التظہور فافہم واستقم **قولہ** بزوالہ ای ادراک عمر وحصل بزوالہ علم زید **قولہ** او بزوال زوالہ کادراک بکر مثلا حصل بزوال زوالہ علم وہو ادراک زید **قولہ** او خصوصیۃ علم دون علم بان تعلق الزوال بادراک بکر مثلا والتعلق الزوال بزوالہ **قولہ** والزائل او زائل الزائل قال فی الحاشیۃ ہذہ المقدمۃ مربوطۃ بقولہ بزوالہ او بزوال زوالہ انتہت یعنی الاول بالاول والثانی بالثانی **قولہ** بما فی طاشیۃ الحاشیۃ وہو ان العدم لایکون ای تفاد لما لیس بشیء علی وجہ لایستلزم الوجود **قولہ** فانہ قیل الخ قد ذکرنا ان صاحب الشواکل اعترض علی حصر صاحب المطارحات بانہم لایجوز ان یکون العلم زوالا الادراک حضوری ولایلزم من کون الادراک الحضوری وجودیا کون الحضوری وجودیا وقد اجاب عنہ السید المحقق فی حواشی الشواکل بان المستدل اراد بالادراک فی الشق الاول الادراک الحصولی واورد علی ہذا الجواب بانا وادی محمد عظیم الکوفاموی بقولہ لکن یرد علیہ انہ یبقی امر خارج الشقین وہو ان یکون الزائل حضوریا غیر صفۃ کعلم النفس بذاتہا فلایلزم علی تقدیر وجودیۃ الزائل المدعی انتہی وحاصلہ ان ادخال العلم الحضوری فی الشق الثانی نافع لانہ لایدخل فیہ الا العلم الحضوری الذی یکون صفۃ والعلم الحضوری الذی لایکون صفۃ کعلم النفس بذاتہا یبقی خارجا عن الشقین فلاایراد بحالہ وتفصیلہ ان احتمال کون الزائل حضوریا لاینخلو اما ان یکون داخلا فی الشق الاول او الثانی لاسبیل الی الاول لعدم ثبوت المدعی حینئذ ولاسبیل الی الثانی لخروج احتمال ان یکون الزائل علما حضوریا غیر صفۃ کعلم النفس بذاتہا وقد اشار الفاضل المحشی الی دفع ہذا الایراد بوجہین الاول وہو اوراہما بتقیید النفس بالموجودۃ وحاصلہ ان الکلام فی ادراک النفس الموجودۃ فاحتمال کون الادراک زوالا الادراک حضوری غیر الصفۃ وہو علم النفس بذاتہا ساقط من البین فانہ لو زال علم النفس بذاتہا لما حصل لہ ادراک غیرہا لان ما لایدرک نفسہ لایدرک غیرہ والثانی بتفسیرہ الصفۃ بالامر وحاصلہ ان ہذا الاحتمال بعد تسلیم امکانہ داخل فی الشق الثانی فان المراد بالصفۃ الامر الذی لیس مایقابل الذات حتی یرد ان ہذا الاحتمال لایکون داخلا فیہ بل المراد بہا الامر سواء کان صفۃ او ذاتا فیدخل ہذا الاحتمال فی الشق الثانی ویصح الحصر بلا کلفۃ **قولہ** لان المفروض انما ہو کون الحصولی زوالا فالمطلوب انما تثبت لو ثبتت وجودیۃ العلم الحصولی والثابت علی تقدیر کون احتمال الحضوریۃ داخلا فی الشق الاول ہذا لاعم فلاتتم التقریب فان قلت فاذن لایعلم حال الحضوری ایکون وجودیا او عدمیا قلت قد تقرر سابقا ان العلم الحضوری عین المعلوم من کل وجہ فحالہ یعلم بحال المعلوم فلاحاجۃ الی بیانہ **قولہ** وہو ممنوع بل باطل **قولہ** وکذا ما قیل لو کانت الخ القائل المولوی محمد عظیم ایضا وعبارتہ ہکذا قولہ فالاولی ما فی المطارحات فیہ انہ اذا کانت المقدمۃ الممنوعۃ ما ولہ بازکرہ المحشی لاتلزم وجودیۃ جمیع الادراکات لانہ علی تقدیر کون الزائل السابق وجودیا فقط لایلزم انتفاء ما لیس بشیء علی وجہ لایستلزم الشیء بل یکون

كل ادراك انتفاء مالیس بشئ علی وجه یکون مستلزما للشئ وهو الزائل الوجودی انتهت حاصلها انه لو کانت المقدمة القائلة العدمی لا یکون انتفاء لما لیس بشئ ماولة بما ذکره السید المحقق فی حاشیته الحاشیة لا تلزم وجودیة جمیع الادراکات بل وجودیة الادراکات السابقة فقط دون اللاحقة مثلا ادراک زید یستلزم وجودیة ادراک بکر والا لزم انتفاء مالیس بشئ علی وجه لا یستلزم الوجود ولا تلزم منه وجودیة ادراک عمر وفانه لا یلزم من کونه انتفاء الا تعلق الانتفاء کادراک زید بالانتفاء وهو لیس بحال انما الحال انتفاء مالیس بشئ بحیث لا یستلزم الوجود ولم یلزم ذلک ههنا لاستلزامه وجودیة ادراک بکر وهکذا وبالجملة کل ادراک یستلزم وجودیة الادراک السابق حایثه عمر تبتین ولا یستلزم وجودیة ما بینه وبین السابق بخلاف ما اذا حملت المقدمة المذکورة علی ظاهرها فانه علی هذا کل ادراک یستلزم وجودیة السابق علیه نقول السید المحقق الاولی ما فی المطارحات لیس بأولی کما لا یخفی علی ارباب النهی ووجه اندفاع هذا الایراد مما قرره الفاضل المحشی ظاهر لانک قد عرفت ان کل زوال صالح لان یحصل العلم بزوال زواله فادراک زید وان لم یستلزم وجودیة ادراک عمر ولکن یمکن ان یتعلق زوال آخر بادراک زید ویکون ادراک امر آخر کسعید فح یکون ادراک سعید انتفاء ادراک عمر فیستلزم وجودیة والا لزم انتفاء مالیس بشئ علی وجه لا یستلزم الوجود وهکذا فتفس **قوله** لانه اذا تعلق الزوال بزوال زائل وجودی کادراک زید المتعلق بادراک عمر والمتعلق بادراک بکر اثبات وجودیة **قوله** لا تلزم وجودیة الزائل اللاحق ای الزائل المتاخر عن ذلک لا ادراک الوجودی هو ادراک عمر **قوله** ثم اعلم آنه ایراد ثم ههنا للمجرد التاخیر فی الذکر وهو دلیل آخر غیر ما ذکره صاحب المطارحات علی ان العلم وجودی ولیس بزوال وقد استدل علیه بوجوه آخر ایضا منها ان العلم یتصف بالمطابقة مع المعلوم واللامطابقة معه ولا یعقل لهما الا الصورة الحاصلة وانت تعلم ما فیه فانه ان اراد بالمطابقة مع المعلوم حمله علیه فممنوع لا یسلمه الخصم وان اراد ما به یصح انکشافه فهو مسلم وموجود فی ما اذا کان العلم عبارة عن الازالة ایضا وقد مر بعض ما یتعلق بهذا المقام سابقا فتذکره ومنها ما اورده المصنف فی الحاکمات وتقریره انه لا شک انا اذا ادرکنا شیئا یتمیز ذلک الشئ عند العقل ویظهر فلیس معنی الادراک للشئ الا ظهوره وتمیزه عند العقل ثم لما ثبت ان ذلک الشئ المتمیز موجود فی العقل ولا معنی للصورة الا الموجود فی العقل ثبت من ذلک جزما ان الادراک ظهور الصورة وحصولها عند العقل ولا یخفی علیک ما فیه اما اولا فلعدم صحة تفریع کون الادراک هو الظهور علی حصول التمییز عند الادراک کما یشهد به قوله فلیس آه لان حصول شئ مع شئ لا یستلزم ان یکون بینه والا لکان الانسان بعین الناطق بان یقال لا شک انه از احصلت الانسانیة فی الواقع حصلت الناطقیة ولیس معنی الانسانیة الا الناطقیة وهو کما تری واما ثانیا فلان قوله ثم لما ثبت ان ذلک الشئ آه معارضة علی المطلوب فان الکلام انما هو فی هذا ولم یثبت ذلک قبل ذلک واما ثالثا فلان قوله ولا معنی للصورة الا الموجود فی العقل غیر صحیح واما رابعا فلان قوله ان الادراک هو ظهور الصورة آه تضمن حمل المصدر علی ما لیس عینه ولا جزئه فافهم **قوله** بان هذه الحالة الوجدانیة المسماة بالعلم لیست بعدمیة سیاتی کلامه لیوهم ان هذه المقدمة داخلة فی الاستدلال ولیس کذلک بل هی عین الدعوی **قوله** لانها ممتازة الخ حاصله ان الحالة المسماة بالعلم ممتازة عن غیرها ولا شئ من العدم بممتاز عن غیره فلا شئ من العلم بعدم اما النصفری فادعی الامام فیها الضرورة وقد نبه علیها بانه لو لم تکن ممتازة عن غیرها لم یحصل بها امتیاز المعلوم عن غیره واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه مادام لم یحصل امتیازه عن غیره لم یحصل امتیاز الشئ الآخر به ضرورة ان ما یمتاز به الشئ لا بد ان یکون اقوی حالا منه ومن ثم قالوا ان ما لا یدرک ذاته لا یدرک غیره واما بطلان اللازم فظاهر واما الکبری فظاهرة ضرورة ان التمییز ینفی عن الشئ والعدم عارضه واورد علیه ان المراد بالامتیاز فی قوله لانها ممتازة عن غیرها ان کان الامتیاز بالذات فالصغری ممنوعة

ثم لا يجوز ان يكون العلم ممتازا عن الغير بالواسطة ويكون هذا القدر من الامتياز كافيا لانكشاف المعلوم به وان كان بالغير الا الامتياز مطلقا سواء كان بالذات او بالواسطة فالكبرى غير مسلمة فان الاعدام وان لم تكن ممتازة عن غير بالذات لكنها ممتازة عنه بواسطة ما اضيفت اليه كعدم زيد فانه ممتاز عن عدم عمرو لا من حيث يعقل من حيث ان ما اضيف اليه الاول غير ما اضيف اليه الثاني وتدفع بان ما اضيفت اليه الاعدام على تقدير كون العلم ازالة ايضا اعدام وسلوب غير ممتازة عن غير بها مثلا ادراك زيد عبارة عن زوال ادراك عمرو وهو عبارة عن زوال ادراك بكر وهو عبارة عن زوال ادراك خالد وادراك زيد وادراك عمرو والذان بهما عبارتان عن الزوالين المتباينين بذاتيهما وهو ظاهر ولا بواسطة ما اضيفا اليه اعني ادراك عمرو وادراك بكر لانهما ايضا سلبان وبالجملة الملكات على تقدير الازالة كلها سلوب فكيف تتميز بها ما اضيف اليها حتى يقال ان الاعدام بها ممتازة بواسطة الملكات وسيجيء ما يزيدك وضوحا لهذا المقام

قوله وايضا اه هذا دليل ثان للابطال كون العلم عدما على تقدير ان كل عدم ما يكون الا بالنسبة الى ما يقابله فالحالة الادراكية لو كانت عدما لكانت عدم ما يقابلها وهو جهلا بها اما الجهل البسيط الذي هو عبارة عن عدم العلم بالشيء عما من شانه ان يعلم واما الجهل المركب الذي هو عبارة عن العلم بانه يعلم الامر الواقعي مع انه لا يعلم وكل منهما باطل اما الاول فان الجهل البسيط عدم في نفسه فلو كان العلم عدما لكان عدما للعدم فيكون ثبوتيا وهو خلاف المفروض واما الثاني فلان كثيرا من الاشياء خالية عن كل من العلم والجهل المركب والعدم مع ما هو عدمه لا يخلو شيء عن احدهما فلو كان العلم عدما للجهل المركب لما خلا المحل عنهما قوله فيكون ثبوتيا مع فرض كونه عدميا اورد عليه بعض الناظرين بانه لا ريب في ان بين العلم والجهل تقابل التضاد وبين كل منهما وبين عدمه تقابل العدم والملكة لان تقابل العدم والملكة يقتضي ان يكون الملكة امرا وجوديا قابلا للاتصاف بالعدم والعدم امرا عدميا قابلا للاتصاف بالملكة وتقابل التضاد يقتضي ان يكون كل من الضدين امرا وجوديا قابلا للاتصاف بالعدم والملكة لان ت

والرابع ههنا اما الاول فلعدم تقابل الشئ ونفسه العدم المطلق فی نفسه شئ واحد فلا تصور فیه التقابل ضرورة ان النسبة تقتضی تغایر المنتسبین واما الثانی فلان العدم المضاف کعدم زید مثلا لایقابل العدم المضاف کعدم عمرو مثلا اصلا لاجتماعهما فی کل موجود ومغایر لما اضیف الیه العدمان کخالد مثلا واما الثالث فلان العدم المطلق یجتمع مع العدم المضاف لوجود المطلق فی ضمن المقید فکیف یتقابلان فعلم ان احتمال کون المتقابلین عدمیین ساقط من البین ولهذا لم یعتبروه ولاتخفی علیک متانته لجواز ان یکون احد العدمین مضافا الی الآخر کالعمی وعدم العمی والقول بان عدم عدم الشئ عین ذلک الشئ فعدم عدم البصر عین البصر ولا تفرقة الا فی العبارة فاین التقابل بین الاعدام غیر مسموع لان عدم العدم یحتاج الی تصور العدم والبصر لایحتاج الیه فمناسب السلب بین الایجاب لکن لاتستلزمه الحاصل ان احتمال کون المتقابلین عدمیین باق بعد لم یدخل فی شئ من الصور الاربع والاوجه لعدم اعتباره وحصر التقابل بین الاربعة فالعلم لو کان عدما للجهل وهو ایضا عدم یکون کالعمی وعدمه خارجا عن الاقسام الاربعة ولا مضایقة فیه ولعلک تفطنت من ههنا امرا آخر وهو ان العلم والجهل متقابلین بالعدم والملکة موقوف علی ثبوت ان احدهما عدمی والآخر وجودی فجعله موقوفا علی وجود العدم والملکة کما هو منطوق کلامهم ذلک الناظر بعید جدا ثم التحقیق فی تقسیم التقابل ماذکره نظام الافاضل فی حواشیه المتعلقة بحواشی شرح التجرید القدیمة من ان الشیئین الذین لایجتمعان علی موضوع واحد من جهة واحدة اما ان یکون احدهما سلبا للآخر اولا ولا یخلو الاول من ان یکون السلب مقیدا بکونه عما من شانه اولا والاول التضایف والثانی العدم والملکة والثانی الایجاب والسلب والثانی ایضا لایخلو اما ان یتوقف تعقل کل واحد منهما علی ما حیله ولا والاول التضایف والثانی التضاد فعلم ان التضاد اعم من ان یکون المتضادان فیه وجودیین کالسواد والبیاض او عدمیین کعدم الحول وعدم البصر اذا لم یکونا مقیدین بما من شانه او کان احدهما وجودیا والآخر عدمیا کوجود الملزوم وعدم اللازم منتهی کلامه فتامل فی هذا العلم والجهل علی تقدیر کونهما عدمیین یدخلان فی المتضادین فافهم قوله لتخلو المحل عنهما یرد ههنا ان الجهل المرکب قسم من العلم فلا وجه لجعله مقابلا للعلم ولو سلمنا التقابل فلا یکون التقابل فیه الا تقابل العدم والملکة وله لایشترط فیه عدم خلو المحل عن المتقابلین فلا یمتنع ارتفاعهما عن موضوع موجود کالجماد بل عن موضوع قابل للامر الوجودی فامن شانه العلم لایخلو عن العلم والجهل المرکب بعدم اتصاف الجماد بهما لایبطل کونهما متقابلین بالعدم والملکة وقع عزل النظر عن ذلک نقول الجماد خال عن العلم والجهل البسیط ایضا لکون التقابل بینهما ایضا بالعدم والملکة فتخصیصه بالثانی بلا مخصص ومن ههنا ظهر ما فی قول بعض العلماء المراد بالمتقابلین علی ما استبان فی العلم الاعلی یستحیل الخلو عنه ولا تکون هناک واسطة ولا یکون الصلاحیة للاجتماع فی محل واحد من جهة واحدة فی زمان واحد وههنا قد تحققت الواسطة انتهی قوله وفیهما ما فیهما نقل عنه فی وجه اختلال الدلیل الاول ان دعوی عدم امتیاز العدم عن العدم مقدوح لتمایز عدم زید عن عدم عمرو وفی وجه اختلال الدلیل الثانی انه مغلل الحصر لجواز ان تکون ملکة العلم جهلا مطلقا ولم یذکره فی التردید انتهی حاصل الوجه الاول ان کبری الدلیل الاول وهو قوله العدم لیس بممتاز عن غیره مخدوش لامتیاز عدم زید عن عدم عمرو بالاضافة وأورد علیه بعض الناظرین بان غرض الامام من الدلیل الاول ابطال کون العلم عدما محضا وظاهر ان العدم المحض لاتمیز اصلا وامتیاز عدم زید عن عدم عمرو لیس الا بالمضاف الیه انتهی اقول ان اراد ان العدم المحض لاتمیز بالذات فمسلم لکنه لیس بمراد ههنا والا تکون الصغری ممنوعة وان اراد انه لاتمیز اصلا کما یظهر من قوله فممنوع وحاصل الوجه الثانی ان المستدل ذکر احتمالین احدهما ان یکون العلم عدما للجهل البسیط وثانیهما ان یکون عدما للجهل المرکب وبقی ههنا احتمال ثالث لم یذکره وهو ان یکون عدما للجهل مطلقا فاختل الحصر المذکور فی الدلیل وأورد علیه بعض الناظرین بان الجهل علی تقدیر کونه مشترکا بین الجهل المرکب والبسیط لایکون تحققه الا فی

فضمن احدهما فلا محيد عنه الزم الامام انتهى **اقول** ليس غرض الفاضل الهندي ان هذا الاحتمال الثالث صحيح في الواقع بل غرضه مجرد اختلال الحصر تبركا بالشق الثالث ولا محيد عنه ولا بد البتة والتي اقول الدليل الاول الامام فخري والثاني ليس بقوي بل ليس بصحيح كما لا يخفى فافهم **قال قال** بعض المحققين المراد به ما ذكره الدواني حيثما مر في هذا الحاشية وحاصل ما قاله ان الاولى في الشق الاول من الشقين المذكورين في كلامه حسبما يقتضيه مقام المعارضات ان يقال لو كان كل ادراك زوالا فادراك آخر قبله فلا يخفى ان ما ان ينتهي الى ادراك وجودي او لا ينتهي بل يذهب سلسلة الانتفاءات الى غير النهاية على الثاني يلزم ان يكون للنفس ادراكات غير متناهية واللازم باطل فالملزوم مثله ولما بطل الثاني فقد ثبت الاول وهو الانتهاء الى ادراك وجودي وذلك ما اردناه **قوله** مسلم لكن لم لا يجوز ان يكون حضوريا ايراد على قوله فينتهي الى ادراك وجودي بانه لا يثبت به المطلوب بل الاعم منه احتمال كون ذلك الوجودي ادراكا حضوريا فلا يلزم الا وجود ما يتعلق بالعلم والمدعى هو وجود ما هو العلم الحصولي **قوله** والجواب الجواب يعني الجواب عن هذا الايراد هو الجواب المذكور سابقا من ان احتمال كون الزائل ادراكا حضوريا داخل في الشق الثاني والمراد بالادراك في الشق الاول هو الحصولي فقط فتلزم وجود ما العلم الحصولي قطعا وقال بعض الناظرين لا يخفى على المتامل ان الايراد لو قرر الزاما على المحقق الدواني حيث جوز في شرح هياكل النور كون الادراك الزائل حضوريا فلا يتمشى هذا الجواب انتهى **اقول** لعل لم يتيسر له الرجوع الى شرح الهياكل فان المحقق الدواني لم يجوز ثمة كون الادراك الزائل حضوريا بل ترك في حيز الامكان حيث قال بانا على صاحب المطارحات على تقدير كون العلم زوالا الادراك آخر لم يجوز ان يكون الادراك الزائل حضوريا لا يكون مسبوقا بعدم الادراك **قال** في الحاشية قد نقل عنه امي في حواشي شرح هياكل النور ولا يخفى ان كلام المحقق المذكور في هذا المبحث لا يخلو عن تناقض فانه مال في حواشي شرح التجريد الى ان السلب لا يضاف حقيقة الا الى الوجود دون السلب فيمكن تعلق السلب بالسلب وبغير ذلك على صاحب المطارحات **قوله** منها ان في ما اختاره صاحب المطارحات من انه لو كان كل علم زوالا الادراك سابق عليه لكان الادراك السابق وجوديا لمحالة واللازم تعلق العدم بالعدم وهو محال **قوله** لا تم التقريب هو سوق الدليل على وجه يستلزم المطلوب والمراد بالاستلزام الاستلزام القريب فلا ينقض بذكر مقدمة واحدة **قوله** لان المدعى آه يعني ان غرض المستدل هو اثبات وجود ما العلم الحصولي بمعنى انه ليس عدما محضا والاعدوليا والثابت بالدليل المذكور اعم منه ومن الانتفاء والثابت اذ المحال انما هو تعلق العدم بالعدم البسيط لا بالعدم العدولي فيبقى احتمال كون الادراك عدما عدوليا **قوله** بخلاف هذا الطريق اي الطريق الذي اختاره بعض المحققين فان الذي الزمه على تقدير كون كل ادراك زوالا ما قبله هو ان تكون للنفس ادراكات غير متناهية وهو لازم على كل تقدير سواء كان الادراك عدما بسيطا او عدوليا فيبطل الاحتمالان وتثبت الوجودية **قوله** يلزم امر آه يعني على هذا الطريق على تقدير عدم ثبوت المدعى يلزم امر استحالته بين وهو لزوم ادراكات غير متناهية في النفس بخلاف طريقة صاحب المطارحات فانه على تقدير نقيض المدعى يلزم هناك كون الامر العدمي انتفاء ما ليس بشيء وهو امر استحالته غير بينة بل غير صحيحة **قال في** الحاشية وذلك بين يعني بطلان كون الانتفاء انتفاء ما ليس بشيء على وجه لا يستلزم الوجود امر بين فان عدم عدم الشيء يستلزم وجود ذلك الشيء لا محالة واللازم ارتفاع النقيضين فعدم العمى يستلزم لوجود البصر وعدم العدم مستلزم للوجود **قوله** ولنعلم آه هذه فائدة تخريجية جدلية امر ردها بالتوقف بطلان اللازم عليه **قوله** ان ارتفاع النقيضين آه حاصل الاشكال ان ارتفاع النقيضين ليس بمحال فانه لو كان محالا لزم اجتماع النقيضين واللازم باطل لما تقرر في مقره من استحالة اجتماع النقيضين فالملزوم مثله وجه الملازمة ان ارتفاع النقيضين نقيض للنقيضين بناء على ان نقيض كل شيء رفعه فرفع النقيضين نقيض للنقيضين لا محالة وظاهر ان

استحالة احد النقيضين يوجب النقيض الآخر فلو كان ارتفاع النقيضين الذي هو نقيض للنقيضين محالا لزم وجوب ما هو نقيضه وهو النقيضان فيلزم من استحالة ارتفاع النقيضين وجوب النقيضين وهو المعنى باجتماع النقيضين وذلك ما اردناه **قوله** فان نقيض كل شئ رفعه هذا هو المشهور بين الجمهور في بحث التناقض ويرد عليه انه يلزم عليه ان لا يكون الايجاب نقيضا للسلب وايضا لا يكون التناقض من النسب المتكررة وهو خلاف صرائحهم والجواب عنه ان المراد بالرفع اعم من الرفع الصريحي والضمني فلا اشكال لايقال قد صرحوا بان التصورات لا تناقض لهان انه يمكن رفعها لانا نقول النقيض بمعنى الرفع شامل للمفردات والمركبات باجمعها ونفي التناقض في التصورات بمعنى آخر وهو التدافع في التحقق بمعنى ان لا يتحقق كل واحد من الرفع والمرفوع في شئ من الاشياء معا ولا يرتفع عنه كل واحد منهما معا فان هذا المعنى مختص بالقضايا كما في شرح المواقف والكلام في هذا المرام طويل لا يسعه المقام **قوله** وهواي وجوب النقيضين يستلزم اجتماع النقيضين هو محال **قوله** وقد سبق لي آنفا وهنا جواب آخر ذكره الفاضل الرامفوري وهو ان ارتفاع النقيضين ليس نقيضا لاجتماع النقيضين حتى يلزم من استحالة الاول وجوب الثاني بل هو اخص من نقيضه لان نقيض رفع اجتماع النقيضين هو اعم من ارتفاع النقيضين فانه كما يتحقق ارتفاع النقيضين يتحقق رفع اجتماع النقيضين وبالعكس لجواز ان يتحقق رفع اجتماع النقيضين بان يكون احد النقيضين متحققا والآخر مرتفعا **قوله** وهو انه ليس معناه آه حاصل هذا الدفع ان ارتفاع النقيضين يستعمل لمعنيين الاول بمعنى رفع تحقق النقيضين معا بان تصرف المعية الى تحقق النقيضين ويقال معية تحقق النقيضين محرفة وهذا المعنى ليس بمحال ولم يقل احد باستحالته الثاني رفع احد النقيضين بان يتعلق الرفع باحد النقيضين على طريق تحقق الرفع بموضوع الطبيعة فيكون معنى ارتفاع النقيضين رفع كل واحد من النقيضين وهذا المعنى هو الذي قلنا باستحالته وغايته ما يلزم من استحالته وجوب احد النقيضين الذي هو نقيض ارتفاع النقيضين فلا يلزم اجتماع النقيضين وبهذا الجواب ان كان وافيا بدفع الاشكال لكن لما كان المتبادر من ارتفاع النقيضين تعلق الرفع بالنقيضين من حيث الاجتماع الذي هو المعنى الاول وما ذكره المجيب تكلف بحيث لم يرتض به عامة اساتذة الفاضل المحشي وقال بعض المناظرين ومن بعده ما ان الظاهر ان ارتفاع النقيضين يحتمل ثلثة معان احدها رفع تحقق النقيضين معا وثانيها رفع احد النقيضين وثالثها معية ارتفاعهما كما قال معاصر استاذ المحشي والمحشي غفل عن هذا المعنى الثالث مع انه هو المتبادر الى الفهم واعني الذي اختاره بعيد عن الفهم جدا انتهى **اقول** المتبادر الى الفهم انما هو المعنى الاول دون الثالث فان لفظ الارتفاع مضاف ومضاف الى النقيضين فالمتبادر منه ارتفاع النقيضين معا لا معية الارتفاعين **قوله** حتى يلزم من استحالة ارتفاع النقيضين بهذا المعنى استلزامه وجوب النقيض وهو النقيضان ما يلزم اجتماع النقيضين لامحالة **قوله** فانه لا يتحقق حال ما يصدق تحقق احد النقيضين ايضا **قوله** الذي يتحقق بتحقق فرد آه فيه تقليب للسيد المحقق لما ذكره في حواشي الحاشية الجلالية حيث قال المطلق يؤخذ على وجهين الاول ان يؤخذ من حيث هو هو والا يلاحظ معه الاطلاق ويصح اسناد احكام الافراد اليه لا باعتباره معها ذاتا وجزءا وهو بهذا الاعتبار يتحقق بتحقق فرد وينتفي بانتفائه وهو موضوع المهملة اذ موجبتها تصدق بصدق الجزئية الموجبة وسالبتها تصدق بصدق السالبة الجزئية والثاني ان يؤخذ من حيث انه مطلق ويلاحظ معه الاطلاق وح لا يصح اسناد احكام الافراد اليه لان الحيثية الاطلاقية تابى عنه وهو بهذا الاعتبار يتحقق بتحقق فرد ما ولا ينتفي بانتفائه بل بانتفاء جميع الافراد وهو موضوع القضية الطبيعية انتهى فتامل ذكره في منهيات حاشية شرح المواقف والخفي على الفطن الماهر بالفن ما فيه من الخطأ البين في توضيح الاول في قوله او سالبتها تصدق بصدق الموجبة الجزئية الخ فانه نص في التلازم بين المهملة القدمائية والجزئية

لعله اسقط
لعله اسقط

وليس كذلك فان التلازم انما هو بين الحجزئية والمهملة عند المتاخرين التي يحكم فيها على افراد الموضوع من غير بيان كميتها بنا على ان كلما يصدق الحكم على افراد الموضوع بالاهمال فلا اقل من ان يصدق على فرد واحد فتصدق الجزئية لانعكاس الحكم بين المهملة القدمائية والجزئية فلا يمكن التلازم لان من الاحكام ما لا يسري الى الافراد وفيه ما فيه نعم المحقق الدواني من ان المهملة القدمائية ايضا تستلزم الجزئية نعم من ان يكون الحكم في تلك الجزئية على بعض الافراد الحقيقية اعني الانواع والاشخاص والافراد الاعتبارية حيث قال في حاشية التهذيب الحق ان المهملة تستلزم الجزئية المحكوم فيها على الافراد الحقيقية اعني الانواع والاشخاص والافراد الاعتبارية التي خصوصها بحسب الاعتبار وقد اشار اليه في الشفا حيث قال في دفع شك من قال ان الجنس يحمل على الحيوان والحيوان على الانسان مع ان الجنسي لا يحمل على الانسان ان الجنس انما يحمل على الحيوان من حيث اعتبار تجريده في الذهن بحيث يصلح لايقاع الشركة والايقاع هذا التجريد اعتبار اخص من اعتبار الحيوان بما هو حيوان الى آخر ما قال ثم قال الشيخ وبالحقيقة ان هذا يرجع الى ان الطرف الاكبر يحمل على بعض الاوسط وعلى البعض الذي لا يحمل على الاصغر وشبيه بذلك بان الناطق يحمل على بعض الحيوان والحيوان يحمل على كل فرس وليس يلزم منه ان يحمل الناطق على كل فرس فقد صرح الشيخ بان هذه القضية تصدق جزئية وعلم منه ان الجزئية اعم من ان يكون الحكم فيها على الافراد الحقيقية او الاعتبارية انتهى كلامه زعم فاسد لانا نسلم ان الافراد في الجزئية اعم فلا يثبت التلازم الا اذا ثبت انه ليس للطبيعة من حيث هي هي احكام سوى احكام الافراد وهو ممنوع بل هي احكام اخر ايضا على ما افاده الفاضل المحشي في حواشيه المتعلقة بشرح السلم باستفاده من حواشي السيد على الشمسية من ان احكام اثنانية للطبيعة من حيث هي هي التي هي موضوع المهملة القدمائية انواع اربعة الاول ما هو باعتبار الخصوص نحو الانسان كاتب والثاني في الاعتبار العموم نحو الانسان نوع والثالث بكل اعتبار نحو الانسان شيء والرابع باعتبار الذات فقط لا من حيث الخصوص ولا من حيث العموم كما يقال الانسان اعم من جميع الاعتبارات او مقسم لجميعها او موضوع للمهملة القدمائية ونحو ما فيه القضايا المهملات قدمائية صادقة بدون الجزئية فظهر ان التلازم بين الجزئية والمهملة القدمائية فقول السيد المحقق ازموجبتها آه ما سقطناه والثاني في قوله وهو بهذا الاعتبار تحقق تحقق فرد ولا تنتفي الا بانتفاء جميع الافراد فان التحقق والانتفاء سيان في موضوع الطبيعية في انهما لا يتحققان تحقق فرد وانتفائه لا تحقق موضوعها بتحقق فرد كان انتفاؤه ايضا كذلك وان يريد بالانتفاء الانتفاء راسا فموضوع المهملة ايضا لا تنتفي بانتفاء فرد راسا قلنا الصواب ان يقال وهو بهذا الاعتبار لا تحقق تحقق فرد ولا تنتفي بانتفائه وقد تصدى الفاضل المحشي في حواشي شرح السلم لتوجيه ما في بارك الله فيه وتاويل الكلام المذكور قائلا انه ليس معنى قوله موضوع الطبيعية تحقق تحقق فرد انه يوجد بعين وجود ذلك الفرد بل معناه ان وجود الفرد مصحح لان ينتزع الذهن منه الطبيعة ويصفها بالاطلاق بخلاف موضوع المهملة فانه موجود بعين وجود الفرد فاذا وجد الفرد وجد موضوع المهملة ولما وجد بعين وجود فرد تنتفي بانتفائه قطعا بخلاف موضوع الطبيعية فانه يكون موجودا في الذهن بوجود منتزع عن وجود الفرد بعد انتزاعه عن الفرد والآخر انتهى كلامه وتبعه بعض الناظرين وعندي ان هذا التاويل لا يقبله سياق العبارة المذكورة ولا سياقها ولا تحتمله الفاظها وكلما تاملت الفاظها وكلما تاملت على ان بعض عبارات السيد المحقق في حواشي شرح المواقف كالنص على ان موضوع المهملة والطبيعية سيان في تحققها تحقق فرد ما وجزء احكام الافراد عليها عنده كما هو ظاهر العبارة السابقة لا ما زعمه هذا المتصدي فافهم ولا تزل وبعد التيا والتي اقول جواب الفاضل المحشي ههنا لا يحتاج الى تحقق موضوع الطبيعية بتحقق فرد بل انما يتوقف على انتفاء بانتفاء جميع الافراد فلو لم يذكر الامر الاول لكان ولي واحري قوله وقد عرضته على الاستاذ فحسنه الظاهر ان هذا العرض كان في مجلس آخر غير مجالس المخاطبة المذكورة واشاهد العدل لفظ العرض وتحسينه ما رده معاصره ومن ههنا ظهر

ما فی ذهب الیه البعض من ان حاصل الحکایة ان معاصر استاذ المحشی اعترض علیه فی مجلس الاستاذ فاجاب المحشی علی الفور لکن لم یرض به المعترض فعرض المحشی الجواب المذکور علی استاذه فحسنه والذی یغلب علی ذلک ما وجده فی نسخته غیر معتمدة علیها من لفظ فی ذلک المجلس بعد فحسنه **قوله** ثم آتی بتقریر آخر فی الحاشیة البهیة المضارع انتهت فهو جواب آخر اورده المحشی بعد ما قضا ذلک المجلس وسمع عند تصنیف هذه الحاشیة **قوله** وهو ان معناه الخ توضیحه علی ما ذکره الاستاذ العلامة سراج المحققین نور الله مرقده فی التحقیقات المرتضیة هو ان معنی ارتفاع النقیضین رفع احد النقیضین عند رفع النقیض الآخر بحیث یرتفع النقیض الاول بتحقق النقیض الآخر ثم یرتفع ذلک النقیض ایضا بارتفاع النقیض الاول ولا شبهة فی ان هذا ای رفع احد النقیضین عند رفع النقیض الآخر محال ویلزم من استحالته وجوب احد النقیضین عند رفع النقیض الآخر وهو لیس بمحال ولا یلزم منه وجوب النقیضین معا حتی یلزم اجتماع النقیضین **قوله** وتقریب منه ای ما آتی به فی الحال **قوله** ما افاده موقفه فی المنهیة ای الاستاذ انتهت وید یده لفظ افاده وما ذهب الیه البعض ان غیره افاده راجع الی معاصر الاستاذ المحشی طیب بعید کل البعد قد مله علیه ایضا وجده فی بعض النسخ الغیر الصحیحة لفظ عفا الله عنه بعد قوله بنفسه **قوله** ان معناه معیة رفعهما محال آه حاصله ان معنی قولنا ارتفاع النقیضین محال ان معیة رفعیهما محال فیجب وجود نقیضه وهو سلب المعیة بناء علی ان نقیض کل شیء رفعه وهذا لیس بمحال فانه اذا وجد احد النقیضین یتحقق ایضا سلب معیة رفعهما وهو ظاهر **قوله** فافهم قد جرت عادة المحشین انهم یجعلون قولهم فافهم قد یر وتدبر وتامل وتنبه فلیتامل و امثالها اشارات الی اصولة وازاحات التحقیق ما خطر ببالی عند تصنیف تعلیق الحاشیة علی تعلیق السید الزاهد [illegible] من ان الاولی ان یجعل قولهم فافهم بمستقیم وامثالها وصیة لفهم ما قبله لدقته وقولهم فتدبر وتدبر [illegible] افکار امر دقیق بناسب المقام او تحقیق یلایم المرام وقولهم فتامل وفتامل مع فیه او بدونه [illegible] کلا او الم تدل القرینة علی خلافه والا فالعبرة لها وعلی هذا فقوله الهنا فافهم اشارة الی فهم ما قبله لکونه مشکلا دقیقا الا تیسیر لکل واحد فهمه کما هو حقه ویمکن ان یکون اشارة الی دفع ما یرد علی ما افاده استاذه من ان نقیض کل شیء کما یکون رفعه کذلک یکون مرفوعه ایضا فمعنیة رفعهما الذی هو معنی ارتفاع النقیضین وان لم یستحل رفعه وهو سلب معیتهما لکن یستحیل مرفوعیة المعیة وهو ارتفاع النقیضان فعاد الاشکال ولم ینفع القیل والقال بان النقیضین اجتماعهما انما هو مرفوعیة الرفعین لا مرفوعیة معیة الرفعین فان الارتفاعین اذا اضیفت الیهما المعیة صارت امرا آخر غیر معیة الرفعین الذی هو معنی ارتفاع النقیضین لیس نقیضه الا رفعه وهو سلب معیتهما وهو لیس بمحال فتامل هذا امر آخر وهو انه یمکن اجراء الاعضال فی اجتماع النقیضین وتقریره علی ما ظهر لی فی هذا الوقت ان اجتماع النقیضین لیس بمحال فانه لو استحال لزم ارتفاع النقیضین واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان نقیض کل شیء رفعه فنقیض النقیضین ارتفاعهما واستحالة احد النقیضین یوجب وجود النقیض الآخر فکذا استحالة اجتماع النقیضین توجب نقیضه وهو ارتفاع النقیضین والجواب عن هذا الاعضال علی نحو ما مر ان معنی اجتماع النقیضین انه علی تقدیر وجود نقیض وجود النقیض الآخر محال وهو انما یستلزم ارتفاع ذلک النقیض الآخر علی ذلک التقدیر وهو لیس بمحال وتقریب منه ان یقال ان معناه معیة وجودهما محال فیجب سلب هذه المعیة وهو لیس بمحال فتفکر واحفظ ما القیت علیک من المباحث الشریفة فلعلک لا تجد بانی فی غیر هذه التعلیقات التنبیه **قال** فی الحاشیة مع ازاحة هذا ایضا دفع للمنع الوارد علی المقدمة المذکورة باثباتها وحاصله ان عدم تعلق السلب بالمشتق وان لم یکن صحیحا فی نفس الامر فیصح التمسک بها علی سبیل الجدل فدلیل صاحب المطارحات جدلی لا برهانی **قال** فیها وظاهر

ان ذلک لیس بظاہر البطلان اقول ہذا ظاہر البطلان ولا دخل لہ فی اثبات المقدمۃ الممنوعۃ بالشہرۃ قولہ ہذا ثبت المقدمۃ الممنوعۃ الخ الغرض منہ الرد علی المولوی عظیم الکوفاموی علی قولہ فیہ انہ لا یلزم اثبات المقدمۃ الممنوعۃ من تعلق الزوال الثانی بالاول باعتبار الثبوت کما یظہر لمن لہ فکر صائب فلا فائدۃ فی ذکر ہذا القول انتہی یعنی لا فائدۃ فی قول السید المحقق مع انہ آہ اذ المشہور لا یفی بالمقصود فانہ یجوز ان یکون الادراک الذی تعلق بہ الادراک سلبا ثابتا فبالادراک اللاحق لا یزول الا ثبوتہ ویبقی السلب المحض وہکذا کل ادراک فالامر العدمی حیث لا تعلق بالسلب المحض بل بالثبوت وہو لیس بمحال فلا یلزم ما ہو المقصود من کون الادراک وجودیا محضا وحاصل الرد انہ لیس غرض السید المحقق من ذکر ہذا القول وفاؤہ بالمقصود بل مجرد اثبات المقدمۃ الممنوعۃ ولو بطریق الشہرۃ وہو حاصل فنفی مطلق الفائدۃ فی ذکرہ غیر صحیح اقول کون عدم تعلق السلب بالسلب مشہورا امر مشہور لا یخفی علی ماہر الفن خصوصا المحقق الملا فہو لعلم شہرتہ وغرضہ من ایرادہ المنع علی المقدمۃ انما ہو ابطالہا علی التحقیق وان کان ثابتا عند الجمہور فذکر السید المحقق قولہ مع انہ لا فائدۃ فی ذکرہا فی سیاق جواب منعہ اذ لیس فیہ الا ذکر ما قد علم من قبل نعم لو کان بوفاء بالمقصود لکان فی ذکرہ فائدۃ التتبہ واذ لیس فلیس ہذا ہو مراد الکوفاموی من قولہ فلا فائدۃ فی ذکر ہذا القول وما ذکرہ الفاضل الحشی لا یدفعہ واما قول بعض الناظرین لو کان غرض القائل نفی الفائدۃ عن ذلک القول انہ لا فائدۃ لہ فی اثبات المطلوب بان کان لہ فائدۃ اخری فلا یتوجہ ما قال الحشی انتہی فضعیف جدا ما عرفت قال ثم لا یخفی الخ الغرض منہ اثبات اولویۃ تقریر صاحب المطارحات من تقریر بعض المحققین ومحصلہ ان طریقۃ بعض المحققین الدال علی وجودیۃ الادراک الاخیر الذی تنتہی الیہ سلسلۃ الادراکات والمقصود انما ہو وجودیۃ جمیع الادراکات بخلاف تقریر صاحب المطارحات فانہ ثبت منہ وجودیۃ کل ادراک باجراء التقریر المذکور فی جمیع الادراکات بناء علی ما مر من ان کل زوال صالح لان تعلق العلم بزوالہ ادہ زوال زوالہ فیکفی تقریر صاحب المطارحات اولویۃ قولہ لانہا تدل علی الایجاب الکلی المراد بالایجاب الکلی کون کل ادراک وجودیا وانہا وجہان لعدم تمامیۃ التقریب باحد ہما مدلول الدلیل المذکور الا علی الاعم من کون الادراک وجودیا محضا وانتفاء ثابتا والمرام انما ہو الاول فقط وہو مشترک الورود علی تقریر صاحب المطارحات وتقریر بعض المحققین وتمامیتہما برہم دلالۃ علی الایجاب الکلی مع قطع النظر عن ثبوت الوجودیۃ المحضۃ او الاعم وہو وارد علی تقریر صاحب المطارحات خاصۃ وغرض السید المحقق من فوائم لا یخفی انما ہو بیان ہذا الوجہ لا الوجہ السابق قال اقول فیہ نظر الخ مورد النقض قول الدوانی والا لکان للنفس ادراکات غیر متناہیۃ آہ وحاصل النظر انہ لو لم تنتہ سلسلۃ الادراک الی ادراک وجودی لا یلزم اجتماع ادراکات غیر متناہیۃ فی النفس کما ہو المتبادر من فی ذلک القول بل عدم ادراکات غیر متناہیۃ لانہ اذا کان کل ادراک زوالا لما قبلہ لا تبقی الادراکات السابقۃ عند الادراک اللاحق کادراک زید مثلا فیکون جمیع تلک الادراکات الغیر المتناہیۃ منتفیۃ قولہ ای الادراکات السابقۃ ای علی الادراک الاخیر قال فالاولی آہ یعنی اذا عرفت سخافۃ ما ذکرہ الدوانی فاعلم ان الاولی ان یقال لو کان کل ادراک زوالا لما قبلہ ولم تنتہ السلسلۃ الی ادراک وجودی یلزم انتفاء کل واحد واحد من الادراکات السابقۃ عند تحقق الادراک اللاحق وبالجملۃ ینفی کل مرتبۃ لا یوجد الا ادراک واحد وہو الاخیر ولا یجتمع ما قبلہ اصلا وہو محال اورد علیہ احد المحققین بانہ لا یلزم من کون الادراک زوالا ان لا یوجد الادراک السابق رأسا بل اللاحق الجامع مع مرفوعہ فیجوز ان یجتمع مع الادراکات السابقۃ التی لم تتعلق بہا الرفع مطلقا واجاب عنہ زبدۃ المحققین بان الادراک اذا کان

عبارة عن الزوال اللاحق يلزم ان يزول مرفوعه وهو زوال ما قبله فيلزم زوال مرفوع المرفوع وهكذا فيلزم عند تحقق الادراك الاخير انتفاء
جميع الادراكات السابقة ولو بالواسطة هذا **اقول** قد وقع الاختلاف في ان النفس هل تتوجه في آن واحد الى شيئين مختلفين ام لا فالمشهور هو
الثاني والتحقيق هو الاول كما سياتي فالجواب المذكور انما يستقيم على ما هو المشهور لانه على هذا التقدير لا يكون ان تحصل للنفس ادراكات كثيرة في آن واحد
بل كل ادراك يحصل في آن فيكون جميع ادراكاته على سبيل الترتيب والتعاقب بلا محالة فيلزم من تحقق الادراك اليومي كادراك زيد انتفاء الادراكات
السابقة باجمعها فان ادراك زيد يستلزم انتفاء ما قبله وهو يستلزم انتفاء ما قبله وهكذا واما لو اخترنا ما هو التحقيق من ان النفس يمكن ان توجه الى شيئين
او اشياء في آن واحد فلا يندفع الاشكال وذلك لانا اذا فرضنا انه حصلت للنفس في هذا الآن اربعة ادراكات مثلا ثم حصل في الآن اللاحق
ادراك واحد وهو ادراك زيد مثلا فهو لا يكون الا رفعا لواحد من هذه الاربعة ضرورة ان الرفع الواحد لا يتعلق الا بالشيء الواحد فلا يلزم منه الا
انتفاء مرفوعه وهو واحد من الاربعة لا انتفاء الباقية وحينئذ فعلى القول بالتحقيق يحكم بقاء الاشكال على المشهور ايضا فانه اذا حصل للنفس ادراك
زيد اليوم فلا يلزم منه انتفاء جميع الادراكات السابقة عليه لاحتمال ان يكون هذا الادراك زوالا لما كان حاصلا في النفس قبله بعشرين سنين
ويكون هو زوالا لما قبله وهكذا فلا يلزم من ادراك زيد الا انتفاء مرفوعه وهو الحاصل قبل عشرين سنين وهو لا يستلزم انتفاء ما قبله ولا يلزم انتفاء الادراكات
التي حصلت في هذه المدة دفعة او بالمجانبة لا يلزم من الادراك اللاحق الا انتفاء مرفوعاته ولو بالواسطة لا انتفاء غيرها فلا يلزم انتفاء جميع الادراكات السابقة
فالاولى ارجاعه الى الآن كما كان واجاب عنه بعض الافاضل بان مراد السيد الزاهد انه يلزم انتفاء جميع الادراكات السابقة المنتظمة في سلك
سلسلة واحدة مع الادراك اللاحق عند تحققه ولا يخفى عليك ان يراد احسن المحققين ليس الا على ما يفهم من ظاهر عبارة السيد المحقق واراد المعنى المذكور
في الجواب من كلامه اختيار بطريق آخر لدفع ما ورد عليه فافهم فانه مما يحتاج الى لطف القريحة **قوله** ولم يقل فالصواب الخ يعني قال السيد المحقق
الاولى ولم يقل فالصواب اشارة الى انه يمكن تاويل مورد الايراد ايضا وله طريقان احدهما ان يحمل على ما ذكره السيد المحقق هنا ويكون المعنى للنفس
ادراكات غير متناهية من حيث الانتفاء وثانيهما ان يحمل على ما سياتي بقوله ويمكن ان الجواب عنه **قوله** مع ان الوجدان شاهد بخلافه اذ الطبع السليم يحكم
بانه لا يزول ادراك عند ادراك آخر فان قلت يجوز ان يزول ادراك ولا يحصل العلم بحصول المذهول ومعالق آخر قلت لو تاملنا عند حصول ادراك
زيد ما وجدنا ايضا شيئا ما في النفس فهذا اولا ودليل على عدم وجود الزوال فيها والا لرجعنا عند التامل والالتفات وقد يستدل
على بطلان اللازم ايضا بما تقرر في مقره ان العلوم تتزايد يوما فيوما والتزايد لا يكون الا بان يبقى الاول ويحصل الثاني **قوله** والاستدلال
عليه آه المستدل هنا هو احمد على السند المار حيث قال الادراك منشأ الامتياز فلو كان سلبا بسيطا لم يتميز فان السلوب البسيطة لا تتميز
الا بملكاتها والسر فيه على ما ذكره المحقق الدواني في الحاشية القديمة والفاضل مرزا جان في حواشي شرح المطالع انه لو تميز سلب الانسان
عن غير نفس السلب مع قطع النظر عن ملكته لم يكن التمييز بين الانسان وسلبه عقليا يكفي فيه مجرد ملاحظة العارفين اذ يجوز ان لا يكون لا الانسان
ولا سلبه الا السلب بل الانسان يكون مسلوبا بالسلب آخر ممتازا عن السلب الاول بذاته المخصوصة ولما لم يتميز فكيف يكون منشأ للامتياز
انتهى وحاصله ان الادراك منشأ للامتياز المعلوم عما عداه وانكشافه عند العالم ولا شيء من الانتفاء المحض بمنشأ للامتياز ينتج لا شيء
من الادراك بالانتفاء المحض وهو الصغرى اما الصغرى فمع كونها متقررة عند الكل غنية عن البيان لا يقال ذهب بعض المتاخرين منهم
السيد المحقق الى ما نقول بالحالة الادراكية وانها منشأ الانكشاف ومع ذلك فهم لا ينكرون كون الصورة العلمية علما واطلاق العلم
عليه فعلم انه ليس كل ادراك منشأ للانكشاف لانا نقول اطلاق العلم على الصورة العلمية عندهم مجاز لا حقيقة واما الكبرى فلان

السلب المحض لا يكون ممتازا عن السلب الآخر بذاته وكل ما كان كذلك لا يكون منشأ لامتياز الغير فالعدم المحض لا يكون منشأ لما الصغرى فلان الاعدام المحضة لو امتازت بانفسها لم يكن الحصر بين شئ كالانسان وسلبه كاللاانسان حصرا عقليا والتالي باطل بالبداهة والاجماع فكذا المقدم ووجه الملازمة انه لما كانت السلوب ممتازة بذاتها مع قطع النظر عن اضافتها الى ما تها فيجوز ان لا يوجد الانسان ولا هذا السلب الخاص بان يكون الانسان مسلوبا بسلب آخر ممتاز عن الاول بذاته وهو ظاهر وانما الكبرى فلان منشأ الشئ لا بد ان يكون اقوى منه فمنشأ امتياز الغير لا بد ان يكون ممتازا بنفسه لا بالغير **قوله** والالم يكن الحصر آه قد يستدل على عدم تمايز السلوب بذواتها بانه لو تميزت بذواتها لم يكن الحصر بين الوجود وسلبه حصرا عقليا فان المراد بالحصر العقلي ههنا ما يجزم به العقل بمجرد ملاحظة الطرفين مع قطع النظر عن الواسطة الخارجية ولا يبقى بهذا الحصر على هذا التقدير لاحتمال ان يكون سلب آخر مغايرا للسلب الاول وغيرا وعليه اذ على تقدير تعدد وعموم السلوب بالذات يجوز ان يكون الوجود ايضا متعددا وامتمايزا بذاته اذ الاشتراك كما معتبر بانضمام الاخصاء بين الوجود والخاص والعدم الخاص غير عقليا فانا اذا تأملنا هذا الشئ اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او معدوما بعدمه الخاص كان حصرا عقليا وقد يزاح بما ذكره المحقق الدواني في حواشي شرح التجريد من ان هذا الحصر ليس مقصودا فان الغرض ههنا الحصر في الوجود ورفع الوجود عنه بالكلية لا رفع وجود خاص بحيث لا ينافي الاتصاف بوجود آخر وهو مردود بما ذكره السيد الشيرازي في حواشيه الجديدة المتعلقة بشرح التجريد من انا لا نسلم ان الغرض ههنا الحصر في الوجود ورفع الوجود عنه بالكلية بل الكلام على تقدير كون العدم متعددا وممتازا بذاته وكذا الوجود فيكونان مستعملين في احد معانيه قطعا فيكون الحصر عقليا بلا ريب لا يقال كيف يكون الحصر بين الوجود الخاص وسلبه الخاص عقليا لاحتمال ان يكون ذلك الشئ موجودا بوجود آخر او معدوما بعدم آخر فلا يحصل الجزم للعقل بمجرد تصور الطرفين بل بانضمام مقدمة خارجية وهي ان الشئ لا يكون موجودا الا بوجوده وغيره وكذا لا يكون معدوما الا بعدمه وجوده الخاص لا بعدم آخر لانا نقول لا حاجة الى هذا التطويل بلا طائل فان قولنا هذا الشئ اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او معدوما بعدمه الخاص معناه الترديد بين وجوده الخاص وسلبه لا ريب في انه خاص من غير حاجة الى امر آخر فافهم ولا تزل كما زلت اقدام المحققين ههنا ومنهم السيد المحقق حيث نص في حواشي شرح المواقف ان الحصر بين الوجود الخاص والعدم الخاص سلب هذا الوجود ليس حصرا عقليا وهو بين بالاطائل تحته ولعلك تفطنت من ههنا ان كون السلوب ممتازة بانفسها لا يطل الحصر العقلي بين الانسان وسلبه الخاص فان قولنا هذا اما ان يكون انسانا او لا انسانا معناه على هذا التقدير الترديد بين الانسانية وسلبها الخاص ولا شك في ان العقل يجزم بالحصر بينهما بمجرد تصورهما بهذا المعنى لا يقال احتمال كون الانسان مسلوبا بسلب آخر ممتاز عن السلب الاول باق لانا نقول على تقدير امتياز السلوب بذواتها يجوز ان لا يكون كل واحد واحد من السلوب صالحا الا للاضافة الى الذات المخصوصة فيكون معنى الهما فيصح الحصر العقلي بين تلك الذات وسلبه الخاص **قوله** بحيث يعسر العقل آه صفة كاشفة لحقيقة الموصوف كما في قولهم الجسم الطويل العريض العميق **قوله** اذ عدم التمايز الا بالكلية الخ حاصل الزام عدم تمايز السلوب بذواتها بل بالكلية انها لو جب عدم كونها منشأ للانكشاف الغير وانما يوجب عدم تمايز السلوب لو جب من الوجود فان بالامتياز نفسه كيف يميز غيره لا عدم تمايز السلوب الذي هو فان الواجب في انكشاف الشئ بالشئ انما هو تميز مابه الانكشاف مطلقا ولو بواسطة الغير **قوله** ان ظن آه يعني حصول تمايز الاعدام بالكلية انها وان كان يكفي في كونها منشأ للانكشاف لكنه في ما نحن فيه اذ على تقدير كون العلم عبارة عن الانتقاشات المحضة الملكات ايضا سلوب بسيطة فلا يحصل الامتياز اصلا **قوله** فيزاح الخ حاصله ان كون الملكات سلوبا بالبسيطة ايضا لا يقتضي عدم تمايز الاعدام مطلقا اذ تمايز السلوب انما يتوقف على اضافتها الى الملكات لا على تمايزها **قوله** فليتامل اشارة الى ان امتياز السلوب موقوف على امتياز

لكاتبها ايضا فان الاضافة لاتوجب تميز المضاف الا اذا امتاز المضاف اليه كما تشهد به الضرورة فافهم كذا في المنهية **قال** واللازم منه حاصله ان باللازم جعلي تقدير كون العلم عبارة عن الزوال هو الانتفاءات المحضة وذلك لان كل ادراك معلقة ثابتة للنفس وسلب ثابت فاذا تعلق الزوال به يزول ثبوته ويبقى الانتفاء المحض مثلا ادراك بكر زوال ثابت لادراك خالد فاذا تعلق الزوال به عند ادراك عمرو زال ثبوته وبقي انتفاؤه المحض وادراك عمرو ايضا ادراك ثابت فاذا تعلق الزوال به عند ادراك زيد زال ثبوته وبقي انتفاؤه وهكذا فلم يزل الانتفاء الادراكات السابقة عند تحقق الادراك الاخير لو لم تنته السلسلة الى ادراك وجودي لاجتماع الادراكات السابقة **قوله** بناء على ما تقرر آه ان جعل ما تقرر قاعدة كلية فمع اباء لفظ اذا الدال على الاشمال الملازم للجزئي ممنوع اذ قد تتعلق النفي بالقيد والمقيد جميعا كما في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تاكلوا الربوا اضعافا مضاعفة وان جعل قضية مهملة او جزئية فلا تنفع لجواز ان يكون ما نحن بصدده من قبيل ما تتعلق النفي هناك بالقيد والمقيد جميعا ولو سلمنا كليتها فنقول انه قانون لفظي لا يلتفت اليه في امثال هذه المباحث **قوله** اورد عليه آه المورد كمال المدققين مولانا محمد كمال الدين نور الله مرقده وحاصله ان عموم العدم المحض من العدم الثابت انما هو اذا لم يعتبر وجود الموضوع اما اذا اعتبر وعلم وجود الموضوع فهما متلازمان وذلك لان عمومه منه انما هو بسبب ان العدم المحض لا يقتضي وجود الموضوع فيحتمل ان يكون الموضوع موجودا وتحتمل ان لا يكون موجودا وليس سلب عنه المحمول والعدم الثابت نقيضه لاقتضاء ثبوت الشيء وان كان عدما للشيء وجود ذلك الشيء ومن ههنا تسمعهم يقولون ان السالبة البسيطة كزيد ليس بقائم اعم تحققا من الموجبة المعدولة كزيد لا قائم فلما علم وجود الموضوع انتفى سبب العموم فيثبت التلازم بينهما وح فتصدق السالبة المحضة موجبة معدولة فانا اذا علمنا وجود زيد وحكمنا عليه بانه ليس بقائم فهو يستلزم الحكم بانه لا قائم وبالعكس اذا تمهد لك هذا فنقول وجود الموضوع في مبحث الادراك معلوم وهو النفس لفرض تحقق الادراك الاخير كادراك زيد ولا بد للادراك من مدرك فلو سلمنا لزوم الانتفاءات المحضة في النفس على تقدير تعلق الزوال بها قلنا بناء على القاعدة اللفظية المذكورة لكن الاعتراف به اعتراف بلزوم الانتفاءات الثابتة لان الانتفاء المحض عند وجود الموضوع يستلزم الانتفاء الثابت كما مهد لك آنفا فالقول بلزوم الانتفاءات المحضة قول بلزوم الادراكات فيصح قول المحقق الدواني يندفع ايراد السيد المحقق ولعلك علمت من ههنا ان هذا الايراد انما هو على سبيل التنزل والا فلقائل ان يمنع جريان تلك القاعدة اللفظية في هذا المبحث كما ذكرنا سابقا **قوله** والسالبة المحضة في هذه الصورة تصدق معدولة ههنا اربع قضايا موجبة محصلة كزيد قائم وسالبة بسيطة كزيد ليس بقائم وموجبة معدولة كزيد لا قائم وسالبة معدولة كزيد ليس بلا قائم اما الاولى والثانية فبينهما تقابل الايجاب والسلب على ما ذكره رئيس الصناعة في الشفاء لكون احدهما وجوديا والآخر عدميا وعدم خلو محل عنهما واما الاولى والثالثة فكذلك ايضا الا ان تفارق السالبة المحضة عن الموجبة المحصلة صورتين احديهما عدم وجود الموضوع وثانيتهما سلب المحمول عن الموضوع الموجود وتفارق المعدولة الموجبة عنها صورة واحدة فقط وهي الثانية منهما واما الاولى والرابعة فبينهما عموم وخصوص مطلقا فانه كلما صدقت الموجبة المحصلة صدقت السالبة المعدولة ولا عكس لاحتمال عدم الموضوع الا اذا علم وجود الموضوع فانهما حينئذ تتلازمان نص عليه المحققون من الحكماء وللافاضل المحشين ههنا مسلك آخر سيأتي ما فيه واما الثانية والثالثة فبينهما عموم وخصوص مطلقا ايضا لانه كلما صدقت الموجبة المعدولة صدقت السالبة البسيطة دون العكس لاحتمال عدم الموضوع واما الثانية والرابعة فبينهما عموم وخصوص ايضا فانه كلما صدقت السالبة البسيطة صدقت السالبة المعدولة دون العكس لتحقق السلب المعدولي في

ضمن الایجاب المحصل واما الثالثة والرابعة مبنیتها تباین بالایجاب والسلب فاحفظ فانه ینفعک فی مواضع شتی قوله وفیه کلام سیاتی فی الکلام کلام سیاتی فانتظره قوله فیه ان استحالة الخ اعلم اولا انهم اختلفوا فی حدوث النفس وقدمها فالمنسوب الی افلاطن ومن تبعه قدمها ووجودها قبل وجود الابدان وتلقاه القطب الشیرازی فی شرح حکمة الاشراق بالقبول حیث قال وذهب افلاطن الی قدم النفوس وهو الحق الذی لایاتیه الباطل من بین یدیه ولا من خلفه لقول النبی صلی الله علیه وعلی آله وسلم ارواح جنود مجندة فالتعارف الحدیث وقوله علیه الصلوة والسلام خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفی عام وانما قیده بالفی عام تقریبا الی افهام العوام والا فلیست قبلیة النفس علی البدن متقدرة ومحدودة بل هی غیر متناهیة القدر فها وحدوث الابدان انتهی وذهب المشاؤن ومنهم رئیس الصناعة ومن تبعه الی حدوثها بحدوث الابدان والیه مال الشیخ المقتول فی حکمة الاشراق والتلویحات اما الفرقة الاولی فاستدلت علی القدم بدلائل منها ما اورده ابن کمونة فی شرح التلویحات من انه لو کانت حادثة لافتقرت الی علة یجب وجودها وهذه العلة اما موجودة قبل حدوث النفس او لا والاول یقتضی ان یکون النفس موجودة قبل وجودها بالاستحالة تخلف المعلول عن علة التامة وهو محال والثانی لایخلو اما ان تکون تلک العلة بسیطة او مرکبة لا جائز ان تکون بسیطة والا لافتقرت من حیث انها حادثة الی علة اخری حادثة ومن حیث انها بسیطة الی ان تکون علتها بسیطة اما الاول فلانه لو لم یکن للحادث علة حادثة لکان امکانها ان لایفتقر الی علة اخری وهو ظاهر البطلان او یکون مفتقرا الی علة دائمة وجودها فی بعض الاحوال دون البعض ترجیح من غیر مرجح واما الثانی فلانه لو کان للبسیط علة مرکبة فان استقل واحد من اجزائها بالتاثیر فلم یکن اسناد المعلول الی الباقی والا فان کان لشئ من المعلول وللباقی تاثیر فی الباقیة فیکون المعلول مرکبا وان لم یکن لشئ منها تاثیر فیه فان حصل لها عند الاجتماع امر زائد هو العلة فان کان عدمیا لم یکن مستقلا بالتاثیر فی الوجود وان کان وجودیا لزم التسلسل فی صدوره عن المرکب لان کان بسیطا فی صدور البسیط عنه ان کل ما کان مرکبا وان لم یحصل اقتضت مثل ما کانت قبل الاجتماع فلا یکون الکل مؤثرا وقد فرض مؤثرا ولا جائز ان تکون تلک العلة مرکبة لما تقدم من ان کل ما علة التامة مرکبة فهو مرکب لکن النفس یستحیل علیها ان تکون مرکبة هذا ولا یخفی علیک ان هذا الدلیل مبنی علی امتناع کون علة البسیط مرکبا وهو وان کان مشهورا بین الفلاسفة لکن لم اقم علیه برهان قوی بعد وتحقیقه فی حکمة الاشراق وشرحها ومنها ان علة النفس لو کانت موجودة بتمامها قبلی وجود البدن یلزم وجودها قبله وفیه المطلوب وان لم تکن موجودة بتمامها یتوقف وجودها علیه لکون البدن علی هذا التقدیر جزء علة وجودها او شرطها لکنه لا یتوقف علیه والا وجب بطلانه بطلانه واللازم باطل بالبراهین الدالة علی بقائها بعد خراب البدن فالملزوم مثله ولا یخفی علیک ما فیه فان البدن یجوز ان یکون شرطا لحدوث البدن لا لبقائها فلا یلزم من استغناء النفس عن البدن فی البقاء استغناؤها عنه فی الحدوث بالجملة فالدلائل المذکورة لقدم النفوس کلها سخیفة جدا ولو لا غرابة المقام لذکرت کثیرا منها علی انه تلزم علیه مفاسد کثیرة کتعطل النفس مدة مدیدة عن تصرفها فی البدن وکزوم کثرة فی افراد نوع واحد من غیر مادة قابلة للانفعال وکزوم وجود الامور الغیر المتناهیة مع قیام الادلة القاطعة علی بطلان اللاتناهی فالحق هو القول بالحدوث وکتب المشائین مملوة من ادلة اثباتها لا حاجة الی ذکرها ههنا هذا کله علی طور الحکمة واما علی طور الشرع فقد ثبت خلق الارواح قبل الاجساد بالاحادیث لکن لا فی الازل لثبوت حدوث ما سوی الله تعالی حدوثا زمانیا بل فی الایزال وبه ظهر ان تقیید الفی عام فی الحدیث لیس لمجرد تفهیم العوام کما فهمه شارح حکمة الاشراق وایده به القول بالقدم وههنا مذهب آخر ذهب الیه بعض الفلاسفة وهو ان النفوس الکاملة قدیمة والناقصة حادثة ولا یخفی علیک ان هذا التنویع لیس بصحیح هو ترجیح من غیر مرجح

قوله وقالوا ايضا لو حدثت النفس لافتقرت الى مخصص ... الى آخره اعلم ان النفس تحصل بمرتبة بالعقل الهيولانى التى هى عبارة عن مرتبة يكون النفس فيها خالية عن جميع الادراكات بالخصوص ... ذلك فى مبدأ الولادة واما القائلون بتقدمها فاختلفوا فقال الاكثرون منهم قالوا ايضا بالتصافها بها وبعضهم انكروه وقالوا بهذه المرتبة مرتبة خاصة حدوث النفس لا توجد عندهم وتحقيق ان حاصل ايراد الفاضل المحشى ههنا ان استحالة ما الزمه السيد المحقق من وجود الادراكات الغير المتناهية فى الزمان الماضى على وجه التعاقب مسلمة على تقدير حدوث النفس كما ذكره فى حواشى شرح الهياكل لانه لما كانت النفس حادثة بحدوث الابدان فيكون زمان وجودها متناهيا فى جانب الماضى فكيف توجد الادراكات الغير المتناهية فى ذلك الزمان المتناهى وايضا اول ادراك حدثت للنفس بعد حدوثها لا يخلو اما ان يكون زوال الادراك آخر قبله اولا والاول باطل الى الثانى لانه خلاف المفروض ولا سبيل الى الاول ايضا لاستلزامه دور ما فرض اولا واولا لا يقال يجوز ان يكون ذلك الادراك لاول زوال صفة من صفات النفس لا ادراك آخر قبله حتى يلزم ما يلزم لانا نقول هذا رجوع الى الشق الثانى من شقى المطارحات والكلام كان على الشق الاول فاما على تقدير قدم النفس كما هو مذهب البعض الآخر المتقدمين فاستحالة اللازم ممنوعة لجواز ان يكون العقل الهيولانى من مختصات حدوث النفس ولا توجد على تقدير قدمها كما هو مزعوم البعض فح يكون زمان النفس غير متناه فى جانب الماضى فلا استحالة فى لزوم الادراكات الغير المتناهية على سبيل التعاقب نعم لو ثبت اتصاف النفس بهذه المرتبة على تقدير قدمها ايضا تم الكلام وانى ليس فليس بمعلوم لنا على ان ههنا مذاهب ثلثة احدها حدوث النفس وثانيها قدمها مع اتصافها بمرتبة العقل الهيولانى وثالثها قدمها مع عدمها واللازم انما يستحيل على المذهبين الاولين دون الاخير فلا يكون تقرير السيد المحقق تاما جاريا عند الكل ورد بعد ان هذا الايراد ليس بشئ لان السيد المحقق ليس بناقل عما ذكره المورد والشاهد عليه قوله فى حواشى شرح الهياكل وهذا التسلسل وان كان فى الامور الاعتبارية لكنه فى الادراكات على تقدير حدوث النفس محال انتهى حيث قيد استحالة اللازم بتقدير حدوث النفس فغرضه ليس الا اثبات الاستحالة على مذهب المشائين من حدوث النفس وهو الحق الحقيق بالقبول وهو حاصل على انكار العقل الهيولانى فى النفس على تقدير قدمها صادرا عن صاحب العقل الهيولانى فان بداهة الوجدان شاهدة بان المولود فى مبدأ الولادة لا يدرك شيأ بالحصول سواء كانت النفس قديمة او حادثة فتخصيص هذه المرتبة بحدوث النفس بلا مخصص فاستحالة لازمة على تقدير القدم ايضا ولا يضر عدم لزومها على المذهب المرجوع ومن ههنا ظهر ما فى كلام السيد المحقق المذكور وان اشتهيت زيادة تفصيل فى ذلك فارجع الى تعليق الحائل قوله والشاهد عليه اى على ان مرتبة العقل الهيولانى من خواص حدوث النفس قوله احالة التسلسل آه توضيحه انهم استدلوا فى فواتح كتب المنطق على عدم نظرية كل من التصورات والتصديقات بانه لو كان كل منها نظريا لزم الدور او التسلسل فانا اذا حاولنا تحصيل شئ منها فلا بد ان يكون حصوله بعلم آخر وهو ايضا نظرى لما يكون حصوله الا بعلم آخر فان عاد يلزم الدور والا يلزم التسلسل وكلاهما محالان وقالوا هذا التقرير انما يتم على تقدير حدوث النفس فانه لما كانت النفس حادثة كان زمانها متناهيا فلا يمكن وجود المبادى الغير المتناهية فيه واما على تقدير قدمها فلا لجواز حصول النظريات بطريق التسلسل وهو لا يكون مستحيلا على هذا التقدير لكون زمان النفس غير متناه فهذه الحوالة منهم شاهدة شهودا بينا على ان العقل الهيولانى من خواص حدوث النفس عندهم فانه لو لم يكن كذلك لم يصح حكمهم بتوقف التقرير المذكور على حدوثها لتماميته على تقدير القدم ايضا فان زمان النفس ان كان غير متناه على ذلك التقدير لكن زمان الادراك على تقدير العقل الهيولانى متناه البتة فيلزم التسلسل المستحيل ايضا ولا يخفى عليك ان هذه الشهادة مردودة غير مسموعة بوجهين احدهما اما اولا ان هذه الحوالة وان كانت صادرة عن البعض لكنها غير مقبولة عند المحققين والشاهد عليه قول المحقق الدوانى فى حواشى التهذيب عند قول صاحب التهذيب

وتقسيمان بالضرورة الضرورية والاكتساب بالنظر الخ هذا الطريق يعني طريق الاحالة الى البداهة اسلم من تكلف الاستدلال عليه بانه لو كان الكل من كل منهما نظريا لدار او تسلسل او بديهيا لما احتجنا في شئ منهما الى الفكر فانه مع مافيه من التوقف على امتناع الاكتساب التصديق من التصور ثم على حدوث النفس على ما هو المشهور لا يتم الا بدعوى البداهة في مقدمات الدليل واطرادها الخ نقوله على ما هو المشهور صريح في انه ليس ببراهين من توقف الاستدلال المذكور على حدوث النفس في توجيه هذا القول تحقيقات ذكرتها في التعليق العجيب فانظر فيه وثانيهما ما قيل ان المراد بحدوث النفس حدوث تعلقها بالبدن سواء كانت ذات النفس قديمة او حادثة فلا تخص استحالة التسلسل المذكور بحدوث النفس بل تتأتى على تقدير قدمها ايضا وههنا تحقيق آخر ذكرته في تعليقاتي القديمة اعني بداية النور فارجع اليها **قوله** راسا اي سواء كانت النفس حادثة او قديمة وهذا خلاف مذهب الكل **قوله** وهي انا نفرض مفهومين متنافيين الخ توضيح المقام انا نفرض مفهومين متنافيين بنسبة احدهما بالمعلوم والآخر بالمجهول المطلق ونفسر المعلوم بما حصل في الذهن سواء كان متعلقا بنفسه كما اذا كان ذلك الشئ بديهيا او بوجه ذاتي او عرضي سواء كان ذلك الوجه مرآة للملاحظة كما في علم الشئ بالكنه وبالوجه او لا كما في علم الشئ بوجه وبالجملة المعلوم عبارة عما حصل في الذهن بای نحو كان ونفسر المجهول المطلق بما ينافيه وهو ما لا حصل في الذهن بوجه من الوجوه لا بنفسه ولا بوجه ذاتي او عرضي حتى بهذا العنوان ايضا وفرض مثل هذين المفهومين جائز عند العقل لا استحالة فيه وعلى تقدير القول بمرتبة العقل الهيولاني يلزم بانضمام هذه المقدمة المفروضة الحقة محال فليس هو الا بسبب فرض تلك المرتبة وحينئذ يلزم المحال محال ففرض تلك المرتبة محال سواء كانت النفس قديمة او حادثة وذلك ما اردناه وتقرير لزوم الاستحالة ان تلك المرتبة لو كانت من الواقعيات او لو تعمى لا يلزم من فرضه محال نفرض ان عمرو امثلا كان في مبدأ ولادته في تلك المرتبة ثم حصل له كما خرج من تلك المرتبة مفهوم المجهول المطلق بالمعنى الذي مر يعني ما لا حصل بوجه من الوجوه بان تصور اولا هذا المفهوم فقط ولم يحصل له قبله امر آخر غيره فنقول زيد مثلا حاصل اما معلوم عنده بالمعنى الذي مر بان حصل عنده بنفسه او بوجه من الوجوه او مجهول مطلق بان لم يحصل عنده بوجه من الوجوه وكلاهما باطلان اما الاول فلان المعلوم هو ما حصل في الذهن بنفسه او بوجه من الوجوه وقد فرضنا انه لم يحصل لعمرو من الادراكات الحصولية سوى ادراك مفهوم المجهول المطلق بالمعنى المار فلو كان زيد عنده معلوما في ذلك الآن لم يكن معلوما الا بعنوان هذا المفهوم الحاصل عنده فيكون هذا المفهوم عنوانا لزيد سرا لا فيكون محمولا عليه فيلزم صدق المتناقضين المعلوم والمجهول المطلق على زيد وهو محال واما الثاني فلانه لو كان زيد مجهولا مطلقا عند عمرو في ذلك الآن المفروض فيصدق عليه انه مجهول مطلق وقد فرض ان هذا المفهوم حاصل لعمرو فيلزم كون زيد معلوما لعمرو بهذا العنوان فيلزم كونه مجهولا مطلقا ومعلوما معا اذ لا معنى للمعلوم الا ما حصل في الذهن بوجه وهل هذا الا اجتماع المتناقضين **قوله** ان مرتبة العقل الهيولاني الخ نقل بعض الناظرين عن استاذه ان هذا الاشكال مما لا اختصاص له بمرتبة العقل الهيولاني فانه لو لم تثبت تلك المرتبة ولم تفرض حصول هذا المفهوم اولا لتوجهت الشبهة ايضا فانه لا اشكال ان النفس في اي مرتبة فرضت بعض الاشياء مجهولة لها بعض الوجوه الذاتية او العرضية فاذا فرض مفهوم المجهول المطلق في النفس نقول زيد المجهول ببعض الوجوه اما معلوم بهذا العنوان او غير معلوم فان كان معلوما كان مفهوم المجهول المطلق عنوانا وصادقا عليه فيلزم كونه مجهولا حين كونه معلوما وان كان مجهولا مطلقا يكون حاصلا بهذا المفهوم الصادق عليه فيلزم كونه معلوما حين كونه مجهولا انتهى **اقول** بخافة هذا التقرير ظاهرة فانا نختار الشق الثاني من غير لزوم المحال كما ضمنا في رسالتنا حل المغلق في بحث المجهول المطلق فلا نعيده **قوله** فان العقل آه دفع لما يقال من ان النفس اذا انتقلت من مرتبة العقل الهيولاني الى المدرك

الا الامور المكتسبة البديهية كصورة الاب والام ونحوهما ولا يحصل له ابتداء ادراك الكليات ومفهوم المجهول المطلق منها وحاصل الدفع ان العقل لا ينقبض اذا خلي وطبعه عن تجويز حصول هذا المفهوم للنفس ابتداء وهذا القدر كاف في المقصود وان لم يحصل له عادة **قوله** فيكون عنوانا له اي فيكون مفهوم المجهول المطلق الحاصل للنفس عنوانا لزيد وصادقا عليه فيلزم اجتماع المتنافيين **قوله** ولهذه الشبهة تقريرات واجوبة مخصصة بها انا لم نتعرض لذكرها لطول الكلام ولتشويش المرام **قوله** اعرض المحشي عن ذكرها اعرضنا ايضا للعذر المذكور **قوله** الفت في هذا المبحث رسالة مسميتها بحل المغلق في بحث المجهول المطلق ذكرت فيها جميع تقارير الشبهة واجوبتها مع مالها وعليها فليطلب منها **قوله** وقد عرضتها على اذكياء عصرنا كالفاضل في الحاشية ارادوا به محمد ساجد الجونفوري المشهور بين الاذكياء بالحاضر للاستاذ وسلمه الله تعالى **قوله** فلم يات احد بما يعتد به قال في الحاشية لان جميع حصول مفهوم المجهول المطلق اولا من كل ان في تلك المرتبة مستند الى الطفل في مبدا الولادة انما يدرك صورة الاب الام بمثل ذلك من الجزئيات كما لا يخفى انتهت **قوله** فهي حق ان انتهى بالجذر الاصم العدد المضروب في نفسه يسمى جذرا عند الحساب كالثلثة مثلا اذا ضربنا ها في نفسها اعني [illegible] مجذور والثاثية جذرها وقس عليه ثم العدد ان علم له جذر بالتحقيق يسمى ذلك العدد منطقا كالاربعة فان جذره اثنان وستة عشر فان جذره اربعة وهكذا وان لم يكن استخراج جذره الا بالتقريب يسمى ذلك العدد اصم كالاثنين مثلا فان الطاقة البشرية لا تفي باستخراج عدد اذا ضرب في نفسه حصل اثنان تحقيقا واختلفوا في ان هذا القسم من العدد هل له جذر في نفس الامر ام لا فمنهم من قال نعم الا انه مما استاثر الله تعالى به نفسه لا يظهر لغير العباد وبهذا قال بعض الحكماء وينبغي للعبد ان يواظب على قوله سبحان من يعلم جذر الاصم والمحققون منهم ذهبوا الى انه ليس له جذر في نفس الامر فلا يعلمه سبحانه وتعالى ايضا اذ علمه لا يتعلق الا بما يكون واقعيا وبرهنوا عليه ببرهان قوي مذكور في موضعه كذا ذكره العلامة شمس الدين الخفاجي في شرح خلاصة الحساب لشيخنا البهاء العاملي وقد جرت عادة المؤلفين انهم يسمون الاشكالات العسيرة الحل بالجذر الاصم وجهه لشبهة للكشف وانتبهك هنا على حكاية جليلة وهي ان احسن المحققين نور الله مرقده عرض هذه الشبهة بطريق الامتحان على الفاضل الكنتوي [illegible] بعد مدة تحصيل بعض ما بقي من شرح الملخص لغيره بعد الفراغ عن تحصيل ما عداه من الكتب في خدمة بحر العلوم مولانا عبد العلي رح عند قفوله زيارة الحرمين الشريفين وقال انها لا تحل بالتامل الا فكار فاجاب عنه الفاضل المذكور بانا نختار الشق الثاني وهو ان زيدا مجهول مطلق عنه في ذلك الآن ومفهوم المجهول المطلق وان كان وجها للكنه لم يجعل مرآة لملاحظة حصول الوجه بل جعل مرآة لملاحظة الملازم لمعلومية كيف ومفهوم الشيء وجه لجميع الاشياء وحاصل في جميع الاذهان فلو كان حصول الوجه مطلقا لمعلومية ذي الوجه وانكشافه عند العالم لزم ان يكون جميع الاشياء معلومة عند الكل وهو ظاهر البطلان فح لا يلزم ان يكون ما فرض مجهولا مطلقا معلوما مطلقا فقال المحقق الممدوح انا نصطلح على ان المعلوم بوجه ما عبارة عما يحصل في الذهن بنفسه او بوجه ذاتي او عرضي على وجه المرآتية اولا والمجهول المطلق عبارة عما لا يكون كذلك فيلزم الخلف على هذا الاصطلاح قطعا فاعتقل الفاضل المذكور الى جواب آخر وقال قد تقرر في موضعه ان النفس اذا انتقلت عن مرتبة العقل الهيولاني الى مرتبة العقل بالملكة ادركت الجزئيات المحسوسة اولا فيكون اول مدركاته جزئيا محسوسا نفرض حصول مفهوم المجهول المطلق اولا غير معقول فرده المحقق الممدوح بان هذا وان كان متقررا عند الجمهور من الحكماء لكن لا عبرة لمتقررات القوم في مقام التحقيق فقال الفاضل المذكور مفهوم المجهول المطلق كلي نظري مركب من عدة مفهومات وتصور النظري من غير تصور مباديه غير معقول على ان اهل العربية ايضا يقولون ان فهم معنى المشتق بعد فهم معنى المشتق عنه سواء كانت المشتقات موضوعة للذات والصفة والنسبة كما هو المشهور

وهو لمعنى بسيط يتزع عنه هذه الثلثة كما يعتقده المحققون وان اغمضنا عن ذلك كله فنقول ان زيدا كان مجهولا مطلقا عند عمر وقبل حصول مفهوم المجهول المطلق في ذهنه وكان هذا المفهوم وجها له في الماضي ثم بعد حصوله صار معلوما عنده في الحال بهذا الوجه الثابت له في الماضي ولا يلزم منه الا كون زيد معلوما في الحال بعد ما كان مجهولا مطلقا في الماضي ولا محذور فيه فحسن المحقق الممدوح هذا الكلام من الفاضل المذكور وعانقه معه **اقول** لعل تحسين المحقق الممدوح هذا الكلام منه انما كان لقطع المسافة والا فالجوابان المذكوران ايضا مخدوشان لا يسمنان ولا يغنيان اما الاول فلان حصول مفهوم المجهول المطلق اولا وان كان بعيدا عن مسالك الحكماء الا انه ممكن في نفس الامر قطعا بان يلقي الله تعالى ذلك المفهوم اولا دفعة واحدة في نفس عمرو عند انتقاله عن العقل النيسولاني من دون احتياجه الى التحصيل مبادية وهو ليس ببعيد عن قدرته تعالى وان كان بعيدا عن قدرة العبد فالجواب عنه على هذا التقدير واما الثاني فلانه اذا كان زيد معلوما في الحال بذلك الوجه الثابت له في الماضي وقد فرض حصول ذلك الوجه في الحال فيصدق في الحال ايضا على زيد فيعود الاشكال فتفكر وان اردت زيادة توضيح لهذا المقام فارجع الى رسالتي حل المغلق في بحث المجهول المطلق **قوله** افاد بعض الاعاظم قال في الحاشية المنيفة حضرت مولوي نظام الدين الانصاري السهالي في شرح المبارزية انتهت وحاصل ما افاده بعد تمهيد ان الزوال على نوعين زوال سابق وهو العدم الذي يكون قبل الوجود وهو ازلي غير محتاج الى علة وزوال لاحق وهو العدم الذي يكون بعد الوجود وهو حادث وهما متلازمان تحققا عند الفلاسفة وجودا كما في الحوادث الزمانية وعدما كما في القديمة الزمانية ان المراد من الزوال في قول السيد المحقق اذ زوال الشئ ليس الا عدمه اللاحق المتاخر عن تحققه ان كان مطلق الزوال اعم من ان يكون زوالا لاحقا او سابقا فالحصر المذكور ممنوع لان العدم السابق ليس عدما لاحقا متاخرا عن تحقق الشئ وان كان هو العدم اللاحق لذلك الشئ المتاخر عن تحققه فهو وان كان مسلما لكنه لا يفيد المدعى وهو تعاقب الادراكات الغير المتناهية وذلك لان الادراك الحاصل على تقدير كونه زوالا لا يجب ان يكون زوالا لاحقا بل يجوز ان يكون زوالا سابقا بان يكون الادراك اللاحق كادراك زيد مثلا زوالا لادراك السابق عليه كادراك عمرو الذي هو انتفاء لادراك بكر ويكون ادراك بكر انتفاء سابقا لما هو انتفاء له اي ادراك عمرو وكذا وظاهر ان العدم السابق للشئ لا يستلزم تحقق ذلك الشئ فلا يلزم تعاقب الانتفاءات تحققا لعدم لزوم تحقق الزوال حينئذ قبل تحقق الزوال به فلا يثبت ما ادعاه السيد المحقق **قوله** ان اراد به مطلق انتفاء الشئ وعدمه **اقول** قد تقرر في مقره ان احكام الجزئيات تجري على مطلق الشئ فلو اريد بالزوال مطلقه لم يرد المنع على الحصر فالاولى ان يقال ان اراد به انتفاء الشئ المطلق وعدمه الخ وتفصيله ان ههنا اربعة احتمالات احدها ان يراد بالزوال الزوال المطلق وحينئذ يمنع الحصر وثانيها ان يراد الزوال السابق فحسب وحينئذ لا يكون هذا القول صحيحا وثالثها الزوال اللاحق فحسب ويرد عليه عدم افادة الدليل ما هو المدعى ورابعها مطلق الزوال ويرد عليه ايضا على احد الاحتمالين الوسطين ولعلك تفطنت من ههنا وجه اكتفاء المفيد المحقق على الاحتمالين ايضا **قوله** كما في الحوادث اراد به الحوادث الزمانية فان الحوادث الذاتية تجامع القديمة الزمانية كالافلاك والعقول ولا اثر للعدم السابق هناك واغرض منه دفع ما يقال العالم عند الفلاسفة قديم فمن اين يوجد العدم السابق وحاصل الدفع ان العالم وان كان قديما لكل الاشخاص الزمانية حادثة بلا ريب بالاتفاق فيتحقق العدم السابق فيها **قوله** وسلم ان اراد به انتفاؤه بعد الوجود وقد يتوهم انه على هذا التقدير يلزم الاتحاد بين المبتدا والخبر فلا يصح قوله اذ زوال الشئ ليس الا عدمه اللاحق المتاخر عن تحققه فانه يكون كقولنا اذ عدمه اللاحق المتاخر عن تحققه ليس الا عدمه اللاحق المتاخر عن تحققه ويزاح بان التغاير الاعتباري كاف للحمل **قوله** وانما يجب في الادراك السابق الحاصل ان كون الادراك

عدما لاحقا للشئ انما يجب في الادراك الحصولي الحادث لان العدم السابق للشئ يكون ازليا فلا يكون في الحصولي الحادث والمرجح انما هو اثبات وجودية الادراك الحصولي مطلقا حادثا كان او قديما فلا تثبت الدليل ما هو المطلوب نعم لو كان المطلوب اثبات وجودية الادراك الحصولي الحادث فتتم الدليل البتة **قوله** فمن الجائز اه اعلم ان الفاضل الرامفوري وجد العبارة في هذا المقام هكذا فمن الجائز ان يكون الادراك المفروض الحدوث زوالا اي عدما لاحقا لانتفاء سابق على ما هو انتفاء له ويكون ذلك انتفاء سابقا لما هو انتفاء له وهكذا الخ وفهم حاصلها ان من الجائز ان يكون الادراك المفروض الحدوث كادراك زيد مثلا عدما لاحقا لانتفاء سابق وهو ادراك عمرو على شئ هو اي هذا الانتفاء السابق وهو ادراك عمرو انتفاء لذلك الشئ ويكون ذلك الانتفاء السابق انتفاء سابقا لشئ هو اي هذا الانتفاء والسابق انتفاء لذلك الشئ ثم اعترض بان قوله ويكون ذلك انتفاء سابقا لما هو انتفاء له لا يفيد معنى لان المشار اليه بقوله وذلك لا يصح ان يكون الانتفاء السابق والا لزم الاتحاد بين اسم كان وخبرها فتعين ان يكون المشار اليه هو المنفي بالانتفاء السابق المذكور فيكون المعنى ان المنفي بالانتفاء السابق المذكور يكون عدما وانتفاء سابقا لما هو انتفاء له فح يلزم ان يكون للعدم السابق عدم سابق لان المنفي عدم سابق وسنفي للعدم السابق ايضا وبطلانه اظهر من ان يخفى فان العدم السابق يكون عدما ازليا لا يكون قبله عدما هذا وتبعه في لزوم هذا الاعتراض بعض العلماء ولا يخفى عليك ان لزوم هذا الاعتراض مبني على ما وجد عليه عبارة هذا المقام وهي ليست في النسخ الصحيحة المعتمد عليها والتي توجد في النسخ الصحيحة هكذا فمن الجائز ان يكون الادراك المفروض الحدوث زوالا اي عدما لاحقا لانتفاء السابق على ما هو انتفاء له الخ وتوضيحها على ما افاده ابي وما استاذي سراج المحققين نور الله مرقده هكذا فمن الجائز ان يكون الادراك المفروض الحدوث اي الادراك الذي فرض حدوثه الآن كادراك زيد زوالا اي عدما لاحقا لانتفاء سابق وهو ادراك عمرو الذي هو انتفاء السابق وهو ادراك خالد على ما سيتحقق بقوله السابق المراد به الموصوف ادراك عمرو هو اي مفروض الحدوث اعني ادراك زيد انتفاء له الضمير راجع الى ما ويكون ذلك اي الادراك السابق على ادراك عمرو هو ادراك خالد انتفاء سابقا لما هو اي الشئ وذلك الادراك السابق وهو ادراك خالد انتفاء له اي لذلك الشئ **اقول** ومن ههنا ظهر ان ما ذكره بعض الناظرين في بيان حاصل ما افاده المفيد المحقق بقوله حاصل ما افاده بعض الاعاظم ان الادراك على تقدير كونه زوالا للادراك السابق عليه لا يلزم ان يكون عدما لاحقا لجواز كونه عدما سابقا فانا نجوز اللاحق زوال للادراك السابق عليه ويجوز ان يكون الادراك السابق عدما سابقا لما هو عدم له الى آخر ما ذكره لا يطابق كلام المفيد المحقق فافهم وفي ههنا امر آخر وهو ان المفيد المحقق تعرض في السند لان يكون الادراك اللاحق المفروض الحدوث كادراك زيد زوالا لا عدما لادراك قبله اي ادراك عمرو ويكون ذلك الادراك المنفي زوالا لا عدما لادراك آخر قبله كادراك خالد ويكون ذلك الادراك اي ادراك خالد زوالا سابقا لما هو انتفاء لاحق له اي لادراك عمرو ولا حاجة اليه بل يكفي ان يقال فمن الجائز ان يكون الادراك المفروض الحدوث عدما لاحقا لادراك عمرو ويكون ادراك عمرو انتفاء سابقا لما هو انتفاء لاحق له اي ادراك زيد فتتم السند في الدرجتين والامر فيه سهل فان تعيين الطريق ليس من دأب المناظرين على انه لو جعل قوله بهذا اشارة الى هذه الصورة وامثالها لم يكن فيه بأس فافهم فانه من سوانح الوقت **قوله** كما في عدم عدم قديم قال الفاضل الرامفوري العدم الاول مضاف الى العدم الثاني الذي هو موصوف بالقديم لا مضاف اليه والمراد بالعدم القديم العدم السابق وبالعدم الاول المضاف العدم اللاحق فيكون هذا مثالا لكون العدم اللاحق انتفاء للعدم السابق انتهى وتبعه بعض العلماء وانا **اقول** الظاهر ان قوله كما في عدم عدم قديم متعلق بقوله فمن الجائز وتمثيل له وح فالصواب ان يقال العدم الثاني مضاف الى القديم وموصوفه محذوف والتقدير

هکذا الکلام فی عدم عدم قدیم باضافة الاول الی الثانی والثانی الی الثالث وتوصیف الثالث بالقدیم لیطابق امثال الممثل فانک قد عرفت ان حاصل السند ان یکون الادراک اللاحق کادراک زید عدما بالاحقا ادراک عمرو فیکون زید عدما بالاحقا لادراک عمرو فیکون زید منتفیا سابقا لادراک عمرو فیکون ادراک زید عدم عدم قدیم نعم لو کان هذا القول متعلقا بقوله ولهذا لیکون بیانا للصغری اخری للسند لکان لما ذکره الفاضل المذکور وجه التبتة فافهم فانه دقیق قوله رح لا یلزم الخ یعنی اذا کان الادراک زوالا سابقا لما هو انتفاء له لا یلزم تعاقب الانتفاءات ای الادراکات بحسب التحقق لعدم لزوم تحقق الزائل موجودا علی هذا التقدیر قوله وتخصیص الدلیل الخ قال فی الحاشیة المعانقة علی التخصیص ای بان المراد ان الادراک الذی بعد الوجود یکون عدما لاحقا انتهت وقال فی الحاشیة المعانقة علی الدلیل ای دلیل المحقق الدوانی المذکور بقوله والا کان للنفس ادراکات غیر متناهیة علی سبیل التعاقب انتهت والغرض من هذا الکلام دفع ما یتوهم ان الکلام فیما نحن فیه فی زوال اللاحق ودلیل الدوانی المذکور مختص بالعدم الطاری والمقصود منه لیس الا ابطال کون الادراک عدما لاحقا لما قبله وهو حاصل فلا یخرج احتمال کون الادراک زوالا سابقا وحاصل الدفع ان المدعی ههنا ابطال کون العلم زوالا للشیء سواء کان زوالا لاحقا او زوالا سابقا لا الاول فقط فتخصیص الدلیل بالاول موجب لعدم تمامیة التقریب فان الدلیل علی هذا التقدیر لا یثبت المدعی بل جزءه الا یقال لا نسلم ان المدعی ههنا ابطال کون العلم زوالا مطلقا بل المدعی ههنا انما هو عدم کون الحصولی الحادث زوالا للشیء بدلیل قول صاحب الطارحات ان زال عنا ای من نفوسنا وعلمها لیس الا حادث لحدوثها وقول المصنف واما العلم المتجدد بالاشیاء الغائبة عنا والجواب فی ان الحصولی الحادث علی تقدیر کونه زوالا انما یکون زوالا لاحقا لشیء لا زوالا سابقا لان العدم السابق ازلی قدیم فلا یکون الحصولی حادثا بالحصولیا قدیما لان المقبول المقصود ههنا اثبات ان العلم الحصولی مطلقا لیس بزوال وعبارة صاحب الطارحات والمصنف لیستا نصین فی ما ذکره والقائل بل الظاهر ان المراد من عنا الواقع فیهما عن معاشرنا المدرکین کیف لا وقد عرفت ان المراد بالمتجدد فی کلام المصنف هو الحصولی مطلقا حادثا کان او قدیما علی اختیار البعدیة الذاتیة فی کلام السید المحقق کما هو التحقیق فلا جرم یعم قوله عنا لیشمل الادراک الحصولی القدیم ایضا قوله لا نسلم بقی احتمال کون الادراک زوالا لانتفاء سابقا علی ما هو انتفاء له رد ابن المحقق المفید بحر العلوم نور الله مرقده بقوله کون الادراک عدما سابقا یوجب ان لا یمر علی النفس زمان یکون فاقدة للادراک فان العدم السابق للشیء قدیم فیکون حاصلا ازلا مع ان مرتبة العقل الهیولانی شاهدة علی ان للنفس زمانا تکون فاقدة للادراک فیه فان قلت من این یعلم ان الدوانی قائل بهذه المرتبة قلت تعاقب الادراکات الغیر المتناهیة الذی التزمه المحقق الدوانی انما یستحیل علی تقدیر حدوث النفس وقدمها وثبوت المرتبة المذکورة هذا ولا یخفی علیک ما فی هذا الدفع اما اولا فانا نقول ان لیس غرض المفید المحقق جواز کون الادراک زوالا سابقا للشیء بل غرضه ان المدعی ههنا اعم فلو خصص الدلیل بالزوال اللاحق لوجب علیه تتمیم التقریب فلیس حینئذ قوله لا نسلم الخ یبقی آنفا ان احتمال کون الادراک زوالا سابقا یبقی فی نفس الامر وان لم یعلم حتی یدفع بانه باطل فی نفسه بل معناه انه یبقی هذا الاحتمال بالنظر الی الدلیل وان کان هذا الاحتمال فی نفسه باطلا ایضا والحاصل ان بطلان هذا الاحتمال فی نفسه امر آخر لا یرفع عدم تمامیة التقریب فتم مقصود المفید المدقق ولم یفد دفع ابنه المحقق واما ثانیا فانا نورده ابی واستاذی سراج المحققین نور الله مرقده

فی کشف المکتوم بقوله لایذهب علیک انه وان کان العدم السابق للشیء قدیما لکن لانسلم انه لو کان الادراک عدما سابقا لوجب ان لایصیر علی النفس بان تکون فیه فاقدة للادراک وانما یلزم ذلک اذا کان ثبوت العدم السابق للنفس بعد استعدادها للانکشافات الاشیاء واما اذا لم یکن له استعداد کما فی هذه المرتبة فلا یکون ثبوت العدم السابق مما یحتاج لانکشاف بوجود المانع فیلزم خلو النفس عن الانکشافات ولعل قول المحشی العلام فتامل ایاء الیه فتامل والتعجل انتهی کلامه هذا الامر لاریب فی قوته ومتانته وبعض الناظرین لما ترک مسلک الانصاف ولم یمتثل امر الانصاف اورد علیه بان النفس بعد ثبوت العدم السابق لها الذی فرض کونه عدما سابقا منشأ للانکشاف بالمعنی المذکور انها غیر مستعدة لانکشاف ما ولایخفی علیک سخافته فان الادراک لو کان عدما سابقا للشیء فانما یکون عدما سابقا علی امر شانه ان یکون متصفا بذلک الشیء کما لایخفی فالنفس ما دامت متصفة بمرتبة العقل الهیولانی لیس من شانها الاتصاف بالادراکات المتعینة فلا یکون اعدامها الازلیة الموجودة فی النفس ادراکات لها وتیعینک علی فهم ما ذکرناه ان العلم لابد فیه من امور ثلاثة حصول شیء والصورة الحاصلة وقبول النفس لها وظاهر ان النفس فی هذه المرتبة لیست بقابلة للعلم فکیف تکون عالمة وهذا هو مراد الاستاذ العلامة رحمه الله تعالی فمن لافهم مراده ویورد علی ظاهر کلامه بدون التعمق فی مرامه فلیتهم نفسه ومن ههنا ظهرت سخافة ما قال ذلک الناظر ایضا ان کون الادراک زوالا سابقا یستلزم اجتماع النقیضین اذ فرض النفس عاریة عن جمیع الادراکات کما فی مرتبة العقل الهیولانی فان الادراکات معدومة فی هذه المرتبة عدما سابقا فتحقق الادراکات اذ هی لیست الا اعدام الادراکات السابقة وتلک الاعدام متحققة فی تلک المرتبة انتهی وکذا یرتفع به قلق الفاضل اللبکنی الذی اورده بقوله وفیه قلق اما علی تقدیر حدوث النفس فلان العدم السابق انما فلو کان هو ادراکا لزم ان تکون الصفة موجودة قبل وجود موصوفها واما علی تقدیر قدمها فلان الوجدان شاهد بانه لیس لنا ادراکات قدیمة یتحقق بزوالها ادراکات حادثة وثبوت العقل الهیولانی ایضا یابی عن ذلک انتهی فانهم فانه بالفهم حقیق وتبوله بالیق ولاتقلد الاموات وان کانوا من المحققین فان معرفة الحق بالرجال یصیر منعة المعرفین

قال ثم قال هذا المحقق ای مولانا جلال الدین الدوانی فی شرح هیاکل النور وفیه اشارة الی ان ثم الواقعة فی کلام ذلک المحقق حیث قال بعد ذکر دلیل صاحب المطارحات وما علیه ثم ان کان الادراک انتفاء للادراک آخرا الی آخر ما نقله السید المحقق لمجرد الترتیب فی الذکر وحاصل کلامه هذا انه لو کان کل ادراک زوالا لادراک آخر قبله ویکون هو زوالا لادراک آخر قبله وهکذا تلزم اعادة المعدوم وانقلاب الثابت منفیا بمراتب غیر متناهیة وذلک لان عدم عدم الشیء یستلزم تحقق ذلک الشیء ضرورة استحالة ارتفاع النقیضین فکل ادراک لاحق یستلزم وجودیة السابق علیه بمرتبتین مثلا ادراک زید یستلزم وجودیة ادراک بکر وهو یستلزم وجودیة ثالثة وهکذا هذا خلف فان المفروض ان کلها اعدام وزوالات **قوله** الضمیر الاول للانتفاء والثانی للادراک بهذا اذا تری یعقبه منتفیا ویمکن ان یقرأ مشددا من التعقیب وح فیکون الضمیر المستتر الی الادراک والضمیر البارز الی الانتفاء **قوله** کان ذلک الانتفاء ای بالانتفاء اللاحق کادراک زید **قوله** وکان هذا الادراک الذی یعقبه ذلک الانتفاء انتفاء له کادراک عمرو یکون انتفاء لادراک بکر الذی هو سابق علی ادراک زید بمرتبتین **قوله** وهو الانتفاء اه فیه اشارة الی ان المراد بالثالث ههنا هو اللاحق المفروض اولا والمراد بالاول هو المفروض سابقا **قوله** فیقبل کلیة الرای اقول بل الرای بالکلیة فان کل علم قابل لان تعلق العلم بزواله **قوله** فافهم اشارة الی ان مراد المحقق الدوانی انه علی تقدیر کون العلم عبارة عن الزوال تلزم اعادة المعدومات بالنظر الی الادراکات السابقة المرتبة فی جانب الماضی لکنه اغلق فی العبارة احالة علی فهم المتوقد الذکی لایقال فح لاتلزم وجودیة الادراکات اللاحقة المرتبة فی المستقبل لانا نقول قد عرفت ان کل علم یمکن ان تعلق العلم بزواله فکل علم فرض حصوله تلزم وجودیة بعلم علمه سواء کان فی جانب الماضی او المستقبل فالتقریر المذکور وان کان بظاهره

جاريا في السلسلة الماضية فهو بعينه جار في السلسلة المستقبلة ايضا وهذا هو معنى قول السيد المحقق في المتن ويفهم منه ايضا انه على هذا التقدير اذا تحقق الخ ومن ههنا ظهر سخافة صنيع الفاضل اللبكي حيث حمل عبارة المحقق الدواني على لزوم اعادة المعدومات بالنظر الى الادراكات الاخيرة والذي بعثه على ذلك قوله فيستلزم الادراك الثالث للادراك المفروض لان التشخص الا اطلاع على ما به وما عليه فارجع الى التحقيقات العرضية فان منها شفاء الكل عليل ودواء الكل غليل كيف لا وقد كون تاليفها باشارة المحقق الخفي الدين الطوسي روحي فداه الاشارة العلامة اطال الله في ظله يوم القيامة كان رأى في المنام ان المحقق الطوسي جالس بهيئة وحاشية الرسالة القطبية للسيد الزاهد وقال له خذ هذه الحاشية فاخذها من يده فلما تيقظ من منامه عرض هذا المنام على بعض اساتذته فعبره بانك تكتب على الحاشية الزاهدية تعليقات نفيسة فجاءت التحقيقات العرضية مصدقة تلك الرويا قال وهو محال اعلم ان الفلاسفة انكروا اعادة المعدوم وحكموا باستناعه وبنوا عليه انكار حشر الاجساد ونحوه وستمر لك على ذلك بدلائل كلها ضعيفة سخيفة منها ان الحكم على الشيء بامكان اعادته موقوف على ان يكون ذلك الشيء هو هو عينا على كونه متعينا في نفسه متخصصا في ذاته والشيء بعد عدمه لم يتحقق متخصص ليس له تعين فكان الحكم عليه بجواز اعادته محالا وفيه انه منقوض بحكم جواز وجود المعدومات الممكنة كالعنقاء مثلا والحال ان الحكم بجواز وجود الشيء لا يتوقف على تحققه الخارجي بل على مطلق تحققه وهو حاصل بناء على القول بالوجود الذهني لامكان الموجود في الذهن بالحقيقة هو الهوية المتشخصة بالتشخصات الذهنية واتحادها مع الوجود الخارجي بمعنى انها بعد التجريد عينه فليست اياه مطلقا فلا يكفي وجود المعدوم ذهنا للحكم عليه بل لا بد من وجوده وتشخصه وتعينه في الخارج والمفروض انه نفي محض فعاد الاشكال لانا نقول فعلى هذا نقول بس طريق اثبات الوجود الذهني وبهذا وكثير من القواعد المبنية عليه وذلك لانهم يستدلون على الوجود الذهني بانا نحكم على اشياء معدومة في الخارج باحكام صادقة لها بالبداهة وثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له واذ ليس وجودها في الخارج فلها وجود في الذهن لا محالة فلم يكفهم الوجود الذهني كافيا للحكم بل يحتاج الى ثبوته شخصا في الخارج لما كان هذا الاستدلال بهذا المعنى ومن ههنا ظهر سخافة ما قال السيد المحقق في حواشي شرح المواقف من ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت شخص المثبت له لا ثبوت ما هو مشارك له في النوع انتهى وسيجيء ذكر البعض دلائل امتناع اعادة المعدوم مع ما له وما عليه وذهب بعض الحق الى جواز اعادة المعدوم مستدلين بالدلائل النقلية والعقلية اما النقلية فثلاثة جهة الى ذكرها الكثير مع عدم افادتها اسكتت افواه سفلة المنكرين هم يقدمون العقل على النقل واما العقلية المفحمة لهم فنذكر الفاضل المحشي منها ههنا اثنين والتفصيل موضع آخر قوله نوقش تارة بان الوجود امر واحد في حد ذاته او تقريره على ما في المواقف ان الوجود امر واحد في حقيقته يعبر عنه في الفارسية بهستي وانما الاختلاف فيه بحسب اضافته الى الزمان فوجود الشيء في الزمان الماضي وجوده في الزمان المستقبل واحد بحسب ذاته وانما التعدد بحسب نسبة الوجود الاول الى الزمان الماضي ونسبة الثاني الى المستقبل ومن البين ان ما يكون واحدا بحسب ذاته متعددا بحسب اضافته الى شيء آخر لا يختلف حكمه بحسب ذاته وحقيقته فالوجود في هذا الزمان والوجود في الزمان المستقبل لا يختلفان في الوجوب والامتناع والامكان فانظر الى ذاتهما فلو كان احدهما واجبا كان الآخر ايضا واجبا ولو كان احدهما ممتنعا كان الآخر ايضا ممتنعا ولو كان احدهما ممكنا كان الآخر ايضا ممكنا ولا يعقل كون احد هذين الوجودين ممكنا والآخر واجبا او ممتنعا فلو استحالت اعادة المعدوم لزم امتناع وجوده في الزمان المستقبل بعد ما كان ممكنا قبله هذا خلف فثبت انه لا يمكن الحكم باستحالة امتناعها فبقيت في حيز الجواز والامكان لم ذلك ما اردناه ومن ههنا ظهر سقوط ما يقال ان العود لكونه وجودا حاصلا بعد طريان العدم اخص من الوجود المطلق ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص لامكان امتناع الاخص لامتناع الاعم فيجوز ان يكون الشيء ممكنا وجوده المطلق ممتنعا وجوده بعد العدم وجه السقوط ظاهر فان الوجود امر واحد في حد ذاته لا يمكن ان يختلف في الوجوب والامكان والامتناع ابتداء واعادة بحسب ذاته فاذا كان وجوده في زمان وجوده ممكنا يبقى كذلك بعده في زمان

اعادته ايضا وجاز كون الشئ الواحد كالماء في زمان كزمان الابتداء ممتنعا في زمان آخر كزمان الاعادة بناء على ان الوجود في الزمان الثاني
ممتاز للماء في حسب الاضافة لجاز انقلاب احدى المواد الثلث الى الاخرى وهو ممنوع كونه خلاف البديهة بل يستلزم المحال وهو غنا الجعلية عن
المحدث وغيره سببا باثبات الواجب ذلك لانهم استدلوا على اثبات الواجب بان العالم اما ان يكون ممتنعا او واجبا او ممكنا ينتهي الى الاول
والا لاحد الاقسام الى الثاني والا لما طرء عليه العدم متعينين الثالث وهو كونه ممكنا والممكن لابد له من مرجح وموجد فان لم تنته السلسلة الى الذات
الواجبة لزم التسلسل وهو محال فثبت الواجب هذا فلو جاز انقلاب احدى المواد الثلث الى الاخرى لم تتم هذا الاستدلال لجواز ان يكون العالم
ممتنعا لذاته في زمان عدمه وواجبا في زمان وجوده فلا يحتاج الى الواجب **قوله** فان زمن مستلزم لامكانه وجوبا وامتناعا اقول ذكر الوجوب
ههنا استطرادي لا حاجة اليه في هذا المقام **قوله** بناء على ان الوجود صفة بيان لعلة الجواز **قوله** لجاز انقلاب احدى المواد الثلث الى الاخرى
اعترض عليه العلامة القوشجي في شرح التجريد بان الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات الوجود مطلقا والامتناع عن اقتضائه العدم مطلقا
والامكان عن عدم اقتضائها ولا يجوز الانقلاب بين هذه المفهومات لان مقتضى ذات الشئ لا يختلف بحسب الازمنة لكن الوجود قد يقيد
بقيد سلبي او اضافي فلا يقتضي ذات الواجب الوجود المقيد بهذا القيد بل يمتنع اتصافه كما اذا قيد الوجود بكونه مسبوقا بالعدم فان هذا
الوجود يمتنع اتصاف الباري تعالى به وبذلك لا يخرج عن كونه واجبا ولا يتطرق به الذاتي الى امتناعه الذاتي وكذلك العدم قد يقيد بكونه
مسبوقا بالوجود فلا يقتضي ذات الممتنع هذا العدم المقيد بل لا يمكن اتصافه ولا يلزم من ذلك انقلابه من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي وعلى
هذا القياس اذا قيد الوجود بكونه ناشيا عن ذات الموصوف به لم يمكن اتصاف ذات الممكن به وبعد ذلك نقول العدم ليس موجودا مطلقا على اي وجه
كان بل هو موجود مقيد بكونه حاصلا بعد طريان العدم فلم لا يجوز ان يمتنع اتصاف العدم بهذا الوجود المقيد وان لم يمتنع اتصافه بالوجود المطلق
ولا يلزم منه انقلاب من الامكان الى الامتناع الذاتي كما في اخواته على ما تقدم هذا تلخيص اعتراضه **اقول** هو في غاية السقوط لان الوجود والعدم ذاتا
انما الاختلاف فيهما بحسب اضافته الى الزمان كما عرفت فامتناع الوجود بعد طريان العدم لا يكون لذاته بل لكونه في الزمان الكذائي بعد زمان عدمه اللاحق به
المطلوب غاية الامر ان تكون اعادة المعدوم ممتنعة بالغير وهو خارج عما نحن فيه بل نقول المضايقة في اختلاف مقتضى الذات باختلاف القيود وان مقتضى
الذات ان قيد بقيد يكون مخالفا لمقتضى ذاته لا يبقى ذلك المقتضى باعتبار هذا القيد مقتضى له واما لو قيد بقيد لا يكون كذلك يبقى مقتضى له
كما كان ولا يتغير وبهذا ظاهر فالواجب الذي مقتضاه الوجود المطلق انما يمتنع اتصافه بالوجود بعد العدم لكونه مقيدا بقيد يخالف مقتضى ذاته فان
ذاته تقتضي الوجود ودوامه في جميع الازمنة فلا يمكن ان يعرض له الوجود في الضرورة يمتنع اتصافه بالعدم بعد الوجود لا بالنظر الى نفس الوجود بل
بالنظر الى كونه بعد العدم وكذا الممتنع انما لا يقتضي العدم بعد الوجود لكونه مقيدا بما يخالف مقتضاه فان ذاته تقتضي العدم المطلق في جميع الاوقات
فلا يمكن ان يعرض له الوجود في الضرورة يمتنع اتصافه بالعدم بعد الوجود لا بالنظر الى العدم نفسه بل بالنظر الى كونه بعد الوجود وبتسليم اتصاف
الممكن بالوجود الناشي عن ذاته فانه انما يمتنع لكونه مقيدا بما يخالف مقتضاه فان مقتضى الممكن بشاوي طرفي الوجود والعدم فكيف يتصف
بالوجود الناشي عن ذاته وتس عليه نظائره واما المعدوم الممكن فكما لا يمتنع اتصافه بالوجود المطلق وبالعدم المطلق يمتنع اتصافه بالعدم بعد الوجود
كذلك لا يمتنع اتصافه بالوجود بعد العدم لا بالنظر الى نفس ذات الوجود ولا بالنظر الى كونه مقيدا بكونه بعد العدم لعدم منافاة هذا القيد مقتضى
ذاته فالامثلة التي جعلها القوشجي اخوات لما نحن فيه ليست اقرابة لها به بل هي اجنبيات محضة فاحس بالفكر ودقق النظر **قوله** وهو مع مخالفته
لبداهة العقل قائل في الكلية لان الشئ الواحد يحيل ان يقتضي لذاته عدمه في زمان ويقتضي لذاته وجوده في زمان آخر لان مقتضى الذات

من حيث هي هي لا تتصور الفكاكها عنه انتهت **قوله** يوجب غناء الحوادث من المحدث آه **قول** وايضا يبطل بكثير من قواعدهم كقولهم كل حادث زماني فهو مسبوق بمادة فانهم استدلوا عليه بان امكان الحادث قبل وجوده امر موجود والا لزم الانقلاب فلابد من محل متعلق بالحادث تعلقا ما وهو المعنى بالمادة ولو جاز انقلاب احدى الواحد الثلث الى الاخرى لامكن ان يقال الحادث قبل وجوده ممتنع ثم صار ممكنا في زمان وجوده فلا يحتاج حينئذ الى مادة وينهدم باساس كثير من قواعدهم المتفرعة على القاعدة المذكورة كقولهم كل الممكنات تقبل الوجود بالفعل وغير ذلك مما يبطل كل ذلك في كتب الحكمة **قوله** وتارة بانا اذا فرضنا ان زيدا معدوم الخ هذا الاستدلال على جواز اعادة المعدوم بل وقوعه اورده جديدا بوابي كمال المدققين رح بقوله انت خبير بانا اذا فرضنا ان زيد المعدوم ثم وجد ثم طرأ عليه العدم فكان الصادق اولا قولنا زيد معدوم ثم اذا وجد صدق قولنا زيد ليس بمعدوم ثم اذا طرأ عليه العدم صدق قولنا زيد ليس بلا معدوم فهنا اعدام ثلث الاول المستفاد من كلمة ليس وهو انتفاء الاعدام والثاني المستفاد من كلمة لا وهو انتفاء المعدوم والثالث المستفاد من لفظ المعدوم فهنا انتفاء انتفاء العدم صادق والعدم الثالث الذي كان متحققا قبل الوجود كان امرا متعينا متشخصا لامحالة فيلزم عند طريان العدم في هذه الصورة اعادة المعدوم بعينه كما لا يخفى فما هو جوابكم فهو جوابنا وان اعتذر بان اعادة المعدوم محال في صورة الوجود وههنا يلزم اعادة العدم فجوابه ان الادراك اذا كان انتفاء لادراك سابق عليه انما يستلزم اعادة الاعدام دون الوجود وان اعتذر بان العدم الطاري غير السابق لاختلاف الزمانين قلنا مشاركة في صورة اعادة الادراك السابق اي الواقع في المرتبة الوترية فان ذلك الادراك كان عبارة عن نفس العدم والازالة فالمعاد ليس هو الاول بعينه لاختلاف زمانيهما كما قلتم انتهى كلامه وشرح هذا الكلام قولا بقول في التحقيقات المرضية فارجع اليها **قوله** فيصدق انه ليس زيد معدوم آه يرد عليه ان صدق الموجبة يقتضي وجود الموضوع والمفروض ان زيدا المعدوم فكيف تصدق هذه الموجبة وهذا الايراد ليس بخاص بهذه المادة بل هو عام انورد في كل قضية محمولها منافٍ للوجود كقولنا شريك الباري ممتنع ونحوه وقد سلك المحققون في دفعه مسالك لا اليق المقام لاتيت بها مع مالها وما عليها وقد ذكرت نبذا منها في رسالتي حل العلق في بحث المجهول المطلق ان شئت فارجع اليها **قوله** فههنا يعني في قولنا زيد ليس بلا معدوم **قوله** فلزم اعادة المعدوم بعينه وهو العدم **قوله** والاعتذار بتغاير هما آه حاصله ان العدم الثالث المستفاد من كلمة ليس غير الاول المستفاد من لفظ المعدوم لاختلاف الزمانين فلا تلزم اعادة المعدوم بعينه والمحال هو هذا لا مطلق اعادة المعدوم كما يفصح عنه كلام العلامة القوشجي في شرح التجريد حيث قال اختلفوا في جواز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع عوارضه المشخصة فذهب اكثر المتكلمين الى جوازها وذهب الحكماء وبعض الكرامية وابو الحسين البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة الى امتناعها وهؤلاء ان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني ينكرون باعادة المعدوم لانهم لا يقولون بانعدام الاجسام بل بتفرق اجزائها وخروجها عن الانتفاع **قوله** او تخصيص استحالتها في صورة الوجود تحكم اذ اعادة المعدوم مطلقا ليس بمحال انما المحال اعادة الوجود المعدوم واما العدم المعدوم فاعادته جائزة بل واقعة فالنقض المذكور غير وارد على القائلين باستحالتها **قوله** مشترك اي يجري مثله في ما نحن فيه اما جريان الاول فبان يقال الادراك السابق كان ادراك بكر عبارة عن العدم والزوال على ما هو المفروض فاذا اعيد حين عروض الادراك اللاحق اي ادراك زيد يكون هذا المعاد غير الاول السابق لاختلاف الزمانين فلا تلزم اعادة المعدوم بعينه وامّا جريان الثاني فبان يقال الادراك الثالث السابق ليس الا عبارة عن العدم فبالادراك اللاحق انما تلزم اعادة العدم المعدوم لا الوجود المعدوم فلا تلزم اعادة المعدوم ههنا

الیها کما لا یلزم هناک فجوابه عنه ای عن المتن الثانی والمجیب بالقاضی احمد علی اسندیلوی حیث قال یمکن الجواب عنه بانهم لعلهم
جوزوا اعادة المعدوم المحض وانما منعوا اعادة الموجود المعدوم وههنا تلزم اعادة العدم الثابت فیعود البثوت بناء علی ان الادراک
عدم ثابت الخ وسیأتی کلامه شهد بان هذا الجواب غیر مرضی وله وجهان الاول ما ذکره ان المتکلمین ههنا مریدون للأمل استحالة
اعادة المعدوم لو ثبت لدلت علی استحالة اعادة المعدوم مطلقا وجود کان او عدما فی جمیع الاوقات الخ والثانی ما ذکره بحر العلوم نور الله مرقده
فی حواشیه وتبعه فی ذلک بعض المناظرین کما هو دابه وهو انه لا استحالة فی عود النفی الثابت الیقینی کما لا استحالة فی عود النفی
المحض بان العدم الثابت لیس زمانیا فی نفسها الذات المسلوب عنه لم یتاخر الشیء المسلوب ثم قاربه ثم بطلت المقارنة فیحکم
ان العدم کان ثابتا له ثم انتفی ثم عاد هذا الثبوت بجهة استمرار الذات المسلوب عنه ولا تمییز بین العدمین فی انفسهما فلا استحالة فی
الاعادة بهذا النحو انما الاستحالة فی عود ما هو ثابت فی نفسه والتوقع من المصنف ان یقطع بسنافة هذا الوجه لما افاده ابی واستاذی
سراج المحققین نور الله مرقده فی کشف المکتوم فی حاشیة بحر العلوم من ان الفرق بین العدم والوجود غیر معقول فان العدم کما انه
عبارة عن انتفاء الذات کذلک الوجود عبارة عن کون الذات وکما ان الاعدام اشیاء غیر متمیزة کذلک الاکوان نعم اذ الوحظ
عدم مقارنة العدم لبعض الذوات زمانا ثم مقارنة العدم ثم انتفاء هذه المقارنة یتخیل ان الوجود کان سابقا ثم صار لاحقا
لان ههنا کان شیئا کان مقارنا ثم بطل ثم صار مقارنا ثانیا حتی لطالب امر مشترک بینهما ولطالب التمییز بین هذا الوجود المعاد
والوجود السابق وانی هذا اشار بحر العلوم نفسه بقوله فتامل بعد ذکر الوجه المذکور **قوله** منها ان تخلل العدم بین الشیء ونفسه
محال الخ هذا احد الدلائل المذکورة فی التجرید وحاصله انه لو اعید المعدوم یلزم ان یتخلل العدم بین الشیء ونفسه واللازم محال
فالملزوم مثله اما الملازمة فلان ذات الشیء منفوظة فی حالتی الوجود والعدم فاذا وجد الشیء فی الزمان الاول کانت ذاته
فیه واذا عدم فی الزمان الثانی بطلت ذاته ثم اذا وجد فی الزمان الثالث کانت ذاته السابقة بعینها فیه فیلزم
تخلل العدم بین الشیء ونفسه ویلزم تقدم الشیء علی نفسه واما استحالة اللازم فلان العدم نسبة والنسبة لا بد لها من طرفین
متغایرین فلا یتقل بین الشیء ونفسه **قوله** فیکون ح الوجود بعد العدم الخ یعنی لما ثبت انه لا بد للنسبة من طرفین متغایرین
فلا بد للعدم من طرفین کذلک فیلزم ان یکون الوجود المعاد غیر الوجود الذی قبله هذا خلف **قوله** وردّه هذا احد وجوه الرد المذکورة
فی شرح التجرید الجدید وحاصله انه لا معنی لتخلل العدم ههنا سوی انه کان موجودا فی زمان ثم زال عنه ذلک الوجود فی زمان آخر ثم
اتصف به فی زمان ثالث فالوجود الاول والثانی متغایران بحسب الزمان فلا یلزم تخلل العدم بین الشیء ونفسه بل غایته ما یلزم تخلل
زمان العدم بین زمانی وجوده ولا استحالة فیه وثانیها لم لا یجوز ان یکون التمییز فی الحالین بعوارض غیر مشخصة مع بقاء العوارض
المشخصة بعینها فلا یلزم تخلل العدم بین الشیء الواحد من جمیع الجهات وثالثها انه لو تم الدلیل المذکور لدل علی امتناع بقاء الشخص
من الاشخاص زمانا والا لزم تخلل الزمان بین الشیء ونفسه بوجود ذلک الشخص فی طرفی زمان البقاء وتفصیل هذه الوجوه وما لها
وما علیها مذکور فی حواشی شرح التجرید القدیمة والجدیدة لا فائدة فی ذکرها ههنا الا الانتشار لغرابة المقام **قوله** ومنها ان المعاد الخ
حاصله ان اعادة المعدوم المتنازع فیها عبارة عن اعادة المعدوم بجمیع عوارضه المشخصة لانه کما مر من العوارض المشخصة الوقت الزمان
ایضا فلو اعید المعدوم لزم عود زمان وجوده السابق ایضا واللازم باطل فالملزوم مثله ووجه بطلان اللازم انه یلزم ان یصدق

علی شئ واحد فی زمان واحد انه مبتدأ ومعاد وهل هذا الا اجتماع المتناقضین وایضا لو اعید الزمان بعینه لکان المتبدأ متقدما علی المعاد ضرورة تخلل العدم بینهما وذلک تقدم لا یجامع بنیة المتقدم مع المتاخر ولا تصور ذلک الا فی الزمان فیکون کل منهما واقعا فی زمان فیلزم ان یکون للزمان زمان لا یقال یمکن ان یکون التقدم والتاخر بحسب الذات لا بامر زائد کما فی اجزاء الزمان لانا نقول تقدم جزء واحد من الزمان علی نفسه بحسب الذات غیر معقول بخلاف تقدم بعض اجزاء الزمان علی بعض آخر منها **قوله** وزیف خلاصة التزییف منع قول المستدل ومنها الوقت وهو ظاهر **قوله** بحسب الامر الخارجی فیه اشارة الی دفع ما یقال انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع فیه کونه فی هذا الزمان غیر الموجود بقیده کونه فی الزمان السابق وحاصل الدفع ان هذا التغایر انما هو فی الذهن واما فی الخارج فزید الموجود فی هذه الساعة هو الموجود فی الساعة التی قبلها لا تغایر بینهما اصلا **قوله** کیف وقد علی الخ قال المحقق الدوانی فی شرح هیاکل النور لما بالغ بهمنیار فی التغیر حتی ابدی احتمال تبدل الذات فی الانسان قال الشیخ فی جواب بعض ایراداته کیف تجعلنی المسموع منه مع تجویزک تبدل الذات انتهی وقال هو فی حواشی شرح التجرید القدیمة رایت فی الاسولة التی سألها بهمنیار عن الشیخ انه طالبه بالدلیل علی بقاء الذات فی الانسان حتی یستدل علی التجرد فاجاب عنه بالرجوع الی الوجدان الصحیح ثم اورد بهمنیار علی مسألته سمعها من الشیخ کلاما فقال له الشیخ کیف تجعل المسموع منی مع تجویزک تبدل الذات انتهی وقال السید المحقق فی حواشی شرح الهیاکل والعجب ان بعض الاعزة قال ههنا قولا عزیبا وهو ان للتلمیذ ان یقول انما انا باحثک لانک تقول انی هذا الوقت ایضا ما کنت تلمت اولا وانا اقول ایضا ما کنت قلت اولا وان کان شخصک هذا غیر شخصک الاول وشخصی هذا غیر شخصی الاول فزعم ان مذهب التلمیذ موافق لما ذهبت الیه الصوفیة من تجدد الامثال ولا یخفی علیک ان قول الشیخ تنبیه علی بقاء الذات بما هو بدیهی اولی ومن البین بالغا ما هران انا وانت جزئیان ولو فرض التعدد فیهما صار کلیین ثم بین قول الصوفیة وهو ان فی کل آن بالنسبة الی کل شخص اعداما وایجادا بناء علی ان لله تعالی اسماء متقابلة بعضها قهریة وبعضها لطفیة ولا تعقل فیها بالنسبة الی اشخاص العالم من الجواهر والاعراض تبین قول بهمنیار بون بعید فان کلامهم لیس فی الذوات والهویات بل فی اوصاف غیر مشخصة من حیث هی اوصاف تابعة غیر مستقلة ولا شک ان ما یخالف احکام العقل والشرع هو التبدل فی الذوات والهویات کما یقوله بهمنیار دون التبدل فی اوصافها وتوابعها کما تقوله الصوفیة **قوله** واعترف بان الوقت لیس من المشخصات وکیف لا یعترف وفی جعل الوقت من المشخصات تلزم مفاسد لا تعد ولا تحصی فان اختلج فی قلبک ان المتکلمین قالوا بتجدد الاعراض وعدم بقائها مع بقاء محلها بالشخص وهل هذا الا اختلاف الاشخاص باختلاف الاوقات فاعرضه بان الذی بعثهم علی القول بالتجدد لیس هو کون الزمان مشخصا بل امر آخر وهو عدم قیام العرض بالعرض فانهم قالوا لو کان العرض بشخصه روحدته باقیا لقام بقاؤه فیه وهو ایضا عرض وقیام العرض بالعرض محال فلا جرم یختارون القول بالتجدد ولیس مبناه علی کون الوقت من المشخصات علی انهم لم یقیموا الی الآن برهانا شافیا علی التجدد وما ذکروه لاثباته کله مخدوش کما یقال قد ذکر بعض الفلاسفة ان زیدا الصبی غیر زید الشاب بالشخص وهل هذا الا تغیر الشخص بتغیر الوقت لانا نقول اختلاف زید الصبی بزید الشاب لیس لاجل اختلاف وقتهما بل لاجل اختلاف صورتهما الجسمیة اشار الی ذلک العلامة الشیرازی فی شرح هدایة الحکمة فافهم وکن من الشاکرین **قوله** ومنها انا اذا فرضنا اعادة بعینه الخ حاصله انه لو جازت اعادة المعدوم وفرض وقوعها لزمت الاثنینیة بدون التمایز واللازم باطل بالبداهة فالملزوم مثله ووجه الملازمة انا اذا فرضنا اعادة الشئ بعینه مع جمیع عوارضه المشخصة فلا یخلو اما ان یکون الواجب تعالی قادرا فی ذلک الوقت علی ایجاد مثل ذلک المعاد مبتدأ او لا یکون قادرا لاسبیل الی الثانی

لاستحالة العجز عليه تعالى فتعين الاول وقد تقرر في مقره ان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال واللازم يجب تمكنا فلنفرض هنا ايضا واقعا
وح لا يتميز المعاد عن المستانف ويلزم ما ادعينا لزومه **قوله** ودفع بانا نمنع آه وتوضيح الدفع وتلويح المنع ان المستدل ان اراد بمثله
ما يشاركه في نوعه وتشخصه معا فوجود المثل بهذا المعنى محال وقدرة الواجب لا تتعلق بالمحال كوجود شريك الباري وان اراد ما يشاركه
في نوعه فقط على ما جرى عليه اصطلاحهم من انهم يسمون الاتحاد في النوع مماثلة وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة
وفي الوضع مطابقة وفي الاضافة مناسبة كما ذكره العلامة الشيرازي في شرح الهياكل بداية الحكمة فعدم التمايز ممنوع لتحقق التمايز
بينهما بحسب الهوية الخارجية ولو سلمنا ان ايجاد مثله بالمعنى الاول ليس بمحال ولا يخرج عن قدرة الله تعالى فلا نسلم ان الممكن
لا يلزم من فرضه المحال لجواز الامتناع بالغير كعدم العقل الممكن يستلزم لعدم الواجب فايجاد مثله ابتداء وان كان جائزا في نفسه
لكن يجوز ان يكون ممتنعا بسبب فرض اعادة المعدوم الذي مثله والا ارتفع التمايز بينهما وقد يدفع ايضا بما ذكره العلامة القوشجي
في شرح التجريد من انه لم لا يجوز ان يكون الامتياز بينهما بالعوارض المشخصة ولا يخفى عليك انه غير مفيد لجواز فرض عدم الامتياز بالعوارض
المغيرة المشخصة ايضا فيحتاج الى الدفع الاول للاحالة **قوله** بل يتمايزان بالهوية قال في الحاشية اي بالعوارض المشخصة مع الاتحاد
في الماهية انتهت **قوله** فهذه الدلائل ان تمت **اقول** عدم تمامية هذه الدلائل قطعي وتمامية انما هي بمجرد الفرض فكان الاولى
ان يقول لم تمت لان المجرد الفرض بخلاف ان فانها غالبا تستعمل في الشك **قوله** لدلت على استحالة العدم المعدوم ايضا رده
بحر العلوم نور الله مرقده بان العدم عبارة عن انتفاء الذات وليست الاعدام متمايزة اصلا فلا يمكن ان يقال ان تخلل الوجود
بين الشيء الواحد محال اذ بالنسبة لا بد لها من الطرفين فلا يكون المعاد بعينه هو الاول اذ ليس ههنا عدمان متمايزان احدهما في الزمان
المتقدم والآخر في الزمان المتاخر لعدم اذ الوجود لشيء ثم مقارنة الوجود له ثم انتفاء هذه المقارنة في الزمان اللاحق
يتوهم ان العدم امر مشترك بينهما ويطلب التمييز بين هذا العدم المعاد والعدم السابق وتبعه بعض الناظرين ولا يخفى عليك ما فيه
فان العدم والوجود سيان في عدم تمايز المعاد من السابق منهما وتمايزهما بحسب الزمان السابق واللاحق فالفرق بينهما تحكم ولعله الى
هذا اشار الفاضل المحشي ههنا بقوله فتامل فانه لم ولا تزل **قال** اقول هذا رد على تقرير المحقق الدواني وقد ذكره السيد المحقق في حواشي
شرح الهياكل ايضا وذكرت توضيحه في تعليقاتي عليها **قوله** حاصله آه محصول الحاصل انه لا تلزم اعادة المعدوم ولا انقلاب المثبت
منفيا وبالعكس ولتوضيحه انه اذا تحقق في النفس ادراك كان زوال السابقة كادراك عمرو ثم انتفى عنها حين ادراك زيد فهذا الانتفاء
اي ادراك عمرو الذي هو انتفاء السابقة كادراك بكر ايضا ادراك فيكون له حكم الثبوت فتصدق قضية موجبة معدولة وهي النفس
المدركة بادراك بكر وانتفاؤه اي ادراك زيد يكون في قوة السالبة المعدولة وهي النفس ليست بلا مدركة بادراك بكر والسالبة المعدولة
لا تستلزم الموجبة المحصلة بل قد تصدق مع السالبة البسيطة ايضا كقولنا زيد ليس بلا قائم فان السلب ان تعلق بثبوت اللاقيام يبقى
السلب البسيط غير صادق زيد ليس بقائم وان تعلق بالمقيد والمقيد معا يرتفع الانتفاء مطلقا ويصدق زيد قائم فلا نسلم ان انتفاء
انتفاء الشيء يستلزم الشيء الذي هو في قوة الموجبة المحصلة لجواز تحقق هذا الانتفاء على الطريق الآخر نعم لو ثبت استلزام السالبة
الموجبة المعدولة للموجبة المحصلة لتم الاستلزام وليس فليس **قوله** وان احتج في صدرك آه ايضاح الاحتجاج ان السالبة المعدولة
المعدولة وان كانت اعم تحققا من الموجبة المحصلة لجواز تحققها في ضمن السالبة البسيطة كما مر تفصيله لكنه ليس مطلقا بل ذا لم يعلم

نسخة ان ليس
نسخة ليس
نسخة الاشتراك
نسخة الاشتراك
نسخة الاشتراك

حال وجود الموضوع لجواز ان لا یوجد الموضوع فتصدق السالبة البسیطة ح واما اذا علم ان الموضوع موجود فهما متلازمان ح وذلک لان السالبة المعدولة نقیض الموجبة المعدولة والموجبة المحصلة نقیض السالبة البسیطة وهما متلازمتان عند وجود الموضوع فانه اذا فرض ان زیدا موجود یکون قولنا زید لیس لقائم وزید لا قائم متلازمین فی الصدق والکذب وقد تقرر ان نقیضی المتساویین متساویان فتکون السالبة المعدولة والموجبة المحصلة ایضا متلازمتین عند وجود الموضوع واسر منه ان عموم السالبة المعدولة من الموجبة المحصلة وکذا عموم السالبة البسیطة من الموجبة المعدولة لیس الا لان الموجبة تقتضی وجود الموضوع والسالبة تصدق بانتفائه ایضا فاذا فرض وجود الموضوع انتفی العموم بالضرورة ویکون بینهما التلازم اذا عرفت هذا فنقول موضوع الادراکات وهو النفس موجود بالضرورة لان الکلام بعد تحقق الادراک الاخیر فیتلزم الادراک اللاحق کادراک زید الذی هو فی قوة السالبة المعدولة الادراک الثالث کادراک بکر الذی هو فی قوة الموجبة المحصلة بالضرورة لما عرفت من ان السالبة المعدولة والموجبة المحصلة یتلازمان عند وجود الموضوع فکذا ما فی قوتهما فیصح تقریر المحقق الدوانی ویندفع ما اورده السید المحقق علیه **قوله** فیزاح آه قال فی الحاشیة هذا هو الجواب الموعود به فی شرح قول المحشی والا لزم علی تقدیر آه والاعتراض هنا لمن کان له همة اعنی کمال المتانة والدین روح التمد روحا انتهت وخلاصته منع التلازم بین الموجبة المعدولة وبین السالبة البسیطة وکذا بین السالبة المعدولة والموجبة المحصلة علی تقدیر وجود الموضوع ایضا مستندا بانه لم لا یجوز ان یکون لصدق احدهما مانع کفرض انعدام الادراکات عن النفس ساعة الادراک الاخیر هنا فتصدق حینئذ ادراک عمرو والسالبة البسیطة اعنی النفس لیست مدرکة بادراک بکر دون الموجبة المعدولة اعنی النفس لا مدرکة بادراک بکر وکذا تصدق حینئذ ادراک زید السالبة البسیطة دون الموجبة المحصلة وبالجملة التلازم بین السالبة البسیطة والموجبة المعدولة وکذا بین نقیضیهما عند وجود الموضوع انما هو اذا لم یوجد مانع آخر من صدق احدهما واما اذا وجد مانع آخر فلا تلازم بینهما **قوله** یجوز ان یکون لصدق احدهما کالموجبة المعدولة **قوله** دون الثانی کالسالبة البسیطة **قوله** ومن اراد تمام التفصیل والایضاح فلیراجع تلمیذه الفیض آبادی ولا یخفی علیک ان منع التلازم بین السالبة البسیطة والموجبة المعدولة وکذا بین نقیضیهما مع وجود الموضوع سخیف جدا کیف وعموم السالبة من الموجبة لیس الا لاقتضاء الموجبة وجود الموضوع دون السالبة فاذا فرض وجود الموضوع کانفس ههنا یکون بینهما تلازم بالضرورة وایراد المنع علیه مکابرة محضة وایضا هو مخالف للجمهور القائلین بالتلازم عند وجود الموضوع والفاضل المحشی لیس بغیر عن مخالفة الجمهور غایة الفرار کما یظهر من تقریره فی مبحث البعدیة فهل هذا الا الفرار علی ما عنه الفرار **قوله** وللناس فی ما یعشقون مذاهب اطرف مختلفة مقتبس من قول الشاعر لابی فراس **شعر** علی لدی العامریة وقفة ۞ یطیل علی الشوق والدمع کاتب ۞ ومن عادتی حب الدیار لاهلها ۞ وللناس فی ما یعشقون مذاهب ۞ معناه لازم علی ان اقف عند منزل العامریة التی هی محبوبتی وقفة لا تذکر محاسنها فابکی علی فراقها ذکر الاطلاء واراد به تذکیر حکایات المحبوبة وما جری بینهما من المعاملات ای لیذکرنی الشوق محاسنها فاتذکر وابکی علی فراقها بکاء شدیدا حتی کانی من کثرة البکاء وشدة التلبس بالدمع عین الدمع فکانه هو الکاتب ویجوز ان یراد بکتابة الدمع جریانه کذا ذکره مولانا المدار الجونفوری فی حواشی الهدایة وقال شیخ الاسلام بدر الدین العینی فی البنایة شرح الهدایة هذه الابیات من قصیدة تائیة قالها ابو فراس واسمه همام وقیل تمیم بالتصغیر ابن غالب التمیمی وسمی فراسا لقبه لقب به لانه کان جهم الوجه والفراس فی الاصل قطع العجین وقیل لقب به لفقره والاول اصح لانه اصابه جدری فی وجهه ثم برأ منه وکانت وفاته بالبصرة سنة عشر وثلثمائة **قال** ثم اقول یلزم علی

تقدیر آه لما فرغ عن تقریر بعض المحققین مع ما له وما علیه اراد ان یستدل من عند نفسه علی ان الادراک لیس عبارة عن زوال الادراک وقد ذکره فی حواشی شرح الهیاکل ایضا واوضحته فی تعلیق الحمائل **قوله** فان کان بالعکس ایضا آه توضیحه انه لما کان کل ادراک زوالا لادراک سابق فلابد ان یکون بازاء العلوم اللاحقة علوم سابقة لما عرفت ان کل زوال لابد له من زائل ولا تعلق للزوال الواحد الا بزائل واحد کما سیاتی فان کان بالعکس ایضا بان یکون کل ادراک سابق بازاء ادراک لاحق فتساویا والا فتکون العلوم السابقة زائدة علی اللاحقة ولا یکن زیادة العلوم اللاحقة علی السابقة علی هذا التقدیر مع ان المقدمة القائلة العلوم تتزاید یوما فیوما تقتضی هذه الزیادة **قوله** ممنوع آه ایراد علی بیاد من کلام السید المحقق من ان معنی تزاید العلوم یوما فیوما ان الادراکات اللاحقة بانفسها زائدة علی الادراکات السابقة وحاصلا انا لانسلم انه یدل علی هذا المعنی بل انما یدل علی ان اللاحق زائد علی السابق وهو معه لا سیما القریب منهما بان بعید وانا **اقول** التحقیق ان قولهم العلوم تتزاید یوما فیوما لا یدل الا علی زیادة العلوم اللاحقة علی العلوم السابقة فحسب اعم من ان تکون زیادة اللاحقة بانفسها فقط من غیر ضم السابقة معها او مع ضمها فتخصیص السید المحقق بالاول وتخصیص الفاضل المحشی بالثانی تحکم بحت **قوله** وهذا ایضا آه دفع دخل مقدر تقریر الدخل ان هذا المعنی لا یضر السید المحقق لانه بصدد ابطال الازالة باستلزامها خلاف ما یدل علیه تزاید العلوم یوما فیوما وهو حاصل فانه کما ان تزاید العلوم یوما فیوما بالمعنی الذی یتبادر من کلام السید المحقق یدل علی خلاف ما یلزم من الازالة کذلک بالمعنی الذی ذکره الفاضل المحشی فان زیادة اللاحق علی السابق مع بقائه معه ایضا لا تتصور علی تقدیر کون کل ادراک انتفاء الآخر وتحریر الدفع انه لیس الغرض من هذا المنع ایقاع الخلل فی جواب السید المحقق حتی یقال انه لا یضره بل الغرض مجرد ابداع الخلل فی عبارته وفهمه ان معنی تزاید العلوم یوما فیوما زیادة العلوم اللاحقة بانفسها علی السابقة **قوله** لکن این هذا من ذاک قال بعض الافاضل دفعا للمنع لا تخفی علیک ان کلام السید المحقق انما یدل علی ان تزاید العلوم یوما فیوما یدل علی ان الادراکات للنفس فی الزمان اللاحق زائدة علی الادراکات لها فی الزمان السابق وعلی تقدیر کون کل ادراک انتفاء للادراک السابق یلزم عدم هذه الزیادة اذ ما من ادراک فی زمان لاحق الا بازائه ادراک آخر فی زمان سابق وهذا المدلول مما لیس فیه شائبة ولا یدل کلامه علی ان تزاید العلوم یوما فیوما یدل علی ان الادراکات اللاحقة للنفس زائدة علی ادراکاتها السابقة فضلا هذا المعنی من هذا الکلام وایراد المنع علیه لا یلیق بشان العاقل انتهی ولا یخفی علی من له ادنی فهم ان المتبادر من کلام السید المحقق لیس الا ما فهمه الفاضل المحشی واورد المنع علیه وما ذکره هذا القائل لا یلیق فهمه بشان العاقل **قوله** کانه اراد آه اراد به تاویل الکلام المذکور بحیث یندفع عنه المنع المسطور وهو ماخوذ من حواشی المولوی عظیم الکوفاموی وحاصله انه لیس غرض السید المحقق تزاید العلوم اللاحقة الحاصلة بانفسها علی السابقة حتی یرد علیه المنع بل غرضه ان تزاید العلوم یوما فیوما وان کان بمعنی ان اللاحق زائد علی السابق وهو معه لکن لا شبهة فی انه یورث حصول ملکة یحصل بها الاقتدار للنفس علی ان تحصل ادراکات فی الزمان اللاحق زائدة بانفسها علی السابقة وهو غیر ممکن علی تقدیر الازالة فان الادراک لما کان عبارة عن زوال ادراک آخر قبله لا یمکن للنفس ان تحصل ادراکات فی الزمان اللاحق من دون وجود زائلها فی الزمان السابق وانت تعلم ان هذا التوجیه وان کان صحیحا فی نفسه لکنه بعید عن عبارة السید المحقق ولذا ترکه بکافة وههنا توجیهات بارده اخر لا نضیع الوقت بذکرها وقد ذکرنا نبذا منها فی تعلیق الحمائل فارجع الیه **قوله** فتامل اقول هو اشارة الی ایراده علی السید المحقق بان تزاید العلوم یوما فیوما بالمعنی المتبادر او بالمعنی المعلم بعلامة التکلف المقرر عند الجمهور مبنی علی کون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة فانه لما تقرر عندهم ان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة ورأوا ان الصور الذهنیة تتزاید یوما فیوما

موصوف ۱۲

صفة ۱۲

قالوا العلوم تتزايد يوما فيوما فاثبات كون العلم عبارة عن الصورة وبطلان الازالة بهذا المقرر مفض الى الدور فافهم **قوله** العلم آه اراد العلم ههنا غير مناسب لعله للتحقيق **قوله** في الشق الثاني اي كون العلم عبارة عن زوال امر آخر غير الادراك المحصول **قوله** كما يدل عليه قوله متعلق بالنفي لا بالمنفي وكان الاولى تقديمه على المنفي ليتعلق بالمثبت **قوله** فلا يرد قال في الحاشية المورد مولانا كمال الدين السهالي انتهت وعبارته هكذا لك ان تقول تحقق الادراكات بازاء ادراكات اخر فيها قوة النفس ضروري وبحسب سبق تلك على هذه اما على سبيل الجمع او على سبيل التعاقب كما مر فلا يخفى عليك انه لا تلازم وجوداتها وعدمها تها على طريق الجمع حتى يلزم اجتماع النقيضين نعم تحقق الكل ضروري وعدم كل بعد حدوث اللاحق لازم فتكليف الجمع انتهت وتوضيحه انا سلمنا ان في النفس قوة ادراكات غير متناهية ويلزم تحقق ازائلها غير المتناهية التي هي ايضا ادراكات قبل ذلك لكنه لا يلزم اجتماع تلك الادراكات الزائلة السابقة بالفعل على كل واحد واحد من الادراكات التي هي في قوة النفس حتى يلزم تحققها وعدمها فيلزم اجتماع النقيضين كما ذكره السيد المحقق بل يجوز ان يكون تحقق تلك الزائلات على سبيل التعاقب دون الجمع بان يكون اللاحق من الادراكات الغير المتناهية التي هي في قوة النفس زوال السابقة ويكون هذا الزائل السابق مقدما على زواله وهكذا يكون كل زائل سابقا على زواله فلا يلزم اجتماع النقيضين والجواب عن هذا الايراد بوجهين احدهما ما اشار اليه الفاضل الحشي وحاصله ان قول السيد المحقق وايضا آه ليس دليلا تاما على اثبات المدعى بل غرضه انه لو صحت المقدمة التي ذكرها صاحب المطارحات في ابطال الشق الثاني من لزوم وجود امور غير متناهية في النفس تم هذا الدليل والا فلا وليد به قوله كما ذكره في الشق الثاني وثانيهما وهو اقواهما اشرنا اليه سابقا من ان المراد بكون النفس قوية على ادراكات غير متناهية كونها ذات قوة لها في كل آن بالفعل على سبيل البدلية فيجب وجود الامور الغير المتناهية في النفس بالفعل قبل آن القوة على سبيل الاجتماع بالضرورة فيتم كلام السيد المحقق وسيزيد هذا زيادة وضوح عن قريب ان شاء الله تعالى **قوله** يعني لما كان معقودا آه حاصله ان معقود حجب المطارحات كان اثبات المدعى اي كون الادراك وجوديا بابطال نقيضه وهو كون الادراك لا والا يستلزم امرا حد الامرين وهو الخلف على الشق الاول وتحقق امور غير متناهية على الشق الثاني فاحتاج الى ترديد الشق الزائل بين ان يكون ادراكا او غيره وبين استحالة كل منهما على حدة واما المصنف فلما رأى ان يلزم على الشق الاخير من لزوم امور غير متناهية بحسب ما في قوتنا من الادراكات الغير المتناهية يلزم على الشق الاول ايضا استغنى عن الترديد وذكر الاستحالة واحدة وهي لزوم امور غير متناهية في النفس على سبيل الجمع **وكل وجهة هو موليها** **قوله** بابطال نقيضه اقول المدعى كون الادراك صفة وجودية منضمة ونقيضه عدم كونه كذلك اعم من ان يكون عبارة عن الزوال او عبارة عن الاضافة بين العالم والمعلوم او غير ذلك فان اراد من قوله بابطال نقيضه هذا المعنى الاعم فليس بصحيح لان صاحب المطارحات لم يبطل الا كون الادراك زوالا لا كونه اضافة ايضا وان اراد به كون الادراك زوالا كما يدل عليه السياق والسباق فلا يصح قوله لما كان معقودا صاحب المطارحات اثبات المدعى آه لان بابطال كون الادراك زوالا فقط لا يثبت ما هو المدعى لبقاء احتمال ثالث فتامل وتذكر ما ذكرنا لك سابقا تنظر لك حقيقة الحال وتنكشف عندك حقيقة المقال **قوله** رام ابطاله يستلزم امرا آه الاخير ولهذا قال فيلزم ان يكون فينا امور غير متناهية بحسب ما في قوتنا من ادراك الامور الغير المتناهية الخ فان الامور اعم من ان تكون ادراكات او صفات غير ها **قوله** والا لبطل آه يعني لو جاز تعلق الزوالين او اكثر بشيء واحد لبطل الحصر العقلي بين الشيء كالانسان ونقيضه كلا انسان لجواز ان يتعلق بالانسان الزائل زوال آخر غير الزوال المذكور ممتاز عن الزوال الاول بذاته المخصوصة فلا يبقى الحصر العقلي بينهما فانه عبارة عن ان يخبر

التعقل بمجرد تصور الشيئين بالحصر من دون لحاظ الى امر آخر **قوله** كما مر آى فى شرح قوله بل انتفاء ثابتا وقد مر تعليق به هناك فتذكره **قوله** توضيحه آه لما كان الدليل المذكور بقول السيد المحقق المشتهر آه لما قبله اعنى ان العلم بهذا الايجاب مع العلم بذلك حدوثا غير مثبت لدوام بظاهره احتاج الفاضل المحشى الى توضيحه بحيث ينطبق الدليل على الدعوى صراحة فهذا التوضيح احق بان يسمى بالتنقيح **قوله** والتالى باطل فالمقدم مثله هذا من المشهورات المسلمات بين القوم ووجهان بين المقدم والتالى ملازمة وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم والملازمة بين اللزوم وهو معنى قولهم فى بحث القياس ان رفع التالى ينتج رفع المقدم فى المتصلات اللزومية ويرد عليه منع استلزام الرفع الرفع لجواز استحالة انتفاء اللازم فاذا رفع جاز عدم بقاء اللزوم لجواز استلزام المحال محالا فلا يلزم انتفاء الملزوم هو المقدم وحمله على ما ذكره صاحب المسلم ان اللزوم حقيقة امتناع الانفكاك فى جميع الاوقات والتقادير فوقت الانفكاك وهو وقت عدم بقاء اللزوم داخل فى الجميع فهذا المنع يرجع الى منع اللزوم وقد فرض فلا يسمع **قوله** اما الملازمة آه حاصله ان علم النفس بالشئ متوقف على التفاتها اليه توقفا ذاتيا فكلما تعلق العلم بالشئ تعلق الالتفات به وفى ذلك الآن لامحالة فاذا اجتمع العلمان بمعلومين متغايرين حدوثا فى زمان واحد اجتمع الالتفاتان اليهما ايضا فى ذلك الزمان واللازم باطل لما اشتهر ان النفس لا يمكن لها ان تلتفت الى شيئين مختلفين بالتفاتين متغايرين نعم يمكن لها ان تلتفت الى شيئين او اشياء بالتفات اجمالى واحد البتة وبه ظهر ان هذا الدليل اقناعى مبنى على مقدمة مشهورة **قوله** قبلية معاخية مع المعية اشارة الى انه ليست بينهما قبلية زمانية بل قبلية ذاتية مع معية زمانية **قوله** وبعد هذا شروع فى المقصود وبعد تمهيد المقدمة المذكورة وتفصيل المقام ان نسخ الحاشية الزاهدية بينها مختلفة ففى بعضها

يوجد بهذا فلو كان الزائل عند العلم بهذا عين الزائل عند العلم بذلك تلزم اعادة المعدوم بعينه اذ اعدامه غير الاعدام الاول والا استوى حال العلم وما قبله وفى بعضها يوجد والفاصلة مكان اذ التعليلية اما على النسخة الاولى وهى التى اختارها الفاضل المحشى ومال اليها بعض اتباعه الزمان ايضا فحاصل الكلام انه لو كان الزائل عند العلم بهذا عين العلم بذلك بان يتعلق الزوال الان بزوال واحد لزمت اعادة المعدوم بعينه اذ لابد للعلم بهذا من زوال وللعلم بذلك من زوال آخر فلا يخلو اما ان يكون الزوالان متغايرين اولا لا سبيل الى الثانى والا لاستوى حال العلم الثانى وما قبله لاتحاد الزائل والزوال حتى تتعين الاول وقد بطل من المقدمة المذكورة اجتماع العلمين حدوثا لاستلزامه اجتماع الالتفاتين فى آن واحد فلا يمكن تعلقهما بذلك الزائل الواحد معا فى زمان واحد بل لابد ان يكون الزائل معدوما اولا بالعلم الاول ثم يصير موجودا ثم يصير معدوما بالعلم الثانى وهذا هو اعادة المعدوم بعينه فعلى هذا التقرير قول السيد المحقق اذ اعدامه غير الاعدام الاول يكون دليلا للزوم اعادة المعدوم ولا يخفى عليك ما فيه من التكلف الصريح والتعسف الشنيع يستنكف عنه الفهم الصحيح وقد يورد عليه ايضا بان قوله اذ اعدامه الخ لا يستلزم اعادة المعدوم بل يستلزم خلافه لانه لما كان العدم الثانى غير العدم الاول والاعدام لامتميز الا بملكاتها فلا جرم يكون الزائل بهذا غير الزائل فلا تلزم اعادة المعدوم **اقول** هذا المورد ليس بوارد عليه لان الكلام بعد فرض كون الزائل للعلمين واحدا فلا مجال لهذا الكلام صح وأما على النسخة الثانية فمحصول المرام انه لو كان الزائل بهذا عين الزائل بذلك فلا يخلو اما ان يعود الزائل بعد العلم الاول ويصير موجودا ثم يزول بعلم ثان او لا على الاول تلزم اعادة المعدوم بعينه وعلى الثانى فلا يخلو اما ان تعلق بذلك الزائل الواحد زوال آخر عند العلم الثانى مغاير للاول او لا على الاول يلزم ان يكون اعدامه الثانى غير اعدامه الاول فيكون الزائل معدما بعدمين متغايرين فى زمان واحد

وهو باطل بالضرورة وعلى الثانى يلزم ان يستحيل حال العلم بما قبله فعلى هذا التقدير يكون قول السيد المحقق او هو وغيره غير الاعدام الاول معطوفا على اعادة المعدوم ويكون الغرض ههنا لزوم ثلث مفاسد على تقدير وحدة الزائل ويرد عليه ان بعض العلوم نور الله مرقده بانه لابد لاثبات ان الزائل الواحد ليس له الا زوال واحد من الزام اعادة المعدوم او كون الزوال الثانى غير الزوال الاول فلا يصير بين هذا التقرير وتقرير المصنف فرق الا بان فى تقرير المصنف لزوم استحالة اتحاد العلمين المتعلقين بمعلومين وههنا لزوم توجه الذهن الى المعلومين او الاستحالتين المذكورتين مع ان سوق كلام السيد المحقق يدل على ان تقريره غير تقرير المصنف وبالجملة فكلامه ههنا لا يخلو عن تعمل فافهم وللتعجل **قوله** وفيه اه توضيحه ان الثابت بالمقدمة الممهدة ليس الا بطلان مجامعة العلمين حدوثا لاستلزامها اجتماع الالتفاتين المتغايرين فى آن واحد لا مجامعتهما بقاء فيجوز ان يكون الزوال الواحد المتعلق بالزائل الواحد علما شيئى بحسب الحدوث وشيئى آخر بحسب البقاء فلا يلزم الاجتماع فى نيك العلمين فى البقاء وهو ليس بمحال وكان الفاضل المحشى بنى هذا الايراد على ما ذهب اليه استاذه استاذ الملوى حمد الله السندیلی فى بعض تصانيفه من انه فرق بين الحدوث والبقاء فلا يجوز اجتماع العلمين حدوثا للنفس فى آن واحد ولا كذلك البقاء والتحقيق ان الفرق ليس بشئ فان الدلائل الدالة على امتناع التفات النفس الى شيئين لو تمت لدلت على امتناعه مطلقا حدوثا كان او بقاء كما لا يخفى على المتفطن **قوله** ولو استحيل اه الظاهر ان ايراد آخر على التقرير المذكور وتحريره ان لقائل ان يقول انه يجوز ان يكون للزائل الواحد زوالان يكون احدهما علما لهذا وثانيهما علما لذاك فلا يصح قول السيد المحقق فى اعدامه غير الاعدام الاول ولو استحيل فى دفعه بالمقدمة القائلة ان الزائل الواحد لا يتعلق به الا زوال واحد كما مر فابدا ايراد هذا الاحتمال خارج عن البحث فلم يحتج الى المقدمة الممهدة سابقا وايضا لا يبقى هذا الدليل حينئذ مستقلا وكلاهما مما يابى عنه كلام السيد المحقق **قوله** لغا المقدمة الممهدة اقول تعيين الطريق ليس من دأب المناظرين ولعدد طرق اثبات شئ واحد عما لا نكير **قوله** كما فى بعض النسخ بل اكثرها **قوله** واختاره بعض الافاضل ايضا اى المولوى محمد عظيم الكوفاموى بل اكثر المحشين **قوله** ضعيف عندى قال بعض الناظرين لم يظهر وجه السخافة الى الآن انتهى اقول هو ظاهر فان الاولى فى استعمال او ان يكون مع عديله قبله اى اما وههنا اما مفقود واقول بان هذا الوجه ضعيف ليس بشئ قال لما اشتهر ان النفس فى آن واحد لا تتوجه الى شيئين اى لا يمكن ذلك كما دل عليه عبارا تهم والحق ان امتناعه لم يقم عليه دليل قوى بعد فالقول بالامكان بل بالوقوع لبعض النفوس القدسية اسلم **قوله** منها اشارة الى ما فى المباحث المشرقية هو اسم كتاب صنفه الامام فخر الدين محمد بن عمر الرازى المتوفى سنة ست وستمائة فى العلم الالهى والطبيعى جمع فيه آراء الحكماء السابقين واجاب عنهم على نمط نفيس **قوله** واذا غايته ما قالوا اه حاصل ما قالوا انا اذا رجعنا الى وجداننا وتوجهنا الى اذهاننا الى ادراك شئ كزيد مثلا تعذر علينا فى تلك الحالة الالتفات التام الى شئ آخر والا امكن التوجه الاجمالى فان المنفى انما هو الالتفات التفصيلى الى شيئين فى آن واحد لا التوجه الاجمالى **قوله** وما فهموا اه بيان للاشتباه الواقع لهم بان ههنا ادراكين احدهما عقلى والآخر خيالى ويظهر الفرق بينهما فى ما اذا قلنا الانسان ناطق واحاط عقلنا بمفهوم هذه الالفاظ وظهر فى خيالنا امر مطابق بهذا الترتيب فانه لو عكسناه وقلنا الناطق انسان تغلب ذلك الادراك الخيالى للاالادراك العقلى فانه يبقى الآن كما كان غايته عند الرجوع الى الوجدان من عدم قدرة القوة المدركة على شيئين فى آن واحد انما هو بالنسبة الى القوة الخيالية واما القوة العقلية فليست كذلك فقد اشتبه على المستدل الادراك الخيالى بالادراك العقلى ولم يحصل له الفرق بينهما مع ان بينهما بونا بعيدا **قوله** وظهر فى خيالنا اه مطابق الخ قال بعض الصناعة فى الشفاء معنى دلالة اللفظ ان يكون

ارتسام فی الخیال المسموع ارتسم فی النفس معناه فیعرف النفس ان هذا المسموع لهذا المفهوم فکلما ورد الحس علی النفس التفت الی معناه فیکون اللفظ بحیث کلما ورد الحس علی النفس التفت الی معناه وهو الدلالة وذلک بسبب العلم السابق بالوضع وکون صورتیهما محفوظتین عند النفس انتهی وحل هذه العبارة ان فاعل ان یکون ضمیر الشان وقوله ارتسم فی النفس معناه جملة وقعت صفة للمسموع وقوله فیعرف النفس عطف علی الشرط الذی هو اذا ارتسم وقوله فکلما آه جواب الشرط وبینا فوائد منها انه لابد فی الدلالة من العلم باللفظ والمعنی اولا ومنها ان طریق العلم باللفظ السمع ومحل ارتسامه الخیال ومنها ان طریق العلم بالمعنی متعدد فان الشیخ لم یصرح بطریق من طرق علم المعنی بخلاف اللفظ فانه صرح بحصول ارتسامه فی الخیال بواسطة السمع وقد اخطأ العلامة الجرجانی فی حواشی شرح المطالع حیث عد من جملة الفوائد المستفادة من الکلام المذکور ان محل ارتسام المعنی هو النفس فان هذه الفائدة لاتفهم من الکلام المذکور بوجه من الوجوه علی ان بعض المعانی تکون جزئیة یاتی تکییف تصورها فی النفس تفهم ههنا فائدة اخری مستفادة منه وهی ان المدرک للجزئیات والکلیات کلاهما هو النفس فان الشیخ اضاف الفتات المعنی تصوره الی النفس ومعلوم ان المعنی قد یکون جزئیا وقد یکون کلیا فعلم ان مدرکه ایضا هو النفس **قوله** بل البرهان قایم علی خلافه **اقول** یاذکر من البراهین کلها سخیفة لایدل واحد منها علی المطلوب من لامکان توجه النفس الی شیئین مختلفین تفصیلا فالحکم علیه بانه برهان عجیب جدا واعجب منه قول بعض العلماء فی شمس الضحی الحق الحقیق عندی ان المقدمة المشهورة من ان النفس لاتطیق ان تتوجه الی شیئین مختلفین فی آن واحد حسیة وجدانیة غنیة عن البرهان والبیان انتهی والحق عندی ان براهین الطرفین غیر متینة لمقصدیهما والاصل فی کل شیء الامکان مالم یقم دلیل قوی علی خلافه فالقول بامکان ان تتوجه النفس الی شیئین اصح وقوعه لبعض النفوس القدسیة مما لاینکر فافهم ولاتخبط **قوله** لانه بین الحکم لابد من حضور الطرفین آه محصله ان القاضی بشیء لابد ان یحضر عنده المقضی علیهما فلابد ان تتصور النفس بین الحکم طرفیه وهما بعینه توجه النفس الی شیئین بل الی اشیاء فی آن واحد وهو آن الحکم وفیه انه ان اراد انه لابد من تصور الطرفین تفصیلا حین الحکم فممنوع ومن ادعی فعلیه البیان وان اراد انه لابد من تصورهما ولو اجمالا لانغیر مفید ولما مر رد به الفاضل السندیلی من ان غایته مایلزم ههنا اجتماع العلمین فی آن واحد لقیاد وهو لیس بمحال انما المحال اجتماعهما حضوریا فلیس بشیء لما عرفت انهما سواء فی الامتناع وعدمه والفرق تحکم **قوله** وایضا اذا تصورنا الشیء بحده الخ حاصله ان عند علم المنتهی بحده لایخلو اما ان یحصل علم کل جزء جزء او یکفی علم واحد منهما لاسبیل الی الثانی وهو ظاهر فتعین الاول وفیه المطلوب وفیه علی قیاس ما مر ان حصول العلم التفصیلی ممنوع والاجمالی غیر مفید **قوله** وایضا المقدمة الواحدة الخ فیه اشارة الی ان الحکم بامکان توجه النفس الی شیئین مختلفین لیس مخصوصا بالتصورات بل یجری فی التصدیقات ایضا وفیه ایضا مثل ماعرفت غیر مرة لایقال المقدمتان لوکانا ملحوظتین اجمالا بلحاظ اجمالی یلزم ان لاتلاحظ النسبة فتکونان فی حکم المفردات والمفردات لایحصل منها التصدیق فکیف تکون تلک المقدمات منتجة للحکم لانا نقول امتناع اکتساب التصدیق من المفرد انما تم فی المفردات الصرفة والقضیة الملحوظة بلحاظ وحدانی وان کان مفردا باعتبار اللحاظ الواحدانی لکنه قضیة حقیقة غایة الامر انها ملحوظة بلحاظ اجمالی فلایقدح فی حصول النتیجة علی انه لم یقم الی الآن برهان قوی علی الامتناع المذکور وما ذکروه کله مخدوش کما حققته فی التعلیق العجیب **قوله** ومن الحجة القاطعة آه وفیه ما افاده ابی واستاذی سراج المحققین نور الله مرقده من ان المشهور هو ان النفس لاتتوجه الی شیئین فی آن واحد والنفس عبارة عن جوهر مجرد عن المادة مقارن لها فی فعله ولاریب فی ان الله تعالی لیس بنفس ولا العقول نفوسا فلایحیل توجههم الی الاشیاء فلایبطل برهانه المشتهر فنقول بانه من الحجة القاطعة لایخلو عن خبط وکذا لایفید توجه النفس بعد خراب البدن الی اشیاء فی کل

ان ما هو المطلوب ههنا لان المراد بالنفس في المقدمة المذكورة انما هو النفس المتعلق بالبدن ما دام له تعلق به لا مطلقا والشاهد العدل على ذلك قول الشيخ رئيس الصناعة في التعليقات ليس في وسع النفس وهي مع البدن ان تعقل الاشياء معا دفعة واحدة **قوله** في بعض تصانيفه اي في حواشيه المتعلقة بحواشي المحقق الدواني القديمة لشرح التجريد **قوله** فيه اشارة الى خلاف البعض **اقول** بل الى خلاف الاكثر **قوله** فان الشيخ الاكبر قد سبقه اي في الفصوص والفتوحات وغيرهما من تصانيفه وكيف لا يسبق فان القرآن والحديث متوافقان في اثبات الترقي بعد الموت **قوله** وهي ليست الا ادراكات فيه مسامحة واضحة لكن المقصود واضح **قوله** اي بعد قطع تعلق النفس من البدن في هذا التفسير رفع لما يتوهم ان المراد بالنشأة الاخرى هو يوم القيمة مع ثبوت الترقي قبل ذلك ايضا في عالم البرزخ **قوله** قد تصدى بعضهم آه هذا الجواب هو الصواب في هذا الباب الا ايراد انما نشأ من الاشتباه فان غرض المصنف ان الحاصل في كل آن وان كان ادراكا واحدا لكن للنفس قوة في كل آن لادراكات غير متناهية على سبيل البدلية وقد مر انه لا بد لكل زوال من زائل فلا بد ان توجد في النفس قبل آن القوة ذا لات غير متناهية ليكون لها ازالة اي متى شاءت وهذا التقرير لا يسلم الايراد المذكور اصلا وقد مر منا ما ينفع هذا المقام فتذكره وقال بعض الناظرين لا حاجة الى هذا الجواب لانا اذا كان المقصود اثبات صفات غير متناهية غير الادراك اما لو كان المقصود اثبات امور غير متناهية مطلقا سواء كانت ادراكات او صفات اخرى غير الادراك فلا حاجة اليه الا اذا كان المراد بالامور صفات اخرى اما على تقدير كون الادراك نوعا من الادراك آخر فلا منع ساقط عن اصله اذ لا ريب في لزوم تحقق ادراكات غير متناهية في النفس انتهى **اقول** الفرق بين التقديرين تحكم فان غرض المصنف ههنا اثبات لزوم الامور الغير المتناهية بالفعل في آن واحد وهو لا يتم الا بالوجه المذكور سواء كان المراد بالامور ادراكات او صفات اخرى فافهم والتعجل **قوله** فيلزم ان تكون فينا امور غير متناهية بالفعل سواء كانت ادراكات او صفات اخرى **قوله** ولم يدر الخ دفع للمدفع وتخلصه انا لا نسلم الاحتياج الى وجود امور غير متناهية بالفعل فانه كما ان للنفس قوة لادراكات غير متناهية على سبيل البدل في كل آن كذلك يكون لها حصول الزائلات على سبيل البدلية في آن قبل آن القوة ولا تخفى عليك مخافته مما مر مرارا فتذكر **قوله** بل في امكان امر واحد آه تقريره ظاهر وتخافته اظهر لما ذهن بعدم امكان تعلق الزوالات بزائل واحد والسر فيه ان ما لا يكون اجتماعا لا يكون بدلا ايضا الاترى الى ان الاشتراك بين الكثيرين لا يكون في الجزئيات بدلا كما لا يكون اجتماعا فكذلك ههنا لما لم يكن تعلق الزوالات بزائل واحد اجتماعا لا يكون بدلا ايضا وبالجملة فبين التعلق الاجتماعي وبين التعلق البدلي ملازمة كما ان بين التكثر الاجتماعي والتكثر البدلي ملازمة لا يقال قد يوجد في بعض الجزئيات التكثر البدلي كالهيئة الحاصلة في الذهن والشبح الحاصل من بعيد من غير التكثر الاجتماعي كما صرح به السيد المحقق في حواشي شرح المواقف وغيره من المحققين لانا نقول كلامهم في هذا المقام سطحي والنظر الدقيق يحكم انه ليس هناك التكثر البدلي ايضا حقيقة بل لا يعقل معنى التكثر البدلي وانما هو من اغلاط الاوهام ولصاحب المسلم في بحث الكليات منه شك وفك بناء على التكثر البدلي كلاهما مما لا ينبغي ان يصغى اليهما فافهم **قوله** نعم لو تصدى آه وذلك لان المنع الاول كان منع ان في قوتنا ادراك امور غير متناهية فيقال في دفعه انا سلمنا وقوف النفس بعد قطع التعلق لكنا نقول ان لها قوة لادراكات غير متناهية في كل آن فيلزم وجود الامور الغير المتناهية بالفعل بالضرورة **قوله** لكان احسن ان اراد بالحسن انه لا يرد على هذا التقدير الايراد المذكور سابقا فممنوع بل غير صحيح وان اراد معنى آخر فليبينه حتى ينظر فيه **قوله** توجيهه آه توضيحه يقتضي تمهيد مقدمة مقررة عند المنطقيين وهي انه يشترط في القياس الاستثنائي ان يكون التالي في الشرطية لازما للمقدم بخصوصه لان يكون

الازمان المتقيضة ايضا الا ترى الى ان طلوع النهار فى قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لازم لطلوع الشمس خاصة لا المتقيضة
اذا عرفت هذا فنقول الدليل الذى اورده المصنف على كون العلم بحصول الصورة دون الزوال هكذا ان كان العلم بزوال امر لازم
وجود الامور الغير المتناهية فينا بالفعل لكن الامور الغير المتناهية ليست بموجودة فينا بالفعل فالعلم ليس بزوال امر والتالى فى هذه الشرطية
اعنى لزوم وجود الامور الغير المتناهية غير لازم للمقدم بخصوصه اعنى كون العلم بزوال امر بل هو لازم لنقيضه ايضا اعنى كون العلم بحصول امر من
ذلك لان العلم سواء كان عبارة عن زوال امر او تحصيل امر لا يخص عن لزوم وجود الامور الغير المتناهية فينا بالفعل لان الاعداد على تقدير
كونها موجودة فى النفس بصفة اللاتناهى تكون ادراكاتها ايضا غير متناهية سواء كان بالزوال او بالتحصيل بناء على ان العلم على حسب المعلوم
فان كانت المعلومات متناهية كانت الادراكات ايضا متناهية وان كانت غير متناهية كانت الادراكات ايضا غير متناهية
فان قلت قد تدرك الامور الغير المتناهية بشئ واحد قلت ذلك فى العلم الاجمالى والكلام ههنا فى العلم التفصيلى والحاصل ان القياس
الاستثنائى الذى اورده المصنف غير منتج لفوات شرطه ههنا وهذا هو مراد السيد المحقق بقوله فى المنهية المقصود منه رفع ما يتراءى ورود
من ان الاعداد على تقدير كونها غير متناهية يمكن ان يكون ادراكها غير متناه كذلك انتهى **قوله** والدفع مستغن عن الشرح شرح الدفع انه
لا يلزم من كون المعلومات كالاعداد غير متناهية بالفعل كون ادراكاتها ايضا كذلك حتى يرد المنع المذكور بل الادراكات دائما تكون
غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد سواء كانت الاعداد غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد او بمعنى الموجود بالفعل **وانا اقول** الاولى
فى الدفع ان يقال سلمنا لزوم الادراكات الغير المتناهية بالفعل على تقدير كون الاعداد غير متناهية بالفعل مطلقا لكنه لا يضر المصنف
فان وجود الاعداد الغير المتناهية ونحوها انما يلزم فى النفس اذا كان العلم عبارة عن الزوال بناء على ما مر من انه لابد لكل زوال
من زائل واما على تقدير تحصيل امر فلا يلزم وجود الاعداد الغير المتناهية فيها حتى يلزم وجود ادراكاتها غير متناهية **قوله** الضمير للامور
فقط قال بعض الناظرين بل الضمير لمجموع الامور الغير المتناهية والمراد منهم ههنا من حيث هى هى انتهى **اقول** هذا تعسف جدا كيف
فان قول السيد المحقق بمعنى انها آه بيان لمعنى كون الامور غير متناهية وعدم التناهى عبارة عن عدم الوقوف ووجودها بالفعل فلا بأس
يرجع الضمير الى الامور كما لا يخفى على كل من تامل **قوله** لا الى نهاية هذا الشعر بان الضمير الثانى فى قوله بمعنى انها موجودة بالفعل ايضا
للامور ليطابق القرين بالقرين ولذلك احتاج الى زيادة هذا القيد **قوله** لم لا يجوز آه محصله انه لم لا يجوز ان يكون وجود العقل
الهيولانى مختصا بحدوث النفس غير موجود على تقدير قدمها ويمكن للنفس ادراكات غير متناهية بمعنى انها موجودة بالفعل لقدم
زمانها وقال بعض الناظرين فيه انه مخالف لما صرح القائلون بقدم النفس فانهم قالوا بمرتبة العقل الهيولانى وكون النفس عارية
عن جميع العلوم والمعارف فى ابتداء الفطرة انتهى **اقول** هذا الكلام غير مفيد ههنا فان الفاضل المحشى ايضا لا ينكر تصريح القائلين
بقدم النفوس بهذه المرتبة كما يشعر اليه قوله لم لا يجوز وانما عرضه المنع بالسند الذى مر سابقا **قوله** كما سبق قد سبق بالمر والعلة فتذكر
قوله لا تتصور الا فى الازمنة الغير المتناهية وذلك لان الاستخراج فعل من افعال النفس والنفس لا تقدر على افعال غير متناهية الا
فى ازمنة غير متناهية ولذلك تراهم يقولون التسلسل فى الامور الاعتبارية جائز لانقطاعه بانقطاع الاعتبار **قوله** لتناهيها
تعدم تناهيها بالمعنى الثانى ايضا ممكن آه قائله القاضى احمد على السندبلى دفعا لما يرد على السيد المحقق من ان السوابق
لا تختص بالامور الانتزاعية الاعتبارية لوجوده فى الامور العينية المتعاقبة ايضا كالحوادث اليومية فعلى تقدير كون الاعداد

من الامور العینیة یحتمل ان تکون متعاقبة فیکون عدم تناهیها ح بالمعنی الاول وخلاصة الدفع انه لیس غرضه من قوله فعدم تناهیها بالمعنی الثانی هو التخصیص کما یتبادر من ظاهر کلامه بل غرضه بیان الفرق بین التقدیر الاول والتقدیر الثانی بان فی الثانی عدم تناهیها بالمعنی الثانی ایضا ممکن وان کان قد یوجد المعنی الاول ایضا بخلاف التقدیر الاول فانه لا یتصور فیه عدم التناهی الا بالمعنی الاول ولا یخفی علیک ما فی هذا الدفع من التکلف **قوله** ولا یبعد ان یقال آه اراد به دفع الایراد المذکور بوجه آخر وهو ان المراد من الموجودة فی قوله وان کانت من الامور العینیة الموجودة الموجودة بالفعل فاحتمال التعاقب الیومی ساقط من البین **قوله** ولم یبین آه دفع لما اورد وفح یبقی احتمال ثالث وهو کون الاعداد کالحوادث الیومیة فلم یبین السید المحقق حاله وحاصله انه انما لم یذکره للمواخاة الظاهرة والمساواة الباهرة بینها وبین الامور الانتزاعیة فی ان عدم تناهیها علی التقدیرین لا یکون الا بالمعنی الاول فاستغنی السید المحقق بذکر الاحتمال الاول عن الاحتمال الثالث ولا یخفی علیک ما فیه فان الامور المتعاقبة موجودة فی الخارج والامور الاعتباریة موجودة فی الذهن واحکام الموجود الخارجی والموجود الذهنی یجوز ان تکون متغایرة وایضا الامور الاعتباریة غیر موجودة الا بعد الانتزاع وحین انقطاع الانتزاع یکون متناهیا بخلاف الامور العینیة المتعاقبة لانها موجودة مجتمعة فی الدهر متعاقبة فی الزمان فکیف یقاس حال احدهما علی الآخر **قوله** اذ عدم تناهیه بالمعنی الثانی آه توضیحه ان لها ثلثة احتمالات احدها ان یکون قول المصنف کالاعداد مثالا للاجتماع امور غیر متناهیة بمعنی لا تقف عند حد وح وان کان المثال مطابقا للممثل له لکنه لا ینفع ههنا لان المحال انما هو ان تکون فینا امور غیر متناهیة بالفعل لا وجود الامور الغیر المتناهیة بمعنی لا تقف عند حد وثانیها ان یکون مثالا لاجتماع امور غیر متناهیة بالفعل وح یلزم عدم مطابقة المثال للممثل له لما عرفت من ان الحق ان عدم تناهی الاعداد بالمعنی الاول وثالثها ان یکون مثالا لنفس اللاتناهی وهو قلیل الجدوی بل مثله بعید عن شان العقلاء وبالجملة فکلام المصنف ههنا لا یخلو عن تحمل **قوله** فی الحاشیة لان العشرة مثلا آه هذا اثبات للصغری وهی ان العدد من الامور التی تتکرر نوعها وبین الکبری وهی ان کل ما هو متکرر بالنوع فهو اعتباری فی حاشیته الحاشیة الاخری **قوله** اذ الکلی آه قال بعض الناظرین لا یخفی علی المتامل ان هذه المقدمة لغو محض لا طائل تحتها انتهی **اقول** لا یخفی علی المتامل ان غرضه من هذه المقدمة دفع ما یرد فی هذا المقام من انه کیف تصدق العشرة علی العشرات کالاربعین مثلا لظهور ان الاربعین عبارة عن اربع عشرات مجتمعة فکیف یصدق علیها انها عشرة وحاصل الدفع انا لا نقول یصدق العشرة علی العشرات بصدق واحد حتی یرد علیه ما یرد بل نقول یصدق فیها علیها باصداق کثیرة وهذا مما لا ریب فیه وح فلا تکون هذه المقدمة لغوا فی هذا الباب **قوله** ویصح اضافته ای اضافة الکلی الی الواحد والکثیرین **قوله** بخلاف عشرة عشرات رجال فان معناه عشرة آحادها عشرات **قوله** اذا اخذ من حیث هو ای بدون الاضافة **قوله** بالمواطاة فیقال عشرة رجال عشرة وعشرات رجال عشرة **قوله** علی انه عین حقیقته ای علی ان العشرة عین حقیقة کل واحد من عشرة رجال وعشرات رجال **قوله** واذا اخذ من حیث اضافته الیه آه قال بعض الناظرین انت تعلم ما فیه فان هذا الکلام یدل علی ان یصدق العشرة علی نفسها صدقا عرضیا موقوف علی اخذه من حیث الاضافة مع ان المتکرر بالنوع عبارة عما یصدق علی نفسه سواء اخذ من حیث الاضافة او لم یوخذ انتهی **اقول** ودلالة الکلام علی ما ذکره انما هی بحسب فهمه والصواب ان ایراد الفاضل المحشی حدیث الاضافة ههنا لمجرد التوضیح لا لغرض انه لا یحصل الصدق العرضی الا بها ویؤیده قوله قبیل هذا ویصح اضافته الیها ایضا **قوله** یصدق علیه بالاتفاق آه

اعترض علیه بعض الناظرین بما حاصله انه لایلزم من اضافة العدد الی ممیزه ان لایحمل علیه الا بالاشتقاق ولایحمل علیه حملا عرضیا بالمواطاة واذا کان العدد عارضا لنفسه کما یعرض لسائر الاشیاء کان محمولا علی الاعداد المعروضة له حملا عرضیا کما یحمل علی سائر الاشیاء فالعدد یحمل علی نفسه منجوین من الحمل مواطاة الاول الحمل الاولی والثانی الحمل العرضی فیکون متکررا بالنوع ولایشترط فی متکرر النوع ان یکون حمله علی نفسه حملا عرضیا بالاشتقاق **اقول** الفاضل الحشی لیس بغافل عما ذکره والشاهد العدل علیه قوله بعید هذا وتارة علی انه وصف عارض له حیث لم یقیده بقید الاشتقاق فعلم ان کون الحمل العرضی اشتقاقیا لیس بشرط فی متکرر النوع وبما ذکر الاشتقاق ههنا تمثیلا واتباعا لبعض السید المحقق فافهم ولاتلتفت الی امثال هذه التشکیکات **قوله** وتارة علی انه وصف عارض له قال السید المحقق فی حواشی شرح المواقف کل کلی هو مع نقیضه شامل لجمیع الموجودات ومن جملتها نفس هذا الکلی فیجب ان یصدق هو او نقیضه علیه فان کان مبدؤه متکررا بالنوع فهو محمول علی نفسه والا فنقیضه محمول علیه اما الاول فلان عروض الشیء للشیء یستلزم عروضه للمشتق منه من حیث انه مشتق منه وعروض مبدأ الاشتقاق لامر یستلزم حمل مشتقه علیه واما الثانی فلانه لو لم یکن کذلک لکان محمولا علی نفسه لامتناع ارتفاع النقیضین وحمل الشیء علی نفسه یستلزم عروض مبدأ الاشتقاق له وهو یستلزم عروضه لنفسه فیکون متکررا بالنوع وهو خلاف الفرض انتهی کلامه ویعلم منه ان ماذکره هو فی حواشی شرح الهیاکل وفی حواشی حاشیة التهذیب البلالیة من ان صدق المبدأ علی المبدأ لایستلزم صدق المشتق علی المشتق وبنی علیه دفع ایراد الفاضل یوسف کون سبع القرابا غنی فی تعریف الحمد بالوصف بالجمیل من ان انه قول خاص فیلزم ان یکون المقول هو المحمود ولیس کذلک مع منافاته فی نفسه مناقض لهذا الکلام ودفع الایراد المذکور لامتعین بهذا الطریق بل لطرق آخر ایضا وقد اوضحت کل ذلک کما حققته فی رسالتی دفع الکلال عن طلاب تعلیقات الکمال علی الحواشی الزاهدیة المتعلقة بحاشیة التهذیب للجلال فارجع الیها **قوله** ای نوعه الاضافی حاصله انه لیس المراد من النوع النوع الحقیقی بل النوع الاضافی بل اعم منه حیث لایتجاوز الذاتی ومرجع توضیحه ان المتکرر بالنوع لایخلو اما ان یتکرر عرضه بان یتحقق فی افراده مرتین بان یحمل علیها تارة مواطاة وتارة اشتقاقا او یتکرر ذاتیه فعلی الاول لایلزم کونه اعتباریا بالجواز الاختلاف فی افراده بان یکون بعضها موجودا خارجیا وبعضها موجودا ذهنیا ولاستحالة نفیه وعلی الثانی لابد ان یکون اعتباریا بالعدم جواز الاختلاف فی افراد الذاتی والالزم کون الماهیة الواحدة اعتباریة وحقیقیة معا فوجود بعضها فی الخارج یستلزم التسلسل لامحالة ثم متکرر الذاتی صور احدها ان یتکرر نوعه الحقیقی کالوجود وثانیها ان یتکرر نوعه الاضافی بدون تکرر نوعه الحقیقی وثالثها ان یتکرر جنسه العالی ورابعها ان یتکرر فصله بدون نوعه ولایوجد منها الا اولها واما الثانی والثالث فاحتمالان عقلیان واما الرابع فممتنع لوجوب المساواة بین الفصل والنوع فتکرر احدهما یستلزم تکرر الآخر وایا ما کان یکون ذلک المتکرر امرا اعتباریا بالدلیل المذکور فی حاشیة الحاشیة هذا وقرر الفاضل اللبکی کلام المحشی المحقق بارادة المفهوم من النوع ثم قال لعلک تفطنت مما قررنا ان معنی متکرر النوع متکرر المفهوم بان یکون التکرر فی نفس ذلک المفهوم الکلی والیه اشار المحشی فی حاشیة الحاشیة بقوله فیکون مفهومه الخ ولیس معناه ان یکون فی نوع ذلک الکلی لافی نفس مفهومه کما توهم البعض فحمل النوع علی النوع الذاتی بل علی مطلق الذاتی غیر مرضی انتهی کلامه هذا التقریر او من تقریر الفاضل المحشی کما لایخفی **قوله** کالوجود آه قال بعض الناظرین الوجود الحقیقی الذی به الموجودیة فرد لمفهوم الوجود الانتزاعی وهذا المفهوم صادق علیه فهذا الکلی العرضی اعنی الوجود المصدری یصدق علی افراده الموجودات الخاصة بحیث لایصدق

علی بیان للایراد ۱۲ منه

کما فی حواشی ۱۲ منه

المواطاتی والثانی الصدق الاشتقاقی فالعبارة الصحیحة کالوجود علی تقدیر عرضیته للوجودات الخاصة انتهی **اقول** المراد بالموجودات الخارجیة فی کلام الفاضل المحشی هو الوجودات الخاصة الموجودة فی الخارج فلا اشکال علیه ثم التحقیق ان القول بان الوجود المصدری یحمل علی الوجودات الخاصة مواطاة سیخف حدا کما اشرنا الیه سابقا فکلام الفاضل المحشی ههنا مبنی علی مجرد الفرض فافهم فانه دقیق ولعله اشار الی هذا بقوله فافهم فانه بالتامل یحقق **قوله** ای بعد اضافته الی ذلک الفرد آه **اقول** اضافته الی ذلک الفرد لیکون حصته له موقوفة علی عروضه له فجعله موقوفا علیها کما یفهم من ظاهر عبارته لایخلو عن بعد لکن الامر بعد وضوح المراد سهل **قوله** باعتبارین فیه رفع لاستبعاد اجتماع الذاتیة والعرضیة فی شئ واحد **قوله** ولا غائبة فیه ونظیره اجتماع الجوهریة والعرضیة فی الصور التعقلیة للجواهر الحاصلة فی الذهن فانها باعتبار کونها موجودة فی موضوع وهو الذهن اعراض وباعتبار کونها موجودة لا فی موضوع اذا وجدت فی الخارج جواهر **قوله** لخروج هذه الاضافة عنه یعنی لما کانت اضافة الوجود الی وجود زید خارجة عن وجود زید فلا یکون وجود وجود زید عین وجود زید بل خارجا عنه عارضا له **قوله** فافهم الظاهر انه اشارة الی دقة المقام ولا یبعد ان یکون اشارة الی دفع ما یرد وهنا وهو ان وجود الاشیاء لا یخلو اما ان یکون موجودا واحدا وما لا سبیل الی الثانی والا لم یوجد الاشیاء والا سبیل الی الاول لاستلزامه التسلسل فی الوجودات وتقریر الدفع انا نختار الشق الثانی ولا نسلم لزوم التسلسل المستحیل لانقطاعه بانقطاع الاعتبار **قوله** فانه لو وجد فرضا کقدم العقل فانه لو لم یتصف بالقدم بل یکون حادثا یلزم حدوث العقل ولما اتصف بالقدم وهو موجود فی الخارج یلزم وجود قدمه ایضا فی الخارج فیلزم التسلسل فی الامور الموجودة العینیة وقس علیه الامکان ونظائره **قوله** فیلزم التسلسل فی الامور العینیة ای المرتبة فان امکان الامکان مقدم علی الامکان وکذا وهذا القدر کاف فی اجراء البراهین **قوله** ویدل علیه عبارة خلاصة الحساب ایضا الخ مدار الاستشهاد علی قوله وان تالفت منه الاعداد وتمثل الامام الرازی فی کتابه الملخص سئل بعض الحکماء علم ان الکم المنفصل لیس الا العدد لان قوام المنفصل من المتفرقات التی هی مفردات التی هی آحاد فان اخذ الواحد من حیث هو واحد فقط لم یکن الحاصل من اجتماع امثاله الا العدد والمعدد انما تکون کمیات منفصلة بالحقیقة لکونها معدودة بالوحدات التی هی منها فاذن الکم المنفصل لیس الا العدد انتهی کلامه وهذا الکلام احق بالاستشهاد فان کلام الامام امام الکلام وقال العلامة الجرجانی فی حواشی شرح التجرید القدیم قیل انحصار الکم المنفصل فی العدد غیر بین ولا مبرهن کیف والجسم مع سطحه والسطح مع خطه لیس بینهما حد مشترک ولیس شئ منهما بعدد وقد استدلوا علی الانحصار بان الکم المنفصل مرکب من متفرقات والمتفرقات مفردات والمفردات آحاد والواحد اما ان یوخذ من حیث هو واحد فقط او من حیث انه انسان او حجر فان اخذ من حیث انه واحد فقط لم یکن الحاصل من اجتماع امثاله الا العدد وان اخذ من حیث انه انسان او حجر فانه لا یمکن اعتبار کون الاناسی الحاصلة من اجتماع الانسان الواحد واعتبار کون الاحجار الحاصلة من اجتماع الحجر الواحد کمیات منفصلة الا عند اعتبار کونها معدودة فهی انما تکون کمیات منفصلة من حیث انها معدودة فلیس الکم المنفصل الا العدد وما عداه انما یکون کما منفصلا بالواسطة وذهب بعض الناس الی ان القول کم منفصل غیر قار الذات کما ان العدد کم منفصل قار الذات والحق ان القول انما یکون کما لاجل الکثرة التی فیه ولولا هالم یکن کما هو کم منفصل بالعرض وکذا الجسم مع سطحه والسطح مع خطه **قوله** والحق انه لیس بعدد اعلم انهم اختلفوا فی ان الواحد هل هو من العدد ام لا والحق ان النزاع لفظی فمن عرفه بکمیة تطلق علی الواحد وما یترکب منه ادخل الواحد فیه وکذا من عرفه بما یعد به الاشیاء ومن عرفه بما یکون نصف مجموع حاشیتیه کالاربعة فان حاشیتاه

عشرة خمسة ومجموعها ثمانية والاربعة نصفه وقس عليه اخره عن العدد واختاره البهار العاملي في خلاصة الحساب وقد تكلف لادخال
الواحد على هذا التعريف ايضا تعميم الحاشية من الصحيح والكسر فان الواحد ايضا نصف مجموع حاشيتيه لان حاشية التحتانية النصف
والفوقانية واحد ولنصف ومجموعهما اثنان والواحد نصفه لايقال حاشية الواحد الفوقانية انما هي اثنان للاواحد ونصف لانا نقول الفوقانية
لعدد تزيد عليه بقدر نقصان التحتانية عنه فان الثلثة مثلا تنقص عن الاربعة بواحد والخمسة تزيد عليه بهذا القدر وقس عليه وهنا لما كان النصف
ناقصا عن الواحد بقدر النصف تزيد حاشية الفوقانية عليه بهذا القدر فلا يكون الا الواحد والنصف قوله الاتحاد مع المحدود في الوجود الخ محصله
ان مدار الحمل العرضي بين الشيئين هو اتحادهما في الوجود وهو موجود ههنا وليس المراد باتحادهما في الوجود عروض الوجود الواحد لهما بل المراد اتحادهما
بحسب نحو من الوجود مع تغايرهما والذي يفهم من كلامهم هو ان الاتحاد بالعرض فصل الوجود عبارة عن ان ينسب الوجود الذي للشيء الى الغير
باعتبار علاقة ما كقيام المبدأ اذ قيام مبدء بهما بشيء واحد او صحة انتزاع احدهما من الآخر او صحة انتزاعهما من شيء آخر وورد عليه استاذ
استاذ الفاضل المحشي في شرح المسلم بانه على هذا لا يظهر الفرق بين المفهومات الاشتقاقية الانتزاعية ومبادئها في صحة حمل المشتقات دون مبادئها
كالفوق والفوقية فان الفوق يحمل على السماء دون الفوقية مع ان كلا منهما منتزع من السماء بل الفوقية اولى بالحمل لكونها منتزعة بالذات
فالفرق عسير جدا وقد صعب العويص رحمه الله تعالى في شرحه للمسلم بان الحمل بالعرض ليس عبارة عن الانتزاع او الانضمام بل هو عبارة
عن مغايرة ما صدق نسب بها موجود احدهما الى الآخر وتلك مفقودة في المبادي دون المشتقات نعم قيام المبدأ وانتزاعه امارة
لتحقق تلك العلاقة بين مشتقاتها ويمكن ان يدفع ايضا بان قيام المبدأ وانتزاعه سبب تحقق الحمل اعني الاتحاد بين المشتق و
معروضه لا الاتحاد نفسها وانما كان كذلك لما تقدمت من ان تحقيق قولهم المصادر لا تحمل الا على مايراد بها وحصصها لا على معروضاتها الا بالتاويل
[illegible] ان يراد بالوجود ما يراد بالموجودية لا بمعنى المصدر وح يشتمل على
المبالغة كزيد عدل بناء على ان صدق الوجود على الواجب لا يخرج الى حيثية اخرى كما لا يخفى على الجاعل وغيره فمن زعم ان
الوجود والمبدء يحمل على الواجب مواطاة فقد اتى بالامر العجيب قوله والتباين بين المقولات الخ دفع دخل مقدر تقرير الدخل
ان المقولات متباينة فيما بينها فلا يمكن صدق اثنين منها على الآخر والعدد من مقولة الكم فكيف يصدق على معروضه الذي هو من مقولة
اخرى وجواب ان صحة الحمل ان صدق المقولتين على شيء انما يمتنع اذا كان كل منهما ذاتيا واما لو كان احدهما بحسب الذات والآخر
بالعرض فلا يمتنع وههنا كذلك فان صدق مقولة الكم على المعروض ليس الا بالعرض قوله ليست هذه الصفة اي لا يكون حملها على معروضها
مواطاة المعرفة سابقا [illegible] غير المحمول هذا نتيجة لقياس مرتب على الشكل الثاني بان يقال العدد محمول مواطاة على
معروضه ولا شيء من الوحدات بمحمول عليه كذلك فلا شيء من العدد بوحدة قوله اذ المشتقات معنى اعتباري اي بالاتفاق
او على راي السيد المحقق وقد مر بعض الكلام في هذه الاعتباريات واما على راي الجمهور فلا خذ النسبة فيها وتفصيل المقام انهم اختلفوا في حقيقة المشتق على اربعة
مذاهب الاول انه مركب من الذات والصفة والنسبة والية ذهب اهل العربية فهو على هذا المذهب موضوع لمعناه بحيث يدل بجوهره
على الصفة وبهيئته على الذات المبهمة الصالحة للصدق على الذوات كلها على سبيل البدل والنسبة وارد عليه بوجوه منها انه يلزم
على هذا ان يكون المشتق مركبا دلالة جزء على جزء معناه مع انهم عدوه من المفردات واجاب عنه رئيس الصناعة في الشفاء
بانا لا ندعي ان بدلالة الاجزاء كيف ما كانت تقتضي كون اللفظ مركبا بل المعتبر في التركيب ان يكون هناك اجزاء مرتبة اما الالفاظ

او حروفا او مقاطع مسموعة وبهذا ليس كذلك ومنها انه على هذا لا يبقى الفرق بين المشتق والفعل لاشتمالها على الحدث والنسبة فانا بالهم يجعلون المشتق مستقلا بالمفهومية صالحا لان يخبر عنه دون الفعل والجواب عنه ان النسبة في المشتقات نسبة تقييدية لملحوظة بالتبع والمقصود بالذات هو الذات المقيدة بكونها محلا للوصف ولذلك ليصلح لكونه محكوما عليه بخلاف الفعل فان النسبة فيه نسبة تامة والمقصود بها الصفة المسندة الى فاعل ما وليست الذات فيه الا ملحوظة تبعا فافترقا ومنها ما اورده العلامة الجرجاني في حواشي شرح المطالع من انه لو كانت الذات داخلة في معنى المشتق فاما ان تكون المبهمة داخلة او المعينة لا سبيل الى الاول لان المشتق قد يكون معناه لا كذا فلو دخل فيه مفهوم الشيء ويكون معناه شيء لا النطق يلزم دخول العرض العام في الفصل وهو ظاهر البطلان ولا سبيل الى الثاني والا لانقلب الامكان بالوجوب في ثبوت الضاحك للانسان فان الشيء المعين الذي له الضحك هو الانسان وثبوت الشيء للشيء ضروري واجاب عنه المحقق الدواني في حواشيه الجديدة المتعلقة بالحواشي المذكورة بما حاصله انه لا يلزم على كلا شقي الدليل محذور اما على الاول فلان الفصل لا يكون مشتقا بل معنى بسيطا يعبر عنه بالمشتق فلا يلزم من دخول العرض العام في الناطق مثلا دخوله في حقيقة الفصل واما على الثاني فلان ما ذكره انما يلزم لو كان المشتق عبارة عن مجرد المعروض مع انه ليس كذلك اذ هو على التقدير المفروض عبارة عن المعروض مع قيد الصفة فلا يلزم الانقلاب والمذهب الثاني انه مركب من الصفة والنسبة فقط دون الذات ونسب الى العلامة الجرجاني وهو وان لم يوجد في تصنيف من تصانيفه صريحا لكنه لما ابطل مذهب القائلين بدخول الذات في المشتقات في حواشي شرح المطالع ولا يفهم من كلامه انه قائل بما بسطناها فاستنبطوا من ذلك انه قائل بكون معنى المشتق مركبا من الصفة والنسبة دون الذات كذا قيل ولا يخفى عليك ان هذا المذهب سخيف جدا فان دخول النسبة التي هي عبارة عن اضافة بين الطرفين في حقيقة من غير دخول المنتسبين غير معقول فاي ضرورة دعتهم الى نسبة مثل هذا المذهب الى مثل هذا العلامة من غير ان يصرح كلامه به او يشير اليه بل كلامه في حواشي شرح مختصر ابن الحاجب العضدي يدل على خلافه حيث قال لفظ ضارب مثلا يدل بجوهره على الضرب وبهيئته على ذات ما اتصف به انتهى فعلم ان عزمه في حواشي شرح المطالع مجرد الايراد على الجمهور لا اختيار ان الذات ليست داخلة في حقيقة المشتق والمذهب الثالث ما اختاره المحقق الدواني في حواشي شرح التجريد القديمة من انه يعبر عن معنى الاسود والابيض مثلا بسياه وسفيد ونحوهما فلا يدخل فيه الموصوف لا عاما ولا خاصا وليس بين المشتق والمشتق منه تغاير بحسب الحقيقة فان الابيض مثلا اذا اخذ لا بشرط شيء فهو مشتق واذا اخذ بشرط لا شيء فهو مشتق منه وللكلام ههنا مجال وسيع تركناه خوفا للاطالة والمذهب الرابع ما اختاره ايضا المحقق من ان معنى المشتق امر بسيط ينتزع عنه العقل عن الموصوف نظرا الى الاوصاف القائم به فالموصوف منتزع عنه وكل من الوصف والنسبة منشأ الانتزاع وفيه ان كونه امرا بسيطا مما لا برهان عليه وههنا احتمال خامس اختاره وهو انه عبارة عن المجمل المركب من الذات والصفة والنسبة الملحوظة بلحاظ وحداني وهذا هو الظاهر من محاورات اهل العربية كما لا يخفى على من تتبع كلامهم قوله حيث اراد بوجوده في الاشياء آه محصله انه لم يرد بالوجود في الاشياء الوجود العيني كما هو المتبادر بتسمية قوله ووجود في النفس بل المراد به وجوده بمناشي انتزاعه فالشيخ رح لم يثبت للمعدوم وجودا خارجيا على سبيل الاستقلال بل في ضمن مناشيه قال وليس قول من قال ان المعدوم له وجود لا في النفس يعتد به الخ اورد عليه بعض الافاضل بانه لو حمل هذا القول على الظاهر فهو غير معتد به ولو صرف عنه بان يراد بالوجود في نفسه بدون المنشأ فيكون معتدا لان هذا

الوجود للعدد ليس الا في الذهن وهكذا حال قول الشيخ المذكور في الهيات الشفاء فالفرق بين القولين كما صدر عن السيد المحقق
وهن واجيب عنه بوجهين الاول انا لانسلم ان الفارق بين القولين هو المحشي بل هذا القول اعني قوله وليس قول من قال الى قوله بعيد
مقول قول الشيخ في الشفاء والثاني انا سلمنا ان هذا القول قول السيد المحشي لكنه لما كان الشيخ رئيس الفن صرف المحشي قوله عن الظاهر وهذا
البعض لعله لا يكون رئيسا فلم يصرف المحشي كلامه عن الظاهر وانا اقول المورود المجيب كلاهما سلكا مسلك الخطأ ولم يتميزا لهما الرجوع
الى الشفاء لينظر لهما ان قوله ان العدد الى قوله فهو حق كله قول الشيخ وعبارته في فصل من فصول الهيات الشفاء موضوع لتحقيق
ماهية العدد وبهذا للقول ان العدد له وجود في الاشياء ووجود في النفس وليس قول من قال ان العدد لا وجود له الا في النفس بشيء
يعتد به اما من قال ان العدد لا وجود له مجردا عن المادة التي بنى في الاعيان الا في النفس فهو حق فانا قد بينا ان الواحد لا يتجرد
عن الاعيان قائما بنفسه الا في الذهن وكذلك ما يترتب وجوده على وجود الواحد انتهت فاستقم ولا تزل فان اكثر المحشين قد زلت
اقدامهم في هذا المقام فظنوا ما ظنوا وحسبوا انهم احسنوا صنعا قوله ولم يبين بطلانها في الحكمة مطلقا آه قيده بقوله في الحكمة لان المتكلمين
يقولون باجراء البراهين في الامور الغير المتناهية مطلقا مجتمعة كانت او متعاقبة مرتبة كانت او غير مرتبة كما هو مبسوط في شرح الهياكل
الصندية وغيره قوله فلو حمل قوله هذا آه تفصيل المقام ان ههنا ثلثة احتمالات احدها ان يكون غرض المصنف اثبات الترتيب بين تلك الامور
الغير المتناهية وجودا فقط كما يفيده قوله فتلك الامور المحاصلة فيها مرتبة موجودة وثانيها ان يكون غرضه اثبات الترتيب بين اعداد تلك
الامور وثالثها ان يكون غرضه اثبات الترتيب بينها وجودا وعدما كليهما والسيد المحقق اختار الوسط بناء على ان خير الامور اوساطها وهو الحق
بشهادة قول المصنف في النتيجة فمعدات الاعداد الغير المتناهية تكون موجودة فيها بالفعل ايضا وتبعه الفاضل المحشي ايضا وايده
بانه لو كان المدعى اثبات الترتيب بينهما من جهة انفسهما وجودا كفى في اثباته ان يقال العدد الاكثر مستلزم للعدد الاقل وارتفع
المقدمات الباقية ربما ظهر ضعف الاحتمال الاول واختار بعضهم الاحتمال الثالث وجعله بعض العلماء اوجه وبعض الناظرين جعل الصواب
ولا يخفى على المتفطن ان قول المصنف لانه لما كان العدد الاكثر مستلزما للعدد الاقل فعدم الاقل يكون مستلزما لعدم الاكثر الخ يابى عن هذا
التوجيه كل الاباء فتنبه ولا تقلد الاموات فان المقلدين كلهم اموات قوله ثم ابطال تلك لا عدما اولا وبالذات وبالامور ثانيا
وبالعرض فاندفع ما يتوهم ان غاية ما يلزم على هذا التقدير ابطال العدمات الغير المتناهية لا ابطال تلك الامور والمطلوب هذا لا ذاك قوله
وانما صرف عنان العناية الخ وفيه لما يقال لم لم تثبت المصنف الترتيب بين تلك الامور نفسها بان باثبات الترتيب بين الاعدام يستلزم
شناعة فوق ما يلزم على تقدير اثبات الترتيب بين انفسها فكان هو بالاختيار احرى وذلك لانه اذا ثبت الترتيب بين تلك الاعدام
وتبين بطلانها لزمت الشناعة في نفس العلوم اي الاعدام بخلاف ما اذا ثبت من جهة انفسها فانها غير تلك العلوم قوله استشنع
مما في غيره او رد عليه بعض العلماء بانه غير تام لانا نقول الزام استحالة اللاتناهي في نفس الزوال دفي غير شنع وانما شنع
من الزامها في نفس الزوال فتنبه ولعل قوله فافهم اشارة اليه اقول حكم الفاضل المحشي بكون اللاتناهي في نفسه شنع انما هو بالنسبة
الى الاحتمال الاول كما يقتضيه سوق كلامه فالحكم بعدم كونه تاما مبني على عدم فهم مرامه واما الاحتمال الثالث فلا لم يكن موافقا
لسوق كلام المصنف كما عرفت لم يلتفت اليه الفاضل المحشي ومن ههنا ظهر ان قوله فافهم ليس اشارة الى ما ذكره بل هو اشارة الى
ما ذكرنا من التفصيل قوله لان الملزوم مقدم بالماهية على اللازم اي بحسب ذاته واما بحسب وصف الملزومية فمؤخر عن اللازم والا بعد في

ذلك الاتري الى الاجزاء فانها مقدمة بحسب ذواتها على الكل وبحسب وصفها بالجزئية مؤخرة عنه **قوله** وبانه يمكن ان يذهب على ما اشتهر من انه لانكثة للاشتراعي الا ما حصل في الذهن وقد ذكره السيد المحقق في حواشي شرح المواقف وغيره فاذا تصورنا العشرة حصل كنهه فينا فلو كانت الاعداد التي تحتها من ذاتياتها لحصل لنا العلم بها ايضا عند تصورنا العشرة واذ ليس فليس وقد سمعت ما ذكره العلامة الجرجاني في حواشي شرح التجريد القديم ان الثلثة مثلا هي ثلث وحدات مع الصورة الوحدانية التي هي مبدأ لخواصها وهذه الصورة لا مدخل لها في ماهية العشرة بل تعقل بدون تحققها وكذا الحال في سائر الاعداد التي تتصور تركب العشرة منها فعلم ان الماهية مركبة من الوحدات لا من الاعداد التي تحتها **قوله** اي في حكم العقل بهذا ما ذكره السيد المحقق في حواشي شرح المواقف **قوله** فلا يرد عليه ما اورده السيد المحقق في رسالته المعقودة لتحقيق ماهية العدد وحاصله ان قول المستدل ينلزم الترجيح بلا مرجح غير صحيح وهل هذا الا كقول بان تركيب الانسان من الحيوان الناطق دون الماشي الضاحك ترجيح بلا مرجح وهو كما ترى ضرورة ان الترجيح انما يتاتى في ما كانت نسبته الى شئ نسبة الامكان ونسبة الذاتيات الى الذات نسبة الضرورة ومن ثم تسمعهم يقولون الجعل لا يتخلل بين الذات وذاتياتها فيجوز ان يتركب العدد كالعشرة مثلا من بعض الاعداد التي تحتها كالستة والاربعة مثلا دون غيرها وتكون نسبة ذلك البعض اليها نسبة الضرورة فلا يلزم الترجيح من غير مرجح **قوله** لان المرجح الخ بيان لعدم الورود وحاصله ان تقومه في الواقع وان لم يحتج الى مرجح لكن حكم العقل بتقومه من بعض الاعداد دون البعض مع تساوي نسبتها اليه يحتاج الى مرجح البتة ولا يخفى عليك ما فيه فان المطلوب انما هو تعين المقوم في الواقع لا في حكم العقل فلزوم الترجيح من غير مرجح في حكم العقل لا يمنع تركيبه في الواقع من بعض الاعداد والمعينة دون بعض كذا اورده بعض الافاضل وتبعه بعض الناظرين **واقول** قد اشتهر بين الجمهور ان كنه الاشتراعي ليس الا ما حصل منه في العقل فكنه العشرة ليس الا ما حصل منه في العقل فلزوم الترجيح من غير مرجح في حكم العقل بهذا يستلزم الترجيح من غير مرجح في الواقع ايضا فتامل تامل ان يعود ويقول تقوم حقيقة شئ بامر دون امر لا يحتاج الى مرجح ولي في هذا المقام تحقيق آخر ذكرته في تعليقاتي على حواشي شرح الهياكل فلا نعيده **قوله** ورد هذا الرد بطريق المعارضة والرد القاضي احمد على المستدل وحاصله من حواشي شرح التجريد القديم الشريفية وتقريرها ان حقيقة الستة مثلا كما تحصل من الآحاد كذلك تحصل من الاعداد ليست للآحاد اولوية بالنسبة الى الاعداد فالقول بان العدد يتركب من الوحدات لامن الاعداد ترجيح من غير مرجح فلا يبعد ان يجعل هذا التقرير نقضا اجماليا **قوله** اذ الاشتمال لا يوجب الاولوية دفع لما اجاب به العلامة القوشجي في شرح التجريد عن الرد المذكور بان لزوم الترجيح من غير مرجح انما ممنوع لكون الآحاد اولى بالنسبة الى الاعداد فالقول بتركيبه من الآحاد احرى ووجه الاولوية ان الاعداد شاملة للآحاد على كل تقدير اما على تقدير تركبها منها فظاهر واما على تقدير تركبها من الاعداد فلانه اذا سئل عن حقيقة تلك الاعداد التي وقعت احدا ثم وثم الى ان ينتهي الى اثنين لا بد ان يجاب بانه مركب من وحدتين وحاصل الدفع ان اشتمال الاعداد على الآحاد على كل تقدير لا يوجب اولوية تركبها منها كيف ولو كان كذلك لزم القول بان تركب السرير من العناصر الاربع اولى من تركبه من الخشب المخصوصة واللازم باطل بالبداهة فالملزوم مثله ووجه الملازمة على قياس ما بينه المجيب ان يقال اذا سئل عنه حقيقة قطعات الخشب ثم وثم الى ان ينتهي الامر الى الاجزاء الاولية لا بد ان يجاب بانها العناصر الاربع فالعناصر كالآحاد في انتهاء الجواب اليها فينبغي ان يقال من بدء الامر ان السرير مركب من العناصر الاربع هذا ولا يخفى على الفطن ان هذا الدفع مضحكة للصبيان فان السرير وان اشتمل على العناصر لكنها لا تكفي في تحصله كما تشهد به المشاهدة

واما الآحاد فلا شک انها بوحدتها تنافی فی تقوم العدد فترکبه منها یکون اولی بلا ریب فقیاسنا لم نحن فیه علی السهو فاسد **قوله** علی التسلیم آه وفی آخر للجواب المذکور وحاصله انا سلمنا ان اشتمال العدد علی الآحاد یوجب اولویة ترکبه منها لا من الاعداد ولکن لا یلزم من هذه الاولویة جزم العقل بان تقوم الاعداد فی الواقع من الراجح ای الوحدات دون المرجوح ای الاعداد **قوله** سواء کان تقومها آه وذلک لانا نعلم ان حقیقة الستة بعد ما ترکبت من اربعة واثنین مثلا لا تحتاج الی امر آخر سواء کان علی سبیل البدل او علی سبیل الاجتماع فلا مجال لما یتوهم ان الاستغناء انما یلزم لو کان ترکب الستة من الاعداد التحقانیة علی سبیل البدلیة واما لو کان علی سبیل الاجتماع فلا **قوله** وهو یورث الخ ابطال للازم بان الاستغناء عن شیء یشعر بامکان الانفکاک بینهما بل هو مترتب علیه والضرورة الوجدانیة تشهد بان نسبة الذاتیات الی الذات لیست نسبة الامکان بل نسبة الضرورة فلا یجوز الاستغناء عنها **قوله** ولا یراد بان الکل آه حاصل الایراد انه انما یلزم الاستغناء لو قلنا بترکب الستة مثلا من کل واحد من الاعداد التحقانیة بخصوصها ونحن لا نقول به بل نقول بترکبه من القدر المشترک بینها فالذاتی فی الحقیقة هو القدر المشترک ولا یلزم الاستغناء عنه وهذا کما یقال فی تعدد العلل المعلول واحد علی سبیل التبادل ومحصل الاندفاع ان هذا الایراد لا یضر نافان القدر المشترک بین الاعداد لا یوجد سوی الوحدات فالقول بترکبه من القدر المشترک قول بترکبه من الوحدات **قوله** او علی تقدیر ترکبه من العدد الذی تحته آه تقریر وظاهر قال بعض الناظرین فیه نظر ظاهر لانه کما یحتمل ان یترکب الثانیة من اثنین وواحد کذلک یحتمل ان یترکب من الوحدات فالبیان الذی ذکره جار فی الثانیة ایضا بان یقال ان ترکب الثانیة من اثنین وواحد فقط او ثلث وحدات فقط یلزم الترجیح بلا مرجح وان ترکب عن الجمیع یلزم الاستغناء عن الذاتی انتهی **اقول** فیه خطا ظاهر صدر عن الغفلة عن قول الفاضل المحشی او علی تقدیر ترکبه من العدد الذی تحته **قال** والثانیة ان کانت مرکبة من العدد وتکون مرکبة من العدد الذی هو اثنان ومن الوحدة فیه اشارة الی ان الاثنین ایضا داخل فی الاعداد ومنهم من زعم انه لیس بعدد لان الواحد لیس بعدد وهو مذهب ضعیف جدا قال بعض الفضلاء فی الشفاء مما یجب ان یبحث عنه من حال العدد حال الاثنینیة فقد قال بعضهم انها لیست بعدد ولا انها الزوج الاول کما ان الوحدة هی الفرد الاول فلکما ان الوحدة لیست بعدد کذلک الاثنینیة ولان العدد کثرة مرکبة من الآحاد والآحاد اقلها ثلثة واما اصحاب الحقیقة فلا یشتغلون بامثال هذه الاشیاء بوجه من الوجوه فانه لم تکن الوحدة غیر العدد لاجل انها فرد لا زوج بل لانه لا انفصال فیها الی الوحدات ولا انها قالوا مرکبة من الوحدات یعنون بها یعینه النحویون من لفظ الجمع فان اقله ثلثة بعد الاختلاف فیه بل یعنون بذلک اکثر ما وجد من وحدة وقد جرت عادتهم بذلک ولا یلزم ان لا یوجد زوج لیس بعدد وان وجد فرد لیس بعدد ولیس یشترطون فی العدد الاول ان یکون اقل المضاف له مطلقا بل الاقل له عددا من حیث هو عدد وانما یعنون بالاول انه غیر مرکب من عدد فالاثنان اول العدد وهی الغایة فی القلة فی العدد واما الکثرة بالعدد فانتهی الی واحد انتهی کلامه **قوله** کما صرح به الشیخ فی الشفاء اشار بذلک الی ان فیه خلافا فان منهم من ادخل الوحدة وکذا النقطة فی الکیف وعرفه بما لا یقتضی القسمة والنسبة لذاتها واما من اخرجها عنه وعن جمیع المقولات عرفه بما یقتضی القسمة ولا الا قسمة الا النسبة راجع الفاضل العلمی فی حواشی شرح هدایة الحکمة للمیبذی لا شک ان النقطة والوحدة لا تنقسمان واما اقتضاؤهما الانقسمة لیکون القید المذکور احترازا عنهما محل تامل انتهی **اقول** لا وجه للتامل فان النقطة معرفة بما لا طول ولا عرض وقد تعرف بما لا امتداد له والوحدة معرفة بما لا تنقسم من جهة انه لا تنقسم فذاتها مقتضیة للانقسمة تعلما لا یقال لا شک فی ان الوحدة من الاعراض لاحتیاجها الی الموضوع واذا لم تدخل فی الکیف وعدم دخولها فی

باقی المقولات ظاہر لزوم عدم انحصار العرض فی المقولات التسع وہو خلاف صریح الحکم لانا نقول الانحصار فی المقولات التسع انما ہو بالنسبۃ الی المرکبات العقلیۃ والوحدۃ وکذا الوجود وغیرہا من الامور العامۃ کلہا بسائط ذہنیۃ لیست بمندرجۃ تحت جنس فلا تدخل تحت مقولۃ من المقولات کیف فان الامور العامۃ احوال للواجب والجوہر والعرض ومحمولات علیہ والمندرج تحت المقولات یکون موضوعا لہا وبالجملۃ الوحدۃ والوجود وامثالہما وان کانت اعراضا لکنہا لیست بداخلۃ فی مقولۃ من المقولات ولا مضایقۃ فیہ وبہذا ظہرت سخافۃ ماتلفہ السید المحقق فی بعض منہیات حواشی شرح المواقف من ان الوجود لیس بعرض حیث قال ما وقع فی تعلیقات الشفا من اطلاق العرض علی الوجود فہو بمعنی العارض مطلقا لا بالمعنی المشہور ای الموجود فی الموضوع انتہی کیف ولو لم یکن الوجود وامثالہ من الاعراض فظاہر انہا لیست بجواہر یلزم بطلان حصر الممکن فی الجوہر والعرض کما لا یخفی وکذا ظہرت سخافۃ ما فی المواقف من ان الوجود لیس بجوہر ولیس بعرض فانہا من اقسام الموجود والوجود لیس کذلک انتہی وذلک لانہ ان اراد ان الجوہر والعرض من اقسام الموجود الخارجی فینتقض بالاضافۃ فانہا لیست موجودۃ فی الخارج قطعا وان اراد انہما من اقسام الموجود مطلقا فالوجود ایضا موجود فلا بد ان یتصف باحدہما واذ لیس بجوہر فلا بد ان یکون عرضا وما حرر فی شرح المواقف من ان الوجود لیس من اقسام الموجود لاستحالۃ ان یکون الشیء مندرجا تحت المتصف بذلک الشیء عجیب لم یدر ان المفہوم یتصف بالمفہوم والامکان بالممکن والقدم بالقدیم وامثالہ کثیر تقلا تخفی علی احد فکیف تخفی علی مثل ہذا العلامۃ قال بعض المحققین اراد بہ مولانا جلال الدین الدوانی فانہ قال فی شرح العقائد العضدیۃ ہذا الکلام انما یتمشی اذا کان لکل عدد صورۃ نوعیۃ مغایرۃ لوحداتہ اما اذا کان محض الوحدات فلا یتصور ذلک وح یکون کل مرتبۃ من الاعداد نوعا آخر متمیزا عن سائر المراتب بخصوصیۃ المادۃ فقط لا بصورۃ مغایرۃ لموادہا فیکون ہذا من خواص الکم المنفصل انتہی وقال فی حواشی شرح التجرید ہذا الحکم مع القول باشتمال العدد علی الجزء الصوری ظاہرا مع نفی الجزء الصوری فلا اذ العدد ح محض الوحدات بلا انضمام امر ودخول الوحدات فی العدد ح بعینہ دخول الاعداد انتہی ولتوضیحہ ان الحکم بعدم ترکب العدد من الاعداد التی تحتہ انما یتمشی اذا کان لکل عدد صورۃ نوعیۃ مغایرۃ لوحداتہ فانہ ح لو ترکب العدد کالستۃ مثلا من الاعداد التی تحتہ فاما عن بعضہا دون بعض او عن جمیعہا وکلاہما باطلان واما اذا کان العدد غیر مشتمل علی الجزء الصوری ویکون عبارۃ عن محض الوحدات فلا یتمشی ذلک الکلام فان ترکب العدد ح من الوحدات ہو بعینہ ترکبہ من الاعداد فدخول الوحدات ح بعینہ دخول الاعداد ولما کان یرد علیہ ان کل عدد نوع فی نفسہ وکل نوع یکون متمیزا عن غیرہ وما بہ الامتیاز یکون ہو الصورۃ النوعیۃ فلا بد من اشتمال کل عدد علی الصورۃ النوعیۃ ودفعہ بقولہ ح یکون کل مرتبۃ الخ ثم لما کان یختلج فی القلب ان کل جوہر ممتاز عن الجواہر الاخر بفصل وکذا کل عرض والعدد ایضا عرض فلا یکون امتیازہ عن غیرہ الا بفصل والفصول صور نوعیۃ من وجہ فکیف یقال بانہا ممتازۃ بخصوصیۃ مواد بانفرادہ بقولہ ویکون ہذا من خواص الکم المنفصل ہذا ولا یخفی علی المتفطن ان ہذا الکلام کلہ من اولہ الی آخرہ سخیف جدا فان عدم تمشی ذلک الکلام علی تقدیر کون العدد محض الوحدات خطأ فاحش کیف وعلی تقدیر نفی الجزء الصوری العدد لیس عبارۃ عن الوحدات المحضۃ بدون الوحدۃ دخولا او عروضا حتی یکون ترکب العدد من الوحدات بعینہ ترکبہ من الاعداد التحتانیۃ بل ہو عبارۃ عن الوحدات من حیث انہا معروضۃ للہیئۃ الوحدانیۃ ولا شک ان دخولہا من ہذہ الحیثیۃ لا یستلزم دخولہا لا من ہذہ الحیثیۃ وہو ظاہر والقول بتمیز کل مرتبۃ من مراتب الاعداد بخصوصہا عجیب فانہ ان اراد بہ ان کل عدد ممتاز عن سائر الاعداد

بمجرد ترکب من الوحدات فهو غیر مسلم لکون جمیع الاعداد مشترکة فی هذا القدر وبه الامتیاز غیر به الاشتراک وان اراد به از ممتاز عن غیرها
برواسطة المادة المخصوصیة بخصوصیة کون الوحدات علی قدر معین فهو عین المدعی وان اراد به معنی آخر فلا بد من بیانه واعجب منه قوله
فیکون هذا من خواص الکم المنفصل قال کمال المدققین فی حواشیه علی الشرح المذکور هذا القول لا یتم الا بالتزام ان کل وحدة مخالفة
بالماهیة لوحدة اخری وهذا کما تری قوله فما سهم فی ایراد الجار والمجرور اشارة الی ان هذا الظن غیر مطابق للواقع قوله انه لو لم یکن له
جزء صوری آه هذا الوجه ذکره الفاضل القرباغی فی حواشی شرح العقائد الجلالی ونسبه الی نفسه حیث قال سنح لی وجه علی ان العدد یجب
ان یکون له جزء صوری لان الوحدة من مقولة الکیف اولیس من مقولة والکلی کما یصدق علی واحد من افراده یصدق علی کثیر منها فلو
کان العدد محض الوحدات لصدق علیه الوحدة فلم یصدق علیه الکم المنفصل الذی هو العدد فان التقابل بینهما وان لم یکن بالذات فلا اقل
من ان یکون بالعرض انتهی وانت تعلم انه فان العدد لیس هو الکثیر من حیث انه کثیر بل هو الکثیر من حیث انه معروض للهیئة الاجتماعیة
فالمقدمات لا تنتج المطلوب والکلام فی ماله وما علیه طویل الذیل لم اذکره لئلا یطول الکلام ویفوت المرام فان شئت الاطلاع علیه
فارجع الی حواشی شرح العقائد الجلالی قوله بناء علی ما تقرر آه هذا المتقرر مذکور فی حواشی شرح التجرید الجلالیة القدیمة وغیرها قوله لیست
من المقولات التسع لعدم بیان للامر الواقعی والا فلو کانت الوحدة من مقولة الکیف ایضا لم یقدح فی الاستدلال قوله واما علی تقدیر
اشتماله علی الجزء الصوری آه قد یقال علی هذا التقدیر تلزم المجعولیة الذاتیة فان الوحدات من حیث هی وحدات لیست بمقولة
ولا داخلة تحت مقولة وبعد عروض الهیئة الاجتماعیة یتصیر حقیقة عددیة محصلة من مقولة الکم فیکون جعلها من الکم مرهونا بالعروض
العارض وهذا الایراد قوی الورود علی القائلین بجزئیة الصوری والجواب عنه بان الکم لیس جنسا للحقیقة العددیة بل هو عرض عام له
کالجوهر لفصول الجواهر وانه لکونه خارقا لاجماعهم علی ان العدد من مقولة الکم قوله والجواب آه محصله ان صدق المتباینین علی شئ واحد
انما یتبع اذا کان من جهة واحدة واما اذا کان من جهتین فلا وههنا کذلک فان صدق العدد علی تلک الوحدات یصدق واحد وصدق
الوحدة علیها باصداق کثیرة فلا مضایقة فیه قوله وهو رای اهل التحقیق اقول الاحتمالات فی ترکب العدد من الوحدات
اربعة کما بینه السید المحقق فی حاشیته الحاشیة والمذهب اثنان کونه مرکبا من مجموع الوحدات والهیئة وکونه عبارة عن
الوحدات من حیث انها معروضة للهیئة الوحدانیة حیثیة تقییدیة فی العنوان دون المعنون وهذا الاخیر مذهب اهل التحقیق
وفهم المحقق الدوانی من عبارات نفاة الجزء الصوری انهم قالوا بنفی الجزء الصوری مطلقا وان العدد عبارة عن الوحدات المجتمعة
فقابل ما قال وقدر ما له وما علیه اذا عرفت هذا علمت ان قول الفاضل المحشی هنا وقع فی غیر موقعه اللهم الا ان یرکب صنع الاستحذام
وهذا وان کان صحیحا فی نفسه لکنه لا یستقیم علی رای الفاضل المحشی فانه قد صرح فی ما سبق ان تحسین صنعة الاستحذام لیس مطلقا
بل اذا قامت القرینة علی فهم المراد وبدونها مخل بالمقصود ومن المعلوم فقدان القرینة فی هذه العبارة فافهم فانه سانح عزیز قوله
ویمکن الاستدلال علیه آه هذا ایضا مبنی علی ما اشتهر من ان کنه الاشتراعی لیس الا ما حصل فی الذهن فتصور حقیقة العدد مع الغفلة عن
الجزء الصوری شاهد علی ان الجزء الصوری لیس داخلا فی حقیقته کما لا یخفی فالمناقشة فی المقدمة المذکورة المشهورة کما صدرت عن
بعض الناظرین لا تقدح فی شئ وقد مر نظیره وسابقا فتذکره قوله او ثلثة ثلثة آه یرد علیه انه یلزم علی هذا ان لا یکون مراتب الاعداد
انواعا متخالفة وهو خلاف ما صرحوا به والجواب عنه بان الاختلاف یجوز ان یکون لخصوصیة المادة لیس بشئ علی ما مر واما قول

بعض الناظرين لاستبعاد في كون تكرر حقيقة واحدة موجبا لاختلاف الحقيقة انتهى فبزلة عن القلم كما لا يخفى على من له ادنى فطنة

قال اى الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الاجتماعية يرد عليه ان العدد لو كان عبارة عن الوحدات من حيث عروض الهيئة تلزم المجعولية الذاتية لان الوحدات ليست بمقولة او من مقولة الكيف كما هو مزعوم الاكثر وبعد عروض الهيئة تكون تلك الوحدات بعينها من مقولة الكم فلزم احتياج الوحدات في كونها كما الى امر خارج ودفعه بحر العلوم رح بان الوحدات الكثيرة لم تكن حقيقة احدية متقررة متغايرة للاحاد وبعد عروض الوحدة قد تقرر حقيقة عددية احدية والا نقول ان الحقيقة العددية لم تكن قبل عروض الهيئة حقيقة احدية ثم صارت بجعل الهيئة حقيقة احدية حتى تلزم المجعولية الذاتية ومثل هذا بعينه مثل الحيوان والناطق لم تكن حقيقة محصلة وبعد تركيبهما صارا حقيقة احدية انسانية انتهى وفيه ما اوردوه ابى وستاذى سراج المحققين في كشف المكتوم بان هذا الدفع غير نافع لان الوحدات قبل عروض الهيئة اما حقيقة عددية اولا على الاول لا حاجة الى عروض الهيئة بخلف وعلى الثانى فصارت عددا من مقولة الكم بسبب الامر الخارج وهو الهيئة فتلزم المجعولية الذاتية كما افاده احسن المحققين انتهى وقال بعض الناظرين محصل كلام البحر ان ذاتيات العدد الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الاجتماعية فعند تحقق الهيئة ليصير مجموع الوحدات من حيث كونها معروضة للهيئة عددا كما يقال قطعات الخشب من حيث عروض الهيئة سرير فلا تزيد ذاتيات العدد على الوحدات ولا تلزم المجعولية الذاتية انتهى **اقول** ليس غرضه من بيان المحصل الا استويد الورق لان التشقيق المذكور في كلام الراد المحقق جار بعد المحصل ايضا فتفطن وبعد التيا والتى اقول النظر الدقيق يحكم بان كل واحد من مراتب الاعداد شئ واحد بسيط ليس بمركب لا من الاعداد التحتانية ولا من الآحاد ولا من الوحدات والوحدات انما هى اجزاء تحليلية لها ومنتزعات عنها فهى اجزاء مسامحة لا حقيقة وعلى هذا لا يلزم شئ من المحذورات لا للعدد والذاتيات لا المجعولية الذاتية ولا غيرها وهذا وان كان لم يقرع سمعك لكنه هو التحقيق وبالقبول حقيق لا يقال الشئ انما يحلل الى ما يتركب منه فالوحدات لما لم تكن اجزاء تركيبية للعدد فلا يحلل العدد اليها ايضا لانا نقول هذا منتقض بقطعات القرطاس والخشب امثالها **قوله** والا لزم آه قال في المنوية خلاف المفروض على تقدير اعتبارها في المعنون ولزوم الامر على تقدير ان لا تكون معتبرة في العنوان ايضا بان تكون الحيثية اطلاقية انتهت ومن هنا ظهر اندفاع ما عرض للفاضل الجاسى في حواشيه على شرح العقائد الجلالى من ان حيثية العروض ان دخلت لزم اعتبار الجزء الصورى وان خرجت عنه يكون هو الوحدات المحضة **قوله** اى مرتبة عليه آثارا آه اشارة الى انه ليس المراد بالحقيقة المحصلة ههنا ما يكون موجودا من غير اعتبار معتبر واختراع مخترع ويقابلها الانتزاعية والاختراعية فان العدد ليس حقيقة محصلة بهذا المعنى كيف وقد اجمعوا على انه من الامور الانتزاعية بل المراد بها ههنا ما يترتب عليه الاحكام والآثار سوى مجموع آثار الاجزاء سواء كان واقعيا او انتزاعيا **قوله** انما احتاج الى هذه المقدمة آه توضيحه انه قد يختلج في القلب حمل قول بعض المحققين ان العدد روح محض الوحدات على ان المراد بمحض الوحدات الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية فلا يرد الآتى ايرادا على قوله ان العدد روح محض الوحدات بان العدد على تقدير نفى الجزء الصورى ليس محض الوحدات بل الوحدات المعروضة للهيئة الوحدانية فاراد السيد المحقق دفع هذا الاختلاج بقوله ودخولها في العدد الخ واشار الى انه لا يصح هذا الحمل والا لم يكن لقول بعض المحققين فدخول الوحدات هو بعينه دخول الاعداد معنى اذ المراد بالوحدات ههنا الوحدات المحضة فانما الداخل في العدد لا الوحدات المعروضة للهيئة ومن المعلوم ان الاستلزام بين دخول الوحدات المحضة ودخول الوحدات

المعروضة للهيئة مخالف لما يشهد به الوجدان حتى يصح قوله فدخول الوحدات بعينه هو دخول الاعداد ومن ههنا وضح ان قول الفاضل الحشي لا يتجه دليل لصحة الحمل المنتفية لا لعدم الصحة وقوله الخ اى حين الحمل متعلق بقوله لا يصح وقوله فان الاستلزام الخ دليل لقوله لا معنى ولما كان في العبارة اغلاق وخفى في الآخر بالفهم بقوله فافهم **وانا اقول** بذا تكلف بحت والاظهر الاخصران يقال انما ذكر هذه المقدمة ليتضح ما في قول بعض المحققين فدخول الوحدات في العدد الخ ايضا كما ظهر ما في قوله العدد روح محض الوحدات فافهم **قوله** فان الاستلزام مخالف آه فاندفع ما يقال لعل مراد بعض المحققين من قوله فدخول الوحدات في العدد هو بعينه دخول الاعداد فيه الاستلزام لا العينية واطلاقها عليه على سبيل المسامحة **قوله** مع انه يكفي الخ اصل انه لو استلزم دخول محض الوحدات دخولها من حيث عروض الهيئة يلزم دخول الوحدات في العدد مرتين مرة على سبيل الانفراد ومرة في ضمن المجموع واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فغنية عن البيان واما بطلان اللازم فلان دخول الوحدات مرة يكفي لتقوم العدد ولا يحتاج في تقومه الى دخولها مرة اخرى فيلزم الاستغناء عن الذاتي وذا لا يجوز بوجه آخر وهو ان الوحدة بنفسها تكون متقدمة على العدد بمرتبة واحدة لكون الجزء مقدما على الكل ولهذه الوحدة تقدم على الوحدة المعروضة للهيئة المتقدمة على العدد والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم عليه فيلزم تقدم الشيء على الشيء من جهة الجزئية في زمان واحد بمرتبة واحدة وبمرتبتين ايضا معا وبطلانه ظاهر **قوله** لكن اللازم دخول واحدة واحدة بدون تلك الحيثية **قوله** فافهم قال ابي واستاذي سره في تحقيقين رح لعله اشارة الى انه ان اراد السيد الزاهد لزوم الاجزاء الغير المتناهية المتمايزة في الوجود الخارجي فالملازمة ممنوعة فان ما عدا الثلاثة من المجموعات اعتبارية يعتبر اعتبارات الاجزاء وكلها غير متمايزة وان اراد الاجزاء الغير المتناهية مطلقا فبطلان اللازم ممنوع انتهى **واقول** لا يبعد ان يكون اشارة الى دفع هذا الايراد وبانه ليس غرض السيد الزاهد ابطال اللازم بهذا البيان التسلسل وغيره حتى يرد انه انما يجري في الامور الموجودة المتمايزة وهذه الاجزاء كلها ليست كذلك بل غرضه ابطال الملازمة بانه قال يلزم تركب العدد وكل ثلثة مثلا من الاجزاء الغير المتناهية وان كل واحد منها اعتبارية ولم يقل به احد **قوله** فظاهره انه لم يجوز آه والمراد والله تعالى اعلم على السندي والحاصل يرد عليه ان قول السيد المحقق في حاشيته الحشية من ان القول بجزئية مجموع وان المجموع تركيب اعتباري ممنوع لم لا يجوز ان يكون المرجح هو ان المجموعات الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلث وان كانت اعتبارية لكنها ليست اعتبارية محضة بخلاف المجموعات الحاصلة من هذه المجموعات وما فوقها فانها اعتبارية محضة فدخول المجموعات الاول لا يستلزم دخول المجموعات الاخر وجه عدم ورود هذا على ما اشار اليه الفاضل المحشي هو ان الحكم باستلزام دخول الوحدات المحضة دخولها مع حيثية عروض الهيئة كما هو المفروض يستلزم ان يدخل في العدد كل مجموع من المجموعات حقيقية كانت او اعتبارية فالقول بدخول البعض دون البعض مع القول بالاستلزام المذكور ترجيح بلا مرجح بلا ريب بقيت تعلم ما فيه فان المفروض انما هو استلزام دخول الوحدات المحضة دخولها مع الهيئة لا استلزام دخول المجموعات المحضة دخولها مع الهيئة وذلك لا يستدعي الا دخول المجموعات الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلث المحضة لا دخول سائر المجموعات **قوله** يعني لو سلم قوله العدد محض الوحدات الخ نقول صيغة ان ههنا مركبة اربعا الوحدات مع الهيئة اى مجموعها والوحدات المعروضة للهيئة والوحدات الكثيرة كثرة محضة بان لا تكون الهيئة داخلة ولا خارجة وكل واحدة واحدة وهذان الاخيران وان اشتركا في التجرد عن الهيئة الا ان الاخير منهما يلاحظ فيه انفراد واحدة واحدة عن الاخرى بخلاف الاول فانه ملاحظ فيه معية كل واحدة مع الاخرى لكن لا بحيثية يحصل شيئا واحدا بدخول الهيئة او عروضها والعدد على تقدير كونه محض

الوحدات انما یکون بالمعنی الثالث لا الرابع کما هو الظاهر اذا عرفت هذا فنقول لو سلم قول بعض المحققین من ان العدد علی تقدیر تجرده الخ
الصوری محض الوحدات فلا نسلم قوله فدخول الوحدات هو بعینه دخول الاعداد وذلک لان الدخول معنی مصدری وتوحد المعانی المصدریة
وتعددها منوط بوحدة المضاف الیه وتعدده فاذا اضیف الدخول الی الوحدات یکون متعددا لان لکل وحدة دخولا علی حدة فدخول
الوحدات فی الحقیقة دخولات متعددة واذا اضیف الی العدد یکون واحدا لان دخول الواحد لا یکون الا واحدا فدخول الوحدات لا یستلزم
دخول الاعداد فضلا عن البینیة لا یقال العدد علی التقدیر المفروض عبارة عن محض الوحدات فیکون دخولها بعینه دخوله لانا نقول لیست
عبارة عن محض الوحدات لکن لا بالمرتبة الرابعة بل بالمرتبة الثالثة کما عرفت وفرق بین کل وحدة وحدة وبین الوحدات من حیث انها
کثیرة الا تری الی ان الدخول فی باب تنیق یصح استنادها الی کل واحد واحد من عشرة رجال لا الی اکثر منها من حیث هی کذلک فکذلک الدخول
فی العدد اذا اضیف الی الوحدات یکون متعددا واذا اضیف الی العدد الذی هو عبارة عن الوحدات المجتمعة التی هی فی مرتبة الکثرة
المحضة یکون واحدا فافهم فانه مما یعرف وینکر **قوله** لامتناع تعلق حکم واحد شخصی آه ومن ثم تسمع یقولون الوجود الواحد لا یقوم باثنین
وبه یظهر ان قولهم فی بحث ترکب الماهیة ان الجنس والفصل یتحدان فی الوجود فیتحصل به شیء واحد مردود او ممنوع **قوله** فلا نسلم الا لتزام آه
اورد علیه بعضهم بانه لم یدع المحقق الدوانی ان دخول الوحدات الکثیرة دخول واحد بل انما ادعی ان دخول الوحدات بعینه دخول الاعداد
علی تقدیر عدم استحالة علی الجزء الصوری وان کان دخوله دخولات وهذا لازم التبعة لان العدد حینئذ غیر مغایر للموحدات الا بالذات والا بالاعتبار
فدخول الوحدات بعینه دخول الآحاد وکما ان دخول الوحدات دخولات کذلک دخول العدد دخولات وهذا ظاهر جدا اقول وتبعه بعض الناظرین
ولم یدر ان ارتفاع الاثنینیة من بین العدد والوحدات لا یستلزم ان یکون حکم دخولها واحدا فان دخول الوحدات یرجع الی دخول
کل وحدة وحدة ودخول العدد یرجع الی دخول الوحدات من حیث الکثرة وبینهما بون بعید علی ما عرفت من التوضیح وهذا ظاهر جدا
قوله لکونه جزء منه هذا ما تقتضیه عبارة شرح التقائد الجلالی **قوله** سواء کان حیثیة العروض ایضا معتبرة فیه او لا والظاهر ان یقول
سواء کانت حیثیة العروض ایضا معتبرة فیه اولا **قوله** لکان له وجه ظاهری ای لا تحقیقی کما مر یقول السید المحقق وقال بعض الناظرین
قد عرفت ما فیه فتذکر **اقول** قد عرفت ما فیه فتذکر **قوله** یعنی الآحاد من حیث انها معروضة آه قال بعض العلماء الغرض من هذا الکلام
دفع توهم عسی ان یتوهم من ان الملازمة التی ذکرها السید لا تزاید بقوله واذا تحقق کل واحد منها تحقق مجموعها بالضرورة فانه یجوز ان یکون
کل واحد واحد من آحاد الخمسة متحققا فی الخارج علی سبیل الانتشار فلا تکون الآحاد مجتمعة حتی یتحقق المجموع من حیث هو مجموع بان المراد
تحقق الآحاد من حیث کونها معروضة للهیئة الاجتماعیة ومنشأ لانتزاعها انتهی ملخصا **اقول** هذا الوهم والدفع وان کانا متباینین
فی انفسهما لکن کلام الفاضل المحشی لا یلایمهما ولا علاقة لاحدهما مع واحد منهما کما لا یخفی علی المتامل فالاولی ان یقال لما کان یتفاهم
ان یفهم من قول السید المحقق واذا تحقق کل واحد واحد منها تحقق مجموعها بالضرورة آه تحقق الآحاد مع لیئة الوحدانیة فی الخارج مع
ان الهیئة من الامور الانتزاعیة لا وجود لها فی الخارج فسر الفاضل المحشی المجموع بقوله ای الآحاد الخ واشار الی ان الغرض لزوم تحقق الوحدات
من حیث صلوح انتزاع الهیئة الوحدانیة عنه اذ عروضها لیس الا انتزاعیا واستدل علیه بقوله والا فلا یکون آه ومحصله ان الهیئة لو لم تکن
انتزاعیة بل انضمامیة کالسواد بالنسبة الی القرطاس استحال عروضها للکثرة من حیث هی کثرة ضرورة ان تعدد المعروض یستلزم تعدد
العارض الانضمامی کما صرح به السید المحقق فی حواشی شرح المواقف **قال** لیست عدم العلة المعنیة آه تفصیل المرام ان وجود الشیء لا یکون الا

بعد وجود علة التامة التي هي عبارة عن مجموع العلل الناقصة فهو وان كان يحتاج الى وجود كل واحد من العلل الناقصة المتقدمة عليه بالطبع لكن المؤثر فيه في الحقيقة انما هو العلة التامة المتقدمة عليه بالعلية فوجود علة معينة من العلل الناقصة وكذا وجود علة ما شرط لوجود المؤثر لا انه مؤثر فان قلت انهم عرفوا العقل بانه جوهر مجرد مؤثر في الابدان فاضافوا التاثير الى العقل مع انه ليس علة تامة قلت هذا من مسامحات المتاخرين والتحقيق عند الفلاسفة ان العقول كلها وسائط وشرائط وصول الفيض من الواجب الحق الى الممكن لا انها مؤثرات وعلل حقيقية كما يوهمه ظاهر عباراتهم فالمؤثر في وجود الاشياء في الحقيقة هو مجموع الواجب والشرائط وغير ما تحتاج اليه العلة التامة كما صرح به المحقق الطوسي في شرح الاشارات واما عدم الشيء فهل يحتاج الى التاثير ام لا اختلفوا فيه فمنهم من زعم ان العدم لا يحتاج الى تاثير بل يكفي فيه عدم التاثير صرح به الفاضل الباغنوي في حواشي الحواشي القديمة وغيره وحكم عليه السيد المحقق في حاشيته الحاشية بانه التحقيق ومنهم من قال انه ايضا يحتاج الى تاثير كالوجود وهذا التحقيق لان العدم ايضا امر ممكن في نفسه كالوجود فلا معنى لاستغنائه عن التاثير وهذا ظاهر جدا وهو المستفاد من كلام رئيس الصناعة في آخر الشفاء والممكن ان يوجد لا لذاته على لعلة ما اما الوجود فبعلة وجوبه واما العدم فبعلة هي عدم علة الوجود انتهى ولعل من قال بنفي التاثير في العدم اراد انه لا يحتاج الى تاثير شيء مستقل جديد بل يكفي في تاثيره عدم تاثير الوجود ولم يرد به نفي مطلق التاثير في العدم ولما ثبت احتياج العدم ايضا الى التاثير فلا يخلو اما ان يكون المؤثر فيه عدم العلة بالمعنية من العلل الناقصة او عدم علة ما او عدم العلة التامة اما الاول فلم يذهب اليه احد وكيف يذهب اليه عاقل وعدم الشيء لا يتوقف على عدم علة معينة بمعنى لو لاه لامتنع والا لزم ان لا يوجد العدم عند عدم العلة المعينة الاخرى فان وجد الوجود لزم وجود الشيء بغير مؤثره والا يلزم ارتفاع النقيضين فان اختلج في صدرك انه يجوز ان يكون المؤثر فيه عدم العلة المعينة على سبيل التبادل فانه يجوز ان تتعدد العلل على سبيل التبادل يرجع الى علية القدر المشترك فعلى هذا يرجع هذا المذهب الى المذهب الثاني واما الثاني فاختاره المحقق الدواني وغيره عليه من وجهين الاول انه يلزم على هذا انتفاء الوحدة بين العلة والمعلول وهو خلاف ما صرحوا به وجريانه في نفس الوحدة معتبرة في جانبي العلة والمعلول فوحدة العلة تستلزم وحدة المعلول وبالعكس واما نحو الوحدة فالتحقيق انه ليس محفوظا بل يجوز ان تكون العلة طبيعة نوعية والمعلول واحدا شخصيا فلا باس لو كانت علة عدم الشيء المعين عدم علة ما والثاني ما اورده الصدر الشيرازي في حواشيه الجديدة المتعلقة بشرح التجريد من ان عدم احد الاجزاء امر عام مشترك يتحقق بتحقق كل فرد من افراده فلو كانت العلة التامة لعدم المركب عدم علة ما لزم ان يتكرر عدم المركب بتكرر ذلك فانه اذا عدم جزء من المركب تحقق عدم احد الاجزاء في ضمنه فيتحقق المعلول وهو عدم المركب ثم اذا عدم جزء آخر تحقق عدم احد الاجزاء في ضمنه ايضا فلو كان علة تامة لعدم المركب يلزم ان يتحقق عدم المركب مرة ثانية ودفعه المحقق المذكور بنفسه في حواشيه الجديدة بان عدم علة ما امر واحد لا تعدد فيه محفوظ في انتفاء كل جزء والتعدد انما هو في اعدام خصوصيات الاجزاء وهي ليست عللا اصلا بل العلة هو القدر المشترك فاذا عدم جزء من المركب تحقق علة عدم المركب ثم اذا عدم جزء آخر لم تتعدد العلة التامة لان العلة هو العام المحفوظ في الصورتين فلا يلزم تكرار عدم المركب اصلا واما الثالث فاختاره المتبحر في العلوم في تصانيفه واستدل عليه بان شيئا واحدا لا يترتب وجوده على امور متعددة على سبيل البدل فكما ان وجود الشيء مرتب على وجود العلة التامة كذلك عدمه يترتب على عدمها وقال في التقديسات بعد ما حقق ان الوحدة لازمة من الجانبين من حيث هي هي لا نحو ما فاذن ليس ان يكون المعلول واحدا بعينه الا علة تامة واحدة بعينها والجاعل للشيء الشخصي يمتنع ان يكون الا شخصيا وربما يعتبر انضمام

طبیعیۃ مامرسلۃ الیہ لتتم العلۃ التامۃ الواحدۃ وکذلک لیس یصح ان یکون لعدمہ علۃ الاعدم علۃ التامۃ الواحدۃ بعینہا فاما عدم احد
المعلل بعینہا او لابعینہا وعدم احد الاجزاء بعینہ ان کان المعلول مرکبا بالذات فلیس لہ علۃ بالذات بل ما یقارن ما ہو العلۃ
بالذات ولیزمہا انتہی وہو ردعلیہ مثل ما ورد علی المذہب الثانی بان یقال عدم العلۃ التامۃ یکفی فیہ عدم جزء واحد قاذا عدم
جزء واحد وجد علۃ عدم الشیٔ فیتحقق المعلول ثم اذا عدم جزء آخر تحقق عدم العلۃ التامۃ فی ضمنہ ایضا فیلزم ان یوجد المعلول
مرۃ اخری والجواب عنہ والجواب عنہ واما ما اورده السید المحقق ہہنا من ان عدم العلۃ التامۃ لیس الا عدمات آحاد العلل الناقصۃ
کما ان وجودہا لیس الا وجودات تلک العلل فلو کانت علۃ عدم المعلول عدم العلۃ التامۃ دون عدم واحد منہا یلزم ان لا یعدم
المعلول الا عند عدمہا تہا وظاہر ان الامر لیس کذلک فسخیف جدا کیف ولو سلمنا ان العلۃ التامۃ عبارۃ عن آحاد العلل الناقصۃ علی
سبیل الکثرۃ المحضۃ من دون ان تعتبر معہا ہیئۃ واحدۃ او عارضۃ کما حققہ لکنہ لا یفید المدعی اذ ارتفاع الکثرۃ کما یکون بارتفاع
جمیع وحداتہا کذلک یکون بارتفاع واحد منہا فمثل ہذا الکلام بعید عن مثلہ ثم ہذا کلہ بحسب النظر الجلی والذی یحکم بہ النظر
الدقیق والتفتیش الیہ کلمات ارباب التحقیق ہو ان التاثیر للعلۃ التامۃ فی وجود المعلول بل انما التاثیر حقیقۃ للفاعل لکن تاثیرہ متوقف
علی الشروط وعدم الموانع ان کانت فالمؤثر التام الفاعل المستقل بالتاثیر والمؤثر فی عدم الشیٔ حقیقۃ ہو عدم الفاعل المستقل
بالتاثیر سواء کان ذلک بعدم الفاعل بنفسہ او بعدم بعض شرائط التاثیر لکن الاول باطل لان الفاعل حقیقۃ ہو اللہ تعالی
وہو المؤثر فی جمیع الاشیاء وعدمہ محال فتعین الشق الثانی وبانجاء الشیٔ وجودا وعدما لا یترتب الا علی وجود الفاعل المستقل
بالتاثیر وعدم ورود ما عدم علۃ ما وعدم العلۃ المعینۃ وعدم العلۃ التامۃ کلہا مقارنات لعدم الفاعل المستقل بالتاثیر ولا زمات لہ
فاحفظ ہذا التفصیل فانہ تفصیل جلیل وقد انتہی الی قول بعض المحققین ان المذہب الثالث فی غایۃ التحقیق فان الحق انہ کالخوض بعید
عن التحقیق **قولہ** فان عدم الشرط یتعلق علیہ عدم العلۃ ہذا دلیل علی ان عدم الاقل عدم العلۃ المعینۃ ولیس عدم العلۃ
المطلقۃ وفیہ اشارۃ الی ان الشرط ایضا معدوم فی العلل وہو الحق فانہم فسروا العلۃ بما یحتاج الیہ الشیٔ والشرط ایضا
کذلک ولذلک قیل ان حصر الحکماء العلۃ فی العلل الاربع المشہورۃ باطل قال المصنف فی الحاکمات العلۃ اما علۃ للماہیۃ او علۃ للوجود
وعلۃ الماہیۃ اما ان یکون ذلک الشیٔ معہ بالقوۃ وہی المادیۃ او بالفعل وہی الصوریۃ وعلۃ الوجود اما مقارنۃ للمعلول وسببانیۃ لہ
والاولی ہی الموضوع والثانیۃ اما ان تکون علیتہا ہی الایجاد نفسہ وہی الفاعلیۃ او کونہ علۃ للایجاد وہی الغائیۃ وہذا الحصر فی کلام
الاقدمین وعدم الموانع علۃ خارجۃ عن الجنس واجیب عنہ بان بعضہا لما کان من توابع العلۃ الفاعلیۃ کالشرائط وبعضہا من
توابع العلۃ المادیۃ کعدم الموانع ادرجت فیہا ولم تجعل قسما برأسہا والذی یہون الخطب ان یقال العلۃ اما ان لا یحتاج الشیٔ الی غیرہ وہی
العلۃ التامۃ او یحتاج فالمحتاج اما ان یکون لتحصیل اما داخل فیہ او خارج عنہ والداخل اما ان یکون الشیٔ بہ بالفعل وہو العلۃ الصوریۃ او بالقوۃ
وہو المادیۃ والخارج اما ان یکون لما فیہ وجود الشیٔ وہو الموضوع او لما منہ وجودہ وہو الفاعل او لما لاجلہ وجودہ وہی العلۃ الغائیۃ
او لا لا یکون کذلک وہو الشروط والآلات وعدم الموانع **قولہ** نکیف تثبت الترتیب بالعلیۃ والمعلولیۃ ہذا بنا علی ان التوقف
الماخوذ فی تعریف العلۃ ماخوذ بمعناہ المشہور وہو لولاہ لامتنع فانہ علی ہذا لا یکون عدم العلۃ المعینۃ علۃ لعدم الشیٔ فلا یکون عدم
الاقل علۃ لعدم الاکثر وما لم یاخذ بمعنی المصحح لدخول النفاء کما ہو عند مجوزی تعدد العلل المستقلۃ لمعلول واحد فلا یصح انکار علیۃ عدم

العلة المبينة كما لايخفى **قوله** الظاهر ان الفاء للتعليل آه ان جعلت الفاء للتفريع كما اختاره الفاضل اللبابي لم يحتج الى انضمام شهادة الوجدان مع الدليل فان قلت كيف يكون الفاء للتفريع والمذكور فيما قبله ليس الا ان عدم المعلول لايتوقف الا على عدم العلة التامة واما توقف وجود المعلول على العلة التامة فليس بمذكور فكيف يصح تفريع المجموع على ما قبله قلت توقف الوجود على الوجود وان لم يكن مذكورا في ما قبله لكن لما كان متعارفا في ما بين الناس فرع السيد الباقر مجموع الامرين على امر مذكور صريحا وامر مذكور شهرة وان جعلت للتعليل كما اختاره الفاضل المحشي احتيج الى شهادة الوجدان مع الدليل ليقطع البحث فيقال ترتب شيء بعينه على شيء بعينه امر يشهد به الوجدان والمتوقع من المنصف ان يذعن بان جعلها تعليلية اولى من جعلها للتفريع بوجهين احدهما انه المقتضى لسياق كلام السيد المحقق في حاشيته الحاشية المصدرة بقوله ما قال ان شيئا بعينه آه كما لايخفى على المتامل وثانيهما انه على هذا التقدير يكون المدعى مع الدليل مذكورا بخلاف ما اذا جعلت للتفريع فانه خال عنه وهذه الفائدة لايخلو عن تكلف واضح وتعسف لائح ولكن لما كان لجعله للتفريع ايضا وجه صحة في الجملة قال المحشي الظاهر ولم اقل الصواب **قوله** وذا لايتصور الا بانعدام احد الاجزاء بعينه او لا بعينه اي انعدام العلة التامة الا بهذا الا به فلا يرد ان تصوره بدونه ممكن بل واقع وارد وههنا بان السرير مثلا مركب من الخشبات المجتمعة وهو ينعدم بانعدام الهيئة الاجتماعية مع تحقق جميع اجزائه ويدفع بان الهيئة الاجتماعية ان كانت جزأ من السرير كما قيل فلا اشكال لانعدام جزء واحد من اجزائه ومن لم يجعلها جزءا اعتبارا عارضة فاجزاء السرير عنده الخشبات المعروضة لها وهي تفوت بفواتها فلا اشكال ايضا **قوله** اي لما لم يكن عدم الاجزاء مع كون آه اعلم ان العلة التامة عبارة عن جميع ما يتوقف عليه المعلول مادة كان او صورة فاعلا كان او غائية شرطا كان او موضوعا او غير ذلك فكل من هذه جزء من العلة التامة والا لكان منها جزآن للمعلول ايضا كما انهما جزآن من العلة التامة وقد علمت ان علة العدم في الحقيقة عند السيد الباقر عدم العلة التامة واما عدم علة من العلل فذو من مقارنا تامة وبعد ذلك يقال ان انعدام احد الاجزاء في قول السيد المحقق واما عدم احد الاجزاء بعينه او لا بعينه الخ اجزاء العلة التامة فيشمل هذا القول للشرط وغيره ثم نفصل حكم الشرط وجود المانع بقوله فعدم الشرط آه لزيادة التوضيح والفاضل المحشي حمل الاجزاء على اجزاء المعلول وجعل الفاء في قوله فعدم الشرط زائدة للتفريع والحكم بالطريق الاولى كما لايخفى **قوله** غير لازم دفع توهم عسى ان يتخلج في القلب بان العلة التامة قد تكون معدومة مع وجود الشرط فكيف المقارنة بان المراد بالمقارنة عدم اللزوم فلا انفكاك في بعض الموانع لا الكل **قوله** اراد بالاحاد مرتبة الكثرة المحضة لا مرتبة كل واحدة واحدة **قوله** عروضا او دخولا الادخولا فقط كما يتوهم من لفظ المركب **قوله** يعني بعد تمهيد مقدمتين الخ تحريره انه قد تقرر في مقره ان العلة التامة عبارة عن جملة ما يتوقف عليه من العلل الناقصة بحيث لايغيب عنها شيء فلو كانت العلة التامة من جملة ما يتوقف عليه المعلول لصارت جزأ لنفسها لانها عبارة عن جملة ما يتوقف عليه ومن جملته نفسه ايضا لكونها من جملة ما يتوقف عليه على تقدير ان تكون عبارة عن آحاد العلل مع الهيئة عروضا او دخولا او توقفه عليه غير توقفه على آحاد العلل لكونها غيرها بعروض الهيئة او دخولها فيلزم ان تكون جزأ لنفسها والازم باطل فالملزوم مثله فاستلزم المحال محال فكونه عبارة عن جملة آحاد العلل مع الهيئة يكون محالا وذلك ما اردناه **قوله** والا لزم دفع لما عسى ان يتوهم انه يجوز ان يكون للمتوقف المعتبر في تعريف العلة بحيث ان يتوقف عليه ويحتاج بعده الى امر آخر ايضا وهذا المعنى لايصدق على العلة التامة فلا يلزم كونها جزأ لنفسها بان العلة معتبرة بما يتوقف عليه المعلول سواء انتظر وجود المعلول بعده الى امر آخر اولا وهذا المعنى يصدق على العلة التامة ايضا على التقدير المفروض فانه لو لم يعتبر التميم في تعريف

العلة بل يعتبر التخصيص فاما ان يكون انتظار وجود المعلول بعد بالى امر آخر ضروريا او يكون عدم الانتظار ضروريا على الاول يلزم ان لا تكون العلة الاخيرة علة تامة وعلى الثانى يلزم ان تكون العلة الناقصة مختصة فى الاخيرة **قوله** نعم جزء لنفسها تامل ان يقال ان العلة التامة عبارة عن جملة ما يتوقف عليه المعلول توقفا ناقصا وح لا يلزم دخول هذا المجموع فى العلة التامة لان التوقف عليه تام كذا افاده بحر العلوم وهو كلام فى غاية التحقيق ثم قال الاولى فى الاستدلال ان يقال لو كان المجموع المغاير للاجزاء علة كان معروضا للهيئة فتكون الهيئة ايضا مما يتوقف عليه المعلول فتكون داخلة فى المجموع لانه مجموع المعلل فيحتاج الى هيئة وكذا الى غير النهاية انتهى وفيه ان غاية ما يلزم التسلسل فى الاعتباريات وهو ليس بمحال **قوله** ولا حدان يعارض بالمقلب الاولى جعله نقضا كما تقتضيه سوق الكلام لا معارضة **قوله** بان العلة التامة آه محصله ان توقف المعلول على آحاد العلل الناقصة كما يغاير توقفه على العلة التامة المختصة بجملة ما يتوقف عليه المعلول مع الهيئة عروضا او دخولا كذلك يغاير توقفه على العلة التامة بمعنى الكثرة المحضة ايضا فيلزم هنا ما يلزم هناك من كون الشئ جزء لنفسه **قوله** والجواب آه خلاصة الجواب منع التغاير هنا فلا يلزم هنا ما يلزم هناك **قوله** فتوقفها هو عين توقف كل واحد منها اضافة التوقف فى كلا الموضعين الى المفعول والمعنى فتوقف المعلول على الكثرة المحضة عين توقف المعلول على كل واحد واحد منها **قوله** فلا يكون اى الكثرة بعض ما يتوقف المعلول عليه فلا يلزم المحال والضمير راجع يكون الى التوقف كما وقع من بعض العلماء فى شمس الضحى زلة عن القلم **قوله** بخلاف المركب اى المجموع مع الهيئة عروضا او دخولا **قوله** والحكم الوجدانى هذه المقدمة وان لم تكن مذكورة فى كلام المحقق لكنه لما كانت ضرورية ذكرها **قوله** لما مر انت تعلم انه اذا تعلق العدم بكل واحد واحد انتفت مرتبة واحدة من احاد مخصوصة فتنتفى هذه المرتبة من الكثرة فتنتفى الكثرة المخصوصة لا محالة فصدر العدم فى معلومات جميع آحاد الكثرة مما لا سبيل له الى الصحة والاستدلال عليه بان الحكم الواحد لا يتعلق بالاشياء الكثيرة وان كان صحيحا فى نفسه لا يفيد فى هذا المقام شيئا **قوله** كما ان وجودها آحاد رد عليه الفاضل البيكنى بان القياس على الوجود غير سديد لان وجود الكثرة المخصوصة لا يتصور الا بوجود جميع آحادها والا يكفى وجود بعضها بخلاف عدمها فانها تنعدم بانعدام جميعها وبانعدام بعضها حتى الواحد كما تشهد بداهة العقل وح فلا انفكاك ثمة كما فى ان التفريع عليه بقوله فلو كانت علة عدم المعلول عدم العلة التامة الخ من قبيل بناء الفاسد على الفاسد والحق ان الملازمة فاسدة لانه اذا انعدم واحد من العلل الناقصة انعدمت الكثرة المخصوصة التى هى العلة التامة فينعدم المعلول **قوله** فعلى هذا لا يرد آه حاصل لا يرد انه اذا فرض عدم واحد من الكثرة المعينة لا محالة يصدق الكثرة منتفية والا فلا يخلو اما ان يصدق الكثرة الموجودة او لا يصدق هذا ولا ذاك على الاول يلزم وجود الواحد الذى فرض عدمه بناء على ان وجود الكثرة متوقف على وجود كل واحد واحد من احادها وقد فرض عدمه فيلزم اجتماع النقيضين وعلى الثانى يلزم ارتفاع النقيضين حيث لم يصدق وجود الكثرة ولا عدمها وحاصل عدم الورود ان حكم الوجود والعدم على الكثرة المحضة ليس حكما واحدا حتى يلزم ما يلزم بل كل واحد منهما حكم مجمل مشتمل على احكام متعددة اى هذا موجود وهذا موجود وهذا معدوم وهذا معدوم فاذا انعدم واحد من الآحاد يصدق الحكم بالعدم على هذا الواحد ويكذب الحكم بالوجود وما سواه من الآحاد يكذب حكم العدم عليه ويصدق حكم الوجود وانت تعلم ان هذا كله بالغين وللانصاف كانت عرفت ان حكم كل وحدة وحدة يغاير حكم الكثرة المحضة ورجوع احد الامرين الى الآخر لا يستلزم الاتحاد فى الاحكام فعند عدم واحد من الآحاد وان صدقت القضية التى موضوعها ما سواه من الآحاد الباقية ومحمولها موجود لكنه لا يستلزم ان يصدق الكثرة موجودة والا يلزم رجوعها

مع عدم جزئها وان لم يصدق الكثرة وهو بعيد جدا لامكان ان يصدق الكثرة بعدمه ونفيه المطلوب **قوله** برد عليه آه غرضه منه اثبات التعارض
بين ما ذكره في الحاشية من ان عدم المعلول معلول لعدم علته وبين ما ذكره في حاشية الحاشية من ان التحقيق ان العدم لا يحتاج الى التأثير
بل يكفي فيه سلب التأثير والحق عندي في دفعه ان يقال ما في الحاشية مبني على التنزل فكانه قال ما ذكره بعض الافاضل من ان شيئا
واحدا لا يترتب وجودا وعدما الا على شئ واحد غير مسلم في العدم فانه لا يحتاج الى التأثير اصلا وعلى تقدير تسليم انه يحتاج ايضا الى التأثير
كالوجود نقول انه يحتاج الى تأثير عدم علة ما لا الى عدم العلة التامة ولا الى عدم العلة المعنية ح فلا تعارض بين كلاميه نعم يرد على حكمه على
ان العدم لا يحتاج الى تأثير بانه التحقيق ان التحقيق انه خلاف التحقيق ونقل مولانا عبد القدوس اللكنوي نور الله مرقده تلميذ الفاضل المحشي
عنه ان المراد اللازم يعني عدم علة ما يلازمه عدم المعلول ولا ارى ما تأثير الملزوم في اللازم لابد من البرهان انتهى ولا يخفى عليك ان هذا
التوجيه يابى عنه كلام السيد المحقق في الحاشية اشد الاباء فلا تنظر اليه **قوله** اللهم الا ان يقال آه حاصله انه ليس الغرض من قوله في حاشية
الحاشية لا يحتاج الى التأثير عدم الاحتياج الى التأثير مطلقا بل الى تأثير العلة المعنية وقوله بل يكفي فيه سلب التأثير في الوجود معناه
بل يكفي فيه سلب التأثير في الوجود وبعدم علة ما ولما كان هذا التوجيه مما تابى عنه حاشية الحاشية اباء شديدا ردمه بكلمة اللهم والا وامر
عليه بان المعلول في وجوده يحتاج الى تأثير العلة التامة قطعا فعدمه لا يكون الا بعدم العلة التامة وعدم العلة التامة وان تحقق لعدم
علة ما الا انك قد عرفت انه ليس علة لعدم المعلول بل علة عدمه ليس الا عدم العلة التامة فلا معنى لكون عدم المعلول غير محتاج الى تأثير
العلة المعنية كما صدر عن بعض الناظرين غير متنبه في هذا المقام كما لا يخفى على من له ادنى مسكة **قوله** اى وقعت الانتزاع اقول
كانه دفع توهم عسى ان يتوهم ان عبارة آليات الشفاء المذكورة سابقا تدل دلالة واضحة على ان للعدم وجودا وليس قول من قال انه
لا وجود له قولا يعتد به فكيف يصدر عن المحقق ههنا بالمعدوم **قوله** دفع لما عسى ان يتوهم آه وحاصله ان التوهم انه لا تلازم بين الانتزاعات فلا
تلازم بين المنتزعات وهو خلاف ما اراده المصنف وحاصل الجواب اثبات الاستلزام بين صحة انتزاع العدم من الفاعل وبين صحة انتزاعه
من الاكثر **قال** فاما كون تلك العدمات موجودة غير متناهية بالفعل فلا تم ما ذكروه المتصمن اجراء البراهين في الاعدام على طريق الحكمة
وهو ظاهر وعلى طريق المتكلمين فان المتكلمين وان لم يشترطوا في اجراء البراهين الاجتماع والترتب لكنهم معترفون بالحكم في اشتراطهما في وجود
بالفعل ولهذا لم يجروا البراهين في الاعداد الغير المتناهية بمعنى لا تقف عند حد قال بحر العلوم رحمه الله تعالى كيف يسوغ للمتكلم ان يقول بطلان
عدم تناهي اعداد الامور الغير المتناهية بل مقصوده انه لو كان العلم انما يجب بتحقق امور غير متناهية فنيا بالفعل بازاء نفي تقتضي الى واجبات
الغير المتناهية وتلك الامور مرتبة وجودا وعدما فالاول وجود الاكثر مستلزم لوجود الاقل وبهذا الترتيب يحسب الوجود واما بحسب العدم فالاكثر لازم
للاقل وبهذا الاقل لازم عدما للاقل وهذا وبهذا قول المتصور اذا كان عدم الواحد آه تأكيد للاستلزام باعتبار العدم وتنبيه عليه وليس المقصود ان
مقدم هذه الشرطية متحقق كما يتوهم من لفظ اذا فان اصحاب هذا الفن لا يفرقون بين اذا وان في الاستعمال والمقصود انه اذا فرض عدم الواحد
او الاثنين ونحو عدم جميع الموجودات لو كان وجودها لازما لعدمها انتهى ولا يخفى عليك ان هذا التوجيه وان كان وجيها في نفسه لكن عبارة
الحاشية آبية عنه استدلالا بما لا يخفى **قوله** بان يقال لو كانت سلسلة تلك العدمات موجودة آه اعلم اولا انهم قرروا برهان التطبيق بانه
لو كانت الامور الغير المتناهية موجودة في خارج الواقع نفرض سلسلة مبتدأة من مبدأ معين كآ وهو في المرتبة الاولى ثم ب وبعده ج
وهكذا الى غير النهاية ثم نفرض السلسلة الاخرى في السلسلة الاولى مبدؤها ب الذي هو ثاني السلسلة الاولى وبعده ج وهكذا

الى غير النهاية ثم تطبق كل واحد واحد من آحاد السلسلة التي هي جزء الاولى بكل واحد واحد من آحاد الاولى من المبدأ المفروض الى ما لا انتهاء هي فاما ان تذهب السلسلتان الى غير النهاية او تنتهي السلسلة الثانية على الاول يلزم التساوي بين الكل والجزء وهو باطل قطعا وتجويز ان اعظمية الكل من الجزء من خصائص المتناهي ليس بشيء وعلى الثاني يلزم تناهي السلسلة الثانية فيلزم تناهي السلسلة الاولى ايضا لان الزائد على المتناهي بالقدر المتناهي متناه بالضرورة وثانيا انه قد اضطربت اقوالهم في المراد من التطبيق المأخوذ في البرهان المذكور فمنهم من ظن ان المراد به هو التطبيق الخارجي او الوهمي بايقاع المحاذاة بين متجانسين من الكميات بالذات او بالعرض بحيث اذا اخذ من احدهما بعض معين تحليلي او تاليفي واقع في امتداد الاتصال والاتصاق كان بخذائه بعض معين يماثله من الآخر واختاره العلامة الجونفوري في الشمس البازغة وفرع عليه عدم جريان البرهان المذكور في المجردات وسبقه الى هذا الظن المتبقر في العلوم في تصانيفه ولهذا اشتد على هذا البرهان تشنيعا بليغا حيث قال في القبس السادس من جامع القبسات اما بسبيل التطبيقي فلا ثقة بجدواه ولا التعويل على برهانيته بل ان فيه تدليسا مغالطيا فالامتناهيات في جهة واحدة ربما التفتت اليها المفاوتة من الجهة الاخرى التي هي جنبة التناهي لا من الجهة التي هي جنبة اللاتناهي كما في سلسلة الممكنات لا الى نهاية وسلسلة الآلاف لا الى نهاية وليس يصح تحريك اللامتناهي من جهة اللانهاية واخراجه بكليته عن درجته وحيزه ومرتبته وعن الدرجات التي لآحاده بالاسر في تلك الجملة فاذن اذا طبق طرف احدى السلسلتين الغير المتناهيتين المختلفتين بالزيادة والنقصان في جهة التناهي على طرف السلسلة الاخرى تطبيقا وهميا او فرضيا انتقلت الزيادة من حيز الطرف ودرجته الى حيز الوسط ولا يزال ينتقل ويتردد في الاوساط ما دام الوهم والفرض معتملا للتطبيق ولا يكاد تنتهي الى حد معين ودرجة بعينها ابدا ولا تبلغ اقصى الحدود وآخر الدرجات عوض فاذا انصرم عمل التطبيق انكشف التفاوت بالمفاضلة على ذلك الحد على تلك الدرجة واقتضى القدر الزائد في مقر تلك المرتبة وبالجملة لا مصير للمفاوتة الى جنبة اللانهاية ابدا بل نهايتها ابدا في جنبة التناهي اما في احد الطرف واما في شيء من حدود الاوساط انتهى كلامه ومبناه على ظنه ان المراد بالتطبيق هو التطبيق الخارجي او الوهمي بتحريك السلسلة الصغرى من مكانها الى مبدأ الكبرى ولا يخفى عليك ان هذا كله بنا على الفاسد على الفاسد والحق كما ستعرفه وتوهم بعضهم ان المراد به ان يجعل العقل كل واحد واحد من آحاد احدى السلسلتين بازاء واحد واحد من آحاد الاخرى وهو المتبادر من بعض عبارات المحقق الدواني في شرح العقائد العضدية وهو ايضا فاسد كيف فان الذهن لا يقدر على التطبيق تفصيلا والتطبيق الاجمالي لا يكفي لفقدان التعدد والامتياز فيه كما لا يخفى على من له ادنى مسكة والذي يحكم به النظر الدقيق وينص عليه ارباب التحقيق هو انه اذا فرضت الجملتان غير متناهيتين مرتبتين في الخارج ففي كل واحد منهما اول وثان وثالث ورابع الى غير ذلك فكما ان في الاولى اول كذلك في الثانية ايضا اول وكما ان في الاولى ثانيا كذلك في الثانية ايضا ثان وهكذا وهذا الانطباق بين احدهما متحقق في الواقع مع قطع النظر عن جعلنا وتطبيقنا والمراد من التطبيق هو ملاحظة هذا الانطباق النفس الامري فيحكم العقل حكما واقعيا بان المبدأ كما يوجد في الاولى كذلك يوجد في الثانية واثاني كما يوجد في الاول كذلك يوجد في الثانية وهكذا فهذا الحكم الصحيح الواقعي يكشف بان مراتب الاولى من آ ب ج الى غير النهاية مطابقات لمراتب الثانية في نفس الامر بالمعنى المذكور وبعد هذا يحكم العقل بانه لو ذهبت السلسلتان الى غير النهاية تلزم مساواة الجزء مع الكل فلا بد ان توجد في الاولى مرتبة ليست بازاء احد مراتب من الثانية فتكون الثانية متناهية فتكون الاولى ايضا كذلك فتم التقرير واندفع توهم انه تدليس مغالطي وبهذا ظهر ان هذا البرهان كما يجري

في الكميات والمتكمات كذلك يجري في المجردات كالعقول والنفوس المفارقة عن الابدان لجريان التقرير المذكور في كل موضع نفرض السلسلتين على النهج المذكور فاقال العلامة الجونفوري بعد ايراد وبالتطبيق ما يعهد في العلوم التعليمية وكانك قد دريت بما وعيت من معنى التطبيق ان هذا البرهان انما يجري في الماديات والتمسك به في ابطال التسلسل في العلل لاثبات المبدأ الاول من تشويشات المتاخرين انتهى وايده بقول رئيس الصناعة في الشفاء اما النظر في الامور الغير الطبعية وانها هل تكون غير متناهية في العدد فليس الكلام فيها لائقا بهذا الموضع والمنشئ من هذه البراهين تناول ذلك انتهى بتخفيف جدا منشوءه الموقع في ربقة التقليد البحت كيف ومناط اجراء برهان التطبيق بين الفرضين السلسلتين وحكم العقل بان احدهما زائدة على الاخرى لامحالة حكما مطابقا لنفس الامر وهو كما يمكن في الكميات المتصلة كذلك يمكن في المجردات والعلى اي ضرورة دعته الى انه اراد او لا من التطبيق ما يجري في العلوم التعليمية من ايقاع المحاذاة في الخارج او الوهم بين مشخصين من الكميات بالذات او بالعرض بحيث اذا اخذ من احدهما بعض معين تحليلي او تاليفي وقع في مقداد الاتصال والاتساق كانه بعد بعض معين يماثله من الآخر ثم اضطر الى تخصيصه بالماديات فان اراد من ذلك تعيير الاصطلاح فلا مشاحة والا فالتطبيق يجري في الماديات والمجردات جميعا بلا فرق كما لا يخفى على من له ادنى تدقيق وتامل في كلام الشيخ المذكور في هذا الباب تعلمت متوارثة فان العبارة المذكورة تدل على تخصيصه بالماديات وما [illegible] في آخر من الشفاء وفي النجاة تدل على تعميمه وح فالحق احق بالاتباع وما قال ثانيا ان العلامة [illegible] هذا البرهان وغيره من براهين التسلسل ناشئة من شروط [illegible] وجود الامور الغير المتناهية بالفعل وهي ثابتة كان او خارجيا وما [illegible] في زمان واحد او في آن واحد ولهذا قالوا الا تجري البراهين في الاعداد المتعاقبة الغير المتناهية بمعنى لا تقف عند حد وتقضي التعاقب فان الامور الغير المتناهية انما تمكن مرتبة لا يتصور فيه تطبيق المبدأ على المبدأ المتطرف الاخر في الجانب الآخر بنا على انتظام الاوساط وفرعوا عليه عدم جريان البراهين في النفوس المجردة فانها بعد مفارقتها عن الابدان وان كانت موجودة بالفعة الا انها وان لكنها غير مرتبة فلا يجري فيها البراهين لكن هذا التفريع باطل بالنظر الدقيق فان الترتب من وجه موجود في النفوس المفارقة ايضا فان نفس الحادث اليومي مقدم على نفس الحادث بعده وكذا نفس الاب مقدم على نفس الابن وبهذا القدر يكفي في اجراء البراهين واما المتكلمون فقالوا الاحاجة الى شرط الاجتماع فانه لو كانت الامور الغير المتناهية متعاقبة تجري البراهين هناك ايضا وذلك لانه ليس المراد من التطبيق ايقاع المحاذاة في الخارج او الذهن حتى يحتاج الى الاجتماع بل المراد به حكم العقل حكما واقعيا بالانطباق او القطع بين آحاد السلسلتين وهذا موجود في صورة التعاقب ايضا وفرعوا عليه جريانها في الحركات الفلكية وسلسلة الحوادث المتعاقبة وتقطعات الزمان وغيرها من الامور الغير المتناهية المتعاقبة وكذا لا يشترط الترتب عندهم فانه ان كفى التطبيق الاجمالي فهو جار في غير المرتبة ايضا بان يلاحظ العقل ان كل واحد من تلك الجماعة اما ان يكون بازائه واحد من الاخرى او لا على الاول تلزم المساواة وعلى الثاني يلزم الانقطاع وان لم يكف التطبيق الاجمالي لم يكن جاريا في صورة الترتب ايضا اذ لا يمكن العقل من ملاحظة كل واحد واحد مفصلا والحق ان كلامهم في عدم اشتراط الاجتماع في غاية التحقيق وانتقاضه بالاعداد مدفوع بما ذكره الفاضل آقا حسين الخوانساري في حواشي الهاشية القديمة من ان المتكلمين انما قالوا وجود الامور الغير المتناهية بالفعل

سواء كانت مجتمعة اولا وسواء كان بينها ترتب اولا لكن اذا لم يوجد في وقت من الاوقات ويكون كل مايوجد متناهيا فظهر ان قولهم باستحالته كما هو منقول عنهم انتهى اما كلامهم في انكار اشتراط الترتيب نفي غاية الوهن والسخافة فان السلسلة اذا كانت مترتبة تنتقل الزيادة الى طرف الاتناهي حين انطباق المبدأ على المبدأ لانتظام الاوساط وفي غير المرتبة لاينظر الانتقال لجواز ان تكون الزيادة في الاوساط قال المحقق الشيرازي في حواشي شرح التجريد القديمة اذا كان بين آحاد الجملتين ترتب حتى كانت هناك سلسلتان للطبيعة احد حاصل الآخر يلزم تناهي الناقصة واما اذا لم يكن بين آحادهما ترتب لايلزم تناهي شئ منهما وللمحقق الدواني ههنا كلام لاشبات الترتب في الجملة في الامور الغير المتناهية مطلقا ذكره في شرح العقائد العضدية لولا ضيق المقام لذكرته مع ماله وما عليه وقد ذكرت هذا مفصلا في حواشي المنطقية بحاشية شرح الهياكل وبعض اتباعه ان حاصل الايراد الذي ذكره السيد المحقق ههنا انه ليس مقصودهم من اثبات الاتناهي في تلك المقدمات الا اجراء برهان التطبيق ولاشك ان كونها امورا اعتزاعية لاينافي ذلك ويؤيده ماذكروه ان برهان التطبيق كما يجري في الجسم المتصل الغير المتناهي المقدار فثبتت تناهيه كذلك يجري في اجزائه التحليلية بعد فرضها مع انها اعتزاعية غير موجودة بالفعل فعلم منه ان كون الامور الغير المتناهية اعتزاعية لايمنع جريان البراهين هذا ولقد فصلنا الكلام في هذا المقام عند دفع الشكوك والاوهام وقد نفع الخواشي عن الحرام وبعد ليست خبايا في الزوايا **قوله** وهو آني في المرتبة الاولى الخ قد جرت عادتهم بانهم يعبرون عن الاشياء الخاصة المعنية بحروف مجردة كما يوضع في اختصار في العبارة ولذلك يشتهر الملفظ بها بسيطا كما تحكم الكتابة او مانى سلم العلوم من ان الاشتهار الملفوظ بحروف اسامي مركبا كالمقطعات القرآنية انتهى فولها فاحش **قوله** في نفس تلك السلسلة فيه اشارة الى ان الحكم بالاجراء هذا البرهان بسلسلة واحدة تقدر بسلسلتين اخريين بقطعان واحد من طرفيه فانه ان يوجد في احدهما ما لم يوجد في الاخرى فهما غير متناهيتان وان لم يوجد فيهما ما لم يوجد في الاخرى فهما متناهيتان فلا يجري هذا البرهان في سلسلة واحدة لعدم التطبيق على وجود سلسلتين غير متناهيتين ولو التزم احد ان توجد سلسلة واحدة غير متناهية فلا يجري هذا البرهان ايضا لان الناقصة من الزائدة لا يقال لعل اعظمية الكل عن الجزء مختصة بالسلسلة المتناهية واما في السلسلة الغير المتناهية فلا يلزم من ذلك العدم تناهي السلسلتين الصغرى والكبرى لانا نقول هذا منع للمقدمة الوجدانية البديهية وهي قولنا الكل اعظم من الجزء ومن هذا لا يتقول المشككين ان ترتب الاطراد اعظم من الطاوس فالجزء اعظم من الكل **قوله** والا لما امكن الخ لم يكن بازاء كل مرتبة من الكبرى مرتبة من الصغرى **قوله** لاستواء المبدأ فلا تصور الزيادة على المبدأ **قوله** وانتظام الاوساط الخ اي ليس خال في واحد من طرفي السلسلتين فلا تصور الزيادة ههنا ايضا **قوله** للزم ههنا الزائدة عليها بواحدة والزائد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهيا مقدارا كان او عددا كما تشهد به البداهة وقد جعله اقليدس من العلوم المتعارفة **قوله** كيف وقد قالوا آه قال بعض المناظرين لا مجال لهم للتفوه بهذا اذ لو جرى برهان التطبيق في الاجزاء المقدارية للجسم المتصل الغير المتناهي فلا مانع من جريانه في الاجزاء المقدارية للجسم المتصل المتناهي ايضا لان اجزاءه ايضا غير متناهية بحسب اوهم والفرض فيبطل مذهب الحكماء القائلين بكون الجسم متصلا في نفسه انتهى **اقول** ليس غرضهم اجراء البرهان في الاجزاء بحسب المنشأ فقط بدون فرضها وانتزاعها حتى يرد عليه ماذكره بل غرضهم اجراؤه فيها بعد فرضها وانتزاعها كما يشهد به قول الفاضل المحشي بفرضها وظاهران اجزاء الجسم الغير المتناهي المقدارية وان فرضت لاتكون غير متناهية بالفعل فلا يجري فيها البرهان بخلاف اجزاء الجسم الغير المتناهي فانها تكون غير متناهية بعد فرضها وانتزاعها فيجري البرهان فمن قاس احدهما على الآخر فقد غفل عن هذه الدقيقة **قوله** مع انها وهمية غير موجودة بالفعل ولهذا قالوا لا تمكن للوجب الاجزاء التحليلية ايضا كما لا تمكن الاجزاء الحدية لانها بين

صرافة القوة ومحوضة الفعل فكيف توجد فى من هو بالفعل من كل وجه **قوله** والا لزم الخ حاصله انه لو كانت اجزاء الجسم الغير المتناهية مع عدم تناهيها موجودة بالفعل لزم ان يكون الجسم المتناهى المقدار القابل للانقسامات الغير المتناهية عند الحكماء متضمنا للاجزاء الغير المتناهية بالفعل والاللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان الجسم المتناهى يكون جزأ من الجسم الغير المتناهى وفعلية جميع اجزاء الكل تستلزم فعلية جميع اجزاء جزئه وهو ظاهر فعلية اجزاء الجسم الغير المتناهى المفروضة تستلزم فعلية اجزاء الجسم المتناهى مع كونها غير متناهية واما بطلان اللازم فلجريان براهين البطلان للا تناهى فيها مع انه خلاف المذهب ايضا **قوله** مركبا من الاجزاء الغير المتناهية بالفعل اقول فيه مسامحة واضحة فان التركيب بنا فى التحليل والاجزاء التحليلية غير التركيبية فعلى تقدير كون الاجزاء التحليلية مع عدم تناهيها موجودة بالفعل لا يلزم تركب الجسم منها بل تتضمنه عليها كما ذكرنا سابقا **قوله** لكونه مقتضيا الى عدم تناهى المقدار اقول فيه خطأ ظاهر فان الاجزاء التحليلية اذا اخذت غير متناهية لا تكون الا متناقصة كالنصف ونصف النصف ونصف نصف النصف وهكذا والاجزاء المتناقصة لا يلزم من اجتماعها الا المقدار المتناهى نعم لو كانت متساوية او متزايدة للزوم ذلك بلا ريب كما لا يخفى على من له فطرة سليمة قال المحقق الدوانى فى حواشى شرح التجريد المقادير الغير المتناهية اذا كانت متساوية او متزايدة كان مجموعها غير متناه واما اذا كانت متناقصة فلا ترى ان اجزاء الذراع المتداخلة بمعنى نصفه ونصف نصفه وهكذا لو فرضت موجودة لم يحصل منها الا الذراع والجسم انما يقبل الانقسام الى اجزاء غير متناهية متناقصة **قوله** اى التى يحصل بها تقدير الجسم اورد عليه بعض الناظرين بان النصف والثلث والربع وغيرها اجزاء تحليلية غير موجودة بالفعل فلا معنى لحصول تقدير الجسم بهذه الاجزاء التى لا وجود لها الا بعد التحليل وايضا لو حصل بها تقدير الجسم لصار تركيبية موجودة بالفعل انتهى **اقول** ما اورده لا ورود له الا على زعمه من ان المراد بالتقدير ههنا التقدير الذاتى الحاصل عند التركيب فيجب قبيل بناء الفاسد على الفاسد **قوله** لا التى بها تتقوم وتحصل حقيقة الكلية آه اقول كان الاولى له ان يحذف قيد الكلية ليعم الصورة من الشخصية ايضا ليستقيم قوله بعيد هذا واما الثانية فلا تتجاوز الرابعة فان الرابع ليس الا الصورة الشخصية وهى ليست محصلة للحقيقة الكلية بل للحقيقة الشخصية الا ان يقال المراد بتقوم الحقيقة الكلية ههنا اعم من ان يكون تقوما بحسب ذاتها او بعد لحاظ حيثية اخرى مع ما ذكره بعد فان الصورة الشخصية وان لم تتقوم بها الحقيقة الكلية من حيث هى هى لكنها تتقوم بها الحقيقة من حيث عروض التشخص لها لكن يبقى الكلام فى تعميم الصورة **قوله** فان الاولى آه اعلم ان الجسم اما ان يكون مركبا من اجسام مختلفة كالحيوان وغير مختلفة كالسرير واما مفرد ولا شك فى انه قابل للانقسام فلا يخلو اما ان تكون الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل او لا تكون وعلى التقديرين فاما ان تكون متناهية او غير متناهية فههنا احتمالات اربعة اولها كون الجسم متألفا من اجزاء لا تتجزى متناهية وهو الذى ذهب قدماء المتكلمين واكثر متاخريهم وثانيها كونه متألفا من اجزاء لا تتجزى غير متناهية وهو ما التزمه بعض القدماء والنظام من متكلمى المعتزلة وثالثها كونه غير متألف من الاجزاء بالفعل مع كونه قابلا للانقسامات غير متناهية وهو مذهب جمهور الحكماء وحققه رئيسهم فى الشفاء والاشارات باحسن وجه ورابعها كونه غير متألف من اجزاء بالفعل مع كونه قابلا للانقسامات متناهية واختاره محمد بن عبد الكريم الشهرستانى صاحب الملل والنحل فى كتاب له سماه بالمناهج والبيانات هذا هو المشهور فى وجه الضبط وقال المصنف فى المحاكمات فى حصر المذهب فى الاربعة كلام لان ههنا ستة اقسام اذ الجسم اما ان تكون فيه اجزاء بالفعل او بالقوة فان لم تكن له بالفعل اصلا فاما ان تكون الاجزاء بالقوة متناهية او غير متناهية الاول مذهب الشهرستانى والثانى مذهب الحكماء وان كان فيه اجزاء بالفعل فاما ان تكون تلك الاجزاء

ممتنعة الانقسام او ممكنة الانقسام فان كانت ممتنعة الانقسام فلا يخلوا اما ان تكون متناهية وهو مذهب المتكلمين او لا تكون متناهية وهو مذهب النظام وان كانت ممكنة الانقسام فلا يخلوا اما ان تكون تلك الاجزاء اجساما صغارا وهو مذهب ديمقراطيس او لا تكون اجساما وهو مذهب بعضهم فان من الناس من قال تتركب الاجسام من السطوح الجوهرية والخطوط الجوهرية بالفعل ويكون التقصي عن هذا المقام بان القائلين بتركب الجسم من السطوح هم المتكلمون القائلون بالجواهر الفردة فانهم طائفتان طائفة وهم الاشاعرة قائلون بان المركب من جوهرين جسم وطائفة اخرى يرون ان المركب من الجواهر الفردة لا يكون جسما الا اذا كان طويلا عريضا عميقا فتركب الجواهر على ستة فتكون خطا ثم تتركب الخطوط فتكون سطحا ثم تتركب السطوح فتكون جسما فهذا ليس قولا ساديسا اذ لا يقول احد بان الجسم يتالف من السطوح والخطوط وهي مقادير اعراض واما مذهب ديمقراطيس فهو ليس في الجسم المفرد والكلام في الجسم المفرد واعلم ان معنى قول جمهور الحكماء الجسم محتمل للانقسامات غير متناهية ليس انه يكون خروج تلك الانقسامات الغير المتناهية من القوة الى الفعل بل المراد انه من شانه ان في قوته [illegible] مع انهم اجمالوا وجود الامور الغير المتناهية انتهى كلامه **قوله** صفة للجسم المتصل تاويل الجسمية آه اعلم ان البرهان لا يجري في الاجزاء الغير المتناهية سواء كانت للجسم المتناهي او غير المتناهي وهو ظاهر بل انما يجري في الاجزاء الغير المتناهية لكن لا مطلقا بل اذا فرضت في الجسم الغير المتناهي واما لو فرضت في الجسم المتناهي فلا يجري فيه البرهان كما مر تحقيقه اذا عرفت هذا فنقول نسخ الحاشية مختلفة في بعضها يوجد هكذا الان الاجزاء المقدارية في الجسم المتصل الغير المتناهي يجري فيها برهان التطبيق آه وفي بعضها يوجد غير المتناهية بدل غير المتناهي وهو الذي اختاره الفاضل المحشي فعلى النسخة الاولى يكون غير المتناهي صفة للجسم ويحتاج الى تقييد الاجزاء بغير المتناهية لما عرفت من عدم جريان البرهان في الاجزاء المتناهية وعلى النسخة الثانية ان جعل قوله غير المتناهية صفة للاجزاء كما هو الظاهر احتيج الى تقييد الجسم بغير المتناهي لعدم جريان البرهان في الاجزاء الغير المتناهي للجسم المتناهي لعدم وجودها بالفعل والقول بجريانها بعد فرضها خارجا من حيز القوة الى حيز الفعل في الازمنة الغير المتناهية ينافيه ما ذكره السيد المحقق في الجواب حيث قال الاجزاء المقدارية انما يجري فيها البرهان لان منشا انتزاعها موجود في الخارج آه الا ان حاصله ان الاجزاء المذكورة وان لم تكن موجودة بانفسها لكنها موجودة بمنشا انتزاعها وهو المنشا لجريان البرهان وعلى هذا التقدير تكون الاجزاء موجودة بانفسها خارجة من عالم القوة الى عالم الفعل وان جعل صفة للجسم تاويل الجسمية كما اختاره الفاضل المحشي احتيج الى تقييد الاجزاء بغير المتناهية لما مر ولعلك تفطنت من ههنا ان كلام السيد المحقق في هذا المقام لا يخلو عن تحمل ولو قال لان الاجزاء المقدارية الغير المتناهية في الجسم المتصل الغير المتناهي يجري فيها برهان التطبيق الخ لكان اصوب الا ان جعل قوله غير المتناهية على النسخة الثانية صفة للجسم بالتاويل السديد دون الاجزاء كما فعله الفاضل المحشي خير جدا ازيهما سيان في الاحتياج الى التقييد هذا ما عندي في حل المقام **قوله** ولا يجوز آه عدم الجواز غير مسلم كما عرفته **قوله** لانها بالفعل امر واحد تشاهد فان قلت كيف يمكن ان تكون الاجزاء التحليلية المتكثرة متحدة في الوجود لما عرفت غير مرة ان تعدد الوجود وتوحده منوط بتوحد ما اضيف اليه وتعدده قلت ليس المراد ان الاجزاء التحليلية مع تكثرها متحدة في الوجود بل المراد انه ليس في عالم الوجود الا شئ واحد وهو الجسم مثلا ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنه الاجزاء الغير المتناهية بمعنى لا تقف عند حد **قوله** او بمنشا انتزاعها قال بعض الناظرين انت خبير بانه لما كفى وجود المنشا لجريان البرهان لزم جريانه في اجزاء الجسم المتصل المتناهي ايضا انتهى

وانت خبير بما فيه وقد مر تذكره **قوله** ولا بمشار انتزاعها يرد عليه ان المصر قد فرض الاعداد موجودة بالفعل في الذهن كما يشهد به التمثيل فيكون مناشئ انتزاع العدمات موجودة فيجري فيها البرهان بلا شبهة وجوابه انه قد سبق ان عدم تناهي الاعداد بمعنى لا تقف عند حد لا بمعنى ما لا يتناهى هي بالفعل فالمثال غير مطابق للممثل له ولعلك علمت من هنا ان ما اورده السيد المحقق هنا على المصنف مبني على ما حقق قبيل هذا من عدم تناهي الاعداد وإلى هذا اشار الفاضل الحسني بقوله فافهم **قوله** فابدا احتمال آخر غير سديد وهو ان اتحادها في الوجود كاتحاد الجنس والفصل في الوجود وجه عدم كونه سديدا ان الجنس والفصل مما لا اجزاء التركيبية للنوع واتحادهما ليس بمعنى وحدة وجودهما فانه باطل لاستلزام المضاف اليه بل بمعنى انه حمل احدهما بالآخر وانضم معه من ابتداء الخلقة حتى لم يمكن التمييز بينهما فحصل وجود اجمالي وهو وجود النوع وهذا النحو من الاتحاد مفقود في الاجزاء التحليلية كما لا يخفى على من له ادنى فهم فقياس احدهما على الآخر مع الفارق هذا ما عندي في ابداء الاحتمال وبعض العلماء تحرير آخر في ابداء الاحتمال وهو ان يراد من قول السيد الزاهد موجودة بوجود واحد ان الاجزاء المتعددة معروضة لوجود واحد ووجه عدم كونه سديدا ان هذا الاحتمال مما سيبطله السيد الزاهد بقوله فيبطل ما توهم الخ وانت تعلم ما في هذا التحرير فان ابداء هذا الاحتمال في قول السيد المحقق بوجود واحد مع وجود ما يبطله بعيد وانا يذهب اليه فهم الفاهم وهم الواهم فاستقم ولا تزل **قوله** وكون الكل على هذه الحيثية آه الغرض منه رفع ما يقال لما كانت الاجزاء التحليلية متحدة مع الكل في الوجود لا تغاير بينهما قبل الانتزاع وجب ان يحمل احدهما على الآخر فان مناط حمل شئ على شئ ليس الا اتحادهما في الوجود كما صرح به المحققون واللازم باطل فالملزوم مثله **قوله** كذا في بعض حواشيه اي حواشي شرح الهياكل حيث قال فيها الكل حال الاتصال له وجود خارجي محض والجزء في الحال له وجود وهمي ووجود بخذ وخذ والوجود الخارجي في ترتب الآثار كمقدار معين ووضع معين وتعلق الحس وذلك الوجود هو كون الكل بحيث ينتزع عنه الجزء بالضرب من التحليل وان شئت قلت كون الجزء بحيث يصح انتزاعه عن الكل فليس بين الجزء والكل اتحاد في الوجود اصلا انتهى كلامه بعبارته قال بعض الناظرين مورد اعلى الفاضل الحسني انه قد مر الكلام على عوانه من دون ان يتدبر في كلام الشارح ويتعمق في بواطنه اما اولا فلان كلامه لا ينطبق على كلام الشارح اصلا لانه ينفي الاتحاد بين الكل والجزء وكذا بين الاجزاء فقوله وهذا القدر من الاتحاد تحريف وتصحيف لكلامه واما ثانيا فلان صحة انتزاع الجزء المقداري عن الكل ليس اتحادا اصلا لان الاجزاء المقدارية غير موجودة اصلا فليس لها وجود واحد حتى يكون اتحادا واما وجودها بعد خروجها من القوة الى الفعل فهو متعدد ولو كان اتحادا فهو اتحاد في الوجود فيتحقق مناط الحمل اذ مناطه ليس الا الاتحاد في الوجود واما ثالثا فلان القول بان هذا القدر من الاتحاد غير كاف لصحة الحمل تسليم للايراد اذ محصل الايراد ان المشهور في تعريف الحمل الاتحاد في الوجود فتلزم بناء عليه صحة الحمل بين الاجزاء المقدارية تأمل لعل لكلامه وجها لست اصله انتهى كلامه وتمام مرامه **اقول** ما اسنده الى الفاضل الحسني فهو مستدرك عليه وما ساء به فهو منقلب عليه والخدشات الثلاثة التي اوردها على كلام الفاضل الحسني كلها مردودة مطرودة اما الاولى فلانهم قد يسمون كون الكل بحيث ينتزع عنه الاجزاء ايضا اتحادا كما يدل عليه كلام السيد المحقق في حاشيته الى الشمسية وانكاره مكابرة محضة وغفلة عن كلمات القوم لكنه غير الاتحاد الذي يكون بين المحمول والموضوع ومناطا للحمل والمنفي بقول السيد المحقق فليس بين الجزء والكل الخ انما هو الاتحاد الثاني والمثبت بقول الفاضل الحسني وهذا القدر من الاتحاد آه هو الاتحاد الاول وتشير اليه قول السيد المحقق في العبارة المذكورة وذلك الوجود هو كون الكل آه ايضا فكلام الفاضل الحسني توضيح لمرام الشارح وتحقيق له لا تصحيف له وتحريف ومن هنا ظهر اندفاع

الثانية ايضا وقوله لو كان اتحادا والمكان اتحادا في الوجود الخ غير صحيح لما عرفت من ان مناط الحمل انما هو الاتحاد بالمعنى الثاني لا بالمعنى الاول والموجود ههنا هو الاول دون الثاني واما الثالثة فلان قوله وهذا القدر الخ دفع للايراد لا تسليم له اذ المحصل الايراد ان المشهور في تعريف الحمل هو الاتحاد في الوجود فتلزم صحة الحمل بين الاجزاء والكل وحاصل دفعه ان المراد بالاتحاد في الوجود الواقع في تعريف الحمل هو الاتحاد الذي يكون مناطا لصحة الحمل وههنا ليس الا الاتحاد الابعضي كون الكل منشأ للانتزاع وهذا القدر من الاتحاد لا يكفي لصحة الحمل وهذا كله ظاهر لمن له ادنى فطانة ولقد اجبن في اظهار تحيره وعجزه وعن درك المراد بقوله لعل الكلام ههنا ليست احصله **قوله** فليس بهذا القدر اي كون المشتق منتزعا من الموصوف فانه لو كان هذا القدر كافيا لحمل المشتقات على الموصوفات لكان كافيا في ما نحن فيه ايضا اذ لا فارق بينهما **قوله** دون ما نحن فيه وفي المبادي اي ليس ذلك الا ارتباط المدرك بالبداهة في ما نحن فيه وهو الكل والاجزاء وفي المبادي فلهذا لا يوجد الحمل لا ههنا ولا في المبادي **قوله** كما قالوا في الحلول فانهم فسروه تبعا لتفسيرات شتى ولمرعيات احد منهم بما يشفي ويغني فمنهم من فسره باختصاص شئ بشئ بحيث تكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر ورد عليه من وجوه منها انه لا يصدق على حلول اعراض المجردات مثلا لانه لا يشار اليها اشارة حسية والاشارة العقلية الى ذات المجرد غير الاشارة العقلية الى اعراضها فان العقل يميز كل واحد منهما عن الآخر والجواب عنه بان المقصود انما هو تعريف حلول الجواهر فعدم صدقه على حلول العرض غير مضر ليس بشئ وكذا الجواب بان الاشارة اعم من الحقيقية والتقديرية واعراض المجردات وان لم تكن مشارا اليها بالاشارة الحسية الحقيقية لكنها مشار اليها بالاشارة التقديرية التبعية ومنها انه لا يصدق على حلول الاطراف في محالها كالنقطة في الخط والخط في السطح والسطح في الجسم والجواب عنه بان الاشارة تقصد الى الاطراف عين الاشارة الى محالها تبعا وبالعكس لا ينفع كما لا يخفى ومنها انه يلزم منه ان تكون الاطراف المتداخلة عند تلاقيها حالا لبعضها في بعض وللازم باطل ودفعه بان مجرد الاتحاد في الاشارة لا يكفي لحصول الحلول بل لا بد من الاختصاص الناعت كما ذكره الفاضل السبزواري في شرح الهداية سبيل الى تعريف آخر ومنهم من فسره بكون الشئ بحيث تعد الاشارة اليهما تحقيقا كما في حلول الاعراض في الاجسام او تقديرا كما في حلول اعراض المجردات وفيه انه يصدق على حصول الجسم في المكان وهم لا يسمونه حلولا ومنهم من فسره بكون الشئ مختصا به سار فيه وغير وعلى ظاهره انه لا يصدق على الحلول الطريائي ومنهم من فسره بالاختصاص الناعت اي التعلق الخاص الذي به يصير احد المتعلقين نعتا للآخر وفيه انه منقوض بحلول الاطراف وههنا تعريفات اخر للحلول ليس واحد منها خاليا عن التكلفات ودور الايرادات والحق ما ذكره المحقق الدواني في الحواشي القديمة من ان الحلول علاقة خاصة بين الحال والمحل لا توجد في غير هما مركبة بالبداهة مجهولة الكنه فلا يمكن لنا ان نفسره تفسيرا جامعا ومانعا وظن العلامة الشيرازي في شرح هداية الحكمة ان تفسيره بان يكون وجوده في نفسه هو بعينه وجود للشئ الآخر احسن التفاسير واجودها حيث لا يرد عليه شئ مما يرد على غيره ولم يتفطن ان مآله ومآل التعريف بالاعتبار واحد لا فرق بينهما الا بحسب العبارة فيرد عليه ما يرد عليه **قوله** فلا يرد آه وكذا الايراد الذي اورده استاذ استاذنا الفاضل المحشي في شرح السلم من ان ما يظهر من كلامهم هو ان الاتحاد بالعرض في الوجود عبارة عن ان ينسب الوجود الذي للشئ الى الغير باعتبار علاقة ملحوظة كقيام المبدأ او قيام مبدئها بشئ آخر او صحة انتزاع احدهما من الآخر او صحة انتزاعهما من الآخر فعلى هذا لا يظهر الفرق بين المفهومات الاشتقاقية ومباديها في صحة حمل المشتقات دون مباديها **قوله** ينتزع من الموصوف آه في المشتق اربعة مذاهب احدها انه مركب من الذات

والصفة والنسبة وعليه الجمهور وثانيها انه مركب من الصفة والنسبة فحسب دون الذات وثالثها انه لا فرق بين المبدأ والمشتق الا بالاعتبار فان الابيض مثلا اذا اخذ لا بشرط شئ فهو مشتق واذا اخذ بشرط لا شئ فهو مبدأ ومشتق منه واليه ذهب المحقق الدوانى فى الحواشى القديمة ورابعها ما اختاره السيد المحقق من ان معنى المشتق امر بسيط ينتزعه العقل عن الموصوف نظرا الى الوصف القائم به فالموصوف منتزع عنه والوصف والنسبة معتبران فى الانتزاع وهذا مذهب خليل يميل اليه الصدر الشيرازى وهو الحق عندى بالنظر الدقيق وهو ان المشتق امر اجمالى منتزع عن الموصوف عند قيام الصفة مركب من الذات والصفة والنسبة ملحوظة بلحاظ وحدانى وهو الظاهر عند اهل المحاورات وان شئت زيادة تفصيل فارجع الى تعليقاتى على الحواشى الكمالية المتعلقة بالحواشى الزاهدية على حاشية التهذيب الجلالية **قوله** فاعلم **القول** هو اشارة الى ان القول بان علاقة الحلول مجهولة الكنه لا قدرة لنا على تفسيره الجامع والمانع وكذا علاقة الحمل ليس من وراء رباب العلوم التعليمية وقال الباباوستانى سراج المحققين رح لعله اشارة الى ان الذى اجاب به صاحب لا فرق المبين من ان المحل هو اتحاد الحيثيتين فى الوجود على ان يكون كل واحد منهما شيئا على حدة لا على ان يكون احدهما شيئا بعض الآخر واتحاد الاجزاء المقدارية انما هو على انها البعض المتصل فالحمل ليس بشئ كيف فان الاجزاء الذهنية كالخارجية والفصل الا اتحاد لها مع الكل على انها اشياء وبرهانها بل على انها ذاتيات لها مع وجود الكل فيها **قوله** اى حقيقة وحدانية فيه اشارة الى انه قد يطلق الامتداد على الممتد ونظيره قولهم السطح عرض وعريض والواجب وجود وموجود فاندفع ما توهم من ان الامتداد معنى مصدرى لا وجود له فى الخارج اصلا وبهذا اندفع ما زعم الفاضل آقا حسين الخوانسارى فى حواشى الحواشى القديمة من ان الاجزاء المقدارية وان كانت موجودة بوجود واحد هو وجود الكل لكنها هويات متخالفة **قوله** ليس له افراد سوى الحصص بخلاف الحقائق الواقعية كالانسان فان لها اشخاصا وحصصا وافرادا وقد مر ما يتعلق بقلب الاذكيا وفى هذا المبحث فتذكره **قوله** فلا معنى للاتحاد بينهما فى الوجود للتنافى بين التعدد والاتحاد **قوله** ومن ههنا اى من اجل انه اذا كانت الاجزاء متخالفة كانت وجوداتها ايضا كذلك **قوله** فرع الاتحاد فى الحقيقة واما قولهم الجنس والفصل متحدان وجودا فليس على ظاهره كما مرت الاشارة اليه **قوله** وفى المقام تفصيل وتحقيق ليس هذا موضعه اى فائدة فى هذا التنبيه كان الواجب ان يذكر بعد ادلة لكن هذا ليس اول قارورة كسرت فى الاسلام بل قد جرت عادة المصنفين حديثا وقديما بانهم يكثرون الكلام فى اوائل تصنيفاتهم وتحصيل لهم الاحياء فى اواخر تاليفاتهم وانا لست براض عن هذا الصنع **قوله** مع قطع النظر الخ الحاصل ان كون الاجزاء متخالفة فى الحقيقة ينافى وحدة الوجود لما مر من ان تعدد الوجود وتوحده منوط بتعدد المضاف اليه وتوحده ومع قطع النظر عن ذلك ينافى وحدة الاتصال ايضا كما ذكره بعينه فان المتخالفة فى الحقيقة لا يكون بينها اتصال وانما تكون بينها وحدة بالتماس وتحقيقه فى شرح عيون الحكمة والمحاكمات وغيرهما **قوله** فتخصيص التحليلى يعنى تخصيص تاخر وصف الجزئية بالجزء التحليلى كما يفهم من قول هذا القائل ان ذات الجزء التحليلى آه **قوله** ليس على ما ينبغى فيه اشارة الى انه يمكن ان يقال ليس التخصيص احترازيا بل اتفاقيا لمناسبة المقام **قوله** تخصيص الاعداد الخ فاندفع ما اورد بان البيان لما كان جاريا فى المعدودات ايضا فوجه التخصيص بالاعداد **قوله** واما المعدودات فنبرأ اصلتها هذه المقدمة مستغنية بين جمهور الفلاسفة ذاوده عليها بعضهم وتبعه بعض الناظرين بان العدد عرض فلا بد ان يتاخر عن وجود المعروض فلو كان عروض العدد منشأ لتكثر الحقائق وتعددها

لزم ان تكون الحقائق كلها فى مرتبة ذاتها متحدة فيلزم كون المقولات حقيقة واحدة فى حدود ذاتها **اقول** الحقائق فى حدود ذاتها لا تكون مختلفة متعددة الا اذا كانت مناشئ لانتزاع العدد والكثير منها فالقلة والكثرة والواحدة والمتعدد كلها فى الحقيقة من صفات العدد والمعدود من حيث كونه منشأ لانتزاع العدد والمعدودات فى حد ذاتها لا تتصف بشئ منها وهذا امر حق لا ريب فيه ونظير هذا ما ذكره الحكماء فى بحث الزمان ان المتصف بالتقدم والتاخر بالذات هو الاجزاء الزمانية والزمانيات متصفة بها بالعرض فدقق النظر **قوله** فلو ترك آه الاولى ولو ترك **قوله** فلما ثبت آه اى اذا جاز هذا فلما ثبت الترتيب بين تلك الامور فلا تبطل الازالة **قوله** اراد بالدليل ما به اتم آه فاندفع ما اورد من ان قول السيد المحقق والاستدلال عليه آه ينافى دعوى البداهة الصادرة عن المصنف وقال بعض الافاضل مورد اعلى الفاضل المحشى هذا الكلام يدل على ان الاستدلال على الشئ يقتضى حصوله بالنظر فاراد بالمعنى الاعم الشامل للتنبيه من لفظ الاستدلال على طريق عموم المجاز باطل لان النظرية لا توجد فى التنبيه فانه للتحصيل والتنبيه لازالة الخفاء انتهى **اقول** هذا الكلام لا يدرى محصله فان اقتضاء الاستدلال التحصيل والتنبيه لازالة الخفاء لا ينافى ارادة المعنى العام الشامل لهما فان قلت على هذا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو غير جائز عندهم قلت هذا الجمع جائز وغير جائز بمعنى آخر كما لا يخفى على الماهر **قوله** فان الدليل مختص بالنظريات الخ ولهذا عرفوا الدليل بما يتركب من مقدمتين للتادى الى مجهول والتنبيه بما يتركب من مقدمتين لازالة الخفاء وتحقيق هذين التعريفين ذكرته فى الهدية المختارية شرح الرسالة العضدية **قوله** لان الشئ لا يترتب آه هذا عجيب جدا فان المعلول يترتب على علة من العلل المتبادلة ولا يمتنع بدونها فبين التوقف بمعنى لا امتناع وبين الترتب عموم وخصوص مطلقا فالقول بانه لا يترتب الا على ما لا يمكن بدونه كما صدر عن السيد المحقق فى حواشى حاشية التهذيب الجلالية واقتفى اثره تلميذه القاضى محمد مبارك الكوفامى وتبعهما الفاضل المحشى باطل قطعا وقال بعض الناظرين انهم اتفقوا على ترتب المعلول على العلة مع تجويزهم تعدد العلل المستقلة على معلول واحد شخصى ولم يقل على التعاقب والتبادل فالمعلول يترتب على كل واحد منها وليس ممتنعا بدون كل واحد منها انتهى **اقول** مقصوده ان كان عين ما ذكرنا لكنه اخطأ فى قوله ولو على التعاقب كما لا يخفى **قوله** بتعدد ما تضاف اليه ويا يصف بها كالوجود الذهنى والوجود الخارجى ووجود زيد ووجود عمرو وغير ذلك **قوله** ولما مر **اقول** لو قال مع ما مر لكان اولى كما مر **قوله** وقد ذكر ما قبله من ان الثابت بالمقدمة المهدة انما هو بطلان المجامعة صدوقا لا بقاء وقد مر تفصيله **قوله** يعنى انا لا نسلم آه اقول الاولى ان يقرر الايراد بان مدعى المصنف ههنا اثبات كون العلم صورة حاصلة ولم يثبت بعد اذ ابطال كون العلم انزالة لا يستلزم كونه صورة فلا تتم التقريب **قوله** كما يراه جمهور المتكلمين المختار عندهم ان العلم صفة ذات اضافة كما يفهم من المواقف **قوله** فعلى هذا آه وفع خلل مقدر تقريره ان الامر العقلى عبارة عما يكون حالا فى النفس وقائما به فلا يصح تمثيله بالاضافة **قوله** فيه ما افاده بعض الاعاظم آه قال فى الحاشية المفيدة ما لا نظام الدين قدس سره انتهت واصل ما اخذه حواشى شرح المطالع وقد مر منا تفصيله بما لا مزيد عليه فتذكر **قوله** فممنوع عند هو لا بل عند الكل **قوله** لا يخفى عليك آه حاصله ان الاستدلال على كون العلم صورة حاصلة باثبات الوجود الذهنى يصح الزاما على المتكلمين التبة لانكارهم الوجود الذهنى ولا يفى لاثبات المقصود لجواز ان يكون العلم عبارة عن صفة ذات اضافة او اضافة مع الوجود الذهنى كما هو مذهب الامام فانه قال فى شرح الاشارات عند الاعتراض على الحكماء وليكم

علی الوجود الذہنی لزم لدل علی الوجود والذہنی لاعلی کون الموجود الذہنی عالما لایجوز ان یکون اضافۃ بل ہذا ہو الحق انتہی واقول بان العلم یتصف بالمطابقۃ واللامطابقۃ وما ہو الا الصورۃ الحاصلۃ غیر مسلم کما مر **قولہ** وذلک التحقیق لایاتی فی آہ قال بعض الناظرین ہذا التحقیق مع کونہ منافیا لمذہب المتکلمین مناف لبداہۃ العقل ایضا انتہی **اقول** قد صرح محققوا المتکلمین بانہ کما لم یقم عندنا دلیل قوی علی اثبات العقول المجردۃ کذلک لم یقم دلیل علی نفیہا ایضا فبقی فی حیز التوقف وہذا ہو المراد من قول الفاضل المحشی ہذا فافہم ولاتزل **قولہ** فیہ انہ لم لایجوز آہ اقول الاولی ان یقال ہو محال والمحال یستلزم المحال اتفاقا **قولہ** ووجہہ فی حاشیۃ الحاشیۃ ای فائدۃ فی ہذہ الحوالۃ وکذا فی الحوالۃ السابقۃ **قولہ** کما بینہ سابقا ای السید المحقق فی شرح قولہ والعلم الحصولی لیس بحصول الصورۃ وقد مر منا مالہ وما علیہ فلا نعیدہ **قولہ** واللہ ارجو آہ بقی ہذا المرجو فی حیز الرجاء ولم یمہلہ الاجل لشرح مابقی من الکلام وکانت وفاتہ بعد سبعۃ وعشرین سنۃ شہر ذی القعدۃ من شہور سنۃ ثمانین بعد الالف والمائۃ فی بلدتنا الکنتو وکان ابی وستاذی قدس اللہ مرقدہ یحکی کثیرا ان مولانا غلام یحیی البہاری کان فی ابتداء عمرہ غائصا فی بحار المعقولات وکان ذکیا تقیا وتلمذ علی مولانا باب اللہ الجونفوری ثم سافر فی آخر عمرہ من لکنتو الی البلدۃ المعروفۃ بدہلی ودخل فی السلسلۃ النقشبندیۃ عند مولانا میرزا مظہر جانجانان رحمہ اللہ تعالی وترک الاشتغال بالمعقولات بالکلیۃ حتی انہ لما عاد الی لکنتو احضر بعض طلبۃ العلم ہذہ الحاشیۃ المصنفۃ لاعنہ وسأل عن حل بعض المواضع فلم یقدر علی جوابہ وکان رحمہ اللہ تعالی ذا فیض وقد درس تلمذ علیہ کثیر من الافاضل فی العلم الظاہری والباطنی **قولہ** والصلوۃ والسلام آہ کان الاولی ان یحمد اللہ تعالی اولا فلم یعقبہ بالصلوۃ والسلام علی سید الانام ہذا آخر ما اردنا ایرادہ فی توضیح لواء الہدی وتلویح ما فیہ من اعلام الہدی وکان اختتامہ یوم الاثنین السابع من شوال فی سنۃ ۱۲۸۳ ست وثمانین بعد الالف والمائتین من ہجرۃ رسول الثقلین علیہ وعلی آلہ صلوۃ رب المشرقین وقد کنت شرعت قبل شروع تالیف ہذہ الحاشیۃ فی تالیف تعلیقات نفیسۃ علی الحواشی الزاہدیۃ المتعلقۃ بشرح الہیاکل وسمیتہا بتعلیق الحمائل علی تعلیق السید الزاہد المتعلق بشرح الہیاکل وتعلیقات لطیفۃ علی حواشی مولانا محمد کمال الدین الکنتوی المتعلقۃ بالحواشی الزاہدیۃ المتعلقۃ بحاشیۃ التہذیب للجلال وسمیتہا بدفع الکلال عن طلاب تعلیقات الکمال علی الحواشی الزاہدیۃ المتعلقۃ بحاشیۃ التہذیب للجلال فکتبت من الثانیۃ اکثر من النصف ومن الاولی اقل من النصف فلما صرفت عنان القلم الی تصنیف ہذہ الحواشی المزیلۃ للحواشی فات منی اتمامہا وارجو من اللہ تعالی ان یوفقنی الآن لاختتامہا وہذہ اسأل ان ینفع بہذہ الحواشی وبسائر تالیفاتی للانام الخواص منہم والعوام والمأمول من اخوان الصفا وخلان الوفا ان یطالعوا بعین القبول لابعین الطرح وینظروا فیہا بنظر الستر لابنظر الجرح وآخر کلامنا ان الحمد للہ رب العالمین الصلوۃ والسلام علی سید المرسلین آلہ وصحبہ اجمعین

خاتمۃ الطبع

حامدا ومصلیا ومسلما وبعد فقد انطبعت حاشیۃ لواء الہدی المسماۃ بمصباح الدجی التی ہی کاسمہا مصباح بل بدر لازالۃ الدجی فی المطبع المعروف بانوار محمدی تحت ادارۃ حاجی محمد تیغ بہادر فی شہر صفر من شہور سنۃ ۱۳۱۲ ہجری قد کتبہ السید الحاج محمد مصطفی علی الکنتوی

ماشاء الله لا قوة الا بالله

نور الهدى

المحلة

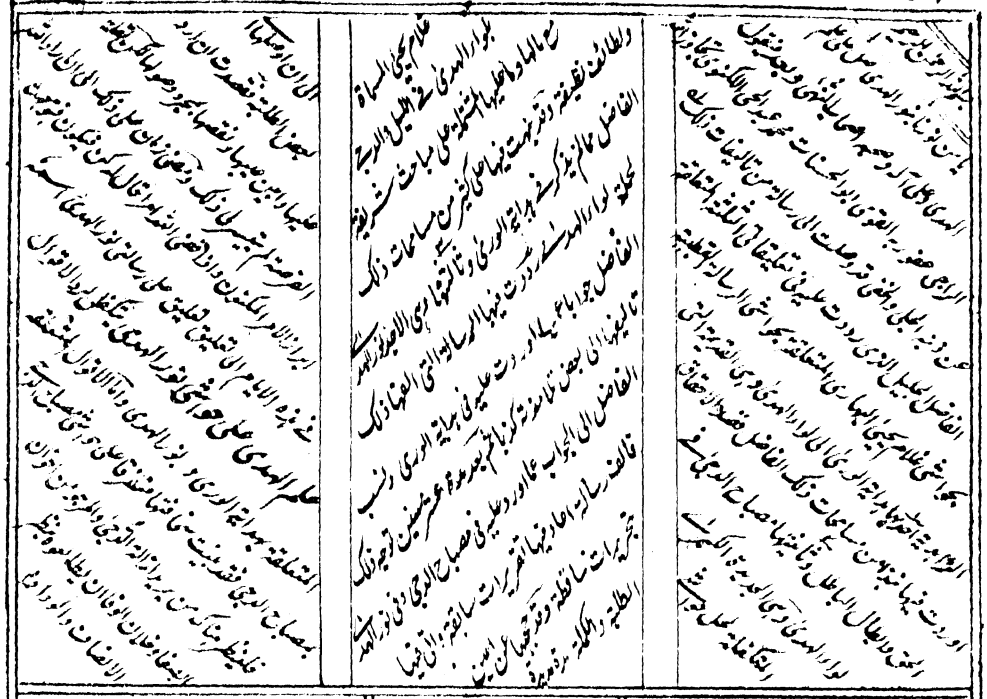
لواء الهدى

ومعها

علم الهدى

مطبعة محمد رفيق الهدى

نور الهدى



بسم الله الرحمن الرحيم

يا من هدانا الى مصباح الدجى صل على هداية الورى * وعلى آله وصحبه مزيلى الدجى * وبعد فهذا التعليق اجد سميته **بنور الهدى** **لحمالة لواء الهدى** علقته على بعض مواضع لواء الهدى مما كثر فيه الشغب ونزلت فيه الاقلام من كل حدب ايفاء لما وعدته في مصباح الدجى حين التمس مني بعض الطلبة * واشار اليه بعض الكملة * ولئن رد ها الكملة * فسوف يقبلها الطلبة **قوله** هو العلم الكلى آه **قال** بعض الناظرين سلمه الله تعالى في قديمة انت تعلم انه وكان المراد بالعلم المتجدد العلم الكلى كما توهمه المحشى فلا حاجة لاخراج العلم الحضوري الى قوله يتحقق كل فرد منه بعد تحقق موصوفه * وايضا يصير قوله لكن جميع افراده لغوا على هذا التقدير بل كان ينبغي للشارح ان يقول المراد بالعلم المتجدد العلم الكلى وهو ليس الا العلم الحصولي والحضوري ليس بكلى فقد استبان ان توجيه كلام الشارح بهذا الوجه لا ينطبق على عبارته سواء كان المراد بالبعدية في قوله بعد تحقق موصوفه البعدية الذاتية او الزمانية انتهى **ولما** تعقب عليه في هداية الورى بان ما هو منشأ الانكشاف ليس الا امرا شخصيا سواء كان علما حصوليا او حضوريا وليس الامر الكلى في الحصولي الا القدر المشترك بين الصور الخاصة التي هي علوم حصولية فكذلك الامر المشترك بين العلوم الحضورية امر كلى فالفارق بينهما تدبر انتهى تكلف اولا في حواشيه الجديدة لتصحيح قوله المتعقب عليه بعبارات مطنبة لا طائل تحتها وثانيا بدفع التعقب المذكور ولا دافع له فقال اقول لا يخفى على من له ادنى مسكة انه انما زاد المحشي في المقسم قيد الكلى لدفع النقض الوارد بالعلم المتعلق بالصورة العلمية اذ يصدق عليها انه يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف مع انه علم حضوري ووجه الدفع على زعمه بازديادة هذا القيد ان العلم المتعلق بالصورة العلمية ليس امرا كليا له افراد بل هو جزئيات متعددة كما سيصرح به وهذا نص على ان العلم الحضوري عند المحشي لا يكون كليا اذا لو كان الحضوري كليا فلا يخرج العلم المتعلق بالصورة العلمية عن المقسم بقيد الكلى لانه ايضا كلى على هذا التقدير مع انه استدل اخراج العلم المتعلق بالصورة العلمية الى هذا القيد وبالجملة لا يصح اخراج العلم المتعلق بالصورة العلمية عن المقسم بقيد الكلى الا اذا لم يكن العلم الحضوري كليا والا

فلا وجه لكون العلم المتعلق بالصورة العلمية جزئيات متعددة كما لا يخفى انتهى **اقول** لا يخفى على من له ادنى مسكة ان المحشى انما زاد هذا القيد لدفع الايراد الوارد بعلم الصورة العلمية بأن المراد بالعلم العلم الكلى وعلم الصورة العلمية ليس كليا تحته افراد بل هو جزئيات متعددة كما سيصرح به وانما العلم الحضورى فهو خارج عن قول السيد المحقق يتحقق كل فرد منه كما ذكره هو ووافقه فيه المحشى ايضا حيث قال بعيد هذا والعلم الحضورى فاقد للسلب الكلى اى قوله لا يجامع كل فرد منه الخ وهذا مدار بصوت عال على ان الحضورى انما يخرج من قوله يتحقق كل فرد منه لا من قيد الكلى فانه لو كان مطلقا به اخراج الحضورى بهذا القيد وكان غرضه من ازدياد هذا القيد اخراج العلم الحضورى مطلقا فقال والعلم الحضورى ليس بكلى فظهر ان القول بان المحشى انما زاد هذا القيد لاخراج العلم الحضورى كما صدر عن هذا الناظر افتراء وتعجبنى قوله وبهذا نص على ان العلم الحضورى عند المحشى لا يكون كليا الخ فانه لم يثبت مما سبق الا ان علم الصورة العلمية ليس بعلم كلى له افراد بل جزئيات متعددة لان العلم الحضورى ليس بكلى فان العلم الحضورى ليس محصورا فى علم الصورة العلمية وليس عنده ايضا حتى يكون حكمه حكمه بل له افراد اخر ايضا كعلم البارى بنفسه وبغيره وعلم النفوس بذواتها وعلم العقول بانفسها فكيف يلزم من عدم كون الصورة العلمية كليا عدم كون العلم الحضورى كليا فظهر ان قوله وبهذا نص لا يرتبط بما قبله ذا عجب منه الاستدلال بقوله اذ لو كان العلم الحضورى كليا فلا يخرج العلم المتعلق بالصورة العلمية فانه ايضا كلى على هذا التقدير الخ فان العلم الحضورى ليس محصورا فى علم الصورة ولا عينا له حتى يلزم من كليته كليته بل علم الصورة جزئى من جزئيات العلم الحضورى فان له افرادا اخر ايضا وهل هذا الا كما يقال الانسان ليس بكلى اذ لو كان كليا لكان زيد ايضا كليا والحاصل ان علم الصورة العلمية ليس بكلى ومقصود المحشى من زيادة قيد الكلى انما هو اخراجه لا اخراج العلم الحضورى فاستبانت ركاكة قوله فى القديمة لو كان المراد الخ وهذا هو مراد المتعقب **ثم قال** فثبت ان العلم الحضورى عند المحشى ليس بكلى والعلم الحصولى كلى وان مناط اخراج العلم الحضورى عن المقسم باعتبار قيد الكلى انتهى **اقول** اسناد ان العلم الحضورى ليس بكلى الى المحشى فرية بلا مرية اذ لم يقل به المحشى لا صراحة ولا اشارة نعم هو قائل بعدم كلية علم الصورة العلمية وابن هذا من ذاك وليس مناط اخراج العلم الحضورى عن المقسم عند المحشى اعتبار قيد الكلى فيه كما زعمه بل فقد السلب الكلى كما صرح به المحشى ففساد الشجرة ينبئ عن فساد الثمر **ثم قال** يشير الى ما ثبت فى زعمه وهذا لا يصلح توجيها لكلام الشارح اما اولا فلانه لو كان المراد بالعلم المتجدد العلم الكلى لكان قوله يتحقق كل فرد منه مستدركا لا داخل له فى اخراج العلم الحضورى اصلا اذ العلم الحضورى قد خرج بقيد الكلى ولو كان العلم الحضورى ايضا كليا فلا يخرج العلم المتعلق بالصورة العلمية عن المقسم بقيد الكلى كما عرفناك آنفا والحاصل ان الشارح اخرج العلم الحضورى عن المقسم بقوله يتحقق كل فرد منه وعلى ما ذكره المحشى يكون هذا القول مستدركا واما ثانيا فلان قول الشارح والعلم الحضورى وان كان بعض افراده يدل دلالة ظاهرة على ان العلم الحضورى ايضا كلى وله افراد لكن جميع افراده ليس متحققا بعد تحقق الموصوف والمقسم ما يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف فعلم ان قيد الكلى فى المقسم مستدرك لا داخل له فى اخراج العلم الحضورى واما ثالثا فلانه لو كان المراد بالعلم المتجدد العلم الكلى والعلم الحضورى لا يكون كليا له افراد بل يكون جزئيات متعددة كما توهمه المحشى فلا حاجة الى هذا القول اصلا وهذا معنى قول صاحب الحواشى بل كان يكفى للشارح الخ انتهى **اقول** لا يخفى على المطلع على ما ذكرنا ان دعوى عدم انطباق تقرير المحشى على كلام السيد المحقق دعوى بلا دليل وان كل وجه من الوجوه المسطورة ركيك جدا ولا بأس لو زدنا التفصيل تنبيها لاذهان القاصرين وتنشيطا للباحثين اما الوجه الاول فلان استدراك قوله يتحقق كل فرد منه موقوف على خروج العلم الحضورى بقيد الكلى كما زعمه وقد علمناك ثم نبهناك على ان خروجه من قيد الكلى انما هو

الحواشي

علم الهدى مولانا
ابي الحسنات المولوي
محمد عبد الحي

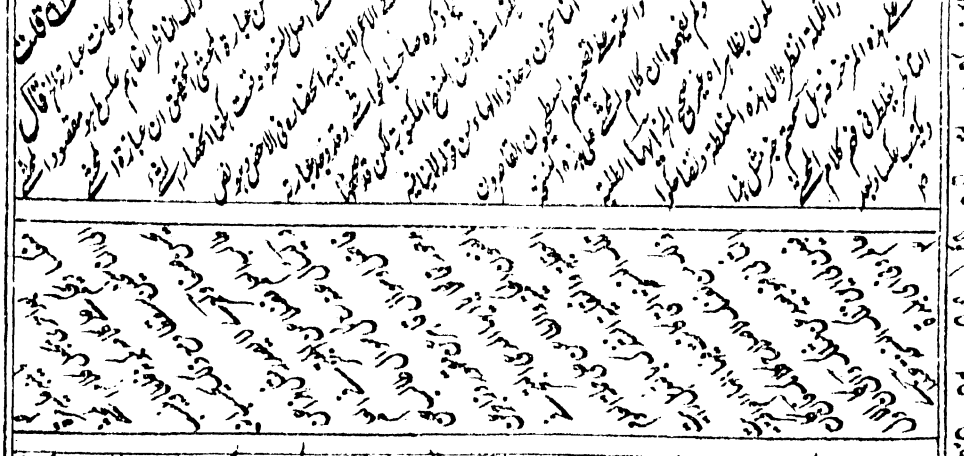
الحواشي
المتعلقة بصفحة
٣٧٧

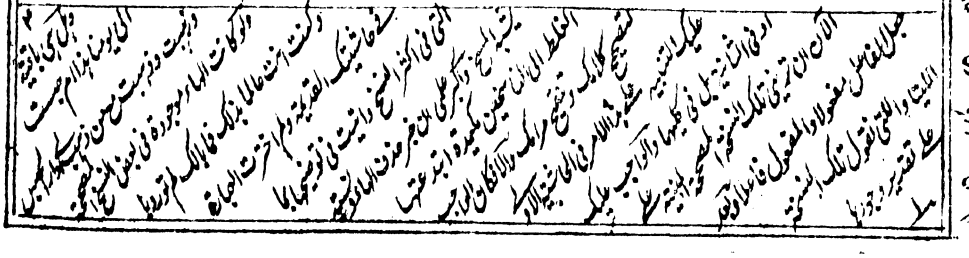
السيد المحقق ولا عند المحشي نعم انما خرج منه علم الصورة العلمية ولا يلزم منه خروج مطلق العلم الحضوري حتى يكون قوله تحقق كل فرد من افراد المقسم اخراج العلم الحضوري لا لفرد خاص منه مستدركا فقد بان ان قول هذا الناظر والحاصل آه باطل وقوله على ما ذكره المحشي يكون هذا القول مستدركا افتراء بلا امتراء وأما الوجه الثاني فلان والاية قول السيد المحقق على ما ذكره ولم يذكره احد بل قد اقر به المحشي فيما بعد ولا يلزم من عدم خروج العلم الحضوري بقيد الكلي استدراكه هذا القيد لانه يخرج منه علم الصورة العلمية وأما الوجه الثالث فلان بنته توهم ان العلم الحضوري لا يكون كليا الى المحشي وبنا ولغويته قوله ولكن جميع افراده ليس كذلك على خروج العلم الحضوري بقيد الكلي توهم فاسد ثم قال فظهر ان الصورة العلمية وكذا العلم الحضوري مطلقا ليس بخارج عن المقسم بقيد الكلي كما توهمه المحشي فتوجيه المحشي غير منطبق على عبارته هذا ما رامه صاحب الحواشي اقول عدم خروج العلم الحضوري بقيد الكلي صحيح الا ارتياب فيه ولم يزعم المحشي خلافه كما زعمه هذا الناظر واما علم الصورة العلمية فهو خارج عن المقسم بهذا القيد بلا ريب فتوجيه المحشي منطبق على عبارة السيد المحقق مع شئ زائد وما رامه صاحب الحواشي خيال فاسد فان ظهر حق الظهور فان [illegible] وان لم يظهر فانا لا نشاء الا انكشاف الى قوله فانا فارق بينهما فكيف يخرج العلم الحضوري بقيد الكلي وكيف يقال ان المحشي مع جلالة قدره اخرجه بقيد الكلي فانه لا يقول بلا الخالي عن التحصيل ايراده جيد على كلام هذا الناظر الزاعم ان المحشي اخرج العلم الحضوري بقيد الكلي ثم قال بعد نقل هذا الايراد واقول هذا الكلام مع كونه منتحلا عن كلام بعض المحققين قد وقع ههنا في غير موقعه اذ لا علاقة له بكلام صاحب الحواشي فضلا عن ان يكون ايرادا عليه المحصل كلا آه كما علمناك ان توجيه المحشي غير منطبق على عبارة الشارح اذ مبناه على ان العلم الحضوري ليس بكلي والمقسم لا يكون كليا مع ان عبارة الشارح يابا ه كل الاباء ولا يخفى على من له ادنى مساس انه لا يرد عليه ان القدر المشترك بين العلم الحضوري والحصولي كلي كما ان القدر المشترك بين العلوم الحصولية كلي اذ ليس غرض صاحب الحواشي ان العلم الحضوري لما لم يكن كليا في الواقع فقيد الكلي في المقسم كاف لاخراجه عنه ولا حاجة في اخراجه من المقسم الى القيود التي ذكرها الشارح حتى يرد عليه ما اورده بل غرضه انه لو سند اخراج العلم الحضوري عن المقسم الى قيد الكلي كما توهمه المحشي لكان قول الشارح يتحقق كل فرد منه وقوة لكن جميع افراده لغو الا طائل تحته ضرورة ان الحضوري خرج بقيد الكلي ولعل هذا ظاهر غاية الظهور ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور انتهى اقول لقد ظهر الحق من لسانه ان لم يجعل الله نورا فما له من نور لكن لم يعلم ان مصداقه هو هو فان المحشي انما زاد قيد الكلي

لله قلت ... الفاضل ... بالصورة العلمية ... ذلك العلم كليا ... العلم الحضوري كليا ... الكلي ... ليس بظاهر ... ساقطان عديم الفائدة ... العلمية ليس كذلك ... الحضوري كليا ... كل من ... ارا فليتمسك ... قلت ... ذلك الفاضل

لیخرج علم الصورة لایخرج عنه العلم الحضوری حتی یکون قول السید الزاهد لغوا ولا تلازم بین الخروجین کما زعمه هذا الناظر فکلام المورد مرتبط غایة الارتباط لان هذا الناظر لعلوکعبه فی المطالب العقلیة فهم ان المحشی اخرج الحضوری بقید الکلی واورد علیه انه غیر منطبق علی عبارة السید المحقق وبینه بوجوه قد مر فیها وکلام هدایة الوری صریح فی الایراد علیه بانه لافرق بین العلوم الحصولیة والحضوریة فی ان منشأ الانکشاف فیهما لیس الاجزئیا والقدر المشترک کلی فنسبة هذا الزعم الی المحشی لیس بصحیح فظهر ان زعم هذا الناظر عدم ورود الایراد علیه غفلة علی غفلة واما حدیث انتحال کلام المورد من کلام بعض المحققین فلا یخفی انه بعد تسلیمه وقع فی غیر موقعه فانه لایخلو اما ان یکون ذکره علی سبیل البیان الواقعی فهو کلام مستدرک فی هذا المقام او علی سبیل الطعن علی المورد کما یدل السیاق والسباق فهو لیس بطعن اصلا وان نظرت لتصانیف هذا الطاعن کشرح الرقاة وغیره وجدت اکثره ماخوذا من شرح الشمسیة وحواشیها رکثیرا ما سرقت عبارا تها فیه **ثم قال** ثم اعلم ان ما افاده المحشی تفصیل لما قال بحر العلوم فی حواشیه بعد نقل کلام المحشی والایراد علیه بما لیس ویبغی ثم هذا التقریر لو تم لا ینطبق علی عبارة المحشی یعنی الشارح والعالم یبین قدس سره وجه عدم انطباق هذا التقریر بتحیر المورد فی فهم معناه وکتب فی حاشیته المعلقة علی هذا القول لا یذهب علیک ان هذا التقریر ینطبق علی عبارة المحشی فان الفرد لا یکون الا الکلی فلا بد من ارادته ولعل لکلامه وجها لست احصله انتهی کلام المورد وقد عرفت مما قررنا وجه عدم انطباق ذلک التوجیه علی عبارة الشارح انتهی **اقول** قد عرفت ان تقریر المحشی منطبق علی عبارة السید المحقق وان ما ذکره هذا القائل فی توجیه عدم الانطباق لا ینبغی ان یصغی الیه ومثله یستحیل صدوره عن مثل بحر العلوم نور الله مرقده ولقد اعجبنی قوله تحیر المورد فی فهم معناه وکتب الخ فان المورد هو صاحب هدایة الوری کما یکتب هو ما نقله وانما هو عبارة ابیه نسبا واستاذه علما نور الله مرقده فی کشف المکتوم **قوله** انحصار الشیء فی الاعم آه هذا مردود بما افید من ان انحصار الشیء فی الاعم وان کان لاینافی انحصاره فی الاخص الا ان انحصاره فی الاعم لایستلزم الانحصار فی الاخص ایضا وهذا مقام تعیین المقسم لم یحصل **وقال** بعض الناظرین سلمه الله تعالی فی حواشیه التقریریة قوله انحصار الشیء الخ جواب سؤال تقریره السؤال انه لو کان مراد الشارح بالبعدیة فی قوله بعد تحقق موصوفه البعدیة الزمانیة فقد کان الواجب علیه ان یقید قوله وهو لیس الا العلم الحصولی بالحادث وحاصل الجواب ان تقسم التصور والتصدیق لما انحصر عنده فی العلم الحصولی الحادث انحصر فی العلم الحصولی ایضا اذ لا منافاة بین انحصار الشیء فی الاخص وانحصاره فی الاعم بل انحصار الشیء فی الاخص مستلزم لانحصاره فی الاعم اذ لا یقبل انحصار الشیء فی الاخص وعدم انحصاره فی الاعم ومن ههنا ظهر سقوط ما قیل ان انحصار الشیء فی الاعم وان کان لا ینافی الخ وجه السقوط ظاهر مع ان انحصار الشیء فی الاعم من حیث هو کذلک لا ینافی انحصاره فی الاخص قطعا انتهی **ولما** تعقبه فی هدایة الوری بانه لا یقبل وجه السقوط وقوله مع ان انحصار الشیء آه فیه ان هذا انما یرد علی ما افید بالاغماض عن قول المفید وان کان لا ینافی بکلمة ان الوصلیة فانه قال صریحا علی ان الکلام بعد التنزل ولو قال هذا القائل ان هذا ایراد علی المحشی فیأباه قوله مع ان فان هذا الصواب ان الصریح علی انه ایراد تأن ولیس قبله ذکر ایراد علی کلام المحشی انتهی التصدی هو فی حواشیه الجدیدة لدفعه ولیس بمدفوع **فقال** اعلم ان صاحب الحواشی بین او لا معنی کلام المحشی فی حاشیته بقوله ان مقسم التصور والتصدیق الخ ثم نبه علی سقوط ما اورده البعض وحکم بکون وجه السقوط ظاهرا مما قرره اذ قد ظهر منه ان المورد حمل المعنی علی العکس وفهم من عبارة المحشی ان غرضه ان انحصار الشیء فی الاعم غیر منافٍ

لا انحصاره فی الاخص مع ان حاصل کلامه ان انحصار الشیئ فی الاخص لاینافی انحصاره فی الاعم انتهی **اقول** لا یخفی علی من له ادنی فهم انه لیس حاصل کلام المحشی الا ما فهمه المفید والمورد من ان انحصار الشیئ فی الاعم غیر منافٍ لانحصاره فی الاخص لا ما فهمه هذا الناظر ان حاصله ان انحصار الشیئ فی الاخص لاینافی انحصاره فی الاعم انظر الی قول المحشی انحصار الشیئ فی الاعم لاینافی انحصاره فی الاخص نعم لو کانت عبارته کهذا انحصار الشیئ فی الاخص لاینافی انحصاره فی الاعم لکان الحاصل ما ذکره هذا الناظر البتة والعجب ان هذا ظاهر لکل من له تقریر لو ادنی تدبر فکیف خفی علیه **ثم قال** والمورد لما لم یتعمق فی کلامه ورد علیه اولا بان وجه السقوط عما لا یقتضل وقد عرفت انک وجه السقوط هو ان المورد حمل المعنی علی العکس فاورد والامر بالعکس ولم یفهما المحشی العکس انما فهم العکس هذا الناظر فانعکس وعری عدم التعمق علیه **ثم قال** وثانیا بان قوله مع ان آه انما یرد بالاغماض عن قول المورد ان کان واقول هذا الکلام دال صریحا علی ما ذکرنا من ان المورد حمل معنی کلام المحشی علی العکس فلا یرد وهذا التنزل لما کان غیر صحیح فی الواقع زیفه صاحب الحواشی بقوله مع ان الخ انتهی **اقول** قد عرفت ان الحاصل الذی ذکره هذا الناظر عکس صریح لعبارة المحشی ولما کان تزییفه غیر صحیح فی الواقع اورد علیه المورد بان هذا انما یرد بالاغماض الخ **ثم قال** المورد ولو قال ذلک القائل ان هذا ایراد علی کلام المحشی الخ واقول هذا الکلام دال صریحا علی ان المورد لم یلتفت الی کلام صاحب الحواشی ولم یفهم ما قال فی بیان معنی کلام المحشی انتهی **اقول** سبحان الله لا یفهم هذا الناظر حقیقة المرام ثم تمیز امنه وینسبه الی المورد کما نبهنا علیه والمورد لم یجزم بان هذا ایراد علی کلام المحشی حتی یکون ایرادا واغیر محصل بل اورده علی سبیل الفرض کما تفصح عنه کلمة لو فحاصله ان قوله مع ان آه اما ان یکون ایرادا علی کلام المفید او علی کلام المحشی لا سبیل الی الاول لانه مبنی علی الاغماض عن ان الموصلیة ولا سبیل الی الثانی وهو ظاهر حق الظهور ومن لم یجعل الله له نورا فما له من نور فتدبر جدا فانک تتضح لک جلیة الحال وتخرج عن حضیض التقلید الی اوج الکمال **قوله** فلیس التخصیص الا تخصیص العلم بالمتجدد **زعم** بعض الناظرین ان التخصیص المهروب عنه هو التخصیص مرة بعد اخری مطلقا سواء کان بحسب اللفظ او بحسب المعنی وههنا لا یلزم الا التخصیص مرة واحدة وهو لیس



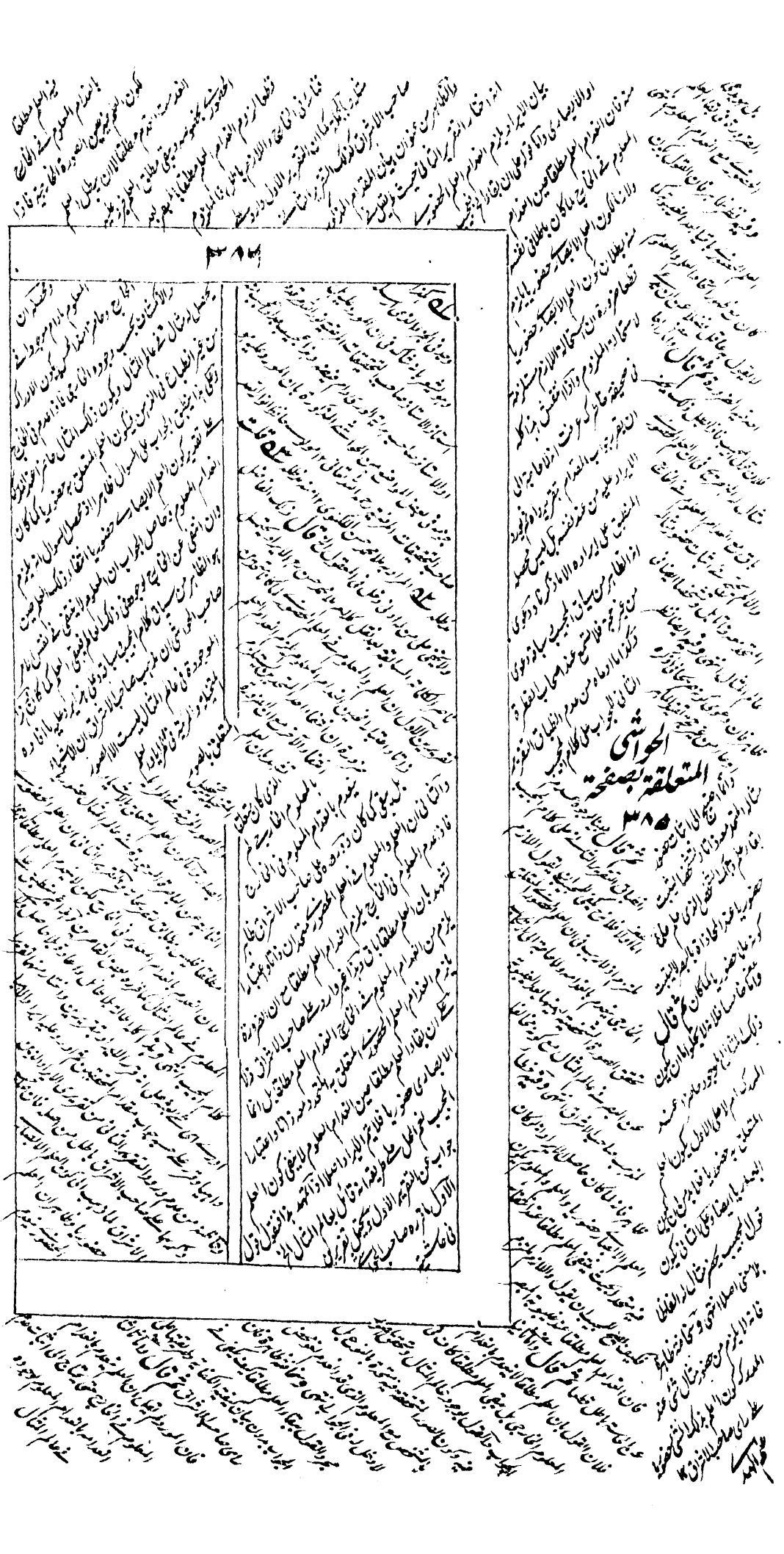


بالمهروب عنه حيث قال في قدس سره قبل وجه عدم لزوم التخصيص مرتين على تفسير الشارح ان التخصيص مرتين الذي هو المهروب عنه انما هو ما هو من حيث اللفظ لا ما هو من حيث المعنى فلو فسر المتجدد بالحادث فقط يلزم التخصيص بالحصولي ايضا من حيث اللفظ ولما فسر بما فسره الشارح لم يكن مصداقه الا العلم الحصولي الحادث فلا يلزم من حيث اللفظ الا تخصيص واحد وان كان من حيث المعنى تخصيصان والمناقشة فيه عنده والصواب ان يقال لو فسر المتجدد بالحادث فقط فلا بد من تخصيص آخر بالحصولي ايضا اذ الحادث اعم من الحصولي من وجه فيلزم التخصيص مرة بعد اخرى واذا فسر بما فسره الشارح وهو قوله يتحقق كل فرد منه آه فلا يلزم التخصيص مرة بعد اخرى بل انما يلزم التخصيصان مرة واحدة والاستناعة فيه فالتخصيص مرتين الذي هو المهروب عنه هو التخصيص مرة بعد اخرى سواء كان من حيث اللفظ او من حيث المعنى واما لزوم التخصيص مطلقا فليس بمهروب عنه فالقول بان المهروب عنه من التخصيص مرتين ما هو من حيث اللفظ لا ما هو من حيث المعنى غير سديد اذ لو اريد بالتخصيص مرتين التخصيص مرة بعد اخرى كما هو الظاهر فهو شنيع جدا في زعمه سواء كان من حيث اللفظ او من حيث المعنى وان اريد به التخصيصان مرة واحدة فهو ليس بشنيع في زعمه اصلا سواء كان من حيث اللفظ او من حيث المعنى والحاصل ان المصنف خصص المقسم بالمتجدد فلو فسر المتجدد بالحادث فقط فلا بد من تخصيص آخر بالحصولي ايضا فيلزم التخصيص مرة بعد اخرى مرة بالحادث ومرة بالحصولي ولو فسر بما يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف ويراد بالبعدية البعدية الزمانية فلا يلزم التخصيص بالحادث مرة وبالحصولي اخرى بل انما يلزم التخصيصان مرة واحدة وهو غير شنيع انتهى كلامه **ولما** تعقب عليه في هداية الورى بهذه العبارة ما قيل ان المهروب عنه هو التخصيص مرة بعد اخرى آه فغير سديد بما قد افاده عم جدي ملك العلماء من ان اعتبار التخصيص مرة واحدة وان كان يتصور هنا بحسب اللفظ فان لفظا واحدا وهو المتجدد ادى مؤدى القيدين لكنه لا يتصور بحسب المعنى فان بين الحادث والحصولي عموما وخصوصا من وجه فالتخصيص مرة بعد اخرى بحسب المعنى لازم وهذا امر فيه شناعة عند ذلك القائل انتهت ستكلف ارفعه وليس بمرفوع **فقال** في حواشيه الجديدة بعد نقل عبارته المذكورة اقول لا يخفى على الناظر في كلام الشارح انه يهرب عن التخصيص مرتين اشد الهرب ومعناه التخصيص مرة بعد اخرى ولذا قد يعبر عنه بالتخصيص مرة بعد اخرى وقد يعبر عنه بالتخصيص مرتين واما التخصيصان مرة واحدة فليس تخصيصا مرتين كما هو ظاهر لمن له ادنى فهم ولا نظن من كلامه في موضع ان المهروب عنه من التخصيص مرتين انما هو ما هو بحسب اللفظ لا ما هو من حيث المعنى فاذعاء ان المهروب عنه التخصيص مرتين ما هو مرة بعد اخرى من حيث اللفظ لا ما هو من حيث المعنى ادعاء بلا دليل بل الظاهر من كلامه في هذا الشرح وفي الحاشية التهذيبية ليس الا الهرب عن التخصيص مرتين سواء كان من حيث اللفظ او من حيث المعنى انتهى **اقول** لا يخفى على ناظري كلام سيد المحقق في تصانيفه

انه يفر عن التخصيص مرتين بحسب اللفظ لا عن التخصيص مرتين مطلقا فنسبته اليه وجعلها سهل الحصول سخيف جدا واللازم اثبات فراره عنه مطلقا وهو ليس بثابت ولم يذكر ان اى لفظ من الالفاظ السيد المحقق فى اى تصنيف من تصانيفه دال عليه بل الصحيح ان المهروب عنه انما هو التخصيص مرتين لفظا وهو ليس بلازم ههنا واللازم ههنا التخصيص مرة بعد اخرى معنى فقط ودلالة فيه على ان القول بانه يفر عنه مطلقا استحكام لاساس الايراد عليه فانه لاشك انه لامفر ههنا عن لزوم التخصيص مرتين بحسب المعنى كما بينا ذلك عليه فى هداية الورى فمج يرد على السيد المحقق انه يفر عنه مطلقا وفر مسته لازم ههنا فيلزم القرار على ما عنه الفرار **ثم قال** بعد ما حقق فى زعم المورد ولم يرض بتحقيق صاحب الحواشى وقال فى توضيح كلام المحشى ان المهروب عنه من التخصيص مرتين ما هو مرة بعد اخرى من حيث اللفظ لا ما هو مرة بعد اخرى من حيث المعنى ولم يتفطن انه كما لا يلزم ههنا التخصيص مرتين من حيث اللفظ كذلك لا يلزم عليه من حيث المعنى ايضا بل انما يلزم من حيث المعنى التخصيصان مرة واحدة انتهى **اقول** كيف يرضى المورد بتحقيق مموه فان لزوم التخصيص مرتين من حيث المعنى لازم قطعا فكيف ينسب الفرار عنه مطلقا الى السيد المحقق ويضيق الخطب والقول بانه لا يلزم ههنا التخصيص مرتين مطلقا صادر عن مغفلته كيف لا وبين الحصولى والحادث عموم وخصوص من وجه وهو ظاهر فلا بد ان يقيد او لا باحدهما ثم بالآخر **ثم قال** ثم قال المورد بعد نقل قول صاحب الحواشى هذا خير سديد لما افاده عم جدى ملك العلماء الخ اقول المفهوم من هذا الكلام امران الاول ان التخصيص مرتين مطلقا سواء كان من حيث اللفظ او من حيث المعنى شنيع عند الشارح كما يدل عليه قوله فيلزم التخصيص مرة بعد اخرى بحسب المعنى وهذا امر فيه شناعة عند ذلك القائل وهو مناف لما زعم المورد من ان المهروب عنه من التخصيص مرتين ما هو من حيث اللفظ لا ما هو من حيث المعنى اذ هنا الكلام يدل دلالة صريحة على ان التخصيص مرتين من حيث المعنى ايضا شنيع عنده كما افاده صاحب الحواشى انتهى **اقول** هذا الكلام اضحوكة بين الناظرين وصدوره عنه مع دعواه علو كعبه فى المطالب العقلية بعيد فانه قد فهم ان جملة وهذا امر فيه شناعة عند ذلك القائل داخلة فى عبارة ملك العلماء وارجع الاشارة الى السيد المحقق فظن المنافاة بين مراد ملك العلماء ومرام المورد وليس كذلك لانا بينا ونقلنا عبارة ملك العلماء ايقاظا للناظرين وتشحيذا للماهرين قال عم جدى ملك العلماء فى حاشيته اولا المورد اعلى اراءة البعيد الزمانية حديث لزوم التخصيص مرتين متوجه على هذا الاحتمال ايضا مرة بالحصولى ومرة بالحادث ولا يكون الخلاص عنه بما قيل من انه لا باس به من حيث المعنى عند السيد الزاهد والذى هو المهروب عنه هو من حيث اللفظ اللازم فى ما نحن فيه هو الاول فان تخصيص العام المتعدد من حيث اللفظ واحد لان المحشى فى غاية الهرب عن التخصيص بلا ضرورة مرتين سواء كان بالمعنى او اللفظ والتخصيص تحكم بل بالمعنى اشد نعم يمكن ان يقال ان الممتنع انما هو التخصيصان مرتين وهو غير لازم بل اللازم فى ما نحن فيه التخصيصان مرة واحدة وفيه ما فيه انتهت ثم كتب تحته قوله فيه ما فيه هذه العبارة اشارة الى ان اعتبار التخصيص مرة واحدة وان تصور بحسب اللفظ لكن لا يتصور بحسب المعنى لما ان بين الحصولى والحادث عموما من وجه فالتخصيص بهما انما يتصور بالحصولى اولا ثم بالحادث او بالعكس فيلزم التخصيص مرتين بحسب المعنى ولو سلم فلما ان التخصيص مرتين بلا ضرورة ممتنع كذلك التخصيصان مرة واحدة بلا ضرورة بل هذا اشد فافهم انتهت منتبه ايها الهائم بل لتلك الجملة فى هذه العبارة اثر بل هى من تمام صاحب هداية الورى ومعنا وان هذا اى لزوم التخصيص مرتين بحسب المعنى قطعا المفهوم من كلام ملك العلماء امر فيه شناعة عند ذلك القائل الذى اشير اليه بقوله وما قيل يعنى هذا

الناظر لانه یزعم انه لم یلزم ههنا التخصیص مرتین بحسب المعنی والمفهوم من کلام ملک العلماء خلافه فقد ظهران کلامه هذا فی الجدیدة سهو علی سهو ولعله صدر عنه فی حالة النوم والغفلة لا فی حالة الصحو والیقظة **ثم قال** الامر الثانی ان المتجدد وان ادی مؤدی القیدین لکن لا مناص عن لزوم التخصیص مرتین بحسب المعنی وهذا محل تامل لانه اذا کان المتجدد قائما مقام القیدین فلیس معناه الا الحصول الحادث لا الحصول فقط ولا الحادث فقط حتی یلزم التخصیص مرة بعد اخری انتهی **اقول** لا یخفی ان التخصیص بهما وان کان وفقه لکن مآله الی تخصیصین بحسب المعنی لان بینهما عموما من وجه وهو ظاهر فلا وجه للتامل اصلا **ثم قال** وبهذا یظهر ان قول عم جد المورد واضرابه فالتخصیص بهما انما یتصور آه فی غایة السخافة انتهی **اقول** هذا القول فی غایة الوهن والسخافة وقول ملک العلماء فی غایة اللطف والظرافة واعجبنی ترویده فی قوله عم جد المورد واضرابه فانه یشعر بانه لم ینظر دیباجة هدایة الوری حتی یمیز عنده المورد من غیر المورد والا لبقی فی هذا التردید الشنیع **قوله** یکفی للانکشاف الخ اورد علی مقدام المحققین علی صاحب الاشراق بان العلم والمعلوم فی الحضور متحدان بالذات وبالاعتبار فاذا عدم المعلوم یلزم انعدام العلم مع ان الضرورة تشهد بخلافه ثم اجاب من عند نفسه بقوله نعم الحمل علی طریقه انه قائل بعالم المثال فی بعض المواضع فما دام المحسوس حاضرا عند الحس والمدرک یکون للانکشاف بحسب وجوده الخارجی المبصر فاذا بطل ذلک یحصل له مثال من غیر انطباع فی الذهن وانتقاش انتهی حاصل الایراد ان العلم والمعلوم فی الحضور متحدان ذاتا واعتبارا فاذا عدم المعلوم وهو المبصر فی الخارج یلزم انعدام العلم به مطلقا لان انتفاء المعلوم عن الخارج فی العلم الحضوری یوجب انتفاء العلم مطلقا مع انا نعلم بالضرورة ان العلم مطلقا باق حین انعدام المعلوم من الخارج وهذا وارد علی صاحب الاشراق قطعا فانه لما ذهب الی ان علم المبصر علم حضوری لزم علیه انعدام العلم عند انعدام المعلوم قطعا کما هو شان العلم الحضوری فکما ان علم النفس بذاتها وصفاتها الانضمامیة ینعدم لو فرض انعدام المعلومات کذلک یلزم ههنا انعدام العلم مطلقا عند انعدام المبصر حتما وحاصل الجواب انا لا نسلم انعدام العلم مطلقا عند انعدام المعلوم انما اللازم انعدام العلم الابصاری الحضوری من حیث هو هو ولما یلزم من انعدام العلم مطلقا فیجوز ان یوجد مثال للمبصر بعد انعدامه فی ظرف الخارج یکفی للعلم به فما الزمه السائل ههنا غیر لازم **وبعض الناظرین** سلمه الله تعالی سلک فی بیان حاصل السوال والجواب فی حواشیه غیر طریق السداد فقاته اصل المراد فاورد فی القدیمة بانه لا شک فی زوال العلم الابصاری بزوال المعلوم الخارجی فاللازم ملتزم **ولما** تعقب فی هدایة الوری بما تعقب اورد فی جدیدته ما یشید ارکان کلامه فی القدیمة فزعم ان حاصل سواله ان العلم والمعلوم فی الحضوری متحدان فحین انعدام المعلوم یلزم انعدام العلم الابصاری ضرورة مع ان الضرورة تشهد بان العلم الذی کان متعلقا بالمعلوم الخارجی لم ینعدم بانعدام المبصر وان حاصل جوابه ان المعلوم مادام موجودا فی الخارج وحاضرا عند الحس یکون الادراک بحسب وجوده الخارجی فاذا انعدم فی الخارج یحضر له مثال فی عالم المثال ویکون ذلک المثال حاضرا عند المدرک فیکون العلم المتعلق به حضوریا کما کان وبالجملة لا ینعدم العلم الابصاری بانتفائه فی الخارج واتجز علی هذا الزعم وحرره فی زعمه بعبارات مطنبة لا تفیده الا الضرر غایة التحریر والتخبیط لا یخفی علی من له ادنی دخل فی المعقول ان کل ذلک غیر معقول ولا یعلم ان ای ضرورة دعته الی تقریر کلام مقدام المحققین بتقریرین واهیین ثم الایراد علیه فی زعمه فانظر بعین الانصاف وتجنب عن طریق الاعتساف **قوله** او بنفس ذات الممکن فیلزم الدور فیه ما افید من ان امتیاز الممکنات موقوف علی امتیاز الارتباطات وامتیاز الارتباطات موقوف علی ذوات الممکنات

الحواشي المتعلقة بصفحة ٣١٤



على امتيازها فلا يلزم الدور. وخدشه بعض الناظرين بوجهين احدهما انه اذا توقف امتياز الارتباطات على ذوات الممكن فلا يمكن امتيازها بدون تحقق ذواتها متمايزة وكما ان تحقق النسبة فرع تحقق المنتسبين كذلك امتيازها فرع لامتياز طرفيها ولما تعقب عليه في بداية الورى بان هذا التوجيه مما يجبه ظاهر كلام المحشي فان قوله او بنفس ذات الممكن باقحام لفظ نفس بنا دى باعلى نادا على ان مراده توقف امتياز الارتباطات على نفس ذوات الممكنات مع قطع النظر عن تحققها وتمايزها وغيرها من صفاتها فافاده عدم لزوم الدور جيدا ورد في جديدته ما يصلح كلاما في زعمه ولن يصلح العطار ما فسده الدهر فقال قوله نفس ذات الممكن التي توقف عليها امتياز الارتباطات اما ان تكون شيأ اولا وعلى الاول لا بد ان تكون متحققة ممتازة في حد نفسها فاذا توقف امتياز الارتباطات على نفس ذوات الممكنات فلا توقف امتيازها الا على ذواتها حال كونها ممتازة فيلزم الدور قطعا وعلى الثاني نفس ذات الممكن لا شيء محض لا شيء حتى يتوقف عليها امتياز شيء وظاهر انه لا معنى لتوقف امتياز شيء على ما هو لا شيء ومعدوم صرف بل لا بد له من نحو تحقق وامتيازا قول كون ذات الممكن التي توقف عليها امتياز الارتباطات لا شيأ محضا بطلانه اظهر من ان يذكر انما الصحيح هو كونه شيأ وكونه ممتازا في حد نفسه بالضرورة بناء على ان كل شيء فله نحوا ما امتياز في حد ذاته لا يستلزم ان يعتبر هذا في التوقف حتى يكون المتوقف عليه امتياز الممكنات بعضها عن بعض غاية ما في الباب انه يستلزمه والمدعى هو التوقف ولم تثبت بهذا التقرير ولو صح هذا التقرير لانتقض توقف الهيولى على الصورة ولزم الدور هناك بان يقال لطبيعة الصورة التي تحتاج اليها الهيولى في وجودها وتشخصها اما ان تكون شيأ اولا سبيل الى الثاني فانه لا معنى للاحتياج الى ما هو ليس بشيء فتعين الاول وح لا بد ان تكون متحققة متشخصة ممتازة فان الامتياز والتشخص والتعين اشياء مستلزمات او مترادفات فاذا توقفت الهيولى على طبيعة الصورة فلا توقف عليها الا حال كونها ممتازة متشخصة فيلزم توقف الهيولى في وجودها وتشخصها على طبيعة الصورة المتشخصة فيلزم الدور وينهدم اساس قواعدهم المبنية عليه وثانيهما ان امتياز الممكنات ليس معنى زائدا على ذواتها فتوقف امتياز الارتباطات على ذواتها عين توقفها على امتيازها اذ لا معنى لتوقف شيء على المعنى الانتزاعي الا توقفه على منشأ انتزاعه ضرورة انه لا تحقق له الا بتحقق منشأ انتزاعه فقد وضح لزوم الدور ولما تعقب عليه في بداية الورى اما اولا فبان قوله ليس معنى زائدا ممنوع ان اريد بعدم الزيادة العينية والجزئية ولو اريد بالزيادة الحاجة في منشئية الذوات للامتياز الى امر زائد فهذا وان سلم لكنه لا يجدي نفعا فانه لا ينفي كون امتياز الممكنات بغايرا لذواتها فكيف يصح التفريع بقوله فتوقف امتيازه واما ثانيا فبان قوله اذ لا معنى لتوقف شيء الخ ممنوع فان للمعنى الانتزاعي احكاما وراء احكام منشأ انتزاعه فتوقف شيء على الانتزاعي امر توقفه على منشأ انتزاعه امر آخر ولو سلم فلا يتم التقريب الا اذا كان عنوان الدعوى هكذا توقف امتياز الارتباطات على امتياز الممكنات عين توقفها على ذواتها واذ ليس فليس واما ثالثا فبان قوله ضرورة انه لا تحقق له الا بتحقق منشأ انتزاعه الخ ممنوع فانه لا يلزم من كون تحقق الانتزاعي بتحقق منشأ انتزاعه عينيتهما حتى تلزم عينية توقف شيء على الانتزاعي وتوقف شيء على منشأ انتزاعه واما رابعا فبانه لو كان توقف شيء على الانتزاعي عين توقفه على منشأ انتزاعه كما قلتم لكان توقف الانتزاعي على شيء عين توقف منشئه على ذلك الشيء وح لا يكون مفاد ما قال المحشي سابقا من ان امتياز الممكنات بعضها عن بعض عنده تعالى فرع امتياز بعض الارتباطات عن بعض عنده الا ان الممكنات فرع الارتباطات وهذا مع انه يلوح عليه اثر الاهمال يخالف ما قال هذا الناظر في التوجيه الاول من ان الارتباطات نسب مخصوصة بين ذات الواجب وبين الممكنات لما ترى ان احد الطرفين كيف يكون

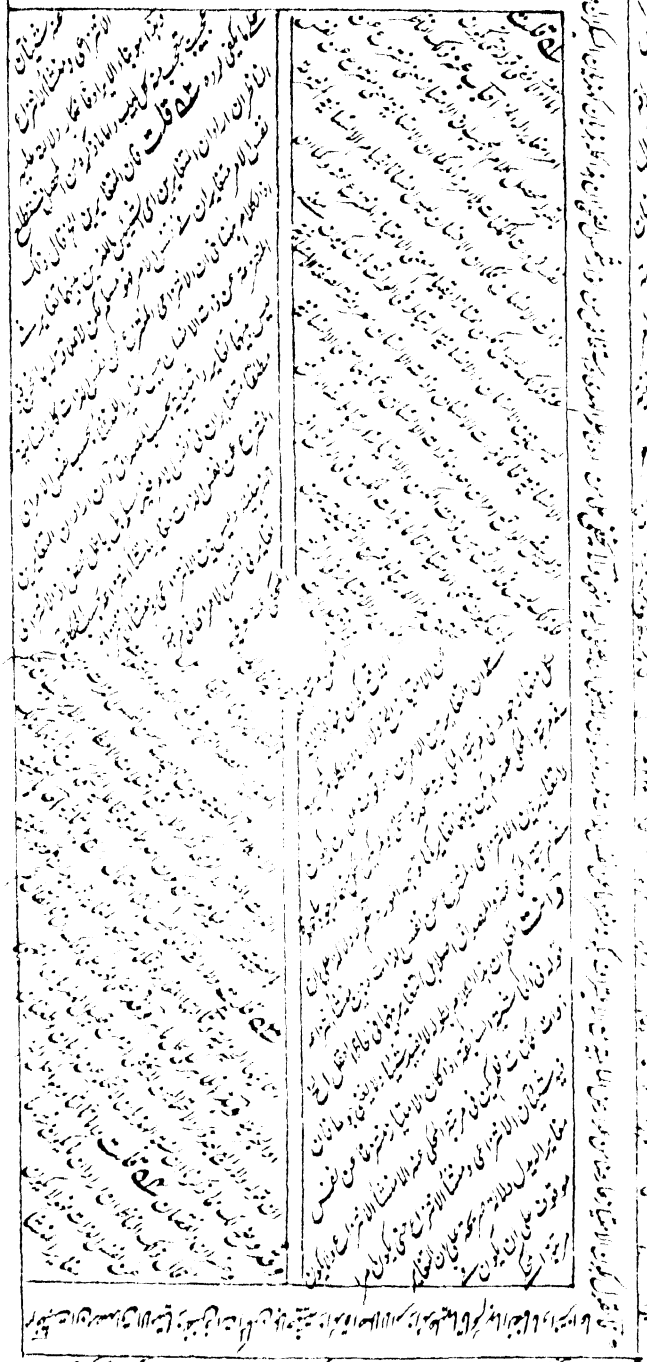
قوله قلت

قوله قلت

الحواشي المتعلقة بصفحة ٣٨٦

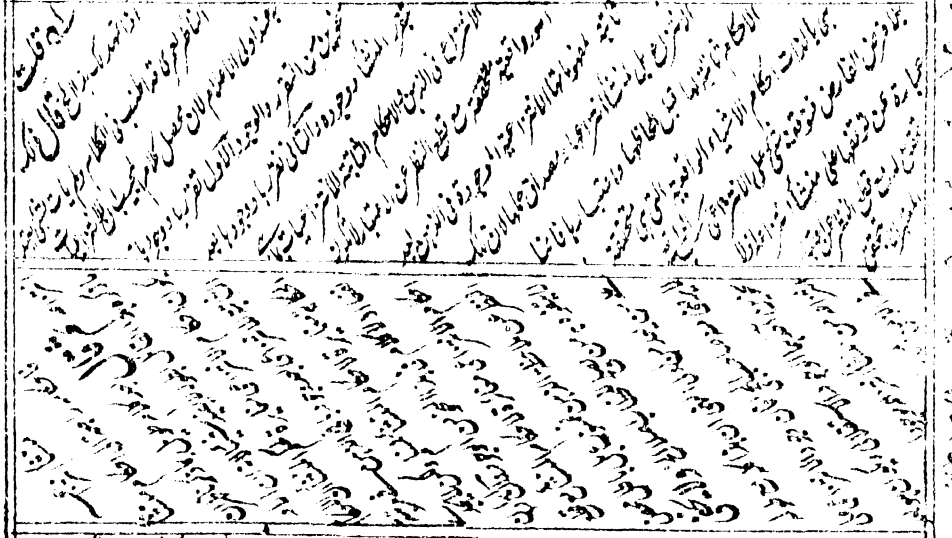
نزعا للنسبة تصيدي في جديدته لاصلاح مرامه ودفع هذه الوجوه فنقال لدفع الاول اقول لا يخلوا اما ان يكون الامتياز صفة خارجة
جزء ١٢١
للممكنات مغايرة لها بحسب الوجود والتقرر او يكون معنى انتزاعيا منتزعا عن نفس ذوات الممكنات بعد تقررها عن الجاعل والاول
باطل قطعا لان الامتياز لو كان صفة عارضة لذوات الممكنات زائدة عليها مغايرة لها بحسب الوجود والتقرر لكان متاخرا
عن تقررها ووجودها ولما كان تقررها ووجودها غير ممكن بدون الامتياز لما يمكن ان يكون متقررا وموجودا بل التقرر والوجود
متساويان للامتياز فلا تكون ذوات الممكنات ممتازة بهذا الامتياز العارض المتاخر عن تقررها ووجودها بل لابد وان تكون
ممتازة قبل عروض هذا العارض ويجري الكلام في الامتياز السابق وعلى الثاني يكون مصداقه ومنشأ انتزاعه نفس ذوات
الممكنات لا شئ زائد واذا ثبت ان الامتياز ليس من العوارض اللاحقة لذوات الممكنات بل منتزع من نفس ذواتها فقد وضح
صحة التفريع بقوله فتوقف اقول فيه خدشة في قوله لان الامتياز لو كان صفة عارضة لكان متاخرا عن تقررها ووجودها الخ
بمنع الملازمة لم لا يجوز ان يكون التعين والامتياز امرا منضما الى الماهية ويكون انضمامه كانضمام الفصل الى الجنس لا يحتاج الى التقرر
المنضم اليه قبل الانضمام فلا تتم الكلام الا بابطال هذا الشق ثم قال ثم انا مع تسليم ان الامتياز منتزع عن نفس ذوات الممكنات
زعم ان الامتياز امر مغاير لذواتها وهذا كلام لا محصل له لانه اذا كان الامتياز منتزعا عن نفس ذوات الممكنات فلم يكن في مرتبة
المحكى عنه الا منشأ الانتزاع ولا يكون فيه شيئان الانتزاعي ومنشأ الانتزاع حتى يكون امرا مغايرا له وايضا لو كان المعنى الانتزاعي
مع كونه منتزعا من نفس الذات امرا مغايرا له فاما ان يكون موجودا بعين وجود المنشأ فلا يكون موجودا حقيقة بل يكون الموجود
حقيقة منشأ الانتزاع وانما ينسب اليه الوجود بالعرض وبالتبع فكيف يكون امرا مغايرا له او يكون موجودا بوجود مغاير يوجد المنشأ فيلزم
صفة منضمة للامر الانتزاعي فتحقق انه لا معنى لكون الامتياز امرا مغايرا لذوات الممكنات عارضا لها على تقدير كونه منتزعا من
نفس الذوات وانما المفهوم الامتياز الموجود في الذهن بعد الانتزاع فهو وان كان امرا مغايرا لذواتها لكنه قائم بالذهن لا بذوات الممكنات
والكلام في المرتبة المحكى عنه لا في مرتبة الحكاية وليس هناك شيئان احدهما قائم بالآخر اقول فيه اختلاج من وجوه اما اولا فلانه
حتى يكون امرا مغايرا له فان تفريعه على قوله يكون فيه شيئان ينبئ عن ان التغاير بين الامرين والامتياز بينهما موقوف على ان يكون
لهما وجود في نفس الامر ومرتبة المحكى لكل واحد منهما على حدة ولم لا يكون في مرتبة المحكى عنه الا منشأ الانتزاع لا الانتزاعي لم يكن امرا
مغايرا له وهذا تعريف جدا فان التغايرين متغايرين ان في نفس الامر سوا وجدا او عدما او وجد احدهما وعدم الآخر كما حققه الامام الرازي
في اربعينه واما ثانيا فلانه لما لم يكن المنتزع من نفس الذات في مرتبة المحكى عنه مغايرا لمنشأ انتزاعه فاما ان يكون عينا له او جزأ له
وهما باطلان وثالثا ورابعا واما خامسا وهو المحال ان سعى قولهم ما يكون منتزعا من نفس الذات لا يكون مغايرا له انه لا يكون هناك شئ
هو منشأ الانتزاع وشئ آخر هو المنتزع على طريقة الانضمام بل ليس في نفس الامر هناك الا شئ واحد ولا يلزم منه ان يحكم على الانتزاعي بانه ليس
مغايرا لمنشأ انتزاعه واما سادسا ففي قوله وايضا لو كان الخ فانا نختار الشق الاول وهو ان الانتزاعي موجود بوجود المنشأ تجاوزا وعدم
ولا يلزم منه ان يرتفع التغاير بين العينين الا ترى الى ان الاجزاء التحليلية قبل انتزاعها موجودة بعين وجود منشأها ومع ذلك لا يقال
انها غير مغايرة لمنشأ انتزاعها وهذا ظاهر جدا واما سابعا فلان الامتياز المنتزع من نفس الذوات في مرتبة المحكى عنه ان لم يكن
عارضا لها او لا الفا في باطل فتعين الاول والتغاير بين العارض والمعروض في اي مرتبة كان ضروري والا يلزم عروض الشئ لنفسه

ست
اي مولانا
فخر الدين
الرازي
رح ١٢
منه
مدظله



قال السيد المحقق في حواشي شرح المواقف الماهية من حيث هي هي اي مرتبة حدها متقدمة على العوارض بحسب نفس الامر لان الضرورة العقلية تحكم بتقدم المعروض على العارض مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر وذهن الذاهن وتلك المرتبة تمتاز عن سائر المراتب بتجرد الماهية عن جميع العوارض انتهى وانا اسألك ساسا فلانا لما ارتفع التغاير بين نفس الذات وما ينتزع عنه وحكم بينهما بالعينية كما مر فلن هذا الناظر لزم ان يحكم على احدهما باحكام الآخر ضرورة كونه مقتضى العينية فيقال للماهية انها انتزاعي ويقال للمنتزع انه منشأ الانتزاع ولا اظن ان لاحد فيما معنى العينية **ثم قال** لدفع الوجه الثاني من وجوه التعقب لا يخفى على ذوي البصيرة ان للانتزاعيات نحوين من التقرر الاول تقرر بتقرر المنشأ وفي هذا التقرر وحدة بحتة بين الانتزاعي والمنشأ في الواقع وليس له تقرر ووجود آخر سوى وجود المنشأ لا سيما الانتزاعي الذي ينتزع من نفس الذات بلا زيادة وتشيء وعروض كما في الكلي فيه وبالجملة ليس شيء مرتبة الحكي عنه ستة ثيان والاكان الانتزاعي محققة مقتضية والثاني التقرر الذي بعد الانتزاع في ملاحظة العقل وهو معيار تقرر المنشأ وتقرر عنه فان اراد بقوله فان للمعنى الانتزاعي احكاما آه ان للمعنى الانتزاعي تقررا ووجودا سوى تقرر المنشأ ووجوده في نفس الامر مع قطع النظر عن ملاحظة العقل فلا نسلم سخافته وما قررنا نقل ادعاه ان للانتزاعي تقررا ووجودا وراء تقرر المنشأ ووجوده في ملاحظة العقل بعد الانتزاع مسلم لكنه لا يجديه نفعا وان اراد كون احكام الانتزاعي معيار الاحكام المنشأ حتى آخر كلامه فيما تقدم فهو ان ليس الانتزاعي وجود وتحقق مع قطع النظر عن ملاحظة الذهن من غير وجود المنشأ وتحققه حتى يتوقف على تقرر المنشأ وجوده الا بوجود المنشأ وتحققه فان كان ممتنعا كان ممتنعا وان كان ممكنا فهي فرع مرتبة ذاتها صحيحة الانتزاع الامتياز ومصداق بقوله وقد صرح صاحب العروة الوثقى بان الآثار والاحكام الواقعية لا تكون للاعتباريات بل منشأ انتزاعها ومصدق عليها الا ان تلك الاحكام ثابتة لموضوعاتها باعتبار المعتبر وفرض الفارض وقد تقدم في بيان ذلك ما لعله يوافق المطلب وفي المعروض الخ في تقرير بحثه في رسالته المسماة بالقول السديد ان الوجود الانتزاعي لا يوجد الا بوجود المنشأ وليس له وجود وراء وجود المنشأ كما ينتقل عليه بعض المحققين حيث قال والصفات الانتزاعية لا تقول ما ينبغي ان يعلم ان الوجود على قسمين احدهما الوجود الذي يكون موصوفا بالماهية الموجودة في الخارج والثاني الوجود الذي يكون موصوفا بالماهية الموجودة في الذهن فان كان اوعاء فان الاوصاف الانتزاعية انما يوجد بوجود منشأ انتزاعها وان كان وجودا بالوجود فهذا هو معنى قول رئيس الصناعة وجود الاعراض في نفسها هو وجودها لمحالها ان وجودها وجود من غير تغاير في الهوية بعد مسلمة الاتحاد بين العرض والمحل كما مر ويحاذيه قول سلطان العارفين الوجود الذي هو مستقل للاوصاف الانتزاعية في الذهن فان لها في الذهن تقررا وراء تقرر منشأ انتزاعها ووجودا وراء وجود منشأ انتزاعها الوجود بتبعية واسطة في العروض وهو من خواص الاوصاف الانتزاعية في الخارج فانه ليس لها تقرر ووجود وراء تقرر منشأ انتزاعها في الخارج بل تقررها هو عين تقرر منشأ انتزاعها ولا تظنن من ذلك جواز نفي الوجود مطلقا عنها في الخارج بل انما ينفي عنها وجود الاستقلالي واما الوجود التبعي فهي متصفة به في الخارج قطعا وهذا هو محل قول ارباب التحقيق ان النسبة وغيرها من الامور الانتزاعية لا يكون الخارج ظرفا لوجودها بل هو ظرف لانفسها كما حققه المحقق الدواني في حواشي شرح التجريد ولمعاصره الصدر الشيرازي عليه كلام لا ينبغي ان يصغى اليه وثانيا ان مدار التغاير احكام الشيء لاحكام الشيء اي مولانا جمال الدين الدواني قدس سره ونور مرقده فان وحدة الوجود ينبغي عن وحدة الذات والاحكام والتغاير بين الاحكام ربما يكون على تقدير التغاير بين نحوي وجوديه فالشيآن اللذان وجوداهما متغايران بالذات والاستقلال يكون حكم كل منهما مغايرا لحكم الآخر كذلك نحوا الذات

وجودا بهما متغایران لا بان یکون کل منهما مستقلا بل بان یکون احدهما بالذات وثانیهما بالعرض یکون المتغایرین منهما ایضا کذلک فیکون احکام احدهما بالذات واحکام آخرهما بالتبع آذا تمهد لک هذا فنقول تقرر المنشأ وجوده تقرر المنشأ بالذات وللانتزاعی بالتبع وبالعرض والمنشأ موجود فی الخارج بالذات والانتزاعی بالعرض فاحکام المنشأ ایضا تکون بالذات واحکام الانتزاعی بالعرض لا ان لا یکون للانتزاعی حکم فی الخارج سوی احکام المنشأ وبهذا ظاهر جدا الا تری الی ان الحرکة لها السلس السفینة موجود بالعرض ولیس لها وجود سوی وجود حرکة السفینة مع ان لکل منهما حکما علی حدة وان کان احدهما بالتبع والآخر بالذات وبالجملة فلا یلزم من کون تقرر المنشأ بعینه تقرر الانتزاعی ان لا یکون للانتزاعی حکم سوی احکام المنشأ او تحدحکما هما کما لا یخفی قال المحقق الدوانی فی حواشی شرح التجرید الجدیدة الصفات السلبیة والاعتباریة للموجود الخارجی موجودة فی الخارج بالعرض وان لم تکن موجودة فیه بالذات ووجود الشیء بالعرض بوجود وغیره بالذات امر معقول عند ذوی العقول کما ان جالس السفینة متحرک بالعرض بحرکة السفینة بالذات انتهی فعلی ان ما ذکره کلا بعد تسلیمه لا یدل الا علی ان الحکم بشیء علی الانتزاعی عین الحکم علی المنشأ لا علی ان الحکم علی المنشأ عین الحکم علی الانتزاعی والمطلوب هذا الا تراک کما بینا لک فی هدایة الوری فتنبه ومن العجائب قوله وقد سلم الدوانی فی رسالة المساواة بالقول المحیط الخ فانه یشعر انه لم یر صاحب هدایة الوری او رآه ولم یر دیباجة القول المحیط فاشتبه علیه المورد بغیره وظن ان مصنف هدایة الوری الذی هو متعقب علیه وصاحب القول المحیط واحد وکم من فرق بینهما **ثم قال** وما قال فتوقفنی علی المعنی الانتزاعی الخ ان اراد به ان هذین المفهومین متغایران مسلم لکن لا کلام فیه وان اراد به ان المعنی الانتزاعی متغایر فی الواقع للمنشأ وموجود بوجود متغایر للمنشأ فغیر مسلم بل باطل **اقول** قد عرفت آنفا ما یفی لدفعه **ثم قال** لدفع الوجه الثالث واما قوله فانه لا یلزم من کون تحقق الانتزاعی علی ما ذکرت تحقق المنشأ فمما یدری المحصل ان اراد به ان تحقق الانتزاعی لیس عین تحقق المنشأ فی الواقع فقد عرفت بطلانه وان اراد به ان تحقق الانتزاعی فی ملاحظة



العقل ليس عينه مسلم ولكن لا كلام فيه **اقول** قد عرفت ان كون التحقق الانتزاعي عين تحقق المنشأ بالمعنى الذي مر لا يستلزم الوحدة البحتة بينهما وبين احكامهما وهذا هو المراد فتعرف **ثم قال** لدفع الرابع اقول اذا كان امتياز الممكنات بعضها عن بعض فرع امتياز بعض الارتباطات عن بعض فلا محيص عن لزوم كون ذوات الممكنات فروعا للارتباطات سواء كان للمعنى الانتزاعي تحقق وجود مع قطع النظر عن لحاظ العقل وراء وجود المنشأ ام لا اذ ذوات الممكنات على تقدير كون امتيازها موقوفا على امتياز الارتباطات اما مبهمة في حدودها ونفسها واما متعينة لا سبيل الى الاول اذ لا معنى لوجود المبهم بما هو مبهم اصلا وعلى الثاني اما ان يحصل من الارتباطات فيها تعينات ذواتها فروعا للارتباطات واما ان تكون متعينة مع قطع النظر عنها وهو خلاف المفروض فلا محيد عن هذا اللازم **اقول** لا يلزم هذا اللازم اصلا فان للمختار ان يختار الشق الاول ويقول ان قوله اذ لا معنى لوجود المبهم بما هو مبهم واقع في غير موقعه فان الكلام في ذوات الممكنات من حيث هي هي كما يدل عليه قوله في حدودها ونفسها لا في وجودها وللمختار ان يختار الشق الثاني ويقول لا يلزم على هذا التقدير الا ان يكون التعين فرعا للارتباطات لا ان ذوات الممكنات فروع لها وهذا ظاهر جدا فكيف خفي عليه لعلك قد عرفت مما ذكرنا من التفصيل والاجمال ان حمل ما ذكره محل غاية الابهال ونسبته الابهال الى المورد كما صدر عنه في آخر كلامه ابهال على الابهال **قوله** لان الذات الماخوذة مع الحيثية لا تركب عن مراعتباري الخ اورد عليه بعض الناظرين سلمه الله تعالى في حواشيه القديمة بانه يجوز ان تكون الحيثية المعتبرة مع الذات غنية موجودة في الخارج فالذات الماخوذة معها ايضا تكون غنية موجودة في الخارج وعلى تقدير كونها اعتبارية يجوز ان تكون معتبرة في التعبير والعنوان فقط فلا يكون الذات الماخوذة مع الحيثية امرا اعتباريا **وتعقب** عليه في هداية الوري بان المحشي يحكم ههنا باعتبارية المركب ويصرح به بقوله لتركبه عن امر اعتباري وهذا امر لا غبار عليه واصل هذا الاعتراض من القاضي السنديلي وانتفى المحشي لدفعه حيث قال سابقا ان قول السيد الزاهد كيف آه علاوة والمقصود منه نفي التغاير الذاتي فقط والمراد باخذ الذات مع الحيثية الاخذ في المعنون لا العنوان فبعد دفعه على زعم المحشي اعاده على ما راعه عجيب **ثم تصدى** الناظر المذكور لدفع هذا التعقيب فقال القول باعتبارية الذات الماخوذة مع الحيثية موقوف على كون الحيثية اعتبارية وكونها داخلة في المعنون وهذا ممنوع في ما نحن فيه اذ المحقق الدواني واتباعه القائلون بالتغاير الاعتباري بين العلم والمعلوم في العلم الحصولي انما يقولون بدخول الحيثية في العنوان لا في المعنون كما يظهر بالرجوع الى الحواشي القديمة وحواشيه وقد اعترف المورد ايضا في حاشيته المسماة بالتحقيقات المرضية بان الحيثية عند الدواني واضرابه معتبرة في العنوان واذا كانت الحيثية الماخوذة في ما نحن فيه معتبرة في العنوان فقط لا في المعنون فكيف يلزم كون الذات الماخوذة مع الحيثية بناء على تركبها من امر اعتباري اعتباريا كما حكم به المحشي وبهذا ظهر ان تصريح المحشي باعتبارية الذات الماخوذة مع الحيثية سفسطة والحاصل ان الحكم بكون الذات الماخوذة مع الحيثية امرا اعتباريا مطلقا غير صحيح نعم كون الذات الماخوذة مع الحيثية على تقدير كون الحيثية اعتبارية ومعتبرة في المعنون صحيح لكن كونها

صح قلت قال ذلك لان نفي التغاير الذاتي لا يقتضي ان يكون ذوات الممكنات امورا اعتبارية فلعل ذوات الممكنات امور واقعية تحققت بالجعل الالهي ولا ينافي ذلك نفي التغاير الذاتي بين العلم والمعلوم في العلم الحصولي فتدبر منه

ذوات الممكنات امورا اعتبارية فلا يصح قوله اذ لا معنى لوجود المبهم بما هو مبهم

اولا نسلم ان ذوات الممكنات امور اعتبارية بل يجوز ان تكون امورا واقعية تحققت بالجعل الالهي ولا ينافي ذلك نفي التغاير الذاتي بين العلم والمعلوم في العلم الحصولي فتدبر منه

الارتباطات فتصير ذواتها امورا اعتبارية ايضا فتدبر

يحصل فيها تعينات ذواتها امورا واقعية تحققت بالجعل الالهي ولا ينافي ذلك نفي التغاير الذاتي بين العلم والمعلوم في العلم الحصولي فتدبر منه

المفروض في كلامه الثاني

يكون ذواتها امورا اعتبارية ايضا فتدبر منه

والاخير ان ذوات الممكنات مجعولة

فحينئذ ذواتها متعينة في ظرف وجودها وهو اعم من ان يكون في الخارج او في الذهن فتدبر منه

اعم من ان يكون في الخارج او في الذهن فتدبر منه

ذواتها فاعلم ان ذوات الممكنات مجعولة على الاخير فتدبر منه

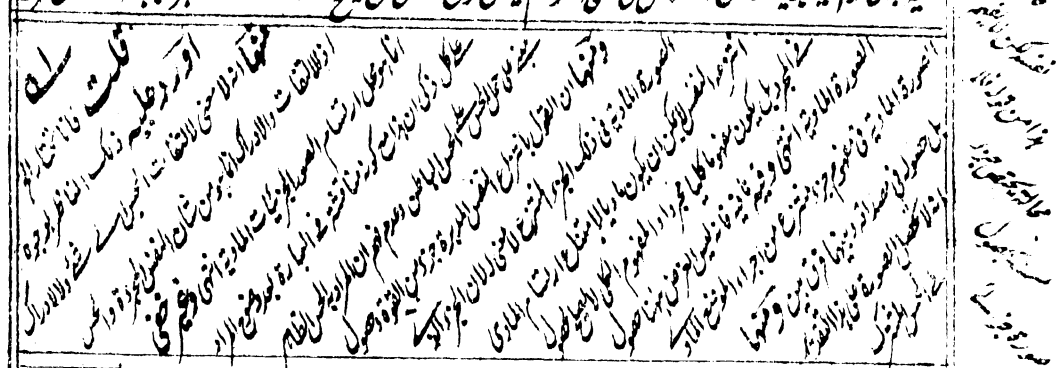
اعتباریة ومعتبر فی المعنون ممنوع فی ما نحن فیه بل ظاهر البطلان وما زعم المحشی ان قول الشارح کیف علاوة المقصود منه نفی التغایر الذاتی فقط سخیف جدا کما نبه علیه صاحب الحواشی حیث قال قول الشارح کیف وجه لحظ زعم من زعم ان التغایر بین العلم والمعلوم فی العلم الحضوری ولم یذهب احد الی التغایر الحقیقی حتی یکون قوله هذا رد اعلیه فظهر ان الایراد غیر مندفع مما تجشمه المحشی من کون اصل هذا الایراد من اقاضی السندیلی لا یضر مع ان صاحب الحواشی لم ینسب هذا الایراد الی نفسه فی قوله والمراد باخذ الذات الخ ان اراد بیان مراد القائلین بالتغایر الاعتباری بین مصداق العلم والمعلوم فی العلم الحضوری ان الحیثیة ماخوذة فی المعنون فلا تخفی سخافته مما قررنا وان اراد ان مراد المحشی هذا فسلم لکن قد عرفت بطلان زعمه وتعری ان مفاسد قلة التامل وسوء الفهم اکثر من ان تحصی **اقول** لقد صدق فی قوله آخرا مفاسد قلة التامل وسوء الفهم اکثر من ان تحصی فانه لو تامل فی هذا المقام اولا فی التامل وحسن نفسه لتبین له عن الورطة الظلماء وذلک لان کون الحیثیة معتبرة فی العنوان دون المعنون عنده الدوانی واضرابه غیر خفی لا علی السید المحقق دلا علی المحشی ولا علی غیره من المحصلین وهذا هو الذی حمل السندیلی علی ایراده فانه لما رای ان قول السید المحقق کیف لا یستقیم الایراد علی کون الحیثیة معتبرة فی المعنون والمحقق الدوانی وغیره قائل به بل لم یقل باحد اورد وعلیه بما اورد تصدی المحشی لدفعه واصلاح کلام السید المحقق بنا علی ان اصلاح کلام العاقل لا سیما مثل السید المحقق اولی بل الزم من رد فعل قوله کیف علی انه رد علی الدوانی لهدر بالکلیة فحشی المحشی علی انه علاوة والمقصود منه نفی التغایر الذاتی فقط لا الرد علی الدوانی کما فهمه السندیلی فلیس علی المحشی انه رد علی الدوانی حتی یرد علیه ما اورده هذا الناظر واطال من غیر طائل فقوله وهذا ممنوع شئ ما نحن فیه الخ لا یضره الا اذا جعل قوله کیف رد علی الدوانی والمحشی بمعزل عنه ومن العجائب قوله وقد اعترف المورد ایضا فی حاشیته المسماة بالتحقیقات المرضیة الخ فانه لم یتیسر له مراجعة التحقیقات المرضیة ایضا فضلا عما فیه من التحقیقات والالم یقع فی هذا الاشتباه ومثل هذا الاشتباه عادة الازمنة لقد نبهناک علیه غیر مرة فتدبر منه وقوله وبهذا ظهر الخ منسلخة عن نسبته المقسطة الی المحشی غلطة اخری فان قول المحشی انما یکون مقسطة اذا جعل قوله کیف ردا علی الدوانی وزعم انه قائل بالدخول فی المعنون وقد عرفت بطلانه فی قوله وما زعم المحشی الخ ظاهر البطلان ونسبته الی المحشی بطلان آخر فانه لا یلزم من عدم کون التغایر الذاتی مذهبا لاحد ان لا یکون قوله کیف اعتباریا ردا لم یقل المحشی ان قوله کیف رد علی القائل بالتغایر الذاتی حتی یرد علیه ان التغایر الذاتی لیس مذهبا لاحد فکیف یکون ردا علیه بل قال ان المقصود منه نفی التغایر الذاتی وقوله وکون اصل هذا الایراد الخ خطا علی خطا فانه لا یضر المورد ان یکون اصل هذا الایراد من السندیلی بعد ما ناظر حتی یفیده نفی القرر والتبری منه بل غرضه ان هذا الایراد الذی ذکره هذا الناظر سواء ذکره السندیلی او غیره مما لا فائدة فی اعادته علی المحشی وبهذا ظهرت سخافة قوله وان اراد ان مراد المحشی الخ ایضا وتعرف هذا کله غیر خفی علی ادنی طالب العلم فضلا عن هذا الذی یدعی تبحره فکیف خفی علیه فافهم واستقم **قوله** بل هذا الاجماع ممنوع الخ **قال** بحر العلوم نور الله مرقده یمکن ان یقال ان محل صور الجزئیات القوی الجسمانیة وهی منقسمة بانقسام موضوعاتها فصورة جزئی تحصل فی جزء من القوة وصورة جزئی فی جزء آخر فلا اجتماع واما الجزئیات المجردة وان کان محلها النفس لکن علمها لیس علی وجه الجزئیة انما تدرک باسبابها ودون اشخاصها انتهی وانت تعلم ان قوله صورة جزئی تحصل الخ حیث اتی بصیغة المضارع الدال علی الاستمرار والدوام علی ما التقریر فی موضعه یدل علی ان غرضه ان لکل صورة صورة حضوریة بجزء جزء لا تنفک عنه صورة جزئی تحصل فی جزء واما صورة جزئی تحصل فی

سلمه ای مولانا العلی رحم ۱۲

جزء آخر فلا اجتماع واورد عليه بعض الناظرين سلمه الله تعالى في حواشيه بانه لا وجه لاختصاص جزء بحصول صورة جزئي وجزء آخر بحصول صورة جزئي آخر وهذا ظاهر جدا انتهى وهذا صريح في انه فهم ما هو الظاهر من عبارة بحر العلوم فاورد عليه وتعقب عليه في بداية الورى بان المجيب قال باختصاص جزء بحصول صورة جزئي وجزء آخر بحصول صورة جزئي آخر بل صرف عنان العناية الى دفع النقض بابداء توجيه بان تحصل صورة جزئي في جزء وصورة جزئي آخر في جزء آخر وهذا الحصول اما بالاتفاق او باقتضاء وضع سابق وليس في كلامه دعوى الاختصاص ولو سلم فنقول انه قدس سره ليس باغافل عن هذا القدح الاترى الى انه كيف يقول في السيد لكن ان يكلف وكيف يامرني المنتهى بالتامل ويقول فتامل فيه فانه موضع تامل انتهى وحاصل هذا التعقب على ما هو الظاهر انه ليس غرض المجيب ان بين صورة وجزء جزء خصوصية تقتضي ان تحصل هذه الصورة في هذا الجزء لا في غيره وتلك الصورة في ذلك الجزء لا في غيره كما فهمه هذا الناظر فاورد عليه انه لا وجه له بل غرضه انه يمكن ان تحصل صورة جزئي في جزء وصورة جزئي آخر في جزء آخر بسبب الاقتضاء الوضعي او الاتفاق من غير ان يكون بينهما خصوصية تقتضي عدم الحصول الا فيه وهذا سالم عن القدح ثم تصدى ذلك الناظر في حواشيه الجديدة لاصلاح كلام حيث قال لا يذهب على من تزعزع عن العامية ولو قليلا انه لا يمكن القول بحصول صورة جزئي في جزء من القوة وحصول صورة جزئي في آخر منها اصلا لان تلك الاجزاء اما ان تكون موجودات عينية متحققة بالفعل على سبيل الكثرة فتلزم المفاسد النظامية واما ان يكون بعضها موجودة بالقوة وبعضها بالفعل فيلزم الترجيح من غير مرجح واما ان يكون جميعها موجودة بالقوة فلا تكون صورة جزئي حاصلة في جزء من القوة وجزئي آخر في جزء آخر منها بل يكون المحل هو الكل وقد صرح المحقق الدواني وغيره من المحققين ان اجزاء المتصلات والممتدات لما لم تكن موجودات عينية بل اتما هي اشياء موهومة فلا يمكن ان تكون [illegible] الموجود العيني ثم ان الصورة الحاصلة في الحاسة اي حاسة كانت عرض فيها لا محالة تعريف العرض عليها فتكون القوة التي تحصل فيها صورة جزئي موضوعا بالنسبة اليها وقد ثبت ان الموضوع من جملة المشخصات فلا يصح ان يكون موجودا الا في الموضوع المشخص لان المبهم لا يفيد وجودا مشخصا فلا يتحقق وجوده الا بالموضوع المعين واذا وجب ان يكون موضوع العرض معينا مشخصا فلا بد على تقدير كون اجزاء الموضوعات للصور ان تتعين جزاؤه قبل حصول هذه الصورة فلا محالة يختص جزء منه بحصول صورة جزئي وجزء آخر بحصول صورة آخر فلا معنى للحصول في الموضوع المبهم وما قال هذا الحصول اما بالاتفاق الخ ليس بشيء اذ تجويز حصول العرض في الموضوع من غير ان يكون احدهما مختصا بالآخر سفسطة اذ حصول العرض عبارة عن حلوله والحلول عبارة عن اختصاص احد الشيئين بالآخر كيف يكون الاول مختصا والثاني موضوعا فلا معنى للحصول بالاتفاق بهذا المعنى على ان الحصول بالاتفاق او باقتضاء الوضع السابق لا ينافي الاختصاص ثم ان الصور الحالة في القوى اعراض وغير خاف على من له ادنى مسكة ان الاعراض تختص بمحالها قطعا وليس اختصاصها موقوفا على الدعوى بل طبيعة العرض تقتضي الاختصاص فقوله ليس في كلامه دعوى الاختصاص في غاية الوهن والسخافة اقول قد صرح الحكماء باجمعهم بما يشعر بجواز حصول صورة في جزء من القوى وصورة اخرى في جزء آخر

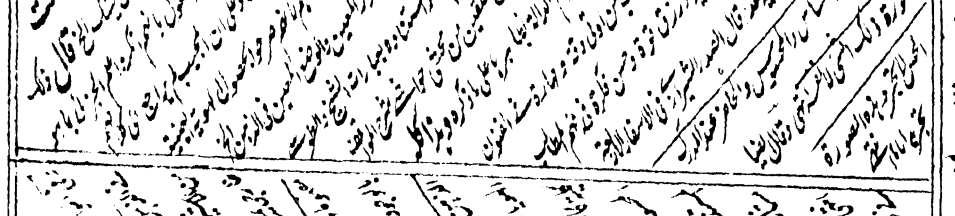
قلت قوله قال ذلك الناظر الخ اقول هذا الناظر هو الفاضل الشيخ [illegible] في حواشيه على شرح الاشارات للمحقق الطوسي وقوله ما هو الظاهر من عبارة بحر العلوم الخ اقول هذا الظاهر ممنوع بل الظاهر من عبارة بحر العلوم هو ان الاختصاص المذكور انما هو بالنظر الى المشترك الحلولي وهو الصورة الحالة في القوة لا بالنظر الى المشترك الانتزاعي وهو الموضوع كما هو المتبادر من قوله ليس في كلامه دعوى الاختصاص الخ اقول هذا الكلام ممنوع فان حصول الصورة في جزء من القوة ليس الا حلولها فيه وهو عبارة عن اختصاصها به فتدبر قوله ولو سلم فنقول انه قدس سره ليس باغافل عن هذا القدح الخ اقول هذا التسليم ممنوع فان ذلك الموضوع المشترك الانتزاعي لا يتحقق الا في ضمن المشترك الحلولي فاختصاص المشترك الحلولي يستلزم اختصاص ذلك الموضوع المشترك الانتزاعي ايضا فلا يتحقق الا اختصاص الصورة بالجزء الذي تحصل فيه فتدبر

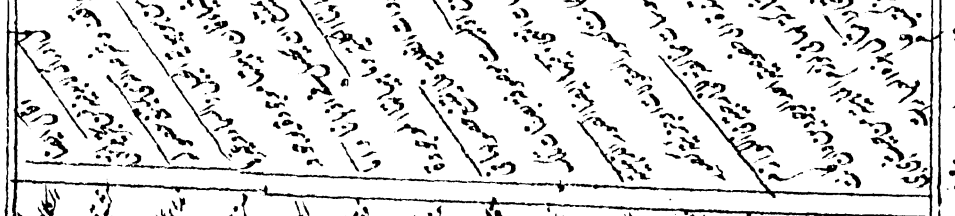
ليست قالوا عند اثبات الحس المشترك انا نرى القطرة النازلة خطا مستقيما والنقطة الدائرة مستديرة دائرة فاما ان يكونا في النفس الا مرتسمين او مرتسما ودائرة
كما شاء هذا ما يوهمه ذلك ظاهر البطلان ان اريكونا في قوة وهي اما القوة الباصرة او غيرها ليست هي القوة الباصرة لانها لا تدرك الا ما يقابلها بالسمت
المقابل بها الا القطرة والنقطة فهي غيرها فلا يخلو اما ان تكون من الحواس الظاهرة او القوة العقلية وكل منهما ظاهر البطلان او ان تكون قوة
باطنة ويؤيده اليها البصر صورة قطرة ونقطة وتبقى في الآلة التي هي محل القوة وقبل انمحائه عنها تتصل به ما ادى البصر في موضع آخر فاداه
البصر في وقتين حصلا في حدين متصلين فلا محالة يرى خطا ودائرة وهذه القوة هي الحس المشترك فهذا الاستدلال ايضا في حصول صورة
صورة في حد من القوى واما قول هذا الناظر من ان تلك الاجزاء اما ان تكون موجودات عينية الخ فمما لا ينبغي ان يصغى اليه
فانا نختار الشق الوسط وغير الامور اوساطها ونقول كلما التفت حس الى ادراك شيء انتزعت النفس المدبرة او المبدأ الفياض من القوة
الباطنة جزء المحصول وهكذا ولا يلزم الترجيح من غير مرجح فان هذا الانتزاع بسبب اقتضاء وضع سابق او خصوصية سالفة او نحو ذلك
ولا يلزم ايضا ان يحصل العرض في الموضوع المبهم كيف فان حدا من القوة قد صار متشخصا بانتزاع المنتزع فصار محلا للصورة وبهذا
وما قال فلا محالة يختص جزء منه بحصول صورة جزئي آه فعجيب فان الاختصاص الناشئ الذي وجه به كلامه السابق من اوصاف
الحاصل لا من اوصاف ما يحصل فيه فلا يقال هذا المحل مختص بهذا العرض بل يقال هذا العرض مختص بهذا المحل كما لا يخفى على من له
ادنى شعور فكان الصواب له ان يقول فلا محالة تختص صورة جزئي بجزء منه وصورة جزئي بجزء منه الخ وتوضيحه ان الاختصاص يستعمل
في معنيين بحسب اختلاف المضاف اليه فاذا اضيف الى العرض ويقال العرض مختص بالمحل يراد به ما ذكروه في تعريف الحلول او عبر عنه بالاختصاص
الناشئ وحقيقته ان لا يمكن تحقق هذا العرض بعينه نظرا الى ذاته بدون ذلك كما هو مصرح في شروح هداية الحكمة وغيرها من المختصرات فالمالك
بالمطلق واذا اضيف الى المحل ويقال هذا المحل له اختصاص بما يحل فيه يراد به ان له مع حاله خصوصية خاصة تمنع بها ان ينفك ذلك الحال عنه
وهذا المعنى هو الذي فهمه الناظر من كلام بحر العلوم واورد عليه بانه لا وجه له كما ينبئ عنه قوله لا وجه للاختصاص جزء بحصول صورة الخ وبعد ما تقلب
عاية تنبه في حواشيه الجديدة واما ان الاختصاص الى معنى آخر ولم يتأمل قول القائل لمن يصلح العطار ما افسده الدهر وبالجملة اختصاص العرض

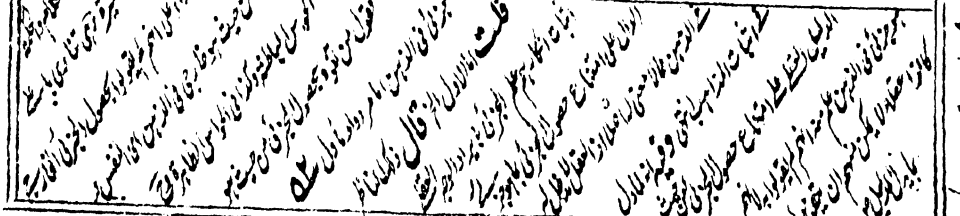


بالمحل له معنى آخر واختصاص المحل بالعرض له معنى آخر وهذا الناظر كان سبق ذهنه فهم المعنى الثانى والآن مال الى المعنى الآخر الا انه لما لم يتميز عنده احدهما من الآخر لم يغير العبارة وأعجب منه وليس ببعيد منه قوله اذ تجويز حصول العرض فى الموضوع من غير ان يكون الى احدهما اختصاصا بالآخر سنفسطة آه فانه لم يقل المورد بل انما يقول به احد انه ليس من العرض ومحله اختصاص حتى يجعل سفسطة بل المورد انما انكر اختصاص المحل بالعرض بالمعنى الذى فهمه لا اختصاص العرض بالمحل ومن ههنا تظهر سخافة قوله ثم ان الصور الحالة فى القوى الخ ايضا فان اختصاص العرض بالمحل وان كان ضروريا لم يحتج الى الدعوى لكن اختصاص المحل بالعرض الذى فهمه هذا الناظر من عبارة بحر العلوم كما تشهد به عبارته القديمة والجديدة محتاج الى الدعوى البتة وهذا هو غرض المورد فانظر بعين الانصاف ولا تمش طريق الاعتساف ثم قال وان قال بعد التسليم ان المجيب ليس بغافل عن الاعتراض فمع كونه رجما بالغيب غير نافع اذ عدم الغفلة لا يدفع الاعتراض اصلا والالم يحتج الى دفع الايرادات الى الجواب اصلا بل يكفى فى دفع كل ايراد ان يقال القائل ليس بغافل عنه ودفع الايراد بهذا الجواب ضرب من الهذيان على ان عدم الغفلة من المجيب عن هذا الايراد الذى اورده بعد وفاته بزمان كثير لا يفهم منه واولا يعلم ان المجيب ليس بغافل فلا ريب ان المورد غافل عنه قطعا لانه جعل قول المجيب فتامل فيه فى حاشيته التى سماها بكشف المكتوم اشارة الى الايراد الذى لا تعلق له بهذا الكلام ولعله لم يخطر له بالبال انه اشارة الى هذا الايراد اقول هذا الكلام فيه تعقبات من وجوه اما اولا ففى قوله مع كونه رجما بالغيب فانه لو كان هذا رجما بالغيب لكان كل من يشرح كلام احد راجما بالغيب لعدم علمه قطعا انه مراده وفيه ما فيه وايضا رجما بالغيب فى جميع هفواته واما ثانيا ففى قوله اذ عدم الغفلة لا يدفع الاعتراض الخ فانه ليس غرض المورد مما بعد التسليم دفع الاعتراض بهذا النمط بل غرضه ان بحر العلوم اشار بعد كلامه وفاتمة الى هذا القدح فكان الاولى ان يجعل هذا الناظر قوله فتامل فيه اشارة اليه ويجعل هذا الايراد مستنبطا من كلامه لا ابتداء فى مرامه واما ثالثا ففى قوله بل يكفى فى دفع كل ايراد آه فان الواجب ان يقول فى كل ايراد فيه اشارة الى القدح بابداء الختم واما رابعا ففى قوله ضرب من الهذيان فان هذا الكلام من كلام الصبيان وعاداتهم لا من كلام العلماء ذوى الشان وآدابهم فعليه ان يكف عن مثله واما خامسا ففى قوله فلا ريب ان المورد غافل عنه الخ فانه رجم بالغيب واما سادسا ففى قوله فى حاشيته التى سماها بكشف المكتوم آه فانه لم يصنف المورد الى الآن حاشية مسماة بهذا الاسم ولعله لم ينظر سبب كشف المكتوم وختمه المختوم ليكشف له المكتوم ولا يقع فى هذا الاشتباه المرجوم قوله وليس العلم زائدا على هذا القدر ظن بعض الناظرين ان هذه المقدمة لغو لا طائل تحتها فى هذا المقام وتعقب فى هداية الورى بانه لما كان لمتوهم ان يتوهم على تقدير التنزل ان القوم انكروا علم الجزئى بما هو جزئى فلا يلزم اجتماع المثلين فلا بد من الصغرى ودفعه بقوله ولا يصغى الى انكار علم الجزئى بما هو جزئى الخ وما ثبت من هذا القول الى قوله ملتف باللواحق العينية فى الذهن الا تحصيل الجزئى بما هو جزئى فى الذهن ولا ريب فى ان هذا الثابت لا يدفع التوهم السابق الا اذا ثبت ان هذا الحصول هو العلم وليس العلم امرا آخر فلذا قال المحشى وليس العلم زائدا على هذا القدر فثبت ان هذه المقدمة لها دخل تام فى هذا المقام ثم تصدى ذلك الظان لحواشيه الجديدة لتحقيق ظنه غافلا عن ان بعض الظن اثم ومورد اعلى التعقب فقال لا يخفى ما فى هذا الكلام من السخافة اما اولا فلانه لا يلزم ان يتوهم ان القوم انكروا علم الجزئى بما هو جزئى الا من لم يراجع الى كتب القوم ولم يطالع اسفارهم كالمورد وصهره لان الشيخ قد صرح فى كتبه بحصول الجزئى بما هو جزئى فى الحاسة قال فى الاشارات الشئ قد يكون محسوسا ثم يكون متخيلا عند غيبته تمثل صورته فى الباطن كزيد الذى ابصرته مثلا اذا غاب عنك فتخيلته وقد يكون معقولا عندما تتصور من زيد مثلا معنى الانسان المبهم وغيره وهو عند

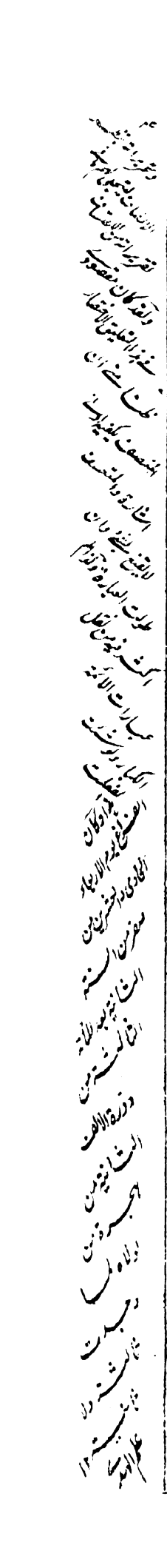
الأكيون محسوسا قد عشقته غواش غريبة عن ماهيته لوازم ليست عنه لم تؤثر في كنه ماهيته مثل اين ووضع وكيف ومقدار
ولو توهم بدله غيره لم تؤثر في كنه حقيقته انسانية والحسن من حيث هو مغمور في هذه العوارض التي لصقته بسبب المادة التي خلق منها
لا تجرد عنه ولا ينال الا بعلاقة وشعبة بين حسه ومادته ولذلك لا يتمثل في الحس الظاهر صورته اذا زال وما الخيال فتخيلها مع ملك
العوارض لا يقدر على تجريد بالمطلق لكنه يجرده عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلق بها الحس فهو يتمثل به صورته مع غيبوبة مادتها
واما العقل فيقدر على تجريد الماهية انتهى وكذا صرح في الشفاء والنجاة ايضا وقال المحقق الطوسي في شرح الاشارات النوع
الادراك اربعة احساس وتخيل وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك الشئ الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئة مخصوصة
من الاين والوضع والمتى والكيف والكم وغير ذلك الى آخره فهذه الاقوال نصوص على ان الاشخاص الخارجية تتشخصا بها والعوارض
اللازمة لها حاصلة في الحواس عندهم فلا يمكن ان يذهب وهم احد الى ان القوم انكروا علم الجزئي بما هو جزئي فالقول لا يمكن ان
يشك في انكار حصول الجزئي من حيث هو جزئي في الذهن الا من لم يراجع كتب القوم بالنظر الدقيق بل يمشي في عباراتهم بالنظر العامي
كهذا الناظر واضرابه وكيف يشك احد في ذلك وهو ممتنع عقلا ونقلا اما الاول فلانه لو حصل الجزئي بما هو جزئي في الذهن لزم
اتصافه بالعوارض الخارجية فيه وكونه محلا لها وهو محال وهذا هو الذي بعث المتكلمين على انكار الوجود الذهني مطلقا كما هو مبسوط في محله
وابسرنا نبذا منه في مصباح الدجى فليستصبح منه لازالة الدجى واما الثاني فلما في حواشي شرح التجريد القديمة للقوشجي ازيح نقضه
دليل اثبات الوجود الذهني بانا نحكم على الجزئي المعدوم بعد انعدامه حكما ايجابيا صادقا واذ ليس في الخارج فهو في الذهن فيلزم ان يكون
الجزئي الخارجي وصورته الذهنية شخصا واحدا وليس كذلك والتقصي عن ذلك يقتضي تمهيد مقدمة وهي ان ما هو معلوم لنا بالذات و
بحسب الحقيقة هو الصورة الذهنية لا الامر الخارجي وهذه الصورة قد تكون مطابقة للامر الخارجي وقد لا تكون مطابقة مثلا المدرك زيدا هي
صورة انسان مكيف بمقدار وشكل وعوارض اخر تختص بها كلها موجود في المدركة وتلك الصورة اذا وجدت في الخارج كانت عين
زيد فلا جرم يتعدى الحكم الخارجي منها الى زيد انتهى ملخصا وكذا في حواشيه الجديدة مع تفصيل زائد وله زيادة تحقيق في حواشي الحواشي القديمة







فهو وامثاله منصوص على انهم لم يقولوا بحصول الجزئي بما هو جزئي على ان هذا الناظر بنفسه قال في حواشيه السابقة الحق ان حصول الشخص الخارجي في الذهن من حيث انه مشخص بالعوارض الخارجية ومكتنف باللواحق العينية محال وان تخلى فكانه لنسي ههنا ما قدمت يداه وما ذكره من عبارات الشيخ والطوسي فلا فائدة منه الا تسويد الورق فانه ليس غرضهم ان في العلم الاحساسي حصول الجزئي بما هو جزئي وهل يقول عاقل انما غرضهم ان فيه تجريدا ما دون تجريد الخيال كما هو مصرح في كلام المحققين فافهم ثم قال واما ثانيا فلان حصول الجزئي بما هو جزئي لا يكفي في لزوم اجتماع المثلين سواء كان العلم عبارة عن الصورة او عن الحالة الادراكية المغايرة للصورة كما ذهب اليه القوشجي والشارح وغيرهما من المحققين اذ على تقدير حصول الجزئي بما هو جزئي لا يلزم اجتماع الشخص الذهني والخارجي او الشخصين الخارجيين المتشاركين في الماهية النوعية في محل واحد ولا دخل في لزوم اجتماع المثلين لكون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة في الذهن فثبت ان قول المحشي ليس العلم زائدا على هذا التقدير لغو محض اقول اراد احتمال الحالة الادراكية ههنا مع كونه غير مذهب للجمهور مستدرك ههنا فان المحشي بصدد شرح كلام الناقض المحقق وكلامه كالصريح في ان غرضه الزام اجتماع المثلين في علم الجزئي بما هو جزئي لا في شيء آخر حاصل قبل العلم فقط فتدبر المحشي في ما قبل لقوله واما تقرير الفاضل اليزدي ان قال وعلى هذا الاجتماع المثلين الذي ادعيتم باستحالته محشي ههنا على نهجه وقال وليس العلم زائدا على هذا التقدير فلم يكن هذا القول لغوا محضا ثم قال واما ثالثا فلان قوله ولا ريب في ان هذا الثابت لا يدفع التوهم السابق آه ليس بشيء لان التوهم الذي ذكره يندفع على تقدير ثبوت علم الجزئي بما هو جزئي او على تقدير حصوله كذلك يلزم اجتماع المثلين او عن الحالة اقول هذا هو عين الثاني فلا وجه لتثليثه ثم قال وبالجملة مدار لزوم اجتماع المثلين على القول بحصول الاشياء بانفسها في الذهن ولا علاقة له بكون العلم عبارة عن الصورة ولعله فهم انه على تقدير القول بحصول الاشياء بانفسها لا محيص عن القول بكون العلم عبارة عن نفس الحاصل مع ان الامر ليس كذلك اذ كثير من القائلين بحصول الاشياء بانفسها في الذهن قائلون بكون العلم مغايرا للصورة اقول سبحان الله مدار لزوم اجتماع المثلين هو القول بالحصول بانفسها سواء كان العلم عبارة عن الحاصل او عن الحالة لكن الكلام ههنا مع الجمهور والناقض المحقق ناقض عليهم والمحشي بصدد كلامه فلذا احتاج الى المقدمة المذكورة فافهم قوله لانها تدل على الايجاب الكلي



قال بعض الناظرين دلالة ما ذكره صاحب المطارحات على الايجاب الكلي اي وجودية جميع الادراكات في حيز الخفاء اذ قد عرفت ان غاية ما يلزم من دليله ان الادراك ليس عدما محضا واما انه ليس عدما ثابتا حتى يلزم كونه وجوديا محضا فلا ورد عليه في هداية الوري بانه لا ريب في ان ما ذكره صاحب المطارحات يدل على الايجاب الكلي اي وجودية جميع الادراكات فان خصوصية علم ودون علم ملغاة و الا فان دليله لا يدل الا على ان الادراك ليس عدما محضا سواء كان عدما ثابتا او وجوديا محضا فهو لا يقدح في تقريره دلالته على الايجاب الكلي اعني وجودية جميع الادراكات لان هذا الايراد وارد على كل تقدير سواء دل على الايجاب الكلي او الجزئي **ثم قام** ذلك الناظر فدفعه وليس بقائم فقال اذا لم يدل دليله الاعلى ان الادراك ليس عدما محضا سواء كان عدما ثابتا او وجوديا محضا فهو قادح في دلالة تقريره على الايجاب الكلي اذ لم تثبت على هذا التقدير وجودية واحد من الادراكات ايضا فضلا عن وجودية جميعها والعقل بدلالة دليله على وجودية جميع الادراكات مع الاعتراف بان دليله لا يدل الا على ان الادراك ليس عدما محضا سواء كان عدما ثابتا او وجوديا محضا عجيب جدا **اقول** لا عجب الا في زعمه فان دلالة على الايجاب الكلي امر ومعناه كونه جاريا في كل ادراك لكون خصوصية علم ودون علم ملغاة وان لم يف بالمقصود ودلالة على وجودية الادراك بمعنى نفي العدم الثابت والعدم المحض كليهما امر آخر ومقصود المحشي ههنا في معرض الفرق انما هو الاول فمقصوده ان دليل صاحب المطارحات يدل على الايجاب الكلي فان ما ذكره جار في كل علم لا خصوصية فيه للعلم دون علم بخلاف تقريره غيره فهو ليس كذلك لعدم كونه جاريا في الكل واما ان دليل صاحب المطارحات لا يدل الا على المقصود بالاصالة فهو معترف به بعد تمامية التقريب وهو امر آخر فتخلط احدهما بالآخر كما صدر عن هذا الناظر عجيب جدا **اقوله** (ف) عدم التمايز الا بملكة تهاافيوب عدم كونها منشأ لامتياز الغير آه **قال** بعض الناظرين سلمه الله تعالى ما لا يكون ممتازا بنفسه بل بالملكة يكون لا مرا نتزاعيا غير موجود بنفسه بل موجود بوجود منشأ انتزاعه ان ما لا يكون موجودا بنفسه لا يكون ممتازا بذاته بل بواسطة الملكة بل بالذات وبالجملة ما لا يكون موجودا وممتازا بنفسه بل بواسطة الملكة يكون امرا انتزاعيا والانتزاعيات لا تحقق لها في الخارج الا بوجود مناشيها فلا يكون منشأ لامتياز الغير الا بمعنى ان منشأ انتزاعه منشأ لامتياز الغير فيكون منشأ امتياز الغير حقيقة هو ذلك المنشأ وذلك المنشأ لا بد ان يكون ممتازا بالذات والا يجري الكلام فيه ولا تسلسل بل ينتهي بالضرورة الى امر يكون ممتازا بالذات ومنشأ لامتياز الغير **ولما** رد عليه بان هذا مبني على انه لا يكون للانتزاعي احكام سوى احكام منشئه وهذا امر مشى عليه هذا الناظر في مواضع عديدة من كتابه ولا برهان عليه **عرض** في جديدة لدفعه فقال لا يخفى على من له ادنى مساس ان ما لمقصود ان الانتزاعي ليس له وجود مغاير لوجود المنشأ بل وجوده تابع لوجود المنشأ فانه اذا كان له وجود مغاير لوجود المنشأ كان نسبة منضمة لانتزاعيا وايضا لو كان المعنى الانتزاعي موجودا بوجود مغاير لوجود المنشأ يلزم التسلسل في الامور المتكررة بالنوع **اقول** لا يخفى على من له ادنى مساس ان هذا المقصود لا يفي بالمقصود فانه لا نزاع بل لا يمكن ان ينازع احد في انه ليس للانتزاعيات وجود على حدة كوجود المنضمات في نفس الامر ولا في ان لها وجودا مستقلا في الذهن ولذا قالوا ان الانتزاعيات بعد الانتزاع تصير منضمات ولا في ان وجود الانتزاعي في نفس الامر عبارة عن وجود منشئه بحيث ينتزع عنه ذلك الانتزاعي فهذه الامور الثلثة متفقة عليها انما النزاع في ان وجود الانتزاعي بمعنى وجود منشئه بل يكون سببا لان يقال الانتزاعي موجود في نفس الامر وباعتبار الاحكام عليه سوى احكام المنشأ ام لا فقط فن الصدر الشيرازي في حواشي شرح التجريد ان ليس هذا الوجود التبعي وجودا له في نفس الامر حتى قال ان الماهية لا تتصف بالوجود في نفس الامر وبنى عليه امورا على زعمه وتبعه

(ف) اي ولذا

السيد المحقق في حواشي شرح المواقف وتبعها هذا الناظر فقال ما قال والحق الحقيق بالقبول ما بيناه هناك عليه وصرح به
المحقق الدواني في مواضع من حواشي شرح التجريد من ان هذا الوجود وان كان زجرا وتبعيا لكنه وجود في نفس الامر يكون
مبنى لاجراء الاحكام عليه غير احكام المنشأ ولنعم ما قيل آفة العلم التقليد فاخرج عن ربقة التقليد ولو لا خوف الملالة لاوردت اقوالهم
الفريقين بالاطالة ثم قال والعجب ان المورد قد اعترف في رسالته المسماة بقول المحيط بكون الانتزاعي غير موجود بوجود منشأ
للمنشأ حيث قال في ازاحة قول من توهم ان المعنى الانتزاعي له البسيطة في الخارج ان هذا مما يحيله العقل السليم كيف وقد يكون
البسيطة في الخارج لزم اتصاف كل ممكن بصفات غير متناهية موجودة في الخارج فان لكل ممكن مع عداه من الاشياء
اللامتناهية نسبة واقلها المغايرة واللازم باطل فالملزوم كذلك وهذا مطابق لما عقده المحققون من ان الانتزاعي لا تحقق
له الا وجوده الا تحقق المنشأ ووجوده اقول فيه خطأ قديم من نسبة القول المحيط الى من ليس له وعدم الفرق بين الموردين وهو
وعبارة القول المحيط لا تفيد الا انكار انه ليس للانتزاعي البسيطة في الخارج على صورة من البسيطة الماهيات وهو لا ينفي المقصود كما عرفت آنفا

قوله والشاهد عليه قال بعض الناظرين في قديمته قبل المرام بحدوث النفس حدوثا تعلقها بالبدن سواء كانت النفس حادثة
او قديمة اقول هذا انما يتم لو لم يكن للنفس قبل تعلقها بالبدن ادراك اصلا بما سوى ذاتها وصفاتها وهو في حيز الخفاء وبهذا ظهر سخافة
ما قيل ان استحالة التسلسل المذكور لا تتم اذا قيل بقدم النفس وعدم تعلقها ايضا كما هو مذهب القائلين بالتناسخ انتهى
كلامه المحض وعليه في هداية الوري بالتخصيص ان النفس ان حادثة او قديمة وعلى الثاني فاما ان تعلق بالبدن قديما كما هو
مذهب القائلين بالتناسخ اولا وعلى الثاني اما ان يكون قبل التعلق بالبدن تامة بغير ذاتها وصفاتها ام لا فعلى الاول
يستحيل التسلسل في التصور والتصديق وعلى الثاني لا تتم هذه الاستحالة وكذا على الثالث واما على الرابع فتتم ايضا كما لا
يخفى على المتامل ثم تصدى ذلك الناظر له في جديدته فقال هذا كله تطويل بلا طائل ومحصل ما افاده صاحب المحيط ان
القول بان استحالة التسلسل في التصور والتصديق على تقدير نظر تبعا لا يختص بحدوث النفس بل يتاتى على تقدير قدمها
ايضا اذ تعلق النفس بالبدن حادث وكذا القول بان استحالة لا يتاتى اذا قيل بقدم النفس وتعلقها ايضا كما هو مذهب
القائلين بالتناسخ كلاهما سخيفان اذ يجوز ان يكون للنفس قبل تعلقها بالبدن ادراك بما سوى ذاتها وصفاتها بحيث تختص استحالة
بحدوث النفس ولا يتاتى على تقدير قدمها وما ذكره المورد ليس هذا الكلام اقول العجب انه لم يتنبه لخطائه بعد التنبيه فان القول بان
استحالة التسلسل يتاتى على تقدير قدم النفس ايضا وان كان سخيفا لما ذكره ممكن لا وجه لسخافة القول بان استحالة لا يتاتى
على مذهب التناسخ كما بيناه هناك عليه العجب انه مع تطويل الكلام لم يفهم المرام فكيف لو كان مختصرا اقوله كما في عدم عدم قديم قال
الفاضل المرامي عدم العدم الاول مضاف الى العدم الثاني الموصوف بالقديم والمراد بالعدم القديم العدم السابق وبالعدم المضاف
العدم اللاحق فيكون هذا مثالا لكون العدم اللاحق انتفاء للعدم السابق وتعقبه بعض الناظرين بانه لا معنى لكون العدم اللاحق
انتفاء للعدم السابق اصلا اذ انتفاء العدم السابق لا يكون الا بالوجود لا بالعدم والا لم يرتفع النقيضين واجيب عنه في
هداية الوري بان هذا الوجود كانه هو العدم اللاحق للعدم السابق الا ترى الى ما قال المحشي في ما سيأتي من انا اذا فرضنا ان بعد
ثم وجد ثم عدم فيصدق اولا انه بعد معدوم وثانيا لا معدوم وثالثا ليس بلا معدوم الى آخره قال ولما لم يتاتى هذا الجواب

حق التامل عادنی حواشیہ الجدیدۃ قائلا لا یخفی علی من لہ ادنی مساس ان العدم عبارۃ عن بطلان الذات والوجود عبارۃ عن وقوع الذات وکون الحقیقۃ کما ہو مصرح فی الکتب المعتبرۃ المشہورۃ کالاشارات المبین وغیرہ والتنافی بین ہذین المفہومین اجلی من ان یخفی علی الصبیۃ والصبیان فکیف یمکن ان یقال ان الوجود کانہ ہو العدم وان احدہما ہو الآخر واطلاق احدہما علی الآخر لم یعہد فی کلامہم بل بداہۃ العقل شاہدۃ علی انہ سفسطۃ وصدق لا معدوم علی زید مثلا فی حالۃ الوجود لا یقتضی صدق العدم علی الوجود ولا کون احدہما عین الآخر بل لما یقتضی کونہ نقیضا لہ ضرورۃ ان نفی النفی اثبات والحق ان الاشتغال بتوہین امثال ہذہ المزخرفات تضییع للاوقات اقول الحق ان الاشارۃ بہذہ الی ما اوردہ ہذا الناظر من المزخرفات والاشتغال بتوہینہا وان کان تضییعا للاوقات قلیلا الا انہ یجب سد الوقوع النظار فی المغالطات لم یقرع سمعہ ما ہو دائر علی السنتہم من ان عدم العلۃ ہو الوجود فاضافوا العدم الی العدم بکیف یصح انکارہ غایۃ ما فی الباب ان ملازم للوجود وہو امر آخر بہ ظہر سخافۃ قولہ لم یعہد فی کلامہم فانہ مبنی علی عدم تتبع مواقعہم وما قال من ان صدق لا معدوم علی زید فی حالۃ الوجود لا یقتضی الخ سخیف جدا فانہ لما اطلق علی زید فی حالۃ وجودہ المعدوم او غیر معدوم او معدوم العدم او نحو ذلک دل ذلک علی قیام عدم العدم فی زید فاقتضی ذلک صدق العدم علی الوجود وہذا ظاہر حق الظہور لکن من لم یجعل اللہ لہ نورا فما لہ من نور قولہ والا لبطل الحصر العقلی الخ حاصلہ انہ لو جاز تعلق الزوالین فاکثر بشیء واحد لبطل الحصر العقلی بین الشیء کالانسان مثلا ونقیضہ کاللا انسان لجواز ان یتعلق بالانسان الزائل زوال آخر غیر الزوال المذکور متاخر عن الزوال الاول بذاتہ المخصوصۃ فلا یبقی الحصر العقلی لانا یقال لکل حادث عدمان عدم سابق وعدم لاحق فتعلق بالزائل الواحد زوالان ممتازان لانا نقول ہذا لیس بصحیح فان امتیاز العدم السابق واللاحق وتعددہما انما ہو بتعدد الزمان والافہی الحقیقۃ لیس فی کل حادث الا زوال واحد وزائل واحد فعدمہ السابق لیس غیر عدمہ اللاحق الا انہ لما تخلل الوجود بینہما وامتاز الزمان السابق علیہ عن الزمان اللاحق منہ عد احدہما عدما سابقا والآخر لاحقا فلیس الامتیاز والتعدد بینہما بالذات ولو جاز تعدد الرفع لشیء واحد لجاز تعدد العدم السابق فقط لشیء واحد وتعدد العدم اللاحق فقط ایضا بان یکون لشیء واحد عدمان لاحقان او عدمان سابقان واذ لیس فلیس وبہذا ظہر سخافۃ قول بعض الناظرین فی قدیمتہ انت تعلم ان زوال الشیء عبارۃ عن رفعہ الخاص اعنی رفعہ بعد تحققہ کما مر من الشارح ولا استحالۃ فی تعدد الرفع الخاص لشیء بل لکل حادث رفعان خاصان سابق ولاحق فلا یلزم علی تقدیر تعدد الزوال الزائل عدم بقاء الحصر العقلی بین الشیء ونقیضہ ضرورۃ ان الزوال لیس نقیضا للزائل وان کان رفعہ والا ان یکون لشیء واحد نقیضان انتہی وقد اورد علیہ فی ہدایۃ الوری اما اولا فبان قولہ بل لکل حادث رفعان خاصان سابق ولاحق بناء فی ما مر منہ من ان الرفع الخاص رفع الشیء بعد تحققہ واما ثانیا فبان قولہ ضرورۃ ان الزوال الخ غیر مسلم اما سمعت ان رفع کل شیء نقیضہ فما معنی ان الزوال لیس نقیضا للزائل واما ثالثا فبان قولہ فانہ یلزم قطعا علی تقدیر تعدد الزوال ان یکون لشیء واحد نقیضان فیبطل الحصر العقلی بین الشیء ونقیضہ یتحقق الثالث واجاب ذلک الناظر فی جدیدتہ عن الاول بان معنی قولہ رفع الشیء بعد تحققہ رفع خاص لہ کما ان رفعہ قبل تحققہ رفع خاص لہ لان الرفع الخاص عبارۃ عن رفعہ بعد تحققہ فقط وعن الثانی بان الزوال لما کان عبارۃ عن رفع الشیء بعد تحققہ فہو نحو خاص من رفعہ فیکون اخص من نقیضہ اذ نقیضہ رفعہ مطلقا وہو اعم من الزوال ویجوز العقل خلوہ عن ہذا النحو من العدم وعن الثالث بانہ موقوف علی ان یکون الزوال نقیضا للزائل مع انہ اخص من نقیضہ اقول قد صرحوا باجمعہم ان نقیض کل شیء رفعہ وان نقیض کل شیء

بهذا المعنی واحد کما هو منصوص فی الحواشی القدیمة وغیرها فالشئ وان کان حادثا لیس له الا رفع واحد لا انه ینقسم الی الرفعین احدهما الرفع السابق وثانیهما العدم اللاحق المعبر عنه بالزوال بحسب تعدد الزمان فتخلل الوجود ولیس ان الرفع السابق عدم آخر والرفع اللاحق عدم آخر فتعلقا بشئ واحد وهل یجوز ذلک عاقل کلا مع انهم انما قسموا الرفع الی قسمین العدم السابق والرفع اللاحق ولم یجوز وا ان یکون لشئ رفعان لاحقان او عدمان سابقان بالجملة لم یقل احد بل الممکن ان یقال تعدد والزوال الشئ واحد لوجاز ذلک لزم بطلان الحصر العقلی قطعا فتامل فانه مما یعرف وینکر قوله وبانه یمکن تصور العشرة بدونه الخ اورد علیه ان هذا انما یتم لو کان ذلک التصور تصورا بالکنه وهذا ممنوع واجیب عنه بان العدد انتزاعی وکنه الانتزاعی لیس الا ما حصل فی الذهن قال بعض الناظرین فیه ما فیه ولم یبین ما فیه فتعقب فی هدایة الوری بان المقدمتین المتین فی کلام المجیب احدهما اقر به المحشی سابقا حیث قال الحق ان العدد من الامور الانتزاعیة والثانیة مما اتفق علیه المحققون فلا یعلم وجه ما فیه واجاب عنه ذلک الناظر فی جدیدته بان اتفاق المحققین علیها ممنوع فان الدوانی صرح فی الحاشیة القدیمة بانه یجوز ان یکون الانتزاعی عند تصوره حاصلا فی الاذهان بامر یسیر وبه لا یکون منهما لا بد لنفی ذلک من دلیل اقول الدوانی وان ابدع احتمال ان تکون الانتزاعیات منتزعة بوجه ما ولم یقدر علی وفعه ناظر کلامه کالخوانساری والقراباغی وغیرهما لکن عبارات القدماء تنبئ ان کنه الانتزاعی لیس الا ما حصل فی الذهن وقد اخذه بعضهم مما صرح به رئیس الصناعة فی الشفاء من ان الوجود اعرف الماهیات صرح به الصدر الشیرازی فی حواشیه علی شرح التجرید الجدیدة وحققه بالتفصیل وتبعه السید المحقق فی حواشی شرح المواقف وقال انه اکثر محشیها ومع قطع النظر عن ذلک نقول ان لم تثبت اجماع المحققین علیه فلا ریب فی اجماع الجمهور علیه البتة ولذلک تری کتب المتاخرین مشحونة بذکرها والکلام انما هو علی طورهم فلا یضر القدح فیه قوله حیثیة تقییدیة آه قال بحر العلوم ان الوحدات الکثیرة لم تکن حقیقة احدیة متقررة متغایرة للاحاد وبعد عروض الهیئة قد تقرر حقیقة عددیة ولا نقول ان الحقیقة العددیة لم تکن قبل عروض الهیئة ثم صارت بجعل الهیئة حقیقة عددیة حتی تلزم المجعولیة الذاتیة واورد علیه بان الوحدات قبل عروض الهیئة اما ان تکون حقیقة عددیة فح لا حاجة الی عروض الهیئة او لا فتکون الوحدات حقیقة عددیة من مقولة الکیف بسبب الامر المنتزع هو الهیئة فتلزم المجعولیة الذاتیة قطعا واجاب عنه بعض الناظرین بما لا طائل تحته فی قدیمته بان محصل کلام ذلک البحر ان ذاتیات العدد والوحدات من حیث انها معروضة للهیئة الاجتماعیة متحققة بتحقق الهیئة ای یجوز ان یوجد الوحدات من حیث کونها معروضة للهیئة عددا کما یقال قطعات الخشب من حیث عروض الهیئة سریر فلا تزید ذاتیات العدد علی الوحدات ولا تلزم المجعولیة الذاتیة غایة الامر ان یکون العدد عبارة عن الوحدات المعروضة للهیئة وبهذا ظهر ان کل وحدة وحدة وکذا الوحدات بلا عروض الهیئة وان لم یکن کما لکن مجموع الوحدات المعروضة للهیئة الوحدانیة لیست کیفما کم بالضرورة ضرورة انه قابل للمساواة والمفاوتة لذاته فهو مندرج تحت الکم بالذات وتعقب فی هدایة الوری بوجهین اولهما ان قوله ذاتیات العدد الوحدات من حیث انها معروضة للهیئة مع انه یخالف قوله الاحق غایة الامر ان یکون العدد عبارة عن الوحدات المعروضة للهیئة غیر مطابق للواقع فان الوحدات من حیث انها معروضة للهیئة هو العدد علی تقدیر عروض الهیئة لا ذاتیات العدد ودفعه ذلک الناظر فی جدیدته بان هذا الایراد غیر وارد علی العبارة المنقولة من النسخ المطبوعة الحاشیة وقد وقع فیه غلط من ناسخها وعبارته الصحیحة ان ذاتیات العدد الوحدات وهی من حیث انها معروضة للهیئة عدد الخ ولا یرد الایراد علی هذه العبارة اقول لما لم یجد ههنا مسلکا غیر الاقرار

بالغلط اقربه لكن برأ نفسه منه ونسبه الى ناسخه والله اعلم بظاهره وسرائره وثانيها ان قوله والا لتلزم المجعولية الذاتية ممنوع فان ذاتيات العدد لما لم تزد على الوحدات كما اعترف به فنقول ان العدد ليس عبارة عن كل واحدة واحدة ولا عن الوحدات الكثيرة من حيث انها كثيرة بل عن الوحدات من حيث عروض الهيئة فقبل عروضها لم تكن الوحدات عددا ومن ثم قيل الكم ولما عرضت ولم تخلط معها غيران تدخل الهيئة في تمام العدد وصارت عددا وبل هذا الا المجعولية الذاتية وهو فعه ذلك الناظر بانه قد عرج الشيخ في الشفاء ان مبدأ شئ لا يجب ان يكون من جنس ذي المبدأ ولا ان يكون ذو المبدأ من جنس المبدأ وذكر هناك ان الوحدة مبدأ العدد وليست كما فلا يلزم من كل واحدة واحدة ان تكون الوحدات الكثيرة من حيث انها كثيرة غير كم ان لا تكون مجموع الوحدات مع اعتبار الهيئة كما ولا تلزم المجعولية الذاتية اصلا ان الهيئة الصورية لم تجعل الوحدات الكثيرة من حيث انها كثيرة بل بازيادة امر عدمي بل عند تحققها صير مجموع الوحدات المعروضة للهيئة عددا فالهيئة الصورية لم يجعل العدد عددا حتى تلزم المجعولية الذاتية بل عروضها جعل غير العدد عددا ولا يلزم منه زيادة جزء ولا المجعولية الذاتية **اقول** ايراد كلام الشيخ هاهنا لا دخل له في هذا المقام فانه لم ينكر احد عدم اتحاد المبدأ وذي المبدأ جنسا حتى يحتاج كلام الشيخ رد اصلا انما الكلام في لزوم المجعولية الذاتية وما ذكره في عدم لزومها بقوله اذ الهيئة الصورية الخ غير واف بالمقصود لما بيان التشقيق المذكور فيما يضا كما لا يخفى على من له ادنى مسكة قوله واما الثانية فلما تقرر ان الرابعة عند احد الجزء الرابع هو الصورة الشخصية كما حققنا في بداية الهدى وما يقال بعض الناظرين في جديدة من انه لا يخلو اما ان تكون الصورة التي هي جزء رابع للجسم عبارة عن الصورة الجسمية او النوعية التي تشخصت بالهيولى فليست جزءا رابعا للجسم واما ان يكون امرا آخر سوى الجسمية والنوعية فاما ان تكون تلك الصورة ملازمة للهيولى اولا وعلى الثاني لا يكون جزء المعلم اصلا وعلى الاول فاما ان يكون الاحتياج من الجانبين فيلزم الدور او من جانب واحد ولا يرجح ان تكون الصورة محتاجة الى الهيولى اذ لا احتمال لكون الهيولى مفتقرة الى الصورة فتكون الهيولى علة مستقلة لها او الواسطة انتهى المقصد فسخيف جدا فان لنختار الشق الاول ولا يقول لم نسلم ما ذكرتم بالاعتبار بهذا الظاهر جدا ولعمري ان امثال هذه الترهات غير قابلة للالتفات ولقد استراح القلم من هذا الرقم نهار السبت الخامس عشر من جمادي الاولى سنة سبع وثمانين بعد المائتين والالف من هجرة سيد الثقلين صلى الله عليه وآله رب اشرقين حين اقاسي بالوطن حفظ عن شرور الزمن وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين والصلوة على سيد المرسلين وآله اجمعين

خاتمة الطبع

حمدا لابله والصلوة على اهلها وبعد فقد اطبعت رسالة مسماة بنور الهدى مع تعليقها علم الهدى من تصانيف البحر الغطمطم البحر الاعظم استاذنا مولانا ابو الحسنات محمد عبد الحي دام فيضه العلي وهما مشتملتان على مباحث نفيسة ونفائس شريفة قامعة لاباطيل الخيالات دافعة لمزخرفات التوهمات في مطبع انوار محمدي في شهر ربيع الثاني من سنة ۱۳۰۲ هجري قد كتبها الحاج السيد محمد مصطفى على واهتم به الحاج محمد تيغ بهادر صاحب المطبع المذكور وانا المفتقر الى رحمة الله محمد حفيظ الله البندوي الاعظم گڈهي مدرس مدرسة تعليم كانپوري

آخری درج شدہ تاریخ پر یہ کتاب مستعار
لی گئی تھی ،مقررہ مدت سے زیادہ رکھنے کی
صورت میں ایک آنہ یومیہ دیرانہ لیا جائیگا۔