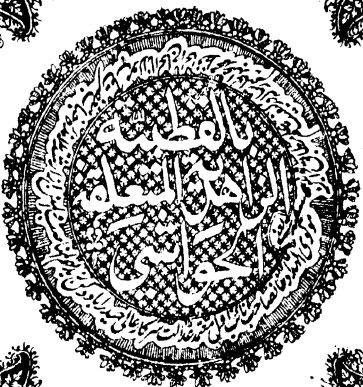
ماشاء الله لا قوة الا بالله

حسب الامر حضرت نوابی محرر العلمی جامع المآثر الحاج المولوی حافظ محمد حسین بهادر ادام الله فضلهم مجموعه رسائل چهارگانه

تمام شد بعون الله و حسن توفیقه در مطبع نظامی کانپور مطبوع گردید

ماشاء الله لا قوة الا بالله

بمصداق فرمان آشکار مطابق فرمایش من لدنا الحاج المولوی خادم حسین سلمه الله الغفار حجتیه جناب مستطاب



باهتمام احقر العباد محمد عبد الرحمن بن حاجی محمد روشن خان مغفور و برنهج طبع یافت تا حدی مدت در مطبع محمدی مصطفی خان مبرور

در مطبع نظامی واقع کانپور مطبوع گردید

۱۲۸۶ ه

الخطبة في الحمد والنعت والمنقبة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ذي الحكمة البالغة والحجة الساطعة العظيم شانه

العميم احسانه الولي للخير والتوفيق المفيض للتخصيص والتخصيص

والصلوة والسلام على من كان صوادق التخصيصات

بطبائعها متوجهة الى حضرة القدس وحقائق التصورات

بانفسها مائلة الى جنابه المقدس فروحه المعلى مركز

المعقولات تصوراتها وتصديقاتها ونفسه العليا منبع

العقليات نظريتها وظرياتها وعلى آله الابرار واصحابه

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

الاخيار عظماء مآنس القدس ورؤساء مجالس الانس
خادم اولادها ومن الكملة متعبون صديقون ١٢

هداة مراسم العلم واليقين حماة معالم الملة والدين

اما بعد فيقول العبد المستعين بعناية الله القوي محمد زاهد
اى بلطفه وافضله ١٢

بن محمد اسلم الهروي وصلى الله عن شر كل غبي وغوي لما كان
محرك من سبى الى المرأة بها المفتوح محذوف الصدر وقلب الالف واوا وهو بلد مشهور بخراسان ١٢

مبحث التصور والتصديق من نفائس المطالب العلمية

ولطائف المآرب اليقينية وكانت الرسالة التي الفها

الحبر العلامة والبحر الفهامة المؤيد بتاييد السماوي
صيغة المبالغة اى صاحب العلم الكثير صيغة المبالغة اى صاحب العرفان الكثير ١٢

قطب الملة والدين الرازي في هذا المبحث الشريف المطلب
منسوب الى الري بزيادة الراء على غير قياس والمجد على خلاف القياس مرح جلد متمرد ١٢

المنيف مشتملة على امهاته ومحتوية على مهماته
جمع امهة بمعنى ام كالامة اى ام كل شئ واصله وعاده ١٢ غلام يحيى

فاردت شرح اسرارها وخفياتها وكشف استارها
جمع ستر وهو ما يكتم ١٢

وخبياتها قاصدا لاتباع المذهب الصحيح وان خالف المشهور
اى خفياتها ١٢

واخذا بالحق الصريح وان لم يساعده الجمهور
اى لم يوافقه ١٢

فها انا الشرع في المقصود مستفيضا من ولي الخير والجود

الخطبة تليف
في المنقبة ووجه التا
للشرح

٣

اعلم ان العلم الذي هو مورد القسمة في المتصور 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 افراده كالعلم المتعلق بالصور
العلمية متحققا بعد تحقق الموصوف لكن جميع افراده
ليس كذلك وفيه اشارة الى ان المدرك في العلم الحضوري

العلم الحصولي
الذي هو مقسم التصور
والتصديق

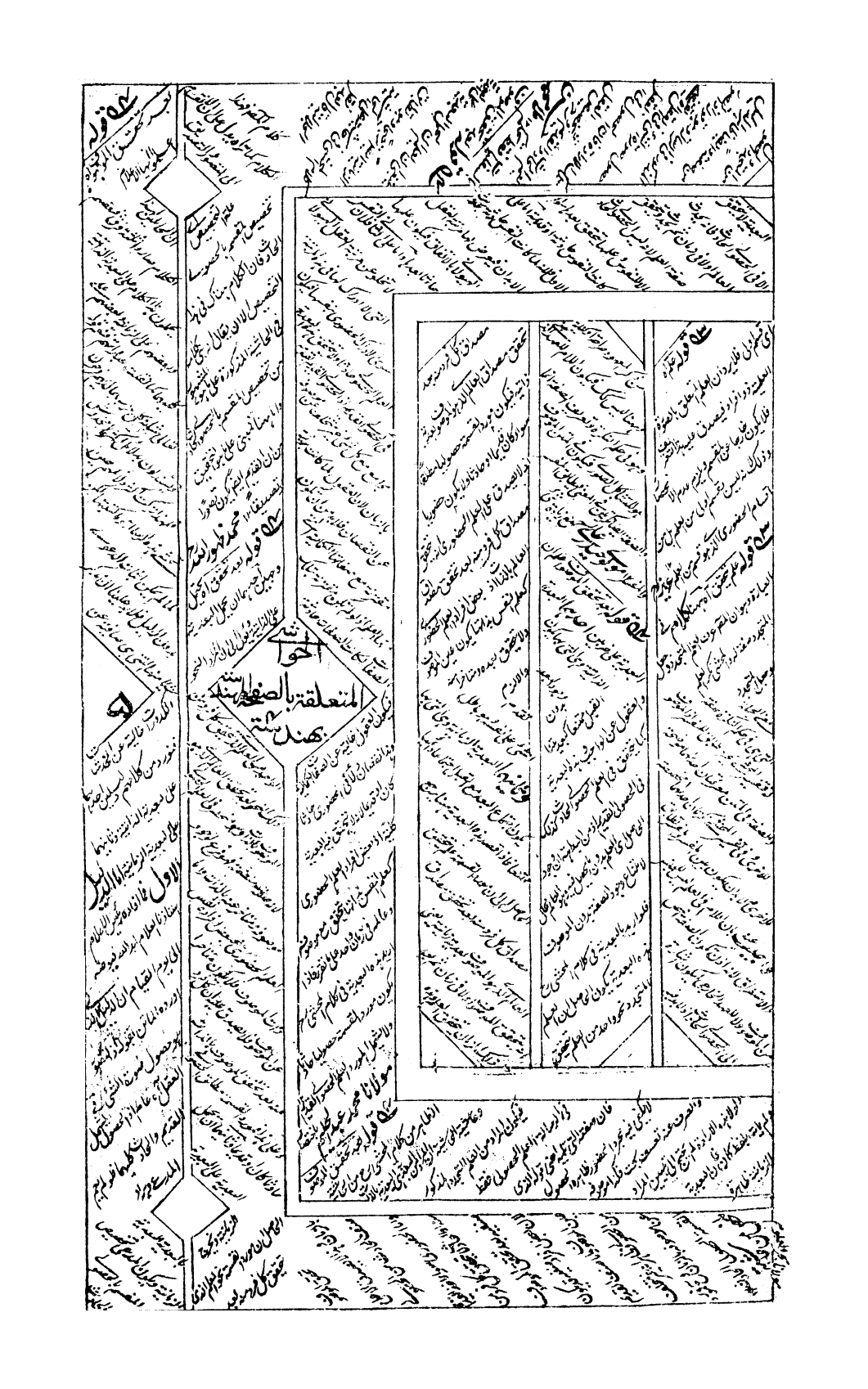
لا يجوز تفسير العلم المتجدد بالعلم الحادث لان العلم الحادث
اعم من العلم الحصولي فيلزم التخصيص مرتين من غير ضرورة
مع ان قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور وقع
صفة لقوله العلم المتجدد وقد تقرر في موضعه
ان توصيف المعارف للتوضيح واوصافها مساوية لها
كما ان توصيف النكرات للتخصيص واوصافها مخصصة لها

قوله كان مراده

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 افراده كالعلم المتعلق بالصور
العلمية متحققا بعد تحقق الموصوف لكن جميع افراده
ليس كذلك وفيه اشارة الى ان المدرك في العلم الحضوري

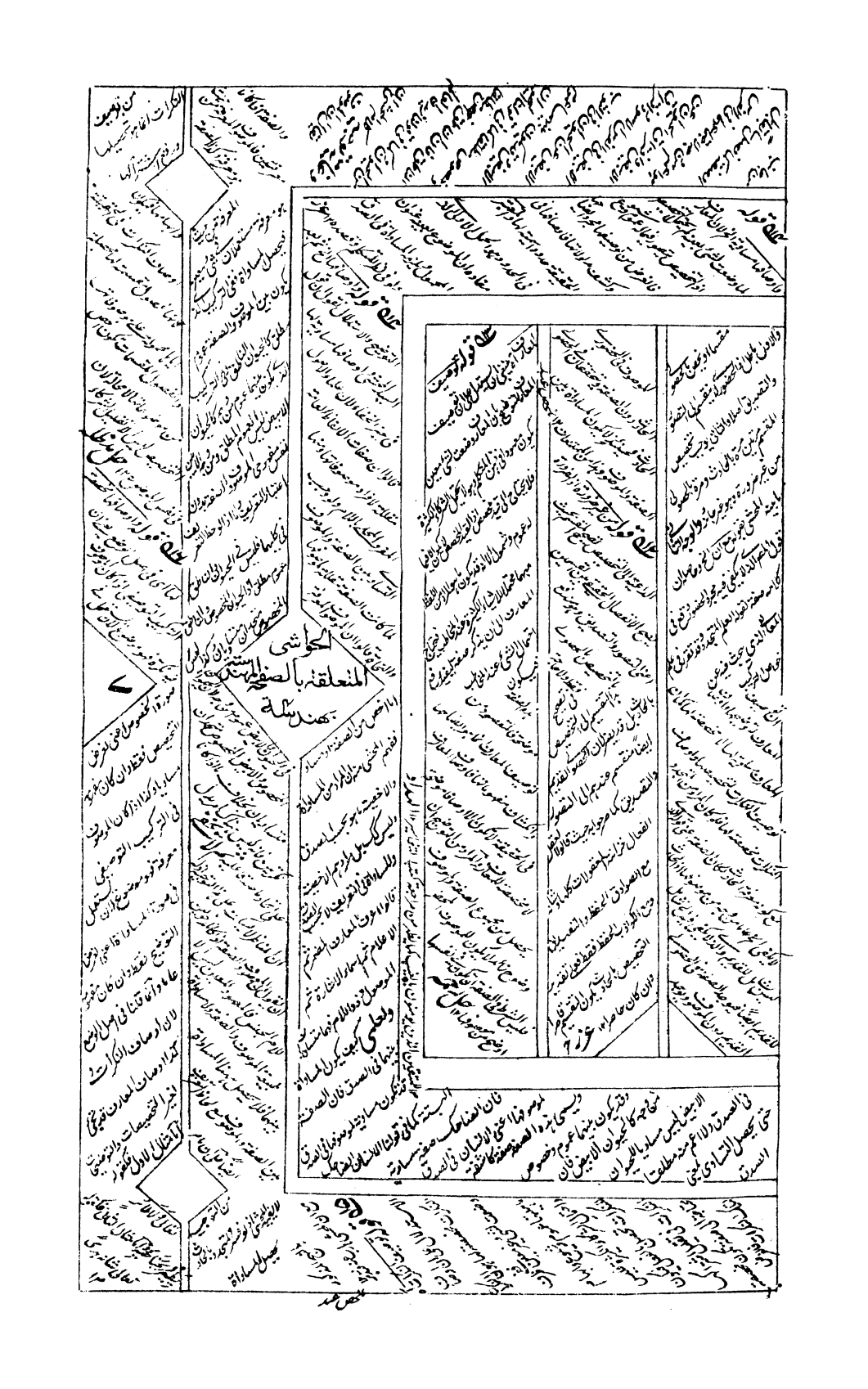
لا يجوز تفسير العلم المتجدد بالعلم الحادث لان العلم الحادث
اعم من العلم الحصولي فيلزم التخصيص مرتين من غير ضرورة
مع ان قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور وقع
صفة لقوله العلم المتجدد وقد تقرر في موضعه
ان توصيف المعارف للتوضيح واوصافها مساوية لها
كما ان توصيف النكرات للتخصيص واوصافها مخصصة لها



الحواشي المتعلقة بالصفحة الهندسية

الحواشي المتعلقة بالصفحة المهندسة

بهذه الدلالة



قد يكون حاضراً كالمبصر فلا ابصار مثلاً علم حصولي لا حضوري

كما ذهب اليه صاحب الاشراق ويمكن ان يقال في هذا المقام العلم

الذي هو مورد القسمة في فواتح كتب المنطق ينبغي ان يكون له دخل

في الاكتسابات التصورية والتصديقية واختصاص بها وما

هو الا العلم الحصولي اعلم ان العلم الحصولي يطلق على معنيين

الصورة الحاصلة وحصول الصورة قال العلامة الشيرازي

في درة التاج ان كلاً منهما ينقسم الى التصور والتصديق

لا يخفى ان حضور المبصر وغيره من المحسوسات بالنسبة الى الحاسة

التي بها يدرك لا بالنسبة الى المدرك فالمراد بالحضور في قوله الآتي

لا يكفي فيه مجرد الحضور مطلق الحضور سواء كان بالنسبة الى الحاسة

او بالنسبة الى المدرك فلا يلزم من تعميم الحضور ههنا تعميم الغائب

في قوله فيما سيأتي اما العلم المتعلق بالاشياء الغائبة عنا كالانسان

المعنى الاول علم بالمعنى المصدري والثاني علم بمعنى ما به الانكشاف واطلاق العلم

على هذين المعنيين كاطلاق العلم المطلق على المعنى المصدري وما به الانكشاف

الدليل على ان المقسم هو العلم الحصولي

غفر له الله الغفار القيوم

الحواشي المتعلقة بالصفحة الهندسية

هندسة

الحواشي المتعلقة بالصفحة المسندة بهذه الشة

قاضي عبد الله المتان

عند البعض
تخصيص مورد القسمة
بالعلم الحادث

الحواشي المتعلقة بالصفحة الهندسية

بهندسة

اذ العلم الحادث اعم من العلم الحصولي فيلزم التخصيص مرة بعد اخرى من غير ضرورة

قوله كعلم الباري تعالى لا يخفى عليك ان العلم في العلم الحضوري نفس المعلوم

هذا تمهيد لايراد الثلثة ومنشؤها اطلاق المصدر على الباري تعالى من غير تقييد بعلة بنفسه ١٢

فيلزم على تقدير كون علم الواجب علما حضوريا عدم علمه تعالى قبل وجود المعلوم

هذا هو ايراد اول ١٢

واستكماله بالغير وزيادة صفة العلم عليه والتحقيق ان للعلم ثلثة معان الاول

هذا ايراد ثان ١٢ هذا ايراد ثالث ١٢

للمعنى المصدري والثاني مبدأ الانكشاف والثالث الحاضر عند المدرك الذات المدركة

الذي يعبر عنه بالفارسية بدانستن ١٢

اما الاول فهو امر اضافي انتزاعي واما الثاني فهو نفس المعنى الثالث في الممكنات

الاصلح للاتصاف بشيء من العالم والمعلوم ١٢ الى علم الممكنات ١٢ المضاف

واما الثالث فهو في العلم الحضوري عين المعلوم

هذه لا استحالة واحرة على تقدير حدوث الزمان وانتهائه في جانب الماضي كما هو مذهب

اي انتهاء تعدم علم الباري تعالى بجزء من اجزاء الزمان فقط على هذا التقدير بل ان لا يتحقق اصلا ان لا يتحقق في زمان تعالى عن ذلك كل تقدير كما لا يخفى ١٢

المحققين القائلين بحدوث العالم وغيره ايده الله تعالى على تقدير قدمه وعدم انتهائه في الماضي كما هو

اي في جانب الماضي ١٢ الزمان ١٢

من القائلين بقدم العالم والمعدوم الزماني عندهم غائب في زمان وحاضر في زمان اخر وليس معدوما

محضا فكل جزء من اجزاء الزمان وكل واحد من الزمانيات موجود في موضعه وزمانه حاضر عند الله تعالى وان كان غائبا عنا ١٢ منه

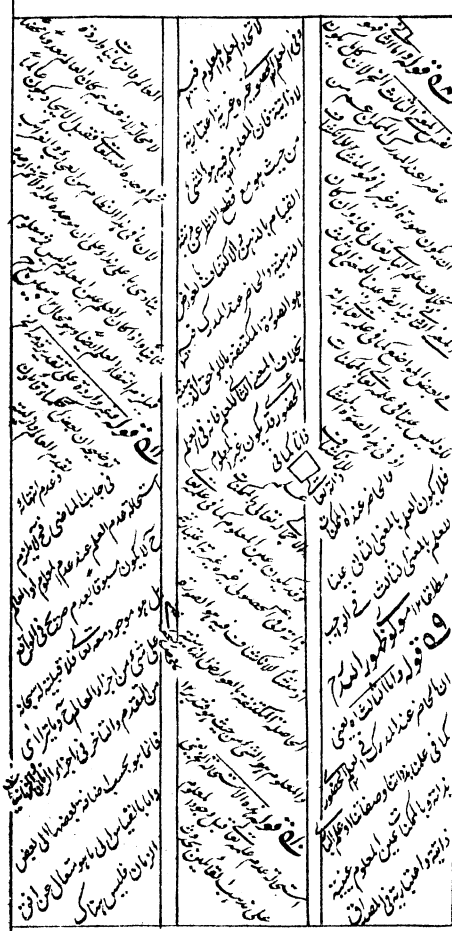
بل موجود غائب في زمان حاضر في زمان ١٢

تفسير العلم الحضوري بعين وجود الشخص المعلوم فاسد لان العلم الحضوري ليس عين وجود

وجود بمعنى الموجود واضافته من قبيل جرد قطيفة ١٢

الشخص المعلوم بل هو عين الصورة الخارجية وهي فائضة بعين وجود الشخص المعلوم

الحواشی المتعلقة بالصفحة الهندسية بهند سنة ۱۳



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

وهو عينه لأنكشاف الأشياء عنده فهو بحاله صورها العلمية المتعلقة بجميع الأشياء فلما ان الصورة العلمية

منشأ الانكشاف لمن حصل له تلك الصورة والمدرك عنده منكشف سواء كان ذلك المدرك موجودا

او معدوما فلذا هذا النحو من العلم للواجب تعالى منشأ لانكشاف جميع الأشياء عنده وجميع الأشياء

معلوم له سواء كانت تلك الأشياء 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 اتحادا محضا وفي الثاني

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

للصور التفصيلية وليس معنى الاجمال ههنا ما يقال في الحد والمحدود اي كون الصورة الواحدة محملا الى جوامع متعددة ولها يقابل

في غير ذلك اي عدم تميز الشيء عند العقل عن جميع ما يغايره بل معناه ههنا هو مثل ان يكون بينك وبين طروق مناظرة فاذا اكلم

بكلام طويل خطر ببالك جوابه ثم تفصل شيئا بعد شيء والى هذا اشار الشيخ الفاضل قدس سره في النصوص حيث قال علمه الكلي بذاته

وعلمه بانه نفس ذاته وكثرة علمه كثرة بعد انه ينتهي بتحاكم الكل الى ذاته فهو الكل في حد ذاته فلا يرد في هذا المقام انه يلزم على

ما ذكر تركب الواجب واتحاده بالممكنات ونقصان علمه تعالى عن ذلك على الكبرى اقامة لبرهان تحاجر الى تجويد تمام الذهن ١٢ منه

اعلم ان العلم التفصيلي للواجب سبحانه عين ذاته الواحدة في الخارج وهو مرتبة رابع احدها ما يعبر عنه بالقلم واللوح العقل في الشريعة وبالعقل

الكل عند الصوفية وبالعقول عند الحكماء فالقلم حاضر عنده تعالى معها يكون فيه وثانيها ما يعبر عنه في الشريعة باللوح المحفوظ وفي النفس

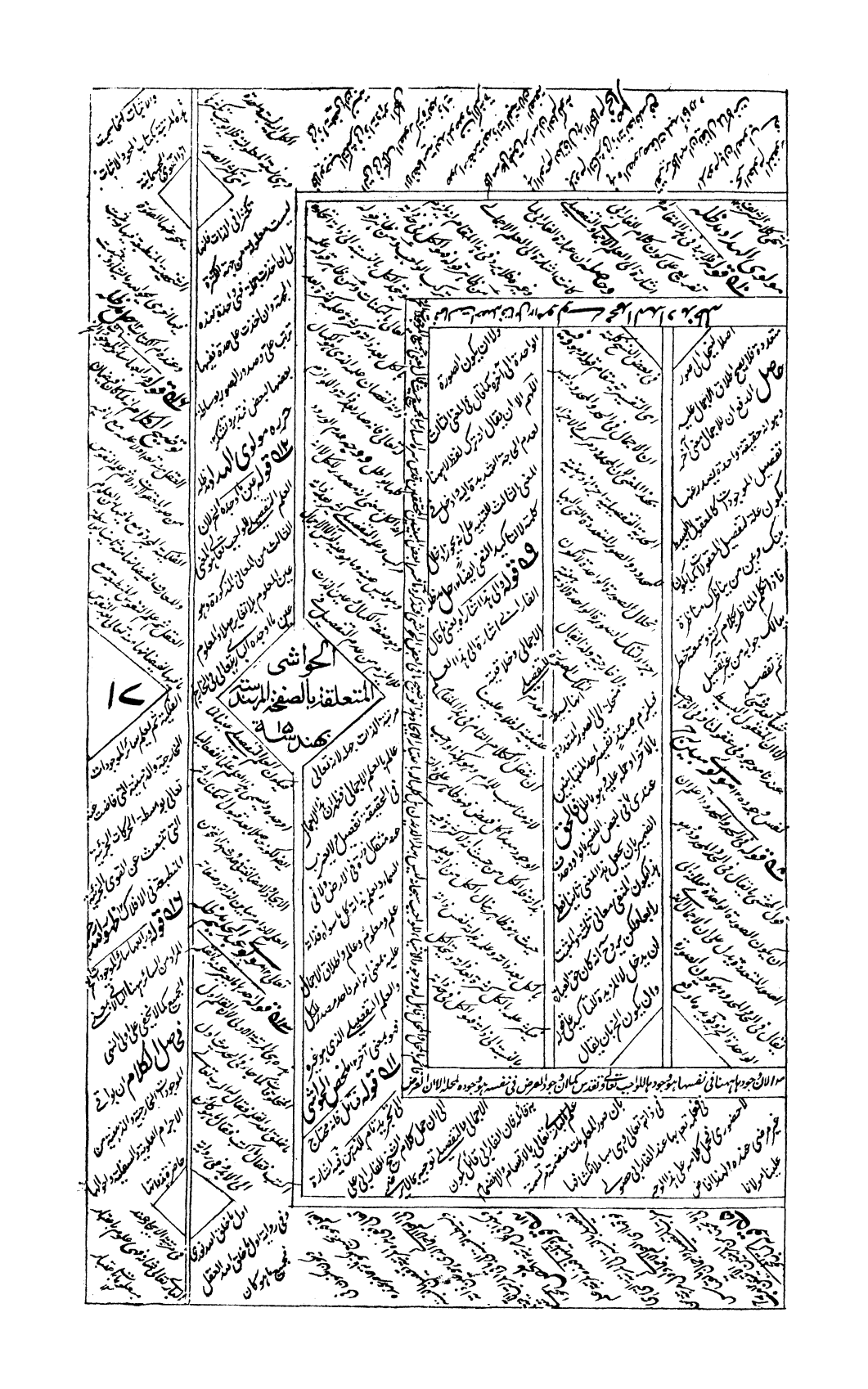
عند الصوفية وبالنفوس الفلكية المجردة عند الحكماء فاللوح حاضر عنده تعالى معها فيه من صور الكليات وثالثها ما يعبر عنه بكتاب المحو والاثبات

في الشريعة وبالقوى الجسمانية التي ينقش فيها صور الجزئيات المادية وهي القوة المنطبعة في الاجسام العالية فهذه القوى مع

ما فيها من النقوش المنطبعة حاضرة عنده تعالى وأيضا سائر الموجودات الخارجية والاذهنية الحاضرة عنده تعالى ١٢ منه

الحواشي المتعلقة بالصفحة المرتسمة بعد هذه الصفحة

الحواشی المتعلقة بالصفحة المرشدة



وعلم المجردات بانفسها وعلمنا بانفسنا اولا لانحصار العلم في التصور والتصديق اذ التصور حصول صورة الشيء في العقل

قوله وعلم المجردات بانفسها وعلمنا بانفسنا آه قال الشيخ في التعليقات في بيان ذلك الاشياء اما ان يكون وجودها لها او وجودها لغيرها فالمفارقات وجودها لها فلذلك تدرك ذواتها والنفس وجودها لها فلذلك تشعر بذاتها وتدركها والآلات الجسدانية وجودها لا لذواتها كالعين مثلا بل لغيرها فهي القوى الباصرة فلذلك لا تدرك ذواتها وليس كذلك النفس وقد زاد عليه في موضع آخر فقال ان جعلت الاثر من ذاتي في ذاتي لكنت ادركت ذاتي كما ادرك شيئا آخر بان يوجد منه اثر في ذاتي ولكن ليس لوجود الاثر الذي ادركت منه ذاتي تاثير في ادراكي لذاتي الا بسبب وجوده لي واذا كان وجودي لي لم يحتج في ادراكي لذاتي الى ان يوجد اثر آخر في سوى ذاتي اقول حاصله ان التعقل هو وجود الشيء وحصوله للذات المجردة فالمجردات لما كان وجودها لانفسها يكون تعقلها ايضا بذواتها فتعقلها بالمعنى المصدري هو عين وجودها لها وتعقلها بالمعنى الحاضر عند المدرك هو عين ذواتها المجردة ومما ينبغي ان يعلم ان ليس بين العاقل والمعقول ههنا تغاير لا حقيقة ولا اعتبارا اذ ليس ههنا حيثية تقييدية موجبة للتكثر ومن ذهب الى ذلك فقد اخطا كيف والذات الماخوذ مع الحيثية امر اعتباري يعتبرها العقل

قوله ما قال اولا لانه لا يدل على ثبوت علم المجردات بانفسها من غير تعرض لكونه حصوليا او حضوريا واما ثانيا فلان ما ذكر انما يدل على ان علمنا بانفسنا علم [illegible]

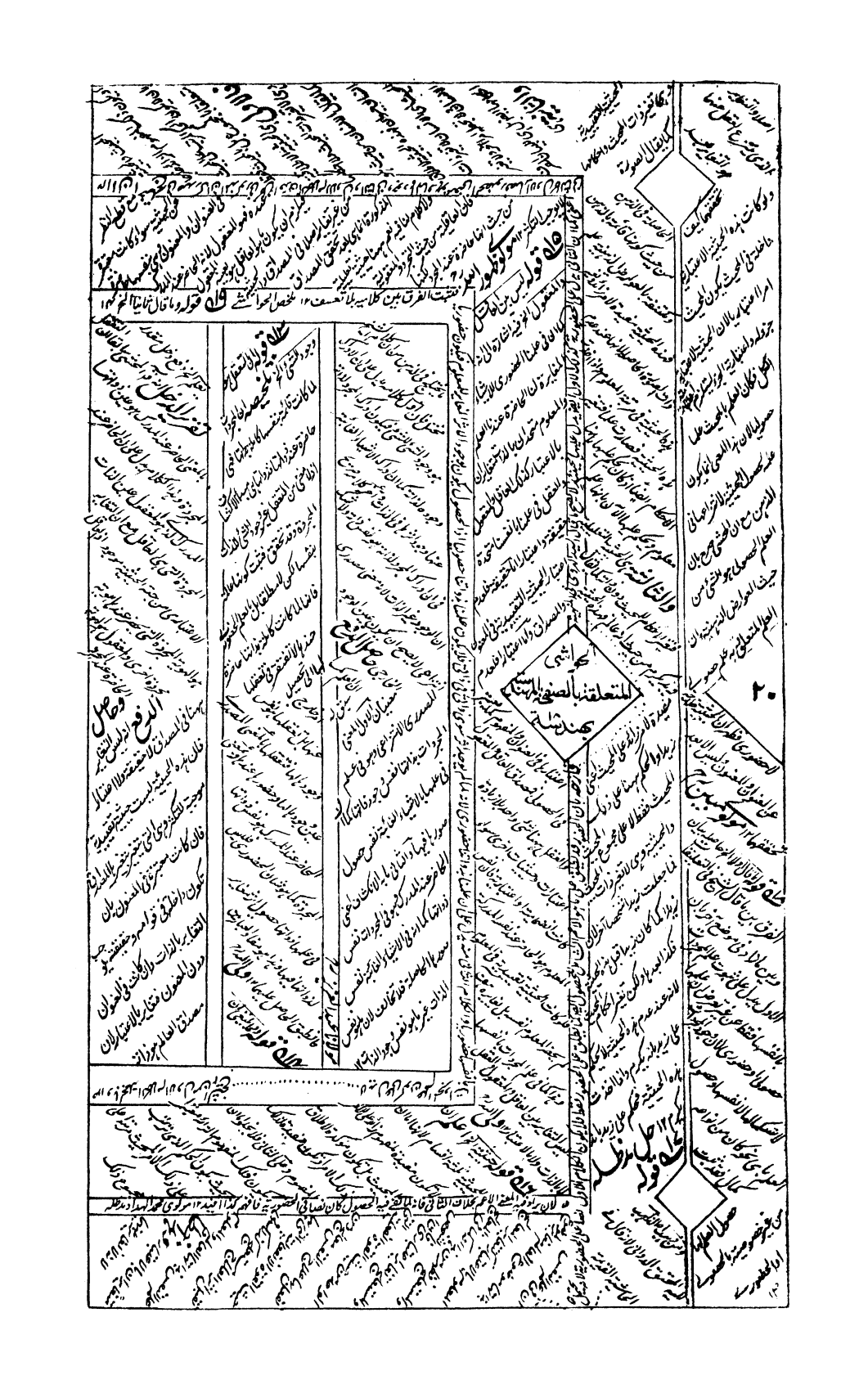
قوله لا يكون وجود الشيء لها اي للنفس

مثال العلم الحضوري

الحواشي المتعلقة بالصفحة المهتمة بهذه الشارة

١٩

حواشي
المتعلقة بالصفحة المذكورة
بعد سلمة



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

توضيحه ان الذات المجردة الماخوذة مع الحيثية موجودة في الذهن وليست موجودة في الخارج وهذا ظاهر فيكون العلم تلك

اي تعلق المادة ١٢ — اي بان يكون الحيثية جزأ وحصل مجموع من الذات والحيثية ١٢

الذات المجردة حال حصولها اذ حينئذ العلم بها لا يكون الا بحصولها في الذهن واعتبارها مع تلك الحيثية فان قلت العاقل

اي حين اتصفت الذات الحيثية امر اعتباري موجود في الذهن ١٢

هو الهوية المجردة الحاضرة عندها الهوية المجردة والمعقول هو الهوية المجردة الحاضرة عند الهوية المجردة فيجب التغاير بينهما بالضرورة ولو

بين ما ذكر هنا ان التغاير بين مفهومين ثابت بالضرورة لكنه معرل عن ذلك في المقصود ان مصداق العاقل والمعقول فيما نحن فيه هو الهوية

اي حسب الاعتبار ١٢ — ظرف من الغزال العزل بالفتح بكار كردن وصاحب كردن كذا في الصراح ١٢

المجردة من غير ان يتخلل معها حيثية تقييدية حتى للتكثر اي ما يقال ان العاقل ههنا هو بعينه ما يقال له المعقول وان لا تغاير بينهما فيما نحن فيه ليس كما

اي في علم المجردات والنفس بالنفس ١٢ — بالكسر بالفتح ١٢

وفي المعالج والمعالج حيث يتخلل في الاول حيثية القوة الفعلية وفي الثاني حيثية القوة الانفعالية فالعاقل والمعقول والعقل متغايرة حقا

اي بالانفعال ١٢ — اي بالتعقل ١٢ — اي بالتعقل ١٢

عند الذات المجردة ههنا امر واحد وليس بينهما تغاير اصلا ولو بالاعتبار نعم يصح ان يقال ان تلك الهوية باعتبار تعلقها بالمجردة من حيث انها

الفاعل اي في علم المجردات — المعقول اي من حيث تعقل — بيان لمشترك عند المتوهم بالتغاير بين العاقل والمعقول ١٢ — وهو الذات المجردة عن الحيثيات والاعتبارات

عاقلة اي مع وصف كونها فاعلية مغايرة لها من حيث انها معقولة اي مع وصف المعقولية لكن علمنا ليس في نفيه وتحقيقنا هذا

العاقل والمعقول التغاير بين — من حيث التوهم

يظهر ان اتحاد العلم والمعلوم في العلم الحصولي مطلقا والاتحاد هاهنا ليس كما اتحادهما في العلم الحضوري حيث كان العلم فيه بالهوية من حيث

اي سواء كان المعلوم الذات او الصفات او المعلول للعالم متحدين من غير تغاير ١٢

انها ممكنة بالعرض الذات والمعلوم فيه هي مع قطع النظر عن ذلك الحيثية وما سبق الى بعض الاوهام ان العلم الحصولي مجموع العارض

هو الفاضل مرزا جان الباغنوي الشيرازي ١٢ — والمعروض والمعلوم هو المعروض فقط فليس شيء يحاسبني كشف ذلك عنه عطاءه ان شاء الله تعالى وهذا التحقيق يظهر لك ما اشتهر عند هم من علم النفس

اي المناسبات ان علم الذات باعتبار الحيثية علم حضوري ١٢

بصفاتها علم حضوري ليس على الاطلاق الوارد من اتصاف الصفات الثبوتية وسلوب الاضداد منها ومن الصفات السلبية فيه لاضافية فيه بل ظهر ايضا ان

تابع للموصوف على ما يكون — اي الذي اخذ في مفهومها السلب

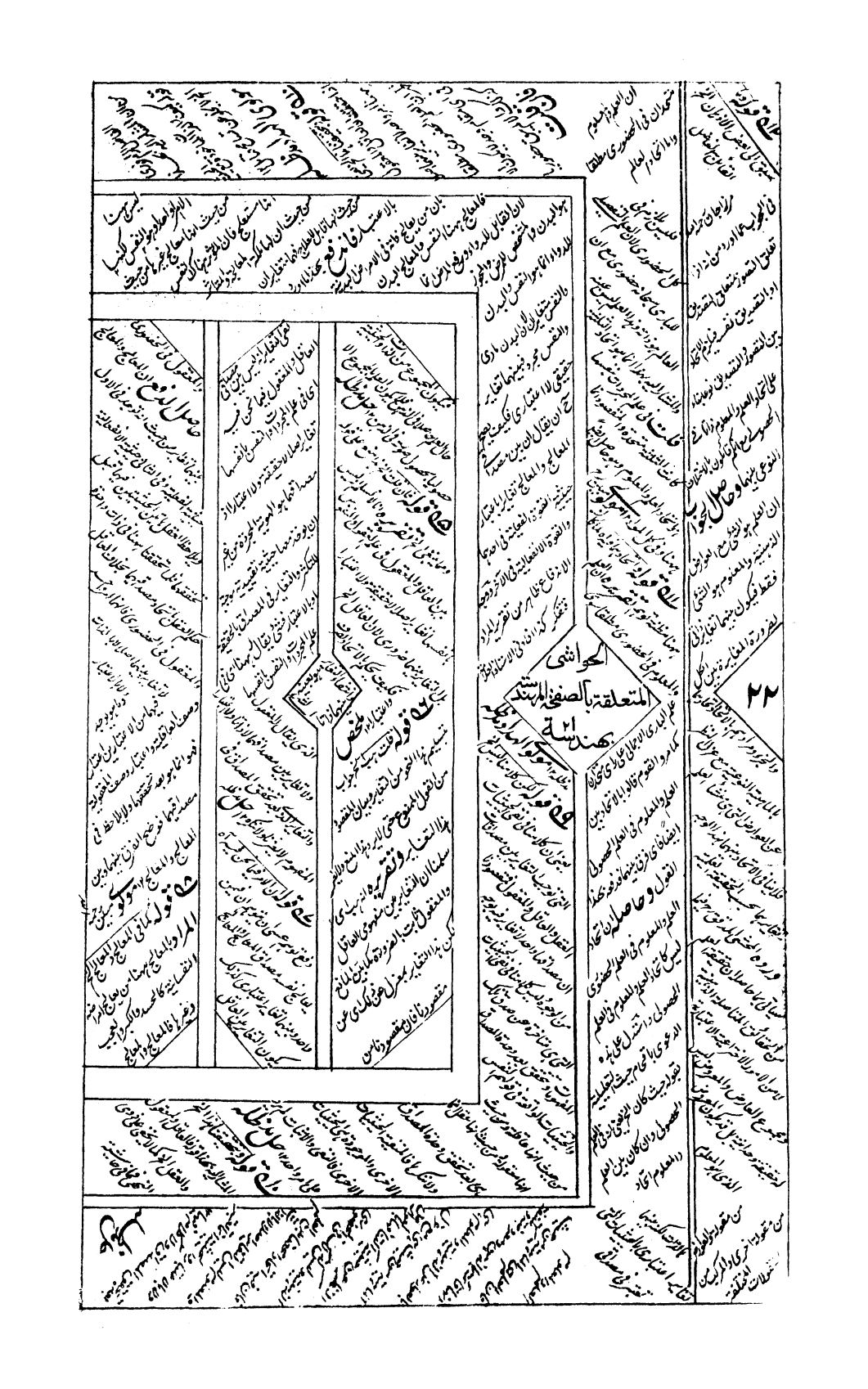
عينية صفاتها معلوم هذا الاتحاد ايضا والحيثية في قولهم ذاته العالمة من حيث انها مبدأ الانكشاف علم ومن حيث انها مبدأ الآثار

اي عطفت على قولها ان معنى عينية صفات الواجب الخ ١٢

قدرة هي الحيثية المتاخرة عن اعتبار مفهوم العلم والقدرة لا الحيثية المتقدمة على صدورها حتى يثبت الكثرة فيه بوجه ما

هذا ما حصل لي في هذا المقام بعون الملك العلام ١٢ منه

الحواشي المتعلقة بالصفحة المرسومة بهندسة



الحواشی المتعلقة بالصفحة الهندسية بهندسة

خالق العباد حررہ محمد المراد عفا عنہ

والتصديق يستدعي التصور الذي هو كذا

قوله والتصديق يستدعي الخ لا يقال التصديق هو ادراك وقوع النسبة ولا شك ان وقوع النسبة من الصور الذهنية لان الاعيان الخارجية والعلم المتعلق بالصورة الذهنية علم حضوري والا لزم اجتماع المثلين بل الامثال اذ ما تعلق العلم المتعلق بالصورة الذهنية من حيث انها صور 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 احصر الفرق بين التصديق وبين الجزء الاخير من القضية عند الامام وبينه وبين القضية عند الامام فاوضح في الحواشي الشريفية التي على شرح الشمسية ان القضية المعقولة هو المفهوم العقلي المركب من المحكوم عليه وبه والحكم بمعنى وقوع النسبة او لا وقوعها فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن تسمى قضية والعلم بها يسمى تصديقا عند الامام واما عند الآمدي فلا

تتمة

الدليل على كون المقسم حصوليا

قوله والتصديق يستدعي الخ

قوله والتصديق هو ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها

قوله والعلم المتعلق بالصورة الذهنية علم حضوري

قوله والا لزم اجتماع المثلين بل الامثال

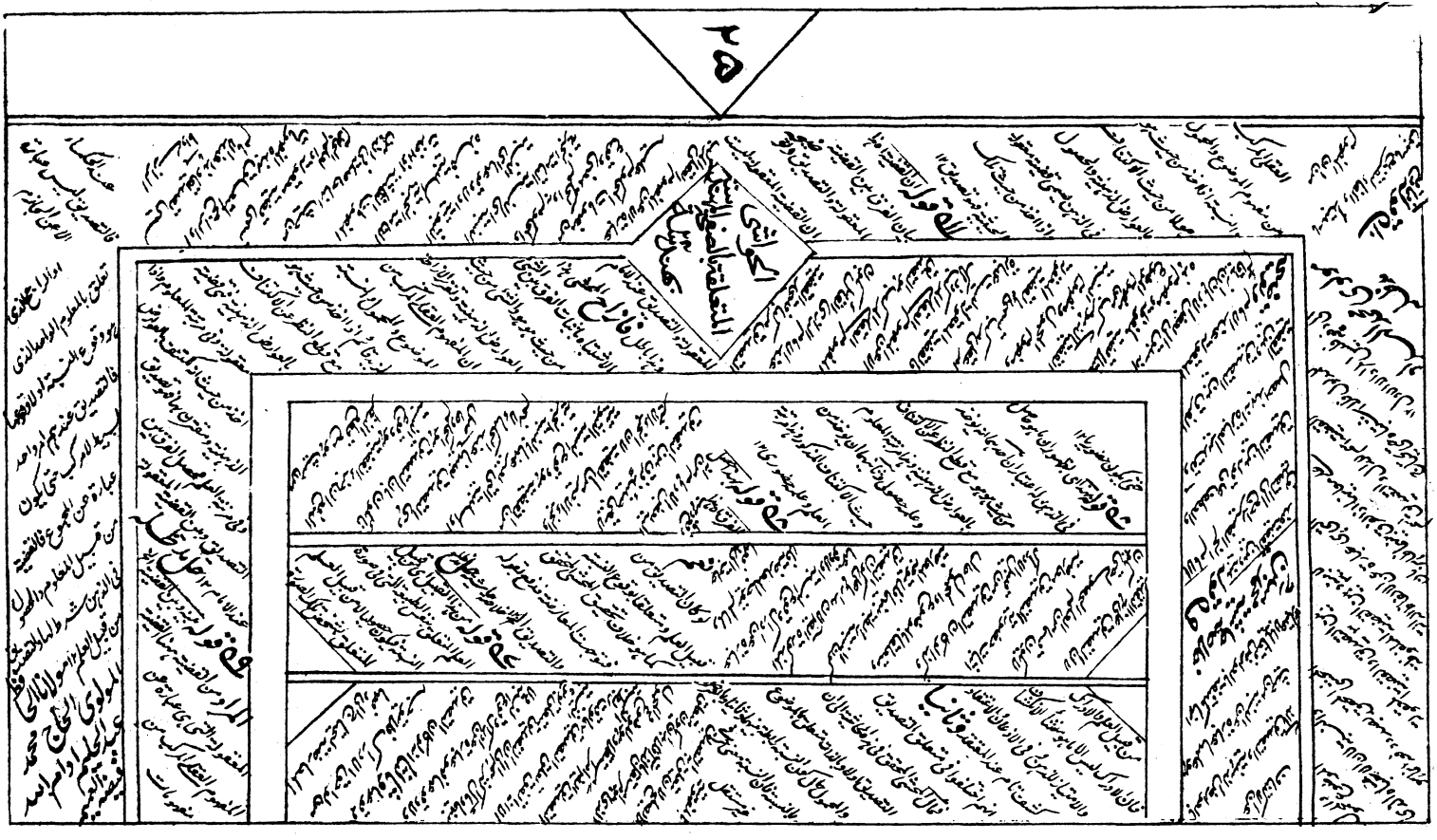
قوله والتصديق على تقدير كونه علما

قوله وبهذا احصر الفرق بين التصديق

قوله فاوضح في الحواشي الشريفية التي على شرح الشمسية

قوله هو المفهوم العقلي المركب من المحكوم عليه وبه والحكم بمعنى وقوع النسبة او لا وقوعها

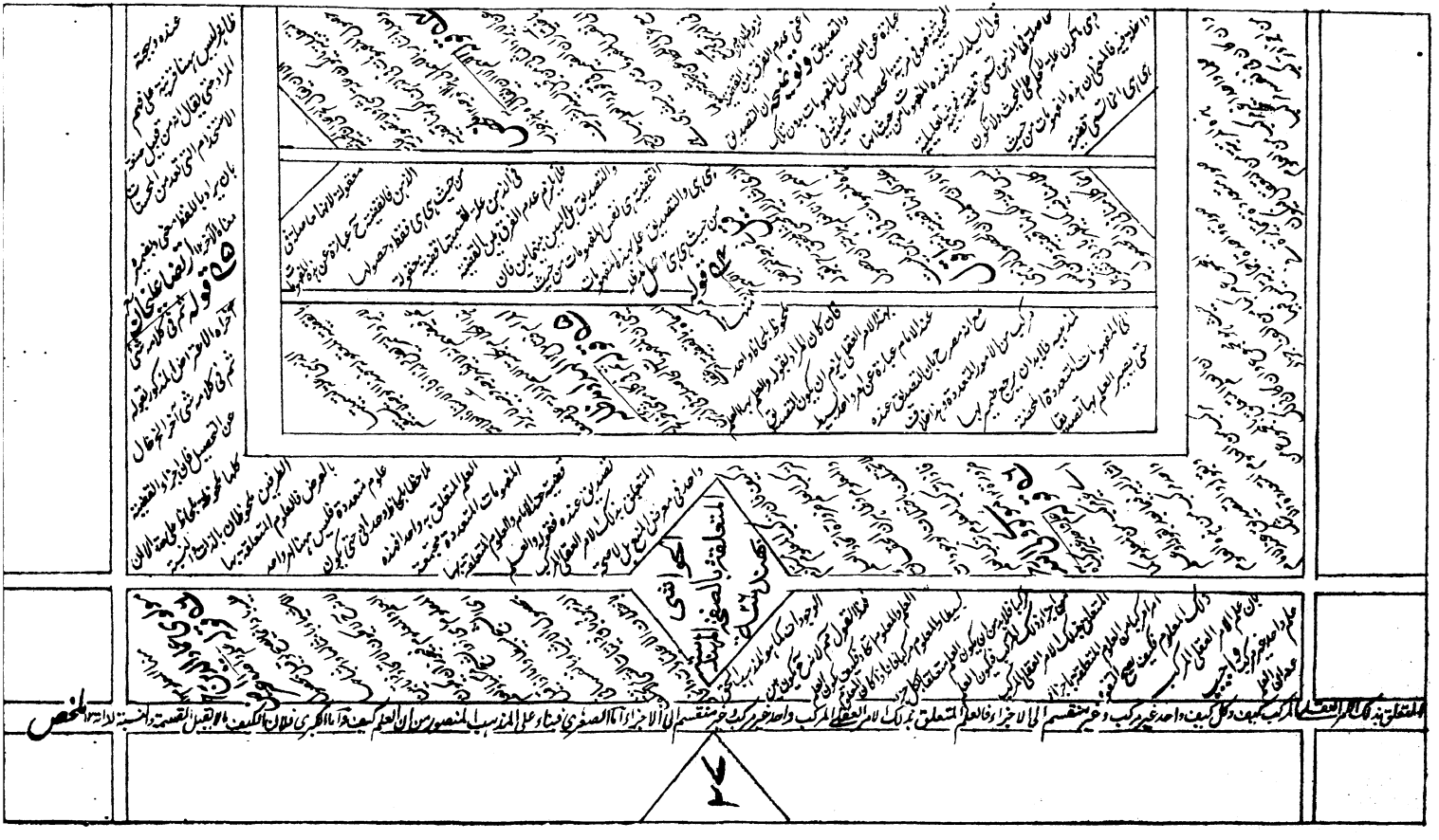
قوله فلا



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

وذلك لما عرفت من ان هذه المفهومات من حيث انها حاصلة في
الذهن ليست بقضية بل علم بها مع انه ان اراد ان العلم بتلك المفهومات
من حيث انها حاصلة في الذهن تصديق فلا مرية في ذلك لان
العلم بها من تلك الحيثية علم حضوري والتصديق علم حصولي
وان اراد ان العلم بها بدون تلك الحيثية تصديق فعلى تفسيره
القضية يلزم عدم الفرق بينها وبين التصديق اللهم الا ان يقال
المراد بالحيثية ههنا هو الحيثية التعليلية دون التقييدية ثم في
كلامه شيء اخر هو ان المراد بالمفهوم في قوله فهذه المفهومات من حيث انها
حاصلة في الذهن تسمى قضية هو الامر العقلي المركب منها وفي قوله العلم بها
يسمى تصديقا نفس تلك المفهومات المتعددة لان العلم المتعلق بذلك
الامر العقلي المركب علم واحد غير مركب والعلم المتعلق بتلك المفهومات
من حيث انها متعددة علوم متعددة او هو احد مركب من هذه العلوم والتصديق
عندهم علم مركب من العلوم المتعددة لا علم واحد بسيط اه منه

الايراد على السيد
الشريف بعد تقرير بين التصديق
والجزء الاخير من القضية


المتعلق بالصفة الحقيقي
المتعلق بالصفة الاضافي
٢٤

الحواشی المتعلقة بالصفحة الهندسة

الحاج محمد عبد الحکیم
المولوی

والعلم الحضوري لا يكون بحصول الصورة واما العلم المتجدد بالاشياء الغائبة عنا فلابد ان يكون بحصول صورها عندنا اذ حالة العلم لم تحصل لنا ولا زال عنا امر فاستوى حال العلم وما قبله وهو محال وان زال امر فازائل عند العلم بهذا غير الزائل عند العلم بذلك

قوله والعلم الحضوري ليس بحصول الصورة اه فان قلت قد وقع عن كثير من المحققين ان في تفسير التصور بحصول صورة الشيء في العقل تسامحا والمراد منه الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل وهي اعم من ان يكون غير المعلوم وهو في العلم الحصولي او عينه وهو في العلم الحضوري قلنا سلمنا ان الصورة الحاصلة من الشيء حكاية عن ذلك الشيء واتحاد الحكاية مع المحكي عنه محال والتغاير الاعتباري لا يفيد ههنا فتدبر فان الحق احق بالاتباع

قوله ان زال امر آه في المطارحات ان زال عنا شيء فاما ان يكون ذلك الشيء ادراكا امر اخر او صفة غير الادراك وعلى الاول فيكون ذلك الادراك امرا وجوديا اذ لا امر العدمي لا يكون انتفاء ما ليس لشيء وعلى الثاني فللنفس ادراك امور لا ينتهي الى حد

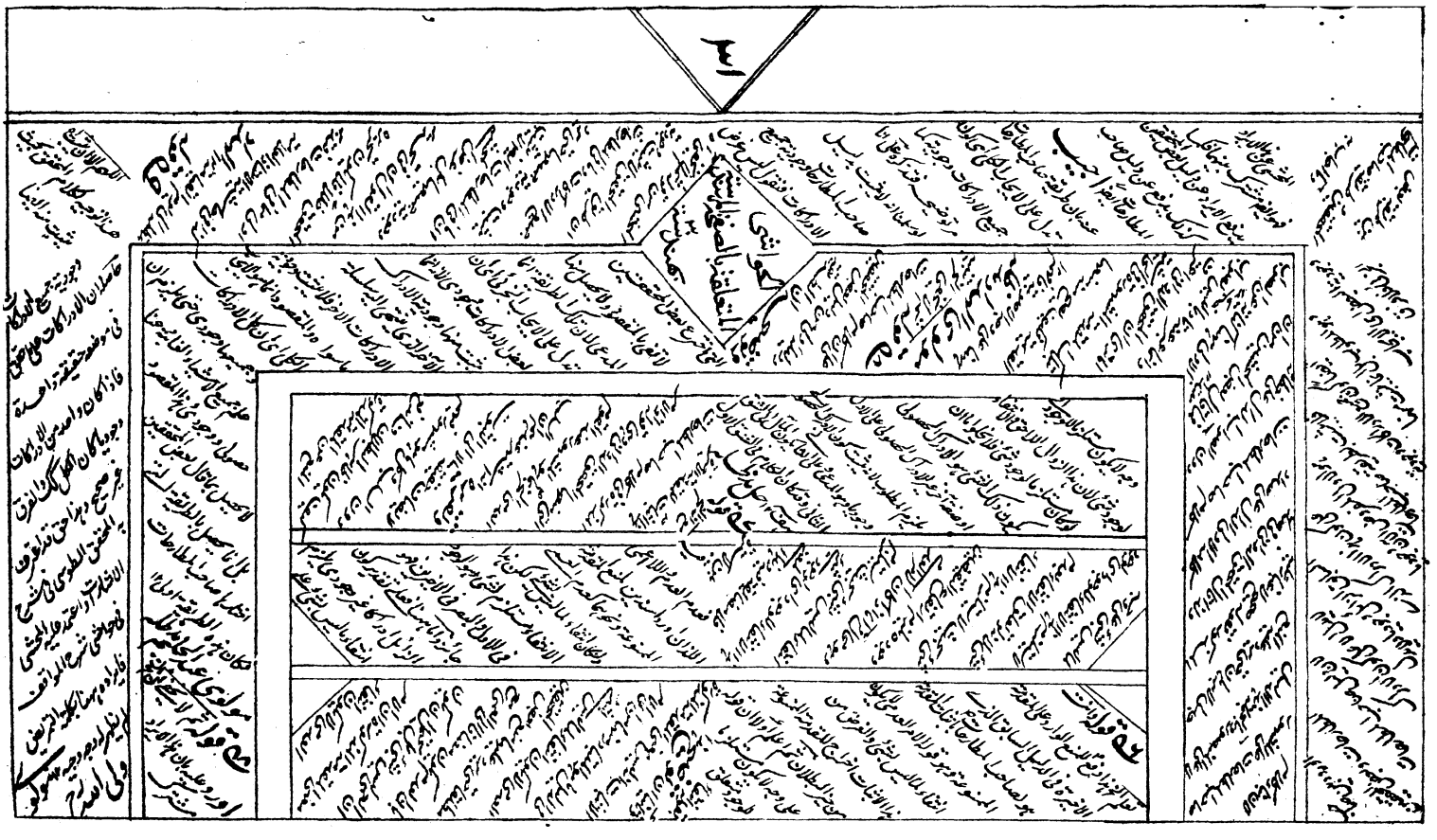
وذلك لان التغاير المعتبر في العلم الحضوري ومعلومه هو التغاير المتأخر عن صدقهما على ما عرفت والمفهوم من الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل هو التغاير المتقدم على الصدق كما لا يخفى على من له ادنى مسكة اه منه

قوله قلت سيأتي ما فيه الخ

قوله قلت لم لا يجوز ان يكون الحاصل من الشيء عند العقل هو الشيء نفسه لتمام ماهيته الخ

قوله قلت سيأتي ان الحاصل من الشيء ان وقع حاصلا من اعطاء بعض الصورة المشتركة بينه وبين غيره مما يشاركه في الجنس القريب او البعيد فهو الصورة الحاصلة من الشيء والا فهو الشيء نفسه فان الصورة الحاصلة من الشيء حكاية عنه وان وقعت الصورة عين المحكي عنه فالصورة الحاصلة من الشيء محال فتدبر

فيجب ان يكون فيها صفات غير متناهية يبطل واحد منها عند وصل النفس
الى ادراك شئ آخر قال بعض المحققين الاولى في الشق الاول ان يقال
فتنتهي الى ادراك وجودي في الامكان للنفس ادراكات غير متناهية ويكون
كل منها انتفاء ادراك آخر حاصل قبله
وهو مولانا جلال الدين الدواني اورده في شرح هياكل الانوار منه
قد نقل عنه في وجه الاولوية ان المقدمة الاخيرة في الدليل السابق ممنوعة بل ظاهرة البطلان
على ان في هذا الطريق دقائق لا يخفى دفعها وانت تعلم ان المقدمة الاخيرة في الدليل السابق
تحتمل ان يكون معناها ان العدم ليس انتفاء ما ليس بشيء على وجه لا يكون مستلزما
للوجود وذلك بين لا سترة فيه فعدم العدم والا اعمي ونحوهما وان كان انتفاء لما ليس بشيء
لكنه مستلزم لشيء ما انه قد اشتهر ان المساواة حقيقة لا يعقل الا بالشق فظاهر ان ذلك
ليس بظاهر البطلان ثم لا يخفى ان الطريقة التي اخترعها لا تفي بالمقصود لانها انما تجدي
في وجودية بعض الادراكات والمقصود الاتيان الكلي اي وجودية جميعها اللهم
الا ان يثبت توافق الادراكات في الوجودية والعدمية منه رحمه الله
منه قوله ان الوجود الخ



الحواشي المتعلقة بالصفحة المهندسة بهندسة

أقول فيه نظر اذ على هذا الشق لا يلزم ان يكون ادراكات غير متناهية

بل اعدام ادراكات غير متناهية اذ على هذا التقدير كل ادراك زوال

للادراك السابق عليه فيكون جميع تلك الادراكات منتفيا فالاولى

في هذا الشق ان يقال فيلزم انتفاء جميع الادراكات السابقة عند تحقق

الادراك اللاحق لا يقال الادراكات على هذا التقدير ليس الا اعدام الادراكات

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 والازم على تقدير كون كل ادراك

زوالا للادراك السابق عليه هو الانتفاءات السابقة المحضة لا

الانتفاءات الثابتة فيلزم انتفاء جميع الادراكات السابقة هذا

ويمكن الجواب عنه بان المقصود ليس لزوم اجتماع الادراكات الغير المتناهية

بل لزوم تعاقبها ولا شك انه على تقدير ان يكون كل ادراك زوالا للادراك

السابق عليه يلزم ادراكات غير متناهية على وجه التعاقب

اذ زوال الشيء ليس الا عدم اللاحق المتاخر عن تحققه ثم قال هذا المحقق

ان كان الادراك انتفاء لادراك اخر حاصل قبله فالادراك الذي يعقبه

ان كان انتفاء الادراك السابق عليه كان انتفاء لانتفاء الادراك السابق عليه

بمرتبتين الذي كان هذا الادراك انتفاء له وانتفاء انتفاء الشيء يستلزم

تحقق ذلك الشيء فتحقق الادراك المنتفي فيستلزم الادراك

الثالث للادراك المفروض الاول وهكذا يستلزم كل ادراك

للادراك السابق عليه بالمراتب الشفع اعني الواقع في المراتب الوتر مثلا

ما يسبقه بمرتبتين وهو ثالثه

حاصل ما ذكره انه يلزم على هذا النقد تحقق الادراكات المنتفية اعني الادراكات التي

انتفت بهوياتها اولا وهو محال اذ هو اعادة للمعدوم بهوياتها ويفهم منه ايضا انه على

هذا النقد يراد الحق بتلك الادراكات ادراكات اخر يلزم انقلابها بان يتحقق ما هو منتف

وينتفي ما هو متحقق ثم اذا لحق بتلك الادراكات ادراك اخر يلزم انقلابها كذلك

ومدار كلامه على لزوم تحقق الادراكات المنتفية وايرادنا على ما بيناه انما يتوجه عليه ١٢ منه

الحواشی المتعلقة بالصفحة المهندسة ٣٤ بهندسة

٣٥

قوله فالادراک الذی یعقبه الخ یعنی اذا ادرکنا زید اً فینتفی عنا ادراک عمرو حاصلنا قبل ادراک زید فالادراک الذی یعقبه هذا الانتفاء ای حال الانتفاء علی عقیب هذا الادراک وهو ادراک عمرو فهو ان کان انتفاء الادراک السابق علیه یعنی یکون ادراک عمرو مثلا انتفاء السابق علیه وهو ادراک خالد کان ادراک زید انتفاء الانتفاء للادراک السابق علیه مرتبتین وهو ادراک خالد لانه ...

قوله ... المعدومات الخ هذا هو الصغری والکبری مطویة تقریره ان تحقق الادراکات المنتفیة السابقة هو اعادة المعدومات وکل اعادة المعدوم محال فهذا التحقق محال اما الصغری فظاهر لا یخفی علی من له ذهن سلیم وفهم مستقیم واما الکبری فلان الاعادة عبارة عن رجوع الشیء الی حاله الاصلی بجمیع عوارضه من غیر زیادة ونقصان فاول من جملة عوارض الشیء المعاد الوقت ...

قوله ... الی الانتفاء ومن الانتفاء الی التحقق ۱۲ حل مدظله

قوله ... مدار کلامه اه ای کلام هذا المحقق علی لزوم تحقق الادراک المنفی لانتقال انتفاء الشیء یستلزم تحقق ذلک الشیء فتحقق الادراک المنفی هو ما یدل علی کون اللزوم المذکور مدار کلامه کما هو الظاهر ۱۲ مولوی مبین رح

... یستلزم کل ادراک بالسبقة الخ وتوضیحه انه یستلزم کل ادراک کادراک زید الادراک الذی یسبق علیه ...

الحواشي المتعلقة بالصفحة ٣٧ هندسة

قوله مع ان تزايد العلوم الخ

فان هذا التقرير يناديى باعلى نداء

على هذا التقدير اي على تقدير

قوله توضيحه انه لو كان العلم عبارة عن الزوال ويكون كل ادراك انتفاء

التقدير اي على تقدير كون الادراك عبارة عن زوال الادراك السابق اجتماع النقيضين فيهما تحقق الادراكات السابقة الغير المتناهية وعدم تحققها اه حل مدظله

وما يتبعه بأربع مراتب وخامسه هكذا أقول قد عرفت أن الادراك
على تقدير أنه انتفاء لا يكون محض الانتفاء على طريق السلب البسيط
بل يكون انتفاء ثابتا على طريق السلب العدولي لأن الادراك صفة
بالمدرك والسلب البسيط ليس صفة للشيء والانتفاء الثابتي في انتفاء الشيء
على هذا التقدير يراد انتفاء انتفاء الشيء يكون بمعنى انتفاء الانتفاء الثابت
للشيء ولا شك أنه حينئذ لا يستلزم تحقق الشيء بل هو أعم من تحقق
الشيء ومحض انتفائه لأنه حينئذ يكون في قوة السالبة المعدولة
والسالبة المعدولة أعم من السالبة البسيطة والموجبة المحصلة
ثم أقول يلزم على تقدير كون كل ادراك انتفاء للادراك السابق عليه أن
يكون الادراكات الحاصلة في الزمان السابق زائدا أو مساويا للادراكات
الحاصلة في الزمان اللاحق إذ على هذا التقدير ليس ادراك من الادراكات الحاصلة
في الزمان اللاحق الا وبازائه ادراك من الادراكات الحاصلة في الزمان
السابق مع أن تزايد العلوم يوما فيوما يدل على خلافه وأيضا يلزم

على هذا التقدير باجتماع النقيضين لانه لما كان في قوة النفس ادراكات
اي على تقدير كون العلم عبارة عن الازالة ١٢ هذا دليل للزوم اجتماع النقيضين ١٢
غير متناهية كما ذكره في الشق الثاني وكان الادراك زوالا لصفة هو
ادراك اخر يلزم ان يتحقق فينا صفات غير متناهية هي ادراكات
حاصل قبله فنحكم بمجموع الامرين يلزم الخ ١٢
غير متناهية ولما كان كل ادراك زوالا للادراك السابق عليه يلزم
فحينئذ يلزم الجزم بحكم هذه المقدمة
ان لا يتحقق شيء منها والمصنف لم يرد الشيء الزائل بين الادراكات وصفة
هم ان ١٢
غير الادراك كما فعله صاحب المطارحات لان الامور الغير المتناهية بحسب ما
خبران ١٢
في قوتنا من الادراكات الغير المتناهية تلزم على تقدير ان يكون الادراك
آخر غير الادراك ١٢
زوالا لامر سواء كان ذلك الامر الزائل ادراكا او صفة قوله والا لكان
العلم آه وذلك لان الزائل الواحد ليس له الا زوال واحد
الحصر الصحيح والا لكان الشيء الواحد متحققا ومنتفيا ١٢

لا يتوهم ان هذا البيان مختص بصورة كون العلم نفس ازدال ولا يحتاج اليه في
اي انحصار الزائل الواحد في الزوال الواحد ١٢
صورة كونه نفس الزائل اذ على هذا التقدير يقال الزائل الواحد له زوالان فالعلم بذلك
اي على تقدير كون العلم عبارة عن نفس الزائل ١٢
هو الزائل بزوال والعلم بهذا هو ذلك الزائل بعينه بزوال اخر ١٢ منه رحمه الله

الحواشی المتعلقة بالصفحة المسندة بهندسة

مولوی عبد الحکیم مدظلہ

قولہ لانہ لا یحتاج الخ

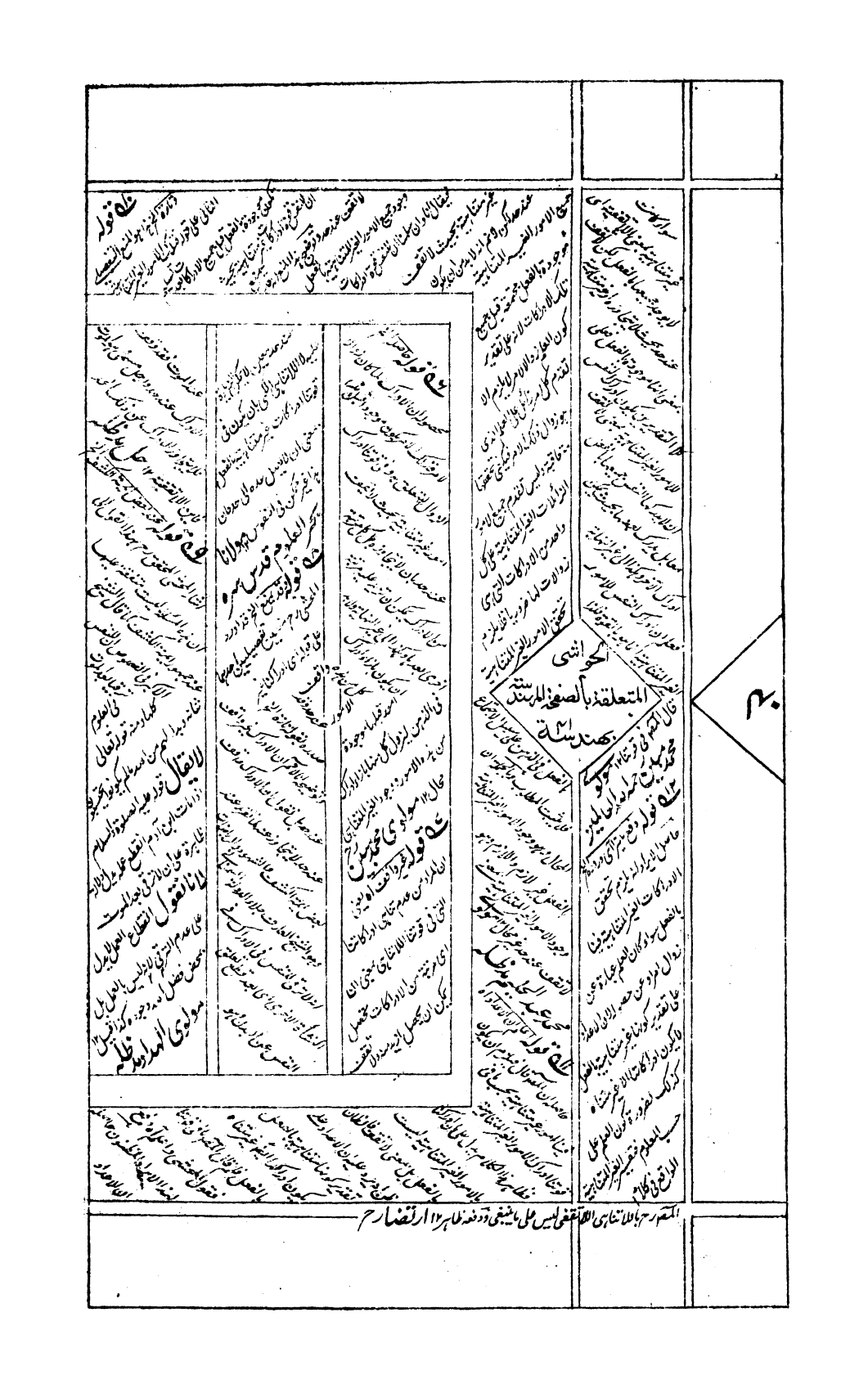
توضیح ذلک ان کان الدلیل عین الدلول او جزءہ فلا یحتاج الی بیان الانتاج لانہ عین نفس الدلیل او جزءہ وان کان الدلیل والدلول متغایرین فلا یحتاج الی بیان الانتاج لانہ

مولوی عبد الحکیم مدظلہ

قولہ لانہ لا یحتاج الخ

توضیح ذلک ان کان الدلیل عین الدلول او جزءہ فلا یحتاج الی بیان الانتاج لانہ عین نفس الدلیل او جزءہ وان کان الدلیل والدلول متغایرین فلا یحتاج الی بیان الانتاج لانہ

الحواشی المتعلقة بالصفحة المرسومة بهندسة



فيلزم ان يكون فينا امور غير متناهية بحسب ما في قوتنا من ادراك الامور الغير المتناهية كالاشكال والاعداد المرتبة

اقول وايضا العلم بهذا لا يجامع العلم بذلك حدوثا لما اشتهر ان النفس في آن واحد لا تتوجه الى شيئين فلو كان الزائل عند العلم بهذا عين الزائل عند العلم بذلك يلزم اعادة المعدوم بعينه او اعدام غير الاعدام الاول والا لاستوى حال العلم وما قبله **قوله** فيلزم ان يكون الخ حاصله ان الادراك لما كان زوال امر فذلك الامر الزائل يكون قبله موجودا ولما كان في قوتنا 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 والشهود ان لا ترقي للنفس في النشأة الآخرة وتارة وجود الامور الغير المتناهية بالفعل لان اللازم هو تقدم كل امر زائل على الادراك الذي هو زوال ذلك الامر لا تقدم جميع تلك الامور على كل واحد من الادراكات حتى يتحقق وجود الامور الغير المتناهية بالفعل **قوله** كالاشكال والاعداد المرتبة الا اعلم ان الاعداد سواء كانت من الامور الغير المتناهية المقصود منه دفع ما يتراءى وروده من ان الاعداد على تقدير كونها غير متناهية بالفعل يمكن ان يكون ادراكها غير متناه كذلك

بمعنى انها غير واقفة عند حد اذ هو من لوازم المتناهية بمعنى انها موجودة

بالفعل يكون ادراك النفس لها غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد والتحقق ان الا

ان كانت من الامور الاعتبارية لا التراعية فعدم تناهيها بالمعنى الاول وان كانت من

الامور العينية الموجودة فعدم تناهيها بالمعنى الثاني والحق هو الاول وكان العدد

من الامور التي يتكرر نوعها

اما على الاول فظاهر واما على الثاني فعلى تقدير حدوث النفس ايضا ظاهر وعلى تقديره قدمها فلما

تقرر في موضعه من ان جل العقل الصوري انما هو

لان العشرة مثلا يصدق على نفسها فيقال عشرة عشرة وكذا عشرة عشرة عشرة

الثاني يجب ان يكون كل ما يتكرر نوعه اي يكون اي فرد فرض منه موصوفا بذلك النوع فيكون مفهوم

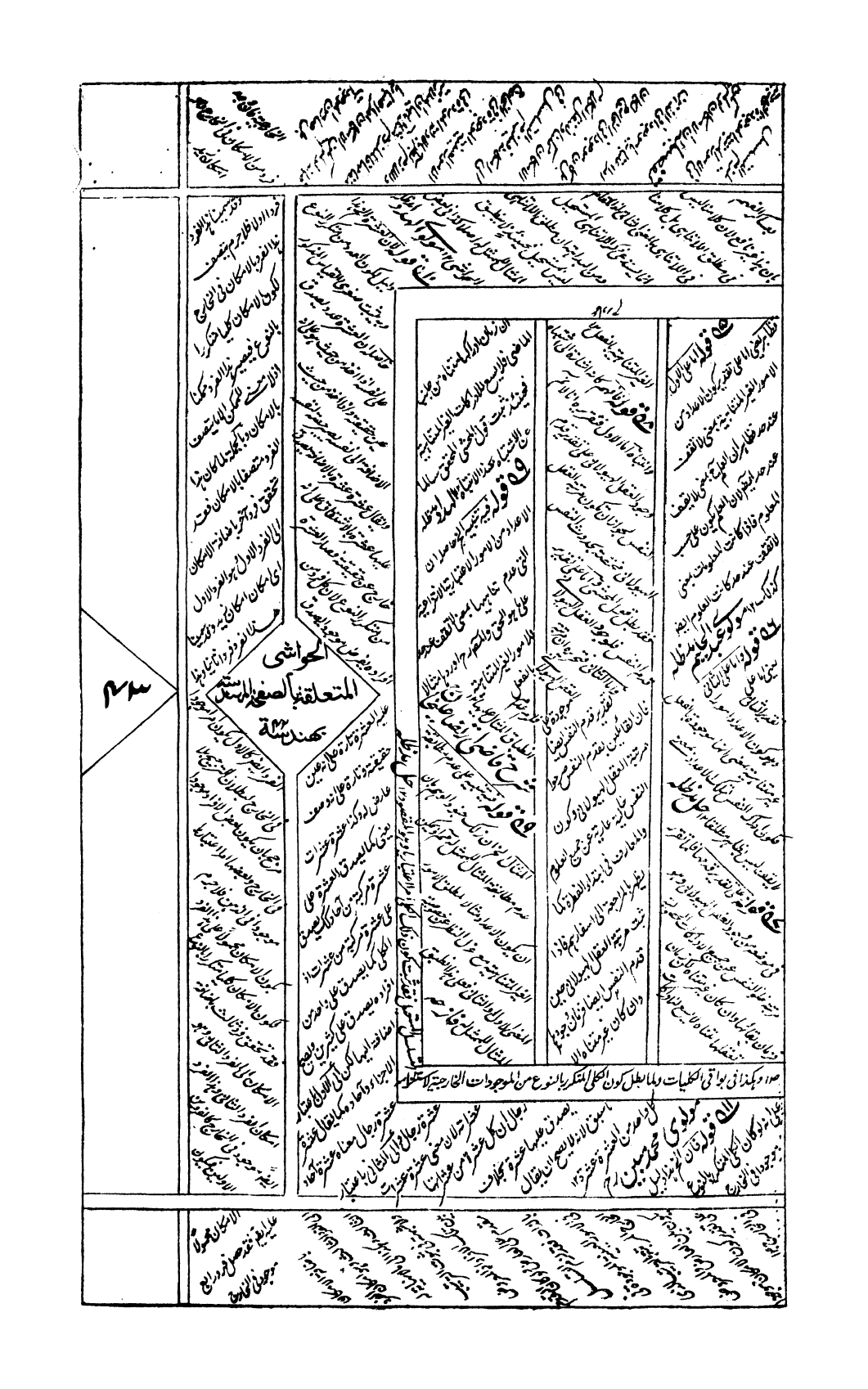
حقيقة محمولا عليه بالمواطاة وتارة وصفا عارضا له محمولا عليه بالاشتقاق يلزم ان يكون امرا اعتبار

فلا يلزم التسلسل في الامور الموجودة كالقدم والحدوث والبقاء والموصوفية والاتصاف

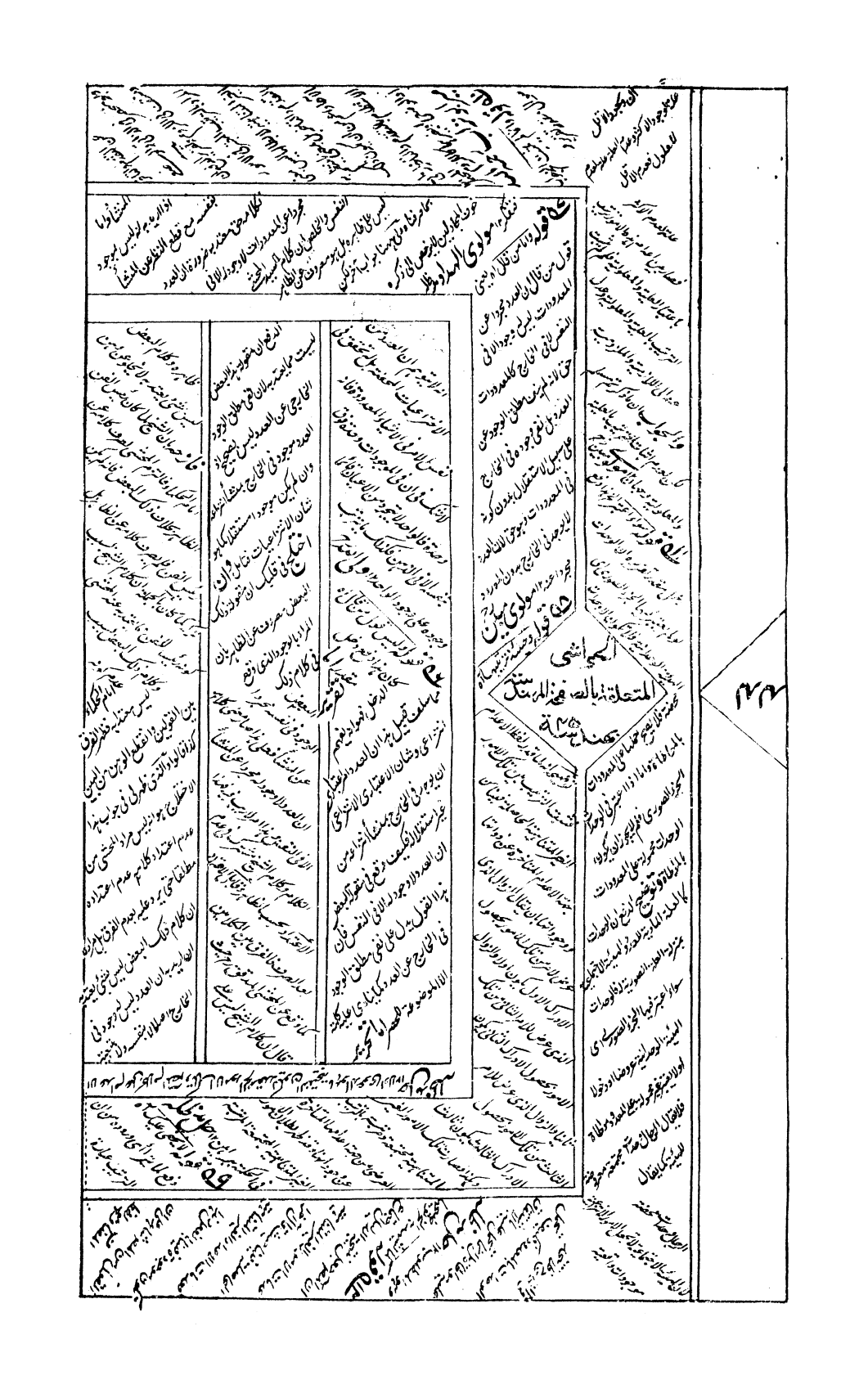
والتعين والوحدة والامكان ونحو ذلك فان الامكان مثلا لو كان موجودا كان ممكنا

ولنقل الكلام الى امكانه فيلزم التسلسل في الامور الموجودة منه

الحواشی المتعلقۃ بصفحۃ المبتدی بھندسۃ



الحواشي المتعلقة بالمتن المسمى بـ[illegible]



وتلك الامور الحاصلة فيما مرتبة موجودة معًا لانه لما كان العدد كلا كثرة مثلا مستلزما للعدد
الاقل فعدمه لا قل مستلزم لعدمه الاكثر فاذا كان عدم الواحد والاثنين او عدد معا مستلزما

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

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

ظاهر لا ستره فيه واما مع القول بنفي الجزء الصوري فيه فلان العدد حينئذ محض

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

قال ارسطو لا يحسن ان يقال ستة مثلا ثلثة ثلثة بل هي ستة مرة واحدة واستدل لو اعليه

بان السنة مثلا ان تقومت بثلثة ثلثة دون اربعة واثنين وخمسة وواحدة لزم

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

فيستغني به عما عداه ولا يخفى ان هذا البيان لا يجري في الثلثة فلا بد فيه من ضم مقدمة اخرى

وهو التوافق بين الاعداد في هذا الحكم ويمكن ايضا ان يبين بان الاثنين والثلثة لما حقيقة

محصلة وله لوازم مختصة فالاثنان مركب من الوحدتين والثلثة ان كان مركبا من العدد يكون

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

مثل المركب من المقولتين فيلزم ان يكون هو ايضا مركبا من الوحدات ثم الوحدة ان السليم يحكم بعدم

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

الحواشي المتعلقة بالصفحة المهندسة بهندسة ٣٧

قوله لما ثبت ان الوحدة ليست بعدد ... قوله ولا يذهب عليك ان الوحدان ليس بكاف للمانع الطالب للبرهان اه

قوله لكن الجمع المعرف ... قوله ولا يخفى ان الاعداد ... قوله ولا يذهب عليك ان الوحدان ليس بكاف للمانع الطالب للبرهان اه

قوله ولا يخفى ان الاعداد ... قوله ولا يذهب عليك ان الوحدان ليس بكاف للمانع الطالب للبرهان اه

قوله ولا يخفى ان الاعداد ... قوله ولا يذهب عليك ان الوحدان ليس بكاف للمانع الطالب للبرهان اه

الحواشي المتعلقة بالصفحة المستقيمة

١٤ داخلة في الحقيقة العددية بل تكون عارضة للوحدات فافترق القول بعدم اشتمال العدد على الجزء الصوري واشتماله عليه وليس العدد عبارة عن الوجهين الاخيرين للزم من دخول الوحدات فيه دخول الاعداد فافهم ١٢ ملخص الحواشي

قوله وتوضيح الدفع من زعم باشتماله على الجزء الصوري هذا القول وقول

اراد او قيل ان العدد مع مجموع الوحدات بالمعنى الاول اي تكون العدد عبارة عن الوحدات مع الهيئة الصورية داخلة في الحقيقة العددية وجب ان يكون اي القول الثاني بمعنى ليس الشامل على الجزء الصوري العدد وحدة عبارة عن الوحدات بالمعنى العدد عبارة عن مجموع الوحدات مع الهيئة الاجتماعية ان ليس الهيئة

قوله من الاجزاء الغير المتناهية فيه انه ان اراد المحشي المحقق لزوم الاجزاء الغير المتناهية الواقعية المتمايزة في الوجود الخارجي فالملازمة ممنوعة فان المجموعات كلها سوى المجموعات الثلاثية اعتبارية حاصلة بتكرار اعتبارات الاجزاء وكلها غير متمايزة في الخارج وان اراد الاجزاء الغير المتناهية مطلقا فبطلان اللازم ممنوع والتسلسل في الامور الاعتبارات الغير المتمايزة في الخارج ليس بمستحيل لانقطاعه بانقطاع الاعتبار ١٢ ملخص الحواشي

فان قلت والرابع الخ **قلت** الوجه الثالث والرابع بالفرق بين ان الوحدات في الوجه الثالث كثيرة محضة ليست فيها الهيئة اصلا لا الاولى كما في الاول والاخرى كما في الثاني الا ان تلك الوحدات تصلح لعروض الهيئة الوحدانية لكون كل وحدة فيها مع وحدة اخرى وفي الرابع لما اعتبر كل واحدة من الوحدات على حدة منقطعة عن

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

بدار وبالمنع على ما قال المحقق الدواني من ان العدد والمعلوم يشتمل على الجزء والصوري فيكون العدد روح عبارة عن محض الوحدات ١٢

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

حيثية تقييدية معتبرة في العنوان فقط دون المعنون ١٢

حقيقة محصلة وشيء مركب الوحدات بدون تلك الحيثية ليست كذلك

لانها كثرة ١٢ محضة ١٢ واحد ١٢ وحدة حقيقية ١٢ المجتمعة والمتفرقة المأخوذة ١٢

ودخول لها في العدد مطلقا لا يستلزم دخولها فيه من تلك الحيثية كما تشهد به

فضلا عن التعينية حتى بحيث القلة المنوعة ١٢

الفطرة السليمة والقريحة المستقيمة كيف وحينئذ يلزم دخول الوحدة في

يستلزم دخولها فيه مطلقا والحال انه خلاف ١٢

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

اي بلا ملاحظة الحيثية ١٢ الملحوظ مع الحيثية ١٢

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

كل واحد منهما ١٢ الثنائية ١٢

الوحدات الثلثة جزء وكذا المجموع الثلثة الاخر الحاصلة من تلك المجموع الثلثة

يعني مجموع الاول والثاني هو الثالث والثاني والثالث ١٢

التفصيل ان ههنا امور الاول الوحدات من حيث انها مشتملة على الهيئة الصورية بان تكون

اي الاجزاء ١٢ في الوحدات ١٢

تلك الهيئة جزءا لها والثاني الوحدات من حيث انها معروضة لتلك الهيئة من غير ان تكون تلك الهيئة

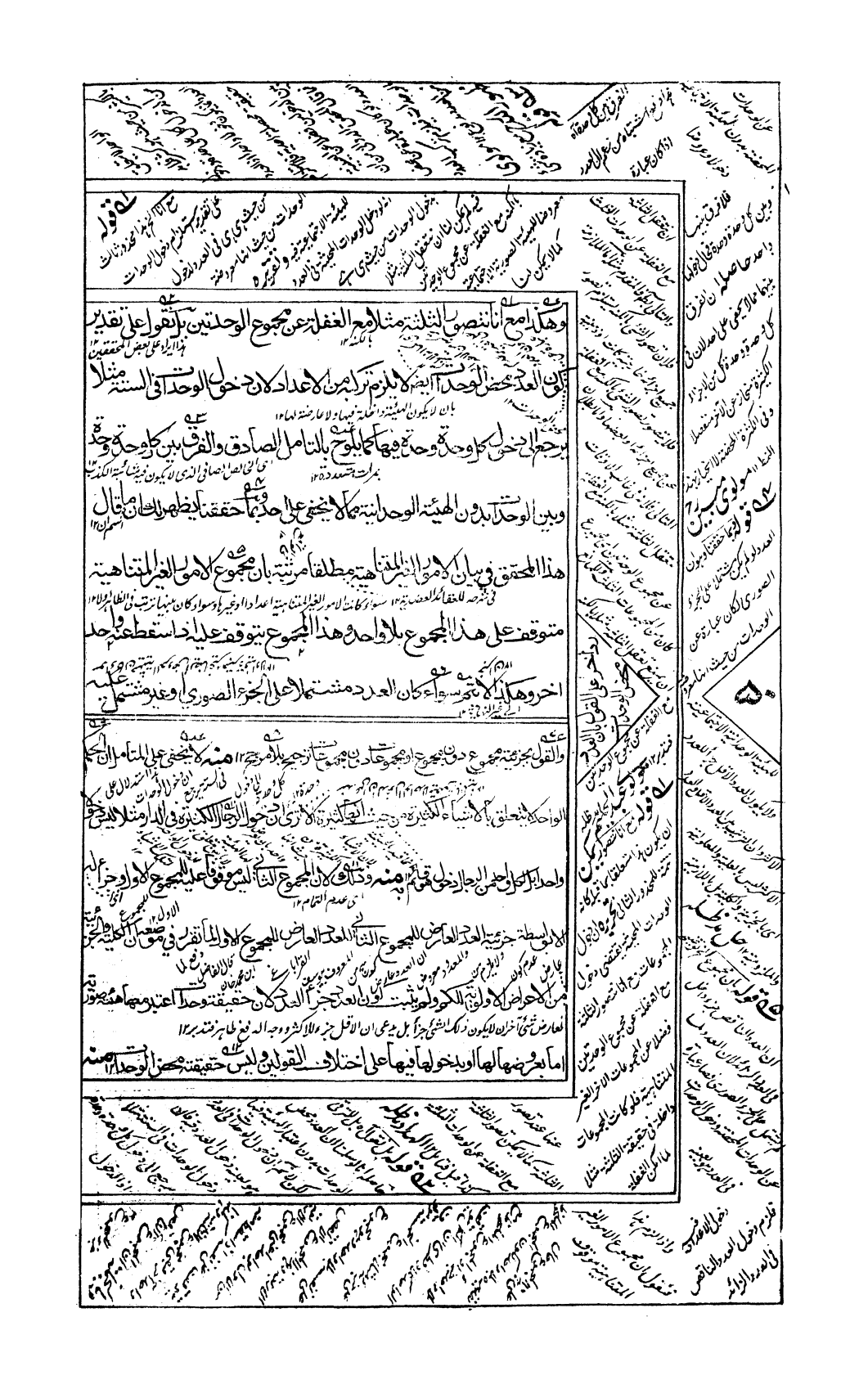
اي الكثرة ١٢ هذه الحيثية تقييدية معتبرة في العنوان دون المعنون ١٢

داخلة فيها والثالث الوحدات المحضة بان لا يكون تلك الهيئة داخلة فيها وعارضة لها

اي في الحقيقة العددية ١٢

والرابع كل وحدة وحدة والعدد على تقدير اشتماله على الجزء الصوري وحدات بالوجه الاول وعلى

تقدير عدم اشتماله عليه وحدات بالوجه الثاني ١٢ اصنه اي حين الاستلزام ١٢ منه

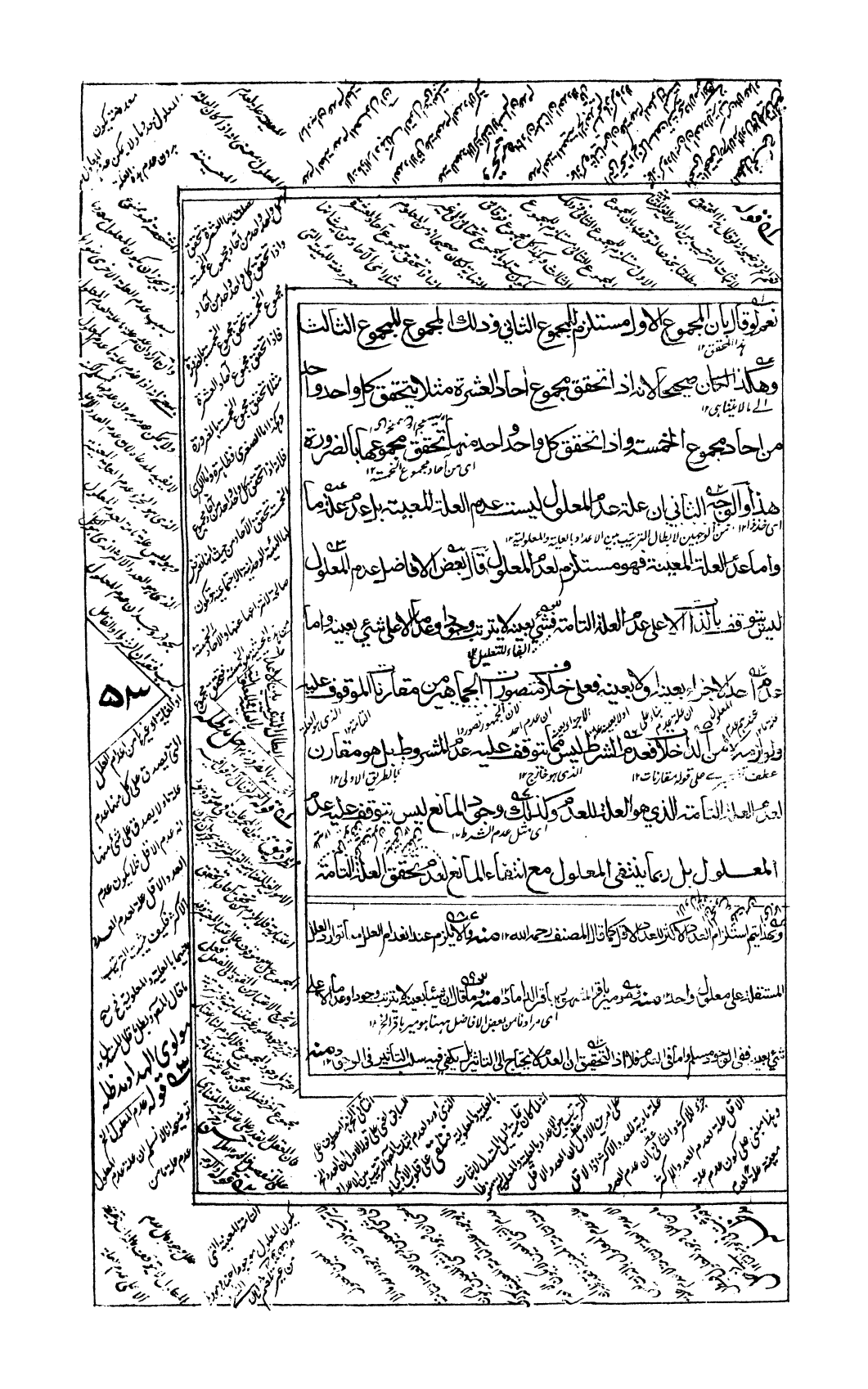


الحواشي المتعلقة بالصفحة المقابلة

بهندسة

الحواشي المتعلقة بالصفحة المقابلة

بهند ٥٣٥



قوله ٥٤ أقول العلة التامة الموقوف عليها المعلول هو مجموع العلل الناقصة بمعنى احادها لا بمعنى المركب منها المتغاير لها والا لزم ان يكون العلة التامة جزء لنفسها لانها جملة ما يتوقف عليه فلو كانت هي ايضا من جملة ما يتوقف عليه لزم ان يكون هي جزء تلك الجملة التي هي نفسها ولهذا قال بعضهم المعلول يتوقف على العلة التامة بوصف الكثرة وقد يعبر عنه بالعلة التامة بوصف الكثرة العلة التامة ليس لاعدمها احاد العلل الناقصة كما ان وجودها ليس الا وجودات تلك العلل فلو كانت علة عدم المعلول عدم العلة الناقصة يلزم ان لا يعدم المعلول الا عند عدماتها وظاهر ان لا مرية في ان كثيرا ما يعدم المعلول عند عدم واحد من العلل الناقصة قوله فعدمها الاعداد اه لقائل ان يقول ذلك العدم امر انتزاعية ينتزعها العقل من الاعداد المعدومة ومعنى استلزام عدم الاقل لعدم الاكثر استلزام صحة انتزاع العدم من الاقل صحة انتزاع العدم من الاكثر فلا يلزم ان تلك العدمات موجودة غير متناهية بالفعل فان قلت المفصود اجراء برهان التطبيق في تلك العدمات ولو بنفي امور انتزاعية لا يمنع ذلك لان الاجزاء المقدارية في الجسم المتصل الغير المتناهي

قوله ٥٢ مولوي بيرم

قوله ٥٣ أقول العلة التامة ليست الا احاد العلل الناقصة

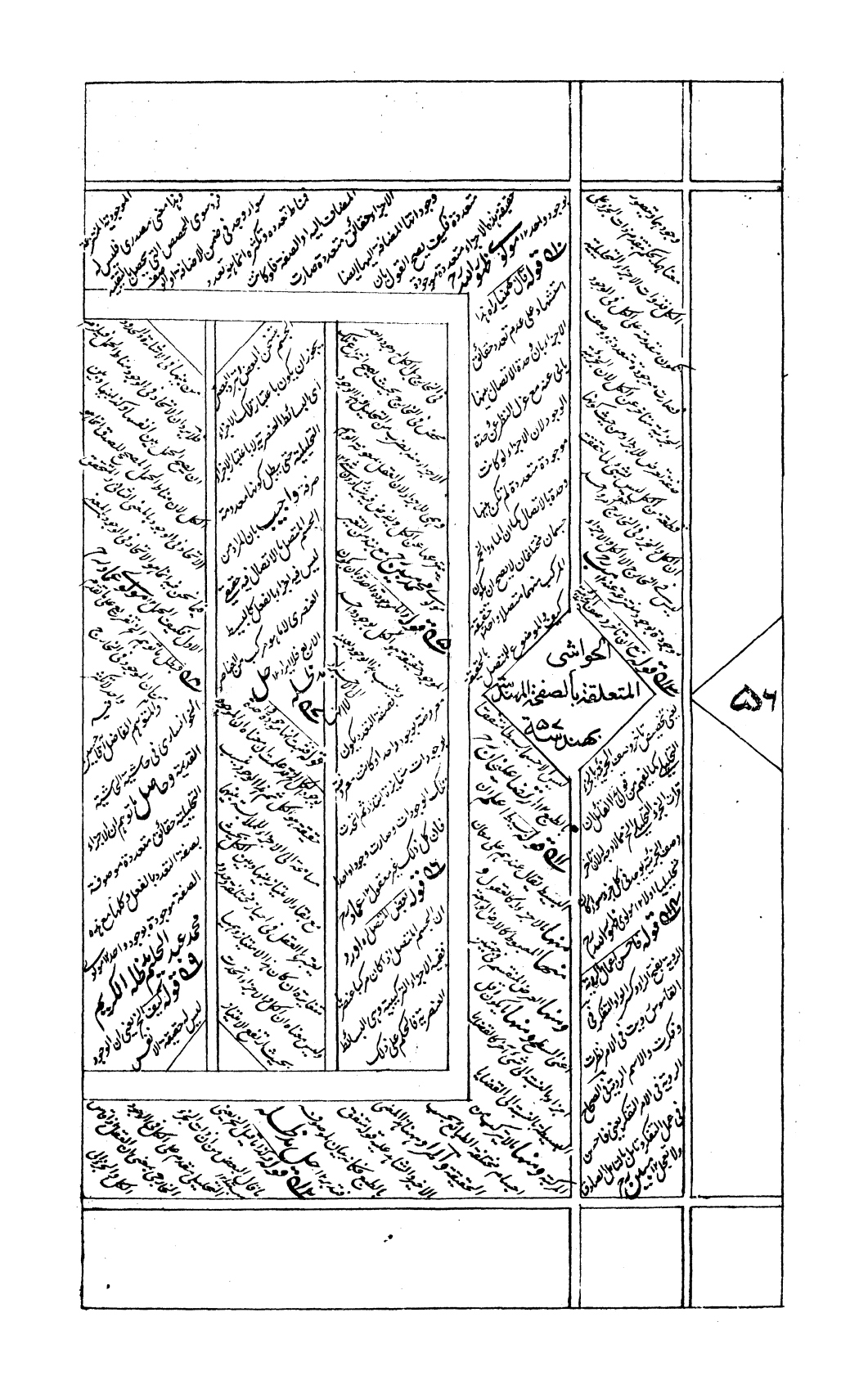
قوله ٥٤ أقول العلة التامة الموقوف عليها المعلول هو مجموع العلل الناقصة بمعنى احادها

قوله ٥٥ أقول العلة التامة الموقوف عليها المعلول هو مجموع العلل الناقصة بمعنى احادها

الحواشی المتعلقة بالصفحة المبتدئة بهذا السطر

المتصل للعدد اشارة الى الجسم المتصل الغير المتناهي ۱۲ خلاصة حاشية الاستاذ

الحواشي المتعلقة بالصفحة المبتدئة بهذه الكلمة



يجري فيها برهان التطبيق مع انها اجزاء وهمية غير موجودة في الخارج كما امتناع

تركب الجسم المتناهي المقدار من الاجزاء الغير المتناهية بالفعل

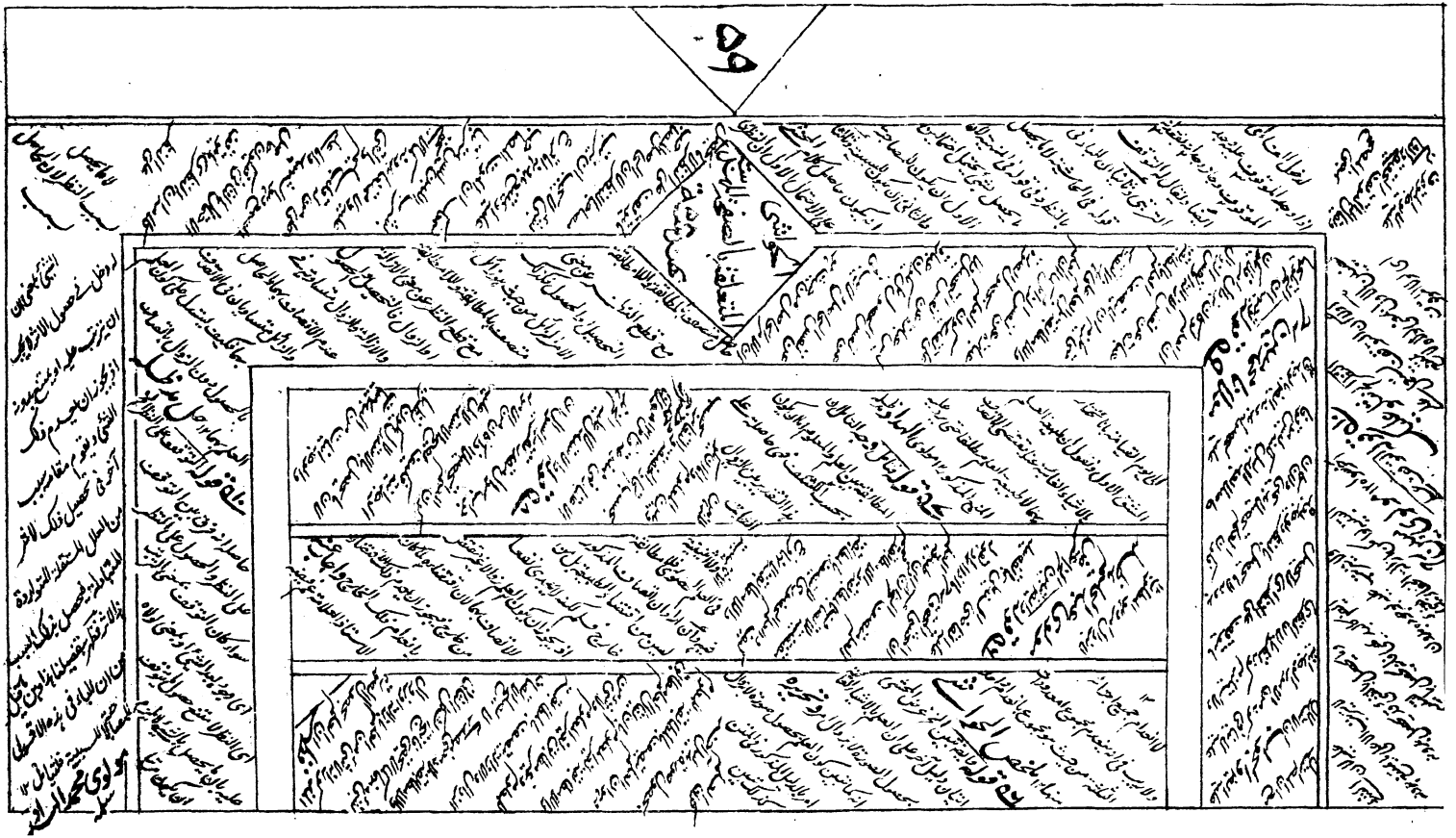
اي بوجود مغاير عن وجود الكل وتفصيله ان الاجزاء التحليلية اما معدة ومتفرقة واما موجودة ومتعددة تواما
موجودة واحدة وكلا الاول باطل لان تلك الاجزاء يجامع موضوعا للقضايا الخارجية كما اذا تنحى بعض
المتصل او تبدد اجزاء اخر في الخارج فيقال هذا البعض حار وذاك بارد وشيء شيء في نظر ومستلزم للثبوت
المثبت له في ذلك الظرف وكل ثان لان الجسم يقبل الانقسامات الغير المتناهية بالفعل فلو كانت تلك الاجزاء
متعددة يلزم تركيبه من اجزاء غير متناهية بالفعل وقد ثبت انه موجود واحد بوجود الكل فليس في الخارج الا
ان يكون فيه تعدد وتكثر ثم العقل مع قطع النظر عن هذا اجزاه ويفرض شيئا دون شيء فبطل ما توهم انها حقائق
متعددة موجودة بوجود واحد كما ذكره المحقق الدواني وهو باطل والوجود هو نفس الموجودية المتنازعة وليس لنا فرد سوى الحصة المعينة بالوصف
تأييد لبطلان ما توهم ١٢
الاضافة قال بعض المحققين في التحصيل الماء والحجر كما يصح ان يكون بينهما وحدة بالاتصال حقيقة كان الموضوع المتصل
بالحقيقة جسم متصل بسيط متفق بالطبع واذا قد ازدياد الجزء التحليلي متقدم على الكلي في الوجود الخارجي بمعنى
هذا معطوف على قوله ما توهم ١٢
ان العقل اذا قاس الكل والجزء الى الوجود كان الجزء متقدما وبصفة الجزئية متاخرا عنه اذا حققت ان الكل والجزء في
الخارج امر واحد مع اختلاف صفة الجزئية متحقق في كل جزء فاحسن اعمال الروية وقل على سلامة القريحة ١٢ منه
اي القياس

نتبين بطلان هذا في الحكمة فتبين بهذا ان العلم تحصيلا ازالة وكان كون العلم تحصيلا ازالة من الامور التي نجدها في انفسنا وكل نحتاج فيها الى بيان والامر الحاصل عند العلم باحد المعلومين غير الحاصل عند العلم بالمعلوم الاخر

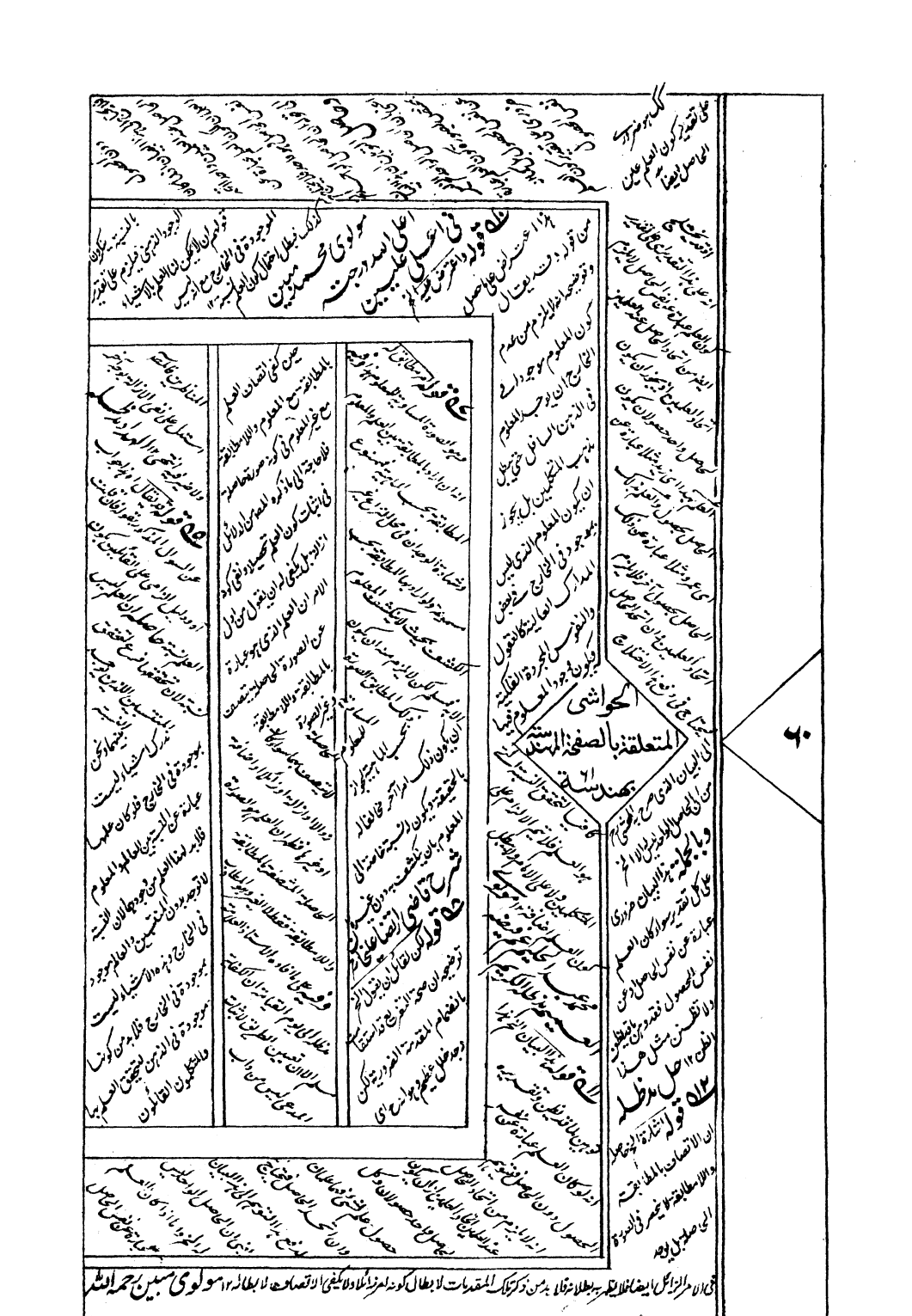
قلت الاجزاء المقدارية انما يجري فيها برهان التطبيق لان منشأ انتزاعها موجود في الخارج واما نفاد العدد فمنشأ انتزاعها امر كذلك ثم لا يخفى عليك ان هذا البيان يجري في اعداد المعدودات ايضا لان الاكثر بالذات مستلزم للاقل بالذات اقل الاكثر بالعرض مستلزم للاقل بالعرض وكما ان عدم الاقل بالذات مستلزم لعدم الاكثر بالذات كذا عدم الاكثر بالعرض مستلزم لعدم الاقل بالعرض فلا يرد ان الاكثر بالعرض لا ينحصر في العدد فيجوز ان يكون لا ادراك زوال امر اخر غير العدد قوله فتبين بهذا اولا وايضا تبين ان العلم متصف بالمطابقة واللامطابقة ولا ازالة لا يتصف بهما فتأمل قوله ولان كون العلم تحصيلا ازالة لا يستدل عليه الا بالنظر في كون من الموجبات اذ النظري هو ما يتوقف على النظر كما يصرح به

توجيهه ان العلم على تقدير كونه زوالا لا امر ليس نفس الازالة والزوال بل هو نفس الزائل كما انه اذا كان تحصول 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 باللامطابقة مع قطع النظر عن كونه زائلا امنه والتوقف على النظر غير الحصول بسواء كان التوقف بمعنى الترتب او بمعنى لو لا لا تتبع ان ما يحصل بشيء لا يلزم ان يكون متأخرا عليه متعاقبا به

Ahmet Special



الحواشی المتعلقة بالصفحة المذکورة بهندسة ٦١



قوله لما سبق اي والا لكان العلم باحدهما عين العلم بالآخر وذلك لان الحاصل الواحد ليس له

اي ان لم يكن الحاصل عند العلم باحدهما غير الحاصل عند العلم بالآخر لكان عينه ١٢

الا حصول واحد وجه آخر لو كان الحاصل عند العلم بهذا عين الحاصل عند العلم بذلك يلزم

تحصيل الحاصل غير التحصيل الاول وايضا اشتهر ان النفس في آن واحد لا تتوجه الى شيئين قوله

هذا دليل على لزوم ان العلمين لا يجتمعان حدوثا في آن واحد ١٢

فيلزم ان يكون اه فان قلت يجوز ان يكون ذلك الامر العقلي مما لا يجري فيه المطابقة واللامطابقة

مع المعلوم ١٢ غير المعلوم ١٢

كالاضافة بين العالم والمعلوم على ما هو مذهب جمهور المتكلمين قلت العلم يتصف بالمطابقة

الحاصل بالذات ١٢ او بالعرض

مثال لما هو علم وليس مما يجري فيه المطابقة واللامطابقة ١٢

واللامطابقة كما يشهد به الضرورة فيلزم ان يكون لكل معلوم امر مطابق له هذا لكن لقائل

ان يقول فح لا حاجة الى ما ذكره من المقدمات بل يكفي ان يقال العلم متصف بالمطابقة

اي المص ١٢ لاثبات المقصود ١٢

واللامطابقة وغير الصورة الحاصلة لا يتصف بهما فتدبر وقد يقال العلم ليس نسبة بين العالم

حتى يظهر لك دفع هذا الايراد ١٢ الحاصلة الصورة ليس غير فيثبت ان العلم

والمعلوم لان تحقق النسبة فرع تحقق المنتسبين ونحن ندرك ما ليس موجودا في الخارج فلا بد له من وجود

اذ ليس له وجود في الخارج فهو في الذهن واعترض عليه بانه يجوز ان يتحقق ذلك في بعض المدارك العالية

عبد الله

هذا البيان على تقدير ان يكون العلم عين الحاصل ايضا ضروري اذ لا يمكن ان يتوهم على هذا التقدير ان العلم بهذا هو

عن الحصول عبارة كون العلم على تقدير اي كما انه ضروري والامطابقة بالمطابقة يتصف وهو محال الزوال

الحاصل بحصول والعلم بذلك هو هذا الحاصل بحصول آخر منه اشارة الى انه يمكن ان يقال العلم على تقدير ان يكون بزوال امر

ايضا يتصف بهما كما مر بيانه في حاشية الحاشية فلما كان المتصف بهما منحصرا في الامر الحاصل والزائد ذكر المصنف ذلك المقدمات في نفي كونه امرا

مولوی محمد مبین رح

قوله وانت خبير بان الاشياء المدركة اذا الخارجة عن اذهاننا لو عدت في الخارج لا يتغير علمنا

ردّ على الاعتراض السابق ١٢

بها كما يحكم به البداهة فذلك النحو من التحقق ليس كافيا وبهذا ثبت ما ذهب اليه المحققون

اى بالاستصحاب ١٢ اى بما ثبت سابقا من انه لا بد في العلم من حصول المعلوم في الذهن ١٢ في الاذهان العالمة ١٢

ان المعلوم بالذات هو الصورة العلمية فتامل

قوله وبيانه ان العلم صفة ذات اضافة فلا بد من ان يتحقق المعلوم عند تحققه ونحن نعلم بالضرورة ان علمنا

اى صفة قائمة بالنفس مبدأ لانكشاف المعلوم ١٢

بالاشياء الغائبة عنا لا يزول بزوال تلك الاشياء في الخارج فالمعلوم بالذات هي الصورة الموجودة في الذهن

اى الاشياء الغائبة عن المدرك الموجودة في الخارج الحاضرة عند الحواس ١٢

لا ما هو موجود في الخارج لكن ينبغي ان يعلم انها معلقة بالذات من حيث هي هي لا من حيث انها ملتفتة

اى الصورة ١٢

بالعوارض الذهنية والا لاحتاج الى اثبات الوجود الذهني بل لا يتصور الخارج وبهذا يظهر ان ما سبق الى بعض

اى وان لم يكن المعلوم بالذات هي الصورة من حيث هي هي ١٢

الاذهان من ان العلم الحضوري على ما لا يكون معلوما اي الصورة الذهنية معلوما بالذات او العلم الحصولي

علما بالعرض لكون معلوما اي الشيء الخارجي معلوما بالعرض ليس بشيء وفتش عن اهمال هذه الدقيقة واشتبا

خبران ١٢

احد العلمين المتغايرين بالاخرة لان ههنا علمين الاول علم متعلق بالماهية من حيث هي هي مع

قطع النظر عن العوارض الذهنية والخارجية وهي معلقة بالذات والماهية موجبة انها معروضة بالعوارض الخارجية

معلقة بالعرض هذا العلم حصولي لانه ليس الا حصول صورة شيء في العقل والثاني علم متعلق بالمعلوم الاولي الذي هو الواقع

بناء على ان الانكشاف فيهما وذلك المعلوم علم حضوري لانه صفة النفس وعلم النفس انها هو فانها عالمة بها علما حضوريا كما تقرر في محله

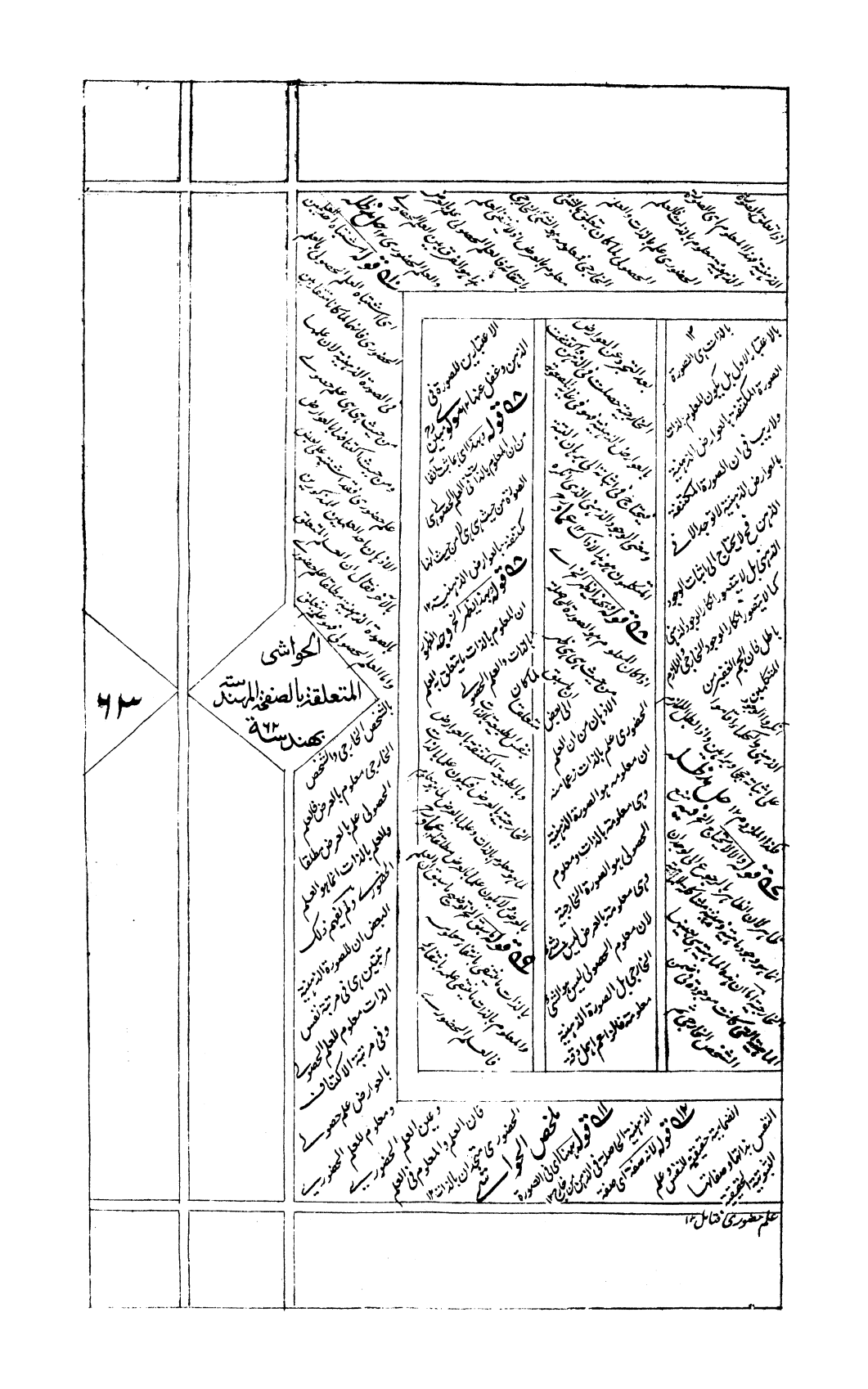
اى نفس الماهية

اى الصورة العلمية

اى العوارض

والثاني اى العلم الحصولي

اى الصورة العلمية



الحواشي المتعلقة بالصفحة المنتسبة ٦٥

ف قوله كما زعم الخ يعني ان زعم هذا الحاكم ببقاء العلم وان عدمت الصورة عن العقول كزعم قوم انا نعلم ان طوفان نوح ع متقدم على بعثة موسى ع وان لم يكن ذلك لاحركة فان هذا الزعم باطل فان البرهان يدل على خلافه فانه قد ثبت في مقامه ان التقدم والتأخر بالذات من اوصاف الزمان ويكونان في الزمانيات بالعرض والزمان مقدار

والافلاك الاعظم ثم بواسطة العقول الباقية والافلاك الى ان ينتهي الى العقل العاشر وحركات الاجرام الفلكية الى العناصر ثم العناصر الى الانسان ومركباتها الى ان ينتهي الى الادراك والعرفان

قوله بكونه من الحكم صورة الشيء في العقل والثاني حصول صورة الشيء في العقل فقط مع عدم اعتبار الحكم فالتصور مع عدم اعتبار الحكم اي حصول صورة الشيء الاول اي حصول صورة الشيء فقط سواء كان معه حكم او لا

لانه يصدق على نفس التصور ويصدق على نقيضه لان مفهوم ما يحصل في العقل وعلى نقيضه وهو اللاتصور لان كل واحد من الصورة الحاصلة ونقيضها من المفهومات الذهنية دون الموجودات الخارجية وهذا الحمل حمل عرضي اما في النقيض فظاهر واما في الحمل على نفسه فلانه نفسه

قوله متعلق المراد بالتعلق اعم من ان يكون بالوجه او بالكنه فالبارئ تعالى وان لم يتصور بالكنه لكنه يتصور بالوجه ١٢ مولوي المدار

قوله على جميع التقادير تفصيل المقام ان التقسيم الثنائي

قوله فالعقل ان العقل الاول صادق على جميع التقادير

[illegible]

وذلك هو المراد بحصول صورة الشيء في العقل ويجب أن يكون هذا العلم أعم من أن يكون مطابقا لما في نفس الأمر أو غير مطابق جازما أو غير جازم بحيث يشمل جميع التصورات والتصديقات إذ المنطق إنما يبحث فيه عن المعاني الكلية الشاملة وعن الصناعات المختصة وإذا تقرر هذا فنقول فسر التصور بأمر أحدها بأنه عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل وهو بهذا المعنى الاعتباري

فإن المناقشة فيه مجازا قوله وفسر في المراد بحصول بالصقل فالمراد بحصول الصورة الصورة الحاصلة إذ المطابقة أي التي في المطابقة المذكورة في قوله وإن تغير الخ ١٢

والمطابقة إنما هي بحسب الصورة الحاصلة وهذا دليل على أن مورد القسمة في التصور والتصديق هو العلم بمعنى الصورة الحاصلة

كما حققناه في سد الكتاب ١٢ قوله ويجب أن يكون أعم وإنما كان العلم بحيث يشمل التصورات أيضا لأن شمول العلم لها ظاهر بخلاف شمول التصديقات الغير المطابقة وغير الجازمة وشمول للتصديقات المطابقة والجازمة وإن كان ظاهر الكن أورده بواسطة بقابلها قوله فسر التصور آه المذكور

أي التصورات ١٢ أي مجازا لا أصلا حتى يلزم الترجيح بلا مرجح ١٢

بالتفسير الأول كان في صراحة العموم ومحوضة الإطلاق حتى يتعلق بكل شيء ويصدق على نفسه ونقيضه بالحمل العرضي والتصور بالتفسيرين الآخرين وإن كان يتعلق بكل شيء على ما ذهب إليه المحققون ولذا قيل لا يجري في التصورات لكن لا يصدق على نفسه ونقيضه بالحمل العرضي على جميع التقادير

قال ثم إن يقول المدركات العالية مع ما فيها من الصور العلمية على التحقق لا شيء الخارجية والذهنية وعلى تقدير انتفائها أيضا لانتفاء المعلوم ذهنا وخارجا كما يدرك العدم المطلق بداهة الوهم كما نعم قوم وما نعم قوم أن طوفان نوح على السلام مثلا مقدم على بقية موسى عليه السلام ولو لم يكن فلك ولا حركة إنه منسوب إلى البداهة الوهم لما دل البرهان على خلافه منه لأن كلا واحد من الصورة الحاصلة ونقيضها المرفوعة العقلية دون الموجودات الخارجية منه الصورة الحاصلة من الشيء مع اعتبار عدم الحكم والصورة الحاصلة من الشيء مع عدم اعتبار الحكم منه وعلى الصدق على تقدير أن يكون نفس منهما في النصور لسقوط الحكم وعدم اعتباره ونقيضها مع الحكم واعتباره منه

مرادف للعلم وثانيهما انه عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل فقط وهو محتمل لوجهين احدهما حصول صورة الشيء مع اعتبار عدم الحكم وثانيهما حصول صورة الشيء مع عدم اعتبار الحكم وهو بهذا التفسير اعم منه بالتفسير الثاني لانه جاز ان يكون مع الحكم واخص منه بالتفسير الاول لانه جاز 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 انشاء امر الى اخر ايجابا او سلبا

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 ملاءمتهما للساذجية ومقابلة الحكم قوله وهو بهذا التفسير اه لا يخفى عليك انه بين النسبة بين الوجهين والتفسيرين بحسب المفهوم ويظهر منه بحسب الصدق ايضا قوله احدها بانه عبارة عن الحكم اعلم ان الحكم يطلق على معان اربعة الاول جزء 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 بالتفسير الاول على الحقيقة وبالتفسيرين الاخيرين على المجاز نعم لا يخفى ان الاذعان والقبول ايضا من تفسيراته كما يدل عليه ما قال في شرح المطالع

قوله لف ونشر مرتب لتعلق الاول بالاول والثاني بالثاني ١٢ منه وقيه انه لم يفهم من تبيين النسبة بحسب المفهوم النسبة بحسب الصدق فكيف يصح قوله ويظهر منه بحسب الصدق ايضا اللهم الا ان يقال ان المبين النسبة بحسب المفهوم على الالتفات الى الخارج النسبة بحسب الصدق ١٢ منه

الحواشي المتعلقة بالصفوة المبتدة

بحسب مسئلة

الحواشي المتعلقة بالصفحة الهندسية

بهندسة ٦٩

وثانيهما بانه عبارة عن نفس النسبة لا عن الانتساب لان الانتساب فعل والعلم انفعال

قوله وثانيهما بانه عبارة عن نفس النسبة ايراد هذا التفسير في هذا المقام غير مناسب لان الكلام في الحكم بمعنى التصديق لا الحكم بمعنى جزء القضية قوله لان الانتساب كما لا يخفى ما فيه فافهم قوله والعلم انفعال اه للذهب المنصور في العلم انه من مقولة الكيف كما تقرر في موضعه ولعله اراد ان العلم حاصل بالانفعال اعلم ان ههنا اشكالا مشهورا اورده الشيخ في الهيات الشفاء واجاب عنه حيث قال القائل ان يقول العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها وهي صور جواهر واعراض فان كانت صور الاعراض اعراضا فصور الجواهر كيف تكون اعراضا فان الجوهر لذاته جوهر فماهيته لا يكون في موضوع البتة وماهيته محفوظة سواء نسبت الى ادراك العقل لها او نسبت الى الوجود الخارجي فيقول ان ماهية الجوهر جوهر بمعنى انه موجود في الاعيان لا في موضوع وهذه الصفة موجودة لماهية الجواهر المعقولة فانها ماهيته 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 وبهذه العناية لا يتجه ما اورد في الحاشية الاولى ان ايراد هذا التفسير غير مناسب منه

قوله لان العلم عبارة عما ذكر فيكون من مقولة الاضافة قوله فان قلت اه

قوله عبد الحكيم مولوي

قوله لان الفعل انما يناسب الانتساب بالمعنى المصدري كما عرفت من كلام شارح المطالع ان الانتساب الاسناد وغيره كما تقرر في تحريرات والدي وغيره

قوله مولوي عبد الحكيم

قوله لا يخفى ما في قوله

قوله مولوي عبد الحكيم

قوله فافهم

قوله فان قلت اه

اي ان هذه الماهية معقولة عن امر وجوده في الاعيان ان يكون لا في موضوع واما وجوده
في العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حده من حيث هو جوهر اي ليس حد الجوهر انه
في العقل لا في موضوع بل حده انه سواء كان في العقل او لم يكن فان وجوده في الاعيان ليس
في موضوع فتفهم لا يخفى عليك ان القول بعرضية الصورة الجوهرية مناف لحصر العوض
في المقولات التسع لان المقولات اجناس عالية متباينة بالذات اللهم الا ان يكون مرادهم
حصر الاعراض الموجودة في الخارج

اشارة الى ان هذا الجواب غير تام وذلك لان التحقيق عندهم ان الاضافة وغيرها من المقولات
النسبية ليست موجودة في الخارج والصواب في الجواب ان يقال مرادهم حصر الاعراض الموجودة
في نفس الامر والموجود فيها هنا امران الحقيقة العلمية والحقيقة الحاصلة في الذهن من حيث هي هي في كل
منهما مندرجة في مقولة الاولى في مقولة الكيف والثانية في مقولة اخرى من مقولة الجوهر وغيرها كما
سينكشف عنك غطاؤه واما الحقيقة الحاصلة في الذهن من حيث انها مكتنفة بالعوارض
الذهنية بان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا او بان يكون كل منهما داخلا اي المركب من
العارض والمعروض فلا شك انها من الاعتبارات الذهنية وليس لها وجود في نفس
الامر كما لا يخفى على من له ادنى مسكة ولما كان الاطلاع عليه موقوفا على كلام
سيأتي بعد ذلك لم نورده واوردنا الجواب الغير المرضي واشرنا الى عدم الارتضاء

منه رحمه الله

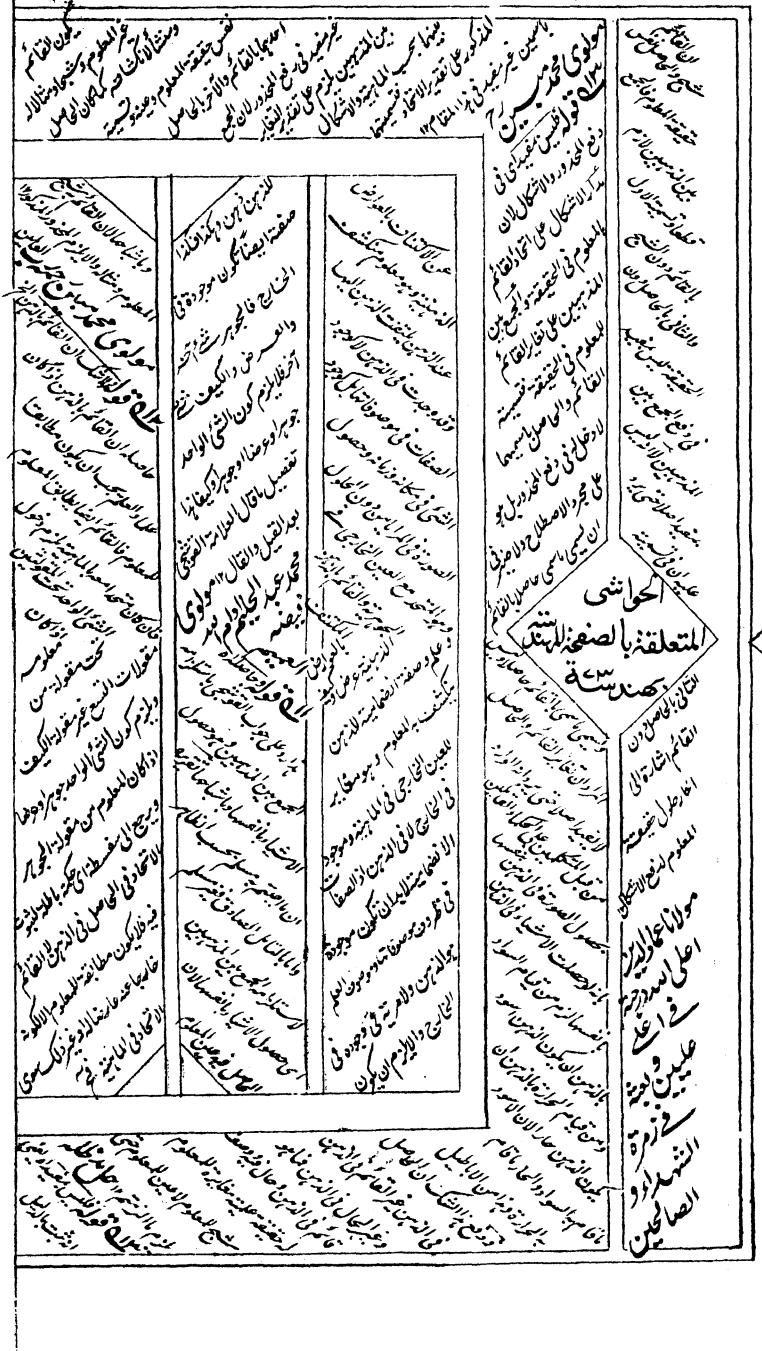
الحواشی المتعلقة بالصفحة المستدیرة

بهندسة

مولوی محمد نور الحسن

الطبع آوے تو بمکتبہ الدین سنتھ عالی شاہ ۱۱۲

الحواشی المتعلقة بالصفحة الهندسية

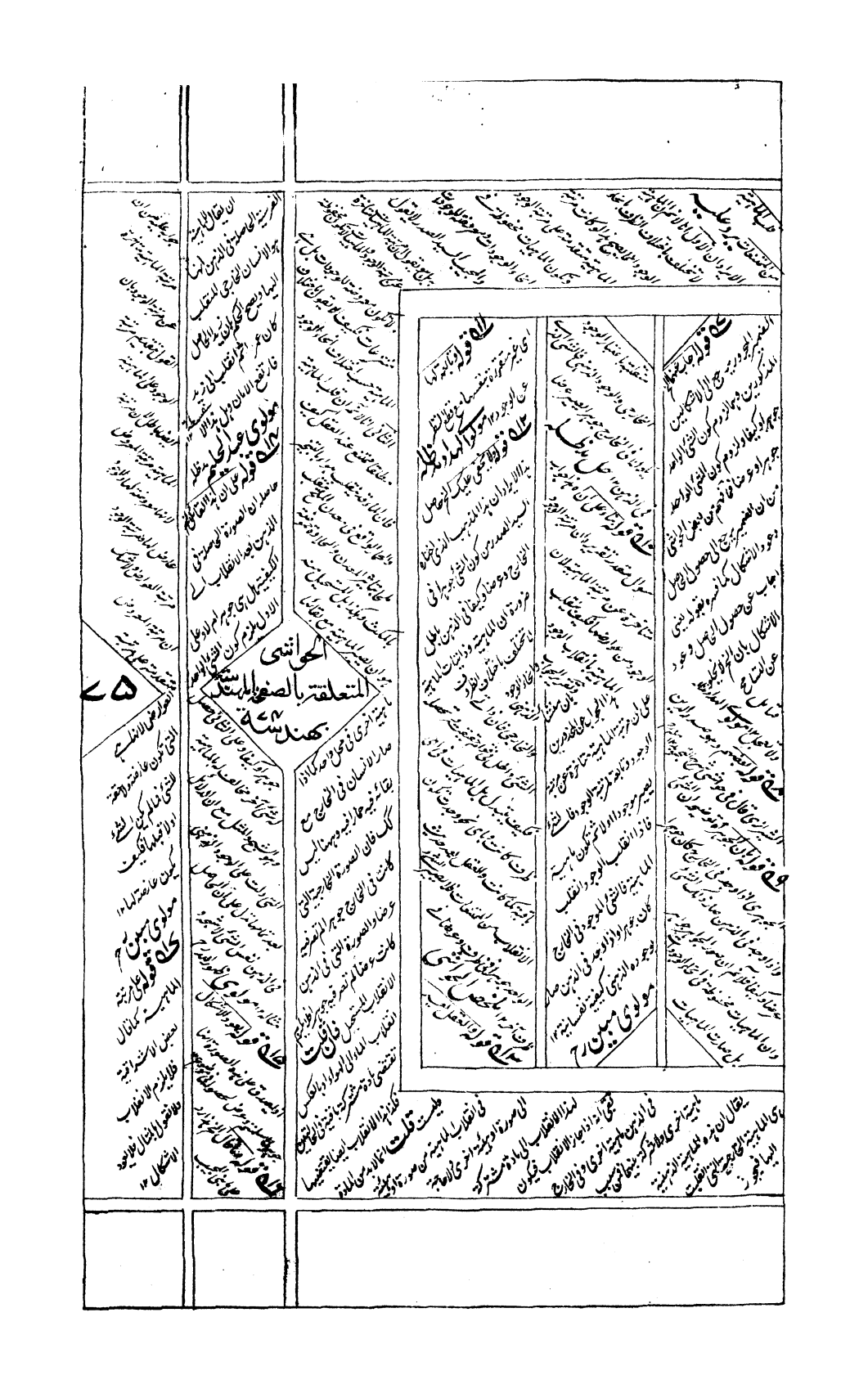


وما اورد على الحصر من النقض بالوحدة والنقطة فمدفوع لان الوحدة ليست
من الموجودات الخارجية والنقطة من مقولة الكيف كما صرح به الفارابي في التعليقات
حيث قال النقطة كيفية في الخط وهو مثل التربيع لانها حالة للخط المتناهي ثم هنا
اشكال اخر وهو ان العلم من الكيفيات النفسانية فيلزم ان يكون الشيء الواحد
جوهرا وكيفا مع انهما مقولتان وصدقهما على شيء واحد ممتنع وقد اجاب
عن الاشكالين بعض المتاخرين بالفرق بين القيام والحصول بان ما هو جوهر
معلوم وحاصل في الذهن وموجود فيه وما هو عرض وكيف علم وقائم
بالذهن وموجود في الخارج وحاصله كما يظهر بالتامل الصادق
وذلك ان القائم بالذهن لما كان علما يجب ان يكون صورته مطابقة للمعلوم
فاما ان تكون مغايرة له او متحدة معه والتالي باطل والا يعود الاشكال ويرجع الى
السنخية في الحاصل في الذهن فنقول الاول فالقائم بالذهن شبح
المعلوم كما ان الحاصل في الذهن نفس حقيقته واما تسميته احدهما بالقائم والآخر
بالحاصل فليس بمفيد كما لا يخفى

ان القائم بالذهن شبيه بالمعلوم ومثاله والحاصل فيه عين المعلوم ونفسه فهو جمع بين
المذهبين فانت 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 تقطنت
فما ذكر الاشكال الا اجاب عنه بانا بعضها بان الجوهر بعدما 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 اما ان يقول بانتفاء الجوهرية او بقائها فعلى الاول يرجع قوله هذا
الى القول بحصول الشبح والمثال وعلى الثاني يعود الاشكال فما قال ان مرتبة الوجود مقدمة
على مرتبة الماهية فهو ايضا باطل لان مرتبة الماهية مرتبة المعروض ومرتبة الوجود مرتبة العوارض

ان القائم بالذهن شبيه بالمعلوم ومثاله والحاصل فيه عين المعلوم ونفسه فهو جمع بين
المذهبين فانت 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 تقطنت
فما ذكر الاشكال الا اجاب عنه بانا بعضها بان الجوهر بعدما 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 اما ان يقول بانتفاء الجوهرية او بقائها فعلى الاول يرجع قوله هذا
الى القول بحصول الشبح والمثال وعلى الثاني يعود الاشكال فما قال ان مرتبة الوجود مقدمة
على مرتبة الماهية فهو ايضا باطل لان مرتبة الماهية مرتبة المعروض ومرتبة الوجود مرتبة العوارض

الحواشي المتعلقة بالصفوة المكتسبة بهندسة



الحواشي المتعلقة بالصفحة المسندة بهذه الشكة

ولا شك ان مرتبة المعروض مقدمة على مرتبة العوارض

لعلك تقول اذا كان مرتبة المعروض مقدمة على مرتبة العارض فلا يكون وجود العارض في مرتبة المعروض بالضرورة فيكون عدمه في تلك المرتبة ولا يلزم ارتفاع النقيضين فيها مع انه ألزم من العوارض حال كونه مضافا الى المعروض فنقول (اي العدم) (اي الوجود والعدم) (جواب اعتراض)

العدم الذي هو من العوارض هو العدم بمعنى السلب لا عدولي والعدم الذي هو نقيض لوجود هو العدم بمعنى السلب البسيط وايضا ارتفاع النقيضين المستحيل انما هو ارتفاع النقيضين في نفس الامر واللازم ههنا ارتفاعهما في المرتبة (جواب آخر للاعتراض)

وهو ليس بمستحيل لانه يرجع الى ارتفاع المرتبة عن النقيضين مثلا ارتفاع وجود المعلول عدمه في مرتبة وجود العلة يرجع الى ارتفاع العلة عن وجود المعلول وعدمه وهذا كما تراه ليس بمحال فتحقق المقام ان نقيض الوجودي في المرتبة سلب الوجود فيها على طريق نفي المقيد لا سلب المحمول المتحقق ذلك السلب فيها (اعني النفي المقيد فالقول بان الوجود ليس في المرتبة هو بعينه قول بتحقق نقيض الوجود فيها على الطريق المذكور فمن قال بجواز ارتفاع النقيضين في المرتبة يقول بتحقق احدهما فيها من حيث لا يدريه مع ان استحالة سلب النقيضين ليس بخصوصية ظروف دون ظرف بل هو في نفسه صحيح في اي ظرف كان كما يشهد به الفطرة السليمة كيف وارتفاع النقيضين في ظروف يرجع الى الاجتماع فيها في ذلك الظرف اذ تحقق سلب المحمول في ذلك الظرف عند نفي الوجود عنه وتحقق سلب سلب المحمول فيه عند نفي سلبه عنه ولما (اي في المرتبة) (تاييد لكونه مستحيلا في نفسه)

التمسك بان سلب النقيضين في المرتبة يرجع الى سلب المرتبة عنهما فناش عن اشتباه معنى العدم بالمعنى الاخر لان الكلام ههنا في سلب الثبوت ونفي المقيد لا السلب الناعت والنفي المقيد فسلب النقيضين في المرتبة يرجع الى سلب المرتبة عن احد النقيضين وسلب سلبهما عنه وهو بين الفساد ضرورة امتناع خلو كل من الوجود والعدم عن ان يكون لامر وان لا يكون لذلك الامر سلب وجود المعلول وعدمه في مرتبة العلة مثلا يرجع الى سلب العلة عن الوجود وسلب سلبها عنه (اي ظاهر الفساد)

فان قلت التقدم عند القوم منحصر في التقدم بالخمسة المشهورة وتقدم 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 متأخرا والمتأخر متقدما
قلت هذا التقدم وراء تلك التقدمات مما صرح به المحقق الطوسي في نقد التنزيل
وقد عبر الشيخ في الهيات الشفاء عن هذا التقدم بالتقدم بالذات وبعضهم عبر عنه
بالتقدم بالماهية والقوم انما حصروا التقدم الذي 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 تراه
خال عن التحصيل وبعيد عن التحقيق واجاب بعض الافاضل عن ذلك بان العلم
كيف بمعنى العرض العام وهو اعم من المقولة اذ الكيف الذي هو المقولة معناه
ماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع ولا يكون تعقلها موقوفا على
تعقل الغير ولا يكون فيها اقتضاء انقسام المحل ولا اقتضاء النسبة والكيف

فان قلت ان التقدم بالشرف من احد اقسام التقدم بالطبع فليس قسما منه فكان تقدم المعروض على العارض تقدم بالطبع

قلت ليس تقدم المعروض على العارض بالطبع بل بالزمان ليس بين العارض والمعروض بالزمان ليس بين العارض والمعروض

قوله فان قلت

قوله قلت

الحواشی المتعلقة بالصفحة المهتمة بهذه السنة

۱ قوله

۲ قوله

۳ قوله

۴ قوله

۵ قوله

۶ قوله

۷ قوله

۸ قوله

۹ قوله

۱۰ قوله

۱۱ قوله

۱۲ قوله

۱۳ قوله

۱۴ قوله

۱۵ قوله

۱۶ قوله

۱۷ قوله

۱۸ قوله

۱۹ قوله

۲۰ قوله

۲۱ قوله

۲۲ قوله

۲۳ قوله

۲۴ قوله

۲۵ قوله

۲۶ قوله

۲۷ قوله

۲۸ قوله

۲۹ قوله

۳۰ قوله

۳۱ قوله

۳۲ قوله

۳۳ قوله

۳۴ قوله

۳۵ قوله

۳۶ قوله

۳۷ قوله

۳۸ قوله

۳۹ قوله

۴۰ قوله

۴۱ قوله

۴۲ قوله

۴۳ قوله

۴۴ قوله

۴۵ قوله

۴۶ قوله

۴۷ قوله

۴۸ قوله

۴۹ قوله

۵۰ قوله

۵۱ قوله

۵۲ قوله

۵۳ قوله

۵۴ قوله

۵۵ قوله

۵۶ قوله

۵۷ قوله

۵۸ قوله

۵۹ قوله

۶۰ قوله

۶۱ قوله

۶۲ قوله

۶۳ قوله

۶۴ قوله

۶۵ قوله

۶۶ قوله

۶۷ قوله

۶۸ قوله

۶۹ قوله

۷۰ قوله

۷۱ قوله

۷۲ قوله

۷۳ قوله

۷۴ قوله

۷۵ قوله

۷۶ قوله

۷۷ قوله

۷۸ قوله

۷۹ قوله

۸۰ قوله

۸۱ قوله

۸۲ قوله

۸۳ قوله

۸۴ قوله

۸۵ قوله

۸۶ قوله

۸۷ قوله

۸۸ قوله

۸۹ قوله

۹۰ قوله

۹۱ قوله

۹۲ قوله

۹۳ قوله

۹۴ قوله

۹۵ قوله

۹۶ قوله

۹۷ قوله

۹۸ قوله

۹۹ قوله

۱۰۰ قوله

۱۰۱ قوله

۱۰۲ قوله

۱۰۳ قوله

۱۰۴ قوله

۱۰۵ قوله

۱۰۶ قوله

۱۰۷ قوله

۱۰۸ قوله

۱۰۹ قوله

۱۱۰ قوله

۱۱۱ قوله

۱۱۲ قوله

۱۱۳ قوله

۱۱۴ قوله

۱۱۵ قوله

۱۱۶ قوله

۱۱۷ قوله

۱۱۸ قوله

۱۱۹ قوله

۱۲۰ قوله

۱۲۱ قوله

۱۲۲ قوله

۱۲۳ قوله

۱۲۴ قوله

۱۲۵ قوله

۱۲۶ قوله

۱۲۷ قوله

۱۲۸ قوله

۱۲۹ قوله

۱۳۰ قوله

۱۳۱ قوله

۱۳۲ قوله

۱۳۳ قوله

۱۳۴ قوله

۱۳۵ قوله

۱۳۶ قوله

۱۳۷ قوله

۱۳۸ قوله

۱۳۹ قوله

۱۴۰ قوله

۱۴۱ قوله

۱۴۲ قوله

۱۴۳ قوله

۱۴۴ قوله

۱۴۵ قوله

۱۴۶ قوله

۱۴۷ قوله

۱۴۸ قوله

۱۴۹ قوله

۱۵۰ قوله

۱۵۱ قوله

۱۵۲ قوله

۱۵۳ قوله

۱۵۴ قوله

۱۵۵ قوله

۱۵۶ قوله

۱۵۷ قوله

۱۵۸ قوله

۱۵۹ قوله

۱۶۰ قوله

۱۶۱ قوله

۱۶۲ قوله

۱۶۳ قوله

۱۶۴ قوله

۱۶۵ قوله

۱۶۶ قوله

۱۶۷ قوله

۱۶۸ قوله

۱۶۹ قوله

۱۷۰ قوله

۱۷۱ قوله

۱۷۲ قوله

۱۷۳ قوله

۱۷۴ قوله

۱۷۵ قوله

۱۷۶ قوله

۱۷۷ قوله

۱۷۸ قوله

۱۷۹ قوله

۱۸۰ قوله

۱۸۱ قوله

۱۸۲ قوله

۱۸۳ قوله

۱۸۴ قوله

۱۸۵ قوله

۱۸۶ قوله

۱۸۷ قوله

۱۸۸ قوله

۱۸۹ قوله

۱۹۰ قوله

۱۹۱ قوله

۱۹۲ قوله

۱۹۳ قوله

۱۹۴ قوله

۱۹۵ قوله

۱۹۶ قوله

۱۹۷ قوله

۱۹۸ قوله

۱۹۹ قوله

۲۰۰ قوله

۲۰۱ قوله

۲۰۲ قوله

۲۰۳ قوله

۲۰۴ قوله

۲۰۵ قوله

۲۰۶ قوله

۲۰۷ قوله

۲۰۸ قوله

۲۰۹ قوله

۲۱۰ قوله

۲۱۱ قوله

۲۱۲ قوله

۲۱۳ قوله

۲۱۴ قوله

۲۱۵ قوله

۲۱۶ قوله

۲۱۷ قوله

۲۱۸ قوله

۲۱۹ قوله

۲۲۰ قوله

۲۲۱ قوله

۲۲۲ قوله

۲۲۳ قوله

۲۲۴ قوله

۲۲۵ قوله

۲۲۶ قوله

۲۲۷ قوله

۲۲۸ قوله

۲۲۹ قوله

۲۳۰ قوله

۲۳۱ قوله

۲۳۲ قوله

۲۳۳ قوله

۲۳۴ قوله

۲۳۵ قوله

۲۳۶ قوله

۲۳۷ قوله

۲۳۸ قوله

۲۳۹ قوله

۲۴۰ قوله

۲۴۱ قوله

۲۴۲ قوله

۲۴۳ قوله

۲۴۴ قوله

۲۴۵ قوله

۲۴۶ قوله

۲۴۷ قوله

۲۴۸ قوله

۲۴۹ قوله

۲۵۰ قوله

۲۵۱ قوله

۲۵۲ قوله

۲۵۳ قوله

۲۵۴ قوله

۲۵۵ قوله

۲۵۶ قوله

۲۵۷ قوله

۲۵۸ قوله

۲۵۹ قوله

۲۶۰ قوله

۲۶۱ قوله

۲۶۲ قوله

۲۶۳ قوله

۲۶۴ قوله

۲۶۵ قوله

۲۶۶ قوله

۲۶۷ قوله

۲۶۸ قوله

۲۶۹ قوله

۲۷۰ قوله

۲۷۱ قوله

۲۷۲ قوله

۲۷۳ قوله

۲۷۴ قوله

۲۷۵ قوله

۲۷۶ قوله

۲۷۷ قوله

۲۷۸ قوله

۲۷۹ قوله

۲۸۰ قوله

۲۸۱ قوله

۲۸۲ قوله

۲۸۳ قوله

۲۸۴ قوله

۲۸۵ قوله

۲۸۶ قوله

۲۸۷ قوله

۲۸۸ قوله

۲۸۹ قوله

۲۹۰ قوله

۲۹۱ قوله

۲۹۲ قوله

۲۹۳ قوله

۲۹۴ قوله

۲۹۵ قوله

۲۹۶ قوله

۲۹۷ قوله

۲۹۸ قوله

۲۹۹ قوله

۳۰۰ قوله

۳۰۱ قوله

۳۰۲ قوله

۳۰۳ قوله

۳۰۴ قوله

۳۰۵ قوله

۳۰۶ قوله

۳۰۷ قوله

۳۰۸ قوله

۳۰۹ قوله

۳۱۰ قوله

۳۱۱ قوله

۳۱۲ قوله

۳۱۳ قوله

۳۱۴ قوله

۳۱۵ قوله

۳۱۶ قوله

۳۱۷ قوله

۳۱۸ قوله

۳۱۹ قوله

۳۲۰ قوله

۳۲۱ قوله

۳۲۲ قوله

۳۲۳ قوله

۳۲۴ قوله

۳۲۵ قوله

۳۲۶ قوله

۳۲۷ قوله

۳۲۸ قوله

۳۲۹ قوله

۳۳۰ قوله

۳۳۱ قوله

۳۳۲ قوله

۳۳۳ قوله

۳۳۴ قوله

۳۳۵ قوله

۳۳۶ قوله

۳۳۷ قوله

۳۳۸ قوله

۳۳۹ قوله

۳۴۰ قوله

۳۴۱ قوله

۳۴۲ قوله

۳۴۳ قوله

۳۴۴ قوله

۳۴۵ قوله

۳۴۶ قوله

۳۴۷ قوله

۳۴۸ قوله

۳۴۹ قوله

۳۵۰ قوله

۳۵۱ قوله

۳۵۲ قوله

۳۵۳ قوله

۳۵۴ قوله

۳۵۵ قوله

۳۵۶ قوله

۳۵۷ قوله

۳۵۸ قوله

۳۵۹ قوله

۳۶۰ قوله

۳۶۱ قوله

۳۶۲ قوله

۳۶۳ قوله

۳۶۴ قوله

۳۶۵ قوله

۳۶۶ قوله

۳۶۷ قوله

۳۶۸ قوله

۳۶۹ قوله

۳۷۰ قوله

۳۷۱ قوله

۳۷۲ قوله

۳۷۳ قوله

۳۷۴ قوله

۳۷۵ قوله

۳۷۶ قوله

۳۷۷ قوله

۳۷۸ قوله

۳۷۹ قوله

۳۸۰ قوله

۳۸۱ قوله

۳۸۲ قوله

۳۸۳ قوله

۳۸۴ قوله

۳۸۵ قوله

۳۸۶ قوله

۳۸۷ قوله

۳۸۸ قوله

۳۸۹ قوله

۳۹۰ قوله

۳۹۱ قوله

۳۹۲ قوله

۳۹۳ قوله

۳۹۴ قوله

۳۹۵ قوله

۳۹۶ قوله

۳۹۷ قوله

۳۹۸ قوله

۳۹۹ قوله

۴۰۰ قوله

۴۰۱ قوله

۴۰۲ قوله

۴۰۳ قوله

۴۰۴ قوله

۴۰۵ قوله

۴۰۶ قوله

۴۰۷ قوله

۴۰۸ قوله

۴۰۹ قوله

۴۱۰ قوله

۴۱۱ قوله

۴۱۲ قوله

۴۱۳ قوله

۴۱۴ قوله

۴۱۵ قوله

۴۱۶ قوله

۴۱۷ قوله

۴۱۸ قوله

۴۱۹ قوله

۴۲۰ قوله

۴۲۱ قوله

۴۲۲ قوله

۴۲۳ قوله

۴۲۴ قوله

۴۲۵ قوله

۴۲۶ قوله

۴۲۷ قوله

۴۲۸ قوله

۴۲۹ قوله

۴۳۰ قوله

۴۳۱ قوله

۴۳۲ قوله

۴۳۳ قوله

۴۳۴ قوله

۴۳۵ قوله

۴۳۶ قوله

۴۳۷ قوله

۴۳۸ قوله

۴۳۹ قوله

۴۴۰ قوله

۴۴۱ قوله

۴۴۲ قوله

۴۴۳ قوله

۴۴۴ قوله

۴۴۵ قوله

۴۴۶ قوله

۴۴۷ قوله

۴۴۸ قوله

۴۴۹ قوله

۴۵۰ قوله

۴۵۱ قوله

۴۵۲ قوله

۴۵۳ قوله

۴۵۴ قوله

۴۵۵ قوله

۴۵۶ قوله

۴۵۷ قوله

۴۵۸ قوله

۴۵۹ قوله

۴۶۰ قوله

۴۶۱ قوله

۴۶۲ قوله

۴۶۳ قوله

۴۶۴ قوله

۴۶۵ قوله

۴۶۶ قوله

۴۶۷ قوله

۴۶۸ قوله

۴۶۹ قوله

۴۷۰ قوله

۴۷۱ قوله

۴۷۲ قوله

۴۷۳ قوله

۴۷۴ قوله

۴۷۵ قوله

۴۷۶ قوله

۴۷۷ قوله

۴۷۸ قوله

۴۷۹ قوله

۴۸۰ قوله

۴۸۱ قوله

۴۸۲ قوله

۴۸۳ قوله

۴۸۴ قوله

۴۸۵ قوله

۴۸۶ قوله

۴۸۷ قوله

۴۸۸ قوله

۴۸۹ قوله

۴۹۰ قوله

۴۹۱ قوله

۴۹۲ قوله

۴۹۳ قوله

۴۹۴ قوله

۴۹۵ قوله

۴۹۶ قوله

۴۹۷ قوله

۴۹۸ قوله

۴۹۹ قوله

۵۰۰ قوله

۵۰۱ قوله

۵۰۲ قوله

۵۰۳ قوله

۵۰۴ قوله

۵۰۵ قوله

۵۰۶ قوله

۵۰۷ قوله

۵۰۸ قوله

۵۰۹ قوله

۵۱۰ قوله

۵۱۱ قوله

۵۱۲ قوله

۵۱۳ قوله

۵۱۴ قوله

۵۱۵ قوله

۵۱۶ قوله

۵۱۷ قوله

۵۱۸ قوله

۵۱۹ قوله

۵۲۰ قوله

۵۲۱ قوله

۵۲۲ قوله

۵۲۳ قوله

۵۲۴ قوله

۵۲۵ قوله

۵۲۶ قوله

۵۲۷ قوله

۵۲۸ قوله

۵۲۹ قوله

۵۳۰ قوله

۵۳۱ قوله

۵۳۲ قوله

۵۳۳ قوله

۵۳۴ قوله

۵۳۵ قوله

۵۳۶ قوله

۵۳۷ قوله

۵۳۸ قوله

۵۳۹ قوله

۵۴۰ قوله

۵۴۱ قوله

۵۴۲ قوله

۵۴۳ قوله

۵۴۴ قوله

۵۴۵ قوله

۵۴۶ قوله

۵۴۷ قوله

۵۴۸ قوله

۵۴۹ قوله

۵۵۰ قوله

۵۵۱ قوله

۵۵۲ قوله

۵۵۳ قوله

۵۵۴ قوله

۵۵۵ قوله

۵۵۶ قوله

۵۵۷ قوله

۵۵۸ قوله

۵۵۹ قوله

۵۶۰ قوله

۵۶۱ قوله

۵۶۲ قوله

۵۶۳ قوله

۵۶۴ قوله

۵۶۵ قوله

۵۶۶ قوله

۵۶۷ قوله

۵۶۸ قوله

۵۶۹ قوله

۵۷۰ قوله

۵۷۱ قوله

۵۷۲ قوله

۵۷۳ قوله

۵۷۴ قوله

۵۷۵ قوله

۵۷۶ قوله

۵۷۷ قوله

۵۷۸ قوله

۵۷۹ قوله

۵۸۰ قوله

۵۸۱ قوله

۵۸۲ قوله

۵۸۳ قوله

۵۸۴ قوله

۵۸۵ قوله

۵۸۶ قوله

۵۸۷ قوله

۵۸۸ قوله

۵۸۹ قوله

۵۹۰ قوله

۵۹۱ قوله

۵۹۲ قوله

۵۹۳ قوله

۵۹۴ قوله

۵۹۵ قوله

۵۹۶ قوله

۵۹۷ قوله

۵۹۸ قوله

۵۹۹ قوله

۶۰۰ قوله

۶۰۱ قوله

۶۰۲ قوله

۶۰۳ قوله

۶۰۴ قوله

۶۰۵ قوله

۶۰۶ قوله

۶۰۷ قوله

۶۰۸ قوله

۶۰۹ قوله

۶۱۰ قوله

۶۱۱ قوله

۶۱۲ قوله

۶۱۳ قوله

۶۱۴ قوله

۶۱۵ قوله

۶۱۶ قوله

۶۱۷ قوله

۶۱۸ قوله

۶۱۹ قوله

۶۲۰ قوله

۶۲۱ قوله

۶۲۲ قوله

۶۲۳ قوله

۶۲۴ قوله

۶۲۵ قوله

۶۲۶ قوله

۶۲۷ قوله

۶۲۸ قوله

۶۲۹ قوله

۶۳۰ قوله

۶۳۱ قوله

۶۳۲ قوله

۶۳۳ قوله

۶۳۴ قوله

۶۳۵ قوله

۶۳۶ قوله

۶۳۷ قوله

۶۳۸ قوله

۶۳۹ قوله

۶۴۰ قوله

۶۴۱ قوله

۶۴۲ قوله

۶۴۳ قوله

۶۴۴ قوله

۶۴۵ قوله

۶۴۶ قوله

۶۴۷ قوله

۶۴۸ قوله

۶۴۹ قوله

۶۵۰ قوله

۶۵۱ قوله

۶۵۲ قوله

۶۵۳ قوله

۶۵۴ قوله

۶۵۵ قوله

۶۵۶ قوله

۶۵۷ قوله

۶۵۸ قوله

۶۵۹ قوله

۶۶۰ قوله

۶۶۱ قوله

۶۶۲ قوله

۶۶۳ قوله

۶۶۴ قوله

۶۶۵ قوله

۶۶۶ قوله

۶۶۷ قوله

۶۶۸ قوله

۶۶۹ قوله

۶۷۰ قوله

۶۷۱ قوله

۶۷۲ قوله

۶۷۳ قوله

۶۷۴ قوله

۶۷۵ قوله

۶۷۶ قوله

۶۷۷ قوله

۶۷۸ قوله

۶۷۹ قوله

۶۸۰ قوله

۶۸۱ قوله

۶۸۲ قوله

۶۸۳ قوله

۶۸۴ قوله

۶۸۵ قوله

۶۸۶ قوله

۶۸۷ قوله

۶۸۸ قوله

۶۸۹ قوله

۶۹۰ قوله

۶۹۱ قوله

۶۹۲ قوله

۶۹۳ قوله

۶۹۴ قوله

۶۹۵ قوله

۶۹۶ قوله

۶۹۷ قوله

۶۹۸ قوله

۶۹۹ قوله

۷۰۰ قوله

۷۰۱ قوله

۷۰۲ قوله

۷۰۳ قوله

۷۰۴ قوله

۷۰۵ قوله

۷۰۶ قوله

۷۰۷ قوله

۷۰۸ قوله

۷۰۹ قوله

۷۱۰ قوله

۷۱۱ قوله

۷۱۲ قوله

۷۱۳ قوله

۷۱۴ قوله

۷۱۵ قوله

۷۱۶ قوله

۷۱۷ قوله

۷۱۸ قوله

۷۱۹ قوله

۷۲۰ قوله

۷۲۱ قوله

۷۲۲ قوله

۷۲۳ قوله

۷۲۴ قوله

۷۲۵ قوله

۷۲۶ قوله

۷۲۷ قوله

۷۲۸ قوله

۷۲۹ قوله

۷۳۰ قوله

۷۳۱ قوله

۷۳۲ قوله

۷۳۳ قوله

۷۳۴ قوله

۷۳۵ قوله

۷۳۶ قوله

۷۳۷ قوله

۷۳۸ قوله

۷۳۹ قوله

۷۴۰ قوله

۷۴۱ قوله

۷۴۲ قوله

۷۴۳ قوله

۷۴۴ قوله

۷۴۵ قوله

۷۴۶ قوله

۷۴۷ قوله

۷۴۸ قوله

۷۴۹ قوله

۷۵۰ قوله

۷۵۱ قوله

۷۵۲ قوله

۷۵۳ قوله

۷۵۴ قوله

۷۵۵ قوله

۷۵۶ قوله

۷۵۷ قوله

۷۵۸ قوله

۷۵۹ قوله

۷۶۰ قوله

۷۶۱ قوله

۷۶۲ قوله

۷۶۳ قوله

۷۶۴ قوله

۷۶۵ قوله

۷۶۶ قوله

۷۶۷ قوله

۷۶۸ قوله

۷۶۹ قوله

۷۷۰ قوله

۷۷۱ قوله

۷۷۲ قوله

۷۷۳ قوله

۷۷۴ قوله

۷۷۵ قوله

۷۷۶ قوله

۷۷۷ قوله

۷۷۸ قوله

۷۷۹ قوله

۷۸۰ قوله

۷۸۱ قوله

۷۸۲ قوله

۷۸۳ قوله

۷۸۴ قوله

۷۸۵ قوله

۷۸۶ قوله

۷۸۷ قوله

۷۸۸ قوله

۷۸۹ قوله

۷۹۰ قوله

۷۹۱ قوله

۷۹۲ قوله

۷۹۳ قوله

۷۹۴ قوله

۷۹۵ قوله

۷۹۶ قوله

۷۹۷ قوله

۷۹۸ قوله

۷۹۹ قوله

۸۰۰ قوله

۸۰۱ قوله

۸۰۲ قوله

۸۰۳ قوله

۸۰۴ قوله

۸۰۵ قوله

۸۰۶ قوله

۸۰۷ قوله

۸۰۸ قوله

۸۰۹ قوله

۸۱۰ قوله

۸۱۱ قوله

۸۱۲ قوله

۸۱۳ قوله

۸۱۴ قوله

۸۱۵ قوله

۸۱۶ قوله

۸۱۷ قوله

۸۱۸ قوله

۸۱۹ قوله

۸۲۰ قوله

۸۲۱ قوله

۸۲۲ قوله

۸۲۳ قوله

۸۲۴ قوله

۸۲۵ قوله

۸۲۶ قوله

۸۲۷ قوله

۸۲۸ قوله

۸۲۹ قوله

۸۳۰ قوله

۸۳۱ قوله

۸۳۲ قوله

۸۳۳ قوله

۸۳۴ قوله

۸۳۵ قوله

۸۳۶ قوله

۸۳۷ قوله

۸۳۸ قوله

۸۳۹ قوله

۸۴۰ قوله

۸۴۱ قوله

۸۴۲ قوله

۸۴۳ قوله

۸۴۴ قوله

۸۴۵ قوله

۸۴۶ قوله

۸۴۷ قوله

۸۴۸ قوله

۸۴۹ قوله

۸۵۰ قوله

۸۵۱ قوله

۸۵۲ قوله

۸۵۳ قوله

۸۵۴ قوله

۸۵۵ قوله

۸۵۶ قوله

۸۵۷ قوله

۸۵۸ قوله

۸۵۹ قوله

۸۶۰ قوله

۸۶۱ قوله

۸۶۲ قوله

۸۶۳ قوله

۸۶۴ قوله

۸۶۵ قوله

۸۶۶ قوله

۸۶۷ قوله

۸۶۸ قوله

۸۶۹ قوله

۸۷۰ قوله

۸۷۱ قوله

۸۷۲ قوله

۸۷۳ قوله

۸۷۴ قوله

۸۷۵ قوله

۸۷۶ قوله

۸۷۷ قوله

۸۷۸ قوله

۸۷۹ قوله

۸۸۰ قوله

۸۸۱ قوله

۸۸۲ قوله

۸۸۳ قوله

۸۸۴ قوله

۸۸۵ قوله

۸۸۶ قوله

۸۸۷ قوله

۸۸۸ قوله

۸۸۹ قوله

۸۹۰ قوله

۸۹۱ قوله

۸۹۲ قوله

۸۹۳ قوله

۸۹۴ قوله

۸۹۵ قوله

۸۹۶ قوله

۸۹۷ قوله

۸۹۸ قوله

۸۹۹ قوله

۹۰۰ قوله

۹۰۱ قوله

۹۰۲ قوله

۹۰۳ قوله

۹۰۴ قوله

۹۰۵ قوله

۹۰۶ قوله

۹۰۷ قوله

۹۰۸ قوله

۹۰۹ قوله

۹۱۰ قوله

۹۱۱ قوله

۹۱۲ قوله

۹۱۳ قوله

۹۱۴ قوله

۹۱۵ قوله

۹۱۶ قوله

۹۱۷ قوله

۹۱۸ قوله

۹۱۹ قوله

۹۲۰ قوله

۹۲۱ قوله

۹۲۲ قوله

۹۲۳ قوله

۹۲۴ قوله

۹۲۵ قوله

۹۲۶ قوله

۹۲۷ قوله

۹۲۸ قوله

۹۲۹ قوله

۹۳۰ قوله

۹۳۱ قوله

۹۳۲ قوله

۹۳۳ قوله

۹۳۴ قوله

۹۳۵ قوله

۹۳۶ قوله

۹۳۷ قوله

۹۳۸ قوله

۹۳۹ قوله

۹۴۰ قوله

۹۴۱ قوله

۹۴۲ قوله

۹۴۳ قوله

۹۴۴ قوله

۹۴۵ قوله

۹۴۶ قوله

۹۴۷ قوله

۹۴۸ قوله

۹۴۹ قوله

۹۵۰ قوله

۹۵۱ قوله

۹۵۲ قوله

۹۵۳ قوله

۹۵۴ قوله

۹۵۵ قوله

۹۵۶ قوله

۹۵۷ قوله

۹۵۸ قوله

۹۵۹ قوله

۹۶۰ قوله

۹۶۱ قوله

۹۶۲ قوله

۹۶۳ قوله

۹۶۴ قوله

۹۶۵ قوله

۹۶۶ قوله

۹۶۷ قوله

۹۶۸ قوله

۹۶۹ قوله

۹۷۰ قوله

۹۷۱ قوله

۹۷۲ قوله

۹۷۳ قوله

۹۷۴ قوله

۹۷۵ قوله

۹۷۶ قوله

۹۷۷ قوله

۹۷۸ قوله

۹۷۹ قوله

۹۸۰ قوله

۹۸۱ قوله

۹۸۲ قوله

۹۸۳ قوله

۹۸۴ قوله

۹۸۵ قوله

۹۸۶ قوله

۹۸۷ قوله

۹۸۸ قوله

۹۸۹ قوله

۹۹۰ قوله

۹۹۱ قوله

۹۹۲ قوله

۹۹۳ قوله

۹۹۴ قوله

۹۹۵ قوله

۹۹۶ قوله

۹۹۷ قوله

۹۹۸ قوله

۹۹۹ قوله

۱۰۰۰ قوله

الذي هو عرض عام واعم من المقولة هو عرض موجود في الموضوع بحيث لا يكون
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
يشكل بالصورة الجزئية الحاصلة من اضافة المخصوصة او المقدار المشخص مثلا
وانا نقول وبالله التوفيق ومنه الوصول الى التحقيق الاشياء اذا حصلت
في الاذهان يحصل لها وصف وهو ليس بحاصل لها وقت كونها في الاعيان
ويحمل ذلك الوصف عليها فيقال مثلا الانسان صورة علمية وعلم ولا شك
ان المحمول في تلك القضية ليس نفس الموضوع ولا ذاتيا له والا لكان محمولا عليه
على تقدير كونه في الخارج ايضا ضرورة ان الذات والذاتي لا يختلفان باختلاف الوجود
فهذا الحمل 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
الذهن عرض لانه موجود في الموضوع وتابع للموجود الخارجي لكنه متحد معه في الماهية
النوعية فهو ان كان كيفا فذلك ايضا كيف وان كان جوهرا فذلك ايضا جوهر وهكذا

تتمة القول بالعلم من مقولة الكيف

واطلاق العلم على الحاصل في الذهن من قبيل اطلاق العارض على المعروض مثل اطلاق الضاحك على الانسان فالعارض ليس الا عرضا من مقولة الكيف والمعروض ليس الا عرضا تابعا للموجود الخارجي ولقد اطنبنا الكلام في هذا المقام اذ ههنا قد تحيرت الافهام واختلفت الاقوام وزلّت الاقدام

تمت

خاتمة الطبع بعون الملك العلام الذي جعل المنطق وسيلة لافادة ما في الجنان من المعقولات وفضل الانسان بشرف العلم على سائر انواع الموجودات قد استتب طبع الحواشي الزاهدية على الرسالة القطبية بتحشية السميدع اللوذعي الهمام الالمعي اللوذعي صاحب رفيع الشان مولانا المولوي محمد الله داد خان دام فيضه امتنان في اوائل جمادي الاولى من شهور سنة سبع وثمانين بعد الالف ومائتين من هجرة نبي الخافقين عليه وعلى آله التحية تتعاقب الملوين في المطبع النظامي الواقع في الكانفور صانها الله عن الفتن والشرور وكان هذا الطبع المطبوع لامر من هو معدن المروة مخزن الفتوة جامع العلوم العقلية والنقلية كانه مجمع البحرين مولانا المولوي خادم حسين حصل ما تمناه في الدارين باهتمام هذا الراقم الراجي الى الغفران محمد عبد الرحمن بن الحاج محمد روشن خان اسكنه الله في روضة الرضوان

مولوي محمد يسين

العذر عند کرام الناس مقبول

اعلموا ایہا الطلاب انہ لما فرغ النساخ من نسخ ہذا الکتاب حصر کلہ فقہ عندہ الا الاقل من نزر الا وانسان مہما عنایت فیہ نوعا من الخلل والنقصان

اما الاول فہو انہ حیر بعد الاسم المفخم مولانا الحاج الحافظ محمد عبد الحلیم مدظلہ وعم فیضہ اوغیرہ مما یدل علی حیاتہ المفیضۃ الفیضۃ العمیم مقام رحمہ اللہ واوخلہ اللہ جنات النعیم **وعذرہ** جہل الکاتب المجاورۃ مولانا الممدوح بجوار رحمۃ ربہ الغفور الرحیم ولو اعتذر من قبلہ لدفع ہذا الخلل بانہ ایماء الی نیلہ مقام الشہداء الذین فی حقہم قال عز من قائل وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ ۚ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَٰكِن لَّا تَشْعُرُونَ ۝ لانہ رحمہ اللہ مات مرضیا ومن مات مرضیات شہید الحدیث لاکن **واما الثانی** فانہ فی بعض المقام ترک من اول الاعلام الاعلام مایدل علی التعظیم والاکرام **فعذرہ** بانہ التزم ابتداء کل حاشیۃ عن سطر وابتداءہ وانتہاءہ علی انتہائہ فلاجل ہذا الالزام فی بعض المواضع لم یسعہ المقام لتحریر مایدل علی التکریم والاحترام والمحو والاثبات لاصلاح ہذہ التقیصۃ من کل صحائف الکتاب کما علم فی غایۃ الاشکال فلاجرم تحکم الضرورۃ ترکہ علی الحال فان الضرورات تبیح المحذورات واللہ یقبل التوبۃ عن عبادہ ویعفو عن السیات

کشف الرموز المرقومۃ فی الحواشی الکاشفۃ للخبایا والنواشی

بحر	مکنی من ہامش بحر العلوم مولانا عبد العلی المرحوم غفر اللہ الحی القیوم
حسن	رمز من حاشیۃ ملا حسن الفیض علیہ شآبیب الرحمۃ والمنن
عماد	شارح عن شرح مولانا عماد الدین اعلی اللہ درجتہ فی اعلی علیین
مب	کنایۃ من تعلیقات مولانا محمد مبین بعثہ اللہ فی زمرۃ الشہداء والصالحین
ظہور	مشعر عن الحل لمولانا ظہور اللہ برد اللہ مضجعہ وطاب ثراہ
ولی	اشارۃ الی تحریر مولانا ولی اللہ جعل اللہ الجنۃ مثواہ
فضل	تنبیہ علی افادات مولانا فضل امام صیر اللہ دار المقامۃ دار السلام
احمد	اشعار عن حواشی قاضی احمد علی السندیلی غفر اللہ العلی
رستم	مبنیٔ عن تحریرات مولانا رستم علی عفا عنہ اللہ القوی
ارتضا	کاشف عن شرح قاضی ارتضا علیخان اسکنہ اللہ بحبوحۃ الجنان
عبد وجل	مرموز لحل الحافظ الحاج مولانا محمد عبد الحلیم ادخلہ اللہ جنات النعیم
ملخص	ایماء الی خلاصۃ الحواشی للعلماء الاعلام اقامہم اللہ فی وسط دار السلام
الہداد	مشار بہ الی فوائد جدیدۃ وعوائد مفیدۃ لمولانا الہداد خان ادام اللہ ظلہ وفیضہ بالجود والاحسان

الالتماس

لما کان ہذا الکتاب الخالی فی فہرس المکتبۃ العالیۃ کورنت کلکتۃ التی ہی دار الامارۃ فلا یطبعہ بدون اجازۃ ہذا العبد المعتنی بالطبع محوض حدس الی المطابع وارباب التجارۃ ویعلم انہ مطبوع فی المطبع النظامی الواقع فی الکانبور قد ختم ختمہ ورسم علامۃ خطہ علی الختم صین عن مکارہ الدہور

العبد

عبد الصمد بن حاجی محمد روشن خان صنفی بقلم خود

محمد روشن خان حنفی ۱۲۹۳ھ

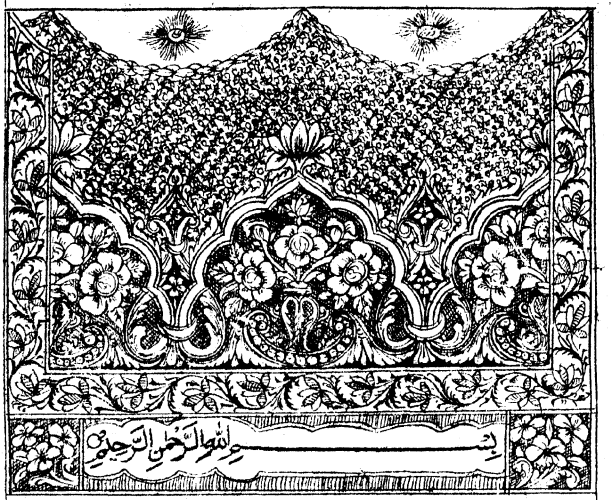
محمد عبد الرحمن بن حاجی

ماشاء الله لا قوة الا بالله

بفضل خصلت بخش انسان مبطا فضائل علوم سایر انواع جان حسب مراتبش بحر مواج فرت کمال معدن فتوح جلال

باهتمام سراج غفران محمد عبد الرحمن بن حاجی محمد یوسف خان مغفور و زیارت تاجدار هند در امرتسر محمد مصطفی خان سید

در مطبع انظامی واقع کانپور مطبوع گردید



بسم الله الرحمن الرحيم

يسبح لله ما في السموات وما في الارض الملك القدوس العزيز الحكيم هو الذي بعث
في الامين رسولا منهم يتلوا عليهم اياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة يا ايها الذين
صلوا عليه وسلموا تسليما لتنالوا من محمد بكرم الكريم جنة ونعما وبعد يقول العبد الضعيف
الذي لا خلاق له من الحسنات ولا بضاعة له الا السيئات غلام يحيى بن نجم الدين
البهاري جعل الله وجوههما ناضرة الى ربها ناظرة مسفرة ضاحكة مستبشرة اني كنت
قد صرفت حينا من الدهر في غوص الفرائد في اللوم والدرر بحضرة قاموس العلم والحكم صحاح
الدراية من بين لامع صراح المذاكرة والفطانة اساس الكرم والكرامة قمقام اذكياء
العصر هما كملاء الدهر فص خاتم الشريعة نقاد جواهر الطريقة باب مدينة العلم الاعلى
ولا ادني مولانا باب الله الجوفوري سلمه الله تعالى شعرا لا يدرك الواصف المطري احصاءه

وان يك سابقا في كل ما وصفا ... شرحا يفي في تعليقات السيد الزاهد على
الرسالة القطبية من المغلقات ما يضيق القرائح الذكية ريثما الرحيم الرحمن احد حوم ارتفاع
سدفه ولم يضع شعشعة صباحا دون عتمته فاختلج في صدري ان الدهر فيما يغنيه عن
المفتاح بالافتاح وبعده عن المصباح بالاصباح الان قلة بضاعتي قد يثبطني عن التجاسر
على هذا المرام وضيق باعتي يعوقني عن الانتصاب في هذا المقام حتى التمس مني من وطر عبته
سرة بعد اخرى اخي واعزي حيوة المصدري الشيخ علم الهدى متعه الله تعالى بما ينفعه و
بعده عما يجمحه ولم اجد طي الكتب عنجهيدا وحريا فاقدمت عليه داعيا من الله رشدا
وسبيلا فجاء بحمد الله مصباح الدجى للفرقان الشمس والضحى سميته بلواء الهدى
في الليل والله اسئل ان يجعله مدودا ما دام خيام العلم معهودا وهو حسبي ونعم الوكيل
ونعم المولى ونعم الكفيل قوله الحمد هو الشكر وقضاء الحق والحمز بالكسر العدا والعلم
البالغة اي الجيدة في القاموس شيء بالغ اي جيد والحجة بالضم البرهان والمراد به ههنا
اما العموم او الخصوص وهو القرآن فانه برهان لاثبات رسالة الرسول صلعم من
عند ربه الساطعة المرتفعة العظيم وكذا العميم من صيغ المبالغة مجرور على انه جار على الله
وما بعده فاعله الشان الخطب والامر والاحسان ضد الاساءة في الصحاح كل من في اي امر
واحد فهو ولي الخير ما يرغب فيه الكل كالعقل والعدل مثلا والتوفيق دست دادن كسي را
بكاري كذا في الصراح الافاضة افراغ الماء وصبه والصلوة هي حسن الثناء من الله تعالى على
رسوله صلعم كذا في القاموس والسلام للسلامة والبراءة من العيوب وصوادق النصد يقات

الخطبة الحواشي

الواهب

مولوی تراب علی رحمہ اللہ تعالیٰ

من قبيل جرد قطيفة اى التصديقات الصادقة المطابقة للواقع تقتضي بالنظر الى
نفس انها ان تحضر وتستحصل في نفس المقدسة عن الادناس لانه كمال لها فان شاء صلعم
ارفع من ذلك وهذا بخلاف نفوسنا الدنية فان التكليف بالعقائد الحقة اقصى مراتب كمالنا
وقس عليه الجملة التالية حضر كنصر ضد غاب يقال كان بحضرة مثلثة القدس بالضم الطهر
اسم مصدر والتقديس التطهير والحقائق جمع حقيقة الامر وفيه ايماء الى انه لما كان حال
الحقائق كذلك فالعرضيات بالطريق الاولى فذانك على السلام جامع بين جميع انحاء
العلو والجناب بالفتح الفناء وما يقرب من محلة القوم كذا في الصحاح وروحه تفريع
على ما سبق يعني ان مركز الشيء وموضعه ومحله اذا حلي وطبعه يقتضي ان يتوجه ويميل اليه
واذا كان روحه المعلى ونفسه العليا ايضا كذلك بالنسبة الى التصورات والتصديقات
فهو بمنزلة المركز فتشبيه روحه ونفسه في التنفس بالمركز استعارة بالكناية واثبات كونه
متوجها اليه بالطبع استعارة تخييلية تصوراتها وتصديقاتها بالجر على البدل او كل او عطف بيان
ولا يخفى ما فيه من رعاية براعة الاستهلال والمنبع ظرف من النبع بتقديم النون على الباء
الموحدة والعين المهملة خروج الماء من العين وعلى الذي اتباعه واوليائه الابرار جمع
بر بالفتح الصادق الكثير الخير كالبار واصحابه هم الذين طالت صحبتهم مع النبي صلعم
مسلمين وقيل شرط الرواية وقيل هم مسلمون رأوا النبي صلعم الاخيار جمع خير بالتشديد
كما في القاموس من ان المخففة في الجمال والميسم والمشددة في الصلاح والدين عظمه
بالضم والفتح والمدجع عظيم ملس كمساجد من الانس بالضم ضد الوحشة والمراد به

Marginal notes in Urdu and Arabic

الخطبة الحواشي
حل

بدل المجالس فانه موضع الانس اي هم المشار اليهم بالبنان في مجالس عالم القدس ورحماء
بضم ميمين ومد جمع رئيس مجالس الانس اي المجلس مع العالم الروحانية هداة جمع هاد
كحماة جمع حام اي حافظ مراسم من الرسم اي العلامة اي هم هداة طريق يوصل الى
مرتبة العلم واليقين باحدية ذاته تعالى وحقيقة اوامره ونواهيه معالم جمع معلم
ما يستدل به على شيء وهي ههنا القرآن والشرائع الملة والدين بمعنى واحد وهو
وضع الهي سائق لذوي العقول باختيارهم اياه الى الخير من مصالح الدنيا والاخرة و
اما بالفتح معروف يعدم من الظروف الزمانية مبني على الضم والعناية مرعى بالقول كذا اراد
لامر عناه الامر عناية اهمه ولم يقل بدله الاعانة كما هو الظاهر اشعارا بان للاعانة على
الشيء من جانب الله تعالى هو تعلق الارادة به والصون الحفظ والشر نقيض الخير
والغباوة عدم الفطنة والغواية سلوك طريق لا يوصل الى المطلوب وشر الغي والغوى
منازعة اي مع خصم حتى يفوت ما يعنيه ويضع وقته فيما لا يعنيه ولا ريب في انه ما ينبغي
ان يسئل لصون عنه وفيه اشارة خفية الى انهما كان صاحبي الدراية والفطانة
فكانه اراد ان هذه الذكاوة والدراية موروثة له ونفائس المطالب من قبيل جرد قطيفة
ولذا ما بعيدة والنفيس ما رغب فيه والمارب ما يرب الحاجة والمطالب ما يطلب ويحتاج
اليه فهي موضع الحاجة والرسالة هي الفوائد كانها مرسلة من جانبه الى متعاطيها الخبر المكسر لعلم
والصلح بفتح فيهما وتاء العلامة وكذا الفهامة مجرد المبالغة التحرير بالكسر الحذر قال الفطن
البصير بكل شيء القطب في الاصل سيد القوم ومدار الشيء وملاك الشيء ومداره المنيف العالي والاهمات

جمع امهة بمعنى الام كلامة وام كل شيء اصله وعماده كذا في القاموس محتوية اى محرزة
وجامعة مهمات على صيغة اسم الفاعل في القاموس الهم الحزن همه الامر هما حزنه كاهمه
والمقاصد ما يحزن الطالب في تحصيله وتكميله والاسرار جمع سر ما يكتم والاستار
بالفتح جمع ستر بالكسر پرده كذا في الصراح والحق ضد الباطل والصرف الخالص
والاسعاد الاعانة وها حرف تنبيه اقحمت لئلا يغفل المخاطب عما يلقى اليه فيفوت
المقصود والمستفيض الذي يسيل افاضة الماء او غيره والجود بالضم معروف
قوله يتحقق كل فرد منه بعد الخاى بعدية زمانية وهي التي بها يمتنع اجتماع البعد مع القبل
لتحققها في اجزاء الزمان بنفس ذواتها وفي الزمانيات بواسطتها كما تقرر في موضعه
فالمعنى ان العلم المتجدد الذي ينبئ عن التجدد والحدوث هو العلم الكلي الذي لا يجامع فرد
منه مع موصوفه وعالمه تحققا وحدوثا بل يتحقق اولا موصوفه ثم يتحقق وجوده بعد
زمان ذلك الفرد وان هو الا العلم الحصولي الحادث اذ القديم بقدمه مجامع مع
كل شيء والحضوري فاقد للسلب الكلي ولا يصح ان يراد بها البعدية الذاتية وهي التي بها
يمتنع وجود البعد بدون القبل كما تلوح من الاشارات اذ هذا المعنى كما يوجد في الحصولي الحادث
يوجد في الحصولي القديم ضرورة امتناع وجود الحاصل بدون ما يحصله فيبقى القسم
وهو الحصولي على اطلاقه وهو خلاف مقتضى كلامه بعيد هذا ويمكن ان يقال كما ستبينه ايضا بما
ما قال في بعض تعليقاته من ان كلام المصنف هذا يدل على ان الانقسام الى التصور والتصديق علة
التخصيص اى تخصيص القسم بالحصولي الحادث ولا يمكن المعارضة بان الصفة وهو

وهو قوله الذي لا يكفي آه مع كونها معرفة تصير حينئذ عاما مطلقا من موصوفها وهو
يدعي المساواة بينهما اذ كانا معرفتين اذ المراد من المساواة هو الصدق الكلي من جانب الصفة
على طريق عموم المجاز وهو متحقق ههنا بخلاف ما اذا فسر المتجدد بالحادث او تصير الصفة
ح عاما من وجه كذا افاد الاستاد 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 ففيه كفاية فلا تسلم عموم
الصفة وكذا بان المثابت بدليل المصانما هو التخصيص بالحصولي واما بالحادث ايضا
فكلا لانا نقول حاصل كلام المصان المقسم يجب ان يكون هو الحصولي الحادث والا لم يصح
الانحصار فيهما لان التصور هو حصول الصورة في العقل والتصديق لا بد له منه
والحضوري وكذا الحصولي القديم ليسا على هذا القيد اما الاول فلانتفاء الحصول
فيه واما الثاني فلان المتبادر المتعارف من العقل هو الجوهر المجرد المتعلق بالبدن كيف
اجمعوا على اختصاص التصور والتصديق بالحصولي الحادث ولذا شنع المحشي على الفقيه على
المحقق الدواني في بعض تعليقاته حيث زعم حصول الصورة في العقل فقط او مع الحاكم فلو لم
يتبادر ولم يتعارف لم يكن تعريفهم مانعا لصدقه على الحصولي القديم ايضا والمعرض
منهم حيث لم يوجد في كلامه في اي موضع ما يومي الى المخالفة حتى يحمل كلامهم ههنا على خلافه
انما النفي في نفي القيد عن الاول احالة على المقايسة واعتمادا على الفطرة الوقادة فافهم
فانه من خواص هذا التعليق قوله وهو ليس الا العلم الحصولي انحصار الشيء في الاعم لا ينافي

انحصاره في الاشخاص والفائدة اتحاد طرفي الشرح والمتن **قوله** اذ العلم الحضوري الخ واذا علم
المتعلق بالصورة العلمية وان كان بنفسه متحققا بعد تحقق الموصوف لكن ليس امرا كليا له افراد
بل هو جزئيات متعددة واما العلم المتعلق بهذا المفهوم الكلي فهو علم حصولي فلا يرد
بهم ايضا على ما قيل ان المراد بالفرد النوعي وليس لعلم الصورة العلمية فرد نوعي واما الفرد
شخصي وان المراد من البعدية المذكورة بعدية ما تكون مقتضية لتغيير طبيعة ذلك الفرد والبعدية
في علم الصورة العلمية بالنظر الى كونها حصوليا ليس بسديد اما الاول فلابتنائه على
ان العلم المتعلق بالصورة العلمية امر كلي وليس كذلك كما مر انفا واما الثاني فلاتحاد طبيعة
العلم والمعلوم في الحضوري فكما لا مدخلية لوصف الحصولية في اقتضاء البعدية في الصورة
العلمية كذلك لا مدخلية له فيه في علمها الحضوري فليتامل **قوله** في الحاشية فيلزم التخصيص الخ
ولا يلزم على تفسير الحشي اذ مصداق المتجدد هو الحصولي الحادث لا احدهما فقط فليس
التخصيص الا تخصيص العلم بالمتجدد **قوله** فيها واي صفة مساوق اي صادقة معها صدقا
كليا اما من جانب الصفة فقط او من الجانبين نعم منهم من قال ان الله تعالى يعلم طرق وافرة
للكثرة افراده وقلة مواقعه وشرائطه فهو اعرف والاخص بخلافه والصفات الموضحة
لا بد لها من ان لا تكون اخص من الموصوف فانها في التعريف فتدبر **قوله** فيه اشارة الى ان الخ
حيث لم يقل لا يكون فيه الحضور مع كونه اخصر ففيه اشارة الى وجه ايثار هذه العبارة على تلك
فافهم **قوله** في الحاشية فالمراد بالحضور الخ اذ لو كان المراد به الحضور عند الحاسة
مع كون عدولا عما هو المبتدأ هو المطلق لم يصح تمثيل المنفي كما هو الظاهر بعلم الواجب

وارادة الحضور عند المدرك ليستوجب خلافا وما هو الواقع فلابد من المصير الى المطلق ولكن
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 الصورة بل
المراد بها الغائب عن المدرك مطلقا وارادة الغائب عن كليهما معا تستلزم مفهوما لحاقيا في
السكوت في معرض البيان بيان كما تقرر في موضعه قوله فالابصار مثلا الخ اى العلم الحاصل
عند الابصار علم حصولي لا حضوري ولا نزاع كون الآلات الجسدانية مدركة أو 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 سياتي والآلات مادية وقد بينا انه لم لا يجوز ان يكون المدرك
عند الابصار حاضرا عند النفس ايضا لكن بواسطة الآلات كما يستفاد من ظاهر
كلام صاحب الاشراق ولعل هذا القدس من الحضور يكفي للانكشاف فالنفي احق بالنفي
قوله في هذا المقام اى في مقام الاستدلال على تخصيص المورد بالعلم المتجدد قوله
ينبغي ان الخ اى ينبغي ان يكون كاسبا ومكتسبا وبديهيا ونظريا اولا وبالذات يستحسن
جعل مورد القسمة في اثناء اثبات الاحتياج الى المنطق فافهم قوله وما هو لا العلم
الحصولي لان البداهة والنظرية من شان الحصولي الحادث دون غيره اذ من المعلوم تحقق
التقابل بالمعنى المصطلح المتعارف بين البداهة والنظرية وانتفاء التضايف والايجاب
والسلب اما الاول فظاهر واما الثاني فلعدم جواز ارتفاعهما معا من شيء كما نص عليه
شارح حكمة العين حيث قال قد يكون احدهما اي الايجاب والسلب كاذبا فقط لاستحالة
بالضرورة ان بعض كل من التصور والتصديق ينتهي بالبداهة نظرا منتهيا الى البديهي وينتقل الى الفكر والنظر ليس كل فكر سواء والا لم يقع التحاسن

السواد يعني ان لا يستعمل في احد هذا و تير مج فيه دون الآخر منه مولوي تراب علي رحمه الله تعالى

اجتماعهما على الصدق والكذب معًا انتهى والبداهة والنظرية ليستا على هذه المثابة ضرورة
ارتفاعهما من العلم على تقديركونهما صفة للمعلوم ومن المعلوم على تقديركونهما صفة للعلم
فتعين التضاد على تقدير وجوديتهما والعدم والملكة على تقدير عدمية احدهما وهي البداهة
ومن شروط الاول امكان التوارد من الجانبين على محل الآخر ومن شروط الثاني من جانب الوجود
فقط في الحضوري والقديم لا يتصور ذلك لان المترتب على النظر الذي هو مجموع
لانتقالين التدريجيين لا يكون الا حصولي الحادث كما يشهد به الضرورة فانتفاؤهما
بالبداهة ايضا غير متصور لاستلزام انتفاء اللازم انتفاء الملزوم ويتجه عليه ان شرطية
التوارد من الجانبين او من جانب على المحل بخصوصه ممنوع واما على المطلق اي على شخصه
او نوعه او جنسه قريبا كان او بعيدا فمسلم ومتصور ههنا كيف لا يجوز ان يكون مطلق العلم
جنسا للحضوري والقديم وعديلهما ولا ريب في انتفائه بالنظرية والقول بعرضيته لا يخلو عن
مقابلة المنع بالمنع على ان عدم النظرية ايضا محتاج ابتداء على ان يفسر بعدم امكان حصوله بدون
النظر وعديله بعديله وفيه ما فيه فتامل فانه من خواص هذا التعليق قوله يطلق على
معنيين اي في شائع الاستعمال والا فقد يطلق على انتقالي النفس وتاثرها بالصورة كما هو مذهب
من يقول ان العلم من مقولة الانفعال قوله قال العلامة اه مبني الخلاف اتفاقهم على ان ما
هو العلم حقيقة هو مورد القسمة ثم اختلافهم في تعيين مصداقه فمال الجمهور الى المعنى الاول
ومال البعض كما ذهب اليه الثاني والعلامة جمع بينهما كما جمع العلامة القوشجي بين حصول الاشياء
بانفسها وحصول الاشياء باشباحها فكان العلم عنده مشترك لفظي بينهما وفيه

ما فيه قوله في الحاشية الاول علم الخ المراد بالاول الاول تحققا ورتبة وبالثاني خلافه

والحاصل ان ظن قوم ان ما به الانكشاف فيما عدا الحضوري هو الحصول فهو العلم حقيقة

وعليه بنوا كون العلم من مقولة الاضافة كما ظن آخرون بل انه الانتقاش ومن مقولة

الانفعال والضرورة تشهد بان ما هذا شانه هو الصورة الحاصلة ومن مقولة

الكيف بل عكس ان يستدل عليه بان يقال الاضافة والانفعال لا يوصف بالمطابقة

ولا شيء مما لا يوصف بالمطابقة بعلم فلا شيء من الاضافة والانفعال بعلم ينعكس بالعكس

المستوي الى قولنا لا شيء من العلم باضافة وانفعال فينبغي ان لا يطلق عليه الحصولي

الا بالمعنى المصدري اصطلاحا دون ما به الانكشاف وقد علمت ان طلق العلم انما يطلق

على الحضور والحصول بالمعنى المصدري وعلى الحاظر والحاصل بمعنى ما به الانكشاف فلا توهم

ما يتوهم فافهم قوله اقول الخ المقصود منه ابطال رأي بعض الافاضل بالكلية وكلية راي

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 ثانوية حصصية غير حصصية

ان تكون متحدة الحقيقة والا لم يبق 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 اضطربت الاقوال في نشانها فبعض يدل على التغاير الاعتباري

بينها وبين الطبيعة الكلية كما يقولون كل مفهوم بالنظر الى حصة حقيقي لها وهذا انما يستقيم على التغاير الاعتباري

وتفسيرهم الحصة بالطبيعة المأخوذة مع قيد ما بان يكون القيد خارجا والتقييد داخلا يدل

ان عبارة ذلك الرسالة مشتملة على الدليلين الاول قوله لان حصول الخ والثاني قوله وافراده افراد حصصية

دلالة ظاهرة على التغاير الحقيقي لأنه مصرح بحزئية التقييد فتفريع التغاير الاعتباري على هذا التفسير كما وقع من الاستاذ في شرح المسلم لا يظهر وجهه على أن الخارجية الذهنية غير معقولة لامتناع الاتحاد بين المقولتين المتباينتين وانتفاء حمل التقييد على الطبيعة والخارجية ثانيا في الحمل الموجب للنوعية ولا ثالث لهما وأيضا على تقدير عدم الدخول لا يظهر بينهما وبين الشخص على رأي المتأخرين فرق اللهم 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 التشخص داخل في عنوان الشخص دون المعنون والفرق بينهما وبين الشخص ايهما باعتبار العنوان كما في موضوع المهملة القائلية والطبيعية فارتفع الاضطراب واستقام التفريع هذا ما ظهر لي الآن لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا فتقول عند العاصي ان كلام الاستاذ مفتقر الى توضيح وتنقيح فلا بد ان أتي بهما فاسمع قوله لامتناع الاتحاد الخ ان التقييد من مقولة الاضافة والطبيعة قد تكون من مقولة الجوهر وقد تكون من غيرها قوله الحمل الموجب بالفتح اي تنافي حمل الطبيعة على تلك الافراد الذي هو حيثية كونها نوعا لها قوله ولا ثالث لهما لان الحيثية الذهنية عبارة عن اتحاد جزء مع الآخر وكذا مع الكل في الوجود حتى يتحقق الحمل بينهما والخارجية بخلافه فهناك وذهنية احدهما توجب ذهنية الآخر لان الاتحاد من النسب المتكررة وكذا الخارجية فاحتمال ذهنية احدهما وخارجية الآخر ساقط قوله وايضا على تقديره لا يتأتى لان الفرق باعتبار الاعتبارية في الطبيعة الماخوذة في الاحكام الحصصية وعلمها في الشخصية اذ لو كان الامر كذلك لما صح جعلهم الحصة قسيما للشخص فانهم مشروط باتحاد المقسم

الحاشي المحشي شرح الكلام استاذ توضيح

قال المحشي في بعض تعليقاته انه ليس في الخارج الا شيئ مخصوص مقترن بعوارض مخصوصة (اى فى حاشيته على شرح التهذيب للجلالى)

ويقال له الشخص ثم العقل قد يأخذ ذلك الشيئ من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض (اى الشئ المخصوص)

ويقال له المطلق وهو الكلى الطبعي وقد يأخذ معها بان يكون كل من التقييد والقيد داخلا (اى بالمعنى الذى يصير موضوع المسئلة القادمة)

او التقييد داخلا والقيد خارجا ويقال له الفرد والاصحة قوله على راى المتاخرين اى

بعضهم القائلين بعدم جزئية التشخص للحقيقة الشخصية فان اكثرهم كما يشعر به بعض عبارات

المحشي في بعض المقام يقفون اثر المتقدمين في القول بجزئيته قوله الا ان يتكلف غاية التكلف

فان الظاهر من اعتبار دخول التقييد وخروج القيد فيها الدخول والخروج بالنسبة الى امر (اى التشخص)

واحد وهو المعنون فانه لا استرة في دخول كليهما في المفهوم التعديدي لهما فانهما حينئذ لا ينافيان (اى التقييد والقيد)

الا بارتكاب التكلف بان يقال الدخول بالنسبة الى العنوان والخروج بالنسبة الى المعنون قوله (اى دخول التقييد)

ويقال ان الدخول في المفهوم الخ كما يدل عليه عبارة الافق المبين حيث قال وينبغي ان (اى التقييد والقيد)

تتعاهد النظر فيعتبر التقييد على انه تقييد ولا يجعل الالتفات اليه بالذات من حيث انه (اى عدم تقييد)

امر يعتبر مع الطبيعة لئلا يرجع الى ان يصير هو قيدا ما لا انه غير لتقيد الاصل فتعود الحصة

فرد اذ 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 من حيث هو في نفسه مفهوم من

المفهومات كان مناط الحصة التقييد به ولو اعتبر هذا التقييد قيدا كان المعتبر التقييد (اى التقييد بالتقييد)

بالتقييد بل التقييد بالتقييد بالتقييد وهكذا الى حيث انتهى ملاحظة العقل ولذلك كان كل كلي

نوعا بالقياس الى الحصص وكانت الحصة بعينها هي الطبيعة والفرق بهما من الاعتبار انتهى

تدارك التقييد طبيعة مجردة كلية فظهر من عبارة الافق المبين ان التقييد داخل في مفهوم الحصة وعنوانها دون المعنون فقد تم التاييد

قوله كما ان النسبة الخ اي على راي المحشي القائل بكون حقيقة القضية هو الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما قوله والفرق بينها وبين الشخص الخ يعني ان معنون الشخص والحصة وحقيقتهما واحد كان هو الطبيعة بلا امر زائد لكنهما مختلفان بحسب العنوان والتعبير فان الطبيعة اذا لوحظت بعنوان الاكتناف والاقتران بالعوارض تسمى شخصا وبعنوان ان الاقتران بالنسبة التوصيفية او الاضافية الحاصلة باقترانها مع تلك العوارض تسمى حصة فالمسمى واحد والاسم مختلف باختلاف الاعتبار كما ان مصداق موضوع المهملة القدمائية والطبيعة هو نفس الطبيعة الكلية باعتبار ملاحظتها من حيث هي مع صفة العموم والوحدة الذهنية لكن بشكل خاص باطلاق الاعتبارية على الافراد الحصصية دون الشخصية اللهم الا ان يقال انهم ايضا باعتبار العنوان الاعتباري التقييدي الذي هو امر اعتباري في مفهوم احدهما دون الآخر واما الاشكال بانه لا وجه لكون الافراد الشخصية موجودات خارجية والافراد الحصصية امورا ذهنية كما هو دائر في السنتهم فيأتي بعد فان الفرق المذكور في هذا المقام لا يخفى نفعه كما لا يخفى على من له ادنى درايته سليمة فافهم قوله وافراده افراد حصصية قال المحشي في حاشيته على شرح المواقف الوجود بالمعنى المصدري الانتزاعي وكذا سائر المعاني المصدرية لا تتحصص الا بالاضافات والتقييدات فحقيقة ليست الا مفهومه وحقائق افراده ليست الا مفهوما منها كيف واذا كانت مفهوما انها عارضة لحقائقها الكانت محمولة عليها بالاشتقاق او بالمواطاة والاول يستلزم كون الوجود موجودا خارجيا والثاني يستلزم حمل المعنى

الوجود بالمعنى المصدري افراد حصصية

المصدري مواطاة على معروضه انتهى قال الاستاذ دام الله ظله بتقرير هذا المقال على
خطر بالبال والله اعلم بحقيقة الحال ان افراد الوجود لو كانت مغايرة لحصصها يصدق
الوجود عليها باحد الصدقين لانه من لوازم الفردية والتالي بكلا شقيه باطل فالمقدم مثله
اما بطلان الشق الاشتقاقي فلان ذلك الفرد على ذلك التقدير عرض لم يحصل الوجود
مع قطع النظر عن تحققه في ذهن ما وما شاء ذو باب فهو موجود خارجي فهذا يضر ذلك وحينئذ
ان لو يعرض لذلك الفرد فرد آخر الوجود حسب الحصة فيكون كل جميع الموجودات كذلك فلا حاجة
الى الفرد المغاير في شيء منها لانه لا تفاوت في نحو الموجودية بشهادة الوجدان والا فلذلك
الفرد فرد آخر وهكذا فيتسلسل وذلك خلف هذا باطل واما الشق المواطاتي فاستحالة
ولزومها بينة لا يحتاج الى البيان بقي في الشق الاول شيء وهو انه لقائل ان يقول على تقدير
عروض الحصة للفرد انما يلزم صدق الموجود المشتق من المعنى المصدري مع قطع النظر
عن تحققه في ذهن ما ولا نسلم استلزامه مجردا عن عروض فرد آخر لذلك الفرد المعروض
للحصة الموجودة بالخارجية حتى يقاس حال سائر الموجودات عليه او حال الباقي على سائرها فلا
الاشمل في بيان حصصية 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 او البياض وغيرهما من المعاني المصدرية العارضة له
وحمل المعاني المصدرية على معروضاتها مواطاة باطل فتامل من يقول عدة العاصي بانواع
المعاصي ان ناظري كلام المحشي قد قرروا الشق الاشتقاقي بتقريرات كلدة غير صافية

فبعضهم بانه لو صدق عليها بالاشتقاق لزم ان يكون تلك الافراد موجودة اذ لا معنى
للموجود الا ما يتزع عنه حصة الوجود وحينئذ ان كفى في موجوديتها هذا القدر
فليكفف جميع الموجودات من غير لزوم تحقق فرد اخر من الوجود غير الحصة والا يلزم التسلسل
في الموجودات او بعضهم بانه لزم ان يكون الوجود الخاص العيني الذي هو فرد للموجود بالمعنى
المصدري موجودا اخر حيا فان حمل المعنى المصدري على شيء بالاشتقاق يستلزم حمل المشتق
عليه مواطاة بالضرورة فالموجود 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 للموجود المصدري في الافراد الحصصية بابطال تلك الحقائق المعروضة
سواء كانت امورا عينية او ذهنية باثبات الاستلزام بين المشتق الاشتقاقي والموجود الخارجي
حتى يتفرع عليه الكفاية المذكورة او لزوم التسلسل المستحيل وهو التسلسل في الامور
العينية والتقرير الاول خال عن اثبات الاستلزام المذكور والثاني عار من ابطال كون تلك
الحقائق امورا ذهنية وبعض الافاضل الذي لديه طولاني قال بيان الاستلزام ان
يقال مفهوم الوجود المصدري اذا كان عارضا للحقيقة فمفهوم الوجود المصدري
الخارجي يكون عارضا للحقيقة ايضا فتلك الحقيقة تلزم ان تكون موجودة في الخارج
فان عروض صدر الاشتقاق لشيء يستلزم صدق المشتق عليه مع ان الوجود المصدري
مطلقا سواء كان خارجيا او ذهنيا من المعقولات الثانية التي لا يتصور ان تكون موجودة
في الخارج وانت خبير بانه مع كونه لغوا للتقرير الثاني حيث لا يتوقف على ان يكون الوجود المصدري مطلقا من المعقولات

الثانية مسلم وأما كون تلك الحقائق منها ففي حيز المنع فالتوقف من المنصف بعد احاطته

الكلام ان يستيقن بحسن تقرير الاستاد سلمه الله تعالى الا ان الاخصر الاشمل لا يطلب بمذهب

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 ولا عائبة فيه فان المقصد في هذا المقام نفي الفردية فقط وهو حاصل

به فافهم وقد بقي بعد خبايا لو لا غرابة المقام لاثبت بها قوله في الحاشية مستندة

الوجود بمعنى ما به الموجودية الظاهر انه اراد به الامر المنضم مع الماهية فلوازم الوجود

الذهني مستندة الى ما هو منضم معها في الذهن ولوازم الوجود الخارجي الى ما هو منضم معها في

الخارج وهما مختلفان بالماهية لكنه لا يصح على تقدير اشتراك الوجود معنى كما هو الحق

عندهم بناء على ما قال في بعض تعليقاته المرعشي بحسب الظاهر اشتراك الوجود المصدري لا النزاع

بين الوجودات او الموجودات اشتراكا على وجه الاجتماع وبحسب النظر الدقيق اشتراك

الوجود الحقيقي وما قيل انه اراد به الواجب تعالى وامتناع استناد اللوازم المختلفة انما هو

اذا لم يعتبر مع جهات مختلفة بناء على ان مقتضى اختلاف اللوازم انما هو اختلاف الملزومات ولو

بالاعتبار ليس بجيد اذ بناء على هذا الصح استنادها الى الوجود بالمعنى المصدري ايضا لتحقق

التغاير بين الوجودين ولو بالاعتبار ولا احتياج الى جعلها مستندة الى الوجود بمعنى ما به الوجود

بل الجدير في الجواب انما هو الاكتفاء على المبنى عليه فافهم قوله ثم خص بعضهم الخ وجه العدول

المصدر عن تخصيص المقسم بالحادث الى تخصيصه بالمتجدد قوله لا يخفى عليك الخ توجيهه

مولوي محمد عبد الحليم رحمه

انه قد تقرر في مقره ان كل واجب سبحانه علما فعليا متقدما على المعلوم وسببا لايجاده اذ
ما لاحظته ما في النظام العجيب من الغرائب واللطائف ينادي باعلى نداء على ان موجده عليم
اولا ثم اوجده ثانيا وان ذلك العلم ليس امرا اجماليا ذاهبا سبحانه بان يكون مغايرا او عينا
تعالى وان العلم كمال كما يشهد به قوله تعالى ومن 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 لكونه عبارة عن نفس المدرك
الحاضر عند المدرك لزم عدم علمه تعالى قبل وجود الممكنات بحدوث الزمان والزمانيات
واستكماله بالغير وهو العالم الذي هو عين الممكنات المباينة مدفوع وزيادة صفة العالم
عليه وكل منهما هادم لاساس ما مهدناه فتدبر قوله والتحقيق الخ حاصله ان الاعتراض
انما نشأ من الاشتباه اذ للعلم اطلاقات ثلثة مبان احدها الامر الاضافي في شانه ان لا يتحقق
الا بعد تحقق المتضايفين والاستكمال بهذا المعنى انما هو انتزاعي لا يصلح للعينية لا مع
المعلوم ولا مع العالم ادعاء نقض والاستكمال به وعينيته لا يضر في كل واحد من الاخيرين وان
كان كل منهما حضوريا متحققا فيه لكن بما هو عينه تعالى هو الثاني وبما هو عين المعلوم هو
الثالث وهما وان كانا متحدين في الممكنات فيصح ان يتغايرا في الواجب بعينية احدهما مع المعلوم
لا يستوجب عينية الاخر معه فافهم قوله فهو نفس المعنى الخ اذ كل ما يصدق عليه الحاضر عند
المدرك بالذات في الممكنات كالصورة العلمية والحالة الادراكية وغيرهما من الصفات النفسانية
الانضمامية يصدق عليه منشأ الانكشاف لنفسه ولغيره بخلاف الواجب سبحانه

فان من الحاضر عنده الممكنات وليست منشأ الانكشاف وليفصلها لا غير فاصيغ قبلها
معا على امر واحد في بعض الصور كما في علم الباري تعالى لذاته لا يوجب العينية كما ظن قوله واما الثالث
واما الثاني فقد يكون غيرا فيه كعلة تعم بغيره قوله لكن ما هو عينه الخ وما هو عين
المعلوم فهو الثالث الاول بري عنها قوله وهو مبدأ الخ دفع لاستبعاد العينية
للوجبة لكون الاشياء معلوم متحال كونها بعد مة لكن يرد عليه ان كون ذات
الواجب تعالى مبدأ الانكشاف الممكنات انكشافا حقيقيا مع تباين الحقيقتين اياه
العقل السليم وعلى التسليم فينقض عن الحكم بامتياز الممكنات بعضها عن بعض عنده
تعم بحضور حقيقة واحدة بسيطة فان سبب العلم ما لم يتميز عند العالم كيف يتميز المعلوم
عن معلوم اخر عنده مع ان العلم الحقيقي يساوق التمايز والقول بان بينه تعم وبين
كل ممكن ارتباطا ليس مع غيره وبسببه يكون منشأ الانكشاف الممكنات وبحسبه متمايز
بعضها عن بعض عنده تعم كما ينطق بكلام المعلم الثاني في السياسات المدنية لا يجدي
نفعا لان 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 اما بنفس ذواتها
فيلزم ان يكون انكشافها ايضا بذواتها لتساوق العلم والتمايز لذاته تعالى وهذا خلف
او بنفس ذاته تعم فهو اول الكلام او بنفس ذات الممكن فيلزم الدور او بارتباط آخر وهكذا
الى غير النهاية فلم يحصل الامتياز اصلا اذ ما لم يتميز واحد من تلك السلسلة بالذات لم يتميز
من تلك السلسلة تميز بالذات لان امتياز كل واحد منها موقوف على الآخر وما لم تتميز الخ

مولانا محمد عبد الحكيم

واحد منها بالعرض ايضا والا لزم تحقق ما بالعرض بدون تحقق ما بالذات فافهم قوله
في الحاشية فلا يرد لان المراد بقوله وعلمه بالكل بعد اته وكذا بقوله كثرة علمه كثرة بعد ذاته
هو العلم التفصيلي الاجمالي الذي هو العلم بالحقيقة وعينه سبحانه وتعالى وبقوله تحد
الكل بالنسبة الى ذاته ان الكل متساوي الاقدام في سلك الحضور عنده تعالى والكشف الوجود
عنه لانه متحد معه في الحقيقة والتقرر وبقوله فهو الكل في وحدته انه مبدأ الكل وخلاق لهم
لان تركيبه وقوامه منه تعالى الله عنه علوا كبيرا قوله وتمام القول فيه الخ اي في العلم الفعلي
للواجب سبحانه يقتضي تفصيلا والقول الاجمالي فيه انه تعالى عالم بنفسه وبغيره ام لا وعلى
الاول فالعلم اما عينه او غيره وعلى الثاني اما صفة قائمة به منعدة في ذاتها وهي صور الممكنات
بحذافيرها او واحدة بسيطة ذات تعلق بالكائنات باسرها او غير قائمة به فاما بنفس حضور الممكنات
عنده تعالى بوجودها الدهري او بحضور الصور الجوهرية والعرضية القائمة بانفسها قبل
وجود ذي صورها او بنفس حضور الاشياء حضورا اشراقيا او بنفس ثبوت الممكنات المعدومة
ثبوتا خارجيا او ثبوتا علميا بلا تحقق واقعي كالسراب وبا تحاد المعقول مع العاقل فهذه
عشرة مذاهب والكل ذهب واحقاق الحق في المبسوطات قوله فلذلك تدرك الخ
المشار اليه هو مجموع كون العقول العالية مفارقات وكون وجوداتها لها فان ابتناء الحكم
على المشتق يدل على اخذ المأخذ فيه كما تقرر في موضعه ومن جليه قولهم والنفس الخ اذ التجرد والمفارقة
عن المادة ايضا معتبر في مفهومها فانطبق عليه الحاصل الآتي قوله والآلات الجسدانية الخ سواء
كانت باطنة او ظاهرة وجودها لا لذاتها بل لغيرها كالعين اذ المراد بها ههنا هي القوة

الباصرة المودعة في تجويف ملتقى العصبتين النابتتين من مقدم الدماغ المتباعدتين
الى العينين لا الجرم المخصوص **قوله** فلذلك الخ ولعدم كونهما مفارقات ايضا
ولا تعرض به لظهوره ولكفاية احدهما **قوله** لم يحتج الخ لانه انما ادرك ذاتي على تقدير
وجدان الا ترمي في كون وجودي لي بالوساطة فاذا كان وجودي لي بلا واسطة تحقق
اقوى منشأ الا نكشاف **قوله** القول بجواز كون مناط العلم هو الاول دون الثاني بعيد عن
الانصاف **قوله** حاصله الخ الظاهر انه حاصل كلا الكلامين كما ينادي الصدر
الى الصدر والعجز الى التخصيص بالثاني بعيد ومستغنى عنه ومحصول الكل ان تعقل الشيء وادراكه
هو وجوده للذات المجردة وحضوره عندها اما بواسطة لوجود زيد لنا وحضوره
عندنا فانه بواسطة وجود الصورة المتحدة معه لنا او بدونها كحضورنا وحضور الصورة
العلمية عندنا وعنده تعالى والمجردات لما كان وجودها لانفسها وحضور ها عندها بلا واسطة
غير ها يكون تعقلها وادراكها لها بذواتها لا بما عداها فتعقلها بالمعنى المصدري هو وجودها
لها وحضورها عندها ومعنى الحاضر عند المدرك عينيته واتحاده كما هو شان العلم الحضوري
بانفسنا فافهم **قوله** حيثية تقييدية متوجهة للتكثر وهي الحيثية التي يتغير بها المصداق
فان كانت معتبرة في المعنون بان كانت داخلة في حقيقته وقوامه فتوجب التغاير بالذات وان كانت
في المفهوم والعنوان فقط كحيثية الا كتناف بالعوارض الخارجية او الذهنية بالنسبة الى
الا شخاص فانها تغاير بلا اعتبار فالحاصل انه لا بد ان يعلم ان الحجم المذكورة للشيخ كما تدل على نفي
تغاير يوم مصداقي العقل والمعقول في تعقل المجردات بانفسها كذلك تدل على نفي التغايرين مصداقا
الى الا شخاص فان حيثية العوارض الداخلة في عنوان الا شخاص موجبة لتغاير مصداقي الشخص حالكلي لا اعتبار لا بالذات

والمجردات
كيفية علم النفس
بيان

موضوعه فالنفس استعداد ان استعداد العاقلية واستعداد المعقولية قبل الاستعداد الاول صارت النفس عاقلة وبالاستعداد الثاني صارت

العاقل والمعقول ههنا فان العاقل ههنا ما هو عاقل وجودا كله وحاضر عنده فهو بهذه

الحيثية معقول ايضا فمن ذهب الى خلافه كالمحقق الدواني واتباعه حيث قال في الحيثية

القديمة ان في علم النفس بذاتها موضوع العلم مغاير لموضوع المعلوم بالاعتبار كتغاير

المعالج والمستعلج فقد اخطأ لعقوله عما ينطق به الشيخ فقوله كيف الخ كانه علة لقوله

الشيخ الناهض على نفي التغاير مطلقا والمقصود نفي التغاير الذاتي فقط فلا يرد ان القائل

بالحيثية انما يقول في التعبير والعنوان دون المعنون والمعبر عنه وهل يستوجب ان يكون الحيث

امرا اعتباريا حتى يكون العلم بها علما حصوليا كيف يسرح المحشي ان العلم

الحصولي هو الشيء من حيث العوارض الذهنية مع ان العلم المتعلق به علم حضوري لا حصولي

هذا غاية توجيه الكلام والله اعلم بحقيقة المقام **قوله** والعلم المتعلق بها علم حصولي لان

الذات المأخوذة 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

الاتصاف المأخوذ هو احد الامور الثلثة التي عليها بناء العلم الحضوري وجودي الى اشتباتين في طرف

الاتصاف وظاهر انها ليست عينا ولا معلولا لها فيكون علما حصوليا اذ العلم المتعلق

بالاشياء الغائبة عنا يكون بحصول صورة منها هذا تلويح ما في التوضيح **قوله** وفي الحاشية كلام

فيما نحن فيه ليس الخ لعل غرضه ان وصف العاقلية والمعقولية من الصفات النفسانية التي مصداق

حملها نفس ذات الموصوف فيكون واجبة الثبوت لها كالوجود للواجب تعالى فلا يمكن الاتصاف

بها بعمل اختياري الا في شيء ممكن مسبوق بالاستعداد فلنفس استعدادان باحدهما صارت عاقلة

وبالآخرة معقولة قوله فيها فالعاقل والمعقول والعقل الخ ولا يلزم ان يكون علما
بانفسها لحصول 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 عالما بحصول
صورته وهذا الوجه ليس له اختصاص بهذا المقام بل جار في الحضوري مطلقا كما لا يخفى
قوله غطاؤه في لقاموس عطى الليل فلانا اي البسه ظلمته والغطاء كلساء ما يغطى به المرآة
ووجهها قوله فيها دون الاعم اذ لا نعلم 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 كون منبعها
نفس الذات القيوم الحق بلا مشاركة امر عند تعم بعين ما ذكر من الحجة القاطعة والبينة الساطعة
فتدبر قوله يلزم اجتماع المثلين قال بعض الاعاظم لا حاجة الى ان يتوجه عليه النقض لان مقدمات
البيان بعد التسليم والاغماض عما يبتني عليه استحالة اجتماع المثلين تستلزم عدم الحاجة
على وجه جزئي فانه على تقدير حصول الاشياء بانفسها يلزم اجتماع المثلين لا محالة يقول
عبده المقصر بحمد المتين ان في قوله بعد التسليم اشعارا الى انه لا حاجة الى 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 وهذا المستحيل انما هو اجتماعهما

حيث يرتفع الامتياز بينهما كما صرح به المحشي في موضع اخر والتمايز بين المتحدين ذاتا
اي في التعليقات على حاشية الواجب
لا يتوقف على اختلاف المحل شخصا فجاز ان يكون المحل الواحد في ازمنة متعددة او زمان واحد
اي على ان يكون محل احدهما سابقا بالشخص على محل الآخر
يوجب تعدد التشخصات باعتبار الجهات كما يقول وفي قوله والاعراض اشارة الى ان ما
يبتني عليه استحالة ارتفاع الامتناعين عن حكم الحس على تقدير جوازه لجواز ان يكون
اي ارتفاع النقيضين
السواد المحسوس واحدا سوادات كثيرة ليس مما ينبغي ان يبتني عليه كما لا يخفى على الناس
في الارتفاع المذكور اذ الحس قد يغلط كثيرا كما هو المقرر في مقره فادعاء استحالة ادعاء
اي ارتفاع الامتناعين عن حكم الحس
محض كيف وان الحس ربما يغلط في الصغير فيقضي بوحدة شيء مع كهبة ثم سواد ثم حلاوة وليس ذلك الا لقصر
مولانا محمد عبد الحكيم
النقيضين
اي كيف يتصور
آب فرو برده مشتمل
الآلات في الصغير
سخت بسيار باشند
افراد السواد المطلق على قلة الكهبة لكانتا اجتمعا والسواد الكهبتان والحلاوة سوادان
وهذا بعيد اجتماع المثلين فليتأمل واما تقرير النقض فهو انه على تقدير حصول الاشياء
بانفسها لا بد لعلم الجزئي ما هو جزئي ان يحصل هو بنفسه ويتشخص مقارنا بالعوارض
الخارجية في الذهن اذ الكلي فاقد عن افادة علم ما هو كذلك وهل هذا الا اجتماع المثلين
وضع وضع هو ان يجوز ان يحصل مبدأ النسبة الكلية له هو مشخصا
الذي ادعيتم باستحالته لاجتماع التشخص الذهني والخارجي والتشخصين الخارجيين
اذا علمنا زيدا بعد ما
المتشاركين في الماهية النوعية في محل واحد وهو النفس لا يصغى الى انكار الحزبي بما هو جزئي
الاصفاء كرد شنيدن
فانهم استدلوا على حصول الاشياء بانفسها في الذهن بانا نحكم على اشياء لا وجود لها في الخارج بالحكم
اي في الحال
بايجابية صادقة وذلك لا يمكن الا بعد وجودها 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 بجريان خلاصة الدليل فيه ايضا بانا نحكم عليه بما هو

كذا باحكام ايجابية صادقة مختصة به نحو زيد سيولد فالمراد من الوجود واذ ليس في
الخارج فهو في الذهن ووجود المعاير معه حقيقة واعتبار الا يكفي لصدق الموجبة والا كافى
لصدق قضية زيد قائم مثلا وجود الماهية الانسانية في ضمن جزئي اخر كعمرو وغيره فالمراد
من حصوله ووجوده من حيث انه متشخص بالعوارض الخارجية ومكتنف بالنواحي العينية
في الذهن وليس العلم زائدا على هذا القدر والجواب بانا نعلم المماثلة المستحيلة بين الشخص الذهني
المكتنف بالعوارض الذهنية والشخص الخارجي المتشخص بالتشخصات الخارجية او التشخصين
الخارجيين اللذين تشخص احدهما مغاير لتشخص الاخر لتحقق التمايز بينهما كما بين الخطين او السطحين
المتماثلين في الانحناء والاستقامة الحالين في سطح واحد او جسم كذلك بناء على ما تقرر في الحكمة
من ان المحال هو الكل البعض دون البعض لانهما من حيث انهما ممتدان في جهة محال احدهما
ومن حيث انهما ممتدان في جهة اخرى محل الاخر مشتركان في الامتداد فانهم قولهم علم
حصوله والا لزم اجتماع المثلين قولهم فعلم حصول لانتفاء المماثلة المستحيلة بين الصورة
العقلية الكلية والصورة الشخصية الذهنية قولهم على تقدير كونه علما اما على تقدير كونه غير العلم
فليس من هذا القبيل لان الحالة اذ ذاك تحصل عقيب اكتناف الصورة الذهنية بالعوارض الذهنية
كما سيأتي قولهم وبهذا حصل الفرق وزال الاشتباه الناشي من اطلاق لفظ التصديق والجزء
الاخير للقضية على الحكم على طوره الاول واطلاق التصديق والقضية على المفهوم العقلي المركب
على رأي الامام لتغاير الاطلاقين فوقوع النسبة والمفهوم العقلي المركب من حيث انه يتعلق به العلم
وبكونه معلوما وجزء اخير وقضية قولهم في الحاشية علم واحد غير مراد هذا على تقدير حصول الاشياء بانفسها
والتحقيق انه كيفية او حالة واركيته لان العلم صفة تحصل منا ان اكتناف والا ذ عان ليس كذلك لحصوله بعد الاكتناف وانما

صحيح لا اعتبار عليه واما على تقدير حصول الاشياء بانفسها فلا يظهر وجهه لان العلم المتعلق بذلك
الامر العقلي الراجح هو الامر العقلي المركب في مرتبة القيام اذ ذاتيات الشيء لا تختلف باختلاف
الاعتبارات والتوجيه بان العلم من مقولة الكيف والانقسام اللازم للتركيب فيه مع مافيه
ينافيه قول المحشي بعيد هذا والتصديق عند الامام علم مركب من العلوم المتعددة الا علم
واحد بسيط فالتوجيه توجيه الكلام بما لا يرضى به قائله والقول بان تركيب احد المتحدين وان كان
ذاتا وحقيقة لا يوجب تركيب الاخر لا ترى ان مرتبة لا بشرط شيء وبشرط شيء متحدان مع
كون احدهما بسيطا والاخرى مركبة لا محصل لما عندي لما عرفت ان ذاتيات الشيء لا
تختلف باختلاف الاعتبارات كما تمسك به ذلك القائل في مواضع عديدة واما مرتبة لا بشرط شيء
وبشرط شيء فلا نسلم بساطة احدهما وتركيب الاخرى لان الشيء الواحد الصالح لان ينتزع منه
شيئان في ظرف اللحاظ اذا لاحظ العقل بهما باعتبار انتزاع معنى بهم يسمى مرتبة لا بشرط شيء
واذا لاحظ بهما ثم محصلا باعتبار انتزاع معنى بهم ومحصل مرتبة بشرط شيء فاختلافهما
انما هو باعتبار منشأ الانتزاع وليس باعتبار بساطة احدهما وتركيب الاخرى واما المفهوم
الانتزاعي التعبيري لهما وان كان بسيطا ومركبا فليسا متحدين ومن ههنا تسمعهم يقولون
ان جزئية الجنس والفصل للنوع انما هي باعتبار لحاظ العقل وتعمله فما ظهر لي في هذا
المقام بعون الملك العلام هو ان مقصود المحشي ان المسمى بالقضية في قول السيد هو المفهوم
من حيث انها امر عقلي مركب ممتنع فيه الوحدة عروضا ووجودا لا من حيث انها الفاظ محضة
ضرورة القضية حقيقة تحصله كالاعداد والعلم المتعلق بها بهذه الحيثية علم واحد غير مركب

علی هذا قیاس

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 وكان فى نفسه ذا اجزاء وتعدد العلم انما يكون بتعدد الحاصل
كما لا يخفى فلا يكون تصديقا عند الامام لان التصديق عنده علوم متعددة صرفة ومعتبرة
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 ليس بالعلم والمعلوم والكلام السابق مآلا فى قيوده
ايضا ما سيأتى من المحشى ان التصديق عند الامام هو مجموع تصورات اجزاء القضية حيث
لم يقل هو ادراك القضية فما أظن من ان مقصود المحشى من ايقاع هذا الكلام هو الكلام على
السيد بانه يلزم عدم الفرق بين التصديق والقضية بالعلم والمعلوم والمقرر عند الامام
خلافه مما يجب كل العجب والمقصود انما هو نفس تبيين الاحتلال فى العبارة والقول بانه من
قبيل صنعة الاستخدام وهى من المحسنات المعنوية كما تقرر فى علم المعانى والبيان لا يخفى جدا فان
المعلوم ان تحسينها ليس على الاطلاق بل اذا قام القرينة على فهم المراد وبدونها تكون مخلة بالفصاحة كما
فى تلك العبارة اذ ليس فى سياقها وسباقها ايماء الى هذا المرام ولهذا احتاج المحشى فى اثباته
الى امور خارجة والله اعلم بالصواب وهو المستعان فى كل فصل وباب **قوله** وهى اعم فى الظاهر
انه ليس داخلا تحت النقل لان ما يظهر من تتبع كلماتهم وتصفح تصريحاتهم هو انه لما كان العلم
الحصولى من مقولة الكيف وفسر بحصول الصورة مع كونه من مقولة الاضافة حكموا بأن الكيف
وليكون المراد به هو الصورة الحاصلة كما فى شرح المواقف ولم يظهر انهم عمموها ايضا
لا يذهب عليك ان هذا لا يصلح وجها للكيف بالتسامح لان الصورة الحاصلة ايضا ليست من مقولة الكيف مطلقا فان المذهب المنصور فى الحصول

واما الداعي الى الحكم بالتسامح هو لزوم اندراج ما هو من مقولتين الكيف تحت مقولة اخرى
بحسب التفسير الاول فلو عمموا ما هو المراد منه حيث يعم الحضوري ايضا عاد المحذور المذكور لان
العلم الحضوري ليس من جاحت مقولة معينة بل حاله كحال المعلوم لاتحادهما ذات
واعتبارا كما صرح به بعض الاذكياء فما الفائدة بالتسامح بل هو تتمة اورد ها المعترض من عند
نفسه ليتم اعتراضه واذا عرفت هذا فاعلم ان حاصل الجواب ان الانثلام ان الصورة الحاصلة
من الشيء اعم من الحضوري لان المفهوم منها انها حكاية عن ذلك الشيء واتحاد الحكاية و
عينيتها مع المحكي عنه محال بل هما متغايران مصداقا بالذات او بالاعتبار فلا بد ان يكون تلك
الصورة مغايرة للمعلوم مصداقا فكيف يتعلم الحضوري لانه وان كان في حد ذاته بسيطا وبين معلومه مغايرة
في المرتبة المتاخرة عن صدقهما لكن لا تنفع التسمول فتامل وهم ان هذا الجواب لا يرد على
دار المناظرة لان السائل ناقل والناقل لا يتوجه عليه المنوع الثلثة فاسد كما لا يخفى فتدبر
فانه من سوانح الوقت قوله في المطارحات الخ حاصل 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 ام لا وعلى الثاني
فللنفس الخ وعلى الاول فذلك الادراك الحصولي لا بد ان يكون امرا وجوديا والا لزم ان يكون الامر
العدمي هو الزوال انتفاء ما بالذات شيء وهو لا ادراك الحصولي الزائل وهو محال فبطل الرابع الخ
على تقدير يكون العلم عبارة عن الزائل فظاهر واما على تقدير الزوال فلان كل علم صالح للان
يحصل العلم زوالا او بزوال زوال الصلاحا واقعيا اذ خصصنا علم دون علم في كون زائلا مغايرا كما يشهد

به الوجدان والزائل او زائل الزائل لا بد ان يكون وجوديا سواء كانت المقدمة القائلة
العدمي لا يكون انتفاء ما ليس بشيء ما وليت بما في حاشية الحاشية الا فما اقيل لو كان احتمال
كون الزائل حضوريا داخلا في الشق الاول فبطلان الرأي ممنوع لان المفروض انما هو كون
الحصول ولا الا ولو كان داخلا في الثاني فانما يصح اذا ارتفع احتمال كون الزائل حضوريا
غير صفة لعلم النفس بذاتها وهو ممنوع وكذا ما قيل لو كانت المقدمة القائلة ما ولت لا يلزم
وجودية جميع الادراكات لانه اذا تعلق الزوال بزوال زائل وجودي لا تلزم وجودية
الزائل الا حتى لان العدمي حينئذ لا يكون انتفاء ما ليس بشيء على وجه لا يستلزم الوجود
ليس على ما ينبغي هذا تم اعلم ان الامام استدل على هذا المطلوب بان هذه الحالة الوجدانية
المسماة بالعلم ليست عدمية لانها ممتازة عن غيرها بالضرورة والعدم ليس كذلك وايضا
لو كانت عدمية لكانت عدم ما يقابلها وهو اما الجهل البسيط الذي هو عدم فيكون العلم
عدما للعدم فيكون ثبوتيا مع فرض كونه عدميا واما الجهل المركب وهو باطل ايضا لحلو
المحل عنهما كما في الجماد وفيهما ما فيهما فتدبر قوله فينتهي الى ادراك وجودي مثله لكن
لم لا يجوز ان يكون حضوريا والجواب قوله في الحاشية في هذا الطريق دقائق
منها انه فيما اختاره صاحب المطارحات لا يتم التقريب لان المدعى لزوم الادراك الزائل وجودا
حضوريا والثابت به عدم منه ومن الانتفاء الثابت بخلاف هذا الطريق ومنها ان في هذا
الطريق على تقدير تقيض المدعى يلزم امر استحالته بين بخلاف ذلك الطريق قوله
فيها وذلك بين الخ ضرورة استحالة ارتفاع النقيضين فيعلم ان في هذا المقام اشكالا

ادراك وجودي لكنه غير مستلزم للمطلوب بمعنى وجودية الادراك الحصولي لانه يجوز ان يكون الادراك الحصولي زائد الادراك حضوري ولا يلزم

السابقة مستفيضا عند تحقق الادراك الاخير والبداهة تشهد بخلاف ذلك فالمعنى الذي سيجئ من المحشي في جواب النظر المذكور المقصود بقوله

فاطبني به معاصر الاستاذ دوح الله روحه ان ارتفاع النقيضين نقيض للنقيضين فان نقيض كل شئ رفعه واستحالة احد النقيضين يستوجب وجوب الاخر فيلزم ان يكون النقيضان واجبين وهو مستلزم لاجتماعهما وقد سخر لي في مجلسه ما ينبغي لذمه لكن لا ارضى به وهو انه ليس معناه رفع تحقق النقيضين معا حتى يلزم ما ألزم فانه ليس محال بل معناه رفع احد النقيضين كما هو شان رفع موضوع القضية الطبعية الذي يتحقق بتحقق فرد وينتفي بانتفاء جميع الافراد فغاية ما لزم من استحالة رفع احد النقيضين ومن الضرورة انه لا يستلزم اجتماعهما وقد عرضته على الاستاذ مدظله فحسنه ثم اتى بتقرير اخر وهو ان معناه انه على تقدير ارتفاع نقيض ارتفاع النقيض الاخر محال وهو انما يستلزم وجود ذلك النقيض لا على ذلك التقدير وهو ليس بمحال وقريب منه ما افاده هو نفسه ان معناه معية رفعهما محال فيجب سلب معيتهما وهو ليس محال افهم قوله وبهما مع انه الخ بهذا يثبت المقدمة الممنوعة وان الاولى بالمقصود لما مر انفا ففي الفائدة في ذكرها غير صحيح قوله فيما لا يخفى بالمقصود بخلاف الطريقة التي اختارها صاحب المطارحات لانها تدل على الايجاب الكلي كما تلونا عليك سابقا قوله جميع تلك الادراكات اي الادراكات السابقة الغير المتناهية قوله فالاولى ولم يقل فالصواب لجواز حمله على المعنى الصحيح وهو ما هذا المعنى فالمعنى فالمنفي ادراكا من حيث الانتفاء والبداهة تشهد بخلافه او المعنى الذي سيأتي من المحشي قوله فيلزم انتفاء الخ معان الوجدان شاهد بخلافه قوله بل انتفاء ثابتا والاستدلال عليه بان الادراك منشأ الامتياز فلو كان انتفاء محصلا للتميز لان الانتفاء انتفاء المحضة

صيمة

ليس بقابل ليس بان العلم الحصولي

والسلوب البسيطة لا تتميز الا بملاحظة انها لا يمكن ان لا يحصل بين الانسان وسلب عقلي
اي وان كانت ممتازة في انفسها
يجزم العقل بحسن ملاحظة الطرفين لتتميز العقل ان لا يكون الانسان ولا سلبه هذا السلب
اي مع الانسان
بل الانسان يكون مسلوبا بسلب اخر ممتازا عن السلب الاول بذاته المخصوصة وهو كما ترى ولما
لم يجز فكيف يكون منشأ لامتياز الغير عن تمام اذ عدم التمايز لا يمكن انهاء الا بوجود عدم
كونها منشأ لامتياز الغير ومن ادعى فعليه البيان ان سلمنا ان الملكات ايضا سلوب بسيطة
فيزاح بان تمايز السلوب لا يتوقف الا على الاضافة الى ما يمكن انهاء الا على تمايزها ايضا فليتأمل
قوله واللازم على تقدير الخ اذ على هذا التقدير بزوال ادراك سابق كان انتفاء ثانيا بالسابقة
فيتحقق اللاحق بزوال السابق بقي ثبوته وبقي انتفاؤه المحض شاء على ما تقرر ان النفي اذا دخل على
كلام فيه تقييد يرجع الى القيد فقط او رد على بيان العدم المحض اذا كان موصوفا بوجود
يكون عدما ثابتا والسالبة المحصلة في هذه الصورة تصدق مع تبوت وزوال وجود الموصوف
اذ الكلام عند تحقق الادراك الاخير فلا اعتراض لانتفاء ان المحض اعتراض بالادراكات
وفيه كلام سيأتي قوله ولا شك انه الخ فيه ان سلمنا عدم تقدير حدوث النفس سلمنا واما
على تقدير تقدمه فمجرد جواز ان يكون مرتبة العقل الهيولاني التي هي عبارة عن خلو النفس عن
جميع الادراكات مختصة بحدوث النفس والشاهد على حالته لسنخ التسلسل في
التصور والتصديق على تقدير كونهما طرفين على حدوث النفس ايضا لم يمكن ان يستدل على
انتفاء ذلك السنخ تارة بان يقال بعد تمهيد مقدمة وهي انا نفرض مفهومين متناقضين
مفهوم شيء حصل في الذهن بنفسه او بوجوده الذاتي او عرضي سواء كان مرآة للاحظة او لا ومفهوم
على الاخصاص لم يجز الى يكون مراد القوم بحدوث النفس حدوثها بالبدن سواء كانت فرد انتهاء فريدة او حادثة ورجح بينا

ولنسم احدهما بالمعلوم والآخر بالمجهول المطلق ان مرتبة العقل المجهولي لو كانت من الواقعيات

ففرضنا ان عمرا مثلا كان في تلك المرتبة ثم حصل له او لا مفهوم المجهول المطلق بالمعنى

الذي مر فان العقل لا ينفك عن تحرير حصوله ابتداء كما يشهد به الوجدان فريد حينئذ مثلا

اما معلوم عنده بان يكون حاصلا لنفسه او بوجه وقد فرض انه لم يحصل له سوى مفهوم 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 واجوبة مختصة بها وهذا التقرير مما

سنح لي عند المناظرة مع بعض اصحابي وقد عرضتها على اذكياء عصرنا فلم يأخذ بما يعتد به فحي حق

بان تسمى بالجذر الاصم قوله ان زوال شيء الخ افاد بعض الاعاظم انه تم ان اراد بهم مطلق انتفاء الشيء

وعدم تحقق العدم السابق كما في الحوادث ومسلم ان اراد بهم انتفاء بعد الوجود لكن الادراك

لو كان انتفاء لا يجب ان يكون عدما لاحقا وانما يجب في الادراك الحادث فمن الجائز ان يكون الادراك

المفروض الحدوث زوالا اي عدما لاحقا لانتفاء السابق على ما هو انتفاء له ويكون ذلك انتفاء

سابقا لما هو انتفاء عليه وهكذا كما في عدم قديم وح لا يلزم تعاقب الانتفاءات

تحققا لعدم لزوم تحقق الزائل قبل تعلق الزوال به وتخصيص الدليل بوجب عدم تمام التفر

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 اخر فالادراك

الذي يعقبه ذلك الانتفاء ان كان انتفاء للادراك السابق عليه كان ذلك الانتفاء
انتفاء لانتفاء ادراك الذي هو سابق عليه بمرتبتين وكان هذا الادراك الذي
يعقبه ذلك الانتفاء انتفاء لانتفاء وانتفاء انتفاء الشيء يستلزم تحقق ذلك الشيء والا
لزم 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 واحد فبطل كلية الراي ولزم اعادة المعدوم وانقلاب المثبت
الى المنفي وبالعكس ثم هكذا الى غير النهاية فافهم قوله في الحاشية وهو محال الخ نقض
تارة بان الموجود امر واحد في ذاته ولا يختلف ابتداء واعادة بحسب حقيقته بل
بحسب الاضافة الى امر خارج عن ماهيته اعني الزمان فاذن متلازمان امكانا ووجوبا وامتناعا
فلو جاز كون الشيء الواحد ممكنا في زمان كزمان الابتداء وممتنعا في زمان اخر كزمان الاعادة
بناء على ان الوجود في الزمان الثاني مغاير للوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة جاز انقلاب
احدى المواد الثلث الى الاخرى وهو مع مخالفته لبداهة العقل يوجب غناء الحوادث
من المحدث شجوازان تكون ممتنعة لذواتها في زمان كونها معدومة واجبة لذواتها حال
كونها موجودة وفيه سد لباب اثبات الواجب وتاره بانا انا فرضنا ان زيدا معدوم ثم
وجد ثم عدم فيصدق اولا زيد معدوم وثانيا لا معدوم وثالثا ليس بلا معدوم فههنا ثلثة
اعدام الاول العدم المستفاد من كلمة ليس والثاني من كلمة لا والثالث من كلمة معدوم وفيهما
عدم عدم العدم فلزم اعادة المعدوم بعينه ولا عذر بتغاير هذه الاعدام لاختلاف الزمانين او

بتخصيص استحالتهما في صورة الوجود مشترك والجواب عنه بانهم لعلهم جوزوا اعادة
العدم المحض وانما منعوا اعادة الوجود للمعدوم وههنا يلزم اعادة العدم الثابت لكن الاولى
عدم ثابت فيعود البحث غير سديد لان الحكماء اقاموا على استحالة الاعادة حجتين منهما ان
تخلل العدم بين الشيء ونفسه محال اذ النسبة لابد لها من الطرفين فيكون حينئذ الوجود
بعد العدم غير الوجود قبله فلا يكون المعاد هو بعينه الاول وردّ بان في التغاير الزماني
كفاية ومنها ان المعاد اما ان يكون معادا بعينه اذا اعيد بجميع عوارضه ومنها الوقت وهو
محال وزيف بان 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 ترعم فلا يلزم مني الجواب لاني غير من كان يباحثك وانت ايضا غير
من يباحثني فنهضت عادا الى الحق واعترف ان 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 بالهوية
فهذه الدلائل ان تمت دلت على استحالة اعادة المعدوم ايضا كما دلت على استحالة
اعادة الوجود المعدوم بادنى تغير فتامل قوله اقول الى حاصل اذا تحقق في النفس
ادراك كالبصر والاسابقة ثم انتفى عنها فهذا الانتفاء ايضا يكون ادراكا لا يكون انتفاء
محضا لان الادراك صفة قائمة بالمدرك فيكون في قوة الموجبة المعدولة وانتفاء هذا

الانتفاء الثابت الذي هو في قوة السالبة المعدولة يتصور بانتفاء الانتفاء البسيط وانتفاء النبوة
فقط والاول يستلزم الادراك الاول الذي هو في قوة الموجبة المحصلة والا لزم ارتفاع
النقيضين دون الثاني بل يستلزم الانتفاء الذي هو في قوة السالبة البسيطة فلا يمكن ان ينتفي
انتفاء الشيء ههنا يستلزم الشيء الذي هو في قوة الموجبة المحصلة لجواز تحقق هذا الانتفاء
على الطريق الثاني وان اختلج في صدرك ان السالبة المعدولة والموجبة المحصلة متلازمتان
عند وجود الموضوع وهو ههنا النفس كونها نقيضي المعدولة والسالبة البسيطة اللتين هما
متساويتان عند وجود الموضوع ونقيضا المتساويين متساويان فلهذا ما في قوتهما وفي
قوة نقيضيهما فاعلم ان العدم الثابت والعدم المحض متغايران مفهوما واحكاما حتى
ان العدم الثابت صار ادراكا بخلاف العدم المحض فمع وجود الموضوع يجوز ان يكون لصدق احدهما
كفرض العدم الادراكات عن النفس السالبة الاخيرة ههنا دون الثاني فلا نسلم التلازم بين المعدولة
والسالبة البسيطة وكذا بين ما في قوتهما حتى يتفرع عليه تلازم نقيضيهما وتلازم نقيضي ما في
قوتهما ومن ادعى فعليه البيان هذا ما حصل لي في هذا المقام والله اعلم بالصواب وللناس
فيما يعشقون مذاهب قوله الا ما هو بازائه فان كان بالعكس ايضا فتساويا والا فالسابق
زائد قوله يدل على خلافه مع قبل على ان اللاحق زائد على السابق وهو باق معه لا سيما القرين وهذا
ايضا وان كان لا يتصور على تقدير كون كل ادراك انتفاء للادراك السابق لكن ان هذا من ذاك كما
اراد ان الوجدان حاكم بان العلوم تتزايد بما فيها مما مر اليه الايماء وهو بين ان حصول ملكة
يحصل بها الاقتدار على تحصيل ادراكات في الزمان اللاحق زائدة على الادراكات الحاصلة في الزمان

السابق بالمعنى الذي قصدته فتامل قوله ايضا لو لم يكن العلم الخ لعل غرضه انه على تقدير صحة ما ذكره صاحب
المطارحات في الشق الثاني يمكن اقامة دليل اخر على ذلك المدعى لا يرد عليه ما ذكر فتامل في نفسك ما يرد
عليه قوله كما ذكره في الشق الثاني فلا يرد ان تحقق الادراكات بازاء ادراكات هي في قوة
النفس ضروري ويجب سبق تلك على هذه اما على الجمع او على سبيل التعاقب لا على التعيين
وبناء لزوم اجتماع النقيضين على الاول قوله والمصنف لم يرد الخ يعني لما كان مقصود صاحب
المطارحات اثبات المدعى بابطال نقيضه باستلزام احد الامرين وهو الخلف او تحقق امور غير
متناهية احتاج الى تزييف الشق الاول والمصنف اقام ابطاله باستلزام الامر الاخر وهو حاصل بكون
التزديد فالتزديد مستغنى عنه قوله الازال واحدا لا لبطل احصر العقلي بين الشيء و
كما مر قوله وايضا العلم الخ توضيحه ان اجتماع العلمين حد ثالث يلزم من اجتماع الالتفاتين نحو
المعلومين في آنٍ احدٍ والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان الوجدان شاهد بانه
لا يتعلق علم بشيء الا وان يتعلق به قبله التفات من النفس قبلية مواخية مع المعية فاذا
اجتمع العلمان بمعلومين متغايرين حدث في زمانٍ احد اجتمع الالتفاتان اليهما قبلهما في
آنٍ واحدٍ واما بطلان التالي فلما هو المشهور من ان النفس لا تطيق ان توجه الى شيئين في
آنٍ احد التفاتين متغايرين وبعد هذا فلو كان الزائل عند العلم بهذا غير الزائل عند العلم بذلك
لزم اعادة الوجود بعينه اذ لا بد العلم بهذا من زوال كما لا بد العلم بذلك من زوال الاخر والا استو
حال الستة كما قبل وقد بطل فيسبق احدهما على الاخر فلا بد ان يكون ذلك الزائل معدوما ثم موجودا
ثم معدوما وهلم جرا الا ما ادعينا لزومه وفيه ان الثابت بالمقدمة المهملة انما هو بطلان المجامعة

حدوثه لا بقاءً فلا يلزم تخلل العدم بين الوجود ولو استعين بالمقدمة القائلة بان الزائل الواحد لا يزول الا بالواحد

الا بزوال الواحد فانا نقدم المقدمة المبرهنة على انه لا يصير جزء دليلا ثم نرتب هذا كله على تقدير

اذا التعليلية بعد قوله يلزم اعادة المعدوم بعينه واما الفاصلة كما في بعض النسخ واختاره

بعض الافاضل ايضا فتحقيق عندي فتامل قوله لما اشتهر الخ فيه اشارة الى ما في المباحث

المشرقية من ان القوم وان تشبثوا بما ذكروه لم يأتوا عليه بسلطان عظيم اذ غاية ما قالوا

هو انا نجد من انفسنا انا اذا اقبلنا باذهاننا الى ادراك شيء تغيرت تلك الحالة الاقبال

الى ادراك شيء اخر وهذا هو الذي غيرهم عن الطريق المستقيم واما لهم عن النهج القويم

وما فهموا ان الادراك العقلي مغاير للادراك الخيالي حتى اذا قلنا الانسان ناطق احاط

عقلنا بمفهوم هذه الالفاظ وظهر في خيالنا امر مطابق في الترتيب لهذه الالفاظ فاذا

قلنا الناطق انسان فالمعنى المفهوم عند العقل لا ينقلب بخلاف الصورة الخيالية فهي شاهد

ان القوة الخيالية لا تقوى على استحضار امور كثيرة واما القوة العقلية فليست كذلك فالفقد

عائد الى القوة الخيالية لا القوة العقلية بل البرهان قائم على خلافه لانه حين الحكم لا بد حضور

الطرفين لضرورة ان القاضي على شيئين لا بد ان يحضرهما المقضي عليهما والا لحاز الحكم على المذهول

والمنسي وهو كما ترى وايضا اذا تصورنا الشيء بحده لا يكون العلم باحد اجزائه مفيدا للعلم بتمام

حقيقته فلو استحال حصول العلم بكل اجزائه دفعة لاستحال حصول العلم بحقيقته وايضا المقدمة

الواحدة لا تنتج فلا بد من حصول المقدمتين ومن البحث القاطع انه لا مقرر في مقره ان الله سبحانه

والعقول المفارقة وكذا النفوس الناطقة بعد مفارقة الابدان لا يمكن ان يكون شيء من معلوماتها

موجودة بالقوة بل لا بد من حضورها بالفعل وهو هادم لاساس ما ظنوا وقد اقتفى
بالامام الفاضل الخواندساري ايضا في بعض تصانيفه فعليك لطف القريحة قوله
بعض اية الكشف الخ فيه اشارة الى الخلاف والبعض فان الشيخ الاكبر قد سجل على ثبوت الترقي
بعد الموت ايضا من الظاهر ان المتنوعات غير لاقة وهي ليست الا ادراكات قوله في
النشاة الاخرى اى بعد قطع تعلق النفس عن البدن قوله وتارة وجود الامور الخ فكل بعضه
بعضها حمل فعه بانه اراد بقوله بحسب ما في قوتنا الخ امكان ادراك الامور الغير المتناهية
وجه البدلية في ان واحد ولما كان الادراك عبارة عن عدم لاحق لامر وهو لا يمكن الا بعد
وجود ذلك الامر بالفعل فيلزم ان يكون فينا امور غير متناهية بالفعل حتى يمكن ان يزول
كل واحد منها في هذا الان على سبيل البدلية ولو يريد انه كما في ان واحد ادراك الامور الغير
المتناهية على وجه البدلية ممكن كذلك تحقق امور غير متناهية على وجه البدلية فيما قبله
ممكن وحينئذ لا تم الاحتياج الى الامور الغير المتناهية بالفعل بل في امكان امر واحد في
كل زمان بين اثنين كفاية لانه يصلح ان يكون زائلا بزوال غير متناهية ممكنة على وجه البدلية
في ان بعد ذلك الزمان نعم لو تصدى بهذه العناية لدفع المنع الاول لكان احسن كما لا يخفى
قوله اعلم ان الاعداد الخ في الحاشية المقصود منه دفع ما يترا ى ورود الخ توجيهه
ان العلم سواء كان عبارة عن زوال امر او لا يحصى عن لزوم الادراك الغير المتناهية بالفعل
فينا اذ الاعداد على تقدير كونها غير متناهية بالفعل يكون ادراكاتها ايضا غير متناهية كذلك
لان العلم على حسب المعلوم ومن شروط القياس الاستثنائي ان يكون التالي لازما للمقدم مخصوصه

لا لتقيضها ايضا حتى يلتجئ استثناء رفع التالي رفع المقدم بخصوصه فانتاج الدليل الذي اورده
على هيئة الاستثنائي المطوية في حيز المنع والدفع مستغن عن الشرح قوله يعني انها الضمير
للامور فقط قوله موجودة بالفعل الخ الى نهاية قوله في الحاشية واما على تقدير
لم لا يجوز ان يكون وجود العقل الهيولاني محتصا بحدوث النفس كما سبق قوله بالمعنى الاول
اذ انتزاع الامور الغير المتناهية كما يتصور الا في الازمنة الغير المتناهية قوله فعدم تناهيها قبل
معناه فعدم تناهيها بالمعنى الثاني ايضا ممكن لعدم اختصاص التغاير بالامور الانتزاعية كما في الحوادث
اليومية ولا يبعد ان يقال المراد من الموجودة في قوله وان كان من الامور العينية الموجودة بالفعل
لا يتصور الا عدم تناهيها بالمعنى الثاني لا غير كما لا يخفى ولم يتبين حال كونها من الامور العينية
الموجودة المتعاقبة للمواخاة البينة بينها وبين الامور الانتزاعية الاعتبارية قوله
والحق هو الاول في الحاشية فيه تنبيه على عدم مطابقة المثال على الممثل اذ عدم تناهي بالمعنى
الثاني والا فلا ينفع والتمثيل لنفس اللاتناهي قليل الجدوى قوله لان العدد من الامور
في الحاشية لان العشرة مثلا تصدق على نفسها فيقال عشرة عشرة وكذا عشرة
عشرات يعني ان العشرة مثلا نوع واحد وله افراد كعشرة رجال فعشرة تها ذا الكلي كما يصدق على
واحد من افراده يصدق على كثيرين ويصح اضافته اليهما ايضا لكن الى عشرة رجال باعتبار الجزئية
واحاده فمعنى عشرة عشرة رجال عشرة احادها عشرة رجال لا عشرة عشرات رجال فالعشرة
اذا اخذ من حيث هي يصدق على عشرة رجال وعشرة ثوب بالمواطاة على انه عين حقيقته واذا اخذ
من حيث اضافته اليه حتى يصير حصة لنفسه يصدق عليه بالاشتقاق على الخارج عن حقيقته

ان يكون فينا امور غير متناهية موجودة بالفعل ليلزم الاستحالة فالمثال الذي لم يكن بالمعنى الثاني على المعنى الاول الذي لا يتحقق عند

فلزم ان يكون افراد العشرة مثلا مما يتكرر نوعا اي يصدق على اي فرد فرض منه موجود انه
على انه عين حقيقته وتارة على انه وصف عارض له كما في الحاشية الحاشية فافهم فانه دقيق
قوله في الحاشية كل ما يتكرر نوعا اي نوعا لا اضافيا بل اعم منه حيث لا يجب او ز الذاتي كان
كل ما يتكرر جنسه وان كان عاليا فهو ايضا امر اعتباري بالدليل المذكور وخرج ما يتكرر
عرضه بان يتحقق في 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 في افراده فافهم **قوله** فيها وتارة وصفا عارضا اي بعد اضافته الى الفرد
حتى يصير حصة خارجة عنه عارضة له واما كونه عين حقيقته فباعتبار اخذه
من حيث هو فالذاتية والعرضية باعتبارين لا عائبة فيه كوجود زيد مثلا فان الوجود
من حيث هو هو عين حقيقته ومن حيث اضافته اليه اي جوده وجود زيدا خارج عنه وعارض له
لخروج هذه الاضافة عنه وان كانت الاضافة الى الزيد داخلة فيه فافهم **قوله** فيها كالقدر فانه
لو وجد فرد منه لا نصف بقدر فان حد بتقدير حد شيء موصوفه وقس عليه الباقي **قوله** فيها فان
الامكان الخ يعني ان الامكان مثلا لو لم يكن امرا اعتباريا بل امرا موجودا في الخارج فيتصف بامكانه
فيه لكونه مما يتكرر نوعا وذلك الامكان ايضا يكون موجودا في الخارج فيتصف بامكانه وهلم
الا الى نهاية فيلزم التسلسل في الامور العينية **قوله** ولانه مركب من الاحاد ويدل على عباراته الخ اضافة
البعض الى الكل حيث قال والحق انه اي الواحد ليس بعدد وان الف منه الاعداد **قوله** والعدد يحمول الخ لانحاده
مع المعدود في الوجود كالاحاد المشتقات مع موصوفاتها والتباين بين المقولات لا يناني صدق احداها

بالعرض على ما يصدق عليه الاخرى بالذات كما صرح به بعض الاذكياء والوجدانيات
سواء اعتبر فيها الجزء الصوري او لا ليست على هذه الصفة فغير المحمول غير المحمول
قوله والواحد الخ اذ المشتقات معنى باعتباري قوله ليس على ظاهره حيث
اراد بوجوده في الاشياء وجوده في النفس الامري مما شأنه انتزاعها وهي المعدومات
لا الخارجي مجردا عنها كما هو المتبادر منه بقرينة قرينة قوله شيء يعتد به اذ المتبادر
منه نفي مطلق الوجود عن الخارج قوله فرع ترتيبها يعني لما استوجب كون العلم
زوالا تحقق الامور الغير المتناهية فينا ولم يبين 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 امثالا والعدد
الاكثر مستلزم للعدد الاقل ويلغو باقي المقدمات فلا بد من تقدير المضاف وهو الاعداد
فيصير رح منطوق كلامه اثبات الترتيب بين تلك الامور من جهة اعدامها المتاخرة
عن وجوداتها ثم ابطال تلك الاعدام اولا وبالذات الامور ثانيا وبالعرض ولا يخفى انه
لا يحصل هذا الترتيب الا بذكر جميع ما ذكروا انما صرف عنان العناية الى هذا الان استلزام كون
العلم زوالا للاشياء في نفسه اشنع مما في غيره فافهم قوله لذا يحصل الخ اذ الملزوم مقدم
بالماهية على اللازم قوله في الحاشية واستدلوا عليه بان الخ وبانه يمكن تصور العشرة
مع الغفلة عن الاعداد التي تحتها قوله فيها فيلزم الترجيح بلا مرجح اي في حاكم العقل

بتركيبها من ثلثة وثلثة كما من اربعة واثنين اذ العقل لا يفرق بينهما في حصول الستة بهما

فلا بد من مرجح يرجح احدهما للتقويم عندهم فلا يردان تقوم حقيقة شيء بامر دون امر

لا يحتاج الى مرجح ضرورة ان الجعل لا يتخلل بين الذات وذاتياتها لان المرجح انما لا بد منه

لحكم العقل بتقومه بها دون غيرها لا بتقومه بها في الواقع ورد بان الوحدات ايضا ليست

اول من تلك الاعداد اذ الاشتمال لا يوجب الاولوية والا لزم ان يكون تركب السبعة من

الغاصر اولى من تركبه من الخشب المخصوصة وانما يكون كذلك اذا كان الاعداد محض الوحدات

وعلى التسليم فالاولوية ايضا لا توجب حكم العقل وجزمه بان التقويم في الواقع للراجح لا

للمرجوح كما لا يخفى **قوله** فيها لزم استغناء سواء كان تقومها بالكل على سبيل البدلية

او على سبيل الاجتماع وهو بورش ان يكون النسبة بينهما نسبة الامكان والضرورة تشهد

بالضرورة والايراد بان الكل متقوم باعتبار القدر المشترك بينها لا بخصوصها والاستغناء

عنها انما هو الاعتبار الثاني دون الاول يندفع بان القدر المشترك بينها الذي يفي بتقوم الستة

انما هو الوحدات ففيه تسليم المطلوب **قوله** فيه لا يخفى ان الخ اذ على تقدير تركبه من العدد الذي

تحته ليست فيها احتمالات كثيرة حتى يلزم الترجيح بلا مرجح او الاستغناء بل منحصرة 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 العلم

ظنا منهم انه لو لم يكن له جزء صوري بل كان عبارة عن الوحدات المحضة يصدق عليها الواحد

بناء على ما تقرر من ان الكلي كما يصدق على واحد من افراده يصدق على كثيرين منها وما يصدق عليه

الوحدة لا يصدق عليه العدد لما مر من ان الوحدة ليست من المقولات المتسع سيما
من مقولة الكم والعدد من مقولة الكم اما على تقدير اشتماله على الجزء الصوري فلا نضمام امر
ليس من جنس الوحدة لا يلزم صدق الوحدة عليه والجواب منع استحالة ضد المتباينين
على شيء واحد بصدق كثير وصدق الوحدة على ما صدق عليه العدد كذلك قوله واما مع
الجزء الخ وهو رأي اهل التحقيق ويمكن الاستدلال عليه بانا نتصور حقيقة العدد مع الغفلة
عن الجزء الصوري وشان الذاتي ارتفع منه قوله اذ العدد ح الخ وحينئذ لزوم الترجيح
بلا مرجح او الاستغناء عما لا يجوز ان يستغني عنه مم اذ ثلثة ثلثة ليست مغايرة مع
الاربعة واثنين وخمسة واحدة وقس عليه البواقي قوله من حيث انها معروضة الخ
حيثية تقييدية معتبرة في العنوان فقط والا لزم خلاف المفروض والاقرار بما راعنه
الفرار فافهم قوله حقيقة محصلة اي مرتبة حملية اتارهي سوى مجموع اثار الاجزاء
كلونه من مقولة الكم وغيره قوله ودخولها في العدد الخ احتاج الى هذه المقدمة ليظهر
انه لا يصح حمل قوله محض الوحدات على الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية
لئلا يتجه المنع على قوله اذ العدد ح محض الوحدات اذ ح لا معنى لقوله فدخول الوحدات الخ
فان الاستلزام مخالف لما يشهد به الوجدان فضلا عن البينية فافهم قوله لبساطة
دخول الخ مع انه يكفي بتقومه دخولها فيه مرة واحدة فلزم الاستغناء عما لا يجوز عنه قوله من
الوحدات الثلث اي من اخذ وحدة مع وحدة اخرى من الوحدات الثلث من حيث
انها معروضة للهيئة الاجتماعية قوله ح ز الضرورة دخول احدة مع وحدة اخرى مع

تلك الحيثية في الثلثة وقد فرض استلزامه دخولها مع تلك الحيثية لكن الاول وحدة
لا يستوجب تركب الثلثة من الاجزاء الغير المتناهية اذ الوحدة مع وحدة بدون تلك
الحيثية لا تغاير ذلك الوحدة مع وحدة اخرى كذلك اذ المعتبر في الثلثة مطلق الوحدة
فافهم قوله في الحاشية والقول بجزئية مجموع دون مجموع او مجموعات دون مجموعات
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 اعتبارية محضة قوله بل نقول على تقدير الخ يعني
لو سلم قولها العدد مجرد محض الوحدات اي الكثرة من حيث انها كثرة بان لا يكون الهيئة داخلة فيها
ولا عارضة لها فلا نسلم قوله فدخول الوحدات فيه هو بعينه دخول الاعداد اذ دخول الوحدات
فيه لامتناع تعلق حكم واحد شخصي كالدخول المضاف الى الوحدات بالاشياء الكثيرة من حيث
انها كثيرة كالوحدات من حيث انها كثيرة يرجع الى دخول 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 اسناده الى كل وحدة وحدة دون الوحدات كالدخول في باب ضيق يصح
اسناده الى كل واحد واحد من عشرة رجال مثلا لا الى الكثرة من حيث هي كذلك فلا نسلم
الاستلزام بين الدخولين فضلا عن العينية قوله وما حققنا من ان العدد ليس جزأ للعدد
مطلقا قوله متوقف على هذا المجموع الخ للكل جزأ منه قوله او غير متشمل عليه سواء كان حيثية
الغرض ايضا غير معتبر فيه او لا قوله في الحاشية واعتبر معها الهيئة الخ فلا وجه للجزئية

اصلا نعم لو كان حقيقة محض الوحدات كان لها وجه ظاهري قوله تحقق مجموعها
اى مجموع آحاد الخمسة يعنى الآحاد من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية وصالحة
لانتزاعها عنها اذ عروض هذه الهيئة لها عروض انتزاعي فليس في نفس الامر الا كثرة
وحدانية ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنها هذه الهيئة والا فلا يمكن ان تعرض
الكثرة المحضة ضرورة استلزام تعدد المعروض تعدد العارض كذا في 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 شيء بعينه الظاهر ان الفاء للتعليل فلا بد ان يضم
مع الدليل بشهادة الوحدان لينقطع البحث قوله ولو ازمه لانه اذا فرض عدم العلة
التامة لزم انعدام المعلول وذا لا يتصور الا بانعدام احد الاجزاء بعينه او لا بعينه قوله
فعدم الشرط اى لما لم يكن عدم الاجزاء مع كون متعلقة ما يتوقف عليه المعلول في قوامه
مما يتوقف عليه عدم المعلول فعدم الشرط الذي يتوقف عليه المعلول لا في قوامه لا يكون
منه بالطريق الاولى قوله بل هو مقارن غير لازم لجواز عدم العلة التامة مع وجود
الشرط قوله يعنى آحادها اراد بالاحاد 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 شيء
نقول يصدق قولنا لو كانت العلة التامة بمعنى المركب منها من جملة ما يتوقف عليه من العلل

قوله عن جملة ما يتوقف عليه المعلول في وجوده وهي العلل الناقصة وانما يوجد عند وجود العلة التامة ولا ينتظر الى شيء

الناقصة وبعضا منها لكانت العلة التامة جزأ لنفسها بالضرورة لكنها من جملة ما يتوقف
عليه لانها بمعنى مغاير للكثرة العلل الناقصة للتوقف عليها المعلول بتوقفات كثيرة
وقد فرض هي ايضا لكونها علة بمعنى ما يتوقف عليه الشيء ما يتوقف عليه المعلول فصارت
علة ناقصة لانها بعض ما يتوقف عليه سواء ينتظر وجود المعلول بعدها الى امر اخر او لا
والا لزم ان لا يكون العلة الاخيرة علة ناقصة او يكون منحصرة فيها فهي جزء لنفسها
ولا حد ان يعارض بالقلب بان العلة التامة بمعنى مجموع العلل الناقصة وكثرتها للوثوق
هي ايضا من جملة ما يتوقف عليه لزم ان تكون جزأ لنفسها لكنها من جملة ما يتوقف
عليه لانها بمعنى 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
والحكم الواحد لا يصلح ان يتعلق بالاشياء الكثيرة من حيث انها كثيرة قوله لعدم
العلة التامة لما مر من ان الحكم الواحد لا يتعلق بالاشياء الكثيرة من حيث انها كثيرة
فعدمها راجعة الى عدم كل واحد واحد كما ان وجودها راجع الى وجود كل واحد فعلى هذا
لا يرد انا اذا فرض عدم واحد من الكثرة المعينة بدان يصدق قولنا الكثرة معدوم والا
لزم اجتماع النقيضين لو صدق قولنا الكثرة موجودة لاقتضى وجودها فرض عدم ما
وارتفاع النقيضين لو لم يصدق ايضا لكونهما متناقضين لان قولنا الكثرة موجودة

قضية مجملة راجعة الى قضايا مفصلة متعددة اي هذا موجود وهذا موجود وكذا قولنا
الكثرة معدوم اي هذا معدوم وهذا معدوم فالقضية الموجبة التي موضوعها ذلك
الواحد كاذبة ونقيضها صادقة والقضايا السالبة بالعكس بخلاف المركب فانه امر واحد
وعدمه راجع الى عدم احد اجزائه هذا ما عندي في حل هذا المقام وقد تحير فيه كثير
من الاعلام قوله في الحاشية اذ التحقيق الخ يرد عليه انه قد سبق منه ايضا ان عدم المعلول
معلول العدم علة ما وليس معنى التاثير زائدا على هذا اللهم الا ان يقال المراد بالتاثير تاثير العلة
المعينة كما حققت انفا وقوله بل يكفي الخ كناية عن عدم علة ما قوله من الاعداد المعدومة
اي وقت الانتزاع وكذا المراد في قوله بعد 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 لعدم
تحققهما بدون انتزاعهما مع انا قد نتصور عدم الثلثة مع الغفلة عن عدم الاربعة
قوله فلا يكون تلك الخ حتى يتبين بطلانها باجراء البراهين المتهضة لابطال
التسلسل قوله فان قلت المقصود الخ حاصله ان المقصود من اثبات الانتهاء في تلك
العدمات اجراء برهان التطبيق مثلا فيها ليتبين بطلانها بان يقال لو كانت سلسلة
تلك العدمات موجودة مرتبة غير متناهية فوضنا لها مبدأ وهو آ في المرتبة الاولى وبعده ب
في المرتبة الثانية وبعده ج في المرتبة الثالثة وهكذا الى غير النهاية ثم فرضنا سلسلة اخرى في
نفس تلك السلسلة مبدؤها ب فنقول كما ان بازاء مبدا الكبرى اعني آ مبدا الصغرى اعني ب

ليس بموجود في الخارج وقت الانتزاع، مولوي تراب علي رحمه الله تعالى

كذلك بازاء ثانية الكبرى اعني بثانيته الصغرى اعني جزءا من الاجزاء التي لا يتناهى فان كان بازاء كل مرتبة
معينة من الكبرى مرتبة من الصغرى لزم مساواة الناقصة مع الزائدة ولا فيلزم بقاء الكبرى
مرتبة ليست في الصغرى بازائها مثلها وذلك في جانب عدم النهاية لاستواء المبدأ
وانتظام الاوساط لها فيكون الصغرى منقطعا ومتناهيا وكذا الكبرى لكونها زائدة
عليها بواحدة ولا شك ان كونهما امورا انتزاعية لا يمنع ذلك كيف وقد قالوا ان التطبيق
كما يجري في الجسم المتصل الغير المتناهي المقدار بعد تعين المبدئين في السلسلتين الكبرى
والصغرى بالفرض قطعات متساوية كذلك يجري في اجزائه المقدارية بفرضها مع
انها وهمية غير موجودة بالفعل والا لزم ان يكون الجسم المتصل المتناهي المقدار القابل
للانقسامات اللامتناهية الذي هو بعض من الجسم الغير المتناهي المقدار او مركبا من الاجزاء
الغير المتناهية بالفعل ضرورة استلزام فعلية جميع اجزاء الكل فعلية جميع اجزاء
جزائه وهو باطل لكونه مفضيا الى عدم تناهي المقدار قوله لان الاجزاء المقدارية
اي التي يحصل بها تقدير الجسم كالنصف والثلث والربع وهكذا الا التي بها يقوم ويحصل
حقيقته الكلية كالهيولى والصورة جسمية كانت او نوعية فان الاولى في الجسم المتصل
المتناهي غير متناهية بالقوة عند الحكماء وبالفعل عند النظام ومتناهية بالقوة
عند محمد بن عبد الكريم الشهرستاني وبالفعل عند المتكلمين واما الثانية فلا تتجاوز
الاربعة عند احد قوله في الجسم المتصل الغير المتناهي صفة للجسم المتصل بتاويل الجسمية
ويؤيده ما في بعض النسخ بدله الغير المتناهي المقدار ولا يجوز ان يكون صفة للاجزاء

لان التطبيق لا يجري في الاجزاء الغير المتناهية للجسم المتصل المتناهي المقدار لانها بالفعل
امر واحد متناه والقول بجريانه بعد خروجها غير متناهية من القوة الى عالم الفعلية
في الازمنة الغير المتناهية لا يسلم الجواب كما لا يخفى على من له ادنى تمسك وفي المقام كلام
ليس هذا موضعه **قوله** قلت الاجزاء الخ حاصله انه لا بد لجريانه من كونها بحيث يجري فيها
موجودة بالفعل غير متناهية في نفس الامر اما بنفسها او بمنشأ انتزاعها حتى يظهر
بتطبيقها انها فيه والاجزاء للمقدار الغير المتناهي المقدار وان لم تكن موجودة بنفسها
لكنها موجودة بمنشأ انتزاعها وهو الجسم الغير المتناهي المقدار واما تلك الاعدام
فليست موجودة غير متناهية بالفعل بنفسها ولا بمنشأ انتزاعها فلا يجري فيه
البرهان فافهم **قوله** في الحاشية او موجودة بوجود واحد انما هو وجود الجسم كما يظهر
بالتامل فابداء احتمال اخر غير سديد فافهم **قوله** فيها فثبت انها موجودة الخ يعني
ان الكل له وجود خارجي محض بحيث يصح انتزاع الاجزاء بضرب من التحليل وكون الكل على
هذه الحيثية هو وجود وهي للاجزاء وهذا القدر من الاتحاد لا يوجب الحمل بينهما وبين
الكل حتى يلزم ان يصح قولنا هذا الذراع ذراعان كذا في بعض حواشيه واما حمل المشتق
على موصوفها فليس بهذا القدر بل لارتباط زائد عليه يدرك بالبداهة فيها وعن
ما نحن فيه وفي المبادي ولا طاقة لنا على تفسيره الجامع والمانع كما قالوا في الحلول
فلا يرد انه عند الموجه المشتق معنى بسيط ينتزع من الموصوف وله وجود خارجي محض
وكونه بحيث ينتزع عنه وجود وهي للمشتق ومنشأ لصحة الحمل بينهما فلم لا يكون
قوله والحاصل الخ يعني ان تصور الاختصاص الذي هو المنشوء بوجه بالنسبة الى المنشوء به ليس تصور شيء غير به ليس وهو كاف في المقصود وان لم تكن

مشاركة فيما نحن فيه لعدم الفارق فافهم قوله فيها الامتداد الخ اي حقيقة وحدانية
ممتدة بامتداد واحد قوله فيها كيف والوجود الخ يعني ان الوجود ليس له حقيقة
الا المعنى المصدري الانتزاعي الذي ليس له افراد سوى الحصص كما مر فسناط تعدده وتكثره انما
هو تعدد المضاف اليه والصفة فلو كانت الاجزاء الموصوفة والمضاف اليها الوجود حقائق
مختلفة صار وجودها ايضا وجودات مختلفة فلا معنى للاتحاد بينها في الوجود فمن هنا
تسمعهم يقولون ان الاتحاد في الوجود نوع الاتحاد في الحقيقة وعلى وفقه وفي المقام تفصيل
وتحقيق ليس هذا موقعه قوله فيها بهمنيار الخ المقصود من نقل كلامه الاستشهاد
على ان كون الاجزاء التحليلية حقائق مختلفة مع قطع النظر عن كونها منافيا بوحدة الوجود
بينا في وحدة الاتصال بينها اي كونها مشتركة الحدود قوله فيها متحقق في كل جزء اي
سواء كان تحليليا او غير تحليلي فتخصيص التحليلي ليس على ما ينبغي قوله يجوز في اعدام الخ
فتخصيص الاعداد لاتصافها بالكثرة والاقلية بالذات واما المعدودات فبوساطتها
قوله فلا يرد الخ فلو تراك لفظ العدد والاعداد في البيان لم يرد اصلا قوله فيجوز ان يكون الخ
فلا يثبت الترتيب بين تلك الامور لا من جهة انفسها ولا من جهة الاعدام المتأخرة
لعدم تحقق العدد الاكثر والاقل فيها قوله والاستدلال عليه الخ اراد بالدليل ما هو اعم منه
ومن التنبيه على طريق عموم المجاز فان الدليل مختص بالنظريات كالتنبيه في البديهيات قوله
في الحاشية لا يلزم ان يكون مترتبا عليه لان الشيء لا يترتب الا على ما يمتنع بدونه كما صرح
في موضع آخر قوله ليس الا حصول واحد لما مر من ان تعدد المعاني المصدرية منوط بتعدد

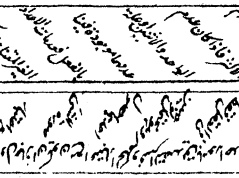
ما تضاف اليه او ما يوصف بها واذ ليس فليس قوله لما اشتهر ولما امر من امتناع
استواء حال العلم وما قبله فافهم وتذكر ما قبله قوله فان قلت الخ يعني انا لا نسلم ان بطلان
كون الادراك انتفاء شيء يستوجب ان يكون امرا موجودا قائما بالنفس مطابقا للعلوم
كما زعم المصنف في الجائز ان يكون اضافة كما يراه جمهور المتكلمين المنكرين للوجود الذهني
والامام القائل بهما فعلى هذا المراد بقوله الامر الفعلي 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 هولاء ولا يجدي شهادة الوجدان بل لا بد من اقامة البرهان
قوله قد يقال اي في الجواب عن السوال المصدر بقوله فان قلت قوله فهو في الذهن الخ
لا يخفى عليك ان هذا الكلام يصح الزاما على المتكلمين لا تحقيقا فان من الاحتمال ان يكون
العلم عبارة عن نسبة حاصلة في العقل كما هو مزعوم الامام ولا يفي لبطلانه هذا
ولا ما مر كما زعم من ان العلم متصف بالمطابقة واللامطابقة والنسبة ليست كذلك
اذ عرفت ان اتصاف العلم بالمطابقة بالمعنى الذي لا يجري فيها في حيز الخفاء فتدبر
قوله في بعض المدارك العالية وهي مدارك العقول المجردة والاجسام العلوية
وذلك التحقيق لا ينافي مذهب المتكلمين ولا مذهب الامام قوله لو عرضت الخ
فيه انه لا يجوز ان يكون محالا يستلزم محالا اخر وهو التغير قوله وبهذا ثبت الخ
وبيانه ما في حاشية الحاشية بقوله بيانه ان العلم صفة الخ قوله فان للمناقشة فيه الخ
تقدير عدم الاشياء عن الاذهان العالية محالا والحال ستلزم تقييضه كما قالوا ان عدم الزمان ستلزم لوجوده فليجز ان يكون ذلك التقدير

اي في الملازمة المذكورة ووجهه في حاشية الحاشية بقوله ولقائل ان يقول الخ قوله
فالمراد بحصول الصورة الخ يعني ان حكمه على الامر الحاصل المطابق للمعلوم لا تمام
التقريب اذ لم المراد بحصول الصورة الذي ادعاه اولا انه العلم المتجدد الذي هو
مورد القسمة يدل على ان المراد به الصورة الحاصلة لا نحصار المطابقة للمعلوم فيها
وعلى ان مورد القسمة حقيقة بحسب ظاهر اقاويل القوم هي دون هو كما بينه سابقا
هذا آخر ما تيسر لي الى الان في شرح الكلام والله ارجو ان يوفقني للاتمام حتى نختم
بالصواب والصلوة والسلام على سيدنا وسيد البرايا والانام وعلى آله واصحابه
زبدة ما في هذا النظام

تتمة

خاتمة الطبع وقد استتب لحاشية التشريح بغلام يحيى المتعلقة بالحاشية الزاهدية المعروفة على القطبية بفضل الله الذي رفع لواء
الهدى في ظلمات الشرك الدجى على حسب امر الفاضلين الكاملين والعالمين العاملين المتبحرين صاحبي التصانيف الكثيرة والعطايا
الغزيرة مولانا الحاج الحافظ المولوي عبد الحي اللكنوي الانصاري ومولانا الحاج المولوي خادم حسين العظيم ابادي دام الله ظلهما
واسبغ عليهما النعم والهنا بي باهتمام هذا العبد الراقم الراجي الى الرحمة والرضوان محمد عبد الرحمن بن الحاج محمد روشن خان افيس عليه
شآبيب الغفران في المطبعة النظامية الواقعة في الكانپور صينتا عن الحوادث والشرور سنة سبع وثمانين بعد الالف ومائتين من هجرة
نبي الحرمين صلى الله تعالى عليه وعلى آله واصحابه وازواجه وذريته الى تعاقب الملوين

وجه الختم على الخاتمة قد ختم ختم المعنى بالطبع ورسم علامة خطه بقلمه
على الختم ليعلم انه الحاشية المطبوعة في المطبعة النظامية حميت عن الفتن الا ما شاء الله لا غير



ما شاء الله لا قوة الا بالله

بفضل صانع مدارک عالیہ خزانہ حقوق بہجہ و صناعت میزان آلہ تمیز افکار صحیحہ حسب فرمایش جناب مصنف

مصباح الدجی من لواء الہدی

۱۲۸

الحاج مولانا عبد الحی حفظ الله

باہتمام راجی غفران محمد عبد الرحمن بن حاجی محمد روشن خان متعلق و تربیت یافتہ با خدمت بندگی معظم محمد مصطفی خان مہتمم

در مطبع نظامی واقع کانپور ۱۲۸۷ھ مطبوع گردید

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا من اشرق علينا انوار الهدى من مطالع الانوار واخرجنا من شفا حفرة الضلالة ما نزال الاسفار جلبابا لحكمة عين اعيان الموجودات وفضلنا بعيون الحكمة على سائر المخلوقات ونشكرك يا من نور قلوبنا بحكمة الاشراق تنويرا ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وفتح علينا باب رسالة التصور والتصديق بالنحق الحق وبطل الباطل بمواقف التحقيق ونشهد انك لا آله الا انت انعمت علينا بالصعود على سلم العلوم احسنت الينا بدرك معارج الفهوم ونصلي ونسلم على السيد الآتي برسول الملك الصمد الواحد محمد المصطفى احمد المجتبى الذي اشارة شفاء عن الاستقام وعبارته نجاة عن ظلمات الشكوك والاوهام كيف لا وقد نزل بها الروح الامين ولقد رآه بالافق المبين اعجز المعاندين عن المطارحات واسكت الكابرين عن المعارضات كلامه المحصل كشف لكل معضل وكتابه المسجل كسف لكل مشكل وعلى آله وصحبه الذين اخرجوا درر الفرائد من تلويحاته وفازوا غرر الفوائد من تصريحاته استغلوا بتجريد العقائد والكلام وتوجهوا الى تهذيب المنطق والكلام اما بعد فيقول المقتبس من قبسات لوامع الاسرار اللمتلمس لتحصيل طوالع الانوار ابو الحسنات محمد عبد الحي الكنكوي الانصاري الايوبي تجاوز الله عن ذنبه الجلي والخفي ابن معدن الفضل والجلال صدر ارباب الكمال السيد السند والعضد المعتمد مولانا الحاج الحافظ محمد عبد الحليم جعله الله من ورثة جنة النعيم هذه تعليقات جديدة وكل جديدة لذيذة على حاشية الفاضل غلام قادر بحري بن نجم الدين البهاري ارضاهما العفو الباري المسماة بانوار الهدى في الليل والدجى المتعلقة بالحواشي الزاهدية للرسالة القطبية سميتها مصباح الدجى في لوا الهدى لجتني على اليفاعا ما تات في هذا الزمان من اكباب الناس عليها واستغال العوام الخواض بها من غير مرشد يرشدهم الى سواء السبيل فهم كالحمار في الصحارى من غير دليل بالغت ولا في تنقيح الاصل وتوضيحه وذكرت ثانيا ما له وما عليه مع تحقيقه وترجيحه متجنبا عن الاقتصار والاملال والاخلال متباعدا عن طريق الافراط والتفريط مختارا الاقتصاد وكان ذلك حين قراءة الذكي المتوقد المولوي الحافظ انوار الدين المولوي شجاع الدين الفارقي القندهاري الحيدرآبادي سلمه الله ذو الايادي على الحواشي الزاهدية مع التعليقات البهارية لدي + ولما اختمتها بالاختتام + واكملتها بالاتمام + جعلتها هدية الى حضرة من هبت نسيمات الوزارة بهبوبه وتفتحت جلل الامارة بقامته اول مدارج طبعه آخر معارج الانسان + وآخر مقامات ذهنه خارج عن طوق الادمان سيد الله العلي بالقلم ورشيد الله الذي الصفي القنبة

محوط رحال الآمال في بهيج السنية مرجع ارباب الكمال بأبسط مهاد العدل والانصاف ع ما دام اساس الجور والاعتساف ع حق لك ان تنطق
في وصفه وتتكلم في نعته اشعارا نطورة الديوان آصف عصره وهو الوزير الفرد في اقباله المختار اهل الفضل طرا كاشفه وكفى به برهان حسن خصاله
بكماله في الاوج بدر كامل بحر محيط زاخر بنواله الصائب الافكار في تدبيره الثاقب الآراء في اقواله وزير السلطنة الآصفية دستور الدولة الخاقانية
منيع الممالك في الفخر الظاهر سراج الدولة الباهر شجاع الدولة العالم رجنگ مختار الملك نواب تراب علي خان بهادر
لازالت بدور عدله الامة وشموس جوده طالعة وهذا اوان الشروع في المقصود والمرام متمسكا بحبل مؤفق السداد وبها كان الكلام في البسملة
والحمدلة والتصلية كثيرا على ما دونوه في تصانيفهم وارودوه في تآليفهم وقد ذكرت نبذا منه في المدية المختارية شرح الرسالة العضدية
وفي التعليق العجيب لحاجي جماعة الجلال المتعلقة بالتهذيب وغيرهما لكن هجرانه بالكلية ايضا غير مناسب اوردت ما قل بحسب المبنى
ودل بحسب المعنى فاقول قوله بسم الله الرحمن الرحيم المجموع على ان التسمية جزء من الكتاب كما ان الحمد جزء منه واختار صدر الشريعة في تنقيح الاصول
خروجها من الكتاب والدليل العلامة سعد الملة والدين التفتازاني في شرح تلخيص المعاني وهو الحق لان البسملة عبارة قد بديء ليست ما يجري فيه التلفظ
دون بها للتبرك والتيمن ولهذا قالوا ان بابسم الله ليس متعلقا بابتدأ بل بالتيمن او التبرك ونحوه ويؤيده ان التسمية كالتعوذ يسبق القراءة
ويقال سمى فقرأ كما يقال تعوذ فقرأ والتعوذ خارج فكذا التسمية واما الحمد فهو من كلام المصنفين قطعا ولذلك تراهم يسلكون فيه مسالك مختلفة وتجتنون
فيه مباني متشتتة فهو من اجزاء الكتاب قطعا وبهذا ظهران الباء في قوله عليه الصلوة والسلام كل امر ذي بال لم يبدأ فيه ببسم الله فهو ابتر للاستعانة
او متعلق بالتيمن المقدر اي لم يبدأ متيمنا وفي قوله عليه الصلوة والسلام كل امر ذي بال لم يبدأ بالحمد لله فهو اجذم صلة للبداية وهذا الحسن البديعيات
في دفع التعارض بينهما واما دفعه بان الباء في كليهما للاستعانة فيكون كل منهما خارجا عن الكتاب كما ذكره المولى الخيالي في حواشي شرح العقائد
النسفية فركيك فان قلت قوله عليه الصلوة والسلام فهو ابتر يدل على جزئية التسمية للكتاب لان الابتر بمعنى مقطوع الذنب قلت
قد يفسر الابتر بمنقطع كل خير كما صرح به العلامة محمد بن ابي بكر الرازي في جواهر القرآن وهو المراد في الحديث فلا دلالة له على الجزئية وان سلم
العدل على عدم جزئيتها صنيعهم في جملة الحمد حيث يذكرون المحمود كقولهم الحمد لله او احمد الله او نحو ذلك ولا يكتفون على لفظ الله المذكور
في التسمية وايضا لم يقل احد ممن يعتد به بان قولهم الحمد لله من قبيل وضع الظاهر موضع المضمر ولو كانت التسمية جزء الكتاب لكان
القول به احق قوله يسبح لله ما في السموات الخ لما كان في قولهم الحمد لله ونحوه شبهة اختصاص الحمد باللسان لما ذكره في التعريف
هو الثناء باللسان وحمد الله تعالى لا يختص باللسان بل كل جزء من اجزاء الانسان مداح له في كل حين وآن ترك طريقتهم ومانسج منوالهم
الا اتى بحمد خير من جمهم فان التسبيح التنزيه من كل سوء فيدخل فيه تبعيد الذات عن السوء وهو الامكان والعدم وهو يستلزم تبعيدها
عن الكثرة المستلزم لنفي الجسمية والعرضية ونفي الضد والشريك وحصول الوحدة المطلقة وغيرها من الصفات الجليلة وتبعيد الصفات
عن السوء المستلزم لكونه منزها عن الجهل بان يكون محيطا بكل المعلومات قادرا على جميع المقدورات منزها عن التغيرات وتبعيد الافعال
عنه بان لا تكون افعاله موقوفة على مادة ومثال ولا على معاون وعقل فعال وتبعيد الاسماء عنه على ما يشهد به قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى
فادعوه بها وتبعيد الاحكام عنه فان كل ما شرعه تعالى فهو مشتمل على مصلحة عامة ومن المعلوم ان هذه الفوائد الجليلة لا تحصل في قولهم الحمد لله
وامثاله وان كان هو ايضا متضمنا لبعض تلك اخر ايضا في ترك الاقتداء بهم اشارة الى انه ليس المراد في الحديث الآمر بالابتداء بالحمد
خصوص الحمد كما يتوهم بل كل ما يشتمل على تعظيم الله تعالى فهو محمد ثم في اختيار هذه الطريقة الخاصة اقتباس من كلام الله العزيز الحكيم

ل بفتح الباء مصدر جعل بصنعة النحت منه نظم

بسم الله الرحمن الرحيم يسبح لله ما في السموات وما في الارض ١٢ غفر له

٣

وقد شرع الله خمسة من السور بهذه الطريقة ففتح سورة الحديد بقوله سبح لله ما في السموات والارض وهو العزيز الحكيم وختم سورة الحشر بقوله سبح لله ما في السموات وما في الارض وهو العزيز الحكيم وافتتح سورة الصف بهذا الافتتاح ايضا وشرع سورة الجمعة بالاقتباس الفاضل المحشي بهنا وشرع سورة التغابن بقوله يسبح لله ما في السموات وما في الارض له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير والقائل بالاقتصار على الذكر هو القاضي البيضاوي في تفسيره والاشعار بان تسبيح ما السفلية لا يختص بوقت دون وقت وعدى التسبيح في جميع السور باللام ان كان هو متعديا بنفسه يقال سبحه اي نزهه اشعارا باختصاصه بالله تعالى وعلوه عما لا يليق به ولما كان المضارع الخ في الدلالة على الاستمرار التجددي بالنسبة الى الماضي اختار المحشي اقتباس المضارع دون الماضي والاقتباس بافتتاح سورة الجمعة دون سورة التغابن لاشتماله على الصفات الجليلة دونها وذكر اذا قرئ يسبح الواقع في كلام المحشي على صيغة المضارع المعروف ويكون ما في السموات آه فاعلا له ويمكن ان يقرأ على صيغة المجهول ويكون قوله ما في السموات والارض فاعلا لفعل محذوف بقرينة السؤال المقدر كانه لما قال يسبح لله سئل سائل من يسبحه فقال ما في السموات والارض على نحو ما ذكر وفي قوله مع وليس بزيد ضارع لخصوصه متعلق على هذا الاحتمال وان لم يكن المفتح متضمنا للاقتباس الا انه يتضمن في آخر منها اشتمالا على ذكر بلا اسناد وتمنا الاجمال قبل التفصيل بعده وهو اوقع في النفس فانه لما قيل يسبح له علم ان هناك مسبحا يسند اليه التسبيح بهذه القرينة فاذا قيل ما في السموات والارض وتمنا كون من مع فرقة السبح لحصول النعمة غير مترقبة فان اول الكلام غير مطمع في ذكره بخلاف ما اذا بني للفاعل فانه غير ليس عن ذكر الفاعل بل مقرر لذكره بعده من المعلوم ان حصول النعمة الغير المترقبة اولى واحسن كما ذكروه في مواضع كثيرة واما قول صاحب تلخيص المعاني في بحث التشبيه نيل الشيء بعد طلبه الذاتي فقولا ينافيه كما توهمه الفاضل عصام الاسفرائيني في شرحه الاطول لان المراد شيء وحصول الشيء غير تعيب شيء آخر وكل منهما حسن من وجه كما لا يخفى وخلاصة المرام انه ان نظر الى اولوية الاقتباس قرئ يسبح على البناء للفاعل وان نظر الى حصول فائدة الفوائد قرئ على البناء للمفعول فاختر ايهما شئت والمراد بالتسبيح اما التسبيح المقالي او التسبيح الحالي على حسب اختلاف المفسرين في تفسير قوله تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم فان منهم من فسره بالتسبيح المقالي بقرينة قوله ولكن لا تفقهون لان التسبيح الحالي مما يفهمه كل احد والمحققون قائلين بانه لا استبعاد في صدور التسبيح المقالي من غير ذوي العقول ايضا والفائدة في جمع السموات افراد الارض المرزال اختلاف حقائق السموات كما شهدت به الآثار النبوية بخلاف الارض فان لها حقيقة واحدة لا الى تعدد السموات دون الارض فانه قد ورد في بعض الاخبار ان الارض ايضا سبع طبقات بعضها فوق بعض كالسموات الا ان طبقات السموات متفاصلة وطبقات الارض منضمة وورد في بعض الروايات انها ايضا متفاصلة كما حقق في موضعه وتقديم ذكر السموات على الارض للاقتداء بالكلام الالهي فانه قدم فيه ذكر السماء على الارض حيثما وقعا ومن اشكل ان السماء افضل من الارض وقيل بخلافه قال المفتي حامد افندي مفتي دمشق الشام ادخله الله في دار السلام سئل العلامة ابن حجر المكي الهيتمي الشافعي هل السماء افضل ام الارض فاجاب بان الاصل عندنا ومتمادا ونقلوه عن الاكثرين افضلية السماء لانه لم يعص الله تعالى احد فيها ومعصية ابليس لم تكن فيها او وقعت اولا فلم يلتفت اليها وقيل الارض لكونها مستقر الانبياء ورد فهم انتهى جوابه وفي خلاصة الافكار للسمهودي نقل عياض ومن قبله الاجماع على تفضيل الارض النبوية حتى على الكعبة كما قاله ابن عساكر وغيره بل نقل التاج السبكي عن جمع الجمع الفضل من العرش ايضا وفي الخانية الفتوى على تفضيل السموات على الارض قال الطاهر لتفضيل جميع الارض على السماء وحكاه بعضهم عن الاكثرين لكن قال المقدسي ان الجمهور على تفضيل السماء على الارض خلا اعضاء الانبياء فالقبور النبوية افضل بقاع الارض والله تعالى اعلم انتهى كلام المفتي حامد في فتاواه والملك بكسر اللام ما حوز من الملك بمعنى التصرف في الامور كلها سواء كانت في عالم الارواح او عالم الاجسام او عالم الغيب او الشهادة وقد يخص بعالم الشهادة ويقابله الملكوت كذا قال الفاضل الجلبي في شرح الخفاجي على شرح

تفسير البيضاوي المسمى بعناية القاضي والقدوس بضم القاف وتشديد الدال المضمومة من القدس بالضم وضمتين الطهر وفي القاموس كل فعول مفتوح غير دئوس وسبوح وذروح فرقوح فانه بالضم ويفتح انتهى وفي النهاية الجزرية من اسماء الله تعالى القدوس وهو الطاهر المنزه عن العيوب والنقائص وفعول بالضم من صيغ المبالغة وقد تفتح القاف وليس بالكثير وقد تكرر ذكر القدس في الحديث انتهى وفيها ايضا من اسماء الله العزيز هو الغالب القوي الذي لا يغلب والعزة بالكسر القوة والشدة والغلبة تقول عز يعز بكسر العين في المضارع اذا صار عزيزا وعز يعز بالفتح اذا اشتد انتهى وفيها ايضا من اسماء الله الحكيم والحاكم بمعنى الحاكم والقاضي والحكيم فعيل بمعنى مفعل وقيل الحكيم ذو الحكمة والحكمة عبارة عن معرفة الاشياء بافضل العلوم بحيث لا يقال لمن يحسن دقائق الصناعات حكيم ومنه وصف القرآن بانه الحكيم اي الحاكم بكم وعليكم انتهى وقال امام المفسرين فخر الدين الخطيب الرازي في تفسيره لفظ الحكيم يطلق على الغير ايضا كما قيل في لقمان انه حكيم يقال الحكيم والله حكيم بمعنى انه يضع الاشياء في مواضعها انتهى قوله هو الذي بعث في الاميين الخ الفائدة في جعله جملة على حدة الاعتناء بشان هذا البعث يعني الارسال والامي في اللغة منسوب الى امة العرب وهي لم تكن تكتب ولا تقرأ فاستعير لكل من لا يعرف كذا في المغرب وفي جواهر القرآن الامي هو المرء على اصل جبلته نسب الى الام بمعنى انه كما ولدته امه والى امة العرب والمراد بالاميين في قوله البعث في الاميين مشركو مكة انتهى وفي تفسير الامام الرازي معنى قوله تعالى رسولا منهم نسبه 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 البشارة في الكتب المتقدمة بالنبي الامي كونه بهذه الصفة البعد من توهم الاستعانة على ما اتى به من الحكمة وذلك اقرب الى صدقه وقيل معنى قوله تعالى يتلو عليهم آياته اي بينات التي تبين سلامته وتظهر صدقه ومعنى قوله ويزكيهم اي يطهرهم من شرك الكفر وخبث ما عداه من الافعال والاقوال وقيل التي يصلحهم ويدعوهم الى اتباع ما يصيرون به ازكياء اتقياء والمراد بالكتاب في قوله ويعلمهم الكتاب الآيات القرآن ويؤيده ان المراد بالحكمة الفرائض وقيل السنة وقيل ما اودع في الكتاب من المعاني واحتج اهل الكتاب بهذه الآية على ان سولنا كان رسولا الى الاميين خاصة وهو ضعيف فانه لا يلزم من تخصيص الشيء بالذكر نفي ما عداه انتهى كلامه ملخصا وتمام مرامه ملتقطا قوله فيا ايها الذين آمنوا اه علم ان الصلوة فرض في العمر مرة اتفاقا وورد الامر بها واختلف في وجوبها كلما ذكر اسم النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم فاختار الطحاوي من علمائنا تكرار الوجوب كلما ذكر ولو تحدث مجلس مرارا صحابنا على انه يستحب والاول اوسط والثاني ارفق والفاضل المحشي مال الى الاول فاشار اليه بايراد الفاء اي لما ذكرت وصف النبي عليه الصلوة والسلام وجب عليكم ان تصلوا عليه فيا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما وافراد الصلوة عن السلام وان لم يكن مكروها عند محققي اصحابنا لكن المحشي امر بالتسليم ايضا خروجا عن الخلاف وافقيا ساموا كلام الله تعالى والله اعلم الا اخير لم يصل على الآل والاصحاب قوله لتناولوا آه النيل الاصابة يقال نال ينال نيلا ونالة انالة كذا في النهاية وغيرها وفي ايراد اللام اشارة الى ان فائدة الصلوة ترجع الى المصلي فانها كمال لنا لا له عليه الصلوة والسلام فان ذاته جامع لكل كمال من دون احتياج الى صلاتنا وتوصيف الرب بالكريم للاشعار الى عدم احصار فوائد الصلوة فانه تعالى كريم لا يبخل باعطاء ما يشاء والجنة بالفتح من الاجتنان بمعنى الستر سميت بها دار السلام لتكاثف اشجارها وتواتر انهارها والنعيم للاشارة الى انه لا يكون للمصلي نيل الجنة والدخول فيها فحسب من دون التلذذ بلذائذها كما قيل في العصيان قال الله تعالى فاصلوها اليوم بما كنتم تكفرون الجنة من انعم عليه بثواب بل الجنة مع النعيم قوله وبعد فيقول العبد الضعيف الخ الكلام على الفاء في اشتمال هذا الموضع مشهور والاصح انها لاجراء الظرف مجرى الشرط كما قيل في قوله تعالى واذا رايتهم تعجبك اجسامهم وان يقولوا تسمع لقولهم وهذا ان فسيقولون هذا افك قديم لا لتوهم اما والا لتقدير به كما ذكره العلامة الجرجاني وتبعه من تبعه لان توهم اليمين امر معتبر عندهم وتقدير يا مشمر وان يكون العمل مقدما على العامل وكون الجار مرارا خرجا للفاء عما قرر النحاة وبالله تعالى نذكر واذ ليس فليس وقيل ان الواو الداخلة على بعد عوض من المقدرة ركيك جدا بل الصواب انها ابتدائية والخلاق بالفتح الحظ والنصيب

ونقل الرازي عن الازهري اختصاصه 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 الناظر للناعم كذا في التفسير الكبير والنظر بالظاء المعجمة الرؤية وقد يقال للمتعلق أما رعاية الفاصلة أو لافادة الحصر وليس بذاك في كل الاحوال حتى ينافيه نظره الى غيره والمسفرة من الاسفار الاشراق يقال اسفر الصبح اذا ضاء واشرق والمستبشر من بشر بمعنى سر والمراد من الضحك امامعناه الحقيقي اولازمه وهو السرور كذا في عناية القاضي والحين وقت بهم يصلح لجميع الازمان طويلا كان او قصيرا والدهر الزمان الطويل كذا في القاموس فالمعنى صرفت قدرا من العمر والتخوص استخراج الآبار من تحت الماء يقال غاص الغوص فاخرج الغائص والقرائد جمع فريدة بمعنى الجوهر النفيسة والتوم بالضم جمع التومة بمعنى اللؤلؤة والدرة بالضم اللؤلؤة العظيمة والجمع درات ودرر ودرر كذا في الصحاح والمغرب والقاموس معظم ماء البحر كذا في القاموس ويسمى الجوهري به والصحاح يكون بالفتح بمعنى البراءة من العيب والمرض يقال صح فلان صحة وصحاحا اي برأ من المرض وصفى من كل عيب ويسمى الجوهري كتابه على ما قيل ويكون بالكسر جمع صحيح وهو المشهور في تسمية كتاب الجوهري والدراية العلم يقال درية ودريت به دريا بالفتح ودرية كذلك وقد يكسران ودرايا بالكسر ودراية كذلك كذا في منتهى الارب في لغات العرب والالم 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 المجازي المقصود من الدابة والطائر والصراح بالضم والفتح كالصرح بفتحات الصريح والذكارة بالفتح سرعة انتقال الذهن بالفطانة يقال فكي الرجل من باب رضي وكرم وسمعي فهو ذكي والفطانة بالفتح كالفطنة بضمتين والفطنة بالكسر يقال فطن به والديه وله كفرح ونصر وكرم فطنا مثلثة الفاء وسكون الطاء تحريكه والاساس بالفتح وكذا الاس بالفتحات والاسن بالفتح وتشديد السين اصل كل شيء 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 لكنه رمز الى هذا النوع انتهم احتقارا بان تسموه بذلك كذا في القاموس وذكر في النهاية الجزرية 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 جعل المؤمن اولى به يقال رجل كرم اي كريم ووصف بالمصدر كرجل عدل ونحوه ولا يبعد ان يكون قوله صرح الذكارة والفطانة قوله اساس الكرم والكرامة من قبيل جرد قطيفة جعلا على المبالغة والقمقام بقافين مفتوحين والاولى بضم السيد والامر العظيم والبحر والعمام كغراب الملك العظيم الهمة والسيد الشجاع السخي كالمهمام كذا في القاموس والكملا بالفتح اليتيم بضم الكاف جمع كملا كجمل اجمع جاهل وصلحى جمع صالح وقد يجيء جمعه على كملة كساحر وسحرة واللام الداخلة على العصر وعلى الدهر للعهد اي عصره ودهره والقنص بالفتح وتشديد الصاد واحد الفصوص والعامة تقول فص الخاتم بالكسر كذا في صحاح الجوهري وقال صاحب القاموس الفص للخاتم مثلثة الفاء والكسر غير لحن كما زعم الجوهري انتهى قال المحاكم بن القاموس والصحاح العلامة عبد الرحيم بن عبد العزيز زنزيل مكة المعظمة 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 وفتحا على الاصبع وفيه لغات عشرة منها الخيتام بفتح الخاء بعدها ياء مثناة تحتانية ومنها الخيتام بكسر التاء كذا ذكره النووي في تهذيب الاسماء واللغات وغيره والنقاد صراف الدراهم وينقد بين الجيد والردي والطريقة كثيرا 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 الطبعي والشعر الذي ذكره هو للشاعر ابي الفتح البستي واشرحه على ما اورده الفاضل حسين بن شهاب الدين الشامي العاملي في كتابه عقود الدرر في حل ابيات الملطول المختصر

من كتب الامام مصلح الدين
الكاوه والقطانه
اساس الكرم والكرامه
فقام قمقام بقافين
جاء كملا الزمان
خاتم الفضل والكرم
الطريقة محمدية والاصل والاساس
الاعلى والادنى
سلم الوصول
شرح

بالفتح والضم والجمع ابواع والفرط والتقدم ويقال فرط فرطا تقدم وسبق وفرط عليه من القول تجاوز عن الحد والصدى بالفتح الرجل اللطيف الجيد
ومعنى فجه بجزيه من باب منع يمنع وطى الكشح كناية عن الاعراض لان المعرض عن الشئ يطوى الكشح عنه ويجوز ان يكون استعارة تمثيلية
وترشيحية ومعنى الاقدام عليه الى الكلح التوجه اليه والشروع فيه وفى قوله فجاء اشعار بان الديباجة الحاقية اى المما اقدمت عليه
وتممته فصارت هذا التاليف مصباح الدجى وهو بالضم الظلمة وتقديم المحمول فى قوله والله اسئل للقصر والاهتمام والخيام جمع الخيمة وخيام العلم
عبارة عن جلالة مقالته والكلام فى عطف نعم الوكيل على وحسبى فى بابين سعد التفتازانى وسيد الجرجانى شهور والحق جوازه وليس هذا موضع
تحقيقه ولقد طولنا فى شرح هذا الكلام ليتضح المرام وتكشف اسرار المقام قوله بالشكر وقضاء الحق اورد عليه الفاضل اللبكنى بان تفسيره
بقضاء الحق عدول عن تعريف المحققين الى ما ليس اصطلاحيا ولا لغويا مناسبا للمقام وان اراد بيان المعنى اللغوى عاوجه للتخصيص بالذكر فان هضاء
الرصاء والجزاء ايضا على ما فى القاموس وانتهى قلت الجواب عنه ان مبنى هذا الايراد على جعل قضاء الحق تفسيرا للشكر وليس كذلك بل هو تفسير الشكر الذى هو عبارة
عن تعظيم المنعم لكونه منعما وقضاء الحق هو عطف تفسيرى وايضا اختار الشق الثانى والحشى ليس بصدد احاطة جميع المعانى اللغوية حتى يرد عليه
ما اورده قوله والعلم الاولى تقديمه لكونه مناسبا للمقام والنسب حمله على المعنى الاصطلاحى اى علم الاشياء على ما هى عليه قوله البرهان اى
الدليل على الاشئ البرهان المنطقى ولا بعد فى حمل الحجة على الحجة المنطقية قوله الساطعة المرتفعة من السطوع بمعنى الارتفاع قوله مجرورا ومرفوعا ومنصوبا
قوله الخير ما يرغب فيه الكل قال الفاضل اللبكنى هذا التفسير مع غرابته مما تاول او مجرد كيف والاسلام والقرآن خير مع ان الكل لا يرغب فيه انتهى
وهذا عجيب منه فان تفسيره بهذا موجود فى القاموس مع غرابته واتفاقه مع الاسلام والقرآن مدفوع اما بان هذا التفسير انما هو الخير المطلق الغير
المخصوص بمذهب دون مذهب كما يشير اليه التمثيل بالعدل والعقل لا الخير المخصوص بملة دون ملة كالقرآن والاسلام فلا باس لعلم بصدق
هذا التعريف عليه واما بان المراد من كونه مرغوب الكل ان يكون محلا لرغبة الكل مستحقا لها والقرآن والاسلام خير بهذا المعنى بلا ريب
قوله والتوفيق دست دادن كسى را بكارى هذا المعنى يعم توجيه اسباب الخير والشر ثم خص التوفيق بحسب العرف بالاول وهو المناسب هنا
قوله والصلوة هى حسن الثناء اه قال فى جواهر القرآن الصلوة اسم ونيع موضع المصدر يقال صلى صلوة وللا يقال تصلية واصل الدعاء
ومنه قوله تعالى صل عليهم ان صلوتك سكن لهم هى من الله رحمة ومن الملائكة والنبى عليه الصلوة والسلام الدعاء واستغفار وقيل الصلوة
من الله المغفرة وقيل الكرامة وقيل البركة انتهى قلت هذا مشعر بان قياس مصدره الذى هو التصلية غير مستعمل وبكثرة قال كثير من اهل اللغة ويؤيده
قول صاحب القاموس فعلى صلوة لا تصلية انتهى لكن الحق خلاف ذلك فان التصلية ايضا جاء فى كلامهم مستعملا لعم هو قليل بالنسبة الى الصلوة
قال القهستانى فى شرح النقاية الصلوة اسم من التصلية وكلاهما مستعملان بخلاف الصلوة بمعنى الاركان فان مصدره لا يستعمل كما ذكره
الجوهرى وغيره انتهى فى شرح الاشباه والنظائر للسيد الحموى عدم سماع التصلية ممنوع فقد سمع الشعر القديم كما فى الحديث لابن عبد ربه شعر
تركت القيان من عرف القيان وما دمت تصلية واتهالا وهو من شعر انشده ثعلب ثم قال تصلية من الصلوة وايهالا من الوعاء وقد ذكر
الزوزنى ايضا فى عصاده وكانا تمما تركه اكثر اهل اللغة لانه مصدر قياسى واهل اللغة عنايتهم بالمصادر السماعية وعلى هذا فترك استعمال
التصلية فى الخطب انما هو لايهام اللفظ ما ليس مرادا وهو التصلية بمعنى التعذيب بالنار قوله والسلام السلامة والبراءة فالمناسب هنا ان يقال اسم
اسم التسليم اقيم مقام المصدر قوله من قبيل جرد قطيفة اى من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف والجرد بالفتح والجرد بالضم سكون الراء والثوب الخلق والقطيفة كساء له خمل
كذا فى القاموس وفى منتهى الارب بالفتح جامه كهنه سودة وقطيفه كسفينة جامه پرز دار وديبا پرپيچيده قطا لف جمع قطيفة ولا بعد فى كون اضافة الصوف الى الصفة

بواسطة من قوله اى التصديقات الصادقة المطابقة للواقع بكسر الباء واما الحق فهو عبارة عن مطابقة الواقع له قوله المقدسة عن الادناس جمع دنس محركة الوسخ يقال دنس الثوب كفرح دنسا ، ودناسة بفتحات كذا في القاموس قوله نفوسنا الدنية الدنى تعنى الساقط الرديء يقال دنى دنيا بالفتح ودناية بالكسر كذا في القاموس قوله فان التكليف بالتقايد لحقة آه قال المحقق التفتازاني في شرح العقائد النسفية الحق الحكم المطابق للواقع يطلق على الاقوال والعقائد والاديان والمذاهب باعتبار اشتمالها على ذلك يقابله الباطل واما الصدق فقد شاع في الاقوال خاصة ويقابله الكذب فقد يفرق بينهما بان المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم قوله وقس عليه الجملة التالية اى قوله حقائق التصورات قوله كان بحسرة مثلثة اى مثلثة الحاء كالبصرة مثلثة الباء قوله اسم مصدر الفرق بينه وبين المصدر ان المصدر مشتق منه دونه قوله الحقائق من حقيقة الامر اعلم اولا ان اهم فسروا الحقيقة بما به الشيء هو هو فلا تطلق الا على الامر الذي دون العوارض واعترض عليه بانه غير مانع لصدقه على العلة الفاعلية فان الانسان مثلا انما يصير انسانا ومتميزا عن جميع ما عداه بسبب الفاعل وايجاده اياه فيلزم ان تكون العلة الفاعلية ماهية وحقيقة لعلو لاتحاد وهو باطل والجواب عنه من وجهين احدهما ان الفاعل ما به الشيء موجود لا ما به الشيء ذلك الشيء اذ الماهية ليست بمجعل الجاعل وثانيهما ان الضمير الثاني ليس راجعا الى الشيء بل الى ما الموصولة فلا اشكال بالفاعل وثانيا ان الحقيقة والماهية شيء واحد عندهم بالمعنى الذي مر وقد يفرق بينهما بان ما به الشيء هو هو اذا اعتبر من حيث تحققه فهو حقيقة وان اعتبر من حيث هو هو فهو ماهية ففي الحقيقة زيادة ليست في الماهية وثالثا ان الظاهر من قول السيد المحقق حقائق التصورات لما كان التركيب الاضافي حمله الفاضل المحشي على معنى ما به الشيء هو هو فصار الحاصل ان ماهيات التصورات وذاتياتها راجعة اليه صلى الله عليه وعلى آله وسلم ويعلم منه توجه العرضيات اليه بالطريق الاولى فهو صلى الله عليه وعلى آله وسلم مرجع لجميع التصورات ذاتياتها وعرضياتها والفاضل اللكنوي لم يرض بهذا التوجيه وخبطه بانه يلزم فيه عدم تطابق الفريقين وبانه يلزم صحة سيلان مطلق التصورات وان كانت كاذبة اليه والكمال فيه الا ان تكلف بحمل المطلق على الفرد الكامل وبانا نقول ان المراد بحقائق التصورات التصورات الواقعية لا يخفى ما في كلامه من الخلل فان ارادة التصورات الواقعية من حقائق التصورات محتاجة الى تكلف صريح وهو الحاق يا النسبة حتى يرجع الى التصورات الحقيقية اذ لا يقال للتصور الواقعي تصور حقيقي نعم لو قال السيد المحقق حقيقيات التصورات لكان لتوجيهه وجه البتة وبهذا انكشف دعوى استحسان تطابق الفريقين فانه مستوجب لتعسف واضح ودعوى عدم حصول النعت في سيلان مطلق التصورات غير مسموعة فان التصورات الكاذبة انما تميل اليه صلى الله عليه وعلى آله وسلم في صورة الكذب لا في صورة الصدق على انه لا بعد في ان يراد بحقائق التصورات الصادقة واما حمل المطلق على الفرد الكامل وهذا النوع من الحمل شائع ذائع بينهم لا تكلف فيه واما بارادة الخاص من العام من حيث هو عام لا من حيث انه خاص وهو من صور الحقيقة كما صرح به المحققون واما بجعل اضافة الحقائق عهدية ويمكن ان يراد بمطلق التصورات على طريقة موضوع المسئلة القدمائية وبالجملة فتوجيه الفاضل المحشي وجيه والخدشات كلها مردودة منكسة على الخادش قوله جامع بين جميع انحاء العلوم الاولى لجميع انحاء العلوم والمراد بها انحاؤها الكاملة قوله الجناب بالفتح الفناء آه ففي قوله جناب المقدس استعارة بالكناية وتخييلية قوله فروحه تفريع على ما سبق ولا يبعد ان تكون الفاء تعليلية قوله يعني ان مركز آه شروع في بيان وجه التفريع على ما سبق قوله فهو بمنزلة المركز اشارة الى ان حمل المركز على روحه المعلى من قبيل زيد اسد قوله فتشبيه بروحه ونفسه في النفس آه اعلم ان الاستعارة بالكناية عندهم عبارة عن ان يشبه شيء شيئا يلتبس في النفس وبحر المشبه به واركان التشبيه فيه الكل

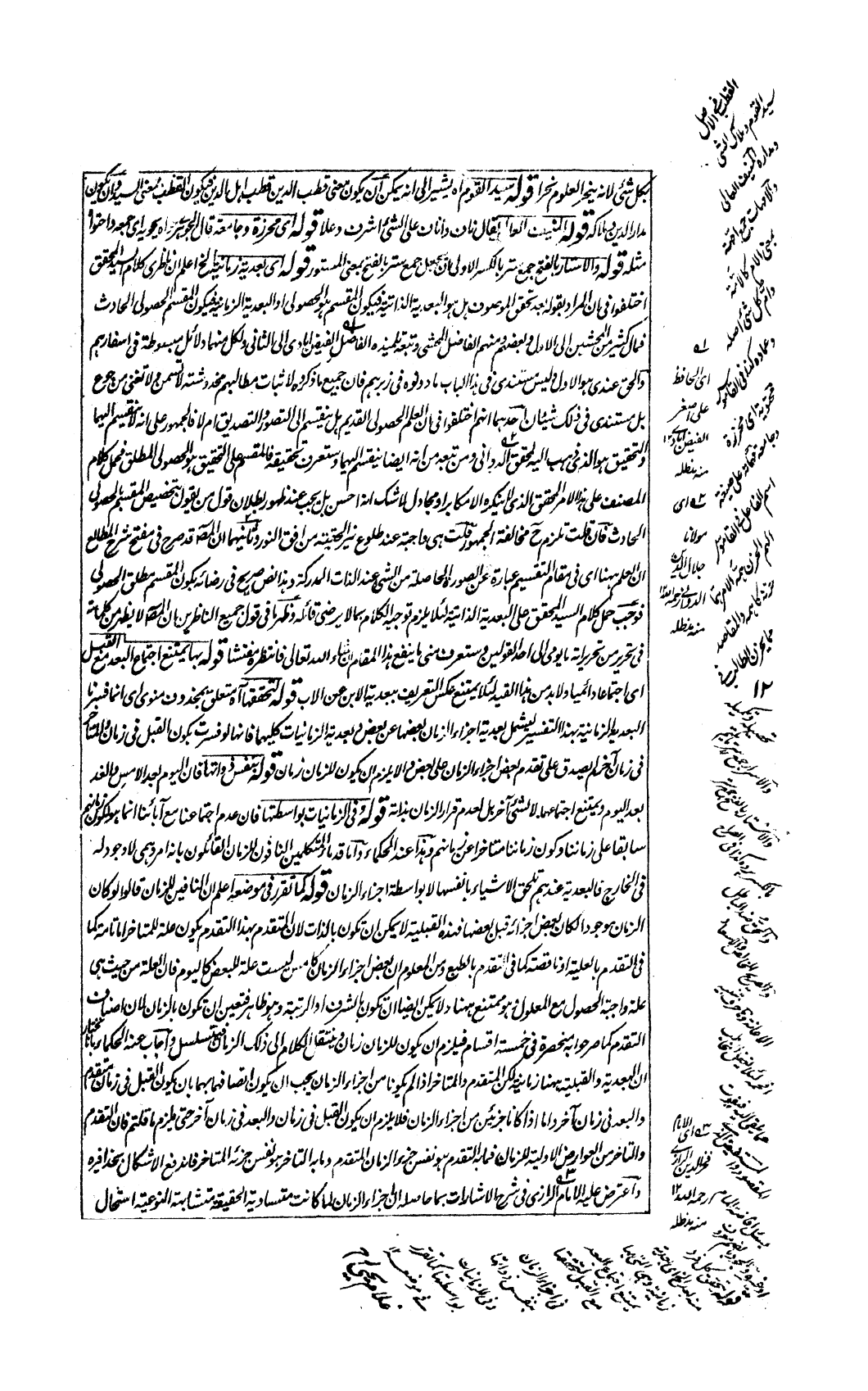
سوى المشبه الاستعارة التخييلية عبارة عن اثبات المشبه شيئا من لوازم المشبه به فحسب اذا عرفت هذا فاعلم ان الفاضل اللبكنى ظن ان غرض الفاضل المحشى اثبات الاستعارتين فى قوله فروحه المعلى مركز المعقولات فاعترض عليه بانه ليس كذلك اذ لابد فى الاستعارة بالكناية من ترك جميع اركان التشبيه سوى المشبه وههنا المشبه به الذى هو المركز مذكور فلا توجد الاستعارة بالكناية التخييلية لانها اثبات لوازم المشبه به للمشبه وههنا لم يثبت شئ من لوازم المركز الى روحه المعلى انتهى ولم يتفطن ان كلام المحشى يرجع عما نسبه اليه فانه ليس غرضه اثبات الاستعارتين فى قوله فروحه مركز المعقولات الخ بل فى قوله اصوات التصديقات لطبائعها متوجها الى حضرة الاقدس الخ كما يشهد قوله متوجها اليه قوله بالحرى على البدلية من المعقولات وكان الاولى تقديم التصديقات على التصورات قوله وكذا عديله اى الفقرة المعادلة المقارنة به قوله خروج الماء من العين فيه اشارة الى قوله صلى الله عليه وسلم ينبوع العقليات قوله اى اتباعه وادلياءه باذا التفسير ماخوذ من الحديث المشهور الآتى كل مؤمن تقى وسنده ضعيف وزيادة التفصيل فى هذا المقام فى التعليق العجيب فارجع اليه قوله واصحابه هو جمع صاحب وقد صرح سيبويه بان الفاعل يجمع على افعال ورضى به المحققون وان انكره الجوهرى ومن تبعه قوله هم الذين طالت صحبتهم كذا فى بعض النسخ وهو نادر على لغة بعض العرب المجوزين لان اعراب الذين كاعراب الجمع المذكر السالم وفى بعضها وهم الذين آه وهو موافق لما ذهب اليه الجمهور من ان الذين اعرابه بالياء رفعا وجرا ونصبا كما صرح به شراح الالفية واختلفوا فى تعريف الصحابى على اقوال الاول من صحب الرسول ولو ساعة من المسلمين والثانى من طالت صحبته وكثرت مجالسته والثالث من اقام معه سنة او سنتين وغزا معه غزوة او غزوتين والرابع من طالت صحبته مع الرواية عنه والخامس من رآه عاقلا بالغا والسادس من ادرك منه وبوسلم وان لم يره فهذه ستة اقوال لا يخلو واحد منها عن خلل والاصح عند المحققين تعريفه بمن لقيه مومنا بما جاء على الاسلام والتفصيل موضع آخر قوله جمع خير بالتشديد احتراز عن الخير بالتخفيف اسم تفضيل فانه لا يثنى ولا يجمع لما كان القائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون جمع خير مخفف خير فانه يثنى ويجمع كما ذكره صاحب الكشاف فى قوله تعالى من المصطفين الاخيار جمع خير مخفف خير دفعه بقوله لما فى القاموس آه يعنى انما اخترنا التشديد على التخفيف لما فى القاموس من ان المخففة تستعمل فى الميسم بكسر الميم وسكون الياء التحتانية وفتح السين المهملة اى الحسن والجمال والمشددة تستعمل فى الزينة والصلاح والمناسب ههنا هو هذا الاذاك كذا قيل ويمكن دفعه بوجوه ثلثة اخر ايضا احدها ان التكسير كالتصغير فى الرد الى الاصل فاذا اريد جمع خير المخفف على خيار ينبغى ان يؤل الى اصله وهو المشدد ثم يجمع كميت واموات فالمخففة ايضا تؤل الى المثقلة عند الجمع فلذلك اختارها دون المخففة قصدا للسلامة وثانيها ان قوله بالتشديد ليس احترازا عن المخففة بل الغرض منه نفى كونه افعل التفضيل وثالثها ان مراده التشديد فى الحال وفى المآل فيكون تسامحا للمشدد والمخفف كليهما كما لا يخفى قوله اى هم المشار اليهم آه دفع دخل مقدر تقريره الداخل ان الآل والاصحاب ليسوا من القدس فما معنى كونهم عظماء مجالس القدس وتحرير الدفع ان معنى كونهم عظماء مآنس القدس كونهم مشارا اليهم برؤس الاصابع فيها قوله درر وسمار بضمتين ومدالخ هذا زلة عن قلم المحشى او قلم نقلة كلامه والصواب بالضم والفتح كالعظماء فان فخلا بضمتين ليس من اوزان الجمع قوله هذا آه جمع ها واصله هاء كما صرح به الكلابذى فقلبوا الياء الفا وضموا الهاء والتزموا ذلك فى هذا الوزن من التقاصل احترازا عن كون الجمع على زنة بعض المفردات كصلوة وقس عليه القضاة والحماة والنحاة وغيرذلك قوله جمع معلم بالكسر والفتح بمعنى العلامة اى الطريق قوله بمعنى واحد وكذا الشريعة فباعتبار كونه مطاعا يسمى بالدين من دان بدين اى اطاع ومن حيث الامر المبعوث اياها على امته يسمى ملة من املت الكتاب بمعنى المليته وقيل باعتبار الاتفاق عليها يقال ملى القوم على كذا اى اتفقوا عليه وباعتبار انه مكورد الشارية يسمى شريعة قوله وهو وضع الهى سائق آه هذا هو المشهور ويرد عليه انه يخرج منه ادارصدقة الفطر عن ابن يوم اذ الاتادى باعتباره فالاصوب ان يفسر

بوضع الّتي سائق تلمن تحقق فيها الخير بالذات **قوله** واما بالقصد معروف نقل عن سيبويه انه قال معنى اما زيد فمنطلق مهما يكن من شئ فزيد منطلق واختلفوا في تفسيره فقال الجمهور مراده انه كان في الاصل كذا فحذف مهما يكن من شئ واقيم اما مقامه وقال البعض حذف يكن من شئ وقلب مهما اما فعكس الهاء همزة وتقديم الهمزة لقرب المخرج وقال البعض مراد سيبويه بيان المعنى فقط لانه في الاصل كان كذلك بل الاصل ان يكن من شئ فحذف الشرط ثم زيدت ما واد غمت النون في الميم وفتحت همزة حرف الشرط وان شئت زيادة تفصيل في هذا المقام فارجع الى حواشي المطول مثل يجوز اجتماع الواو مع اما منعه قوم وجوزه المولى الخيالي في حواشي شرح العقائد النسفية مستندا بقول السكاكي في آخر فن البيان واما بعد فان خلاصة الاصليين الخ والحق انه اذا قصد باما ضبط الاجمال بعد التفصيل يكون بمنزلة ان يقول والجملة فيجوز الجمع بينهما بهذا المعنى الواو وكما في عبارة السكاكي واما اذا كان للابتداء وفصل الخطاب كما في اوائل الكتب فلا يجوز **قوله** يعني على المضاف اي عند حذف المضاف اليه منويا ليس منويا في جميع الاحوال ولهذا يصغر المبنيات لا تصغر **قوله** من عنى بالقول لذا اراد آه ههنا ثلثة احتمالات او لها هو الاولى ان تكون العناية بمعنى الرحمة وهذا ما اختاره الفاضل اللبكي[1] وثانيها ما اختاره الفاضل الحشي[2] من انه من عنى يعنى اراد فالمعنى المستعين بارادة الله القوي بان تتعلق ارادته بانجاح المقصود واعطاء المراد وثالثها انه من عناه الامر عناية اهمه وهو الذي رده الحشي اذ لا معنى للاستعانة بابهام الله تعالى وقول الفاضل اللبكي[3] يتحمل ان يكون من عناه الامر الى المستعين بابهامه تعالى بان يجعله الله تعالى من الامور المتم بشانها عنده تعالى انتهى ركيك جدا فان العناية لم يجئ بمعنى الاهتمام والذي جاء في معناه هو الاعتناء يقال اعتنى به اي اهتم به كما يظهر من القاموس **قوله** ولم يقل بدله الاعانة آه يعني كان الظاهر ان يبدل العناية بالاعانة لمناسبتها بالاستعانة في كونهما مفيدين ولكونهما متعارفة في امثال هذا المقام الا انه راعى جانب المعنى فان معنى العناية هو الارادة فتستقيم الاستعانة بها ولا كذلك الاعانة فانها عبارة عن تعلق الارادة به والتعلق لا يستعان به في العرف وان صح بتاويل **قوله** والصون الحفظ يقال صانه صونا وصيانا بالكسر صيانة كذلك فهو مصون حفظه كما صرحا به كذا في القاموس **قوله** والغباوة عدم الفطنة آه ففي الغباوة زيادة ما ليس في الغواية ولذلك استعمل بطلب الصون عن شر النبي والغوي آه لا يبعد ان تكون اضافة الشر من قبيل جرد قطيفة **قوله** وفيه اشارة خفية الخ منشا الاشارة اختيار لفظ الماضي **قوله** والمآرب من الارب اي بكسر الهمزة وفتح الراء المهملة قال في جواهر القرآن المآرب الحوائج جمع مارية بفتح الراء وضمها وكسرها ايضا نقله الفارابي والارية بالكسر ايضا الحاجة انتهى وفي المغرب الارب بالكسر وسكون الراء بمعنى الحاجة وبمعنى العضو ومنه السجود على سبعة آراب واما الارب بفتحتين فبمعنى الحاجة لا غير ولم يسمع في الحديث انتهى فما قال قد ورد الارب بفتحتين ايضا في الاحاديث منها ما رواه البخاري في كتاب الزكوة بسنده عن ابي هريرة مرفوعا لا تقوم الساعة حتى يكثر فيكم المال ويفيض حتى يهم رب المال من يقبل صدقته وحتى يعرضه فيقول الذي يعرض عليه لا ارب لي قال شراح الصحيح لا ارب ههنا بفتحتين الحاجة **قوله** والرسالة هي القوارة آه قال في القاموس الارسال الاطلاق والاهمال والاسم الرسالة بالكسر والفتح **قوله** الى متعاطيها اي الى متناولها وليها يقال تعاطى فلان اخذه **قوله** والبحر بالكسر العالم والصالح قيل البحر مقلوب البحر والفرق بينهما ان البحر لا يطلق الا على المتسع في العلم والبحر يطلق على المتسع في كل شئ كما ان المجد مقلوب الجد غير خاص بشرع الثوب والجذب اعم لكن المحققين على ان كلا من البحر والبحر وكلا من المجد والجد لغة على حدة **قوله** ويفتح فيهما اي يفتح الحاء في غير المثنيين والكسر افصح لانه يجمع على احاير دون جمور وفعل بالفتح يجمع على افعال الا في اسماء معدودة كفرخ وافراخ وفرد وافراد وانما جمع فعل بالكسر على افعال مع كثيره مطردا في القياس كما في جواهر القرآن **قوله** لمجرد المبالغة اي لا للتانيث كما يتوهم من عموم اطلاقهم على الله تعالى **قوله** النحرير بالكسر آه قال في القاموس النحرير والنحرير بكسرهما الحاذق العاقل المجرب المتقن الفطن البصير

[1] الى المولى عماد الدين اللبكي منه سلمه ربه

[2] الى المولى عماد الدين اللبكي منه سلمه ربه

بكل شئ لانه بيده العلوم نحرا قوله سيد القوم اه يشير الى انه يمكن ان يكون معنى قطب الدين قطب اهل الدين فيكون القطب بمعنى السيد ويمكن ان يكون مدار الدين وملاكه قوله النسيب الخ يقال فلان وان على الشئ اشرف وعلا قوله اى محرزة وجامعة قال الجوهري حزاه يحزيه اى جمعه واحتوا مثله قوله والاستار بالفتح جمع ستر بالكسر الاولى ان يجعل جمع ستر بالفتح بمعنى المستور قوله اى البعدية الزمانية الخ اعلم ان المراد بكلام المحقق اختلفوا في بيان المراد بقوله بعد تحقق الموصوف بل هو البعدية الذاتية فيكون القسم هو المحصولي او البعدية الزمانية فيكون القسم الحصولي الحادث فعال كثير ممن تشبثوا الى الاول وبعضهم منهم الفاضل الهندي وتبعه تلميذه الفاضل الباذي الى الثاني ولكل منهما دلائل مبسوطة في اسفارهم والحق عندي هو الاول وليس مستندي في هذا الباب ما دونوه في زبرهم فان جميع ما ذكروه لاثبات مطالبهم مخدوشة لا تسمن ولا تغني من جوع بل مستندي في ذلك شيئان احدهما انهم اختلفوا في العلم الحصولي القديم هل يقسم الى التصور والتصديق ام لا فالجمهور على انه لا تقسيم اليها والتحقيق هو الذي ذهب اليه المحقق الدواني ومن تبعه من انه ايضا ينقسم اليهما وستعرف تحقيقه فالمقسم على التحقيق هو الحصولي المطلق فحمل كلام المصنف على هذا الامر المحقق الذي لا ينكره الا مكابر او مجادل لا شك انه احسن بل يجب عند ظهور بطلان قول من يقول بتخصيص المقسم بالحصولي الحادث فان قلت تلزم حينئذ مخالفة الجمهور قلت هي حاجة عند طلوع نير الحقيقة من افق النور وثانيها ان المقصد صرح في مفتح شرح المطالع ان العلم ههنا اي في مقام التقسيم عبارة عن الصور الحاصلة من الشئ عند الذات المدركة وهذا نص صريح في رضائه بكون المقسم مطلق الحصولي فوجب حمل كلام السيد المحقق على البعدية الذاتية لئلا يلزم توجيه الكلام بما لا يرضى قائله وذكرنا في قول جميع الناظرين بان المصنف لا يظهر من كلامه في تحرير من تحريراته ما يومي الى احد القولين وستعرف مني ما ينفع هذا المقام ان شاء الله تعالى فانتظر ومنه نشأ قوله بما يمتنع اجتماع البعد مع القبل اي اجتماعا عاديا مما والا بد من هذا القيد لئلا يمتنع عكس التعريف ببعدية الابن عن الاب قوله تحققها اه متعلق بمحذوف منوي اي انما فسرنا البعد بالزمانية بهذا التفسير ليشمل البعدية اجزاء الزمان بعضها عن بعض وبعدية الزمانيات كليهما فانها لو فسرت بكون القبل في زمان والمتاخر في زمان آخر لم يصدق على تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض الا يلزم ان يكون للزمان زمان قوله نفس واتحاد ان اليوم بعد الامس والغد بعد اليوم ويمتنع اجتماعهما لان الشئ آخر بل لعدم قرار الزمان بذاته قوله وفي الزمانيات بواسطتها فان عدم اجتماع سوابقها انما يكون لكون زمانهم سابقا على زماننا وكون زماننا متاخرا عن زمانهم وهذا عند الحكماء واما قد ما المتكلمين النافين للزمان القائلون بانه امر وهمي لا وجود له في الخارج فالبعدية عندهم تلحق الاشياء بانفسها لا بواسطة اجزاء الزمان قوله كما تقرر في موضعه اعلم ان النافين للزمان قالوا لو كان الزمان موجودا لكان بعض اجزائه قبل بعض اجزائه فنده القبلية لا يمكن ان تكون بالذات لان المتقدم بهذا التقدم يكون علة للمتاخر اذ تامة كما في التقدم بالعلية واذ ناقصة كما في التقدم بالطبع ومن المعلوم ان بعض اجزاء الزمان كذا ليست علة للبعض كاليوم فان العلة من حيث هي علة واجبة الحصول مع المعلول وهو ممتنع ههنا ولا يمكن ايضا ان تكون بالشرف او الرتبة وهو ظاهر فتعين ان تكون بالزمان لان اصناف التقدم كما صرحوا به منحصرة في خمسة اقسام فيلزم ان يكون للزمان زمان فينتقل الكلام الى ذلك الزمان فيتسلسل واجاب عنه الحكماء بانا نختار ان البعدية والقبلية ههنا زمانية لكن المتقدم والمتاخر اذا لم يكونا من اجزاء الزمان يجب ان يكون اتصافهما بهما بان يكون القبل في زمان متقدم والبعد في زمان آخر واما اذا كانا جزئين من اجزاء الزمان فلا يلزم ان يكون القبل في زمان والبعد في زمان آخر حتى يلزم ما قلتم فان المتقدم والمتاخر من العوارض الاولية للزمان فمابه التقدم هو نفس جزء الزمان المتقدم ومابه التاخر هو نفس جزئه المتاخر فاندفع الاشكال بحذافيره واعترض عليه الامام الرازي في شرح الاشارات بما حاصله ان اجزاء الزمان لما كانت متساوية الحقيقة متشابهة النوعية استحال



لا يقتضي بعضها تقدما وبعضها تاخرا والجواب عنه على ما ذكره المصنف في الحاشيات فيما انما يكون لو كانت اجزاء الزمان موجودة في الخارج ويكون بعضها علة للتقدم وبعضها علة للتاخر وليس كذلك فليس معنى قولنا التقدم والتاخر عارضان للاجزاء الزمان بالذات ان اجزاء الزمان موجودة في الخارج والقبلية والبعدية امر انتزاعي موجود ان في الخارج وذلك لان اجزاء الزمان لا تقتضيها اقتضاء العلة للمعلول بل معناه انا اذا تصورنا حقيقة الزمان لم نحتج في تصور تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض وتاخرها بل في التصديق بان بعضها متقدم وبعضها متاخر الى التصور غير حقيقة الزمان بخلاف الزمانيات كالحركة والحاصل ان الموجود الغير القار لا شك في ان اجزاءه لا تجتمع في الوجود فيكون بعضها قبل وبعضها بعد فمنه ما يحكم العقل بتقدم بعض الاجزاء على البعض بمجرد تصور تلك الاجزاء من غير ملاحظة امر آخر وهذا شان الزمان فانه امر متصل واحد غير قار الذات لا وجود لاجزائه بالفعل واذا فرض العقل له اجزاء فتصديق تقدم بعضها على بعض لا يقف على شيء آخر ومنه ما هو حكم العقل بتقدم بعض اجزائه على بعض موقوف على ملاحظة شيء آخر كالحركة والزمانيات **قوله** الذي ينبئ عن التجدد والحدوث فيه اشارة الى تقوية ارادة البعدية الزمانية كما هو رأي المحشي بانه اذا اريد به الحصولي الحادث يتطابق المراد بالمعنى لان المتجدد بخلافه بمعنى الحدوث وهذا مفقود حين ارادة البعدية الذاتية لكون المقسم حينئذ مطلق الحصولي فان قلت على هذا التقدير لا معنى لقول السيد المحقق كان فان المعنى المراد حينئذ يكون مطابقا لمعناه اللغوي قلت كلا فان معناه اللغوي الحادث فقط وقد فرغنا عن السيد المحقق في المنهية بقوله لا يجوز تفسير المتجدد بالحادث آه وعلى تقدير ارادة البعدية الزمانية لا يكون المراد بالمتجدد الحادث حتى يلزم القرار على ما عنه القرار بل الحصولي الحادث وهو غير متبادر من المتجدد فلذلك وسمه بكان لا يقال فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان المتجدد معناه اللغوي الحادث وانتم جمعتم بينه وبين الحصولي الذي هو معنى مجازي له لانا نقول الجمع انما يمنع عند ان يراد بلفظ 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 لا 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 فان المراد بالعلم العلم الكلي وعلم الصورة العلمية ليس كليا بتة افراد بل هو جزئيات متجددة كما سيصرح به لا الاخراج الحضوري كما فهمه بعض الناظرين وقال فانتظر التحقيق المرام في تعليقة على حدة **قوله** مع موصوفه وعالما اشار بهذا الى انه ليس المراد بالموصوف ههنا العلوم بل العالم فان الموصوف بالمشتق انما هو ما قام به مبدأ الاشتقاق وان هو الا العالم وهذا يكاد ان يكون مجمعا عليه بينهم فانه لا يقال للضارب الا من قام به الضرب ولم ينكر احد الا المحقق الدواني فظن ان صدق المشتق على شيء لا يقتضي قيام مبدأ الاشتقاق وان كان العرف يوهمه فان صدق الحداد على زيد صدق المشمس على الماء وليس لاصل ان الحديد والشمس قائمان بزيد والماء فانه ظاهر البطلان بل لان زيدا صانع الحديد والماء مسخن بالشمس وعليه يبنى ان الوجود هو الذات الواجب الحقة ووجود غيره انما هو بانتسابه اليه فمعنى زيد موجود انه منسوب الى الوجود ومتعلق به لان الوجود قائم به فيكون الموجود اعم من ذلك الحقيقة الحقة التي هي الوجود ومن غيره المنتسب اليه والحال في بيان هذا المطلب كما نقله عنه صاحب الاسفار الاربعة ولا يخفى عليك ما فيه من التكلف فان الكلام في قيام المبدأ بالشيء الموصوف بمشتقه بكاد ان يكون مكابرة ودعوى البداهة لا تسمع واذا ذكره من مثال الحداد والمشمس فغير صحيح لان مبدأ الحداد انما هو الحديد والشمس فمع ليس فيه شيء من القياس عليه قياس مع الفارق على انه يجوز ان تكون هذه الاطلاقات مجازية ادعائية فلا يثبت بها شيء فالحق هو ان اتصاف الشيء بالمشتق لا يستلزم قيام مبدئه به فالموصوف بالعلم انما يكون من قام به العلم لا ما تعلق به فان العلم وان كان صفة اضافية انما تعلق بالعالم والمعلوم وكليهما وبناء عليه انكر بعض المحققين علم الواجب بغيره تعالى لعدم تحقق النسبة بين الشيء ونفسه وستعرف 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 الاتصاف

لا ابى هو الامام جلال الدين الدواني رحمه الله منه ظله

فليس في العالم الا الوجود والموجود ومن شعب الوجود العلم والعلم الحضوري موجود مع موجود

للمعقول انه موصوف بالمعقول وان وقع عليه القتل قوله وحدوثا اشارة الى ان المعتبر في هذا المقام هو ان الاجماع فرد من العلم مع العالم حدوثا سواء كان يجامع معه بقاء كالعلم 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 ان ليس المراد بالموصوف المعلوم فان المعلوم اما ان يراد به المعلوم بالذات او المعلوم بالعرض لا يصدق على واحد منهما انه يتحقق او لا 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 الاعتباري فوجود العلم يستلزم وجود المعلوم في ضمنه لان الكليات اما تتحقق في ضمن اشخاصها ذهنية كانت او خارجية واما الثاني فلانه ليست ان لا يوجد العلم الحصولي الحادث بالشئ الا بعد تحققه في الخارج وبطلانه لا يخفى قوله وان هو الا العلم الحصولي الحادث لانه ليس من هذا العلم الا للنفوس وعلمها يتحقق بعدها قطعا سواء كانت قديمة او حادثة لوجود العقل الهيولاني التي يكون النفس فيها خالية عن جميع العلوم الحصولية مستعدا لها فاذا زالت تحصل العلوم الحصولية لها مدة بعد اخرى فقد يجامع قوله اذ القديم بقدمه مجامع مع كل شئ مثلوا لعلم العقول فانه حصولي قديم مجامع مع كل شئ واورد عليهم بانهم صرحوا بانفسهم ان علم العلة بالمعلول يكون حضوريا فان مدار العلم الحضوري العينية او الناعتية او المعلولية ولذلك قالوا علم الواجب بما سواه حضوري لا حصولي على ما الاصح ولا شك ان العقول فواعل لايجاد الاشياء فتكون علمها بها حضوريا لا محالة لوجود العلية والمعلولية لا حصوليا فلا يصح التمثيل فالاولى التمثيل بعلم الواجب بما سواه على مذهب البعض فالجواب عنه على ما اشار اليه المحقق الطوسي في شرح الاشارات وغيره من المحققين هو ان العقول ليست بفواعل حقيقة ليلزم كون علمها بما سواها 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 للسلب الكلي اي قوله لا يجامع كل فرد منه آه لانه وان كان يتحقق بعض افراده بعد 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 المحمل الصحيح والاصح ارادة البعدية الزمانية كما ستقف عليه قوله وهي التي يمتنع بها آه هذا التقدم والتاخر يسمى تقدما وتاخرا كما سماه بذلك رئيس الصناعة في الاشارات وقد يخص اسم التقدم بالذات بالتقدم بالعلية الذي هو تقدم العلة التامة على المعلول فالبعدية الذاتية المذكورة ههنا لا تكون الا اذا كان المتقدم علة للمتاخر تامة كانت او ناقصة ففي اجزاء الزمان لا توجد هذه البعدية لانه ليس بينها علاقة العلية والمعلولية كما صرح به المصنف في مواضع من المحاكمات 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 نفس ذات امس يقتضي تقدمه 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 الوارد المدى قوله كما سلوح من الاشارات فيه ثلثة احتمالات اولها ان يكون هذا القول متعلقا بتعريف البعدية ويكون المراد بالاشارات اشارات الشيخ الى علي بن سينا فانه قال في النمط الخامس منها الشئ قد يكون بعد الشئ من وجوه كثيرة مثل البعدية الزمانية والمكانية وانما نحتاج من البحث الى ما يكون

باستحقاق الوجود وان لم يمتنع ان يكونا بالزمان وذلك اذا كان وجود هذا عن آخر ووجود الآخر ليس عنه فحاله استحق هذا الوجود الا والآخر حاصل له الوجود وصل اليه الوصول واما الآخر فليس يتوسط هذا بينه وبين ذلك الآخر في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عنه وليس يصل الى ذلك الا واما على الآخر مثل ما تقول حركت يدي فتحرك المفتاح والا 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 حقق في الفلسفة الاولى احدهما بالزمان والثاني بالرتبة والثالث بالشرف والرابع بالطبع والخامس بالمعلولية والاخيران يشتركان في معنى واحد وهو التاخر بالذات المعنى الذي يكون هو وان 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 او لا يكون والمحتاج بالاعتبار الاول متاخر بالمعلولية كحركة المفتاح بالقياس الى حركة اليد وبالاعتبار الثاني متاخر بالطبع كالكثير بالقياس الى الواحد والمشروط بالقياس الى الشرط والمتاخر بالمعلولية لا ينفك 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 لا مع المتاخر واما المتاخر فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدم وربما يقال للمعنى المشترك تاخر بالطبع وخص التاخر بالمعلولية باسم التاخر بالذات والشيخ استعملهما في قاطيغوريا س الشفا كذلك انتهى وثانيها ان يكون المراد بالاشارات المصنف والسيد المحقق للبعدية الذاتية ويكون تعلقه بالمنفي وثالثها ان يكون المراد اشارتهما للبعدية الزمانية فيكون تعلقه بالنفي ويكون قوله اذ هذا المعنى اي البعدية الذاتية آه بيانا لتلك الاشارات ولعل هذا الاحتمال احسن من الاولين فتدبر وكن من الشاكرين قوله فبقي المقسم وهو الحصولي على الاطلاق اعلم انه طال النزاع فيما بين المحقق جلال الملة والدين الدواني ومعاصره صدر الدين الشيرازي في ان العلم الحصولي القديم هل 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 ايرادقوي وهو انهم صرحوا بان النفس الامر عبارة عن العقل الفعال وهو خزانة النفس الناطقة واستدلوا عليه بالفرق بين الذهول والنسيان فنقول 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 لا نسلم ان نفس الامر هو العقل الفعال لم لا يجوز ان يكون جوهرا مجردا آخر وقال المحقق في حواشيه القديمة معترضا 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 تصديقه صادق وتلك الكواذب وان كانت مرتسمة فيه من حيث الحفظ لكن يجوز ان لا يكون تصديقا بها فان الحافظ لا يلزم ان يكون مذعنا لما يحفظه بل ولا ان يكون مدركا الا ترى ان الخيال حافظ للصورة وليس مدركا لها عندهم والحافظة تخزن المعاني ولا تدركها فيجوز ان يكون شان العقل الفعال مع الصوادق الحفظ والتصديق ومع الكواذب الحفظ وذلك لبراءته عن الشرور التي هي توابع الوهم لا انه يتمثل له المعنى للعلم الاحصولي مجردا عنه قائما بنفسه فيكون العقل عالما لا ناقلا انما يستلزم كونه عالما من حيث التصور والخزانة لحصول التصديق ممنوع والحاصل ان الخزانة انما تحفظ المعاني التي تعلق بها التصديق وذلك لا يستلزم التصور ولا يستلزم حصول التصديق بها انتهى كلامه ولهذه الصدر المعاصر في هذه المباحث في بيان الخزانة التي كلامنا فيها في هذا المقام هي خزانة العلوم والعقل الفعال انما يكون خزانة للعلوم والعلوم تصديقات صادقة كانت او كاذبة ولو تسمت حصلت فيه هذه التصديقات اذ لو لم يمكن في التصديقات ما يكون خزانة لما ولا بد في التصديق من صدق واما قوله فتلك الكواذب

له
اي مولانا نصير الدين الطوسي منه سلمه ربه

لعل الاولى ان يقال بعد قوله فبقي المقسم وهو الحصولي على الاطلاق

له
اي مولانا علي القوشجي منه سلمه ربه

وان كانت مرتسمة فيه من حيث الحفظ آه انما يكون موجها لو كان العقل خزانة للمصدق به اما اذا كان خزانة للتصديق كما هو المدعو فلا وجه له كما لا يخفى لامتناع حصول التصديق بدون الاذعان فانه نفس التصديق فنشأ الاشتباه عدم الفرق بين التصديق والمصدق به انتهى وقد تولى المحقق بنفسه له فيه في حواشيه الجديدة بانه لا اختار 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 امر مزيل هو خلاف ما تقرر عندهم من ان المدرك غير الحافظ وان اراد ان هذه الخزانة بخصوصها اعني العقل الفعال اذا كان خزانة يجب ان تكون مدركة فهو في العلم للمقتدى خاصة وليت شعري من اين علم ان العقل الفعال اذا كان خزانة للمعقولات يجب ان يكون مصدقا بها والخيال والحافظة مع كونها خزانتين للوهم والحس المشترك لا يجب ان يكونا مدركين لهما انتهى وخلاصة المرام ان المصدر زعم ان الخزانة لا بد 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 فالصدر لا يتمكن من المسرعين والعجب من السيد المحقق حيث تبع الصدر ورد مذهب المحقق في حواشيه على حاشية التهذيب الجلالية بعين ما ذكره الصدر لعله تيسر 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 فرتبته ارفع من ان يقلد قلادة التقليد والاتباع وتعجب منه قوله في تلك الحواشي سمع لي هو ان الكواذب انما يدركها العقل المشوب بالوهم لا العقل الصرف لما تقرر عندهم ان الغلط انما يعرض للنفس المجردة بمعارضة 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 السابق 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 فكيف 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 مما يفضي الى العجب فانه يورد على المحقق بمخالفة الجمهور ثم يخالف بنفسه المشهور فانظر بالمثل السائر الشعير يؤكل ويذم وليس العجب منه فانا قد رأينا في جميع تصانيفه انه يورد 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 بانفسها والحصول باشباحها ثم آمن بوجود الحالة سوى الصورة وافتخر به ولم يعلم ان مثله يرد على مثله وقد ذكرنا الا ما عليه في دفع الكلال عن طلاب تعليقات الكمال وغيره واما ثالثا فلورود الايراد الثاني منها من لزوم عدم المطابقة بين الخزانة وما هي خزانة له فان الحافظة انما ترتسم فيها التصديقات الكاذبة على سبيل الاختزان الصرف من غير ان تصدق بها في النفس انما ارتسمت من حيث التصديق فلزم عليه ما الزم به على المحقق واما رابعا فلورود الايراد الثالث منها بان الاشكال انما هو في طريان النسيان على التصديق الكواذب من حيث هو تصديق وظاهر ان الحافظة التي هي خزانة لا تصدق واما خامسا فلان المصدق بها في النفس قد تكون قضية كلية او مهملة كاذبة فكيف ترتسم في الحافظة بان 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 يخفى 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 ويلقى في ظلمات الكذب وهذا القدر من الشركة لا يوجب ان تكون خزانتها
ما هو خزانة الوهم بل لتكون خزانتها الاخزانة النفس ولما عسر تابعا فلان المحافظة انما هي خزانة لما ارتسم في الوهم من المعاني الجزئية كهرب الشاة
من الذئب وغيره دون الكليات كما مر جوابه وبالجملة فتحقيق الحق الجلال الحق بالقبول وتحقيق السيد المحقق تبعا للصدر رما ينبغي ان يلتفت اليه
فالمقسم على الاصح هو العلم الحصولي مطلقا لا الحصولي الحادث وقال المتبحر في العلوم في القبس التاسع من كتاب القبسات قال علامة
فهمائنا في شرح التجريد في مطابقة الاحكام الذهنية لما في نفس الامر بهذه العبارة وقد كان في بعض اوقات استفادتي من الاستاذ
جرت هذه النكتة وسألته عن معنى قولهم ان الصادق في الاحكام الذهنية هو اعتبار المطابقة لما في نفس الامر والمعقول في نفس الامر
اما الثبوت الذهني او الخارجي وقد منع كل منهما ههنا فقال رحمه الله المراد بنفس الامر هو العقل الفعال فكل حكم ثابت في الذهن بالطابق الصورة
المنتقشة في العقل الفعال فهو صادق والا فهو كاذب فاورد عليه ان الحكماء يلزمهم القول بانتقاش الصور الكاذبة في العقل الفعال فلم يات فيه بمشبع
ثم كلام العلامة قلت نعم الجوهر المفارق العقل خزانة للمعقولات النفسية كما ان الخيال خزانة المحسوسات فبمقدار ما يتم استعداد النفس وتاهبها للاتصال
بتقبل الفيض عنه على الوضح والاشراق وقد تنتقش فيه صور المعقولات وما دامت مستديمة الانصراف عن عالم الحس مستدامة الاتصال يتمكن
من استعراض الصور المعقولة واذا عرضت عنه الى العالم الجسداني او الى صورة اخرى انمحت عنه المتمثلات فيها كان المرآة التي كانت بحذاء
بها جانب القدس قد اعرض عنها الى جانب الحس او الى لحاظ صورة اخرى قدسية غير ما كان الالتفات اليها فاذن مما بقيت على ملكة الاتصال
التي اكتسبتها كان المنحى عنها مذهبا عنه مقولا على العادة وهي ما دامت على تلك الهيئة تكون قوية على الاستعادة والاسترجاع من دون
مؤن اقتناص جديد وحالة طارئة وبعيدة طرية واذا مازالت عنها الملكة المكتسبة بهيئتها المضادة صار ذلك المنهول منسيا عنه غير مستحضر
على استرجاعه الا بتجشم اكتساب مستانف واتصال جديد ثم التحقيق ان اعتبار نفس الامر هو اعتبار كون الشيء متحققا في حد نفسه لا بالعمل او باعتمال
العقل سواء علية كان تحققه لا باعتمال العقل في لوح الذهن او في متن الخارج والصوادق مرتسمة في العقل الفعال بما هي متحققة في حد انفسها
والكواذب بسوء استعداد انفسها واستعداد النفس استحق تطبعاتها وهو خزانة للقبليتين فبذلك الاعتبارين مع الاعذار فما قال بعض المتنطعة
من المقلدين ان شان العقل في اختزان المعقولات مع الصوادق الحفظ والتصديق جميعا ومع الكواذب الحفظ فقط فليس على ما ينبغي
التحصيل ليس من المقرر في سقره ان التصور والتصديق انما هو نوعان للعلم الانطباعي المتجدد في الفطرة فاما العلم الحضوري كعلم النفس
العاقلة بذاتها المجردة والعلوم الانطباعية الغير المتجددة كعلوم العقول الفعالة التي هي من لوازم ذاتها الغير المنسلخة عنها بحسب الوجود العيني
في الفطرة الاولى فغير داخلة في المقسم انتهى كلامه ودتم مرارا قول هذا الكلام مع المناقشة فاسد فان حاصل تحقيقه على ما هو الظاهر من عبارته
هو ان العقل الفعال خزانة للمعقولات صادقة كانت او كاذبة لكنه خزانة للصوادق بنفسه ولما كان منزها عن مبادي الشر ولم يمكن ان يختزن
فيه الكواذب بنفسها فليس ذلك الا بسوء استعداد النفس فلا محذور ولا يخفى انه من الموهومات اذ لم يندفع بهذا التحقيق اصل الايراد فان للسائل
ان يقول اذا كان خزانة للكواذب وان كان بسوء النفس فاما ان يكون مصدقا بها او لا فعلى الاول يلزم تصديق الكواذب وهو محال على انه يلزم ان
لا يكون الكاذب كاذبا فانما صدقة العقل صار موجودا في نفس الامر فوجدت المطابقة مع نفس الامر المعتبرة في الصدق وعلى الثاني لم يكن خزانة
لما فان الخزانة يجب ان تكون مصدقة لما هي خزانة له وقد كان النفس مصدقا للكواذب فكيف يتصور انتزاعها في العقل فان قال الكواذب
انما ترتسم في العقل على سبيل الحفظ والتصور والخزانة انما تكون خزانة للمعلوم لا للعلم قلنا هذا بعينه ما ذهب اليه الجلال فلا كلام عليه مع الاقرار

لـه
اي السيد الباقر
الداماد ره
منه ظله

١٧

بعيد والما ذكره في الرد عليه من ان المتصور والتصديق انما هما قسمان الخ فصادر عن سوء استعداد النفس ودعوى بلا دليل ومجرد الاصطلاح لا يفيد وتقرره عند الجمهور لا ينفع قوله وهو خلاف مقتضى كلامه بعيد هذا آه الحاصل انه وان اريدت البعدية الذاتية يكون القسم مطلق الحصولي مع ان كلامه بعيد هذا من قوله ويمكن ان يقال آه يقتضي تخصيص المقسم بالحصولي الحادث فان حاصل ذلك القول راجع الى ان الذي هو المقسم في فواتح كتب المنطق ينبغي ان يكون له دخل في الاكتسابات التصور والتصديقية وما هو الا العلم الحصولي الحادث فان العلم الحضوري والحصولي القديم سيان في عامة لا دخل لهما في باب الاكتساب على ما تعرفه ولا تخفى عليك ما فيه فان قوله ويمكن ان يقال آه مبني على ابداع احتمال من عند نفسه وقوله كان المراد بالعلم المتجدد آه بيان لمذهب المصنف والباعث لشارح بقوله المراد كذا اورده الفاضل اللبكني وهو ايراد حسن رده بعض العلماء في شمس الضحى بانه مصادم لظاهر كلام السيد المرتضى فان الظاهر انه اشار اولا الى تفسير المتجدد بحيث يتعين به مورد القسمة اعني الحصولي الحادث ثم استدل عليه ثانيا بقوله ويمكن ان يقال آه وقول اللبكني ان المراد بيان لمذهب المصنف فمسلم وتأييد لمطلوبنا فانا نساعده كما في ان هذا القول بيان لمذهبه لكن مذهبه تعيين المقسم بالحصولي الحادث لا بالحصولي انتهى اقول كون الظاهر من كلام السيد الزاهد ما ذكره غير بين ولا مبرهن ولو كان كذلك لكان الاولى ان يعقب قوله المراد آه بقوله ويمكن ان يقال آه لا يتصل الدليل بالمدعى ودعوى البداهة لا تسمع فانها بداهة وهم والقول بان مذهب المصنف تعيين المقسم بالحصولي الحادث لا ادري من اين علمه فانه لم يصرح في شئ من تصانيفه بما هو المختار عنده في هذا الباب بل بعض عباراته في بعض كتبه يقتضي ان المقسم هو الحصولي مطلقا ولم نجد شيئا من الاشارة في هذا الباب لكان الواجب علينا ان نحمل عباراته هنا على ما هو التحقيق الحقيق بالقبول كيف وقد وجدنا الاشارة في هذا الباب اشارة كالصراحة فوجب وجوبا قطعيا حمل كلام السيد الزاهد على البعدية الذاتية والحاصل ان ارادة البعدية الذاتية احسن بل هي المتعينة فيما قال بعض المناظرين حمل الكلام على البعدية الزمانية هو الصحيح لان قوله في ما سيجئ ثم بعضهم خص آه نص على ان المقسم التصور والتصديق عند المصنف في زعمه هو الحصولي الحادث اذ حاصل ذلك القول على ما يظهر بالتعمق انه لا يجوز تخصيص المقسم بالحادث فقط والا يلزم التخصيص مرتين مرة بالحادث ومرة بالحصولي بل يجب ان يخص المقسم بالحصولي الحادث مرة واحدة كما فعله المصنف حتى لا يلزم التخصيص مرة بالحادث ومرة بالحصولي انتهى ليس مقررنا بالصواب لان حاصل قوله ثم بعضهم خص آه ليس الا انه لا يصح ان يكون المقسم الحادث فقط كما يفهم من ظاهر كلام صاحب بديع الميزان لانه يستلزم التخصيص مرتين فيجب وليس يستفاد منه لا صريحا ولا اشارة انه يجب ان يخص المقسم بالحصولي الحادث مرة كما فعله المصحق يكون ذلك الكلام نصا على ما ذكره كما لا يخفى على مدقق النظر فان الغرض من ذلك الكلام ليس الا رد من خصص المقسم بالحادث وليس في ذكر حديث ما فعله المصنف اصلا بل لقول معناه ان التخصيص بالحادث يستلزم التخصيص مرتين فلا يجوز ذلك بل يجب ان لا يزاد على قيد الحصولي قيد آخر كما فعله المصنف ويجعل المقسم مطلق الحصولي ليستراح من مؤنة التخصيص فعلى هذا يكون هذا الكلام مؤيدا للبعدية الذاتية ومن ههنا ظهرت سخافة قول ذلك الناظر ايضا ومن العجائب ان بعض المحققين قد جعل قول الشارح فذلك دليلا على ارادة البعدية الذاتية ولم يخطر له ببال ان غرضه من ذلك القول ليس الا رد قول بعضهم لا اقتضاء رأي قيد المقسم بالحصولي او الحادث انتهى وخلاصة المرام في هذا المقام ان السيد المحقق بين اولا ان المراد من كلام المصنف العلم الذي يتحقق كل فرد منه بعد تحقق موصوفه آه الحصولي المطلق ثم ابدع احتمالا آخر انه يمكن التخصيص بالحصولي الحادث بالدليل الذي ذكره بقوله ويمكن ان يقال الخ ثم رد قول من قال بتخصيص المقسم بالحادث فقط وهذا كله ظاهر لمن نظر في السياق والسباق فاستقم ولا تزل قوله وايضا يأباه الخ وجه آخر لعدم صحة ارادة البعدية الذاتية بان

وخلافا لمحققين كلام المحقق الدواني ان يقال الخ سنبينه والانصاف يأباه ما قاله في بعض تعليقاته من ان كلام المصنف يدل على ان الاقسام الاربعة الحصول والحضور والتصديق والتخصيص انما هو بالحصولي الحادث

لعله اراد عماد الدين اللبكني منه مظله

اي المولوي ترا ب علي رح منه مظله

لعله اراد بحر العلوم مولانا عبد العلي رح منه مظله

السيد المحقق قال في حواشيه على حاشية التهذيب الجلالية بعد نقل كلام المصنف فهذا الكلام كما تراه يدل على ان الانقسام الى التصور والتصديق علة التخصيص والمحشي يعني المحقق الدواني لما كان يثبت عنده اختصاص التصور والتصديق بالعلم الحصولي الحادث كما قال في حواشي شرح التجريد ان العقل الفعال خزانة للمعقولات كلها وشأنها مع الصوادق الحفظ والتصديق معا مع الكواذب الحفظ فقط اختار ان الانقسام الى البداهة والنظرية علة التخصيص انتهى فهذا الكلام كما تراه يدل على انه حمل كلام المصنف على ان المقسم هو الحصولي الحادث فلو اريدت في كلامه ههنا البعدية الذاتية ليحصل التخالف بين كلاميه فلا بد ان يراد البعدية الزمانية ليتطابق القولان وما قال بعض الناظرين سلمه الله تعالى بعد تقرير الا بما مثل ما ذكرنا فلا بد ان يراد بالبعدية البعدية الذاتية ليحصل التوافق بين كلاميه فزلة عن القلم لانه على تقدير ارادة البعدية الذاتية يكون المقسم الحصولي المطلق وهو خلاف ما رامه واجيب عن هذا الوجه بوجهين الاول ان كلام السيد المحقق في تلك الحاشية مبني على المشهور متابعا للجمهور من ان مورد القسمة هو الحصولي الحادث وكلامه ههنا مبني على التحقيق من ان المقسم هو مطلق الحصولي ورد بان حواشيه المتعلقة بالحاشية الجلالية متأخرة عن هذه الحاشية بزمان كثير فالاحتمال للتحقيق ليس الا لما اندرج في تلك الحاشية واما ما في هذه الحاشية فهو في اول النظر وبادي الفكر فالعكس الاولى والثاني ان المتبادر من الحصول الحدوث عرفا فالسيد المحقق حمل كلام المصنف في تلك الحاشية على الحدوث يعني انه اراد بالحصول الواقع في كلامه الحدوث وجعل علة تخصيص المقسم بالحصولي الحادث انقسام الى التصور والتصديق وحمل كلامه ههنا على المعنى اللغوي وهو مطلق الوجود ولا اشكال في ان يقع من عالم واحد في شرح كلام واحد كلامان مختلفان باعتبارين مختلفين ورد بان كون الحدوث مفهوما عرفا من الحصول ممنوع الا ترى الى قولهم كمالات الواجب حاصلة بالفعل مع انه لا شائبة للحدوث هناك اقول مع قطع النظر عن حديث التبادر لك ان تستدل عليه بمنع التبادر انا لا نشك في ان الحصول يستعمل في كلامهم على معنيين الحدوث والوجود ههنا ظاهر من تتبع ومنعه بكاد ان يكون مكابرة لا نسلم فحمل السيد المحقق كلام المصنف في تلك الحاشية على المعنى الاول وههنا على المعنى الثاني فلا يراد عليه فتفكر قوله بان الصفة آه هذه معارضة قوية من جانب القائلين بالبعدية الذاتية على الذاهبين الى البعدية الزمانية وتقرير ان السيد المحقق يدعي المساواة بين الصفة والموصوف اذا كانا معرفتين صدقا وهذا انما يحصل اذا اريدت البعدية الذاتية فانه حينئذ يكون المراد بالعلم المتجدد الحصولي الشامل للقديم والحادث وهو بعينه مفاد الصفة التي هي قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور فتساوي الصفة مع الموصوف بخلاف ما اذا اريدت البعدية الزمانية فانه حينئذ يكون المراد بالمتجدد الحصولي الحادث والصفة شاملة للقديم ايضا فان لا يكفي فيه مجرد الحضور عام لكل واحد من القسمين فلا يبقى التساوي بين الصفة والموصوف بل تكون الصفة عامة وهو خلاف ما اختاره السيد المحقق في منهيته فلا بد ان يراد البعدية الذاتية فان قلت المساواة بين الصفة والموصوف المعرفتين بحسب الصدق ليست ضرورية كما صرح به جمع من النحاة بل جميعهم ما ذكروا من ان صفة المعرفة لا بد ان تكون مساوية اعم فالمراد به المساواة والعموم في التعريف دون الصدق كما صرح به قال العلامة رضي الدين الاستراباذي في شرح الكافية ينبغي ان يعلم انه ليس مرادهم بقولهم الموصوف اخص او مساو ان يكون ما يطلق عليه لفظ الموصوف من الافراد اقل مما يطلق عليه لفظ الصفة او مساويا له فان هذا لا يطرد لا في المعارف ولا في النكرات اما في المعارف فانت تقول جاءني الرجل العالم وهذا الرجل ولقيت الشيء العجيب وما في النكرات فانت تقول رأيت شيئا ابيض هذه ذات قد يجيء وذات قد يجيء بل مرادهم ان المعارف المخلص اعني المضمرات والاعلام والمبهمات ذوات اللام والمضاف الى احدها لا يوصف ما يصح وصفه منها بما يصح للموصوف

منها الا ان يكون الموصوف اخص اى اعرف من صفته وشملها فى التعريف فقولك الرجل العاقل الكاتب فيه ان كان الخ يحتمل ان يكون الاول الا اخص من جهة التعريف الطارى مساويان وفى قولك هذا الرجل لفظ هذا اعم من الرجل من حيث انه يصح ان يشار به بوضع واحد الى الجنس والشخص كان لكن التعريف الاشارى اقوى من تعريف ذى اللام فعلى هذا يختص قولهم الموصوف اخص او مساو بالمعارف انتهى كلامه وفى كتاب سر الخافية سيبويه اعلم ان المعرفة لا توصف الا بالمعرفة كما ان النكرة لا توصف الا بالنكرة والعلم يوصف بثلثة اشياء بالمضاف الى مثله وبالاضافة واللام وبالاسماء المبهمة وذو الالف واللام يوصف بذى الالف واللام وبما اضيف اليه انتهى كلامه وفى مفصل النحو الزمخشرى من حق الموصوف ان يكون اخص من الصفة او مساويا لها ولذلك امتنع وصف المعرف باللام بالمبهم وبالمضاف الى ما ليس معرفا باللام لكونها اخص منه انتهى فهذه العبارات واشالها صريحة فى انه ليس المراد من مساواة صفات المعارف مع موصوفاتها صدقا تكليفيا وهو مخالف للمعقول والمنقول كما يخفى على من له مهارة فى الفروع والاصول فلا باس لو عممت الصفة على تقدير البعدية الزمانية قلت بس ان دعوى المساواة وان كانت باطلة فى نفسها لكن السيد المحقق يدعيها ويقول لا يجوز تفسير المتجدد بالحادث لان الحادث اعم من الحصولى فيلزم التخصيص مرتين من غير ضرورة مع ان قوله الذى لا يكفى فيه مجرد الحضور وقع صفة لقوله العلم المتجدد وقد تقرر فى موضعه ان توصيف المعارف للتوضيح والمدح فانها مساوية لها كما ان توصيف النكرات للتخصيص واوصافها مخصصة لها انتهى فلو حمل كلامه على البعدية الزمانية يلزم قراره على ما عنه فراره

قوله اذ المراد جواب عن المعارضة بانه ليس المراد من المساواة فى المنية الا ذكره المساواة صدقا من الطرفين بمعنى ان كل ما صدقت عليه الصفة صدق عليه الموصوف وبالعكس حتى يقال انه على تقدير ارادة البعدية الزمانية وكون المقسم الحصولى الحادث يلزم ان تكون الصفة عامة فيلزم خلاف ما رامه بل المراد بالمساواة صدقا التى يدعيها المساواة من جانب الصفة فقط وهى بهذا المعنى حاصلة على تقدير ارادة البعدية الزمانية ايضا لان الصفة تكون عامة من الموصوف عموما مطلقا والعام يصدق على جميع ما يصدق عليه الخاص وان لم يوجد العكس بخلاف ما لو فسر المتجدد بالحادث فقط فانه تفوت حينئذ هذه المساواة ايضا لان الصفة حينئذ تكون عامة من الموصوف عموما من وجه لاجتماعهما فى الحصولى الحادث كعلمنا بغيد وانتفاء وجود الصفة بدون الموصوف فى الحصولى القديم وبالعكس فى الحضورى الحادث **قوله على طريق** عموم المجاز هو عبارة عن استعمال اللفظ فى معنى مجازى يكون المعنى الحقيقى فردا منه فالمساواة ههنا مستعملة فى الصدق الكلى سواء كان من جانب الصفة والموصوف كليهما او من جانب الصفة فقط فانتفع ما اورد من ان المساواة تقتضى الصدق الكلى من الجانبين لكونه من باب المفاعلة فكيف تراد منه المساواة من الجانب الواحد **قوله** اذ لا فاد الاستاذ مد ظله لا يذهب عليك ما فى هذا المقام من الخفاء فان ارادة هذا المعنى من عبارة السيد المحقق مما يستنكف عنه العقل السليم ويستنكر عنه الطبع المستقيم والحق ان ما ادعاه السيد المحقق من المساواة الكلية صدقا وجودا ممنوع كلا هما سيخفيان لا اثر لهما فى كلام النحويين ع ولن يصلح العطار ما افسد الدهر **قوله** ولا يعد كل البعد آه هذا دفع آخر للمعارضة المذكورة من عند نفسه وتقريره ان معنى قول المصنف الذى لا يكفى فيه مجرد الحضور الذى يمكن فيه الحضور ولكن لا يكفى وهذا لا يصدق الا على الحصولى الحادث لان الحصولى القديم لا يصدق عليه انه يوجد فيه الحضور لكن لا يكفى فان الحضور عند الحاسة الا اثر له فى الحصولى القديم لبراءة العقول الفعالة والواجب تعالى عن شوب الحواس والحضور عند المدرك لا شبهة فى كفايته فلم يوجد هناك حضور لا يكفى فلم يدخل العلم الحصولى القديم فى الصفة بل اختصت كالموصوف بالحصولى الحادث فلا تفوت المساواة على تقدير ارادة البعدية الزمانية ايضا بل لو ادعيت البعدية الذاتية على هذا التقدير تفوت المساواة لانه يكون المراد بالموصوف العلم الحصولى مطلقا على تقدير البعدية

الذاتية والصفة مختصة بالحصولي الحادث بالمعنى الذي ذكرناه وانت تعلم ان هذا الدفع بعيد كل البعد اما اولا فلان المتبادر من قول المصنف الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور عدم كفاية الحضور فحسب سواء وجدا ولم يوجدا ان يوجد فيه الحضور ولا يكفي وجعل الكلام خصوصا في هذا المقام على المتبادر اولى واما ثانيا فلانه قد لا يمكن الحضور عند الحاسة في الحصولي الحادث ايضا كادراك الكليات والجزئيات المجردة وحضورها عند المدرك كان بلا ريب فلم يوجد فيها حضور لا يكفي ولم يكون قوله الذي لا يكفي آه مختصا ببعض اصناف الحصولي الحادث وهو علم الجزئيات المادية بخرج علم الكليات والجزئيات المجردة عنه كما يخرج الحصولي القديم فيلزم كون الصفة خاصة من الموصوف فان قلت المراد من امكان الحضور عند الحاسة امكانه بالنظر الى العالم بان لا يكون العالم مانعا عنه وان كانت خصوصية المعلوم كالكلية والتجرد مانعة عنه وهذا الامكان ليس الا في الحصولي الحادث فان الكليات والجزئيات المجردة وان امتنع حضورها عند الحواس لكنه لم يمتنع فيها لا في العالم بخلاف العقول فان المانع هناك من ذواتها لفقد ان الحواس فيها قلت ارادة هذا المعنى تكلف على تكلف فان الظاهر ان المراد من امكان الحضور عند الحاسة امكانه بالنسبة الى العالم والمعلوم كليهما على ما امتنع امكان توجيه النفس الحواس الى الكليات والجزئيات المجردة كلها ممتنعة عن الحضور عند الحاسة كذلك يمتنع العالم ايضا عن توجيه الحواس اليها والتخصيص تحكم بحت لا يقال لا نسلم انه لا يمكن للحاسة ان تتعلق بالكليات والجزئيات المجردة لم لا يجوز ان يكون التصور منها لا منها لانا نقول هذا امتنع على منع فلا يسمع وفي بحث الحواس الخمسة من الطبيعيات غنية عن دفعه واما ثانيا فلان ان كان المراد بقوله يمكن فيه الحضور ولكن لا يكفي ان يمكن في بعض افراده الحضور ولكن لا يكفي فهو صادق على مطلق الحصولي بل على مطلق العلم ايضا فيلزم كون المقسم اعم من الحصولي ايضا وان كان المراد به ان يمكن في جميع افراده الحضور ولا يكفي فهو غير صادق على الحصولي الحادث كما مر تفصيله ودفعه بعض الفضلاء بانا نختار الشق الاول ونقول ما يمكن في بعض افراده الحضور ولكن لا يكفي لا يصدق بالذات الا على العلم الحصولي الحادث واما مطلق الحصولي او مطلق العلم فلا يصدق عليه ذلك الا باعتبار تحققه في ضمن الحصولي الحادث فلا يلزم كون المقسم اعم انتهى اقول هذا ضعيف جدا فان صدقه على الحصولي الحادث بالذات ايضا غير صحيح اذ لا يصدق عليه الا باعتبار تحققه في صنف من اصنافه وهو علم الجزئيات المادية فالحصولي الحادث والحصولي المطلق والعلم المطلق كلها سواسية في انها لا تتصف بامكان الحضور عند الحاسة الا بالعرض كما لا يخفى واما ابعدا فلان علوم الافلاك ايضا حصولية قديمة عند بعض المتألهين وهناك لا يوجد الحضور عند نفوسها المنطبعة التي هي كالخيال فيها ولكنه لا يكفي للادراك لكونها قوى جسمانية غير مدركة وانما المدرك هو النفوس الكلية المجردة فقد صدق في العلم الحصولي القديم وجود الحضور وعدم كفايته نعم لو ثبت انحصار العلم الحصولي القديم في علوم العقول لانحصر الامكان المذكور في الحصولي الحادث وهو في حيز المنع قوله وكذا ان آه قال في الحاشية عطف على قوله ولا يكون المعارضة آه انتهت وتقريره ان دليل المصنف وهو قوله لان التصور حصول صورة الشيء في العقل المستدعي يستدعي التصور الذي هو كذا الا دليل الا على تخصيص المقسم بالحصولي مطلقا لعدم ذكر الحدوث فيه فلو اريدت البعدية الزمانية ويكون المراد تخصيص المقسم بالحصولي الحادث لم ينطبق الدليل على الدعوى وأجيب عن هذه المعارضة بوجوه منها ان المتبادر من الحصولي الحدوث فينطبق الدليل على الدعوى وفيه هذا الجواب بوجهين احدهما انه لما كان المتبادر من الحصولي الحادث فالتقريب ايضا لان المقصود تخصيص المقسم بالحصولي الحادث فقط وثانيهما ان ورده بحر العلوم فهو لسد مرقده من ان لا نسلم كون التصور هذا النحو من الحصول واستدعاه التصديق هذا النحو من الحصول بل انما يستدعي التصور مطلقا لكونه كناية ولا بد للحكاية من صور تصلح للمطابقة وعدمها واما القدم والحدوث فمن لوازم الهويات لا داخل لها في تقويم علم انتهى فكون العلم تصورا وتصديقا غير منوط على الحدوث وانت تعلم ما في هذين الوجهين اما في الاول فهو ان المراد من الحصولي الحادث الذي

وهو الموجود في ضمن الحصول فالمعنى ان التصور بوجه حدوث الصورة الموجود في ضمن الحصول والتصديق يستدعي التصور الذي هكذا وما هو الا العلم الحصولي الحادث فتم التقريب بلا ريب واما في الثاني فهو ان الكلام على تقدير الارادة 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 كلامهم في كلا المعنيين فنقول اذا اردنا البعدية الزمانية لوجود قرينة لنا حملنا الحصول الواقع في كلامه على الحدوث الموجود في ضمن الحصول ولا مضايقة فيه وهذا التقرير احسن من تقرير القبادري ومنها ان المصنف لعله كان يرى مذهب الشيخ شهاب الدين المقتول في كون علوم المبادي حضورية وينكر علوم الافلاك القديمة فيخص عنده العلم القديم في الحضوري فلذلك قال ما هو الا العلم الحصولي الذي 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 وخصص التصور بالحصولي الحادث قطعا والتصديق ليستدعي التصور الذي هو كذا فتم التقريب بلا كلفة **قوله** لان المصور 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 لانا 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 ليستدعي التصور الذي هو كذا وهذا يشمل الحادث والقديم نعم لو كان المقصود انحصاره في البديهي والنظري لم يصح البتة على تقدير كون المقسم مطلق الحصولي وهو ممنوع انتهى وفيه العجب ظاهر مما قررنا آنفا فان المحشي قد بين في ما سيأتي ان المراد بالعقل في تعريف التصور هو النفس فيختص التصور والتصديق بالحصولي الحادث قطعا فلم يشمل التصور والتصديق الحادث والقديم على هذا التقدير فرضات المقصود **قوله** لان التصور حصول الصورة في العقل هذا من المسامحات المتداولة فان العلم على الاصح من مقولة الكيف فحقيقة الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل لا حصول الصورة وايضا يخرج من العلم بالجزئيات المادية فان صورها على الصحيح انما تحصل في الحواس الباطنة لا في العقل وقد قوى هذا الايراد بتحقيق الفاضل المحشي من ان المراد بالعقل هو النفس فقد رب **قوله** والتصديق للبداهة سواء كان بحسب الشطرية كما هو منسوب الى الامام او بحسب الشرطية كما هو المختار ويرد ههنا ان توقف التصديق على التصور الذي هو كذا ممنوع الا ترى الى تصديق انا موجود فان تصور الموضوع فيه مفقود لكون علم النفس نفس انتهاء حضوريا وستطلع على دفعه في ما سيأتي فانتظر ومفتشا **قوله** واما الثاني فلان المتبادر الخ اقول ان اراد ان التبادر المتعارف لفظ العقل هو النفس فغير صحيح لان المتبادر من العقل في مبحث الالهيات هو العقل الفعال وفي مبحث الطبعيات هو النفس وان اراد ان المتبادر منه في هذا التعريف هو النفس فممنوع عند الخصم القائل بكون علوم المبادي ايضا تصورية وتصديقية وقال بعض الناظرين ما ذكره المحشي ههنا مخالف لما ذكره الشارح في حواشي شرح التهذيب من ان المراد بالعقل ههنا الذهن بمقابلة الخارج وهو يعم المشاعر كلها انتهى اقول السيد المحقق ههنا لم يلتزم بكون المراد بالعقل الذهن بل استبعده وعده بعنوان لا يبعد الدال على البعد والفاضل المحشي ههنا يدعي التبادر فلا منافاة بينهما فان السيد المحقق لا ينكر التبادر والفاضل المحشي لا ينكر امكان ارادة الذهن على سبيل البعد فانصف **قوله** كيف والجمهور آه

ان التصور هو حصول الصورة في العقل والتصديق ليس كذلك وما هو الا العلم الحصولي الحادث فتم التقريب بلا ريب واما في الثاني فهو ان الكلام على تقدير الارادة 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 المعنيين فنقول اذا اردنا البعدية الزمانية لوجود قرينة لنا حملنا الحصول الواقع في كلامه على الحدوث الموجود في ضمن الحصول ولا مضايقة فيه وهذا التقرير احسن من تقرير القبادري ومنها ان المصنف لعله كان يرى مذهب الشيخ شهاب الدين المقتول في كون علوم المبادي حضورية وينكر علوم الافلاك القديمة فيخص عنده العلم القديم في الحضوري فلذلك قال ما هو الا العلم الحصولي الذي 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 وخصص التصور بالحصولي الحادث قطعا والتصديق ليستدعي التصور الذي هو كذا فتم التقريب بلا كلفة **قوله** لان المصور 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 لانا 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 ليستدعي التصور الذي هو كذا وهذا يشمل الحادث والقديم نعم لو كان المقصود انحصاره في البديهي والنظري لم يصح البتة على تقدير كون المقسم مطلق الحصولي وهو ممنوع انتهى وفيه العجب ظاهر مما قررنا آنفا فان المحشي قد بين في ما سيأتي ان المراد بالعقل في تعريف التصور هو النفس فيختص التصور والتصديق بالحصولي الحادث قطعا فلم يشمل التصور والتصديق الحادث والقديم على هذا التقدير فرضات المقصود **قوله** لان التصور حصول الصورة في العقل هذا من المسامحات المتداولة فان العلم على الاصح من مقولة الكيف فحقيقة الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل لا حصول الصورة وايضا يخرج من العلم بالجزئيات المادية فان صورها على الصحيح انما تحصل في الحواس الباطنة لا في العقل وقد قوى هذا الايراد بتحقيق الفاضل المحشي من ان المراد بالعقل هو النفس فقد رب **قوله** والتصديق للبداهة سواء كان بحسب الشطرية كما هو منسوب الى الامام او بحسب الشرطية كما هو المختار ويرد ههنا ان توقف التصديق على التصور الذي هو كذا ممنوع الا ترى الى تصديق انا موجود فان تصور الموضوع فيه مفقود لكون علم النفس نفس انتهاء حضوريا وستطلع على دفعه في ما سيأتي فانتظر ومفتشا **قوله** واما الثاني فلان المتبادر الخ اقول ان اراد ان التبادر المتعارف لفظ العقل هو النفس فغير صحيح لان المتبادر من العقل في مبحث الالهيات هو العقل الفعال وفي مبحث الطبعيات هو النفس وان اراد ان المتبادر منه في هذا التعريف هو النفس فممنوع عند الخصم القائل بكون علوم المبادي ايضا تصورية وتصديقية وقال بعض الناظرين ما ذكره المحشي ههنا مخالف لما ذكره الشارح في حواشي شرح التهذيب من ان المراد بالعقل ههنا الذهن بمقابلة الخارج وهو يعم المشاعر كلها انتهى اقول السيد المحقق ههنا لم يلتزم بكون المراد بالعقل الذهن بل استبعده وعده بعنوان لا يبعد الدال على البعد والفاضل المحشي ههنا يدعي التبادر فلا منافاة بينهما فان السيد المحقق لا ينكر التبادر والفاضل المحشي لا ينكر امكان ارادة الذهن على سبيل البعد فانصف **قوله** كيف والجمهور آه

قد عرفت انه لا اعتداد بما عليه الجمهور بعد اطلاع غير المتدقيق من ان قيل النور وقال بعض الناظرين انه فاسد وهذا الاجماع انما هو في زعم المحشي والشارح والا فالمحققون كلهم اجمعوا على ان مقسم التصور والتصديق مطلق الحصول حادثا كان او قديما كما يظهر لمن تتبع كلامهم انتهى اقول لا ريب في ان اجماع الجمهور على تخصيص المقسم بالحصول الحادث واجماع المحققين على تخصيصه بمطلق الحصول لا منافاة بين هذين الاجماعين فاجماع المحققين على امر واجماع الجمهور على امر آخر والسيد المحقق والفاضل المحشي انما يدعيان اجماع الجمهور لا اجماع المحققين الذين هم قليلون بالنسبة اليهم **قوله** ولذا تبع المحشي الخ حيث قال بعد نقل كلام الدواني ولا يخفى ان هذا الكلام مع اتكائه على خلاف ما عليه الجمهور من اختصاص التصور والتصديق بالعلم الحصولي الحادث ولزوم عدم المطابقة بين الخزانة وما هي خزانة له لا يتم لان الانكشاف انما هو في طريان الذهول والنسيان على التصديق الكواذب من حيث هو تصديق انتهى وقد عرفت ما عليه فتذكر وقال بعض الناظرين حاصل تشنيع الشارح على المحقق الدواني في حواشي شرح التهذيب ان تسمية العلوم القديمة تصورات وتصديقات مخالف لما عليه الجمهور فانهم لا يسمون العلم القديم تصورا وتصديقا انتهى والعلم بهذا ليس بحاصل لتشنيعه كما لا يخفى على من لاحظ العبارة التي نقلناها ولا يدري من اين اخذ هذا ثم قال هذا البعض انت تعلم ان هذا التشنيع من قبيل المواخذات اللفظية فان غرض المحقق الدواني ان العلوم القديمة تصورات وتصديقات حقيقة وان لم يطلق على علومها لفظا انتهى وهذا من قبيل بناء الفاسد على الفاسد **قوله** فلم نجد ما يرى آه قد يعارض بانهم لا يذكرون في تعريف الحصولي القديم مفهوما آخر فلو لم نعمم العقل في هذا التعريف لكان بحثهم ناقصا وهو بعيد عنهم **قوله** حيث لم يوجد آه اقول فيه اما اولا فلمنع ان المصنف كما لم يوجد في كلامه ما يومي الى مخالفة الجمهور كذلك لم يوجد في كلامه ما يومي الى الموافقة فعند تساوي الطرفين لا بد من مرجح يرجح احدهما وموافقة التحقيق بالقبول ترجح حمل كلامه على البعيدية الزمانية لئلا تلزم متابعة الجمهور في القول الباطل ومخالفة اهل التحقيق بلا ضرورة داعية اليه واما ثانيا فلان عبارة شرح المطالع تومي الى الموافقة مع اهل التحقيق وهذا القدر كاف وما قال بعض الناظرين معترضا على المحشي هذا الادعاء عجيب ولعله لم يتيسر له الرجوع الى كتب المصنف انتهى ففيه انه لا يخلو اما ان يكون هذا الناظر قد اطلع على ما يومي الى موافقة المصنف مع المحققين في شيء من تصانيفه او لا فعلى الثاني فالايراد بهذا النمط خارج عن شان المحصلين وعلى الاول يلزم عليه نسبته توجيه الكلام بما لا يرضى قائله الى السيد المحقق فانه قد حقق قبيل هذا القول المنحل الصحيح لكلام الشارح هو البعدية الزمانية وما وجد ما يومي الى موافقة المصنف مع المحققين لم يصح حمل كلام السيد المحقق على ما لا يرضى عنه المصنف فانظر بنظر الانصاف **قوله** وانما الكفي في نفي الدين آه دفع لما يقال لو كان مقصود المصنف تخصيص المقسم بالحصول الحادث بارادة النفس من العقل الخارج الحصولي القديم ايضا كما اخرج الحضوري لا يخفى على الفطن ان هذا الدفع سخيف جدا فان الحضوري والحصولي القديم متغايران ذاتا فكيف توجد المقايسة بينهما في الاحكام على ان خروج العلم الحضوري من المقسم متفق عليه انما الخلاف في الحصولي القديم فذلك المتفق عليه وترك المتنازع فيه احالة على الفطرة الوقادة بعيد عن الفطرة الوقادة **قوله** انحصار الشيء في الاعم آه جواب سوال مقدر تقريره السوال بانه لو كان مراد السيد المحقق البعدية الزمانية وكان المقسم الحصولي الحادث كما حققه المحشي كان الواجب عليه ان يقول وما هو الا العلم الحصولي الحادث ليفيد انحصار المقسم في العلم الحصولي الحادث مع انه جعل الانحصار في الاعم من المقسم حيث قال وما هو الا العلم الحصولي فهذا يقوي البعدية الذاتية ليكون المقسم مطلق الحصولي وحاصل الجواب ان المطلوب ههنا وان كان انحصار المقسم في الاخص الذي هو الحصولي الحادث على تقدير ارادة البعدية الزمانية لكن انحصار الشيء في الاعم لا يناقي انحصاره في الاخص فان الخاص لا يوجد بدون العام فصح الانحصار في الاعم وينفع الايراد ولا يخفى عليك ما فيه فان انحصار الشيء في الاعم

وان كان غير مناف للانحصار فى الاخص الا انه لا يستلزمه ايضا وهذا مقام تعيين المقسم وتمييزه ولم يحصل لبعض الناظرين هنا كلام
هنا على فهم ان غرض المحشى هنا ان انحصاره فى الاخص لا ينافى انحصاره فى الاعم وهو عكس صريح غرضه فلا تلتفت اليه ولا تغلط عليك تحقيق
الحق فى هذا المبحث فى تعليقة على حدة **قوله** والفائدة آه جواب دخل مقدر تقريره الدخل انه على تقدير كون المقصود ان القسم هو الحصولى الحادث
كان الظاهر ان يقول وما هو الا العلم الحصولى الحادث فاى فائدة فى ترك ما هو المقصود وجعل الانحصار فى الاعم وتحرير الدفع ان الذى اجتهد عليه
هو موافقة كلام المصنف فان نظم المتن بظاهره يدل على ان القسم هو الحصولى والمقصود هو الحصولى الحادث فاراد السيد تحقق موافقة نظمه
ولا يخفى عليك ما فيه فان الموافقة فى ما يخيل بالمقصود فى قوة الخطأ عند المحصلين **قوله** واذا العلم المتعلق آه دفع لما يرد ويرد هنا وهو ان العلم المتجدد
بالمعنى المذكور يصدق على علم الصورة العلمية فانه علم يتحقق كل فرد منه بعد تحقق موصوفها لان علم الصورة عينها وهى الا توجد الا بعد توجد
العالم فيلزم ان يدخل علمها فى القسم مع انه حضورى بالاتفاق لما تقرر ان علم النفس بذاتها وصفاتها حضورى وحاصل الدفع انه
ان اراد ان قضية بمورد النقض علم مصداق الصورة فهو ليس بكلى له افراد بل هو جزئيات متعددة كعلم صورة زيد وعلم صورة عمرو وغيرها
وقد علمت ان المراد من قوله يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف ليس الا العلم الكلى كما يفصح عنه قوله كل فرد فلا نقض به وان اراد علم
مفهوم الصورة فهو علم حصولى داخل فى القسم لا يرد النقض به ايضا فان العلم الحضورى لا يكون الا بما يكون حاضرا عند المدرك ولا يحتاج
فى تحصيله عنده الى واسطة وظاهر ان الحاضر عند النفس انما هو الصورة الجزئية فيكون علمها حضوريا لا مفهومها فانه كلى ولا حضور للكليات
عند المدرك الا بواسطة فيكون علم النفس بها حصوليا ولا يخفى عليك ما فى هذا الجواب من الوهن فان العلم الحصولى ايضا ليس بكلى بل هو جزئيات
متعددة كصورة زيد وصورة عمرو الى غير ذلك والقول بان الصور العلمية وان كانت جزئيات لكن القدر المشترك بينها كلى مشترك
فانه يوجد القدر المشترك بين العلوم الحضورية ايضا فيرد النقض به لا محالة والفرق بانه وان وجد القدر المشترك بينها لكنه عرضى لها
لكونها انواعا متخالفة غير صحيح لان العلم الحصولى والحضورى متحدان ذاتا واعتبارا فان كان القدر المشترك بين العلوم
الحضورية عرضيا يكون القدر المشترك بين العلوم الحصولية ايضا كذلك وقال بعضهم قد ثبت فى محله ان الا حضور للكليات انما الحضور للاشخاص
فالقدر المشترك بين العلوم المتعلقة بالصورة العلمية وان كان كليا لكنه ليس علما حضوريا بل حصولى ورده بعض الناظرين بانه ان اريد بعدم
كون القدر المشترك بين العلوم المتعلقة بالصورة العلمية علما حضوريا انه ليس منشأ للانكشاف فسلم لكن القدر المشترك بين هذه العلوم ليس
علما حصوليا ايضا بهذا المعنى اذ الكلى بما هو كلى ليس قائما فى الذهن بل العلم الحصولى بمعنى منشأ الانكشاف ليس الا الصورة الشخصية
وان اريد به ان العلوم الخاصة المتعلقة بالصور العلمية ليست افرادا لهذا المفهوم الصادق هو عليها صدقا عرضيا والعلوم الحصولية
افرادا للمفهوم الكلى المشترك فلا يخفى بطلانه والحاصل ان القدر المشترك بين هذه العلوم كما انه ليس علما حضوريا بمعنى انه ليس منشأ
الانكشاف كذلك ليس علما حصوليا ايضا وكما يصح اطلاق العلم الحصولى على القدر المشترك بين العلوم الحصولية باعتبار ان افراده
القائمة بالعالمين علوم حصولية كذلك يصح اطلاق العلم الحضورى على القدر المشترك بين العلوم الحضورية ايضا بهذا الاعتبار انتهى
اقول علم كل واحد واحد من المعلومات الحصولية الجزئى خاص والقدر المشترك بين علومها عبارة عن علم القدر المشترك بين هذه المعلومات
وهو لا يكون الا مفهوما كليا كمفهوم ما لا يكفى فيه مجرد الحضور وبخود ذلك فعلمه ايضا يكون كليا بمعنى انه يصدق على كل واحد واحد
من العلوم الخاصة فان علم الكلى يكون كليا بالنسبة الى علم جزئى وان كان هو ايضا جزئيا مشخصا فى الذهن مثلا علم الانسان

بانه حيوان ناطق وان كان صورة تشخصية في نفسها لكنها تصدق على صورة زيد وعمرو وبكر وغيرها ممن تم تسعهم يقولون علم الكلي علم اجمالي بالجزئيات وكذلك علم كل واحد واحد من الصور العلمية الخاصة حضوري والقدر المشترك بينها اجمالا 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 موصوفه اي فرد من افراد العلوم الحصولية الخاصة وكذلك القدر المشترك بين العلوم الحضورية الذي هو عبارة عن علم القدر المشترك بين المعلومات الحضورية ايضا حصولي المكونه ادراكا للكلي ويصدق عليه انه يتحقق كل فرد منه بعد تحقق موصوفه فلا تحقق مادة النقض اصلا فان القدر المشترك بين العلوم الحضورية علم حصولي داخل في قولنا يتحقق كل فرد منه بعد تحقق موصوفه وانما كان واحدا من الحضورية فهو شخصي خارج بقيد الكلي وبهذا يندفع ما يرد عليه ما اورده المورد اصلا والذي وقعه في خلده ان علم القدر المشترك ايضا جزئي حقيقي غير شاملا لغيره كعلم المجرئي الحقيقي واعجبني قوله لكن القدر المشترك بين هذه العلوم ليس علما حصوليا بهذا المعنى الخ فانه لو لم يكن القدر المشترك علما حصوليا لم يبق قدر اشتراك بين العلوم اذ لا بد للقدر المشترك من الصدق على افراده ولعله ظن 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 تحتها كما لا يخفى على من له ادنى فكر واعجب منه قوله وكما يصح اطلاق العلم الحصولي على القدر المشترك آه فانه لما لم يكن القدر المشترك بين العلوم الحصولية والمشترك بين الحضورية علما حقيقة فكيف يطلق عليه العلم واطلاقه عليه بواسطة افراده القائمة بالعالمين بواسطة في العروض باطل قطعا فافهم فان المقام مما يعرف وينكر

قوله وقيل ان المراد بالفرد الفرد النوعي قال في الحاشية القائل معاصر الاستاذ انتهت وحاصل ما قاله ان المراد بالفرد الواقع في قوله يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف هو الفرد النوعي فلا يصدق الا على العلم الحصولي لان افراده نوعية كالتصور والتصديق يتحقق بعد تحقق الموصوف لا على علم الصورة العلمية الذي هو علم حضوري لانه ليس له فرد نوعي وانما له فرد شخصي فرد هذا الجواب بوجوه كلها مخدوشة منها ان المتبادر من الفرد هو الفرد الشخصي فارادة النوعي بلا قرينة صارفة ليست بمستحسنة وفيه لو سلم التبادر فكون الكلام صحيحا على تقدير ارادة الفرد النوعي بلا كلفة قرينة صارفة ومنها انه ان اراد انه ليس له فرد كلي مطلقا فممنوع اذ له افراد كلية ايضا كعلم الصورة الانسانية وعلم الصورة الفرسية وغيرهما وان اراد انه ليس له فرد كلي يكون نوعا حقيقيا له ويكون هو جنسا له لكونه عرضيا لافراده لا جنسا لها فسلمنا ان ليس للعلم الحصولي ايضا فرد كذلك اذ العلم مطلقا عرضي لافراده لانه محمول على مقولات متباينة فلا يصدق على مطلق الحصولي ايضا انه علم كذلك وفيه ان الكلام ههنا مبني على مذهب القوم وهم 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 للحصولي افراد نوعية تكون لعلمها ايضا بالطريق الاولى وفيه ان العلم الحضوري هو علم الصورة الشخصية وليس لها افراد نوعية وانما هي لمطلق الصورة وعلمها ليس بحضوري ومنها ما اورده الفاضل[1] الخيالي بارى من انه على تقدير ارادة الفرد النوعي من الفرد يلغو قيد كل فرد اذ ليس لعلم الصورة فرد نوعي وفيه ان المتبادر من في التقرير ان قيد كل فرد لاخراج علم الصورة العلمية وليس كذلك بل هو لاخراج الحضوري كما عرفت ومنها انه لو كان للعلم الحصولي افراد نوعية لكان المتصور والتصديق ايضا افرادا نوعية لصدق التقسيم على الاقسام والتالي باطل فالمقدم مثله وفيه ان هذه الصفة يجوز ان تكون من مختصات المقسم فلا يلزم صدقها

[1] اي المورد فضل الله الخيالي رحمه الله منه ظله

وقيل ان المراد بالفرد النوعي ما يقابل الصورة العلمية الجزئية فرد نوعي وان لم يكن فرد شخصي "غلام يحيى"

على الاقسام ومنها ما ذكره الفاضل المحشي في حاسياتي وحاصل ان هذا الجواب يبتني على ان العلم المتعلق بالصورة العلمية امر كلي افراد ويمكن ذلك لما مر ان التشخص لا يرد الا على الصورة الخاصة وهو ليس بكلي وفيه ان الجواب مبني على سبيل التنزل فكانه قال علم الصورة العلمية ليس بكلي ولو سلم فالمراد بالفرد الفرد النوعي والافراد كذلك وانما المراد افراد شخصية **قوله** وان المراد بالبعدية المذكورة آه جواب ثان عن اصل الايراد وتقريره ان المراد بالبعدية المذكورة في قوله تتحقق كل فرد منه بعد تحقق موصوفه انما هي البعدية الذاتية التي يكون مقتضى طبيعة نفس ذلك البعد وهذا انما يتحقق في الصورة العلمية التي هي علم حصولي فانها بنفس طبيعتها تقتضي التاخر عن العالم بخلاف علم الصورة العلمية فانه انما توجد فيه البعدية بالنظر الى اتحاده مع الصورة التي هي علم حصولي لا بالنظر الى نفس ذات العلم الحضوري والا لكان كل فرد منه متحققا بعد تحقق موصوفه فلا تصدق هذه البعدية عليه لانه يجب عليك ما في هذا الجواب من لغوية قول السيد المحقق كل فرد وقوله والعلم الحضوري آه فان الحضوري على هذا التقدير يخرج من البعدية بعد لفقدان البعدية المذكورة فيه فلا حاجة الى اخراجه بقوله كل فرد ولا الى قوله والعلم الحضوري وان كان لبعض افراده كعلم الصورة العلمية آه واما ما اورده الفاضل المحشي على هذا الجواب فمدفوع كما ستقف عليه **قوله** اما الاول فلانبنائه آه هذا ممنوع كما عرفته **قوله** فلما لا مداخلة الخ فهم بعض الناظرين تبعا لجماعة من المحشين ان الفاضل المحشي يدعي انه لا مداخلة لوصف الحصولي في اقتضاء الصورة البعدية وحاصله ان طبيعة العلم والمعلوم في الحضوري واحدة فكما لا مداخلة لوصف الحصولية في اقتضاء بعدية المعلوم عن العلم في الصورة العلمية كذلك لا مداخلة له في البعدية في علمها الحضوري لاتحادهما فاورد على المحشي بما تخيله انه ان كان وجه عدم مداخلة وصف الحصولية في اقتضاء البعدية في الصورة انه لو اقتضى هذا الوصف البعدية في الصورة لاقتضى وصف الحضورية ايضا البعدية في علم الصورة بناء على ان الحاضر والحاصل شيء واحد بالذات وبالاعتبار مع ان وصف الحضورية لا مدخل له في هذا الاقتضاء والا لكان تتحقق كل فرد منه بعد تحقق موصوفه ففيه ان اتحاد الحاصل والحاضر مسلم لكن لما كان للصورة العلمية وكذا العلم اعتباران كونها مبدأ لانكشاف نفسها وكونها مبدأ لانكشاف غيرها وكانت الصورة بالاعتبار الاول حضوريا وبالاعتبار الثاني حصوليا فلا يلزم من مداخلة وصف الحصولية في اقتضاء البعدية في الصورة مداخلة وصف الحضورية في اقتضائها وان كان غرض ان الصورة العلمية من جهة كونه علما حصوليا غير متاخرة ولا مدخل لوصف الحصولية في اقتضاء البعدية اصلا كما يشعر به ظاهر كلامه فالتخفي سخافته لما اولا فلانه صرح المحشي في فواتح الحواشي ان وجود الحاصل بدون ما يحصل فيه ممتنع وهو صريح في مدخلية وصف الحصول واما ثانيا فلان العلم لا ريب في انه عرض والعرض بحسب الطبيعة يكون محتاجا الى المحل المطلق وبحسب الخصوصية محتاجا الى المحل الخاص فلا يمكن ان يوجد العلم الحصولي الا بعد وجود الموصوف فلوصف الحصولية مدخل في هذا التاخر واما ثالثا فلان الصورة متاخرة عن الموصوف بنفس ذاتها باعتراف المحشي ايضا وانما تاخرت عنه بنفس ذاتها لكونها حصوليا هذا تلخيص ما اورده بعبارات طويلة بعد حذف الزوائد واقول مع قطع النظر عما في هذا الكلام من وجوه الخلل ان هذا كله مبني على زعم ان الفاضل المحشي يدعي عدم مداخلة وصف الحصولي في اقتضاء البعدية ويعترف به وهذا الزعم وقع بسبب الغفلة عن سياق الكلام فلا تلتفت اليه والصواب ان يقال انه لا يدعي عدم مدخلية وصف الحصولية في اقتضاء البعدية حتى يرد عليه ما اورد بل هو يعترض على المجيب حسب زعمه فحاصل كلامه على سبيل البسط ايرادا على المجيب القائل بان بعدية الصورة ذاتية وبعدية علمها ليست كذلك هو انه لا يخلو اما ان تكون لوصف الحصولية مداخلة في اقتضاء بعدية الصورة عن الموصوف عند المجيب او لا تكون فان كان الاول يلزم ان لا تكون بعدية الصورة ايضا ذاتية بل بواسطة كونها حصوليا وهو خلاف ما ادعاه المجيب وان كان الثاني كما يفهم من تقرير الجواب المنقول كما لا مداخلة لوصف الحصولية في اقتضاء بعدية الصورة عن العالم عندك كذلك لا مداخلة له في علم الصورة العلمية الذي هو عينها لاتحاد طبيعة العلم والمعلوم في الحضوري فتكون البعدية في الصورة وعلمها كليهما بلا واسطة

فلا يصح ما ادعاه المجيب من ان الصورة علمها بواسطة كونها حصولية والبعدية في الصورة بالذات فعلى هذا التقرير لا يرد على الفاضل المحشي شئ مما ذكره هذا الناظر المحشي لا يقول بعدم الحداثة بل اورد على المجيب تشقيقا لكلما كان الظاهر من كلام المجيب هو الشق الثاني ذكره دون الاول فاحفظه فانه مهم في سلك الدرر المنثورة في هذه التعليقات وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء وهو ذو الفضل العظيم **قوله** قلت تأمل وقد ذكرنا ما في رفع الجواب الاول واما ما في رفع الثاني فهو ما قيل ان المجيب ان يقول نختار الشق الثاني من انه لا مداخلة لوصف الحصولية في اقتضاء البعدية الصورة عن الموصوف بل ذاتها من حيث هي هي تقتضي البعدية لكن قبول المورد فكذلك لا يكون له دخل في اقتضاء البعدية علم الصورة ممنوع والفرق بين وتمامه بني ان العلم انه قد اجيب عن اصل النقض بوجوه اخر ايضا احسنها ما قيل ان المراد بالعلم في حد العلم المتجدد القسم الاول للعلم والعلم المتعلق بالصورة العلمية ليس بقسم اولي واضعفها ما قيل انه قد اشتهر ان علم النفس بذاتها وصفاتها حضوري والحضوري خارج عن المقسم اتفاقا فبهذه الشهرة يعلم المتعلم خروج علم الصورة عن المقسم فان بعض الناظرين الصواب في تقرير كلام الشارحان يقال[1] معنى قوله يتحقق كل فرد منه آه ان المقسم نحو العلم الذي لا يكون طريق الانكشاف فيه ملزوما للبعدية بالزمان وهو ليس الا العلم الحصولي الحادث ونحو العلم الذي يكون نفس الحضور ليس طريق الانكشاف فيه ان يتأخر كل فرد منه عن موضوعه بعدية بالزمان انتهى اقول هذا التقرير ليس بصواب فانه مع كونه مبنيا على البعدية الزمانية التي هي ليست محلا صحيحا كما حققناه من قبل لا وجه لغويته قوله كل فرد فانه فرد وهو اعم من الحال ما لا يخفى على الناظر **قوله** فليس التخصيص آه توضيحه على ما هو ظاهر كلام المحشي ان المعروب عنه من التخصيص مرتين انما هو ما يكون مرة بعد اخرى من حيث اللفظ لا من حيث المعنى والازم على تقدير ارادة الحصولي الحادث من المتجدد انما هو الثاني لا الاول لان اللفظ ح واحد وهو المتجدد وهذا مما لا يريب عنه السيد المحقق بخلاف ما اذا فسر المتجدد بالحادث فقط فانه يلزم هناك التخصيص مرتين بحسب اللفظ وهو شنيع عنده فلذلك هرب هرب تنه في النسبة والقول بان التخصيص مرة بعد اخرى مهروب عنه مطلقا سواء كان من حيث اللفظ او المعنى والازم هنا التخصيصان مرة واحدة كما صدر عن بعض الناظرين مما لا يوافقه العقل والنقل ويستطلع على تحقيقه في تعليقة مستقلة ان شاء الله تعالى **قوله** اي صادقة معاصدقا كليا دفع لما يقال لو كان مورد التقسيم الحصولي الحادث بارادة البعدية الزمانية لم يصح قول السيد المحقق في المنسية او صافها مساوية لها بان المراد بالمساواة صدق الصفة على الموصوف صدقا كليا بمعنى انه كلما تحقق الموصوف تحققت الصفة سواء وجد العكس ولا وهذا النحو من المساواة موجودة على هذا التقدير ايضا ولا يخفى على الفطن ان كلام الفاضل المحشي والسيد المحقق في هذا المقام مما لا ينبغي ان يصغى اليه كما نبهنا عليه سابقا **قوله** فهو اعرف والاخص بخلافه اعلم انه استدل بهذه المقدمة من قال بان الوجود لا رسم فان الوجود اعم المفهومات وكل اعم فهو اقل شمولا ومعاندة للاعم شرط العام ومعانده شرط الخاص ومعانده دون العكس فيكون اجتماع شرائط ذا رتفاع موانعه اقل بالنسبة الى الخاص وكل ما يكون كذلك يكون ارتسامه في النفس اسرع واكثر لان الفيض من المبدأ الفياض عام والنفس قابلة فاذا وجد الفاعل والقابل ولم يتوقف الفيض الا على اجتماع شرائطه وارتفاع موانعه فما كانت شرائطه وموانعه اقل يكون فيضه من المبدأ وقبول النفس له اسرع بتة فثبت ان الوجود اعرف المفهومات واسرعها حصولا الى النفس فكيف يرسم بمفهوم آخر لان من شرائط التعريف كون المعرف اجلى وهو يكون مفقودا ح واعترض عليه في المواقف وشرحها 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 فيجاز ان يوجد العلم الخاص دون العلم العام وذلك بان لا يكون العلم الاخص والعلم الاعم شرائط او تكون لهما شرائط ويوجد علم الاخص بدون علم الاعم مع عدم تحققها او تحققهما وعلى كل تقدير لا تلزم الكثرية وقوع علم الاعم واسرعيته حتى تثبت به عرفيته علم الاعم اما على الاول فلان منشأ استبعاد العقل الكثرية علم الاخص من علم الاعم انما

[1] هذا التقرير ماخوذ من حواشي المولى محمد الشريف رح ١٢ منه

[2] هذا هو الذي يقتضيه النظر الدقيق ١٢ منه

[3] هذا هو الذي يقتضيه النظر الدقيق ١٢ منه

هو الشرائط واذا انتفت فيجوز ان يجعل الاخص اكثر من الاعم وبالعكس والثاني فلجواز ان يكون الاخص مع الشرائط ابعد دنها اكثر تعرضا وقوع الاعم لانك لك ان تقول
الفياض مختارا والشرائط عادية لا يتوقف عليها المشروط وقال السيد المحقق في حواشي شرح المواقف بعد ذكر هذا التحرير وبه يندفع ما يترائى مردودا من ان الشرط
قلت يتوقف شرح وله الخير حيث للمفروض ان شروط العام بعض من شروط الخاص فيكون وقوع علم الخاص دون علم العام قليلا لان غير عكس فيلزم ان يكون العام اكثر
من الخاص وذلك لان علم العام والخاص مع شرائطهما اكثر من علم احدهما وحده لما معا لكن يجوز ان لا تكون لهما شرائط وتكون لهما شرائط وتكون علم الخاص
معا ابعد دنها اكثر من علم العام كذلك فليتامل انتهى كلامه وجه التامل ان المدعى على تقدير كون الشرائط عادية الاعرفية بحسب الظاهر
الغالب في الوقوع فتجويز كون العلم المخالف للعادة اكثر غير مضر لان الكلام على مقتضى الظاهر وليس الغرض من كون الاعم اعرف اعرفية
على جميع التقادير انما المقصود اعرفية بحسب الظاهر الغالب فان شروط العام ومعاندات تكون اقل في الاكثر من شروط الخاص ومعاندات
فتكون لعلمه طرق وافرة لكثرة افراده وقلة موانعه وشرائطه وهذا هو الذي رامه الفاضل المحشي ههنا ونسبه الى السيد المحقق ومن ههنا ظهر ان قول
بعض الناظرين معترضا على المحشي انهم وان قالوا ان الاعم اعرف لكن الشارح اعترض عليهم في حواشي شرح المواقف فتوجيه كلامه بانه يزعم كون
الاعم اعرف من الاخص احسان عليه من دون امتنان منه انتهى مما لا يخفى ان الصحيح عليه قوله والصفات الموضحة لابد من ان لا تكون
اعم من الموصوف فانها في التعريف سواء كانت مساوية لموصوفها او اعم ولو كانت اخص من الموصوف يلزم عدم كونها موضحة اذ
ح تكون الصفات اخفى والموصوف اجلى فيه ما اورده بحر العلوم نور الله مرقده بانه بعد تسليم كون الاعم اجلى غاية ما يلزم كون الصفة اخفى
من الموصوف وهذا غير ضار في التوضيح لجواز ان يحدث الوضوح من مجموع الموصوف والصفة فوق الوضوح الذي في الموصوف
وحده سواء كان هذا الوضوح حادثا من الصفة نفسها او من الموصوف صرح به بعض 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 الوضاح لم يحصل من احدهما ولم يصرحوا 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 لعدم نذكر الاكثر خلاف ما ذكره بعض الثقات لكان للايراد وجه
كما لا يخفى قوله فيه 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 بوجه ما يتوجه النفي الى ذلك التقييد دكذا الاثبات وجملة الكلام انه ما من كلام
فيه مزايد على مجرد اثبات الشيء او نفيه عنه الا وهو الغرض الخاص والمقصود من الكلام وهذا مما لا سبيل الى الشك فيه انتهى كلامه
وتوضيحه ان الكلام ايجابيا كان او سلبيا اذا اشتمل على امر زائد على اصل الاثبات والنفي فهو الغرض الخاص من الكلام وهو المورد للاثبات
والنفي فاذا قلت جاءني زيد راكبا فالمقصود بالاخبار والاعلام هو مجيئه راكبا لا نفس مجيئه والا لالغا قيد الركوب واذا قلت ما جاءني
زيد راكبا فالمقصود بالنفي هو نفي مجيئه راكبا لا نفي مطلقة فيصدق بمجيئه غير راكب ايضا فانه لو كان المقصود نفي المجيء مطلقا لم تتحقق
لزيادة قيد الركوب فائدة معتدة بها وقس عليه لكن هذا كله بحسب الاكثر والا فقد تتعلق النفي في الكلام المقيد بالقيد والمقيد جميعا كما في
قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تاكلوا الربوا اضعافا مضاعفة وكذا في الاثبات اذا تمهد لك هذا فنقول حاصل الكلام ههنا انه قال المصنف
انه ينبغي ان يكفي فيه حضور الحضور ام القيل الذي لا يكون فيه الحضور مع كونه اخص فاورد النقض على كفاية الحضور لاعلى نفس الحضور فيكون المقصود في كفاية الحضور ان الحضور على

نحوين اما ان لا يكون المحضور مطلقا واما ان يكون الحضور ولكن لا يكفي فيكون اشارة الى ان المعلوم في العلم الحصولي قد يكون حاضرا
ولا يكفي وبه يظهر وجه اختيار قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور على قوله الذي لا يكون فيه الحضور وهو ان الاول اشمل فائدة لاشتمالها
الثاني فكان احرى بالاختيار لا يقال قد يكون النفي في الكلام المقيد لنفي القيد والمقيد جميعا كما مر فيحتمل ان يكون كلام المصنف
ههنا من هذا القبيل فلا يفيد ما ذكرتم انا نقول ورود النفي على المقيد والقيد جميعا في بعض المواضع انما هو بحسب ما يوجد من القرينة لا صالة
عن ورود ه على القيد فقط والا فالاصل هو الاصل كما يشير اليه كلام الشيخ عبد القاهر وههنا وجه آخر ايضا للاشارة المذكورة وهو ان
قول المصنف الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور سالبة وصدقها اما بسلب الموضوع راسا او بسلب المحمول عنه فعدم الكفاية في الحصولي
اما بانتفاء الحضور واما بسلب الكفاية عنه لا يقال اذا كان الحصولي ما لا يكفي فيه مجرد الحضور فالحضوري ما يكفي فيه مجرد الحضور فقط وهذه
موجبة تستدعي وجود الموضوع وقد تقرر في مقره ان العلم الاجمالي له تعالى قبل وجود المكنات حضوري وستطلع على تحقيقه مع انه لا حضور
فيه للمعلوم فضلا عن الكفاية لانا نقول المقتضى للحضور هو الحضوري بمعنى الحاضر عند الذات المدركة والذي بمعنى مبدأ الانكشاف كعلم الباري
الاجمالي فهو لا يقتضيه كذا قيل وفيه ما فيه فان عبارة المصنف قاضية بان علم الباري تعالى الاجمالي مما يكفي فيه مجرد الحضور حيث
مثل المنفي بعلم الباري تعالى ولم يقيده بنفسه والتحقيق ان يقال ان حضور المكنات موجود في العلم الاجمالي ايضا فانه ليس بمشئوه الا
انطوار وجوده الحقيقي لجميع المكنات وكون ذاته مرآة لجميع ما سواه فالمكنات كلها حاضرة عنده بحضور ذاته فافهم فانه دقيق وستسمع شي
ما يتفعك لهذا المقام عن قريب ان شاء الله تعالى قوله اذ لو كان المراد بالحضور عند الحاسة بسط المرام انه لا يخلو اما ان يراد بالحضور
الواقع في قول المصنف الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور الحضور عند المدرك او الحضور عند الحاسة او الحضور عندهما معا او الحضور المطلق على طريقة
موضوع الطبيعة او مطلق الحضور على طريقة المسلمة القدمائية والصحيح واحد منها الا الاخير اما الاول فلانه ح يكون معنى قوله الذي لا يكفي فيه
مجرد الحضور عند المدرك وهذا خلاف الواقع فان الحضور عند المدرك كاف للانكشاف قطعا ولهذا قالوا ان النفس لا تحتاج في علمها بذاتها
وصفاتها بانضمامية الحاضرة عندها الى تحصيل صورة لان حضورها عند المدرك كاف في الادراك واما الثاني فلانه وان صح بمعنى
هذا القول لانه يكون معناه ح الذي يكون فيه الحضور عند الحاسة ولا يكفي على طريقة ورود النفي على القيد فقط كما هو الاكثر وقوعا في
كلامهم وهذا المعنى صحيح لكن ح لا يصح تمثيل المنفي اعني ما يكفي فيه مجرد الحضور بقوله كعلم الباري تعالى وعلم العقول كما وقع من المصنف
لانهما مبرآن عن الحاسة فضلا عن كفاية حضور المدرك عندها للادراك واما الثالث فلانه تجويز صرف لا وجود له في لقعة الوجود
فان النفس في صفاتها الانضمامية حاضرة عند المدرك وليست بحاضرة عند الحواس والمبصرات حاضرة عند الحواس وليست حاضرة
عند المدرك فلا شئ يوجد عند المدرك والحاسة جميعا ومع قطع النظر عن ذلك لا تخلص عن عدم مطابقة المثال للمنفي ولزوم خلاف
الواقع كما لا يخفى واما الرابع فلان الشئ المطلق انما يتحقق بتحقق جميع الافراد ولا ينتفي الا بانتفاء جميعها كما هو التحقيق فيلزم المحذوران
معا لانه يكون معنى قولنا الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور انه لا يكفي فيه الحضور المطلق لا الحضور عند المدرك ولا الحضور عند الحاسة وهذا خلاف
الواقع فان الحضور عند المدرك يكفي في الحصولي وكذا الاصح تمثيل المنفي اعني ما يكفي فيه الحضور المطلق عند الحاسة والحضور عند المدرك
كليهما بعلم الباري تعالى وعلم العقول لانه لا حضور هناك عند الحاسة بل لا حاسة هناك نعم لو بنى الكلام على ما هو المشهور وهو الذي ذكره السيد
المحقق في حواشي حاسية التهذيب من ان الشئ المطلق يتحقق بتحقق فرد ولا ينتفي الا بانتفاء جميع الافراد لصح تمثيل المنفي اعني الذي

يكفي فيه مجرد الحضور المطلق لعلم الباري تعالى والعقول باعتبار فرد وهو الحضور عند المدرك فلما كفى الحضور عند المدرك هناك صحت نسبة الكفاية
الى الحضور المطلق لكن لا مخلص عن اللزوم والكذب في قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور الا يقال نحن نريد بالحضور عند المدرك على هذا التقدير الوجود
الظلي فيكون المعنى الذي لا يكفي فيه الحضور عند الحاسة ولا الحضور الظلي عند المدرك وهو صحيح لان الوجود الظلي لا يكفي في العلم الحصولي ايضا
مالم يقترن بالعوارض الذهنية ويصير وجودا اصليا لانا نقول فح لا يصح تمثيل المنفي لان المنفي ح هو كفاية الحضور عند الحاسة والحضور
الظلي عند المدرك ولا يكفي شئ منهما في علم الباري تعالى ماذا لا اثر هناك له فلا يصح تمثيل المنفي اعني ما يكفي فيه الحضور المطلق به وان كان
باعتبار فرد واحد واما الخامس فوجه صحته ان مطلق الشئ يتحقق بتحقق فردما وينتفي بانتفاء فردما وبالجملة يصح اسناد احكام الافراد
الخاصة نفيا واثباتا اليه فيكون المعنى ح ما لا يكفي فيه مطلق الحضور وهذا صحيح باعتبار فرد واحد وهو الحضور عند الحاسة فانه لا يكفي وكذا يصح
تمثيل المنفي اعني ما يكفي فيه مطلق الحضور بعلم الباري وعلم العقول باعتبار فرد آخر وهو الحضور عند المدرك وان لم يكف هناك الحضور عند الحاسة
اذا تفتش هذا كله على صحيفة خاطرك فاعلم ان قول السيد المحقق في النبهة الا يخفى انه اريد على تمثيله ما يكون فيه الحضور ولكن لا يكفي بالكبرى الخ
بما تقريره ان المتبادر من الحضور الحضور عند المدرك لانه الفرد الكامل فمعنى كلام المصنف الذي يوجد فيه الحضور عند المدرك ولكن لا يكفي بناء على
المعنى الذي اختاره والمبصر ليس مثالا له فانه لا حضور فيه عند المدرك بل الحضور عند الحاسة وهو ليس مرادا من كلام المصنف ثم اجاب عنه
بقوله فالمراد آه يعني انه وان كان المتبادر من الحضور عند الاطلاق الحضور عند المدرك ولكن المراد به هنا مطلق الحضور على طريق موضوع المعاملة
والقرينة الصارفة عدم صحة المعنى عند ارادة الحضور عند الحاسة فقط او الحضور عند المدرك فقط كما مر واليه اشار الفاضل الحبشي بقوله
اذ لو كان الخ ومن ههنا يظهر ان الغار الداخلة على المراد للتعقيب واخطأ الفاضل الفيض ابادي حيث زعم الفار للتفريع فان الارادة المطلق
انما تتفرع على عدم جواز ارادة احدهما بخصوصه وكليهما لا على ما ذكر قبل المراد كما لا يخفى ومن العجائب قول بعض السادات الغرض من قوله
فالمراد آه دفع ايراد على صاحب الاشراق وهو ان الذي يوجب انكشاف المعلوم انما هو الحضور عند المدرك وليس في الابصار حضور عند المدرك
وتقرير الدفع ان كون الحضور عند غير المدرك غير كاف في الانكشاف مما لا يخفى على من له حظ من الفهم فكيف يشتبه على مثل صاحب الاشراق
والموجب للانكشاف المعلوم انما هو الحضور عند المدرك وهو قد يكون بلا واسطة وقد يكون بواسطة آلاتها انتهى كلامه فان هذا التقرير
لا انطباق له على النبهة التي ذكرناها اصلا ولعله من زلات قلمه وبعد اثنيا والتي اقول يرد في هذا المقام انه ان كان المراد بالحاسة
القوة الحاسة كالقوة الباصرة والحس المشترك فلا نسلم ان الحضور عندها لا يكفي للعلم الحصولي اذ الجزئيات المادية انما تنتقش مصورتها في الآلات
مع ان العلم بها حصولي وان اراد بالحاسة محلها فالحضور عنده غير كاف في العلم البتة لكن هذا الحضور ليس حضور المدرك بالذات فالحق ان
يفسر الحضور في كلام المصنف بالوجود الخارجي كما ينطق به كلام السيد المحقق في حواشي الحاشية الجلالية حيث قال علم النفس بنفسه انما هو بحضور
حضوري موجود في الخارج لترتب الآثار الخارجية عليه واتصاف الذهن اتصافا انضماميا وهو بيستدعي وجود الحاشيتين في الخارج وعلى هذا
فيندفع الاشكال بالكلية لانه يكون المعنى ان العالم الحصولي الذي لا يكفي فيه مجرد الوجود الخارجي للمعلوم سواء وجد عند الحاسة او لم يوجد واما العالم الحضوري فيكفي
فيه مجرد وجود المعلوم في الخارج واما الصورة العلمية فانها وان وجدت في الذهن لكن العلم المتعلق بها انما هو بحسب وجودها في الذهن وان كانت انما بالعوارض الذهنية
ذهنا الموجود بعينه وجودها الخارجي لذا عده بعضهم موجودا خارجيا كما ذكره زبدة المحققين في حواشيه فيه كلام ولو سلم فالمراد ان وجودها الخارجي يستلزم ان لا يصدق
تعريف الحضوري بالذي يكفي فيه مجرد الحضور اي الوجود الخارجي على علم الصورة العلمية لفقدان الوجود الخارجي هناك والقول بوجود الوجود الخارجي

٣٠

١ اي الحافظ علي اصغر الفيضي آبادي سنده ظله

٢ اي السيد ابو تراب الحسيني المدني سنده ظله

٣ اي مولانا ولي الله اللكنوي سنده ظله

بالمعنى الاعم مستندا بقول السيد المحقق فى حواشى الحاشية الجلالية لا يخلو عن شئ فان هذا المعنى للوجود الخارجى مما اشتهر فى كتب المتاخرين وليس لنا فى كتب القدماء اثر ولا خبر واما كلام السيد المحقق الذى ذكره فسخيف جدا لان قوله لترتب الآثار الخارجية يشعر بانه بصدد اثبات وجود الصورة العلمية فى الخارج بالمعنى الاعم وقوله وهو يستدعى آه يشعر بانه بصدد اثبات الوجود الخارجى بالمعنى المشهور والمفهوم من بعض كلماته فى حواشى شرح المواقف ميله الى اختيار وجود الصورة فى الخارج حقيقة للاستدعاء والاتصاف الانضمامى وجود الطرفين فى الخارج والنفس موجود فى الخارج عن المشاعر فكذا الصورة وهو ايضا سخيف فتفطن قوله فمع كونه عدولا عما هو المتبادر مردود بالاطلاق فيه ان المتبادر انما هو الفرد الكامل وهو الحضور عند المدرك ولهذا احتاج السيد فى المنتهية لبيان المراد لا المطلق كذا قال البعض الناظرين وتامل قد صرحوا فى مواضع بان التبادر علامة الحقيقة وان المعنى التحقيقى هو المتبادر من الكلام عند عدم القرينة الزائدة ومن المعلوم ان الحضور فى الجملة موضوع لمطلق اعم من ان يكون عند المدرك او عند الحاسة او الحضور عند المدرك خاصة نعم يتبادر هذا الحضور فى عرف ارباب الفن بناء على اطلاق المطلق على الفرد الكامل فبناء كلام السيد المحقق على التبادر العرفى وبناء كلام الفاضل المحشى على التبادر اللغوى فلا سهو ولا مهناة فاغتنم قوله يستوجب خلاف ما هو الواقع فان الحضور عند المدرك يكفى قطعا فلا معنى لتفسيره وتبريره عليه ذكره بعض الفضلاء ممن انا نتيمم اذا اريد بالحضور حضور المعلوم بالذات او الاعم منه ومن المعلوم بالعرض لانه من الظاهر ان حضور المعلوم بالذات عند المدرك يكفى فلا يصح النفى اما لو اريد المعلوم بالعرض فلا نسلم ان المعنى الذى لا يكفى فيه مجرد حضور المعلوم بالعرض عند المدرك مطلقا اى بواسطة الحواس او لا بواسطتها وهذا المعنى موجود فى العلم الحصولى لان المعلوم بالعرض ان كان من المحسوسات فحضوره عند الحاسة لا يكفى للادراك ما لم تحصل صورته فى المدرك وان كان من غير المحسوسات عندنا لا بواسطة الحواس ايضا ما لم تحصل صورتها فيها ولا يخفى عليك ان احتمال ان يراد حضور المعلوم بالعرض وان كان ممكنا فى الواقع لكن كلام السيد المحقق فى المنتهية ينكره والمحشى بصدد شرح كلامه فلا يراد عليه وتوجيه كلام السيد المحقق لينطبق على هذا الاحتمال بان يراد من قوله حضور المبصر وغيره من المحسوسات بالنسبة الى الحاسة اى بالذات وبواسطتها عند المدرك ومعنى قوله لا بالنسبة الى المدرك اى لا بالذات وبلا واسطة وقوله فالمراد ان المراد مطلق الحضور عند المدرك سواء كان بالنسبة الى الحاسة وعنده بواسطتها او الى المدرك بلا واسطة اى بالذات فلا اصغاء اليه قوله فلا بد من المصير الى المطلق الاولى الى مطلقه قوله لا يجب التحقق آه قال فى الحاشية هذا موضع قال قد مر هو ان الحدود بما يصح بالحد المطلق ايضا وارد كما مر وارد باعتبار ارادة الحضور عند المدرك لان المطلق يتحقق فى ضمن كل فرد من افراده وحاصل الدفع انه لا يجب التحقق تحقق جميع الافراد بل يكفى تحقق فرد منه فلا محذور انتهت ومحصولها ان المراد ههنا مطلق الحضور المطلق والفرق بين مطلق الشئ والشئ المطلق من وجوه منها ان الاول يتحقق بتحقق فرد ما والثانى لا يتحقق ولا ينتفى الا بتحقق جميع الافراد وانتفائه وقول السيد المحقق فى بعض حواشيه انه يتحقق بتحقق فرد ما ولا ينتفى الا بانتفاء جميع الافراد غلط فى ذلك اكثر المحشين وان وجه افضل المحشين فى حواشى شرح المسلم للقاضى بما يابى عنه ظاهر عباراته ومنها ان الاول حامل للاحكام العموم والخصوص والثانى لا والاول فى مرتبة بالشرط شئ والثانى لا بشرط شئ والاول يصدق على الاطلاق ايضا بخلاف الثانى فانه يعتبر معه الاطلاق فى اللحاظ ولعلك تفطنت من ههنا ان قول المحقق الدوانى فى حواشى شرح التجريد الجديد بسلب الطبيعة انما يصدق بسلب جميع الافراد اذ لو بقى فرد من الطبيعة كانت الطبيعة باقية فى ضمنه انتهى لا يخلو عن اختلال فاغتنم قوله حتى يتوجه آه حاصله انه لما عم الحضور ههنا من الحضور عند المدرك والحضور عند الحاسة على سبيل مطلق الشئ لم يتم النفى بما ذكره الواقعة فى قول المصنف واما العلم المتجدد ما لا شياء الغائبة عنا فلا بد ان يكون بحصول صورة فينا ايضا من المعنى المذكور

لعل المراد بالمولى حسين على ما هو المشهور

الواجب ان يكون عند المدرك

لعل المراد بالمحقق المحشى

٣١

لعل المراد قوله فيما ولا يلزم ان يتم الحضور الخ

بالاشياء الغائبة

١ اى المعلوم

٢ فضل عن الخواجوى العلامة وفوقه من جلال الدوانى منه ظله

٣ اى مولانا الدوانى منه ظله

غلام حسين

عن المدرک والغیبوبۃ عن الحاسۃ فنبہ وجہ علیہ ان العلم بالاشیاء الغائبۃ عن الحاسۃ فقط کالصورۃ العلمیۃ والنفس یصدق علیہ انہ علم بالاشیاء الغائبۃ عنہا مع انہ لا یکون بحصول الصورۃ فان العلم بالصفات الانضمامیۃ والذات حضوری تقریر الجواب الذی ذکرہ السید المحقق بقولہ ولا یلزم آہ انا لا نسلم استلزام تعمیم الحضور ہہنا تعمیم الغیبوبۃ ثمہ لان المقابلۃ بین الشیئین لا تقتضی ان یراد فیہما امر واحد من التعمیم والتخصیص والاحسن فی الدفع ان یقال سلمنا الاستلزام لکنہ لا یضر فان علم الصورۃ العلمیۃ والنفس لیس بمتحد ولیس فی کلام المصنف الا ان العلم المتحد 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 بالغائب عن المدرک مطلقا سواء کان غائبا عن الحاسۃ کالکلیات اولا کالجزئیات المادیۃ للان 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 المتحد آہ ای فائدۃ جدیدۃ الثانی ان المراد بالغائب عن المدرک الحاسۃ کلیہما وہو مردود اما اولا فلان مناط الحصولیۃ علی غیبوبۃ عن المدرک فلا ضرورۃ لاخذ الغیبوبۃ عن کلیہما واما ثانیا فیما ذکرہ المحشی بقولہ 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 اذا ولما لم یبین والمقام مقام البیان علم منہ بطریق مفہوم المخالفۃ ان علم 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 ان ایاہ قولہ عنا اذ لو کان المراد الغائب عن الحاسۃ لقال عن حواسنا فازحہ لانہ یقال ان المضاف محذوف والتقدیر عن حواسنا لانہ تکلف مستغنی عنہ بل لانہ قد سبق ان المحضور عند الحاسۃ حضور عند المدرک فصحیح الغائبۃ عنا حقیقۃ لا مجازا ولا یرد النقض بعلم الصورۃ العلمیۃ لان المقصود بالاشیاء الغائبۃ الصالحۃ للحضور عند الحاسۃ والنفس وصفاتہا الانضمامیۃ لا تصلح لحضوریا عندہا فلا یصدق علیہا انہا غائبۃ عن الحی فلا نقض **قولہ** یستلزم مفہوم المخالفۃ محصلہ انہ اذا اردنا بالغائب عن الحاسۃ والمدرک کلیہما یفہم منہ ان العلم بالاشیاء الغائبۃ عن الحاس فقط کالصورۃ العلمیۃ وغیرہا والغائبۃ عن المدرک فقط کالجزئیات 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 شیء یکون غائبا عن المدرک فقط فلا نقض **قولہ** فان السکوت فی معرض البیان قال بعض تلامذۃ المحشی اعلم ان مفہوم المخالفۃ مسلک الشافعیۃ وہو عبارۃ عما اذا خصص وقید شیء بشیء وحکم علیہ بحکم فہم انہ لو انتفی القید لم یثبت الحکم ولما کان المتوہم ان یتوہم ان ذلک مسلک الشافعیۃ دون الحنفیۃ قصد ہہنا اذا انتفی القید سکت عن حال الحکم والمصنف من الحنفیۃ اجاب عنہ بقولہ فان السکوت آہ انتہی وانا اقول الاحاجۃ الی الجواب بہذا فان المتنازع فیہ بیننا وبین الشافعیۃ انما ہو ما یکون فی النصوص واما فی العبارات فنجوز عندنا ایضا علی ما صرح بہ کثیر من المحققین **قال** فالابصار آہ اعلم ان فی الابصار ثلثۃ مذاہب الاول مذہب الطبیعیین المشائین ومنہم المعلم الاول والثالث مذہب بعض المتکلمین وہو ان الابصار بالانطباع صورۃ المرئی فی الرطوبۃ الجلیدیۃ التی ہی فی العین ثم تنطبع تلک الصورۃ فی مجمع العصبتین النابتتین من الدماغ ومنہ الی الحس المشترک فیدرک النفس ذلک المرئی بواسطۃ الحس المشترک ولہم لاثبات مطلبہم دلائل کثیرۃ منہا وہو انکم ترون ان الانسان اذا نظر الی قرص الشمس او الی خضرۃ شدیدۃ ثم غمض عینیہ فانہ یجد فی عینیہ بعد التغمیض کانہ ینظر الیہا وذلک الانطباع

ل ای المولوی حسین علی خان رح ۱۲ منہ سلمہ

ل ای المولوی حسین علی خان رح ۱۲ منہ سلمہ

ل ای مولانا عبد القدوس الکلنبوی رح ۱۲ منہ سلمہ

ل لیس منہا ان صورۃ المرئی تنتقل منہ الی الجلیدیۃ للان

صورة المرئي في الباصرة والثاني مذهب الرياضيين وهو ان الابصار بخروج شعاع من البصر الى سطح المرئي ثم اختلفوا في تشريح الخارج فقيل انه مخروط مصمت وقيل مجوف وقيل المخروط ما يتركب من الخطوط الشعاعية وقيل لا يخرج من العين الا خط واحد شعاعي فينبسط على سطح المرئي والباعث لهم عليه هو ان الانسان يشاهد خطوطا شعاعية اتصلت بين العين والمصباح عند تغميض العين على السراج ونحوه وقد تركنا ذكر دلائل الفريقين مع ما لها وما عليها لئلا يخرج الكلام عن الاتساق فلنطلب من المبسوطات والثالث مذهب الاشراقيين وهو ان الهواء الذي بين المبصر والمرئي بتكييف بكيفية الشعاع البصري فاذا وجدت المقابلة بين الباصرة والمبصر تحصل بين النفس والباصرة اضافة اشراقية نورية تكفي للابصار فيكون حضور المرئي الصرف كافيا للانكشاف بدون الانطباع وخروج الشعاع والشيخ المقتول الماسلك مسلكهم في حكمة الاشراق اختار في هذا المبحث مذهب الاشراق ورد المذهبين الاولين بوجوه اما الاول فرده في حكمة الاشراق بانا اذا رأينا الجبل مثلا مع عظم مقداره الرؤية نهائية الصورة المنطبعة في الجليدية فان لم تكن لهذا المقدار الكبير لم يكن الجبل مرئيا لان علم المرئي بحسب الصورة وان كان لهذا المقدار لكيف حصل في حدقة صغيرة لا يقال الرطوبة الجليدية تنقبل القسمة الى غير النهاية كما مر في الاجسام الجبل الذي بصورة قابلة للقسمة الى غير النهاية فيجوز ان يحصل فيها الا نقول الجبل والعين وان كانا قابلين للقسمة الى غير النهاية لكن مقدار الجبل اكبر من مقدار العين في الحال بكثير فكذا كل جزء من الجبل اكبر من كل جزء من اجزاء العين فكيف الانطباع ثم قال من الصعب تعقل بصعوبة الطبائع الشيخ وهذه قاعدة مهمة في ما يخرج بسببه اي سبيل الانوار ورد المذهب الثاني في حكمة الاشراق والتلويحات كليهما بان الشعاع الخارج ان كان عرضا فانتقاله محال وان كان جوهرا فهو جسم لامحالة ويدل على استحالته وجوه ثلثة احدها انا نعلم بالبداهة انه يمتنع ان يخرج من مقدار الحدقة جسم ينبسط على نصف كرة العالم وثانيها ان هذا الجسم الخارج اما ان يتصل بالعين او لا يتصل فان كان الثاني فلا يتادى صور المبصرات اليه لان المتصل كما هو مذهبهم فاذا رأينا الكواكب الثابتة التي هي مركوزة في الفلك الثامن لزم ان يكون ذلك الجسم قد دافع الهواء ودخل خرق الافلاك السبعة وكله باطل وثالثها ان حركة هذا الجسم اما ان تكون طبيعية او قسرية او ارادية والاقسام باسرها باطلة اما البطلان كونها طبيعية فلانها لو كانت كذلك لكانت الى جهة واحدة فيلزم ان لا يرى الشيء الا من جهة واحدة وليس كذلك واما البطلان كونها ارادية فلانها لو كانت كذلك لكان الابصار حاصلا له الا نا ولما بطلت الارادية والطبيعية بطلت القسرية ايضا وفي هذا المقام تفصيل ليس هذا موضعه ولولا غرابة المقام لذكرته وفي ما ذكرناه كفاية للمتبصر قال كما ذهب اليه صاحب الاشراق متعلق بالمنفي ورد ههنا 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 جوابه 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 الآتي الى مبحث الهيولى والصورة فانه انكر الهيولى في حكمة الاشراق واثبتها بمقدمات مشهورة من غير تعرض عليها في التلويحات وذهب هناك الى ان الجسم البسيط هو عين الامتداد وذكر ههنا انه مركب من الهيولى والصورة واختار هناك ان المقدار جوهر وذكر ههنا انه عرض وانكر التحيز والتكاثف هناك فتوجه الشارحون لدفع التعارض انواعا بين هذه الكلمات لكنهم لم يأت احد منهم بالشفي العليل

قد ذكرنا تغيير المصنف في عيون الحكمة وغيره منه ظاهر

ويروى الغليل والاصل هو الذى فى كرزاه فاحفظه **قوله** اى العلم الحاصل عند الابصار آه نقل عند فى الحاشية فائدة هذا التفسير ان الابصار ليس بعلم لانه صفة للقوة الباصرة وهى ليست بعالمة كما قال المحشى ففسر الابصار بالعلم الحاصل عند الابصار **قوله** والالزم آه تقريره ان فى العلم الحضورى لابد من حضور المعلوم بالذات واسطة عند المدرك فلو قيل ان العلم الابصارى حضورى لزم ان تكون الآلات الجسدانية كالبصر مدركة لانه ليس حضور المعلوم البصر الا عند البصر لا عند النفس واللازم باطل لما سياتى تحقيقه من ان الادراك ليس الا من شان الامور التى وجودها لذاتها كالنفس لا التى وجودها لغيرها كالآلات فالملزوم مثله واعترض عليه بحر العلوم نور الله مرقده بان مثل هذا يرد على المشائين القائلين بحصول الصورة فى الحاسة الاولى الصورة انما حصلت لغير المدرك فلا يكفى هذا الحصول للانكشاف بل الصورة عندهم علم فالعالم قام بغير المدرك فيلزم ان تكون الحاسة مدركة فما هو جوابهم فهو جوابه ولا ينفع قول المشائين ان الصورة وان كانت حصلت فى الحواس لكن النفس لها ارتباط خاص بها به تدرك ما حصل فيها لان مثل ذلك يجاب عن صاحب الاشراق **قوله** وفيه قال فى الحاشية اى فى الدليل الذى ذكره لاثبات بطلان الملازمة منع يعنى لانسلم ان المدرك هو الآلات الجسدانية لم لا يجوز آه انتهت **قوله** لكن بواسطة الآلات تحقيقه ان حضور المبصر ان كان بحسب الظاهر عند الباصرة لا عند المدرك لكنه فى الحقيقة عند المدرك بواسطة الآلات فان الحواس كالمرايا المتقابلة فيكون حضوره عند البصر عين حضوره عند المدرك فلا يلزم كون الآلات مدركة او عدم حضور المعلوم بالعلم الحضورى عند المدرك ومن ههنا يسقط ما اورد بعض الناظرين 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 وهى ليست بمدركة اتفاقا فالمبصر نفسه ليس علما كما هو شان الحضورى انتهى **قوله** كما يستفاد من ظاهر كلامه صاحب الاشراق فان الذى دل عليه كلامه ههنا انه اذا وجدت المقابلة بين المبصر والمبصر حصل بين النفس والباصرة اضافة نورية تكفى لادراك النفس وهذا صريح فى ان المبصر يكون حاضرا عند المدرك بواسطة الآلات وحضوره عندها يكفى لحضوره عنده لمناسبة نورية بينهما **قوله** لعل هذا القدر آه قد عرفت تحقيق كفاية مجرد الوجود للانكشاف فلا نلتفت الى اقوال المشككين **قوله** فالنفى حق بالنفى اى نفى السيد المحقق بقوله لا حضورى كما ذهب اليه صاحب الاشراق حق بان ينفى لكون مذهبه حقا وقد يورد على صاحب الاشراق بان وجود المبصر فى الخارج ليس بكاف والا لكان مدركا قبل المقابلة فلا بد من امر زائد وهو الحصول شئ او اضافة الى المبصر وايا ما كان فلا يكفى نفس المبصر للانكشاف كما هو شان العلوم الحضورية فلا يكون حضوريا وانت تعلم انه لا ورود له فانه يجوز ان يكون نفس المبصر كافيا بشرط المقابلة وهذا الشرط ليس مناطا للانكشاف ولا دخلا فيه بل هو مقترن به على سبيل العروض كالتشخص فى الاشخاص على المذهب الحق وهو المستفاد من عبارة حكمة الاشراق وصرح به شارحها فليس فى مذهبه كفاية مجرد الوجود الخارجى حتى يرد عليه الايراد المذكور والتحقيق ان مذهب صاحب الاشراق اشراقى لا ينبغى ان ينسب زوره بقواعد المشائين بحسب قبوله الا انه يرد عليه لزوم انعدام العلم عند غيبوبة المعلوم عن الحاسة والجواب عنه بان صاحب الاشراق قائل بالعالم المثال فما دام المحسوس حاضرا يكون انكشافه حضوريا بالمقابلة وبعد غيبوبته يحضر مثال له فى العالم البرزخ من غير انطباع فى الذهن وهو متحد بالذات والتشخص او متحد بالذات ومباين بالتشخص كما ذكره احسن المحققين وان كان تحقيقا حسنا لكنه موقوف على ثبوت هذا الامر من كلام صاحب الاشراق فان الرواقيين وان كانوا قائلين بعالم المثال لكن لم يظهر من كلامهم كون هذه الصورة بعينها حاضرة فى عالم المثال بعد الغيبوبة عن المبصر فافهم ولبعض الناظرين ههنا فى تحرير الايراد وجوابه المذكورين كلام سنذكره فيما فى تعليقة على حدة **قوله** اى فى مقام الاستدلال على التجسيم المورد بالعلم المتجدد هذا بناء على تحقيق المحشى ان المراد بالمتجدد هو الحصولى الحادث واما على تحقيقنا فقوله لكن يقال ابدا احتمال آخر

اى العلم الحاصل عند الابصار علم حضورى

لا حضورى والا لزم كون الآلات الجسدانية مدركة ذا لبين فى الحضور عند المدرك وفى الابصار ليس الحضور الا عند الآلات

ص ٢ اى مولانا عبد العلى رح ١٢ منه مدظله

ص ٣ اى مولانا محمد حسن رح ١٢ منه مدظله

للاستدلال على تخصيصه بالمتجدد والذي هو بمعنى الحصولي مطلقا قال ينبغي ان يكون له دخل في الاكتسابات اه اقول انما لم ينبغ ان يكون كاسبا لان الكسب وضده عنده من صفات المعلوم لا العلم كما حققه في حواشي الحاشية الجلالية فالعلم وان كان حصوليا حادثا لا يكون كاسبا او مكتسبا فلم يكون له دخل في الكسب والكاسب والمكتسب حقيقة هو معلوم الحصولي الحادث وبهذا في تفسير الفاضل المحشي لقوله اي ينبغي ان يكون كاسبا آه من النخل قال واختصاص بهذا قد يتوهم منه انه يقتضي وجود العلم الحصولي الحادث في النظريات لا في غيرها ازاد خاصته الشيء يختص به ولا يوجد في غيره مع انه يوجد في البديهي ايضا ومبنى هذا التوهم جعل الحصولي الحادث مختصا والاكتسابات مختصا بها وليس كذلك بل الباء ههنا داخل على المختص وهو كثير في كلامهم كما صرح به المحقق التفتازاني في شرحي التلخيص قوله اي ينبغي ان يكون كاسبا ومكتسبا آه احتراز عن العلم الحضوري والحصولي القديم فانهما ليسا كاسبين والمحقق الدواني وان ذهب الى انقسام الحصولي القديم الى التصور والتصديق لكنه لم يقل بانقسام الى البديهي والنظري ولعلك قد فطنت من ههنا ان العلم الحصولي الحادث ينقسم الى المتصور والتصديق والى البديهي والنظري بالاتفاق والحضوري لا ينقسم اليهما بالاتفاق والحصولي القديم ينقسم الى التصور والتصديق اختلافا لا الى البديهي والنظري اتفاقا قوله اولا وبالذات احتراز عن مطلق العلم وعن مطلق الحصولي فانهما وان كان لهما دخل في الاكتساب باعتبار بعض افراده لجريان احكام الافراد على مطلق الشيء لكن ليس لهما دخل اولا وبالذات بل بواسطة بعض افراده فانه كما يتصف بان دخلا في الاكتساب كذلك يتصف بان لا دخل له في الاكتساب باعتبار بعض الافراد والاعم وهو الحضوري والحصولي القديم فلا ينبغي ان يجعل مطلقه ههنا مقسما كما اختاره المحقق الدواني في حواشي التهذيب قوله من شأن الحصولي الحادث اشارة الى ان اللام الداخلة على قوله وما هو الا العلم الحصولي للعهد فالمراد به الحصولي الحادث لا مطلق الحصولي قوله اذ من المعلوم آه لان التقابل هو كون الشيئين بحيث لا يجتمعان في زمان واحد في ذات واحدة من جهة واحدة وهذا المعنى يوجد بين النظري والبديهي ومن ههنا اندفع ما اورده بعضهم من انه يجوز ان لا يكون بين النظرية والبداهة تقابل اصطلاحي بل مطلق المنافاة كما في الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي والامكان الذاتي قوله الاول فظاهر لعدم توقف كل منهما على الآخر في التعقل والوجود ولا بد منه في التضايف قوله فلعدم جواز ارتفاعهما الخ يعني ان المتقابلين بالايجاب والسلب كالفرس واللافرس لا يجوز ارتفاعهما معا عن شيء فما من شيء الا وهو يتصف باحدهما لاستحالة ارتفاع النقيضين فلو كانت النظرية والبداهة متقابلين بهذا التقابل لزم ان لا يوجد شيء خال عن احدهما مع انه ليس كذلك فان النظرية والبداهة مرتفعان عن العلم على مذهب من يقول انهما صفتان للمعلوم وبالعكس على العكس وايضا هما مرتفعان عما سوى العلم فلا يكون بينهما هذا التقابل قوله حيث قال آه قال بعض المناظرين انت تعلم ان الحكم بكون احد المتقابلين بالايجاب والسلب صادقا والآخر كاذبا مخصوص بالايجاب والسلب المركبين اي المعتبرين في القضايا اذ الصدق والكذب انما يتحققان في القضايا واما الايجاب والسلب المفردان فلا صدق في شيء منهما ولا كذب والكلام ههنا في الايجاب والسلب المفردين بهما من اقسام التقابل مطلقا سواء كانا في القضايا او في المفردات فاراد قول شارح حكمة العين ههنا غير مناسب اذ كلامه ليس في الايجاب والسلب المركبين انتهى ملخصا اقول لعله لم يتيسر له الرجوع الى شرح حكمة العين فان قوله الذي كورين في الايجاب والسلب المركبين بل في المفردين وعبارته هكذا لقائل ان يقول وجود الملزوم وعدم اللازم خارج عن العدم والملكة والايجاب والسلب كليهما فيمتنع الحصر اما عن العدم والملكة فلاشتراط وجود الموضوع كما ذكر وه فيهما واما عن السلب والايجاب فلجواز ارتفاعهما معا بخلاف السلب والايجاب على ما قال المصنف ويكون احدهما كاذبا فقط لاستحالة اجتماعهما

على الصدق والكذب وما بالبداهة انتهى فنداصريح في ان شارح حكمة العين جعل قول صاحب حكمة العين ويكون احدهما كاذبا فقط على السلب والايجاب مطلقا فانه على تقدير اختصاصه بالقضايا كيف يصح جعل هذا القول دليلا على عدم وجود الايجاب والسلب في وجود الملزوم وعدم اللازم وبهامش المفردات فلا يرد على المحشي ولا على شارح حكمة العين اصلا والحق 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 يكذب بانتهى اي باقي المتقابلات سوى الايجاب والسلب من العدم والملكة والتضاد والتضايف يجوز ان يرتفعا عن شيء فاستعمل لفظ الكذب في سائر المتقابلات مع انها لا تكون الا مفردات وتأييد ذلك ايضا ما ذكره احسن العلماء في حواشيه المتعلقة بحواشي شرح التجريد القديمة من ان الصدق يستعمل في كلامهم لثلثة معان المحل والتحقق ومطابقة الواقع والمختص بالقضية انما هو الاخير فاحفظه **قوله** على تقدير كونها صفة للمعلوم هذا مختار السيد المحقق تبعا للسيد الشريف على الجرجاني ومن تبعه واستدلوا عليه بان ما يترتب على النظر ويحصل في الذهن بواسطة النظر اولا وبالذات هو نفس الشيء من حيث هو هو مع قطع النظر عن حصوله في الذهن وثانيا وبالعرض هو الشيء من حيث هو هو حاصل في الذهن اي 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 فليكن 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 بسيطي احدهما بالمعلوم والثاني بالعلم انما الموجود فيه شيء واحد مكتنف بالعوارض الذهنية وهو المسمى بالعلم ثم الحق بضرب من التحليل ينتزع عنه مرتبة الشيء من حيث هو هو ويسمى المعلوم بالذات وبالجملة ليس في الذهن في الحقيقة الا العلم فكيف يترتب المعلوم على النظر بالذات هذا قول لا بعيد به انما المترتب هو العلم ولذلك ترى بهم يقسمون العلم الى التصور والتصديق ثم يقسمونها الى البديهي والنظري **قوله** على تقدير وجودهما بان يفسر النظري بما يحصل من النظر والبديهي بما يحصل باحدى الطرق الستة المتعارفة في بحث 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 بالنظرية حصوله به **قوله** وفي الحضوري والقديم الخ تحريره ان الحضوري مطلقا حادثا كان او قديما والحصولي القديم لا يتصفان بالنظرية واذا لم يتصفا بها لم يتصفا بالبداهة اما عدم اتصافها 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 واذ ليس فليس فظهر انهما لا يتصفان بالنظرية والبداهة كليهما وذلك ما اردناه ومن ههنا ظهر ان معنى قوله لا يتصور لا يمكن وجوده اذ الاحجر في التصورات 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 يمكن التضاد ولا العدم والملكة بينهما كما لا يمكن الايجاب والسلب والتضايف اذ من شرط التضاد امكان التوارد من المجانبين ومن شرط العدم والملكة امكانه من جانب الوجود في المستحيل ان يكون الشيء الذي لا يتوقف نحو من انحاء حصوله على النظر هو ما يتوقف نحو من انحاء حصوله عليه ويرد عليه لا استدلال المذكور اصلا وجوز اتصاف الحصولي القديم والحضوري بالبداهة قلت المحشي شديد الفرار عن مخالفة الجمهور وذهب السيد المحقق المذكور ربما لم يعلم لهم فلم يعبأ بهم على ان المذهب المذكور في نفسه ايضا غير صحيح كما ذكرته في التعليق العجيب **قوله** الذي هو مجموع الاستقالين المتدرجين هذا هو مذهب القدماء

على تقدير كونها صفة للعلم او من المعلوم على تقدير كونها صفة للعلم فتعين القضايا على تقدير وجودهما والعدم والملكة على تقدير عدمهما وهي البداهة

٣٦ شرط الورود من الجانبين

المتواردان من الجانبين على المحل الواحد

شرط ان الشيء لا يمكن ان يكون بالنظر الى الوجود والعدم

الموضوع وذلك لان المراد بالامكان الذي هو مجموع الاستحالتين المتدرجين

لا يكون كما لا يخفى

الحادث كما لا يخفى

بالبداهة ايضا

ويقابله الحدس كما صرح به المحقق الطوسي في شرح الاشارات والمتاخرون قصدا اصطلحوا على ان النظر ترتيب امور معلومة ليتاد
الى مجهول وفخر عليه بقاصد قد بسطت في البسوطات ولو الغرابة للمقام لاتيت بها قوله لاستلزام انتفاء اللازم انتفاء الملزوم
قال في الحنيشية الاتصاف بالنظرية لازم للاتصاف بالبداهة انتهت قوله وسيجيء آه توضيحه انا لانسلم اشتراط التوارد من الجانبين
في التضاد دون جانب واحد في العدم والملكة على المحل الخاص لانسلم قد صرحوا ان المصلوح المعتبر في العدم والملكة اعم من ان يكون بحسب النوع
كالعمى للاكمه فان الاكمه قابل للبصر بحسب نوعه وهو الانسان وان لم يكن قابلا بحسب شخصه او بحسب الجنس القريب كالعمى للعقرب فانه
قابل للبصر بسبب الحيوان او البعيد كعدم الحركة الارادية للحجل فان جنسه البعيد اعني الجسم قابل لها او بحسب الشخص فلم لا يجوز ان يكون
مطلق العلم جنسا للحضوري والحصولي وهو صالح للحصول بالنظر البتة ويشهد له اتصاف الحصول الحادث به فلو لم يكن المطلق صالحا
للنظرية لم يتصف الحادث بها ايضا فح يصدق على الحصولي القديم والحضوري انها صالحان للحصول بالنظر فيصدق عليهما تعريف
البديهي اي ما لا يحصل بالنظر وشانه ان يحصل به فلا يصح قولهم لا يكون اتصافها بها باعتبار جنسها الذي هو العلم مطلقا هذا وجانب
عنه بجوابين الاول ما قرره بحر العلوم نور الله مرقده ان صلوح النوع او الجنس الملكة المعتبر في التقابل صلوح النوع او الجنس في ضمن
ذلك الشخص الموصوف بالعدم لا ان يكون الاتصاف به في ضمن شيء آخر الا ترى انه لا يتصف الحجر بالسكون الارادي مع امكان الاتصاف
الجسم الذي هو جنسه به في ضمن الحيوان وكذا المفارقات لا تتصف بالسكون الارادي وان امكن اتصاف الجوهر الذي هو جنسها
في ضمن الجسم فالذي بالبداهة في تقابل العدم والملكة استعداد الاتصاف ما هو الموصوف بالعدم والملكة بخصوصه سواء كان هذا الاستعداد له
بالذات او لنوعه او لجنسه في ضمنه وههنا القديم لا اتصاف له بالنظرية اصلا لا من جهة استعداد نوعه ولا من جهة استعداد جنسه وكذا في
الحضوري لان الموقوف على النظر من العوارض الاولية للحادث فلا يتصف به العلم الا بعد الاتصاف بالحدوث الثاني انا لا نسلم ان العلم المطلق
جنس لاقسامه بل هو عرض عام كيف لا وهو مقول على الحضوري وهو حقائق مختلفة وعلى الحصولي وهو حقيقة اخرى والمحمول على الحقائق
المختلفة لا يكون الا عرضا عاما وكلاهما مخدوش اما الاول فلانه مبني على ان المعتبر في هذا التقابل صلوح محل العدم للملكة سواء كان بنفسه
او بجنسه او بنوعه وليس كذلك بل المعتبر صلوح محله بشخصه او صلوح جنسه او نوعه الا ترى انهم مثلوا بالعمى للاكمه وقالوا انه قابل للبصر بحسب النوع
وهو الانسان وان لم يكن قابلا بشخصه وبالعمى للعقرب قالوا انه قابل للبصر بحسب جنسه وهو الحيوان لا بحسب شخصه ولا بحسب نوعه وظاهر
ان الاكمه والعقرب لا استعداد فيهما للبصر واما يتصف الانسان او الحيوان به في ضمن اشخاص اخر لا في ضمن هذا الشخص فكذلك نقول الحضوري
والحصولي القديم وان لم يكن فيهما استعداد الحصول بالنظر بحسب الذات لكن بجنسه استعداد له فيكفي هذا القدر واما الفرق بان الحصول بالنظر
من العوارض الاولية للحادث فلا استعداد له في القديم والحضوري اصلا بخلاف الاكمه والعقرب فان فيهما استعدادا فلا ينفعه لان كون الحصول
بالنظر من العوارض الاولية للحادث اول الكلام لا بسيلة المخصم ومن يقول باعتبار صلوح الشخص او النوع او الجنس لا يستنكف عن القول بان اتصاف
الجوهر المفارقات بالسكون وقد مثل شارح حكمة العين الصلوح بحسب الجنس البعيد بقوله كالبصر للجدار فان الجدار قابل للبصر لا بحسب شخصه ولا
بحسب نوعه ولا بحسب جنسه القريب بل بحسب جنسه البعيد وهو الجسم انتهى ومن المعلوم ان الصالح للبصر الجسم في ضمن الجدار لا صلاحية لهم قطعا اذ لا يتصور
صلوح النوع والجنس في ذلك الشخص خاصة تصريحاتهم في ذلك اكثر من ان تحصى واما الثاني فلما ذكره المحشي بقوله لا يخلو عن مقابلة المنع بالمنع
وحاصله ان المعترض ان منع فالاثر دعليه منع كونه جنسا منع على منع فلا يسمع لانه يشبه المغالطة المحشي عن لفظ لا يجوز الداخل على المسند

ای
نصیر الدین
الطوسی
منہ ظلہ

ح ۲ آے
مولانا
عبد العلی
نور اللہ مرقدہ
منہ ظلہ

ح ۳
فالقول بان
ورود ما ذکرہ
الشارح ظاہر
علی التقریر
الذی ذکرہ کما
صدر عن
بعض الناظرین
ره ینبغی ان
یعنی الذی
سوای خطا
انظر ایضا ص ۱۴

في التعليق العجيب في هذا المقام وان كان غريبا لكن لابد من تبيين التفصيل فاستمع ان العلامة القوشجي حقق في شرح التجريد ان الموجود
في الذهن امران احدهما المفهوم الكلي المعلوم الحاصل في الذهن والآخر كيفية نفسانية هو جزئي وعلم بهذا المفهوم وجعله داخلا للاشكال
المشهور في كون العلم من مقولة الكيف حيث قال وبهذا التحقيق يندفع اشكال قوي يرد على القائلين بحصول الاشياء بانفسها لا باشباحها
في الذهن هو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد في الذهن فانا نعلم يقينا ان هناك امرين احدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكلي وجوهر اعني
مفهوم الحيوان اذ المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وثانيهما موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض على طريقة
القائلين بالشبح والمثال الموجود في الذهن هو مفهوم الحيوان الذي شبحه قائم بالذهن اذ المراد بوجوده في الذهن على هذه الطريقة قيام شبحه ومثاله
في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم والموجود في الخارج هو هذا الشبح القائم بالذهن الشخصي الموجود في الخارج فهو جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية
وعلم فلا اشكال اما على طريقة القائلين بوجود الاشياء بانفسها في الذهن فيشكل ان الموجود في الخارج الذي هو علم وعرض من الكيفيات النفسانية
لم يوجد في الذهن حتى يشكل على هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذي هو موجود في الذهن وقائم به ومعلوم وعلى تحقيقنا هذا القول ان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل في الذهن
فهو القوم في الذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المفهوم وهو عرض وجزئي لكونه قائما بنفس شخصه ومتشخصا بتشخصات ذهنية وهذا الموجود في الخارج والموجود في الذهن هو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم انتهت عبارته فظهر بالتصدير الشير ازاد انه جمع بين المذهبين حيث قال في حاشية القديمة نحن
نقول بالحقيقة جمع بين حصول نفس الماهية بشبحها في الاذهان وبين حصولها بانفسها في الاذهان لان ماهية الشيء لا ذهنا ولا خارجا بل هي الماهية عنها اذ هي بشرط شيء
لما يصدر عنه آثاره المطلوبة عليها الشبح والمثال لان هناك مذهبين انتهى وتبعه من تقلد بقلادة التقليد والتحقيق انه غلط فاحش لان الشبح عند
القائلين به هو الموجود الذهني المغاير بالحقيقة للمعلوم المشاكل له في الصفات وعنده الموجود الذهني هو المعلوم هو الكيفية النفسانية
وليست بمشاكلة له في الصفات والعوارض فكيف تكون شبحا له فالقول بانه جمع بين حصول الاشياء بانفسها وحصول الاشياء باشباحها
لا صحة له وقد اورد المحقق الدواني في حواشيه القديمة على القوشجي بان هذا القائم في الذهن الذي عبرتم عنه بالكيفية النفسانية ان كان مغايرا
للمعلوم كما يدل عليه ظاهر كلامه فهو بعينه القول بالشبح والمثال وان كان متحدا معه عاد الاشكال بان ماهو متحد مع الجوهر في الماهية للكلي
كيف يكون بالحقيقة انتهى ورد الصدر المعاصر في حواشيه الجديدة بانا لانسلم ان القائم في الذهن ان كان مغايرا للمعلوم بالماهية فهو بعينه
قول بالشبح والمثال فان حصول ماهية الشيء في الذهن اعم من ان يبقى فيه على ما كان او ينقلب فيه الى ماهية اخرى حتى كان شيئا واحدا اذا وجد
في الخارج كان ماهية معينة واذا وجد في الذهن كان ماهية اخرى بخلاف الشبح فانه ليس ذلك الشيء بل مثاله حتى اذا فرض وجود ذلك الشيء
في الذهن لم يكن عين الشبح ولو فرض وجود الشبح في الخارج لم يكن عين الشيء فافترقا ويعلم من هذا ان الامر الحاصل في الذهن المغاير بالماهية
للمعلوم هو نفس هذا المعلوم فانه في الخارج ماهية وفي الذهن ماهية اخرى فلا يحتاج الى اثبات وجود امر آخر مغاير للمعلوم كما توهمه انتهى
وحاصله انا نختار الشق الاول من الشقين اللذين اوردهما الدواني يعني ان هذا الامر القائم مغاير للمعلوم ونقول انه ليس قولا بالشبح والمثال
كما توهمه الدواني فان الشبح والمثال يكون مغايرا للمعلوم بالماهية بحيث لو وجدا في ظرف واحد لم يكن احدهما عين الآخر وههنا ليس كذلك
فان نفس الشيء اذا كان في الخارج يكون موجودا فيه وجوهرا واذا وجد في الذهن ينقلب الى ماهية اخرى تكون من الكيف فيندفع به الاشكال المشهور
انه يلزم كون شيء واحد جوهرا وكيفا وبنا مبنى على ما اشاره في حواشيه القديمة وحققه في حواشيه الجديدة على شرح المطالع بما لا مزيد عليه من
ان ذوات الاشياء تابية لوجود ما وان الماهية تنقلب اذا وجدت في الذهن فالانسان مثلا جوهر باعتبار وجوده في الخارج وعرض اذا وجد

ل ٥ اى
مولانا صدر الدين
الشيرازى
معاصر الدوانى
منه ظله

ل ٥ اى
مولانا
جلال الدين
الدوانى
منه ظله

في الذهن بالانقلاب اليه بانقلاب طرف الوجود وهذا ليس قولا بالشيخ البتة وانت تعلم ان هذا الكلام منه مع قطع النظر عما يرد على الاعتذار
من القول بالانقلاب كما بسطناه الدواني في حواشيه على شرح الهياكل مجدوش اما اولا فبانه مخالف لما قاله في حواشيه القديمة كما نقلناه
انه جمع بين الضدين فمناك آمن بكونه جعليا بين المذهبين في ههنا انكر دلالته على المشبح 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 لم يعترض على الشارح لا على ما يحتمل ما فهمه بما اختاره
وعلى الاول فهو جهل مركب لان شارح التجريد بل كل متامل لا يتفوه بمذهب الانقلاب الذي هو مختار هذا الصدر رد ليس هذا مذهب المشبح
فيلزم توجيه الكلام بما لا يرضى قائله واما ثالثا فبانه لا يعلم ما الامر المشترك الذي يقال انه تارة يكون جوهرا وتارة يكون عرضا والنظرة
السليمة تابى عن هذا القول ماشهد الاباء دنا الجملة لا يندفع ايراد الدواني على القوشجي بهذا الكلام اصلا بل هو مدفوع بما ذكرنا من التحقيق وتقريره
انا نختار الشق الاول وهو ان القائم بالذهن مغاير للمعلوم وقوله هذا بعينه قول بالشبح غير مسلم فان القائلين بالمثال يقولون بشيئية
للمعلوم والقوشجي لا يقول بها فاين هذا من ذاك فظهر انه لا يرد على القوشجي ما اورده هذان المحققان اصلا وتمحيص تحقيقه ان في الذهن يحصل
امران الاول الماهية نفسها وهو كلي وجوهر مثلا والثاني الكيفية النفسانية المغايرة له الغير المشاكلة له وهي علم وكيف فيندفع به
الاشكال المذكور قطعا وليس هذا مبنيا على القول بالشبح ولا على انقلاب الماهية بانقلاب الوجود نعم لو طولب القوشجي بايراد الدليل على
اثبات هذا الامر المغاير للمعلوم الغير المشاكل له في الصفات الذي هو علم وعرض من مقولة الكيف او غيرها لم يكن عنده طريق سوى الاحالة
الى البداية وهذا كما ان السيد المحقق بالغ في جميع تصانيفه في اثبات الحالة الادراكية سوى الصورة العلمية وافتخر به ومع ذلك ليس
عنده دليل شاف يسكت المناظر سوى الحوالة الى الوجدان فتدبر قوله ففيه اشارة الى ان العلم ليس مشتركا لفظيا بين حصول الصورة
والصورة الحاصلة بل العلم عنده ايضا معنى واحد وهو بانه الانكشاف وكل منهما مصداق له فهو مشترك معنوي قوله المراد بالاول آه دفع
لما اورد على السيد المحقق بان المذكور في الحاشية ولا هو الصورة الحاصلة فانيا حصول الصورة فكيف يصح قوله في المنهية الاول
علم بالمعنى المصدري والثاني علم بمعنى بانه الانكشاف بان الاول ذكر ان كان هو الصورة لكن الاول رتبة هو الحصول فان الحصول
مشتق منه والحاصلة مشتق ظاهر ان المبدأ اقدم من المشتق فالمراد بالاول في المنهية الثاني الاول والثاني رتبة فيصح الكلام بالترتيب
وتعقبه الفاضل اللبكني بانه على هذا يكون معنى قوله المجموع على ان مورد القسمة هو الاول ان المجموع على ان المقسم هو حصول الصورة ومعنى قوله
ومن الافاضل من ذهب الى الثاني انه ذهب 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 انما وقع في هذه الحاشية فالمراد به الاول
بالرتبة وان الثاني انما 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 نعم يرد عليه ما اشرنا اليه سابقا من ان الاول
الحصول مبدأ والحاصلة مشتقا منه المستلزم لتقدمه عليه من الاحكام اللفظية وفي الحقيقة الحصول متاخر وجودا عن الحاصلة لانه
معنى الانتزاعي بالانتزاعيات متاخرة الوجود عن موصوفاتها فالمراد الاول والثاني رتبة لا تنفع وهذا هو تفصيل ما نقل عن المحشي تحت
قوله الآتي فافهم فيه اشارة الى انه لا يصح ان يكون المعنى المصدري مقدما تحققا ورتبة لان المعاني المصدرية والانتزاعيات لا تتحقق
الا بعد تحقق مناشئ الانتزاع انتهى والحق ان تقديم الاول على الثاني من اقلام الناسخين والسيد المحقق برئ عن ذلك وللمحشين ههنا

فيه اشارة الى ان قوله الاول علم بالمعنى المصدري ومقدما تحققا ورتبة لان المعاني المصدرية والانتزاعيات لا تتحقق الا بعد تحقق مناشئ الانتزاع

١ اي المولى عماد الدين اللبكني منه ظله

كلمات اخر لا نضيع الوقت بذكرها وقد ذكرت بتمامها في تعليقاتي القديمة المسماة ببداية الورى **قوله** ظن قوم آه قد يقال الظن عبارة عن اعتقاد راجح غير جازم فهذا الظن اما من قبل المحشي او سهو باطل لانه لم يعتقد هذا المذهب راسا وامّا من قبل اصحابه وهو ايضا باطل لان هذا المذهب عند اصحابه مجزوم به وجوابه ان الظن قد يطلق على ما يقابل اليقين ايضا كما صرح المصنف في المحاكمات وهو المراد ههنا **قوله** والضرورة مشهداه قد ينبغي عليه بان الحصول معنى مصدري مرادف للوجود وهو من الامور العامة والامور العامة ليست بداخلة تحت مقولة كما صرح به رئيس[1] الصناعة في الشفاء والانتقاش مصدر انتزاعي لا يمكن ان يكون منشأ للانكشاف فتعين ان يكون هو الصورة **قوله** ومن مقولة الكيف هذا هو المشهور بين الجمهور والاولى عليه بان العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن تشخصاتها فصور الجواهر جواهر وصور الاعراض اعراض فالقول بان العلم من مقولة[2] الكيف جزما غير صحيح مدفوع بما ذكره رئيس[3] الصناعة في آلهيات الشفا من ان الجوهر ما هيته اذا وجدت في الخارج يكون لا في موضوع سواء كان في موضوع عند وجوده في الذهن اولا فالعلم كيف باعتبار وجوده الذهني جوهر بمعنى انها اذا وجدت في الخارج تكون في موضوع فلا تنافي بان كونه عرضا وبين كونه جوهرا وتمس ههنا نظير ان الشئ كما يوجد في الخارج موجود في الذهن ايضا في ضمن الصور الا انه ينقلب الى الامر آخر كما اختاره الصدر الشيرازي[4] وان شئت تفصيل هذا المبحث فارجع الى حواشي المتعلقة بالحاشية الجلالية المتعلقة بالتهذيب **قوله** بل يمكن ان يستدل عليه آه بهذا الدليل ذكره المصنف في منهيات شرح المطالع وأورد عليه بان معنى المطابقة في العلم ليس هو المطابقة في الصور المحسوسة وهو ظاهر بل معنى مطابقة العلم المعلوم الا ترى الى الشئ المنكشف على النفس لا خفاء في ان المطابقة بهذا المعنى يصح ان يوصف بها الانفعال والاضافة ايضا لو كان العلم حد هما واجاب عنه الصدر[5] الشيرازي في حواشيه بانه ليس معنى المطابقة ما توهمه بل معناه موافقة للواقع كما يستفاد من كلام المحقق[6] الطوسي في شرح الاشارات حيث قال من اعتراضات الفاضل الشارح ان الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كانت جهلا وان كانت مطابقة فلا يدرى من اين خارج فلم لا يجوز ان يكون الادراك حالة نسبية بين المدرك وبينه وجوابه ان من الصورة ما هي مطابقة للخارج هي العلم ومنها ما هي غير مطابقة بهي الجهل واما الاضافة فلا يوجد فيها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها في الخارج فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علما ولا جهلا وردّه المحقق[7] الدواني في حواشي شرح المطالع ايضا بان ذكر غير حاسم لمادة الشبهة لان الصور وان لم توجد في الخارج ويقول ما معنى موافقته للواقع ان كان معناه مناسبة مخصوصة تسببها يكشف الواقع على النفس فذلك يتصور في الاضافة ايضا وان كان معناه المناسبة التي تجري بين الصور المحسوسة فلا نسلم انه متصف بالموافقة بهذا المعنى وان كان معناه كونه بعينه هو الامر الموجود في الخارج كما يقتضيه سياق ما نقله من شرح الاشارات فبعد تسليم امتناع وجودها يلزم ان لا يكون 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 يتمشى على هذا المذهب لا[8] على الاول وان كان معناه امرا آخر فليبين حتى يتكلم عليه فانا لو جه ان تفسر المطابقة بالحاكات وهي شاملة للذهنيين وجارية في الاضافة ايضا ثم تصدى لدفعه ذلك الصدر في حواشيه الجديدة بانا اردنا بها كونها لو وجد بوجود الخارج لكان عين ما هو مطابق له وبالعكس والحاصل ان العلم ان كان له مطابق كذلك كان علما والا لكان جهلا وليس للاضافة مع الامر الخارجي علاقة كذلك لامتناع وجوده الخارجي اصلا اقول لا يخفى على المتوقد انه لا ينفع فان الكلام وان يعود ويقول المطابقة بهذا المعنى لا نسلم انها ضرورية في العلم حتى يلزم كون الاضافة جهلا واما الدليل على اعتبار هذا المعنى

---

[1] اى الشيخ ابو علي بن سينا منه ظله

[2] اى الشيخ ابو علي بن سينا منه ظله

[3] اى مولانا صدر الدين الشيرازي منه ظله

[4] اى مولانا صدر الدين الشيرازي منه ظله

[5] اى مولانا المحقق الطوسي منه ظله

[6] اراد به المسمّى بمولانا فخر الدين الرازي منه ظله

[7] اى انما جلا الامر العلم ما هيته

[8] اى الدواني منه عفي عنه

فظهران الدليل الذي ذكره المصنف لا يخلو عن شيء البتة وفيه تفصيل آخر ذكرته في تعليق الحاشية على تعليق السيد الزاهد المتعلق بشرح الماكل فارجع اليه **قوله** وبهذا كما ان آه قال في الحاشية اي باطلاق العلم الحصولي على الصورة الحاصلة بمعنى ما به الانكشاف وعلى حصول الصورة بالمصدري كما ان باطلاق 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 يرد مقصوده بطلان رأي بعض الافاضل من ان التقسيم للتصور والتصديق هو المعنى المصدري وحرر من رأي 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 واللازم باطل فالملزوم مثله اما وجه الملزوم فما 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 للتقدير 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 للفرد به التصور والتصديق فيلزم اتحادهما نوعا وذلك ما اردناه واما بطلان اللازم فلانهم قد صرحوا بان التصور والتصديق نوعان متباينان من الادراك وسيأتي في شرح قول المصنف ورابعها الخ وبه صرح ذلك الفاضل ايضا حيث قال في بحث الجعل من الافق المبين الليس قد صرح سمعك ان التصور والتصديق نوعان من الادراك مختلفان بحسب الحقيقة لا بحسب المتعلق فقط انتهى مخصص من هذا البيان ان التصور والتصديق لا يمكن ان يكونا قسمين للعلم بالمعنى المصدري بل هما قسمان للعلم بمعنى الصورة الحاصلة هذا وانت تعلم انه لا وجه لتخصيص السيد المحقق 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 اتحاد العلم مع المعلوم مع انكم قلتم انهما متخالفان نوعا وبوجه آخر لو تعلق التصور بما تعلق به التصديق لزم اتحادهما وهذه الشبهة دقيقة ولها اجوبة كلها واهية كما فصلتها في التعليق العجيب والظاهر ان التخصيص ليس لعدم الورود على المذهب الاول بل الشبهة الواردة على المذهب الاول المالكانت مشهورة تركها وذكر الشبهة مبنية على نفسه على القول الثاني وقال بعض الناظرين لا يخفى على من له ادنى مساس ان اتحاد التصور والتصديق على تقدير كون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة انما يلزم من القول باتحاد العلم والمعلوم بالذات لا من تفسير العلم بالصورة اذ لو فسر العلم بالصورة ويرتكب التغاير بين العلم والمعلوم فلا يلزم الاتحاد النوعي واما اتحادهما على تقدير كون العلم عبارة عن الحصول انما يلزم من القول بكون العلم عبارة عنه لا من دخل فيه لكون العلم والمعلوم فيه متحدين انتهى القول 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 والمصدر او عدم كون المصادر انواعا لها لا يلزم 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 في وجهه ما ذكرناه ثم قال في ذلك الناظر نعم يرد على الشارح ان هذا الايراد بعينه وارد على تقدير القول بكون العلم حالة ادراكية منتزعة عن الصورة موجودة بوجودها كما ينطق به كلامه في ما بعد لان الانتزاعي لا حقيقة له الا ما حصل في العقل ولا فرد له سوى الحصة القول بهذا فريته بلا مرية فان مخترعي الحالة الادراكية لا يقولون بانتزاعيتها وعبارات السيد المحقق في جميع تصانيفه دالة على انها

وصف انضمامي يحصل بعد حصول الصورة فافهم قوله فيكون فردا آه حمل المحشي قول السيد المحقق لان حصول الصورة ليس الا الوجود الذهني والوجود حقيقة واحدة وافراده افراد حصية محمولا على ليلين مستقلين حيث قال في المنهية المعلقة على قوله وايضا افراد الوجود آه هذا القول ال على ان قول المحشي وافراده افراد حصية دليل ثان لا تتمة للدليل الاول فظهر ان عبارة المحشي مشتمل على دليلين الاول قوله ان حصول الصورة آه والثاني قوله وافراده افراد حصية انتهت فاحتاج الى التكلف المؤدي الى التعسف تقرير الدليل الاول ان حصول الصور ليس الا الوجود الذهني فهو فرد لمطلق الوجود كالوجود الخارجي والوجود حقيقة واحدة ونوع حقيقي وافراد النوع الحقيقي كالوجود ههنا سواء كانت اولية كالوجود الذهني اوثانوية كالتصور والتصديق حصية كانت كافراد الوجود ونحوه او غير حصية لابد ان تكون متحدة الحقيقة والا لم يكن النوع تمام ماهية افراده فاذن التصور والتصديق كلاهما متحدان نوعا وهو خلاف ما تقرر في موضعه انهما متخالفان نوعا هذا ولا يخفى على الفطن الذكي ما في هذا الدليل فانا لانسلم كون الوجود حقيقة واحدة حتى تكون افراده متحدة نوعا ولو ضم معه كون افراده حصية لم يبق دليلا مستقلا بل صار المجموع دليلا واحدا والتلخيص ان كون الوجود حقيقة واحدة لا يثبت الا اذا ضم معه كون افراده حصية مع المقدمات التي ذكرناها في الدليل الثاني فيصير الكل دليلا واحدا ولعله لا يخفى وتحرير الدليل الثاني ان افراد الوجود حصية كما صرحوا به والافراد احصية لا تكون مختلفة الحقيقة في ما بينها ومع طبيعتها لانهم صرحوا ان كل كلي فهو نوع بالنسبة الى حصصه فحينئذ يكون التصور والتصديق متحدي الحقيقة هذا اضافة فانت تعلم انه ايضا لا يتم ما لم ينضم به كون الحصول هو الوجود وبعد انضمامه يصير الكل دليلا واحدا قوله قال الاستاذ مدالله ظله اي في تعليقاته على شرح السلم لاستاذه مولانا احمد الله المسندلي قوله قد اضطربت الاقوال في شأنها آه اعلم ان الكلي قد يؤخذ من حيث هو هو مع قطع النظر عن العوارض ويقال له المطلق والكلي الطبعي وقد يؤخذ معها بان يكون كل من التقييد والقيد داخلا اي مجموع الامور الثلثة ويقال للفرد وقد يؤخذ مع التقييد دون القيد ويقال لها الحصة ولا وجود لها في الخارج لجزئية التقييد الذي هو امر نسبي فيها واما الاول ففي وجوده اختلاف كثير بين الحكماء ليس هذا موضع تحقيقه وقد يؤخذ معها بحيث يكون كل من التقييد والقيد خارجا عن المعنون والملحوظ داخلا في العنوان واللحاظ ويقال له الشخص عند المتاخرين فليس بينه وبين الكليات عندهم تغاير الا تغاير اعتباري ومن ثم تراهم يقولون بجريان احكام المخصوص على الكلي من حيث هو هو وعند المتقدمين واكثر المتاخرين الشخص عبارة عن الكلي مع القيد اي التشخص والتقييد خارج عنه والا لزم عدم وجوده في الخارج فظهر بهذا ان الشخص والحصة والفرد بهذه المعاني المصطلحة متقابلة للصدق احدها على الآخر وقد يطلق الفرد على الشخص وهو المراد في قولهم الكلي ان كان تمام ماهية افراده فنوع وان كان جزءه فان كان تمام المشترك بين الماهيته وشيء آخر فجنس والا فوصف وان كان خارجا عن تمام ماهية افراده فخاصة ان اتفق حقيقة واحدة وعرض عام ان لم يتخلص بهما وكذا قد يطلق الحصة ايضا على الشخص وثانيا انهم قالوا الكلي اما بالنسبة الى حصص نوع حقيقي لما فصل للتنافي بينه وبين تفسيرهم الحصة بالطبيعة المأخوذة مع القيد بان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا وذلك لان كون الطبيعة نوعا بالنسبة الى حصصها يدل على ان بين الحصص والطبائع تغاير اعتباري كما بين الاشخاص والطبائع عند بعض المتاخرين لان معنى النوع ماهية مقولة على كثيرين متفقين بالحقائق في جواب ما هو وبعبارة اخرى النوع ما يكون تمام ماهية افراده فلابد ان تكون الاشخاص المندرجة تحته متفقة في الحقيقة والا لم يتحقق النوع نوعا هذا خلف والتفسير المذكور ينافي التغاير الحقيقي

بين الطبيعة والحصة وكذا بين الحصص لانها عبارة عن مجموع المقيد والتقييد لا ريب ان مجموع الطبيعة والتقييد الذي هو امر اضافي مغاير لنفس الطبيعة ومن الشائع
هذا الاضطراب بوجه منها ان الحصة قد تطلق على الشخص ايضا كما عرفت فالمراد بالحصة في قولهم هذا هو هذا المعنى فيكون المعنى كل كلي فهو بالنسبة
الى اشخاصه نوع وهذا صحيح لا غبار عليه وهذا التوجيه احسن بوجه لا مخالفة لبعض كلماتهم فانهم صرحوا بانه لا فرد للوجود وغيره من المعاني
المصدرية غير الحصص الاعتبارية وحققه السيد المحقق في حواشي شرح المواقف وان الوجود نوع بالنسبة الى افراده الحصصية فهو صريح
في ان المراد بالحصة في هذا الحكم غير مراد من الشخص ومنها ما قيل ان المعنى باتحاد الحصص نوعا ان الطبيعة الواحدة متفقة فيها بعد حذف
المخصصات والتقييدات وهو ظاهر كما في نوعية الماهية بالنسبة الى الافراد الشخصية على راي المتقدمين القائلين بجزئية الشخص للشخص
وانت تعلم ما فيه من السخافة فانهم فسروا النوع بما يكون تمام ماهية افراده فاراده هذا المعنى من النوعية لا يطابق مرامهم وذكروا هناك لقاعدة
في بحث النوع الحقيقي فهو شاهد عدل على انهم لم يريدوا بالنوع في هذه الكلية الا المعنى الذي ذكرني السياغوجي والظاهر ان الحكم بكونه نوعا
بالنسبة الى الاشخاص انما هو على تفسير الشخص بما ذكره المتاخرون واما على طريقة المتقدمين فكلا ومنها ما اختاره استاذ المحشي وسيجي تحقيقه
قوله وهذا انما يستقيم الخ فانه لو كانت عبارة عن مجموع الطبيعة والتقييد كانت الطبيعة جزءا لها لا تمام ماهيتها فلا يصح اطلاق النوعية
عليها قوله يدل دلالة ظاهرة على التغاير الحقيقي وذلك لان الحصة على هذا التقرير صارت عبارة عن مجموع الطبيعة والتقييد الخروج
القيد ودخول التقييد في المعنون فيتغاير الطبيعة لان الجزء يغاير الكل لا يقال لو كان الجزء يغاير الكل لما صح حمله عليه لان الحمل عبارة عن
اتحاد احد المتغايرين بحسب الوجود مع امتيازه بحمل الجزء كالجنس على الكل كالنوع لانا نقول قد صرح الشيخ الرئيس وغيره بان هذا في الاجزاء الذهنية
واما الاجزاء الخارجية فلا يحمل بعضها على بعض ولا على الكل الا ترى الى انه لا يحمل الدار على اللبنات ولا اللبنات على الدار ولهذا اذا اخذ
الجنس والفصل بشرط لا شيء لا يحمل احدهما على الآخر ولا شك ان كلا من الطبيعة والتقييد جزء آن خارجيان للحصة على ذلك التقدير فلا يحملان
عليه والنوعية تقتضي الحمل قوله لانه مصرح بجزئية التقييد فلا يحمل الطبيعة على الحصة فلا يكون نوعا وما قال بعض المناظرين ان غاية ما
يقال على تقدير جزئية التقييد للحصة ان الطبيعة قد تؤخذ مبهمة بالقياس الى الحصص فتكون محمولة عليها وقد تؤخذ بشرط لا شيء فلا تحمل
كما قالوا في الجنس ونوعية الطبيعة انما هي حين اخذها لا بشرط شيء انتهى خفيه ان الطبيعة مجردة لا يمكن حملها على مجموع الطبيعة والتقييد الذي
هو امر اضافي وان اخذت مبهمة لان الابهام لا اثر له في رفع التغاير الحقيقي فتدبر قوله كما وقع من الاستاذ في شرح المسلم اه قال الاستاذ
استاذ المحشي في شرح المسلم الطبيعة اذا اخذت مع قيد ما كان المأخوذ فردا للطبيعة واذا لوحظت مضافة الى قيد ما على ان يكون القيد
خارجيا والتقييد من حيث هو تقييد داخلا كانت حصة منها فكانت الحصة هي الطبيعة والفرق بحسب الاعتبار انتهى فاعترض عليه
تلميذه يعني استاذ المحشي بان تفريع التغاير الاعتباري على هذا التفسير بقوله فكانت الحصة هي الطبيعة لا يظهر وجهه وهذا بناء على ما
منه وليشيء المحشي اركانه من ان الظاهر هو اعتبار دخول التقييد وخروج القيد فيها الدخول والخروج بالنسبة الى امر واحد وهو المعنون
فان دخولها في المفهوم التعبيري مما لا شك فيه فكان معنى قولهم واذا لوحظت مضافة الى قيد ما على ان يكون القيد خارجا من المعنون
والتقييد من حيث هو تقييد داخلا في المعنون كانت حصة فلم يستقم التفريع بالتغاير الاعتباري على هذا التفسير قطعا لكن سياق كلام
شرح المسلم يقتضي ان استاذ استاذ المحشي تبع صاحب الافق المبين وحمل هذه العبارة على خروج التقييد من المعنون ودخول القيد في المعنون
واختار التغاير الاعتباري بين الطبيعة والحصة فاستقام تفريعه عليه واندفع توهم استاذ المحشي لعدم الانطباق نعم لا تخلو عبارة شرح المسلم عن ركاكة ما

قوله على ان الخ اعلم اولا ان الجزء الذهني ههنا عبارة عما يكون محمولا على الكل وعلى الجزء الآخر وبالعكس والجزء الخارجي ما لا يحمل على الآخر ولا على الكل وظاهر ان حمل احدهما على الآخر انما يستلزم حمل الآخر عليه فلا يتصور كون احدهما ذهنيا والآخر خارجيا ثانيا انه لا يخلو اما ان يكون التقييد جزأ 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 نسبي اضافي والطبيعة التي هي جزء آخر قد تكون من مقولة الجوهر وقد تكون من مقولة الاضافة وقد تكون من مقولة اخرى فكيف يحمل احدهما على الآخر فاستحالة حمل احدى المقولتين على الاخرى ولا سبيل الى الثاني فانه يستلزم عدم امكان حمل كل من التقييد والطبيعة على الآخر وعلى الكل وهذا مخالف للنوعية فان مقتضى نوعية الطبيعة للحصص حملها عليها والتشخيص ان التقييد لو كان جزأ فاما ان يكون كل منه ومن الطبيعة جزأ ذهنيا او خارجيا او يكون احدهما جزأ ذهنيا والآخر خارجيا وكل من الشقوق باطلة فكذا كون التقييد جزأ وبهذا ظهر فساد ما قال بعض الفضلاء انا نختار كون التقييد جزأ ذهنيا لكن لا نسلم استلزامه لاتحاد التقييد مع الكلي وحمله عليه بالمواطاة فان الجزئية الذهنية الموجبة للاتحاد هي جزئية الجنس والفصل للنوع لا مطلق الجزئية الذهنية بمعنى كون المفهوم الحاصل في الذهن جزأ للمفهوم المركب من المفهومين او ثلثة فانا قد نتصور مفهوم زيد مع وصف الكتابة بحيث يجعل مجموع الموصوف والصفة مركبا واحدا واتحاد بعض الاجزاء مع بعض وحمله عليه ممتنع بهذا وجه الفساد ظاهر فان هذا الكلام مع كونه طويلا مبنيا على عدم فهمه ما هو المراد ههنا من الجزء الذهني والجزء الخارجي قوله وايضا على تقدير عدم الدخول الخ يعني لما كان التقييد داخلا في العنوان فقط خارجا عن المعنون في الحصة يلزم ان لا يكون بينهما وبين الشخص على راي المتاخرين فرق لان الشخص عندهم هو هذا مع انهم قائلون بالتقابل بين الحصة والفرد والشخص واما القول بان بينهما فرقا ايضا فان الشخص متشخص في الواقع من دون اعتبار العقل واما الحصة ففي عبارة عن الكلي المتخصص في الاعتبار ولا ريب في انه اعتباري كما ذكره بعض المناظرين لا يجدي نفعا لان الظاهر من عبارات المتاخرين وجود الفرق بينهما بحسب الحقيقة ولم يفهم صريح قوله على راي المتاخرين واما عند المتقدمين فيظهر الفرق على هذا التقدير ايضا لان القيد عندهم داخل في الشخص وليس داخلا في الحصة اتفاقا قوله ويقال الدخول الخ يعني ان المراد من قولهم بان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا دخول التقييد في العنوان وخروج القيد من العنون وهذا توجيه بارد لا يقبله الطبع السليم فانه تكلف عظيم قوله كما ان النسبة داخلة في مفهوم القضية دون حقيقتها اعلم ان ظاهر عبارات الشيخ الرئيس والمحقق الطوسي وغيرهما من المتقدمين يدل على ان القضية ثلثة اجزاء المحمول والموضوع والنسبة والسيد المحقق ذهب في حواشيه الآتية الى ان النسبة داخلة في مفهوم القضية وعنوانها لا في مصداقها وحقيقتها وعنوانها كما ان البصر داخل في مفهوم العمى لا في حقيقته وجعل متعلق التصديق الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما وهذا الكلام في غاية التحقيق وقد سبقه الى ذلك المحقق الطوسي في الاساس حيث قال اجزاء القضية لا تزيد على اثنين لان موضع تعلق الصدق والكذب في القضية ليس الا واحدا وذلك الموضع هو موضع الربط والربط لا يوجد الا بين المحكوم عليه وبه فثبت منه ان الاجزاء الاولية للقضية لا تزيد على اثنين وبانضمام التاليف اليهما لا توجد هناك الا اشياء ثلثة لا اجزاء ثلثة كيف ولو كان ذلك الربط ايضا جزأ لما احتاج جزء الى ربط مستانف انتهى بحصله وبعض المناظرين لما لم يتفطنه قال انه مع كونه مخالفا لما صرح به الشيخ في الشفاء والنجاة مما يقتضي العقل ببطلانه لانهم فسروا القضية بقول يحتمل الصدق والكذب او قول صادق او كاذب والقضية في اصطلاحهم عبارة عن قول يقصد به الحكاية ولا ريب في ان الموضوع والمحمول سواء اخذا حال كون النسبة رابطة او لا يوخذ كذلك ليسا بحكايتين اصلا والاصح اتصافهما بالصدق والكذب

الاستاذ الاعظم ... حسين ... مدظله

مالم يعتبر النسبة التامة الخبرية اذ بها بلا اعتبار النسبة التامة مفهومان مفردان ولا معنى للاتصاف المفهومات المفردة كما صرح المحقق الدواني
في حواشي شرح التجريد والحاصل ان النسبة مناط القضية ومدارها فكيف يظن انها خارجة عن حقيقتها وقال بعض المحققين انهم قد صرحوا بان القضية
الموجبة انما تصدق اذا طابقت الجهة المادة واذا لم تطابق تكون كاذبة فلابد من دخول الجهة فيها والا فلا معنى لاتصافها بالصدق والكذب
بالنظر الى مطابقة الجهة المادة والجهة عبارة عن كيفية النسبة فيلزم دخولها في الموجبة فلابد من دخولها في سائر القضايا ايضا فقد ظهر ان ما زعمه
الشارح سقط 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 كونها حكايتين ويخالف ما صرحوا به انه لا بد للقضية من النسبة بل قال بعروض النسبة
لها فلم يلزم عليه محذور واذا عرفت هذا فعلى كلامه مواخذات تأمل ولا تغفل قوله مع كونه مخالفا لما صرح به الشيخ آه فان الذي يفهم من كلام الشيخ الرئيس
في جميع تصانيفه انما هو انه لا بد للقضية من النسبة ولا تتم بدونها وهذا القدر لا ينافيه تحقيق المحشي فانه ايضا قائل بانه لا بد لتمام القضية من
النسبة لكنها ليست داخلة في مضمونها بل في عنوانها فالقضية بعنوانها عبارة عن مجموع الموضوع والمحمول والنسبة الحاكية وبحقيقتها عبارة
عن الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما فالنسبة وان لم تدخل في حقيقتها لكنه لا بد من اعتبار عروضها للموضوع والمحمول عنده ايضا
فاي مخالفة بين تصريح الشيخ وهذا التحقيق بل يؤيده كلام الشيخ في الشفاء الرابطة انما يحتاج اليها للدل على نسبة المحمول الى الموضوع انتهى
ولو سلمنا المخالفة فنقول هي ليست جرحا لان السيد المحقق ليس من الذين يعرفون الحق بالرجال بل هو من يعرف الرجال بالحق وثانيا
ففي قوله لا ريب في ان الموضوع والمحمول آه فانه لا يضر 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 وثالثا ففي قوله ولا يصح اتصافها بالصدق والكذب مالم يعتبر آه فانه ان اراد انه لا بد في اتصاف الموضوع
والمحمول بالصدق والكذب من اعتبار المجموع منها ومن النسبة فهو ممنوع بل باطل وان اراد انه لا بد من اعتبار النسبة مطلقا فهو مسلم
ولا يضر ورابعا 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 وخامسا ففي قوله
والحاصل 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 وهل هذا الا كما يقال الوضوء مناط الصلوة ومدارها فكيف يظن انه خارج عن حقيقتها وهذا عجيب جدا وسادسا
ففي استناده بقول بعض المحققين لان تصريحهم بان صدق القضية الموجبة مطابقة الجهة المادة وكذبها عدمها لا يقتضي دخول النسبة
في حقيقتها وقوله والا فلا معنى لاتصافها بالصدق والكذب آه ممنوع لان معنى الصدق على التحقق مطابقة الموضوع والمحمول حال كون
النسبة رابطة بينهما للمادة وكذبها عدمها فقد ظهر من هذا البيان الواضح والتبيان اللائح ان هذا الكلام من اوله الى آخره مغالطة وان السقيط
الى الشارح صدر عن غفلة قوله وكما ان الشخص داخل في عنوان الشخص ودون المعنون يعني عند المتاخرين فان الشخص عندهم كما ننبهنا عليه
عبارة عن الكلي من حيث عروض التشخصات له بان تكون الهيئة تقييدية في اللحاظ دون الملحوظ ومن ههنا تسمعهم يقولون الكلي والشخص
متحدان ذاتا وبه ظهر ان الكلي الطبيعي موجود في الخارج في ضمن اشخاصه لانهم متفقون على وجود الشخص في الخارج وهو ليس عندهم الا الكلي المعروض
للتشخص فما استدل به رئيس الصناعة عليه بان هذا الحيوان موجود في الخارج والحيوان جزء هذا الحيوان وجزء الموجود موجود فليس الحيوان

وكان الشخص داخل في عنوان الشخص ودون المعنون

ح

ل اي الشخ قوله على بن سينا ١٢ منه ظله

الذهني جوكلي موجود فلا يخلو عن مغالطة كما لا يخفى على ذي فطانة والتحقيق ان مطلق الشئ موجود قطعا والشئ المطلق ليس بموجود وجزما قوله والفرق آه يراد دفع لما اورد من انه يلزم على هذا التقدير عدم الفرق بين الشخص والحصة على رايهم قال المحشي في المنية يعني ان معنون الشخص والحصة ليس الا نفس الطبيعة لكنهما مختلفان بحسب العنوان اذ الطبيعة الملحوظة بعنوان الاقتران بالعوارض تسمى شخصا وبعنوان الاقتران بالنسبة التوصيفية والاضافية تسمى حصة قوله كما في موضوع المسئلة القدمائية والطبيعة الفرق بينهما ان موضوع المسئلة هو الشئ من حيث هو هو بان يلاحظ نفسه ويقطع النظر عن جميع الحيثيات حتى حيثية الطلاق وموضوع الطبيعية هو الكلي من حيث هو مطلق بان يلاحظ المطلق مطلقا من غير ان يوخذ الاطلاق فيما في الملحوظ بل في اللحاظ فقط وثمرته تظهر في اجراء احكام المخصوص فانها تجري على الاول ولا تجري على الثاني ولعلك تفطنت من ههنا ان موضوع الطبيعية فرد لموضوع المسئلة وان ما قال صاحب السلم في منعياته لا بعد ان يتوقع من المتوقد المستيقظ ان لام التعريف ليست على وجوه اربعة كما هو المشهور بل على انحاء ثمستلام العهد الخارجي كما في القضية الشخصية واللام الجنس كما في المسئلة القدمائية واللام الطبيعة كما في الطبيعية كقولك الانسان نوع واللام الاستغراق واللام العهد الذهني انتهى ركيك لان لام الجنس الذي هو موضوع للمسئلة القدمائية يكفي للطبيعة فلا حاجة الى استخراج لام الطبيعة لان هو موضوع الطبيعة فرد لموضوع المسئلة وقد صرحوا بان مدلول لام الجنس هو نفس المدخول من غير انطباق على الافراد وهذا لا ينافي ان يعتبر في مدخول اللام حيثية زائدة بحيثية العموم كما في موضوع الطبيعية فاحفظ قوله لان التقييد آه تقريره انه لا يمكن ان يكون التقييد جزءا ذهنيا للحصة لان التقييد من مقولة الاضافة فانه نسبة بين المطلق والمقيد والطبيعة قد تكون من مقولة الجوهر فتكون هي مقيدة وقد تكون من غير ذلك فتخصيص الحصة بالانتزاعيات فتش لعلك تجد في الفرق قوله في انه لا يحمل فرد مقولة على فرد مقولة اخرى فلا يحمل التقييد على الطبيعة ولا الطبيعة على التقييد فلا يكون جزءا ذهنيا واما قول بعض المناظرين ان انتزاعيات العامة كالوجود ونحوه ليست بداخلة تحت مقولة لكونها بسائط عقلية والكلام ههنا في حصة الوجود المصدري والوجود المصدري ليس بداخل تحت مقولة من المقولات فلا يلزم في ما نحن فيه على تقدير كون التقييد جزءا ذهنيا للحصة التركيب من مقولتين متباينتين والاتحاد بهما فمدفوع بان كلام استاذ المحشي ليس بخاص بما نحن فيه بل هو عام في جميع المواضع ولا قائل بالفصل بين الحصص بان يقول بجزئية التقييد الذهنية في بعض الحصص دون بعضها قوله قوله المحل الموجب بالفتح ولا يمكن ان يقرا بالكسر لان المحل لا يوجب النوعية بل الامر بالعكس فان المحل يوجد بين الاعراض ومعروضاتها ولا نوعية هناك بخلاف النوعية فانها موجبة للمحل فما من نوع الا وهو محمول على افراده قوله لان الجزئية الذهنية آه زعم الفاضل البكنكوي ان جزئية الحد للاجزاء تستلزم خارجية الاجزاء الباقية للجزء الذهني بان يتحد مع الكل والخارجي لا يتحد معه فالجزئية الذهنية انما تستلزم الاتحاد بين الجزء والكل فقط لا الاتحاد بين نفس الاجزاء ايضا وعلى هذا يجوز ان يكون التقييد جزءا خارجيا للمعنون الحصة والكل جزءا ذهنيا له وهذا وان لم يصرح في كلامهم لكنه يجب ان يكون عين مرامهم اذ كل واحد من التشخص والطبيعة جزء الشخص عند القدماء مع ان الاول جزء ذهني والاول خارجي ولا يمكن اصلاح هذا الكلام من غير حمله على ما ذكرنا من الاصطلاح ولو اشترط الاتحاد بين نفس الاجزاء لم يكن الانسان نوعا بالنسبة الى زيد او كان التشخص محمولا عليه انتهى كلامه بعضه ولا يخفى عليك ما فيه فانه قد صرح جماعة من الفلاسفة ان المركب على قسمين مركب ذهني وهو ما لا تكون اجزاؤه متمايزة محمولا بعضها على بعض وعلى الكل ومركب خارجي وهو ما يكون لاجزائه وجود مستقل لا يحمل بعضها على بعض وكلها على الكل وكلامهم في مواضع صريح في ان الاجزاء الذهنية تتحد مع الكل وتحمل عليه مواطاة وكذا بعضها على بعض فتوهم ان يكون احدها ذهنيا والآخر خارجيا ساقط واما ما اورده عليه بعض العلماء من ان المحققين كافة اتفقوا على ان التقييد امر اضافي في

والاضافة من الموجودات الذهنية فالقول بكون التقييد جزأ خارجيا خال عن التحصيل انتهى فغير وارد لان الجزء الخارجي لا يكون مجمع لا ما يكون موجودا في الخارج وكذا ما اورد بعض الناظرين من ان الاجزاء الذهنية منحصرة في الاجناس والفصول فعلى تقدير تجويز ان يكون احد اجزاء المركب خارجيا والآخر ذهنيا يلزم اما وجود الجنس بدون الفصل او وجود الفصل بدون الجنس مع انه خلاف ما تقرر عندهم انتهى فان بعض الاجزاء الذهنية في الجنس والفصل لا يسلمه الفاضل المذكور قوله من النسب المتكررة اى من النسب المعقولة بالقياس الى الاخرى قوله لا يقال لكن الفرق الخ حاصله انه نظير الفرق بين الحصة والشخص على تقدير عدم دخول التقييد في الحصة ايضا بان الطبيعة المأخوذة في الافراد الحصصية تكون اعتبارية بخلاف الافراد الشخصية فان الطبيعة فيها لا تكون اعتبارية وهذا مبني على ان الحصص خاصة بالماهيات الاعتبارية وقد عرفت انه ليس كذلك وعلى وجود الكلي الطبعي في الخارج اذ على تقدير عدمه تكون الماهية في الحصص والاشخاص كلها اعتبارية انتزاعيه قوله اذ لو كان الامر كذلك الخ يعني لو كان المعتبر في الحصة الماهية الاعتبارية فقط وفي الاشخاص الحقيقية فقط للزم اختلاف مقسمها مع انهم يجعلون الحصة قسيما للشخص وكون الشيء قسيما للشيء مشروط باتحاد المقسم فانه لا يقال لقسم شيء انه قسم لقسم شيء آخر قوله فانه مشروط باتحاد المقسم ما ينبغي ان يعلم ان على تقدير نفي الكلي الطبعي في الخارج لا يكون بين الحصة والشخص اتحاد في المقسم اصلا لان الحصة عبارة عن الكلي مع التقييد عروضا ودخولا والشخص على هذا التقدير عبارة عن نفس التشخصات الموجودة في الخارج على ما صرح به جمع من المحققين لان الشخص موجود في الخارج بالاتفاق فلو كان عبارة عن الكلي لزم اعتباريته على هذا التقدير وهو ظاهر البطلان واما على تقدير وجود الكلي الطبعي في الخارج كما هو مسلك الشيخ الرئيس ومن تبعه فيتصور بينهما اتحاد في المقسم فان الحصة والشخص كليهما على هذا التقدير قسمان للطبيعة غاية الامر ان الطبيعة في الحصص قد تكون اعتبارية وقد تكون حقيقية وفي الاشخاص لا تكون الا حقيقية فظهرت ركاكة ما قال البعض الناظرين ان اتحاد المقسم للشخص والحصة لا يصح الا على تقدير نفي وجود الكلي الطبعي في الخارج فتامل فانه موضع تامل قوله قال الحشي آه استشهاد على اتحاد الحصة والشخص باعتبار المقسم فحسب لا على وجود الكلي الطبعي او نفيه فانه ليس مما نحن فيه فيقول بعض الناظرين ان كان المراد باتحاد مقسم الشخص والحصة ان مقسمهما قد يكون واحدا ايضا فالاستشهاد بكلام الشارح المبني على كون الكلي الطبعي من الامور الانتزاعية الاعتبارية ليس في محله انتهى لا يظهر له وجه قوله ليس في الخارج آه اقول هذا الكلام من السيد المحقق يتناقض اوله بآخره فان قوله ليس في الخارج الا شيئا مقترنا بالعوارض مخصوصة يفيد ان الكلي الطبعي موجود في الخارج في ضمن اشخاصه وقوله ثم العقل قد ياخذ آه صريح في انه امر انتزاعي كما هو قول شرذمة قليلة وكذا قوله في آخر بحث التصورات من تلك التعليقات ليس في الخارج الا الطبيعة المخلوطة بعوارض مخصوصة موجودة بوجود واحد شخصي ثم العقل يعتبر تلك الطبيعة من حيث هي هي مع قطع النظر عن العوارض وحينئذ يحصل اثنان الطبيعة المخصصة والطبيعة المطلقة وهما متغايران في الذهن ومتحدان في الوجود قوله اى بعضهم نقل عنه في الحاشية اشارة الى دفع سوال يرد على الاستاذ وهو ان المتاخرين قائلون بجزئية الشخص فكيف يصح قول الاستاذ وايضا على تقدير آه فدفعه بان المراد بالمتاخرين بعضهم انتهى وهذا التفسير مبني على حذف المضاف او على ان المسلمة تلازم الجزئية قوله في القول بجزئية اعلم ان ههنا مسلكين الاول نفي وجود الكلي الطبعي وحينئذ الشخص هو نفس التشخصات الموجودة في الخارج وهذا خارج عن مذهبي المتقدمين والمتاخرين والثاني وجوده فيه ثلثة مذاهب الاول قول المتقدمين واكثر المتاخرين ان الشخص عبارة عن مجموع الكلي والتشخصات والثاني قول بعض المتاخرين انه عبارة عن الكلي المعروض للتشخص

والثالث انه عبارة عن الكلي بنفس ذاته المتشخص بافاضة المبدأ الفياض بخوصه من وجوده من غير ان يعتبر عروض شئ آخر بالماهية فعلم ان الشخص اربعة اقوال السيد هذا المقام موضع تشويش فليطلب من موضعها قوله فان الظاهر الخ ههنا اربعة احتمالات الاول دخول التقييد وخروج المقيد بحسب العنوان وهذا ليس بمراد اتفاقا لان القيد داخل في العنوان لا محالة الثاني دخول التقييد وخروج القيد بحسب المعنون وهذا هو الظاهر وهو مناط الاضطراب الثالث دخول التقييد باعتبار المعنون وخروج القيد باعتبار العنوان وهذا ايضا ليس مرادا اتفاقا قابل لان يكون الرابع دخول التقييد باعتبار العنوان وخروج القيد بحسب المعنون وهذا هو التكلف الذي ذكره استاذ المحشي والتحقيق ان الاضطراب في هذا المقام باق لا يدفعه الا ان يراد من الحصة في قولهم كل كلي فهو بالنسبة الى حصصه نوع معنى آخر وهو الشخص المصطلح عند المتاخرين وقيل من انه بناء في تصريح بعضهم بان الوجود ونحوه من المعاني المصدرية انواع بالنسبة الى حصصها تصريحه بانه لا فرد للمعاني المصدرية سوى الحصة فان هذا يدل على ان المراد بالحصة خير الشخص فانه بان هذا التصريح وقع من المتاخرين بسبب الغفلة عما اراده المتقدمون من لفظ الحصة في هذه القاعدة وهذا ليس ببعيد الا ترى الى ما وقع من السيد المحقق المحشي كليهما من فهم وجوب المساواة صدقا من الطرفين او من طرف واحد من قول النحاة الموصوف اخص او مساو قال الصدر الشيرازي في حواشي شرح التجريد ما وقع في كلامهم من ان كل كلي فهو بالقياس الى حصصه نوع فالمراد به انه على تقدير وقوع الحصة يكون فردا ويكون الكلي نوعا لا انه نوع في نفس الامر انتهى وهذا مردود بما ذكره الفاضل الاردبيلي في حواشي شرح التجريد من ان الحصر انما تميز بعضها عن بعض بالاضافة والاضافة وان لم تكن موجودة في الخارج لكنها من الامور التي نفس الامرية لا من الفرضيات المحضة فالحكم بعدم وجود الحصص في نفس الامر باطل ولو كان ما توهما ممتنعا لجاز ان لا يكون الكلي نوعا على تقدير وقوعها لاستلزام المحال محالا قوله حيث قال آه عبارته هكذا فالطبيعة اذا لاحظت مع قيد ما كان الماخوذ فردا للطبيعة واذا لوحظت مضافة الى قيد ما على ان يخرج القيد ملحوظ ويعتبر التقييد فقط كانت حصة منها وينبغي ان يتعاهد النظر الخ وتوضيحه ان التقييد امر رابطي بين القيد والمقيد وليس امرا مستقلا فينبغي ان ينزل منزلته بان لا يجعل الالتفات اليه بالذات بل يعتبر من حيث انه رابط بينهما غير داخل في المعنون فانه لو اعتبر مع الطبيعة بان يعتبر مجموع الطبيعة وهذا التقييد يلزم ان يكون التقييد قيدا خير القيد الاصل فلا تبقى الحصة حصة بل تصير فردا مثلا وجود زيد الموجود في مضاف وزيد قيد وبينهما نسبة رابطية تسمى بالتقييد فلو اعتبر ذلك التقييد لا من حيث هو تقييد بل من حيث انه شئ مستقل مغتبر مع الطبيعة يكون قيدا خير القيد الاصل الذي هو زيد فظاهر ان كل قيد لا بد له من تقييد فيلزم ان يكون ههنا تقييد آخر بين الطبيعة والتقييد الاول الذي جعل قيدا فيكون الذي فرض حصة فردا لاعتبار مجموع التقييد والقيد الذي هو التقييد الاول المطلق او لا يكون دخول القيد في المعنون وخروج التقييد منه كما هو ناك عليه فاذا جعل التقييد قيدا واخذ مجموعه مع الطبيعة فلا بد ان يكون ههنا تقييد آخر بينهما فيكون مجموع الامور الثلثة وهذا هو الفرد الاصطلاحي فعلم ان المعتبر في الحصة اعتبار التقييد من حيث هو تقييد لا من حيث انه قيد في اي مرتبة كان حتى انه لو اعتبر التقييد الاول ملتفتا اليه بالذات كان مدار الحصة على التقييد بهذا التقييد ولو جعل هذا التقييد الاول قيدا كان مدار وجود الحصة على التقييد الثالث بين الطبيعة والتقييد الثاني من حيث انه تقييد وهكذا ومن ههنا ظهر معنى قول المحشي في الحاشية المتعلقة بقوله الا انه خير القيد الاصل كما تقول وجود زيد مثلا فرد قيد الوجود لانه ملحوظ ملتفت اليه من حيث انه امر معتبر مع طبيعة الوجود والنسبة بينهما ملحوظة من حيث انها تقييد ورابط لا من حيث انها امر مستقل معتبر مع الطبيعة لانها لو لوحظت بهذا النحو

لعله مولانا صدر الدين الشيرازي منه رحمه الله

اي الفاضل الحسين بن عبد الحق الاردبيلي منه رحمه الله

صار التقييد قيدا من القيود كما ان زيدا قيد الا انه غير قيد الاصل وهو زيد فقوله الحصة فرد اوهو خلاف المفروض انتهى ومعنى قولنا في المنسبة المعلقة على قوله اذ لك آه اشارة الى قوله ولا يحمل الالتفات اليه اى الى التقييد بالذات انتهت ومعنى قولنا في المنسبة المعلقة على قوله اذ لا فرق آه اى التفاوت بين الحصة والطبيعة بحسب الاعتبار الذهني فان الطبيعة الملحوظة مع التقييد حصة ومع عزل النظر عن اتصافها بذلك التقييد طبيعة مجردة كلية فظهر من عبارة الافق المبين ان التقييد داخل في مفهوم الحصة وعنوانها دون المعنون فقد تم التاييد انتهت قوله حال كون النسبة الخ اقول بينهما بون بذا صريح في انه لم يقل بان حقيقة القضية هي الموضوع والمحمول فقط بل بهما من حيث كون النسبة رابطة بينهما بدون دخول النسبة في المعنون كما بنيناك عليه سابقا وهو مصرح في حواشي المحاشية الجلالية فمن خفي ذلك عليه فليتتبع نفسه قوله يعني ان معنون الشخص والحصة الخ هذا مبني على ما افاده السيد المحقق من ان الشخص والحصة والفرد كلها اقسام للطبيعة وان الشخص عبارة عن الطبيعة المقترنة بالعوارض وتقريره ان مصداق الشخص والحصة ان كان هو الطبيعة بلا امر زائد من العوارض لكنهما مختلفان عنوانا فالطبيعة اذا لوحظت بكونها مقترنة بالعوارض المشخصة تسمى تلك الطبيعة شخصا واذا اخذت بعنوان الاضافة والتوصيف تسمى تلك الطبيعة حصة فليس بينهما فرق الا اعتبارا فاندفع شك عدم الفرق بين الحصة والشخص على راي المتاخرين قوله لما ان مصداق موضوع المهملة القدمائية الفرق بين المهملة عند المتاخرين وبينها عند المتقدمين انها عند المتاخرين عبارة عما حكم فيها على الطبيعة من حيث انطباقها على الافراد او على الافراد مع قطع النظر عن كلية الحكم او جزئيته فهي تحتمل في نفس الامر كليهما ولا يخلو عن احدهما وهي بهذا الاصطلاح تستلزم الجزئية كقولنا الانسان في خسر والمثيلة بقولنا الانسان نوع دعام كما صدر عن المحقق الطوسي في شرح الاشارات فليس بصحيح اما اولا فلانه يخالف ما حققه هذا المحقق في الشرح المذكور بعينه هذا من ان موضوع المهملة يصلح لان تكون كلية او جزئية ولا يخلو في الواقع عن احدهما وفي المثال المذكور لا يمكن ان يقال كل الانسان نوع او بعض الانسان نوع واما ثانيا فلانه مخالف لتصريح الشيخ الرئيس بان المهملة تلازم الجزئية فكلما صدقت المهملة صدقت الجزئية وبالعكس وبهذا لا يمكن ان يصدق لبعض الانسان نوع لان النوع انما هو نفس الانسان لا افراده واما ثالثا فلانهم صرحوا بان المهملة انما سميت مهملة لانها السور فيها اى مع صلاحيتها ولا شك ان قوله الانسان نوع لا يصلح لادخال السور على موضوعها فكيف تسمى مهملة وبالجملة للصحيح هذا التمثيل فلمهملة على اصطلاح المتاخرين ومنهم الشيخ واما المهملة عند المتقدمين فهي على ما ذكرنا عبارة عما حكم فيها على نفس الطبيعة من حيث هي هي من غير نظر الى عموم ما او خصوصها وهي بهذا المعنى لا تلازم الجزئية قوله مع صفة العموم والوحدة الذهنية زعم بعضهم ان مثل هذه القضايا تسمى عامة كقولنا الحيوان جنس والانسان نوع فان الموضوع فيها هو الطبيعة من حيث العموم وشمول الطبيعة بقولنا الانسان حيوان ناطق قرد وفي القضايا قسما خاسا وهو مردود بما ذكره العلامة الجرجاني في بعض تصانيفه من ان تلك القضايا ايضا طبيعية لان المحكوم عليه بالجنسية هو الطبيعة وحدها وان كان ثبوت الجنسية لها باعتبار عمومها فالحق انحصار القضايا في الاربعة والا يخفى عليك ان هذا لا يتم الا من جانب المتاخرين واما من جانب المتقدمين فيقال ان التي يحكم فيها على نفس الطبيعة كقولنا الانسان حيوان ناطق ونحوه مهملة عندنا والتي سميتموها عامة الطبيعية عندنا فلا يخرج القسم الخامس واما المهملة المصطلحة عند المتاخرين فهي عندهم داخلة في الجزئية قوله لكن تشكل آه يعني انه يشكل على هذا الفرق العنواني بين الحصة والشخص انهما على هذا التقدير يكونان متحدين بالذات مختلفين بالاعتبار فكيف يصح قولهم الافراد الحصية اعتبارية مطلقا دون الافراد الشخصية فهي ليست باعتبارية لان اعتبارية احدهما عين اعتبارية الآخر وعدم اعتباريته احدهما عين عدم اعتبارية الآخر وهذا الاشكال انما هو على تقدير وجود الكلي الطبيعي واما على تقدير

فيه فالافراد الحصصية كلما اعتبارية قطعا لكون الطبائع كلها انتزاعية والشخصية كلها حقيقية لانها عبارة عن نفس التشخصات الموجودة في الخارج قوله اللهم الا ان يقال آه تقرير دعن الاطلاق الاعتبارية على الحصص دون الشخصية ليس مبنيا على الفرق بينهما بحسب المعنون بل هو ايضا بحسب العنوان فلما كان التقييد الذي هو امر اعتباري معتبرا في عنوان الحصة اطلق عليها الاعتبارية دون الشخص واشار بكلمة التمريض الى ضعفه فان الظاهر من عبارتهم المطلقة كون الحصص اعتبارية بحسب الحقيقة قوله واما الاشكال الخ اقول على تقدير كون الفرق بين الشخص والحصة بالاعتبار كما حققه استاذ المحشي يرد ايرادان ولكل منهما تقريران اما الايراد الاول فمبنا على هذا الاصح الفرق بين الحصص والاشخاص بكون الحصص اعتبارية دون الاشخاص معا نه دائر على المستهم وله تقريران التقرير الاول انهم لم يطلقون الاعتبارية على الافراد الحصصية دون الشخصية ولما كان الفرق بينهما بالاعتبار فلا وجه لاطلاق الاعتبارية على احدهما دون الآخر بل كلاهما سيان والتقرير الثاني انهم يقولون ان الافراد الحصصية اعتبارية في الواقع دون الشخصية وعلى تقدير الفرق الاعتباري بينهما لا يصح هذا الفرق الواقعي فانه ح على هذا التقدير يكون احدهما اعتباريا في الواقع يستلزم كون الآخر كذلك وكون احدهما حقيقيا في الواقع يستلزم كون الآخر كذلك والمحشي رح ذكر التقرير الاول بقوله سابقا لكن يشكل آه كما ينبئ عنه لفظ الاطلاق واجاب عنه بقوله اللهم الا ان يقال الخ وحاصله على ما مر ان اطلاقهم الاعتبارية على الافراد الحصصية دون الشخصية ليس مبنيا على التغاير بينهما حقيقة بل هذه التفرقة في الاطلاق ايضا انما هي بالاعتبار ولا يندفع هذا الجواب التقرير الثاني لانه لا يلزم من اعتبارية الاعتبار في احدهما دون الآخر كون احدهما اعتباريا في الواقع دون الآخر فلا يصح قولهم ان الافراد الحصصية اعتبارية في الواقع دون الشخصية قطعا واما الايراد الثاني فتقريره الاول انهم يطلقون على الافراد الشخصية الموجودات الخارجية وعلى الافراد الحصصية الموجودات الذهنية ولما لم يكن بينهما فرق لم يصح هذا الفرق اطلاقا وهذا التقرير لم يذكره المحشي لكونه مندفعا بمثل ما مر بان يقال اطلاق الوجود الخارجي على الاشخاص والوجود الذهني على الحصص ايضا بالاعتبار وتقرير 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 واما الاشكال بانه آه كما يشعر به لفظ الكون وحكم بانه باق بعده وهو كذلك لعدم اندفاعه بالجواب المار كالتقرير الثاني للايراد الاول وذلك لانه لا يلزم من اعتبار الاعتبار في احدهما دون الآخر الا جواز اطلاق الاعتباري على احدهما دون الآخر لا كون احدهما في الواقع اعتباريا والآخر موجودا خارجيا لعدم التغاير بينهما فلم يصح حكمهم بكون احدهما موجودا خارجيا في الواقع دون الآخر فبقي هذا الايراد ولم يندفع بالتقرير الذي مر والحاصل ان التقرير الثاني للايراد الاول وكذا التقرير الثاني للايراد الثاني سيان في عدم اندفاعهما بالجواب الذي ذكره المحشي لقوله اللهم آه والتقرير ان الاول والثاني سيان في اندفاعهما بما ذكره المحشي لكل التقرير الاول للايراد الاول ودفعه ثم ذكر التقرير الثاني للايراد الثاني وحكم ببقائه فكلامه صحيح فما اورده بعض الناظرين عليه في زعمه 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 وبينته لعبارات مطبنة فمبني على عدم فهم الفرق بين التقارير فاحفظ هذا التحقيق قوله بانه ح اي حين كون الفرق بين الحصة والشخص بحسب الاعتبار فحسب قوله موجودات خارجية اي في الخارج عن المشاعر كما يقتضيه التقابل بالذهنية والخارج بالمعنى العام شامل للخارج والذهن كليهما قوله كما هو دائر على المستهم متعلق بالكون قوله الفرق المذكور بين الطبيعة عند لحاظها بالاكتناف بالعوارض تسمى شخصا عند لحاظها بعنوان الاقتران بالنسبة تسمى حصة قوله فافهم نقل عنه في الحاشية اشارة الى دفع الاشكال بان المعتبر في الشخص بعد 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 فيها اشارة الى دفع الاشكال اي الذي يحكم ببقائه قوله فيها ان المعتبر في الشخص اه هذا مبني على ما ذكره السيد المحقق في حواشي شرح المواقف الى المحققين قوله فيها فالطبيعة بهذا الاعتبار بسيطة الخ الطبيعة بسبب هذا الاعتبار الذي هو اقتران الطبيعة بالعوارض الموجودة في الخارج موجودة في الخارج ايضا فاندفع ما اورد عليه بعض المتأخرين قوله فيها والمعتبر في الحصة اه فيه ان اعتبار التقييد بالنسبة في الحصة انما هو بحسب العنوان على تحقيق استفادة المحشي لا بحسب المعنون فلا يوجب الا جواز الاطلاق الاعتباري على الحصص دون الشخصية لان الشخص يوجد في الخارج والحصة موجودة في الذهن حقيقة والمطلوب هنا الادراك كما بينا ذلك عليه قوله فيها والنسبة انما تتحقق في الذهن فان النسبة امر تقييدي بالمعنى غير مستقل فلا يكون من حيث هو موجودا الا في الذهن نعم مصداقها ومنشؤها موجود في الخارج قال قوله افراده اذ الحصة يرد عليه ان الوجود مقول بالتشكيك وعلى تقدير ان تكون افراده حصصية يلزم ان لا يبقى مشككا لان نوعا بالقياس اليها والتشكيك لا يجري في الذاتيات واجاب عنه في حواشي شرح العينية بان المقول بالتشكيك انما هو الموجود على ما صرح به جمع من المحققين لا الوجود فلا اشكال قوله قال المحشي اه 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 الجرجاني بانه لا يلزم من كون مفهوم الوجود جزءا من مفهوم وجودي ان تكون حقيقة الوجود جزءا من حقيقة وجودي لجواز ان يكون هذان المفهومان عارضين لحقيقتها وحاصله ان المقصود ههنا اثبات بداهة كنه الوجود وحقيقة ما ثبت بعد فان الجزء الوجودي ههنا انما هو مفهوم الوجود الانتزاعي فلا يلزم الابداهة هذا المفهوم لا بداهة الحقيقة لجواز ان يكون الوجود وجودي كلاهما عارضين لحقيقتها وكون تلك الحقيقة نظرية وحصوله تجويزان 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 تختص الا بالاضافات والتقييدات الى آخر ما نقله المحشي وحاصله الكلام ان يكون للوجود المصدري حقيقة سوى هذا المفهوم الانتزاعي لان المعاني المصدرية لا افراد لها سوى الحصص وليس المراد بالحقيقة منشأ الانتزاع الذي هو الوجود بمعنى ما بالموجودية حتى يرد عليه انه بنفسه صرح في مواضع من كتبه بل في تلك الحواشي ايضا ان للوجود المصدري منشأ انتزاع عن الوجود بالمعنى الحقيقي وهو منشأ لانتزاع الوجود المصدري فهو مصرح 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 له حقيقة سوى ما بالحقيقة ليست الا مفهومه وحقائق افراده ليست الا مفهوماتها وهذا كلام صحيح لا غبار عليه ومن المنظرين من ظن ان مؤاخذة الشارح على شارح المواقف لفظية لان غرض شارح المواقف ان الوجود قد يطلق على المعنى المصدري الانتزاعي وقد يطلق على ما بالموجودية غاية الامر انه يسمي 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 الظن اثم فانه لو كان المراد من قول شارح المواقف لجواز ان يكون هذان المفهومان عارضين لحقيقتها هذا المعنى من الحقيقة ويكون حاصله عروض هذين المفهومين للوجود الحقيقي لاختل نظم كلامه لان الكلام ليس الا في بداهة كنه الوجود بالمعنى المصدري ونظريته وهو يصدد دفع الاستدلال بكونه جزءا لوجودي فلا يتم المنع الا بتجويز ان يكون للوجود المصدري حقيقة اخرى تحصل في الذهن

له اي مواد الماهية الشارح المحقق الجرجاني منه

ولو
والكراهة
الشهادة
صحيحة
قال المحشي
في حاشية
على
الوجود
بالمعنى
المصدري
ص ٥٢
منه
على
ح

غير الانتزاع سوى هذا المفهوم حتى يكون الحاصل انه لا يلزم من كون الوجود جزأ الوجودي بداهة كنه وحقيقة الجواز ان يكون له كنه وحقيقة سوى هذا المفهوم يحصل في الذهن عند الانتزاع والجزء انما هو هذا المفهوم فلا يلزم من بداهة بداهة كنهه وحقيقته فتيم الكلام بلا ريب واذا كان المراد بالحقيقة في كلام الوجود الحقيقي فلا يتم ايراده فان السائل حينئذ يعود ويقول غاية ما يلزم من تجويزكم عدم ثبوت بداهة حقيقة الوجود المصدري التي هي الوجود الحقيقي بمعنى منشأ انتزاعه ونحن لا ندعيه انما ندعي بداهة كنه هذا المعنى المصدري وهو ليس الا ما يحصل في الذهن وهو جزء الوجود فيكون بداهة تصور وجودي مستلزما لبداهة تصور كنه الوجود المصدري وحقيقته وبالجملة ايراد شارح المواقف على المستدل انما يتم على تقدير تجويزه حقيقة اخرى تحصل عند الانتزاع غير المفهوم المصدري مع قطع النظر عن الوجود الحقيقي ويرد عليه ما اورده السيد المحقق من ان الكلام في الوجود المصدري وليست له حقيقة سوى الحصة واما على تقدير ارادة الوجود الحقيقي من الحقيقة فلا يتم كلام الشارح من الاصل فظهر من هذا التحقيق الحقيق بالقبول ان مواخذة السيد المحقق على الشارح ليست لفظية **قوله** وكذا سائر المعاني المصدرية من الكون والحصول والقرب والمشي وغيرها فالسائر ههنا بمعنى الباقي وقد جاء استعماله للجمع ايضا كما حققه النووي في تهذيب الاسماء واللغات **قوله** والتقييدات المراد بها ههنا التوصيفات بقرينة مقابلتها بالاضافات والا فالتقييدات اعم منهما ولو اكتفى عليه لكفى **قوله** وحقائق افراده ليس المراد بالفرد ههنا المعنى المصطلح بل المعنى الاعم **قوله** كيف آه اي كيف لا تكون حقيقة عين مفهومه وحقائق افراده عين مفهومها فانه لو كان للوجود المصدري حقيقة على حدة سوى هذا المفهوم فلا محالة يكون هذا المفهوم المصدري 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 شيء على شيء بواسطة ذاته او وصفه يسمى بالحمل الاشتقاقي وان كان بغير واسطة شيء منهما يسمى بالحمل المواطاتي **قوله** والاول اي الحمل الاشتقاقي **قوله** يستلزم واللازم باطل لان الوجود من المعقولات الثانية التي لا توجد في الخارج فلزم المذكور **قوله** والثاني يستلزم حمل المعنى المصدري مواطاة آه يعني لو كانت مفهومات المعاني المصدرية غير حقيقتها ومحمولة عليها مواطاة يلزم صدق المعنى المصدري وهو الوجود ههنا على معروضه مواطاة وهو محال وهذا مبني على قاعدة مشهورة وهي ان المعنى المصدري لا يحمل مواطاة بالحمل المتعارف الاعلى ما كان فرد امنه ولا يجوز ان يحمل معروضه الا اشتقاقا ويرد عليه انه مخالف لما يدل عليه كلام السيد المحقق في هذه الحاشية وغيرها من حمل الحالة الادراكية مواطاة على الصورة الحاصلة وانت تعلم انه ليس بشيء اما اولا فلما ذكره الفاضل اللاهاباري في حواشيه على حواشي شرح المواقف من ان الحالة الادراكية من الموجودات الخارجية عنده وليس بمعنى مصدري حتى يمتنع حملها مواطاة على غير حصصها واما ثانيا فلما اقول ان حمل الحالة على الصورة ليس بالمواطاة عنده انما هو بالاشتقاق وان كان ظاهر بعض عباراته يوهم الحمل مواطاة والشاهد العدل لما قلنا قوله في حواشي الخفري الجلالية وتلك الحالة تصدق على الاشياء الحاصلة في الذهن صدقا عرضيا وذلك لانها اذا حصل شيء في الذهن يحصل له وصف بحيث يحمل ذلك الوصف عليه فيقال صورة علمية الخ فانه لو كان الحمل مواطاة لقال فيقال صورة علم كما لا يخفى **قوله** قال الاستاذ آه لما كان ظاهر كلام السيد المحقق في حواشي شرح المواقف فاسدا لان غاية ما يلزم على تقدير الحمل الاشتقاقي هو كون الوجود موجودا لما ذكره انه يلزم كونه موجودا خارجيا احتاج الى تاويله فاختار كل ما اختاره **قوله** تقرير هذا المقال آه هذا التقرير من الاستاذ غير صحيح من اوله الى آخره كما ستعرفه **قوله** ان افراد الوجود يعني لو كان فرد الوجود المصدري مغايرا لحصته لصدق الوجود بحصته على ذلك الفرد للزوم صدق العارض على المعروض والصدق لا يخلو اما ان يكون بالمواطاة او بالاشتقاق وكلاهما باطلان فالملزوم مثله اما الملازمة فلتفسخ من ههنا ان اللام الداخلة على الوجود عهدية لان الكلام في

ل ١ اي المولوي بركت الله الالهابادي منه ظله

ل ٢ ١٢ منه ظله

ل ٣ ١٢ منه ظله

الوجود المصدري لا غير فتوهم المنافاة بينه وبين اعتراف السيد المحقق في مواضع من كتبه بتحققه اخرى بالوجود غير المفهوم المصدري خط

قوله لانه من لوازم الفردية يعني لابد لذي الفردان يصدق يحمل على الفرد اما بالمواطاة او بالاشتقاق فانه لو لم 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 افراده 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 ولا 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 الا ضمنيا خارجيا كعروض السواد للقرطاس بل هو عروض انتزاعي لانه قد صرح السيد المحقق وغيره ان الوجود من المعاني المصدرية الانتزاعية فعروضه لما سوا فهني كعروض الفوقية للسقف فلا يكون عروض حصة الوجود لافراده على ذلك التقدير مع قطع النظر عن تحققه الذهني حتى يلزم كونه موجودا خارجيا واما ثانيا فبانا لانسلم ان كل ما نذ اشانه 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 شان ان يعرض له حصة الوجود مع قطع النظر عن تحققه الذهني فهو موجود خارجي والا لم يقطع النظر عن الوجود الذهني قوله فقد آه اي ذلك الفرد ايضا يكون موجودا خارجيا قوله وح ان لم يعرض آه 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 للوجود المصدري فرد آخر مع حصة اولا فان لم يعرض بل كفى في وجوده الخارجي عروض حصة الوجود له فليكف ذلك في جميع الموجودات ما سوى هذا الموجود الخارجي فلا يحتاج ح في وجود الموجودات الى ايجاد فرد للوجود سوى مفهومه المصدري لانه لا تفاوت بين موجودية موجودية وان عرض له وكان وجوده بعروض حصة الوجود مع الفرد الآخر المفروض انه موجود خارجي 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 وكذا فيلزم التسلسل وهو محال بالجملة فكون الوجود موجودا خارجيا لا يخلو من امرين اما ان يعرض له فرد آخر او لا وكلاهما محالان فكون الوجود موجودا خارجيا ايضا محال وذلك ما اردناه وقال بعض المناظرين المشائية لما قالوا ان الوجود الحقيقي الذي به موجودية الاشياء موجود في الخارج وقائم بالماهيات قيام الصفات الانضمامية بالموصوفات اورد عليهم بوجوه الاول ما اورده استاذ المحشي الخ اقول استاذ المحشي غرضه ليس الا تقرير كلام السيد المحقق الواقع في حواشي شرح المواقف وليس المراد من حقيقة الوجود المنفية فيه الوجود بمعنى مابه الموجودية كما ذكرت سابقا قوله والا لم يعرض لذلك الفرد المفروض وجوده غير الحصة قوله بشهادة الوجدان فانه يحكم بانه لما لم يحتج موجود الى فرد غير الحصة لم يحتج موجود آخر ايضا الى قوله اذ الكلي هو ان عرض ذلك الفرد فرد آخر قوله ذلك خلف اي عدم الاحتياج الى الفرد المغاير للمفهوم المصدري خلاف المفروض قوله هذا باطل يريد عليه ان غاية ما يلزم ههنا التسلسل في الوجودات وهي امور ذهنية والتسلسل في الموجودات الذهنية ليس بمحال وجواب ان الكلام ههنا على تقدير فرض كون الافراد للوجود المفروضة موجودات خارجية بما مر من التقرير فيلزم التسلسل في الموجودات الخارجية المترتبة قوله واما الشق الثاني آه يعني حمل الوجود على الفرد المفروض سوى مفهومه المصدري مواطاة محال بداهة لما سبق من ان المعاني المصدرية لا تحمل الا على حصصها ودون فرضها تهافت ويرد عليه انك قد عرفت ان المراد

بالحقيقة هنا ليس منشأ انتزاع الوجود المصدري بل ما يتنزع عنه مفهوم المصدر فنقول الحقيقة الموجودة للوجود المصدري هي مفهوم المصدر
الامر المعاني المصدرية يصف الوجود فلا بأن يحمل الوجود عليها مواطاة فلا نسلم صحة جواز حمل المعاني المصدرية على المعاني المصدرية **قوله فانتهى**
وكذا مما ينبغي قال بعض الناظرين لا يخفى ان حمل المعاني المصدرية مواطاة على حصصها فقط وعدم حملها مواطاة على عروضها تناقض جزم الخفاجي
عند اتباع المشائية كالمصنف والسيد السند وغيرهما انهم صرحوا بان الوجود الحقيقي معروض للوجود المصدري وانه محمول عليه مواطاة
فكيف يدعي بداهة عدم صدق المعاني المصدرية على غير حصصها مواطاة وايضا على تقدير حملها على حصصها مواطاة لا مجيد من العقل
بكون حصصها محمولة عليها ايضا بذلك الحمل فقد لزم حمل المعاني المصدرية على حصصها مواطاة اذ لا ريب في كون حصصها معاني مصدرية
فاستحالة الشق المواطاتي ليست بينة بل محتاجة الى البيان اذ لا خلف عند الخصم في حمل بعض المعاني المصدرية على بعض معروضاتها
مواطاة انتهى اقول لا يخفى على من له ادنى فهم استحالة حمل المعاني المصدرية على معروضاتها فلا يقال زيد وجود وسواد بل يقال زيد
موجود واسود وهذا ظاهر ولا ينكره الا مكابر او مجادل وكيف يمكن الحمل المواطاتي فان المعاني المصدرية ومنها الوجود انتزاعية والمعروضات
بعضها موجودات خارجية فكيف تحمل الامور الاعتبارية على الامور الواقعية الحقيقية بهو هو فقول المشائين بحمل الوجود المصدري على الوجود
الحقيقي قول سطحي ولا بد من التأويل والا فهو مردود والكلام هنا لتحقيق فلا يقدح ذلك في ظهور استحالة الشق المواطاتي فان قلت قد
جوزوا حمل الوجود المصدري على الواجب تعالى حيث قالوا الواجب وجود وفرد لنا ما لك بغيره تعالى قلت من ظن ان الوجود المصدري
محمول على الواجب تعالى مواطاة فقد ضل واضل فانه يستلزم كون الواجب امرا اعتباريا انتزاعيا وهو استحالة اللازم بداهة تستلزم
استحالة الملزوم قطعا انظر الى قول السيد المحقق في حواشي شرح المواقف النظر الجلي يحكم بان حقيقة الوجود ليست معنى مصدريا بل امرا آخر
والنسبة بينها بالنسبة مفهوم الشئ وحقيقته ثم بعد تدقيق النظر يظهر انه ليس في الخارج مثلا الا ذات واحدة من حيث يصح انتزاع مفهوم
الوجود عنه والعقل بضرب من التحليل ينتزع عنه الوجود ويصفه به ويحمل عليها فهنا امور ثلثة الاول المنتزع عنه والثاني العينية التي هي
منشأ الانتزاع والثالث المنتزع اما الاول فموذات الشئ وماهيته واما الثاني فهو تعلق الشئ بالوجود الحقيقي الذي هو موجود بنفسه
وواجب لذاته وارتباطه به كما عرفت واما الثالث فموامر اعتباري ليس الا فراده الاحصصا والا يصدق مواطاة الا عليها من حيث ان يكون له
افراد غير الحصة فقد اخطأ كيف والمعنى المصدري الانتزاعي لا حقيقة له الا ما فهم عند انتزاعه ذلك المفهوم لا يحمل على ما فيه ايه الا باشتقاق
كما تشهد به الفطرة السليمة وهذه الامور الثلثة كلها متحققة في الممكن واثنان منها في الواجب فان ذاته تعالى منشأ للانتزاع ومصداق للحمل
وبما تلونا انكشف لك ان الامر هنا ليس كما زعمه كثير من المتأخرين من ان فرد الوجود المصدري عين الواجب كيف ولو كان كذلك لكان حمل
المعنى المصدري مواطاة على الواجب صحيحا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فتوهم من نزاعهم في ان وجود الواجب هل هو عينه او غيره
واستدلال كل من الفريقين على مقصوده ان بعضهم قالوا بحمل الوجود المصدري على الواجب فان العينية تلازم الحمل وهو توهم ناش
عن سوء الفهم فلقد صرح المحققون ان هذا النزاع من اغلاط القدماء والتحقيق ان النزاع لفظي من ذهب الى الغيرية اراد به الوجود المصدري
ومن قال بالعينية اراد به الموجودية والمعقول احد بعينية الوجود المصدري للواجب وحمله عليه فان هذا لا يقول به عاقل فضلا
عن الفضلاء والمتناظرين من العلماء المتضلعين يرشدك الى ذلك قول المحقق الشيرازي في حواشيه القديمة المتعلقة بشرح التجريد
الحق انه تعالى ليس فرد الوجود بل هو فرد الموجود لكن ليس له ماهية اصلا فهو الموجود البحت الا الشئ الموجود وهذا هو المراد بقولهم انيته

انيته لان له تعالى ماهية بسى الوجود ير شدك الى ذلك فتصفح كلام الشيخ فى آلهيات الشفاء انتهى وصريح فى ذلك كلام الفاضل الاردبيلى فى حواشى شرح التجريد حيث قال انت خبير بان من يدعى الاتحاد لم يرد بالوجود المعنى المصدرى اذ لا ينفى تصوره هذه الدعوى عن عاقل بل المطلوب انه اراد به ما يكون منشأ للآثار ومظهرا للاحكام انتهى فندا كله صريح فى انه لم يقل احد بحمل الوجود المصدرى على الواجب تعالى واما قولهم الواجب وجود وموجود وما به الوجود فانما اراد وا به انه تعالى بنفس ذاته منشأ لصدق الوجود عليه فكانه عين الوجود لا انه عين الوجود حقيقة بخلاف الممكن فان حيثية صدق الوجود عليه مستندة الى الجاعل وبهذا كما يقال الخط طول وما به طول والصورة الجسمية ممتدة وامتداد وما به الامتداد وكل بديهة فلا يرجع الى الطبقات الصدرية والطبقات العجلانية وغيرها **قوله** يبقى فى الشق الاول شئ بهذا صريح فى ان هذا الايراد قوى لا ينحل بما مل الانظار وهو كذلك فى الحقيقة **قوله** وهو انه لقائل ان يقول آه حاصله انه اذا فرض للوجود المصدرى حقيقة - فرد سوى الحصة كان مناط موجودية الاشياء فى الخارج عرض حصة الوجود لما مع فرد منه ولا يكفى على هذا التقدير عروض الحصة لشئ فى موجوديته فى الخارج وهذا ظاهر فغاية ما يلزم من صدق الوجود على ذلك الفرد اشتقاقا صدق الموجود المشتق من الوجود المصدرى عليه مع قطع النظر عن تحققه فى الذهن والا يلزم منه ان يكون فى ذلك الفرد موجودا خارجيا حتى يقاس عليه سائر الموجودات الخارجية على ان لم نعرض لفرد آخر اصلا على سائر ما فى عروض الفرد الآخر لان مناط الموجودية الخارجية عروض فرد الوجود لا مجرد عروض الحصة فلا يلزم وجود الفرد فى الخارج الا اذا عرض له فرد آخر على هذا التقدير ولا يكفى فيه عروض الحصة له مع قطع النظر عن التحقق الذهنى وقد حصل العلم بعدم تسليم الكبرى يعنى كل ما هذا شانه فهو موجود خارجى فانا لا نسلم ان كل ما يعرض له الحصة مع قطع النظر عن التحقق الذهنى موجود خارجى على ذلك التقدير حتى ينتج كون ذلك الفرد المفروض المغاير للحصة موجودا خارجيا فيجرى فيه الكلام بل لا بد فى وجوده الخارجى على التقدير المفروض عروض الفرد الآخر له **قوله** فالاخصر الاشمل آه الاخصر الاقتصار على الاخصر بل الاوجه لكونه اشمل **قوله** لان المفردة انما تكون بالحمل المواطاتى آه يعنى ان المغايرة بين المحمول والموضوع فى القضية المفردة انما تكون بالحمل المواطاتى ولا بطلان اللازم فلا تقرر عندهم على ما ذكرنا من ان حمل المعانى المصدرية على معروضاتها باطل آه ابطلان الملزوم فلا نسلم بطلان اللازم لبطلان الملزوم لم لا يجوز ان يكون الاصل الملازمة بينهما **قوله** فتامل لعله اشارة الى ما يرد على كلا التقريرين من انه لو كانت للوجود وغيره من المعانى المصدرية افراد حقائق سوى الحصص لم يستحل حملها عليها مواطاة لما مر من ان تلك الافراد ايضا تكون من الامور المصدرية والقول بانه يجوز ان يكون لبعض المعانى المصدرية خصوصية بمعروضاتها يحمل عليها مواطاة لا يخلو عن شئ فافهم **قوله** فنقضهم 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 الوجود على فرده بالاشتقاق لزم كونه موجودا اذ مدار الموجودية على هذا التقدير عروض الحصة مع الفرد الآخر ولا يكفى عروض الحصة لانتزاع الوجود المصدرى عنه فقط والى هذا اشار المحشى فى منيته بقوله تقريره البعض فى الشق الاشتقاقى بعينه تقرير الاستاذ الا ان ذكر قيد الخارجى وهذا البعض ترك ذلك **قوله** اذ لا معنى للموجود آه وبهذا قد انتزع عن تلك الافراد الوجود المحمل عليها فكانت موجودة

قوله فح ای حین کونها موجودة قوله هذا القدر ای عروض المحصة فقط قوله والا یلزم التسلسل فی الموجودات فیه ان التسلسل فی الموجودات مطلقا غیر مستحیل انما المستحیل التسلسل فی الموجودات الخارجیة الغیر المتناهیة المترتبة المجتمعة عند الحکماء ولو قیدت الموجودات بالخارجیة کان هذا التقریر بعینه تقریر استاذ المحشی قدمر ما له وما علیه قوله وبعضهم بانه لزم ان یکون الوجود الخاص العینی الخ قال فی المنهة المقرر الاول القاضی محمد مبارک الثانی بالقاضی احمد علی غفر الله لی ولهما انتهی وحاصل هذا التقریر ان حمل المعنی المصدری علی شیء بالاشتقاق یستلزم حمل المشتق علیه مواطاة الا تری الی انه یقال هذا القرطاس ذو سواد وهو معنی القرطاس اسود ومن المعلوم انه لیصدق الوجود الخارجی اشتقاقا علی الوجود الخاص العینی الذی هو فرده فیصدق علیه الموجود الخارجی فیلزم ان یکون الوجود الخاص العینی موجودا خارجیا کغیره من الماهیات الخارجیة وحیث یقال ان لم یعرض لهذا الفرد فردا آخر بل کفی عروض المحصة له فلیکف مثل ذلک فی جمیع الموجودات الخارجیة دان عرض له فرد آخر یلزم التسلسل فی الموجودات الخارجیة بما مر من التقریر قوله وانت تعلم الغرض منه الایراد علی هذین التقریرین بانهما لا یؤدیان مقصود السید المحقق وقد یرمز الی حسن تقریر الاستاذ لکونه مؤدیا الی المقصود لما عرفت قوله بابطال آه الجار والمجرور متعلق بالاثبات والجار فی قوله باثبات آه متعلق بهذا المجرور قوله تلک المحققات ای الافراد التی هی ماسوی المحصص قوله حتی یتفرع آه متفرع علی اثبات الاستلزام قوله والتقریر الاول خال آه یعنی تقریر القاضی الکوفاموی خال عن اثبات الملازمة بین الشق الاشتقاقی والموجودیة الخارجیة لانه لم یقید الموجود بالخارجیة بل اطلقها فلا ینبت منه الا الملازمة بین الشق الاشتقاقی والموجودیة المطلقة وهو غیر واف لمقصود السید المحقق بخلاف تقریر استاذ المحشی فانه اثبت الملازمة بین الصدق الاشتقاقی والموجودیة الخارجیة بانه عرض لحصة الوجود مع قطع النظر عن تحققه فی الذهن وکل ما هذا شانه فهو موجود خارجی ثم فرع علیه الکفایة ولزوم التسلسل فکان تقریره وافیا بحسب الظاهر وان کان دلیل اثبات الملازمة الذی اورده محمد وشا کما ذکرناه ومن ههنا ظهر رکاکة ما قال بعض المناظرین من ان هذا الاشکال بعینه وارد علی تقریر استاذ المحشی ایضا لانه ایضا خال عن اثبات الاستلزام المذکور غایة الامر انه غیر خال عن قید الخارجی قوله والثانی عار آه فانه لا یبطل الا کون الحقائق امورا خارجیة کما یفصح عنه کلامه ومقصود السید المحقق التعمیم قوله وبعض الافاضل الذی له ید طولی اراد به هدام المحققین مولانا محمد حسن رح وقد ذکره فی حواشیه المتعلقة بحواشی شرح المواقف قوله فتلک الحقیقة تلزم آه یعنی لیس غرض السید المحقق لزوم کون مطلق الوجود موجودا خارجیا حتی یرد علیه ان غایة ما لزم من تقریره کون الحقیقة المفروضة موجودا لا موجودا خارجیا بل مقصوده ان مفهوم الوجود المصدری المطلق اذا کان عارضا لحقیقة وصادقا علیها اشتقاقا فمفهوم الوجود المصدری الخارجی والوجود المصدری الذهنی ایضا یکون صادقا علی حقیقتها اشتقاقا فحقیقة الوجود المصدری الخارجی المغایرة مفهوما یلزم ان تکون موجودة فی الخارج لعروض الوجود الخارجی له وهذا معنی قول السید المحقق والا لدل لستلزم کون الوجود موجودا خارجیا 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 للموجود الخارجی مثل فی الاتصاف بها کالسواد والبیاض فان الجسم یتصف بهما فی الخارج دون الذهن کذلک الاشیاء اذا حصلت فی الذهن یعرض لها امور لا تعرض لها الا فی الذهن فیکون للذهن مدخل فی عروضها کالکلیة والجزئیة والعینیة وغیرها من الصفات المبحوثة عنها فی المنطق فان هذه الصفات لا تعرض فی الخارج وانما تعرض عند حصولها فی الذهن وهذه هی المسماة بالمعقولات الثانیة المبحوثة عنها فی المنطق وهذا معنی قولهم المعقول الثانی ما یعرض الذهن ولا یطابقه شیء فی الخارج ای لا یکون له مصداق فی الخارج فالمعتبر فی

المشتق علیه مع ان الوجود المصدری مطلقا سواء کان خارجیا او ذهنیا من المعقولات الثانیة التی لا تتصور ان تکون موجودة فی الخارج ۱۲ علامه تحیی

المعقول الثانی امران احدهما کون الذهن ظرفا لعروضه وهو المصرح بقولهم ما یعرض فی الذهن فیه احتراز عن العوارض الخارجیة وثانیهما کون الذهن شرطا لعروضه بحیث لا یعرض الا فی الذهن وهذا معنی قولهم ولا یطابقه شئ فی الخارج واحترز به عن عوارض الماهیة کالزوجیة والفردیة للاربعة والثلثة فانهما عارضتان للنفس ماهیتها سواء کانت موجودة فی الخارج او الذهن والتعریفات التی ذکروها للمعقول الثانی محمولة علی هذا منها ما ذکره العلامة[1] 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[2] القوشجی فی شرح التجرید بما لا یقبل الاعارضا لمعقول آخر ویرد علیه من وجهین الاول ما اورده المحقق[3] الدوانی فی حواشیه القدیمة بانه یشمل بظاهره الاضافات لعدم تقییده بکون العروض فی الذهن فیحتاج الی التقیید الآخر اعنی قولنا ولا یحاذی بها امر فی الخارج واجاب عنه الصدر[4] الشیرازی فی حواشیه الجدیدة بانه لا حاجة الی التقیید الآخر لان الاضافات وان صدق علیها انها لا تعقل الا عارضا لامر آخر لکن لا یصدق علیها انها لا تعقل الا عارضا لمعقول آخر لان حاصله ان یکون منشأ عروض العارض وجود المعروض فی العقل والاضافات لیس منشأ عروضها وجود معروضها انما 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 وبالمعقولات الثانیة والثانی انه للازم من کون المعقول الثانی عارضا للمعقول الاول ان لا یکون تعقله الا بعد تعقل معروضه الا تری 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 وثانیا[5] انهم صرحوا بان الوجود مطلقا سواء کان ذهنیا او خارجیا من المعقولات الثانیة ویرد علیه من وجهین الوجه الاول ما ذکره العلامة[6] القوشجی من ان القول بکون الوجود من المعقولات الثانیة من الحکماء القائلین بان وجود الواجب عین ذاته غیر صحیح لانهم قالوا لکونه 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 لانی 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 لانا نقول لا یعرف للوجود عند اهل اللغة الا معنی واحد انتسابی وهو الذی یعبر عنه بالفارسیة بودن لانا نقول هذا اصطلاح آخر لم یطلع علیه ارباب اللغة قال رئیس[7] الصناعة فی الهیات الشفا الکل امر حقیقته هو بها هو فلمثلث 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 منهما 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 ان لیس فی الخارج الا الماهیة ثم العقل بضرب من التحلیل ینتزع عنه الوجود فیلاحظ الماهیة اولا معراة عن الوجود ثم یصفها به وهذا الاتصاف لیس فی الخارج ولا فی الذهن بل فی مرتبة من مراتب الملاحظة وهی ما بین نفس الامر ونفس الذهن ربما یطلق الاتصاف علی کون الماهیة فی الخارج بحیث یصح انتزاع الوجود عنها لکنه فی الحقیقة لیس بالاتصاف وبالجملة فالوجود لا یتصف

[1] ای السید الشریف علی الجرجانی منه ظله
[2] ای مولانا علی القوشجی منه ظله
[3] ای مولانا جلال الدین الدوانی منه ظله
[4] ای مولانا صدر الدین الشیرازی منه ظله
[5] ای مولانا علی القوشجی منه ظله
[6] ای الشیخ ابو علی بن سینا منه ظله

به الشئ فی الخارج فیکون من المعقولات الثانیة وکذا الشیئیة وهذا الجواب مردود بوجوه ثلثة الاول ان الامر لا یکون عن ذهن خارج فاذا لم یتصف الشئ به فی الخارج یتصف به فی الذهن لا محالة فقولکم 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 المحل ان العروض ههنا یستدعی العروض الانضمامی لا الانتزاعی فالمعقول الثانی ما یکون ظرف عروضه الذهن فقط ولا یکون عروضه فی الخارج اصلا لا انضماما ولا انتزاعا والوجود وکذا الشیئیة وان لم یکن لهما عروض انضمامی فی الخارج لکن لهما عروض انتزاعی فی الخارج قطعا ولذلک لان العروض الانتزاعی یتبع وجود منشأ الانتزاع فما کان منشأ انتزاعه موجودا فی الخارج کالفوقیة یکون له عروض انتزاعی فیه ومناشئ انتزاع الوجود والشیئیة موجودة فی الخارج فیکون اتصاف الاشیاء بهما خارجیا فکیف یکونان من المعقولات الثانیة

فان قلت قد صرح الصدر الشیرازی[1] فی حواشیه المتعلقة لشرح المطالع ان المعقول الثانی علی ما یفهم من کلام القدماء الکلی الخارج عن حقیقة الافراد بشرط ان لا یحاذی به امرا فی الخارج ای لا یکون مبدؤه موجودا فیه کالشئ فان فرده اما سماء او ارض او سواد او بیاض او غیر ذلک والشئ 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 عبارة القدماء ان المعقول الثانی ما یتصف به الشئ فی الذهن لا فی الخارج ففهم منه جماعة ان مرادهم بعدم اتصاف الشئ به ان لا یکون مبدؤه موجودا فی الخارج کالعلیة ذاتیة وغیرها بخلاف الاسود فان مبدأه السواد موجود فی الخارج ولیس بشئ فان المراد بالاتصاف فی کلام القدماء اعم من الاتصاف الانضمامی والانتزاعی فالوجود والشیئیة لیسا من المعقولات الثانیة وکذا العلیة والمعلولیة وبعد التنبه والتی اقول قد یتوهم العجب من صنیع المحققین[2] حیث انکر کون الوجود من المعقولات الثانیة فی شرح السلم وشنع تشنیعا بلیغا علی السید المحقق ثم قال ههنا[3] فی تقریر کلامه ان الوجود مطلقا ذهنیا کان او خارجیا من المعقولات الثانیة لا یتصور ان تکون موجودة فی الخارج ولا اعجب 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 فتقریر کلامه علی حسب ما رآه قوله وانت خبیر آه ایراد من المحشی علی التقریر المذکور انفا قوله مع کونه[4] نقلا للتقریر الثانی لا یخفی علیک انه ان اراد من الکفایة فی عدم البطلان کون تلک التحقائق امورا ذهنیة کما فی التقریر الثانی فهو باطل لان حاصل التقریر المذکور هو انه لو کان للوجود المصدری افراد غیر المحصص لکان للوجود المصدری الخارجی ایضا افراد سوی المحصص لکن لا یمکن ان یکون الوجود الخارجی فردا غیر المحصة لاستلزامه کونه موجودا خارجیا کما مر فلا یمکن ان یکون للوجود المصدری ایضا فرد غیر الحصة وهذا التقریر مبطل للافراد غیر المحصص للوجود مطلقا ذهنیا کان او خارجیا فاین الکفایة وان اراد معنی آخر فلا بد من بیانه وانا احتمال ان یکون للوجود المصدری افراد غیر المحصص دون الوجود الخارجی ففی غایة السقوط لعدم القائل بالفصل قوله یرد علیه آه حاصل الایراد انه یلزم من کون مفهوم الوجود الخارجی عدما لحقیقة وجود تلک الحقیقة فی الخارج ولا مضایقة فیه فان المعقول الثانی انما هو الوجود المصدری وان کان تلک الحقیقة المفروضة ایضا من المعقولات الثانیة فیمنوع فیمکن ان لا تکون تلک الحقیقة نهائیة فلا یلزم کونها موجودة فی الخارج وقال جدی دام استاذا استاذی نور الله مرقده فی حواشیه لدفع هذا الایراد اقول المحقق لیس بغافل عن الایراد کما لا یخفی علی کلامه اللاحق وهو ان المدعی بدیهی الا فلا یخفی فانتهی واقول حمل قوله لا یخفی بانه اشارة الی هذا الایراد لیس مستحسن لان فیه تسلیم کون الوجود معقولا ثانیا وهذا المحقق

[1] ای مولانا صدر الدین الشیرازی منه ظله
[2] ای مولانا محمد حسین منه ظله
[3] ای فی حواشیه المتعلقة بحواشی شرح المطالع منه ظله
[4] صاحب شمس الضحی منه ظله

ینکره بل المعلل الصحیح لانه اشارة الی منع کون الوجود معقولا ثانیا **قوله** مسلم اقول تسلیم کون الوجود معقولا ثانیا فی غایة السخافة کما بیناه علیه
قوله واما کون تلک الحقائق منها آه قال بعض المناظرین لما قول هذا الایراد فی غایة المتانة اذ المراد بالحقائق المعروضة للوجود المصدری
مناشئ 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 مبنا رد 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 لا یخفی ما فیه لما عرفت سابقا ان المراد بالحقیقة غیر الحصة المتنازع فی وجودها للوجود
المصدری هو الامر المبهم فی کنهه غیر الحصة ولیس المراد به ما بالموجودیة فان جمیع الحکماء المحققین متفقون علی ان الموجود منشأ لمسمی بالوجود
وما به الوجود وهو امر آخر غیر الوجود المصدری وافقه 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 والعلک
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 وفساد الشجرة ینبئ
عن فساد الثمرة **قوله** ان تحقیقا بحسن تقریرا لاستاذ آه اقول بل المتوقع من الفطن الذکی ان یتحقق بحسن تقریر المحققین المذکورا خرا
کما عرفت **قوله** الا ان الاحصر 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 للمعانی المصدریة لکن المطول یشتمل علی فائدة جدیدة لا یشتمل علیها المختصر فکان الاطول
احسن من هذه الجهة **قوله** القائلین بان الوجودات الخاصة آه اعلم اولا ان الوجود یطلق علی معنیین احدهما المعنی المصدری
الانتزاعی الذی یعبر عنه بوجودن وهو الذی جعلوه من المعقولات الثانیة بناء علی ما یفهم من ظاهر کلام القدماء وقد مر ان التحقیق خلافه
وثانیهما مصداق ومنشأ انتزاعه وهو الوجود بمعنی ما به الوجودیة ویعبر عنه بالوجود الخاص وثانیا انهم تنازعوا قدیما وحدیثا فی ان الوجود
هل هو بدیهی التصور او نظریة فذهب جمع الی ان تصوره بدیهی لعلمه البله والصبیان وقال بعضهم ان تصوره نظری وقال البعض ان
تصوره ممتنع وکتب المتاخرین مشحونة بذکر دلائل الفریقین والذی تحکمه النظر الدقیق هو ان النزاع بینهم لفظی فمن قال ببداهته اراد الوجود
المصدری فان تصوره بدیهی لکونه من الانتزاعیات وکنه الانتزاعیات لیس الا ما یحصل فی الذهن علی التقرر فی مقره ومن قال بکسبیته
او امتناعه اراد الوجود بمعنی ما به الوجودیة کذا ذکره الصدر الشیرازی فی حواشی شرح التجرید وللمناظر ان یمنع کون کل ما یحصل عند انتزاع
الانتزاعیات کنهها او ثانیا انهم بعد اتفاقهم علی ان الوجود المصدری بدیهی التصور مشترک بین الحقائق الموجودة وان الوجود الخاص موجود
فی نفس الامر لا محالة به یتنزع الوجود عن الموجودات اختلفوا فی تعیین الوجود الخاص وفی انه هل هو زائد علی الحقائق او هو عینها او مشترک
فیها فقد ذهب جمع من الاشاعرة والمعتزلة غیر ابی الحسین وابتعه الی انه مشترک معنی قال السید المحقق فی حواشی شرح المواقف المدعی بحسب الظاهر
اشتراک معنی الوجود المصدری والانتزاعی بین الموجودات والموجودات اشتراکا علی وجه الاجمال وبحسب النظر الدقیق اشتراک الوجود الحقیقی
انتهی وذهب ابو الحسن الاشعری وابو الحسین البصری المعتزلی الی انه نفس الحقیقة فی الواجب والممکنات کلها فالوجودات عندهم حقائق
متخالفة متکثرة بذواتها وجود کل حقیقة عین لها وذهب الحکماء المشاؤن الی انه نفس ماهیة الواجب وزائد فی الممکن منضم معه

لسلم والا کون
تلک الحقائق منها
فی غایة المتانة
فالمقصود من
اصل الکلام
ان التحقیق یکون
غیر الاستاذ
سلم الدوانی کما
لا ای
مولانا
الاحصر
جلال الدین
الدوانی
رح
الاشمل لان علی
ب ۶۰ ب
ای
المحققین
ملا محمد حسن
رح
المحققین
عطف
بان الوجودات
ای
ای مولانا
صدر الدین
الشیرازی
رح
ای
باعتبار
المنشاء
الشارح
علامة شرح
رح

فوعندهم حقيقة مشتركة معنى بين الممكنات وذهب المتكلمون الى انه صفة قائمة منعتة بالماهية مطلقا واجبة كانت او ممكنة فوجود
المتكلمين والحكماء متفقون على ان لمفهوما 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 لانه حقيقة 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 افرادها 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 ورد الاعتقاد ما نقله المحشي ههنا من مذهب المشائين
غير المذكور في الكتب المتداولة فان الوجود الخاص عندهم عين الحقيقة في الواجب ومشترك معنوي بين وجودات الممكنات لا ان
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
عارضا للممكنات منضما اليها مما لم يذهب اليه المشاؤون بل لم ينسب هذا المذهب الى احد في الزبر المتداولة فلعل المحشي اطلع
على تصريح من بعض المشائين على ذلك وخامسها ان حاصل كلام المحشي ههنا ان تقرير الاستاذ الاطول مع افادته ما هو المطلوب يفيد
بطلان هذا المذهب ايضا لذكر الشق الاشتقاقي فنقول هذه الامور المنضمة بالممكنات التي سميتموها وجودات خاصة لا بد ان يصدق
عليها الوجود عليها باحد الصدقين والتالي بكلا شقيه باطل فالمقدم مثله اما بطلان الحمل بالمواطاة فظاهر فان حمل المعاني المصدرية على معروضاتها
وما شابهها اعتزاليا بالمواطاة باطل واما عدم الحمل الاشتقاقي فلانه لو حمل الوجود المصدري على الوجود الحقيقي المفروض كوجود زيد مثلا
لعرض له حصة مع قطع النظر عن تحققه في ذهن ما وكل ما هذا شانه فهو موجود خارجي فيلزم كون ذلك الوجود كالموجود موجودا خارجيا
وح فان لم يعرض له امر منضم آخر مسمى بالوجود الحقيقي به يصير ذلك الوجود الخاص موجودا سوى الحصة فليكن حال جميع الموجودات كذلك
فاي حاجة الى فرض عروض الامر المنضم بزيد مثلا وان عرض له فرد آخر فيلزم التسلسل وهو محال فثبت انه لا وجود للامور المنضمة
التي هي الوجود الحقيقي وذلك ما اردناه فالتقرير الاطول يبطل بهذا المذهب ايضا مع افادة ابطال كون الافراد الاخر سوى الحصص
للوجود المصدري ولا كذلك الاخصر فانه لخلوه عن ذكر الشق الاشتقاقي لا يبطل به الا وجود افراد الوجود المصدري غير الحصص
بما مر من التقرير ولا يبطل به هذا المذهب لبقاء احتمال الحمل الاشتقاقي فافهم واغتنم هذا التحرير فان المحشين قد سكتوا في
هذا المقام عن الحل والتقرير **قوله** للماهيات الممكنة دون الحقيقة الواجبية فان الوجود عند المشائين عينها وهو معنى قولهم الواجب
وجود وموجود وما به الوجود وهو المراد من قولهم الوجود عين الواجب فالمراد بالوجود في هذا القول الوجود الخاص ومعناه ان الوجود الخاص
في الواجب عينه لانه عرض بل امر آخر صير موجودا كما في الممكنات تعالى الله عنه ويمكن ان يكون المراد به الوجود المصدري ويكون
معنى عينية للواجب ان صدقه عليه لا يحتاج الى حيثية زائدة فان ذاته بنفسها مبدأ لوجودها ولا كذلك في الممكنات فانه
صدق الوجود المصدري عليها مستندا الى حيثية جعل الجاعل ونحو ذلك فليحفظ **قوله** وان لم يكن منها افرادا للوجود المصدري هذا
وان كان صحيحا لان الغيرية تقتضي الحمل بالمواطاة فلو كانت الوجودات الخاصة المذكورة افرادا للوجود المصدري لوجب حمله عليها

لا
والايصدق
عليها الكل
لاستحالة
ارتفاع
النقيضين
فكيف
تكون سببا
لوجود
الموجودات
منه
منه

للماهيات
الممكنة دون
الوجود بمعنى
ما به الوجود
وهو الواجب
وهو بالحمل
الاولي
افراد الوجود
المصدري

مواطاة وهو محال لكنه غير مفيد ههنا فان المراد من الافراد غير الحصص المتنازع في وجودها في هذا المبحث ليس مناشئ انتزاع الوجود المصدري التي هي الوجودات الخاصة حتى يكون ذكرا لافادة هذا الدليل بطلان كون الوجودات الحقيقية المذكورة افرادا للوجود المصدري مفيدا كما بينا ذلك عليه غير مرة بل المراد ما يحصل عند تصور الوجود المصدري في الذهن فيندفع الكلام وقع في غير موضعه فتذكر لعلة يحتاج الى اللطف القريحة ومن لم يتقفل ذكرنا فلا يتهم الا عقله

قوله لخلاف الاطول قد يتوهم ههنا ان توصيف الدليل الاول بالاطول يفيد ان الثاني طويل وتوصيفه بالاخصر بنافيه وكذا توصيف الثاني بالاخصر يفيد ان الاول مختصر وتوصيفه بالاطول بنافيه دجوابه ان الاطول والاخصر وان كانا من صيغ التفضيل لكن قد تجرد صيغة التفضيل عن معنى التفضيل كما اشار اليه العلامة الجرجاني في حواشي شرح الشمسية فالمراد بالاطول الطويل وبالاخصر المختصر فلا منافاة **قوله** ولا عائبة فيه هذا دفع دخل مقدر تقريره الدخل انه لما افاد الدليل الاول فائدة اخرى ايضا ولم يحصل هذا المنصب للدليل الثاني فكان الدليل الاول اولى مع ان استاذ قد جعل الثاني اولى في باب سبق وتحرير الدفع ان الاولوية التي حكم بها الاستاذ على الثاني انما هو باعتبار افادة المقصود واما افادة البطلان المذكور فامر خارج عن البحث فلا منافاة لولم يفده الدليل الثاني الذي هو الاولى **قوله** فان المقصود في هذا المقام آه قال بعض الناظرين يعني ان مقصود الشارح نفي الفردية الحقيقية وذلك لانه فهم من كلام السيد المحقق انه يقول ان معروض الوجود المصدري فرد حقيقي له فاورد عليه ما اورد وقد عرفت مقصود السيد المحقق فلا يرد عليه ما قال انتهى اقول قد عرفناك مرة بعد اخرى ان هذا افتراء **قوله** وقد بقي بعد خبايا جمع خبية كالخفية وزنا ومعنى وقد اظهرنا تلك الخبايا في هذه المباحث فتشكر **قال** في الحاشية لا يقال الكل سن الوجودين لوازم آه هذه معارضة على ما ذكر سابقا من ان بين الوجود الذهني والخارجي اتحادا نوعيا وتقريرا ان لليلكم وان كان يثبت مدعاكم لكن عندنا دليل ينفيه وهو ان الكل من الوجود الذهني والخارجي لوازم ليست للآخر كالاحراق للنار والحرارة للماء والبرودة للماء وغير ذلك فانها عوارض للوجودات الخارجية ولا يمكن وجودها في الذهن وكالانكشاف به والاكتناف بالعوارض وكونه صفة للنفس وغير ذلك فانها عوارض للوجود الذهني ولا يمكن عروضها للوجود الخارجي واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات فيلزم الاختلاف بين الوجود الذهني والخارجي وهو خلاف ما ادعيتموه وأجاب عنها كمال المدققين بان اختلاف اللوازم انما يدل على اختلاف الملزومات اذا كانت اللوازم لوازم نفس الماهية وذاتي ما نحن فيه ممنوع فيجوز ان تكون كلوازم الصنف فلا يلزم من مخالفة اختلاف الوجود الخارجي والذهني نوعا بل صنفا والمطلوب ذلك لا هذا **قال** في النهية ايضا واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات اعلم ان ههنا اربع مقدمات متداولة على السنتهم في مواضع الاولى ما ذكر ههنا والثانية اختلاف الملزومات لا يدل على اختلاف اللوازم والثالثة اتحاد اللوازم لا يدل على اتحاد الملزومات والرابعة اتحاد الملزومات يدل على اتحاد اللوازم اما الاولى فاستدل عليها العلامة الكوفاموي في شرح التسلم تقليد المتبقر العلوم كما هو دابه في جميع تصانيفه بما توضيحه ان الملزوم علة للوازم اما بنفس ماهيته كما هو مذهب رئيس الصناعة او بعلية وجوده المطلق في لوازم الماهية ووجوده الخارجي في اللوازم الخارجية ووجوده الذهني في اللوازم الذهنية كما ذهب اليه المتاخرون واللوازم من آثار الملزومات ومقتضياتها وقد تقرر في مقره ان الشئ الواحد لا يصدر منه الا الواحد فلا يصدر عن الملزوم الواحد الا اللازم الواحد ولا يمكن صدور اللوازم المتعددة عن ملزوم واحد وذلك ما اردناه وهذا عجيب منه جدا ولا عجب منه فانه اقتدى بمن اقتدى ظانا ان الامام ضامن انما العجب من امامه حيث لم يفهم سخافة هذا التقرير مع غوصه في بحار الحكمة اليمانية ولم يقطعن ما يرد عليه من الوجوه القوية اليمانية منها ان هذا الدليل مبني على كون اللوازم معلولة للملزومات وهو في حيز البطلان بل التحقيق

خلاف الاول
فان المقصود
في هذا المقام
نفي الفردية
فقط وهو
حاصل به
منه مدظله
فانهم وقد
بقي بعد خبايا
ولا غرابة في المقام
قوله وقد بقي بعد خبايا
سنه
الوجود
منه مدظله
ع ای
الفاضل
محمد صدیق
الکوفاموی
منه مدظله
ع ای
السید باقر
داماد ۱۲
منه مدظله
ع ای
الشیخ البهائی

بالقبول هو ان اللوازم مجعولة بجعل الله سبحانه لكن بجعل الملزوم لا بجعل مستانف وتنبيه ان المراد من كون الملزومات فواعل للوازم انها فواعل مصدرة لها حقيقة فهو باطل اذ الفاعل الحقيقي لجميع الاشياء هو الله تعالى وما نظن في اظهارنا فاعلا فليس بفاعل حقيقة انما هو من الاسباب والآلات ويستفاد من كلام المحكمان نسبة الافاعلية الى غير الله تعالى كالصورة النوعية في باب الطبعيات والعقل الفعال في مبحث الالهيات فتسامح منهم اعتمادا على القرينة المتعادة والفاعل الحقيقي عندهم لجميع الاشياء انما هو الله تعالى انما سموا من الوسائط والروابط كما صرح به المحقق[1] الطوسي في شرح الاشارات فاذن فاعل اللوازم وجاعلها انما هو الله تعالى للملزومات اذ المراد بالفاعل المؤثر مطلقا او الموقوف عليه مطلقا فالواحد الاوسط لا ينكر لان المراد من الشيء الواحد في قولهم الواحد لا يصدر منه الا الواحد انما هو المصدر الا المؤثر مطلقا ومنها ان قولهم الواحد لا يصدر منه الا الواحد لم يثبت بدليل صحيح على الآلات الدلائل المذكورة في اسفارهم في هذا المقام كلها واهية فالبناء عليها فاسد ومنها ان صدور الكثير من الواحد انما يمتنع من جهة واحدة واما اذا كانت هناك جهات مختلفة فلا بأس بصدور الكثير عنه كما صرح به ابن[2] كمونة في شرح التلويحات ولهذا جوز واصدور الاثنين عن العقل الاول وكذا الى ان قالوا بصدور جملة الاشياء من العقل الفعال فكذلك يجوز ان يكون للملزوم واحد جهات مختلفة تكون مبدأ للملزوم لوازم مختلفة وبالجملة هذا الدليل لا ينبغي ان تصغى اليه الآذان ولا تشهده الاذهان فالصحيح ان يقال لو لم يستلزم اختلاف اللوازم اختلاف الملزومات لصح الانفكاك بين اللازم والملزوم فان معنى اختلاف اللوازم ان يكون لازما لشيء لا يكون لازما لشيء آخر فاذا وجد اختلاف اللوازم لا بد ان يوجد اختلاف الملزومات فانه لو اتحد الملزوم لا يعرضه الا لازم واحد فيلزم الانفكاك بين اللازم الآخر وملزومه وهو بين في معنى الاولى واما الثانية فوجهها انه قد يكون اللازم اعم من الملزوم كالحرارة اللازمة للشمس والحركة والنار فانها مختلفة بالماهية مع اتحاد لازمها اذ قد اضطربت كلمات الناظرين في هذا المبحث في بيان مراد السيد المحقق من الوجود الذي اسند اليه اللوازم المختلفة هنا ماذا فمنهم من قال ان المراد به الامر المنضم مع الماهية وعليه سلك الفاضل المحشي سيجيء اليه الاشارة ومنهم من زعم ان المراد به الوجود العلمي ما هو مذهب الاشراقيين وورد عليه بان الواجب تعالى واحد شخصي فلا يمكن استناد اللوازم المختلفة اليه واجاب عنه الفاضل[3] الكوهكمري بان استناد الامر المختلفة الى الامر الواحد انما لا يجوز اذا لم تكن هناك جهة متكثرة والا فيجوز ان تتعبر مع الواجب باعتبارات مختلفة بها يستند اليه اللوازم المختلفة والقول بان مقتضى اختلاف اللوازم اختلاف الملزومات حقيقة لا اعتبارا مما لا دليل عليه ورده الفاضل المحشي بما ردده وستطلع على ما له وما عليه عن قريب ومنهم من قال ان هذا الجواب مبني على مذهب الاشاعرة القائلين بان الوجود نفس حقيقة كل شيء وهو مشترك لفظي بين الحقائق المتخالفة وفيه ان صاحب هذا القول يرى ان وجود كل موجود نفس حقيقته فاذا كانت الحقيقة الموجودة في الخارج والذهن حقيقة واحدة فالوجود الخاص الخارجي والذهني متحدان حقيقة فكيف يستند اليه اللوازم المتخالفة الدالة على اختلاف الملزومات وان لم تكن حقيقة الوجود الخارجي والذهني حقيقة واحدة بناء على مذهب[4] الصدر الشيرازي من انقلاب الحقيقة باختلاف الوجود او بناء على القول بصول الاشياء بأشباحها فسخافة هذين التبيين

[1] اي مولانا نصير الدين الطوسي قدس سره منه مد ظله

[2] المراد بالمحقق عز الدولة سعد بن منصور ابن كمونة الاسرائيلي منه عم فيضه ٦٣

[3] المراد به المولى محمد هاشم الخراساني قدس سره منه مد ظله

[4] اي مولانا صدر الدين الشيرازي قدس سره منه مد ظله

عن الحمد ر تشهد بسنجافته وقال بحر العلوم نور الله مرقده ثم انه اختر ع بعض المتاخرين مذهبا ذر عموا انه مذهب الشائين وهو ان الوجود
المشترک هو المصدر ی واشتراکه بين الافراد المتخالفة بالحقيقة وكل وجود مشخص بنفس تصير المهيات متشخصة به بقيامه بها قياما
وتارة يقولون قياما اتحاديا كقيام الجنس بالفصل فان بنى جواب المحشى على هذا الراى فله نوع توجه انتهى وفيه ان السيد المحقق قد صرح ان الوجود
المشترک وان كان نظيرين فى بادى الراى انه المصدر ى لكنه فى الحقيقة هو الوجود الخاص فهو ليس بعرض عن كون المشترک هو الوجود المصدر ى
قوله الظاهر انه اراد به الخ قال فى المنهية فى الوجود مذاهب احدها ان الوجود عبارة عن الواجب تعالى وثانيها انه عبارة عن حقيقة الشئ
وثالثها انه عبارة عن الامر المنتزع عن المهية والظاهر ان مراد المحشى فى الجواب المذكور فى الحاشية المذهب الاخير واليه اشار بقوله الظاهر
انه اراد الخ انتهت **قوله** فيها فى الوجود مذاهب اختلفوا فى الوجود فى مواضع فى بداهته ونظريته وفى اشتراکه بين الموجودات وعدم اشتراکه
وفى عينيته للموجودات وزياده عليها وكتب الكلام مزينة بذكر هذه الاختلافات والتحقيق على ما ذكره السيد المحقق فى حواشى شرح المواقف
ان الاختلاف الاول لفظى حيث قال الظاهر ان القائل ببداهته تصور الوجود اراد به المعنى المصدر ى والقائل بكسبيته وبامتناع اراده
منشا الانتزاع الوجود الحقيقى انتهى واما الاختلافات الباقية فالذى يظهر بالنظر الدقيق هو انها فى الوجود الخاص بمعنى ما به الموجودية وقد مر
تفصيله فيما افاد كمال احد قتين فى حواشيه عند كلام السيد المحقق المذكور فعلى هذا يكون النزاع فى اشتراک الوجود فى الماهيات واختصاصه
وكذا فى زيادة الوجود عينيته مع الماهيات كلما يرجع الى النزاع اللفظى فان القائل باشتراک الوجود هو القائل بالمعنى الانتزاعى
المصدر ى دون من يقول بعينيته مع الماهيات وكذا حال القائل بزياده انتهى مجال التعجب فهمه **قوله** فيها عباره عن الواجب هذا هو مذهب
الاشراقيين وتبعهم السيد المحقق وحقق ان ما به موجوديه جميع الاشياء هو الواجب واليه تنسب الموجودات كلها فالواجب موجود بالذات والممكنات
موجودة بوجوده كما يقال الماء مشمس وفرع عليه فى حواشى حاشية التهذيب المجالية عينية علم الواجب الاجمالى بذاته تعالى حيث
قال ان للممكن جهتين جهة الوجود والفعلية وجهة العدم واللافعلية وهو بحسب الجهة الثانية لا يصلح ان يتعلق به العلم فانه بهذه الجهة
معدوم فالجهة التى بحسبها يتعلق العلم انما هى الاولى وهى راجعة اليه تعالى فان وجود الممكن هو بعينه وجود الواجب فعلمه تعالى بالممكنات
ينطوى فى علمه بذاته بحيث لا يعزب عنها مثقال ذرة انتهى والتحقيق ان ما اختاره من كون الوجود الحقيقى عين الواجب باطل فانه لا يخلو
اما ان يكون ذات الواجب مصداق الوجود او انتساب الممكن اليه وكلامه فى حواشى شرح المواقف قد يشعر بالاول وقد يشعر بالثانى
وكلاهما باطلان اما ان كون ذات الواجب بعينها وجودا خاصا وما به الموجودية لجميع الاشياء باطل فلان ذات الواجب انما تكون
فى موجودية جميع الاشياء وبصح حكاية الموجودية للممكن عنه ولا يكفى فعلى الاول يلزم وجوب الممكن اى ممكن كان لان مصداق الموجودية
لما كان نفس الذات الواجبة بلا احتياج امر آخر وجب كون الممكن موجودا وهذا خلف وعلى الثانى يلزم الاحتياج الى شرط زائد بحيث
لو لم يوجد ذلك الشرط لم يوجد الممكن مع وجود الواجب فى الحالين وهو خلف لكن ذات الواجب مصداقا للوجود بل الشرط الزائد واما استدلاله
على مذهبه فى منهيات حواشى الحاشية 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 الانضمامى يتوقف على ان يوجد المنضم اليه فى ظرف الاتصاف
ثم يوجد فيه الصفة وعلى الثانى لا بد له من منشا الانتزاع هو الوجود حقيقة فننقل الكلام اليه حتى يتسلسل او ينتهى 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 للاتحاد الخ وهو 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 ابطال شق القيام الانضمامي في الانتزاعي 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 واما ان 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 المنشأ فافهم قوله فيما وثانيهما آه 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 صارت بنفسها مصداق الوجود من دون احتياج الى امر آخر وكل ما هو كذلك فهو واجب ويجاب عنه بان العينية لا تستلزم الوجوب فان الوجود اذا كان عينها فبطلان الماهية هو بطلان الوجود فالوجود مفتقر في تقرره في الواقع الى الجاعل وكذا الماهية فلا وجوب قوله فيهما وثانيهما آه هذا القول يشمل ثلثة مذاهب الاول مذهب الحكماء المشائين وهو ان الوجود عين الذات في الواجب وفي 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 ضعيف جدا فانظر ما ذا ترى قوله فلوازم 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 المصدريين لعدم استناد اللوازم المختلفة اليهما ويرد عليه انما يصح لو كانت الوجودات عبارة عن الامور المنضمة مع الماهيات وكانت حقائق متخالفة متكثرة بذواتها بان يكون اشتراك الوجود بينها اشتراكا لفظيا كما نقله المحشي عما بقا عن المشائين فانه حينئذ يمكن 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 بهذا شيئا وقد نبه عليه المحشي بهذا فقال مستدركا لكنه 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 بطل ما قيل من ان ما بنى جواب المحشي على هذا فله نوع توجيه انتهى بلفظه فخطأ فاحش منه بناء على زعمه في مواضع متعددة من حاشيته ان معنى حصول الاشياء بانفسها حصول الشيء الخارجي من حيث تشخصه ووجوده الخارجيين في الذهن ولهذا اعترض على مذهب الطبيعيين في الابصار القائلين بحصول الصورة النطباعية 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 المرئية الشخصية المذكورة من حيث انها هوية شخصية موجودة في الخارج للافتقار الى الحاسة فلا يتصور حلول المرئية المذكورة في القوة الحاسة والثاني ان جماعة من الناس قد تبصر شخصا واحدا في زمان واحد

فلو حصلت هوية الشخصية فی ذلک الزمان فی اذهان مختلفة یلزم وجود شخص واحد فی زمان واحد فی المحال المتعددة والثالث انه لو حصل الشخص فی الحاسة مع التشخص الخارجی یلزم ان یکون له تشخصان الخارجی والذهنی وتعدد التشخص للشخص الواحد باطل فهذه الایرادات من قبیل بناء الفاسد علی الفاسد اذ مذهب المشائین لیس مازعمه ذلک الفاضل حتی ترد علیه الایرادات الثلثة المذکورة **قوله** لکنه لا یصح آه حاصله ان استناد اللوازم المختلفة الی الامور المنضمة مع الماهیات التی هی وجودات حقیقة لا یصح علی المذهب المختار للحکماء المشائین من ان الوجود مشترک معنوی بینها بان یکون الوجود موضوعا لمعنی واحد وهو مبدأ الوجود وما به الوجود ویکون هذه الامور افراده وذلک لان الامر المنضم الی الماهیة علی تقدیر کونه مشترکا معنویا بینها یکون متحد النوع فلا یصح اسناد اختلاف اللوازم الیه بل انما یصح علی الاشتراک اللفظی وهو باطل کما مر وا قول الاستدراک ههنا لا معنی له فانه یوهم ان ههنا مذهبا آخر غیر ما استدرک به وقد عرفت انه لیس کذلک فان القائلین بالامر المنضم 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 المصدری اشتراک الوجود المصدری معنی بین افراده التی هی حصصه او 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 ضروری غیر قابل لان یجعل مسئلة من الفن بل لکونه اجلی مما لا یلیق النزاع من هؤلاء العقلاء فیه فیکون الاشتراک وعدمه فی الوجود الحقیقی حقیقة **قوله** بین الوجودات او الموجودات وجه الترديد ان الوجوه الدالة علی اشتراک الوجود المذکورة فی المواقف بعضها تدل علی اشتراک الوجود بین افراده الحصصیة وبعضها تدل علی اشتراکه بین افراد الموجودة ولولا 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 هکذا نقل عنه فی المنهیة **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 الغار لها بل الالیق فی حق من یرجع المباحث ان یعین المبحث علی ان کثیرا من دلائل المتخاصمین بل کلها لا ینطبق الا علی المصدری انتهی وانت تعلم ان اختیار وقوع النزاع فی الوجود المصدری البدیهی الاشتراک لیس باولی من اختیار وقوعه فی الوجود الحقیقی ولا عجب من وقوع النزاع عن القدماء الذین لا تمیز لهم فی المباحث فی الوجود الحقیقی قبل تنقیح المصداق **قوله** وما قیل القائل الفاضل السندیلی مجیبا 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 ضرورة الاتحاد فیهما ذهنا وخارجا واما عبارة عن الامر المنضم وذلک ایضا باطل علی تقدیر الاشتراک المعنوی کما هو المتقرر فی مدارک الحکماء انتهی حیث قال انا مع اعترافی بقصور الباع اقول یمکن ان یقال انه اراد بالوجود ما به الوجود وهو الواجب واستناد الاشیاء المختلفة الی الواحد انما لا یجوز اذا لم تعتبر معه جهات متعددة واما اذا اعتبرت فیجوز انتهی وهکذا ذکره الفاضل الکوفاموی **قوله** لیس بجید 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 اعتبارا فلم عدل السید المحقق عنه واجاب عنه جد جدی واستاذ استاذی نور الله مرقده بانه انما عرض عنه لان اللوازم انما هی مستندة فی نفس الامر الی الوجود الحقیقی دون المصدری لان الجواب لا یتاتی الا به **قوله** بل الجید ای الجید من بد والامر فی الجواب کذا فی المنهیة

٥١ ای ملا محمد حسن قدس سره منه
٥٢ ای المولوی احمد علی السندیلی منه عم فیضه
٥٣ ای مولانا کمال الدین رح منه زاد مجده
٥٤ ای المولوی محمد عظیم الکوفاموی منه عم فیضه
٥٥ ای مولانا محمد نور الله قدس سره منه زید برکته

قوله لما هو الاكتفاء على المبنى عليه قال في المنسية المراد بالامر المنضم مع الماهية وهذا القدر كاف في دفع الاشكال انتهت قال بعضهم حاصل ما اعلم ان في كلام المصنف ثلثة احتمالات الاول ان يراد بالمتجدد الحادث فقط وبالصفة الحصولي وهذا هو الذي ابطله سابقا في المنسية واراد ههنا ابطاله في الحاشية والثاني ان يراد بالحصولي الحادث وهو الذي صدره سابقا بقوله ويمكن ان فاللام في قوله ههنا كما مر هو الا العلم الحصولي للعهد اي الحصولي الحادث لانه لا دخل في الاكتسابات الا للعلم الحصولي الحادث على ما مر تقريره والثالث ان يراد به مطلق الحصولي ويكون قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور صفة كاشفة وهو الذي ذكره بقوله كان المراد الخ بحمل البعدية على الذاتية على ما هو الصحيح المقبول عند ارباب النصيحة وعلى هذا يكون كل من العبارات الثلث محمولا على فائدة جديدة وكل جديدة اولى من قديمة قوله وجه تعدد الخ قال بعض الناظرين يعني ان المصنف لم يخصص المقسم بالحادث بل عدل عنه وخصص بالمتجدد ووجهه انه على تقدير تخصيص المقسم بالحادث لا بد 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 تخصيصه بالحصولي اذ المتجدد بمعنى الحصولي الحادث ولا يخفى ان هذا الكلام من الشارح نص على ان مورد القسمة عند المصنف في زعمه هو الحصولي الحادث كما اومانا اليه في اسبق انتهى اقول غرض السيد المحقق ههنا ان المصنف لم يخصص المقسم بالحادث بل عدل عنه وخصصه بالمتجدد ووجهه انه على تقدير تخصيصه بالحادث لا بد 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 فلا بد ان يقيد المقسم بالحصولي الحادث ثم ان البداهة والنظرية لا يتصف بهما الا الحصولي الحادث فلا بد من تقييد الحصولي بالحادث عند التقسيم الثاني قوله توجيهه توضيحه انه كما ان البناء العلم بالهيئة وتصوره في ذهنه قبل البناء ثم يعلمه بصور تلك التفصيلية بعد الفراغ عن بنائه كذلك الواجب تعالى يعلم الاشياء قبل وجودها وبعد وجودها ولكن فرق بين علم البنّاء قبل وجود البناء وبين علم الواجب قبل وجود الاشياء فان في الاول اجمالا منافيا للكشف التام وفي الثاني انكشاف تام فالله تعالى يعلم الاشياء قبل وجودها علما تاما كما يعلم بعد وجودها وهذا العلم السابق هو المسمى بالعلم الفعلي لانه مبدأ لفعل الخلق ومنشأ لمجعل الاشياء فان المجاعل 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 نقول ان المصنف قد مثل العلم الحضوري الذي يكفي فيه مجرد الحضور لعلم الواجب لم يقيده بعلمه بنفسه كما قيده علم العقول به فعلم منه ان علم الواجب مطلقا علم حضوري سواء كان بنفسه او بغيره وقد تقرر في محره وسياتي تقريره عن قريب ان العلم والمعلوم في الحصولي متغايران بالاعتبار وفي الحضوري متحدان لان المغايرة بينهما اصلا للكونة عبارة عن نفس المدرك الحاضر عند المدرك فيلزم ح ثلث استحالات الاولى عدم علمه قبل وجود الممكنات لان علمه بها لما كان حضوريا وجود عين الحاضر عند المدرك والحضور للممكنات قبل وجودها فلا يكون لعلمه بها قبل وجودها سبيل والثانية استكماله بالغير فانا لا نشك ان العلم صفة كمال وعلى هذا التقدير يلزم استكماله بالممكنات لكون العلم عبارة عنها والاستكمال بالغير نقص في ذاته والثالثة زيادة صفة العلم لانا 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 الخ

قوله فيقرر هو قوله اي في فن الآلهيات من الحكمة الباحث عن احوال الماهية مطلقا الماهي في الوجود الخارجي وطاقي الوجود الذهني كالاداة الاصول

قوله علما فعليا يقابل العلم الانفعالي وهو الذي يكون بالتاثر عن الغير وهو ليس بمقتضى كما قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات تقسيم المعقولات الى ما يكون علما لوجود الاعيان الخارجية التي هي صورا لمتعقل الانسان مما لغير بالمسبقة احدا لى مثله وايجاد ما يعقله بعد ذلك ويسمى علما فعليا والى ما يكون معلولات للاعيان الخارجية كمتعقل الانسان شيئا شاهده ويسمى علما انفعاليا ويجب ان يكون متعقل الواجب من النحو الاول قوله بنادي باعلى هذا الرائج كيف لا فالبعرة تدل على البعير والاقدام تدل على المسير افلا يدل هذا النظام العجيب على عالم اللطيف الخبير وهذا المدار لم يصل الى قعر صماخ الشيخ المقتول حيث زعم ان علمه تعالى ليس فعليا مقدما على الايجاد حيث قال في حكمة الاشراق بعدما البطل مذهب المشائين القائلين بانظواء علم الممكنات في علمه تعالى بذاته في زعمه وسنذكره عن قريب فاذن الحق في العلم قاعدة الاشراق وهو ان علمه بذاته هو كونه ظاهرا لذاته وعلمه بالاشياء كونها ظاهرة له اما بانفسها او بمتعلقا تها انتهى ولما شاع بين الورود والايراد علمه بانه لو لم العلم الواجب بالاشياء قبل ايجاد العالم فكيف يصدر عنه النظام الاكمل اجاب بان النظام العجيب الموجود في العالم الازم من عجيب الترتيب الذي بين المجردات العقلية والنسب اللازمة واضوائها المنعكسة بعضها عن بعض انتهى وعلى هذا الكلام من اوله الى آخره مما يقشعر عنه جلود الذين يخشون ربهم وتقف به شعور الذين يخافون ربهم الم ينظروا الى هذا النظام العجيب والترتيب الغريب العقول عاقل انه صدر من غير ان يعلمه موجده ويتصوره سبحانه وتعالى عن ذلك علوا كبيرا ودعوى ان جودة النظام وحسن الترتيب انما هي ظلال ولوازم للنسب الشريفة والترتيب الانيق الواقع بين المفارقات فان المعقول المفارقة كثيرة ولها سلسلة طولية وعرضية فذوات هذه الاصناف تابعة لذوات اربابها وهيئاتها الميثاقية فرد دبها ذكره العلامة الشيرازي في الاسفار الاربعة بانا لو سلمنا ان هذا النظام تابع لنظام ذلك العالم لكنا نستفسر عن حال ذلك العالم انا السبب الباحث لنظام ذلك العالم فان جعل لكل نظام نظام آخر يلزم الدور او التسلسل فلا جرم ينتهي الى العناية الآلهية والارادة الواجبية التي نقاها صاحب الاشراق هذا وسيجئ زيادة تحقيق لهذه المباحث قوله ليس امدا على ذاته الخ اقول النفي وارد على التقييد والقيد جميعا فالغرض انكار الزيادة مطلقا لا نفي التغاير والتمايز فقط وقد يقال انه اشارة الى دفع سوال يرد على الحكماء على قولهم صفات الواجب ومنها العلم عينه تعالى لتقرير السوال ان الصفة عبارة عما يقوم بالشئ والعقل يشهد بالتغاير بين القائم وبالقوم به فهل سمعت احدا يقول ان الصفة زيد عين ذاته فكيف يكون صفة الواجب عينه تعالى ثم ثم قال بعض اعاظم الفلاسفة من هذا القول انكار صفات الواجب في صورة الاقرار وتحرير الدفع انه ليس غرض ان الصفة عين ذات الواجب تعالى لما تغايرا بينهما اصلا حتى يرد عليه ما يرد بل الغرض منه انه لا تمايز بين ذات الواجب وصفاته كتمايز زيد عن صفته فان ذاته في نفسها مطلقة خالية عن جميع الصفات وكل صفة من صفاته امر زائد على ذاته ممتاز عنها ولا كذلك الواجب فانه لا يمكن خلو ذاته عن صفات الكمال في وقت من الاوقات فصفاته ليست ممتازة عنها بل هي متصفة بها في حد ذاتها وهذا هو معنى قول المتكلمين صفات الواجب ليست عينه ولا غيره فليس سلب النقيضين كما يتوهم في بادي الراي بل المراد هنا بالغير الغير الاصطلاحي وهو ما يمكن الانفكاك عنه فصفات الواجب ليست غيره بهذا المعنى لعدم امكان انفكاكها عنها والا يلزم النقص المنافي للوجوب ولا عينه عينية محضة وظاهر ان العين والغير بالمعنى المذكور ليسا متناقضين حتى يلزم ارتفاع النقيضين هذا ولا يخفى عليك انه على هذا التقرير يرتفع النزاع بين الحكماء والمتكلمين ويكون مآل قول المتكلمين وقول الفلاسفة واحدا اذ ليس كذلك فان المتكلمين يقولون ان صفات الواجب ممكنة صادرة عنه تعالى قديمة ازلية تتصف بها الذات من الازل والفلاسفة لا يقولون بصدورها عن الواجب بل هم قائلون بالعينية بمعنى ان ما يصدر عن الذات والصفة في غير الواجب فهو صادر عن نفس ذاته الحقة من دون ان يحتاج الى امر آخر مغاير بالحقيقة ففي صفات الواجب الزائدة كما ذكره المحقق التفتازاني فتامل فان المقام دقيق لا يفهم الا بنظر التحقيق قوله كما يشهد به قوله تعالى الخ

اقول هذا الاستشهاد في غاية اللطف والطافة وموافق لما ذكره علماء التفسير اولوا البصارة واستدل الفلاسفة بهذه الآية على تحسين علم الفلسفة في غاية الضعف والسخافة كيف وبعض مسائل الحكمة كاستحالة الخرق والالتيام في الافلاك العظام واستحالة اعادة المعدوم المنجرة الى الكفار المحشر مخالفة للنصوص الظاهرة فحق ان يقال في حقهم من بويت الحكمة فقد اوتي شرا كثيرا قوله اي بالامر المباين قال في الحاشية اي الامر المنفصل المتمايز الوجود وانتهت قد يقال فيه سلوك على مسلك المتكلمين فان الذي لا يليق بشان الواجب عنهم انما هو الاستكمال بالمنفصل المتمايز الوجود واما الاستكمال بالصفات الزائدة فموجائز عندهم بل واقع قال المحقق التفتازاني في شرح العقائد النسفية الاولى بان يقال المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات وصفة وان لا يجترأ على القول بكون الصفات واجب الوجود لذواتها بل يقال هي واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينا ولا غيرا وهو ذات الله تعالى ولا استحالة في قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم واجبا به غير منفصل عنه وليس كل قديم آلها حتى يلزم من وجود القديم وجود الآلهة لكن ينبغي ان يقال الله قديم بصفاته ولا يطلق القول عليها بالانفراد لئلا يذهب الوهم الى ان كلا منها قائم بذاته وتصعوبة هذا المقام ذهبت الفلاسفة والمعتزلة الى نفي صفات الله تعالى والكرامية الى نفي قدمها انتهى وهذا صريح في استكمال الواجب بالصفات الزائدة الازليته ولا باس فيه لكن ينبغي السكوت عن اطلاق الاحتياج والاستكمال على الواجب والفلاسفة لما رأوا ان استكمال الواجب بالممكن مطلقا نقص اضطروا الى القول بعينية الصفات له ونفي زيادتها عليها لعلموا ان الصفة مطلقا تقتضي زيادتها على الموصوف ويمكن ان يقال ليس غرض الفاضل المحشي من هذا التفسير تجويز الاستكمال بالامر الغير المنفصل كالصفة القائمة به تعالى انما فسره بهذا بناء على انه على تقدير كون علم الواجب حضوريا انما يلزم الاستكمال بالامر المنفصل المتمايز في الوجود وهو الممكنات وبالجملة هذا التفسير بيان للواقع لا احتراز قوله ليستدعي العينية مع المعلوم اما عينية ذاتية واعتبارية كليهما كما هو مذهب المحشي المحقق او عينية ذاتية فقط مع التغاير الاعتباري كما ذكره المحقق الطوسي في شرح الاشارات وايا ما كان لصدق المعلوم والعلم في العلم الحضوري يكون واحدا ولما كان علم الواجب بما سوى ذاته من الاشياء حضوريا يلزم ان يكون علمه عين الاشياء فيلزم عدم علمه قبل وجود الممكنات وههنا مخلص سلك عليه المحققون وهو ان المعلوم بالذات في علم الواجب بذاته كان او بغيره انما هو ذاته فلا يلزم عدم علمه قبل وجود الممكنات ولا الاستحالتان الاخيرتان حيث قال في حواشيه لك ان تقول ان العلم الحضوري للباري سواء كان بالنظر الى ذاته او بالنظر الى ذات الممكن عين ذاته بتحقيقه ان الباري بحضور ذاته عند ذاته بتكشف الاشياء لديه كلها فالذات هي المعلومة حقيقة وبالذات والممكنات كلها بالعرض كما ان الموجود بالذات للواجب حقيقة للممكنات بالعرض كذلك المعلوم بالذات ذاته تعالى والممكنات معلومة بواسطة او واسطتين في العروض فالممكنات كما انها موجودات بالعرض ويخالف حكم وجودها حكم وجود الباري كذلك المكنات معلومة بالعرض ويخالف حكم علمها بحكم علم الباري اذا تقرر هذا فنقول ان علم الواجب علم حضوري مطلقا سواء كان بالنظر الى الذات او بالنظر الى الممكن ومعلوم بالذات ذاته دون غيره بحيث لا يغرب عنه شهقال ذرة بسبب حضورها عنده فيخ لا يستكمل الواجب بغيره بل هو مستكمل بذاته ولا شناعة فيه لان زيادة صفة العلم فان المفات هي المحاضرة عنده وهي منشأ الانكشاف ولا يلزم عدم علمه قبل وجود المعلوم فان صفة العلم انما تقتضي بانتفاء المعلوم بالذات دون العرض لا تفرقة في هذا التحقيق بين العلم بمعنى الحاضر بالذات وبين العلم بمعنى منشأ الانكشاف كما فرق المحشي في تحقيقه وجعل الحضور هو معناه الاول دون الثاني بل كلاهما حضوري ولا يغاير كل واحد منهما لذاته تعالى انتهى كلامه واعترض عليه زبدة المحققين في حواشيه بوجهين الاول انه لا يصح توجيها عن القائلين بحضورية علم الواجب بالممكنات كصاحب الاشراق وغيره فانهم صرحوا ان علمه بالمعقولات

ح ۱ اي مولانا نصير الدين الطوسي رح ۱۲ منه مدظله

ح ۲ اي مولانا محمد حسن رح ۱۲ منه مدظله

ح ۳ اي مولانا ولي الله رح ۱۲ منه مدظله

عين معقولاته حال ايجاده لا قبله والثاني ان ذات الواجب مقدمة على الممكنات على تقدير التقدم ذاتيا فليس في مرتبة ذاته شيء من الاشياء وعلى تقدير الحدوث الزماني تقدما رجحيا فليس في مرتبة ذاته شيء في الخارج والواقع فلما كان مبدأ الانكشاف لنفس ذاته فنفس ذاته عالم بجميع الاشياء فيلزم معلوميته الشيء وتعلق العلم به قبل وجوده وظاهر ان انكشاف الشيء وتعلق العلم قبل وجوده في الواقع باطل على تقدير كون العلم حضوريا اقول وبالله التوفيق القائلون بكون علم الواجب بالممكنات حضوريا افترقوا فمنهم من انكر العلم الفعلي وزعم ان العلم الحضوري عين الممكنات والى ذهب صاحب الاشراق ومنهم من قال ذات الواجب مع وحدته مرآة لجميع الاشياء من الازل الى الابد والى ذهب المتاخرون وقد عرفت ان مذهب صاحب الاشراق في هذا الباب خال عن التحصيل لا يقبله العقل السليم فضلا عن صاحب الاشراق اذا عرفت هذا فنقول توجيه ذلك المحقق مبني على مذهب المتاخرين المقبول عند المحققين فلا قدح لو لم يصلح تحقيقة توجيها لمذهب صاحب الاشراق فاندفع الايراد الاول واما الايراد الثاني فهو مشترك الورود عليه وعلى مذهب المتاخرين المذكور فما هو جوابهم فهو جوابه بالجملة ان الممكنات وان كانت معدومة في حد ذات الواجب عن الواقع لكنها منطوية الوجود في وجود الواجب وفي ذاته الواحدة كالصورة المتعلقة باشياء كثيرة مبدأ لانكشاف جميع الاشياء كما سيأتي تحقيقه فلا مضايقة في تعلق علم الواجب بالاشياء قبل وجودها بهذا النمط وبعض الناظرين زاد نقطة في الطنبور فاورد على ذلك المحقق اولا بالايراد الاول المذكور سابقا وقد عرفت جوابه وثانيا بانه لا خفاء في ان ذوات الممكنات مباينة لذات الواجب كما صرح به هذا القائل ايضا في بعض كتبه فلا يلزم بحضور ذاته عند ذاته انكشاف الاشياء كلها لديه فلا يكون الممكنات معلومة اصلا لا بالذات ولا بالعرض انتهى ولعله لم ينظر شرح المسلم لذلك المحقق فانه قد اجاب عنه بان في ذات الواجب مع تباين الممكنات لها منشأ لانكشافها فما بارتباط خاص بين الذات والممكنات فظاهر كونها في حضور ذاته عند ذاته لانكشافها فيكون الممكنات معلومة بالعرض في ذاته تعالى معلومة بالذات علما بالذات فاستقم ولا تزل قوله بحدوث الزمان في الزمانيات هذا اقتدار بالسيد المحقق فانه قال في المنهية هذه الاستحالة واردة على تقدير حدوث الزمان في انتهائه في جانب الماضي كما هو مذهب المحققين القائلين بحدوث العالم وغير واردة على تقدير قدمه وعدم انتهائه من ذلك الجانب كما هو مذهب القائلين بقدم العالم للان المعدوم الزماني حاضر عند هم في زمان وغائب في زمان آخر فليس معدوما محضا فكل جزء من اجزاء الزمان وكل واحد من الزمانيات موجود في موضعه وفي زمانه وحاضر عنده تعالى وان كان غائبا عنا انتهت وتوضيحها ان استحالة عدم علم الباري تعالى قبل وجود المعلوم انما تلزم على تقدير حدوث الزمان في الزمانيات فانه على هذا لا يكون الاشياء الحادثة زمانا قبل وجود انها معدومة محضة فلو كان علمه تعالى بها حضوريا والمعلوم متحدا ان فيلزم عدم علمه قبل وجود الممكنات قطعا لانعدام المعلومات عن الواقع واما على القول بقدم العالم كما هو مذهب الحكماء فلا يلزم هذه الاستحالة فان العالم ح لا يكون مسبوقا بالعدم صريح في الواقع بل هو موجود معه تعالى فلا قابلية له على شيء من اجزائه دمايري من التقدم والتاخر في اجزاء الزمان والزمانيات فانما هو باضافة بعضها الى بعض واما بالقياس الى الواجب المتعالي عن شوب الزمان فكل الاشياء حاضرة عنده تعالى ازلا وابدا لا قابلية هناك ولا بعدية فهو يعلمها بذواتها في كل جزء من اجزاء الزمان فلا يلزم عدم علم الواجب اصلا ويرد عليه ما اورده بحر العلوم ح من ان الايراد غير قطعي على هذا الراي ايضا لان علمه تعالى فعلي مقدم على الايجاد فيلزم انتفاء العلم في مرتبة متقدمة على حضور الموجودات بوجوداتها الخارجية الممكنة فيكون العلم انفعاليا وقد يجاب عنه بان مراد السيد المحقق من القابلية القابلية الافتكاكية في الخارج دون القابلية بحسب مرتبة العقل فتخلف علم الواجب عنه حين قدم الزمان باعتبار لحاظ العقل في المرتبة المتقدمة لا يضر وهو مردود بما ذكره ابي واستاذي سراج المحققين في كشف المكنوم على حاشية بحر العلوم بان المرتبة المتقدمة على حضور هذه الموجودات من المراتب الواقعية وان لم تكن القابلية في الخارج فخلوه تعالى عن العلم بها فيها

يستلزم المجعل في ذاته وهو كما ترى قوله واستكمالا بالغير بدا استحالة ثانية على تقدير كون علم الواجب بالممكنات حضوريا تقريره انه لو كان علم الواجب بالممكنات حضوريا بان يكون الممكنات بانفسها مناشي للانكشاف 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 بدا استحالة ثالثة واردة على التقدير المذكور تحريره انه لو كان علم الواجب بغير حضوريا لزم زيادة العلم عليه لان العلم حينئذ يكون عين الممكنات وهي زائدة عليه تعالى مغايرة له قوله وهو لما سنمهده لنا فالاستحالة الاولى تندفع بالتمهيد الاول من ان النظام العجيب يشهد بان موجده جعله ولا شئ اوجده والاستحالتان الاخريان بدا ان 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 علمه بالممكنات حضوريا وعين الممكنات فلا يخلو اما ان يستكمل ذات الواجب به ولا على الاول يبطل التمهيد الثاني وعلى الثاني يبطل التمهيد الثالث قوله فقد برافادابي واستاذي سراج المحققين نور الله مرقده لعله اشارة الى ما اورده بحر العلوم من ان زيادة صفة العلم والاستكمال بالغير امر واحد لان الزيادة انما استحالت للزوم الاستكمال بالغير والافتقار والافاحتياج استحالة فيها قد انتهى واجيب بان السيد المحقق انما عد هما ايرادين بناء على ان الاستكمال بالغير يستحيل في جنابه للزوم الاحتياج الى الغير وهو نقصان والزيادة تستحيل في جنابه لكونه خلاف ما ثبت عندهم من عينية الصفات له تعالى والية اشار رحمه الله تعالى بقوله فتدبر قوله حاصله محصوله ان للعلم ثلثة معان الاول المعنى المصدري الانتزاعي الذي يعبر عنه بدا التنسق وهو موقوف على تحقق المتنسبين وفي الثاني مبدأ الانكشاف كالصورة العلمية وغيره والثالث الحاضر عند المدرك والاول خارج عن المبحث لعدم كونه كما الا 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 غير الواجب والثالث عين المعلوم وهو الممكن فالحاضر عند الواجب وان كان هو الممكن لكنه ليس علما ومبدأ للانكشاف له حتى يلزم الاستكمال بالغير وغيره بل مبدأ الانكشاف هناك انما هو الذات الواجبة الواحدة فاندفع الاشكال بهذا فيزه وقال البعض الناظرين معترضا على الفاضل المحشي ان هذا الكلام يدل الدلالة صريحة على ان غرض الشارح الاجابة من قبل القائلين بكون علم الواجب حضوريا مع ان حاصل تحقيقه يرجع الى اثبات الفعلي المقدم على الايجاد كونه عينا للواجب والقائلون بكون علم الواجب حضوريا كصاحب الاشراق ومن تبعه ينكرون العلم الفعلي المقدم على الايجاد ويقولون بسبق العلم على الايجاد غير دهري فكيف يكون التحقيق الذي ذكره الشارح جوابا من قبلهم بل غرضه من التحقيق الذي ذكره ليس الا بيان كيفية علم الواجب على ما تحقق عنده انتهى واقول اختلف المناظرون في ان العلم الفعلي هو الذي المقدم على الايجاد الذي هو عين الواجب عند المحققين من المتاخرين ومنهم المحشي المحقق بل موجود بسيط وواسطة بين الحصولي والحضوري 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 ذوات الممكن اصلا لا ذاتا ولا اعتبارا عند المحققين فكيف يقال انه عين احدهما وجه فالتقسيم الضابط ان يقال العلم اما حضوري ان كان حضور ذات المعلوم كافيا للانكشاف او حصولي ان كان بحصول الصورة عنده او ذاتي ان كان عين ذات العالم واليه يشير كلام المحشي المحقق في حواشي حاشية التهذيب الجلالية من ان العلم الاجمالي مبدأ للعلم التفصيلي وخلاق للصور الذهنية والخارجية وهو العلم الحقيقي وصفة الكمال وعين الذات واما العلم التفصيلي فهو العلم الحصولي بالموجودات الخارجية وبالصور الذهنية العلوية والسفلية انتهى ملخصا فانه يدل على ان العلم الاجمالي الذي هو عين الذات ليس بحضوري بل الحضوري والذي يظهر لي بالنظر الدقيق هو ان القول بان العلم الاجمالي الفعلي حضوري ايضا هو التحقيق وهو المطابق لكلامهم بالنظر الدقيق فانهم يقولون

الحضوری بما یکون عین الصورة الخارجیة وهذا صادق علی العلم الاجمالی وتوجیه تقسیمهم العلم الی الحضوری والحصولی فحسب ودعوی انحصاره فیهما ویشهد به کلام السید المحقق والفاضل المحشی فی بحث البعدیة حیث لم یخرجا من التجرد الا الحضوری والحصولی الحادث او الحضوری والحصولی المطلق علی اختلاف الرائین ولم یلتفتا الی اخراج علم الواجب فلو کان علم الواجب اجمالی واسطة بینهما لکان یجب علیهما اخراجه ایضا لا یقال لعلهما انما ترکاه احالة علی النظرة الوقادة لانا نقول الاعتماد علی النظرة فی امثال هذه المباحث مما لا ینبغی ان یرتکبه العقلاء وقد تقرر فی محله ان السکوت فی معرض البیان بیان فان احتلج فی صدرک انه لو کان علم الواجب الاجمالی حضوریا لما صح قولهم العلم والمعلوم متحدان فی الحضوری من کل وجه لتغایر الواجب والممکن فانزحه بما ذکره احسن المحققین 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 ولو سلمنا ان العلم والمعلوم فیه لیسا بمتحدین فنقول الحضوری علی قسمین احدهما ما یکون بحضور المعلوم عند العالم وهو بهذا المعنی معارف بفهمه الکافة وهو المراد فی قولهم العلم والمعلوم فی الحضوری متحدان بالذات الاعتباریة وثانیهما ما یکون المعلوم حاضرا عند العالم من حیث کونه منظویا 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 بهذا القدر من الحضور للعلم الحضوری بالجملة فالحکم باتحاد العلم والمعلوم انما هو فی الحضوری الاول والمراد فی الحضوری بالمعنی الثانی فلا وجه لتقسیم الحضوری الی ان یقال الحضور فیه اما ان یکون بالعینیة کعلم النفس بنفسها واما ان یکون بالاتصاف کالاتصافی کعلم النفس بصفاته الانضمامیة واما ان یکون بالانطواء الشمولی کعلم الواجب بالممکنات قبل وجودها فظهر 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 فی علم الواجب بالممکنات عند کل من الفریقین حضوری والفرق بینهما ان صاحب الاشراق نافٍ للعلم الفعلی المقدم علی الایجاد فعنده علم الواجب بالممکنات عینها وهی حاضرة عنده تعالی بعد وجودها والمشاؤن قائلون بالعلم الاجمالی المقدم فالعلم 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 والتحقیق تحقیق من عند نفسه ولیس جوابا للایراد المذکور لئلا 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 مر انه لو کان علم الواجب بغیره حضوریا للزم استکماله بالغیر وهو محال لکونه علما له ح وحاصل الجواب ان ههنا اشتباها بین العلم بمعنی مبدأ الانکشاف وبین العلم بمعنی الحاضر عند المدرک فما دام کانا حضوریین متحدین وجودا فی الممکنات لکنهما مختلفان فی الواجب فمبدأ الانکشاف هو ذاته وهو العلم حقیقة وکمال له والحاضر عند المدرک هو الممکن والعلم ههنا انما هو المعنی الاول لا الثانی حتی یلزم ما لزم بناء ظهر ان ما ذکره المورد ههنا فی غایة الوهن والسخافة وما ذکره الفاضل المحشی فی غایة الجودة واللطافة قوله لا بعد تحقق المتسببین قال ابی بسببا واستاذی علما سراج المحققین نور الله مرقده منه یفهم ان العلم بهذا المعنی لیس عینا للعالم لانه یتحقق بعد تحقق المتسببین وهما العالم فکیف یکون عینه وکذا هو یتحقق بعد المعلوم اذ هو من المتسببین فکیف یکون مقدما علی المعلوم قوله الا بصفة للعینیة آه اقول ذکر قدامین احدهما انه لا یتحقق الا بعد تحقق المتسببین وثانیهما انه انتزاعی والاستکمال به استکمال بما هو انتزاعی والاول

ل ای مولانا محمد حسن رح ۱۲ منه مذله

الاجوبة المنسوبین الاشکال ۱۲ منه مذله

ل ای مولانا الحاج محمد العلم اوطه الله تعالی بالنعیم منه مذله

يصلح دليلا لعدم عينيته مع المعلوم وعدم عينيته مع العالم كليهما واما الثاني فلا يصلح دليلا الا للثاني كما لا يخفى **قوله** فادعاء تقدمه
اي العلم بهذا المعنى الصدري والاضافي المجروري في وعينيته ايضا راجعان اليه **قوله** لا يعني لما عرفت من انه يجوز ونحوه فلذلك اخترنا هذا على ذلك
قوله واما الاخير اي العلم بمعنى مبادئ الانكشاف والعلم بمعنى الحاضر عند المدرك **قوله** وان كان الواو وصلية **قوله** حضوريا فان البعض الناظر
صرح آنفا بان العلم الحضوري عبارة عن نفس المدرك الحاضر عند المدرك وقد نص عليه الشارح في مواضع عديدة من كتبه فكيف يكون العلم
الذي هو مغاير للمعلوم حضوريا مع ان كلام الشارح في حواشي شرح التهذيب كالنص على كون العلم بالمعنى الثالث حضوريا واخراج المشائي
من الحصولي والحضوري انتهى **اقول** قد عرفت محققا ان العلم الاجمالي ايضا حضوري فلا غبار على قول الفاضل المحشي وان كان كل منهما حضوريا
واما قوله وقد صرح آنفا الخ وحاصله انه قد صرح المحشي في تقرير الاعتراض ان العلم الحضوري عبارة عن الحاضر عند المدرك فكيف يكون العلم الاجمالي
حضوريا اذ ليس فيه حضور عند المدرك فغير وارد بوجهين الاول انه انما فسر الحضوري بما فسر في تقرير الاعتراض لكونه مبنيا عليه بسبب وقوع
الاشتباه للامة لا حضوري سواه والثاني ان المراد بالحضور في ذلك الكلام عدم من ان يكون بنفسه او بانطوائه في غيره فلا منافاة بين كلاميه
فتامل واما قوله مع ان الخ وحاصله ان القول بكون العلم بمعنى مبادئ الانكشاف كالعلم الاجمالي ايضا حضوريا كما صدر عن المحشي مخالف لما اشار
اليه الشارح في مواضع من حواشيه المتعلقة بحاشية التهذيب الجلالية وغيرها من كون العلم بالمعنى الثالث فقط حضوريا فيه فيرد عليه ان تخصيص
المحشي المحقق المعنى الثالث بكونه حضوريا في حواشيه المذكورة ليس للتخصيص بل للتوضيح ورفع الابهام سلمنا انه للتخصيص لكن نقول ليس الغرض
منه انتفاء الحضورية عن الاجمالي في الواقع بل انما وقع التخصيص تفهيما للعوام فانهم لا يفهمون من العلم الا الحصولي والحضوري المتعارف
والا تصل عقولهم الى العلم الفعلي فاحفظ والا تزلت كما زلت اقدام الاعلام واجهل هذه المباحث في مسالك نظائرها المذكورة في هذه الحواشي
فانها مختصة بي لا تجدها من غيري ذلك من فضل العليم العلام **قوله** تحققا اي موجودا في الواجب تعالى **قوله** هو الثالث اي مبدأ الانكشاف
فذاته تعالى بنفسها مبدأ الانكشاف تمام العالم **قوله** هو الثالث اي الحاضر عند المدرك فان الحاضر عنده ليس الا الممكن **قوله** وبها وان كانا
متحدين في الممكنات لان كل ما هو حاضر عند المدرك فهو مبدأ الانكشاف لاغير ولهذا لم يحتج النفس في علم ذاتها وصفاتها الانضمامية الى
تحصيل صورة اخرى لكونها حاضرة عندها قال ابن مسكويه في كتاب تهذيب الاخلاق ثم اذا علم النفس انها قادرة عالمة فليس تعلم هذا العلم
من علم آخر فانها لو علمت هذا العلم من علم آخر لاحتاجت في ذلك العلم ايضا الى آخر وهلم جرا بلا نهاية فان علمها بانها علمت ليس بشيء آخر
من علم آخر البتة بل هو من ذاتها وجوهرها اعني العقل وليست تحتاج في ادراك ذاتها الى شيء آخر غير ذاتها ولهذا قيل العاقل والمعقول والمعقول
شيء واحد لا غيرية فيه انتهى **قوله** فهما متغايران في الواجب فالحاضر انما هو الممكن من منشأ الانكشاف انما هو ذاته **قوله** فعينيته احدهما وهو الحاضر عند
المدرك **قوله** لا يستوجب عينية الآخر وهو مبدأ الانكشاف الذي هو كمال له حتى تلزم الاستحالات المذكورة **قوله** فافهم اشارة الى المباحث
التي ذكرناها **قوله** اذ كل ما يصدق عليه الخ حاصله ان كل ما يكون مصداقا للحاضر عند المدرك حضورا ذاتيا اي بلا واسطة في الممكنات فهو
لا محالة يكون منشأ للانكشاف سواء كان منشأ لانكشاف نفسه عند مدرك كالنفس الحاضرة عند ذاتها او غيره كالصورة العلمية الحاضرة عند النفس
فانها منشأ للانكشاف ما هي صورة له **قوله** بالذات قول الاظهر انه متعلق بالحاضر واحترز به عن المعلوم بالعرض الموجود في الخارج فان حضوره
بالعرض بواسطة العروض ويمكن ان يتعلق بالمدرك ويحترز به عن الآلات الجسدانية فانها ايضا قد تسمى مدركة لكن لا بالذات بل بالعرض
قوله كالصورة العلمية والحالة الادراكية **اقول** مبدأ الانكشاف وحقيقته عند السيد المحقق ليس الا الحالة الادراكية لا الصورة العلمية عند

غيره الامر بالعكس فالاول ايراد وامكان الواو وليكون كل منهما مثالا لما ينكشف به شيء على حدة على مذهب مذهب قوله من الصفات النفسانية الانضمامية قال في المنهية الصفات النفسانية هي ان تكون منشأ انتزاعها نفس ذات الموصوف وهي واجبة الثبوت للنفس هذا المقرر عندهم انتهت واعترض عليه بعض الناظرين بان الحالة الادراكية وكذا الصورة العلمية ليست صفة انتزاعية بل انضمامية فيلزم على تفسير المحشي ان لا تكون من الصفات النفسانية ولو سلمنا انها انتزاعية فنقول انها ليست منتزعة عن نفس ذات الموصوف والا يلزم بطلان العقل الميولاني وعدم طريان الذهول والنسيان على علم النفس فلا قائل ليس المراد بالانتزاع هنا معناه المتعارف المقابل للانضمام بل المعنى الاعم فانه قد يستعمل الانتزاع للمعنى العام ايضا ويشهد له توصيف الصفات النفسانية بالانضمامية فاندفع الايراد الاول ومعنى كونها ماخوذة من نفس ذات الموصوف اخذا منه من حيث انه موصوف بها فان الحيثيات معتبرة في التعريفات وان لم تذكر فاندفع الايراد الثاني قوله بخلاف الواجب الخ يريد دفع دخل مقدر تقرير الدخل ان تقييد المحشي المحقق بالممكنات في قوله واما الثاني فهو نفس المعنى الثالث في الممكنات مما لا وجه له فانهما متحدان في الواجب ايضا في علمه بذاته وحاصل الدفع انه ليس المراد بالعينية ههنا العينية في الجملة بل العينية الكلية وهي الا في علم الممكنات فان في علم الواجب وان كانا يتحدان في بعض المواضع لكنهما ليسا بمتحدين مطلقا فان من الحاضر عنده الممكنات وليست منشأ الانكشاف لنفسها ولا لغيرها قوله فان من الحاضر عنده الممكنات آه اورد عليه بعض الناظرين بوجهين الاول ان المحشي قد اعترف آنفا بان العلم بمعنى الحاضر عند المدرك حضوري ومتحقق في الواجب وعين للعلوم حيث قال واما الاخير ان آه واذا كان العلم بهذا المعنى عين المعلوم فيكون منشأ الانكشاف نفس ذات المعلوم فلا معنى للقول بكون الممكنات الحاضرة ليست منشأ الانكشاف والثاني ان هذا القول مناف لما قال الشارح في الحاشية المنهية ان العلم التفصيلي للواجب عين ما وجده في الخارج اقول المراد من عدم كونها منشأ للانكشاف مع حضورها عدم كونها منشأ في العلم الاجمالي فان منشأ الانكشاف فيه هو ذاته تعالى فلا ينافي هذا القول قوله السابق ولا قول المحشي المحقق فان مقتضاها ليس الا كون الممكنات مناشئ للانكشاف في العلم التفصيلي فان قلت العلم الاجمالي عبارة عن الفعلي المتقدم على وجود الممكنات فلا حضور لها هناك حتى يقال انها منشأ للانكشاف وليست كذلك قلت الحضور الاطوائي موجود هناك فيكفي هذا القدر للتمثيل واحراج مادة الافتراق ولو بنى الكلام على مذهب صاحب حكمة الاشراق لكفى ايضا فان الممكنات عنده تكون حاضرة عند الواجب ومنشأ الانكشاف انما هو الاضافة النورية بينه وبينها كما سيأتي 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 يتضح عنه عبارة السيد المحقق في تصانيفه قوله كما ظن الظان هو المعترض قال واما الثالث الخ يعني 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 المناشي للانكشاف وفي العلم الحصولي يكون غيره بالاعتبار فان علم زيد الذي هو الصورة العلمية الممتنعة بالتشخصات الذهنية غير المعلوم بالذات الذي هو الماهية الكلية من حيث هي هي غيرية اعتبارية وهذا الفرق بين الحصولي والحضوري انما هو على تحقيق السيد المحقق وغيره من العلم والمعلوم في الحضوري متحدان من كل الوجوه وفي الحصولي متغايران اعتبارا واما على القول بالتغاير بين العلم الحضوري ومعلومه اعتبارا الا فيما

فهما سواسیان فی ان المعنی الثالث غیر المعنی الثانی غیریة اعتباریة وسیاتی تحقیق الحق فی هذا الباب قوله وذا ما الثانی اه یعنی
المعنی الثانی من المعانی الثلثة المذکورة وهو منشأ الانکشاف قد یکون غیر المعلوم فیه ای فی العلم الحضوری کما یکون غیره فی الحصولی
کعلمه تعالی بغیره فان المعلوم هو الممکن والعلم هو الواجب وبینهما تغایر حقیقة وقد یکون عینه کعلمنا بانفسنا وفی العلم الحصولی یکون غیره
البتة وهذا انما یستقیم اذا جعل معلوم علم الله تعالی هو الممکن واما اذا جعل معلومه بالذات هو نفس ذاته کما مر تحقیقه فلا یخرج مادة الافتراق
کما لا یخفی ثم لا یخفی علی من له ادنی مسکة ان کلام الفاضل المحشی ههنا صریح فی ان علمه تعالی بغیره الاجمالی حضوری وهذا موافق لما
حققناه سابقا فانظر الی من یسلک غیر سبیل السداد ولا یفهم ما هو المراد قوله وما هو عین المعلوم الخ الحاصل ان المعانی الثلثة المذکورة
وان کانت کلها متحققة فی ذات الواجب لکن الاول منها خارج عن البحث لیس عین العلم ولا عین المعلوم اذ لا تحقق به کمال اصلا وما هو
عین الواجب هو المعنی الثانی ای مبدأ الانکشاف فذاته بنفسها مبدأ الانکشاف من دون احتیاج الی امر آخر فهو کالمرآة تنتقش فیها الصور
الکثیرة لکنه فرق بینها وهو ان المرآة تنطبع فیها اشباح المحسوسات وذاته العلیا لا تنقش فیها اصلا والا یلزم الاحتیاج الیه بل ذاته بذاتها
کافیة للانکشاف وما هو عین المعلوم هو المعنی الثالث الی الحاضر عند المدرک فان الحاضر عند المدرک لیس الا الکمالات المعلومة علی ما هو المشهور فلا یلزم شیء
من الاستحالات الثلث المذکورة من عدم علمه تعالی قبل وجود الممکنات واستکماله بالغیر وکون العلم زائدا علیه فان لزومها انما کان بسبب
وقوع الاشتباه فبارتفاعه ارتفع قوله دفع لاستبعاد العینیة الخ یعنی ان قول السید المحقق وهو مبدأ الانکشاف جمیع الاشیاء دفع لاستبعاد
العینیة ای عینیة المعنی الثانی للعلم مع ذات الواجب فان العقل یستبعده ویقول کیف یکون ذاته الواحدة منشأ للانکشاف ولو کان
کذلک لزم کون الاشیاء معلومة قبل وجودها بوجود العلم وهو الذات مع ان المعلومیة فرع الموجودیة فان قلت قد یتصور النفس مالا وجود له
فی الخارج کالعنقاء ولو کذا البناء یتصور صورة البناء اولا قبل وجود البناء فلو کانت المعلومیة فرعا للموجودیة لما تحقق هذا النحو من العلم
قلت المعلومیة تقتضی الوجود ولو فی بعض الاذهان لا الوجود الخارجی بعینه فصورة مالا وجود له فی الخارج وان لم تکن موجودة فی الخارج
لکنها موجودة فی الاذهان العالیة ولا اقل من ان تکون موجودة فی علم الواجب فمن هناک تفاض تلک الصورة علی النفس فیحصل لها العلم بها
ولا کذلک علم الواجب بالممکنات المعدومة فانه لیس فوقه مبدأ یفاض منه ذلک العلم علیه فکیف یمکن علمه بالممکنات مع عدمها فان قلت الممکنات
وان کانت معدومة فی الواقع لکنها منطویة الوجود فی ذات الواجب فهذا القدر من الانطواء یکفی لعلمه کما حققه السید المحقق فی تصنیفاته
وشیدارکانه احسن المحققین فی تالیفاته قلت فح یستفسر عن معنی الانطواء فان اردت به کون الواجب علة فذلک لا یکفی لکونه علما
وان اختیر ان الممکنات نحوا آخر من الوجود شبیه الوجود الذهنی فی ذات الواجب فیرجع ذلک القول الی القول بارتسام الصور فی ذاته تعالی
وهو باطل بوجوه سیاتی ذکرها وان اردت به ما هو مذهب الصوفیة کما یشهد له کلام السید المحقق فی حواشیه المتعلقة بحاشیة التهذیب الحکمة
من انه لیس فی عالم الکون الا ذات واحدة مسماة بواجب الوجود وهی تتطور بتطورات مختلفة فالمتعین بکل تعین هو الممکن والمعری عن
کل التعین هو الواجب فعلمه تعالی بها منطوی فی علمه بذاته او ذاته لیست مغایرة لها بالذات بل بالاعتبار فح یخرج الکلام عما نحن فیه لان
الکلام ههنا مع الحکماء القائلین بالعلم الاجمالی وعندهم ذات الواجب مغایرة لذوات الممکنات حقیقة فکیف تکون منشأ للانکشاف التفصیلی
وبالجملة فالاستبعاد باق بعد ومن ههنا اضطر ان ذکر السید المحقق لدفعه لقوله فهو کالصورة العلمیة المتعلقة بجمیع الاشیاء الخ لا یفی لدفعه
قوله لکن یرد علیه الخ هذان الایرادان ماخوذان من کلام کمال المدققین فی العروة الوثقی حیث قال فیها القول بان العلم عین الواجب

ای مولانا محمد حسن ره منه ظله

ای مولانا کمال الملة والحق ره منه ظله

باطل بوجهين الاول ان كون ذات الواجب مبدأ لانكشاف الممكنات بدون حضور صورها وحضورها معها تباين الحقيقة غير معقول كالقياس بانكشاف المرسومات بالرسوم والعوارضات مع تباين مفهومها فاسد لان العلم بالحقيقة ليس الا العلم بكنه الشئ والعلم بالعوارض ليس كذلك مع ان العلم ههنا على وفاق الاتحاد فكما ان الاتحاد بالعرض كذلك العلم بالعرض على ان الاتحاد بالعرض ايضا مفقود فان حقيقة تعالى مباينة بهما من كل الوجوه فكيف القياس وما قيل ان وجود الواجب نفس وجود الممكنات فيرجع جهة وجود الممكن اليه تعالى فبالنظر الى هذه الجهة صار علما ومبدأ للانكشاف تعسف فان القول باتحاد ذاته تعالى مع وجود الممكن مع مافيه من المفاسد لا يؤدي الى طائل كيف ووجود الممكن مع مباين له من كل وجه لاتحاد ه معه تعالى وامتناع انكشاف احد المتباينين بحضور الآخر لكن انكشاف سائر الممكنات لا الى نهاية من المجردات والماديات والاعراض فالجواهر المتباينة بحضور حقيقة واحدة بسيطة مستحيل عند العقل ويلزم عدم امتياز المعلومات عند العالم فان سبب العلم بالتمايز عند العالم بالتمايز بين المعلومين حين فقدان نفس المعلوم عن المدرك وهذا كما ان العلم اذا كان بحصول صورة فالحاصل عند العلم بهذا غير الحاصل عند العلم بذلك وان كان عبارة عن الازالة يكون الزائل بهذا غير الزائل بذلك والا لم يكن فرق بين المعلومين فكما ان العلم بالشيئين يسابق تمايزهما عند العالم بداهة كذلك يقتضي ان يكون وجه التمايز عنده لاحدهما غير وجه التمايز للآخر الا ترى ان المعنى الواحد البسيط لا يتصور ان يكون متميزا بين الامرين ولما كان ذات الواجب بسيطة محضة كيف يحصل بنفس ذاته البسيطة الواحدة تمايز الاشياء بلا حضور وجه الامتياز وهذا ضروري عند الناظر وان لم يفهم المناظر انتهى كلامه ملخصا قوله ان كون ذات الواجب الخ حاصله ان ذات الواجب مباينة لذوات الممكنات تباينا كليا فكيف تكون مبدأ لانكشافها واذا المباين لا يكشف المباين وفي السرفيه ان مدار الانكشاف على وجود مناسبة تامة بين الكاشف والمكشوف بها يحصل الكشف وهو لا يتصور في المتباينين فان قلت يجوز ان يكون بين ذات الواجب وجميع الممكنات مع عدمها خصوصية خاصة تنكشف بها عنده قلت هذا مجرد تجويز لا يمكن ان يثبت بدليل فلنعم المناظر فكيف يسلمه الوجدان السليم والفهم المستقيم والقول بان بين الواجب والممكنات اتحادا ذاتيا وتغايرا اعتباريا كما ذهبت اليه الصوفية به ينكشف الممكنات لديه خروج عن البحث لان 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 لا الحكماء ولا المتكلمون 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 انكشافا حقيقيا اي بحيث ينكشف كل شئ حق الانكشاف قوله مع تباين الحقيقة اي بلا حصول وحضور لفرض عدم الممكنات قوله وعلى التسليم اي سلمنا ان ذاته تعالى مبدأ لانكشاف الممكنات مع ثبوت التباين قوله فينقبض اي العقل السليم والحاصل ان كون الذات الواحدة مبدأ لانكشاف الامور الغير المتناهية الموقوف على تمايز بعضها عن بعض عند العالم مما لا يقبله العقل السليم ولم يقم عليه دليل واف بعد فلم يبق الا مجرد الاذعان بخلوص الجنان الذي هو اصل الايمان قوله والقول الخ اه القائل الفاضل احمد على السندبلي في حواشيه المتعلقة بحواشي المزاهرية المتعلقة بحواشي التهذيب الجلالية وهو الذي اختاره احسن المحققين في تصانيفه وخلاصة كلامه في شرح المسلم وحواشي الحاشية المزاهرية ان ذات الواجب وان كانت متباينة لذوات الممكنات لكن لها خصوصية خاصة مع كل واحد منها وبتلك الخصوصية تكون كاشفة لها كشفا تفصيليا

ولا استبعاد في كون المباين كاشفا لمباين آخر لان مدار الانكشاف على ثبوت علاقة خاصة بين الكاشف والمنكشف ووجود العلاقة
الخاصة 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 منشأ لانتزاع امور كثيرة مختلفة الآثار والاحكام التي هي الخصوصيات قال في جوابه لا استبعاد في ذلك
كما يشاهد في الكرة فانها تكون منشأ لانتزاع النقطة والدوائر الصغار والاقطاب والمحاور مع كونها متمايزة الآثار فكذلك يجوز ان يكون
ذات الواجب منشأ 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 عند العقل ان يكون الامور الانتزاعية الكثيرة منتزعة عن امر واحد بسيط فقد اللمعي
يعينك على فهم ان يكون في ذات واحدة بالنظر الى الجهات المختلفة منشأ لانكشاف اشياء كثيرة ولو كانت غير متناهية انتهى كلامه وقد الناظر
لما تقمص تقميص الايراد من غير فهم المراد اورد عليه بوجهين الاول انه لا يخلو اما 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 او تكون منفصلة عنها فيرجع الى
ما ذهب اليه افلاطون او لا تكون تلك الخصوصيات موجودة في مرتبة العلم الفعلي بصفة التعدد فلا دخل لتلك الخصوصيات في الانكشاف والثاني
ان قياسه 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 الايراد الاول فقد تنبه عليه ذلك المحقق بنفسه ثم اجاب عنه حيث قال في شرح المسلم فان قلت لا يخلو اما ان يكون تلك الخصوصيات ٧٧
انضمامية فيرجع الى شق الانضمام او انتزاعية فيرجع الى شق الانتزاع وقد ابطلنا الشقين في ما مر قلت نختار كونها انتزاعية ولكن
ليس مناط الكشف على هذه المفهومات الانتزاعية بل على منشئها وهو ذات واحدة بسيطة ويجوز ان يكون في ذات واحدة منشأ
لانتزاع امور كثيرة انتهى فعلى هذا الناظر لم يرد شرح المسلم والالم يرد عليه ما اورد عليه واما الايراد الثاني فجوابه انه ليس غرض ذلك المحقق
من ذكر حديث الكرة قياس الذات الحقة على الكرة بل انما غرضه التنظير في الجملة فمعناه ان الكرة كما انها مع بساطتها بالنسبة الى الاشياء
الاخر المتشكلة باشكال مختلفة منشأ الانتزاع الامور المتخالفة كذلك يمكن ان يكون ذات الواجب مع بساطتها الحقيقية منشأ لانتزاع
الآثار المتباينة فالبساطة سواء كانت حقيقية او اضافية لا تمنع عن انتزاع الامور المتكثرة والعدل الشاهد لك على ان غرضه التنظير
في الجملة هو قوله وهو معنى قول المحشي ويعينك آه فظهر ان الايرادين اللذين ذكرهما الناظر لا ورود لهما على كلام هذا المحقق نعم يرد عليه بانهناك عليه
مرارا من ان العقل يابى عن انكشاف المباين بالمباين ويجوز ان يكون للمباين خصوصية خاصة بها ينكشف المباين للمباين تجويز صرف
لا يسكت المناظر وان فهم الناظر فان المناظر يقول يلزم سخ احتياج الواجب في علمه الى تلك الارتباطات الانتزاعية والتعلقات الاعتبارية
والحكماء يفرون عنه اشد الفرار حتى انهم قالوا بعينية صفات الواجب هذا وان نظرت بالنظر الدقيق علمت ان المتكلمين ايضا ليسوا بمنجين
عن المناقشة في هذا المقام فانهم قالوا بجري برهان التطبيق وغيره من براهين ابطال الغير المتناهية في الامور الموجودة في الخارج بصفة الاجتماع
مطلقا سواء كانت مجتمعة او متعاقبة مرتبة او غير مرتبة فورد عليهم انه يلزم على هذا ان يكون معلومات الله تعالى متناهية والا لانتقض
البرهان به واجاب عنه المحقق الدواني في شرح العقائد العضدية بانه يجوز ان يكون علمه تعالى واحدا بسيطا كما ذهب اليه المحققون فلا تعدد

ل اي مولانا جلال الدين الدواني ١٢ منه عفي عنه

في المعلومات بحسب علمه فلا يتصور التطبيق وتوضيحه ان المحققين من المتكلمين قالوا ان علم الواجب بالاشياء عبارة عن صفة واحدة بسيطة غير ذات اضافات لها تعلقات ازلية بالاشياء الكثيرة وان كانت معدومات في الخارج فانها واحدة ذاتا وكثيرة اعتبارا باعتبار التعلقات بالاشياء فلا يجري برهان التطبيق لا من حيث ذاته لانه لا كثرة فيه لا باعتبار تعلقاته الكثيرة انتزاعية غير موجودة في الخارج واورد عليه بانا لو سلمنا ان علمه تعالى صفة بسيطة ذات تعلقات لكن نجري البرهان في تلك التعلقات الغير المتناهية واجيب عنه بان التعلقات وان كانت غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد لكنها انتزاعية غير موجودة في الخارج فلا وجود لها بصفة اللاتناهي حتى يجري فيه البرهان ولا يخفى على الفطن العارف ان هذا كله سخيف فانه قد تقرر في محله ان الله تعالى يعلم في كل وقت وفي كل آن جميع الامور وان كانت غير متناهية علما تاما لا اجمال فيه ولا ابهام بالفعل ولا بالقوة فيعلم الاعداد الغير المتناهية كلها ايضا في كل وقت ويعلم جميع الامور الغير المتناهية على التفصيل في كل حين فيلزم وجود تلك التعلقات الغير المتناهية في كل آن فيجري برهان التطبيق بلا ريب في معلوماته تعالى ولهذا نسب بعض السفهاء الى الفارابي ما لا ينبغي نسبته اليه من انه لا يعلم الامور الغير المتناهية وبالجملة ان الحكماء والمتكلمين وان كانوا قائلين باحاطة علمه تعالى بجميع الممكنات في كل وقت بحيث لا يغرب عنه شقال ذرة كما شهد به الشرع الشريف لكنهم عاجزون في بيان كيفية ذلك فهم كالحيارى في الصحارى لا يجدون مرشدا ودليلا ولا يهتدون الى منازله سبيلا ولكل لا قدح بذلك على المتكلمين فانهم يفوضون امثال هذه المواضع عند ظهور عجزهم الى الله تعالى قائلين الله اعلم بحقائق الامور واليه ترجع الامور انما المستحق للتشنيع الشنيع طائفة الحكماء الزاعمة قطعية علم الحكمة الالهية انا من مسئلة الاولى شبثت بالحجج القاطعة فانظر بعين الانصاف ولا تمش طريق الاعتساف **قوله** كلام المعلم الثاني المراد به الحكيم ابو نصر الفارابي فان معظم قواعد الحكمة الحكيم العظيم ارسطو الملقب بالمعلم الاول ثم بعد ذلك نقلها المترجمون من اليونانية الى العربية وهذبها وحررتها ابو نصر الملقب بالمعلم الثاني وعبارته هكذا فالاول لعقل ذاته وان كانت ذاته بوجه ما هي الموجودات كلها فانه اذا عقل ذاته عقل بوجه ما من وجوه الموجودات لان سائر الموجودات انما تقتبس كل واحد منها الوجود عن وجود ما انتهى **قوله** لان ذلك الارتباط الخ يعني ان منشأ انكار العقل انكشاف الممكنات المتباينة لذات الواجب عنده تعالى بنفس ذاته انما هو التباين بينها وبينه وهو باق بعد الارتباط فلا يرتفع بالقول بهذه التعلقات والارتباطات فالقول بها لا يفيد نفعا في دفع الايراد المذكور **قوله** وكذا لا يمكن ان يحصل به الخ توضيحه ان الارتباطات التي قال بها المجيب لتحصيل امتياز الممكنات عنده تعالى لا يمكن بها امتياز الممكنات بعضها عن بعض فلا فائدة في القول بها وذلك لان امتياز الشئ بالشئ فرع امتياز ذلك الشئ في نفسه اولا فحصول امتياز بعض الممكنات عن بعض بهذه الارتباطات موقوف على تميز هذه الارتباطات بعضها عن بعض عند الواجب تعالى اولا والموقوف عليه لا يمكن 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 ذات الممكن او بالارتباطات الاخر وكل منها باطل اما الاول فلان الانكشاف والتميز متلازمان فما به الامتياز هو بعينه ما به الانكشاف فلو كانت الارتباطات متميزة بنفس ذواتها لزم انكشافها له تعالى بنفسها وهو خلاف المفروض فانكم قد فرضتم ان انكشاف الاشياء ليس بنفس ذواتها بل بذات الواجب وبالقائل بالفصل حتى يقول ان انكشاف الممكنات بواسطة الارتباطات وانكشاف الارتباطات بذواتها واما الثاني فمردود اول الكلام لان الكلام ههنا ليس الا في استبعاد العقل انكشاف الاشياء بذاته تعالى فمن استبعد انكشاف الممكنات بذاته تعالى يستبعد انكشاف الارتباطات بذاته ايضا واما الثالث فلزوم الدور لان انكشاف الممكنات وتميزها يكون موقوفا على هذه الارتباطات وانكشافها يكون موقوفا على انكشاف الممكنات فيلزم الدور واما الرابع فللزوم ان لا يحصل الامتياز اصلا

فلما بطلت هذه الشقوق ولا خامس لما علمت لا يمكن امتيازات الارتباطات بعضها عن بعض فهو تعالى فكيف تكون منشأ لامتياز الممكنات بعضها عن بعض قوله فيلزم ان يكون انتفاؤها ايضا الخ يرد عليه بانه 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 عنهم من ان الاضطراريات لا تحتاج الى ان تعلم قبل حدوثها فالاولى في الجواب ان يقال النظر الدقيق يحكم بان الاضطرار نقص في ذاته تعالى فلا يتفوه بمثله ولو لم يكن الا اضطرار نقصا في ذات الواجب لامكن ان يكون هناك واجبان يكون احدهما خالقا للعالم والآخر مضطرا الى التوافق به فيبطل التوحيد تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا قوله وبهذا ايضا الخ غير النهاية بان يكون امتياز الارتباطات بعضها عن بعض لواسطة ارتباطات اخر بين الواجب تلك الارتباطات وامتياز هذه الارتباطات فيما بينها بواسطة الارتباطات الاخر وبهذا ظهر ان وقف الكلام على صدر بيت الشقوق المذكورة سابقا هنا كما الافيد لم يحصل الامتياز اصلا فلا قوله فلم يحصل الامتياز اصلا لم يقل فيلزم التسلسل الخ لان التسلسل في الامور الاعتبارية لا يستحيل قوله اذ ما يتميز الخ قال سراج المحققين ابو الضياء نور الدين محمد عبد الحليم الحافظ ادام الله تعالى ظله وافاض على الخلق فيوضات فضله ما حاصله ان امتياز الممكنات موقوف على امتياز الارتباطات وامتياز الارتباطات موقوف على امتياز ارتباطات اخر وامتياز هذه موقوف على امتياز ارتباطات اخر وهكذا الى غير النهاية فيلزم ان لا يتميز واحد من تلك السلسلة متميزا بالذات لان امتياز كل واحد منها موقوف على الآخر وما لم يتميز واحد من تلك السلسلة بالذات لم يتميز واحد منها بالعرض قوله والا لزم تحقق ما بالعرض الخ اي وان تميز واحد من تلك السلسلة بالعرض مع عدم تميز واحد منها بالذات لزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات وهو باطل بالبداهة وبهذا التقرير يندفع ما قيل من ان عدم نظرية جميع التصورات والتصديقات من غير حاجة الى تقرير الدور والتسلسل بان يقال لو كان كل منها نظريا لزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات فان التصور والتصديق النظري يحتاج الى بديله من معرف او حجة وكل واحد منهما نظري فلا بد له من معرف آخر او حجة اخرى وهما ايضا نظريان وهكذا الى غير النهاية فيلزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات قوله فافهم قال بعض العلماء لعله اشارة الى ما اختاره احسن المحققين مولانا محمد حسن الجيشي من انه يجوز ان يكون الذات واحدة بسيطة خصوصية مع كل واحد من الامور الكثيرة وبها تنكشف الاشياء عنده تعالى على وجه الامتياز التام وان لم نعلم كنه تلك الخصوصية والمناسبة على ان الالقام مقام التوجيه فيكفي التجويز الصرف لاندفاع المحذور وادنى الاستبعاد الصرف بالنظر الى الظاهر الامر فلا ينفع انتهى اقول هذا عجيب جدا فان الفاضل المحشي بصدد الرد على من يقول بالخصوصيات والارتباطات فكيف يكون قوله فافهم اشارة الى قول المحققين المردود عنده والقول بان هذا المقام مقام التوجيه فيكفي التجويز الصرف مما لا ينبغي ان يصغى اليه فان هذا المقام مقام تحقيق علمه تعالى واثبات حقيقته فكيف يكفي فيه التجويز الصرف فتأمل لحق القول المحشي فافهم اشارة الى ما ذكرنا سابقا من ان الحكماء والمتكلمين كلهم عاجزون في هذا المقام لا يقدرون على اثبات المرام فالسلامة في اظهار العجز وتفويض الامور الى العزيز العلام قوله لان المراد الخ اعلم انه قال الفارابي في الفصوص واجب الوجود مبدأ كل فيض فهو ظاهر على ذاته بذاته فله الكل من حيث الاكثرة فيه فهو من حيث هو ظاهر بذاته الكل فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته فيكفي علمه بالكل وكثرة علمه بالكل وكثرة علمه بكثرة بعد ذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في حد ذاته انتهى ولما كان قوله فعلمه بالكل بعد ذاته وكثرة علمه بكثرة بعد ذاته دالا على جهله تعالى في حد ذاته وقوله فهو الكل في حد ذاته موهما للتركيب في الواجب دفعه المحشي المحقق بعد تحقيق العلم الاجمالي بقوله فلا يرد الخ بحمل كلامه على العلم الاجمالي والتفصيلي على ما فصله الفاضل المحشي قد سبقه الى ذلك الفاضل الخفري في حواشي التجريد فانه قال في العلم الاجمالي كان ذات الله عالما بجميع الممكنات

وعلما ومعلوما والتغاير بين هذه المعاني انما هو بالاعتبار والى هذا اشار الفارابي في الفصوص حيث قال واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو
ظاهر فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو كل في حد ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته وكثرة علمه بالكل بعد ذاته واما العلم
التفصيلي فهو عين ما اوجده في الخارج ومراتبه اربع انتهى كلام الخفري وكلام السيد المحقق ههنا برمته ماخوذ منه ولا يخفى على الفطن ان هذه غفلة عظيمة
من الخفري والسيد المحقق كليهما فان الفارابي قائل بكون علم الواجب بالصور كما يدل عليه قوله في موضع آخر من الفصوص ليس علمه بذاته مفارقا لذاته
بل هو ذاته وعلمه بالكل صفة لذاته ليست هي ذاته بل لازمة لذاته وفيها الكثرة الغير المتناهية بحسب كثرة المعلومات الغير المتناهية فلا كثرة
في الذات بل بعد الذات فان الصفة بعد الذات لا بزمان انتهى فيكون علمه تعالى عنده حصوليا فكيف يصح حمل كلامه على العلم الاجمالي والتفصيلي والعوام
في تقرير كلامه ان يقال لما كان علم الواجب حصوليا عند الفارابي ورد عليه انه يلزم التكثر في ذاته تعالى وحدوث علمه فدفعه بهذه العبارة فمعناها ح
ان علمه بالممكنات بعد ذاته لان العلم عبارة عن الصفة المنضمة 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 والى هذا اشار الفارابي ولم يقل 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** لا الاجمالي آه فان العلم الاجمالي عين ذاته تعالى لا كثرة فيه فضلا عن
ان تكون بعد ذاته **قوله** لانه متحد معه فان اتحاد الواجب بالممكنات محال بالضرورة **قوله** لان تركيبه وقوامه منه وكيف يمكن 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 الوجود فانه يجب بعلة ويرتقي الى ما لا علة له وهو الواجب الوجود بذاته فالامور كلها بالقياس اليه محدثة بمعنى ان وجوداتها مستفادة
منه ونسبة 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** انه تعالى
عالم بنفسه وبغيره ام لا **اقول** اضافة الغير الى الضمير للاستغراق فيكون المعنى انه عالم بنفسه وبجميع اغياره ام لا 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 به تقصير اما المذهب الاول فقد ذهب اليه بعض السفهاء اليونانيين واستدلوا عليه بان العلم اضافة بين العالم والمعلوم ولا يعقل
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 وهذا الراي حري بان يكتب بماء النجاسة ويلقى في السباطة ولا يحل لاحد نقله الا للرد عليه فانه لا يخفى ما فيه
اما اولا فبما ذكرته في شرح الرسالة العضدية في علم المناظرة المسمى بالهدية المختارية من ان للسائل ان يسألهم هل 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 يتصور في نفسه صورة البناء

لم يشرع في البناء فضل كان رتبة الواجب اودون من رتبة البناء نعوذ بالله منه واما الثاني فلانه يلزم القصد الى المجهول المطلق عند ارادته تعالى
خلق شئ من الاشياء وامارابعا فلانه يلزم فيه تعطيل الحق سبحانه وتعالى وبالجملة يلزم على هذا المذهب مفاسد كثيرة وشناعات عديدة
لا تخفى على المتامل والذي اوقعهم 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 للاضافة المعلومية
ولما لم يكن بين العالم والمعلوم في علم الذات الواجبة بنفسها تغاير لم يجوزوا بانتفاء العلم هناك والذي يقطع اصل الشبهة على ما ذكره العلامة الشيرازي
في الاسفار الاربعة هو انه ليس وجود كل مفهومين متضايفين بما يقتضي تغايرا بينهما بوجه من الوجوه فضلا عن التقابل فان مفهوم العالمية مثلا لا يقتضي
ان يكون وجودها غير وجود المعلومية بوجه من الوجوه لجواز صدق مفهومات كثيرة على ذات واحدة فبعض المتضايفات يحكم العقل بتضايفها
وتقابلها كالعالمية والمعلومية والتحريك والتحرك والمستعد والمستعد له والتقدم والتاخر بحصول التنافي بين طرفيها في الوجود لا في مجرد المفهوم وبعضها
ليس كذلك كالعالمية والمعلومية والمحبية والمحبوبية والعاشقية والمعشوقية والذي هو من اقسام التقابل انما هو الضرب الاول والعالمية
والمعلومية من الضرب الثاني فقد ظهر من هذا البيان ان ما ذكروه مغالطة محضة لا ينبغي ان يصغى اليها والتحقيق ان ثبوت العلم بذاته تعالى
من البديهيات والكارة الكفار الفطريات وقد نبه عليه لازالة الخفاء بان مرجع العلم انما هو الى كون الذات المجردة حاضرة عند الذات
المجردة بشرط سلب النقائص العدمية وعدم الاحتجاب بالملابس الظلمانية وكل ذوات مستقلة مجردة عن الموانع في حاصلة لنفسها
فتكون معقولة لذاتها وعقلها لذاتها هو وجودها لذاتها وبذا الاستدعى تغاير ابين الحاصل وما حصل له والحاضر والذي حضر عنده وانا المذهب
الثاني وهو انه تعالى يعلم نفسه ولا يعلم غيره فمال اليه بعض الاقدمين من الفلاسفة وما قبح رايهم حيث ادعوا التفوه سم الاحاطة العلمية
وسموا نفوسهم فلاسفة حكماء وسلبوا العلم بالاشياء عن الخالق العليم الفاطر الحكيم والذي اضلهم في هذه الضلالة تحريمهم في علم الواجب
بغيره وزعموا انه لا يكمن علمه بها بحصول الصور للزوم الاستكمال بالغير ولم يجدوا سبيلا الى سبيل علمه بغيره بنفس ذاته كما هو راى
المحققين من الحكماء المتاخرين فتفوهوا بما تفوهوا ولم يعلموا ان العلم التام بالعلة يقتضي العلم التام بالمعلول لان المعلول من حيث
هو معلول يكون لازما للعلة التامة من حيث انها علة فكلما حصلت تلك العلة بخصوصها ذهنا كان او خارجا حصل ذلك
المعلول بخصوصه قطعا ولا عكس ومن ههنا تسمعهم يقولون ان برهان اللم يفيد القطع دون الان فلما ثبت كون الواجب تعالى
عالما بذاته كما هو مسلم عندهم ولا جملا ايضا ومعلوم ان ذاته علة تامة للنظام الاتم والترتيب الاحكم لزم كونه تعالى
عالما بجميع ما عداه لكونه لازما لعلمه بذاته فلا يصح قولهم انه تعالى يعلم ذاته ولا يعلم غيره واما المذهب الثالث وهو انه يعلم
ذاته وغيره من الكليات ولا يعلم غيره من الجزئيات الخاصة المتغيرة على الوجه الجزئي وانما يعلمها على الوجه الكلي فكتب المتاخرين
مشحونة بذكره وحاصل كلامهم في هذا المقام انه تعالى لا يعلم الجزئيات على الوجه الجزئي فانه لو كان يعلمها من حيث هي هي وهي متغيرة
متغيرة فيلزم التغير في علمه تعالى فانه تارة يدركها موجودة وتارة يدركها معدومة فيكون الكل من الموجود والمعدوم صورة عقلية
في ذات الواجب فظاهر ان كل واحدة منهما لا تبقى مع الاخرى لامتناع اجتماع المتنافيين فيلزم ان يكون الواجب متغير الذات
من صفة الى صفة وهو خلاف ما تقرر عندهم من انه تعالى لا تغير في ذاته لا ذاتا ولا صفة فاذن لا يدرك الجزئيات على الوجه
الجزئي بل على الوجه الكلي وايضا علمنا بالجزئيات كما هي لا يكون الا بتعلق الاحساس فانا اذا ادركنا زيدا بانه انسان ضاحك

له
الى الصدر الدين
الشيرازي
منه
عم فيضه

كاتب الى غير ذلك مما وصفوا واحد الم يحصل فينا صورة الجزئية المانعة عن وقوع الشركة ما لم ينضم به الحس فان جميع المعاني وان كانت
بالغة الى الكثرة لا تفيد الا المعنى الكلي الذي لا يفيد علم الجزئي ولما كان الله تعالى متعاليا عن المحاسن لا جرم انه لا يحصل له ادراك الجزئيات
من حيث هي جزئيات هذا ما ذكروه ولا يخفى على الفطن العارف ما فيه من وجوه الفساد منها ان قولهم يكون الكل واحدا من الوجود والعدم
صورة عقلية في ذاته ممنوع فان علمه بما سواه ليس بحصول الصورة على التحقيق كما سيأتي فهذا الدليل من قبيل بناء الفاسد على الفاسد
ومنها ان حصر علم الجزئي بما هو جزئي في الاحساس لا برهان عليه ومنها انه يستلزم الجهل في ذاته تعالى وهو مخالف لقولهم الواجب
كامل في ذاته بجميع الكمالات وليس له حالة منتظرة والحق ان هذا المذهب مثل المذهب الاول الا ان الاول نفى علمه مطلقا وهذا نفى
النحو من انحاء علمه ولهذا استبعده العلامة الشيرازي مع التزامه نصرة الحكمة الموهبة في جميع مصنفاته ومن ثم كفر الامام فخر الدين
الرازي وغيره القائلين به واما قول العلامة الشيرازي في شرح هداية الحكمة لذب الكفر عنهم لا يلزم تكفير هذا القائل لانه نافى عنه العلم
بامر من الامور مطلقا بل انما نفى نحوا من انحاء العلم الذي هو العلم الحضوري بالمشاهدة وليس هذا من ضروريات الدين المعلومة في الشرع
انتهى فمردود عندي بان القول بنفي علم الجزئي من حيث هو جزئي نفي لعلم الجزئيات لان علم الجزئي من حيث هو كلي لا يكون له علما له
بالحقيقة فانكار علم الجزئيات من حيث هي هي انكار لعلمه تعالى بها واثبات لجهله فيلزم تكفيرهم قطعا والذي يظهر بالنظر الدقيق هو ان الحكيم
يبرؤن عن هذا القول السخيف وانما هو من هفوات المتاخرين لعدم فهمهم مقاصد المتقدمين قال ابي واستاذي سراج المحققين في
حل المعاقد في شرح العقائد الجلالي اعلم انه قال الشيخ في الاشارات ان الله تعالى يعلم الجزئيات على وجه كلي فعلم الاكثرون ان المراد هو
ان الله تعالى يعلم الطبائع الكلية لا الجزئيات من حيث انها مانعة عن الشركة فان الجزئيات متغيرة فيلزم التغير في علمه ولما كان يرد عليه
ان في هذا انكار علم الله تعالى فان كل موجود فهو مشخص وفيه امر غير الكلي وهو التشخص وادراكه يكون على الوجه الجزئي فالمحققون توجهوا الى
توجيهه فمنهم من قال ان مدار الكلية والجزئية على التعقل والاحساس فشيء ما اذا ادرك بالتعقل يكون كليا واذا ادرك بالاحساس يكون جزئيا
وقد صرح به الفاضل الباغنوي في حواشيه على الحاشية القديمة والامر سهل في انتظار الاحساس عن الواجب فلذا قال الشيخ انه يعلم
الجزئيات على وجه كلي وليس المراد انه لا يعلم الجزئيات وفيه ان نفي الاحساس مطلقا عن الواجب مما لا يساعده البرهان وان اريد به
الاحساس المخصوص بنا فلا وجه للتخصيص ومنهم من قال ان المراد بالعلم على الوجه الكلي العلم بالشيء اعم من ان يكون مع التشخص اولا
لكنه من غير خصيصه بانه في الآن الحاضر او في ما مضى او في المستقبل بل بانه موجود في وقت كذا من غير اعتباره باحد الاوصاف الثلثة
وبالعلم على الوجه الجزئي هو العلم مختصا باحد الازمنة الثلثة والواجب لما لم يكن زمانيا وليس بالنسبة اليه حاضر ولا مستقبل ولا ماض
لا بد ان يكون علمه بالكل على الوجه الكلي بهذا المعنى لا على الوجه الجزئي انتهت عبارة حل المعاقد وفي المحاكمات الحق الصريح الذي
لا يشوبه شبهة ان تعقل الجزئيات من حيث انها متعلقة بزمان تعقل بوجه جزئي متغير ومن حيث انها غير متعلقة بزمان تعقل بوجه كلي
لا يتغير وقد تبين الوجه الذي لا يتعلق بالزمان بالوجوب عن اسبابها فان من عقل الجزئيات من حيث يجب باسبابها حصل عنده صور
الموجودات المرتبة ولا يتغير العلم بتغير ما في خارج قطعا لان هذا الوجه لا يتعلق بالزمان ضرورة ان وجوب المعلول مع العلة التامة ليس بزماني
ولا تعلق له بالزمان اصلا فالله تعالى يعلم جميع الحوادث الجزئية وان منتهاها الواقعة هي فيها لا من حيث ان بعضها واقع في الآن وبعضها
في الزمان الماضي وبعضها في المستقبل فان العلم بالجزئيات من هذه الحيثية يتغير بحسب تغير الماضي والمستقبل والحاضر بل علما تعاليا عن التغير

---

١ اي مولانا صدر الدين الشيرازي رح منه مدظله

٢ اي مولانا صدر الدين الشيرازي رح منه مدظله

٣ مقولة للقول منه مدظله

٤ اي مولانا محمد العليم رح منه مدظله

٥ كالمحقق الرازي وصاحب مسلم العلوم وغيرهما منه مدظله

تحت الماز منته ثابتا ابد الدهر ومثاله ان المنجم اذا علم ان القمر يتحرك في كل يوم كذا والشمس يتحرك ايضا في كل يوم كذا علم ان تحصيل بينهما مقدار
او مقابلة في وقت معين وهذا العلم ثابت له في كل حال والحاصل ان الموجودات من الازل الى الابد معلومة له تعالى لكن في وقته وليس
في علمه كان في كائن ويكون بل هي حاضرة عنده تعالى في اوقاتها ازلا وابدا انتهى كلامه ملخصا ومن ههنا ظهر ان ما ذكره المحقق الطوسي في
شرح الاشارات من ان الجزئيات المنصوصة مشخصات ومن حيث هي هي طبائع فتعقلها من حيث هي هي تعقل على الوجه الكلي وتعقلها
من حيث انها مختصة تعقل على وجه جزئي والعلم بالحيثية الاولى لا يتغير وبالحيثية الثانية يتغير وعلم الله تعالى انما هو بالوجه الاول
فتدبر جدا وانا اقول ما ذكره صاحب المحاكمات وان كان تاويلا لطيفا لكلامهم وتوجيها وجيها لامهم لكنه مما ابى عنه عبارا تهم
وتستنكف عنه كلماتهم ولهذا شنع العلامة شمس الدين الخفري في حواشي الهيات شرح التجريد على المحاكمات في هذا الباب اشد التشنيع
وقبحهم بغاية التقبيح فان كان مذهبهم في الحقيقة هو ما دل عليه عباراتهم فهو مذهب قبيح والله اعلم بمراد عباده فاستقم دلالة
فان المقام مما تزلت فيه الاقدام وانا المذهب الرابع وهو انه تعالى لا يعلم الامور الغير المتناهية فاختاره بعض الحكماء والذي يدل عليهم
على ذلك ان المعقول لا بد ان يكون متميزا عن غيره فان العلم صفة توجب التمييز وغير المتناهي غير متميز بوجه من الوجوه والا لكان اطرافه
فيكون متناهيا هذا خلف ويزاح بانا لا نسلم ان المعقول المتميز يجب ان يكون له نهاية وحد يمتاز بها عن غيره فان التميز لا ينحصر
في الحد والنهاية ولقد طولنا الكلام في هذا المقام لذكر ما لم يذكره الاعلام والحمد لذي الجلال والاكرام قوله وعلى الاول اي على تقدير عليه
سقط وبغيره ولم يذكر اقسام التقدير الثاني فلخروجه عن بحث العقلاء قوله آتا عينه في هذا الاحتمال يتحقق ثلثة مذاهب الاول مذهب البعض
بعض الصوفية من ان الواجب والممكنات متحدان بالذات فليس في عالم الكون الا ذات واحدة تليست بكلية بمعنى انها تقبل التكثر
في ذاتها لانها ذات واحدة مشخصة وجزئية بمعنى انها لا تقبل التكثر مطلقا بل هي تقبل التكثر بالاعتبارات وهي غير متناهية منتزعة
عن ذاته تعالى وبهما يترتب الاحكام المختلفة وهي مثل الممكن بالنسبة الى الواجب الا كمثل الحباب بالنسبة الى الماء فان الحباب ليست
حقيقته الا الماء ولم يزد عليه الا التغير باعتباري فالواجب تعالى حقيقة الحقائق فعلمه بالممكنات عينه لا تغايرا صلا وان تجلت لكان الواجب
عين الممكنات ذاتا لجاز حمله عليها فيقال الانسان واجب وعكس ذلك قلت عدم الحمل لان المحمل ليس جزئيا حقيقيا وهو تعالى ليس كذلك وهذا
كما يقال الانسان يحمل عليه الحيوان الذي هو جزؤه وليس هذا بالحقيقة لان الجزء ما خوذ لا بشرط شئ وهذه المرتبة ليست مرتبة المحمل
انما المحمول على الانسان الحيوان الماخوذ لا بشرط شئ فكذلك الواجب اسم لحقيقة الحقائق فليس شئ عينه بهذه المرتبة حتى يحمل عليه
هذا خلاصة ما ذكروه في هذا المقام والكلام فيه طويل لا يتحمله المقام ومن قال بان الصوفية قائلون بالحلول فقد تكلم باللغو والفضول
الثاني مشرب فرفوريوس من اليونانيين من ان علم الباري بالممكنات عينه لاتحاده معها وجودا والفرق بين هذا المذهب وبين
المذهب الاول ان الصوفية قائلون باتحاد الممكنات مع الواجب ذاتا ووجودا وفرفوريوس يقول باتحاده ووجودا وتغايره ذاتا
لها لكنه يرجع الى الاول فانه لما قال باتحاد الوجودين لزمه ان يقول باتحاد الذاتين لظهور ان توحد الوجود وتعدد منوط على اتحاد
الوجود وتعدده وبهذا ان المذهبان لا يقبلهما العقل المتوسط المستقيم ولا يقول به الحكيم قال في هياكل النور الاجسام والهيات كثيرة
وواجب الوجود ليس الا واحدا فليست هي واجب الوجود انتهى الثالث مذهب الحكماء المتاخرين من ان ذاته تعالى لها علاقة خاصة
بكل واحد من الممكنات فهي تدركها بذاتها لا تحتاج الى غيرها وهو المسمى بالعلم الاجمالي وقد مر ما له وما عليه فتذكر وقال العلامة الشيرازي

فى الاسفار الاربعة اعلم ان كون ذاته تعالى عقلا بسيطا هو كل الاشياء امر دقيق لطيف غامض لكن لغموضه لم يتيسر لاحد من فلاسفة الاسلام
وغيرهم حتى الشيخ الرئيس تحصيله واتقانه على ما هو عليه اذ تحصيل مثله لا يمكن الا بقوة المكاشفة مع قوة البحث الشديد والمباحث اذا لم تكن
له ذوق تام وكشف صحيح لم يمكنه الوصول الى ملاحظة الحقائق الوجودية ولهذا اذا وصلت نوبتهم الى مثل هذا المقام ظهر منهم القصور
فيرد عليهم الاعتراض فى ما ذكروه من انه كيف يكون شئ واحد بسيط غاية الوحدة والبساطة صورة علمية لاشياء مختلفة كثيرة لانكم
قلتم ان العلم بالشئ يجب ان يكون صورة مساوية له متحدة الماهية مع المعلوم والواجب تعالى لا ماهية له وايضا كيف يميز الاشياء
بمجرد هذا العلم التام وهل هذا الا كتمايز المعدومات الصرفة انتهى ثم ذكر كلاما طويلا لتحقيق هذا المذهب كما هو واتيه وخلاصته انا نهد
اربع مقدمات الاولى الماهيات قد تكون متعددة الوجود كماهية الانسان المركب من الحيوان الناطق وقد تكون بسيطة ويقال لها
البسيط الخارجى كالسواد مثلا والمركب الخارجى لابد ان يكون بين اجزائه افتقار واتحاد ليكون المركب منها واحدا حقيقيا لا صناعيا
وهذا ظاهر الثانية كلما كان الموجود اقوى وجودا واتم تحصلا كان مع بساطته اكثر بسيطة للمعانى الكمالية واجمع للكمالات المتفرقة كما نظهر
من حال المراتب الاستكمالية المتدرجة فى الكمال من صورة الى صورة متعاقبة على المادة بحسب تكامل استعدادها تا تقبل صورة بعد صورة
الى ان تبلغ صورة اخيرة تصدر بواسطتها جميع ما يصدر من السوابق الصورية لاشتمالها من جهة قوة الوجود على مبادى تلك الافاعيل
باجمعها مع احديتها الثالثة ليس يلزم من تحقق كل معنى نوعى فى موجود وصدقه عليه ان يكون وجوده وجود ذلك المعنى بل ان وجود الشئ
الخاص هو ما يكون بحسبه متميزا عن غيره من المعانى فوجود الانسان مثلا ليس وجود الحيوان بما هو حيوان وان اشتمل على حده ومعناه
ووجود الحيوان ليس هو وجود النبات وان اشتمل على حده ومعناه وبهذا لان المعنى الواحد الجنسى كما حقق فى مباحث الماهية كما هو صالح ٨٤
للجنسية فهو صالح للنوعية ايضا فوجود الحيوان من حيث هو هو غير وجود الانسان من حيث هو انسان وليس هذا الفرق بمجرد اخذه لا بشرط
شئ حتى يكون جنسا واخذه بشرط شئ حتى يصير نوعا كما ذكروه الرابعة كلما تحقق شئ من الكمالات الوجودية فى الموجود من الموجودات
فلا بد 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 وبعضه
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 ووجود كل الاشياء فمن عقل ذلك الوجود عقل جميع الاشياء
وذلك الوجود بعينه عقل بذاته وعاقل لذاته بذاته فتعقله لذاته تعقله لجميع الاشياء وعقله لذاته مقدم على جميع ما سواه فعقله
لجميع ما سواه مقدم على جميع ما سواه فثبت انه تعالى عالم بجميع الاشياء حاصل فى مرتبة ذاته ففى هذا المشهد الاسنى والتجلى الاعلى
ينكشف الكل من حيث لا كثرة فيه فيرى 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 يصير وجود الكل او لشئ منها وفرق بين كون الشئ مظهر الماهيات وبين
كونه وجودا لها اذ وجود كل ماهية هو ما يخصها وبهذه الامكانات انما تخالفت وتباينت اذا صارت موجودة بوجوداتها الخاصة على وجه
يصدق عليها احكامها وآثارها واما قبل ذلك فلها الوجود الحقيقى الجمعى وهذا الوجود الجمعى ارفع واشرف من كل وجود عقلى وليس هناك
امر بالقوة يراد تحصيله بذكره وانا اقول ما ذكره وان كان تحقيقا حقيقا بالقبول وهو الذى اختاره الفحول لكنه لا يدفع استبعاد العقول

فان الاستبعاد منتفٍ ٥ ليس الا ان الذات الواحدة البسيطة مع كل واحد من الممكنات كيف يعلمها في حالة عدمها الان منباط العلم على التمايز والتمايز انما يكون باضافة مخصوصة وهي لا تعقل بين الموجود والمعدوم ووجود الممكنات باسرها في ذات الواجب بالوجود الحقي بان يكون ذات الواجب كالمرآة من دون ان ينطبع فيها شئ وان كان مسلما منا عنا لكن العقل قاصر عن ادراكه والحكماء لا يقدرون على تحقيقه كما حقه بحيث يندفع استبعاده وربما يوردون امثلة تفصيلية ايضاحية لعلمه تعالى لازالة الاستبعاد قال المحكيم بهمنيار في التحصيل بعد ما حقق انه تعالى عالم بما سواه بذاته واذا كان كذلك يكون بنسبة المعلومات اليه بنسبة صورة بيت تتصوره انت في البيت بحسبه الا انك تحتاج الى استعمال الآلات حتى تتوصل بها الى بناء البيت وهناك يكفي التصور في صدور الفعل عنه ومثاله عندنا انك تتصور وجها تميل اليه فيتبعه حركة الاعضاء او تتصور امرا يتبعه التغير في وجهك من غير استعمال آلة او تتصور امرا ينتشر منك الشهوة والشوق وليس بسبب اثارة الشوق الا التصور وبيان ذلك ان الحقيقة الواحدة يصدر عنها مفصل المعقولات كما ان المعقولات البسيطة عندنا عالة للمعقولات المفصلة ولكن المعقول البسيط عندنا هو وجوده في عقولنا وهناك نفس وجوده ومعنى المعقول البسيط هو ان يكون بينك وبين انسان مناظرة فاذا تكلم بكلام كثير خطر ببالك جوابه جملة ثم تفصله شيئا فشيئا انتهى كلامه وانت تعلم ان هذه الامثلة كلها انما هي للتفهيم والا فلا يمكن قياس علمه تعالى الاجمالي على هذه الصور فان علمنا في هذه الصور الاجمالي لا يتميز شئ عن شئ عندنا وعلمه ليس اجماليا بهذا المعنى بل هو فوق علمنا التفصيلي في الانكشاف ولله المثل الاعلى في السموات والارض وهو العزيز الحكيم وقوله وعلى الثاني اي كون علمه تعالى بالغير غير ذاته تعالى ولم يذكر شقوق الاول لانه ههنا بصدد ذكر اصول المذاهب ولهذا ترك المذاهب الواقعة في الشق الثاني من الترديد الاول قوله اما صفة قائمة به هذا هو مذهب تو ابع المشائين منهم الشيخان ابو نصر الفارابي وابو علي بن سينا وتلميذه الحكيم بهمنيار ومن تتبعهم وتحريره على ما استفيد من كلام الشيخ الرئيس في اكثر كتبه هو ان الصور المعقولة قد تستفاد عن الصور الموجودة في الخارج كما يستفاد من الارض سهيا تها واشكالها وغير ذلك بعد تعلق الحاسة بها وقد لا تكون كذلك بل يكون الامر بالعكس كصورة بيت الكشاه بها البناء اولا في نفسه بقوة خياله ثم يصير تلك الصورة محركة لاعضائه لايجادها في الخارج فليست تلك الصورة العلمية ماخوذة من الخارج بل الصورة الخارجية ماخوذة منها وموقوفة عليها وقد تقرر ان للواجب علما فعليا مقدما على الايجاد سببا وعلما انفعاليا مترتبا على وجودها فهو يعلم الاشياء في الازل والاشياء معدومة في مرتبة ذاته بوجود اصلي فلا بد ان تكون موجودة بوجود ظلي تكون سببا بالعلم تعالى فانه لو لم توجد بوجود ظلي ايضا لم يحصل العلم بها اذ العلم يستدعي تعلقا بين العالم والمعلوم وهو موقوف على وجود الطرفين ولا يمكن ان يكون تلك الاشياء موجودة في الازل بوجود اصلي والا لزم الوجود قبل الايجاد فلا بد ان تكون صورها قائمة به تعالى زائدة على ذاته منضمة بذاته وهي العلوم بالممكنات والسر فيه انا اذا عقل ذاته وعقل انه مبدأ كل موجود عقل اوائل الموجودات وما هو له منها والاشياء من الاشياء او هو معدوم في حد ذاته فلا بد ان يحصل صوره فيه تعالى ومن ههنا ظهر اندفاع ما يقال ان ارتسام الصور فيه تعالى يستلزم انفعاله عن الغير وهو خلاف صريحهم هذا ولا يخفى على الفطن الذكي سخافة هذا المذهب والعجب من الرئيس مع كونه غواصا في بحار الحكمة كيف مال الى هذا المذهب واثبت للواجب تعالى ما يستلزم النقص فيه ولهذا تعقبه كل من جاء بعده كالشيخ المقتول شهاب الدين السهروردي في المشرع السابع من آلهيات كتابه المطارحات وابي البركات البغدادي في المعتبر والمحقق نصير الدين الطوسي في شرح الاشارات

٥ قوله قال الخ مبتدأ

الصفة ٨٥ في ذاته وهي قائمة به تعالى

والعلامة شمس الدين الخفري في بعض تصانيفه وغيرهم بوجوه شتى اكثرها قوية الورود لا دافع لها عن وجه هذا المذهب والعلامة صدر الدين الشيرازي

وان تصدى لدفعها في الاسفار لكنه لم يات بما يشفي العليل ولنذكر بعض الوجوه الواردة مع اجوبتها لصاحب الاسفار مع تحقيق الحق والابطال الباطل تنشيطا للناظرين وتفريحا للماهرين فنقول المذهب المذكور مردود بوجوه الاول ما في المطارحات من انه وان لم يلزم الانفعال التجددي لكن يلزم بالضرورة تعدد جهتي القبول والاقتضاء واجاب عن صاحب الاسفار بما حاصلا انا لا نسلم ان كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا مطلقا محال انما المحال كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا بمعنى المستعد واما كونه فاعلا وقابلا بمعنى الموصوف فليس بمحال فاللازم ليس بمحال والمحال ليس بلازم اقول المشاؤن ومنهم الشيخ الرئيس يبالغون في انكار زيادة الصفات عليه تعالى ويقولون بعينيتها كما هو مذكور في اسفارهم فكون الشيء فاعلا وقابلا وان لم يكن محالا مطلقا لكنه محال في الواجب عندهم بامر معنى اخذ كما لا يخفى على من نظر مبحث الآليات من كتبهم وهذا هو غرض المورد وبالجملة ايراده الزامي فلا بد من رفع الالزام وليس بمرفوع

الثاني مما في المطارحات ايضا من انه يلزم انفعال الواجب من الصورة الاولى وهي علة لاستكمالة بصورة اخرى وان اعتذر وانا بانها وان كانت في ذاته فليست كمالا له فيلزم الاعتراف بانها في ذاتها ممكنة الوجود لا يكون حصولها بالفعل وانتفاء القوة عنه بوجودها يكون كمالا له واجاب عنه المجيب المذكور بان هذه الصور ليست كمالات عندهم لذاته والعلم الذي هو من كمالاته ولغوته هو ما يكون عين ذاته ولا فرق بين صدور هذه الصور عنه تعالى وسائر الاشياء الخارجية في كونها متر شحة عن ذاته تعالى متاخرة بوجودها ووجوبها عنه ونسبتها اليه ليست الا بالوجوب والفعلية لا بالامكان والقوة ولا منافاة بين ان يكون الشيء بالقياس الى الماهية ممكنا وبالقياس الى موجده واجبا فكل من الصور وان كان وجودها بعينه وجودها للواجب لكن لا يلزم من ذلك امكان وجوده له تعالى

اقول لقد اعجبني هذا الكلام من اوله الى آخره اما فهم انه لو لم تكن هذه الصور كمالات له تعالى يلزم خلوه في ذاته عن العلم بغيره الذي هو كمال ايضا وفيه نفي لعلمه بما سواه بحسب ذاته وقد حقق هو في شرح هداية الحكمة ان نفي نحو من انحاء علم الله تعالى موجب لتكفير قائله فانظر كيف ينكر ههنا كون الصور التي هي علوم كمالات له تعالى ويحصر الكمالية في علمه بذاته وقوله لا فرق الخ غير نافع بل مضر اذ لما كانت الصور كالاشياء الخارجية في صدورها عنه تعالى لازم خلوه في مرتبة ذاته عن تلك الصور وهو مستلزم للجهل فان تلك الصور لوازم ذاته فلا انفكاك عنه قلنا لما اذا اردت باللزوم ان اردت به الجزئية فذلك قد يزال بالطلاق وان اردت به انها خارجة عنه لازمة له غير منفكة في حين من الاحيان فليس بمحال اذ لا يخلوا اما ان تكون تلك جهة لذاتها او واجبة لغيرها على الاول يلزم تعدد الواجب والتزام ان تعدد الذوات الواجبة محال واما تعدد الصفات الواجبة بالذات فليس بمحال اصلا على التحصيل على ان الصفة ما يحتاج اليه الغير ويقوم به وهو منافي للوجوب فكيف يتقوم به وجوب وجوده والذاتها وعلى الثاني فهي ممكنة بذاتها لان الواجب بالغير يكون في نفسه ممكنا فيكون ذات الواجب في مرتبة ذاته قبل هذه الصور ان كانت قبلية ذاتية خاليا عن العلم وهذه جهالة بينة وقوله ولا منافاة بين ان يكون الخ لا يغني عن جوع الثالث ما في المطارحات ايضا من ان القول بان الصور يجب ان يكون الذي يفيد الصور ليست ذاته على شيء اشرف من ذاته وهو ممتنع وان التزموا بان ذاتا واحدة بجهة واحدة يجوز ان يفعل ويقبل فيهدم بذلك قواعد كثيرة مهمة لهم ويكون التزاما للمحالات كثيرة واجاب المجيب عنه بانك قد علمت ان واجب الوجود مبدأ كل الاشياء ومبدأ وجوب وجودها فاذا صدر عنه شيء بواسطة سبب متوسط فذلك المسبب المتوسط ايضا ناش من فالجهات التعقلية كلها منبعثة عنه تعالى فالواجب شيء من الاشياء كيف ووجود الاشياء عنه وعلمت ايضا ان اتحاد جهتي الصدور والعروض ليس بممتنع كما في لوازم الماهيات واطلاق القبول ههنا ليس بمعنى الاستعداد حتى يلزم انهدام كثير من القواعد اقول هذا اسخف جدا فانا نسلم ان واجب الوجود مبدأ كل الاشياء ولكنه لا ينفع لان ذات الواجب

ف الايراد الاول

ف الايراد الثاني

ف الايراد الثالث

من حيث هي هي مجردة عن الصورة وكثرة الصور انما هي بعد ذاته كما نص عليه الشيخان في مواضع من تصانيفهما فيلزم الجهل في ذاته ويلزم
ان يكون الذي يفيد الصور غيره فان قلت صدور هذه الصور عنه تعالى اضطراري فلا احتياج الى امر آخر يصدرها قلت مع انه لا يرفع الجهل
عن مرتبة الذات مما يستنكره العقل السليم آنا قرع سمعك ان الاضطرار نقص فكيف يثبت في ذات الكمال والقول بان الاضطرار في صفات
الكمال ليس بنقص كما صدر عن البعض مما لا يقبله اهل الكمال فافهم وتعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال الرابع مانفي شرح الاشارات من انه
يلزم الكثرة في ذاته تعالى مع انهم صرحوا بانه تعالى واحد من كل الوجوه واجاب المجيب عنه بان لزوم الكثرة في ذاته بعد ذاته وعلى ترتيب
الاول والثاني والثالث فلا يقدح في وحدة الذات وقد اشار الشيخ الى دفع هذا المحذور في مواضع من كتبه بما حاصله ان هذه الكثرة
انما هي بعد الذات بترتيب سببي ومسببي لا زماني الا ترى الى ان صدور الموجودات المتكثرة عنه تعالى لا يقدح في بساطته واشار اليه
المعلم الثاني بقوله واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر على ذاته بذاته فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو ينال الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد
ذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في حد ذاته **اقول** هذا كله وان كان صحيحا لكن غرض المورد ان وجود الكثرة في ذاته تعالى كانت او
بعد الذات ايضا ينافي كثيرا من القواعد المذكورة في كتبهم كما لا يخفى على وسيع النظر وقولهم البساطة من كل وجه فلم قالوا انه لا يصدر منه الا الواحد
لان الواحد لا يصدر منه الا الواحد وهذا القول قد صدر عن صاحب هذا المذهب ايضا في مواضع من تصانيفه وايضا لو قلنا بالكثرة
في حد ذاته وان كانت بعد الذات لا تمكن صدور جميع الاشياء عنه تعالى كل شئ بواسطة صورته فينهدم اساس كثير من قواعدهم
وذكر كلام الشيخ والمعلم الثاني الدخول عليه مما لا ينفع النحاس ما في شرح الاشارات ايضا من انه يستلزم ان لا يوجد الواجب شيئا مما بالفعل
بذاته بل يتوسط امر حال فيه واجاب المجيب عنه بانه مجرد استبعاد فلا يسمع لان البرهان هو المتبع وهذه الصور الآتية لكونها من لوازم
وجوده اشرف واقدس من الممكنات الخارجية فتكون اقدم تحققا واقرب منزلة اليه تعالى فهي لا محالة اخرى بان تكون واسطة في
الايجاد لهذه الماهيات **اقول** هذا عجيب جدا فان احتياج الواجب في صدور جميع الممكنات عنه نقص في ذاته وقد فر عنه الحكماء
مرارا كثيرة فهل هذا الا اقرار على ما عنه الفرار والصور الآتية وان كانت لوازم لذاته غير منفكة عنه في مرتبة من المراتب لكنا نتفسر
عن كيفية صدور الممكنات الخارجية بواسطتها هل هو على طور الاحتياج اليها بان لا يمكن له ايجاد الممكنات بدونها او لا بطريق الاحتياج
على الثاني يجوز ان لا يوجد هذه الصور في ذاته تعالى ويصدر عنه الممكنات بدونها فيمكن الجهل له تعالى لانه لا سبيل للعلم على هذا التقدير
الا بالحصول وامكان الجهل ممتنع وعلى الاول يلزم ان يحتاج الذات في الخلق الى غيره وهو مخالف لقولهم انه تعالى موجد للعقل الاول
بنفس ذاته وعند مصادمة البداهة الوجدان السليم ايضا لاستلزام النقصان في نفس ذاته اذا خليت وطبعه وبهذه المفسرة لا تندفع اصلا وما قال
ان الصور الآتية اشرف واقدس من الممكنات فتكون واسطة فحيظ فاحش اذ الصور موجودة بوجود ظلي فتكون اضعف السادس
انه قد تقرر في مداركهم ان المعلول الاول يكون اقوى الممكنات وعلى هذا التقدير يكون اول المعلول هو الصورة وهي اضعف وجودا
فانه حيث يكون عرضا قائما بالمحل والاعراض اضعف وجودا الا يقال قد صرحوا بان صفات الواجب ليست بجواهر ولا باعراض فانهم
عرفوا العرض بما يكون بحيزة تابعا للحيز الغير وهذا المعنى لا يمكن في صفات الواجب لانا نقول ان كانت صفات الواجب اعراضا تم الكلام
والا لا يضر المرام فانها وان لم تكن اعراضا لكن لا شك في كونها اضعف وجودا بالنسبة الى الجواهر الموجودة في الخارج لقيامها بالغير
وعدم قيام الجواهر بالغير فيتم المقصود السابع قد تقرر في مقره ان العلم التام بالعلة يستلزم العلم التام بالمعلول وليس المراد بالعلم التام

الاشراق الرابع

الاشراق الخامس

الاشراق السادس

الاشراق السابع

بماهية العلة او العلم بوجه من وجوهها والا العلم بمفهوم كونها علة وهو ظاهر بل المراد ان العلم بخصوصية العلة يوجب العلم التام
بالمعلول ومعلوم ان الواجب تعالى من جهة وجوده الواجبي علة لما بعده على الترتيب فالعلم الواجبي بذاته الذي هو بنفس ذاته
يقتضي العلم الواجبي بتلك الموجودات فمجعولاته كلما منطوية الوجود في وجوده الواجبي فعلمه بذاته علمه بغيره لامحالة فاي ضرورة
الى القول بالارتسام واثبات احتياج الواجب اليها تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا الثامن ان اللوازم تكون تابعة للملزوم تابعة
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 الصور صورا التاسع ان هذه الصور لاتخلوا اما ان تكون جواهر او اعراضا فان كان الاول لزم ان تكون
موجودات عينية كالجواهر الاخر فلابد 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 وماضية عند الله تعالى مرتبة ترتبا ذاتيا او زمانيا فيكون 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 يظهر منها ان القول بالارتسام من العقائد الباطلة وههنا وجوه اخر كثيرة لم ترده
ذكرها المتاخرون تركناها لكونها ضعيفة الورود فظهر ان القول بالانضمام مما لايقول به عاقل فضلا عن مثل هذا الشيخ ولولا انه
تلميذه صرحا بهذا القول بحيث لامجال للتاويل لكنا نقول انهم قد اختاروا ما هو التحقيق من ان علم الواجب بغيره انما هو بذاته لا بانضمام
فيه ولا بارتسام كما يفصح عنه بعض عبارات التعليقات وبعض عبارات التحصيل فاستقم ولاتقلد الاموات قوله بحذافيرها جمع حذفور
بالضم بمعنى طرف الشيء اي باجمعها قوله او واحدة بسيطة عطف على قوله متعددة يذاهو مذهب المحققين من المتكلمين فانهم لما ارادوا
بطلان القول بالارتسام ولم ينظر لهم تحقيق مذهب اليه المتاخرون من ان علمه تعالى بنفس 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 يترتب عليه الانكشاف هو اضافتها وتعلقها ويرد عليه امور منها ان هذه الصفة اما انضمامية فيرجع الى شق الانضمام
وقد مر ما عليه واما انتزاعية فيكون علم الواجب اعتبارا لا تحقق له في الواقع بدون الانتزاع والثالث لها ومنها ان المتكلمين يذكرون
الوجود الذهني كما هو مسطور في اسفارهم ومع ذلك فهم يثبتون علم الله بالحوادث الغير المتناهية واستحالة التعلق بين العالم
والمعدوم الصرف بينة ولامخلص عنه الا بالقول بالوجود الدهري للاشياء وهم ينكرون الوجود الدهري او يقولون بان الممكنات
نحو امن الوجود الانطوائي 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 كلها متمايزة في انفسها وليس التمايز بينها
موقوفا على الوجود الخارجي او في الذهن كما صدر عن الفاضل اللاهوري سخيف جدا فان الاشتي المحض كيف يكون ممتازا مالم يكن له
نحو من الوجود فلا يحصل الخلاص عنه الا بالوجهين اللذين ذكرناهما ويتخلص عنه بعضهم بان الصفة البسيطة وان كانت قديمة لكن تعلقها بالحوادث

الامر الثامن

الامر التاسع

الامر العاشر

بحذافيرها

او واحدة بسيطة

تعلق بالكثرات

فلا محيص

الى اللاهوري

عبد الحكيم

اللاهوري

منه

مدظله

انما يتحقق في وقت وجودها فصفة العلم قديمة والتعلق حادث وفيه ما اورده المحقق الدواني في شرح العقائد العضدية بان العلم بالشيء يتعلق بشيء لم يضر ذلك الشيء معلوما فيلزم عليهم ان لا يكون الله تعالى عالما في الازل بالحوادث تعالى عن ذلك علوا كبيرا وذكر في شرح التجريد الخلاص بوجه آخر وهو انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة على السواء فليس بالنسبة اليه قريب او بعيد او متوسط كذلك لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانيا لم يتصف الزمان مقيسا اليه بالماضي والاستقبالي او الحالي بل كان نسبته الى جميع الازمنة على السواء فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كائن وكان وسيكون بل هي حاضرة عنده تعالى في اوقاتها فهو عالم بخصوصياتها 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 فاذا كان علمه بهذا مستمرا بلا غفلة وانما يحتاج احدنا الى علم آخر متجدد به يعلم انه دخل الآن بطريان الغفلة والباري تعالى يمتنع عليه الغفلة فكان علمه بانه سيوجد عين علمه بانه وجد فلا يلزم من تغير المعلوم من عدم الى وجود تغير في علمه انتهى اقول هذا لا ينفع في هذا المقام فانه مع كونه آئلا 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 لا تخلو اما ان تكون ممكنة او واجبة لا سبيل الى الثاني وقول بعض المشايخ كنجم الدين الضريري وغيره ان ذاته وصفاته كلها واجبة لذاته مردود اما اولا فللمنافاة التوحيد وعلى الاول فاما ان يكون صدورها بالاختيار او بالاضطرار الثاني نقص منافٍ للوجوب وقد فر عنه المتكلمون غاية الفرار وعلى الاول يلزم العلم بهذه الصفة قبل وجودها ولو قبلية بالذات لاستحالة ان كل ممكن فهو معلوم له بالذات قبل وجوده فيحصل في ذاته صفة اخرى لها تتعلق 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 يتحقق قوله او غيره قائمة بعطف على قوله اما صفة قائمة قوله فاما بنفس حضور الممكنات الخ بهذا ذكره في شرح السلم لاحسن المحققين ملا محمد حسن برح وغيره ويرد عليه ان الكلام ههنا في العلم الفعلي المقدم على ايجاد الممكنات وحضور الممكنات عنده تعالى بهذا الوجود لا يكون الا بعد تحققها ووجودها فاي رد هذا المذهب في هذا المقام ليس بصحيح الا ان يقال هذا المذهب ايضا في العلم الفعلي وقع للقائلين به بسبب الاشتباه غاية الامر ان هذا غير صحيح كما ان القول بالانضمام غير صحيح فما ذكره ههنا بعد 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 الناظرين اقول ان ذكر هذا المذهب في هذا المقام وقع تقليدا بما في العروة الوثقى والا فلا يخفى على من له ادنى مسكة ان الكلام في العلم الفعلي المقدم على الايجاد وحضور الممكنات عنده تعالى بوجودها الدهري انتهى ويؤيده ما حققنا انهم بأجمعهم يذكرون مذهب الاشراق في هذا المبحث مع انه مبني على انكار العلم الفعلي كما سيأتي فافهم قوله وجودها الدهري فالاشياء كلها مع قطع النظر عن تحققها الزماني حاضرة عنده تعالى بوجودها الدهري الذي لا اول فيه ولا آخر فيه كلها مع الواجب تعالى معية دهرية فيعلمها الواجب بنفس حضورها اي بنفس هذه الاشياء الحاضرة فعلمه تعالى لنفسها ولا حاجة الى ارتسام صورها ولا الى امر آخر ولا يخفى على الفطن بما ذكرنا ان هذا المذهب ايضا مما لا اصل له اما اولا فلانه لا يشمل العلم بالممتنعات والممكنات المعدومة ازلا وابدا لعدم وجودها في الدهر اصلا والقول بان علم البعض بالوجود الدهري وبعضها بطريق آخر غير صحيح كما لا يخفى على صاحب الذوق السليم واما ثانيا فلان اللازم للاستكمال بالغير وغيره اما ثالثا فلان زيادة صفة العلم على الواجب وهو مخالف لقواعدهم واما رابعا فلجريان برهان التسلسل وغيره في هذه الممكنات الحاضرة عنده تعالى بوجودها الدهري

ل٥ اي مولانا جلال الدين الدواني رح منه ظله

ل٥ التاويل ان يراد بالوجوب الوجوب بالغير او يراد وجوبها لذاته فقط بقطع النظر عن الذات لذاته تعالى وكلا الاحتمالين على كلا تقديريهم رح منه ظله

ل٩ اي وجودها بحضور الواجب تعالى غير ظاهر رح

هذا وفي الحاشية الوجود الدهري عبارة عن نفس موجودية الشئ مع قطع النظر عن تحققه في وقت والممكنات كلها بهذا الوجود قديمة
دمعه تعالى ورده السيد الباقر واثبت حدوثه انتهت ولما وقع ذكر الوجود الدهري فيما في الحاشية وقصدا في حاشية الحاشية وجب
علينا ان نتذكر 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 فظرف الواقع اذا لوحظ من حيث هو هو من دون
لحاظ الى تغير وتجدد زماني لا يكون هناك تغير اصلا فالدهر وجود واقعي ثبت لا ماضي فيه ولا حضور ولا استقبال بل كل الاشياء الموصوفة
بالتغير الزماني موجودة هناك مجتمعة لا تغير فيها اصلا فالعدم في زمان مخصوص ليس عدما دهريا لانه مستلزم للجزاف تحقق الوجود في دعاء الدهر بحسب الواقع
في زمان آخر فوجودهم 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 ومع ذلك فهي موجودة في حاق الواقع غير معدومة فيه فالقابل للوجود في الدهر العدم في الدهر كما يكون
للمستحيلات والمعدومات لا العدم في زمان مخصوص فكل عدم في الدهر عدم في الزمان من غير عكس وكل وجود في الزمان وجود في الدهر من غير عكس فالامور
الثابتة العالية موجودة في دعاء الدهر غير موجودة في الزمان واما السرمد فلا فرق بينه وبين الدهر الا اعتبار افي حاق الواقع اذا اعتبر ٩٠
بالقياس الى معية الامور الثابتة مع الامور المتغيرة يسمى دهرا واذا قيس 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** شارح الجمهور ان الحدوث على قسمين
ذاتي وهو احتياج المتاخر الى المتقدم وان كان معه زمانا كالعقل الاول بالنسبة الى الواجب وزماني وهو عبارة عن وجود له ابتداء يعني ان الوجد
زمان لم يكن هو فيه ثم وجد كالحوادث اليومية الموجودة في ازمنتها ويقابل كلا منهما القديم فالقديم الذاتي عبارة عن عدم احتياجه الى
شئ آخر والقديم الزماني عبارة عن عدم وجود الاول والنسبة بين الحادث الذاتي 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 فاحد مادتي الافتراق الواجب لوجوده والقديم الزماني فيه دون الحادث الذاتي
وثانيهما الحوادث اليومية فانه يوجد فيها الحدوث الذاتي دون القدم الزماني وبادته الاجتماع النفوس المجردة والنسبة بين الحادث الزماني والقديم الذاتي
تباين وهو ظاهر وبينه وبين القديم الزماني ايضا كذلك وهو ظاهر والنسبة بين القديم بعموم وخصوص مطلقا فالواجب يصدق عليها
القدمان والعقول يصدق عليها القديم بالزمان لا بالذات ولا يوجد صورة العكس **المبحث الثالث** الوجود الدهري والسرمدي
عندهم قديم وكذا الزمان ومقداره الذي هو حركة فلك 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 لكن وجوده في زمان
وجد فيه لا يرتفع والانصدق النقيضان والعدم في زمان لاحق لا يرفع وجوده في زمانه فاذن هو موجود في زمانه السابق وهو نحو من انحاء
وجوده الدهري فكيف تكون معدومة في الدهر فالزمان مع ما فيه بقليله وكثيره كله موجود في الدهر هذا مذهب الفلاسفة واما المتكلمون

فلا وجود للوجود الدهری عندهم وقد البطلوه ببیانات عریضة لایحتملها المقام فلا وجود عندهم الا الوجود الزمانی والزمان مع الزمانیات
کلها عندهم حوادث زمانیة بمعنی انها لم تکن ثم وجدت فهی لله تعالی علی الزمان وما فیه عندهم قبلیة حقیقیة وعند الفلاسفة قبلیة ذاتیة
ومعیة دهریة والمتبصر فی العلوم لما آمن بوجود قبلیة الله تعالی علی الممکنات باسرها زمانا کان او زمانیا ولم یهتد الی القول بالقبلیة
الحقیقیة التی اختارها المتکلمون لنفوذه فی مناهذ الفلسفة اخرج قولا آخر لم یسبقه الی مثله احد ولم یسلمه ممن جاء بعده احد وهو القول
بالحدوث الدهری وهو الذی اشار الیه الفاضل المحشی فی حاشیته الحاشیة وقد اصر المخرج المذکور علی ما اخترعه فی تصانیف حتی صنف
فیه رسالة مستقلة وفرع علیه تفریعات شتی وخلاصة تحقیقه ان مطلق القبلیة التی تمنع القبل والبعد عن الاجتماع انما یکون لکون
التحقق حاصلا بالفعل لما هو قبل من دون التکون حاصلا لما هو بعده فان کان ذلک بحیث تتخلل بینهما زمان ممتد بالذات او آن لا ممتد
بالذات وهو بین حدود الممتد بالذات کانت زمانیة والا کانت دهریة وسرمدیة والزمان اذا ثبتت تناهیه فی جانب الماضی دون المستقبل
ببرهان التطبیق کان عدمه سابقا لا سبقا زمانیا بل دهریا وکذلک یکون للواجب البرئة عن سبق العدم علی وجوده قبلیة علی الزمان فاذا
وجد الزمان یکون سبحانه وتعالی معه فیقع المعیة فی حیز القبلیة نعم لایمکن فی السبق الدهری ان یترتب قبلیتان وبعدیتان متعاقبا
الحصول وانما یحصل ذلک فی السبق الزمانی لعدم الامتداد فی طباع الدهر فاذا فرض آسابقا علی ب بالسبق الدهری وهو علی ج کذلک
کانا معدومین معا مع وجود آثم اذا وجد ب وج بعد معدوم یقع فقدر فی عدم ج ووجود آ جمیعا فاذن یکون سبق آ علی ج بحسب استمرار
الوجود وتمادی العدم والکلام کان فی سنخ الدهر فظهر 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 غائبة 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 اول الی آخرها قبلیة والکل فی ذلک سواء فان
قبلیة علی آدم کقبلیة علی نبینا صلی الله علیه وآله وسلم من غیر تعاقب وترتب والفلاسفة ایضا لاینکرون هذه القبلیة لکنهم یشترطون
المبدعات ای العقول فیها بالله تعالی ونحن نجعل المبدعات البرئة عن الحوادث الزمانیة مع الحوادث الزمانیة سواء فی قبلیة الواجب
علیها ونحکم علی الممکنات بان وجودها بعد البطلان فی دعاء الدهر لیس اذا کان بعضها مستمرا غیر مسبوق العدم وبعضها مسبوقا
کان الواجب مع المستمر والمسبوق بالعدم معدوما فی الدهر ثم هو سبحانه وتعالی صار معه اذا وجد فیلزم حصول امتداد فی الدهر وهو غیر
ممکن نسبة متصورة امتدادیة للواجب فتعین انه اما ان یکون من الممکنات مستمرا وهو بدیهی البطلان او کلها مسبوقة بالعدم فمنها هو المطلوب
هذا محصل کلماته وقد شنع علیه تشنیعا بلیغا العلامة الجونفوری فی الشمس البازغة بان مطلق القبلیة والبعدیة الملاغتین عن الاجتماع
لاتتعقلها الاحیث یکون امتداد محقق او موهوم اذ لا یکون فیه امتدادا صلا لایتصور فیه عدم ثم وجود وقولنا لم یکن فکان او کان اصادف
سلبا ثم صدق الایجاب ونحو ذلک لایخلو عن ملاحظة الحدین فاذا جرد النظر الی الزمان لم یسطع العقل الا الحکم بوجوده المحض او العدم
فاذن قد انقلبت ریح الملامة واستدارت رحی التشنیع علیه وما ذکره من وقوع الوجود فی حیز العدم فما لا محصل له فانه اذا کان
الدهر خارجا عن الامتداد ولا امتداد هناک فکیف یمکن ان یتعاقب فیه امران اللهم الا ان یکون هناک طرف آخر ممتد کالزمان یحیط به
ویکون التعاقب بلحاظه وبالجملة فقبلیة الواجب علی الممکنات قبلیة دهریة لاتتصور بها فضلا عن ان نصدقها فلا یصح القول بالحدوث

له ای الدهر الفاضل المحشی منه ظله

ای العلامة محمود الجونفوری منه ظله

الدهری بل کل شیئ فهو مع الواجب تعالی بحسب الدهر لا قبلیة هناک ولا بعدیة ولا امتداد هذا خلاصة ایراده وقد اطال الکلام علی جملة من جمل ذلک المخترع فمن اراد الاطلاع علیه فلیرجع الی الشمس البازغة ولو لا ضیق المقام لذکرتها **قوله** وبحضور الصورة المجردة بهذا تمام نسب الی افلاطون الالهی واستاذه سقراط وتحریره ان للاشیاء عنده ثلثة وجودات الاول الوجود الخارجی وهو الذی یکون مناطا لاجراء الاحکام والآثار الحقیقیة والاشیاء بحسب هذا الوجود بعضها جواهر وبعضها اعراض والثانی الوجود الذهنی وهو اضعفها سواء اختیر مذهب حصول الاشیاء بانفسها او اشباحها والاشیاء الموجودة بهذا الوجود المسماة بالصور الذهنیة کلها اعراض لوجودها فی الموضوع وهناک وجود ثالث کانه برزخ بین هذین الوجودین وهو عبارة عن وجود صور الاشیاء الخارجیة قائمة بذاتها قبل وجودی ذوی صورها فان قلت کیف یمکن قیام هذه الصور بنفسها مع کونها اعراضا قلت للبعد فی ذلک فی العالم الآخر کما سمعت ان الاعمال توزن فی المیزان عند الحساب وهی اعراض ورد علی هذا المذهب بعض الایرادات الواردة علی شق الانضمام وقد بالغ رئیس[1] الصناعة فی کتبه فی تشنیع هذا المذهب ای القول بالمثل المجردة المنسوبة الی افلاطون وهی المعروفة بالمثل الافلاطونیة فقال فی الفصل العاشر من المقالة الثانیة من برهان الشفاء اما افلاطن فجعل الصور المفارقة المعقولة موجودة لکل معقول حتی للطبعیات فسماها اذا کانت مجردة مثلا واذا اقترنت بالمادة صورا طبعیة وجمیع هذا باطل فان الصور الطبعیة لا تکون هی هی اذا اجردت عن المادة والصور التعلیمیة لا تقوم بالمادة والکلام فی ابطال هذه الآراء والقیاسات الداعیة الیها انما هو فی الفلسفة الاولی دون المنطق والعلوم الآخر انتهی ثم قال فی ثانی سابعة آلهیات الشفاء اول ما انتقلوا عن المحسوس الی المعقول تشوشوا فظن قوم ان القسمة توجب وجود شیئین فی کل شئ کالانسانین فی معنی الانسانیة انسان فاسد محسوس وانسان معقول مفارق لابد لهما من التغیر وجعلوا لکل واحد منهما وجودا فسموا الوجود المفارق وجودا مثالیا وجعلوا لکل واحد من الامور الطبعیة صورة مفارقة هی المعقولة وجعلوا العلوم والبراهین نحو انحائه ورایا هاتتناول وکان المعروف بافلاطن ومعلمه سقراط یقرطان فی هذا الرای ویقولان ان للانسان معنی واحدا موجودا یشترک فیه الاشخاص ویبقی مع بطلانها ولیس هو المعنی المحسوس الفاسد فهو المعقول المفارق انتهی وقال المتقن[2] فی العلوم فی القبس الخامس من القبسات فی بحث الطبائع المرسلة المثل الافلاطونیة فی المشهور الدائرة علی الالسن مفسرة فی هذا الموضع بالطبائع المرسلة الموجودة فی متن الدهر وحاق الاعیان منحازة فی عالم الامر عن الافراد وفی باب اثبات علم الله بالصور المعلقة الموجودة لا فی موضوع ولا فی محل ولا فی زمان وفی باب تفصیل العوالم بعالم المثال المتوسط بین عالم الغیب والشهادة برزخا بین المادی والمجرد وفی مقام اثبات الصورة النوعیة بالجواهر العقلیة التی هی ارباب الانواع الموکلة علی جملة هیاکل الاشخاص نوع نوع بالتدبیر والتسخیر کالنفس المجردة بالقیاس الی تدبیر هیکل مخصوص فلیعلم انها بماعدا التفسیر الاخیر باطلة انتهی کلامه وتمام مرامه ولا بد ههنا من ضرب من التفصیل فنقول قد تواتر النقل بین الحکماء قدیما وحدیثا عن افلاطون انه قائل بالصور وسموها بالمثل الافلاطونیة واختلفوا فی المراد بها بناء علی ان للمثل تفسیرات فی مواضع مختلفة فقد تفسر فی مبحث الصور النوعیة بارباب الاجسام والطلسمات وتحقیقة الاجمالی ان الحکماء المتالهین وحکماء الفرس ومن یحذو حذوهم کالشیخ المقتول[3] فی کتبه کالمطارحات وحکمة الاشراق وهیاکل النور ذهبوا الی ان لکل نوع من الافلاک والکواکب وبسائط العناصر ومرکباتها ربا فی عالم القدس وهو عقل مدبر لذلک النوع ذو عنایة به وهو الغاذی والمنمی والمولد فی الاجسام السامیة واستدلوا علی ذلک بان الوجدان یشهد بامتناع صدور الافعال المختلفة فی النبات مثلا عن القوة العدیمة الشعور التی سماها المشاؤن بالصور النوعیة وهو لاء الاشراقیون یتعجبون ممن یقول ان الافلاک

[1] ای الشیخ ابو علی بن سینا رحمه الله منه مدظله

[2] ای السید باقر داماد ره منه مدظله

[3] ای الشیخ شهاب الدین السهروردی المقتول ره منه مدظله

کما ان ایراد الاشکال بالغیر وارد علیهم فی الجعل فی مرتبة الذات وجریان التسلسل فی هذه الصور وغیر ذلک ره منه مدظله

العجيبة في رئيس من رياش الطاؤس مثلا انما كان لاختلاف امزجة تلك الرئيسة من غير رب نوع حافظ بل هم ينسبون تهيئ كيفيات
الانواع الى ارباب المجردة المسماة بالمثل والمشاورين وقد نوا في كتبهم دلائل كثيرة لابطال هذه الارباب ليس شئ منها مما ينفع ويعد
الى الصواب والتحقيق انه لا سبيل الى المناظرة مع الآليين في هذا الباب لانهم يدعون البداهة والمشاهدة المتكررة في خلواتهم وجلواتهم
لاثبات هذه الارباب فليس للمشائين في ظلمات الدلائل الظاهرة ان يناظروهم كما انهم لا يناظرون ارسطو وانجنس وبطليموس في
ما دونوه على ما وجدوه في ارصادهم وقد تفسر في مبحث الماهيات بالماهيات المجردة المعراة عن التشخصات الماخوذة بشرط لا شئ
وقد تفسر في باب تقسيم العوالم بالعالم المتوسط بين عالم المجردات وبين عالم الاجسام المادية ويسمى بعالم المثال الذي ذهب اليه الشيخ الاشراقي
ومن قبله من الحكماء المتالهين واستدل عليه في حكمة الاشراق وغيرها بان الصورة الخيالية الكبيرة كجبل الفضة مثلا لا تكون
في الاذهان لامتناع انطباق الكبير على الصغير ولا في الاعيان والا لتراها كل سليم الحواس وليست معدومة صرفة 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 وفيثاغورس وغيرهم وانت تعلم ان هذا الدليل مبني على انكار الوجود الذهني اما على القول به
كما هو التحقيق فلا يتم الاستدلال لاحتمال وجوده في الذهن وتوهم لزوم تطبيق الكبير على الصغير نشأ من الاشتباه بين الوجود الخارجي
والذهني وقياس احدهما على الآخر فافهم ولا تتسرع وقد يقرر بانا ندرك زيدا مثلا بعد ما شاهدناه مرة بعد اخرى عن هذا العالم على الطريق
الذي شاهدناه سابقا فنجد وجوده قطعا وليس 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
فصوص الحكم 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 بعضهم من نسب وجود الماهيات المجردة في الخارج الى افلاطون بناء على
تفسير الصورة بها وشنع عليه تشنيعا بليغا بانه كيف يمكن وجود الماهيات المعراة عن مابه الامتياز كما لا يخفى على ذي فطانة وبعضهم نسب
اليه القول بان علم الواجب تعالى بالاشياء بواسطة صورها الحاضرة عنده الموجودة في الخارج بنفسها وهو الذي ذكره الفاضل المحشي ههنا تبعا
لمن سبقه ورد عليه انه كيف يمكن قيام الصور بنفسها قبل وجود ذي صورتها فان من الصور صور الاعراض وهي طبائع ناعتية لا يمكن ان تقوم
بنفسها وتخلص عنه العلامة اللكنوفاموي في منهيات شرح سلم العلوم بان مراده بالصور نفس تلك الاشياء باعتبار حضورها عنده واطلاق
الصور على الاشياء باعتبار حضورها العلمي شائع عندهم وانما سميت مجردة لعدم تغيرها بهذا الاعتبار واراد ببقائها بهذا اتحادها عدم قيامها
بذاته تعالى انتهت ولا يخفى عليك ما فيه من الفساد فان الكلام في العلم الفعلي المقدم على وجود الممكنات الازلي فكيف يكون المراد بالصور نفس
الممكنات واما ما افاده احسن المحققين في شرح السلم ان مراده بالقائم بنفسها ان لا تقوم بالعالم بها وح يجوز ان يكون صور الاعراض كالسواد
والبياض مثلا قائمة بالمحال كالاجسام مثلا غير قائمة بالباري تعالى فان قلت علم السواد بدون الجسم ممكن قلت لعله لا يمكن في علم الباري
تعالى لامر لا يعلمه الا هو انتهى كلامه فيما لست احصله فافهم والتحقيق ان حمل كلام افلاطون على التفسير الاول والثالث اولى ولم يقم
دليل قوي على بطلانهما بعد ما اليه يشير كلام المحققين لان شأن افلاطون اجل من ان يقول بوجود الماهيات المجردة في الخارج وكذا القول
بالصور العلمية المجردة القائمة بنفسها ركيك ايضا فاستقم ولا تلتفت الى صنيع المتاخرين حيث نقلوا قوله في كل موضع من المواضع المذكورة

ف في ان الترتيب الذكري اشارة الى الترتيب الزماني فان ارسطو مقدم عصره على افلاطون وهو على عصر بطليموس كما يعلم من شرح القانچي للرومي الملخص للمحقق الشيرازي في شرح هداية الحكمة

من ان ارسطو نفى عنها ما نفاه عن العقل منه مدظله

ای الشیخ شهاب الدین السهروردی منه مدظله

ای الفاضل محمد مبارک اللکنوفاموی منه مدظله

ای مولانا محمد حسن رح منه مدظله

وفسره فی کل باب بتفسیر یلیق به والله اعلم بما فی ضمیر عباده قوله او بنفس حضور الاشیاء ای بنفس الاشیاء الحاضرة قوله حضوری اشراقی هذا هو مذهب الشیخ شهاب الدین السهروردی الآلهی المقتول وهو مبنی علی انکار العلم الفعلی علی ما هو مقرر عنده ومحرر فی محله ما فی حکمة الاشراق وشرحها لمولانا قطب الدین الشیرازی انه قد تبین ان الابصار لیس من شرط الطباع الشیح ولا خروج الشعاع عنه علی ما مر تحقیقه بل یکفی فیه عدم الحجاب بین الباصر والمبصر فعند وقوع مقابلة المبصر للعضو الباصر یقع للنفس علم اشراقی حضوری وقد مر ما له وما علیه وإذا کان حال الابصار هذا فالواجب تعالی لکونه نورا محضا لا یکون احتجابه عن ذاته ولا احتجاب غیره عن ذاته لامتناع ان یکون ظاهرا له وغیره ایضا ظاهرا له بلا احتیاج الی صورة او غیرها فلا یعزب عنه مثقال ذرة فی السموات ولا فی الارض اذ لا یحجبه شیء عن شیء واذا لم یحجبه شیء عن شیء فیدرک جمیع الاشیاء بالاشراق الحضوری الذی هو اشرف فعله وابصره واحد وعلمه بذاته هو کونه نور الذات وعلمه بالاشیاء هو کونها ظاهرة له علی سبیل الحضور الاشراقی اما بانفسها کاعیان الموجودات من المادیات والمجردات وصورها الثابتة فی بعض الاجسام کالفلکیات او بمتعلقاتها کصور الحوادث الماضیة والمستقبلة الثابتة فی النفوس الفلکیة فانها وان لم تکن ظاهرة له بانفسها لکنها ظاهرة له بمتعلقاتها التی هی مواضع الشعور المستمر للمدبرات العلویة لاحاطة اشراقة الظهور بالمدبرات وهی النفوس الفلکیة بالذات وبما فیها من صور الحوادث بالعرض فعلمه بالاشیاء اضافة لکونه عبارة عن ظهور الاشیاء وظهور الشیء للشیء اضافة وحقیقته عدم الحجاب الذی هو شرط الابصار وهو مفهوم سلبی یحتاج الیه فی ادراکه تعالی لانه لا یحجبه شیء عن شیء والسر فیه ان العلم انما هو عبارة عن الظهور والانکشاف وانما یحتاج الی الصورة عند المشائین عند غیبوبة المدرک لو کان حاضرا عند النفس الذی هو مدرک للکلیات والجزئیات لم یحتج الی تحصیل صورة کما انه لم یحتج فی ادراک ذاته وصفاته الانضمامیة الی تحصیل امر آخر وعند صاحب الاشراق کل ما سواه حاضر عنده فهو یدرک جمیع الاشیاء الخارجیة من دون حاجة الی تحصیل صورة لکونه نورا ظاهرا بذاته وغیره ظاهرا له فاذا کان حال النفس هذا فما ظنک بالواجب المطلق الذی هو فی اعلی مرتبة النوریة والاضافة الابداعیة الی ما سواه الذی هو اعلی ضروب التاثیر والسلطنة العظمی والقهر الاتم فلا جرم یعلم ذاته وما سواه من العقول والاجرام وقواها وما تمثل لها او ینطبع فیها بمجرد اضافة الآلهیة فکما ان علمه بذاته لا یزید علی ذاته اتفاقا کذلک علمه بالاشیاء لا یزید علی اضافة الی الاشیاء هذا حاصل ما ذهب الیه هذا الشیخ الآلهی ویرد علیه امور الاول وهو اقواها ان هذه الاضافة التی جعلها علما لا توجد الا بعد ایجاد الممکنات فیلزم الجهل قبله ویبطل العنایة الآلهیة السابقة علی جمیع الممکنات الدال علیها النظام العجیب والترتیب الغریب وأجاب هو نفسه عنه فی حکمة الاشراق بما توضیحه ان جودة النظام وحسن الترتیب لیس مبنیا علی علمه الفعلی بل هو من ظلال النسب الشریفة والترتیب الواقعة بین المفارقات فان المعقول المسماة بالانوار الآلهیة کثرة وافرة عنده ولها سلاسل طولیة وعرضیة وهیئات عقلیة ونسب معنویة فذوات هذه الامور تابعة لذوات اربابها وهیئاتها ونسبها لنسبها فلا احتیاج الی اعتبار علمه الاجمالی الفعلی ولا نذهب علی الفطن ما فیه فانا سلمنا لکن هذا النظام تابع لذلک النظام الاشرف لکنا نستفسر عن السبب الباعث لنظام ذلک العالم وهکذا فلا بد ان ینتهی الی القول بکون ذاته بحسب قوته الآلهیة مشتملة علی افضل نظام دفعا للدور والتسلسل وح یلزم خلاف ما ادعاه ویثبت ما هو مطلوب المشائین من ان علمه بغیره منوط فی ذاته لا احتیاج فیه الی غیره فان قلت قد 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 محضة کما هو مفاد کلام صاحب الاشراق غیر صحیح سواء سمیت تلک الاضافة اشراقیة او لا لان الاضافة تتوقف علی وجود

الثانی

الطرفين فيلزم الحاجة في اشرف صفاته الى مخلوقاته وفساده لا يخفى على احد اثبات هذه الاضافة اما واحدة او متكثرة فان كان
الاول يلزم ان لا يتميز عنده تعالى بعض الاشياء عن بعض لوحدة مابه الامتياز فان قلت مثل هذا يرد على المشائين القائلين بكون
الذات الواحدة الحقة منشأ للانكشافات قلت هب ولكنهم يقولون ان ذات الحق مع وحدتها علة لجميع الاشياء كل شئ منها
على حدة فلابد ان ينطوي علمها في علمه بذاته على التفصيل والجزئيات مثل هذا ههنا فان الاضافة ليست علة لجميع الاشياء حتى
ينطوي علم الاشياء فيه فان العلة انما هو الذات الحقة وعلى الثاني يلزم ان يوجد الامور الغير المتناهية وهي الاضافات في
ذات الواجب في آن واحد فان علمه في كل آن محيط بما سواه واستبعاده غير مخفي فهذه الوجوه الثلثة تبطل مذهب هذا الشيخ الجليل ويرد
عليه وجوه اخر كثيرة تركناها خوفا للاطناب واما ما اورد عليه العلامة الشيرازي في الاسفار الاربعة بقوله لكون الاضافة علما لا يصح
اذ من العلم ما يكون مطابقا للواقع ومنه ما يكون غير مطابق وايضا من العلم ما هو تصور وتصديق والاضافة لا يمكن تقسيمها الى هذه الاقسام
والقول بان مقسم العلم في اوائل المنطق انما هو العلوم التي هي غير علم المجردات غير مستقيم لان مطلق العلم معنى واحد وحقيقة واحدة
لا يمكن ان يكون بعض افراده اضافة وبعضها صورة انتهى فعندي انه مشترك الالزام بين هذا المذهب وبين مذهب المشائين القائلين
بكون علم الواجب عين ذاته فما هو جوابه هو الحل ان علم الواجب مغاير لعلم الممكنات حقيقة كما ان ذاته مباين في ذاته كما لا يخفى
قوله ثبوتا خارجيا هذا هو مذهب المعتزلة وبناه على ان المعدوم ثبوتا خارجيا وهو امر آخر غير الوجود الخارجي وعندنا الوجود والثبوت
والكون الشيئية الفاظ مترادفة مصداقا واحدا وليس الثبوت امرا آخر غير الوجود فالمعدوم لا وجود له ولا ثبوت فكيف يكون علمه تعالى
بالممكنات حالة عدمها بهذا الطريق وتحرير محل النزاع ان المعدوم اما ان يكون واجب العدم ممتنع الوجود او يكون جائز الوجود والعدم اما
الممتنع فقد اتفقوا على انه نفي محض وعدم صرف ليس بذات ولا شئ واما المعدوم الذي يجوز وجوده وعدمه فقد ذهب اصحابنا الى انه
قبل الوجود نفي محض ليس بشئ ولا ذات واليه مال ابو الحسين البصري من المعتزلة وذهب اكثر شيوخ المعتزلة الى انها ماهيات وذوات
وحقائق حالتي وجودها وعدمها فهذا هو تلخيص محل النزاع واما الدلائل فهي مذكورة ذكرة للطرفين في الكتب الكلامية كشرح المواقف والاربعين
والتهذيب وغيرها رأيتا تركها ههنا احرى لئلا يطول الكلام ويشوش المرام ولكن مقتضى ان لا اتذكر كله لا يترك كله وجب علينا ان نذكر بعض
ادلة الطرفين لينكشف الستر عن وجوه الذهبين فنقول لنا في اثبات ان المعدوم ليس بشئ وجوه منها ان هذه الماهيات المعدومة اما ان
قلتم بثبوتها ممكنة لذواتها وكل ممكن محدث فهذه الماهيات من حيث هي هي محدثة فيلزم ان تكون مسبوقة بالنفي المحض اذ لا معنى للحدوث
الا الوجود بعد العدم وذلك هو المطلوب وانما قلنا انها ممكنة لانها لا تخلو اما ان تكون واجبة او ممتنعة او ممكنة والاولان باطلان
فتعين الثالث اما بطلان الاول فلزوم تعدد الواجب واما الثاني فلما مر انها موجودة الخارجي ومنها قوله تعالى والله على كل شئ قدير وجه
الاستدلال به ان اسم الشئ يتناول الماهيات فوجب ان يكون الله تعالى قادرا عليها وانما يكون قادرا عليها لو كانت لقدرته
صلاحية ان تؤثر في تلك الماهيات تقديرا وابطالا ومتى كان الامر كذلك كان وجود الله مقدما على تقرر تلك الماهيات
لوجوب تقدم المؤثر على الاثر فثبت ان الماهيات باسرها نفي محض في الازل واما المعتزلة غير ابي الحسين وابي المذيل العلاف ومتبعيه
من البغداديين فاستدلوا على كون المعدوم شيئا ثابتا بوجوه كثيرة كلها سخيفة عندنا منها ان المعدومات متميزة في انفسها حال عدمها
وكل ما يتميز بعضه عن بعض فلابد ان يكون حقائق متعينة ولا معنى لقولنا المعدوم شئ الا هذا اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فبدليل

فلان

اي العلامة صدر الدين الشيرازي رح

منه مد ظله

فلانه

فلانه

فلانه

عليه انا نعلم ان غدا تطلع الشمس من المشرق ولا تطلع من المغرب وهذان الطلوعان معدومان في الحال ونحن نعلم الآن امتياز كل واحد منهما
عن الآخر وهذا يدل على امتياز كل منهما عن الآخر وايضا انا نعلم انا قادرون على الحركة يمنة ويسرة ولا نقدر على الطيران فقد تميز احد المعدومين
عن الآخر وايضا انا نجد من انفسنا انا نريد ان يحدث لنا اموال وسعادات ولا يحدث لنا مضرات وآفات مع كون كل واحد من هذين
القسمين معدوما وايضا المعدوم قسمان ممتنع وجائز ولا شك ان كل واحد من هذين القسمين متميز عن الآخر وقد عجاب عن هذه الحجج بان هذه
الامور وان كانت معدومة في الخارج لكنها موجودة في الذهن ولهذا صح وقوع الامتياز بينها فلا يثبت امر آخر وراء الوجود وانت تعلم
انه ليس بشئ لانه مبني على الوجود الذهني والمتكلمون ينكرونه فكيف يكون هذا الجواب حجة عليهم فعندهم ليس الموجود الا الموجود الخارجي والعالم لو جميع
في الخارج فهو معدوم فهذه الاشياء مع عدمها في الخارج متميزة فلا بد ان يكون فيها امر آخر وراء الوجود وهو الثبوت فالاستدلال
باق على حاله ويمكن ان يقال لما كانت دلائل الوجود الذهني قوية ووجوه انكاره سخيفة بنى المجيب كلامه على الوجود الذهني فالاولى
في الجواب عن الحجة المذكورة ما ذكره الامام الرازي في الاربعين نقضا عليهم انا نجد من انفسنا ادراكا في صور كثيرة مع حصول الاتفاق بيننا
وبينكم على انها ليست ماهيات ولا حقائق بل هي نفي محض وعدم صرف فالصورة الاولى العلم بالممتنعات وذلك لانا نحكم بان شريك
الباري ممتنع ونقيم الدلائل على ذلك فالشعور الذهني والامتياز العقلي حاصل بينما مع انها ليست متقررة اصلا والصورة الثانية العلم بالنسب
كحصول هذا الجسم في هذا الحيز دون غيره والصورة الثالثة انا نعلم امتياز العدم عن الوجود فيلزم عندكم كون العدم المطلق ثابتا ولم يقل به احد
ونظائره كثيرة كلها تدل على ان العلم بالشئ وحصول الامتياز لا يقتضي ان يكون متقررا ثابتا في الخارج ومنها قوله تعالى ولا تقولن لشيء
انى فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله يعني الامر الذي سيكون غدا في الحال باسم الشئ وذلك يقتضي ان يكون المعدوم شيئا وجوابه ان التمسك
بهذه الآية لا يقتضي الا اطلاق اسم الشئ على المعدوم لا كون الماهية متقررة حقيقة لجواز اطلاق اسم الشئ مجازا باعتبار ما يؤول اليه والآية
التي عولنا عليها قوية بحسب الاثر والمعنى فكان التمسك بتلك الآية اولى اذا عرفت هذا كله فاعلم ان المعتزلة ذهبوا الى ان علمه تعالى الفعلي
بالممكنات يثبتها ثبوتا خارجيا فان الممكنات وان كانت معدومة حالة العلم الفعلي لكن لها نحوا من الثبوت بها تنكشف الاشياء
عنده تعالى ولا يخفى عليك ما في هذا المذهب من السخافة اما اولا فلما عرفت انه لا يعقل امر آخر مسمى بالثبوت سوى الوجود الخارجي
او الذهني فالممكنات قبل وجودها في الخارج معدومة خارجا وذهنا فكيف يتعلق علم الواجب بها واما ثانيا فللزوم احتياج الواجب في
صفاته الكمالية الى غيره واما ثالثا فلزوم الجهل في مرتبة ذاته واما رابعا فلجريان برهان التطبيق وغيره من براهين البطلان الآتية هي في تلك
الممكنات الثابتة فيبطل كما يبطل به الانضمام على ما هو تحقيقه قوله وثبوتا علميا هذا ما ذهبت اليه الصوفية الصافية وهو قريب من
مذهب الاعتزال بل كانه هو فيرد عليه ما يرد عليه قال صاحب الفتوحات المكية في الباب السابع والخمسين بعد ثلثمائة منها اعيان الممكنات
في حال عدمها رائية ومرئية وسامعة ومسموعة بروية ثبوتية وسمع شهودي فعين الحق سبحانه ما شاء من تلك الممكنات فوجه عليه دون غيره
ولم يزل الممكنات في حال عدمها الازلي لما تعرف الواجب الوجود بتسبحه وتحمده بتسبيح وتحميد ازلي قديم ولا عين لها موجودا انتهى
وفي الفصوص العلم تابع للمعلوم فمن كان مؤمنا ظهر بتلك الصورة في حال وجوده وقد علم الله ذلك منه انه يكون هذا هكذا فلذلك قال
وهو اعلم بالمستدين ثم قال ما يبدل القول لدي وما انا بظلام للعبيد اي ما قدرت عليهم الكفر الذي يشقيهم ثم طلبتهم بما ليس وسعهم بل ما علمتهم
الا بما اعطوناه من نفوسهم وما هم عليه فان كان ظلما فهم الظالمون ولذلك قال وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون وكذلك ما قلنا انهم الا بما

اعطونا من نفوسهم ان نقول لهم وذاتهم معلومة لنا بما هي عليه من ان نقول كذا وكذا ولا نقول كذا فما قالنا الا ما علمنا ان نقول انتهى فهذه العبارات واشباهها تدل على ان مذهبهم ثبوت الماهيات منفكة عن الوجود العيني فلا فرق بين مذهبهم ومذهب المعتزلة الا انهم يقولون بالثبوت الخارجي والصوفية يقولون بالثبوت العلمي وهذا الفرق لا يفيد نفعا فان البرهان قائم على استحالة تقدم الماهية على الوجود تقدما ولو بحسب الذات فضلا عن التقدم بحسب العين والتحقيق ان الصوفية الصافية ظننا بهم ان لا يقولوا بمثل هذا القول السخيف كما تفوهت به المعتزلة فانا ان نتوقف فيه حتى يحصل لنا مثل ما حصل لهم من الكشف الشهودي والحضور الوجودي فنطلع على ما اطلعوا عليه او نقول انه راجع الى مذهب المتأخرين القائلين بان علم الواجب بالممكنات بنفس ذاته بادنى تاويل ان كان ظاهر عبارتهم ينكر ذلك وان ثبتت الاطلاع على تاويل ارجاعه اليه فارجع الى الاسفار الاربعة فان فيه تاويلا نفيسا وتحقيقا رفيعا

به يخرج مذهب الصوفية عن حيز الاعتزال قوله كالسراب انت تعلم ان القياس على الصورة السرابية فاسد لانها موجودة في الحس المشترك وان لم تكن مشتوما صحيحا قوله او باتحاد المعقول مع العاقل وفي بعض النسخ العقل بدل العاقل والمراد به الواجب والفلاسفة لا يتحاشون عن اطلاقه عليه تعالى عن ذلك وهذا المذهب منسوب الى فرفوريوس ولا يخفى سخافته وبطلانه على احد لو لم يأول وكتب الشيخ الرئيس كالشفاء والنجاة والاشارات وكتب الشيخ المقتول كالمطارحات وحكمة الاشراق والتلويحات وكتب غيرهما كلها بسبيل المسبلي بالتحصيل وكتب المحقق الطوسي والامام الرازي وغيرهم كلها مملوة من ابطال هذا المذهب اقول قد عرفت سابقا ان هذا المذهب من احد شقوق العينية فذكر الفاضل المحشي هذا المذهب على حدة مع ذكره مذهب العينية سابقا لتسامح واضح فالمتقدم قوله فهذه عشرة مذاهب اقول بل تسعة والعلامة الشيرازي ذكر في الاسفار سبعة مذاهب فلم يذكر شق عدم العلم وجعل مذهب الصوفية والمعتزلة مذهبا واحدا وذكر مذهبا آخر لم يذكره الفاضل المحشي ههنا وهو ان ذاته تعالى علم تفصيلي بالمعلول الاول واجمالي بما سواه وذات المعلول الاول علم تفصيلي بالمعلول الثاني واجمالي بما سواه وهكذا الى اواخر 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 ادراك 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 الصور متعددة وتستحضرها في صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل مع مشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانك لا تعقل تلك الصورة لغيرها 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 للفاعل العاقل لذاته حاصلة له من غير ان يحل فيه صورة فهو عاقل لها بها من غير ان يحل فيه صورتها ولما لم يكن بين الواجب ومعلوله الاول تغاير بل كانا متحدان بحسب الكل وزوم الواقعي فعقله لذاته بعينه عقله للمعلول الاول ولما كانت الجواهر العقلية والعقول المفارقة تعقل ما بين معلولات بحصول صورة فيها وهي معقولات للاول الواجب والاول هو 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 غيرها بل باعيان تلك الجواهر فاذن لا يعزب عن علمه شيء من غير لزوم محال من المحالات ولا 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 بعض المناظرين من انه يلزم عليه ان لا يكون المعلول الاول صادرا بالعناية والارادة انتهى فغير مضر لان الصادر
المذهب ان يقول المعلول الاول ووجوده لازم لذاته وتخلل الجعل بين اللازم والملزوم بأي وجه كان باطل فلا باس في صدوره
المعلول الاول لغير العناية بل لا بد ان يصدر عنه من غير ارادة وردية والا لبطل اللزوم وبهذا 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 عقلة
وهذه الصور المعقولة لا يكون نفس وجودها نفس عقلة لها لامتياز بين العالمين ولا ترتب لاحدهما على الآخر فاذن هي من حيث هي موجودة
معقولة ومن حيث هي معقولة موجودة وهذه الصور من لوازم ذاته فلو تبع وجودها عقلية لها كانت عقلية لها من لوازم ذاته فيلزم
وجود العقلية من عقلية لها فيكون لتعقل بعد تعقل الى ما نهاية له انتهى وبعد التيا والتي اقول لو اعتبرت المذاهب اللواقعة 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 ذات تعلق بالممكنات والسابع انه يعلم نفس حصول الممكنات الدهري والثامن انه يعلم بحصول المثل القائمة بانفسها
والتاسع انه يعلم بنفس حصول الاشياء الاشراقي والعاشر انه يعلم بنفس نسبة الممكنات الخارجي والحادي عشر انه يعلم بعينيت الممكنات
العلمي والثاني عشر انه يعلم باتحاده مع الممكنات اتحادا ما والثالث عشر انه يعلم باتحاده مع الممكنات ذاتا وتغايره اعتبارا والرابع عشر
انه يعلم بنفس ذاته وهو مرآة لجميع الاشياء مع تباينها والخامس عشر انه يعلم المعلول الاول بذاته وما سواه بواسطة العقول القدسية
فهذه خمسة عشر مذاهب الى كل ذهب ذاهب وقد مر تحقيق كل منها ولله الحمد وههنا احتمال سادس عشر لم يذهب اليه احد وهو ان يكون علمه تعالى ٩٨
جزافا ولا يخفى سخافته ولو اعتبرت اصول المذاهب الواقعة فيه من غير اعتبار الشقوق الواقعة في كل اصل فهي اربعة فحسب الاول انه لا يعلم علما
تاما سواء كان لا يعلم شيئا مطلقا او غير ذلك من الشقوق المذكورة والثاني 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 المحشي 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 في علم الواجب واما المذاهب
الواقعة في علم النفس فهي ترتقي ايضا الى خمسة عشر الاول انه اضافة وتعلق بين العالم والمعلوم كما ينسب الى النافين للوجود الذهني
والثاني مذهب محققي المتكلمين من انه صفة بسيطة ذات اضافة الى المعلوم والثالث انه بحصول صور الاشياء بانفسها والرابع انه
بحصول الاشباح والخامس مذهب الصدر المعاصر للمحقق الدواني من ان الاشياء تحصل في الذهن فتنقلب كيفا وقد مر ماله وما عليه
والسادس مذهب صاحب الاسفار الاربعة من ان العلوم صور قائمة بانفسها في عالم آخر والنفس مبدعة لها والسابع مذهب صاحب الافق
المبين من انه عبارة عن الوجود الانطباعي وحصول الصورة وقد مر من المحشي المحقق ما عليه والثامن انه عبارة عن الحالة الادراكية وفيه
مذهبان احدهما انها حالة انتزاعية مختلطة بالصور ومتحدة معها كما يفهم من كلام صاحب السلم وثانيهما وهو التاسع انها صفة منضمة
قائمة بالنفس والعاشر ان العلم اتحاد العاقل والمعقول والحادي عشر ان العلم هو اتحاد العاقل مع العقل الفعال والثاني عشر مذهب من يقول
ان العلم هو انفعال النفس والثالث عشر ان العلم هو الواجب كما يشير اليه كلام القاضي محمد مبارك في شرح السلم والرابع عشر انه عبارة عن نفس وجود
النفس كما استقر عرش ربه عليه في شرح السلم وان جعلت مذهب الامام الرازي القائل بان العلم هو الاضافة مع الاقرار بالوجود الذهني

مذهبا على حدة وهو الاولى صار مذهبا خامس عشر فمدة خمسة عشر مشربا منها ما قصصناه عليك ومنها ما لم نقصص عليك ومن ههنا ظهران ما فعله افضل المحشين في حواشي شرح السلم من الاقتصار على ثلثة عشر لا يخلو عن تقصير قوله واحقاق الحق في المبسوطات المراد من احقاق الحق اظهار حقية الحق فلا يرد ان في احقاق الحق تحصيل الحاصل قوله المشار اليه الخ لا بد ههنا ان اسمعك نبذا من التحقيقات ليتجلى لك المقام ويزول الستر عن وجه المرام فاعلم اولا ان غرض السيد المحقق من نقل كلام الشيخ في التعليقات اثبات ان المجردات تعلم بانفسها علما حضوريا وكذا علمنا بذواتنا فاثبت بالكلام الاول مطلق العلم وبالثاني حضوريته كما قال في المنهية ما قال والا يدل على ثبوت علم المجردات بانفسها من غير ان تعرض لكونه حصوليا او حضوريا وما قال ثانيا يدل على ان علمنا بانفسنا حضوري انتهت وثالثا ان الشيخ قسم الاشياء الى قسمين اما ان يكون وجودها لها او وجودها لغيرها ويرد عليه ان الحصر باطل فان من الاشياء ما ليس وجودها لنفسها 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 التي لها دخل في الادراك سواء كانت مدركة بنفسها او آلات للنفس فيصح الحصر بلا ريب ومن ههنا ظهر سخافة توصيف الاشياء بالمدركة كما صدر عن القاضي الكوفاموي حيث قال انهم اختلفوا في معنى قوله وجودها لها وقوله وجودها لغيرها على ثلثة اقوال الاول ان المراد بوجودها لها ووجودها لاستكمال نفسها بان يكون اللام من غير حاجة الى حذف المضاف كما اختاره الفاضل الخيرآبادي والمراد بوجودها لغيرها وجودها لاستكمال غيرها فيكون حاصل كلام الشيخ ان الاشياء التي لها مدخل في الادراك منها ما يكون وجودها في ارادة الجاعل لاستكمال نفسها اي غرض الجاعل من جعلها ان تستكمل هي بنفسها بتحصيل العلوم وكسب الادراكات كالمجردات القدسية والنفوس البدنية فان وجودها ليس الا ان تحصل الكمالات بالعلوم وتستكمل في نفسها لا لان تكون آلات لغيرها ومنها ما يكون وجودها في ارادة الفاعل لغيرها اي لان تحصل للغير الكمال بواسطتها فهي آلات لتحصيل الغير الكمال كالحواس الظاهرة والباطنة فانها لم تخلق الا لان تستخدمها النفس وتستكمل في نفسها لا لان تستكمل هذه الحواس الجسمانية بانفسها فلذلك تدرك المعقولات بنفسها لا الحواس والثاني ان المراد بوجودها لها حضورها عند ذواتها ولوجودها لغيرها حضورها عند غيرها وهو فحاصل كلام الشيخ ان من الاشياء ما هي حاضرة عند ذواتها لا لتكون غائبة عنها كالعقول والنفوس فانها حاضرة عند ذواتها لكونها مستقلة الوجود كما ان الواجب تعالى حاضر عنده فلا بد ان تدرك هذه الاشياء بانفسها ومنها ما هي حاضرة عند غيرها كالجواسيس فانها حاضرة عند غيرها وهو النفس لا عند انفسها فلهذا لا تدرك انفسها فان قلت فعلى هذا لم يكن كلام الشيخ الاول فقط كافيا لاثبات المدعى وهو ان علم المجردات بانفسها حضوري اذ قد ثبت منه ان المجردات حاضرة عند انفسها فكيف يصح قول المحشي المحقق في المنهية ان الاول يدل على ثبوت علم المجردات بانفسها من غير ان تعرض لكونه حضوريا او حصوليا قلت الكلام الاول على هذا التفسير ايضا لا يفي لاثبات المطلوب اذ لم يثبت منه الا ان المجردات حاضرة عند انفسها ولم يثبت بهذا القدر حضوريته علوما ما لم تنضم اليه مقدمة اخرى وهي انه اذا كان حضورها لذواتها بالاصالة لم يحتج في ادراكها لذواتها الى حصول صورها فيها وبهذا يحصل الكلام الثاني ومن ههنا ظهر سقوط ما قال بعض الناظرين من ان كلام الشيخ بناء على هذا التفسير يدل على كون علوم المجردات حضوريا والثالث ان يكون المراد بوجودها لها عدم قيامها بالموضوع وبالجملة جوهريتها وبوجودها لغيرها القيام بها فالحاصل ان الاشياء التي لها دخل في الادراك

اما ان تكون قائمة بانفسها مستقلة من دون ان تحتاج الى موضوع تقوم فيكا لمفارقات فانها جواهر مجردة قائمة بانفسها لا بغيرها فلذلك تدرك انفسها او تكون
قائمة بالغير بان يكون موضوعها كالحواس القائمة بالجسد فانها اعراض غير قائمة بانفسها فلذلك لا تدرك انفسها وارتضاه ان المشار اليه بقوله فلذلك الواقع في موضعين
على التفسير الاول هو الوجود لها والوجود لغيرها فقط من غير حاجة الى ضم ضميمة فيكون المعنى ان المفارقات لما كان في وجودها لها بمعنى انها خلقت لاستكمال
ذواتها لا لغيرها فلم تدرك ذواتها لان ادراك ذاتها ايضا كمال من الكمالات فلو لم يحصل لها لزم بقاؤها ناقصة فحواس الجسدانية لما كان في وجودها
لاستكمال غيرها بها وهو النفس لان تستكمل بانفسها فلذلك لا تدرك ذواتها بل انما تدرك النفس بواسطة وكذا على التفسير الثاني فان حضور المفارقات عند ذواتها
بنفسه كاف لادراكها لذواتها فيكون معنى قوله فلذلك تدرك ذواتها اي لكون حضورها عندها تدرك ذواتها لان ادراك شيء لشيء ليس الا عبارة عن حضور شيء
عنده فلما حضرت عند انفسها لاجرم انتدرك ذواتها والآلات الجسدانية لما لم تكن حاضرة عند انفسها بل عند غيرها فلا تكون مدركة بل انما يحصل الادراك لغيرها
بواسطتها ومن ههنا ظهر ان صنيع القاضي[1] الكوفاسوي حيث حمل قوله وجودها على معنى الاستكمال ثم قال فلذلك اي للتجرد وكون وجودها لها الخ تحريف جلي
واما على التفسير الثالث فلا يكون المشار اليه بذلك وجودها لنفسها ووجودها لغيرها فقط حتى يكون المعنى لما كانت المفارقات قائمة بذواتها
تدرك انفسها لا محالة والآلات الجسدانية لما لم تكن قائمة بانفسها بل موضوعا فلا تدرك ذواتها لانه حتى يكون مناط الادراك هو القيام
بنفسه فينتقض الكلام بالجواهر المادية فانها قائمة بانفسها لا بالموضوع مع انها لا تدرك ذواتها فلو كان مناط الادراك كون وجود الشيء لنفسه
بمعنى قيامه بنفسه كما ذكره الشيخ لزم ادراكها بانفسها ايضا ولم يقل به احد بل لابد ههنا في المشار اليه من اعتبار امرين الوجود لها بالمعنى المذكور
وتجردها عن المادة وحينئذ لا ينتقض 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 لاجرم ان تدرك انفسها والآلات الجسدانية لما لم تكن قائمة بانفسها
ولا مجردة عن الغواشي المادية فلا تدرك انفسها بل انما يدرك الغير بواسطتها واستحسنها والفاضل المحشي اختار التفسير الاخير من التفاسير
الثلثة المذكورة في قوله وجودها لها اي وجودها لغيرها فلذلك قال المشار اليه اي بذلك هو مجموع كون العقول العالية وهي العقول العشرة مفارقات
عن المادة وكون وجود ذاتها لها بمعنى قيامها لا بالموضوع لا محمولا كون وجود ذاتها لها وقس عليه الثاني فاحفظ هذا التفصيل فانه طريق مستقيم

قوله فان الخ هذا دفع دخل مقدر تقريبه الدخل ان الاشارة لا تكون الا الى ما سبق ذكره وليس ههنا قبل الاشارة الا ذكر وجودها لها وذكر
لغيرها فلا جرم يعود الاشارة اليه لا الى امر آخر فمن ابى يستفاد كونها مفارقات وتشريح الدفع ان الحكم على المشتق يدل على علية المأخذ له
واخذه فيه ههنا حكم على المفارقات وهي صيغة اسم الفاعل فيعتبر في الاشارة ماخذه وهو كونها مفارقات فيكون الاشارة الى مجموع
الامرين اعني ما هو مذكور صريحا وهو كون وجودها لها وثانيهما ما هو ماخوذ من المحكوم عليه وهو كونها مفارقات وتوضيحه على ما افاده
الاستاذ العلامة[2] 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 ذواتها والنفس هو جوهر مجرد متعلق بالبدن لتعلق التدبير والتصرف فالمحكوم عليه المشتق هو المفارقات والمجرد ماخذه المفارقة والتجرد
فيكون علة للحكم ومدارا له وهو الادراك فيكون المفارقة جزأ من المشار اليه وهو المطلوب ومن ههنا ظهر سخافة قول الفاضل اللبكني[3] ان في جعل
التفريع على مجموع التجرد والوجود لذاته لا على الاخير فقط تكلفا بعيدا **قوله** يدل على احد الماخذ فيه يعني الحكم على المشتق ربما يدل على اخذ المأخذ
فيه على سبيل العلية بان يكون ذلك الماخذ والمبدأ علة لذلك الحكم وهذا من لطائف العربية واجرى ان يسمى كلاما قياسيا معه كما في قولهم

[1] اي القاضي الرضا على ما في حاشية شرح ١٢ منه رحمه الله

١٠٠

[2] اي مولانا الحاج محمد عبد الحليم ادخله الله في دار النعيم ١٢ منه رحمه الله

[3] اي الدلوي عفا عنه الباري ١٢ منه رحمه الله

السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما اى سرقتهما فالحكم على السارق والسارقة بالقطع بصيغة اسم الفاعل يدل على اخذ السرقة فيه وكونه علة اذ كذلك قوله تعالى الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة اى لزناهما ومن ههنا وضح معنى قولنا فى المنتهية حاصله ان الحكم على المشتق وما فى معناه مفيد ادراك المفارقات دخل المفارقات فاذ ذاك يكون المفارقة جزء من المشار اليه انتهت **قوله** قس عليه اى يعنى ان المحكوم عليه فى قوله النفس تدرك ذاتها هو النفس فلا بد من اعتبار التجرد والمفارقة عن المادة فى المشار اليه لا يكفى مجرد الاشارة الى كون وجودها لا فى مادة **الثالث قوله** اذ التجرد اه اقول هذا دفع لما يقال ان حديث اخذ المأخذ فى الحكم على المشتق لا يفيد فى الحكم بالادراك على النفس لعدم كون المحكوم عليه فيه مشتقا حتى يؤخذ مبدؤه ويجعل علة للحكم ووجه الدفع ان النفس وان لم يكن مشتقا الا ان التجرد والمفارقة عن المادة معتبر فى مفهومها فيكون معنى قوله النفس تدرك الجوهر المجرد عن المادة المفارق يدرك فيؤخذ مبدء المشتق وهو التجرد والمفارقة علة للحكم كذا فى العقول فان قلت لما كان النفس الناطقة بسيطة مفارقة عن المادة فكيف يتعقل اشياء كثيرة لان تكثر المعلول انما يكون لاحد اسباب التكثر اما لتكثر العلة واما لاختلاف القوابل واما لاختلاف الآلات واما لترتب المعلولات فى انفسها والنفس الناطقة جوهر بسيط مجرد لا تكثر فيها صلا قلت التكثر فيها بسبب الآلات فان الحواس المختلفة تعد النفس للاطلاع على الامور الجزئية انما تتكثر بحسب اختلاف حركات البدن بجلب النفع والخيرات ودفع الشر والمضرات **قوله** فانطبق عليه الحاصل الآتى قال فى المنتهية هذا تفريع على قوله المشار اليه المجموع انتهت يعنى لما كانت الاشارة بذلك الى مجموع كون العقول والنفوس مفارقات وكون وجودها لا فى مادة انطبق عليه الحاصل الذى ذكره السيد المحقق بقوله حاصله ان التعقل هو وجود الشىء بوجوده للذات المجردة الى آخره لكون التجرد ماخوذا ههنا كما هو ماخوذ فى الحاصل الآتى وقيد اشارة الى انه لا ينطبق لو جعل ذلك اشارة الى مجرد كون وجودها لا فى مادة بل المعنيين الاولين وستعرف تحقيقه فانتظره مفتشا **قوله** سوار كانت باطنة هى الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتصرفة **قوله** او ظاهرة وهى القوة الباصرة والسامعة والشامة والذائقة واللامسة وانما سميت بالآلات الجسدانية لكونها فى الجسد سوار كانت فى خارجه او باطنه **قوله** بل لغيرها بكل واحد من المعانى الثلثة المذكورة فان الآلات الجسدانية ليست مستكملة لانفسها ولا قائمة لانى موضوع ولا حاضرة عند النفس فلا بد من ان لا تدرك ذواتها لان الادراك من خواص ما يكون موجودة له **قوله** اقول الخ بيانه هنا الخ يشير الى ان ضمير هى الواقعة فى كلام السيد المحقق راجع الى العين فى تفصيل الرابع فهم خلفا فى حل قول السيد المحقق والآلات الجسدانية وجودها لا لذواتها كالعين مثلا بل لغيرها وهى القوة الباصرة الخ على قول الاول بان ضمير هى راجع الى الغير وهذا هو مسلك احسن المحققين فى حواشيه لا يقال كيف جوز ارجاع ضمير التانيث الى المذكر لانا نقول الضمير اذا دار بين الجر والمرجع فالمعتبر الجر كما لا يخفى على من طالع كتب العربية ويرد عليه وجوه منها انه يلزم على هذا التقدير ان يكون القوة الباصرة مدركة بالاشعار لانه يحصل لها بسبب العين كمال وهو الادراك للاشياء مع انه ليس كذلك وقد تنبه لهذا الايراد ذاك المحقق ايضا حيث قال والحق ان القوة الباصرة ايضا ليست مستكملة بالكمال الحاصل بعد ملتصقا بها بالعلم والادراك حقيقة بل حالها كحال العين الا ان مساهمتها اقرب من مساهمة فان المدرك حقيقة هو النفس دون القوى سوار كانت ظاهرة او باطنة انتهى ومنها انه يلزم عليه ان يكون اطلاق الآلة على العين يعنى الجرم المخصوص صحيحا وليس كذلك وبه ظهر انحراف ما قال الفاضل الكوهاموى لا يجوز ان يراد بوجود الما وجودها بنفسها لغيرها وقياسها بغيرها لانه يستلزم ان يكون العين قائما بالقوة الباصرة كما يدل عليه قول المحشى على هذا التقدير كالعين مثلا بل لغيرها وهى القوة الباصرة انتهى

وجه الانحصاف انه مبنى على فهم ان الضمير راجع الى المغير وقد عرفت نافيه والثانى ما اختاره الفاضل السند يلى من ان ضمير هى راجعة الى الآلات ولفظ ممتلا مقدر بعد قوله القوة الباصرة وقوله كالعين مثال للمنفى اى لذواتها والمعنى ان الآلات الجسدانية وهى القوة الباصرة مثلا وجودها لا لذواتها اى ليست هى قائمة بانفسها كالعين بمعنى الجرم المخصوص فانه قائم بذاته بل وجودها لغيرها اى هى قائمة بالغير وهو محالها فلا يلزم ح ان يكون العين بمعنى الجرم المخصوص قائما بالقوة الباصرة وانت تعلم مافى هذا التوجيه من التكلفات العديدة والتمحلات ما اختاره الفاضل المحشى والبه مال الجمهور وحاصله ان ضمير هى راجع الى العين وثانيه باعتبار انه من المؤنثات السماعية والغرض من هذا الكلام دفع توهم وهو ان العين هو الجرم المخصوص وهو ليس بحاسة وآلة حقيقة فكيف يستقيم مثالا للآلات الجسدانية وجه الدفع ان العين المراد بالعين ههنا الجرم المخصوص اذ لا دخل له فى الادراك بل المراد بها القوة الباصرة لانها آلة للنفس فان قلت كيف يصح ارادة القوة الباصرة من العين مع انه لا يطلق العين عليها فى عرفهم قلت هذه الارادة مجازية فيكفيها ادنى مناسبة اقول وههنا توجيه رابع ظهر لى وهو ان الضمير راجع الى ما هو قريب منه يعنى الغير لان الاصل فى كل ضمير ان يرجع الى ما هو قريب منه والمراد بالقوة الباصرة النفس واطلاق القوة عليها شائع والمراد بالعين القوة المودعة فى التجويف بقرينة جعله مثالا للآلات الجسدانية والمعنى والآلات الجسدانية وجودها لا لذواتها كالعين اى القوة المودعة فى تجويف ملتقى العصبتين مثلا بل لغيرها وهو النفس الناطقة فافهم قوله الناتئتين من مقدم الدماغ الخ قالت الحكماء فى تشريح البصر ان صورة البصر تنطبع فى الرطوبة الجليدية التى هى من طبقات العين ومنه الى مجمع النورين ومنه الى الحس المشترك فيدرك النفس بواسطة ومجمع النورين هو المسمى بالقوة الباصرة وهى قوة مفوضة فى تجويف ملتقى العصبتين المجوفتين الناتئتين من مقدم الدماغ ومبدئه واختلفوا فى كيفية ذلك فقيل انهما يتلاقيان ويتقاطعان تقاطعا صليبيا ويصير تجويفهما واحدا ثم يتباعدان الى العينين اليمنى الى العين اليسرى واليسرى الى اليمنى وقال المصنف انه ينفذ الناتئة اليمنى الى الحدقة اليمنى واليسرى الى اليسرى من غير تقاطع صليبى والتفصيل فى اسفار الحكمة قوله ولعدم كونها مفارقات ايضا تحقيقا ان مناط الادراك على تقدير ان يكون الاشارة الى مجموع الامرين كما هو مختار الفاضل المحشى مجموع كون وجودها لما بمعنى قيامها بنفسها وكونها مفارقا ولا يتحقق احدهما مجردا عن الآخر للادراك ومناط عدم ادراك الآلات الجسدانية عدم الامرين فان وجودها لغيرها وهى مادية ايضا وانما لم يذكر الشيخ الثانى لوجهين احدهما الظهور فان عدم كون الآلات الجسمانية مفارقات ومجردات ظاهر غاية الظهور فلا يحتاج عدم الحاجة اليه فانه يكفى لاثبات عدم ادراكها ذكر عدم احد مناطى الادراك قوله فاذا كان وجودى لى بالاصالة الخ حاصله انما ادرك ذاتى على تقدير وجدان الاثر منى فى يكون وجودى لى بواسطة الصورة فاذا كان وجودى لى فانى حاجة الى الالتفات الى الصورة لتحقق منشأ الانكشاف الاقوى لا يقال فح يجب ان يعلم النفس ذاته كما حقه لوجود سبب الانكشاف الاقوى وليس كذلك اما نرى الى الاختلاف الواقع فى النفس بل هو بسيط ام لا وهل هو حال فى البدن اصلا وغيره من المسائل المتراءية ولو كان انكشاف النفس عنده حضوريا لا يحتاج الى صورة كما مر وقع هذا الاختلاف فان كل احد يعلم نفسه لانا نقول علم النفس عنها وان كان حضوريا لكنه اضعف انواع العلوم فان مناط الادراك ليس الا حضوره عنده وحضور عنده ليس الا بالاجمال فلا يلزم حقيقة على التفصيل وهذا هو الباعث لتحير العقلاء فى حقيقة النفس واسرفيه انه لا يلزم من العلم بالشئ العلم باجزائه بالغة ما بلغت ومن ههنا ظهر سخافة قال

المواقف من ان وجود النفس عندنا فيكون العلم بالوجود حضوريا لا محالة كما بينا انتهى وذلك لان مفهوم الوجود انتزاعي فلا يمكن
ان يكون علما حضوريا قوله والمجردات لما كان وجودها لانفسها الخ تنبيه بان النفوس والعقول المجردة وجودها لانفسها وكل ما كان وجوده لنفسه يكون
علما حضوريا فعلم النفوس والعقول بذواتها حضوري اما الصغرى فلان المراد بوجودها اما استكمالها بذواتها او حضورها عندها او قيامها
بنفسها وكل ذلك موجود فيها بداهة واما الكبرى فلان ما كان وجوده لنفسه لا يحتاج الى اثر آخر غير ذاته فما يدرك ذاته بوجوده بلا واسطة
ذلك الاثر ولما كان وجوده لنفسه فاي حاجة الى اخذ الاثر الآخر قوله هو وجودها الخ اقول الغرض من ان منشأ انتزاعها نفس الذات
مرهون الاحتياج الى حيثية اخرى لا ان الوجود المصدري محمول على التعقل المصدري وبذا يقال فوقية الفلك هي كونه على الوضع المخصوص
فاندفع ما عرض لبعض الناظرين من ان العقل يكون التعقل بالمعنى المصدري صادقا ومحمولا على الوجود المصدري والعكس ان صح فلا يصح
عند الشارح اصلا او تصادق المصادر عنده مشروط بكون اصلها حصة للآخر انتهى وجه الاندفاع ظاهر فانه مبني على حمل كلام الفاضل المحشي
على الحمل وليس كذلك على ان حمل المصادر بعضها على بعض عند السيد المحقق وغيره من المحققين مشروط باعدام ما يرين اما المرادفة كالجلوس والقعود
واما كون احدها حصة للآخر كوجود زيد للوجود فالتقصير على الاخير تقصير قوله كما هو شان العلم الحضوري بالنفس قال الشيخ المقتول في
التلويحات كنت زمانا شديد الاشتغال كثير الفكر والرياضة وكان يصعب علي مسئلة العلم وما ذكر في الكتب لم ينفتح لي فوقعت ليلة
من الليالي خلسة في شبه نوم فاذا انا بلذة غاشية وبرقة لامعة مع تمثيل شيخ انساني فرأيته فاذا هو غياث النفوس وامام الحكماء
المعلم الاول ارسطو على بهدة عجيبتي فتلقاني بالترحيب والتسليم حتى زالت وحشتي وتبدلت بالانس فهششت فشكوت اليه من
صعوبة هذه المسئلة فقال لي ارجع الى نفسك فتفحص لك فقلت وكيف قال انك مدرك لنفسك فادراكك لذاتك بذاتك وغيرها
فتكون لك قوة اخرى او ذات يدرك ذاتك والكلام عائد وظاهر استحالته واذا ادركت ذاتك ادركت لا باعتبار اثر فقلت بلى
فقال فان لم يطابق الاثر ذاتك فليس صورتها فما ادركتها فقلت فالاثر صورة ذاتي قال صورتك لنفس مطلقة او متخصصة فقلت
فاخترت الثاني فقال كل صورة في النفس فهي كلية وانت ركبت ايضا من كليات كثيرة فهي لا تمتنع الشركة وان فرض منعها لذاتك لما لم تكن
وانت مدرك ذاتك فهي مانعة للشركة بذاتها فقلت ادركت مفهوما انا قال مفهوما انا كلي وقد علمت ان الجزئي من حيث هو جزئي غير الكلي وهذا
دانا ونحن بمعاني معقولة كلية قلت فكيف اذن فقال فلعلك لم تكن علمك بذاتك بقوة غير ذاتك فانك تعلم انك مدرك لذاتك لا لغير فلا اثر مطابق
ولا غير مطابق فذاتك هي العقل والعاقل والمعقول فقلت زدني قال الست تدرك بدنك الذي تتصرف فيه ادراكا مستمرا قلت بلى قال
ابحصول صورة شخصية في ذلك وقد عرفت استحالته قلت لا بل على اخذ صفات كلية قال وانت تحرك بدنك الخاص فتعرفه بدنا جزئيا
وما اخذت من الصورة الا كلية قلت فارشدني قال اذا دريت انك تدرك ذلك الاثر فاعلم ان التعقل هو حضور الشيء عند الذات
المجردة عن المادة وان شئت قلت عدم غيبته عنها وبذا تعلم لانه يعم ادراك الشيء لذاته ولغيره اما النفس في مجردة غير غائبة عن ذاتها فقد
تجردنا ادركت ذاتها وغاب عنها اذا لم يكن لها استحضار عينه فاستحضرت صورته اما الجزئيات فخرج قوى مدركة عنه واما الكليات
ففي ذواتها ثم اخذ المعلم الاول يثني على استاذه افلاطون الالهي ثناء تحيرت فيه فقلت وهل وصل من فلاسفة اليونان الى هذا
الى جزء من الف جزء من رتبته ثم كنت اعد جماعة اعرفهم فانتفت وجبت الى ابي يزيد البسطامي وابي محمد سهل بن عبد الله التستري
واشباههم فكانا استبشرا وقالا ولكنهم الفلاسفة الحكماء حقا وفخرا عند سمي بل جاوزا عنه الى العلم الحضوري الالهي الشيخ

واشتغلوا بالعلائق السببية ثم فارقني وابكى على فراقه **قوله** فافهم اشارة الى ما ذكرنا من ان حمل الوجود على المعقول ليس حقيقة بل هو محمول على المبالغة **قوله** وهي الحيثية التي تتغير بتغير المصداق الخ الحيثية على ثلثة اقسام لانها اما ان لا تكون مفيدة لمفهوم زائد على الامر المحيث بل تكون مؤكدة له او تكون مفيدة له الاولى المطلقية كقولك الانسان من حيث انه انسان ناطق وعلى الثاني اما ان تكون الحيثية علة لما قبلها او لا الاولى تعليلية كقولك اكرم زيدا من حيث انه عالم فان الحكم بالاكرام ههنا ليس الا لزيد والحيثية المذكورة لذكر العلة اعني انما امرتك بالاكرام لكونه عالما والثانية تقييدية وهي التي توجب التكثر والتعدد وتنقسم على قسمين فانها ان كانت معتبرة في المفهوم او الملحوظ بان كان المحكوم عليه بالحكم المذكور ههنا مجموع المحيث 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 دالة 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 اتحادها من حيث الذات بل الكلمة مع حيثية من الحيثيات المذكورة اعني المجموع فلذلك صارت هذه الثلثة متغايرة في ما بينها وان كانت معتبرة في العنوان والملحوظ فقط بان يكون المحكوم عليه بالحكم هو المحيث فقط لا المجموع لكن لا من حيث هو هو بل من حيث كونه محيثا بهذه الحيثية ومن خواصها انها توجب التكثر الاعتباري لا الذاتي كقولنا الماهية من حيث كونها ممكنة متقيدة بالعوارض الذهنية علم ومن حيث كونها ممكنة بالعوارض الخارجية معلوم بالعرض فان ما بين الحيثيتين معتبر تان في اللحاظ فقط دون الملحوظ والا يلزم التغاير الذاتي بين اشخاص النوع وليس كذلك على ما مر تحقيقه فالمحكوم عليه بالعلم والمعلوم بالعرض انما هو نفس الماهية لا المجموع وانما الحيثيتان في اللحاظ فقط اذا عرفت هذا فاعلم انه لا خلاف في ان العلم والمعلوم في العلم الحصولي متغايران وهل هو تغاير ذاتي او اعتباري الذي اختاره الفاضل مرزا جان الشيرازي الاول ورد السيد المحقق في المنهية وفي حواشيه على الحاشية الجلالية واختار ان التغاير بينهما اعتباري وعليه المحمود واما العلم الحضوري فالمتفقوا فيه على ان التغاير ذاتا ههنا انما الخلاف في التغاير الاعتباري فذهب البعض الى ثبوته قياسا على العلم الحصولي واكثر هما السيد المحقق وهو الحق الحقيق بالقبول **قوله** فالحاصل الخ فيه اشارة الى ان قول السيد المحقق مما ينبغي ان يعلم الخ متعلق بما سبق لبيان الفائدة الجديدة المستنبطة من كلام الشيخ فانه كما يدل على اتحاد العلم بمعنى ما به الانكشاف والمعلوم في علم المجردات بالنفس من غير احتياج الى صورة اخرى كذلك يدل على اتحاد العالم والمعلوم ايضا فان العاقل في علمها بذواتها ليس الا النفس في ذاتها وهي حاصلة لها فثبت اتحادهما ايضا وضبط المرام ههنا ان كلا من العاقل والمعقول والعقل تتغاير ذواتا اعتبارا في العلم الحصولي فان العالم هو النفس والعقل هو الصورة والمعقول بالذات هو نفس الماهية المعراة والمعرض هو نفس الموجود الخارجي واما في الحضوري فقد يتحد الكل كما في علمنا بذواتنا وعلم العقول القدسية والواجب بنفسها وقد يتحد العقل والمعقول فقط دون العاقل كما في علم النفس بصفاتها الا نفسانية وقد يتحد العاقل والعقل دون المعقول كما في علم الواجب الاجمالي على راي المحققين فان العالم هناك ليس الا ذاته وهي منشأ الانكشاف تتحد العاقل والعقل دون المعقول فان المعقول ههنا 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 في علم الواجب التفصيلي فانه عين الوجود في الخارج على ما مر تحقيقه **قوله** فان العاقل ههنا اي في علم المجردات والمنفوس بانفسها **قوله** فهو بهذه الحيثية اي حيثية كون وجوده له **قوله** فمن ذ

الذي يعتمد عليه ذلك دفع الايراد الوارد على مذهب الفلاسفة القائلين بان علم المجردات بانفسها عينها وتحقيقه ان الامام الرازي اورد على الفلاسفة في شرح الاشارات ايرادين الاول انه لو كان تعقل ذواتنا نفس ذواتنا كما يقوله الفلاسفة فعلمنا بذواتنا اما ان يكون عين علمنا بذواتنا او لا على الاول يلزم التسلسل في العلوم الغير المتناهية وعلى الثاني يلزم ان لا يكون علمنا بذاتنا نفس ذواتنا بل اخلف واجاب في اصول شيء لشيء فرع تغاير المنتسبين فكيف يكون الشيء عالما بنفسه فاجاب عنهما المحقق الطوسي في شرح الاشارات سالكا مسلك التغاير قائلا بان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغيرذاتنا بالاعتبار والشيء الواحد قد يكون لاعتبارات شتى فلا يلزم التسلسل لانقطاعه بانقطاع الاعتبار والتغاير الاعتباري كاف في الحصول والاضافة فان المعالج لنفسه معالج باعتبار آخر وليس بكاف للايجاد فاندفع الايراد الاول المذكور ان وتبعه المحقق الدواني وجماعة وقد شنع عليهم جماعة من المحققين ومنهم السيد المحقق بانه كيف نظن ان علم المجرد بذاته يحتاج الى هيئة تقييدية فيه بان يكون في فاتة بازاء العالمية شيء وبازاء المعلومية شيء آخر وقياسهم ذلك على المعالج والمستعلج قياس فاسد لوجود التغاير الاعتباري هناك لا ههنا وذلك لان التغاير الاعتباري عبارة عن ان يوجد في ذلك الشيء امران تصدق احدى الحيثيتين باعتبار احدهما والاخرى باعتبار آخر كما في المعالج والمستعلج في الامراض النفسانية فان مصداقهما وان كان واحدا بالذات وهو النفس ولكن في مصداقيهما تغاير بالاعتبار البتة من حيث ان فيه قوة فاعلة من ابتدا الخلقة معالج ومن حيث ان فيه قوة منفعلة من ابتدا الفطرة مستعلج فوجد التغاير الاعتباري ههنا بحسب المصداق والماكذلك علم النفس بذاتها وعلم العقول بذواتها فانه ليس فيه قوتان من مبدا الفطرة احدهما تصير مصداقا للعالم والثانية تصير مصداقا للمعلوم بل هي من مبدا الخلقة واحدة في نفسها 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 الماخوذة 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 يتحقق العلم الحضوري حضوريا فاذن مصداق العاقل والمعقول ههنا واحد وهو النفس من حيث هي هي من دون التغاير في المصداق فظهر انه قد اشتبه على القائلين بالتغاير قبل الصدق بالتغاير بعد الصدق والمطلوب ذاك لا هذا والثابت هذا لا ذاك والجواب عن اعتراض الامام فليس يتعين بهذا الطريق الفاسد بل يجاب عن اول ايراديه بانه 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 المعتبر فينقطع التسلسل باعتبار المعتبر وعن الثاني بان حضور شيء عند شيء في علم المجردات بانفسها 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 التي متعلقة بشرح التجريد الجديد ولنتبهك ههنا على فائدة جديدة وهي ان التجريد من تصانيف العلامة المحقق نصير الدين الطوسي ابي جعفر محمد بن محمد المتوفى سنة 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 فاول من شرحه تلميذه جمال الدين حسن بن يوسف بن مطهر الحلي شيخ الشيعة المتوفى سنة ست وعشرين وسبعمائة ثم شرحه العلامة شمس الدين محمود بن عبد الرحمن بن احمد الاصفهاني المتوفى سنة ست واربعين وسبعمائة سماه مشكل القواعد في تجريد العقائد واشتهر بالشرح بين الطلاب بالشرح القديم وعليه حاشية عظيمة للعلامة

لي اي مولانا فخر الدين الخطيب البارزي رح ۱۲

منه مدظله

۲ اي مولانا نصير الدين الطوسي ۱۲

منه مدظله

۳ اي مولانا جلال الدين الدواني رح ۱۲

منه مدظله

۱۰۶

حيث قال من ... الحاصل ... موضح العلوم ... الاعتبار ... غلام يحيى

السيد الشريف الجرجاني المتوفى سنة ست عشرة وثمانمائة ثم شرحه المولى علاؤ الدين علي بن محمد القوشجي المتوفى سنة تسع وسبعين وثمانمائة شرحا لطيفا ممزوجا واشتهر باسم الشرح الجديد وكتب عليه المحقق جلال الدين محمد اسعد الصديقي الدواني المتوفى سنة سبع وتسعمائة حاشية لطيفة اشتهرت بالقديمة الجلالية ثم كتب معاصره المولى صدر الدين محمد الشيرازي المتوفى سنة ثلثين وتسعمائة حاشية على ذلك الشرح ايضا وابدا به الى السلطان بايزيد خان واشتهرت بالقديمة الصدرية وفيها اعتراضات على الجلال ثم كتب المولى الجلال حاشية اخرى ردا على الصدر بغاية البسط وتعرف بالجديدة الجلالية ثم كتب الصدر حاشية ثانية ردا على الجلال وجوابا عن اعتراضاته وتعرف بالجديدة الصدرية ثم كتب الجلال حاشية ثالثة تعرف بالاجد الجلالية ردا على الصدر يقال لهذه الحواشي الطبقات الصدرية والجلالية فلما مات الصدر وفات عنا عادة الجواب كتب ولده الفاضل غياث الدين منصور الحسيني المتوفى سنة تسع واربعين وتسعمائة حاشية مبسوطة ردا على الجلال كذا في كشف الظنون عن اسامي الكتب والفنون وغيره لكن المشهور ان حاشية الصدر القديمة قبل قديمة الجلال وان وفاة الجلال قبل وفاة الصدر وهكذا ذكر في بعض الكتب والعلم عند الله **قوله** التغاير المعالج والمستعلج اي اذا عالج النفس الامراض النفسانية فان المعالج والمستعلج كليهما هو النفس وانما الفرق بينهما بالاعتبار واما اذا عالج الامراض البدنية فبين المعالج والمستعلج تغاير بالذات لتغاير النفس بالذات **قوله** فقد اخطأ فانه قد اشتهر عليه التغاير قبل الصدق بالتغاير بعد الصدق فلم يفهم الفرق بينهما والفرق بين كما مر فان قلت العالمية والمعلومية متضايفان ولا يجوز اجتماع المتضايفين في محل واحد الا بعد التغاير قلت العالمية والمعلومية لا تضايف بينهما في علم الشيء بنفسه لان تعقل الشيء لنفسه معناه عدم غيبة الشيء عن نفسه وليس بإضافة حتى يكون العلم والمعلوم بهذا النحو متغايرين ولو بالاعتبار هذا ما ذكروه في دفاتر هم واعترض عليه افضل المحشين في حواشي شرح السلم للقاضي بان العلم بالمعنى المصدري ينتزع عن الذات العالمة نفسها او لا ينتزع الثاني ظاهر البطلان والفلاسفة ايضا لا ينكرون صحة انتزاع العلم بهذا المعنى عن تلك الذات ولا ريب ان العلم بهذا المعنى مضايف لمفهوم المعلومية ولا في ان العالم بالمعنى المشتق من هذا المعنى مضايف لمفهوم المعلوم المشتق من هذا المعنى ولا معنى لانكار التضايف بين العلم والمعلومية بالمعنى المذكور واذا كانت تلك المفهومات متضايفة فلا يمكن ان يكون مصداقها واحدا وعدم غيبة الشيء عن نفسه وان لم يكن اضافة لكنه يصح انتزاع المعنى الاضافي عنه فلا مساغ لانكار التضايف الا اذا انكر صحة انتزاع العلم بالمعنى المصدري من الذات العالمة نفسها وانا لا اجترئ على ذلك نعم لما دل البرهان القاطع على ان علم الواجب بذاته لنفس ذاته وليس صفة منضمة اليها حكمنا بان العلم بالمعنى المصدري غير منتزع عنه والقول بانتزاعه عنه تعالى يفضي الى القول بتغاير مصداق العالم والمعلوم انتهى **اقول** الا يخفى عليك ما فيه فانهم لم يقولوا باتحاد مصداق العلم بالمعنى المصدري والعالمية والمعلومية المشتقين حتى يلزم عليه ما الزمه بل انما مرادهم ان مصداق العلم بمعنى مبدأ الانكشاف والعالم بمعنى من قام به الانكشاف والمعلوم بمعنى ما به الانكشاف كلها متحدة بهذا بخلاف العلم الحصولي فان العالم هناك النفس والعلم نفس الصورة والمعلوم الموجود الخارجي وليس غرضهم ان انتزاع العالمية والمعلومية من الذات العاقلة لا يقتضي الحيثيتين لكل منها حيثية على حدة وما ذكره من حديث عدم انتزاع مفهوم العلم عنها اجمال عليهم من دون الطلب منهم واعجب منه انكار انتزاع المعنى المصدري من ذات الواجب تعالى فانه مخالف لتصريحات الفلاسفة ولبداهة العقل ايضا ولم يفهم ان كل ما يوجد فيه العلم بمعنى ما به الانكشاف لا بد ان ينتزع عنه العالم بالمعنى المصدري فقوله حكمنا بان العلم الخ جوابه ان يقول انا لم نسبقه سابق في هذا القول فكون علم الواجب نفس ذاته لا ينافي انتزاع العالم بالمعنى المصدري الخ في زعمه فانظر بعين الانصاف وتجنب عن طريق الاعتساف

لعله اي المولوي فضل حق الخيرآبادي رح ۱۲ منه مدظله

قوله فقوله كيف آه تمهيد لدفع الايراد الذي اورده الفاضل احمد على السندي على تقرير الايراد ان القائل بتغاير الحيثية انما يقول في المعنون والملحوظ فقط دون المعنون والحقيقة كما في العلم الحصولي ومعلوم انه اتفاقا فالمعقول عندهم نفس ذات المجردات الملحوظ بحيثية وهو العاقل ايضا من حيث الملحوظ بالنسبة الاخرى لان الحيثية جزء من المجموع حتى يصير المجموع من الذات والحيثية امرا اعتباريا لاعتبارية الجزء كما فهم من كلام السيد المحقق والحيثية العنوانية لا تستلزم ان يكون المحيث بها امرا اعتباريا فقول السيد المحقق الذات الماخوذة معه امر اعتباري مخدوش فتحرير الدفع ان قول السيد المحقق كيف والذات الماخوذة الخ ليس جوابا عن مذهب القائل بالتغاير ورده كما يقتضيه سياق كلامه حتى يرد عليه ان القائل بالتغاير لا يقول بالتغاير الذاتي بدخول الحيثية في المعنون فلا يستقيم رده بل هو علاوة لدليل الشيخ فان دليله قائم على نفي التغاير بين العاقل والمعقول مطلقا حقيقيا كان او اعتباريا كما ينبئ عنه قول السيد المحقق وما ينبغي ان يعلم الخ وبذا القول علاوة له والغرض منه نفي التغاير الذاتي فقط دون الاعتباري لوجه غير ما ذكره الشيخ غاية الامر انه يلزم اثبات جزء المقصود بدليل آخر الذي لا يضر القائل بالتغاير ولا عائبة فيه قوله مطلقا اي سواء كان بالذات او بالاعتبار قوله والمقصود هنا اي من هذه العلاوة قوله فقط لا التغاير الاعتباري قوله فلا يرد آه قال في الحاشية اي اذا كان علاوة فلا يرد عليه ان القائل آه والمورد معاصر الاستاذ القاضي احمد على السندي روح الله روحه انتهت قوله انما يقول في التعبير والعنوان الخ الشاهد على ذلك تنظيرهم بالمعالج والمعالج فانه ليس بينهما الا التغاير الاعتباري لا الذاتي كما بينا ذلك عليه فكذا ههنا وما اغفل من قال ان المحقق الطوسي والدواني قائلان بالحيثية في المعنون فانهما قد شبها التغاير بين العالم والمعلوم بالتغاير بين المعالج والمستعلج ولا ريب ان الحيثيتين في المعالج والمستعلج في العنوان قوله وهو اي كون الحيثية في العنوان قوله حتى يكون العلم بهما علما حصوليا كما يفهم من كلام السيد المحقق قوله كيف اي كيف يستوجب ان يكون المحيث امرا اعتباريا قوله هو الشيخ من حيث العوارض الذهنية الخ قال في الحاشية فان لزم من قيد الحيثية في العنوان كون المحيث امرا اعتباريا فيكون العلم المتعلق بالشيء من حيث العوارض الذهنية علما حصوليا لا حضوريا قوله مع ان العلم المتعلق بالشيء من حيث العوارض الذهنية قوله هذا غاية توجيه الكلام اشارة الى ان التوجيه المذكور ركيك البتة لا بارسياق كلام السيد المحقق عنه فان ايراد قوله كيف آه عقيب ذكر مذهب التغاير صريح في ان الغرض منه ليس الا رده ولو كان دليلا على حدة لنفي التغاير الذاتي لتقدمه على قوله مما ينبغي ان يعلم قوله لان الذات الماخوذة الخ توضيحه على ما افاده جدي واستاذ استاذي مصباح المحققين نور الله مرقده ان العلم المتعلق بالذات المحيثة اي مجموع الذات والحيثية حصولي لا حضوري لان الحضوري لا يتحقق الا باحد ثلثة اشياء اما ان يكون المعلوم نعتا انضماميا للعالم كعلم النفس بصفاتها الانضمامية واما ان يكون هو كعلم النفس بذاتها واما ان يكون معلولا له كعلم الفاعل التفصيلي بالممكنات فانه كما مر عين ما اوجده في الخارج وكل من هذه الامور الثلثة منتف في ما نحن فيه فينتفي العلم الحضوري ايضا اما انتفاء الاول فلان المحيث بالحيثية اي المجموع من الذات والحيثية الاعتبارية امر اعتباري لتركبه من الامر الاعتباري وهو الحيثية فهو موجود في الذهن في ظرف اللحاظ لا في الخارج بالوجود الاصلي بخلاف النفس العالمة فانها موجودة في الخارج بوجود خارجي فلا يصلح ان يكون الامر الاعتباري صفة انضمامية للنفس لاستدعاء الاتصاف الانضمامي وجود الحاشيتين في ظرف الاتصاف واما الثاني والثالث فانتفاؤهما ظاهر لان الذات الاعتبارية ليست عينا للنفس

ولا معلولا لها فيكون العلم بالمجموع حصوليا بالضرورة وهذا معنى قوله والعلم المتعلق بها علم حصولي قوله امر اعتباري لان المركب من الاعتباري وغير الاعتباري اعتباري 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 الظلي اي بوجود لا يترتب الآثار عليه ما يترتب عليه الآثار الحقيقية اصلي قوله وجودا لحاشيتين مفعول للاستدعاء اي وجود الطرفين قوله في ظرف الاتصاف سواء كان خارجا او ذهنا ومن خصائص الانضمام بالخارج والانتزاع بالذهن فقط خطأ قوله وظاهر انها ليست عينا لها والا لزم اعتبارية النفس قوله ولا معلولا لها لا يقال فسر والعلة بما يحتاج اليه الشيء ولا ريب في ان الذات الماخوذة مع الحيثية تحتاج الى النفس النفس في الجملة فتكون معلولا لها لانا نقول لا يكفي في العلم الحضوري هذا القدر من الاحتياج بل لا بد مع ذلك من التاثير قوله اذ العلم المتعلق بالاشياء الغائبة عنا في الحال الاولى تقييده بالمتجدد كما مر قوله هذا توجيه 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 لكفاية النفس بنفسها في علمها بنفسها فلا بد ان يكون العاقل والمعقول هو نفس الذات واما التغاير بحسب اختلاف الحيثية فانما هو بعد التصديق ومثل ذلك لا يفيد التغاير قبل الصدق بخلاف المعالج والمستعلج فان فيهما التغاير قبل صدقهما على النفس ولو بالاعتبار لان مصداقهما ليس نفس النفس مع عزل النظر عن غيرها فافهم ولا تلتفت الى ما قال بعض المناظرين من انه لا يلزم من كون المعقول نفس الهوية المجردة من غير ان يوخذ معها 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 فيكون ذا واجبة الثبوت لها الخ اورد عليه بعض المناظرين بانه ان اراد بكونها واجبة الثبوت ان ثبوتها لها غير معلل لا بجعل مستانف ولا بجعل الذات كما هو الظاهر من النظير ففيه انه لا يلزم من كون وصف العاقلية والمعقولية منتزعا عن نفس الذات ان يكونا واجبي الثبوت بهذا المعنى وان اراد بها غير معللين بجعل مستانف فمسلم 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 بقيا بها تكون موصوفة بالعاقلية دلا في كونها معقولة لنفسها الى تعلق صفة بتعلقها تكون موصوفة بالمعقولية فلا يتصور فيها استعداد ان وقد عرفت ما فيه فتذكر انتهى كلامه ملخصا اقول المراد بوجوب الثبوت ههنا اللزوم وهذا كما يقال الزوجية واجبة الثبوت للاربعة بمعنى انه لا يحتاج في ثبوتها لها الى حيثية زائدة والوجود عين الماهية بمعنى انه لا يحتاج في صدقه الى امر آخر ونظائره كثيرة فغرض المحشي ان العاقلية والمعقولية من لوازم نفس ذات العاقل من غير احتياج الى حيثية اخرى والا يلزم المجعولية الذاتية كالوجود بالواجب فلا بد ان يكون العاقل نفس المعقول فاندفع ما اورده وبظهر ان الصواب ان يبدل بالصواب بالاولى واما قوله وقد عرفت ما فيه فقد عرفت ما فيه فتذكر قوله فلا يرد الخ المورد الفاضل احمد علي السنديلي وحاصل ايراده ان نفي التغاير مطلقا بين العاقل والمعقول حق في علمه تعالى بنفسه ولكن لا يظهر حقيقته في علمنا بانفسنا لامكان التغاير الاعتباري ههنا بحسب الصدق فان وصف المعقولية والعاقلية محمل الثبوت لها والاتصاف يشتق ممكن صدقه بالاستعداد فللنفس استعداد ان باستعداد كونها عاقلة واستعداد كونها معقولة فثبت التغاير الاعتباري بين مصداقي

العاقل والمعقول في علم المجردات بانفسها ومحصل عدم الورود ان في صقع العاقلية والمعقولية مما يجب للنفس وجوده استعدادا والشئ فرع الامكان
واذ ليس فليس قوله والانصاف لشئ ممكن مسبوق بالاستعداد هذه المقدمة احسن المقدمات التي يستدل بها على ثبوت الشيء وعليتها يبتني
كثير من مسائل الحكمة قوله والا لزم الخ اي وان لم يكن العاقل والمعقول والعقل واحد لزم ان يكون علم المجردات بانفسها بحصول الصورة
لا حضوريا هذا خلف وقال بعض المناظرين تقليدا لابيه رح فيه انه لا يلزم من عدم اتحاد العقل والمعقول والعاقل في علم الشئ بنفسه
ان يكون علة بحصول صورته بل انما يلزم ان يكون العلم زائدا وهذا اللازم ملتزم اذ التحقيق ان العلم مطلقا عبارة عن الصفة العالمة بالنفس
فان كانت تلك الصفة متعلقة بالشئ بواسطة الصورة فالعلم حصولي والا فحضوري انتهى اقول اثبت تعلم ان مبنى هذا التحقيق على
ان العلم ليس عبارة عن الصورة الحاصلة بل هو عبارة عن صفة زائدة على الصورة ينكشف الشئ عند تعلقها به بواسطة او لا بواسطة
ومبنى هذا البحث على ان العلم هو الصورة العلمية على ما هو مستقر في اذهانهم كما تدل عليه عبارة التعليقات فالايراد باحدهما على الآخر
ليس من شان المحصلين نعم لو ذكره بعنوان التحقيق كما فعله من قلده لكان له وجه لكن سح ليطالب بالدليل لاثباته ودونه خرط القتاد
ودعوى البداهة لا تسمع وبعد التيا والتي اقول لبطلان القول بالتغاير وان كان ظاهرا على مذهب الجمهور القائلين بان العلم
هو الصورة الحاصلة بما ذكروه في التعليقات لكنه لا يستقيم على مذهب السيد المحقق القائل بان العلم عبارة عن حالة اخرى تحصل عند الصورة
العلمية فان في الدلائل الحالة الادراكية لو تمت لدلت على وجودها في علم المجردات بانفسها ايضا فيوجد التغاير الاعتباري بين العاقل والمعقول
في علم المجردات بانفسها اللهم الا ان يخصص اثباتها بالعلوم الحصولية دون الحضورية وسح فيطالب بالفرق بينهما فافهم ولا تسرع في الرد
والقبول قوله فانه كالنتيجة لجميع ما سبق انما قال كالنتيجة لانه ليس نتيجة لما سبق اذ لا بد في النتيجة من القياس وليس ههنا صراحة وانما صار
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 في علم المجردات بانفسها واحد من دون تغاير والا فيلزم ان يكون علمها بحصول الصور اذ المجرد مع الحيثية
الخارجية سوا كانت في الملحوظ او في اللحاظ ليس بحاضر عند المجرد انما الحاضر عنده نفس ذاته من حيث هو هو وبمناه كما اشرنا اليه على
ان العالم الحصولي لا يكون الا بحصول صورة فاذا لم يكن العلم عين المعلوم لابد ان يحصل صورة منه عنده وبظهر سقوط قول بعض المناظرين في دلالة
ما سبق على ان المعقول في العلم الحضوري لو لم يكن عين العقل لزم ان يكون علمه بحصول الصورة في حيز الخفاء قوله ههنا اي في علم المجردات
بانفسها قوله بل جار في الحضوري مطلقا سوا كان العلم الحضوري بهذا تنا او صفاتنا او غيرذلك قد يما كان او حادثا قوله ما يفيظ بالراء
وجهها اي من النقاب وغيره فقول السيد المحقق سينكشف عنك غطاؤه مشتمل على الاستعارة المكنية والتخييلية والترشيح قوله الا ان
من الامور الاعتبارية الخ توضيحه ان الصفة تتنوع على نوعين الثبوتية وهي ما لا يكون السلب جزء المفهومه كالسواد والبياض والسلبية
وهي ما يكون السلب جزء المفهومه كعدم الجوهرية وعدم العرضية ونحوهما والثبوتية تنقسم الى قسمين الانضمامية والانتزاعية فما اشتهر
ان علم النفس بصفاتها حضوري ليس المراد منها الا الثبوتية الانضمامية واما السلبية والثبوتية الانتزاعية فليستا بحاضرتين عند النفس
لانها من الامور الاعتبارية فلا يكون جلها الا بحصول الصورة ولعلك تفطنت من ههنا انه كان الاولى للسيد المحقق ان يقول بل المراد
من الصفات الصفات الانضمامية الخ قوله فلا بد في علمها من الحصول قال بعض الناظرين فيه انه لو تم هذا لزم على الشارح ان لا يكون
علم العالم الحصولي علما حضوريا لان العلم الحصولي عنده عبارة عن الحالة الادراكية المنتزعة عن الصورة ولا شك انها من الامور الغير الحاضرة

عند النفس انتهى اقول لعله اشار بقوله لو تم الى ما ذكره سابقا من ان عدم حضور شئ عند شئ لا يستلزم حصول صورته عنده وقد علمت غير مرة انه مرض عضوانه ثم ما الزمه على السيد المحقق بناء على ان الحالة الادراكية من الامور المنتزعة افتراء محض اذ الحالة الادراكية عند السيد المحقق ليست من الاوصاف الانتزاعية بل هي من الاوصاف الانضمامية كما لا يخفى على من راجع تصانيفه ولا يعلم من اين علم انها من الامور الانتزاعية الاعتبارية عنده قوله فالواجب تعالى الخ اعلم ان ههنا ثلثة مذاهب متداولة بين الجمهور الاول ان صفات الواجب زائدة عليه وهو قول جمهور المتكلمين والثاني ان صفاته ليست عينه ولا غيره وهو قول الاشاعرة منهم والثالث ان صفاته عينه لا زيادة فيها ولا نكثرة وهو قول الحكماء استدلت الفرقة الاولى بان حمل المشتق على شئ يدل على قيام مبدء الاشتقاق فيه وهو ظاهر فحمل القادر والعالم وغيرهما على الواجب تعالى يوجب قيام القدرة والعلم به لا محالة فتكون زائدة عليه واورد عليه بانه لا يثبت الا وجود مبدء الاشتقاق فيه لا كونه زائدا عليه واما الفرقة الثانية فقد استدلوا على مشربهم بدلائل كلها سخيفة جدا من شاء الاطلاع عليها فليرجع الى شرح العقائد وغيره واما الحكماء فقد استدلوا على العينية بان صفة الواجب لو كانت غيره وزائدة عليه لزم استكماله بالغير واعترض عليهم بان الصفة ما يقوم بالموصوف فعينيته بالموصوف مما لا يعقل واجابوا عنه بانا لا نقول باتحاد الصفة بالموصوف بالمفهوم بل نقول انه ليس في الواجب الا ان ذات وصفة بل الكمالات التي تحصل لنا بسبب الصفات تحصل له بنفس ذاته وهذا مما لا استبعاد فيه وقال المحقق الدواني في شرح العقائد العضدية مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها لم يثبت من الاصول قد سمعت من بعض الاصفياء انه قال عندي ان زيادة الصفات وعدم زيادتها لما لا يدرك الا بالكشف ومن استدل بالكشف فانما يقول اما كان لما على اعتقاده بحسب الظاهر والكشف فلا كلام لنا معه قوله يعني ما ذكره من الحجة القاطعة والبينة الساطعة وذلك بان يقال اما كان العلم والعالم والمعلوم كلها متحدة في علمنا بانفسنا وعلم العقول بانفسها لما مر من التحقيق فيكون كذلك في علم الواجب ايضا بالطريق الاولى اذ النفس مع كونها منغمسة في تعلقات المادة لما لم يحتج الى امر آخر سوى ذاته فما ظنك بالواجب المنزه عن جميع النقائص واذا اثبتت عينية صفة العلم له تعالى بهذا التقرير ثبتت عينية سائر الصفات له اذ كلها متساوية الاقدام والاقدام بالفضل وبه ظهر انه كان الاولى للفاضل المحشي ان يقول وكذا سائر صفاته بدل قوله جميع صفاته واندفع ما عرض لبعض الناظرين من ان الدليل الذي سماه المحشي حجة قاطعة لا يدل على عينية العلم ايضا فضلا عن عينية جميع الصفات قوله قدر به لعله اشارة الى دفع ما يرد على الحكماء في قولهم بعينية الصفات للواجب تقريره ايرادا انه لو كانت صفاته عين ذاته للزم ان يكون العالم نفس القدرة والقدرة نفس الارادة وهكذا وهو غير معقول وتحرير الدفع انه ان اراد اتحاد المفهوم فليس بلازم وان اراد اتحاد المصداق فنحن نلتزمه ولا بعد فيه في الواجب تعالى قوله قال بعض الاعاظم قال في الحاشية القائل مولانا الشيخ كمال الدين المسمالوي انتهت قوله لا حد ان يتوجه عليه اي على ما ذكره السيد المحقق لاثبات ان علم الصور الذهنية ومنها وقوع النسبة اذ لا وقوعها علم حضوري فيلزم كون التصديق حضوريا من لزوم اجتماع الامثال وليعلم اولا ان اجتماع المثلين عبارة عن وجود فردين من النوع الواحد لصورة عقلية في محل واحد فان بقي الامتياز بينهما بوجه من الوجوه لا يكون مستحيلا والمستحيل منه اذا لم يبق الامتياز بينهما واثانيا ان التمايز الرافع للاستحالة قد يكون بتغاير المحل كالسواد القائم بهذا القرطاس والسواد القائم بذلك القرطاس فان السوادين وان اشتركا في الماهية النوعية الا ان محلهما مختلف فلا استحالة فيه وقد يكون بتغاير الزمان كالسواد القائم بهذا القرطاس امس والسواد القائم به اليوم فانهما لا يجتمعان الكذائي ليس بمحال لاختلاف الزمان وقد يكون بحسب اختلاف الجهة والاستعداد وان اتحد الزمان والمحل كصورة العقل الاول

وصورة العقل الثاني لقائمتين بالنفس في وقت واحد فانهما وان اتحدا في النوع والماهية والطرف الاول منهما تمايزهما بحسب الوجود او بحسب وجهة القبول هذا اذا جعل كل واحد من العقول العشرة شخصا للعقل المطلق النوع واما لو قيل بان كل واحد منها نوع منحصر في فرد واحد كما ذهب اليه بعض الفلاسفة فلا كذا قيل اقول زمان حصول صورة العقل الاول في النفس مغاير الزمان حصول صورة الثاني فيها لاستحالة توجه النفس في آن واحد الى شيئين مختلفين على ما هو مذهب الجمهور فهذا المثال يشابه لصورة التمايز الثانية لا الثالثة نعم لو اختير جواز توجه النفس في آن واحد الى امرين كما هو الحق عند المحققين كما حققته في رسالتي حل المغلق في بحث المجعول المطلق لكان مستقيما البتة ومثل بعض الناظرين لهذا التغاير بافراد الجسمية القائمة بالهيولى الاولى فانهم حكموا بان الصورة الجسمية ماهية واحدة نوعية ومحلها هيولى العناصر ايضا واحد يقوم به افراد ها المتماثلة في زمان واحد وانما جوزوا ذلك لاختلاف الاستعدادات والجهات فمن جهة استعداد الهيولى للصورة الشخصية كصورة النار مثلا تحصل هذه الصورة ممتازة عن الصور الاخر ومن جهة استعداد للصورة الشخصية الاخرى تحصل تلك اقول اثبات كون الصورة الجسمية ماهية نوعية متعسر بل متعذر ورئيسهم وان طول الكلام لاثباته في الشفاء وغيره لكنه لم يثبت وآل تحقيقه في آخر الامر الى دعوى البداهة وهي غير مسموعة عند المحققين فاريد مثل هذا المثال ليس من شان المحصلين على ان المحل ههنا مختلف فان الهيولى وان كانت واحدة لكن محل الصور العنصرية منها مختلف فجزء منها محل للصورة النارية وجزء منها محل للمائية وان كان هذا الاختلاف باختلاف الاستعدادات وثالثا انهم استدلوا على استحالة اجتماع المثلين بالمعنى الذي ذكرنا بوجوه مذكورة في المواقف وغيرها منها انه يجب على تقدير اجتماع المثلين عدم تمايزهما بالذات وبالعوارض ايضا فالاثنينية فالتالي لانه فرع الاثنينية وفيه انه ان اراد عدم التمايز في نفس الامر فهو ممنوع لجواز تمايز المثلين عند الاجتماع بعوارض مستندة الى اسباب مفارقة ودون المحل وان اراد عدم التمايز عند العالم فالملازمة لم تسلم ولا استحالة فيه ومنها انه اذا اجتمع سوادان مثلا في محل واحد جاز ان ينتفي عنه احدهما مع بقاء الآخر واذا انتفى احد المثلين جاز اتصافه بضد المثل لاستحالة ارتفاع النقيضين وفي ذلك الضد ضد للمثل الباقي ايضا وهو ظاهر فيلزم جواز اجتماع النقيضين في محل واحد وفيه انه فرع جواز خلو المحل الذي اجتمع فيه المثلان عن احدهما وفرع ان المحل لا يخلو عن شيء وضده وكلاهما ممنوعان بالاول فلجواز ان يكون المثلان مجتمعين لاجتماع الزوميا فلا يجوز زوال شيء منهما عن الآخر واما الثاني فللجواز ان يخلو المحل عن الشيء الذي هو المثل الزائل وعن ضده ايضا فلا يلزم اجتماع الضدين ولا تسلم كون انتفاء احد المثلين مصححا للضد مع وجود المثل الباقي كذا في شرح المواقف وانا اقول الدليل الثاني مبني على مقدمتين بديهيتين مسلمتين بالاتفاق الاولى ان كل وصف يمكن انفكاكه عن المحل بحسب ذاته وان امتنع ذلك بعارض آخر والثانية ان ارتفاع الشيء عن المحل مستلزم لوجود ضده في ذلك المحل قطعا فانا نلزم ارتفاع النقيضين وبعد ذلك لا مساغ للمنعين المذكورين ومنها انه لو جاز اجتماع المثلين لم نجد شيئا الجزم بان القائم بالمحل المعين سواد واحد لكنا نجزم ذلك وفيه ان اللازم ملتزم والجزم بوحدة السواد لعله من اغلاط الوهم وذهب كثير من المعتزلة الى جواز اجتماع المثلين مستدلين بما سيذكره الفاضل المحشي وستعرف ما له وما عليه والحق ان الحكم باستحالة اجتماع المثلين مما يحكم به العقل الفيم والوجدان السليم لا يحتاج الى تجشم الاستدلال عليه فما معنى النظر وراء ذلك ثم انهم استدلوا على ان علم النفس بصفاتها الانضمامية حضوري بهذا الطريق بانه لو كان علم النفس بصفاتها كالصورة العلمية بحصول صورها فيه يقوم فردان من نوع واحد في محل واحد في زمان واحد احدهما الصورة الحاصلة وزمانها 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 علمها حضوريا للزوم الترجيح بلا مرجح فيكون تحصول صورة اخرى
لهذه الصورة فيلزم اجتماع المثلين الآخر وبكذا فيلزم اجتماع الامثال في محل واحد وقت واحد بدون الامتياز ولا يخفى على الفطن ما في هذا
الاستدلال من الفساد لاستلزام عدم اتصاف النفس بالاوصاف الانتزاعية واللازم باطل اجماعا فالملزوم مثله ووجه الملازمة ان
الاوصاف الانتزاعية من متصورات النفس فيجتمع المثلان اي الاوصاف الانتزاعية باعتبار كونها صفة لها وصورتها الحاصلة
في محل واحد في زمان واحد واجاب عنه السيد المحقق في حواشي شرح المواقف بان الممتنع هو ان يقوم المثلان في محل واحد على نحو واحد
وليس قيام هذين المثلين كذلك فان النفس متصفة بالوجود وغيره من الانتزاعيات على نحو الاتصاف الانتزاعي
وبصورته العلمية على نحو الاتصاف الانضمامي فلا يلزم اجتماع المثلين المستحيل بخلاف ما لو كان علم النفس
بصفاتها الانضمامية حصوليا فانه يلزم على هذا اجتماع المثلين المستحيل البتة لكون الصفة الانضمامية وصورتها الحاصلة كليهما
فردين من نوع واحد قائمتين بمحل واحد في زمان واحد على نحو واحد وهو الانضمام ولعلك تفطنت من ههنا ان هذا الدليل مبني على
القول بحصول الاشياء بانفسها كما هو المشهور فانه على تقدير حصول الاشياء باشباحها لا يلزم اجتماع المثلين المستحيل لتغاير الشبح
وذي الشبح فلا يلزم اجتماع فردين من نوع واحد في محل واحد وقد يرد عليه بطريق الحل ان الصورة الحاصلة للصفة الانضمامية
موجودة في الذهن بوجود ظلي وتلك الصفة موجودة بوجود اصلي خارجي فتصورها تكون مغايرة لها في نحو الوجود فلا يلزم اجتماع المثلين المستحيل
وفيه ضعف مما لا يخفى على المتدرب المتقن بعلم الكلام بعد التقرير المذكور ثلثة وجوه الاول منع لزوم اجتماع المثلين المستحيل والثاني منع استحالة اجتماع المثلين
والثالث النقض بعلم الجزئي بما هو جزئي وستعرف تحقيق كل منها مع ما له وما عليه وساعتئذ سهل ان غرض السيد المحقق من قوله لا يقال الخ المعارضة
على تخصيص المقسم بالحصولي كما فعله المصنف وتحريرها ان دليلكم وان دل على مطلوبكم لكن عندنا دليل يثبت خلافه وهو ان النسبة من
الامور الانتزاعية الموجودة في الذهن وكذا وقوع النسبة اولا وقوعها وقد تقرر ان علم النفس بالصور الذهنية حضوري ولا يلزم اجتماع
المثلين بل الامثال على ما مر تقريره والتصديق هو ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها فيكون التصديق علما حضوريا فدعت الضرورة
الى تعميم المقسم والا يلزم تقسيم الشيء الى قسمه ومباينه وساعتئذ اتجه ما ذكره المصنف ذكره ان العلم الحصولي مبرأ من التصديق والتصور كونهما
من خواص العلم الحصولي وعليه ينبغي تخصيص المقسم بالحصولي فان التصور هو حصول صورة الشيء في العقل والتصديق ليس عند التصور الذي
هو كذا شرطا او شطرا فلا بد ان يخصص المقسم بالحصولي ليخرج الحضوري ويصح الحصر ويرد عليهم امور الاول ان صور الاشياء الحاصلة منقسمة
الى التصور والتصديق وهي متحدة مع العلم الحضوري لما مر من ان العلم والمعلوم في العلم الحضوري متحدان فيلزم انقسام العلم الحضوري اليهما
لزوما بينا من حيث لا يعلمون واجيب عنه بان الصورة العلمية تصور وتصديق من حيث كونه صفة انضمامية للنفس وعلما الاشياء
الخارجية واما من حيث انه مبدأ لانكشاف نفسه وعلم حضوري فهو ليس بتصور ولا تصديق وفيه ان التصور
والتصديق نوعان متباينان من الادراك فكون الصورة العلمية تصورا وتصديقا باعتبار وعدهما باعتبار آخر
مما لا يعقل اقول يمكن ان يجاب عن الايراد بانهم لا ينكرون اتصاف العلم الحضوري بالتصور والتصديق وان كان
هذا ظاهر عبارتهم بل غرضهم ان العلم الحضوري لا ينقسم بالذات اليهما والمنقسم اليهما بالذات ليس الا العلم الحصولي
فلذلك خصصوا المقسم بالحصولي فان اتصاف العلم الحضوري بهما ليس الا بواسطة اتصاف العلم الحصولي بهما فهو اتصاف

لعله اي على الدليل الاخير
لكون علم النفس حضوريا الا منه ظله
منه اي مولانا المكانوي
المكانوي
منه ظله
هذا التقرير ليصوره لا يشترك عدم تسليم
دليل العلم في تقرير المعارضة
وقيل ذلك كما فصله الاستاذ دام ظله في الهدية المختارية شرح الرسالة العضدية
مولوي محمد الله

بالعرض فلا اعتبار له في مقام التقسيم ونظيره ان الحيوان مثلا منقسم الى الناطق وغير الناطق ويلزم منه انقسام الماشي بالبداهة مع ذلك فلا يعتبر في التقسيم الا الحيوان لكونه منقسما اليهما بالذات فافهم فانه مما يعرف ويستنكر ولعل التحقيق يدور حوله والثاني انه يلزم ان لا يكون الواجب تعالى مصدقا للقضايا الاولية التي يصدق بها كل انسان فضلا عن القضايا النظرية لان التصديق موقوف على التصور والتصور عبارة عن ارتسام الصورة في 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 حضوري وليس بتصور فيلزم ان يحصل التصديق بدون تصور الطرفين واجاب عنها الفاضل اللبكني بان المراد بالتصور في قولهم التصديق موقوف على التصور مطلق الادراك الشامل للحضوري والحصولي وهذا وان لم يكن مصرحا في كلامهم لكنه يجب ان يكون عين مرامهم **اقول** هذا مخالف لتصريحاتهم بان التصديق ليستدعي التصور بمعنى حصول الصورة ومنها عبارة المصنف في هذا المقام والذي يظهر بالتامل الصادق هو ان التصديق بمعنيين الاول الاذعان والثاني الاذعان الحاصل والموقوف على التصور بمعنى ارتسام الصورة انما هو الثاني والموجود في الواجب انما هو الاول وكذا التصديق بقولنا انا موجود وغيره من القضايا التي يكون علم احد طرفيه حضوريا فافهم ولا تزل **قوله** بالنقض المشهور ان النقض عبارة من تخلف الحكم عن الدليل ويرد عليه ان النقض صفة الناقض والتخلف صفة الحكم فكيف يحمل ايضا النقض لا يختص بالتخلف بل يشمله ولزوم المحال **فالاولى** في تفسيره ان يقال هو ابطال الدليل متمسكا بشاهد يدل على فساده من التخلف او لزوم المحال وان شئت زيادة توضيح في هذا المبحث فارجع الى شرحي للرسالة العضدية في علم المناظرة المسمى بالهدية المختارية **قوله** فانه على تقدير حصول الاشياء بانفسها يلزم اجتماع المثلين واما على تقدير حصول الاشياء باشباحها فلا لوجود التغاير بين الشبح وذي الشبح فلا يكون الصورة وشبحها متماثلين وبهذا يظهر كذب قولك مشيرا الى الصورة الفرسية المنقوشة في الجدار هذا فرس وكل فرس صهال ينتج هذا صهال **قوله** لاحد ان يمنع الخ في 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 صارت محلا للصفات الانفعالية ومن حيث انها قابلة لعلمها ومستعدة لحصول صورها صارت 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 المحشي في موضع آخر اي في حواشي شرح المواقف حيث قال لا يخفى ان اجتماع المثلين هو اجتماع الامرين المشاركين في الماهية النوعية في محل واحد والمستحيل منه اجتماعهما بحيث يرتفع الامتياز بينهما انتهى ومن ههنا يظهر دفع استدلال القائلين بامتناع تصور الوجود بانه لو تصور الوجود فحصل ماهية الوجود في النفس وللنفس وجود آخر فيجتمع حينئذ في النفس مثلان وجوداها والوجود المتصور فانا باعتبار حصوله في الذهن صورة مخصوصة قائمة بالنفس لكونه علما جزئيا فيكون فردا للوجود المطلق كما ان وجودا فرد منه فيجتمع المثلان في النفس وجه الدفع ان المستحيل من اجتماع المثلين انما هو الامتياز فيه اصلا وههنا التمايز موجود بين وجود النفس والوجود المتصور بحسب اختلاف الاستعداد والجهة على ان الممتنع هو

بالنقض لان مقتضاه ان يجوز التقسيم الاول على ما يبتنى عليه استحالة اجتماع المثلين يستلزم عدم علم الجزئيات على وجه جزئي منه مدظله فانه على تقدير حصول الاشياء بانفسها يلزم اجتماع المثلين الا ان يجاب عن الاول بان النقض ههنا مبني للفصول ومحل النكاح بان المراد بالتخلف ما يعم انتفاء اللزوم ايضا كما لا يخفى منه مدظله على تقدير كون الصورة حصوليا يلزم اجتماع المثلين المستحيل لزوم اجتماع المثلين

ا ای الفاضل علامة الملة والدين اللبكني

ب فالاولى لانه يمكن

ج انما قال

د لزوم اجتماع المثلين المستحيل

ان يقوم المثلان بمحل واحد على نحو واحد انضماما او انتزاعا وليس قيام المثلين كذلك واما ذكره صاحب المواقف في جواب هذا الاستدلال
من انا لا نسلم ان تصور الوجود وحصول الصورة بل يكفي حضور الصورة للنفس وذلك كما نتصور ذاتنا بذاتنا فلا يلزم اجتماع المثلين فسخيف جدا لان مستند
عليه سابقا **قوله** والتمايز بين المتحدين في انا الخ فيه ازاحة لما يقال ان الصورة الذهنية وعلمها لما كانا حصولين للنفس ارتفع الامتياز بينهما
فيلزم اجتماع المثلين المستحيل فحاصل الازاحة لا يخفى على من تامل ما قررناه سابقا **قوله** لا يتوقف على اختلاف المحل شخصا حتى يقال ان المحل
ههنا واحد وهو النفس فيلزم اجتماع المثلين **قوله** كما لا يخفى قد عرفت ماله وما عليه فتذكر **قوله** من ارتفاع الامان الخ بيان لما يبتنى
عليه استحالة اجتماع المثلين وحاصله انه لو جاز اجتماع المثلين في محل واحد بحيث لا تمايز بينهما لارتفع الامان عن الحس لجواز ان يكون
السواد المحسوس واحدا سوادات كثيرة وبالجملة كل ما يرى انه شئ واحد ويحكم عليه حكما قطعيا واقعيا انه واحد يحتمل ان يكون متعددا
وهو هدم لاساس اليقين وهذا دليل قوي لاستحالة اجتماع المثلين وما ذكره من الرد عليه فهو مردود كما ستعرف **قوله** لانا لا نجد باسالخ
بيان لما في المبنى عليه وتقريره ان بطلان التالي ممنوع فان الحس يغلط كثيرا وينظر الشئ الواحد شيئين ويرى الاشياء الساكنة
على طرف البحر متحركة وامثال ذلك كثيرة فلا باس لو ارتفع الامان عن الحس بل العقل قد يغلط كثيرا الا ترى ان الجسم التعليمي وهو الكم السابع
في جهات الجسم الطبيعي الثلث القابل بالذات للانقسام الى الجهات غير الجسم الطبيعي الذي هو جوهر مركب من الهيولى والصورة الجسمية
فالعقل يعلم انهما واحد ثم اذا اطلع على ادلة الاشراقيين النافين للجسم التعليمي يقول ان الانقسام في نفس الجوهر المتصل اي الصورة الجسمية
ويعتقد التغاير بين الجسم التعليمي والطبيعي ثم اذا وقف على دلائل المشائين يقول انهما متحدان لا تمايز بينهما وهكذا فهل هذا الا الغلط ولا يخفى
على الفطن ما فيه من السخافة فان كون الحس غالطا كثيرا لا يقتضي رفع الامان عن الحس ولا يجوز الاجتراء على القول بانه لا باس في الارتفاع
انما علمت ان غلط الحس انما يقع بسبب الاشتباه فاذا تامل حقيقة الامر يحكم بخلافه فان جالس السفينة المتحركة يحكم ببادي الراي
بتحرك الاشجار التي على شط البحر ثم اذا تامل وامعن النظر يظهر له حقيقة الحال ويظن ان حكمه بالتحرك كان بسبب الاشتباه والحاصل
ان كلامنا في الحس الصحيح الخالي من الاشتباه الذي لا يقع الغلط كثيرا فيه فالقول بجواز ارتفاع الامان من الحس من الافاحش تكيف
ولو كان كذلك لم يصح الحكم بصدق القضية وكذبها لان الصدق عبارة عن مطابقة النسبة للواقع والكذب عبارة عن عدم مطابقتها
ارتفع الامان عن الحس فلا يمكن ان يحكم على المحسوسات حكما واقعيا بالوحدة او التعدد ولو از مهما فضلا عن غير المحسوسات وهل هذا الا سفسطة
فان قلت يمكن الحكم بالصدق والكذب حسب اعتقاد المتكلم وظنه وان لم يطابق الامر الواقعي قلت فهذا سبيل الى مذهب النظام من المعتزلة
ومن سلك مسلكه من ان الصدق عبارة عن مطابقة الخبر لاعتقاد المخبر والكذب عدمها وقد ابطله علماء البيان والمعاني باحسن وجه
من شاء الاطلاع عليه فليرجع الى شروح تلخيص المفتاح وغيرها على انهم صرحوا ان القضايا المحملة يحكم فيها باعتبار نفس الامر لا باعتبار التقدير
او الاعتقاد ولما ارتفع الامان عن الحس يلزم ان لا يصح حكم واقعي ايضا ولو كان كذلك لبطل اساس القطع في المحسوسات اذ القطع
عبارة عن حكم جازم واقعي لازم ولما ارتفع الامان عن الحس لزم ان لا يمكننا الجزم بقولنا هذا واحد وهذا اثنان فما ظنك بغيرهما ومع قطع
النظر عن ذلك نقول يلزم عليه ان لا يمكن للانبياء عليهم الصلوة والسلام ايضا الحكم بوحدة شئ محسوس او تعدده لارتفاع الامان عن
الحس والتزام ذلك مما لا ينبغي ان يجترئ عليه وبالجملة فالقول بارتفاع الامان عن الحس تلزم عليه مفاسد كثيرة واستحالات عديدة فاحفظ
ما ألونا عليك فلعلك لا تجده من غيري **قوله** اذ الحس قد يغلط كثيرا **اقول** قد يتوهم ان اجتماع قد التي هي للتقليل مع الكثرة يكاد ان يكون

اجتماع المتضادين ودفعه يوجهين الاول ان قد يستعمل بمعنى التحقيق ايضا على المضارع في بعض المواضع فليكن هذا الموضع ايضا منها والثاني
ان الغلبة والكثرة امران اضافيان فيمكن اتصاف شئ بهما باعتبارين فغلط الحس وان كان قليلا بالنسبة الى الصحة لكنه في نفسه كثير بالنسبة
وههنا وجه ثالث احسن من الوجهين المذكورين وهو ان قد انما يدل على التقليل بحسب الزمان لا بحسب المقدار والكثرة انما
تعتبر بحسب المقدار فلا منافاة بينهما اصلا **قوله** دعاوى محض قد عرفت ان القول بجواز ارتفاع الامان قول باطل وان دعوى
قوله كيف وان الجسم الخ هذا هو الذي عزا المعتزلة فقالوا بجواز اجتماع المثلين في حاصله ان الجسم الابيض كالثوب مثلا يطرأ في الصبغ فيغلبه كدرة
ثم نفيس في الصبغ فيغلبه كدرة اخرى ثم سوادا ثم حلوكا وليس ذلك الا لتضاعف افراد السواد المطلق فاجتمع المثلان بل الامثال فان الكدرة
كدرتان اجتمعتا والسواد كسوادين والحلوك سوادان ولا تمايز بينهما وأجاب عنه صاحب المواقف بان كل واحد من الالوان المذكورة لون
مخالف للآخر بالشدة والضعف وتوارد هذه الالوان على الجسم بدلا وبالثاني يزول الاول عنه ولا يجوز اجتماعها في محل اصلا فالسواد
ليس كدرتين والحلوك ليس عبارة عن سوادين بل كل واحد منهما مرتبة اخرى الا انه لما كان المتاخر اشد من المتقدم في السوادية توهم ان
اجتماع المثلين **واقول** العجب من المعتزلة حيث جوزوا في جواب استدلالنا ارتفاع الامان عن الحس ثم حكموا قطعا بان الكبتة كدرتان
اجتمعتا والسواد كسوادين اجتمعتا فاذا رايتهم انه كذلك لاحتمال ان يكون جسم غالطا وتكون الكبتة مثلا كدرة واحدة او ثلث كدرات
وهكذا **قوله** فليتامل اشارة الى الابحاث التي ذكرناها **قوله** واما تقرير النقض الخ تحرير النقض يقتضي تقرير مقدمات الاولى ما المراد من
حصول شيء المعلوم او صورته عند العلم به في الذهن وهذا مما اجمع عليه الحكماء والمتكلمون وتحرير النزاع انه لا شبهة في ان النار مثلا له
وجود عيني يظهر عنها آثارها من الاضاءة والاحراق وغيرهما وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصليا وهذا مما لا نزاع فيه
انما النزاع في ان النار هل لها سوى هذا الوجود وجود آخر لا يترتب عليها تلك الاحكام والآثار او هذا الوجود هو المسمى بالوجود الذهني
والظلي فقد تحرر محل النزاع بحيث لا مرية فيه ويوافقه كلام المثبت والنافي فلا عبرة بما قيل من ان تحريره عسير جدا كذا في شرح المواقف
وعندي بان التعسر باق بعد فان المتكلمين ذكروا في وجوه الانكار انه لو اقتضى تصور الشيء حصوله في ذهننا لزم كون الذهن حارا باردا عند
تصوره ماهية الحرارة والبرودة اذ لا معنى للحار الا ما قامت به الحرارة وكذا الحال في البرودة وكذا يلزم كون الذهن مستقيما ومستديرا
عند تصوره ماهية الاستدارة والاستقامة وايضا يلزم اجتماع الضدين اذا تصور الضدين معا وايضا يلزم وجود الجبل مع عظمه في
الذهن عند تصور ماهيته وايضا يلزم وجود المستحيلات العقلية نحو شريك الباري وما يقوم مقامه في الذهن عند تصوره ماهيته وهكذا
تلزم مفاسد اخر كثيرة وهذه الوجوه كلها لا تنفي الا كون نفس الاشياء الخارجية التي تترتب عليها الآثار العينية موجودة في الذهن واما وجود
ماهياتها وصورها فلا تنفيه اذ كون الشيء حارا او باردا او مستقيما او مستديرا او غيرها موقوف على كون هذه الاشياء قائمة بالشيء قياما
اصليا وما قاموا هنا الظلي فلا يوجبه فلا يلزم اتصاف الذهن بالحرارة والبرودة واخواتها وهذا ظاهر لمن له ادنى تامل واستدلت الحكماء
على اثبات الوجود الذهني بوجوه منها انا نحكم على كثير من الاشياء التي لا وجود لها في الخارج باحكام ثبوتية صادقة كقولنا للانسان متحيز
وكون الممتنع مثلا اخص من المعدوم وكون الاخص مما طائر الى غير ذلك من الاحكام والحكم على الشيء باحكام ثبوتية صادقة يستدعي ثبوته
اذ ثبوت الشيء لغيره فرع ثبوته في نفس الامر واذ ليس ثبوت تلك الامور المعدومة في الخارج فهو في الذهن وهو المطلوب هذا الا ان يقال ان
يكاد ان يكون برهانيا واما ما اجاب عنه الامام الرازي من انا نمنع انا نتصور ما لا وجود له في الخارج بل كل ما كان نتصوره فله وجود خارجي عينا

فلا حاجة الى الوجود الذهني فيجيب عن مثله وذلك لانه ان اراد بالوجود الغائب عنا وجودها في العقول الفعالة كما يقوله الحكماء فهو قار على ما عنه
الغزالي بثبوت الوجود الذهني في الجملة وان اراد به وجود الاشياء المعدومة في الخارج اما بانفسها كما ينسب الى افلاطون او بصورها كما
ينسب اليه ايضا في مبحث علم الواجب فمع كونه خلاف مذهب المتكلمين القول بالوجود الذهني اخف من القول به ومن ابتلى بليتين يختار
ادهونهما ومنها انه لولا 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
وذهاب الوهم واخواتها لا تدل الا على ان للاشياء المعدومة في الخارج وجودا آخر غليها 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 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 فانه مما
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 هل هو شبح شئ او صورته بعد اتفاقهم على انه لا يحصل في الذهن نفس الشئ الخارجي من حيث هو خارجي للفرق
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
خلع المشخصات الخارجية بان يوجد الماهية المجردة عن العوارض الخارجية في الذهن فتكتنف بالعوارض الذهنية المناسبة للعوارض
الخارجية لتصير كاشفا للمعلوم الخارجي وعلى هذا يكون العلم والمعلوم متحدين بالذات ومتغايرين بالاعتبار فذهب شرذمة
قليلة من الفلاسفة الى حصول الاشياء باشباحها واورد 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
للذي الشبح ليس ببعيد عن القول بكون الواجب تعالى علما بنفسه لجميع الممكنات وكاشفا لها مع كونه مباينا لها تباينا تاما فلما جوزه المحققون
من المتاخرين فما لهم لا يجوزون حصول الاشياء باشباحها ويوردون ما لا يرد وذهب 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 بصورها
المتحدة معها فيه فانها تدل على ان متعلق الحكم لابد ان يكون حاصلا عند العقل ممتاز الدية ليصح حكمه عليه باحكام ايجابية فلا بد من حصول
نفس الشئ في الذهن اذ الحكم على الشبح المغاير له بالماهية لا يتعدى منه اليه واورد عليه افضل المحشين تقليدا لمن قبله بانه اما ان يكون الحكم
على الشخص العيني او على الصورة الذهنية وعلى التقديرين لا يدل الدليل الناهض على اثبات الوجود الذهني على حصول الاشياء
بانفسها اما على التقدير الاول فلانه على هذا التقدير يكون الحكم على العينية العينية فلو وجب وجود المحكوم عليه في القضايا وجب وجود العينية
العينية ولم يكف وجود صورتها الذهنية لصدق الحكم سواء كانت الصورة مباينة معها او مشاركة معها فان وجود شخص من الماهية لا يكفي

في صدق الحكم على شئ آخر فان وجود عمرو لا يكفي لصدق الحكم على زيد فعلى هذا لا يكون القول بالوجود الذهني مجديا اصلا واما على التقدير
الثاني فلانه لما تعدى الحكم على الصورة الموجودة بالوجود الظلي منها الى الماهية العينية مع كونها مغايرة لها وجودا وتشخصا فلماذا لا يجوز
الحكم على الشبه بنه الى ذلك الشئ انتهى كلامه بملخصه اقول لا يخفى عليك بافنية من السخافة فانا نختار ان الحكم على الشئ الموجود في الخارج
ولما لم يكن في وجوده من حيث هو هو في الذهن والا يلزم مفاسد كثيرة قلنا بوجود صورته المتحدة معه في الماهية ونحن نقول بوجوب وجود
المحكوم عليه في الذهن بنفسه حتى يرد علينا لزوم وجود الماهية الخارجية في الذهن انما نقول بوجوب وجوده اما بنفسه او بما يتحد معه فان
الحكم على المتحد ما يمكن ان يتعدى الى المتحد معه ولا كذلك الشيء المباين فان الحكم على المباين لا يتعدى الى مباين آخر وما قال
من ان وجود شخص لا يكفي في وجود الحكم على شئ آخر لبين صحيح كلية انما يصح اذا كان بين الشخصين مباينة تامة كالشبح وذي الشبح
واما اذا كان بين الشخصين اتحاد في الجملة فيصح حكم احدهما على الآخر وما ذكره من ان وجود عمرو لا يكفي لصدق الحكم على زيد ليس بموقعه
فان بين زيد وعمرو مباينة كلية بحسب العوارض ولا كذلك بين الصورة وذي الصورة فان الصورة العلمية وان كانت شخصا وتجزيا
مغايرا للشخص الخارجي في التشخص والوجود الا انها ليست بمغايرة له مغايرة تامة فان العوارض المنضمة بالماهية في الذهن مناسبة
للعوارض الخارجية حاكية عنها فيمكن بعد الحكم على هذه الصورة بشئ الى معلومها الخارجي ذلك تفطنت من ههنا دفع ما ذكره على التقدير
الثاني ايضا وبالجملة ما اورده عليهم لا ورود له عليهم اصلا وزعم المساواة بين الصورة ومعلومها وبين الشبح وذي الشبح لا يصح نعم يرد عليهم
بطريق الحل انه لما جاز انكشاف المباين بالمباين كما في علم الواجب فلم لا يجوز انكشاف الشئ بشبحه المباين ههنا لان مدار
الانكشاف انما هو على الحكاية لا على الاتحاد واذا صح انكشاف ذي الشبح بالشبح صح بعد الحكم من الشبح الى ذي الشبح ايضا لا من حيث ١١٨
انه مباين معه بل حيث انه حكاية عنه وشبح له فقولهم الحكم على الشبح المغاير للشئ لا يتعدى منه اليه فاسد وبعد التنبيه والحق ان القول
بحصول الاشياء بانفسها وان كان مما ذهب اليه جمع كثير وجم غفير حتى كاد ان يكون مجمعا عليه وعليه بناء كثير من قواعدهم
المدونة في كتبهم لكنه مخدوش بشبهات صعبة الدفع والمتاخرون وان تصدوا له فعامة الكل ما يات احد منهم بما يدفعها منها انهم مع
ان العلم من مقولة الكيف ولا يستقيم هذا الا على تقدير حصول الاشياء باشباحها واما على تقدير حصول الاشياء بانفسها فلا يصح
فان العلم على هذا التقدير هو المكتسب من صورة شئ مجردة عن مادته فصورة الجوهر جوهر وصورة الكيف كيف وصورة الاضافة اضافة
وكذا الاتحاد العلم والمعلوم على هذا التقدير بناء على انحفاظ الماهيات في الذهن والخارج فكيف يصح التفوه بان العلم من مقولة الكيف
واجاب عنه المحقق الدواني في حواشي شرح التجريد القديمة بان عدهم العلم من مقولة الكيف على طريق المسامحة وتشبيه الامور الذهنية
بالامور العينية وفيه انهم في مبحث المقولات حين قسموا المقولات الى الانواع قسموا مقولة الكيف الى الكيفيات النفسانية والكيفيات
الاستعدادية وغيرها وادرجوا في الكيفيات النفسانية العلم والسخاوة والشجاعة وغيرها فيعلم منه ان عدهم العلم من مقولة الكيف حقيقة لا تشبيها
ومجازا على انه يلزم على تقدير ان يكون عدهم العلم من مقولة الكيف مسامحة ان لا تكون صورة الكيف ايضا كيفا وهو بين في القول باتحاد العلم
والمعلوم وحصول الاشياء بانفسها والقول بالتوزيع بان يكون بعض العلوم كيفا وبعضها غيره لا يطابق كلا منهم
واجاب عنه الفاضل الخفري بان الكيف له معنيان احدهما ماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع ولا يكون تعقلها موقوفا
على تعقل الغير ولا يكون فيها اقتضاء انقسام المحل والانفعال النسبتية والمقولة هو الكيف بهذا المعنى وثانيهما عرض موجود بالفعل في موضوع

ف
ذكر الايرادات
على مذهب
الجمهور في
الوجود الذهني

الجواب الاول
مولانا جلال الدين
الدواني
رح ١٢
منه ظله

الجواب الثاني
الفاضل
الخفري
رح ١٢
منه ظله

٢ اى
٣ اى

بحيث لا يكون بتعقله موقوفا على تعقل الغير ولا يكون فيه اقتضاء انقسام المحل ولا اقتضاء النسبة وهذا المعنى هام سن الاول اذا عرفت هذا
فاعلم ان عدهم العلم من الكيف انما هو بهذا المعنى لا بالمعنى الاول فالعلم وان كان متحدا بالذات مع المعلوم فان جوهريته فرد وان عرضا فرض
فلا يكون من مقولة الكيف في جميع الاحوال لكنه كيف بهذا المعنى دائما وهذا الجواب وان كان احسن بالنسبة الى الاول لكنه مخدوش ايضا
بوجهين ذكرهما السيد المحقق في حاشيته اولهما انه موقوف على ان الكيف عند القوم متعينين ولم يظهر بعد واجيب عنه بان نعد دمعنى الكيف
وان لم يكن مصرحا في كلامهم لكنه ماخوذ من كلام الشيخ الرئيس في عيون الحكمة فانه ذكر فيه ان الموجود في موضوع له معنيان احدهما الذي
يكون موجودا في موضوع وثانيهما ماهيته اذا وجدت في الاعيان كانت في موضوع ولا ريب ان المقسم يعتبر في الاقسام فوجب ان يكون
للكيف بل لجميع النواعة ايضا معنيان وانت تعلم ان سياق كلامهم في مبحث المقولات يشهد بان المنقسم الى المقولات التسع انما هو
العرض بالمعنى الثاني فلا يكون للكيف وكذا لجميع النواعة ايضا الا معنى واحد على انا لو سلمنا ان للكيف معنيين لكن قولهم بان العلم من مقولة
الكيف صريح في ان مرادهم ههنا هو المعنى الثاني فتجويز انه كيف بالمعنى العام الآخر بعيد وثانيهما انه يشكل بالصورة الجزئية الحاصلة من
الاضافة المخصوصة والمقدار المشخص مثلا فانه لا يصدق عليها الكيف بالمعنى العام ايضا لاخذ عدم اقتضاء النسبة والقسمة فيه فانت
تعلم انه مشترك الورود عليه وعلى القائل بوحدة معنى الكيف واجاب عنه العلامة القوشجي بالفرق بين القيام والحصول بانا اذا علمنا
الشيء الجوهري ففي الذهن امران الحاصل فيه والقائم به فالحاصل في الذهن هو ماهيته جوهرية مع قطع النظر عن الاكتناف بالعوارض
الذهنية وهو معلوم منكشف عند الذهن متحد مع الشيء المعلوم موجود في الذهن لا كوجود الصفات في موصوفاتها بل كقيام الشيء
في مكانه وحصوله فيه والقائم بالذهن المكتنف بالعوارض وهو عرض جزئي وكيف وصفة انضمامية للنفس موجودة في الخارج بوجود موضوعها
فيه وهو مغاير للعين الخارجي في الماهية فالعلم عبارة عن كيفية نفسانية موجودة في الخارج وهي عرض جزئي ومن مقولة الكيف وهو ليس
متحدا مع المعلوم والمتحد مع المعلوم انما هو الحاصل فيه وهو ليس بكيف بل هو تابع للمعلوم فلا يلزم اجتماع الجوهرية والعرضية في شيء واحد
والبطلان قولهم العلم من مقولة الكيف واورد عليه السيد المحقق في تصانيفه تبعا للعلامة صدر الملة 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 الحالة الادراكية التي انتهتا
السيد المحقق فمالة يميل الى الحالة ولا يحمل عبارة القوشجي عليها نعم يرد عليه ان الفرق بين الحصول والقيام المذكور مبني على منع
اتحاد العلم والمعلوم بالذات فان حاصله ليس الا ان ما هو من مقولة الكيف وهو العلم الجزئي الذي هو صفة انضمامية للنفس ليس
بمتحد مع المعلوم وما هو المتحد معه وهو الحاصل في الذهن ليس بكيف حقيقة فهو هم لمبني الايراد المتفق عليه فلا ينبغي ان يبني الجيب
واجاب عنه الصدر الشيرازي في حواشي شرح التجريد وحواشي شرح المطالع ذاهبا الى انقلاب الماهيات بانقلاب الوجودات بناء
حاصله ان الجوهر بعد ما وجد في الذهن يصير عرضا وكيفا بناء على ان مرتبة الماهية متاخرة عن مرتبة الوجود وتابعة لها وقد تقرر
ان الاشياء لا تقرر لها بحسب ذواتها مع قطع النظر عن ظرف الوجود اذ المعدوم الصرف ليس له ماهية بل الماهية
تختلف بحسب اختلاف الوجودات فالشيء اذا وجد في الخارج لا في موضوع صار جوهرا واذا وجد في الذهن صار في
الموضوع صار عرضا بانقلاب ذاته فتتبدل الذاتيات بتبدل الوجود فان علت الوجود صفة عارضة للماهية عرضا
مثل عروض للاعراض فيجب تاخره عنها قلت انما يجب ذلك لو كان من الصفات العارضة لها بالفعل وليس كذلك انما هو

لـ١ اي مولانا علي القوشجي رح ١٢ منه ظ

١٩

لـ٢ اي مولانا صدر الدين الشيرازي رح ١٢ منه ظ

سن الصفات الانتزاعية ومن الجائز ان ينتزع العقل صفة من شئ ويحكم بتقدمها عليه تقدما ذاتيا واذا كان الوجود مقدما على الماهية جاز ان يكون شرطا لها وأورد عليه المحقق الدواني بان الماهية وذاتياتها كيف تختلف باختلاف الظروف فان العقل يعد قلب الماهيات من الممتنعات 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 اذا لمعنى بالشبح الا العرض القائم بالذهن المشاكل للموجود الخارجي وانا قلت مذهب الصدر المذكور سخيف جدا فانه لاريب في انا نحكم على الاشياء المعدومة في الخارج بالحكام 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 جاز 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 ذاتيته فان الجوهرية من الذاتيات فيكون اللاحق قد لحق غير الجوهر لكنه انما لحق ما تحقق 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 بتبدل الظرف فانظر الى هذا الصدر كيف خالف ههنا امام مذهبه واختار ما يستنكف عنه العقل السليم واجاب عنه السيد المحقق في جميع تصانيفه باختراع الحالة الادراكية والقول 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 ذكره في التعليق العجيب لحل حاشية الجلال المتعلقة بالتهذيب وفي 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 المحمولة 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 الذاتي واما العرضي فيكون بينهما فان الامور المتباينة بحسب الذات يجوز عروض بعضها البعض 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 مفتقر الى المحل والصورة بطبعها غير مفتقر اليه انما يفتقر اليه بحسب خصوصيته تلك فلو كانت الصورة الجوهرية عرضا في النفس كانت بنفس ذاتها مفتقرة الى موضوع فكيف يكون جوهرا والثانية ان الصورة العلمية حالة في الذهن والحلول في المحل لا يتصور بدون الافتقار الذاتي فلم تبق جوهرا لكذا اورد هما بعض المتأخرين

له اي بعضها جلال الدين الدواني رح ١٢ منه

له المراد الشيخ ابو علي بن سينا رح منه

الجواب الخامس

اقول يمكن دفعها بان الاحتياج الى المحل المطلق لسنخ حقيقته لعامة مخواص العرض بالمعنى الثانى اى ماهيته اذا وجدت فى الخارج كانت لا
فى موضوع والمتصف به الصورة انما هو المعنى الاول اى الموجود فى موضوع فاندفعا والثالثة ما اقول ان الجوهر على ما صرح به الشيخ
نفسه فى عيون الحكمة يطلق على معنيين احدهما الموجود لا فى موضوع وثانيهما ما لو وجد فى الخارج كان لا فى موضوع وكذا العرض ايضا
يطلق على معنيين احدهما ما هو مقابل لمعنى الجوهر الاول وهو الموجود فى موضوع وثانيهما ما هو مقابل لثانيهما وهو ما لو وجد فى الخارج كان
فى موضوع ويستنبط من كلامهم فى مبحث المقولات ان المنقسم الى المقولات العشر انما هو العرض بالمعنى الثانى 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 الثانى للجوهر ويؤيده قول العلامة القوشجى فى منهيات شرح التجريد يبحث فى الامور العامة عن العدم لكونه مشتركا بين شيئين
اعنى الجوهر والعرض اذا المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع والمراد بالعرض ماهية اذا وجدت فى الخارج كانت
فى موضوع انتهى حيث جعل مقابل الجوهر العرض بالمعنى الثانى واذا كان هذا كذلك فكيف يكون الشئ الواحد وهو الصورة العلمية عرضا وكيفا
وجوهرا فالايراد بحاله وما ذكره من صدق العرض عليها صدقا عرضيا فانما هو بالمعنى الاعم الآخر وهو ليس بمنقسم الى الكيف وغيره ومن العجائب
انكار جمال الفضلاء استعمال العرض فى المعنى الثانى فى حواشيه المتعلقة بحواشى شرح التجريد القديمة وايراده به على شارح التجريد مع كون
هذا المعنى موجودا فى كتب الفن متداولا بايدى اصحابه ولا عجب فان لكل فاضل غفلة ومن كل عالم زلة فافهم واستقم الرابعة ان القول بعرضية
الصورة الجوهرية مناف لحصر العرض فى المقولات التسع لانه لا يصدق على تلك الصورة العلمية مقولة من المقولات مع كونها عرضا
عنده فان قلت لعل مرادهم حصر الاعراض الموجودة فى الخارج قلت الاضافة وغيرها من المقولات النسبية ليست بموجودة الا فى الذهن
فكيف يختص المقسم بالموجود الخارجى واجاب عنها السيد المحقق فى حاشيتى بان مرادهم حصر الاعراض الموجودة فى نفس الامر والموجود فيها
فى العلم امران الحقيقة العلمية والحقيقة الحاصلة فى الذهن من حيث هى هى وكل منهما مندرج فى مقولة فالاولى من مقولة الكيف والثانية
من مقولة اخرى انتهى اقول ان اراد به التحقيق من عند نفسه فمع كونه مخالفا لقوله الصواب فى الجواب ان يقال ان مرادهم الحمل بالغير
وان اراد به دفع الخدشة عن كلام الشيخ والقوم فلا يدفع لان ما ذكره من الجواب مبنى على الحالة الادراكية والقوم مسرودن عن ادراكها
فالاصح فى الجواب عنها ان يقال المنحصر فى المقولات التسع والمنقسم اليها انما هو العرض بالمعنى الثانى والصادق ههنا على العلم صدقا
عرضيا انما هو العرض بالمعنى الاول فظهر من هذا المقام ان الشبهة المذكورة على القائلين بحصول الاشياء بانفسها عويصة لم تمر
عليها الى الآن انظار الدفع ولم تمسها الى هذا الزمان انامل الرفع وتنبها انا اذا تصورنا متعلق التصديق بناء على ان التصور يتعلق بكل
شئ فالتصور متحد مع متعلق التصديق بناء على اتحاد العلم والمعلوم ذاتا على القول بحصول الاشياء بانفسها ومتحد المتحد متحد فيلزم اتحاد التصور
مع التصديق نوعا مع انهما مختلفان نوعا على التحقيق ولو اغمض حصول الاشياء بانفسها عما يتوجه عليه الوجه لعدم لزوم اتحاد التصور الذى يكون عبارة عن شيح متعلق التصديق مع ذات الشيح اى التصديق ومن ههنا ظهر ان هذه الشبهة مبنية على خمس مقدمات الاولى ان العلم والمعلوم متحدان
بالذات والثانية ان التصور يتعلق بكل شئ فيتعلق بما يتعلق به التصديق ايضا والثالثة انهما متباينان نوعا كما هو التحقيق والرابعة حصول الاشياء
بانفسها لما عرفت والخامسة ان المتحد مع المتحد مع الشئ متحد مع ذلك الشئ فالقول بان المشكك الملكور مبنى على ثلث مقدمات كما ذكره صاحب السلم
فقد اخطأ والثانية والثالثة لا يعلم عن تقصير البتة واجاب عنه العلامة الكرمانى بان التحاد مع المعلوم لما هو مخصوص بالعلم التصورى فلا يتحد التصديق مع معلومه

ف ١ اى العلامة على القوشجى ١٢ منه ظله

ف ٢ اى مولانا جمال الشيرازى تلميذ المحقق الدوانى رح ١٢ منه ظله

ف ٣ اى القاضى محمد مبارك الكرمانى رح ١٢ منه ظله

فلا يلزم اتحاد التصور معه وبناء على ان العلم التصديقي ليس فيه تحصيل امر بل فيه انكشاف للمعنى الحاصل بوجه اكمل بخلاف التصور فان فيه تحصيل صورة فيكون متحدا مع المعلوم ولا يخفى عليك ما فيه اما اولا فلان التخصيص من دأب العلوم الادبية المبنية على التفحص عن الجزئيات وليس من شان ارباب العلوم العقلية واما ثانيا فلان التصديق اما ان يخلو اما ان يكون قسما من العلم بمعنى الصورة الحاصلة كالتصور او لا والثاني خارج عن المبحث لان الاعتراض وارد على مذهب الجمهور وهم قائلون بان التصور والتصديق كليهما قسمان من العلم بالمعنى المذكور فيجب القول 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 اما هو العلم حقيقة وهو عبارة عن نفس وجود الصورة الانطباعي وحصوله في الذهن وهذا هو مسلك المتبقر العلوم وانت تعلم ما فيه فان العلم لو كان عين وجودها الانطباعي لكان امرا اعتباريا وانتزاعيا وبداهة العقل حاكمة بان العلم حقيقة واقعية مستقلة وايضا الوجود بمعنى مصدري انتزاعي وافراده حصصية لا غير والافراد الحصصية تكون متحدة في ماهيتها فيلزم اتحاد التصور والتصديق وهو مع كونه خلاف مسلك الجمهور مخالف لمسلك هذا السالك ايضا على ما تحقيقه واجاب عنه الفاضل الباغنوي باختيار ان العلم عبارة عن الماهية المعروضة للتشخص بحيث يكون القيد اخارجا المعنون بما توضيحه ان العلم في العلم الحصولي عبارة عن مجموع المعروض والتشخص الذهني المنضم والمعلوم عبارة عن نفس المعروض فحسب فالعلم مركب والمعلوم جزء له ولا شبهة في تغاير ذاتي الجزء والكل فيكون بين العلم والمعلوم تغاير ذاتي فلا يلزم اتحاد التصور والتصديق ولا يذهب عليك ما فيه من السخافة فان العلم حقيقة واقعية محصلة مندرجة تحت مقولة وليست اعتبارية وعلى تقدير تركبه من العوارض والمعروض يلزم كونه اعتباريا غير مندرج تحت مقولة اذ الصورة التي هي المعروض قد تكون من مقولة الجوهر وقد تكون من غيرها والعوارض من مقولة الكيف ومجموع الجوهر والعرض لا يكون جوهرا ولا عرضا على ان مبنى الايراد كان على ما تقرر عندهم من اتحاد العلم والمعلوم بالذات ومبنى هذا التحقيق عدم تسليمه فكيف يكون جوابا لما يرد عليه وأورد عليه ايضا بانه يلزم تركب العلم من الجوهر والعرض لانه كما ثبت ان الماهية جوهر وهو خلاف مذهبهم من امتناع تركب الشئ من الجوهر والعرض لا يقال السرير وغيره من المركبات الصناعية مركبة من الجوهر وهي مواده والعرض وهو الهيئة الوحدانية العارضة لها فكيف يصح انكارهم لانا نقول السرير اسم للمنتسبات المعينة المجتمعة من حيث الهيئة الوحدانية بحيث يكون القيد خارجا والتقييد داخلا في اللحاظ لا ان اسم لمجموع الجواهر والعرض وبالجملة فتركب الشئ من الجوهر والعرض ممنوع عندهم فلو كان العلم عبارة عن مجموع العارض والمعروض لزم تركيبه من الجوهر والعرض في بعض الصور وفيه ما فيه فان امتناع تركب الشئ من الجوهر والعرض وان كان من المقررات عندهم لكنه لم يقم بعد دليل قوي عليه بل الحق خلافه فتامل كلام هذا الفاضل مبني على 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 الاذعانية 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 غير راجع الى العلم مخالف للجمهور ومخالف للتحقيق ايضا كما حققته في حواشي حاشية التهذيب للجلالية 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 هيهنا واما ثانيا فلما ذهبنا اليه غير مرة من ان المناط

الایراد کان علی اتحاد العلم والمعلوم بالذات وانقسام العلم حقیقة الی التصور والتصدیق وما ذکره فی وجه الدفع اختیار لمسلک آخر واجاب
عنه صاحب سلم العلوم باختیار الحالة الادراکیة وتقسیم العلم بهذا المعنی الی التصور والتصدیق والقول بان المتحد مع المعلوم انما هو العلم
بمعنی الصورة العلمیة فلا یلزم اتحاد التصور والتصدیق ولا یخفی علی من له ادنی ما حققنا سابقا ما فیه وقد یقرر اصل الشبهة بانا اذا تصورنا
التصدیق بنا ء علی تعلق التصور بکل شئ فیلزم اتحادهما بنا ء علی اتحاد العلم والمعلوم بالذات وح فلا یحتاج الی المقدمة الخامسة بل هی
مبنیة علی المقدمات الاربع فقط وهی کالاولی فی الصعوبة واجاب عنها صاحب السلم بان تعلق التصور بکل شئ لا یستلزم تعلقه بحقیقة
التصدیق وکنهه فیجوز ان یکون تعلقه به بوجه ما درسمه الاتری ان حقیقة الواجب تمتنع تصورها بالکنه ویجوز بالوجه فغایة ما یلزم اتحاد التصور
مع وجه التصدیق لا مع کنهه والمتباینین مع التصور انما هو حقیقة التصدیق فلا یلزم اتحاد المتباینین وانت تعلم ما فیه من البون فانا لما
تقرر ان التصور یتعلق بکل شئ ومن الاشیاء کنه التصدیق ایضا لابد ان یتعلق به ایضا وتجویز ان یکون کنهه ممتنع التصور بعید عن العقلاء وادا بعد
منه تنظیره بحقیقة الواجب کیف والتصدیق من الامور الاعتباریة فکنهه لیس الا ما اصطلحوا علیه ولا کذلک حقیقة الواجب وقد یوجه کلامه
بان التصور یمتنع ان یتعلق بکنه التصدیق اذ العلم المتعلق بحضوری لما تقرر ان علم النفس بذاتها وصفاتها حضوری وفیه ایضا ما فیه لان
التصدیق حقیقة کلیة لها افراد قائمة بالنفس فعلمها بافراده الخاصة حضوری واما علم الحقیقة الکلیة بما هی کلیة فعلم حصولی قطعا ومناط الشبهة
هو هذا فان قلت اذا کان علم التصدیقات الخاصة حضوریا کان علم الحقیقة الکلیة ایضا حضوریا اذ لا وجود للکلی الا بوجود الافراد فحقیقة
الکلیة موجودة فی الذهن حاضرة عند النفس بحضور افرادها فیکون علمها حضوریا ایضا قلت قد عرفت ان مناط الحضوریة فی علم النفس بصفاتها ١٢٣
علی وجود الصفات لها وحضوریا عندها وقیامها بها قیاما انضمامیا ولذلک لا تدرک صفاتها الا نتزاعیة الا بالحصول فحقیقة الکلیة وان کانت
موجودة فی الذهن فی ضمن الصور الشخصیة لکنها لیست بقائمة فی النفس قیاما انضمامیا وحاضرة عندها بغیر واسطة فلا یکون علمها بها الا حصولیا
ومن ثم سمعتم یقولون ان العلم بذاتیات المعلوم بالعلم الحضوری وعرضیاته حصولی وقد یجاب عن الشبهة بعد تسلیم تعلق التصور بکنه التصدیق
بان التصور المتعلق بکنه التصدیق تصور خاص فغایة ما یلزم الاتحاد بین التصور الخاص وبین التصدیق المطلق وذلک لا ینافی التباین النوعی
بین التصور المطلق والتصدیق المطلق لجواز ان یکون التصور عرضیا للتصور الخاص وهذا الجواب ایضا لیس بشئ لان التصور المطلق ذاتی
ونوع لافراده الشخصیة فالاتحاد بین فرد منه وبین التصدیق المطلق ینافی التباین وههنا جوابات آخر ترکناها لکونها باطلة اشد البطلان
وقد ظهر من هذا البحث الواسع والتحقیق الواضح ان القول بحصول الاشیاء بانفسها وان کان مما ذهب الیه الجمهور لکنه ترد علیه شبهات کنده
الشبهات الثلث التی ذکرناها وغیرها والدافعون وان سودوا الاوراق لکنهم لم یاتوا بجواب شاف عنها ولو اختیر حصول الاشیاء باشباحها
لم ترتفع تلک الخدشات کما اوماالیک المقدمة الثالثة ثبوت الشئ للشئ فرع ثبوت المثبت له وهذه قاعدة مقررة عند المنطقیین مسلمة
عند المحققین وهی الموجبة العموم السالبة عن الموجبة وجودا فان الموجبة لا توجد الا بعد وجود الموضوع ولا کذلک السالبة مثلا لا یصدق زید قائم
الا اذا کان زید موجودا متصفا بالقیام فلیس لصدقه الا صورة واحدة واما زید لیس بقائم فیکفی فیه ان لم یتصف زید بالقیام بل الاتصاف بالقعود وبان لم یوجد
زید اصلا وایضا متعرض علیها بالقضایا التی محمولاتها الوجودات نحو زید موجود وغیر ذلک وبالقضایا التی محمولاتها ذاتیات الموضوعات نحو الانسان حیوان
وبالقضایا التی محمولاتها العوارض المتقدمة علی الوجود نحو الامکان للمتقرر واشباه ذلک فانه لو اقتضی ثبوت هذه المحمولات الموضوعاتها وجد موضوعاتها قبلها للزم
وجود الشئ قبل وجوده وجود الشئ قبل حد ذاته وتقدم الوجود علی العوارض المفروضة التقدم علی الوجود کما لا یخفی علی من له ادنی تامل ولهذا انکر المحقق الدوانی

فائدة

ای مولانا جلال الدین الدوانی رح ١٢

منه ظله

الفرعية وذهب الى الاستلزام قائلا بان ثبوت الشئ للشئ مستلزم لوجود المثبت له سواء كان قبله او معه فثبوت الوجود مطلقا للشئ اذا كان مستلزما لوجوده لا يلزم منه ان يكون موجودا قبل وجوده بخلاف ما اذا كان فرعا فانه على هذا التقدير يلزم وجوده قبل الوجود قطعا وقس عليه والوقيل بالتوزيع بان ثبوت العوارض اللاحقة بعد الوجود لشئ فرع ثبوت المثبت له وثبوت ما سواها من العوارض المتقدمة على الوجود لنفس الوجود والذاتيات مستلزم للثبوت له لم يكن فيه باس ايضا الا انه لا يخلو عن تكلف وههنا مسلك آخر سلكه عليه المتبقر في العلوم وهو الفرعية باعتبار التقرر فانه لما راى ورود النقوض المذكورة على فرعية ثبوت الشئ للثبوت المثبت له ولم يسعه الى التوزيع والقول بالاستلزام ظن ان ثبوت الشئ للشئ فرع تقرر المثبت له فان المثبت له ما لم يتقرر لم يثبت له شئ وعلى هذا يندفع النقوض بالوجود وبالعوارض المتقدمة عليه وبالذاتيات باجمعها فان ثبوتها للشئ وان لم يكن فرعا للثبوت الا انه فرع للتقرر والبتة هذا ولا يخفى عليك ما فيه من الوهن والسخافة فان القول بالفرعية بحسب التقرر ايضا منقوض بثبوت الشئ لنفسه وثبوت الذاتيات له وثبوت صفة التقرر له فان الماهية في اي مرتبة كانت ليست بمعراة عن ذاتياتها وذاتياتها وتقررها فلا يتصور تقدم تقررها عليها وما ذكره في الافق المبين لتحقيق هذا المسلك بعبارات طويلة كما هو دابه كله سخيف جدا والولا ضيق المقام لذكرته فعليك بالتامل الصادق المقدمة الرابعة على الشئ يجب ان يكون مثالا للمعلوم فان كليا فكلي وان جزئيا فجزئي اما ان العلم كاشف عن المعلوم عند النفس وحكاية له وحكاية الشئ يجب ان تكون مطابقة لما هي حكاية له ومماثلة له ليحصل الكشف به فبسبيل علم الكلي ان يحصل ماهيته في الذهن وتتشخص بالعوارض الذهنية المشاكلة للعوارض الخارجية الكلية ولا يمكن ان يكون علم الجزئي من حيث هو جزئي بهذا الطريق بل انما يكون علمه بحصول نفسه في الذهن ليطابق الحكاية المحكي عنه المقدمة الخامسة كما انا نعلم الكليات كذلك نعلم الجزئيات من حيث هي جزئيات ايضا وهذا ظاهر فانا نحكم على الجزئيات باحكام صادقة فلو لم نعلمها كيف يصح الحكم منا عليها ولا سبيل الى انكار علم الجزئيات بما هي جزئيات فانه مع قطع النظر عما تشهد به البداهة قد يستدل عليه بان دليل الوجود الذهني المذكور سابقا يدل على حصول الجزئي بما هو جزئي في الذهن كما انه يدل على حصول الاشياء بانفسها كما سياتي تفصيله اذا تقنشت على صفحة خاطرك هذه المقدمات وتحققت لديك هذه المهمات فاعلم انهم لما استدلوا على كون علم الصور الذهنية حضوريا بانه لو لم يكن كذلك لزم اجتماع المثلين على ما مر تقريره اورد عليهم كمال الدين بالنقض بان الباري موجود في علم الجزئي بما هو جزئي فيلزم عدم علم الجزئي بما هو جزئي واللازم باطل لما تقرر في المقدمة الخامسة فالملزوم مثله وتفصيله انه لا يخلو اما ان يحصل علم الجزئي بما هو جزئي او لا سبيل الى الثاني لما سياتي فتعين الاول وح فلا يخلو اما ان يكون علمه بحصول حقيقته النوعية وماهيته الكلية في الذهن او بحصول جزئي آخر من نوعه فيه او بحصول شجره او بحصول امر مباين له لا علاقة له معه او بحصول ذلك الجزئي المعلوم المتشخص بالتشخصات الخارجية والاربعة الاول باطلة فتعين الخامس وهو المطلوب اما بطلان الاول فلما عرفت في المقدمة الرابعة من ان علم الشئ يكون على وفق 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 عمرو في الذهن وهو غير معقول على انه خلاف مقرر القوم ايضا واما بطلان الثالث فلما تقرر في المقدمة الثانية ان حصول الاشياء انما هو بانفسها عند الجمهور والقول بالاشباح من الافاضح عندهم والكلام ههنا معهم واما بطلان الرابع فظاهر اذ لا علاقة له بشئ كيف يكون كاشفا وحكاية عنه فتعين الخامس وهو ان يحصل الجزئي بما هو جزئي فنقول يلزم ح اجتماع المثلين فانا اذا علمنا زيدا مثلا من حيث انه زيد حصل في الذهن ذاته المشخصة بالتشخصات الخارجية بحصول في الذهن صورته المماثلة له المكتنفة بالعوارض الذهنية ايضا لما تقرر عندهم من ان كل شئ

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 الاجتماع المشلين الذي ادعيتم استحالته هذا تقرير النقض المذكور وعليك تطبيق كلام الفاضل المحشي عليه لعلك تقطنت
مما ذكرنا ان بناءه النقض على القضايا المسلمة عندهم والمقدمات المحققة في زعمهم لا على التحقيقات الحقيقية وسنطلعك على اجوبة فانتظر
وانما اطنبنا الكلام في هذا المقام لانه مما اضطربت فيه آراء الاعلام فالاجمال ههنا مخل بالمرام قوله مقارنا بالعوارض الخارجية الخ هذا
مما لم يذهب اليه احد من الحكماء فان مذهبهم انه لابد من تجريد ما تا ما كان او ناقصا عند علم الشئ الخارجي ولا يمكن ان يحصل الشئ الخارجي
من حيث هو خارجي في الذهن وتفصيله على ما يفهم من الشفاء والاشارات ان المدركات اما جزئيات مادية او غير مادية والجزئيات الاولى
اما محسوسة باحدى الحواس الخمس او الاولى المحسوسات اما ان يتوقف ادراكها على حضورها عند الحاسة وهو الاحساس فانه لم يقع بصر الناظر
على شئ لم يحس بحاسة البصر ولم ينتقل الهواء المتموج الحامل للكيفية الصوت الى الصماخ لم يدرك بواسطة السماع وهكذا او لا يتوقف وهو التخييل
كزيد الذي ابصرته فغاب عنك فتخيلته فالخيال يبرئ الصورة المنزوعة عن المادة اشد تبرية فيأخذها من المادة بحيث لا يحتاج في وجودها
فيها الى وجود مادتها 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 زائدا على هذا القدر بحيث لا يحتاج في ادراكه الى بقاء المادة اللائق
لا يجردها بالكلية واما غير المحسوسات باحدى الحواس كالمعاني القائمة بالمحسوسات فانها يدركها الوهم وهو يجردها ازيد من تجريد الخيال
لانه يدرك المعاني التي ليست هي في ذاتها مادية وان عرض لها ان تكون في مادة معينة فهذا النوع اقرب بساطة من النوعين الاولين
الا انه مع ذلك لا يجرد الصورة عن لواحق المادة لانه يأخذها جزئية وبالقياس الى المادة وفوق هذا النوع نوع آخر وهو التعقل فان القوة
العاقلة تدرك اشياء غير الجزئيات المادية كليات كانت او جزئيات مجردة ويأخذ صورها فيها مجردا عن المادة تجريدا تاما اما ما هو
مجرد عن المادة فالامر فيه ظاهر واما ما هو موجود للمادة الا ان وجوده مادي او عارض لها فينتزعه عنها وعن لواحقها نزعا تاما وتأخذه
اخذا مجردا فاظهر من هذا البيان الفرق بين الحاكم الحسي والحاكم الخيالي والحاكم الوهمي والحاكم العقلي وعلم انه لا يحصل شئ خارجي مادي مع
لواحقه المادية الخارجية من غير تجريد في الذهن لاني الحواس ولاني 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 فاصر 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 ادعيتم باستحالة الاولى حذف الباء لما في المغرب في ترتيب المعرب للامام ابي الفتح
ناصر الدين المطرزي اذا ادعى زيد على عمرو مالا فزيد المدعي وعمرو المدعى عليه والمال المدعى وقولهم المدعى به لغو قوله لاجتماع الشخص الذهني
والخارجي هذا اذا علم جزئي واحد كزيد مثلا فانه يحصل بنفسه في الذهن وهناك شخص آخر ذهني ايضا فيلزم اجتماع المثلين الشخص الخارجي
والذهني لكونهما فردين لنوع واحد قوله او الشخصين الخارجيين الخ هذا عند علم الشخصين الخارجيين فانه اذا علم زيدا وعمرا مثلا
يلزم ان يحصلا بانفسهما من حيث الاكتناف بالعوارض الخارجية في الذهن فيلزم اجتماعهما في محل واحد وهما فردان لنوع واحد لا لاقتضاء
لزوم اجتماع المثلين المستحيل على هذا التقدير محل خدشة لعدم اتحاد الزمان فان زمان حصول زيد في الذهن لا بد ان يكون غير زمان
حصول عمرو لعدم امكان التفات النفس في آن واحد الى شيئين كما تقرر في موضعه لانا نقول هذا اذا اعتبر زمان ابتداء حصولهما

وامالو اعتبر زمان بقائها فی الذهن فلا خدشة علیه للزوم اجتماع المثلین المستحیل بداهة قوله هو النفس فیه خدشة ستطلع علیها قوله ولا یصغی آه دفع لما یقال للقوم انکروا علم الجزئی بما هو جزئی فلا یلزم علیهم اجتماع المثلین وحاصل الدفع انهم وان انکروا ذلک لکن یلزمهم القول به بعین ما استدلوا به علی حصول الاشیاء بانفسها قوله باحکام ایجابیة صادقة قیدها 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 اذ ثبوت الشیء للشیء یستلزم الخ قوله واذ لیس فی الخارج کما هو المفروض قوله فیکون فی الذهن فتثبت حصول الاشیاء بانفسها لان حصول الشیء فی الذهن لیس عین وجود المحکوم علیه الخارجی والمطلوب بهذا الدلیل اذا لم یکن کذلک لم یتم آه فیه اشارة الی عدم تمامیته بان مناطه علی ان المباین کالشیء شلا لا یمکن ان یکشف مباینا آخر کذی الشیء والا یکون الحکم علی احدهما متعدیا الی الآخر ولم یقم 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 مارامه 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 یحصل تلک الاشیاء المعلومة بنفسها مع العوارض الخارجیة والآثار العینیة فی الذهن او اما ان یکون اثبات ان للاشیاء صورا مستحدثة 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 الدلیل 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 والا یکفی وجود المغایر معها فی الذهن بحقیقة کما تقول اصحاب الاشباح ولا وجود صورها او ثبوت الشیء للشیء انما یستدعی ثبوت نفس المثبت له من حیث انه مثبت له والا 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 والا یکفی فی هذا الحکم وجود شبحه فان الحکم علی الشیء غیر الحکم علی ما یباینه والا وجود صورته الذهنیة فلابد من حصوله فی الذهن من حیث انه متشخص بالتشخصات الخارجیة فیلزم اجتماع المثلین وهذا هو مراد الناقض المحقق لکن مرادهم لیس ذلک علی ما یظهر من کلماتهم فانهم صرحوا ان المراد بحصول الاشیاء بانفسها حصولها بماهیاتها المتشخصة بالتشخصات الذهنیة لا حصولها بنفس التشخصات الخارجیة وکیف یقولون به فانه یلزم علیهم آح ما الزمه علیهم المتکلمون بانه یلزم حرارة النفس وبرودتها واعوجاجها واستقامتها وغیر ذلک من الآثار الخارجیة عند علم النفس بهذه الاشیاء علی انه لو حصل الشیء الخارجی من حیث هو خارجی فی الذهن کالواجب شلا فاما ان یکون معدوما فی الخارج اولا لا سبیل الی الاول وهو ظاهر ولا الی الثانی للزوم قیام شیء واحد فی آن واحد فی ظرفین وبالجملة تلزم علیه مفاسد عدیدة وشان هولاء المحکما ارفع من ان یتفوهوا بمثل هذا القول فعلم انه لا یمکن ان یکون مرادهم من الدلیل المذکور اثبات حصول الاشیاء والمتشخصة من حیث

انها متشخصة في الذهن بل انما غرضهم من ذلك الدليل اثبات ان للاشياء صورا متحدة معها في الذهن لا اشياحا المباينة
وعلى هذا لا يدل الدليل على اثبات علم الجزئي بما هو جزئي بجريان خلاصة الدليل فيه كما زعمه الناقض وذلك لان مرجع تقرير الدليل
المذكور بهذا انا نعلم الاشياء المعدومة في الخارج ونحكم عليها باحكام ايجابية صادقة واذ ليست في الخارج فلابد 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 الشيء للشيء 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 اذ فثبت ان حصول الاشياء انما هو بانفسها لا باشباحها
وبهذا التقرير يجري في علم الجزئي بما هو جزئي ايضا بان يقال انا نحكم على زيد مثلا حال عدمه واذ ليس في الخارج فلابد من نحو وجود في الذهن فظاهر ان وجود شبحه
لا يكفي للحكم الصادق عليه فلابد ان تحصل صورته فيه ليكون المثبت له ثبوتا في الجملة وعلى هذا لا يثبت مرامه الناقض من اثبات علم الجزئي
بما هو جزئي والحاصل ان غرضهم من الدليل المورد في بحث حصول الاشياء ليس الا تحصيل صور الاشياء في الذهن ردا على قائل الاكتفاء
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 مختصة به قيد الاحكام به لان الحكم على الجزئي باحكام عامة غير مختصة 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 المسلم بل
المقدمة المذكورة فيه هو ان وجود المغاير حقيقة غير كاف وهذا غير واف لغرض الناقض **قوله** والا لكفى آه بل دليل لعدم كفاية المغاير معه اعتبارا
لصدق الموجبة ولم يذكر دليل الاول لظهوره والا نذهب عليك انه 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 الذهني يكون متحدا مع زيد حاكيا له كما شاهدته فيمكن
ان يكون كافيا لصدق زيد قائم فالقياس قياس مع الفارق **قوله** فلابد من حصوله ووجوده الخ فان قلت كيف يمكن اجتماع الشخص
الخارجي والذهني في شيء 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 مكتنف باللواحق الخارجية وثانيهما
انها صورة متشخصة حصلت في الذهن وقامت فيه وهي بهذا الاعتبار شخص ذهني وعلم قائم بالذهن وانت تعلم ان اجتماع التشخص
الخارجي من غير تجريد ولو ناقصا والتشخص الذهني في شيء 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 من حيث انه
متشخص بالعوارض الخارجية وهذا مرتبط بما قبله **قوله** والجواب الخ اعلم ان النقض المذكور من اوله الى آخره ممنوع لا ورود له اصلا لوجوه
الاول ان النقض مبني على حصول الجزئي بما هو جزئي ولم يذهب اليه احد بل لا يمكن ان يذهب اليه عاقل والا يلزم اتصاف الذهن
بالآثار الخارجية ومالم تتحقق مادة النقض فالنقض عجيب جدا لا يقال غرض الناقض ان حصول الجزئي بما هو جزئي وان لم يقل به
احد من القوم ولكن يلزمهم ذلك باجراء خلاصة الدليل الذي اوردوا على حصول الاشياء بانفسها فتتحقق مادة النقض ويلزم
اجتماع النقيضين قطعا لانا نقول لزوم ذلك انما هو بزعم الناقض فانه قد غير الدليل الى مالم يريدوه فاجرى خلاصته في ما نحن فيه واثبت
علم الجزئي بما هو جزئي وقد عرفت انه ليس كذلك والوجه الثاني ما اورده الفاضل اللبكني باختياران علم الجزئي يكون بحصول حقيقته الخ

واثبات كفاية وتوضيحه ان حصول الاشياء ليس عبارة عن حصول ماهيات الاشياء فحسب حتى يلزم عدم علم الجزئي بحصول الكلي بل هو عبارة
عن ان يحصل في الذهن الماهية المتشخصة بالتشخصات الذهنية المناسبة للعوارض الخارجية بعد التجرد عن العوارض الخارجية ويكون
ذلك الشخص الذهني حاكيا عن الشخص الخارجي لا ان الشخص الخارجي من حيث هو خارجي يحصل في الذهن حتى يلزم اتصاف الذهن بالاوصاف
العينية ويلزم انعدام المعلوم عن الخارج فقول الناقض الكلي قاصر عن افادة العلم الجزئي بان اراد به انه قاصر عن علم الجزئي وان تشخص بتشخص
ذهني فذلك باطل وان اراد به انه قاصر من حيث هو كذلك فمسلم لكنا لا نقول بحصول الماهية المجردة فحسب بل انما نقول بحصولها
مكتنفة 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 للانكشاف البتة ولا يحتاج الى ان يحصل فيه شخص آخر ذهني حتى يلزم اجتماع المثلين
وتوضيحه ان حصول الشخص الآخر الذهني اما بان يكتنف الشخص الخارجي المكتنف بالعوارض الخارجية بعد حصوله في الذهن بالعوارض الذهنية واما بان
يبقى الشخص الخارجي على حاله ويحصل شخص آخر ذهني ابتداء لا سبيل الى الاول لان التشخصات متنافية فكيف يجوز اجتماع اثنين منها في شيء واحد
وايضا لو اجتمعا فيه لزم ان يكون هذا الشخص شخصين فان مناط تعدد الاشخاص وتوحدها على تعدد التشخصات وتوحدها وايضا 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 التشخص الخارجي امتياز عن جميع ما عداه فالتشخص الذهني له اما ان لا يفيد الامتياز فليس بتشخص او يفيد الامتياز عما عداه فيلزم
تحصيل الحاصل لا يقال يجوز ان يكون للشيء تشخصان ذهني وخارجي من غير لزوم عدم افادة التشخص الامتياز وتحصيل الحاصل بان يفيد التشخص
الخارجي الامتياز عما عداه من الاشخاص الخارجية والتشخص الذهني عما عداه من الاشخاص الذهنية فلا يلزم شيء منهما لانا نقول تعدد التشخصات الذهنية ١٢٨
او الخارجية او المختلط منها انما يعقل للطبائع الكلية فيحصل لها الامتياز في ضمن شخص بواسطة تشخصه عن جميع ما عداه ويحصل الامتياز
الآخر كذلك في ضمن شخص آخر ولا يمكن مشاركة في الشخص المشخص 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 اما ان يفيد الامتياز عن جميع ما عداه او عن بعضها على الثاني
يلزم ان لا يكون تشخصا فان الشخص ما يحتمل الشركة وهو لا يكون الا بالامتياز عن جميع ما عداه هذا خلف وعلى الاول فلا نخلوا اما ان يبقى
كذلك حين حصوله في الذهن ويحتاج الى تشخص آخر ذهني على الاول يصير التشخص الذهني لغوا لا حاجة اليه فلا يكون التشخص تشخصا وعلى الثاني
يلزم انقلاب الماهية فان التشخص الخارجي حين حصوله في الخارج قد افاد الامتياز بحسب ذاته عن جميع ما عداه وقد فرضتم انه يحتاج الى تشخص آخر
حين ما حصل في الذهن وهذا هو الانقلاب المستحيل فقد ظهر انه لا يمكن ان يتشخص ذلك الشخص الخارجي من حيث هو خارجي في الذهن بتشخص آخر ذهني
ولا سبيل الى الثاني لانه لما حصل الشيء الخارجي من حيث هو خارجي في الذهن فاي حاجة الى حصول الشخص الآخر لا يقال يجوز ان يكون العلم
حقيقة هو الشخص الآخر الذهني ويكون ذلك مشروطا بوجود الشخص الخارجي فيه لانا نقول كشف الشخص الذهني للشخص الخارجي انما هو لكونه حكاية
عنه ومشابها له ولما حصل الشخص الخارجي بنفسه الذي هو محكي عنه في الذهن فاي حاجة الى تحصيل حكايته وهذا ظاهر جدا والحاصل انا لو سلمنا
حصول الجزئي بما هو جزئي في الذهن لكنا لا نسلم اجتماع المثلين لانه منوط على وجود شخص آخر ذهني والمناط باطل فكذا المنوط عليه فان قلت ان
لم يلزم اجتماع المثلين في علم الشخص الخارجي الواحد كزيد مثلا فلا مخلص عن لزوم ذلك في علم الاشخاص الخارجية فانا نعلم الجزئيات المتماثلة
في الحقيقة النوعية كزيد وبكر وخالد فتحصل صور هذه الجزئيات في الذهن فيلزم اجتماع المثلين اي الشخصين الخارجيين اللذين اشتركا في الحقيقة

انه يعتبر في محل واحد وهو الذهن بل يلزم اجتماع الامثال قلت قد عرفت انه ليس كل اجتماع المثلين مستحيلا انما المستحيل منه ما لا تمايز فيه اصلا وههنا التمايز بين الاشخاص الخارجية الحاصلة في الذهن موجود فان محلها وان كان واحدا الا ان تشخص احدهما مغاير لتشخص الآخر فالتمايز بينهما في الذهن متحقق كما في الخارج هذا بحسب المحل من النظر وأما النظر الدقيق فيحكم بان لا وحدة في محل الاشخاص الخارجية بل محالها مختلفة فلا يلزم اجتماع المثلين المستحيل وذلك لان محل صور الجزئيات المادية انما هو القوى الجسمانية المادية وتلك الصور تنقسم بانقسام موضوعاتها فجزئي يحصل في جزء من القوة الجسمانية والجزئي الآخر يحصل في جزء آخر منها فلا اجتماع للمجزئين المخالفين في محل واحد بل هما في محلين وأما الجزئيات المجردة فمحلها ليس الا النفس لا الا ان النفس لما تدركها من حيث هي جزئيات فلا سبيل الى علم الجزئيات بوجه جزئي كذا افاد بحر العلوم نور الله مرقده **اقول** لا شك انا نحكم على الجزئيات المجردة من حيث هي جزئيات باحكام صادقة فيجري فيها التفكير المذكور ويلزم حصولها في النفس من حيث انها جزئيات لاستحالة فيلزم اجتماع المثلين فيها بالضرورة والحق ان الجواب بتغاير المحال انما يتيسر في الجزئيات المادية وأما الجواب عن لزوم المحال في علم الجزئيات المجردة فلا يكفي فيه القول بانه لا سبيل الى علمها من حيث هي كذلك كما اختاره هذا البحر لان الدليل المذكور جار فيها ايضا فيلزم فيها ما يلزم في المادية فالجواب الشامل هو ما ذكرنا سابقا من اثبات التغاير بين الاشخاص الحاصلة في الذهن مادية كانت او مجردة بحسب التشخصات ولعلك تفطنت من ههنا ان قول الفاضل المحشي في ما سبق لا اجتماع الشخص الذهني والخارجي والشخصين الخارجيين المتشاركين في الماهية النوعية في محل واحد وهو النفس ليس كما ينبغي والاصوب ان يقال وهو الذهن ليشمل الجزئيات المادية ايضا فانها لا تحصل في النفس على الاصح الوجه الرابع ما ذكره الفاضل المحشي ههنا وتوضيحه انا سلمنا حصول الشخصين الخارجي والذهني في الذهن لكن نقول التمايز بينهما موجود لاكتناف احدهما بالتشخص الخارجي والآخر بالذهني اذ اكتناف احدهما بتشخص خارجي والآخر بتشخص خارجي آخر فلا يلزم اجتماع المثلين المستحيل وهذا كما ان الخطين اللذين يختلفان بالاستقامة والانحناء يحلان في السطح الواحد وكذا السطحان المختلفان يحلان في الجسم الواحد فكما انه ليس هناك اجتماع المثلين كذلك ليس ههنا ورد عليه ان الامر الاول ان محل السطحين في جسم واحد والخطين المحالين في سطح واحد ليس واحدا بل محل كل منهما على حدة فلا اجتماع هناك في محل واحد بخلاف ما نحن فيه فالقياس قياس مع الفارق وأجاب عنه بوجهين الاول ما اشار اليه الفاضل المحشي في ما سيأتي بقوله بناء على ما تقرر في الحكمة الخ وحاصل ان كلا منا في ما هو المتقرر عندهم وقد تقرر عندهم ان محل الخطين هو كل السطح ومحل السطحين هو كل الجسم لا البعض ورد الثاني انا سلمنا انه ليس محل الخطين والسطحين واحدا لكنه لا يضر المجيب فان غاية ما لزم منه اندفاع سند المنع لا اذا ثبت التساوي بين السند والنقيض المقدمة الممنوعة كما حققنا ذلك في الهدية المختارية شرح الرسالة العضدية والامر الثاني ما اشار اليه الفاضل المحشي بقوله مشترك وستطلع عليه عن قريب **قوله** كما بين الخطين الخ قال البعض الناظرين اقول هذا التنظير ليس في محله اذ امتياز الخطين المحالين في سطح والسطحين المحالين في جسم واحد انما هو من جهة اختلاف السطح والجسم بالحيثيتين المختلفتين فمنشأ اختلاف المحال ههنا 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 المحشي لم يدع التنظير التام وان اراد به انتفاء التنظير مطلقا كما يفيده قوله ليس في محله فهو ليس بصحيح فانه يكفي التنظير في اختلاف المحالين مع اتحاد المحل فحسب وان كان وجه الاختلاف مختلفا على ان الخطين المحالين في طرفي سطح واحد والسطحين المحالين في جسم واحد كما انهما مختلفان ومتمايزان باختلاف محلهما بالوجهين المختلفين كذلك يتمايزان بحسب التشخص الا فافهم

ليس في محله ليس محل قوله لانهما من حيث انهما ممتدان الخ فيه دفع ما يتوهم انه اذا اتحد الخطان والسطحان محلا وليس بينهما تمايز اصلا
يلزم اجتماع المثلين قوله مشترك اى كما انه يجرى فى علم الجزئيات من حيث هى جزئيات لدفع النقض لذلك يجرى فى العلم الحصولى
الذى يتعلق بالصورة الذهنية بان نقول اذا تعلق العلم الحصولى بالصورة الذهنية وحصلت صورة ذهنية لهذه الصورة فهذه
الصورة التى هى فى مرتبة العلم والصورة التى هى فى مرتبة المعلوم متمايزتان باختلاف التشخص فان كل علم حصولى يختلف مع معلومه
بالتشخص كصورة زيد مع زيد والحاصل ان مناط النقض بعلم الجزئيات بما هى جزئيات انما هو ما تقرر عندهم من لزوم اجتماع المثلين
على تقدير كون علم الصورة الذهنية حصوليا وبهذا الجواب للنقض كما يدفع النقض كذلك يرفع اجتماع المثلين على ذلك التقدير ايضا فلا وجه
ايراده ههنا اقول وبهذا التقرير ظهرت سخافة ما قال بعض المناظرين من ان هذا الجواب غير مشترك اذ محصله ان التشخصين سواء كان
احدهما ذهنيا والآخر خارجيا او كلاهما خارجيان متمايزان تشخصهما فلا يلزم اجتماع المثلين وهذا الجواب غير جار فى العلم المتعلق بالصورة
الذهنية لان الصورة الذهنية والعلم المتعلق بها متحدان ذاتا واعتبارا فلا اختلاف هناك بالتشخص انتهى وجه السخافة ظاهر اذ الكلام
كان على تقدير كون علم الصورة الذهنية حصوليا وعلى هذا التقدير يوجد الاختلاف بين الصورة التى هى معلوم وصورة الحصولية التى
هى 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 المكتنف
بالعوارض الذهنية والشخص الخارجى المكتنف بالعوارض الخارجية لوجود اختلاف استعداد المحل وان كان واحدا بالذات وكذا بين الشخصين
الخارجيين فان استعداد النفس بهذا غير استعدادها لذلك كما بين الخطين المتماثلين الحالين فى سطح واحد فان بينهما اختلافا بسبب
اختلاف استعداد المحل وكذا بين السطحين الحالين فى جسم واحد وح نقرر الاشتراك ان يقال الاختلاف بحسب استعداد المحل كما هو موجود
فى الشخصين كذلك موجود فى الصورة الذهنية وعلمها على تقدير كونه حصوليا فلا يلزم اجتماع المثلين المستحيل هناك ايضا واعترض عليه الفاضل
الرامفورى بان القول بالتمايز بين الصورتين بسبب اختلاف استعدادات الذهن فى حيز المنع لان الصور الذهنية التى حصلت فى الذهن
لا اختلاف بينها اصلا لان كلها مكتنفة بالعوارض ولا اختلاف فى هذه العوارض فلا اختلاف فى 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 هى اظلال الآثار الخارجية وعلم الصورة معروض لعوارض هى اظلال هذه العوارض فالتمايز
بينهما موجود فلا بد ان تختلف استعداد المحل على التقدير المفروض قوله كما اشرنا اليه من ان التمايز بين المتحدين لا يتوقف على اختلاف
المحل لا يقال قد ذكر المحشى هذا الامر سابقا صراحة فكيف يصح قوله ههنا اشرنا لانا نقول الاشارة قد تطلق على ما يقابل الصراحة قد تطلق
على ما هو اعم اذا لم تقع مقابلة للصراحة وهو المراد ههنا فافهم قوله فافهم اشارة الى المباحث التى قدمنا ذكرها وجعلها اشارة الى
اعتراض الفاضل الرامفورى المذكور سابقا كما صدر عن بعض العلماء سخيف جدا لما عرفته قال علم حضورى اقول يكون علم الصورة الذهنية
حضوريا وان كان صحيحا على راى الجمهور بناء على ان الصورة الذهنية صفة انضمامية للنفس وعلم النفس بذاتها وصفاتها حضورى
لكنه لا يصح على راى السيد المحقق القائل بان الصورة العلمية ليست على انها العلم بل يحصل بعدها وسماه بالحالة الادراكية وذلك لان
صفة النفس الانضمامية على هذا التقدير لا تكون الا الحالة الادراكية فيكون علمها حضوريا البتة واما الصورة العلمية فليست صفة انضمامية

لانهما من حيث انهما ممتدان
فى الجزء الاول
محل الآخر
مشترك
كما اشرنا
اليه سابقا
ص ١٣٠
قوله
الحضورى
على ما
ص ١٢
منه
ظله
١ اى
المولوى
رستم على
الرامفورى
رح ١٢
منه
ظله
٢ اى
المولوى
تراب على
رح ١٢
منه
ظله

للنفس فلا يكون علما حضوريا بل حصوليا فما ذكره بقوله لانا نقول العلم المتعلق بالصورة الذهنية الخ لا يصح على مذهبه فافهم قوله والا لازم اجتماع المثلين اى بان لم يكن العلم المتعلق بالصورة الذهنية المكتنفة بالعوارض من حيث هى كذلك حضوريا بل يكون بحصول الصورة يلزم اجتماع المثلين بل اجتماع الامثال بما مر من التقرير واللازم باطل فالملزوم مثله فثبت ان علم الصورة الذهنية من حيث هى صورة ذهنية علم حضورى والتصديق ليس علما متعلقا بهذه الصورة من حيث هى صورة ذهنية بل هو متعلق بنفس صورة النسبة من حيث هى هى فلا يكون حضوريا بل حصوليا فاندفعت المعارضة المصدرة بقوله لا يقال الخ قوله لانتفاء المماثلة آه يعنى ان العلم المتعلق بنفس الصورة مع قطع النظر عن جزئية الاكتناف بالعوارض الذهنية حصولى فلا يلزم فيه اجتماع المثلين لانتفاء المماثلة المستحيلة بين الصورة العقلية الكلية التى هى مرتبة المعلوم وبين صورتها الشخصية الذهنية اقول يفهم من كلامهم ان المماثلة عندهم عبارة عن كون الشيئين فردين لنوع واحد كما صرح به فى شرح حكمة العين والمستحيل منها انما هو اجتماعهما فى محل واحد وزمان واحد من جهة واحدة فعلى هذا لا حاجة الى تقييد المماثلة المنفية بالمستحيلة بل هو مفرد يفهم هنه انتفاء المماثلة المستحيلة مع وجود المماثلة بناء على ما تقرر عندهم ان النفى الوارد على المقيد يرجع الى نفى القيد مع انه لا حاجة ههنا بالكلية بين المعلوم وهو الصورة الكلية وبين علمها وهو الصورة الذهنية الشخصية لانهما ليسا فردين لنوع واحد بل احدهما ماهية كلية وثانيهما شخص ذهنى قال على تقدير كونه علما ومتعلقا بالنسبة الخ اعلم ان السيد المحقق اجاب عن المعارضة المستدة بقوله لا يقال الخ بثلثة جوابات اشار الى الثنين منها فى هذا القول وذكر الثالث صريحا تقريرا لاول منع كون التصديق علما بان يقال لا نسلم ان التصديق علم وقسم من العلم حتى يلزم على تقدير تعلقه بالصورة الذهنية كونه علما حضوريا كما ذكره المورد بل التصديق كيفية ذات نسبة تحصل عقيب تصورات الاطراف فالعلم ينقسم الى التصور الساذج والتصور الذى معه تصديق لا الى التصور والتصديق فلا يلزم كون التصديق علما حضوريا والتقرير الثانى سلمنا ان التصديق علم لكن لا نسلم انه متعلق بالنسبة حتى يقال ان وقوع النسبة صورة ذهنية فيكون ادراكها حضوريا فيلزم كون التصديق حضوريا بل هو متعلق بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما كما اختاره السيد المحقق حيث قال فى حاشيته والذى لا يعتدى الحق عنده ويشهد به العقل الغير المشوب بالوهم هو ان التصديق يتعلق اولا وبالذات بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما ثانيا وبالعرض بالنسبة وذلك لان النسبة معنى حرفى لا يصلح لان يتعلق به التصديق حال كونها كذلك ضرورة ان التصديق ليس كادراك المرآة عند ادراك المرئى وهذا هو التحقيق الذى افاده الشيخ الرئيس وغيره من المحققين واليه ذهب الطبع السليم والفهم المستقيم الا ترى ان عند تصديقك بقضية زيد قائم مثلا يحصل لك هو الاذعان بان زيدا قائم فى الواقع فالاذعان هو وقوع النسبة فى الواقع بل يحصل لك هذا ثانيا كيف والنسبة من الامور الانتزاعية وكثيرا ما يحصل التصديق بقضية قبل انتزاع النسبة التى فيها كما يشهد به الوجدان انتهى وهذا مبنى على تحقيقه فى القضية انها عبارة عن الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما والنسبة داخلة فى مفهوما لا فى حقيقتها والذى يظهر بالنظر الدقيق هو ان تحقيقه فى حقيقة القضية بالجعل حقيق وقد مر تحقيقه واما تحقيقه فى متعلق التصديق بان متعلقه لا بد ان يكون امرا مستقلا فلا يكون نفس النسبة من حيث هى هى لكونها غير مستقلة فقد تبع فى ذلك الصدر الشيرازى فانه ايضا ذكر مثل هذا فى حواشى شرح المطالع لكن لم يقم ذلك المتبوع ولا هذا التابع برهانا قويا عليه سوى الاحالة الى البداهة وتقرير الثالث انا سلمنا ان التصديق علم متعلق بالنسبة لكن لا يلزم منه كونه حضوريا لان العلم الحضورى انما يكون ما يتعلق بالصورة الذهنية من حيث هى صورة ذهنية والتصديق ليس متعلقا بها بل هو يتعلق بنفس الصورة الذهنية من حيث هى هى فلا يلزم كونه حضوريا قوله فليس من باب التعليل اى من قبيل التعلق

ل قوله فيه اشارة الى ان الجواب منع كونه علما اول الكتب الرتبة بعد الجواب بمنع تعلقه بالنسبة و بعد الجواب الثانى بمنع كونه علما حضوريا لان الجوابين على سبيل المنع والثالث على سبيل الحل منه ظله سره اى مولانا السيد الشيرازى منه ظله

بنفس الصورة الذهنية مع قطع النظر عن الهيئة قوله بل حالة اذعانية هذا هو مذهب السيد المحقق الطوسي وغيره قوله لما سيأتي يشير الى قول السيد المحقق في بعيد بيد وفي اول النظر وبادي الرأي ان التصديق هو الكيفية الادراكية وبالتعقيب النظر الدقيق ويلوح مما افاده ابن المحقق ان الهيئة الاذعانية ادراكية الا ان ليس ادراكا اسمعنا قضية اذا كنا تاما بتمام اجزائها ثم اقيم البرهان عليها لا يحصل لنا ادراك آخر بل يقترن الادراك السابق حالة اخرى كتسليم الذهن والقبول فالايلزم ان يكون شئ واحد صورتان في الذهن والا يخفى على من يعرف الحد ان العلم صفة يحصل منها الانكشاف والاذعان صفة تحصل لك بل يحصل منه بعد الانكشاف كيفية اخرى للنفس وبذلك يصح تقسيم العلم الى التصور السادج والتصور معه للتصديق كما وقع عن كثير من المحققين انتهى والا يخفى على المتوقد ما في هذا الكلام فان دعوى البداهة لا تسمع وبما ذكره من عدم حصول ادراك آخر بعد اقامة البرهان على القضية ممنوع بل الحق انه يحصل بعد ايراد البرهان نوع آخر من الادراك وهو المسمى بالاذعان ولو فرض ان يكون الشئ واحدا وهو القضية صورتان اي ادراكان في الذهن ملتزم ولا بعد فيه فان المحاصل قبل اقامة البرهان انما هو الادراك التصوري والحاصل بعده نحو آخر من الادراك وهو الادراك التصديقي نعم لو كان المحاصل قبلها هو الحاصل بعدها لكان سخيفا البتة والقول بان الاذعان صفة لا يحصل بها الانكشاف ادعاء محض وتصحيح تقسيم العلم الى التصور والتصور الذي معه التصديق كما وقع في الشفاء والاشارات لا يصحح طريقي القول بزيادة التصديق على العلم بل له تاويل آخر ذكرته في التعليق العجيب وفي المقام تفصيل يابى عنه المقام لغرابته قوله وزال الاشتباه الناشي الخ الحاصل انهم يطلقون التصديق على الحكم على رأي الحكماء ويطلقون الخبر الاخير للقضية ايضا عليه فيقع الاشتباه بين التصديق وبين جزء خبر القضية الاخير ولظن اتحادهما ولما ثبت بالتحقيق السابق ان بين التصديق ومتعلقه فرقا من حيث ان متعلقه نفس النسبة من حيث هي هي بدون الاكتناف بالعوارض والتصديق صورة ذهنية مكتنفة بالعوارض وعلم زال هذا الاشتباه فظهر ان النسبة التامة الخبرية المسماة بالحكم من حيث هي هي معلوم وجزء اخير للقضية ومن حيث اكتنافها بالعوارض الذهنية يعلم وتصديق فالفرق الاعتباري بينهما موجود وايضا هم يطلقون القضية على المفهوم المعقول المركب من تصور الموضوع والمحمول والنسبة ويطلقون التصديق ايضا عليه على رأي الامام فيقع الاشتباه بين القضية وبين التصديق على رأيه وظن اتحادهما فبالتحقيق السابق ظهر الفرق بينهما وعلم ان المفهوم العقلي المركب من حيث هو هو قضية ومعلوم ومن حيث اكتنافه بالعوارض الذهنية تصديق وعلم قوله على طور الاوائل الفرق بين مذهب الامام وبين مذهب الاوائل هو ان الاوائل قائلون بان التصديق عبارة عن نفس الحكم والاذعان المطلق بالنسبة فهو بسيط وكل واحد من تصورات الموضوع والمحمول والنسبة شرط خارج والامام قائل بان التصديق عبارة عن مجموع التصورات الثلثة والحكم فهو مركب وكل واحد من التصورات الثلثة جزء منه ثم الحكم والاذعان هل هو ادراك او فعل فذهب الاوائل الى الاول ولهذا جعلوا التصديق مع كونه عين الحكم عندهم قسما للعلم واما الامام فالمنقل عنه مضطرب فمنهم من قال انه عنده ايضا ادراك فيكون التصديق عبارة عن مجموع الادراكات الاربعة والذي نسب اليه المحققون هو انه فعل عنده فيكون التصديق عبارة عن مجموع الادراكات الثلثة والحكم وارد عليه السيد المحقق في ماسياتي بان احزاء التصديق يجب ان تكون علوما تصورية لان العلم منحصر في التصور والتصديق وجزء التصديق لا يمكن ان يكون شيئا غير العلم ولا شك ان التصورات كلها بديهية عنده ومن الضروريات انه اذا حصلت جميع احزاء الشئ بالبداهة يحصل ذلك الشئ بالبداهة فيلزم ان يكون التصديقات ايضا كلها بديهيات مع انه لا يقول بذلك لمنتهى وهذا انما يرد لو كان الحكم عنده ادراكا ويكون التصديق عبارة عن مجموع التصورات الاربعة كما يدل عليه بعض عبارات حواشي شرح الشمسية الشريفة واما اذا كان الحكم فعلا عنده كما نسبه اليه المحققون فلا ورود له فانه لا يكون ح جميع احزاء التصديق عنده بديهيا

قال العلامة ... اي مولانا نصير الدين الطوسي في تفصل عجيب ج ١٢ من مخطوطة الكتاب الموجود

الذهنية بالعوارض

الذهنية تكن

قوله

وهو الحاصل

الفرق قوله زال

الاشتباه

الناشئ

١٣٢

على الحكم

والخبر الاخير

للقضية

على الحكم

الاخير ش

علامة حلي

غاية الامر ان يكون التصورات الثلثة بديهية ولا يلزم منه كون التصديق ايضا بديهيا على انا سلمنا انه ليس جزء من اجزاء التصديق
غير التصور لكن لا يلزم من كون كل واحد من اجزاء الشئ بديهيا كون المجموع من حيث هو مجموع بديهيا كما لا يخفى على الفطن الفهم وعلى الامام
ايراد قوى على تقدير كون الحكم فعلا وهو ان المركب من الفعل والادراك لا يكون ادراكا فيلزم عليه ان لا يكون التصديق قسما من العلم
لا يقال لعله يلتزمه لانا نقول يخالفه قوله في كتابه المعالم العلم اما تصور او تصديق وان اشتهيت زيادة التفصيل في هذا المقام
فارجع الى التعليق العجيب فاني ذكرت فيه الايرادات الواردة على مذهب الامام وزجحت قول الحكماء ومما ينبغي ان يعلم ان القول بتركب التصديق
المنسوب الى الامام عند جمهور الامام هو المصرح في كلامه في الملخص حيث قال ان لنا تصورا واذا حكم عليه بنفي او اثبات كان المجموع تصديقا
وفرق ما بينهما كما في البسيط والمركب انتهى وكلامه في المحصل وقع هكذا اذا ادركنا حقيقة فاما ان تعتبر من حيث هي هي من غير حكم عليه لا بنفي
ولا بالاثبات وهو التصور او يحكم عليها بنفي او اثبات وهو التصديق انتهى فضمير هو في قوله وهو التصديق يحتمل ان يرجع الى الحكم المفهوم
من قوله يحكم عليها فيوافق كلامه كلام الاوائل والظاهر انه يرجع الى الادراك المفهوم من قوله ادركنا وبناء عليه قيل ان الامام صرح في
المحصل بالتركيب لكن لا يخفى انه على هذا التقدير ايضا ليس نصا في التركيب بل يجوز ان يحمل على ادراك مقيد بالحكم او على مجموع تصور المحكوم عليه
والحكم وعبارته في المعالم وقعت هكذا العلم اما تصور او تصديق فالتصور هو ادراك الماهية من غير ان يحكم عليها بنفي واثبات والتصديق
هو ان يحكم عليها بالنفي والاثبات انتهى وهذا ظاهره لو افق مذهب الاوائل وعبارته في خاتمة كتابه الاربعين هكذا العلم اما تصور او تصديق
والتصورات اما ان يقال انها بأسرها مكتسبة وهو باطل لانه يفضي الى الدور والتسلسل واما ان يكون كلها بديهية وهو الذي اقول به
واما ان يكون بعضها بديهية وبعضها كسبية والذي يدل على ما اخترته هو ان التصور الذي يطلب اكتسابه ان لم يكن مشعورا به اصلا يلزم
طلب المجهول المطلق وان كان مشعورا به كان تصوره حاضرا 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 فشئ واحد ويستحيل ان يكون معلوما من وجه مجهولا من وجه وظهر الفرق انتهت وهذا الكلام كما تراه يدل على ان
التصديق حالة اذعانية تحصل عقيب التصورات الثلثة فعليك برفع 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 والاول دالة على الثانية **قوله لتغاير الاطلاقين** متعلق بقوله زال **قال** فذلك لما عرفت الخ اعلم اولا ان الوجود والكون
والحصول الحاظ مترادفة معناها واحد فالحاصل هو الموجود فما يكون موجودا في الخارج يكون حاصلا فيه وما يكون موجودا في الذهن يكون
حاصلا فيه ولا شئ 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 فكذلك مرتبة الحصول فمرتبة

الحصول الذهني ليست الا مرتبة العلم المكتنف بالعوارض الذهنية لا مرتبة المعلوم بالذات التي هي الماهية من حيث هي هي وثانيا ان الفرق بين الجزء الاخير للقضية وبين التصديق على رأي المحاكمات هو ان التصديق عبارة عن النسبة المكتنفة بالعوارض الذهنية وهي مرتبة العلم والحصول والجزء الاخير نفس النسبة من حيث هي هي فيزول الاشتباه الواقع على رأس المقومات الثلثة من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية تصديق على رأي الامام والقضية انما هي نفس هذه المقومات من حيث هي هي فيزول الاشتباه الواقع من اطلاق القضية والتصديق على المقومات الثلثة على رأي 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 للقطب الثلثة ايرادات الاول بقوله وذلك لما عرفت آه والثاني بقوله مع انه آه والثالث بقوله ثم في كلامه شيء آخر آه حاصل الاول انك قد عرفت ان هذه المقومات الثلثة من حيث هي حاصلة في الذهن اي في مرتبة العلم والتصديق والقضية انما هي مرتبة نفس المقومات من حيث هي هي فقول السيد فهذه المقومات من حيث انها حاصلة في الذهن تسمى قضية ليس بسديد فان هذه المقومات من حيث هي حاصلة ليست بقضية بل علمها لا يقال بهذا التقرير يقتضي ان لا يصح كلام السيد الشريف اصلا فكيف قال ليس بسديد بل كان عليه ان يقول ليس بصحيح لانا نقول ما مر من ان مرتبة الحصول هي بعينها مرتبة العلم وان كان ذهب اليه المحققون لكن بعضهم خالفوهم وذهبوا الى الفرق بين مرتبة الحصول وبين مرتبة القيام بان مرتبة الحصول هي مرتبة المعلوم اي الشيء 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 حينئذ ما قاله من ان المقومات من حيث انها حاصلة في الذهن اي في مرتبة المعلوم قضية ولا يخالف كلامه ما حققه السيد المحقق من الفرق فلهذا قال ليس بسديد ولم يقل ليس بصحيح ويمكن ان يقال انما قال ليس بسديد تأدبا مع السيد راس الاذكياء

١٣٠ وحاصل الثاني ان الضمير في قول السيد والعلم بها يسمى تصديقا لا يخلو اما ان يرجع الى المقومات المحيثة بحيثية الحصول في الذهن او الى نفس المقومات من حيث هي هي وكلاهما باطلان اما الاول فلانه صح يكون معنى قوله والعلم بها يسمى تصديقا ان العلم بهذه المقومات المحيثة بحيثية الحصول الذهني تصديق وهذا خلاف الواقع لانك قد عرفت ان المقومات المحيثة بحيثية الحصول الذهني علم وتصديق وقد تقرر ان علم العلم يكون حضوريا فعلم هذه المقومات المحيثة بحيثية الحصول الذهني يكون حضوريا لا تصديقا واما الثاني فلانه صح يكون المعنى العلم بهذه المقومات من حيث هي هي يسمى تصديقا فيكون التصديق عبارة عن المقومات المحيثة بحيثية الحصول الذهني لما عرفت ان الحصول الذهني عبارة عن مرتبة العلم وقد فسر السيد قبل هذا القول القضية بالمقومات الحاصلة في الذهن من حيث انها حاصلة فيه فيلزم على تفسيره اتحاد التصديق والقضية فيلزم القرار على ما عنه الفرار وحاصل الثالث انه يلزم رجوع الضمير الى ما ليس مذكورا قبله فان المراد من قوله فهذه المقومات لا بد ان يكون امرا عقليا مركبا والمراد من الضمير انما هو المقومات المتعددة فيلزم ارجاع الضمير الى ما ليس مذكورا قبله وتوضيحه ان ههنا اربع احتمالات ذكر السيد المحقق واحدا منها وترك ذكر الثلثة اعتمادا على الفطرة الوقادة الاول ان يكون المراد من قوله فهذه المقومات من حيث انها حاصلة في الذهن تسمى قضية المقومات المتعددة من حيث هي هي متعددة من دون ان يعرض لها هيئة وحدانية بها تكون امرا واحدا عقليا ويكون الضمير في قوله والعلم بها ايضا راجعا اليها والثاني ان يكون المراد من قوله فهذه المقومات الامر العقلي المركب من هذه المقومات بعروض الهيئة الاجتماعية ويكون الضمير ايضا راجعا اليه والثالث ان يكون المراد من المقومات المتعددة ليكون الضمير راجعا الى الامر العقلي المركب والرابع بالعكس وكل من هذه الاحتمالات الاربعة باطل اما الاول فلان

يلزم على هذا التقدير ان تكون القضية عبارة عن المفهومات المتعددة من حيث هي متعددة وهذا مع كونه مخالفا لقول السيد قبيل هذا ان القضية
المعقولة هو المفهوم العقلي المركب من المحكوم عليه وبه والحكم ليس بصحيح في نفس الامر ايضا لان القضية حقيقة واقعية محصلة فكيف تكون عبارة
عن المفهومات المتعددة من حيث هي متعددة فان الكثرة الخارجة تنافي الوحدة بل هي عبارة عن هذه المفهومات من حيث انها معروضة
للهيئة الوحدانية واما الثاني فلانه على هذا التقدير وان كان يصح قوله فهذه المفهومات الخ لكن لا يصح ارجاع ضمير قوله والعلم بها اليه
تصديقا الى ذلك الامر العقلي المركب لان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب علم واحد غير مركب والتصديق عند الامام علم مركب
من العلوم المتعددة فلا يصح قوله والعلم بها ايسمى تصديقا على راي الامام معانه بصدد بيان رايه واما الثالث فلعدم صحة كل
من القولين الاول للاول والثاني للثاني واما الرابع وهو الذي ذكره السيد المحقق فلعدم ذكر مرجع الضمير لان المراد من المفهومات ان يكون
الامر العقلي المركب منها لا المفهومات الكثيرة والضمير يرجع الى المفهومات الكثيرة فاحفظ هذا **قال** اللهم ان يقال الخ جواب عن ان يراد
الاولين من جانب السيد حاصله ان البحثية الواقعة في قوله فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة قضية ليست تقييدية حتى يلزم
كون المفهومات المحثية بحيثية الحصول قضية مع انه ليس كذلك ويلزم عدم الفرق بين التصديق وبين القضية بل هي تعليلية علة التسمية
المفهومات قضية فالمعنى المفهومات من حيث هي هي قضية وانما سميت بها لكونها حاصلة في الذهن لان القضية من المعقولات الثانية
فكون المفهومات قضية انما يكون لاجل حصولها في الذهن وضمير قوله والعلم بها راجع الى المفهومات من حيث هي هي ايضا فلا يلزم شيء كما لا يخفى
بقي في كلام السيد المحقق شيء وهو ان هذا التقرير للجواب قوي المتنة فما وجه تزييفه بقوله اللهم الا ان يقال فوجهه بعض الاعلام رح في حواشيه
بان العلم بداهة ان الحصول في الذهن ليس علة لكونها قضية وردده سراج المحققين ابي الثناء شهاب الدين محمود رح في حواشيه ايضا بان
من حيث الحصول في الذهن لان مفهوم القضية من المعقولات الثانية التي تعرض للشيء من حيث الحصول في الذهن ولو تنزلنا فنحن نمنع ذلك
فنقول الحصول الذهني ليس علة لكونها قضية لان الكلام لغة في ان الحصول الذهني صلة للتسمية بالمعقولة وهذا مما لا ريب فيه انتهى وقال الفاضل الخبيصي
لا اري وجها لتعريض الوجه بوجه انتهى **واما اقول** وجه التزييف ان البحثيات المذكورة في مبحث العلم الكسبي تقييدية فنظيرها هنا ايضا تقييدية
وحملها على التعليلية صرف عن الظاهر فقول بعض الناظرين لا وجه للتعريض اصلا انتهى غير خفاء نعم يبقى امر آخر وهو انه لا وجه للامر بتضمين
احدهما بقوله اللهم وثانيهما بقوله الا ان يقال فافهم فان المقام مما يعرف ويذكر **قوله** هذا على تقدير آه اشارة الى قول السيد المحقق لان العلم
المتعلق بذلك الامر العقلي المركب علم واحد غير مركب بانه على تقدير حصول الاشياء باشباحها صحيح لجواز ان يكون ذو الشبح مركبا
والشبح بسيطا واما على تقدير حصول الاشياء بانفسها كما هو مختار جماعة من المحققين فلا يصح لان سبيل حصول الاشياء بانفسها ان تحصل
ماهية الشيء المعلوم الخارجي في الذهن دون تكتنف بالعوارض الذهنية المناسبة مع العوارض الاصلية فيكون علما له وصورة علمية وبها يتم الانكشاف
والعلم والمعلوم على هذا التقدير متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار وظاهر ان ذاتيات الشيء لا تختلف باختلاف الاعتبارات فلا جرم
يكون علم الشيء الخارجي مثلا ان بسيطا فبسيط وان مركبا فمركب فعلم ذلك الامر العقلي المركب من المفهومات الثلثة المسمى بالقضية لا بد ان يكون
امرا واحدا امرا مركبا ايضا لا بسيطا كما زعمه السيد المحقق وح يندفع الايراد عن كلام السيد السند ويستقيم كلامه على مذهب الامام فافهم العلم عند
مركب من العلوم المتعددة **قوله** صحيح لاخبار عليه لان الشبح وذا الشبح متغايران بالذات فلا يلزم من كون احدهما مركبا كون الآخر ايضا
كذلك بخلاف الصورة العلمية فانها متحدة مع معلومه الخارجي في الماهية متغايرة في التشخص فيلزم من تركيب احدهما تركيب الآخر

ص ١٥ اي مولانا محمد مبين رح ١٢ منه ظله

ص ٢ اي مولانا الحافظ محمد عبد العلي نور الله مرقده منه ظله

ص ٣ اي المولى فضل الله الغزاوي رح ١٢ منه ظله

هذا على تقدير حصول الاشياء باشباحها صحيح لا خبار عليه

واما على تقدير حصول الاشياء بانفسها فنظر

غلام نبي رح

بالضرورة وهذا هو الذي رامه الفاضل المحشي بقوله في المنهية لفقدان الاتحاد بين العلم والمعلوم على هذا التقدير فيجوز ان يكون الشبح بسيطا وذو الشبح مركبا انتهت ومن ههنا ظهر اندفاع ما يورد عليه من ان فقدان الاتحاد بين العلم والمعلوم على هذا التقدير ممنوع فان العلم والمعلوم كما انهما متحدان على تقدير حصول الاشياء بانفسها كذلك هما متحدان على تقدير حصول الاشياء باشباحها ايضا فان المراد بالمعلوم في هذه القاعدة ليس الا نفس الشئ مع قطع النظر عن اكتنافه بالعوارض الذهنية والخارجية والقيام بالذهن فهو المعلوم بالذات وهذا كما يوجد على تقدير حصول الاشياء بانفسها كذلك يوجد على تقدير حصول الاشياء باشباحها فان الشبح القائم بالذهن الذي هو علم متحد مع نفس ذلك الشبح مع قطع النظر عن حيثية القيام الذي هو المعلوم بالذات وليست هذه القاعدة مبنية على مذهب حصول الاشياء بانفسها كما يظهر من كلام الفاضل السند[1] يلي في شرح السلم حتى يصح الحكم بفقد الاتحاد بين العلم والمعلوم على تقدير حصول الاشياء باشباحها من الفاضل المحشي ههنا وحينئذ لا يندفع ان المراد من المعلوم في المنهية ليس المعلوم بالذات فان اتحاد العلم معه موجود على هذا التقدير ايضا بل المراد به المعلوم الخارجي ولا ريب في ان اتحاد العلم معه مخصوص بمذهب حصول الاشياء بانفسها فان غلبك جند الوهم موسوسا ان المتبادر من المعلوم المعلوم بالذات فكيف يراد من المعلوم المعلوم بالعرض فانظر الى لفظ ذي الشبح وان اردت زيادة التوضيح على ما ذكرنا فاستمع انا اذا علمنا الشئ الخارجي كزيد مثلا يتحقق ههنا ثلثة امور الاول الشئ الذي له وجود في الخارج والكتناف بالعوارض الخارجية والآثار الاصلية كاللون والشكل والمقدار وغير ذلك وهو مورد الحس وموقعه ويسمى معلوما بالعرض والثاني الشئ من حيث هو هو مع عزل النظر عن العوارض وهذا الشئ بهذا الاعتبار لا يوجد الا في اللحاظ فقط وهو المعلوم بالذات والثالث الشئ من حيث انه اكتنف بالعوارض الذهنية وقام بالذهن وهو الصورة العلمية والعلم والمراد في قولهم العلم والمعلوم متحدان بالذات انما هو المعلوم بالذات كما لا يخفى على من راجع كلامهم فيجوز الاتحاد تقديري حصول الاشياء بانفسها وحصول الاشياء باشباحها غاية الامر ان المعلوم بالذات على التقدير الاول هو نفس ماهية الشئ الخارجي من حيث هي هي وعلى التقدير الثاني نفس الشبح القائم بالذهن من حيث هو هو وامّا المعلوم بالعرض اي الشئ الخارجي فيتحد المعلوم معه بالذات على التقدير الاول فقط دون الثاني وهو ظاهر فالمراد في المنهية من المعلوم هو المعلوم بالعرض فيكون معناه لفقدان الاتحاد بين العلم الذي هو الشبح والمعلوم بالعرض الذي هو ذو الشبح فيجوز ان يكون احدهما مركبا والآخر بسيطا هذا وبعض الناظرين المدقق في هذا المقام قال معترضا على الفاضل المحشي ان المراد من قوله لفقدان الاتحاد نفس الشبح من حيث هو هو فمع اباء قوله فيجوز عن ارادة هذا المعنى يرد عليه ان العلم والمعلوم بهذا المعنى يجوز كونهما متحدين عند اصحاب الشبح ايضا وان اراد به ذا الصورة كما يدل عليه قوله فيجوز آه فح يرد عليه ان فقدان الاتحاد بين الشبح وذي الشبح وان كان صحيحا لكن الكلام ههنا في المعلوم بمعنى الشئ من حيث هو هو كما يدل عليه قوله لا يختلف باختلاف الاعتبارات اذ لو كان المراد به المعلوم بمعنى الصورة لكان له ان يقول لا يختلف باختلاف الوجود على ان سياق كلام الشارح وسباقه يدل دلالة ظاهرة على ان الكلام في العلم بمعنى الشئ من حيث هو هو وقد علمت ان العلم والمعلوم بهذا المعنى يمكن ان يكونا متحدين على القول بالشبح ايضا انتهى ملخصه وانت تعلم ما في هذا الكلام من السخافة فان ذكر الشق الاول ههنا لغو صرف اذ المراد بالمعلوم هو ذو الصورة جزما وكون الكلام ههنا في المعلوم بمعنى الشئ من حيث هو هو ممنوع ودلالة سياق كلام السيد المحقق وسباقه عليه غير ظاهرة ودلالة قوله لا تختلف باختلاف الاعتبارات ايضا غير بينة وانما المعلل باختلاف الوجود لينظر علة عدم الاختلاف فان قوله اذ ذاتيات الشئ لا تختلف باختلاف الاعتبارات مشتمل على دليل عدم الاختلاف ايضا وهو انه لما كان بينهما اختلاف اعتباري فكيف تختلف ذاته فكان كدعوى الشئ ببرهان لا يخفى على الطفل

[1] اي الفاضل المحشي على السند يلي

منه ظله

فافهم واستقم قوله لان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب آه محصله انه على تقدير حصول الاشياء بانفسها لما كان المعلوم مركبا وهو الامر العقلي المركب من المفهومات الثلثة كان علمه ايضا مركبا فكيف يصح قول السيد المحقق ان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب علم واحد غير مركب قوله اذ ذاتيات الشئ لا تختلف باختلاف الاعتبارات وذلك لان اختلاف الذاتيات اما ان يكون مع بقاء الذات بحيثها او مع انقلابها على الاول يلزم الافتراق بين الذات والذاتيات وهو يجر تخلل الجعل بينهما وبينها لو بطلانه ظاهر من ان يخفى وعلى الثاني يلزم تبعية الذات للوجود وسخافته لا تخفى قوله والتوجيه آه الموجه معاصر استاذ المحشي القاضي احمد على السنديلي حيث قال في حاشيته قوله فان العلم المتعلق آه فلما عرفت ان العلم من مقولة الكيف والانقسام بناء فيه فلا يتوهم ان المفهوم العقلي مركب فعلمه ايضا كذلك لاتحاد العلم والمعلوم لانه سفسطة كيف واتحاد بهما لا يقتضي الى تركيبهما اما قرع سمعك ان مرتبة لا بشرط شئ ومرتبة بشرط شئ متحدتان مع ان احدهما بسيطة والاخرى مركبة انتهى وحاصله انه قد تقرر في مدارکهم ان العلم من مقولة الكيف وعرفوا الكيف بما لا يقتضي القسمة ولا النسبة فبين الانقسام والكيف منافاة فما يكون منقسما كالخط والسطح لا يكون كيفا وما يكون كيفا كالحرارة والبرودة لا يكون منقسما ولما لم يقبل العلم الانقسام لا يكون مركبا فالعلم المتعلق بالامر العقلي المركب يكون امرا واحدا بسيطا لا محالة قوله مع ما فيه اشارة الى ما وقع من الموجه من الاشتباه فان المنفي في تعريف الكيف انما هو الانقسام الى الاجزاء المقدارية كالثلث والربع لا الانقسام الى اجزاء الماهية كيف فان المندرج تحت مقولة الكيف مندرج تحت جنس وفصل البتة ومن ههنا يندفع ايراد آخر وهو ان العلم من مقولة الكيف فكيف يصح انقسامه الى التصور والتصديق اذ الانقسام بناء في الكيف وجه الاندفاع ظاهر قوله بناء فيه قول المحشي آه لان مفاد هذا القول جواز كون العلم مركبا بل كونه مذهبا للامام فكيف يصح توجيه كلامه ههنا بعدم جواز تركيب العلم قوله والقول آه قال في التهيئة اشارة الى المنع على قول واما على تقدير حصول الاشياء بانفسها فلا يظهر وجه وسند المنع قوله لانا نرى آه فحاصله انه لم لا يجوز ان يكون حال حصول الاشياء بانفسها كحال مرتبة لا بشرط شئ وبشرط شئ انتهت اقول هذا انما يستقيم اذا قرر القول السابق على طريق الدعوى واما لو قرر على طريق المنع كما لا يظهر من قوله فلا يظهر وجه فلا يستقيم لعدم جواز ورود المنع على المنع قوله لا يوجب تركيب الآخر هذا من الافاحش فان الاتحاد بين الشيئين يقتضي الاتحاد بين حكمهما لا محالة قوله لانا نرى آه اعلم ان الانسان ان اخذ مع الكتابة مثلا فهو مرتبة بشرط شئ وان اخذ مع عدم الكتابة فهو مرتبة بشرط لا شئ وان اخذ من حيث هو هو مع قطع النظر عن وجود الكتابة وعدمها فهو مرتبة بلا شرط شئ وهذه المراتب الثلث توجد في كل شئ فرض بالنسبة الى شئ آخر وتختلف باختلافها الاحكام فالحيوان مثلا بشرط شئ اي الناطق نوع اذ الانسان ليس الا الحيوان مع الناطق وبشرط لا شئ اي عدم الناطق جزء وغير محمول على الانسان والناطق لاعتبار عدم النطق معه وبلا شرط شئ اي من حيث هو هو جنس ومحمول على الانسان فالناطق وغيرهما فمرتبة الجزئية والجنسية متغايرتان بالاعتبار ومتحدتان بالذات ولعلك تفطنت من ههنا ان اكثر ما ذكروه من ان الجنس جزء لماهيات ماهيته وكذا الفصل لا يخلو عن تسامح لان الجنس من حيث هو جنس وكذا الفصل من حيث هو فصل لا يكون جزءا بل هو جزء في مرتبة اخرى فان الجزء لا يكون محمولا على الكل كالسقف والاجمل على البيت والجنس والفصل يحملان على النوع فلا يكونان جزئين له الا اذا اعتبرا بشرط لا شئ وحينئذ فلا يكونان جنسا وفصلا اذا عرفت هذا فاعلم ان غرض الموجه من الجام قوله اما قرع سمعك آه اثبات كون احد المتحدين بسيطا والآخر مركبا بمثال واضح وهو مرتبة لا بشرط شئ ومرتبة بشرط شئ فانهما متحدان بحسب المصداق مع ان احدهما

ان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب / متعلق بذلك الامر العقلي المركب / فيجب تركيب العلم / الاذ ذاتيات الشئ لا تختلف باختلاف الاعتبارات / لان اختلاف الذاتيات / للتوجيه الاول / العلم من مقولة الكيف / تركيب العلم / ١٣٧ / الامام في التركيب / بناء فيه ومع قوله / بناء فيه قول المحشي / ليصح هذا التقسيم / عند الامام على / العلم / المتعلق / واحد بسيط / فالموجه في توجيه / الكلام الآتي / بقاعدة الاصل / بان تركيب / احد المتحدين

وهو لا بشرط شئ بسيط لعدم اعتبار شئ آخر معه وبشرط شئ مركب لاعتبار الشئ الآخر معه فعلم ان تركيب احد المتحدين لا يوجب تركيب الآخر **قوله** لانحصل له عندي لما عرفت آه يعني انك قد عرفت ان ذاتيات الشئ لا تختلف باختلاف الاعتبارات اذ لا يمكن تصور انفكاك الجزء عن الكل مع بقاء الكل فكيف يصح قوله لعدم استلزام تركيب احد المتحدين تركيب الآخر فعلم العقلي المركب يكون امرا عقليا مركبا لا محالة **قوله** كما تمسك آه الغرض منه اشتمال التعارض بين كلمات ذلك الموجه فانه صرح في مواضع من تصانيفه ان ذاتيات الشئ لا تختلف باختلاف الاعتبارات وتمسك به في مواضع عديدة فكيف يقول ههنا بجواز الاختلاف **قوله** واما مرتبة لا بشرط وبشرط شئ الخ دفع لما اثبت به مدعاه وتوضيحه انه ان اراد ان هاتين المرتبتين متحدتان باعتبار منشأ الانتزاع كالحيوان مثلا يعني ان الامر الواحد اي صلح لانتزاعهما عنه باختلاف الاعتبارات فان العقل اذا لاحظ الحيوان بالا بهام وانتزع منه معنى مبهما فهو مرتبة بلا شرط شئ واذا لاحظه مبهما ثم محصلا مع شئ آخر فهو مرتبة بشرط شئ فمسلم ولكن ليس تركيب احدهما وبساطة الاخرى بحسب المنشأ اذ لا تعدد فيه وان اراد انهما بحسب مفهوميهما الانتزاعيين متحدتان فهو ممنوع نظرا اختلافهما في المفهوم والانتزاعي **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 تركيب احد المتحدين لا يستلزم تركيب الآخر وهو لا يثبت ما ذكره من السند فان هاتين المرتبتين كليتهما بسيطتان باعتبار المنشأ لاتحادهما وباعتبار مفهومهما 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 وتعمله اعلم اولا ان الاجزاء على نوعين حقيقية وهي ما تدخل في ذات الشئ وتركب ذاته منها كالدار وغيره وكالانسان فانه مركب من الحيوان والناطق ويقال لها التركيبية ايضا وتحليلية وهي ما لا تدخل في ذات الشئ بل تنتزع عنه بعد تحليله ويقال لها الانتزاعية ايضا ثم الحقيقية تتنوع على نوعين خارجية وهي التي يمتنع حمل بعضها على بعض وعلى الكل كاجزاء الدار وكالهيولى والصورة الجسمية الجسم وذهنية وهي التي ليست كذلك كالجنس والفصل بالنسبة الى النوع فالجنس والفصل جزآن حقيقيان تركيبيان 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 صورة واما مادة والآخر صورة واما كان فهما جزآن حقيقيان تركيبيان لا تحليليان انتزاعيان وثالثا ان عبارات القوم قد اضطربت في جزئية الجنس والفصل ففي بعضها انهما جزآن حقيقة في بعضها انهما جزآن على سبيل التسامح لا على سبيل الحقيقة ولا اضطراب في الحقيقة فانهم كلما اطلقوا انهما جزآن حقيقة فمرادهم من ذلك الجزئية الذهنية ولانك في ان جزآن ذهنيان حقيقة في مرتبة الجنسية والفصلية وهي مرتبة بلا شرط شئ كلما اطلقوا انهما جزآن على سبيل التسامح اي المراد به الجزئية الخارجية التي لا يحمل

بعضهما على البعض فيهما 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 كلامه مستفاد من كلام القوم في مواضع شتى اذا عرفت هذا فنقول عندي لعبارة المحشي ههنا محملان الاول ان يراد بالجزئية المضافة الى الجنس والفصل مطلقا ويكون الغرض من هذا الكلام بيان ان جزئيتهما ذهنية لا خارجية بان يكون المعنى ومن اجل كون مرتبة الجنس شيئ وبلا شرط شئ متزاعيين تسمعهم يقولون ان جزئية الجنس والفصل من حيث هما هما انما هي باعتبار لحاظ العقل وتعمله فيما 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 بحمل احدهما على الآخر لا خارجية وثانيهما ان يكون المراد بالجزئية ههنا الخارجية ويكون الغرض من هذا الكلام بيان ان مرتبة الجنسية والفصلية غير مرتبة الجزئية ويكون المعنى ومن اجل كون مائتين انتزاعيتين تسمعهم يقولون ان جزئية الجنس والفصل للنوع انما هي باعتبار لحاظ العقل اذ الاحظه بشرط لا شئ فانه لما ثبت انتزاعية مائتين المرتبتين مما سبق ثبت انتزاعية مرتبة بشرط لا شئ ايضا وهي مرتبة الجزئية الخارجية فثبت ان جزئيتها اي الخارجية انما هي باعتبار لحاظ العقل وتعمله هذا كله على تقدير ان يشار بهنا الى انتزاعية مائتين المرتبتين ويمكن ان يشار به الى ما ذكره بقوله واذا لاحظه بهما ثم محصلا الخ هذا ما خطر بالبال في الحال والله اعلم بحقيقة الحال وبعض الناظرين لما لم يتعمق قال في معنى قوله انما هي باعتبار اللحاظ وذلك لان الجنس يتحد مع الفصل ويصير احدهما عين الآخر فتحصل حقيقة واحدة وتلك الحقيقة بعينها الجنس وبعينها الفصل فالجنس والفصل ليسا بجزئين حقيقة للنوع بل انما جزئيتهما لاستعمل العقل واختراعه اذ لا يتقوم بهما حقيقة بل بهما مفهومان انتزاعيان ينتزعهما العقل عن نفس الماهية المتقررة وكذا الاسبق انها الا في نحو من الملاحظة انتهى ولا يخفى ان هذا الكلام في كل جملة منه خدشة اما اولا ففي قوله يصير احدهما عين الآخر فانه ان اراد به اتحاد وجودهما فهو باطل اذ وحدة الوجود مع تعدد الموجود باطل وان اراد به اتحاد الذات فهو من الاوابد الوحشية ولا ينفع الوقت بذكر بطلانها فان كتب الفن مشحونة بذكره وبداهة العقل جازمة به وان اراد به معنى آخر فليبينه حتى يتكلم فيه واما ثانيا ففي قوله فتحصل حقيقة واحدة فانه صريح في ان الجنس والفصل جزآن تركيبيان حقيقيان وهو مناف لما صرح به بعد واما ثالثا ففي قوله وتلك الحقيقة بعينها آه لما عرفت آنفا والصواب ان يقال تلك الحقيقة يصدق عليها الجنس والفصل واما رابعا ففي قوله فالجنس والفصل ليسا بجزئين حقيقة فانك قد عرفت مما مهدنا لك سابقا انهما جزآن حقيقة غاية الامر انهما جزآن ذهنيان لا انهما جزآن بمجرد تعمل العقل واختراعه واما خامسا ففي قوله اذ لا يتقوم بهما حقيقة الم يعلم انه ان لم تتقوم حقيقة النوع بالجنس والفصل فبأي شئ تتقوم وان اختار البساطة فمع كونه مطالبا باثباته يلزم عليه مخالفة المحققين ويلزم عليه كثير من المفاسد منها فقدان الدلالة التضمنية وكتب ارباب الفن مصرحة بها واما سادسا ففي قوله بل مفهومان انتزاعيان فان كون الجنس والفصل انتزاعيين وان ذهب اليه قليل من الناس والمحققون على خلافه على انه يخالف قوله تعمل العقل واختراعه فكم من فرق بين الانتزاع والاختراع فافهم ولا تعجل

قوله وما ظهر لي اي في توجيه قول السيد المحقق العلم المتعلق بذلك الامر العقلي علم واحد غير مركب قوله هو ان مقصود المحشي الخ فانه ينبغي ان يعلم اولا ان الكثرة على اربعة انحاء الاول الكثرة مع الهيئة الواحدانية دخولا بان يعتبر مجموع الوحدات والهيئة الاجتماعية والثاني الكثرة مع الهيئة الاجتماعية عروضا بان يعتبر الوحدات فقط لكن لا من حيث هي هي بل من حيث كونها معروضة لها بان يكون الهيئة في اللحاظ فقط والثالث الوحدات الكثيرة المحضة من دون اعتبار دخول الهيئة او عروضها والرابع كل واحدة واحدة على حدة

والفرق بين الثالث والرابع ان الوحدات في الثالث كثرة محضة ليست فيها الهيئة الا انها تصلح لعروض الهيئة الوحدانية لكون
كل وحدة مع وحدة اخرى دون الرابع لما اعتبر كل وحدة وحدة على حدة فلا صلاحية ايضا لعروضها وثانيا ان العلم المركب يكون على
نحوين احدهما ان يحصل كل جزء جزء على حده من اجزائه ثم يعتبر فيها الوحدة الاجتماعية وثانيهما ان يحصل شئ واحد من حيث هو شئ واحد
دفعة وان كان في نفسه ذا اجزاء ويعينك على فهم هذا حال الاجمال قبل التفصيل فانه نظير للثاني والاجمال بعد التفصيل فانه نظير الاول
وقد يطلق المركب على النحو الاول فحسب وثالثا ان اختلاف العلم بحسب اختلاف المعلوم فعلم الصورة الاولى والصورة الثانية للكثرة
يكون من النحو الاول اذ الحاصل ح في الذهن واحد من حيث هو واحد وان كان في نفسه ذا اجزاء وعلم الصورة الثالثة بعد اعتبار
الوحدة يكون من النحو الثاني وعلم الصورة الرابعة خارج عن كليهما بل يتعدد العلوم هناك تعدادا صرفا بدون الاجتماع ورابعا ان العلم
عند الامام مركب بالنحو الثاني لا بالنحو الاول اذا انتقش على صفحة خاطرك ما ذكرنا فنقول حاصل توجيه المحشي ههنا انه ليس المراد من قول
السيد المحقق واحد غير مركب انتفاء التركيب مطلقا حتى يرد عليه ان علم المركب يكون مركبا لا محالة على تقدير حصول الاشياء بانفسها
فكيف يصح انكاره بل المراد منه انتفاء احد نحوي التركيب الذي هو المذهب للامام وتوضيحه ان في القضية كثرة البتة ولا يمكن ان
تكون كثرة محضة من دون عروض الهيئة ولا دخولها ولا 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 في القضية باحد النحوين الاولين فيكون 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 في معلومه وان كان ذا اجزاء في الواقع اي لا يكون علوما متعددة
عند الحصول فتعتبر بعد ذلك الوحدة وهذا معنى قول السيد المحقق واحد غير مركب فلا يكون تصديقا عند الامام فظهر ان ضمير قوله العلم بها
لا يمكن ان يرجع الى الامر العقلي المركب بتعرية الهيئة دخولا او عروضا فلا بد ان يرجع الى المفهومات المتعددة المحضة حتى يصير العلم المتعلق بها
تصديقا عند الامام فيلزم ارجاع الضمير الى ما لم يذكر بعد هذا التقرير كلام السيد المحقق لبيان الاختلال في كلام السيد السند قوله ضرورة
ان القضية حقيقة محصلة اورد عليه بعض الناظرين بان هذا الكلام عجيب اذ لا ريب في ان القضية مركبة من ثلثة اجزاء او اربعة
اجزاء على اختلاف النحويين 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 حقيقيا فاذن هي
حقيقة اعتبارية انتهى اقول الحقيقة المحصلة قد تطلق على الحقيقة الواقعية الموجودة من غير اعتبار المعتبر كحقيقة الانسان وغيره من الحقائق
الواقعية ويقابلها الاعتبارية وهي ما يكون وجودها باعتبار المعتبر وانتزاع المنتزع وقد تطلق على الامر من ذلك وتفسر بما يعرض له الهيئة
وحدانية واقعية كانت او اعتبارية ويقابلها الكثرة المحضة بدون الهيئة الاجتماعية ومراد الفاضل المحشي ههنا هو المعنى الثاني
فان القضية لا شك في انها ليست كثرة محضة بل لها حقيقة محصلة واحدة وان كانت وحدتها اعتبارية وهذا القدر يكفي في هذا
المقام قوله كما لا اصداقا فانها عبارة عن الوحدات او الآحاد على اختلاف النحويين مع الهيئة الوحدانية عروضا او دخولا وليست
عبارة عن الوحدات او الآحاد المحضة كما زعمه المحقق الدواني في شرح العقائد العضدية فيكون لها ايضا حقيقة محصلة وقال بعض الناظرين

١٣٠

فرورة ان القضية حقيقة محصلة كالاصداقا

غلام يحيى

ح ل

اي مولانا جلال الدين الدواني ١٢ منه مدظله

متعلق بالمنفي ١٢ منه مدظله

قياس القضية على العدد فاسدا ذا العدد ليست مركبة من المقولات الثمانية بخلاف القضية فانها مركبة من المقولات الثمانية فلا يمكن
ان تكون لها حقيقة محصلة اصلا انتهى **اقول** قد عرفت ما هو المراد من الحقيقة المحصلة وهي بذلك المعنى متحققة في الاعداد والقضية
كليهما فافهم **قوله** والعلم المتعلق بها بهذه الحيثية اي حيثية كونها امرا واحدا عقليا معتبرة فيه الوحدة عروضا او دخولا **قوله**
اي ليس علوما متعددة فيه اشارة الى انه ليس مراد السيد المحقق نفي التركيب مطلقا حتى يرد انه لا يصح على تقدير عصول الامور
بالنفس بل مراده نفي نحو من نحوي التركيب وهو ان تحصل الامور المتعددة اولا كل واحد واحد على حدة ثم تعتبر فيها الهيئة
الاجتماعية فهذا النحو من التركيب ليس بموجود ههنا على تقدير كون القضية امرا عقليا مركبا اذا العلم على حسب المعلوم فالمعلوم
لما كان واحدا وان كان ذا اجزاء في نفسه كان علمه ايضا كذلك **قوله** انما هو الشيء الواحد من حيث هو واحد الخ استشعر
بعض المناظرين بانه لابد في علم القضية من ان يعلم الموضوع والمحمول والنسبة الرابطة بينهما فيكون الحاصل في الذهن حينئذ
مركبا من العلوم فلابد 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 في القضية ثلث مراتب الاولى الاجمال قبل التفصيل والثانية التفصيل والثالثة الاجمال
بعد التفصيل وستوضح ذلك بما اذا وقع بصرك دفعة على الجدار الابيض فانه ينتقش في قلبك الصورة الواحدة اذا غلبت الخيالات
الى الصور المتعددة فهذا هو الاجمال قبل التفصيل ثم تفصله الى صورة الموضوع والمحمول والنسبة بينهما وتتصور كل واحد على حدة
وتصدقه فذا هو مرتبة التفصيل ثم تلاحظ هذه الامور بلحاظ وحداني كما تقول هذه القضية كذا وكذا فهذا هو الاجمال بعد التفصيل
والعلم المتعلق بالنحو الاول والثالث واحد اجمالي كعلومه وان كان ذا اجزاء في نفسه والمتعلق بالثاني يكون متعددا كالمعلوم
فههنا القضية لما كانت عبارة عن الامر العقلي المركب المعتبرة فيه الهيئة لابد ان يكون علمها ايضا كذلك وان كان في نفسه
ذا اجزاء ثلثة او اربعة فاستبعاد هذا النحو من علم القضية مما لا ينبغي ان يصغى اليه لانه وقع بسبب اشتباه المرتبة الثانية بالثالثة
وخلط حكم احدهما بحكم الآخر بالآخر ومن ههنا تظهر سخافة قول ذلك القائل قبيل هذا المقام تحت قول المحشي من حيث انها امور عقلية
بقوله ان اراد به الامر العقلي المركب من تلك المفهومات الملاحظة بلحاظ وحداني فلا تخفى سخافته لان الموضوع ملحوظ بلحاظ والمحمول
بلحاظ آخر والنسبة بينهما ملحوظة بالتبع 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 فيرد عليه ان هذا لا يوجب كون العلم المتعلق بها امرا واحدا غير مركب انتهى
وذلك لانا نختار الشق الاول وكون كل واحد من الامور الثلثة ملحوظة بلحاظات متعددة لا يناني تعلق اللحاظ الواحد اجماليا
فان اراد من قوله فليس ههنا لحاظ واحد انه ليس ههنا لحاظ واحد في صورة تعلق لحاظ لحاظ على حدة فمسلم لكنه لا يجدي
نفعا اذ لم يقل به احد وان اراد به انه لا يمكن تعلق اللحاظ الاجمالي بالامور الثلثة نمنوع ومخالف للفطرة السليمة وبالزمه من لزوم
استقلال القضية التزام المحذور ان الاستقلال وعدمه تابعان للحاظ كما صرح به جمع من المحققين ومنهم السيد المحقق صرح به في حواشي
شرح المواقف وغيره فاي عاصبة في لزوم استقلال القضية حين لحاظها بلحاظ واحد اجمالي وقد اقر هذا القائل اينا في مواضع بتبعية
الاستقلال وعدمه للحاظ فما اغفله عنه ههنا **قوله** وتعدد العلم آه الاولى ان يقول اذ تعدد العلم بايراد التعليلية مقام الواو العاطفة
قوله فلا يكون تصديقا عند الامام قال بعض الناظرين بل يكون تصديقا عنده لانك قد عرفت انه لا يمكن ان تكون القضية ملحوظة بهذا

واحد انتهى **اقول** بل لايكون تصديقا عنده لانك قد عرفت ان القضية امر عقلي مركب بملحوظ بلحاظ وحداني فعليه لابد ان يكون امرا واحدا عقليا فلا يكون تصديقا عنده لان التصديق عنده علوم متعددة صرفة او معتبر فيه الوحدة ودعوى عدم امكان تعلق اللحاظ الواحد بالقضية كما صدر عن هذا القائل غير بينة ولا مبرهنة **قوله** كما هو التحقيق عند المحشي متعلق بالثاني ومحاصله 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 اذ حكم عليه بنفي او اثبات كان المجموع تصديقا **قوله** كما سيأتي حيث قال في بحث تفاسير التصديق اعترض على الامام بان تلك الادراكات علوم متعددة فلا يندرج تحت العلم الواحد الذي جعل مقسما **اقول** قد سمعت عن ائمة الحكمة ان الوحدة والوجود معنيان متساويان وما من موجود الا وله وحدة فالتصديق وان كان عنده علوما متعددة لكن لما كان له نحو 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 قال هناك ايضا في حاشية الخائية ثبوت الوحدة للتصديق بان تعتبر الهيئة الصورية عارضة له لا بان تعتبر داخلة فيه والا لكان 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 حقق 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 فلابد ان يرجع الى المفهومات المتعددة المحضة حتى يصير التصديق المتعلق به متعددا ويكون كلام السيد منطبقا على مذهب الامام بلا كلفة مع انه لا ذكر قبل الضمير للمفهومات المتعددة وما قال بعض الناظرين انت قد عرفت انه لو كان المراد المفهومات المتعددة المعروضة للهيئة الوحدانية يصير 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 الملحوظ بلحاظ وحداني علمها ايضا كذلك والتصديق عند الامام عبارة عن العلوم المتعددة **قوله** ليس بالعلم والمعلوم وذلك ان العلم عند الامام متعدد صرف او مع الهيئة وليس معلومه 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 مما ذكرنا سابقا وان كان المراد ان الامام ليس بقائل بهذا النحو من الفرق بين التصديق والقضية بناء على ان الحكم الذي هو احد اجزاء التصديق فعل من افعال النفس عنده فالتصديق عنده عبارة عن مجموع الادراكات والحكم فلا يكون الفرق بين التصديق والقضية بالعلم والمعلوم فلا يجدي نفعا اذ يعرض السيد الشريف ان نسبة التصديق على مذهب الامام اعني مجموع الادراكات الثلثة او الاربعة الى القضية نسبة العلم الى المعلوم سواء قال به اولم يقل انتهى **اقول** ذكر الاحتمال الثاني ههنا بعيد عن شأن المحصلين اذ غرض الفاضل المحشي ليس الا اولا وما ادعى سخافته واحاله الى السابق فقد عرفت سخافته سابقا فلا تغفل **قوله** والكلام السابق اه اول دفع دخل مقدر تقريره الداخل ان انكار الفرق بين التصديق والقضية على الامام العلم والمعلوم مما ينافي قول السيد المحقق سابقا

وبهذا حصل الفرق بين التصديق والقضية عند الامام فانه صريح في ان المفهومات الثلثة من حيث هي هي قضية ومن حيث الاكتناف علم وتصديق
وهذا هو الفرق بالعلم والمعلوم وتقرير الدفع ان التحقيق هو ما ذكرنا هنا واما الكلام السابق الدال على الفرق بينهما بالعلم والمعلوم فمأول
بان المراد بالقضية هناك المفهومات المتعددة مسامحة فالغرض هناك بيان الفرق بين التصديق وبين المفهومات المتعددة بالعلم
والمعلوم عند الامام لا بين العلم والقضية هذا ويمكن ان يقال ان الكلام السابق مبني على المشهور وهذا الكلام مبني على التحقيق وهذا التوجيه
اولى عندي من الاول اذ ارادة المفهومات المتعددة الصرفة من القضية تكلف صرف وههنا توجيه آخر ظهر لي وهو ان يقال معنى
القول السابق اي وبهذا حصل الفرق الخ هو ان بما ذكرنا سابقا حصل الفرق بين القضية اي الامر العقلي المركب الملحوظ باللحاظ الاصلي
وبين التصديق عند من يرى انه علم واحد مركب بان يحصل المجموع اولا سالكا مسلك الامام من القول بالتركيب وان كان قول الامام
مخالفا لهذا القول فان التصديق عند الامام علوم متعددة وعند هذا السالك علم واحد مركب فان قلت هذا التوجيه يابا عنه لفظ عند للامام
الدال على ان الفرق بين التصديق والقضية بالنحو المذكور محقق لديه قلت لفظ عند مصروف عن ظاهره على كل حال فانه اوارد
من التصديق ما هو مذهبه ومن القضية المفهومات المتعددة ليستقيم الفرق بينهما بالعلم والمعلوم لا ليستقيم ح عند ايضا لان مناط
الفرق المذكور على اتحاد العلم والمعلوم بالذات كما ظهر لك مما سبق والامام لا يقول به فانه من منكري كون العلم عبارة عن الصورة
المتحدة فيكون معنى كلام السيد المحقق وبهذا حصل الفرق بين التصديق على مذهب الامام وبين القضية عند من يرى الاتحاد بين العلم
والمعلوم وان لم يكن الامام قائلا بهذا النحو من الفرق ولعلك عرفت ان كلام السيد المحقق في هذا المقام لا يخلو عن تحمل فتفكر **قوله** وليؤيد
ايضا اي ليؤيد ان الفرق بين التصديق والقضية عند الامام بين بالعلم والمعلوم **قوله** ما سيأتي من الحشي آه قال في ما سيأتي عند
قول المصنف في تفاسير التصديق وثانيهما بانه عبارة عن مجموع تصور المحكوم عليه وتصور المحكوم به والحكم وهو مذهب الامام الخ
التصديق على هذا التفسير مجموع تصورات اجزاء القضية فعلى تقدير تثليثها مجموع تصور المحكوم عليه وبه والحكم وعلى تقدير تربيعها
مجموع تصور المحكوم عليه وبه والنسبة الحكمية والحكم وعبارة الكتاب كما تراها ناظرة الى الاول انتهى **قوله** حيث لم يقل الحشية
تعليلية للتاييد وحاصله ان السيد المحقق لم يقل التصديق عند الامام هو ادراك القضية مع كونه اخصر بل قال مجموع تصورات
اجزاء القضية فعلم ان القضية ليست معلوما للتصديق على مذهبه والا لما كان للعدول فائدة معتدة بها وقال بعض الناظرين
يمكن ان يقال انما يقال التصديق عند الامام هو ادراك القضية لانه يوهم كون التصديق امرا بسيطا مع ان الامام قائل بكونه مركبا انتهى اقول
ايهام ادراك القضية كون التصديق امرا بسيطا ممنوع كما لا يخفى **قوله** فاضل النحارير المولوى محمد عظيم الكوفاموى وحاصل ما فهمته ان مقصود السيد المحقق من الكلام
قوله في المنتهية ثم كل الكلام شيء آخره هو الاعتراض على السيد الشريف بانه يلزم على تحرير السيد عدم الفرق بين التصديق والقضية بالعلم والمعلوم بناء على
ان القضية هو الامر العقلي المركب كما صرح به السيد في شرح قوله والعلم بها راجع الى المفهومات المتعددة مع ان المقرر عند الامام خلافه **قوله**
من اقحام هذا الكلام هو الكلام على السيد فيه جناس تام كما في قوله تعالى ويوم تقوم الساعة يقسم المجرمون ما لبثوا غير ساعة وليس في القرآن
الكريم من هذا الباب غير هذه الآية صرح به العلامة ابن الاثير الجزري في كتابه المثل السائر في ادب الكاتب والشاعر فاحفظه
قوله والمقرر عند الامام خلافه فانه قائل بالفرق بين القضية والتصديق مثل الفرق بالعلم والمعلوم **قوله** عجيب كل العجب قد يقال
قد تقرر في مقره ان الكل اذا اضيف الى النكرة يراد به كل فرد فرد واذا اضيف الى المعرفة يراد به جميع اجزاء المدخول عليه وعليه يتفرع

له
مقوله
للقول
منه
منه
نظمه

صدق كل رمان ماكول وكذب كل الرمان ماكول ههنا كل قد دخل على العجب المعرف فيفيد ان الاعجب فوق هذا العجب وهذا اعجب
فان مراتب التعجب متفاوتة فلا يكاد تصح هذه الدعوى اقول في جواب ظاهر العبارة وان كان يفيد ما ذكر الا انهم يذكرون مثل
هذه العبارة ولا يريدون به الا القوة فالمراد عجيب غاية العجب ونظيره ما حكي ان الصاحب ابا القاسم اسمعيل بن عباد انشد يوما بحضرة
الاستاذ ابن العميد قصيدة ابي تمام فيها هذا البيت شعر كريم متى امدحه امدحه والورى معي واذا ما لمته لمته وحدي فلما بلغ الى
هذا البيت قال له الاستاذ هل تعرف فيه شيئا قال نعم مقابلة المدح باللوم وانما يقابل بالذم او الهجاء فقال الاستاذ غير هذا
اريد فقال الصاحب لا ادري غير ذلك فقال الاستاذ هذا التكرير في امدحه مع الجمع بين الحاء والهاء وهما من حروف الحلق خارج عن حد الاعتدال
نافر كل التنافر فاثنى عليه الصاحب فقول الاستاذ ناظر الى تنافر الكل التنافر ليس الملزم ومثله لا تتنافر فوي منه كما يفيده ظاهره ليلزم كذبه بل المراد ان فيه تنافرا قويا
كاملا فعلم ان مثل هذه العبارة مستعملة في كلامهم للقوة فكذا قول المحشي ههنا عجيب كل العجب سلمنا انه ليس المراد به القوة بل ما يستفاد
منه بحسب الظاهر لكنا نقول هذا الحكم ادعائي لا حقيقي حتى يلزم عليه كونه خلاف الواقع ولا مناقشة في الادعاء سلمنا ان هذا
الحكم حقيقي لا ادعائي فنقول غرض المحشي من قول هذا الظان عجيب كل العجب في هذا المقام بالنسبة الى اقوال الآخرين وهذا صحيح
بلا ريب فافهم ولكن من الشاكرين قوله والمقصود آه حاصله انه ليس مقصود السيد المحقق من ظنه هذا الظان كيف وقد صرح
في المنتهية بان معلوم التصديق عند الامام المفهومات المتعددة من حيث هي متعددة والقضية عبارة عن المفهومات من حيث
كونها امرا عقليا مركبا فليست القضية معلوما للتصديق في زعم السيد المحقق ايضا ويؤيده ما ذكره بعد من ان التصديق
هو مجموع تصورات اجزاء القضية عند الامام حيث لم يقل ادراك القضية فهو ينادي باعلى نداء على ان الفرق بين القضية
والتصديق ليس بالعلم والمعلوم في زعم المحشي فما نسبه اليه هذا الظان افتراء صريح عليه بل مقصوده من قوله ثم يعني في كلامه
شيء آخر اه انما هو نفس بيان الاختلال في كلام السيد الشريف بان الظاهر ارجاع ضمير العلم بها الى الامر العقلي المركب ويلزم
حينئذ عدم انطباقه على مذهب الامام وانما ينطبق لو ارجع الى المفهومات المتعددة من حيث هي هي متعددة وهي بهذه الحيثية
غير مذكورة في ما قبل وقال بعض الناظرين قد عرفت انه لا اختلال في عبارة السيد انما الاختلال في زعم الشارح والمحشي انتهى
اقول قد عرفت عرفانا تاما وجود الاختلال التام في عبارة السيد لو لم يرتكب صنع الاستخدام وعدم الاختلال ليس الا في زعم هذا
القائل وما سبب ذلك الا الاختلال فتذكر واخرج من ربقة الجهل المركب وبه ظهرت سخافة قول هذا القائل ايضا لا حاجة لاصلاح
كلام السيد الى ارتكاب صنعة الاستخدام انتهى قوله والقول بانه القائل المولوي محمد اعلم وحاصله ان السيد اراد بالمظهر وهو قوله تعدد
المفهومات المفهومات من حيث الوحدة لتكون امرا عقليا واحدا وبالضمير في قوله والعلم بها المفهومات من حيث التعدد فلا اختلال
في كلامه اصلا قوله من قبيل صنعة الاستخدام هو في اصطلاح علماء البديع عبارة عن ان يراد بلفظ له معنيان احدهما ثم يراد بضمير العائد اليه معناه
الآخر او يراد باحد ضميريه احدهما ثم يراد بالضمير الآخر معناه الآخر في كليهما بجوزان يكون المعنيان حقيقيين او مجازيين في ان يكونا مختلفين قوله
وهي من المحسنات المعنوية تحسين الكلام بعد رعاية بلاغة ضربان معنوي اي راجع الى تحسين المعنى اولا وبالذات وان كان بعضها قد يفيد
تحسين اللفظ ايضا كالاستخدام والمطابقة والمشاكلة ولفظي اي راجع الى تحسين اللفظ وهو المقصود بالذات منه كالتجنيس وغيره وارباب
علم البديع انما يبحثون عن هذين النوعين من التحسين وتحقيقه في موضعه قوله ليس بجيد حاصله ان حسن صنعة الاستخدام ليس على الاطلاق بل اذا كان القضية

علی فهم المراد وبدون قیام القرینة لایحصل بها حسن بل تکون مخلة بالفهم وفی عبارة السید السند لاقرینة تدل علی ذلک وفیه ما اورده الفاضل اللبکنی بان ارتکاب صنعة الاستخدام ههنا اعتمادا علی شهرة ان القضیة واحد اعتباری مرکب من تلک المعلومات الثلثة ولابد لتعلق الادراکات المتعددة من کون المتعلق امرا متعددا ولعله الی هذا اشار الفاضل المحشی بقوله لیس بجید قوله ولهذا ای لعدم قرینة فی کلام السید تدل علی ذلک قوله الی امر خارج وهو ما قال فی حاشیة الحاشیة لان المراد بالمفهومات الخ قال فان قلت الخ الغرض منه منع قول المصنف والعلم الحضوری لایکون بحصول صورة بان المراد بحصول الصورة فی تفسیرهم العلم بحصول صورة الشیٔ 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 لایکون بحصول صورة قال تسامح ذکر المحقق الدوانی فی حواشی التهذیب ثلثة وجوه للتسامح فی هذا التعریف الاول ان العلم هو نفس الصورة الحاصلة لانه من مقولة الکیف علی الاصح لاحصولها الذی هو نسبة بین الصورة والعقل فتعریف العلم به تسامح واضح ولایخفی علیک ما فیه فان العلم وان صرح جماعة من المحققین انه من مقولة الکیف لکنه لیس کذلک کما اوضحنا 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 متحد مع معلومه فان جوهرا فجوهر وان کیفا فکیف وان اضافة فاضافة وقد مر ما له وما علیه فتذکره علی ان هذا المحقق بنفسه 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 فالاوجه 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 لایخلو عن تسامح الوجه الثانی ان المتبادر من اضافة الصورة الی الشیٔ کما فی هذا التعریف الصورة المطابقة فلا یشتمل هذا التعریف للجهل المرکب بخلاف ما اذا قیل الصورة الحاصلة من الشیٔ فان الصورة الناشیة من الشیٔ قد لا تطابقه ولایخفی علی الفطن ما فی هذا الوجه ایضا فان المتبادر من صورة الشیٔ مطابقتها لما هی صورة له وهذه المطابقة شاملة للتصورات والتصدیقات باسرها والمطابقة التی لاتشمل الجهلیات المرکبة هی المطابقة مع ما فی نفس الامر وهی لاتتبادر من لفظ صورة الشیٔ فالاولی ان یبدل التبادر بالایهام ویقال صورة الشیٔ موهم ان الصورة لابد ان تکون مطابقة له ولاکذلک الصورة الحاصلة من الشیٔ فکان اولی منه الوجه الثالث انه یخرج منه العلم بالجزئیات المادیة فانه لاتحصل 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 لایقال المراد بالعقل فی التعریف الذهن وهو اسم لمجموع الحواس والنفس فانه ربما یطلق العقل علی الذهن مقابل الخارج ایضا وح یصدق التعریف علی علم الجزئیات المادیة ایضا لحصول صورها فی الذهن الا انا نقول هذا التقریر لایرفع التسامح وان افاد صحته بالتاویل والمطلوب هذا لا ذاک وبعد اللتیا والتی اقول غرض السید المحقق ههنا یتم بارادة الصورة الحاصلة من حصول الصورة فحسب فلا حاجة الی ذکر التسامحین

له ای المولی عماد الدین اللبکنی رح ١٢ منه مد ظله

له ای مولانا جلال الدین الدوانی رح ١٢ منه مد ظله

١٤٥

ایماء الی ان هذا الکلام لهذا احتاج المحشی فی اثباته الی امر خارج والله اعلم بالصواب وهو الملهم فی کل فصل وباب ١٢ غلام یحیی رح

الآخرين بل وقال قد وقع في كلام كثير من المحققين ان في تفسير التصور بحصول الصورة تسامح والمراد الصورة الحاصلة الخ لكان اخصر واظهر هذا بحسب النظر الجلي من النظر وأما النظر الدقيق فيحكم بانه لا حاجة الى ذكر هذا التسامح ايضا لانه على 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 التسامحيين الآخرين وان لم يحتج اليهما لكن ذكرهما استطرادا وتبعا للاول واما الجواب عن الثاني فصعب بحسب الظاهر والذي يقتضيه النظر الادق 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 للمجمور ومخالف لتصريحات المصنف ايضا في تصانيفه وحاصل الدفع انهم يعرفون العلم بحصول الصورة ويريدون بالصورة الحاصلة تسامحا فمعنى قول المصنف والعلم الحضوري لا يكون بحصول الصورة ان العلم الحضوري لا يكون بالصورة الحاصلة فافهم فانه بالتامل 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 دأب المناظرة لان السائل ناقل كما يشهد به قوله في مفتتح السؤال قد وقع من كثير من المحققين آه والناقل من حيث هو ناقل لا يتوجه عليه الاسولة الثلثة المنع والتنقض والمعارضة فظاهر 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 النقل فليس كذلك اراد الفاضل المحشي دفع هذا التوهم بدفع مبناه وحقق ان قوله وهي اعم ليس داخلا تحت النقل فلا يكون منعه مخالفا لدأب المناظرة وحاصله ان الذي يستفاد من كلامهم هو ان المراد بحصول الصورة الحاصلة تسامحا لئلا يلزم اندراج مقولة تحت مقولة اخرى فان العلم من مقولة الكيف على الاصح فلو فسر بحصول الصورة وهو من مقولة الاضافة لكان نسبة بين الحاصل وبين ما يحصل فيه لزم اندراج الكيف تحت الاضافة فلهذا حكموا بالتسامح وقالوا المراد بحصول الصورة الحاصلة بان يراد من المصدر معنى اسم الفاعل فتكون الاضافة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف ولم يظهر من كلامهم انهم عمموا الصورة الحاصلة واد خلوا فيها العلم الحضوري ايضا فظهر ان قول المعترض وهي اعم آه ليس داخلا تحت النقل بل هو مقدر على جهة اورده المعترض من عند نفسه لتتميم ايراده فيصح جوابه بمنعه بلا ريب **قوله** لما كان العلم الحصولي من مقولة الكيف قد عرفت ما فيه بالنصف **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 بطلانه فان حصول الصورة ليس الا الوجود الذهني كما صرح به السيد المحقق في ما سبق 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 لما قال عدم دخول الامور العامة في مقولة من المقولات يستلزم عدم انحصار الاشياء في المقولات العشر المصرح في كلامهم لانا نقول حصر الاشياء في المقولات العشر انما هي بالنظر الى الحقائق المتاصلة اي لا يكون اعتباريا محضا ولا بسائط ذهنية بل يكون لها جنس وفصل في الذهن وان كان امرا انتزاعيا كالاضافيات واما ان يكون بسائط ذهنية كالفصول والامور العامة ومنها الوجود واما ان يكون اعتباريا محضا كالمجموع من الجواهر والاعراض فليست داخلة تحتها ولا ينتقض الحصر بها وبالجملة حصول الصورة

ليس من مقولة الاضافة فلا يكون وجها للحكم بالتسامح ولو قال لما كان العلم الحصولي من مقولة الكيف وفسر بحصول الصورة مع عدم خروجه في مقولة من المقولات حكموا بالتسامح لكان أولى قوله كما في شرح المواقف أقول لما تفطن المحشي بما يرد على التقرير المذكور للحكم التسامح على ما بينا ك عليه خيمة بخيم النقل لئلا يتوجه عليه شئ فان الناقل لا يتوجه عليه شئ من الاسولة قوله ولم يظهر انهم عمموا ايضا قال بعض المناظرين فيه ان المحقق الدواني واتباعه قد عمموا الصورة الحاصلة بحيث يشمل الحضوري ايضا انتهى أقول لا بد من تصحيح النقل ولعلنا لم نحصل المراجعة الى اسفارهم فان الذي نظهر من المراجعة اليها هو انهم لم يعمموا الصورة الحاصلة اصلا بل اراد وا اولا الصورة الحاضرة من الصورة الحاصلة ثم عمموا بالنظر الى صنيع المحقق الدواني في حواشي التهذيب حيث عرف اولا العلم بالصورة الحاصلة من الشئ عند العقل ثم قال والمراد به مطلق الصورة الحاضرة عند المدرك ثم عممه بقوله سواء كانت تلك الصورة غير الصورة الخارجية وهو في العلم الحصولي او عينها وهو في العلم الحضوري وبالجملة لم يعمم احد منهم الصورة الحاصلة بل الصورة الحاضرة والسر فيه ان الحصول قد يطلق مرادفا للحضور والوجود الاعم الشامل للحضور بنفسه وبالصورة وقد يطلق على ما يخص الحصولي فحيث عرفوا العلم بحصول الصورة اراد وا به المعنى الثاني وهو المراد في قول المصنف ههنا والعلم الحضوري لا يكون بحصول صورة وحيث عمموا التعريف المذكور اراد وا به المعنى الاول الشامل للحصولي والحضوري قوله كيف اي كيف يكتفي بتعميم الصورة الحاصلة بالعلم الحضوري فيها قوله وانما الداعي آه الاظهر ان يقول انما الداعي الى الحكم بالتسامح هو لزوم اندراج ما هو من مقولة الكيف تحت ما ليس من مقولة من المقولات قوله فلو عمموا آه حاصله انهم انما حكموا بالتسامح في تعريف العلم بحصول الصورة لئلا يلزم اندراج ما هو من مقولة الكيف اي للعلم تحت مقولة الاضافة بحسب هذا التفسير فلو عمموا الصورة الحاصلة للحضوري ايضا لزم الفرار على ما علمته الفرار قوله عاد المحذور المذكور أقول لا يخفى ما فيه فان اللازم في ما سبق لزوم اندراج ما هو من مقولة الكيف تحت مقولة اخرى واللازم ههنا اندراج ما ليس من جنس مقولة من المقولات تحت ما هو من مقولة الكيف فلا يلزم عود المحذور المذكور بل يلزم المحذور الآخر ابتداء اللهم الا ان يقال ليس المراد بالمذكور شخص المذكور بل جنسه وهو لزوم اندراج امر تحت مباينه وهذا القدر من المحذور مشترك في الموضعين قوله بل حاله كحال المعلوم آه حاصله ان العلم الحضوري ليس داخلا تحت مقولة معينة كيف وهو متحد مع المعلوم ذاتا واعتبارا كما مر تحقيقه فيكون حاله كحال المعلوم فان كان المعلوم جوهرا كالنفس الناطقة كان علمه ايضا وهو عينه جوهرا وان كان عرضا كان علمه ايضا وهو عينه عرضا ولا كذلك العلم الحصولي فانه مندرج تحت مقولة معينة وهي الكيف على الاصح قال في المنتهية قيل ان الصورة ايضا كذلك لانها تابعة لذي الصورة فان كان جوهرا فالصورة ايضا جوهر وان كان غيره فالصورة ايضا غيره فالصورة ليست مطلقا كيفية بل هي تابعة لذي الصورة انتهت وقد مر منا ما يتعلق بهذا المقام فتذكر قوله بل هو اي قوله وهي اعم قوله وانا وعيت هذا اي حفظت وفهمت ان قوله وهي اعم ليس داخلا تحت النقل قوله ان حاصل الجواب آه هذا حاصل للجواب على تقدير عدم دخول الجملة المذكورة تحت النقل بالمنع عليها وامّا قال بعض الناظرين هذا حاصل للجواب على تقدير ان يكون قوله وهي اعم غير داخل تحت النقل وعلى تقدير ان يكون داخلا تحته انتهى فزاده عن القلم فانه مع عدم صحته في نفسه ينافيه الفاء الداخلة على اعلم وكذا قول ذلك البعض الحاصل ان القول بتعميم الصورة الحاصلة من الحصولي والحضوري وان صدر عن بعض المحققين لكن لا يجب اتباعه لكونه باطلا انتهى قوله لان المفهوم منها آه منشأ الفهم

لفظة من بتحصيل وجه آخر لكون تعريف العلم بالصورة الحاصلة من الشئ اولى من تعريفه بحصول صورة الشئ بلا لفظة من
قوله بالذات كما في التصديقات **قوله** او بالاعتبار كما في التصورات **قوله** فكيف تعم الحضوري فان في الحكاية للبدن الغائبة بالحكاية
وهاهي حكاية عنه ولو اعتبارا وفي الحضوري التغاير مفقود مطلقا **قوله** لانه وان في جداره دفع توهم عسى ان يتوهم ان التغاير الاعتباري
موجود في الحضوري ايضا فان النفس مثلا من حيث ان فيها قوة عاقلة عالم ومن حيث ان فيها قوة معقولة معلوم ومن حيث ان فيه قوة
الكشف علم وهذا التغاير المعالج المستعلج فلو عمم الحصولي الحضوري ايضا لم يلزم محذور اصلا ووجه الدفع ان هذا التغاير ليس لتغاير حقيقة وبحسب
المصداق انما هو تغاير بحسب العنوان بعد الصدق فلا ينفع اذ لابد في الحكاية من التغاير حقيقة **قوله** فاوهم المتوهم المولوي محمد عظيم قال في المنهية
اي اذا كان قوله وهي عمم تتمة اورد ها المعترض فما وهم فاسد انتهت **قوله** والناقل لا يتوجه عليه الاولى ان يقول والناقل من حيث انه
ناقل آه وتوضيح المرام ان المنع عندهم عبارة عن طلب الدليل على مقدمة معينة من الدليل والنقض عبارة عن ابطال الدليل متمسكا بشاهد
اما التخلف او لزوم المحال والمعارضة عبارة عن اقامة الدليل على خلاف ما اقام عليه المدعي الدليل فلا بد لهذه الثلثة من الدعوى والدليل
والناقل اذا نقل شيئا كان يقول قال ابو حنيفة النية ليست بشرط في الوضوء فلا يخلو اما ان يصير مدعيا بما نقله او لا فان صار مدعيا بالمنقول
فقد صار غاصبا لمنصب المدعي لان منصبه لم يكن الا تصحيح النقل فقط فاذا اراد الاستدلال عليه صار غاصبا لمنصب المستدل والغاصب
ترد عليه الاسولة الثلثة فيرد على مثل هذا الناقل كل واحد من هذه الثلثة لكن لا من حيث انه ناقل بل من حيث انه مدع وعلى الثاني لا يتوجه
عليه شئ من الاسولة فان تعريفاتها تنبئ عن وجود الدعوى والدليل وهما مفقودان في النقل من حيث هو نقل فان اردت زيادة توضيح لذلك فاستمع ان في
النقل تحقق اربعة امور الناقل والنقل والمنقول والمنقول عنه والمعني لتوجه الاسولة على الناقل وهو ظاهر وعلى النقل الذي هو فعل الناقل فانه اورد عليه المنع
مثلا فاما ان يكون غرض المانع منه عدم تسليم النقل بان يقول لا نسلم انك نقلت كذا فهذا باطل قطعا واما ان يكون غرضه طلب تصحيح النقل فحينئذ ذلك ليس بمنع حقيقة
وكذا لا معنى لتوجه الاسولة على المنقول عنه وهو ظاهر فان المنقول عنه اما الكتاب او المعتمد ولا معنى لتوجه السوال عليه بقي الشق الثالث وهو ورود
الاسولة على الشئ المنقول وهو وان كان صحيحا بحسب الظاهر لكنه ليس كذلك لان الناقل لم يلتزم صحة حتى يرد عليه الايراد الا ان يكون غرض
السائل طلب تصحيح النقل فهو امر آخر وهذا معنى قول بعض المحققين لا يمنع النقل الا مجازا فالمراد بالنقل المنقول لا معناه المصدري وقد اوضحت
ذلك كله في شرح الرسالة العضدية المسمى بالمدية المختارية **قوله** فاسد وذلك لما عرفت ان قول المعترض وهي عمم ليس داخلا تحت النقل
وقال بعض العلماء ينبغي ان يعلم انه يمكن دفع هذا الوهم على تقدير اندراج ذلك القول تحت النقل بان المنع وان لم يكن متوجها على نفس النقل
لكن يتوجه على المنقول عنه اذا كان فيه الفساد فلا يقال هذا النقل من فلان ممنوع ويجوز ان يقال ما نقل عن فلان ممنوع اذا كان ذلك
فاسدا وفي ما نحن فيه المنقول عنه فاسد انتهى وقلده بعض المناظرين وزاد عليه تجويز ورود الممنوع الثلثة على المنقول عنه حيث قال
انت تعلم انه على تقدير كونه داخلا تحت النقل هذا التوهم فاسد ايضا اذ الممنوع الثلثة وان لم تتوجه على النقل لكن يجوز توجهها على المنقول
عنه كما في ما نحن فيه انتهى وعلى ما مر يرد المنع واخويه على المنقول عنه فانها انما ترد على الدليل او الدعوى والمنقول عنه ليس بدليل
ولا دعوى وهذا امر يفهمه البليد والصبيان **قال** في المطارحات هو علم لكتاب صنفه ابو الفتوح شهاب الدين بن يحيى بن حبش الحكيم
السهروردي المقتول في سنة ثمان وثمانين وخمسمائة صاحب حكمة الاشراق والتلويحات وهيا كل النور وغيرها ابن اخت العالم
الكامل الشيخ شهاب الدين السهروردي المعروف صاحب السلسلة وذكر هم عبارته هكذا اذا ادركنا شيئا بعد ان لم ندركه فاما ان يحصل فينا امر

او لم يحصل على الثاني فاما ان يزول عنا شئ او لم يزل فان لم يحصل ولم يزل فاستوى حالنا قبل الادراك وبعده وهو محال وان زال
عنا شئ فاما ان يكون ذلك الشئ ادراكا او امرا آخر او صفة غير الادراك وعلى الاول فيكون ذلك الادراك امرا وجوديا اذ الامر العدمي لا يكون
انتفاء لما ليس بشئ وعلى الثاني للنفس ادراكات غير متناهية فيجب ان يكون فينا صفات غير متناهية بالبطلان واحد منها عند قصد النفس الى
ادراك شئ ثم الادراك للشئ تحصيلا لانتفاء وجوده الانسان من نفسه تحصيلا لا تخليته ليس وجود الشئ في الاعيان نفس الادراك به والا
لكان كل موجود مدركا لكل احد وايضا ما كان المعدوم في الاعيان مدركا وما سبق علم الشئ على وجوده وبالجملة لابد من حصول اثر في النفس
فاذا كان للشئ وجود في الخارج ان لم يطابقه الاثر عند ك فليس بادراك له كما هو وان طابقه من وجه فادراك له من ذلك الوجه وان طابقه
من جميع الوجوه التي هو لها فحصل الادراك به كما هو انتهت ولابد علينا ان نتذكر اولا ما يتضح به كلام المطارحات ثانيا ما يرد علينا من
المناقشات فنقول غرض صاحب المطارحات ههنا اثبات ان علم الاشياء بحصول صورها فينا لا على طريق الاضافة عنا وتوضيحه ان النفس
لما كانت مجردة عن المادة ولواحقها فتكون ذواتها وصفاتها الانضمامية حاضرة عندها فتدرك ادراكا حضوريا غير محتاج الى امر آخر
وقد مر تفصيله واما الاشياء الغائبة عنها اي ما عدا ذاتها وصفاتها فلا سبيل الى علمها الا بواسطة بها ينكشف المعلوم عندها وهي
الصورة العلمية الحاصلة وذلك لانا اذا ادركنا شيئا من الاشياء الغائبة عنا على سبيل الادراك الحصولي بعد ان لم ندركه كزيد مثلا
فلا يخلو اما ان يحصل فينا امر او لم يحصل على الثاني فاما ان يزول عنا شئ او لم يزل فهذه ثلثة احتمالات كلها باطلة الا الاول وهو
المطلوب اما بطلان الاحتمال الثالث وهو ان لا يحصل شئ ولا يزول فبينة بقوله فان لم يحصل ولم يزل وقد مر على الاحتمال الثاني
لقلة الكلام فيه وكثرته في الثاني وحاصله انه لو لم يحصل فينا امر عند علمنا بزيد ولم يزل عنا امر يلزم استواء حالة الادراك وقبله واللازم ١٣٩
باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم فلانه اذا استوى حال العلم وما قبله فلا يكون في العالم زيادة امر عند
العلم فاي سبب لحصول العلم له في هذا الوقت دون ما قبله على انا اذا رجعنا الى وجداننا نجد حال العلم شيئا لم نجده في حال الجهل واما
الاحتمال الثاني وهو ان يكون العلم بزوال شئ عنا لا بحصوله فبين بطلانه بقوله وان نزال عنا شئ الآية وتوضيحه انه لو كان علم الاشياء
بالازالة فاذا علمنا زيدا وزال عنا شئ فلا يخلو اما ان يكون ذلك الشئ الزائل ادراك امر آخر كعمرو مثلا بان يكون قد ادركنا عمرا
قبل علم زيد فاذا ادركنا زيدا زال عنا ذلك الادراك فكان زواله ادراكا له واما ان يكون صفة غير الادراك من صفاتنا النفسانية
كالسرور والحزن وغير ذلك ولا احتمال ثالث سواهما وكل منهما باطل فمذهب الازالة باطل اما بطلان الاول فبينة بقوله وعلى الاول
واما بطلان الثاني فبينة بقوله وعلى الثاني وتوضيح الاول انه اذا كان ادراك شئ كزيد بزوال ادراك امر آخر كعمرو يلزم كون الادراك
الزائل وجوديا لاعدميا سلبيا اذ لو كان امرا عدميا بان يكون ادراك عمرو بزوال ادراكه آخر قبله كيف لا يحصول شئ وهكذا
يلزم تعلق الانتفاء بالامر العدمي واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه اذا كان ادراك زيد زوالا لادراك عمرو وقد فرضنا
ايضا زواله لزم تعلق الزوال بالزوال ضرورة وكذا ادراك عمرو لما كان زوالا لادراك بكر وهو ايضا زوال لادراك آخر قبله لزم تعلق
العدم بالعدم وفسد هليه واما بطلان اللازم فلان العدم مفهوم يقتضي الاضافة الى الوجود ولا يمكن تعلقه بالعدم والا لزم ان يكون
للسلب نقيضان احدهما سلبه وثانيهما سلبية تعدد النقيض لشئ واحد باطل عندهم وستطلع على تحقيق ذلك عن قريب فلما
بطل اللازم بطل الملزوم فلا يكون الادراك الزائل اعني ادراك عمرو مثلا امرا عدميا بل وجوديا فثبتت وجودية الادراك الزائل فبطل مذهب

الازالة لا يقال المطلوب هو ثبوت وجودية جميع الادراكات ولم يثبت لانا نقول قد ثبتت منه وجودية جميع الادراكات باجراء هذا التقرير فانا اذا ادركنا
زيدا وكان علمنا زوال ادراك عمرو لزم وجودية ادراك عمرو وادراك عمرو اذا كان زائلا دل الادراك بكر بر وجودية هذا في السلسلة الماضية
واما في المستقبلة فنقول اذا اوردنا 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 المهولا سواء كانت النفس قديمة او حادثة فنقول لا تثبت من هذا
التقرير وجودية اول ادراك حصل له لانه ليس قبله ادراك شئ فلا يكون زوالا لشئ فلا تثبت من تعلق الزوال به وجودية قلت فيه تسليم لعدم
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 الباقي وفيه انه على هذا لا يبطل مذهب الازالة بالكلية
بالتقرير المذكور الا بعد انضمام العدم القائل بالفصل او تساوي جميع الادراكات في الوجودية والعدمية وهو خلاف ما صرح به السيد
المحقق ههنا فانه ذكر ان تقرير صاحب المطارحات يدل على الايجاب الكلي وسيأتي تحقيقه وثانيا ان الذي ثبت بالبرهان القطعي هو ان ادراكات
النفس لا تنقطع بل لها بعد الموت ايضا ترقيات وعلوم فلا يتحقق الادراك الاخير وثالثا انا لو سلمنا تحقق الادراك الاخير لكنا نقول على هذا
التقدير وان لم يتحقق بعده ادراك لكن يمكن ذلك البتة فنقول لو كان هذا الادراك الذي فرضتموه اخيرا زوالا وعدميا لكان يوما امكان تعلق العدمي
بالعدمي لا امكان ان يتعلق به زوال وعلم ان لم يمت الرجل في ذلك الآن فتعلق العدمي بالعدمي محال بنفسه فامكان ذلك ايضا محال ١٥٠
لان امكان المحال محال واذا استحال اللازم استحال الملزوم وهو كون ذلك الادراك الاخير عدميا فثبتت 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 بالبرهان فالملزوم مثله ووجه الملازمة
ان للنفس في كل وقت قوة لان يدرك الامور الغير المتناهية وادراكات الامور الغير المتناهية على هذا التقرير 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 كيفا لا ولا يمكن تعلق الزوال الواحد بامور كثيرة فلا بد لكل زوال من امر فيلزم اجتماع الامور الغير المتناهية
في النفس قطعا فثبتت من هذا كله ان علم الاشياء الغائبة عنا يكون بحصول صورة فينا لا بزوال شئ عنا تم اورد صاحب المطارحات
دليلا آخر لاثباته بقوله ثم الادراك للشئ تحصيل الخ وحاصله ان الانسان اذا رجع الى وجدانه وتامل في جنانه يجد تحصيل امر عند العلم
بشئ لا زوال امر فبطل مذهب الازالة ثم ايده بقوله وليس وجود الشئ 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 شئ نفس وجوده في الخارج
والا لزم 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 يتصور الشئ قبل نفسه ولما كان العلم
عبارة عن نفس وجود الشئ العيني فكيف يتصور سبق العلم على الوجود ومنها لزوم عدم علم المعدومات لفوات مناط العلم
هناك فثبت ان نفس وجود الاشياء ليس كافيا في العلم بل لا بد من حصول صورة وظاهر ان الشئ ما لم يطابق الشئ لم يمكن حاكيا

عنه فلا بد من ان يكون ذلك الامر الحاصل مطابقا لما ذكر في الاشراق فان كانت المطابقة تامة يكون العلم الحضوري ايضا تاما وان كانت ناقصة يكون العلم الحضوري ايضا ناقصا هذا حاصل كلام المطارحات من اوله الى آخره ويرد عليه ما اوردته المحقق الدواني في شواكل الحور شرح هياكل النور بانه على تقدير ان يكون كل ادراك زوالا ادراك امر آخر لم لا يجوز ان يكون ذلك الادراك حضوريا لكن مسبوقا بعدم الادراك ولا يلزم من كون كل ادراك حصولي زوالا كون العلم الحضوري ايضا كذلك وحاصله على ما قيل ان هذا احتمال لما ذكره صاحب المطارحات وهو ان يكون ذلك الزائل علما حضوريا والتقرير المذكور وان اثبت كون ذلك الزائل الحضوري وجوديا لا محالة لكنه لا يفيد اذ الغرض اثبات وجودية العلم الحصولي لا العلم الحضوري فلم يثبت فيحتمل ان يكون جميع الادراكات الحصولية ازالة والادراك الحضوري وجوديا ولا يلزم من كون الحصولي زوالا كون الحضوري ايضا زوالا فلعل هذا الاحتمال لم يثبت الدعي 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 وجودية ذلك الادراك فافهم وأجاب عنه السيد المحقق في حواشي شرح الهياكل بقوله الظاهر ان المستدل اراد بالادراك الادراك الحصولي فعلى هذا زوال الادراك الحضوري يكون انتفاء لصفة اخرى غير الادراك ويكون داخلا في الشق الثاني انتهى وحاصله على ما فصلت في تعليقاتي عليها منع بطلان الحصر بان هذا الاحتمال الذي ظنه المورد 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 فانا 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 والمراد بالشق 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 فجوابه 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 او وجوديا مالم يقم برهان عليه والمراد بالشق الثالث ما اورده ذلك المحقق في شرح الهياكل ايضا من انه على تقدير ان يكون زوالا لامر 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 تحصيل 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 غير متناهية بالاجمال والثالثة ان تدرك الامور الغير المتناهية على سبيل التعاقب في الازمنة الغير المتناهية والرابعة ان تدرك لها في كل آن على سبيل البدلية وليس المراد ههنا الصورة الاولى كما زعمه المورد المحقق لاستحالتها واما الصورة الثانية والثالثة فلا استحالة فيهما فلا تكونان مرادتين ههنا ايضا بقيت الصورة الرابعة وهي المرادة ههنا وتوضيحه ان للنفس في كل آن قوة ادراك الامور الغير المتناهية على سبيل البدلية بان لها قوة ان تدرك في هذا الآن زيدا وبكرا وخالدا وعمرا وهكذا

ه اي مولانا جلال الدين الدواني ره منه مدظله

١٥١

فان الامر الثاني

فان الثالث

يمكن لها ان تدرك جميع الامور الغير المتناهية في آن واحد لا على سبيل الاجتماع بل على سبيل البدلية فلابد ان يكون في النفس قبل
هذا الآن زائلات غير متناهية يزول واحد منها عند تعلق العلم به فان قلت اي حاجة الى وجود الامور الغير المتناهية في النفس قبل
هذا الآن فانها لا تدرك في هذا الآن الا شيئا واحدا فغاية ما يلزم وجود زائل هذا العلم قبل هذا الآن لا وجود غيره قلت لما كانت النفس
قادرة على ادراك امور غير متناهية على سبيل البدلية في كل آن يلزم اجتماع الامور الغير المتناهية فيها قبل هذا الآن لتقدر النفس على
ازالة اي شئ شاءت من الاشياء المجتمعة فيها فانه لو لم توجد فيها في الآن السابق الامور الغير المتناهية بل القدر المتناهي مثلا عشرة امور لتقدر
النفس على ادراك الامور الغير المتناهية بدلا في الآن اللاحق بل لا تقدر الا على زوال هذا القدر اي عشرة زوالات وقد فرضنا ان للنفس قدرة
الادراك الغير المتناهية بدلا هذا خلف والايراد الرابع ما اورده ذاك المحقق في شرح الهياكل ايضا بانه بعد تسليم وجود الامور الغير المتناهية
في النفس بطلانه ممنوع اذ لا يلزم كون تلك الصفات الغير المتناهية مرتبة وجوابه يعلم من تحقيق المصنف ههنا فانه اثبت الترتيب بين تلك
الامور وسيجئ تحقيقه على انه يخالف ما صرح به ذاك المحقق ايضا في شرح العقائد العضدية ان الامور الغير المتناهية مطلقا مرتبة وشنع به على
الحكماء القائلين بان من الامور الغير المتناهية ما هي غير مرتبة تشنيعا بليغا والايراد الخامس انا لو اريد حمل ليس بشئ ما هو لا شئ محض
اي سلب بسيط فنقول ان يكون الزائل السابق سلبا عدوليا ولا يلزم صح تعلق العدمي بالعدمي اذ كل ادراك زائل على هذا التقدير كادراك
عمرو مثلا سلب عدول له نحو من الثبوت فاذا علمنا زيدا عرض الزوال بذلك النحو من الثبوت وبقي العدم المحض فلم يلزم صح كون العدمي انتفاء
للعدمي اي السلب المحض فلم يثبت من هذا الدليل كون الحصولي وجوديا محضا اي لا سلبا عدوليا وان اريد بالملاشي السلب
مطلقا محضا كان او عدوليا فلا نسلم هذه المقدمة اذ السلب العدولي لما كان له نحو من التحقق يتعلق به العدم البتة ومحصل هذا الايراد الكلام
على احدى مقدمتي الدليل فان دليل صاحب المطلحات على سبيل القياس هكذا لو كان الادراك عبارة عن زوال ادراك آخر لزم تعلق العدمي بالعدمي لكن تعلق
العدمي بالعدمي محال فكذا ملزومه فان كان المراد بالتعلق الذي تعلق به العدم السلب البسيط المحض فالصغرى ممنوعة لجواز تعلق العدم بالعدم الثابت وان كان المراد التعلق
مطلقا فالكبرى ممنوعة والايراد السادس ان لفظ الوجود يطلق على ثلثة معان الاول الوجود النفس الامري سواء كان في الذهن او في الخارج ويقابله العدم بمعنى
في نفس الامر والثاني الوجود في الخارج وهو خاص من الاول ويقابله العدم بمعنى المعدوم في الخارج وان كان موجودا في الذهن والثالث ان لا يكون السلب جزء
لمفهومه فان اريد بالوجود في ههنا المعنى الاول يكون معنى المقدمة المذكورة ان الامر العدمي لا يكون انتفاء لعدمي اي معدوم في نفس الامر
وهو ظاهر فمردود وان كان صحيحا في نفس الامر لكنه لا يفيد فلا يتم التقريب فان غاية ما يلزم منه كون الادراك الحصولي موجودا في نفس الامر اعم من
ان يكون موجودا في الخارج او في الذهن واعم من ان يكون السلب جزء المفهوم او لا يكون وفي المطلوب ههنا انما هو اثبات ان العلم الحصولي موجود
في الخارج فيما من غير ان يعتبر السلب في مفهومه وان اريد الثاني فلا تكون المقدمة المذكورة صحيحة لانه يكون معناها على هذا التقدير ان الامر
العدمي لا يكون انتفاء لما ليس موجودا في الخارج وهذا باطل فان من الاشياء ما لا وجود له في الخارج بل في الذهن ويعرض له العدم وان اريد
الثالث لا تكون المقدمة المذكورة صحيحة ايضا اذ على هذا يكون معناها ان الامر العدمي لا يكون انتفاء لما لا يكون السلب جزء مفهومه وهذا باطل
فان العدمي كثيرا ما يكون انتفاء لما لا يكون السلب جزء المفهوم كالاعمى والايراد السابع ان الثابت بالشق الاول في الدليل المذكور ليس الا
وجودية ذاك الادراك الزائل ولا يلزم من وجودية ادراك حصولية لجواز ان يكون حضوريا فلا يثبت كون الحصولي وجوديا وجوابه علم مما
ذكرنا سابقا ان المراد بالادراك الواقع في الشق الاول الادراك الحصولي فاحتمال كونه حضوريا خارج من البين والايراد الثامن ما اورده

الايراد الرابع

الايراد الخامس

الايراد السادس

الايراد السابع

الايراد الثامن

بعض المناظرين فافتخر به حيث قال التحقيق ان الذي ذكره صاحب المطارحات على تقدير تسامه لا يدل الا على حصول امر في الذهن حين تعلق العلم الشيئي ولا يدل على ان العلم عبارة عن حصول امر في الذهن اذ يجوز ان يكون العلم على تقدير كونه امرا موجودا حالة اخرى مجردة بالحالة الادراكية ويكون الحاصل في الذهن متعلق العلم كما سيحققه الشارح وهذا الايراد مشترك الورود على صاحب المطارحات وعلى المصنف لا يمكن دفعا صلا انتهى **اقول** القول بالحالة الادراكية من مبتدعات المتاخرين كشارح التجريد الجديد وصاحب الافق المبين وتبعهما السيد المحقق وتبعهم صاحب سلم العلوم وامثاله وما في كلام المتقدمين فليس لها اثر ولا خبر فانهم آمنوا قاطبة على ان العلم هو الصورة الحاصلة وفروا عليه مقدمات كاتحاد العلم والمعلوم وغير ذلك اذا عرفت هذا فنقول ان كان غرض هذا المورد من كلام البيان الواقعي لان كلام صاحب المطارحات لا يستقيم على مذهب المتاخرين فنسلم لكنه لا يفيد ههنا وان كان غرضه الايراد على صاحب المطارحات كما يقتضيه سباقه وصرح به في سياقه فهو ليس بوارد لا على صاحب المطارحات ولا على المصنف ولا على غيرهما من المحققين لان كلامهم مبني على ما حقق عندهم من ان العلم هو الصورة العلمية والايراد التاسع الذي اورده ذلك المحقق في شرح الهياكل ايضا حيث قال بعد نقل كلام صاحب المطارحات انت خبير بانه لا يخلو عن ضرب اضطراب اذ لم لا يجوز ان يكون الحاصل للنفس نسبة ما الى ذلك المعلوم فان قلت تحقق النسبة فرع تحقق المنتسبين ونحن ندرك ليس بموجود في الخارج فلا بد من وجود آخر واذ ليس في الخارج فهو في الذهن قلت الدليل جار على ان للمفهومات ضربا آخر من الوجود وما انه في الذهن فلا نسلم ذلك فلا يلزم الا وجوده في مدرك ما عقلا او نفسانيا تبعيا او قلبيا وغيرها ان كان وما ان كل معلوم فهو موجود في نفس عالمة فلا تتم الدليل عليه سالما من المنع انتهى واجاب عنه الفاضل المنصوري في شرحه لهياكل النور بان المستدل رد بين قسما ثم شقا الرابع لها وتقرير الدليل على الوجه الملخص ان الادراك بعد ان لم يكن حالة حادثة فينا بالضرورة وتلك الحالة اما ان تكون صفة موجودة فينا اولا وعلى الثاني اما ان تكون زوال صفة اخرى او لا والكل باطل الا الاول فثبت المطلوب **اقول** لا يخفى ان هذا الجواب لا يسمن ولا يغني من جوع فانه ماذا اراد بقوله الادراك حالة حادثة فينا ان اراد انه حالة حادثة فينا كحصول الصفات الانضمامية للموصوف فهو ممنوع عند المعترض لا بد لاثباته من برهان ودعوى الضرورة لا تسمع وان اراد الاعم من ذلك ومن حصول النسبة المنتقصة والرابطة الخاصة بين العالم والمعلوم فهو بعيد المورد لا المجيب وبعد التيا والتي قول خال عن الالمام ههنا ان دليل صاحب المطارحات المذكور ليس دليلا برهانيا بل هو دليل اقناعي مبني على مقدمات مشهورة مسلمة بين الحكماء كون العلم عبارة عن الشيئ الحاصل في الذهن لا عبارة عن الاضافة وكون العلم هو الصورة الحاصلة لا حالة اخرى تحصل بعدها وكعدم تعلق العدم بالعدم ومع ذلك فلا يثبت منه الا كون الادراك اعم من الوجودي والانتقاري الثابت لا وجودية خاصة والمطلوب هذا الاذاكك اللهم الا ان يقال الغرض منه ليس الا نفي كونه زوالا محضا والمانعي كونه انتقاريا ثابتا فبدليل آخر فتدبر ولقد اطلنا الكلام في هذا المقام وفصلنا ما لم يفصله الاعلام لان المقام مقام مزلة الاقدام كم زلت فيه اقدام الاقوام **قوله** حاصله آه قد ذكرنا ان حصول الحاصل فلا تغفل **قوله** للنفس الموجودة قائمة تقييدها بالموجودة ستظهر عن قريب **قوله** اما ان يكون ايضا اي كما فرض زواله علما حصوليا **قوله** اي امر يريد ان المراد بالصفة الامر مطلقا لا معناها الحقيقي فلا يرد عليه ما سياتي **قوله** غير الادراك الحصولي تتحقق فيه ثلث صور احدها ان يكون ذلك الزائل علم الصفة الانضمامية وثانيها ان يكون نفس صفة من صفاتها كالسرور والحزن وغيرهما وثالثها ان يكون علم النفس بتلك الصفات وسياتي بقوله سواء كان علما حضوريا او لا **قوله** وعلى الثاني اي على تقدير ان يكون الزائل امرا غير الادراك الحصولي يلزم وجود الامور الغير المتناهية في النفس فيحال آن الادراك جبلة قوة لادراك الامور الغير المتناهية على سبيل البدلية

لعله السياق بفتح السين بعدها باء موحدة ليتعلق في القرية اللفظية المتقدمة والسياق بكسر السين بعدها ياء مثناة تحتانية ساكنة في المتابعة هذا على الاكثر منه ظله

لعله اي ما افاده فضل الدين غياث المعارف بالمنصور ابن صدر الدين الشيرازي معاصر الدواني رحمهم الله تعالى منه ظله

قوله في المطارحات ما حاصله ان العلم حاصل ان لم يكن حاصلا فلا علم اصلا ان كان حاصلا فالعلم حاصل فالعلم حاصل ابدا لنفس الحاصل لنفس الحاصل فلا علم ابدا

قوله وعلى الاول اى على تقدير كون ذلك الزائل حصولها قوله والا لزم اه اى وان لم يكن الزائل وجوديا لزم تعلق العدم بالعدم
واللازم باطل فالملزوم مثله قوله انتفاء ما ليس بشئ ليستفاد منه ان المعدوم ليس شيئا والتحقيق ان الشئ قد يطلق على الموجود
فالمعدوم لا يكون شيئا بهذا المعنى وقد يطلق على ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فيكون المعدوم المتنع ايضا شيئا بهذا المعنى كذا حققه المحقق
الدوانى فى حواشى شرح التجريد والمراد ههنا هو المعنى الاول قوله وهو محال هذا هو المشهور بين الجمهور وتوضيح المقام ان السلب ان اعتبر معه ثبوت
كما فى القضية المعدولة يسمى سلبا ثابتا وان لم يعتبر معه ثبوت يسمى سلبا محضا وانتفاء بسيطا والسلب الثابت يتعلق به السلب اتفاقا واما السلب
المحض فهل يتعلق به سلب اختلفوا فيه فالذى ذهب اليه الجمهور هو انه لا يتعلق السلب به انما يتعلق بالوجود والثبوت واد عوا فيها الضرورة
واستدل عليها المحقق الدوانى فى حواشيه الجديدة لشرح التجريد بان السلب المحض لما كان معنى غير مستقل فلا تكون له صلاحية لان يضاف
اليه السلب اذ لابد للمضاف من ان يكون ملتفتا اليه بالذات ولا يخفى عليك ما فيه فانه منقوض بايراد السلب الرابطى على النسبة الايجابية
فانها ايضا رابطة فلو كانت الرابطية مانعة عن التعلق فكيف يورد السلب على الايجابية للكونها رابطة وايضا قد تقرر فى محله ان الحق
هو الجعل البسيط وامره ليس الا نفس الماهية من دون اللحاظ الى وجودها والتصافها بوجودها وهى فى هذه المرتبة معدومة محضة لا حظ لها
من الوجود ومع ذلك فيتعلق العدم بها فيها فقوله لانه السلب لا يضاف الا الى الوجود غير صحيح وما اجاب بعضهم عن هذا الاول بان كلام الدوانى
مبنى على ما ذهب اليه المتاخرون من ان النسبة السلبية بسيطة كالايجابية مغايرة لها بالذات وعن هذا الثانى بان الحصر فى قولهم السلب
لا يضاف الا الى الوجود ليس حقيقيا بل هو بالقياس الى السلب فيها ما فيها اما فى الاول فلان كلام الدوانى فى مواضع من تصانيفه صريح
فى ان النسبة السلبية عبارة عن رفع النسبة الايجابية فنسبته لبساطتها اليه مما لا ينبغى ان يصغى اليه واما فى الثانى فلان غرض المورد ليس الا رد
على هذا الحصر حتى يقال انه اضافى بل غرضه انه كما انكم جوزتم ورود السلب على نفس الماهية من غير لحاظ الثبوت فلم لا تجوزون وروده
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 اضافى لا يدفعه بل هو اول الكلام والعمل التحقيق هو ان ذهب اليه المحققون من انه تكمن اضافة السلب المطلق الى السلب المطلق ايضا
كما انه يضاف الى الوجود والماهيات الاخر والفرق بين امر دائر مما لا برهان عليه لا يقال فعلى ما جوزتم من اضافة السلب الى السلب
من غير لحاظ الى التحقق يختل كثير من قواعدهم المضبوطة منها حصر القضية عند اتحاد الطرفين فى الموجبة والسالبة فانه لما جاز ورود السلب
على السلب خرج قضية ثالثة وهى سالبة السالبة فيختل الحصر ومنها قولهم الشئ الواحد ليس له الا نقيض احد فانه على هذا يكون للسلب
نقيضان سلب السلب والوجود ومنها تفسيرهم التناقض باختلاف المقدمتين بالايجاب والسلب لاحتمال سلب السلب وهو غير السلب
ومنها اشتراط ايجاب صغرى الشكل الاول فانه لا ريب فى ان قولنا ليس لا شئ من الانسان بحيوان وكل حيوان جسم ينتج بعض الانسان
جسم فاشتراط ايجابها لا يكون صحيحا ومنها اشتراط ايجاب المقدمتين مع كلية احداهما فى الشكل الرابع ومنها ايجاب الصغرى
فى الشكل الثالث ومنها عدم انعكاس السالبة الجزئية بالعكس المستوى الا ان تكون من الخاصتين فانه لا شك ان قولنا ليس لا شئ
من الحيوان بانسان بادخال السلب على السلب سالبة جزئية فان سلب السلب الكلى لا بد ان يكون سلبا جزئيا كما ان رفع الايجاب
الكلى سلب جزئى الزاما وينعكس الى قولنا ليس لا شئ من الانسان بحيوان وان لم تكن من الخاصتين كيف وهو ملازم للايجاب
الجزئى الذى ينعكس كنفسه وبالجملة تلزم على تقدير اضافة السلب الى السلب مفاسد كثيرة لانا نقول لما كان السلب المضاف الى السلب

له اى مولانا جلال الدين الدوانى رح ١٢ منه ظله

له اى مولانا جلال الدين الدوانى رح ١٢ منه ظله

في المراتب الشفعية مستلزمة للوجبة المحصلة كسالبة السالبة وسالبة سالبة السالبة وفي المراتب الوتر تزاسالبة
البسيطة كسالبة سالبة السالبة وسالبة سالبة سالبة سالبة السالبة لم يعتبروه على حدة بل استغنوا باعتبار الموجبة والسالبة
عن اعتبار هذه المراتب فاجروا عليها الاحكام فحسب فمعنى قولهم الشئ الواحد لا يكون له الا نقيض واحد انه لا يكون له نقيضان متباينان
في المصداق فسالب السلب والوجود ليسا بمتباينين حتى يكون للسلب نقيضان والحاصل ان عدم اعتبارهم سلب السلب ليس
لعدم امكانه بل لعدم افادته فائدة جديدة كيف وقد قالوا في بحث النقيض ان نقيض كل شئ رفعه فلو لم يتعلق السالب بالسلب
لزم ان لا يكون للسلب نقيض بهذا المعنى فمن قال بان العدمي لا يكون انتفاء لما ليس بشئ لم يات عليه برهانا قويا بعد وبهذا
معنى قول المحقق الدواني في منهيات شواكل الحور كما نقله السيد المحقق ههنا ان المقدمة الاخيرة في الدليل السابق ممنوعة بل هي باطلة
واجاب عنه السيد المحقق بقوله وانت تعلم ان المقدمة الاخيرة الخ وغرضه منه تاويل المقدمة المذكورة بحيث يرد عليه المنع وحاصله
انه ليس معنى المقدمة المذكورة ان العدمي لا يكون انتفاء لما ليس بشئ مطلقا حتى يرد عليه المنع بان العدم يصاف الى العدمي وهو ليس
بل معناه ان العدمي لا يكون انتفاء لما ليس بشئ بحيث لا يستلزم الوجود فانه لو لم يستلزم عدم عدم الشئ وجود ذلك الشئ لزم ارتفاع
النقيضين فلا بد ان يستلزم وجود ذلك الشئ فعدم العدم والاعمي اللذان اوردا في سند المنع وان كان انتفاء لما ليس بشئ
لكن هذا الانتفاء مستلزم للوجود فان عدم العدم يستلزم الوجود والاعمي يستلزم البصر وقس عليه امثال ذلك فعلى تقدير كون الادراك
زيدا لا يلزم انتفاء ما ليس بشئ على وجه لا يستلزم الوجود والا لزم باطل فالملزوم مثله وتوضيحه ان هذا الزوال اللاحق كالادراك زيد
مثلا ان لم يستلزم وجود الشئ الثالث كادراك بكر لزم ارتفاع النقيضين وبهما ادراك بكر وعدمه اعني ادراك عمرو وان استلزمه
لزمت وجودية ادراك بكر فتثبت الدعوى كلية باجراء هذا التقرير في جميع الادراكات ومن ههنا ظهر الفرق بين هذا التقرير وبين التقرير
السابق وهو ان في التقرير السابق تثبت وجودية كل ادراك تعلق ادراك آخر عليه بناء على ان العدمي لا يكون انتفاء لما ليس
بشئ فتثبت وجودية ادراك بكر يتعلق ادراك عمرو عليه فتثبت وجودية ادراك عمرو يتعلق ادراك زيد عليه وقس عليه وانما في هذا التقرير
فتثبت وجودية كل ادراك بعد تعلق الادراك بادراك الزوال بزواله فتثبت وجودية ادراك بكر يتعلق ادراك زيد على ادراك عمرو
المتعلق بادراك بكر لا بمجرد تعلق ادراك عمرو وهكذا قوله اما على تقدير كون العلم عبارة عن الزائل فظاهر اه توضيح المقام ان العلم على
مذهب الازالة اما ان يكون عبارة عن الزائل من حيث انه زائل فادراك زيد هو ادراك عمر حين تعلق الزوال به وادراك عمرو هو
ادراك بكر حين تعلق الزوال به واما ان يكون عبارة عن نفس الزوال فادراك زيد هو زوال ادراك عمرو وادراك عمرو هو زوال
ادراك بكر وهكذا وكل منهما باطل اما كونه عبارة عن الزائل من حيث هو زائل فلانه لو كان عبارة عن الزائل حين تعلق الزوال
لزم ان يكون ذلك الزائل وجوديا لامتناع تعلق العدمي بالعدمي فتلزم وجودية جميع الادراكات هذا اذا كانت المقدمة
الممنوعة على ظاهرها واما اذا اولت بما اولها به السيد المحقق فيقال لو كان كل ادراك زائلا من حيث هو زائل لزم تعلق العدم
بالعدم على وجه لا يستلزم الوجود وهو محال فلا بد ان يكون الزائل الذي تعلق الزوال بزواله كادراك بكر حين ادراك زيد وجوديا
فتثبت وجودية جميع الادراكات بعين هذا التقرير واما كونه عبارة عن الزوال فلانه اذا كان العلم كادراك زيد مثلا زوالا فلا بد
ان يكون زائله وجوديا لامتناع تعلق العدم بالعدم هذا اذا عمل بظاهر المقدمة واذا اولت بالتاويل السابق يجب ان يكون

زائل زائله وجودیا کادراک بکر وبکذا فی کل علم فثبت وجودیة جمیع العلوم علی کلا التقدیرین وبعد للیتاو والتی اقول بالوجه لحکم الفاضل المحشی بالظهور علی تقدیر کون العلم عبارة عن الزائل واحتیاجه الی البیان علی تقدیر الزوال فان کلیهما سیان فی الظهور وعدم الظهور فافهم واستقم قوله بزوال کادراک عمر وحصل بزواله علم زید قوله او بزوال زواله کادراک بکر مثلا حصل بزوال بزواله علم وهو ادراک زید قوله او خصوصیة علم ودون علم بابی تعلق الزوال بادراک بکر مثلا ولا یتعلق الزوال بهذا قوله والزائل او زائل الزائل قال فی الحاشیة یرده المقدمة مربوطة بقوله بزواله او بزوال زواله انتهت یعنی الاول للاول الثانی والثانی للثانی قوله بما فی حاشیة المحاشیة وهو ان العدم لا یکون الا انتفاء لما لیس بشئ علی وجه لا یستلزم الوجود قوله فما قیل الخ قد ذکرنا ان صاحب الشوا کل اعترض علی حصر صاحب المطارحات بانه لم لا یجوز ان یکون العلم زوال الادراک حضوری ولا یلزم من کون الادراک الحضوری وجودیا کون الحصولی وجودیا واجاب عنه السید المحقق فی حواشی الشوا کل بان المستدل اراد بالادراک فی الشق الاول الادراک الحصولی واورد علی هذا الجواب المولوی محمد عظیم الکوفاموی بقوله لکن یرد علیه انه یبقی امر خارج الشقین وهو ان یکون الزائل حضوریا غیر صفة کعلم النفس بذاتها فلا یلزم علی تقدیر وجودیة الزائل المدعی ما انتهی وحاصله ان ما دخل العلم الحضوری فی الشق الثانی لا ینفع لانه لا یدخل فیه الا العلم الحضوری الذی یکون صفة والعلم الحضوری الذی لا یکون صفة کعلم النفس بذاتها یبقی خارجا عن الشقین فلا یراد بحاله وتفصیله ان احتمال کون الزائل حضوریا لا یخلو اما ان یکون داخلا فی الشق الاول او الثانی لا سبیل الی الاول لعدم ثبوت المدعی ح ولا سبیل الی الثانی لخروج احتمال ان یکون الزائل علما حضوریا غیر صفة کعلم النفس بذاتها وقد اشار الفاضل المحشی الی دفع هذا الایراد بوجهین الاول وهو باطل اولا بما بقی به النفس بالموجودة وحاصله ان الکلام فی ادراک النفس الموجودة فاحتمال کون الادراک زوال الادراک حضوری غیر الصفة وهو علم النفس بذاتها ساقط من البین فانه لو زال علم النفس بذاتها لما حصل له ادراک غیرها لان ما لا یدرک نفسه لا یدرک غیره والثانی بتفسیره الصفة بالامر وحاصله ان هذا الاحتمال بعد تسلیم امکانه داخل فی الشق الثانی فان المراد بالصفة الواقعة فیه لیس ما یقابل الذات حتی یرد ان هذا الاحتمال لا یکون داخلا فیه بل المراد بها الامر سواء کان صفة او ذاتا فیه دخل هذا الاحتمال فی الشق الثانی ویصح الحصر بلا کلفة قوله لان المفروض انما هو کون الحصولی زوالا فالمطلوب انما یثبت لو ثبتت وجودیة العلم الحصولی والثابت علی تقدیر کون احتمال الحضوریة داخلا فی الشق الاول هو الاعم فلا یتم التقریب فان قلت فاذن لا یعلم حال الحضوری ما یکون وجودیا او عدمیا قلت قد تقرر سابقا ان العلم الحضوری عین المعلوم من کل وجه فمحاله یعلم بحال المعلوم فلا حاجة الی بیانه قوله وهو ممنوع بل باطل قوله وکذا ما قیل لو کان العلم الخ قال الفاضل المولوی محمد عظیم ایضا وعبارته هکذا قوله فالاولی ما فی المطارحات فیه انه اذا کانت المقدمة الممنوعة مأولة بما ذکره المحشی لا تلزم وجودیة جمیع الادراکات لانه علی تقدیر کون الزائل السابق وجودیا فقط لا یلزم انتفاء ما لیس بشئ علی وجه لا یستلزم الشئ بل یکون کل ادراک انتفاء ما لیس 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 حاشیة الحاشیة لا تلزم وجودیة جمیع الادراکات بل وجودیة الادراکات السابقة فقط دون اللاحقة مثلا ادراک زید یستلزم وجودیة ادراک بکر والمراد انتفاء ما لیس بشئ علی وجه لا یستلزم الوجود ولا تلزم منه وجودیة ادراک عمرو فانه لا یلزم من کونه انتفاء والا تعلق الانتفاء کادراک زید بالانتفاء وهو لیس بحال انما الحال انتفاء ما لیس بشئ بحیث لا یستلزم الوجود ولم یلزم ذلک ههنا لاستلزامه وجودیة ادراک بکر وبکذا وبالجملة کل ادراک لیستلزم وجودیة الادراک السابق علیه بمرتبتین ولا یستلزم وجودیة ما بینه وبین السابق بخلاف ما اذا حملت المقدمة المذکورة علی ظاهرها فانه علی هذا کل ادراک یستلزم وجودیة السابق علیه

ل هذه هی الفائدة المذکورة منه بها مذ ظله

نقول السيد المحقق الاولى ما فى المطارحات ليس بادلى كما لا يخفى على ارباب التفتى ووجه اندفاع هذا الايراد ما قرره الفاضل المحشى فليراجع
قد عرفت ان كل زوال صالح لان يحصل العلم بزوال زوالا فادراك زيد وان لم يستلزم وجوديته ادراك عمرو لكن يمكن ان تعلق زوال آخر بها
زيد ويكون ادراك امر آخر كسعيد فحينئذ يكون ادراك سعيد انتفاء ادراك عمرو فيستلزم وجوديته والازم انتفاء ما ليس بشئ يكون على درجة لا تستلزم
الوجود وبهذا فقس قوله اذ ما تعلق الزوال بزوال زوال وجودى كادراك زيد المتعلق بادراك عمرو المتعلق بادراك بكر الثابت وجوديته قوله
لا تستلزم وجوديته الزائل اللاحق اى الزائل المتاخر عن ذلك الادراك الوجودى وهو ادراك عمرو قوله ثم اعلم آه اراد ثم بهنا المجرد التاخير فى الذكر
وهو ليس آخر غير ما ذكره صاحب المطارحات على ان العلم وجودى وليس بازالة وقد استدلوا عليه بوجوه اخر ايضا منها ان العلم يجب
المطابقة مع المعلوم والا مطابقة معه ولا يصلح لها الا الصورة الحاصلة وانت تعلم ما فيه فانه ان اريد بالمطابقة مع المعلوم حمله عليه
فممنوع لا سيما لو اريد ما به يصح انكشافه خصوصا ومعلوم وجودى فى الاذهان كان العلم عبارة عن الازالة ايضا وقد مر بعض ما يتعلق بهذا
المقام سابقا فتذكره ومنها ما اورده المصنف فى المحاكمات وتقريره انا لا شك انا اذا ادركنا شيئا تميز ذلك الشئ عند العقل وظهر
فليس معنى الادراك الا شئ الا ظهوره وتميزه عند العقل ثم لما ثبت ان ذلك الشئ المتميز موجود فى العقل والا معنى للصورة الا الموجود فى العقل
ثبت من ذلك جزءا ان الادراك حضور الصورة وحصولها عند العقل وهو لا يخفى عليك ما فيه اما اولا فلعدم صحة تفريع كون الادراك هو الظهور
على حصول التميز عند الادراك كما يشهد به قوله فليس آه لان حصول شئ مع شئ لا يستلزم ان يكون عينه والا لكان الانسان عين
الناطق بان يقال للانسان انه اذا حصلت الانسانية فى الواقع حصلت الناطقية وليس معنى الانسانية الا الناطقية وهو كما ترى واما ثانيا
فلان قوله ثم لما ثبت ان ذلك الشئ آه مصادرة على المطلوب فان الكلام انما هو فى هذا فلم يثبت ذلك قبل ذلك واما ثالثا فلان قوله
والا معنى للصورة الا الموجود فى العقل غير صحيح واما رابعا فلان قوله ان الادراك هو حضور الصورة آه يقتضى حمل المصدر على نفس عينه وهو لا يصح
فافهم قوله بان هذه الحالة الوجدانية المسماة بالعلم ليست بعدمية سياتى كلامه ويوهم ان هذه المقدمة داخلة فى الاستدلال وليس كذلك
بل هى عين المدعى قوله لانها ممتازة الخ حاصله ان الحالة المسماة بالعلم ممتازة عن غيرها والشئ من العدم يمتاز عن غيره فلا شئ
من العلم بعدم آه الصغرى فادعى الامام فيها الضرورة وقد يتبين عليها بانه لو لم تكن ممتازة عن غيرها لم يحصل بها امتياز المعلوم عن غيره
واللازم باطل فالملزوم مثلا اما الملازمة فلانه ما دام لم يحصل امتيازه عن غيره لم يحصل امتياز الشئ الآخر به ضرورة ان امتياز الشئ
لا بد ان يكون بما قوى حالا منه ثم قالوا ان ما لا يدرك ذاته لا يدرك غيره واما بطلان اللازم فظاهر وامّا الكبرى فظاهرة ضرورة ان التميز ينبئ
عن الثبوت والعدم عار عنه وأورد عليه ان المراد بالامتياز فى قوله لانها ممتازة عن غيرها ان كان الامتياز بالذات فالصغرى ممنوعة
لم لا يجوز ان يكون العلم ممتازا عن الغير بالواسطة ويكون هذا القدر من الامتياز كافيا لانكشاف المعلوم به وان كان المراد به الامتياز مطلقا
سواء كان بالذات او بالواسطة فالكبرى غير مسلمة فان العدم وان لم يكن ممتازا عن غيره بالذات لكنه ممتاز عنه بواسطة ما اضيف اليه
البتة كعدم زيد فانه ممتاز عن عدم عمرو لا من حيث هو بل من حيث ان ما اضيف اليه الاول غير ما اضيف اليه الثانى ويدفع بان ما اضيفت
اليه الاعدام على تقدير كون العلم ازالة ايضا اعدام وسلوب غير ممتازة عن غيرها مثلا ادراك زيد عبارة عن زوال ادراك عمرو وهو عبارة
عن زوال ادراك بكر وهو عبارة عن زوال ادراك خالد فادراك زيد وادراك عمرو واللذان هما حيثا ان عن الزوالين ليسا بممتازين
بما ذكرتما وهما بالواسطة ما اضيف اليه اعنى ادراك عمرو ادراك بكر لانهما ايضا سلبان وما جملة الملكات على تقدير الازالة كلها

ان يحتمل كون المتقابلين عدميين باق بعد لم يدخل في شئ من الصور الاربع ولا وجه لعدم اعتباره وحصر التقابل بين الاربعة فالعلم لو كان عدما للجهل وبالعكس فاعدم يكون كالعمى وعدمه خارجا عن الاقسام الاربعة ولا مضايقة فيه ولعلك تقطن من ههنا امرا آخر وهو ان كون العلم والجهل متقابلين بالعدم والملكة موقوف على ثبوت ان احدهما عدمي والآخر وجودي فجعله موقوفا على وجود العدم والملكة كما هو منطوق كلام ذلك الناظر بعيد جدا ثم التحقيق في تقسيم التقابل ما ذكره نظام الافاضل في حواشيه المتعلقة بحواشي شرح التجريد القديمة من ان الشيئين اللذان لا يجتمعان على موضوع واحد من جهة واحدة اما ان يكون احدهما سلبا للآخر اولا والاخلو الاول من ان يكون السلب مقيدا بكونه عما من شانه اولا الاول العدم والملكة والثاني الايجاب والسلب والثاني ايضا اما ان يتوقف تعقل كل واحد منهما على صاحبه اولا الاول التضايف والثاني التضاد فعلم ان التضاد اعم من ان يكون المتضادان فيه وجوديين كالسواد والبياض او عدميين كعدم المحل وعدم البصر اذا لم يكونا مقيدين بعما من شانه او كان احدهما وجوديا والآخر عدميا كوجود الملزوم وعدم اللازم انتهى كلامه فعلى هذا العلم والجهل على تقديركونهما عدميين يدخلان في المتضادين فافهم **قوله** لخلو المحل عنهما يريد ههنا ان الجهل المركب قسم من العلم فلا وجه لجعله مقابلا للعلم ولو سلمنا التقابل فلا يكون التقابل فيه الا تقابل العدم والملكة ولا يشترط فيه عدم خلو المحل عن المتقابلين فلا يمتنع ارتفاعهما عن موضوع موجود كالجماد بل عن موضوع قابل للامر الوجودي فما من شانه العلم لا يخلو عن العلم والجهل المركب فعدم اتصاف الجماد بهما لا يبطل كونهما متقابلين بالعدم والملكة وبهذا يندفع عزل النظر عن ذلك لنقول الجماد خال عن العلم والجهل البسيط ايضا لكون التقابل بينهما ايضا بالعدم والملكة فتخصيصه بالثاني بلا مخصص ومن ههنا ظهر ما في قول بعض العلماء المراد بالمتقابلين على ما استبان في العلم الاعلى ما يستحيل الخلو عنه ولا تكون هناك واسطة ولا يكاد الصلاحية للاجتماع في محل واحد من جهة واحدة في زمان واحد وبهذا قد تحققت الواسطة انتهى **قوله** وفيهما نقل عنه في وجه اختلال الدليل الاول ان دعوى عدم امتياز العدم عن العدم مقدوح بامتياز عدم زيد عن عدم عمرو في وجه اختلال الدليل الثاني انه مختل الحصر لجواز ان تكون ملكة العلم جهلا مطلقا ولم يذكره في الترديد انتهى فاصل الوجه الاول ان كبرى الدليل الاول وهو قوله العدم ليس بممتاز عن غيره فمخدوش لامتياز عدم زيد عن عدم عمرو بالاضافة وأورد عليه بعض الناظرين بان غرض الامام من الدليل الاول البطال كون العلم عدما محضا وظاهر ان العدم المحض لا يتميز اصلا وامتياز عدم زيد عن عدم عمرو ليس الا بالمضاف اليه انتهى **اقول** ان اراد ان العدم المحض لا يتميز بالذات فمسلم لكنه ليس مراد ههنا والا تكون الصغرى ممنوعة وان اراد انه لا يتميز اصلا كما يظهر من قوله اصلا فممنوع وحاصل الوجه الثاني ان المستدل ذكر احتمالين احدهما ان يكون العلم عدما للجهل البسيط وثانيهما ان يكون عدما للجهل المركب وبقي ههنا احتمال ثالث لم يذكره وهو ان يكون عدما للجهل مطلقا فاختل الحصر المذكور في الدليل وأورد عليه بعض الناظرين بان الجهل على تقدير كونه مشتركا بين الجهل المركب والبسيط لا يكون متحققا الا في ضمن احدهما فما هو المراد من عدم الامام انتهى **اقول** ليس غرض الفاضل المشكي ان هذا الاحتمال الثالث صحيح في الواقع بل غرضه مجرد اختلال الحصر بترك الشق الثالث ولا محيد عنه وبعد السيد الذي اقول الدليل الاول للامام قوي والثاني ليس بقوي بل ليس بصحيح كما لا يخفى فافهم قال فاضل المحققين المولى ادبه مولانا جمال الدين الدواني عفيا ما نصه في هذه الحاشية وحاصل ما قاله ان الاولى في الشق الاول من الشقين المذكورين في كلام صاحب المطالعات ان يقال لو كان كل ادراك زوالا لادراك آخر فقبل كل ادراك اما ان ينتهي الى ادراك حدوثي او لا يذهب سلسلة الانتقالات الى غير النهاية على التعاقب وايضا ان يكون الفصل الذي كانت غيرت بسببه الادراك الاول فاقدا لذلك الادراك مثلا دليل الشق الاول هو ان ثبت الاول وهو الانتهاء الى ادراك وجودي لكن الوجودي

ذهنا حضوريا فلا يلزم الا وجودية مطلق العلم والمدعى وجودية العلم الحصولي **قوله** والجواب بالجواب يعني بالجواب عن هذا الايراد بما اجاب به المحقق الدواني سابقا من احتمال كون الزائل ادراكا حضوريا داخلا في الشق الثاني والمراد بالادراك في الشق الاول هو الحصولي فقط فتلزم وجودية العلم الحصولي قطعا وقال البعض الناظرين لا يخفى على المتامل ان الايراد لو قرر الزاما على المحقق الدواني حيث جوز في شرح هياكل النور كون الادراك الزائل حضوريا فلا تمشي هذا الجواب انتهى **اقول** لعله لم يتيسر له الرجوع الى شرح الهياكل فان المحقق الدواني لم يجوز فيه كون الادراك الزائل حضوريا بل تركه في حيز الامكان حيث قال مانعا على صاحب المطارحات على تقدير كون العلم زوال الادراك آخر لم يجوز ان يكون زوال الادراك حضوريا لا يكون مسبوقا بعدم الادراك **قال في الحاشية** قد نقل عنه اي في حواشي شرح هياكل النور ولا يخفى ان كلام المحقق الدواني في هذا المبحث لا يخلو عن تناقض فانه مال في حواشي شرح التجريد الى ان السلب لا يضاف حقيقة الا الى الوجود دون السلب وههنا يميل الى تعلق السلب بالسلب ويعترض به على صاحب المطارحات **قوله** منها ان في ما اختاره صاحب المطارحات من انه لو كان كل علم زوالا لادراك سابق عليه لكان الادراك السابق وجوديا لا محالة والا لزم تعلق العدم بالعدم وهو محال **قوله** لا يتم التقريب هو سوق الدليل على وجه يستلزم المطلوب والمراد بالاستلزام الاستلزام القريب فلا ينتقض بتذكر مقدمة واحدة **قوله** لان المدعى آه يعني ان غرض المستدل هو اثبات وجودية العلم الحصولي بمعنى انه ليس عدما لا محضا ولا عدميا والثابت بالدليل المذكور اعم منه ومن الانتفاء والثابت اذا كان انما هو تعلق العدم بالعدم البسيط لا باعدام العدمي فيبقى احتمال كون الادراك عدما عدميا **قوله** بخلاف هذا الطريق اي الطريق الذي اختاره بعض المحققين فان الذي الزمه على تقدير كون كل ادراك زوالا لما قبله هو ان تكون النفس اذا كانت غير متناهية فيها لازم على كل تقدير سواء كان الادراك عدما بسيطا او عدميا فيبطل الاحتمالان وتثبت الوجودية **قوله** يلزم امران يعني على هذا الطريق على تقدير عدم ثبوت المدعى يلزم امر استحالتهما وهو لزوم ادراكات غير متناهية في النفس بخلاف طريقة صاحب المطارحات فانه على تقدير نقيض المدعى يلزم هناك كون الامر العدمي انتفاء لما ليس بشيء وهو امر استحالته غير مبنية على غير صحيحة **قال في الحاشية** وذلك بين يعني بطلان كون الانتفاء انتفاء لما ليس بشيء على وجه يستلزم الوجود امر بين فان عدم عدم الشيء لا يستلزم وجود ذلك الشيء لامحالة والا لزم ارتفاع النقيضين فعدم العمى مستلزم لوجود البصر وعدم العدم مستلزم للوجود **قوله** وليعلم آه هذه فائدة غريبة جليلة اورد ها لتوقف 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 سقوه من استحالة اجتماع النقيضين فالملزوم مثله وجه الملازمة ان ارتفاع النقيضين نقيض للنقيضين بناء على ان نقيض كل شيء رفعه فرفع النقيضين نقيض للنقيضين لامحالة 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 لما ذكناه **قوله** فان النقيض كل شيء رفعه هذا هو المشهور بين الجمهور في بحث التناقض ويرد عليه انه يلزم عليه ان لا يكون الايجاب نقيضا للسلب ايضا لا يكون المتناقض من السنخ المتكررة وهو خلاف صريحهم والجواب عنه ان المراد بالرفع اعم من الرفع المصرحي والضمني فلا اشكال لا يقال قد صرحوا بان التصورات لا تتناقض لما مع انه يمكن رفعها لانا نقول النقيض بمعنى الرفع شامل للمفردات والمركبات باجمعها وفي التناقض في التصورات بمعنى آخر وهو التدافع في التحقق بمعنى ان لا يتحقق كل واحد من الرفع والمرفوع في شيء من الاشياء معا ولا يرتفع عنه كل واحد منهما معا فان هذا المعنى مخصوص بالمتضايفين

شرح

كذا في شرح المواقف والكلام في هذا المرام طويل لا يسعه المقام قوله وهو اي وجوب النقيضين مستلزم لاجتماع النقيضين وهو محال قوله وقد يستدل الخ اه 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 نقيضه رفع اجتماع النقيضين وهو اعم من ارتفاع النقيضين فانه كلما تحقق ارتفاع النقيضين تحقق رفع اجتماع النقيضين ولا عكس لجواز ان يتحقق رفع اجتماع النقيضين بان يكون احد النقيضين متحققا والآخر مرتفعا قوله وهو انه ليس معناه الخ اه حاصل هذا الدفع ان ارتفاع النقيضين يستعمل لمعنيين الاول بمعنى رفع تحقق النقيضين بمعنى ان تصرف المعية الى تحقق النقيضين ويقال معية تحقق النقيضين مرفوعة وهذا المعنى ليس بمحال لم يقل احد باستحالته والثاني رفع احد النقيضين بان يتعلق الرفع باحد النقيضين على طريق تعلق الرفع بموضوع الطبيعية فيكون معنى ارتفاع النقيضين رفع كل واحد واحد من النقيضين وهذا المعنى هو الذي قلنا باستحالته وغاية ما يلزم من استحالته وجوب احد النقيضين الذي هو نقيض ارتفاع النقيضين فلا يلزم اجتماع النقيضين وهذا الجواب وان 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 بحت لم يرض به معاصر استاذ الفاضل اللحشي وقال بعض الناظرين في وجه عدم الرضا ان لفظ 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 والمعنى الذي اختاره بعيد عن الفهم جدا انتهى اقول المتبادر الى الفهم انما هو المعنى الاول دون الثالث فان لفظ الارتفاع مفرد مضاف الى النقيضين فالمتبادر منه ارتفاع النقيضين بمعالاضية الارتفاعين قوله حتى يلزم الزم من ان استحالة ارتفاع النقيضين بهذا المعنى يستلزم وجوب النقيض وهو النقيضان معا فيلزم اجتماع النقيضين لا محالة قوله فانه ليس بمحال لانه يصدق حين تحقق احد النقيضين ايضا قوله الذي يتحقق يتحقق فرد آه فيه تعليل للسيد المحقق لما ذكره في حواشي الحاشية الجلالية حيث قال المطلق يوخذ على وجهين الاول ان يوخذ من حيث هو هو ولا يلاحظ معه الاطلاق ويصح اسناد احكام الافراد اليه لاتحاده معها تاوجودا وهو بهذا الاعتبار يتحقق بتحقق فرد ينتفي بانتفائه وهو موضوع المهملة اذ موجبتها تصدق بصدق الجزئية الموجبة وسالبتها تصدق بصدق السالبة الجزئية والثاني ان يوخذ 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 وهكذا ذكره في منهيات حاشية شرح المواقف ولا يخفى على الفطن الماهر بالفن فيه من الخطاء البين في موضعين الاول في قوله اذ موجبتها تصدق بصدق الموجبة الجزئية الخ فانه نص في التلازم بين المهملة القدمائية والجزئية وليس كذلك فان التلازم انما هو بين الجزئية والمهملة عند المتاخرين التي يحكم فيها على افراد الموضوع من غير بيان كميتها بناء على ان الكلي يصدق الحكم على افراد الموضوع بالاجمال فلا اقل من ان يصدق على فرد واحد فتصدق الجزئية لا محالة وكذا العكس واما بين المهملة القدمائية والجزئية فلا يمكن التلازم لان من الاحكام ما لا يسري الى الافراد وزاد المحقق الدواني من ان المهملة القدمائية ايضا تستلزم الجزئية اعم من ان يكون الحكم في تلك الجزئية على بعض الافراد الحقيقية اعني الانواع والاشخاص او الافراد الاعتبارية حيث قال في حاشيته التهذيب الحق ان المهملة تستلزم الجزئية المحكوم فيها على الافراد الحقيقية اعني الانواع والاشخاص او الافراد 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 الجنس لا يحمل على الانسان ان الجنس

انما يحمل على الحيوان من حيث اعتبار تجريده في الذهن بحيث يصح الايقاع الشركة وايقاع 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 يحمل على الاصغر ويشبه ذلك 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 لو سلمنا ان الافراد في الجزئية اعم فلا يثبت التلازم الا اذا ثبت انه ليس للطبيعة من حيث هي هي احكام سوى احكام الافراد والتفصيلة على ما افاده الفاضل المحشي في حواشيه المتعلقة بشرح السلم لاستاذه مولانا احمد الله السندي على ان الاحكام الثابتة للطبيعة من حيث هي هي التي هي موضوع المهملة القدمائية انواع اربعة الاول ما هو باعتبار الخصوص نحو الانسان كاتب والثاني باعتبار العموم فحسب 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 وموضوع للمهملة القدمائية ونحوها فهذه القضايا مهملات قدمائية صادقة هذا دون الجزئية فظهر ان لا تلازم بين الجزئية والمهملة القدمائية فقول السيد المحقق اذ موجبتها آه فاسد قطعا والثاني في قوله وهو بهذا الاعتبار يتحقق بتحقق فرد ولا ينتفي الا بانتفاء جميع الافراد فان التحقق والانتفاء سيان في موضوع الطبيعية في انهما لا يتحققان بتحقق فرد وانتفائه ولو تحقق موضوعها بتحقق فرد كان بانتفائه ايضا كذلك لان الوجود بالانتفاء والانتفاء راسا فموضوع المهملة ايضا لا ينتفي بانتفاء فرد راسا فالصواب ان يقال وهو بهذا الاعتبار لا يتحقق بتحقق فرد ولا ينتفي بانتفائه وقد تصدى الفاضل المحشين في حواشي شرح السلم للقاضي مبارك الكوفاموي لتاويل الكلام المذكور قائلا انه ليس معنى قوله موضوع الطبيعة يتحقق بتحقق 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 انتفى بانتفائه قطعا بخلاف موضوع الطبيعة فانه يكون موجودا في الذهن بوجود منحاز عن وجود الفرد بعد انتزاعه عن الفرد الآخر انتهى كلامه وتبعه بعض الناظرين وعند ان هذا التاويل لا يقبله سياق العبارة المذكورة ولا سياقها ولا تحتمله الفاظها وكلماتها على ان بعض عبارات السيد المحقق في حواشي شرح المواقف كالنص على ان موضوع المهملة والطبيعة سيان في تحققها بتحقق فرد ما واجراء احكام الافراد عليهما عنده كما هو ظاهر العبارة السابقة لما مر عند هذا المتصدي فافهم ولا تزل وتبعد التياه والتي اقول جواب الفاضل المحشي ههنا لا يحتاج الى التحقق موضوع الطبيعة بتحقق فرد بل انما يتوقف على انتفائه بانتفاء جميع الافراد فلو لم يذكر الا مر الاول لكان اولى واحرى **قوله** وقد عرضته على الاستاذ المحشي آه الظاهر ان هذا العرض كان في مجلس آخر غير مجلس المخاطبة المذكورة والشاهد العدل له لفظ العرض وتحسينه ما رده معاصره ومن ههنا ظهر ما في ما ذهب اليه البعض من ان حاصل الحكاية ان معاصر استاذ المحشي اعترض عليه في مجلس الاستاذ فاجاب المحشي على الفور لكن لم يرض به المعترض فعرض المحشي الجواب المذكور على استاذه فحسنه والذي يعينه على ذلك ما وجده في نسخة غير معتمدة عليها من لفظ في ذلك المجلس بعد فحسنه **قوله** ثم آتي بتقرير آخر في الحاشية بصيغة المضارع المتكلم انتهت فهو جواب آخر اورده المحشي بعد انقضاء تلك المجالس عند تصنيفه هذه الحاشية **قوله** وهو ان معناه الخ توضيح على ما ذكره الاستاذ العلام سراج المحققين نور الله مرقده في التحقيقات المرضية وهو ان مناط ارتفاع النقيضين رفع احد النقيضين عند رفع النقيض الآخر بحيث يرتفع النقيض اولا ويتحقق النقيض الآخر ثم يرتفع ذلك النقيض ايضا مع ارتفاع الاول لا بشبهة ان رفع احد النقيضين عند رفع النقيض الآخر محال ويلزم من استحالته وجوب احد النقيضين عند رفع النقيض الآخر وهو ليس بمحال ولا يلزم منه وجوب النقيضين معا حتى يرد عليه

وقد عرضته على الاستاذ المحشي في مجلس آخر غير مجلس المخاطبة المذكورة

ثم آتي بتقرير آخر

وهو ان معناه الخ

لا

ای المولوی فضل حق الخیرآبادی رح ۱۲ منه ظله

۲

وهو قوله الحصول في تعريف النظري بحصول المطلق ومطلق الحصول الخ منه ظله

۳

ای الاذکیاء محمد عبد الحلیم رح ۱۲ منه ظله

اجتماع النقيضين **قوله** وقريب منه اى مما آتى به فى الحال **قوله** ما افاده هو بنفسه فى المنية اى الاستاذ انتهت ويؤيده لفظ افاده وذهب اليه البعض من ان ضميرا فاده راجع الى معاصر للاستاذ المخاطب بعيد كل البعد والذى حمله عليه ما وجده فى بعض النسخ الغير الصحيحة لفظ عفا الله عنه بعد قوله بنفسه **قوله** ان معناه معيته رفعهما محالا آه حاصله ان معنى قولنا ارتفاع النقيضين محال ان معيته رفعيهما محال فيجب وجود نقيضه وهو سلب هذه المعية بناء على ان نقيض كل شئ رفعه وهذا ليس بمحال فانه اذا وجد احد النقيضين يتحقق ايضا سلب معيته رفعهما وهو ظاهر **قوله** فافهم قد جرت عادة المحشين انهم يجعلون قولهم فافهم وتدبر وتدبر وتامل وتامل فيه وفليتامل وامثالها اشارات الى سهولة وازاحات والتحقيق ما خطر ببالى عند تصنيف تعليق الحمائل على تعليق السيد الزاهد المتعلق بشرح الهياكل من ان الاولى ان يجعل قولهم فافهم واستقم وامثالها وصية بفهم ما قبله لقلته وقولهم فتدبر وتدرب وتفكر وامثالها اشارة الى فكر امر دقيق بناسب المقام او تحقيق يلايم المرام وقولهم فتامل وفليتامل مع فيه او بدونه وامثالها اشارة الى خدشة وازاحة وهذا كله اذا لم تدل القرينة على خلافه والا فالعبرة لها وعلى هذا فقوله ههنا فافهم اشارة الى فهم ما قبله لكونه ههنا مشكلا دقيقا لا تتيسر لكل واحد فهمه كما هو حقه ويمكن ان يكون اشارة الى دفع ما يرد على ما افاده استاذه من ان نقيض كل شئ كما يكون رفعه كذلك يكون مرفوعه ايضا فمعيته رفعهما الذى هو معنى ارتفاع النقيضين وان لم يستحل رفعه وهو سلب معيتهما لكن يستحيل مرفوعه البتة وهو النقيضان فتعاد الاشكال ولم ينفع القيل والقال بان النقيضين واجتماعهما انما هو مرفوع الرفعين لا مرفوع معية الرفعين فان الارتفاعين اذا اضيفت اليهما المعية صارت امرا آخر غيرهما معية الرفعين الذى هو معنى ارتفاع النقيضين ليس نقيضه الا رفعه وهو سلب معيتهما وهو ليس بمحال يبقى ههنا امر آخر وهو انه يمكن اجراء الاعضال فى اجتماع النقيضين وتقريره على ما ظهر لى فى هذا الوقت ان اجتماع النقيضين ليس بمحال فانه لو استحال لزم ارتفاع النقيضين واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان نقيض كل شئ رفعه فنقيض النقيضين ارتفاعهما واستحالة احد النقيضين لو جب وجود النقيض الآخر فاستحالة اجتماع النقيضين توجب نقيضه وهو ارتفاع النقيضين والجواب عن هذا الاعضال على نحو ما مر ان معنى اجتماع النقيضين انه على تقدير وجود نقيض وجود النقيض الآخر محال وهو انما يستلزم ارتفاع ذلك النقيض الآخر على ذلك التقدير وهو ليس بمحال وقريب منه ان يقال ان معناه معية وجودهما محال فيجب سلب هذه المعية وهو ليس بمحال فتفكر واحفظ ما القيت عليك من المباحث الشريفة فلعلك لا تجدها فى غيرهذه التعليقات النفيسة **قال** فى الحاشية مع انه آه هذا ايضا دفع للمنع الوارد على المقدمة المذكورة باثباتها وحاصله ان عدم تعلق السلب بالسلب امر مشتهر وان لم يكن صحيحا فى نفس الامر فيصح التمسك بها على سبيل الجدل فدليل صاحب المطارحات جدلى لا برهانى **قال** فيها وظاهر ان ذلك ليس بظاهر البطلان **اقول** هذا ظاهر البطلان ولا دخل له فى اثبات المقدمة الممنوعة بالشهرة **قوله** بهذا تثبت المقدمة الممنوعة الخ الغرض منه الرد على المولوى عظيم الكوفاموى على قوله فيه انه لا يلزم اثبات المقدمة الممنوعة من تعلق الزوال الدائم بالاول باعتبار الثبوت كما يظهر لمن له فكر صائب فلا فائدة فى ذكر هذا القول انتهى يعنى لا فائدة فى قول السيد المحقق مع انه آه اذ المشهور لا يبقى بالمقصود فانه يجوز ان يكون الادراك الذى تعلق به الادراك سلبا ثابتا فبالادراك اللاحق لا يزول الا ثبوته ويبقى السلب المحض وكذا كل ادراك فالامر العدمى مع لا يتعلق بالسلب المحض بل بالثبوت وهو ليس بمحال فلا يلزم ما هو المقصود من كون الادراك وجوديا محضا وحاصل الرد انه ليس غرض السيد المحقق من ذكر هذا القول وفائده بالمقصود بل مجرد اثبات المقدمة

المنوعة ولو بطريق الشهرة وهو حاصل فنفي مطلق الفائدة في ذكره غير صحيح **اقول** كون عدم تعلق السلب بالسلب مشهورا امر مشهور لا يخفى على ماهر الفن خصوصا المحقق المانع فمن يعلم شهرته وغرضه من ايراد المنع على المقدمة انما هو البطلان يتحقق وان كان ثابتا عند الجمهور فتذكر السيد المحقق قوله مع انه لا فائدة في ذكره ما في سياق جواب منعه اذ ليس فيه الا ذكر ما قد علمه من قبل نعم لو كان به وفاء بالمقصود لكان في ذكره فائدة البتة واذ ليس فليس وهذا هو مراد الكوفاموي من قوله فلا فائدة في ذكره هذا القول وما ذكره الفاضل المحشي لا يدفعه وانا قول بعض المناظرين لو كان غرض القائل بنفي الفائدة عن ذلك القول انه لا فائدة له في اثبات المطلوب وان كان له فائدة اخرى فلا يتوجه ما قال المحشي انتهى فسخيف جدا لما عرفت **قال** ثم لا يخفى الخ الغرض منه اثبات اولوية تقرير صاحب المطارحات من تقرير بعض المحققين وحاصله ان طريقة بعض المحققين لا تدل الا على وجودية الادراك الاخر الذي تنتهي اليه سلسلة الادراكات والمقصود اثمانها هو وجودية جميع الادراكات بخلاف تقرير صاحب المطارحات فانه تثبت منه وجودية كل ادراك باجراء التقرير المذكور في جميع الادراكات بناء على ما مر من ان كل زوال صالح لان يتعلق العلم بزواله او بزوال زواله فكان تقرير صاحب المطارحات اولى **قوله** لانها تدل على الايجاب الكلي المراد بالايجاب الكلي كون كل ادراك وجوديا وهيهنا وجهان لعدم تمامية التقريب احدهما عدم دلالة الدليل المذكور الا على الاعم من كون الادراك وجوديا محضا وانتقاريا ثابتا والمراد انما هو الاول فقط وهو مشترك الورود على تقرير صاحب المطارحات وتقرير بعض المحققين وثانيهما عدم دلالته على الايجاب الكلي مع قطع النظر عن ثبوت الوجودية المحضة والاعم وهو وارد على تقرير صاحب المطارحات خاصة وغرض السيد المحقق من قوله ثم لا يخفى انما هو بيان هذا الوجه لا الوجه السابق **قال** اقول فيه نظر الخ مورد النقض قول الدواني والا لكان للنفس ادراكات غير متناهية آه وحاصل النظر انه لو لم تكن سلسلة الادراك الى ادراك وجودي لالتزم اجتماع ادراكات غير متناهية في النفس كما هو المتبادر من ذلك القول بل اعدام امور ادراكات غير متناهية لانه اذا كان كل ادراك زوالا لما قبله لا تبقى الادراكات السابقة عند الادراك اللاحق كادراك زيد مثلا فيكون جميع تلك الادراكات الغير المتناهية منتفية **قوله** اي الادراكات السابقة اي على الادراك الاخير **قال** فالاولى آه يعني اذا عرفت ستخافة ما ذكره الدواني فاعلم ان الاولى ان يقال لو كان كل ادراك زوالا لما قبله ولم تنته السلسلة الى ادراك وجودي يلزم انتقاء كل واحد واحد من الادراكات السابقة عند تحقق الادراك اللاحق وبالجملة ففي كل مرتبة لا يوجد الا ادراك واحد وهو الاخير ولا يجتمع معه ما قبله اصلا وهو محال وامور دعليه حسن المحققين بانه لا يلزم من كون الادراك زوالا ان لا يوجد الا ادراك السابق ركاسابل اللاحق لا يجتمع مع مرفوعه فيجوز ان يجتمع مع الادراكات السابقة التي لم تتعلق بها الرفع مطلقا واجاب عنه زبدة المحققين بان الادراك اذا كان عبارة عن الزوال اللاحق يلزم ان يزول مرفوعه وهو زوال لما 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 في الحواشي المذكور وانما استقيم على ما هو المشهور لانه على هذا التقدير لا يمكن ان تحصل للنفس ادراكات كثيرة في آن واحد بل كل ادراك يحصل في آن فيكون جميع ادراكاته على سبيل الترتيب والتعاقب لا محالة فيلزم من تحقق الادراك اليومي كادراك زيد انتفاء الادراكات السابقة بأجمعها فان ادراك زيد يستلزم انتفاء ما قبله وهو يستلزم انتفاء ما قبله وهكذا واما لو اخترنا هاهنا التحقيق من ان النفس يمكن توجهه الى شيئين او اشياء في آن واحد فلا يندفع الاشكال وذلك لانا اذا فرضنا انه حصلت للنفس في هذا الآن الرابعة ادراكات مثلا ثم حصل في الآن اللاحق ادراك واحد هو ادراك زيد مثلا

فهو لا يكون الا بعضا لواحد من هذه الاربعة ضرورة ان المرفوع الواحد لا يتعلق الا بالشئ الواحد فلا يلزم منه الا انتفاء مرفوعه وهو واحد من الاربعة لا انتفاء
الباقية وقس عليه ثم اقول المنظر الدقيق يحكم ببطلان الاشكال على المشهور ايضا فانه اذا حصل للنفس ادراك زيد اليوم فلا يلزم منه انتفاع جميع الادراكات
المرتبة السابقة عليه لاحتمال ان يكون هذا الادراك زوالا لما كان حصل في النفس قبله بعشر سنين ويكون هو زوالا لما قبله وهكذا فلا يلزم من ادراك
زيد الانتفاء مرفوعه وهو الحاصل قبل عشر سنين وهو يستلزم انتفاء ما قبله ولا يلزم انتفاء الادراكات التي حصلت في هذه المدة وبالجملة لا يلزم
من الادراك اللاحق الا انتفاء مرفوعه انه ولو بواسطة لا انتفاء غيره فلا يلزم انتفاء جميع الادراكات السابقة فلا يراد بحال الى الآن كما كان
وأجاب عنه بعض الافاضل بان مراد السيد ان يلزم انتفاء جميع الادراكات السابقة المنتظم في سلك سلسلة واحدة مع الادراك اللاحق
عند تحققه ولا يخفى عليك ان ايراد احسن المحققين ليس الا على ما يفهم من ظاهر عبارة السيد المحقق وارادة المعنى الذي ذكرني الجواب من كلامه اختيار
بطريق آخر لا دفع لما ورد عليه فافهم فانه مما يحتاج الى لطف القريحة **قوله** ولم يقل فالصواب آه 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 ويراد بالمعنى المذكور في الجواب من كلامه اختيار
من حيث الانتفاء وثانيهما ان يحمل على ما سيأتي بقوله ويمكن 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 به لحصول الذهول او عائق آخر قلت لو تاملنا عند حصول ادراك زيد
فاوجدنا ايضا شيئا زائدا في انفسنا فهذا دليل على عدم وجود الزوال غيبا والا لما علمنا عند التامل والالتفات وقد يستدل
على بطلان اللازم ايضا بما تقرر في مقره ان المعلوم تتزايد يوما فيوما والتزايد لا يكون الا بان يبقى الاول ويحصل الثاني **قوله** والاستدلال
عليه آه المستدل القاضي احمد على السند على حيث قال الادراك منشأ الامتياز فلو كان سلبا بسيطا لم يتميز فان السلوب البسيطة لا تتميز
الا بملكاتها وادخل السرفيه على ما ذكره المحقق الدواني في الحاشية القديمة والفاضل مرزا جان في حواشي شرح المطالع انه لو تميز سلب الانسان
عن غيره بنفس السلب مع قطع النظر عن ملكته لكن المحصرين للانسان وسلبه عقليا يكفي فيه مجرد ملاحظة الطرفين فيجوز ان لا يكون الانسان
وسلبه هذا السلب بل اللانسان يكون مسلوبا بسلب آخر ممتاز عن السلب الاول بذاته المخصوصة وملازم تميزه فكيف يكون منشأ للامتياز
انتهى وحاصله ان الادراك منشأ لامتياز المعلوم عما عداه وانكشافه عند العالم ولا شئ من الانتفاء المحض بمنشأ للامتياز ينتج لا شئ
من الادراك بالانتفاء المحض وهو المراد بالصغرى مع كونها مقررة عند الكل غنية عن البيان لا يقال ذهب بعض المتاخرين ومنهم
السيد المحقق الى القول بالحالة الادراكية وانها منشأ الانكشاف ومع ذلك فهم لا ينكرون كون الصورة العلمية علما واطلاق يعلم
عليه فعلم انه ليس كل ادراك منشأ للانكشاف لانا نقول اطلاق العلم على الصورة العلمية عندهم مجاز لا حقيقة وانما الكبرى فممنوعة
السلب المحض لا يكون ممتازا عن السلب الآخر بذاته وكل ما كان كذلك لا يكون منشأ لامتياز الغير فالعدم المحصل لا يكون منشأ لما ذكر
فلان الاعدام المحضة لو امتازت بانفسها لكن المحصرين شيئ كاللانسان وسلبه كاللانسان حصرا عقليا وهو باطل بالبديهة
والاجماع فكذا المقدم مع وجه الملازمة انه لما كانت السلوب ممتازة بذاتها مع قطع النظر عن اضافتها الى ملكاتها يجوز ان لا يوجد اللانسان
واللاذا السلب الخاص بان يكون الانسان مسلوبا بالسلب آخر ممتاز عن الاول بذاته وهو ظاهر وانما الكبرى فان منشأ الشئ لا بد ان يكون
اقوى منشأ امتياز الغير لا بد ان يكون ممتازا بنفسه لا بالغير **قوله** والا لم يكن المحصر آه قد سبقه الى عدم تمايز السلوب بذواتها بانه
لو تميزت بذواتها لم يكن المحصرين الوجود وسلبه حصرا عقليا فان المراد بالحصر العقلي ههنا ما يجزم به العقل بمجرد ملاحظة الطرفين مع قطع النظر

عن الواسطة الخارجية ولا يبعد هذا التقدير لاحتمال سلب آخر مغاير للسلب الاول ويرد عليه انه على تقدير تعدد مفهوم السلب وتغاير السلوب بالذات يجوز ان يكون الوجود ايضا متعددا متمايزا بذاته لامتنزكا معنويا فيصح الانحصار بين الوجود الخاص والعدم الخاص انحصارا عقليا فانا اذا قلنا هذا الشئ اما ان يكون موجودا بالوجود الخاص او معدوما بالعدم الخاص كان حصرا عقليا وقد يزاح بما ذكره المحقق الدواني في حواشي شرح التجريد من ان هذا الحصر ليس بمقصود فان الغرض ههنا الحصر في الوجود ورفع الوجود عنه بالكلية لا رفع وجود خاص بحيث لا ينافي اتصافه بوجود آخر وهو مردود بما ذكره الصدر الشيرازي في حواشيه الجديدة المتعلقة بشرح التجريد من انا لا نسلم ان الغرض ههنا الحصر في الوجود ورفع الوجود عنه بالكلية كيف والكلام 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 ذاك 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 او بوجود غيره وكذا لا يكون معدوما الا بعدم 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 وجود الخاص وسلبه ولا ريب في انه حاضر من غير حاجة الى امر آخر فافهم ولا تزل كما زلت اقدام المحققين ههنا ومنهم السيد المحقق حيث ظن في حواشي شرح المواقف ان الحصر بين الوجود الخاص والعدم بمعنى سلب هذا الوجود ليس عقليا وتشبث بما لا طائل تحته وانعلك تفطنت من ههنا ان كون السلوب ممتازة بانفسها لا يبطل الحصر العقلي بين الانسان وسلبه الخاص فان قولنا هذا الشئ 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 رفعها فيصح الحصر العقلي بين تلك الذات وسلبه الخاص **قوله** بمنزلة العقل آه صفة كاشفة لحقيقة الموصوف كما في قولهم الجسم الطويل العريض العميق **قوله** اذ عدم التمايز الا بكذا تها الخ حاصل الرد ان عدم تمايز السلوب بذواتها بل بكذا تها لا يوجب عدم كونها منشأ لانكشاف الغير وانما يوجب عدم تمايز السلوب بهذه الجهة من الوجوه فان ما لا يتميز نفسه كيف يميز غيره لا عدم تمايز السلوب الذاتي فان الواجب في انكشاف الشئ بالشئ انما هو تميز ما بالانكشاف مطلقا ولو بواسطة الغير **قوله** وان ثبت آه يعني حصول تمايز الاعدام بكذا تها وان كان يكفي في كونها منشأ للانكشاف لكنه في ما نحن فيه اذ على تقدير كون العلم عبارة عن الانتفاءات المحضة الملكات ايضا سلوب بسيطة فلا يحصل الامتياز اصلا **قوله** فيزاح الخ حاصله ان كون الملكات سلوبا بسيطة 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 ملكاتها ايضا فان الاضافة لا توجب تميز المضاف الا اذا امتاز المضاف اليه كما تشهد به الضرورة فافهم كذا في المنهية **قال** واللازم آه حاصله ان اللازم على تقدير كون العلم عبارة عن الزوال هو الانتفاءات المحضة وذلك لان كل ادراك صفة 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 عمر زال ثبوته ويبقى انتفاؤه المحض وادراك عمر ايضا ادراك ثابت فاذا تعلق الزوال به عند ادراك زيد زال ثبوته ويبقى انتفاؤه هكذا فلم يلزم الا انتفاء 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 ابا بر لفظ اذا الدال على الابهمال الملازم للجزئي ممنوع اذ قد يتعلق 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 عين بصدده من قبيل ما يتعلق 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 الدقيقين مولانا محمد كمال الدين نور الله مرقده وحاصله ان عموم العدم المحض من العدم الثابت انما يوازي المعتبر وجود الموضوع اما اذا اعتبر وعلم وجود الموضوع فهما متلازمان فذلك لان عمومه منشأ انما هو بسبب ان العدم المحض لا يقتضي وجود الموضوع فيحتمل ان يكون الموضوع موجودا ويحتمل ان لا يكون موجودا بسبب عنه المحمول والعدم الثابت نقيضه لا يقتضي ثبوت الشئ وان كان عدما للشئ وجود ذلك الشئ ومن ههنا تسمعه 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 آذا تمهد لك هذا فنقول وجود الموضوع في مبحث الادراك معلوم وهو النفس لفرض تحقق الادراك الاخير كادراك زيد والبداهة للادراك من مدرك فلو سلمنا لزوم الانتفاءات المحضة في النفس على تقدير تعلق الزوال بها قبلة بناء على القاعدة اللفظية المذكورة لكن الاعتراف بالاعتراف يلزمه 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 سيندفع 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 احدهما عدم وجود الموضوع وثانيهما 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 فانما حينئذ يتلازمان نص عليه المحققون من الحكماء وللفاضل المحشي ههنا مسلك آخر سياتي 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 العدولي في ضمن الايجاب المحصل واما الثالثة والرابعة فبينهما تباين بالايجاب والسلب فاحفظ فانه ينفعك في مواضع شتى **قوله** وفيه كلام سياتي وفي الكلام كلام سياتي فانتظره **قوله** فيه ان استحالة الخ اعلم اولا انهم اختلفوا في حدوث النفس وقدمها فالمنسوب الى افلاطون ومن تبعه قدمها ووجودها قبل وجود الابدان وتلقاه القطب الشيرازي في شرح حكمة الاشراق بالقبول حيث قال ذهب افلاطن الى قدم النفوس وهو الحق الذي لا ماية الباطل من بين يديه ولا من خلفه لقول النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم الارواح جنود مجندة فما تعارف الحديث دقوله عليه الصلوة والسلام خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي عام وانما قيده بالفي عام تقريبا الى افهام العوام والا فليست قبلية النفس على البدن مقدرة ومحدودة بل هي غير متناهية لقدمها وحدوث الابدان انتهى وذهب المشائون منهم

---

١ اي الشيخ ابو علي ابن سينا منه مد ظله

٢ في اشارة الى انه ليس مذهب حقيقة قدمها كما حققت صاحب الاسفار الاربعة منه ظله

٣ اي مولانا قطب الدين الشيرازي رح

منه مد ظله

رئيس الصناعة ومن تبعه الى حدوثها بحدوث الابدان واليه مال الشيخ المقتول في حكمة الاشراق والتلويحات اما الفرقة الاولى فاستدلت
على القدم بدلائل منها ما اورده ابن كمونة في شرح التلويحات من انه لو كانت حادثة لافتقرت الى علة تهايجب وجودها وهذه العلة
اما موجودة قبل حدوث النفس اولا والاول يقتضي ان يكون النفس موجودة قبل وجودها لاستحالة تخلف المعلول عن علته التامة وهو
محال والثاني لا يخلو اما ان تكون تلك العلة بسيطة او مركبة لا جائز ان تكون بسيطة والا لافتقرت من حيث انها حادثة الى علة اخرى
حادثة ومن حيث انها بسيطة الى ان تكون علتها بسيطة اما الاول فلانه لو لم يكن للحادث علة حادثة لكان اما ان لا يفتقر الى علة اخرى
وهو ظاهر البطلان او يكون مفتقرا الى علة دائمة مرجح وجوده في بعض الاحوال دون بعض ترجيح من غير مرجح واما الثاني فلانه لو كانت البسيط
علة مركبة فان استقل واحد من اجزائها بالتاثير فيه لم يكن استناد المعلول الى الباقي والا فان كان له شئ من المعلول وللباقي تاثير في باقيه
فيكون المعلول مركبا وان لم يكن لشئ منها تاثير فيه فان حصل لها عند الاجتماع امر زائد هو العلة فان كان عديما لم يكن مستقلا بالتاثير في
الوجود وان كان موجودا لزم التسلسل في صدوره عن المركب ان كان بسيطا وفي صدور البسيط عنه ان كان مركبا وان لم يحصل لقيت مثل
ما كانت قبل الاجتماع فلا يكون الكل مؤثرا وقد فرض مؤثرا ولا جائز ان تكون تلك العلة مركبة لما تقدم من ان كل ما علته التامة مركبة فهو مركب
لكن النفس يستحيل عليه ان تكون مركبة هذا ولا يخفى عليك ان هذا الدليل مبني على امتناع كون علة البسيط مركبا وهو وان كان مشهورا بين
الفلاسفة لكن لم يقم عليه برهان قوي بعد وتحقيقه في حكمة الاشراق وشرحها ومنها ان علة النفس لو كانت موجودة بتمامها قبل وجود البدن
يلزم وجودها قبله وفيه المطلوب وان لم تكن موجودة بتمامها يتوقف وجودها عليه لكون البدن على هذا التقدير جزء علة وجودها او شرطها لكنه
لا يتوقف عليه والا وجب بطلانها بيطلانه واللازم باطل بالبرهان الدال على بقائها بعد خراب البدن فالملزوم مثله ولا يخفى عليك ما فيه فان
البدن يجوز ان يكون شرطا لحدوث البدن لا لبقائها فلا يلزم من استغناء النفس عن البدن في البقاء استغناؤها عنه في الحدوث وبالجملة
فالدلائل المورودة لقدم النفوس كلها سخيفة جدا ولو لا غرابة المقام لذكرت كثيرا منها على انه تلزم عليه مفاسد كثيرة كتعطل النفس مدة مديدة
عن تصرفها في البدن وكذا لزوم كثرة في افراد نوع واحد من غير مادة قابلة للانفعال وكلزوم وجود الامور الغير المتناهية مع قيام الادلة القاطعة
على بطلان التناهي فاذن الحق هو القول بالحدوث وكتب المشائين مملوة من ادلة اثباتها لا حاجة الى ذكرها ههنا هذا كله على طور الحكمة واما
على طور الشرع فقد ثبت خلق الارواح قبل الاجساد بالاحاديث لكن لا في الازل لثبوت حدوث ما سوى الله تعالى حدوثا زمانيا بل في الازل الدهري
وبه يظهر ان تقييد الفي علم في الحديث ليس لمجرد تفهيم العوام كما فهمه شارح حكمة الاشراق واما ما يوهمه ظاهر بعض الآيات والاخبار
من القول بالقدم وههنا مذهب آخر ذهب اليه بعض الفلاسفة وهو ان النفوس الكاملة قديمة والناقصة حادثة ولا يخفى عليك ان هذا التوزيع ليس بصحيح وهو ترجيح من غير مرجح وثانيا ان الناقص
بعد حدوث النفس انتقر الى البدن تتصف بمرتبة العقل الهيولاني التي هي عبارة عن مرتبة يكون النفس فيها خالية عن جميع الادراكات الحصولية وذلك
في مبدأ الولادة واما القائلون بقدمها فافترقوا فرقتين فالاكثرون منهم قالوا ايضا بانصافها بها وبعضهم انكروه وقالوا هذه المرتبة من خواص
حدوث النفس لا توجد عند قدمها وثالثا ان حاصل ايراد الفاضل البهبهاني ههنا ان استحالة ما لزمه السيد المحقق من وجود الادراكات الغير
المتناهية في الزمان الماضي على وجه التعاقب مسلمة على تقدير حدوث النفس كما ذكره في حواشي شرح الهياكل لانه لما كانت النفس حادثة
بحدوث الابدان فيكون زمان وجودها متناهيا في جانب الماضي فكيف توجد الادراكات الغير المتناهية في ذلك الزمان المتناهي
وايضا اول ادراك حدث للنفس بعد حدوثها لا يخلو اما ان يكون زوال الادراك آخر قبله او لا سبيل الى الثاني لانه خلاف المفروض فلا سبيل

١ اي الشيخ ابو علي بن سينا رح ١٢ منه ظله
٢ اي مولانا شهاب الدين الحاكم الشهرزوري ١٢ منه ظله
٣ اي غرة الدولة سعد بن منصور رح ١٢ منه ظله

الى الاول ايضا لاستلزامه عدم كون ما فرض اولا اولا يقال يجوز ان يكون ذلك الادراك الاول زوالا لصفة من صفات النفس للادراك آخر قبله حتى يلزم ما يلزم لانا نقول هذا يرجع الى الشق الثاني من شقي المطارحات والكلام كان على الشق الاول واما على تقدير قدم النفس كما هو مذهب بعض الاشراقيين فاستحالة اللازم ممنوعة لجواز ان يكون العقل الهيولاني من مختصات حدوث النفس والا فوجد على تقدير قدمها كما هو مزعوم البعض فح يكون زمان النفس غير متناه في جانب الماضي فلا استحالة في لزوم الادراكات الغير المتناهية على سبيل التعاقب نعم لو ثبت انصاف النفس بهذه المرتبة على تقدير قدمها ايضا تم الكلام وا ذ ليس فليس فالحاصل ان ههنا مذاهب ثلثة احدها حدوث النفس وثانيها قدمها مع انصافها بمرتبة العقل الهيولاني وثالثها قدمها مع عدمها واللازم انما يستحيل على المذهبين الاولين دون الاخير فلا يكون تقرير السيد المحقق تاما جاريا عند الكل

ورد بانه ان هذا الا ايراد ليس بشيء لان السيد المحقق ليس بغافل عما ذكره المورد والشاهد عليه قوله في حواشي شرح الهياكل وهذا التسلسل وان كان في الامور الاعتبارية لكنه في 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 المحقق بالقبول وهو حاصل على ان انكار العقل الهيولاني في النفس على تقدير قدمها صادر عن صاحب العقل الهيولاني فان بداهة الوجدان شاهدة بان المولود في مبدأ الولادة لا يدرك شيئا بالحصول سواء كانت النفس قديمة او حادثة فتخصيص هذه المرتبة بحدوث النفس بلا مخصص فالاستحالة لازمة على تقدير القدم ايضا ولا يضر عدم لزومها على المذهب المرجوح ومن ههنا ظهر ما في كلام السيد المحقق المذكور وان اشتهيت زيادة تفصيل في ذلك فارجع الى التعليق الحائل قوله والشاهد اي على ان مرتبة العقل الهيولاني من خواص حدوث النفس قوله احالتهم التسلسل آه توضيحه انهم استدلوا في فواتح كتب المنطق على عدم نفرية كل من التصورات والتصديقات بانه لو كان كل منهما نظريا لزم الدور او التسلسل فانا اذا حاولنا تحصيل شيء منهما فلا بد ان يكون حصوله لعلم آخر وهو ايضا نظري لا 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 كان زمانها متناهيا فلا يمكن وجود المبادي 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 الهيولاني من خواص حدوث النفس عندهم فانه لو لم يكن كذلك لم يصح حكمهم بتوقف التقرير المذكور على حدوثها التامية على تقدير القدم ايضا فان زمان النفس وان كان غير متناه على ذلك التقدير لكن زمان الادراك على تقدير العقل الهيولاني متناه البتة فيلزم التسلسل المستحيل ايضا ولا يخفى عليك ان هذه الشهادة مردودة غير مسموعة بوجهين احدهما ما قيل ان هذه الحوالة وان كانت صادرة عن البعض لكنها غير مقبولة عند المحققين والشاهد عليه قول المحقق الدواني في حواشي التهذيب عقيب قول صاحب التهذيب وتقسيمان بالضرورة الضرورة 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 شيء منهما الى الفكر فانه مع ما فيه من التوقف على امتناع اكتساب التصديق من التصور ثم على حدوث النفس على ما هو المشهور لا يتم الا بدعوى البداهة في مقدمات الدليل واطرافها الخ فقوله على ما هو المشهور صريح في انه ليس بمرضي عن توقف الاستدلال المذكور على حدوث النفس قيل 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 تختص استحالة التسلسل المذكور بحدوث النفس بل تتاتى على تقدير قدمها ايضا وههنا تحقيق آخر ذكرته في تعليقاتي القديمة سابقا

ا ل (حواشي الرسالة) قوله على تقدير حدوث النفس بقوله على تقدير العقل الهيولاني لكان اولى كذا ذكره الاستاذ المولوي سليمان في تعليق الحمائل ١٢ مولوي انوار الحسن سليمان

ك اي مولانا جلال الدين الدواني رح ١٢ منه

١١٩

بداية النورى فارجع اليها قوله ام سواء كانت النفس حادثة او قديمة وهذا خلاف مذهب الكل قوله وهى انا نفرض مفهوما متناقضين ليتضح المقام انا نفرض مفهومين متناقضين نسميهما احدهما بالمعلوم والآخر بالمجهول المطلق ونفسر المعلوم بما حصل فى الذهن سواء كان حصوله بنفسه كما اذا كان ذلك الشئ بعينه او بوجه ذاتى او عرضى سواء كان ذلك الوجه مغايرا للحقيقة كما فى علم الشئ بكنهه وبوجهه او لا كما فى علم الشئ بكنهه وبوجهه وبالجملة المعلوم عبارة عما حصل فى الذهن باى نحو كان ونفسر المجهول المطلق بما يناقضه وهو ما لا يحصل فى الذهن بوجه من الوجوه لا بنفسه ولا بوجه ذاتى او عرضى حتى بهذا العنوان ايضا وفرض مثل هذين المفهومين جائز عند العقل لا استحالة فيه وعلى تقدير العقل بمرتبة العقل الهيولانى يلزم بانضمام هذه المقدمة المفروضة الحقة محال فليس هو الا بسبب فرض تلك المرتبة وايستلزم المحال محال فنفرض تلك المرتبة محال سواء كانت النفس قديمة او حادثة وذلك ما اردناه وتقرير لزوم الاستحالة ان تلك المرتبة لو كانت من الواقعيات والواقعى لا بد من فرضه محال فنفرضنا ان عمرو مثلا كان فى مبدأ ولادته فى تلك المرتبة ثم حصل له كما خرج من تلك المرتبة مفهوم المجهول المطلق بالمعنى الذى مر يعنى ما لا يحصل بوجه من الوجوه بان تصور اولا هذا المفهوم فقط ولم يحصل له قبله امر آخر غيره فنقول زيد مثلا ليس معلوما عنده بالمعنى الذى 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 فى 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 فى ذلك الآن لم يكن معلوما الا بعنوان هذا المفهوم الحاصل عنده فيكون هذا المفهوم عنوانا لزيد ومشيرا له فيكون محمولا عليه فيلزم صدق المتناقضين المعلوم والمجهول المطلق على زيد وهو محال واما الثانى فلانه لو كان زيد مجهولا مطلقا عند عمرو فى ذلك الآن المفروض فيصدق عليه انه مجهول مطلق وقد فرض ان هذا المفهوم حاصل لعمرو فيلزم كون زيد معلوما لعمرو بهذا الاعتبار فيلزم كونه مجهولا مطلقا ومعلوما معا اذ لا معنى للمعلوم الا ما حصل فى الذهن بوجه ودليل هذا الاجتماع المتناقضين قوله ان نسبة العقل الهيولانى الخ اه نقل بعض المناظرين عن استاذه ان هذا الاشكال مما لا اختصاص له بمرتبة العقل الهيولانى فانه لو لم تثبت تلك المرتبة ولم نفرض حصول هذا المفهوم اولا لتوجهت الشبهة ايضا فانه لا شك ان النفس فى اى مرتبة فرضت بعض الاشياء مجهولة لها ببعض الوجوه الذاتية او العرضية فلو فرض مفهوم المجهول المطلق فى النفس فنقول 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 سخافة هذا التقرير ظاهرة فانا نختار الشق الثانى ومن جهة لزوم المحال كما فصلته فى رسالتى حل المغلق فى بحث المجهول المطلق فلا نعيده قوله فان العقل آه دفع لما يقال من ان النفس اذا انتقلت من مرتبة العقل الهيولانى لا تدرك الا الامور المحسوسة البدنية كصورة الاب والام ونحوهما لا يحصل لها بتدارك ادراك الكليات ومفهوم المجهول المطلق منها وحاصل الدفع ان العقل لا ينقبض اذا خلى وطبيعته عن تجويز حصول هذا المفهوم للنفس ابتداء وهذا القدر كاف فى المقصود وان لم يحصل له عادة قوله فيكون عنوانا له اى فيكون مفهوم المجهول المطلق الحاصل للنفس عنوانا لزيد وصادقا عليه فيلزم اجتماع المتنافيين قوله ولهذه الشبهة تقريرا آخر اه حاصله انا لم نعترض لذكر ما لا طائل تحت الكلام ويشوش المرام فلنا اعراض المحشى عن ذكرنا اعراضا للغلط المذكور وقد ألفت فى هذا المبحث رسالة صنفتها لحل المغلق فى بحث المجهول المطلق ذكرت فيها جميع تقارير الشبهة واجبتها مع ما ورد عليها فعليك بها قوله وقد عرضنا على اذكياء عصرنا قال فى الحاشية ارادوا به محمد صاحب الجونفورى المشهور من الاذكياء والمعاصر للاستاذ سلمه الله تعالى انتهى

قوله فلم يات احد بما يعتد به قال في الحاشية لاحدان يمنع حصول مفهوم المجهول المطلق اذ لا معنى لكون ذي تلك المرتبة مستندا بان الطفل في مبدأ الولادة انما يدرك صورة الاب والام ومثل ذلك من الجزئيات كما لا يخفى انتهت قوله فهي احق ان تسمى بالجذر الاصم العدد المضروب في نفسه يسمى جذرا عند الحساب كالثلثة مثلا اذا ضربناها في نفسها يصير تسعة فتسعة مجذور والثلثة جذرها وقس عليه ثم العدد ان علم له جذر بالتحقيق يسمى ذلك العدد منطقا بالضم الميم كالاربعة فان جذره اثنان والستة عشر فان جذره اربعة وهكذا وان لم يمكن 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 استأثر الله تعالى به نفسه لانها عجز العباد وكهذا قال بعض الحكماء ينبغي 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 علما لا يتعلق الا بما يكون واقعيا وبرهنوا عليه ببرهان قوي مذكور في موضعه كذا ذكره العلامة شمس الدين الخفالي في شرح خلاصة الحساب لاستاذه البهاء العاملي وقد جرت عادة المؤلفين انهم يسمون الاشكالات العسيرة الحل بالجذر الاصم ووجه المناسبة لا يخفى ولتنبيهك ههنا على حكاية جليلة وهي ان الحسن المحققين نور الله مرقده عرض هذه الشبهة بطريق الامتحان على الفاضل اللبكني حسن حضر بخدمته لتحصيل بعض ما بقي من شرح المختصر وغيره بعد الفراغ عن تحصيل ما عداه من الكتب في خدمة بحر العلوم مولانا عبد العلي رح عند قصده زيارة الحرمين الشريفين وقال انها لا تحل بانامل الافكار فاجاب عنه الفاضل المذكور بانا نختار الشق الثاني وهو ان زيدا مجهول مطلق عنه في ذلك الآن مع مفهوم المجهول المطلق وان كان في جهالته لكنه لم يجعل مرآة لملاحظته وحصول الوجه بدون جعله مرآة لملاحظته لا يستلزم معلومية 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 وح 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 او المجهول المطلق عبارة عما لا يكون كذلك فيلزم المخلف على هذا الاصطلاح قطعا فانتقل 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 مقررا عند الجمهور من الحكماء لكن لا عبرة لمقررات القوم في مقام التحقيق فقال الفاضل المذكور مفهوم المجهول المطلق كلي نظري مركب من عدة مفهومات وتصور النظري من غير تصور مبادية غير معقول على ان اهل العربية ايضا يفهمون ان فهم معنى المشتق بعد فهم معنى المشتق عنه سواء كانت المشتقات موضوعة للذات والصفة والنسبة كما هو المشهور او لمعنى بسيط ينتزع عنه هذه الثلثة كما يعتقده المحققون وان انحصرنا عن ذلك كله فنقول ان زيدا كان مجهولا مطلقا عند عمرو قبل 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 وعانق معه قول لعل تحسين المحقق الممدوح هذا الكلام منه انما كان لقطع المسافة والا فالجواب ان المذكور ان ايضا محذوشان لا يسمنان ولا يغنيان اما الاول فلان حصول مفهوم المجهول المطلق اولا وان كان بعيدا عن مسلك الحكماء الا انه ممكن في نفس الامر قطعا بان يلتفت ذلك المفهوم اولا ذهنه واحدة واحدة في نفس عمرو عند انتقاله عن العقل الهيولاني من دون احتياجه الى تحصيل مباديه وهو ليس ببعيد عرفا بل

وان كان بعيدا عن قدرة العبد فما الجواب عنه على هذا التقدير وامّا الثاني فلانه اذا كان زيد معلوما في الحال بذلك المعلوم الثابت له في الماضي فقد فرض حصول ذلك الوجه في الحال فيصدق في الحال ايضا على زيد فيعود الاشكال فتفكر وان ازدت تيقظا وتوضيحا لهذا المقام فارجع الى رسالتي حل المغلق في بحث المجهول المطلق قوله افاد بعض الاعاظم قال في الحاشية المفيد 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 وبهما متلازمان تحققا عند الفلاسفة وجودا كما في الحوادث الزمانية وعدما كما في القديمة الزمانية ان المراد من الزوال في قول السيد المحقق اذ زوال الشيء 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 الشيء وان كان هو العدم اللاحق المتاخر عن تحققه فهو وان كان مسلما لكنه لا يفيد المدعى وهو تعاقب الادراكات الغير المتناهية وذلك لان الادراك المحصولي 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 لادراك عمرو وهكذا وظاهر ان العدم السابق للشيء لا يستلزم تحقق ذلك الشيء فلا يلزم تعاقب الانتفاءات تحققا لعدم لزوم تحقق الزوال حينئذ فتامل انتهى اقول قد تقرر في محله ان ارادة مطلق انتفاء الشيء وعدمه اقول قد تقرر في محله ان احكام الجزئيات تجري على سطق الشيء فلو اريد بالزوال مطلقه لم يرد المنع على الحصر فالاولى ان يقال ان اراد به انتفاء الشيء المطلق وعدمه المطلق وتفصيله ان ههنا اربعة احتمالات احدها ان يراد بالزوال المطلق وجميع الحصر فيها ثانيها ان يراد الزوال السابق فحسب وحينئذ يكون هذا القول صحيحا وثالثها الزوال اللاحق فحسب ويرد عليه عدم افادة الدليل ما هو المدعى ورابعها مطلق الزوال ويرد عليه ما يرد على احد الاحتمالين المبسوطين فلعلك تضفت من ههنا وجها لاكتفاء 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 ههنا لك والغرض منه دفع ما يقال العالم عند الفلاسفة قديم فمن اين يوجد العدم السابق وحاصل الدفع ان العالم وان كان قديما لكن الاشياء الزمانية حادثة بلا ريب بالاتفاق فيتحقق العدم السابق فيها قوله وسلم ان اراد به انتفاءه بعد الوجود فقد يتوهم انه على هذا التقدير يلزم الاتحاد بين المبتدا والخبر فلا يصح قوله اذ زوال الشيء ليس الا عدمه اللاحق المتاخر عن تحققه فانه يكون كقولنا زيد 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 للشيء انما يجب في الادراك المحصولي الحادث لان العدم السابق للشيء يكون ازليا فلا يكون في المحصولي الحادث فائدة انما هو اثبات وجودية الادراك المحصولي مطلقا حادثا كان او قديما فلا يثبت الدليل ما هو المطلوب نعم لو كان المطلوب اثبات وجودية الادراك المحصولي الحادث فقط تم 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 هو ادراك عمرو على شيء سوى هذا الانتفاء السابق وهو ادراك عمرو انتفاء لذلك الشيء ويكون ذلك الانتفاء السابق انتفاء

اضافة بعض الاعاظم الى المراد به مطلق انتفاء الشيء كاحد عدميه لتحقق العدم السابق كما في الحوادث وتسلم ان المراد بانتفاءه بعد الوجود

الكلام في كون الانتفاء السابق ازليا وكون الانتفاء اللاحق ابديا وفي الاتحاد بين المبتدا والخبر

الاعتراض على المولوي رستم علي رح ١٢ منه مدظله

سابقا لشئ هو اى هذا الانتفاء السابق انتفاء له لذلك الشئ ثم اعترض بان قوله ويكون ذلك انتفاء سابقا لما هو انتفاء له لا يفيد معنى
لان المشار اليه بقوله ذلك لا يصح ان يكون الانتفاء السابق والا لزم الاتحاد بين اسم كان وخبره فتعين ان يكون المشار اليه به هو المنفى
بالانتفاء السابق المذكور فيكون المعنى ان المنفى بالانتفاء السابق المذكور يكون عدما وانتفاء سابقا لما هو انتفاء له فح يلزم ان يكون
للعدم السابق عدم سابق لان المنفى عدم سابق ومنفى العدم السابق ايضا وبطلانه اظهر من ان يخفى فان العدم السابق يكون عدما
ازليا لا يكون قبله عدما هذا وتتبعه فى لزوم هذا الاعتراض بعض العلماء ولا يخفى عليك ان لزوم هذا الاعتراض مبنى على ما وجد عليه عبارة
هذا المقام وهى ليست فى النسخ الصحيحة المعتمد عليها والتى توجد فى النسخ الصحيحة هكذا فمن المجائز ان يكون الادراك المفروض الحدوث دالا
اى عدما لا احقا لانتفاء السابق على ما هو انتفاء له الخ وتوضيحها على ما افاده ابى واستاذى سراج المحققين نور الله مرقده هكذا فمن المجائز
ان يكون الادراك المفروض الحدوث اى الادراك الذى فرض حدوثه الآن كادراك زيد والا اى عدما لا احقا لانتفاء وهو ادراك عمرو
الذى هو انتفاء السابق وهو ادراك خالد على ما متعلق بقوله السابق والمراد بما الموصولة ادراك عمرو هو اى مفروض الحدوث اعنى ادراك
زيد انتفاء له الضمير راجع الى ما ويكون ذلك اى الادراك السابق على ادراك عمرو هو ادراك خالد انتفاء سابقا لما هو اى لشئ ذلك الادراك
السابق وهو ادراك خالد انتفاء له اى لذلك الشئ اقول ومن ههنا ظهر ان ما ذكره بعض المناظرين فى بيان حاصل ما افاده المفيد المحقق
بقوله حاصل ما افاده بعض الاعاظم ان الادراك على تقدير كونه زوالا لادراك السابق عليه لا يلزم ان يكون عدما لاحقا لجواز كونه عدما سابقا فالادراك
اللاحق زوال لادراك السابق عليه يجوز ان يكون الادراك السابق عدما سابقا لما هو عدم الى آخر ما ذكره بالاطابق كلام المفيد المحقق فافهم بقى ههنا
امر آخر وهو ان المفيد المحقق تعرض فى السند لان يكون الادراك اللاحق المفروض الحدوث كادراك زيد زوالا لاحقا لادراك قبله اى ادراك عمرو ويكون
ذلك الادراك المنفى زواله لاحقا لادراك آخر قبله كادراك خالد ويكون ذلك لادراك اى ادراك خالد زوالا سابقا لما هو انتفاء سابقا لادراك
ادراك عمرو ولا حاجة اليه بل يكفى ان يقال فمن المجائز ان يكون الادراك المفروض الحدوث عدما لاحقا لادراك عمرو ويكون ادراك عمرو انتفاء
سابقا لما هو انتفاء لاحق لادراك زيد فتدبر السند فى الدرجتين وفى الامر فيه سهل فان تعيين الطريق ليس من دأب المناظرين على انه لو سهل
قوله كهذا اشارة الى هذه الصورة واشالها لم يكن فيه بأس فافهم فانه من سوانح الوقت قوله كما فى عدم عدم قديم قال الفاضل الرامفورى
العدم الاول مضاف الى العدم الثانى الذى 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 فى عدم عدم قديم متعلق بقوله فمن المجائز وتمثيل له وح فالصواب ان يقال العدم الثانى مضاف الى القديم وموصوفه محذوف والتقدير
هكذا كما فى عدم عدم عدم قديم باضافة الاول الى الثانى والثانى الى الثالث وتوصيف الثالث بالقديم ليطابق المثال الممثل كما لا يخفى
قد عرفت ان حاصل السند ان يكون الادراك اللاحق كادراك زيد عدما لاحقا لادراك عمرو ويكون هو عدما لاحقا لادراك خالد ويكون هو
انتفاء سابقا لادراك عمرو فيكون ادراك زيد عدم عدم عدم قديم نعم لو كان هذا القول متعلقا بقوله وهكذا ليكون بيانا لصورة اخرى للسند
لكان لما ذكره الفاضل المذكور وجه البتة فافهم فانه دقيق قوله ح لا يلزم الخ يعنى اذا كان الادراك زوالا سابقا لما هو انتفاء له لا يلزم
تعاقب الانتفاءات اى الادراكات بحسب التحقق لعدم لزوم تحقق الزائل ووجوده على هذا التقدير قوله وتخصيص الدليل الخ قال فى الحاشية
المعلقة على التخصيص اى بان المراد ان الادراك الذى بعد الوجود يكون عدما لاحقا انتهت وقال فى الحاشية المعلقة على الدليل اى دليل

المحقق الدوانی المذکور بقوله والا لکان للنفس ادراکات غیر متناهیة علی سبیل التعاقب انتهت والغرض من هذا الکلام دفع ما یتوهم ان الکلام ههنا فی
الزوال اللاحق ودلیل الدوانی المذکور مختص بالعدم الطاری والمقصود منه لیس الا ابطال کون الادراک عدما لاحقا لما قبله وهو حاصل فلا یضر
خروج احتمال کون الادراک زوالا سابقا دحاصل الدرض ان المدعی ههنا ابطال کون العلم زوالا لشئ 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 جزئه لا یقال المسلم
ان المدعی ههنا ابطال کون العلم زوالا مطلقا بل المدعی ههنا انما هو عدم کون الحصولی الحادث زوالا لشئ بدلیل قول صاحب المطارحات
ان نزل عنا ای عن نفوسنا وعلمها لیس الا احادث الحدوث قول المصنف واما العلم المتجدد بالاشیاء الغائبة عنا والاریب فی ان الحصولی
الحادث علی تقدیر کونه زوالا انما یکون زوالا لشئ لازوالا سابقا لان العدم السابق ازلی قدیم فلا یکون حصولیا حادثا بل حصولیا قدیما
لانا نقول المقصود ههنا اثبات ان العلم الحصولی مطلقا لیس بزوال وعبارة صاحب المطارحات والمصنف لیستا متغایرتین فی ما ذکره
القائل بل الظاهر ان المراد من عنا الواقع فیها عن بعاشرنا السدرکین 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 لانه ح یبقی احتمال کون الادراک زوالا لانتفاء سابقا علی ما هو انتفاء له دفعه ابن المحقق المفید بحر العلوم نور الله مرقده بقوله کون
الادراک عدما سابقا یوجب ان لا یمر علی النفس زمان یکون فاقدا للادراک وثبوت العقل المیولانی یشهد بخلافه واستحالة تعاقب الادراکات
الغیر المتناهیة ایضا مبنیة علی ثبوت العقل المیولانی او علی حدوث النفس فتامل انتهی وتوضیحه انا نختار الشق الثانی وهو ان الزوال
مخصوص بالطاری والتقریب تام فان کون الادراک عدما سابقا بین البطلان اذ لو کان الادراک عدما سابقا لوجب ان لا یمر علی النفس
زمان تکون فیه فاقدة للادراک فان العدم السابق للشئ قدیم فیکون حاصلا ازلا مع ان مرتبة العقل المیولانی 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 الزمه
المحقق الدوانی انما یستحیل علی تقدیر حدوث النفس او قدمها وثبوت المرتبة المذکورة هذا ولا یخفی علیک ما فی هذا الدفع اما اولا فلما تقول
انه لیس غرض المفید المحقق جواز کون الادراک زوالا سابقا لشئ بل غرضه ان المدعی ههنا اعم فلو خصص الدلیل بالزوال اللاحق لوجب عدم تمامیة
التقریب فلیس معنی قوله لانه ح یبقی اه ان احتمال کون الادراک زوالا سابقا یبقی فی نفس الامر ولا یبطل حتی یدفع بانه باطل فی نفسه بوجه آخر
بل معناه انه یبقی هذا الاحتمال بالنظر الی الدلیل وان کان هذا الاحتمال فی نفسه باطلا ایضا والحاصل ان بطلان هذا الاحتمال فی نفسه بوجه آخر
لا یرفع عدم تمامیة التقریب فتم مقصود المفید المحقق ولم یفد دفع ابنه المحقق واما ثانیا فما اورده ابی واستاذی سراج المحققین نور الله مرقده
فی کشف المکتوم لقوله لانه یوجب علیک انه وان کان العدم السابق للشئ قدیما لکن لا نسلم انه لو کان الادراک عدما سابقا لوجب ان لا یمر
علی النفس زمان تکون فیه فاقدة للادراک انما یلزم ذلک اذا کان ثبوت العدم السابق للنفس بعد استعداد النفس بانکشافات الاشیاء
واما اذا لم یکن لها استعداد کما فی هذه المرتبة فلا یکون ثبوت العدم السابق لها حینئذ لانکشاف لوجود المانع فیلزم خلو النفس عن
الانکشافات والعل قول المحشی العلام فتامل یا عالیة فتامل والنصف ولا تعجل انتهی کلامه وهو لا یرد الا علی من فی قوته ومتانته وبعض الناظر
لما ترک مسلک الانصاف ولم یمتثل امر الانصاف اورد علیه بان النفس بعد ثبوت العدم السابق لها الذی فرض کونه عدما سابقا لانکشاف
لا معنی لکونها غیر مستعدة للانکشاف هذا ولا یخفی علیک سخافته فان الادراک لو کان عدما سابقا لشئ فاما ان یکون عدما سابقا لاعم من شانه

لف ای یبقی احتمال کون الادراک زوالا لانتفاء سابقا ۱۲ منه مد ظله

ای مولانا السید محمد عبد الحکیم ادخله الله بجلالة النعیم ۱۲ منه مد ظله

ان يكون متصفا بذلك الشئ كما لا يخفى فالنفس ما دامت متصفة بمرتبة العقل الهيولانى ليس من شانها الاتصاف بالادراكات المستقبلة فلا يكون احداها الازلية الموجودة فى النفس ادراكات لما وتعينك على فهم ما ذكرناه ان العلم لابد فيه من امور ثلثة حصول شئ والصورة الحاصلة وقبول النفس لها وظاهر ان النفس فى هذه المرتبة ليست بقابلة للعلم فليكون عالمة وهذا هو مراد الاستاذ العلامة رحمه الله تعالى فمن لا يفهم مراده ويدور على ظاهر كلامه بدون التعمق فى مرامه فليتهم نفسه ومن ههنا ظهر سخافة ما قال ذلك المناظر ايضا ان كون الادراك زوالا سابقا يستلزم اجتماع النقيضين اذ فرض النفس عارية عن جميع الادراكات كما فى مرتبة العقل الهيولانى فان الادراكات معدومة فى هذه المرتبة عدما سابقا فتتحقق الادراكات اذ ليست الا اعدام الادراكات السابقة وتلك الاعدام متحققة فى تلك المرتبة انتهى ولكن يرد عليه قول الفاضل البكنى الذى اورده بقوله ويلى فيه قلت اما على تقدير حدوث النفس فلان العدم السابق ازلى فلو كان هو ادراكا لزم ان يكون الصفة موجودة قبل وجود موصوفها واما على تقدير قدمها فلان الوجدان شاهد بانه ليس لنا ادراكات قديمة يتحقق بزوالها ادراكات حادثة وثبوت العقل الهيولانى ايضا يابى عن ذلك انتهى فافهم فانه بالغنم حقيق وقبوله يليق ولا تعقد الاموات وان كانوا من المتحققين فان رجعة الحق بالرجال من منعة المؤمنين

قال ثم قال هذا المحقق اى مولانا جلال الدين الدوانى فى شرح هياكل النور وفيه اشارة الى ان ثم الواقعة فى كلام ذلك المحقق حيث قال بعد ذكر دليل صاحب المطارحات وما عليه ثم ان كان الادراك ادراكا فانتفاء الادراك آخرا الى آخر ما نقله السيد المحقق لمجرد الترتيب فى الذكر وحاصل كلامه هذا انه لو كان كل الادراكات زوالا الادراك آخر قبله ويكون جوهر والادراك آخر قبله وهكذا تلزم اعادة المعدوم وانقلاب المثبت منفيا بمراتب غير متناهية وذلك لان عدم عدم الشئ يستلزم تحقق ذلك الشئ ضرورة استحالة ارتفاع النقيضين فكل ادراك لاحق يستلزم وجودية السابق عليه بمرتبتين مثلا ادراك زيد يستلزم وجودية ادراك بكر بمرتبتين وجودية ثالثة وهكذا هذا خلف فان المفروض ان كلما اعدم زوال الادراك **قوله** الضمير الاول للانتفاء والثانى للادراك هذا اذا قرئ يعقبه مخففا ويمكن ان يقرأ مشددا من التعقيب وح فيكون الضمير المستتر الى الادراك والضمير البارز الى الانتفاء **قوله** كان ذلك الانتفاء اى الانتفاء اللاحق كادراك زيد **قوله** وكان هذا الادراك الذى يعقبه ذلك الانتفاء انتفاء له كادراك عمرو ويكون بانتفاء لادراك الذى هو سابق على ادراك زيد بمرتبتين **قوله** وهو الانتفاء اه فيه اشارة الى ان المراد بالثالث ههنا هو اللاحق المفروض اولا والمراد بالاول هو المفروض سابقا **قوله** فبطل كلية الراى قول بل الراى بالكلية فان كل علم قابل لان يتعلق العلم بزواله **قوله** فافهم اشارة الى ان مراد المحقق الدوانى انه على تقدير كون العلم عبارة عن الزوال تلزم اعادة المعدومات بالنظر الى الادراكات السابقة المرتبة فى جانب الماضى لكنه اغلق فى العبارة احالة على فهم المتوقد الذكى لا يقال فح لا تلزم وجودية الادراكات اللاحقة المرتبة فى المستقبل لانا نقول قد عرفت ان كل علم يمكن ان تعليق العلم بزواله فكل علم فرض حصوله تلزم وجودية لعلم علمه سواء كان فى جانب الماضى او المستقبل فالتقرير المذكور وان كان جاريا فى السلسلة الماضية فهو بعينه جار فى السلسلة المستقبلة ايضا وهذا هو معنى قول السيد المحقق فى المتنية ويفهم منه ايضا انه على هذا التقدير اذا الحق ما ذكر ومن ههنا ظهر سخافة صنيع الفاضل البكنى حيث حمل عبارة المحقق الدوانى على لزوم اعادة المعدومات بالنظر الى الادراكات اللاحقة المرتبة بالنسبة الى ما بعينه على ذلك التقدير فيستلزم الادراك الثالث للادراك المفروض اولا وان اشتهيت الاطلاع على ما به وما عليه فارجع الى التحقيقات الرضية فان فيها شفاء لكل عليل ودواء لكل خليل كيف لا وقد كان تاليفا باشارة المحقق نصير الدين الطوسى ح فان الاستاذ العلامة انار الله برهانه فى قلوب قوم القيامة كان راى شيخ المتاخرين المحقق الطوسى جاروبه شية حاشية الرسالة العلمية للسيد وقال خذ هذه الحاشية فاخذها من يده فلما تيقظ من منامه عرض منامه على بعض اصحابه فضحك وقال تكتب على الحاشية الزايدة تعليقات نفيسة منجاب التحقيقات الرضية مضت تلك الايام وقال ما هو حال العالم الغافل سفته انكر وا العاد المعدوم وحكموا

فلما رجع انتهى الكلام الى قوله فنقول

باستناعه وهو عليه انكار ضروري الاجماد وغيره واستدلوا على ذلك بدلائل كلها ضعيفة سخيفة منها ان الحكم على الشيء بانه يجوز اعادته موقوف على ان يكون ذلك الشيء موجودا على كونه متعينا في نفسه متخصصا في ذاته والشيء بعد عدمه نفي محض ليس له تعين فكان الحكم عليه بجواز اعادته محالا وقد نقض بانه منقوض بكل حكم بجواز وجود المعدومات الممكنة كالعنقاء مثلا والحل ان الحكم بجواز وجود الشيء لا يتوقف على تحققه الخارجي بل على مطلق تحققه وهو حاصل بناء على القول بالوجود الذهني لانا نقول الموجود في الذهن بالحقيقة هو الصورة المتشخصة بالتشخصات الذهنية طابقت او مع الوجود الخارجي بمعنى انها بعد التجريد عنه فليست اياه مطلقا فلا يكفي وجود المعدوم في ذهننا للحكم عليه بل لابد من وجوده وتشخصه وتعينه في الخارج والمفروض انه نفي محض فعاد الاشكال لانا نقول فعلى هذا ينسد رسم طريق اثبات الوجود الذهني وهدم كثير من القواعد المبنية عليه وذلك لانهم يستدلون على الوجود الذهني بانا نحكم على اشياء معدومة في الخارج باحكام صادقة ايجابية وثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له واذ ليس وجود ما في الخارج فلها وجود في الذهن لا محالة فلو لم يكن الوجود الذهني كافيا للحكم بل يحتاج الى ثبوته شخصا في الخارج لما كان لهذا الاستدلال معنى ومن ههنا ظهر اشتباه قائل السيد المحقق في حواشي شرح المواقف من ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت شخص المثبت له لا ثبوت ماهو مشارك له في النوع اعني ويسمى ذكر بعض دلائل امتناع اعادة المعدوم مع ما له وما عليه وذهب اهل الحق الى جواز اعادة المعدوم مستدلين بالدلائل النقلية والعقلية اما النقلية فلا حاجة الى ذكرها لكثرتها مع عدم افادتها اسكات الفلاسفة الذين هم يقدمون العقل على النقل واما العقلية المفيدة لهم فقد ذكر الفاضل المحشي ههنا ههنا اثنين والتفصيل موضع آخر **قوله** نوقض تارة بان الوجود امر واحد في حد ذاته آه تقريره على ما في المواقف ان الوجود امر واحد في حقيقته غير عنه في الفارسية بهستي دائما الاختلاف فيه بحسب اضافته الى الازمان فوجود الشيء في الزمان الماضي وجوده في الزمان المستقبل واحد بحسب ذاته دائما التعدد بحسب نسبة الوجود الاول الى الزمان الماضي نسبته الثاني الى المستقبل ومن البين ان ما يكون واحدا بحسب ذاته متعددا بحسب اضافته الى الشيء آخر لا يختلف حكمه بحسب ذاته وحقيقته فالوجود في هذا الزمان والوجود في الزمان المستقبل لا يختلفان في الوجوب والامتناع والامكان اذا نظر 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 والا يلزم كون احد هذين الوجودين ممكنا والآخر واجبا او ممتنعا فلو استحالت اعادة المعدوم لزم امتناع وجوده في الزمان المستقبل بعد ما كان ممكنا قبل هذا خلف فثبت انه لا يمكن الحكم باستحالتها وامتناعها فبقيت في حيز الجواز والامكان في ذلك ما اردناه ومن ههنا ظهر سقوط ما يقال ان العود لكونه وجودا حاصلا بعد طريان العدم اخص من الوجود المطلق والا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص والامن امتناع الاخص امتناع 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 ولو جاز كون الشيء الواحد ممكنا في زمان كزمان الابتداء ممتنعا في زمان آخر كزمان الاعادة بناء على ان الوجود في الزمان الثاني مغاير للاول بحسب الاضافة لجاز انقلاب احدى المواد الثلث الى الاخرى وهو مع كونه مخالفا للبداهة يستلزم المحال وهو غناء الحوادث عن المحدث وفيه سد لباب اثبات الواجب فذلك لانهم استدلوا على اثبات الواجب بان العالم اما ان يكون ممتنعا او واجبا او ممكنا لا سبيل الى الاول الا لما وجد ولا سبيل الى الثاني والا لما طرأ عليه العدم فتعين الثالث وهو كونه ممكنا والممكن لابد له من مرجح وموجد فان لم تنته السلسلة الى الواجب لزم التسلسل وهو محال فثبت الواجب هذا فلو جاز انقلاب احدى المواد الثلث الى الاخرى لم يتم هذا الاستدلال لجواز ان يكون العالم ممتنعا لذاته في زمان حدوثه واجبا في زمان وجوده فلا يحتاج الى الواجب **قوله** فاذن ملازمان امكانا ووجبا وامتناعا الى قوله فكذا الوجود

هہنا استطرادی الحاجۃ الیہ فی ہذا المقام قولہ بناء علی ان الوجود آہ بیان لعلۃ الجواز قولہ لجواز انقلاب احدی المواد الثلث الی الاخری اعترض علیہ العلامۃ القوشجی فی شرح التجرید بان الوجوب عبارۃ عن اقتضاء الذات الوجود مطلقا والامتناع عن اقتضائہ العدم مطلقا والامکان عن عدم اقتضائہما ولا یجوز الانقلاب بین ہذہ المفہومات لان مقتضی ذات الشیء لا یختلف بحسب الازمنۃ لکن الوجود قد یقید بقید ما واضافی فلا یقتضی ذات الواجب الوجود المقید بہذا القید بل یمتنع اتصافہ کما اذا قید الوجود بکونہ مسبوقا بالعدم فان ہذا الوجود یمتنع اتصاف الباری تعالی بہ وبذلک لا یخرج عن کونہ واجبا ولا ینقلب وجوبہ الذاتی الی امتناعہ الذاتی وکذلک العدم قد یقید بکونہ مسبوقا بالوجود ولا یقتضی ذات الممتنع ہذا العدم المقید بل لا یمکن اتصافہ بہ والا یلزم من ذلک انقلابہ من الامتناع الذاتی الی الوجوب الذاتی وعلی ہذا القیاس اذا قید الوجود بکونہ ناشیا عن ذات الموصوف بہ لم یمکن اتصاف ذات الممکن بہ وبعد ذلک نقول العدم لیس وجودا مطلقا علی ای وجہ کان بل ہو وجود مقید بکونہ حاصلا بعد طریان العدم فلم لا یجوز ان یمتنع اتصاف المعدوم بہذا الوجود المقید وان لم یمتنع اتصافہ بالوجود المطلق ولا یلزم منہ انقلابہ من الامکان الی الامتناع الذاتی کما فی اخوانہ علی ما تقدم ہذا تلخیص اعتراضہ اقول ہو فی غایۃ السقوط لان الوجود واحد بحسب ذاتہ وانما الاختلاف فیہ بحسب اضافتہ الی الزمان کما عرفت فامتناع الوجود بعد طریان العدم لا یکون لذاتہ بل لکونہ فی الزمان الذی بعد زمان عدمہ اللاحق وفیہ المطلوب غایۃ الامر ان یکون اعادۃ المعدوم ممتنعۃ بالغیر وہو خارج عما نحن فیہ بل نقول الضابطۃ فی اختلاف مقتضی الذات باختلاف القیود ان مقتضی الذات ان قید بقید یکون مخالفا لمقتضی ذاتہ لا یبقی ذلک المقتضی باعتبار ہذا القید مقتضی لہ والا فالقید بقید لا یکون کذلک یبقی مقتضی لہ کما کان ولا تغیر ہنا ظاہر فالواجب الذی مقتضاہ الوجود المطلق انما یمتنع اتصافہ بالوجود بعد العدم لکونہ مقیدا بالقید یخالف مقتضی ذاتہ فان ذاتہ تقتضی الوجود وضرورۃ فی جمیع الازمنۃ فلا یمکن ان لا یطرأ العدم علیہ فلا بد ان یمتنع اتصافہ بالوجود بعد العدم لا بالنظر الی نفس الوجود بل بالنظر الی کونہ بعد العدم وکذا الممتنع انما لا یقتضی العدم بعد الوجود لکونہ مقیدا بما یخالف مقتضاہ فان ذاتہ تقتضی العدم المطلق فی جمیع الاوقات فلا یمکن ان یعرض لہ الوجود فبالضرورۃ یمتنع اتصافہ بالعدم بعد الوجود لا بالنظر الی العدم نفسہ بل بالنظر الی کونہ بعد الوجود وقس علی ہذا اتصاف الممکن بالوجود الناشی عن ذاتہ فانہ انما یمتنع لکونہ مقیدا بما یخالف مقتضاہ فان مقتضی الممکن یستوی طرفی الوجود والعدم فکیف یتصف بالوجود الناشی عن ذاتہ وقس علیہ نظائرہ واما المعدوم الممکن فلا یمتنع اتصافہ بالوجود المطلق وبالعدم المطلق وبالعدم بعد الوجود کذلک لا یمتنع اتصافہ بالوجود بعد العدم لا بالنظر الی نفس ذات الوجود ولا بالنظر الی کونہ مقیدا بکونہ بعد العدم لعدم منافاۃ ہذا القید مقتضی ذاتہ وبالجملۃ فالامثلۃ التی جعلہا القوشجی اخوات لما نحن فیہ لا قرابۃ لہا بہ بل ہی اجنبیات محضۃ فاحسن المکلوق حق النظر قولہ وہو مع ما فیہ لبداہۃ العقل قال فی الحاشیۃ لان الشیء الواحد یستحیل ان یقتضی لذاتہ عدمہ فی زمان ویقتضی لذاتہ وجودہ فی زمان آخر لان مقتضی الذات من حیث ہی ہی لا یتصور انفکاکہا عنہ انتہت قولہ لوجب غناء الحادث من المحدث آہ اقول وایضا یبطل بہ کثیر من قواعدہم کقولہم کل حادث زمانی فہو مسبوق بمادۃ فانہم استدلوا علیہ بان امکان الحادث قبل وجودہ امر موجود والا لزم الانقلاب فلا بد لہ من محل متعلق بالحادث تعلقا ما وہو المعنی بالمادۃ ولو جاز انقلاب احدی المواد الثلث الی الاخری لامکن ان یقال الحادث قبل وجودہ ممتنع ثم صار ممکنا فی زمان وجودہ فلا یحتاج حینئذ الی مادۃ وتہدم بہ اساس کثیر من قواعدہم المتفرعۃ علی القاعدۃ المذکورۃ کقولہم الکلیات تعقل کلہا بالفعل وغیرہ علی ما بسط کل ذلک فی کتب الحکمۃ قولہ وتارۃ بانا اذا فرضنا ان زیدا معدوم الخ ہذا الاستدلال علی جواز اعادۃ المعدوم بعینہ قد ورد ہذا فی کلام المحقق الدوانی ره وقد اجبت عنہ فی کتابی المسمی بالحق الصریح فی احوال الروح فارجع الیہ ان شئت

اولا قولنا زيد معدوم ثم لما 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 اللا عدم والثاني المستفاد من كلمة لا وهو انتفاء العدم والثالث المستفاد من لفظ المعدوم
فهنا انتفاء انتفاء العدم صادق والعدم الثالث الذي كان متحققا قبل الوجود كان لم امتعينا متشخصا لا محالة 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 انتفاءً لادراك سابق عليه انما يستلزم اعادة الاعدام دون الوجود وان اعتذر
بان العدم الطاري غير السابق لاختلاف الزمانين قلنا مثله في صورة اعادة الادراك السابق اي الواقع في المرتبة الوترية فان
ذلك الادراك كان عبارة عن نفس العدم والازالة فالمعاد ليس عين الاول بعينه لاختلاف زمانيهما كما قلتم انتهى كلامه وشرح
هذا الكلام قولا بقول في التحقيقات المرضية فارجع اليها **قوله** فيصدق اولا زيد معدوم آيز عليه ان صدق الموجبة يقتضي وجود الموضوع
والمفروض ان زيدا معدوم فكيف تصدق هذه الموجبة وهذا الايراد ليس بخاص بهذه المادة بل هو عام الورود في كل قضية محمولها منافٍ
للوجود كقولنا شريك الباري ممتنع ونحوه وقد سلك المحققون في دفعه مسالك لو لا ضيق المقام لاتيت بها مع مالها وما عليها وقد
ذكرت نبذا منها في رسالتي حل المغلق في بحث المجعول المطلق ان شئت فارجع اليها **قوله** فههنا اي 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[1] 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 وهولاء وان كانوا مسلمين بعدم فين
بالمعاد الجسماني ينكرون باعادة المعدوم لانهم لا يقولون بانعدام الاجسام بل بتفرق اجزائها وخروجها عن الانتفاع **قوله** او تخصيص
استحالتها في صورة الوجود توضيحه ان 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 كادراك 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 ههنا ايضا واما 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
ايضا كما لا تلزم ههنا ك **قوله** والجواب عنه اي عن النقض الثاني والمجيب به القاضي حسن على السند بلي حيث قال لكن الجواب عنه بانهم لم يعلم
جوز وا اعادة العدم المحض وانما منعوا اعادة الوجود المعدوم وههنا تلزم اعادة العدم الثابت فيعود المنبوت بناء على ان الادراك
عدم ثابت انتهى وسياق كلامه يشهد بان هذا الجواب غير مرضي وله وجهان الاول ما ذكره الفاضل المحشي ههنا من ان دلائل استحالة
اعادة المعدوم لو تمت لدلت على استحالة اعادة المعدوم مطلقا وجودا كان او عدما فالتخصيص تحكم والثاني ما ذكره بحر العلوم[2] طاب ثراه
مرقده في حواشيه وتبعه في ذلك بعض المناطقين كما هو دابه وهو انه لا استحالة في عود النفي الثابت ايضا كما لا استحالة في عود النفي
المحض لان العدم الثابت ليس في انافي نفسه انما الذات المسلوب عنه لم يقارنه الشيء المسلوب ثم قارنه ثم بطلت المقارنة فيحكم

[1] اي مولانا علي القوشجي رح

[2] اي مولانا عبد العلي رح

منه ظله

ان المعدم كان ثابتا ثم انتفى ثم عاد هذا الثبوت بحجة استمرار الذات المساوب عنه ولا تمييز بين العدمين في نفسيهما فلا استحالة في الاعادة بهذا النحو انما الاستحالة في عود ما هو ثابت في نفسه والتوقع من المنصف ان يقطع بسخافة هذا الوجه لما افاده ابى الاستاذ سراج المحققين نور الله مرقده في كشف المكتوم في حاشية بحر العلوم من ان الفرق بين العدم والوجود غير معقول فان العدم كما انه عبارة عن انتفاء الذات كذلك الوجود عبارة عن كون الذات وكما ان الاعدام اشياء غير متميزة كذلك الاكوان نعم اذا لوحظ عدم مقارنة العدم لبعض الذوات زمانا ثم مقارنة العدم ثم انتفاء هذه المقارنة بتخلل ان الوجود كان سابقا ثم صار لاحقا لان هناك شيئا كان مقارنا ثم بطل ثم صار مقارنا ثانيا حتى يطلب امر مشترك بينهما ويطلب التمييز بين هذا الوجود والمعاد والوجود السابق وانى هذا اشار بحر العلوم بنفسه بقوله فتامل بعد ذكر الوجه المذكور **قوله** منها ان تخلل العدم بين الشئ ونفسه محال آه هذا احد الدلائل المذكورة في التجريد وحاصله انه لو اعيد المعدوم يلزم ان يتخلل العدم بين الشئ ونفسه واللازم محال فالملزوم مثله اما الملازمة فلان ذات الشئ محفوظة في حالتي الوجود والعدم فاذا وجد الشئ في الزمان الاول كانت ذاته فيه واذا عدم في الزمان الثاني بطلت ذاته ثم اذا وجد في الزمان الثالث كانت ذاته السابقة بعينها فيه فيلزم تخلل العدم بين الشئ ونفسه ويلزم تقدم الشئ على نفسه واما استحالة اللازم فلان العدم بنسبة والنسبة لا بد لها من طرفين متغايرين فلا يعقل بين الشئ ونفسه **قوله** فيكون ح الوجود لبعد العدم آه يعني لما ثبت انه لا بد بالنسبة من طرفين متغايرين فلا بد للعدم من طرفين كذلك فيلزم ان يكون الوجود المعاد غير الوجود الذي قبله هذا خلف **قوله** وردّ آه هذا احد وجوه الرد المذكورة في شرح التجريد الجديد وحاصله انه لا معنى لتخلل العدم ههنا سوى انه كان موجودا في زمان ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر ثم اتصف به في زمان ثالث فالوجود الاول والثاني متغايران بحسب الزمان فلا يلزم تخلل العدم بين الشئ ونفسه بل غاية ما يلزم تخلل زمان العدم بين زماني وجوده ولا استحالة فيه وثانيهما لا يجوز ان يكون التمييز في الحالين بعوارض غير مشخصة مع بقاء العوارض المشخصة بعينها فلا يلزم تخلل العدم بين الشئ الواحد من جميع الجهات وثالثها انه لو تم الدليل المذكور لدل على امتناع بقاء شخص من الاشخاص زمانا والالزم تخلل الزمان بين الشئ ونفسه بوجود ذلك الشخص في طرفي زمان البقاء وتفصيل هذه الوجوه مع ما لها وما عليها مذكور في حواشي شرح التجريد القديمة والجديدة لا فائدة في ذكرها ههنا الا الانتشار لغرابة المقام **قوله** ومنها ان المعاد آه حاصله ان اعادة المعدوم المتنازع فيها عبارة عن اعادة المعدوم بجميع عوارضه المشخصة لكما مر ومن العوارض المشخصة الوقت والزمان ايضا فلو اعيد المعدوم لزم عود زمان وجود السابق ايضا والالزم باطل فالملزوم مثله وجه بطلان اللازم انه يلزم ان يصدق على شئ واحد في زمان واحد انه مبتدأ ومعاد وهل هذا الا اجتماع النقيضين وايضا لو اعيد الزمان بعينه لكان المبتدأ مقدما على المعاد ضرورة تخلل العدم بينهما وذلك تقدم لا يجامع فيه المتقدم مع المتاخر ولا يتصور ذلك الا في الزمان فيكون كل منهما واقعا في زمان فيلزم ان يكون للزمان زمان لا يقال يمكن ان يكون التقدم والتاخر بحسب الذات لا بامر زائد كما في اجزاء الزمان لانا نقول تقدم جزء واحد من الزمان على نفسه بحسب الذات غير معقول بخلاف تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض آخر منها **قوله** وزيف خلاصة التزييف منع قول المستدل ومنها الوقت وهو ظاهر **قوله** بحسب الامر الخارجي فيه اشارة الى دفع ما يقال انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود بقيد كونه في الزمان السابق وحاصل الدفع ان هذا التغاير انما هو في الذهن واما في الخارج فزيد الموجود في هذه الساعة هو الموجود في الساعة

١٧٩

التي قبلها لا تغاير بينهما اصلا قوله كيف وقد حكى الخ قال المحقق الدواني في شرح هياكل النور لما بالغ بهمنيار في التغير حتى ابدى احتمال تبدل الذات في الانسان قال الشيخ في جواب بعض ايراداته كيف تجعلني المسموع منه مع تجويزك تبدل الذات انتهى وقال بهمنيار في حواشي شرح التجريد القديمة رايت في الاسولة التي سألها بهمنيار عن الشيخ انه طالبه بالدليل على بقاء الذات في الانسان حتى يستدل به على التجرد فاجاب عنه بالرجوع الى الوجدان الصحيح ثم اورد بهمنيار على مسئلة سمعها من الشيخ كلاما فقال له الشيخ كيف تجعل المسموع مني مع تجويزك تبدل الذات انتهى وقال السيد المحقق في حواشي شرح الهياكل والعجب ان بعض الاعزة قال ههنا قولا غريبا وهو ان التلميذ اذا قال انا اعلم بانك انت تقول في هذا الوقت ايضا ما كنت قلت اولا وانا اقول ايضا ما كنت قلت اولا وان كان شخصك هذا غير شخصك الاول وشخصي هذا غير شخصي الاول وزعم ان ذهب اليه التلميذ موافق لما ذهبت اليه الصوفية من تجدد الامثال ولا يخفى عليك ان قول الشيخ تنبيه على بقاء الذات بما هو بديهي اولي ومن البين الظاهر ان انا وانت جزئيان ولو فرض التعدد فيهما صار الكليين ثم بين قول الصوفية وهو ان في كل آن بالنسبة الى كل شخص اعداما وايجادا بناء على ان الله تعالى اجرى عادته بخلق بعضها قهرية وبعضها الطفية والتعطل فيها بالنسبة الى اشخاص العالم من الجواهر والاعراض وبين قول بهمنيار بون بعيد فان كلامهم ليس في الذوات والهويات بل في اوصاف غير شخصية من حيث هي اوصاف نابية غير مستقلة ولا شك ان ما يخالف احكام العقل والشرع هو التبدل في الذوات والهويات كما يقول بهمنيار دون التبدل في اوصافها وتوابعها كما تقوله الصوفية قوله واعترف بان الوقت ليس من المشخصات وكيف لا يعترف وفي جعل الوقت من المشخصات تلزم مفاسد لا تعد ولا تحصى فان اختلج في قلبك ان المتكلمين قالوا بتجدد الاعراض وعدم بقائها مع بقاء محلها بالشخص وهل هذا الا اختلاف الاشخاص باختلاف الاوقات فازحه بان الذي يعتبرهم على القول بالتجدد ليس هو كون الزمان مشخصا بل امر آخر وهو عدم قيام العرض بالعرض فانهم قالوا لو كان العرض لشخصه وحدته باقيا لقام بقائه فيه وهو ايضا عرض وقيام العرض بالعرض محال فلا جرم يختار القول بالتجدد وليس مبناه على كون الوقت من المشخصات على انهم لم يأتوا الى الآن ببرهان شافي على التجدد وما ذكروه لاثباته كلها مخدوشة لا تقال قد ذكر بعض الفلاسفة ان زيدا الصبي غير زيد الشاب بالشخص وهل هذا الا تغير الشخص بتغير الوقت لانا نقول اختلاف زيد الصبي بزيد الشاب ليس لاجل اختلاف وقتيهما بل لاجل اختلاف صورتهما الجسمية اشار الى ذلك العلامة الشيرازي في شرح هداية الحكمة فافهم وكن من الشاكرين قوله ومنها انا اذا فرضنا اعادة بعينه الخ حاصله انه لو جازت اعادة المعدوم وفرض وقوعها لزمت الاثنينية بدون التمايز واللازم باطل بالبداهة فالملزوم مثله فالملزمة انا اذا فرضنا اعادة الشئ بعينه مع جميع عوارضه المشخصة فلا يخلو اما ان يكون الواجب تعالى قادرا في ذلك الوقت على ايجاد مثل ذلك المعاد مبتدأ او لا يكون قادرا الا بسبيل الى الثاني لاستحالة العجز عليه تعالى فتعين الاول وقد تقرر في محله ان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال واللازم بيق ممكنا فلنفرضه ايضا واقعا وحي لا يتميز المعاد عن المستانف ويلزم ما ادعينا لزومه قوله ودفع بانا نمنع آه توضيح 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 اصطلاح من يزعم 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 الهيات هداية 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

كيف وقد حكى الخ اي مولانا جلال الدين الدواني منه مدظله

لعل الفرق بين هذا وبين ما تقدم ان هذا مبني على تسليم التغير في الانسان وما تقدم مبني على منعه وكان سهوا

على التقادير فقال الدواني كان الاعراض باسرها

فلا يلزم

الجواب لان

فيلزم ان كان

١٨٠

بالغير

بين بالغير

ليس بالغير

اي مولانا صدر الدين الشيرازي تلميذ السيد الداماد رح ١٢ منه مدظله

بين الشخص

وكيف لا يعارض

اعادة المعدوم

اي مولانا صدر الدين الشيرازي رح ١٢ منه مدظله

الغير ممنوع

لا يلزم من فرضه المحال لجواز الامتناع بالغير لعدم العقل الممكن المستلزم لعدم الواجب فايجاد مثله ابتداء وان كان جائزا في نفسه
لكن يجوز ان يكون ممتنعا بسبب فرض اعادة المعدوم الذي مثله والا لارتفع التمايز بينهما وقد يدفع ايضا بما ذكره العلامة القوشجي
في شرح التجريد من انه لم لا يجوز ان يكون الامتياز بينهما بعوارض مشخصة ولا يخفى عليك انه غير مفيد لجواز فرض عدم الامتياز
بالعوارض الغير المشخصة ايضا فيحتاج الى الدفع الاول لامحالة **قوله** بل يتمايزان بالهوية قال في الحاشية اي بالعوارض المشخصة
مع الاتحاد في الماهية انتهت **قوله** فهذه الدلائل بان تمت **اقول** عدم تمامية هذه الدلائل قطعي وتماميتها انما هي بحسب الفرض
فكان الاولى ان يقول لو تمت لان المجرد بالفرض يخالف ان فانها غالبا تستعمل في الشك **قوله** لدلت على استحالة العدم المعدوم
ايضا رده بجواز العدم المعدوم نور الله مرقده بان العدم عبارة عن انتفاء الذات وليست الاعدام متمايزة اصلا فلا يمكن ان يقال ان
تخلل الوجود بين الشئ والواحد محال اذ النسبة لا بد لها من الطرفين فلا يكون المعاد بعينه هو الاول اذ ليس هنا عدمان متمايزان احدهما
في الزمان المتقدم والآخر في الزمان المتاخر نعم اذا لوحظ عدم مقارنة الوجود للشئ 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 المتاخرين ولا يخفى عليك ما فيه
فان العدم والوجود سيان في عدم تمايز المعاد من السابق منها وتمايزهما بحسب الزمان السابق واللاحق فالفرق بينهما تحكم ولعل
هذا هو الفاضل المحشي هنا بقوله فتامل فافهم 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 محصول الخ اصل انه لا تلزم اعادة المعدوم مولا انقلاب الثبت
منتفيا وبالعكس وتوضيحه انه اذا تحقق في النفس ادراك كان زوالا لسابقه كادراك عمرو ثم انتفى عنها حين ادراك زيد فهذا الانتفاء
اي ادراك عمرو الذي هو انتفاء لسابقة كادراك بكر ايضا ادراك فيكون انه من الثبوت فتصدق قضية موجبة معدولة وهي النفس
لا مدركة 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 البتة اقتضاء
يبقى السلب البسيط فيصدق زيد ليس بقائم وان تعلق بالقيد والمقيد معا يرتفع الانتفاء مطلقا فيصدق زيد قائم فلا نسلم ان انتفاء
انتفاء الشئ يستلزم الشئ الذي هو في قوة الموجبة المحصلة لجواز تحقق هذا الانتفاء على الطريق الآخر نعم لو ثبت استلزام السالبة
الموجبة المعدولة للموجبة المحصلة لتم الاستلزام واذ ليس فليس **قوله** زان احتاج في صدرك آه ايضا الاحتاج ان السالبة الموجبة
المعدولة وان كانت اعم تتحققان الموجبة المحصلة لجواز تحققها في ضمن السالبة البسيطة كما مر تفصيله لكنه ليس مطلقا بل اذا المراد بعدم
حال وجود الموضوع لجواز ان لا يوجد الموضوع فتصدق السالبة البسيطة حتما واما اذا علم ان الموضوع موجود فهما متلازمان حتما
وذلك لان السالبة المعدولة تقيض الموجبة المعدولة والموجبة المحصلة تقيض السالبة البسيطة وهما متلازمتان عند وجود الموضوع
فانه اذا فرض ان زيدا موجود يكون قولنا زيد ليس بقائم وزيد لا قائم متلازمين في الصدق والكذب وقد تقرر ان نقيضي المتساويين
متساويان فتكون السالبة المعدولة والموجبة المحصلة ايضا متلازمتين عند وجود الموضوع والسر فيه ان عموم السالبة المعدولة
من الموجبة المحصلة وكذا عموم السالبة البسيطة من الموجبة المعدولة ليس الا لان الموجبة تقتضي وجود الموضوع والسالبة
تصدق بانتفائه ايضا فاذا فرض وجود الموضوع انتفى العموم بالضرورة ويكون بينهما التلازم اذا عرفت هذا فنقول

موضوع الادراكات وهو النفس موجود بالضرورة لان الكلام بعد تحقق الادراك الاخير فيستلزم الادراك اللاحق كادراك زيد الذي هو في قوة السابقة المعدولة الادراك الثالث كادراك بكر الذي هو في قوة الموجبة المحصلة بالضرورة لما عرفت من ان السالبة المعدولة والموجبة المحصلة متلازمتان عند وجود الموضوع فكذا انافي قوتهما فيصح تقرير المحقق الدواني ويندفع ما اورده السيد المحقق عليه **قوله** فتدبر قال في الحاشية هذا هو الجواب الموعود به في شرح قول المحشي واللازم على تقدير آه والاعتراض ههنا لمن كان له ثمة عن كمال الملة والدين رحمه الله روحه انتهت وخلاصته منع التلازم بين الموجبة المعدولة وبين السالبة البسيطة وكذا بين السالبة المعدولة والموجبة المحصلة على تقدير وجود الموضوع ايضا مستندا بانه لم لا يجوز ان يكون لصدق احدهما مانع كفرض انعدام الادراكات عن النفس رأسا الا الاخير ههنا فتصدق حينئذ ادراك عمرو السالبة البسيطة اعني النفس ليست مدركة بادراك بكر دون الموجبة المعدولة اعني النفس لا مدركة بادراك بكر وكذا تصدق حينئذ ادراك زيد السالبة البسيطة دون الموجبة المحصلة وبالجملة التلازم بين السالبة البسيطة والموجبة المعدولة وكذا بين نقيضيهما عند وجود الموضوع انما هو اذا لم يوجد مانع آخر من صدق احدهما واما اذا وجد مانع آخر فلا تلازم بينهما **قوله** يجوز ان يكون لصدق احدهما كالموجبة المعدولة **قوله** دون الثاني كالسالبة البسيطة **قوله** ومن ادعى فعليه البيان هذه الازاحة مما تفرد بها الفاضل المحشي وانتخر بها وحسنها تلميذه الفيض[1] ابادي ولا يخفى عليك[2] ان منع التلازم بين السالبة البسيطة والموجبة المعدولة وكذا بين نقيضيهما مع وجود الموضوع سخيف جدا كيف وعموم السالبة من الموجبة ليس الا لاقتضاء الموجبة وجود الموضوع دون السالبة فاذا فرض وجود الموضوع كالنفس ههنا يكون بينهما تلازم بالضرورة واي راد المنع عليه مكابرة محضة وايضا هو مخالف لجمهور القائلين بالتلازم عند وجود الموضوع والفاضل المحشي بقدر عن مخالفة الجمهور غاية الفرار كما يظهر من تقريره في مبحث البعثة فهل هذا الا الفرار على ما عنه الفرار **قوله** وللناس في ما يعشقون مذاهب اي طرق مختلفة مقتبس من قول الشاعر ابي نواس شعر علي لدى العامرية وقفة ✽ وعلي علي الشوق والدمع كاتب ✽ ومن عادتي حب الديار لاهلها ✽ وللناس في ما يعشقون مذاهب بمعناه لازم علي ان اقف عند منزل العامرية التي هي محبوبتي وقفة لائذ كرمحاسنها فابكي علي فراقها بكاء شديدا ذكر الاملاء واراد به تذكر حكايات المحبوبة وما جرى بينها من المعاملات اي ليذكرني الشوق محاسنها فاتذكر ابكي على فراقها بكاء شديدا حتى كاني من كثرة البكاء وشدة التلبس بالدمع عين الدمع فكانه هو الكاتب ويجوز ان يراد بكتابة الدمع جريانه كذا ذكره مولانا الهداد اليجفوري في حواشي الهداية وقال شيخ الاسلام بدر الدين العيني في البناية شرح الهداية هذه الابيات من قصيدة بائية قالها ابو نواس واسمه هبام وقيل ثميم بالتصغير ابن غالب التميمي وفرزدق لقبه لقب به لانه كان جسيم الوجه والفرزدق في الاصل قطع العجين وقيل لقب به لقصره والاول اصح لانه اصابه جدري في وجهه ثم برأ منه وكانت وفاته بالبصرة سنة عشر ومائة **قال** ثم اقول يلزم على تقدير آه ما فرغ عن تقرير بعض المحققين مع ما له وما عليه اراد ان يستدل من عند نفسه على ان الادراك ليس عبارة عن زوال الادراك وقد ذكره في حواشي شرح الهياكل ايضا وتوضيحه في تعليق الحمائل **قوله** فان كان بالعكس ايضا آه توضيحه انه لما كان كل ادراك زوالا لادراك سابق فلا بد ان تكون بازاء العلوم اللاحقة علوم سابقة لما عرفت ان كل زوال لا بد له من زائل ولا يتعلق الزوال الواحد الا بزائل واحد كما سياتي فان كان بالعكس ايضا بان يكون كل ادراك سابق بازاء ادراك لاحق فستاويا والا فتكون العلوم السابقة زائدة على اللاحقة ولا يمكن زيادة العلوم اللاحقة على السابقة على هذا التقدير مع ان المقدمة القائلة العلوم تتزايد يوما فيوما تقتضي الزيادة **قوله** ممنوع آه اراد على ما يتبادر من كلام السيد المحقق من ان معنى تزايد العلوم يوما فيوما ان الادراكات اللاحقة بانفسها زائدة على

---

[1] ای الحافظ علی اصغر الفیض آبادی

[2] بنا هو الکلام الموعود سابقا فی الکلام علی قول المصنف والثانی کالسالبة البسیطة

الادراكات السابقة فحاصله انا لانسلم انه يدل على هذا المعنى بل انما يدل على ان اللاحق زائد على السابق وهو معه لا سيما القريب وبينهما بون بعيد وانا اقول التحقيق ان قولهم العلوم تتزايد يوما فيوما لا يدل الا على زيادة العلوم اللاحقة على العلوم السابقة فحسب اعم من ان تكون زيادة اللاحقة بانفسها فقط من غير ضم السابقة معها او مع ضمها فتخصيص السيد المحقق بالاول وتخصيص الفاضل المحشي بالثاني تحكم بحت **قوله** وبهذا ايضا اه دفع دخل مقدر تقريره الدخل ان هذا المعنى لا يضر السيد المحقق لانه بصدد ابطال الازالة باستلزامها خلاف ما يدل عليه تزايد العلوم يوما فيوما وهو حاصل فانه كما ان تزايد العلوم يوما فيوما بالمعنى الذي يتبادر من كلام السيد المحقق يدل على خلاف ما يلزم من الازالة كذلك بالمعنى الذي ذكره الفاضل المحشي فان زيادة اللاحق على السابق مع بقائه معه ايضا لا يتصور على تقدير كون كل ادراك انتفاء للآخر وتحرير الدفع انه ليس الغرض من هذا المنع ايقاع الخلل في جواب السيد المحقق حتى يقال انه لا يضر بل الغرض مجرد ابداع الخلل في عبارته وفهمه ان معنى تزايد العلوم يوما فيوما زيادة العلوم اللاحقة بانفسها على السابقة **قوله** لكن اين هذا من ادراك قال بعض الافاضل دافعا للمنع لا يخفى عليك ان كلام السيد المحقق انما يدل على ان تزايد العلوم يوما فيوما يدل على ان الادراكات للنفس في الزمان اللاحق زائدة على الادراكات لها في الزمان السابق وعلى تقدير كون كل ادراك انتفاء للادراك السابق يلزم عدم هذه الزيادة اذ ما من ادراك في زمان لاحق الا بازائه ادراك آخر في زمان سابق وهذا المدلول مما ليس فيه شائبة ولا يدل كلامه على ان تزايد العلوم يوما فيوما يدل على ان الادراكات اللاحقة للنفس زائدة على ادراكاتها السابقة فتفهم هذا المعنى من هذا الكلام واياك ان تراد المنع عليه لا يليق بشان العاقل انتهى ولا يخفى على من له ادنى فهم ان المتبادر من كلام السيد المحقق ليس الا ما فهمه الفاضل المحشي واورد المنع عليه وما ذكره هذا لا يليق فهم بشان العاقل **قوله** كانه اراد اه اراد به تاويل الكلام المذكور بحيث يندفع عنه المنع المسطور وهو ما خوذ من حواشي المولوي عظيم الكوفاموي وحاصله انه ليس غرض السيد المحقق تزايد العلوم اللاحقة المحاصلة بانفسها على السابقة حتى يرد عليه المنع بل غرضه ان تزايد العلوم يوما فيوما وان كان بمعنى ان اللاحق زائد على السابق وهو معه لكن لا شبهة في انه يورث حصول ملكة يحصل بها الاقتدار للنفس على ان تحصل ادراكات في الزمان اللاحق زائدة بانفسها على السابقة وهو غير ممكن على تقدير الازالة فان الادراك لما كان عبارة عن زوال ادراك آخر قبله لا يمكن للنفس ان تحصل ادراكات في الزمان اللاحق من دون وجود زمان لاتهاني الزمان السابق وانت تعلم ان هذا التوجيه وان كان صحيحا في نفسه لكنه بعيد عن عبارة السيد المحقق ولذا وسمه بكانه وههنا توجيهات باردة اخر لا نضيع الوقت بذكرها وقد ذكرنا بعدا منها في تعليق الحمائل فارجع اليه **قوله** فتامل **اقول** هو اشارة الى ما يراد على السيد المحقق بان تزايد العلوم يوما فيوما بالمعنى المتبادر او بالمعنى المعلم بعلامة التكلف المتقرر عند الجمهور مبني على كون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة فانه لما تقرر عندهم ان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة ورأوا ان الصور الذهنية تتزايد يوما فيوما قالوا العلوم تتزايد يوما فيوما فاثبات كون العلم عبارة عن الصورة وابطلان الازالة بهذا المتقرر مفض الى الدور فافهم **قوله** لعل غرضه اراد لعل هاهنا غير مناسب ولعله للتحقيق **قوله** في الشق الثاني اي كون العلم عبارة عن زوال امر آخر غير الادراك الحصولي **قوله** كما يدل عليه قوله متعلق بالنفي لا بالمنفي وكان الاولى تقديمه على النفي ليتعلق بالمثبت **قوله** فلا يرد قال في الحاشية المورد مولوي كمال الدين السهالي انتهت وعبارته هكذا ان قلت تحقق الادراكات بازاء ادراكات هي في قوة النفس ضروري ويجب سبق تلك على هذه اما على سبيل الجمع او على سبيل التعاقب كما مر فلا يخفى عليك انه لا تلزم وجوداتها وعدماتها على طريق الجمع حتى يلزم اجتماع النقيضين نعم تحقق الكل ضروري وعدم كل بعد حدوث اللاحق لازم فكيف الجمع انتهت وتوضيحه انا سلمنا ان في النفس قوة ادراكات غير متناهية

لـه اى المولوى عبد النبى رح ۱۲ منه ظله

ويلزم تحقق زائلاتها الغير 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 زوال الذي كذا فكون كل زائل سابقا على زواله فلا يلزم اجتماع النقيضين والجواب عن هذا الايراد وجهين احدهما ما اشار اليه الفاضل المحشي 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 لتم هذا الدليل والا فلا وتؤيده قوله كما ذكره في الشق الثاني وثانيهما وهو اقواهما ما 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 مقصوده آه حاصله ان مقصود صاحب المطارحات كان اثبات المدعى اي كون الادراك وجوديا بابطال نقيضه وهو كون الادراك زوالا باستلزامه احد الامرين وهو المخلف على الشق الاول وتحقق امور غير متناهية على الشق الثاني فاحتاج الى تزييف الشق الزائل بين ان يكون ادراكا او غيره وبين استحالة كل منها على حدة واما المصنف فلما رأى ان ما يلزم على الشق الاخير من لزوم امور غير متناهية بحسب ما في قوتها 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 وذكر ترجمة هو موليتها **قوله** بابطال نقيضه **قول** 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 مقصود صاحب المطارحات اثبات المدعى آه لان بابطال كون الادراك زوالا فقط لا يثبت ما هو المدعى لبقاء احتمال ثالث فتامل وتذكر ما ذكرناك سابقا لتنظر لك حقيقة الحال وتنكشف عندك حقيقة المقال **قوله** لزم ابطاله باستلزامه للاخير 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 ادراكات **قوله** والا لبطل آه يعني لو جاز تعلق الزوالين او اكثر بشيء واحد لبطل الحصر العقلي بين الشيء كالانسان ونقيضه كالا انسان لجواز ان يتعلق بالانسان الزائل زوال آخر غير الزوال المذكور متاخر عن الزوال الاول بذاته المخصوصة فلا يبقى الحصر العقلي بينهما فانه عبارة عن ان يجزم العقل بمجرد تصور الشيئين بالحصر من دون لحاظ الى امر آخر **قوله** كما مر اي في شرح قوله بل انتفاء ثابتا وقد مر ما يتعلق به هناك فتذكره **قوله** توضيحه آه لما كان الدليل المذكور بقول السيد المحقق لما اشتهر آه لما قبله اعني ان العلم بهذا لا يجامع العلم بذلك صدقا غير مثبت لدعوانا بظاهره احتاج الفاضل المحشي الى توضيحه بحيث ينطبق الدليل على المدعى صراحة فهذا التوضيح حاق بان يسمى بالتنقيح **قوله** والتالي باطل فالمقدم مثله هذا من المشهورات المسلمات بين القوم ووجهه ان بين المقدم والتالي ملازمة وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم واللازم بيّن اللزوم وهو معنى قولهم في بحث القياس ان رفع التالي ينتج رفع المقدم في 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 والمقدم

وحمله على ما ذكره صاحب المسلم ان اللزوم حقيقة امتناع الانفكاك في جميع الاوقات والتقادير فوقت الانفكاك وهو وقت عدم بقاء
اللزوم داخل في الجميع فهذا المنع يرجع الى منع اللزوم وقد فرض فلا يسمع **قوله** اما الملازمة اه حاصله ان علم النفس بالشئ متوقف
على التفاتها اليه توقفا ذاتيا فكلما تعلق العلم بالشئ تعلق الالتفات به في ذلك الآن لا محالة فاذا اجتمع العلمان بمعلومين متغايرين
حدوثا في زمان واحد اجتمع الالتفاتان اليهما ايضا في ذلك الزمان واللازم باطل لما اشتهر ان النفس لا يمكن لها ان تلتفت الى شيئين
مختلفين بالتفاتين متغايرين بعثم يمكن لها ان تلتفت الى شيئين واشيار بالتفات اجمالي واحد البتة وبه ظهر ان هذا الدليل اقناعي
يبتني على مقدمة مشهورة **قوله** قبلية مواخية مع المعية اشارة الى انه ليس بينهما قبلية زمانية بل قبلية ذاتية مجامعة للمعية ذاتا
قوله وبعد هذا شروع في المقصود بعد تمهيد المقدمة المذكورة وتفصيل المقام ان نسخ الحاشية الزاهدية ههنا مختلفة ففي بعضها يوجد هكذا فلو كان
الزائل عند العلم بهذا عين الزائل عند العلم بذلك تلزم اعادة المعدوم بعينه اذ اعدامه غير الاعدام الاول فالا استوى حال العلم وما قبله وفي بعضها يوجد
او الفاصلة بمكان اذ التعليلية اما على النسخة الاولى وهي التي اختارها الفاضل المحشي ومال اليها بعض الاخيار من الزمان ايضا فحاصل الكلام انه
لو كان الزائل عند العلم بهذا عين العلم بذلك بان يتعلق الزوال ان بزوال واحد لزم اعادة المعدوم بعينه اذ لابد للعلم بهذا من زوال للعلم بذلك
من زوال آخر فلا يخلوا اما ان يكون الزوالان متغايرين او لا لا سبيل الى الثاني والا استوى حالي العلم الثاني وما قبله لاتحاد الزائل والزوال حينئذ
فتعين الاول وقد بطل من المقدمة المذكورة اجتماع العلمين حينئذ فالاستلزام اجتماع الالتفاتين في آن واحد فلا يكون تعلقهما بذلك الزائل الواحد
معا في زمان واحد بل لابد ان يكون الزائل معدوما اولا بالعلم الاول ثم يصير موجودا ثم يصير معدوما بالعلم الثاني 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 ويستنكف عنه الفهم الصحيح وقد يورد عليه ايضا بان قوله اذ اعدامه الخ لا يستلزم اعادة المعدوم بل
يستلزم خلافه لانه لما كان العدم الثاني غير العدم الاول والاعدام لا تتميز الا بملكاتها فلا جرم يكون الزائل بهذا غير الزائل فلا تلزم
اعادة المعدوم **اقول** هذا الورود ليس بوارد عليه لان الكلام بعد فرض كون الزائل للعلمين واحدا فلا مجال لهذا الكلام حينئذ واما
على النسخة الثانية فحصول المرام انه لو كان الزائل بهذا عين الزائل بذلك فلا يخلوا اما ان يعود الزائل بعد العلم الاول ويصير موجودا
ثم يزول بعلم ثان او لا على الاول تلزم اعادة المعدوم بعينه وعلى الثاني فلا يخلوا اما ان يتعلق بذلك الزائل الواحد زوال آخر عند العلم
الثاني مغاير للاول او لا على الاول يلزم ان يكون اعدامه الثاني غير اعدامه الاول فيكون الزائل منعدما بعدمين متغايرين في زمان واحد
وهو باطل بالضرورة وعلى الثاني يلزم ان يستوي حال العلم وما قبله فعلى هذا التقدير يكون قول السيد المحقق اذ اعدامه غير الاعدام الاول
معطوفا على اعادة المعدوم ويكون الغرض ههنا لزوم ثلث مفاسد على تقدير وحدة الزائل ويرد عليه ما اورده بحر العلوم نور الله قبره
بانه لا بد لاثبات ان الزائل الواحد ليس له الا زوال واحد من الزام اعادة المعدوم او كون الزوال الثاني غير الزوال الاول فليس بين
هذا التقرير وتقرير المصنف فرق الا بان في تقرير المصنف لزوم استحالة اتحاد العلمين المتعلقين بمعلومين وههنا لزوم توجه الذهن الى المتعلق
او الاستحالتين المذكورتين مع ان سوق كلام السيد المحقق يدل على ان تقريره غير تقرير المصنف وبالجملة فكلامه ههنا لا يخلو عن خلل
فافهم والتعجل **قوله** وفيه اه توضيحه ان الثابت بالمقدمة الممهدة ليس الا بطلان مجامعة العلمين حدوثا لاستلزامها اجتماع الالتفاتين المتغايرين
في آن واحد لا مجامعتهما بقاء فيجوز ان يكون الزوال الواحد المتعلق بالزائل الواحد على الشئ بسبب الحدوث ولشئ آخر بسبب البقاء

فلا يلزم الاجتماع في ذينك العلمين في البقاء وهو ليس بمحال وكان الفاضل المحشي بنى هذا الايراد على ما ذهب اليه استاذه المولوي محمد اسعد السنديلي في بعض تصانيفه من انه فرق بين الحدوث والبقاء فلا يجوز اجتماع العلمين حدوثا للنفس في آن واحد ولا كذلك البقاء والتحقيق ان الفرق ليس بشئ فان الدلائل الدالة على امتناع التقات النفس الى شيئين لو تمت لدلت على امتناعه مطلقا حدوثا كان او بقاء كما لا يخفى على المتفطن **قوله** ولو استعين آه اظهر من ان يراد آخر على التقرير المذكور وتحريره ان لقائل ان يقول انه يجوز ان يكون للزائل الواحد زوالان بان يكون احدهما علما لذا وثانيهما علما لذاك كما صح قول السيد المحقق اذا عدا مه غير الاعدام الاول ولو استعين في دفعه بالمقدمة القائلة ان الزائل الواحد لا يتعلق به الازوال واحد كما مر فبادر بهذا الاحتمال خارج عن المبحث لم يحتج الى المقدمة المهدة سالفا وايضا لا يبقى بهذا الدليل حج مستقلا وكلاهما مما يابى عنه كلام السيد المحقق **قوله** لغا المقدمة المهدة اقول تعيين الطريق ليس من دأب المناظرين وتعدد طرق اثبات شئ واحد مما لا ينكر **قوله** كما في بعض النسخ بل اكثرها **قوله** واختاره بعض الافاضل ايضا اى المولوي محمد عظيم الگوفاموي بل اكثر المحشين **قوله** فسخيف عندي قال بعض المناظرين لم نظهر وجه السخافة الى الآن انتهى اقول هو ظاهر فان الاولى في استعمال اداة الشرط ان يكون مع عديله قبله اى اما وههنا اما مفقود والقول بان هذا الوجه سخيف ليس بشئ **قال** كما اشير ان النفس في آن واحد لا تتوجه الى شيئين اى لا يمكن ذلك كما تدل عليه عبارا تهم والحق ان امتناعه لم يقم عليه دليل قوى بعد فالقول بالامكان بل بالوقوع لبعض النفوس القدسية اسلم **قوله** ففيه اشارة الى ما في المباحث المشرقية هو اسم كتاب صنفه الامام فخر الدين محمد بن عمر الرازي المتوفى سنة ست وستمائة يحتوي العلم الالهي والطبيعي جمع فيه آراء الحكماء السابقين واجاب عنهم على نمط تفيس **قوله** اذ غاية ما قالوا آه حاصل ما قالوا انا اذا رجعنا الى وجداننا وتوجهنا الى ادراك شئ كزيد مثلا نعد انا في تلك الحالة الالتفات التام الى شئ آخر والا لكن التوجه الاجمالي فان المنفي انما هو الالتفات التفصيلي الى شيئين في آن واحد لا التوجه الاجمالي **قوله** وما فهموا آه بيان للاشتباه الواقع لهم بان يجعلوا ادراكين احدهما عقلي والآخر خيالي ونظير الفرق بينهما في ما اذا قلنا الانسان ناطق واحاط عقلنا بمفهوم هذه الالفاظ وظهر ما في خيالنا امر مطابق بهذا الترتيب فانه لو عكسناه وقلنا الناطق انسان يتقلب ذلك الادراك الخيالي بالادراك العقلي فانه يبقى الآن كما كان فما يشاهد عند الرجوع الى الوجدان من عدم قدرة القوة المدركة على شيئين في آن واحد انما هو بالنسبة الى القوة الخيالية واما القوة العقلية فليست كذلك فقد اشتبه على المستدل الادراك الخيالي بالادراك العقلي ولم يحصل له الفرق بينهما مع ان بينهما بونا بعيدا **قوله** وظهر في خيالنا امر مطابق الخ قال رئيس[1] الصناعة في الشفاء ومعنى دلالة اللفظ ان يكون اذا ارتسم في الخيال مسموع ارتسم في النفس معناه فيعرف النفس ان هذا المسموع لهذا المفهوم وكلما اورده الحس على النفس التفت الى معناه فيكون اللفظ بحيث كلما اورده الحس على النفس التفت الى معناه وهو الدلالة وذلك لسبب العلم السابق بالوضع وكون صورتيهما محفوظتين عند النفس انتهى وحل هذه العبارة ان فاعل ان يكون ضمير الشان وقوله ارتسم في النفس معناه جملة وقعت صفة للمسموع وقوله فيعرف النفس عطف على الارتسم الذي هو اذا ارتسم وقوله وكلما آه جواب الشرط وفيها فوائد منها انه لا بد في الدلالة من العلم باللفظ والمعنى اولا ومنها ان طريق العلم باللفظ السمع ومحل ارتسامه الخيال ومنها ان طريق العلم بالمعنى متعدد فان الشيخ لم يصرح بطريق من طرق علم المعنى بخلاف اللفظ فانه صرح بحصول ارتسامه في الخيال بواسطة السمع وقد اخطأ العلامة البجوني في حواشي شرح المطالع حيث حدس جملة الفوائد المستفادة من الكلام المذكور ان محل ارتسام المعنى هو النفس فان هذه الفائدة انما تفهم من الكلام المذكور بوجه من الوجوه على بيان بعض المعاني تكون جزئية مادية فكيف ترتسم

[1] اى الشيخ الرئيس ابو علي بن سينا رح منه ظله

فى النفس تعم ههنا فائدة اخرى مستفادة منه وهى ان المدرك للجزئيات والكليات كلها هو النفس فان الشيخ اضاف التفات المعنى وصوره الى النفس ومعلوم ان المعنى قد يكون جزئيا ماديا ايضا فعلم ان مدركه ايضا هو النفس **قوله** بل البرهان قائم على خلافه **اقول** ما ذكره من البراهين كلها سخيفة لا يدل واحد منها على المطلوب من امكان توجه النفس الى شيئين مختلفين تفصيلا فالحكم عليه بانه برهان عجيب جدا واعجب منه قول بعض العلماء فى شمس الضحى الحق الحقيق عندى ان المقدمة المشهورة من ان النفس لا تطيق ان تتوجه الى شيئين مختلفين فى آن واحد ضرورية وجدانية غنية عن البرهان والبيان انتهى والحق عندى ان برا هين الطرفين غير مثبتة لمقصدها والاصل فى كل شئ الامكان ما لم يقم دليل قوى على خلافه فالقول بامكان ان تتوجه النفس الى شيئين اصح ورد قوله لبعض النفوس القدسية ما لا ينكر فافهم ولا تغفل **قوله** لانه حين الحكم لا بد من حضور الطرفين الخ محصله ان القاضى لشئ لا بد ان يحضر عنده المقضى عليه فلا بد ان يتصور النفس حين الحكم طرفيه وهذا بعينه توجه النفس الى شيئين بل الى اشياء فى آن واحد وهو ان الحكم وفيه انه ان اراد انه لا بد من تصور الطرفين تفصيلا حين الحكم ممنوع ومن ادعى فعليه البيان وان اراد انه لا بد من تصورها ولو اجمالا فغير مفيد وانما يرد الفاضل السنديلى من ان غاية ما يلزم ههنا اجتماع العلمين فى آن واحد بقيد وهو ليس بمحال انما المحال اجتماعهما حدوثا فليس لشئ مما عرفت انها سواء فى الامتناع وعدمه والفرق تحكم **قوله** وايضا اذا تصورنا الشئ بحده الخ حاصله ان عند علم الشئ بحده لا يخلو اما ان يحصل علم كل جزء جزء او يكفى علم واحد منها لا سبيل الى الثانى وهو ظاهر فتعين الاول وفيه المطلوب وفيه على قياس ما مر ان حصول العلم التفصيلى ممنوع والاجمالى غير مفيد **قوله** وايضا المقدمة الواحدة الخ فيه اشارة الى ان الحكم بامكان توجه النفس الى شيئين مختلفين ليس منحصرا بالتصورات بل يجرى فى التصديقات ايضا وفيه ايضا مثل ما عرفت غير مرة لا يقال المقدمتان لو كانتا ملحوظتين اجمالا بلحاظ اجمالى يلزم ان لا تلاحظ النسبة فتكون فى حكم المفردات والمفردات لا يحصل منها التصديق فكيف تكون تلك المقدمات منتجة للحكم لانا نقول امتناع اكتساب التصديق من المفردات انما يتم فى المفردات المصرفة والقضية الملحوظة بلحاظ وحدانى وان كان مفردا باعتبار اللحاظ الوحدانى لكنه قضية حقيقة غاية الامر انها ملحوظة بلحاظ اجمالى فلا يندفع فى حصول النتيجة على انه لم يقم الى الآن برهان قوى على الامتناع المذكور وما ذكروه كله مخدوش كما حققته فى التعليق العجيب **قوله** ومن الحجة القاطعة آه فيه ما افاده ابو استاذى سراج المحققين نور الله مرقده من ان المشهور هو ان النفس لا تتوجه الى شيئين فى آن واحد والنفس عبارة عن جوهر مجرد عن المادة مقارن لها فى وجوده ولا ريب فى ان الله تعالى ليس بنفس ولا العقول نفوسا فلا يستحيل توجههم الى الاشياء فلا يبطل به ما اشتهر فالقول بانه من الحجة القاطعة لا يخلو عن خبط وكذا لا يفيد توجه النفس بعد خراب البدن الى اشياء فى كل آن ما هو المطلوب ههنا لان المراد بالنفس فى المقدمة المذكورة انما هو النفس المتعلق بالبدن ما دام له تعلق به لا مطلقا والشاهد العدل على ذلك قول الشيخ رئيس الصناعة فى التعليقات ليس فى وسع انفسنا وهى مع البدن ان تعقل الاشياء معا دفعة واحدة **قوله** فى بعض تصانيفه اى فى حواشيه المتعلقة بحواشى المحقق الدوانى القديمة بشرح التجريد **قوله** فيه اشارة الى خلاف البعض **اقول** بل الى خلاف الاكثر **قوله** فان الشيخ الاكبر قد سجل اى فى الفصوص والفتوحات وغيرهما من تصانيفه وكيف لا يسجل فان القرآن والحديث متوافقان فى اثبات الترقى بعد الموت **قوله** وهى ليست الا ادراكات فيه مسامحة واضحة لكن المقصود واضح **قوله** اى بعد قطع تعلق النفس عن البدن فى هذا التعسير رفع لما يتوهم ان المراد بالنشأة الاخرى هو يوم القيمة مع ثبوت الترقى قبل ذلك ايضا فى عالم البرزخ **قوله** قد تصدى لجعضمة آه هذا الجواب هو الصواب فى هذا الباب والايراد انما نشأ من الاشتباه فان غرض المصنف ان الحاصل فى كل آن

وان كان ادراكا واحدا لكن للنفس قوة في كل آن لادراكات غير متناهية على سبيل البدلية وقد مر انه لابد لكل زوال من زائل فلابد ان توجد في النفس قبل آن القوة زائلات غير متناهية ليمكن بها ازالة اى شئ شاءت وهذا التقرير لايسمه الايراد المذكور اصلا وقد مر هناك ما ينفع هذا المقام فتذكره وقال بعض المناظرين لاحاجة الى هذا الجواب الا اذا كان المقصود اثبات صفات غير متناهية غير الادراك واما لو كان الغرض اثبات امور غير متناهية مطلقا سواء كانت ادراكات او صفات اخرى غير الادراك فلا حاجة اليه الا اذا كان المراد بالامور صفات اخرى واما على تقدير كون الادراك زوالا لادراك آخر فالمنع ساقط عن اصله اذ لاريب 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 لايتم الا بالجواب المذكور سواء كان المراد بالامور ادراكات او صفات اخرى فافهم ولاتعجل **قوله** فيلزم ان تكون فينا امور غير متناهية بالفعل سواء كانت ادراكات او صفات اخرى **قوله** ثم لم يدر الخ دفع للدفع وخلاصته انا لانسلم الاحتياج الى وجود امور غير متناهية بالفعل فانه كما ان للنفس قوة لادراكات غير متناهية على سبيل البدل في كل آن كذلك يمكن لها حصول الزائلات على سبيل البدلية في آن قبل آن القوة ولاتخفى عليك سخافته مما مر انفا فتذكر **قوله** بل في امكان امر واحد اه تقرير ظاهر وسخافته اظهر لما مر من عدم امكان تعلق الزوالات بزائل واحد والسر فيه ان مالايمكن اجتماعا لايمكن بدلا ايضا لانا نرى ان الاشتراك بين الكثيرين لما يمكن في الجزئيات بدلا كما لايمكن اجتماعا فكذلك ههنا لما لم يمكن تعلق الزوالات بزائل واحد اجتماعا لايمكن بدلا ايضا وبالجملة فبين التعلق الاجتماعي وبين التعلق البدلي ملازمة كما ان بين التكثر الاجتماعي والتكثر البدلي ملازمة لايقال قد يوجد في بعض الجزئيات التكثر البدلي كالبيضة الحاصلة في المذبن والشيح 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 الاعقل معنى التكثر البدلي وانما هو من اغلاط الاوهام وتصاب ثم في بحث الكليات منه شئ وفاق بناء على التكثر البدلي كلاهما مما لاينبغي ان يصغى اليهما فافهم **قوله** نعم لو تصدى الخ 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 بانه لايرد عليه على هذا التقدير الايراد المذكور سابقا فممنوع بل غير صحيح وان اراد معنى آخر فليبينه حتى ننظر فيه **قوله** توجيهه آه وتوضيحه يقتضي تمهيد مقدمة مقررة عند المنطقيين وهي انه يشترط في القياس الاستثنائي ان يكون التالي في الشرطية لازما للمقدم بخصوصه لان التالي لازم لا لازم وللنقيضة ايضا الا ترى الى ان طلوع النهار في قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لازم لطلوع الشمس خاصة لا لنقيضه اذا عرفت هذا فنقول الدليل الذي اورده المصنف على كون العلم بحصول الصورة دون الزوال وكذا ان كان العلم بزوال امر يلزم وجود الامور الغير المتناهية فينا بالفعل لكن الامور الغير المتناهية ليست بموجودة فينا بالفعل فالعلم ليس بزوال امر والتالي في هذه الشرطية اعني لزوم وجود الامور الغير المتناهية غير لازم للمقدم بخصوصه اعني كون العلم بزوال امر بل هو لازم لنقيضه ايضا اعني كون العلم بحصول امر وذلك لان العلم سواء كان عبارة عن زوال امر او تحصيل امر امحص عن لزوم وجود الامور الغير المتناهية فينا بالفعل لان الاحاد على تقدير كونها موجودة في النفس بالفعة اللاتناهي 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 بوجه ما

قلت ذلك في العلم الاجمالي والكلام ههنا في العلم التفصيلي والحاصل ان القياس الاستثنائي الذي اورده المصنف غير منتج لفوات شرطه ههنا وهذا هو مراد السيد المحقق بقوله في المنهية المقصود منه دفع ما يتراءى ورود من ان الاعداد على تقدير كونها غير متناهية يمكن ان يكون ادراكها غير متناه كذلك انتهى **قوله** والدفع مستغن عن التشريح 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 اصلا بمعنى الموجود بالفعل **واما اقول** الاولى في 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 في النفس اذا كان العلم عبارة عن الحضور بنار على ما مر من انه لا بد لكل زوال من زائل وانما 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 مفهومها من حيث هي هي انتهى **اقول** هذا سخيف جدا كيف فان قول السيد المحقق بمعنى انها آه بيان لمعنى كون الامور غير متناهية وعدم التناهي عبارة عن عدم الوقوف ووجودها بالفعل فلا بد ان يرجع الضمير الى الامور كما لا يخفى على كل من تامل **قوله** الى انتهاية هذا يشعر بان الضمير المستتر في قوله بمعنى انها موجودة بالفعل ايضا للامور ليطابق القرينين بالقرين ولذلك احتاج الى زيادة هذا القيد **قوله** لم يجز آه محصله انه لم لا يجوز ان يكون وجود العقل الميولاني مختصا بحدوث النفس غير موجود على تقدير قدمها وحينئذ يتمكن 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 الميولاني وكون النفس عارية عن جميع العلوم والمعارف في ابتداء الفطرة انتهى **اقول** هذا الكلام غير مفيد ههنا فان الفاضل الحشي ايضا لا ينكر تصريح القائلين بقدم النفوس بهذه المرتبة كما يشعر اليه قوله لم لا يجوز وانما غرضه المنع بالسند الذي مر سابقا **قوله** كما سبق قد سبق هو وما عليه فتذكره **قوله** لا يتصور الا في الازمنة الغير المتناهية وذلك لان الانتزاع فعل من افعال النفس والنفس لا تقدر على افعال غير متناهية الا في ازمنة غير متناهية ولذلك تراهم يقولون بالتسلسل في الامور الاعتبارية جائز لانقطاعه بانقطاع الاعتبار **قوله** قيل معناه فعدم تناهيهما بالمعنى الثاني ايضا ممكن آه قائله القاضي احمد على السند ولي دفعا لما يرد على السيد المحقق من ان المتعاقب لا يختص بالامور الانتزاعية الاعتبارية لوجوده في الامور العينية المتعاقبة ايضا كالحوادث اليومية فعلى تقدير كون الاعداد من الامور العينية يحتمل ان تكون متعاقبة فيكون عدم تناهيهما حينئذ بالمعنى الاول وخلاصة الدفع انه ليس غرضه من قوله فعدم تناهيهما بالمعنى الثاني هو التخصيص كما يتبادر من ظاهر كلامه بل غرضه بيان الفرق بين التقدير الاول والتقدير الثاني بان في الثاني عدم تناهيهما بالمعنى الثاني ايضا ممكن في ان كان قديم الوجود في الاول ايضا بخلاف التقدير الاول فانه لا يتصور فيه عدم التناهي الا بالمعنى الاول ولا يخفى عليك ما في هذا الدفع من التكلف **قوله** لا يبعد ان يقال آه اراد به دفع الايراد المذكور بوجه آخر وهو ان المراد من الموجودة في قوله وان كانت من الامور العينية الموجودة الموجودة بالفعل فاحتمال التعاقب اليومي ساقط من البين **قوله** ولم يبين آه دفع لما اورد فيبقى احتمال ثالث وهو كون الاعداد كالحوادث اليومية فلم يبين السيد المحقق حالة وحاصله انه انما لم يذكره للمباغاة الظاهرة والسادة البادية بينهما وبين الامور الانتزاعية في ان عدم تناهيهما على التقديرين لا يمكن الا بالمعنى الاول فاستغنى السيد المحقق بذكر الاحتمال الاول عن الاحتمال الثالث ولا يخفى عليك ما فيه فان الامور المتعاقبة موجودة في الخارج والامور الاعتبارية موجودة في الذهن في احكام الموجود الخارجي والموجود الذهني يجوز ان تكون متغايرة وايضا الامور

الاعتبارية غير موجودة الا بعد الانتزاع وحين القطع الانتزاع يكون متناهيا بخلاف الامور العينية المتعاقبة لانها موجودة مجتمعة
في الدهر متعاقبة في الزمان فكيف يقاس حال احدهما على الآخر **قوله** اذ عدم تناهيه بالمعنى الثاني آه توضيحه ان ههنا ثلثة احتمالات
احدها ان يكون قول المصنف كالاعداد مثالا لاجتماع امور غير متناهية بمعنى لاتقف عند حد وح وان كان المثال مطابقا للممثل له
لكنه لايفيد ههنا لان المحال انما هو ان تكون فينا امور غير متناهية بالفعل اما وجود الامور الغير المتناهية بمعنى لاتقف عند حد فليس بمحال
ان يكون مثالا لاجتماع امور غير متناهية بالفعل وح يلزم عدم مطابقة المثال للممثل لما عرفت من ان الحق ان عدم تناهي الاعداد
بالمعنى الاول وان كان مثالا للنفس الانتناهي وبتقليل الجدوى بل مثلا بعيدا عن شان العقلاء وبالجملة فكلام المصنف ههنا
لايخلو عن تحمل **قوله** في الحاشية لان العشرة مثلا آه هذا اثبات للصغرى وهي ان العدد من الامور التي تتكرر نوعها وتتعين الكمية
وهي ان كل ماهو متكرر بالنوع فهو امر اعتباري في حاشية الحاشية الاخرى **قوله** اذ الكلي آه قال بعض الناظرين لايخفى على المتامل
ان هذه المقدمة لغو محض لاطائل تحتها انتهى **اقول** لايخفى على المتامل ان غرضه من هذه المقدمة دفع مايرد في هذا المقام من انه
كيف تصدق العشرة على العشرات كالاربعين مثلا نظرا الى ان الاربعين عبارة عن اربع عشرات مجتمعة فكيف يصدق عليها انها عشرة
وحاصل الدفع انا لانقول بصدق العشرة على العشرات بصدق واحد حتى يرد علينا مايرد بل نقول بصدقها عليها باصداق كثيرة وهذا مما
لاريب فيه وح فلا تكون هذه المقدمة لغوا في هذا الباب **قوله** وليصح اضافته اي اضافة الكلي الى الواحد والكثيرين **قوله** بخلاف
عشرة عشرات رجال فان معناه عشرة آحادها عشرات **قوله** اذا اخذ من حيث هو اي بدون الاضافة **قوله** بالمواطاة فيقال عشرة
رجال عشرة وعشرات رجال عشرة **قوله** على انه عين حقيقته اي على ان العشرة عين حقيقة كل واحد من عشرة رجال وعشرات رجال **قوله**
واذا اخذ من حيث اضافته اليه آه قال بعض الناظرين انت تعلم ما فيه فان هذا الكلام يدل على ان صدق العشرة على نفسها صدقا
عرضيا موقوف على اخذه من حيث الاضافة مع ان المتكرر بالنوع عبارة عما يصدق على نفسه سواء اخذ من حيث الاضافة
اولم يوخذ انتهى **اقول** دلالة الكلام على ماذكره انما هي بحسب زعمه والصواب ان ايراد الفاضل المحشي حديث الاضافة ههنا
لمجرد التوضيح لالغرض انه لايحصل الصدق العرضي الابها ويؤيده قوله قبيل هذا ويصح اضافته اليها ايضا **قوله** يصدق عليه بالاشتقاق
اعترض عليه بعض الناظرين بما حاصله انه لايلزم من لزوم اضافة العدد الى الميزه ان لايحمل عليه الا بالاشتقاق ولا يحمل عليه حملا عرضيا بالمواطاة
واذا كان العدد عارضا لنفسه كما يعرض لسائر الاشياء وكان محمولا على الاعداد المعروضة له حملا عرضيا كما يحمل على سائر الاشياء
فالعدد يحمل على نفسه بنحوين من الحمل المواطاة الاول والاشتقاق الثاني الحمل العرضي فيكون متكررا بالنوع ولا يشترط في متكرر النوع
ان يكون حمله على نفسه حملا عرضيا بالاشتقاق **اقول** الفاضل المحشي ليس بغافل عما ذكره والشاهد العدل عليه قوله بعيد هذا وتارة
على انه وصف عارض له حيث لم يقيده بقيد الاشتقاق فعلم ان كون الحمل العرضي اشتقاقيا ليس بشرط في متكرر النوع وانما ذكر
الاشتقاق ههنا تمثيلا واتباعا لصنيع السيد المحقق فافهم ولاتلتفت الى امثال هذه التشكيكات **قوله** تارة على انه وصف عارض له
قال السيد المحقق في حواشي شرح المواقف كل كلي هو مع نقيضه شامل لجميع الموجودات ومن جملتها نفس هذا الكلي فيجب ان يصدق عليه
او نقيضه عليه فان كان مبدأه متكررا بالنوع فهو محمول على نفسه والا فنقيضه محمول عليه اما الاول فلان عروض الشيء للشيء يستلزم
عروضه للمشتق منه من حيث انه مشتق وعروض مبدأ الاشتقاق للامر يستلزم حمل مشتقه عليه والا لما انه فلانه لو لم يكن كذلك لكان محمولا

على نفسه لامتناع الانفكاك بين المتضايفين وحمل الشئ على نفسه يستلزم عروض مبدأ الاشتقاق له وهو يستلزم عروضه لنفسه فيكون متكررا بالنوع وهو خلاف الفرض انتهى كلامه ويعلم منه ان ما ذكره هو في حواشي شرح العيا كل وفي حواشي حاشية التهذيب الجلالية من ان صدق المبدأ على المبدأ لا يستلزم صدق المشتق على المشتق وبنى عليه دفع ايراد الفاضل يوسف كوسج القرباغي في التعريف الحمد بالوصف بالجميل من انه قول خاص فيلزم ان يكون المقول هو المحمود وليس كذلك مع سخافته في نفسه سنا قض لهذا الكلام ودفع الايراد المذكور لا يتعين بهذا الطريق بل له طرق اخر ايضا وقد اوضحت كل ذلك كما حققه في رسالتي دفع الكلال عن طلاب تعليقات الكمال على الحواشي الزاهدية المتعلقة بحاشية التهذيب للجلال فارجع اليها **قوله** اي نوعه الاضافي حاصله انه ليس المراد من النوع النوع الحقيقي بل النوع الاضافي بل اعم منه حيث لا يتجاوز الذاتي وتوضيحه ان المتكرر بالنوع لا يخلو اما ان يتكرر عرفه بان يتحقق في افراده مرتين بان يحمل عليها تارة مواطاة وتارة اشتقاقا او يتكرر ذاتيه فعلى الاول لا يلزم كونه اعتباريا بالجواز الاختلاف في افراده بان يكون بعضها موجودا خارجيا وبعضها موجودا ذهنيا ولا استحالة فيه وعلى الثاني فلا بد ان يكون اعتباريا لعدم جواز الاختلاف في افراد الذاتي والا لزم كون الماهية الواحدة اعتبارية وحقيقية معا فوجد بعضها في الخارج يستلزم التسلسل لامحالة ثم للمتكرر الذاتي صور احدها ان يتكرر نوعه الحقيقي كالوجود وثانيها ان يتكرر نوعه الاضافي بدون تكرر الحقيقي وثالثها ان يتكرر جنسه العالي ورابعها ان يتكرر فصله بدون نوعه ولا يوجد منها الا اولها واما الثاني والثالث فباطلان عقليا واما الرابع فممتنع لوجوب المساواة بين الفصل والنوع فتكرر احدهما يستلزم تكرر الآخر واما ما كان يكون ذلك المتكرر اما اعتباريا بالدليل المذكور في حاشية الحاشية هذا وقرر الفاضل اللبكني كلام المحشي المحقق بارادة المفهوم من النوع ثم قال لعلك تفطنت مما قررنا ان معنى متكرر النوع متكرر المفهوم بان يكون التكرر في نفس ذلك المفهوم الكلي واليه اشار المحشي في حاشية الحاشية بقوله فيكون مفهومه الخ وليس معناه ان يكون في نوع ذلك الكلي لا في نفس مفهومه كما توهم البعض فجعل النوع الذاتي بل على مطلق الذاتي غير مرضي انتهى كلامه وبهذا التقرير اولى من تقرير الفاضل المحشي كما لا يخفى **قوله** كالوجود اه قال بعض المناظرين الوجود الحقيقي الذي به الموجودية فرد للمفهوم الوجود الانتزاعي وهذا المفهوم صادق عليه فهذا الكلي العرضي اعني الوجود المصدري يصدق على افراده اي الوجودات الخاصة بنحوين الاول الصدق المواطاتي والثاني الصدق الاشتقاقي فالعبارة الصحيحة كالوجود وعلى تقدير عرضيته للوجودات الخاصة انتهى **اقول** المراد بالموجودات الخارجية في كلام الفاضل المحشي هو الوجودات الخاصة الموجودة في الخارج فلا اشكال عليه نعم التحقيق ان القول بان الوجود المصدري يحمل على الوجودات الخاصة مواطاة سخيف جدا كما اشرنا اليه سابقا فكلام الفاضل المحشي ههنا مبني على مجرد الفرض فافهم فانه دقيق ولعله اشار الى هذا بقوله فافهم فانه بالتامل حقيق **قوله** اي بعد اضافته الى ذلك الفرد اه **اقول** اضافته الى ذلك الفرد ليكون حصته له موقوفة على عروضه له فجعله موقوفا عليها كما يفهم من ظاهر عبارته لا يخلو عن بعد لكن الامر بعد وضوح المراد سهل **قوله** باعتبار ما فيه دفع لاستبعاد اجتماع الذاتية والعرضية في شئ واحد **قوله** ولا عائبة فيه نظير اجتماع الجوهرية والعرضية في الصور العقلية للجواهر المجردة في الذهن فانها باعتبار كونها موجودة في موضوع وهو الذهن اعراض وباعتبار كونها موجودة لا في موضوع اذا وجدت في الخارج جواهر **قوله** للخروج هذه الاضافة عنه يعني لما كانت اضافة الوجود الى وجود زيد خارجة عن وجود زيد فلا يكون وجود وجود زيد عين وجود زيد بل خارجا عنه عارضا له **قوله** فافهم الظاهر انه اشارة الى دقة المقام ولا يبعد ان يكون اشارة الى دفع ما يورد ههنا وهو

ان وجود للاشياء ولا يخلو اما ان يكون موجودا او معدوما لا سبيل الى الثاني والا لم يوجد الاشياء ولا سبيل الى الاول لاستلزامه
التسلسل في الموجودات وتقرير الدفع انا نختار الشق الثاني ولا نسلم لزوم التسلسل المستحيل لانقطاعه بالقطاع الاعتبار **قوله** فانه لو وجد
قبل منه كقدم العقل فانه لو لم يتصف بالقدم بل يكون حادثا يلزم حدوث العقل وما اتصف بالقدم وهو موجود في الخارج فيلزم وجود
قدمه ايضا في الخارج فيلزم التسلسل في الامور الموجودة العينية وقس عليه الامكان ونظائره **قوله** فيلزم التسلسل في الامور العينية اي
المرتبة فان امكان الامكان مقدم على الامكان وهكذا وهذا القدر كاف في اجراء البراهين **قوله** ويدل عليه عبارة خلاصة الحساب
ايضا الخ مدار الاستشهاد على قوله وان تالفت منه الاعداد وقال الامام الرازي في كتابه الملخص في بحث الكم اعلم ان الكم المنفصل ليس
الا العدد لان قوام المنفصل من المتفرقات التي هي مفردات التي هي آحاد فان اخذ الواحد من حيث هو واحد فقط لم يكن الحاصل من
اجتماع امثاله الا العدد والمعدود انما تكون كميات منفصلة بالحقيقة لكونها معدودة بالوحدات التي هي فيها فاذن الكم المنفصل ليس
الا العدد انتهى كلامه وهذا الكلام احق بالاستشهاد فان كلام الامام امام الكلام وقال العلامة الجرجاني في حواشي شرح التجريد القديم
قيل انحصار الكم المنفصل في العدد غير بين ولا مبرهن كيف والجسم مع سطحه والسطح مع خطه ليس بينهما حد مشترك وليس شيء منهما بعدد
وقد استدلوا على الانحصار بان الكم المنفصل مركب من متفرقات والمتفرقات مفردات آحاد والواحد اما ان يؤخذ
من حيث هو واحد فقط او من حيث انه انسان او حجر فان اخذ من حيث انه واحد فقط لم يكن الحاصل من اجتماع امثاله الا العدد وان
اخذ من حيث انه انسان او حجر فانه لا يكون اعتبار كون الاناسي الحاصلة من اجتماع الانسان الواحد واعتبار كون الاحجار الحاصلة
من اجتماع الحجر الواحد كميات منفصلة الا عند اعتبار كونها معدودة فهي انما تكون كميات منفصلة من حيث انها معدودة فليس
الكم المنفصل الا العدد وما عداه انما يكون كما منفصلا بالواسطة وقد ذهب بعض الناس الى بيان القول كم منفصل غير قار الذات كما ان العدد
كم منفصل قار الذات والحق ان القول انما يكون كما لاجل الكثرة التي فيه ولولاها لم يكن كما فهو كم منفصل بالعرض وكذا الجسم مع سطحه
والسطح مع خطه **قوله** والحق انه ليس بعدد اعلم انهم اختلفوا في ان الواحد هل هو من العدد ام لا والحق ان النزاع لفظي فمن عرفه بكمية تطلق على
الواحد وما يتركب منه ادخل الواحد فيه وكذا من عرفه بما يعد به الاشياء ومن عرفه بما يكون نصف مجموع حاشيتيه كالاربعة فان حاشيتيها
ثلثة وخمسة ومجموعهما ثمانية والاربعة نصفه وقس عليه اخر جه عن العدد واختاره البهاء العاملي في خلاصة الحساب وقد يتكلف لادخال
الواحد على هذا التعريف ايضا بتتميم الحاشية من الصحيح والكسر فان الواحد ايضا نصف مجموع حاشيتيه لان حاشيته التحتانية نصف
والفوقانية واحد ونصف ومجموعهما اثنان والواحد نصفه لا يقال حاشية الواحد الفوقانية انما هي اثنان لا واحد 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 بهذا القدر فيما لم يكن
ناقصا عن الواحد بقدر النصف تزيد حاشيته الفوقانية عليه بهذا القدر فلا يكون الا الواحد النصف **قوله** لاتحاده مع المعدود 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 الوجود
مع تغايرهما والذي يفهم من كلامهم هو ان الاتحاد بالعرض في الوجود عبارة عن انتساب الوجود الذي للشيء الى الغير باعتبار علاقة ما كقيام المبدأ وقيام مبدئها
بشيء واحد وصحة انتزاع احدهما من الآخر وصحة انتزاعهما من شيء آخر واورد عليه 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 الفوقية تحمل على السماء دون الفوقية مع ان كلا منهما منتزع من السماء بل الفوقية اولى بالحمل لكونها منتزعة بالذات فالفرق عسير جدا ودقيقة يحار العلوم رحمه الله تعالى في شرحه للسلم بان الحمل بالعرض ليس عبارة عن الانتزاع او الانضمام بل هو عبارة عن علاقة خاصة ينسب بها وجود احدهما الى الآخر وتلك العلاقة مفقودة في المبادي دون المشتقات نعم قيام المبدأ وانتزاعه امارة تحقق تلك العلاقة بين مشتقاتها ويمكن ان يدفع ايضا بان قيام المبدأ وانتزاعه سبب تحقق الحمل اعني الاتحاد بين المشتق ومعروضه لا الاتحاد نفسهما ولعلك تفطنت من ههنا تحقيق قولهم المصادر لا تحمل الا على ما يراد فيها وحصصها لا على معروضاتها الا بالاشتقاق واما قولهم في فن الامور العامة الواجب وجوده فله محملان احدهما ان يراد بالوجود ما به الموجودية لا معناه المصدري وثانيهما انه مشتمل على المبالغة كزيد عدل بناء على ان صدق الوجود على الواجب لا يحتاج الى حيثية اخرى كالاستناد الى الجاعل وغيره فمن زعم ان الوجود المصدري محمول على الواجب مواطاة فقد اتى بالامر العجيب قوله والتباين بين المقولات آه دفع دخل مقدر تقريره ان المقولات متباينة في ما بينها لا يمكن صدق اثنين منها على الآخر والعدد من مقولة الكم فكيف يصدق على معروضه الذي هو من مقولة اخرى مواطاة وخلاصة الدفع ان صدق المقولتين على شئ 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 على هذه الصفة اي لا يمكن حملها على معروضها مواطاة لما عرفته سابقا قوله فغير المحمول عبر المحمول هذا نتيجة لقياس مرتب على الشكل الثاني بان يقال العدد محمول مواطاة على معروضه ولا شئ من الوحدات بمحمول عليه كذلك فلا شئ من العدد بوحدة قوله واما المشتقات معنى اعتباري اي بالاتفاق اما على رأي السيد المحقق فلكونها انتزاعيات واما على رأي الجمهور فلاخذ 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 بهيئته على الذات المبهمة الصالحة للصدق على الذوات كلها على سبيل البدل والنسبة اورد عليه بوجوه منها انه يلزم على هذا ان يكون المشتق مركبا دلالة جزئه على جزء معناه مع انهم عدوه من المفردات واجاب عنه رئيس الصناعة في الشفاء بانا لا ندعي ان دلالة الاجزاء كيف ما كانت تقتضي كون اللفظ مركبا بل المعتبر في التركيب ان يكون هناك اجزاء مرتبة الفاظ اوحروف او مقاطع مسموعة وههنا ليس كذلك ومنها انه على هذا لا يبقى الفرق بين المشتق والفعل لاشتمالها على الحدث والنسبة فانهما يجعلون المشتق مستقلا بالمفهومية صالحا لان يخبر عنه دون الفعل والجواب عنه ان النسبة في المشتقات نسبة تقييدية ملحوظة بالتبع والمقصود بالذات هو الذات المقيدة بكونها محلا للوصف ولذلك يصلح لكونه محكوما عليه بخلاف الفعل فان النسبة فيه نسبة تامة والمقصود هو 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 فصلا كالناطق فلو دخل فيه مفهوم الشئ ويكون معناه شئ له النطق يلزم دخول العرض العام في الفصل وهو ظاهر البطلان ولا سبيل الى الثاني والا لانقلب الامكان بالوجوب في ثبوت الضاحك للانسان فان الشئ المعين الذي له الضحك هو الانسان وثبوت الشئ لنفسه ضروري واجاب عنه المحقق الدواني في حواشيه الجديدة المتعلقة بالحواشي المذكورة بما حاصله انه لا يلزم على كلا شقي الدليل محال اما على الاول فلان الفصل لا يكون مشتقا بل معنى بسيطا يعبر عنه بالمشتق فلا يلزم من دخول العرض العام في الناطق

لـه اي مولانا عبد العلي منه ظله

لـه اي الشيخ بهاء الدين بن حسين العاملي منه ظله

لـه اي مولانا السيد الشريف منه ظله

لـه اي مولانا جلال الدين الدواني منه ظله

شلا دخوله فی حقیقة الفصل واما علی الثانی فلان ما ذکره انما یلزم لو کان المشتق عبارة عن مجرد المعروض مع انه لیس کذلک اذ هو علی التقدیر المفروض عبارة عن المعروض مع قید الصفة فلا یلزم الانقلاب واما المذهب الثانی فانه مرکب من الصفة والنسبة فقط دون الذات وینسب الی العلامة الجرجانی وهو وان لم یوجد فی تصنیف من تصانیفه صریحا لکنه لما ابطل مذهب القائلین بدخول الذات فی المشتقات فی حواشی شرح المطالع ولا یفهم من کلامه انه قائل ببساطتها فاستنبطوا من ذلک انه قائل بکون معنی المشتق مرکبا من الصفة والنسبة دون الذات کذا قیل ولا یخفی علیک ان هذا المذهب سخیف جدا فان دخول النسبة التی هی عبارة عن اضافة بین الطرفین فی حقیقة من غیر دخول المنتسبین غیر معقول فای ضرورة دعتهم الی نسبته مثل هذا المذهب الی مثل هذا العلامة من غیر ان یصرح کلامه به او یشیر الیه بل کلامه فی حواشی شرح مختصر ابن الحاجب العضدی یدل علی خلافه حیث قال لفظ ضارب مثلا یدل بجوهره علی الضرب وبصورته علی ذات ما اتصفت به انتهی فعلم ان غرضه فی حواشی شرح المطالع بمجرد الایراد علی الجمهور لا اختیار ان الذات لیست بداخلة فی حقیقة المشتق والمذهب الثالث ما اختاره المحقق الدوانی فی حواشی شرح التجرید القدیمة من ان المعبر عن معنی الاسود والابیض مثلا بسیاه وسفید ونحوهما فلا یدخل فیه الموصوف لا عاما ولا خاصا ولیس بین المشتق والمشتق منه تغایر بحسب الحقیقة فان الابیض مثلا اذا اخذ لا بشرط شئ فهو مشتق واذا اخذ بشرط لا شئ فهو مشتق منه ولکلام ههنا مجال وسیع ترکناه خوفا للاطالة والمذهب الرابع ما اختاره السید المحقق من ان معنی المشتق امر بسیط ینتزعه العقل عن الموصوف نظرا الی الوصف القائم به فالموصوف منتزع عنه وکل من الوصف والنسبة منشأ الانتزاع وفیه ان کونه امرا بسیطا محل بر هان علیه ههنا احتمال خامس اختاره وهو انه عبارة عن المجمل المرکب من الذات والصفة والنسبة الملحوظة بلحاظ وحدانی وهذا هو الظاهر من محاورات اهل العربیة کما لا یخفی علی من تتبع کلامهم **قوله** حیث اراد بوجوده فی الاشیاء اه محصله انه لم یرد بالوجود فی الاشیاء الوجود العینی کما هو المتبادر بقرینة قوله ووجود فی النفس بل المراد به وجوده بمناشئ انتزاعه فالشیخ رح لم یثبت للعدد وجودا خارجیا علی سبیل الاستقلال بل فی ضمن ما شیه **قال** ولیس قول من قال ان العدد لا وجود له الا فی النفس شیئا یعتد به الخ اورد علیه بعض الافاضل بانه لو حمل هذا القول علی الظاهر فهو غیر معتد به ولو صرف عنه بان یراد بالوجود فی نفسه بدون المنشأ فکیون متحدا لان هذا الوجود للعدد لیس الا فی الذهن وبهذا حال قول الشیخ المذکور فی الآیات الشفاء فالفرق بین القولین کما صدر عن السید المحقق ومن واجیب عنه بوجهین الاول انا لا نسلم ان الفارق بین القولین هو المحشی بل هذا القول اعنی قوله ولیس قول من قال الخ قوله یعتد به مقول قول الشیخ فی الشفاء والثانی انا سلمنا ان هذا القول قول السید المحشی لکنه لما کان الشیخ رئیس الفن صرف المحشی قوله عن الظاهر وهذا البعض لعله لا یکون رئیسا قلم یصرف المحشی کلامه عن الظاهر وانا اقول المورد والمجیب کلاهما سلکا مسلک الخطأ ولم یتیسر لهما الرجوع الی الشفاء لینظر لهما ان قوله ان العدد الی قوله فهو فوق کله قول الشیخ وعبارته فی فصل من فصول الآیات الشفاء موضوع لتحقیق ماهیة العدد وهذا القول ان العدد له وجود فی الاشیاء ووجود فی النفس ولیس قول من قال ان العدد لا وجود له الا فی النفس شیئا یعتد به اما من قال ان العدد لا وجود له حجرا عن المادة التی هی فی الاعیان الا فی النفس فهو حق فانا قد بینا ان الواحد لا یتجرد عن الاعیان قائما بنفسه الا فی الذهن وکذلک ما یترتب وجوده علی وجود الواحد انتهت فاستقم ولا ترتل فان اکثر المحشین قد زلت اقدامهم فی هذا المقام فظنوا ما ظنوا وحسبوا انهم احسنوا **قوله** ولم یبین الجلال انها فی الحکمة مطلقا اه قیده بقوله فی الحکمة لان المتکلمین

يقولون باجراء البرهان في الامور الغير المتناهية مطلقا مجتمعة كانت او متعاقبة مرتبة كانت او غير مرتبة كما هو مبسوط في شرح المقاصد العضدية 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 الحاصلة فينا مرتبة موجودة وثانيها ان يكون غرضه اثبات الترتيب بين اعداد تلك الامور وثالثها ان يكون غرضه اثبات الترتيب وجودا واعدادا كليهما والسيد المحقق اختار الوسط بناء على ان خير الامور اوساطها وهو الحق بشهادة قول المصنف في النتيجة فعدمات الاعداد الغير المتناهية تكون موجودة فينا بالفعل ايضا وتبعه الفاضل المحشي ايضا وايده بانه لو كان المدعى اثبات الترتيب بينهما من جهة انفسها وجود الكفى في اثباته ان يقال العدد الاكثر مستلزم للعدد الاقل ولغت المقدمات الباقية وبظهر سخافة الاحتمال الاول واختار بعض العلماء الاحتمال الثالث وجعله بعض الناظرين حمل كلام القوم عليه ولا يخفى على المتفطن ان قول المصنف لانه لما كان العدد الاكثر مستلزما للعدد الاقل فعدم الاقل يكون مستلزما لعدم الاكثر الى يأتي عن قريب التوجيه كل الابا رفتنبه ولا تغتر بالاموات فان المقلدين كلهم اموات قوله ثم البطلان تلك الاعدام اولا وبالذات وبالامور ثانيا وبالعرض فاندفع ما يتوهم ان غايته ما يلزم على هذا التقدير ابطال العدمات الغير المتناهية لا ابطال تلك الامور المطلوب هذا الاذكر قوله وانما صرف عنان العناية الخ دفع لما يقال لم لم يثبت المصنف الترتيب بين تلك الامور نفسها بان اثبات الترتيب بين الاعدام يستلزم مسناعة 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 اشنع مما في غيره اورد عليه بعض العلماء بانه غير لازم لانا نقول الزام المستحيل الاتناهي في نفس الزوال وفي غيره اشنع وادفع من الزامها في نفس الزوال فقط وفصل قوله فافهم اشارة اليه اقول حكم الفاضل المحشي بكون الاتناهي في نفسه اشنع لانما هو بالنسبة الى الاحتمال الاول كما يقتضيه سوق كلامه فالحكم بعدم كونه تاما مبنى على عدم فهم مرامه واما الاحتمال الثالث فلم يكن موافقا للسوق كلام المصنف كما عرفت ثم التفت اليه الفاضل المحشي ومن ههنا ظهر ان قوله فافهم ليس اشارة الى ما ذكره بل هو اشارة الى ما ذكرنا من التفصيل قوله اذ الملزوم مقدم بالبداهة على اللازم ذهني بحسب ذاته واما بحسب وصف الملزومية متأخر عن اللازم ولا بعد في ذلك الا ترى الى الاجزاء فانها مقدمة بحسب ذواتها على الكل وبحسب وصفها بالجزئية متأخرة عنه قوله وبانه يكون آه بنا مبنى على ما اشتهر من انه لا كم 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 وتوضيحه على ما ذكره العلامة البرجاني 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 تحقل بدون تحققها وكذا الحال في سائر الاعداد التي يتصور تركب العشرة منها فعلم ان الماهية مركبة من الوحدات لا من الاعداد التي تحتها قوله اي في حكم العقل هذا ما ذكره السيد المحقق في حواشي شرح المواقف قوله فلا يرد آه بذا الايراد ما اورده السيد المحقق في رسالة المقصودة لتحقيق ماهية العدد وحاصله ان قول المستدل فيلزم الترجيح بلا مرجح غير صحيح وهل هذا الا كما لو قيل بان تركيب الانسان من الحيوان الناطق دون الماشي الضاحك ترجيح بلا مرجح وهو كما ترى ضرورة ان الترجيح انما يتأتى في ما كانت نسبته الى شتى نسبة الامكان ونسبة الذاتيات الى الذات نسبة الضرورة ومن ثم تسمعهم يقولون المجعل لا تخلل بين الذات وذاتياتها فيجوز ان يتركب العدد كالعشرة مثلا من بعض الاعداد التي تحتها كالستة والاربعة

مثلا دون غيره فيكون لنسبته ذلك البعض اليها نسبة الضرورة فلا يلزم الترجيح من غير مرجح قوله ان المرجح الخ بيان لعدم الورود وحاصله
ان تقوم مرجح في الواقع وان لم يحتج الى مرجح لكن حكم العقل بتقوم مرجح ببعض 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 تركيبي
من بعض الاعداد المعينة دون بعض كذا اورده بعض الافاضل وتبعه بعض الناظرين والاقوال قد اشتهر بين الجمهور ان كنه الاستراعي
ليس الا ما حصل منه في العقل فكنه العشرة ليس الا ما حصل منه في العقل فلزوم الترجيح من غير مرجح في حكم العقل بهما يستلزم الترجيح من غير مرجح
في الواقع ايضا نعم لقائل ان يعود ويقول تقوم حقيقة شئ بامر دون امر لا يحتاج الى مرجح وكل في هذا المقام تحقيق آخر ذكرته في تعليقاتي
على حواشي شرح الهياكل فلا نعيده قوله وردّ وآه هذا الرد بطريق المعارضة واراد القاضي احمد على السنديلي فاصله من حواشي شرح التجريد
القديم الشريفية وتقرير ما ان حقيقة الستة مثلا كما تحصل من الآحاد كذلك تحصل من الاعداد وليست للآحاد اولوية بالنسبة الى الاعداد
فالقول بان العدد يتركب من الوحدات لامن الاعداد ترجيح من غير مرجح ولا يبعد ان يجعل هذا التقرير فحصا اجماليا قوله اذ لا استحالة
لا يوجب الاولوية رفع لما اجاب به العلامة القوشجي في شرح التجريد عن الرد المذكور بان لزوم الترجيح من غير مرجح هنا تمنوع لكون الآحاد
اولى بالنسبة الى الاعداد فالقول بتركيبه من الآحاد احرى ورد الاولوية ان الاعداد شاملة للآحاد وعلى كل تقدير يتركبها
منها فظاهر والما على تقدير تركبها من الاعداد فلانه اذا سئل عن حقيقة تلك الاعداد التي وقعت اجزاء ثم ثم الى ان ينتهي الى اثنين لا
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 المنضودة واللازم باطل بالبداية فالملزوم مثله ووجه
الملازمة على قياس ما بينه المجيب ان يقال اذا سئل عن حقيقة قطعات الخشب ثم ثم الى ان ينتهي الامر الى الاجزاء الاولية بلا بد
لان يجاب بانها العناصر الاربع فالعناصر كالآحاد في انتهاء الجواب اليها فينبغي ان يقال من بد والا فان 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 شك انها بوحدتها تكفي في تقوم العدد فتركبه منها يكون اولى بالامر يب فقياس ما نحن فيه على السرير فاسد قوله وعلى التسليم
دفع آخر للجواب المذكور وحاصله انا سلمنا ان اشتمال العدد على الآحاد يوجب اولوية تركبه منها لا من الاعداد لكن لا نسلم ان مبنى الاولوية
جزم العقل بان تقوم الاعداد في الواقع من الراجح اي الوحدات دون المرجوح اي الاعداد قوله سوار كان تعوهما آه وذلك لانا نعلم ان عقد
الستة بعد ما تركبت من اربعة واثنين مثلا لا تحتاج الى امر آخر سوار كان على سبيل البدلية او على سبيل الاجتماع فلا مجال لما يتوهم
ان الاستغناء انما يلزم لو كان تركب الستة من الاعداد التخانية على سبيل البدلية واما لو كان على سبيل الاجتماع فلا قوله وهو باطل لانه
البطال للازم بان الاستغناء عن شئ يشعر بامكان الانفكاك بينهما بل هو مترتب عليه والضرورة الوجدانية تشهد بان نسبة الذاتيات
الى الذات ليست نسبة الامكان بل نسبة الضرورة فلا يجوز الاستغناء عنها قوله والا يرد ان الكل آه حاصل الايراد انا نمنع الاستغناء
لو قلنا بتركب الستة مثلا من كل واحد من الاعداد التخانية بخصوصها ونحن لا نقول به بل نقول بتركبه من القدر المشترك بينها فالذاتي
في الحقيقة هو القدر المشترك ولا يلزم الاستغناء عنه وهذا كما يقال في تعدد العلل لمعلول واحد على سبيل التبادل وحاصل الاندفاع ان هذا
الايراد لا يضر فان القدر المشترك بين الاعداد لا يوجد سوى الوحدات فالقول بتركبه من القدر المشترك قول بتركبه من الوحدات

قوله ادعى تقدير تركبه لان العدد الذى تحته اه تعريض ظاهر قال بعض الناظرين فيه نظر ظاهر لانه كما يحتمل ان يتركب الثلثة من اثنين وواحد كذلك يحتمل ان يتركب من الوحدات فالبيان الذى ذكره جار فى الثلثة ايضا بان يقال ان تركب الثلثة من اثنين وواحد فقط او ثلث وحدات فقط يلزم الترجيح بلا مرجح وان تركب عن الجميع يلزم الاستغناء عن الذاتى انتهى اقول فيه خطأ ظاهر صدر عن الغفلة عن قول الفاضل المشى اذ على تقدير تركبه من العدد الذى تحته قال والثلثة ان كانت مركبة من العدد فتكون مركبا من العدد الذى هو اثنان ومن الوحدة فيه اشارة الى ان الاثنين ايضا داخل فى الاعداد ومنهم من زعم انه ليس بعدد كما ان الواحد ليس بعدد وهو مذهب ضعيف جدا قال رئيس الصناعة فى الشفاء ويجب ان يبحث عنه من حال العدد وحال الاثنينية فقد قال بعضهم انها ليست بعدد لانها الزوج الاول كما ان الوحدة هى الفرد الاول فكما ان الوحدة ليست بعدد كذلك الاثنينية ولان العدد كثرة مركبة من الآحاد والآحاد اقلها ثلثة واما اصحاب التحقيقة فلا يشتغلون بامثال هذه الاشياء بوجه من الوجوه فانه لم تكن الوحدة غير العدد لاجل انها فرد وزوج بل لانه لا انفصال فيها الى الوحدات ولا اذا قال الوامر كثرة من الوحدات يعنون به ما يعنيه النحويون من لفظ الجمع فان اقل ثلثة بعد الاختلاف فيه بل يعنون بذلك اكثر او ازيد من وحدة وقد جرت عادتهم بذلك ولا ينالون ان لا يوجد زوج ليس بعدد وان وجد فرد ليس بعدد وليسوا يشترطون فى العدد الاول ان يكون لا ينصف مطلقا بل لا ينصف له عددا من حيث هو عدد وانما يعنون بالاول انه غير مركب من عدد فالاثنان اول العدد وهى الغاية فى القلة فى العدد واما الكثرة بالعدد فلا تنتهى الى واحد انتهى كلامه قوله كما صرح به الشيخ فى الشفاء اشار بذلك الى ان فيه خلافا فان منهم من ادخل الوحدة وكذا النقطة فى الكيف وعرفه بما لا يقتضى القسمة والنسبة لذاتها واما من اخر جهما عنه وعن جميع المقولات عرفه بما لا يقتضى القسمة والا لا قسمة ولا النسبة وقال الفاضل العلمى فى حواشى شرح هداية الحكمة للميبذى لا شك ان النقطة والوحدة لا ينقسمان واما اقتضاؤهما الا قسمة ليكون القيد المذكور احترازا عنهما محل تامل انتهى اقول لا وجه للتامل فان النقطة معرفة بما لا طول له ولا عرض وقد تعرف بما لا امتداد له والوحدة معرفة بما لا ينقسم من جهة انه لا ينقسم قسمة قطعا لا يقال لا شك فى ان الوحدة من الاعراض لاحتياجها الى الموضوع واذا لم تدخل فى الكيف وعدم دخولها فى باقى المقولات ظاهر لزم عدم انحصار العرض فى المقولات التسع وهو خلاف مرامهم لانا نقول الانحصار فى المقولات التسع انما هو بالنسبة الى المركبات العقلية والوحدة وكذا الوجود وغيرهما من الامور العامة كلها بسائط ذهنية ليست بمندرجة تحت جنس فلا تدخل تحت مقولة من المقولات كيف فان الامور العامة احوال للواجب والجوهر والعرض ومحمولات عليه والمندرج تحت المقولات يكون موضوعا لها وبالجملة الوحدة والوجود وامثالهما وان كانت اعراضا لكنها ليست بداخلة فى مقولة من المقولات ولا مضايقة فيه وبهذا ظهرت سخافة ناظمة السيد المحقق فى بعض منهيات حواشى شرح المواقف من ان الوجود ليس بعرض حيث قال ما وقع فى تعليقات الشفاء من اطلاق العرض على الوجود فهو بمعنى العارض مطلقا لا بالمعنى المشهور اى الموجود فى الموضوع انتهى كيف ولو لم يكن الوجود وامثاله من الاعراض فظاهر انها ليست بجواهر يلزم بطلان حصر الممكن فى الجوهر والعرض كما لا يخفى وكذا ظهرت سخافة ما فى المواقف من ان الوجود ليس بجوهر وليس بعرض فانهما من اقسام الموجود والوجود ليس كذلك انتهى ردا لذلك لانه ان اراد ان الجوهر والعرض من اقسام الموجود الخارجى فينتقض بالاضافة فانها ليست موجودة فى الخارج قطعا وان اراد انهما من اقسام الموجود مطلقا فالوجود ايضا موجود فلابد ان يتصف باحدهما واذ ليس بجوهر فلابد ان يكون عرضا وتاعرض للشارح المواقف من ان الوجود ليس من اقسام الموجود لاستحالة ان يكون الشئ مندرجا تحت المتصف بذلك الشئ عجيب الم يدر ان المفهوم متصف بالمفهوم

والامكان بالممكن والقديم بالقديم وامثالها كثيرة لا تخفى على احد فكيف خفيت على مثل هذا العلامة قال قال بعض المحققين اه اراد به
مولانا جلال الدين الدوانى فانه قال فى شرح العقائد العضدية هذا الكلام انما يتمشى اذا كان الكل عدد صورة نوعية مغايرة لوحداته
اما اذا كان محض الوحدات فلا يتصور ذلك ويح يكون كل مرتبة من الاعداد نوعا آخر متميزا عن سائر المراتب بخصوصية المادة فقط
لا بصورة مغايرة لموادها فيكون هذا من خواص الكم المنفصل انتهى وقال فى حواشى شرح التجريد هذا الحكم مع القول باشتمال العدد على الجزء
الصورى ظاهر واما مع نفى الجزء الصورى فلا اذ العدد ح محض الوصلات بلا انضمام مردود دخول الوحدات فى العدد ح بعينه دخول الاعداد
وتوضيحه ان الحكم بعدم تركب العدد من الاعداد التى تحته انما يتمشى اذا كان لكل عدد صورة نوعية مغايرة لوحداته فانه ح لو تركب العدد
كالستة مثلا من الاعداد التى تحته فاما عن بعضها دون بعض او عن جميعها وكلاهما باطلان واما اذا كان العدد غير مشتمل على الجزء الصورى
ويكون عبارة عن محض الوحدات فلا يتمشى ذلك الكلام فان تركب العدد ح من الوحدات هو بعينه تركبه من الاعداد فدخول الوحدات ح بعينه دخول الاعداد ولما كان يرد عليه ان كل عدد نوع فى نفسه وكل نوع يكون متميزا عن غيره وما به الامتياز يكون هو الصورة النوعية فلابد من اشتمال كل عدد على الصورة النوعية دفعه بقوله وح يكون كل مرتبة الخ ثم لما كان يختلج فى القلب ان كل جوهر متميز عن الجواهر الاخر بالفصل وكذا كل عرض والعدد ايضا عرض فلا يكون امتيازه عن غيره الا بالفصل والفصول صور نوعية من وجه فكيف يقال انها ممتازة بخصوصية مواد ها اذا حه بقوله ويكون هذا من خواص الكم المنفصل هذا ولا يخفى على المتفطن ان هذا الكلام كله من اوله الى آخره سخيف جدا فان عدم تمشى ذلك الكلام على تقدير كون العدد محض الوحدات خطأ فاحش كيف وعلى تقدير نفى الجزء الصورى العدد ليس عبارة عن الوحدات المحضة بدون الوحدة دخولا وعروضا حتى يكون تركب العدد من الوحدات بعينه تركبه من الاعداد التحتانية بل هو عبارة عن الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية ولا شك ان دخولها من هذه الحيثية لا يستلزم دخولها لا من هذه الحيثية وهو ظاهر والقول بتميز كل مرتبة من مراتب الاعداد بخصوصها عجيب فانه ان اراد به ان كل عدد ممتاز عن سائر الاعداد بمجرد تركبه من الوحدات فهو غير مسلم لكون جميع الاعداد مشتركة فى هذا القدر وما به الامتياز غير ما به الاشتراك وان اراد به انه ممتاز عن سائر الاعداد بواسطة المادة المخصوصة بخصوصية كون الوحدات على قدر معين فهو عين المدعى وان اراد به معنى آخر فلابد من بيانه واعجب منه قوله فيكون هذا من خواص الكم المنفصل قال كمال المحققين فى حواشيه على الشرح المذكور هذا القول لا يتم الا بالتزام ان كل وحدة مخالفة بالماهية لوحدة اخرى وهذا كما ترى قوله ظنا منهم فى ايراد الجار والمجرور اشارة الى ان هذا الظن غير مطابق للواقع قوله لانه لو لم يكن جزء صورى آه هذا الوجه ذكره الفاضل القرابا غى فى حواشى شرح العقائد الجلالى ونسبه الى نفسه حيث قال سنح لى وجه على ان العدد يجب ان يكون له جزء صورى لان الوحدة من مقولة الكيف اذ ليس من مقولة الكلى كما يصدق على واحد من افراده يصدق على كثير منها فلو كان العدد محض الوحدات لصدق عليه الوحدة فلم يصدق عليه الكم المنفصل الذى هو العدد فان المتقابلين منهما وان لم يكن بالذات فلا اقل من ان يكون بالعرض انتهى وانت تعلم ما فيه فان العدد ليس هو الكثير من حيث انه كثير بل هو الكثير من حيث انه معروض للهيئة الاجتماعية فالمقدمات لا تنتج المطلوب والكلام فى ماله وما عليه طويل الذيل لم اذكره لئلا يطول الكلام ويفوت المرام فان شئت الاطلاع عليه فارجع الى حواشى شرح العقائد الجلالى قوله بناء على ما قرر آه هذا المقرر مذكور فى حواشى شرح التجريد الجلالية القديمة وغيرها قوله ليست
من المقولات التسع لعله بيان للامر الواقعى والا فلو كانت الوحدة من مقولة الكيف ايضا لم يقترح فى الاستدلال قوله واما على تقدير

اشتمالہ علی الجزء الصوری آہ قد یقال علی ہذا التقدیر تلزم المجعولیۃ الذاتیۃ فان الوحدات من حیث ہی وحدات لیست بمقولۃ ولا داخلۃ تحت مقولۃ وبعد عروض الہیئۃ الاجتماعیۃ تصیر حقیقۃ عددیۃ محصلۃ من مقولۃ الکم فیکون جعلہا من الکم مرہونا بالعروض العارض وہذا الایراد قوی الورود علی القائلین بجزئیۃ الصوری والجواب عنہ بان الکم لیس جنسا للحقیقۃ العددیۃ بل ہو عرض عام لہ کالوجود لفصول الجواہر وہو لکونہ خارقا لاجماعہم علی ان العدد من مقولۃ الکم **قولہ** والجواب آہ محصلہ ان صدق المتباینین علی شئ واحد انما یمتنع اذا کان من جہۃ واحدۃ واما اذا کان من جہتین فلا ہہنا کذلک فان صدق العدد علی تلک الوحدات بصدق واحد وصدق الوحدۃ علیہا باصداق کثیرۃ فلا مضایقۃ فیہ **قولہ** وہو رای اہل التحقیق اقول الاحتمالات فی ترکب العدد من الوحدات اربعۃ کما بینہ السید المحقق فی حاشیۃ الحاشیۃ والمذہب اثنان کونہ مرکبا من مجموع الوحدات والہیئۃ وکونہ عبارۃ عن الوحدات من حیث انہا معروضۃ للہیئۃ الوحدانیۃ حینیۃ تقییدیۃ فی العنوان دون المعنون وہذا الاخیر مذہب اہل التحقیق وفہم المحقق الدوانی من عبارات نفاۃ الجزء الصوری انہم قالوا بنفی الجزء الصوری مطلقا وان العدد عبارۃ عن الوحدات المحضۃ فقال ما قال وقد مر مرارا وما علیہ اذا عرفت ہذا علمت ان قول الفاضل المحشی ہذا وقع فی غیر موقعہ اللہم الا ان یرتکب صنع الاستخدام وہذا وان کان صحیحا فی نفسہ لکنہ لا یستقیم علی رای الفاضل المحشی فانہ قد صرح فی ما سبق ان تحسین صنعۃ الاستخدام لیس مطلقا بل اذا قامت القرینۃ علی فہم المراد وبدونہا مخل بالمقصود ومن المعلوم فقدان القرینۃ فی ہذہ العبارۃ فافہم فانہ سانح عزیز **قولہ** ویمکن الاستدلال علیہ آہ ہذا ایضا مبنی علی ما اشتہر من ان کنہ الامتراعی لیس الا ما حصل فی الذہن فتصور حقیقۃ العدد مع الغفلۃ عن الجزء الصوری شاہد علی ان الجزء الصوری لیس داخلا فی حقیقتہ کما لا یخفی **قال** انما قیدتہ بثلثۃ آہ یرد علیہ انہ یلزم علی ہذا ان لا یکون مراتب الاعداد انواعا متخالفۃ وہو خلاف ما صرح بہ والجواب عنہ بان الاختلاف یجوز ان یکون لخصوصیۃ المادۃ لیس بشئ علی ما مر وانما قول بعض الناظرین لا استبعاد فی کون تکرر حقیقۃ واحدۃ موجبا لاختلاف الحقیقۃ انتہی فزلۃ عن القلم کما لا یخفی علی من لہ ادنی فطنۃ **قال** ہی الوحدات من حیث انہا معروضۃ للہیئۃ الاجتماعیۃ یرد علیہ ان العدد لو کان عبارۃ عن الوحدات من حیث عروض الہیئۃ تلزم المجعولیۃ الذاتیۃ لان الوحدات لیست بمقولۃ او من مقولۃ الکیف کما ہو مزعوم الاکثر وبعد عروض الہیئۃ تکون تلک الوحدات بعینہا من مقولۃ الکم فلزم احتیاج الوحدات فی کونہا کما الی امر خارج ودفعہ بحر العلوم رح بان الوحدات الکثیرۃ لم تکن حقیقۃ احدیۃ متقررۃ مغایرۃ للاحاد وبعد عروض الوحدۃ قد تقرر حقیقۃ عددیۃ احدیۃ والقول ان الحقیقۃ العددیۃ لم تکن قبل عروض الہیئۃ حقیقۃ احدیۃ ثم صارت بجعل الہیئۃ حقیقۃ احدیۃ حتی تلزم المجعولیۃ الذاتیۃ ومثل ہذا بعینہ مثل الحیوان والناطق لم تکن حقیقۃ محصلۃ وبعد توحدہما صارا حقیقۃ احدیۃ انسانیۃ انتہی وفیہ ما اورد ہ ابی واستاذی سراج المحققین فی کشف المکتوم بان ہذا لا یرفع غیر نافع لان الوحدات قبل عروض الہیئۃ اما حقیقۃ عددیۃ او لا علی الاول لا حاجۃ الی عروض الہیئۃ ہذا خلف وعلی الثانی فصارت عددا من مقولۃ الکم بسبب الامر الخارج وہو الہیئۃ فتلزم المجعولیۃ الذاتیۃ کما افادہ احسن المحققین انتہی وقال بعض الناظرین محصل کلام البحرین ذاتیات العدد الوحدات من حیث انہا معروضۃ للہیئۃ الاجتماعیۃ فعند تحقق الہیئۃ یصیر مجموع الوحدات من حیث کونہا معروضۃ للہیئۃ عددا کما یقال قطعات الخشب من حیث عروض الہیئۃ سریر فلا تزید ذاتیات العدد علی الوحدات ولا تلزم المجعولیۃ

لہ ای مولانا جلال الدین الدوانی رح منہ ظلہ

لہ ای مولانا عبد العلی رح منہ ظلہ

لہ ای مولانا محمد المعلم ادخلہ اللہ جنات النعیم منہ ظلہ

الذاتية انتهى اقول ليس غرضه من بيان المحصل الا تسويد الورق لان التشقيق المذكور في كلام المراد المحقق جار بعد المحصل ايضا فتفطن وبعد التنبيه الذي اقول النظر الدقيق يحكم بان كل واحد من مراتب الاعداد شئ واحد بسيط ليس بمركب لان الاعداد التحتانية والاعداد الفوقانية والوحدات انما هي اجزاء تحليلية لها ومنتزعات عنها فهي اجزاء مسامحة لا حقيقة وعلى هذا لا يلزم شئ من المحذورات لا التعدد الذاتي ولا المجعولية الذاتية ولا غيرهما وهذا وان كان لم يقرع سمعك لكنه هو التحقيق وبالقبول حقيق لا يقال الشئ انما يحمل على ما يتركب منه فالوحدات لما لم تكن اجزاء تركيبية للعدد لا يحمل العدد عليها ايضا لانا نقول هذا مستنقض بقطعات الخشب والخشب واشباهما قوله واذا التزم آه قال في المنية خلاف المفروض على تقدير اعتبارها في المعنون والمزدوم الاقرار على تقدير ان لا تكون معتبرة في العنوان ايضا بان تكون الهيئة الطارية انتهت ومن هنا ظهر اندفاع ما عرض للفاضل الجاسي في حواشيه على شرح العقائد الجلالي من ان هيئة العروض ان دخلت لزم اعتبار الجزء الصوري وان خرجت عنه يكون هو الوحدات المحضة قوله اي مرتبة عليه آثار 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 سواء كان مجموع آثار الاجزاء سواء كان واقعيا او انتزاعيا قوله انما احتاج الى هذه المقدمة آه توضيحه انه قد تخلج في القلب حمل قول بعض المحققين اذا العدد هو محض الوحدات على ان المراد بمحض الوحدات الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية فلا يرد الا ما يرد على قوله اذ العدد هو محض الوحدات بان العدد على تقدير نفي الجزء الصوري 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 بعينه دخول الاعداد معنى اذ المراد بوحدات ههنا الوحدات المحضة فانها الداخل في العدد لا الوحدات المعروضة للهيئة ومن المعلوم ان الاستلزام بين دخول الوحدات الصرفة ودخول الوحدات المعروضة للهيئة مخالف لما يشهد به الوجدان حتى يصح قوله فدخول الوحدات بعينه هو دخول الاعداد ومن ههنا وضح ان قول الفاضل المحشي لئلا يتجه دليل لصحة الحمل المنفية لا لعدم الصحة وقوله اذ ح اي حين الحمل متعلق بقوله لا يصح وقوله فان الاستلزام الخ دليل لقوله لا معنى ولما كان في العبارة اغلاق وصّى في الآخر بالفهم بقوله فافهم وانا اقول هذا تكلف بحت والاظهر الاخصر ان يقال انما ذكر هذه المقدمة ليتضح ما في قول بعض المحققين فدخول الوحدات في العدد الخ ايضا كما ظهر ما في قوله العدد هو 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 والطلاقها عليه على سبيل المسامحة قوله مع انه يكفي الخ اذ لو استلزم دخول محض الوحدات دخولها من حيث عروض الهيئة يلزم دخول الوحدات في العدد مرتين مرة على سبيل الانفراد ومرة في ضمن المجموع والازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فغنية عن البيان واما بطلان اللازم فلان دخول الوحدات مرة كيف تتقوم العدد دون دخولها 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 وهذه الوحدة تتقدم على الوحدة المعروضة للهيئة المتقدمة على العدد والمتقدم على المتقدم على الشئ متقدم عليه فيلزم تقدم الشئ على الشئ من جهة الجزئية في زمان واحد بمرتبة واحدة وبمرتبتين ايضا معا وبطلانه ظاهر قوله لكن الاول وحده اي دخول وحدة وحدة بدون تلك الهيئة قوله فافهم قال ابي دستادي سراج المحققين روح لعله اشارة الى ما ان اراد السيد الزاهد

الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله

الجزء المتناهية المتمايزة في الوجود الخارجي فالملازمة ممنوعة فان عدد الثلثة من المجموعات اعتبارية حاصلة بتكرر اعتبارات الاجزاء وكلها غير متمايزة وان اراد الاجزاء الغير المتناهية مطلقا فبطلان اللازم ممنوع انتهى **واقول** لا يبعد ان يكون الشقاق الذي وقع بهذا الايراد بانا ليس غرض السيد الزاهد ابطال اللازم بهذا البيان المسلسل وغيره حتى يرد انما يجري في الامور الموجودة المتمايزة وتلك الاجزاء كلما ليست كذلك بل غرضه ابطاله لعدم القائل به فكانه قال يلزم تركب العدد كالثلثة مثلا من الاجزاء الغير المتناهية وان كانت اعتبارية ولم يقل به احد **قوله** فلا يرد انه لم لا يجوز آه المورد القاضي احمد على السندي وحاصل ايراده ان قول السيد المحقق في حاشية الحاشية من ان القول بجزئية مجموع دون مجموع ترجيح بلا مرجح ممنوع لم لا يجوز ان يكون المرجح هو ان المجموعات الثلثة الحاصلة من المجموعات الثلث وان كانت اعتبارية لكنها ليست اعتبارية محضة بخلاف المجموعات الحاصلة من هذه المجموعات وما فوقها فانها اعتبارية محضة فذهول المجموعات الاول لا يستلزم ذهول المجموعات الاخر وجه عدم ورود هذا على ما اشار اليه الفاضل المحشي هو ان الحكم باستلزام ذهول الوحدات المحضة ذهولها 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 وانت تعلم ما فيه فان المفروض انما هو استلزام ذهول الوحدات المحضة ذهولها مع الهيئة لا استلزام ذهول المجموعات المحضة ذهولها مع الهيئة وذلك لا يستدعي الا ذهول المجموعات الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلث المحضة لا ذهول سائر المجموعات **قوله** يعني لو سلم قوله العدد محض الوحدات الخ توضيحه ان هنا مراتب اربعا الوحدات مع الهيئة اعني مجموعها والوحدات المعروضة للهيئة والوحدات الكثيرة محضة بان لا تكون لها الهيئة داخلة ولا خارجة وكل واحدة وحدة وهذان الاخيران وان اشتركا في التجرد عن الهيئة الا ان الاخير منهما يلاحظ فيه التغاير وحدة وحدة بخلاف الاول منهما فانه تلاحظ فيه معية كل وحدة مع الاخرى لكن لا بحيث يجعل شيئا وهو انما يدخل في العدد هو الاول او الثاني وهو المقدر في قوله محض الوحدات انما يكون بالمعنى الثاني او الرابع كما هو الظاهر اذا عرفت هذا فنقول لو سلم قول المحققين من ان العدد على التقدير لا يتحقق الا في المجموعي محض الوحدات فلا نسلم قوله فذهول الوحدات بوجه ينافي دخول الاعداد وذلك لان الذهول معنى مصدري وتوصف المعاني المصدرية وتعدد ما منوط بوحدة المضاف اليه وتعدده فاذا اضيف الذهول الى الوحدات يكون متعددا الا ان لكل وحدة ذهولا على حدة فذهول الوحدات في الحقيقة ذهولات متعددة واذا اضيف الى العدد يكون واحدا لان ذهول الواحد لا يكون الا واحدا فذهول الوحدات لا يستلزم ذهول الاعداد فضلا عن العينية لا يقال العدد على التقدير المفروض عبارة عن محض الوحدات فيكون ذهولها بعينه ذهولا لانا نقول سلمنا عبارة عن محض الوحدات لكن لا بالمرتبة الرابعة بل بالمرتبة الثالثة كما عرفت وفرق بين كل وحدة وحدة وبين الوحدات من حيث انها كثيرة الا ترى الى ان الذهول في باب ضيق يصح استناده الى كل واحد واحد من عشرة رجال لا الى الكثير تهامن حيث هي كذلك فكذلك الذهول في العدد واذا اضيف الى الوحدات يكون متعددا واذا اضيف الى العدد الذي هو عبارة عن الوحدات المجتمعة التي هي في مرتبة الكثرة المحضة يكون واحدا فافهم فانه مما يعرف وينكر **قوله** لامتناع تعلق حكم واحد شخصي آه ومن ثم تسمعهم يقولون الوجود الواحد لا يقوم باثنين وبه ظهران قولهم في بحث تركب الماهية ان الجنس والفصل يتحدان وجودا فيتحصل به شيء واحد مردود اذا ما دل **قوله** فلا نسلم الاستلزام آه اورد عليه بعضهم بانه لم يدع المحقق الدواني ان دخول الوحدات الكثيرة دخول واحد بل انما ادعى ان دخول الوحدات بعينه دخول الاعداد على تقدير عدم استحالة على الجزء الصوري وان كان دخوله دخولات وهذا لازم البتة لان العدد شيء غير مغاير للوحدات لا بالذات ولا بالاعتبار

فدخول الوحدات بعينه دخول الآحاد وكما ان دخول الوحدات دخولات كذلك دخول العدد دخولات وبذا ظهر بعد انتهى دفع بعض المتأخرين ولم يدر ان ارتفاع الاثنينية من بين العدد والوحدات لا يستلزم ان يكون حكم دخولهما واحدا فان دخول الوحدات يرجع الى دخول كل وحدة وحدة ودخول العدد يرجع الى دخول الوحدات من حيث الكثرة وبينهما بون بعيد على ما عرفت من التوضيح وبذا ظهر جدا

قوله لكونه جزءا منه هذا ما تقتضيه عبارة شرح العقائد الجلالي **قوله** سواء كان حيثية العروض ايضا غير معتبرة فيه ولا الاظهر ان يقول سواء كانت حيثية العروض ايضا معتبرة فيه ولا **قوله** لكان له وجه ظاهري اى لا تحقيقي كما مر بقول السيد المحقق وقال بعض الناظرين قد عرفت ما فيه فتذكر **اقول** قد عرفت ما فيه فتذكر **قوله** يعني الآحاد من حيث انها معروضة آه قال بعض العلماء الغرض من هذا الكلام دفع توهم عسى ان يتوهم من ان الملازمة التي ذكرها السيد الزاهد بقوله واذا تحقق كل واحد منها تحقق مجموعها بالضرورة فانه يجوز ان يكون كل واحد واحد من آحاد الخمسة متحققا في الخارج على سبيل الانتشار فلا يكون الآحاد مجتمعة حتى يتحقق المجموع من حيث هو مجموع بان المراد تحقق الآحاد من حيث كونها معروضة للهيئة الاجتماعية ومنشأ لانتزاعها انتهى ملخصا **اقول** بذا الوهم والدفع وان كانا متينين في انفسهما لكن كلام الفاضل المحشي لا يلايمهما ولا علاقة له مع واحد منهما كما لا يخفى على المتامل فالاولى ان يقال لما كان المفاهيم ان يفهم من قول السيد المحقق واذا تحقق كل واحد واحد منها تحقق مجموعها بالضرورة آه تحقق الآحاد مع الهيئة الوحدانية في الخارج مع ان الهيئة من الامور الانتزاعية لا وجود لها في الخارج فسر الفاضل المحشي المجموع بقوله يعني الآحاد الخ واشار الى ان غرضه لزوم تحقق الوحدات من حيث صلوح انتزاع الهيئة الوحدانية عنها اذ عروضها ليس الا انتزاعيا واستدل عليه بقوله والا فلا يمكن آه ومحصله ان الهيئة لو لم تكن انتزاعية بل انضمامية كالسواد بالنسبة الى القرطاس استحال عروضها للكثرة من حيث هي لكثرة ضرورة ان تعدد المعروض يستلزم تعدد العارض الانضمامي كما صرح به السيد المحقق في حواشي شرح المواقف **قال** ليست عدم العلة المعينة آه تفصيل المرام ان وجود الشيء لا يمكن الا بعد وجود علته التامة التي هي عبارة عن مجموع العلل الناقصة فهو وان كان يحتاج الى وجود كل واحد 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 لانه 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 لوصول الفيض من الواجب الحق الى الخلق لا انها مؤثرات وعلل حقيقية كما يوهم ظاهر عبارتهم فالمؤثر في وجود الاشياء في الحقيقة هو مجموع الواجب والشرائط وغيرها مما تحتاج اليه العلة التامة كما صرح به المحقق الطوسي في شرح الاشارات واما عدم الشيء فهل يحتاج الى تاثير 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 حاشية الحاشية بانه التحقيق ومنهم من قال انه ايضا محتاج الى تاثير كالوجود وهو التحقيق لان العدم ايضا امر ممكن في نفسه كالوجود فلا معنى لاستغنائه عن التاثير وبذا ظهر جدا وهو المستفاد من كلام رئيس الصناعة في الهيات الشفاء الممكن اينما يصير احدا لا من واجباله لا لذاته بل لعلة اما الوجود فبعلة وجودية 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

اشتراك في فليحفظ
نفس الامر كما وقع
ثم اقول بتوفيق
من الملك العلام
تشريح
قوله
اى الموكد
تراب ملے
رح ۱۲
منه
ظله
قوله
ان تعرض
الكثرة الحقيقية
ضرورة استلزام
تعدد المعروض
تعدد العارض
۲۰۲
قوله
اى القائل
مرزا جان
الشيرازي ۱۲
منه
ظله
قوله
اى الشيخ
ابو علي بن
سينا ۱۲
منه
ظله
قوله
عدم العلة الاولى
عدم الوجود
عدم العلة
رح

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 الشئ بغير مؤثره والا يلزم ارتفاع النقيضين فان اختلج في صدرك انه يجوز ان يكون المؤثر فيه عدم العلة المعينة على سبيل التبادل
فازحه بان تعدد العلل على سبيل التبادل يرجع الى علية القدر المشترك فعلى هذا يرجع هذا المذهب الى المذهب الثاني واما الثاني فاختاره
المحقق الدواني ويرد عليه من وجهين الاول انه يلزم على هذا فقدان انحفاظ الوحدة بين العلة والمعلول وهو خلاف ما صرحوا به وحواله
ان نفس الوحدة معتبرة في جانبي العلة والمعلول فوحدة العلة تستلزم وحدة المعلول وبالعكس واما تحقق الوحدة فانما يتحقق بالمحفوظ فيجوز ان يكون العلة
طبيعة نوعية والمعلول واحدا شخصيا فلا باس لو كانت علة عدم الشئ 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 بتكرره 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 وقد صرح
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 تتحقق علة عدم المركب ثم اذا عدم جزء آخر لم يتعدد
العلة التامة لانها العلة هو العام المحفوظ في الصورتين فلا يلزم تكرار عدم المركب اصلا واما الثالث فاختاره المتبقر في العلوم في قضاياه
واستدل عليه بان شيئا واحدا لا يترتب وجودا وعدما الا على شئ واحد فكما ان وجود الشئ مرتب على وجود العلة التامة
كذلك عدمه يترتب على عدمها وقال في التقديسات بعد ما حقق ان الوحدة لازمة من الجانبين من حيث هي لا نحو ما فاذا
ليس ان يكون المعلول واحدا بعينه الا علة تامة واحدة بعينها والجاعل للشئ الشخصي يمتنع ان يكون الا شخصيا وربما يعتبر انضمام
طبيعة ما مرسلة اليه لتتم العلة التامة الواحدة وكذلك ليس يصح ان يكون لعدمه علة الا عدم علة التامة الواحدة بعينها
فاما عدم احدى العلل بعينها او لا بعينها وعدم احد الاجزاء بعينه ان كان المعلول مركب الذات فليس له علة بالذات بل
انما يقارن ما هو العلة بالذات ويلزمها انتهى ويرد عليه مثل ما ورد على المذهب الثاني بان يقال عدم العلة التامة يكفي فيه
عدم جزء واحد فاذا عدم جزء واحد وجد علة عدم الشئ فيتحقق المعلول ثم اذا عدم جزء آخر تحقق عدم العلة التامة في ضمنه ايضا
فيلزم ان يوجد المعلول مرة اخرى والجواب عنه واما ما اورده السيد المحقق ههنا من ان عدم العلة التامة ليس
الا عدمات آحاد 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 عدمها وظاهر ان الامر ليس كذلك فسخيف جدا كيف ولو سلمنا ان العلة
التامة عبارة عن آحاد العلل الناقصة على سبيل الكثرة المحضة من دون ان تعتبر معها هيئة داخلة او عارضة كما حققه لكنه
لا يفيد المدعى اذ ارتفاع الكثرة كما يكون بارتفاع جميع وحداتها كذلك يكون بارتفاع واحد منها فتامل هذا الكلام بعيد عن سلمك
كله بحسب النظر الجلي والذي يحكم به النظر الدقيق وتشير اليه كلمات ارباب التحقيق هو انه لا تاثير للعلة التامة في وجود المعلول بل
انما التاثير حقيقة للفاعل لكن تاثيره متوقف على الشروط وعدم الموانع ان كانت فالمؤثر التام الفاعل المستقل بالتاثير
والمؤثر في عدم الشئ حقيقة هو عدم الفاعل المستقل بالتاثير سواء كان ذلك بعدم الفاعل بنفسه او بعدم بعض شرائط التاثير

٢٠٣

١ اي مولانا. جلال الدين الدواني ١٢ منه نظله

٢ اي مولانا صدر الدين الشيرازي ١٢ منه نظله

٣ اي السيد باقر داماد ره ١٢ منه نظله

٤ مقول القول ١٢ منه نظله

لكن الاول باطل لان الفاعل حقيقة هو الله تعالى وهو المؤثر في جميع الاشياء وعدمه محال فتعين الشق الثاني وبالجملة الشئ وجودا وعدما لا يترتب الا على وجود الفاعل المستقل بالتاثير وعدمه واما عدم علة ما وعدم العلة المعينة وعدم العلة التامة فكلها مقارنات لعدم الفاعل المستقل بالتاثير ولازمات له فاحفظ هذا التفصيل فانه تفصيل جليل ولا تصغ الى قول بعض المناظرين ان الذهب الثالث في غاية التحقيق فان الحق انه كاد يبعد عن التحقيق **قوله** فان عدم الشرط يصدق عليه عدم العلة هذا دليل على ان عدم الاقل عدم العلة المعينة وليس عدم العلة المطلقة وفيه اشارة الى ان الشرط ايضا معدود في العلل وهو الحق فانهم فسروا العلة بما يحتاج اليه الشئ والشرط ايضا كذلك ولذلك قيل ان حصرهم العلة في العلل الاربع المشهورة باطل قال المصنف في الحاكمات العلة اما علة للماهية او علة للوجود وعلة الماهية اما ان يكون ذلك الشئ معه بالقوة وهي المادية او بالفعل وهي الصورية وعلة الوجود اما مقارنة للمعلول او متاخرة له والاولى الموضوع والثانية اما ان تكون علة بها هي الايجاد نفسه وهي الفاعلية او كونه علة للايجاد وهي الغائية وبهذا الحصر فيه كلام لان الشرائط وعدم الموانع علة خارجة عن الخمس واجيب عنه بان بعضها لما كان من توابع العلة الفاعلية كالشرائط وبعضها من توابع العلة المادية كعدم الموانع ادرجت فيها ولم تجعل قسما برأسها والذي يهون الخطب ان يقال العلة اما ان لا يحتاج الشئ الى غيره وهي العلة التامة او يحتاج وليحتاج ان يكون نفسه بل اما داخل فيه او خارج عنه والداخل اما ان يكون الشئ به بالفعل وهو العلة الصورية او بالقوة وهو المادية والخارج اما ان يكون ما فيه وجود الشئ وهو الموضوع او ما منه وجوده وهو الفاعل او ما لاجله وجوده وهي العلة الغائية او ما لا يكون كذلك وهو الشروط والآلات وعدم الموانع **قوله** فكيف يثبت الترتيب بالعلية والمعلولية هذا بناء على ان التوقف المأخوذ في تعريف العلة ما خوذ بمعناه المشهور وهو لولاه لامتنع فانه على هذا لا يكون عدم العلة المعينة علة لعدم الشئ فلا يكون عدم الاقل علة لعدم الاكثر واما المأخوذ بمعنى المصحح لدخول الفاء كما هو عند مجوزي تعدد العلل المستقلة لمعلول واحد فلا يصح انكار علية عدم العلة المعينة كما لا يخفى **قوله** الظاهر ان الفاء للتعليل آه ان جعلت الفاء للتفريع كما اختاره الفاضل اللبكني لم يحتج الى انضمام شهادة الوجدان مع الدليل فان قلت كيف يكون الفاء للتفريع والمذكور في ما قبله ليس الا ان عدم المعلول لا يتوقف 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 الوجدان لم يكن مذكورا في ما قبله لكن لما كان متعارفا في مابين الناس فرع السيد الباقر مجموع الامرين على امر مذكور صريحا وامر مذكور شهرة وان جعلت للتعليل كما انشأ الفاضل المحشي احتيج الى شهادة الوجدان مع الدليل لينقطع البحث فيقال ترتب شئ بعينه على شئ بعينه امر يشهد به الوجدان والمتوقع من المنصف ان يتنبه عن بان جعلها تعليلية اولى من جعلها للتفريع بوجهين احدهما انه المقتضى لسياق كلام السيد المحقق في حاشية الحاشية المصدرة بقوله ما قال ان شيئا بعينه آه كما لا يخفى على المتامل وثانيهما انه على هذا التقدير يكون المدعى مع الدليل مذكورا بخلاف ما اذا جعلت للتفريع فانه مع خلوه عن هذه الفائدة لا يخلو عن تكلف واضح بقي شئ ولكن لما كان لجعله للتفريع ايضا وجه صحة في الجملة قال المحشي الظاهر ولم يقل الصواب **قوله** وذا لا يتصور الا بانعدام احد الاجزاء المعينة آه لا بعينه اي انعدام العلة التامة لا يوجد الا به فلا يرد ان تصوره بدونه ممكن بل واقع وارد ههنا 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 عتبرها عارضة فاجزاء السرير عنده الخشبات المعروضة لها وهي تفوت بفواتها فلا اشكال ايضا **قوله** اي لما لا يمكن عدم الاجزاء مع كون آه اعلم ان العلة التامة عبارة عن جميع ما يتوقف عليه المعلول مادة كان او صورة فاعلا كان او غاية شرطا كان

او موجودا او غير ذلك فكل من هذه جزء من العلة التامة والاولان 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 فهو من مقارناته وبعد ذلك اقول الظاهر ان المراد بالاجزاء في قول السيد المحقق واما عدم احد الاجزاء بعينه او لا بعينه الخ اجزاء العلة التامة فشمل بهذا القول للشرط وغيره ثم فصل حكم الشرط وجود المانع بقوله فعدم الشرط آه لزيادة التوضيح والفاضل المحشي حمل الاجزاء على اجزاء المعلول وجعل الفاء في قوله فعدم الشرط آه للتفريع والحكم بالطريق الاولى كما لا يخفى **قوله** غير لازم رفع توهم عسى ان يحتاج في القلب وهو ان العلة التامة قد تكون بعينها مع وجود الشرط فكيف المقارنة بان المراد بالمقارنة عدم اللزوم فالانفكاك في بعض المواضع لا يضر **قوله** اراد بالآحاد مرتبة الكثرة المحضة لا مرتبة كل واحدة وحدة **قوله** عروضا او دخولا لا دخولا فقط كما يتوهم من لفظ المركب **قوله** يعني بعد تمهيد مقدمة نافعة في تحرير انه قد تقرر في مقره ان العلة التامة عبارة عن جملة ما يتوقف عليه من العلل الناقصة بحيث لا يغيب عنها شيء منها فلو كانت العلة التامة من جملة ما يتوقف عليه المعلول لصارت جزأ لنفسها لانها عبارة عن جملة ما يتوقف عليه ومن جملة نفسه فلسنا لها كما انها من جملة ما يتوقف عليه على تقدير ان تكون عبارة عن آحاد العلل مع الهيئة عروضا او دخولا او توقفه عليه خير توقفه على آحاد العلل لكونها غير عارضة للهيئة او دخولها فيلزم ان تكون جزأ لنفسها واللازم باطل فالملزوم مثله والمستلزم للمحال محال فكونه عبارة عن جملة آحاد العلل مع الهيئة يكون محالا وذلك ما اردناه **قوله** والالزم دفع لما عسى ان يتوهم انه يجوز ان يكون للمتوقف المعتبر في تعريف العلة بمعنى ان يتوقف عليه ويحتاج بعده الى امر آخر ايضا وهذا المعنى لا يصدق على العلة التامة فلا يلزم كونها جزأ لنفسها بان العلة مفسرة بما يتوقف عليه المعلول سواء ينتظر وجود المعلول بعده الى امر آخر او لا وهذا المعنى يصدق على العلة التامة ايضا على التقدير المفروض فانه لو لم يعتبر التعميم في تعريف العلة بل اعتبر التخصيص قلنا ان لم يكن في انتظار وجود المعلول بعدها الى امر آخر ضروريا او يكون عدم الانتظار ضروريا على الدليل يلزم ان لا تكون العلة الاخيرة علة تامة وعلى الثاني يلزم ان تكون العلة الناقصة منحصرة في الاخيرة **قوله** نعني جزء لنفسها قائل القول ان العلة التامة عبارة عن جملة ما يتوقف عليه المعلول توقفا ناقصا وهو لا يلزم دخول المجموع في العلة التامة لان التوقف عليه كما هذا افاده بحر العلوم وهو كلام في غاية التحقيق ثم قال الاولى في الاستدلال ان يقال لو كان المجموع المغاير لاجزاء علة كان معروضا للهيئة فتكون الهيئة ايضا مما يتوقف عليه المعلول فتكون داخلة في المجموع لانه مجموع العلل فيحتاج الى هيئة وهكذا الى غير النهاية انتهى وفيه ان غاية ما يلزم التسلسل في الاعتباريات وهو ليس بمحال **قوله** ولا حد ان يعارض بالقلب الاولى جعله نقضا كما يقتضيه سوق الكلام لما معرفته **قوله** بان العلة التامة آه محصله ان توقف المعلول على آحاد العلل الناقصة كما يغاير توقفه على العلة التامة المفسرة بجملة ما يتوقف عليه المعلول مع الهيئة عروضا او دخولا كذلك يغاير توقفه على العلة التامة بمعنى الكثرة المحضة ايضا فليزم هيهنا ما يلزم هناك من كون الشيء جزأ لنفسه **قوله** والجواب آه خلاصة الجواب مع التقرير هيهنا فلا يلزم هيهنا ما يلزم هناك **قوله** فتوقفها موجبين توقف كل واحد منها اضافة التوقف في كلا الموضعين الى المفعول والمعنى فتوقف المعلول على الكثرة المحضة عين توقف المعلول على كل واحد واحد منها **قوله** فلا يكون الى الكثرة بعض ما يتوقف المعلول عليه فلا يلزم المحال وارجاع ضميره يكون الى التوقف كما وقع من بعض العلماء في شمس الضحى زلة عن القلم **قوله** بخلاف المركب اي المجموع مع الهيئة عروضا او دخولا **قوله** والحكم الواحد آه هذا المقدمة وان لم تكن مذكورة في كلام السيد المحقق لكنها لما كانت ضرورية ذكرها **قوله** لما مر اعلم انه اذا تعلق العدم بجزء واحد انتفت مرتبة واحدة من آحاد مخصوصة فتنتفي هذه المرتبة من الكثرة قطعا فحصر العدد اما

غلام محيي الدين

فی عدمات جمیع آحاد الکثرة مما لاسبیل لہ الی الصحة والاسدید لان علیہ بان الحکم الواحد لایتعلق بالاشیاء الکثیرة وان کان صحیحا فی نفسہ
لاالغیہ فی ہذا المقام شیئا قولہ کما ان وجودہا آہ اورد علیہ الفاضل اللبکنی بان القیاس علی الوجود غیر سدید لان وجود الکثرة المخصوصة
لایتصور الا بوجود جمیع آحادہا ولایکفی وجود بعضہا بخلاف عدمہا فانہا تنعدم بانعدام جمیعہا وبانعدام بعضہا حتی الواحد کما تشہد بہ بداہة
العقل وح فلا انطنک شاکا فی ان التفریع علیہ بقولہ فلو کانت علة عدم المعلول عدم العلة التامة الخ من قبیل بناء الفاسد علی الفاسد
والحق ان الملازمة فاسدة لانہ اذا انعدم واحد من العلل الناقصة انعدمت الکثرة المخصوصة التی ہی العلة التامة فینعدم المعلول
قولہ فعلی ہذا لایرد آہ حاصل الایراد انہ اذا فرض عدم واحد من الکثرة المعینة لابد ان یصدق الکثرة منتفیة والا فلا نخلو اما ان یصدق
الکثرة الموجودة او لا یصدق ہذا ولا ذاک علی الاول یلزم وجود الواحد الذی فرض عدمہ بناء علی ان وجود الکثرة متوقف علی
وجود کل واحد واحد من آحادہا وقد فرض عدمہ فیلزم اجتماع النقیضین وعلی الثانی یلزم ارتفاع النقیضین حیث لم یصدق وجود الکثرة
ولا عدمہا وحاصل عدم الورود ان حکم الوجود والعدم علی الکثرة المحضة لیس حکما واحدا حتی یلزم ما یلزم بل کل واحد منہما حکم مشتمل
علی احکام متعددة ای ہذا موجود وہذا موجودا وہذا معدوم وہذا معدوم فاذا انعدم واحد من الآحاد یصدق الحکم بالعدم علی ہذا الواحد
ویکذب الحکم بالوجود وما سواہ من الآحاد ویکذب حکم العدم علیہ ویصدق حکم الوجود وانت تعلم ان ہذا کلہ لایغنی ولا ینفع فانک قد عرفت ان
حکم کل وحدة وحدة یغایر حکم الکثرة المحضة ورجوع احد الامرین الی الآخر لایستلزم الاتحاد فی الاحکام فعند عدم واحد من الآحاد وان
صدقت القضیة التی موضوعہا ما سواہ من الآحاد الباقیة ومحمولہا موجود لکنہ لایستلزم ان یصدق الکثرة موجودة والا یلزم وجودہا
مع عدم جزئہا واذا لم یصدق الکثرة موجودة لابد ان یصدق الکثرة معدومة وفیہ المطلوب قولہ یرد علیہ آہ غرضہ منہ اثبات التعارض
بین ما ذکرہ فی الحاشیة من ان عدم المعلول معلول لعدم علتہ ما وبین ما ذکرہ فی حاشیة الحاشیة من ان التحقیق ان العدم لایحتاج
الی التاثیر بل یکفی فیہ سلب التاثیر والحق عندی فی دفعہ ان یقال ما فی الحاشیة مبنی علی التنزل فکانہ قال ما ذکرہ بعض الافاضل
من ان شیئا واحدا لایترتب وجودا وعدما الا علی شیء واحد غیر مسلم فی العدم فانہ لایحتاج الی التاثیر اصلا وعلی تقدیر تسلیمہ لم یحتج ایضا
الی التاثیر کالوجود فنقول انہ یحتاج الی تاثیر عدم علة ما لا الی عدم العلة التامة ولا الی عدم العلة المعینة وح فلا تعارض بین کلامیہ
نعم یرد علی حکمہ علی ان العدم لایحتاج الی تاثیر بانہ التحقیق ان التحقیق انہ خلاف التحقیق ونقل مولانا عبد القدوس اللکنوی نور اللہ مرقدہ
تلمیذ الفاضل المحشی عنہ ان المراد اللازم یعنی عدم علة ما یلازمہ عدم المعلول ولا دعاء تاثیر الملزوم فی اللازم لابد من البرہان انتہی
ولا یخفی علیک ان ہذا التوجیہ ابی عنہ کلام السید المحقق فی الحاشیة اشد الاباء فلا تنظر الیہ قولہ اللہم الا ان یقال آہ حاصلہ انہ
لیس الغرض من قولہ فی حاشیة الحاشیة لایحتاج الی التاثیر عدم الاحتیاج الی التاثیر مطلقا بل الی تاثیر العلة المعینة وقولہ بل یکفی
فیہ سلب التاثیر فی الوجود معناہ بل یکفی فیہ سلب التاثیر فی الوجود لعدم علة ما ولما کان ہذا التوجیہ ابی عنہ حاشیة الحاشیة ایما
شدیدا وسمیہ بکلمة اللہم والا فالایراد علیہ بان المعلول فی وجودہ یحتاج الی تاثیر العلة التامة قطعا فعدمہ لایکون الا بعدم العلة التامة
وعدم العلة التامة وان تحقق بعدم علة ما الا انک قد عرفت انہ لیس علة لعدم المعلول بل علة عدمہ لیس الا عدم العلة التامة فلا یغنی
لکون عدم المعلول غیر محتاج الی تاثیر العلة المعینة کما صدر عن بعض الناظرین فتدبر منہ سبب فی ہذا المقام کما لا یخفی علی من لہ ادنی مسکة قولہ
ای وقت الاستراح اقول کانہ دفع توہم عسی ان یتوہم ان عبارة الآیات الشفاء المذکورة سابقا تدل دلالة واضحة علی ان العدد

وليس مستقيما من قال انه لا وجود له قولا يتمذ بكيف يصفه السيد المحقق ههنا بالمعدوم **قوله** دفعا لما عسى ان يتوهم آه خلاصة التوهم انه لا تلازم بين الانتزاعات فلا تلازم بين المنتزعات وهو خلاف ما ادعاه المصنف ومحصل الجواب اثبات الاستلزام بين صحة انتزاع العدم من الاقل وبين صحة انتزاعه من الاكثر قال فلا تكون تلك العدمات موجودة غير متناهية بالفعل فلا يتم ما ذكره المصنف من اجراء البرهين في الاعداد على طريق الحكماء وهو ظاهر ولا على طريق المتكلمين فان المتكلمين وان لم يشترطوا في اجراء البرهين الاجتماع والترتب لكنهم موافقون للحكماء في اشتراط الوجود بالفعل ولهذا لم يجروا البرهين في الاعداد الغير المتناهية بمعنى لا تقف عند حد قال بحر العلوم رحمه الله تعالى كيف يسوغ لامثال المصنف ابطال عدم تناهي اعدام الامور الغير المتناهية بل مقصوده انه لو كان العلم ازالة يجب تحقق امور غير متناهية فينبغي بالضرورة ان يكون الادراكات الغير المتناهية وتلك الامور مرتبة وجودا وعدما لان وجود الاكثر مستلزم لوجود الاقل وهذا ترتب بحسب الوجود والمحسوس منه فالاكثر لازم للاقل وهذا الاقل لازم عدما للاقل منه وكذا وقول المصنف اذا كان عدم الواحد آه تاكيد 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 لزم عدم جميع المجموعات لما كان وجود هما لازما لعدمها انتهى ولا يخفى عليك ان هذا التوجيه وان كان وجيها في نفسه لكن عبارة المصنف آبية عنه اشد الاباء كما لا يخفى **قوله** بان يقال لو كانت سلسلة تلك العدمات موجودة الخ اعلم اولا انهم قرروا برهان التطبيق بانه لو كانت الامور الغير المتناهية موجودة في حاق الواقع فنفرض سلسلة مبتدأة من مبدأ معين كالواحد وهو في المرتبة الاولى ثم ب وبعده ج وكذا الى غير النهاية ثم نفرض السلسلة الاخرى في السلسلة الاولى مبدؤها ب الذي هو ثاني السلسلة الاولى وبعده ج وكذا الى غير النهاية ثم نطبق كل واحد واحد من آحاد السلسلة التي هي جزء للاولى بكل واحد واحد من آحاد الاولى من المبدإ المفروض الى ما لا يتناهى فاما ان تذهب السلسلتان الى غير النهاية او تنتهي السلسلة الثانية على الاول يلزم التساوي بين الكل والجزء وهو باطل قطعا وتحقيق ان العظمية الكل من الجزء من مختصات المتناهي ليس بشيء وعلى الثاني يلزم تناهي السلسلة الثانية فيلزم تناهي السلسلة الاولى ايضا لان الزائد على المتناهي بالقدر المتناهي متناه بالضرورة وثمانية انه قد اضطربت اقوالهم في المراد من التطبيق المأخوذ في البرهان المذكور فمنهم من ظن ان المراد به هو التطبيق الخارجي او الوهمي بالقاع المحاذاة بين متجانسين من الكميات بالذات او بالعرض بحيث اذا اخذ من احدهما بعض معين تحليلي او تاليفي واقع في امتداد الاتصال والاتساق كان بجذائه بعض معين بسيا ثانيه من الآخر وقد اختاره العلامة الجونفوري في الشمس البازغة وفرع عليه عدم جريان البرهان المذكور في المجردات وسبقه الى هذا الظن المبتقر في العلوم في تصانيفه ولهذا اشنع على هذا البرهان تشنيعا بليغا حيث قال في القبس السادس من جامع القبسات اما السبيل التطبيقي فلا نقبله بجحد واه ولا التعويل على برهانيته بل ان فيه لبسا مغالطيا فالامتناهيات في جهة واحدة ربما تطرقت اليها المفاوتة من الجهة الاخرى التي هي جهة التناهي لا من الجهة التي هي جهة اللاتناهي كما في سلسلة الممات لا الى نهاية وسلسلة الآلاف لا الى نهاية وليس يصح تحريك اللامتناهي من جهة اللانهاية واخراجه بكليته عن درجته وحيزه ومرتبته وعن الادراجات 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 ينتهي الى حد معين ودرجة بعينها ابدا ولا تبلغ اقصى المحدود وآخر الدرجات عوض فاذا انصرم عمل التطبيق اتقف التفاوت بالمفاضلة على ذلك الحد وعلى تلك الدرجة واقتر القدر الزائد

فی مقر تلک المرتبة وبالجملة لا مصیر للمفاوتة الی جنبة اللانهایة ابدا بل انما ابدا فی جنبة التناهی لما فی حد الطرفین فافی شیئ من حد هذا الوسط

انتهی کلامه وعندنا علی ظنه ان المراد بالتطبیق هو التطبیق الخارجی او الوهمی بتحریک السلسلة الصغری من مکانها الی مبدا الکبری

ولا یخفی علیک ان هذا کله بناء للفاسد علی الفاسد والحق ما ستعرفه وتوهم بعضهم ان المراد به ان یجعل العقل کل واحد واحد من

آحاد احدی السلسلتین بازاء واحد واحد من آحاد الاخری وهو المتبادر من بعض عبارات المحقق الدوانی فی شرح العقائد العضدیة

وهو ایضا فاسد کیف فان الذهن لا یقدر علی التطبیق تفصیلا والتطبیق الاجمالی لا یکفی لفقدان التعدد والامتیاز فیهما

لا یخفی علی من له ادنی مسکة والذی یحکم به النظر الدقیق وینص علیه ارباب التحقیق هو انه اذا فرضت الجملتان غیر متناهیتین

مرتبتین فی الخارج ففی کل واحد منهما اول وثان وثالث ورابع الی غیر ذلک فکما ان فی الاولی اول کذلک فی

الثانیة ایضا اول وکما ان فی الاولی ثانیا کذلک فی الثانیة ایضا ثان وهکذا وهذا الانطباق بین احدهما متحقق فی الواقع

مع قطع النظر عن جعلنا وتطبیقنا والمراد من التطبیق هو ملاحظة هذا الانطباق النفس الامر فیحکم العقل حکما واقعیا

بان المبدا کما یوجد فی الاولی کذلک یوجد فی الثانیة والثانی کما یوجد فی الاولی کذلک یوجد فی الثانیة وهکذا فهذا

الحکم الصحیح الواقعی یکشف بان مراتب الاولی من آ ب ج الی غیر النهایة مطابقات لمراتب الثانیة فی نفس الامر

بالمعنی المذکور وبعد هذا یحکم العقل بانه لو ذهبت السلسلتان الی غیر النهایة تلزم مساواة الجزء مع الکل فلا بد ان توجد

فی الاولی مرتبة لیست بازائها مرتبة من الثانیة فتکون الثانیة متناهیة فتکون الاولی ایضا کذلک فتم التقریر واندفع

توهم انه تدلیس مغالطی وبهذا ظهر ان هذا البرهان کما یجری فی الکمیات والمتکمات کذلک یجری فی المجردات کالعقول ٢٠٨

والنفوس المفارقة عن الابدان لجریان التقریر المذکور فی کل موضع نفرض السلسلتین علی المنهج المذکور فما قال العلامة

الجونفوری بعد ما اراد بالتطبیق ما یعهد فی العلوم التعلیمیة وکانک قد دریت بما دعیت من معنی التطبیق ان هذا

البرهان انما یجری فی المادیات والتمسک به فی ابطال التسلسل فی العلل لاثبات المبدأ الاول من تشویشات

المتاخرین انتهی وایده بقول رئیس الصناعة فی الشفاء ما النظر فی الامور الغیر الطبیعیة وانها هل تکون غیر متناهیة

فی العدد فلیس الکلام فیها لائقا بهذا الموضع ولا شئ من هذه البراهین بتناول ذلک انتهی سخیف جدا منشؤه الوقوع

فی زلقة التقلید البحت کیف ومناط اجراء برهان التطبیق لیس الا فرض السلسلتین وحکم العقل بان احدهما

زائدة علی الاخری لا محالة حکما مطابقا لنفس الامر وهو کما یمکن فی الکمیات کذلک یمکن فی المجردات والعلم بامر ضروری

دعته الی انه اراد ولا من التطبیق ما یتبادر فی العلوم التعلیمیة من ایقاع المحاذاة فی الخارج او الوهم بین متحاذیین

من الکمیات بالذات او بالعرض بحیث اذا اخذ من احدهما بعض معین تحلیلی او تالیفی واقع فی امتداد الاتصال

والاتساق کانه بحذائه بعض معین بمائله من الآخر ثم اضطر الی تخصیصه بالمادیات فان اراد من ذلک

تجدید الاصطلاح فلا مشاحة والا فالتطبیق یجری فی المادیات والمجردات جمیعا بلا فرق

کما لا یخفی علی من له نظر دقیق وکلمات الشیخ الرئیس فی هذا الباب وقعت متعارضة فان العبارة المذکورة

تدل علی تخصیصه بالمادیات وعبارته فی موضع آخر من الشفاء ردفی النجاة تدل علی تعمیمه وحق فالحق احق بالاتباع وهو ما قلناه

ل ای مولانا جلال الدین الدوانی رح ۱۲ منه مدظله

ک ای مولانا محمود الجونفوری ۱۲ منه مدظله

س ای الشیخ ابو علی بن سینا رح ۱۲ منه مدظله

وثالثها ان الفلاسفة اشترطوا في اجراء هذا البرهان وغيره من براهين التسلسل ثلثة شروط احدها وجود الامور الغير المتناهية بالفعل ذهنيا كان او خارجيا وثانيها وجودها مجتمعة في زمان واحد او في آن واحد ولهذا قالوا لا تجري البراهين في الاعداد المتعاقبة الغير المتناهية بمعنى لا تقف عند حد وثالثها الترتب فان الامور الغير المتناهية اذا لم تكن مترتبة لا يتصور فيه تطبيق المبدأ على المبدأ لينظر الانقطاع في الجانب الآخر بناء على انتظام الاوساط وفرعوا عليه عدم جريان البراهين في النفوس المجردة فانها بعد مفارقتها عن الابدان وان كانت موجودة بصفة اللاتناهي لكنها غير مرتبة فلا تجري 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 وهذا القدر يكفي في اجراء البراهين واما المتكلمون فقالوا لا حاجة 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 الواقعي بين آحاد السلسلتين وهذا موجود في صورة التعاقب ايضا وفرعوا عليه جريانها في الحركات الفلكية وسلسلة الحوادث المتعاقبة وقطعات الزمان وغيرها من الامور الغير المتناهية المتعاقبة وكذا لا يشترط الترتب عندهم فانه ان كفى التطبيق الاجمالي فموجود في غير المرتبة ايضا بان يلاحظ العقل ان كل واحد من تلك الجملة اما ان يكون بازائه واحد من الآخر 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 للعقل ان يلاحظ كل واحد واحد مفصلا والحق ان كلامهم في عدم اشتراط الاجتماع في غاية التحقيق والتدقيق بما اعدادته نوع بما ذكره الفاضل آقا حسين الخوانساري في حواشي الحاشية القديمة من ان المتكلمين انما احالوا وجود الامور الغير المتناهية بالفعل سواء كانت مجتمعة اولا وسواء كان بينهما ترتب اولا لكن لزوم العلم بوجود في وقت من الاوقات ويكون كل ما يوجد متناهيا فلم يقولوا باستحالته كما هو منقول عنهم واما كلامهم في انكار اشتراط الترتب ففي غاية الوهن والسخافة فان السلسلة اذا كانت مرتبة تنقل الزيادة الى طرف اللاتناهي حين انطباق المبدأ على المبدأ لانتظام الاوساط وفي غير المرتبة لا يظهر الانتقال لجواز ان تكون الزيادة في الاوساط قال الصدر الشيرازي في حواشي شرح التجريد القديمة اذا كان بين آحاد المجتمعين ترتب حتى كانت هناك سلسلتان فلو طبق احدهما على الآخر يلزم تناهي الناقصة واما اذا لم يكن بين آحاد هما ترتب لا يلزم تناهي شئ منهما والمحقق الدواني ههنا كلام لاثبات الترتب في الجملة في الامور الغير المتناهية مطلقا ذكره في شرح العقائد العضدية لو لا ضيق المقام لذكرته مع ما له وما عليه وقد ذكرت نبذا منها في حاشيتي المتعلقة بحاشية شرح الهياكل وزبدة ما حاصل الايراد الذي ذكره السيد المحقق ههنا انه ليس مقصود المصنف من اثبات اللاتناهي في تلك العدمات الا اجراء برهان التطبيق ولا شك ان كون الامور الانتزاعية لا يمنع ذلك فيؤيده ما ذكروه ان برهان التطبيق كما يجري في الجسم المتصل الغير المتناهي المقدار فيثبت تناهيه كذلك يجري في اجزائه التحليلية بعد فرضها فيه مع انها انتزاعية غير موجودة بالفعل فعلم منه ان كون الامور الغير المتناهية انتزاعية لا يمنع جريان البراهين بها ولقد فصلنا الكلام في هذا المقام لتندفع الشكوك والاوهام وترتفع الغواشي عن المرام وبعد بقيت خبايا في الزوايا قوله وهو اما في المرتبة الاولى الخ قد جرت عادتهم بانهم يعبرون عن الاشياء الخاصة المعينة بحروف مجردة كما وب وج اختصارا في العبارة ولذلك اشتهر التلفظ بها بسيطا كما تحكم به الكتابة وفي سلم العلوم من ان الاشهر التلفظ بج وب اسما مركبا كالمقطعات القرآنية انتهى غلطا فاحش قوله في نفس تلك السلسلة فيه اشارة الى ان المراد اجراء

له اي مولانا صدر الدين الشيرازي منه مدظله

له اي مولانا جلال الدين الدواني عم منه مدظله

هذا البرهان سلسلة واحدة تقرر منها سلسلة اخرى بنقصان واحد من المراتب فانه دفع ما يتوهم ان مدار جريان التطبيق على وجود سلسلتين
غير متناهيتين ولو التزم احدان توجد سلسلة واحدة غير متناهية فلا يجري هذا البرهان هناك **قوله** لزم مساواة الناقصة مع الزائدة
لا يقال لعل عظمية الكل عن الجزء مختصة بالسلسلة المتناهية واما في السلسلة الغير المتناهية فلا يلزم ذلك لعدم تناهي السلسلتين الصغرى
والكبرى لانا نقول هذا منع للمقدمة الوجدانية البديهية وهي قولنا الكل اعظم من الجزء وهل هذا الا كقول المشككين ان ذنب الطاووس اعظم
من الطاووس فالجزء اعظم من الكل **قوله** والا اي وان لم يكن بازاء كل مرتبة من الكبرى مرتبة من الصغرى **قوله** لاستواء المبدأ فلا تصور الزيادة
على المبدأ **قوله** وانتظام الاوساط لما اي ليس خلل في مابين طرفي السلسلتين فلا تتصور الزيادة هناك ايضا **قوله** لكونها زائدة 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 الوهم والفرض فيبطل مذهب الجمهور
القائلين بكون الجسم متصلا في نفسه انتهى **اقول** ليس غرض هم اجراء البرهان في الاجزاء بحسب المنشأ فقط بدون فرضها وانتزاعها حتى
يرد عليه ما ذكره بل غرضهم اجراؤه فيها بعد فرضها وانتزاعها كما يشهد به قول الفاضل المحشي بفرضها وظاهر ان اجزاء الجسم الغير المتناهي المقدارية
وان فرضت لا تكون غير متناهية بالفعل فلا يجري فيها البرهان بخلاف اجزاء الجسم الغير المتناهي فانها تكون غير متناهية بعد فرضها وانتزاعها
فيجري البرهان فتدبر قياس احدهما على الآخر فقد غفل عن هذه الدقيقة **قوله** مع انها متناهية غير موجودة بالفعل ولهذا قالوا لا يمكن للواجب الا اجزاء
التحليلية ايضا كما لا يمكن الاجزاء الحدية لانها بين صرافة القوة وموضعة الفعل فكيف توجد في 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 المتناهي المقدار القابل للانقسامات
الغير المتناهية عند الحكماء متضمنا للاجزاء الغير المتناهية بالفعل واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان الجسم المتناهي يكون جزءا من
الجسم الغير المتناهي وفعلية جميع اجزاء الكل تستلزم فعلية جميع اجزاء جزئه وهو ظاهر ففعلية اجزاء الجسم الغير المتناهي المفروضة تستلزم فعلية
اجزاء الجسم المتناهي مع كونها غير متناهية واما بطلان اللازم فلجريان برهان الاطال الآتي فيها مع انه خلاف الذهب ايضا **قوله** مركبا
من الاجزاء الغير المتناهية بالفعل اقول فيه مسامحة واضحة فان التركيب انما في 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 مضيفا الى عدم تناهي المقدار
اقول فيه خطأ ظاهر فان الاجزاء التحليلية اذا اخذت غير متناهية لا تكون الا متناصفة كالنصف ونصف النصف ونصف النصف ونصف النصف
وهكذا والاجزاء المتناصفة لا يلزم من اجتماعها الا المقدار المتناهي نعم لو كانت متساوية او متزايدة للزم ذلك بلا ريب كما لا يخفى على من له
فطرة سليمة قال المحقق الدواني في حواشي شرح التجريد المقادير الغير المتناهية اذا كانت متساوية او متزايدة كان مجموعها غير متناه واما
اذا كانت متناقصة فلا الا ترى ان الجزء الذي لا يتجزأ المتداخلة بمعنى نصفه ونصف نصفه وهكذا لو فرضت موجودة لم يحصل منها الا الذراع والجسم
انما يقبل الانقسام الى اجزاء غير متناهية متناقصة **قوله** اي التي يحصل بها تقدير الجسم اورد عليه بعض المناظرين بان المنصف والثلث والربع
وغيرها اجزاء تحليلية غير موجودة بالفعل فلا معنى لحصول تقدير الجسم بهذه الاجزاء التي لا وجود لها الا بعد التحليل وايضا لو حصل بها تقدير الجسم لصارت
تركيبية موجودة بالفعل انتهى **اقول** اورده لا ورود له الا على زعمه من ان المراد بالتقدير ههنا التقدير الذاتي الحاصل عند التركيب فيرد عليه قبيل

بناء الفاسد على الفاسد **قوله** الذي بها تتقوم وتحصل حقيقة الكلية آه أقول كان الاولى ان يحذف قيد الكلية ويعم الصورة من الشخصية ايضا ليستقيم قوله بعيد هذا واما الثانية فلا تتجاوز الاربعة فان الرابع ليس الا الصورة الشخصية وهي ليست جزء ملا 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 وح يستقيم ما ذكره بعد فان الصورة الشخصية وان لم تتقوم بها الحقيقة الكلية من حيث هي هي لكنه تتقوم بها الحقيقة من حيث تعرض التشخص لها لكن يبقى الكلام في تتميم الصورة **قوله** فان الاولى آه اعلم ان الجسم اما ان يكون مركبا من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسرير واما مفرد ولا شك في انه قابل للانقسام فلا يخلو اما ان تكون الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل او لا تكون وعلى التقدير الاول فاما ان تكون متناهية او غير متناهية فههنا احتمالات اربعة أولها كون الجسم متالفا من اجزاء لا تتجزى متناهية والية ذهب قدماء المتكلمين واكثر متاخريهم وثانيها كونه متالفا من اجزاء لا تتجزى غير متناهية وهو ما التزمه بعض القدماء والنظام من متكلمي المعتزلة وثالثها كونه غير متالف من الاجزاء بالفعل مع كونه قابلا للانقسامات غير متناهية وهو مذهب جمهور الحكماء وحققه رئيسهم في الشفاء والاشارات باحسن وجه ورابعها كونه غير متالف من الاجزاء بالفعل مع كونه قابلا للانقسامات متناهية واختاره محمد بن عبد الكريم الشهرستاني صاحب الملل والنحل في كتاب له سماه بالمناهج والبيانات هذا هو المشهور في وجه الضبط وقال المحقق في المحاكمات في حصر المذاهب في 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 الشهرستاني والثاني مذهب الحكماء وان كان فيه اجزاء بالفعل فاما ان تكون تلك الاجزاء ممتنعة الانقسام او ممكنة الانقسام فان كانت ممتنعة الانقسام فلا يخلو اما ان تكون متناهية وهو مذهب المتكلمين او لا تكون متناهية وهو مذهب النظام وان كانت ممكنة الانقسام فلا يخلو اما ان تكون تلك الاجزاء اجساما صغارا وهو مذهب ديمقراطيس او لا تكون اجساما وهو مذهب بعض الناس ممن قال بتركب الاجسام من السطوح الجوهرية والخطوط الجوهرية بالفعل ويمكن التفصي 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 سمت فتكون خطا ثم تتركب الخطوط فتكون سطحا ثم تتركب السطوح فتكون جسما فهذا ليس قولا ساد ساذا لا يقول احد بان الجسم يتالف من السطوح والخطوط وهي مقادير واعراض 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 يمكن خروج تلك الانقسامات الغير المتناهية من القوة الى الفعل بل المراد انه من شانه وفي قوته ان ينقسم دائما ولا تنتهي قسمته الى حد لا يمكن الانقسام بعده وهذا كما يقوله المتكلمون ان الباري تعالى قادر على مقدورات غير متناهية مع انهم احالوا وجود الامور الغير المتناهية انتهى كلامه **قوله** صفة للجسم المتصل بتاويل الجسمية آه اعلم ان البرهان لا يجري في الاجزاء المتناهية سواء كانت للجسم المتناهي وغير المتناهي وهو ظاهر بل انما يجري في الاجزاء الغير المتناهية لكن لا مطلقا بل اذا فرضت في الجسم الغير المتناهي اما لو فرضت في الجسم المتناهي فلا يجري فيه البرهان كما مر تحقيقه اذا عرفت هذا فنقول نسخ الحاشية ههنا مختلفة ففي بعضها يوجد هكذا لان 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 اصح الى تقييد الجسم بغير المتناهي لعدم جريان البرهان في الاجزاء الغير المتناهي للجسم المتناهي لعدم وجودها بالفعل والقول بجريانها بعد فرضها خارجا من خبر القوة الى خير الفعل في الازمنة الغير المتناهية بيناه فيما ذكره السيد المحقق في الجواب حيث قال الاجزاء المقدارية انما يجري فيها البرهان منشأ انتزاعها موجود في الخارج آه لان حاصله ان الاجزاء المذكورة وان لم تكن موجودة بالفعل لكنها موجودة بمنشأ انتزاعها وهو المنشأ لجريان البرهان وعلى هذا التقدير تكون الاجزاء موجودة بالفعل خارجة من عالم القوة الى عالم الفعل وان جعل صفة للجسم تناول الجسمية كما اختاره الفاضل المحشي احتيج الى تقييد الاجزاء بغير المتناهية لما مر ولعلك تفطنت من هنا ان كلام السيد المحقق في هذا المقام لا يخلو عن تعمل ولو قال ان الاجزاء المقدارية الغير المتناهية في الجسم المتصل الغير المتناهي يجري فيها برهان التطبيق الخ لكان اصوب وان جعل قوله غير المتناهية على النسخة الثانية صفة للجسم بالتاويل البعيد دون الاجزاء كما فعله الفاضل المحشي سيجيء جدا ايها 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 متناه 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 الالتفات عند حد **قوله** او بمنشأ انتزاعها قال بعض الناظرين انت خبير بانه لما كفى وجود المنشأ لجريان البرهان لزم جريانه في اجزاء الجسم المتصل المتناهي ايضا انتهى وانت خبير بما فيه وقد مر فتذكره **قوله** ولا بمنشأ انتزاعها مر عليك ان قد فرض الاعداد موجودة بالفعل في الذهن كما يشهد به التمثيل فيكون منشأ انتزاع العدمات موجودة فيجري فيها البرهان بلا شبهة وجوابه انه قد سبق ان عدم تناهي الاعداد بمعنى الالتفات عند حد لا بمعنى انها بالفعل غير متناهية فالمثال غير مطابق للممثل له وتعلك علمت من هنا ان ما اورده السيد المحقق هنا على المصنف مبني على ما حقق تبعيل هذا من عدم تناهي الاعداد وقد اشار الفاضل المحشي لقبوله فافهم **قوله** فاما بارادة احتمال آخر غير سديد وهو ان اتحادها في الوجود كاتحاد الجنس والفصل في الوجود وجه عدم كونه سديدا ان الجنس والفصل من الاجزاء التركيبية الممنوع اتحادهما ليس بمعنى وحدة وجودهما فانه باطل لتعدد المضاف اليه بل بمعنى انه حصل احدهما بالآخر وانضم معه من ابتداء الخلقة حتى لم يبق 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 وللبعض 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 بنفسه بقوله فيبطل ما توهم الخ وانت تعلم ما في هذا التحرير فان ابداء هذا الاحتمال في قول السيد المحقق بوجود واحد مع وجودنا بمظلة بعيده لا يذهب اليه فهم الفاهم ودع عنك الواهم فاستقم ولا تزل **قوله** وكون الكل على هذه الهيئة آه الغرض منه دفع 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 الاتحاد وهما في الوجود كما صرح به المحققون والملازم باطل فالملزوم مثله **قوله** كذا في بعض حواشيه اي حواشي شرح الياكل حيث قال فيها الكل حال الاتصال له وجود خارجي محض والجزء في الحال له وجود وهمي ووجود يضاد الوجود الخارجي في ترتب الآثار لتقدر معين ووضع معين وتطلق الجزء ايضا ويراد به الوجود الخارجي وذلك الوجود هو كون الكل بحيث ينتزع عنه الجزء بضرب من التحليل فان شئت قلت كون الجزء بحيث ينتزع

انتزاعه عن الكل فليس بين الجزء والكل اتحاد في الوجود اصلا انتهى كلامه بعبارته قال بعض الناظرين مورد ا على الفاضل المحشي انه قد رمى الكلام على عواهنه من دون ان يتدبر في كلام الشارح ويتعقق 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 اذ 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 على صحة الحمل بين الاجزاء المقدارية فتامل لعل لكلامه وجها لست احصله انتهى كلامه وتمام مرامه **اقول** ما اسنده الى الفاضل المحشي فهو مسند اليه باباه فهو منقلب عليه والنحنشات الثلثة التي اوردها على كلام الفاضل المحشي كلها مردودة مطروحة اما الاولى فلانهم قد يسمون كون الكل بحيث ينتزع عنه الاجزاء ايضا اتحادا كما يدل عليه كلام السيد المحقق في حاشيته الحاشية وانكاره مكابرة محضة وغفلة عن كلمات القوم لكنه غير الاتحاد الذي يكون بين المحمول والموضوع ومناط الحمل والمبني بقول السيد المحقق فليس بين الجزء والكل الخ انما هو الاتحاد الثاني فراجع المثبت بقول الفاضل المحشي وهذا القدر من الاتحاد آه هو الاتحاد الاول واشير اليه قول السيد المحقق في العبارة المذكورة وذلك الوجود هو كون الكل آه ايضا فكلام الفاضل المحشي توضيح لمرام الشارح وتحقيق له لا تصحيف له وتحريف ومن ههنا اندفاع الثانية ايضا وقوله لو كان اتحاد الكل 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 آه دفع للايراد تسليما له اذ محصل 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 مناط الصحة الحمل وههنا ليس الاتحاد الا بمعنى كون الكل منشأ للانتزاع وهذا القدر من الاتحاد لا يكفي لصحة الحمل وهذا كله ظاهر لمن له ادنى فطانة ولقد احسن في النهاية حيث وعجز عن درك المراد بقوله لعل لكلامه وجها لست احصله قوله فليس بهذا القدر اي كون المشتق منتزعا عن الموصوف فانه لو كان هذا القدر كافيا في حمل المشتقات على الموصوفات لكان كافيا في ما نحن فيه ايضا اذ لا فارق بينهما قوله دون ما نحن فيه وفي المبادي اي ليس في لك الا ربط الادراك بالبداهة في ما نحن فيه وهو الكل والاجزاء وفي المبادي فلعله لا يوجد الحمل ههنا ولا في المبادي قوله كما قالوا في الحلول فانهم فسروه بتغاير الحالة احد منهم بما يشفي ويعني فمنهم من فسره باختصاص شيء بشيء بحيث تكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر ويرد عليه من وجوه منها انه لا يصدق على حلول الاعراض المجردات فيها لانه لا يشار اليها اشارة حسية والاشارة العقلية الى ذوات 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 بشيء وكذا الجواب بان الاشارة اعم من التحقيقية والتقديرية واعراض المجردات وان لم تكن مشارا اليها بالاشارة الحسية التحقيقية لكنها مشار اليها بالاشارة التقديرية البتة ومنها انه لا يصدق على حلول الاطراف في محالها كالنقطة في الخط والخط في السطح والسطح في الجسم والجواب عنه بان الاشارة تصدا الى الاطراف صين الاشارة الى محالها تبعا وبالعكس لا ينفع كما لا يخفى ومنها انه يلزم منه ان تكون الاطراف المتداخلة عند تلاقيها حالا بعضها في بعض واللازم باطل ودفعه بان مجرد الاتحاد في الاشارة لا يكفي لحصول الحلول بل لا بد له من الاختصاص الناعت كما ذكره الفاضل المفيدي في شرح الهداية يميل الى تعريف آخر ومنهم من فسره بكون الشيء حالا في الشيء بحيث تتحد الاشارة اليهما تحقيقا كما في حلول الاعراض

فليس بمعتمد
بل الصحيح
فائدة عليه ذلك
بالبداهة فيما
دون ما نحن فيه
وفي المبادي
ملاحظة ذلك
على تفسيره الآخر
في الحلول ١٢
منه
غفر له

ل
اي الفاضل
حسين المحشي
ح ١٢
منه
غفر له

في الاجسام او تقديرا كما في حلول الاعراض المجردات وفيه انه يصدق على حصول الجسم في المكان دهم لا سيما نه حلولا وتمسك من فسره بكون الشيء محتصا بساريا فيه ورد على ظاهره انه لا يصدق على الحلول الطرباني ومنهم من فسره بالاختصاص الناشئ التعلق الخاص الذي به يصير احد المتعلقين نعتا للآخر وفيه انه منقوض بحلول الاطراف ومنها تعريفات اخر للحلول ليس واحد منها خاليا عن التكلفات ودرود الايرادات والحق ما ذكره المحقق الدواني في الحواشي القديمة من ان الحلول علاقة خاصة بين المحال والمحل لا توجد في غيرهما مدركة بالعقل مجهولة الكنه فلا يمكن لنا ان نفسره تفسيرا جامعا مانعا وظن العلامة الشيرازي في شرح هداية الحكمة ان تفسيره بان يكون وجوده في نفسه هو بعينه وجود للشيء الآخر احسن التفاسير واجودها حيث لا يرد عليه شيء مما يرد على غيره ولم يتفطن ان مآله ورجوعه الى التعريف بالمعية الاحدية لا فرق بينهما الا بحسب العبارة فيرد عليه ما يرد عليه **قوله** فلا يرد آه وكذا لا يرد ما اورده استاذ الفاضل المحشي في شرح السلم من ان الظاهر من كلامهم هو ان الاتحاد بالعرض في الوجود عبارة عن ان ينسب الوجود الذي للشيء الى الغير باعتبار علاقة ما معه كقيام المبدأ المشتق به سواء كان بشيء آخر او صحة انتزاع احدهما من الآخر او صحة انتزاع عما من الآخر فعلى هذا لا يظهر الفرق بين المفهومات الاشتقاقية وما يساويها صحة حمل المشتقات دون مباديها **قوله** يتنزع 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 شيء فهو مشتق واذا اخذ بشرط لا شيء فهو مبدأ ومشتق سنه والية ذهب المحقق الدواني في الحواشي القديمة ورآيهما المختار عند السيد المحقق من ان معنى المشتق امر بسيط ينتزع العقل عن الموصوف نظرا الى الوصف القائم به فالموصوف منتزع عنه والوصف والنسبة منشآن للانتزاع وههنا مذهب خامس يميل اليه السيد الصدر الشيرازي وهو الحق عندي بالنظر الدقيق وهو ان المشتق امر اجمالي منتزع عن الموصوف عند قيام الصفة مركب من الذات والصفة والنسبة ملحوظة بلحاظ وصدانى وهو اظهر عند اهل المحاورات وان اشتهيت زيادة تفصيل فارجع الى تعليقاتي على الحواشي الكمالية المتعلقة بالحواشي الزاهدية على حاشية التهذيب الجلالية **قوله** فافهم **اقول** هو اشارة الى ان القول بان علاقة الحلول مجهولة الكنه لا قدرة لنا على تفسيره الجامع والمانع وكذا علاقة المحل ليس من دأب ارباب العلوم العقلية وقال ابي واستاذي سراج المحققين رح لعله اشارة الى ان الذي اجاب به صاحب الافق المبين من ان المحل هو اتحاد الشيئين في الوجود على ان يكون كل واحد منهما شيئا على حدة لا على ان يكون شيء منهما بعض الآخر اتحاد الاجزاء المقدارية انما هو على انها بعض متصل فالمحل ليس بشيء كيف فان الاجزاء الذهنية كالجنس والفصل لا اتحاد لها مع الكل على انها اشياء برأسها بل على انها ذاتيات لها مع وجود المحل فيها **قوله** اي حقيقة وحدانية فيه اشارة الى انه قد يطلق الامتداد على الممتد ونظيره قولهم السطح عرض وعريض والواجب وجود وموجود فارفع ما يتوهم ان الامتداد بمعنى مصدري لا وجود له في الخارج اصلا وبهذا ظهر سخافة ما زعم الفاضل آقا حسين النحو انساري في حاشيته الحواشي 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 خارجا وقد مر ما يتعلق بطلب الاذكياء في هذا المبحث فتذكره **قوله** فلا معنى للاتحاد بينهما في الوجود للمثنى بين التعدد والاتحاد **قوله** ومن ههنا اي من اجل انه اذا كانت الاجزاء متخالفة كانت هويتها ايضا كذلك **قوله** فرع الاتحاد في الحقيقة واما قولهم الجنس والفصل متحدان في وجود فليس على ظاهره كما مرت الاشارة اليه **قوله** وفي المقام تفصيل وتحقيق ليس هذا موضعه اي فائدة في هذا التنبيه وكان الواجب ان يذكر بعد ذكره لكن هذا ليس اول فارده

كسرت في الاسلام بل قد جرت عادة المصنفين مديدا وقديما بانهم لكثيرون الكلام في دلائل تصنيفاتهم وتحصيل لهم الاعيار في اواخر تاليفاتهم
وانا لست براض عن هذا الصنع **قوله** مع قطع النظر الخ الحاصل ان كون الاجزاء مختلفة في التحقيقة بينافي وحدة الوجود لما مر من
ان تعدد الوجود وتعدد منوط بتعدد المضاف اليه ووحده ومع قطع النظر عن ذلك بينافي وحدة الاتصال ايضا كما ذكره بهمنيار فان
المتخالفة في التحقيقة لا يكون بينها اتصال وانما تكون بينها وحدة بالتماس وتحقيقه في شرح عيون الحكمة والمحاكمات وغيرها **قوله**
فتخصيص التحليلي يعني تخصيص ما خرو وصف الجزئية بالجزء التحليلي كما يفهم من قول هذا القائل ان ذات الجزء التحليلي الخ **قوله** ليس على ما ينبغي
فيه اشارة الى انه يمكن ان يقال ليس التخصيص احترازيا بل اتفاقيا لمناسبة المقام **قوله** فتخصيص الاحاد الخ فاندفع ما اورد بان
البيان لما كان جاريا في المعدودات ايضا فما وجه التخصيص بالاحاد **قوله** وانما المعدودات فبواسطتها هذه المقدمة مشتهرة بين جمهور
الفلاسفة واورد عليها بعضهم وتبعه بعض المناظرين بان العدد عرض فلا بد ان يتاخر عن وجود المعروض فلو كان عروض العدد منشأ
لتكثر الحقائق وتعددها لزم ان تكون الحقائق كلما في مرتبة ذاتها متحدة فيلزم كون المقولات حقيقة واحدة في حدود ذاتها **اقول**
الحقائق في حدود ذاتها لا تكون مختلفة متعددة الا اذا كانت مناشئ لانتزاع العدد الكثير منها فالاقلية والاكثرية والوحدة والتعدد
كلها في الحقيقة من صفات العدد او المعدود من حيث كونه منشأ لانتزاعه والمعدودات في حد ذاتها لا تتصف بشيء منها وهذا امر
لا ريب فيه ونظير هذا ما ذكره الحكماء في بحث الزمان ان المتصف بالتقدم والتاخر بالذات هو الاجزاء الزمانية والزمانيات متصفة
بهما بالعرض فتدبر **قوله** فلو ترك آه الاولى ولو ترك **قوله** فلا يثبت آه اي اذا جاز هذا فلا يثبت الترتيب بين تلك الامور
فلا تبطل الازالة **قوله** ازاد بالدليل ما هو اعم آه فاندفع ما اورد من ان قول السيد المحقق هو الاستدلال على انه بيناني وعوى البداهة
الصادرة عن المصنف وقال بعض الافاضل مورد اعلى الفاضل المحشي هذا الكلام بدل على ان الاستدلال على الشيء يقتضي حصوله بالنظر
فاراد بالمعنى الاعم الشامل للتنبيه من لفظ الاستدلال على طريق عموم المجاز باطل لان النظرية لا توجد في التنبيه فانه للتحصيل والتنبيه لازالة
الخفاء انتهى **اقول** هذا الكلام لا يدري محصله فان اقتصار الاستدلال للتحصيل والتنبيه لازالة الخفاء لا ينافي ارادة المعنى العام الشامل
لهما فان قلت على هذا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو غير جائز عندهم قلت هذا الجمع جائز غير جائز بمعنى آخر كما لا يخفى على الماهر **قوله**
فان الدليل مختص بالنظريات الخ ولهذا عرفوا الدليل بما يتركب من مقدمتين للتنبيه بما يتركب من مقدمتين لازالة
الخفاء وتحقيق هذين التعريفين ذكرته في الهدية المختارية شرح الرسالة العضدية **قوله** لان الشيء لا يترتب آه هذا عجيب جدا فان المعلول
يترتب على علته من العلل المتبادلة ولا يمتنع بدونها فبين التوقف بمعنى لولاه لامتنع وبين الترتب عموم وخصوص مطلقا
فالقول بانه لا يترتب الا على ما لا يمكن بدونه كما صدر عن السيد المحقق في حواشي حاشية التهذيب الجلالية واقتفى اثره تلميذه الفاضل محمد بن مبارك
الكوفاموي وتبعهما الفاضل المحشي لا يحل قطعا وقال بعض الناظرين انهم لم يقفوا على ترتب المعلول على العلة مع تجويزهم تعدد العلل المستقلة على
معلول واحد شخصي لو على التعاقب او التبادلي فالمعلول يترتب على كل واحد منها وليس ممتنعا بدون كل واحد منها انتهى **اقول** ما نقله
ولان كان عين ما ذكرنا لكنه اخطأ في قوله ولو على التعاقب كما لا يخفى **قوله** بعد دما تضاف اليه وما يوصف بها كالوجود الذهني والوجود
الخارجي ووجود زيد ووجود عمرو وغير ذلك **قوله** لما مر **اقول** لو قال مع ما مر كان اولى كما مر **قوله** بتذكر قابلة من ان الشاغل بالمعدة
المهدة انما هو بطلان المجامعة صدوقا لا بقاء وقد مر تفصيله **قوله** يعني انا لا نسلم آه **اقول** الاولى ان يقرر الايراد بان مدعى المصنف هنا

اثبات كون العلم صورة حاصلة ثم اثبت بعد ذا بطلان كون العلم ازالة لاستلزامه كونه صورة فلا يتم التقريب **قوله** كما يراه جمهور المتكلمين المختار عندهم ان العلم صفة ذات اضافة كما يفهم من المواقف **قوله** فعلى هذا آه رفع دخل مقدر تقريره ان الامر المعقلي عبارة عما يكون حالا في النفس فما لم يكن فلا يصح تمثيله بالاضافة **قوله** فيما افاده بعض الافاضل آه قال في الحاشية المفيدة مولانا نظام الدين قدس سره انتهت واصل ما هذه حواشي شرح المطالع وقد مر منا تفصيله بما لا مزيد عليه فتذكر **قوله** ممنوع عنه هو الاولى بل عند الكل **قوله** لا يخفى عليك آه حاصله ان الاستدلال على كون العلم صورة حاصلة باثبات الوجود الذهني يصح الركون اليه على المتكلمين البتة لانكارهم الوجود الذهني فلا يفي باثبات المقصود للجزم بان مايكون العلم عبارة عن صفة ذات اضافة او اضافة مع الوجود الذهني كما هو مذهب الامام فانه قال في شرح الاشارات عند الاعتراض على الحكماء دليلكم على الوجود الذهني لو تم لدل على الوجود الذهني لاصل كون الموجود الذهني علما لا يجوز ان يكون اضافة بل هذا هو الحق انتهى والقول بان العلم يتصف بالمطابقة وبالا مطابقة وما هو الا الصورة الحاصلة غير مسلم كما مر **قوله** وذلك التحقيق لا يتأتى آه قال بعض الناظرين هذا التحقيق مع كونه منافيا لمذهب المتكلمين منافٍ لبداهة العقل ايضا انتهى اقول قد صرح محققوا المتكلمين بانه كما لم يقم عندنا دليل قوي على اثبات العقل الجوزة كذلك لم يقم دليل على نفيها ايضا فبقي في حيز التوقف وهذا هو المراد من قول الفاضل المحشي هذا فافهم ولا تزل **قوله** فيه انه لم يجز آه اقول الاولى ان يقال هو محال والمحال يستلزم المحال اتفاقا **قوله** وجه به في حاشيته الحاشية اي فائدة في هذه الحواله وكذا في الحواله السابقة **قوله** كما بينه سابقا اي السيد المحقق في شرح قوله والعلم الحضوري آه ليس بحصول الصورة وقد مر منا ما له وما عليه فلا نعيده **قوله** والله اعلم اقول هذا آخر ما تيسر في حيز الايجاد وتم بيده الاجل الشريف ما بقي من الكلام وكانت وفاته بعد سبعة وعشرين سنة في شهر ذي القعده من شهور سنة ثلاث واثنين بعد الالف والمائة في بلدتنا الكهنو وكان ابي واستاذي نور الله مرقده يحكي كثيرا ان مولانا غلام يحيى البهاري كان في ابتداء عمره غائصا في بحار المعقولات وكان فكيا تقيا تلمذ على مولانا بالله البلجرامي ثم سافر في آخر عمره من الكهنو الى البلدة المذكورة ودخل في السلسلة النقشبندية تعهده مولانا منير الملة جانجانان رحمه الله تعالى وترك الاشتغال بالمعقولات بالكلية حتى انه لما عاد الى الكهنو احضر بعض طلبة العلم هذه الحاشية المصنفة لاجله وسأل عن حل بعض المواضع فلم يقدر على جوابه وكان رحمه الله تعالى ذا فيض في تدريس تلمذ عليه كثير من الافاضل في العلم الظاهري والباطني **قوله** والصلوة والسلام آه كان الاولى ان يحمد الله تعالى اولا ثم يثني بالصلوة والسلام على سيد الانام بدأ آخرا وردنا ايراده في توضيح لواء الحمد وتلويح ما فيه من اعلام الهدى وكان اختتامه يوم الاثنين السابع من شوال في سنة ١٢٥٦ ست وخمسين بعد الالف والمائتين من هجرة سول الثقلين عليه وعلى آله صلوة رب المشرقين وقد كنت شرعت قبل شروع تاليف هذه الحاشية في تاليف تعليقات نفيسة على الحواشي الزاهدية المتعلقة بشرح الميبذي المتعلقة بشرح الشمسية للسيد المحاكم على تعليق السيد الزاهد المتعلق بشرح المطالع وتعليقات لطيفة على حواشي مولانا محمد كمال الدين اللكنوي المتعلقة بالحواشي الزاهدية المتعلقة بحاشية التهذيب للعلامة التفتازاني وسميتها بدفع الكلال عن طلاب تعليقات الكمال على الحواشي الزاهدية المتعلقة بحاشية التهذيب للجلال فكتبت من الثانية الكثر المنصف من الاولى واقل من المنصف فلما صرفت عنان القلم الى تصنيف هذه الحواشي المزيلة للغواشي فات مني تماما دار جوس الله تعالى ان يوفقني الآن لاتمامها ومنه اسئل ان ينفع بهذه الحواشي وبسائر تاليفاتي للانام الخواص منهم والعوام والمأمول من اخوان الصفا وخلان الوفا ان لا يطيعوا بعين القبول الا بعين الطرح وينظروا فيها بنظر الستر لا بنظر البحث والجرح آمين اللهم صل وسلم على سيد المرسلين وآله واصحابه اجمعين

قد استنسخ الكتاب بيوم الملك الوهاب اول ذي حجة الحرام سنة سبع وثمانين بعد الالف من هجرة سيد الانام وقد ختم المعنى بالطبع والعلامة خطاب على الخاتم والمعلم انه مطبوع في المطبعة النظامية لا غير

محمد روشن خان حنفي
خادم العلم
محمد عبد الرحمن بن جان

ماشاء الله لا قوة الا بالله

نقشه سایبان فرش صحن مبارک حضرت آقا حاجی مولوی محمد حسن صاحب ادام الله علیه سایه المنیف علی الموالی

باهتمام سرکار غفران مدار محمد عبدالرحمن شاه بن مرحوم و مغفور خامس محمد شاه قاجار در تربت حائریت در معظم محمد مصطفی خان سرور

در مطبع دارالخلافه ناصری واقع در کارخانه مطبوعه مبارکه

بسم الله الرحمن الرحيم

يا من هدانا الى مصباح الدجى صل على هداية الورى محمد وعلى آله وصحبه مزيل الدجى وبعد فهذا التعليق الجديد سميته بنور الهدى لحملة لواء الهدى علقته على بعض مواضع لواء الهدى مما كثر فيه الشغب وزلت فيه الاقلام من كل صدب ينفار لما وعدته في مصباح الدجى حين التمس مني بعض الطلبة واشار اليه بعض الكملة ولئن ردها الكملة فسوف يقبلها الطلبة قوله هو العالم الكلي اه قال بعض المناظرين سلمه الله تعالى في قديمة انت تعلم انه لو كان المراد بالعلم المتجدد العلم الكلي كما توهمه المحشي 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 الكلي وهو ليس الا العلم الحصولي والحضوري ليس بكلي 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 الكلي في الحصولي الا القدر المشترك بين الصور الخاصة التي هي علوم حصولية فكذلك الامر المشترك بين العلوم الحضورية امر كلي فما الفارق بينهما تدبر انتهى تكلف اولا في حواشيه الجديدة لتصحيح قوله المتعقب عليه بعبارات مطنبة لا طائل تحتها وثانيا بدفع التعقب المذكور لا دافعا فقال اقول لا يخفى على من له ادنى مسكة انه انما زاد المحشي في المقسم قيد الكلي لدفع النقض الوارد بالعلم المتعلق بالصورة العلمية اذ يصدق عليه انه يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف مع انه علم حضوري ووجه الدفع على زعمه بازدياد هذا القيد ان العلم المتعلق بالصورة العلمية ليس امرا كليا له افراد بل هو جزئيات متعددة كما سيصرح به وبذا نص على ان العلم الحضوري عند المحشي لا يكون كليا اذ لو كان الحضوري كليا فلا يخرج العلم المتعلق بالصورة العلمية عن المقسم بقيد الكلي لانه ايضا كلي على هذا التقدير مع انه اسند اخراج العلم المتعلق بالصورة العلمية الى هذا القيد وبالجملة لا يصح اخراج العلم المتعلق بالصورة العلمية عن المقسم بقيد الكلي 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 المحشي مع ما زاد هذا القيد لدفع الايراد الوارد بعلم الصورة العلمية بان المراد بالعلم العلم الكلي وعلم الصورة العلمية ليس كليا تحته افراد بل هو جزئيات متعددة كما سيصرح به واما العلم الحضوري فهو خارج عن قول السيد المحقق يتحقق كل فرد منه كما ذكره هو ووافقه فيه المحشي ايضا حيث قال بعيد هذا والعلم الحضوري فاقد للسلب الكلي اي قوله لا يجامع كل فرد منه الخ وهذا انما يصوت عال على ان الحضوري انما يخرج من قوله يتحقق كل فرد منه لا من قيد الكلي فانه لو كان مطلوبه اخراج الحضوري بهذا القيد وكان غرضه من ازدياد هذا القيد اخراج العلم الحضوري مطلقا لقال والعلم الحضوري ليس بكلي فظهر ان القول بان المحشي انما زاد هذا القيد لاخراج العلم الحضوري كما صدر عن الناظر افترار وتعجبني قوله وهذا نص على ان العلم الحضوري عند المحشي لا يكون كليا الخ فانه لم يثبت مما سبق الا ان علم الصورة العلمية ليس بعلم كلي له افراد بل جزئيات متعددة لا ان العلم الحضوري ليس بكلي فان العلم الحضوري ليس منحصرا في علم الصورة العلمية وليس عينه ايضا حتى يكون حكمه حكمه بل له افراد اخر ايضا كعلم الباري بنفسه وبغيره وعلم النفوس بذواتها وعلم العقول بانفسها فكيف يلزم من عدم كون الصورة العلمية كليا عدم كون العلم الحضوري كليا فظهر ان قوله وهذا نص لا يرتبط بما قبله واعجب منه الاستدلال بقوله اذ لو كان العلم الحضوري كليا فلا يخرج العلم المتعلق بالصورة العلمية فانه ايضا كلي على هذا التقدير الخ فان العلم الحضوري ليس منحصرا في علم الصورة ولا عينا له حتى يلزم من كليته كليته بل علم الصورة جزئي من جزئيات العلم الحضوري فان له افرادا آخر ايضا وهل هذا الا كما يقال الانسان ليس بكلي اذ لو كان كليا لكان زيد ايضا كليا والحاصل ان علم الصورة العلمية ليس بكلي ومقصود المحشي من زيادة قيد الكلي انما هو اخراج العلم الحضوري فاستبان بذلك ركاكة قوله في القديمة لو كان المراد الخ وهذا هو مراد المتعقب ثم قال فثبت ان العلم الحضوري عند المحشي ليس بكلي والعلم الحصولي كلي وان مناط اخراج العلم الحضوري عن المقسم باعتبار قيد الكلي انتهى اقول اسناد ان العلم الحضوري ليس بكلي الى المحشي فرية بلا مرية اذ لم يقل به المحشي اصلا صريحا ولا اشارة نعم هو قائل بعدم كلية علم الصورة العلمية وابن هذا من ذاك وليس مناط اخراج العلم الحضوري عن المقسم عند المحشي اعتبار قيد الكلي فيه كما زعمه بل فقد السلب الكلي كما صرح به المحشي فنساد الشجرة ينبئ عن فساد الثمرة ثم قال مشيرا الى ما ثبت في زعمه وهذا لا يصلح توجيها لكلام الشارح اما اولا فلانه لو كان المراد بالعلم المتجدد العلم الكلي لكان قوله يتحقق كل فرد منه مستدركا لا داخل له في اخراج العلم الحضوري اصلا اذ العلم الحضوري قد خرج بقيد الكلي ولو كان العلم الحضوري ايضا كليا فلا يخرج العلم المتعلق بالصورة العلمية عن المقسم بقيد الكلي كما عرفناك آنفا والى هذا اشار الشارح اخرج العلم الحضوري عن المقسم بقوله يتحقق كل فرد منه وعلى ما ذكره المحشي يكون هذا القول مستدركا واما ثانيا فلان قول الشارح والعلم الحضوري وان كان بعض افراده يدل دلالة ظاهرة على ان العلم الحضوري ايضا كلي وله افراد لكن جميع افراده ليس متحققا بعد تحقق الموصوف والمقسم يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف فعلم ان قيد الكلي في المقسم مستدرك لا داخل له في اخراج العلم الحضوري واما ثالثا فلانه لو كان المراد بالعلم المتجدد العلم الكلي والعلم الحضوري لا يكون كليا له افراد بل يكون جزئيات متعددة كما توهمه المحشي فلا حاجة الى هذا القول اصلا وهذا معنى قول صاحب الحواشي بل كان يكفي للشارح الخ انتهى اقول لا يخفى على المطلع على ما ذكرنا ان دعوى عدم انطباق تقرير المحشي على كلام السيد المحقق دعوى بلا دليل وان كل وجه من الوجوه المسطورة ركيك جدا ولا باس لو زدنا التفصيل تنبيها للاذهان القاصرين وتنشيطا للماهرين اما الوجه الاول فلان استدراك قوله يتحقق كل فرد منه موقوف على خروج العلم الحضوري بقيد الكلي كما زعمه وقد علمناك ثم بهنناك على انه لم يخرج من قيد الكلي بل اعند

السید المحقق ولا عند المحشی نعم انما خرج منه علم الصورة العلمیة ولا یلزم منه خروج مطلق العلم الحضوری حتی یکون قوله یتحقق کل فرد منه المورد لاخراج العلم الحضوری الا فرد خاص منه مستدرکا فقد بان ان قول هذا الناظر والحاصل آه باطل وقوله وعلی ما ذکره المحشی یکون هذا القول مستدرکا افتراء بلا امتراء واما الوجه الثانی فلان دلالة قول السید المحقق علی ما ذکره لم ینکره احد بل قد اقره المحشی فی ما بعد ولا یلزم من عدم خروج العلم الحضوری بقید الکلی استدراک هذا القید لانه یخرج منه علم الصورة العلمیة واما الوجه الثالث فلان نسبة توهم ان العلم الحضوری لا یکون کلیا الی المحشی وبناء النسبة قوله ولکن جمیع افراده لیس کذلک علی خروج العلم الحضوری بقید الکلی توهم فاسد ثم قال فظهر ان الصورة العلمیة وکذا العلم الحضوری مطلقا لیس بخارج عن المقسم بقید الکلی کما توهمه المحشی فتوجیه المحشی غیر منطبق علی عبارته هذا ما رامه صاحب الحواشی انتهی

اقول عدم خروج العلم الحضوری بقید الکلی صحیح لا ارتیاب فیه ولم یزعم المحشی خلافه کما زعمه هذا الناظر واما علم الصورة العلمیة فهو خارج عن المقسم بهذا القید بلا ریب فتوجیه المحشی منطبق علی عبارة السید المحقق مع شیء زائد وما رامه صاحب الحواشی خیال فاسد فاذن ظهر حق الظهور ان ما قال فی هدایة الوری ما هو منشأ الانکشاف الی قوله فما الفارق بینهما دتمتة فکیف یخرج العلم الحضوری بقید الکلی وکیف یقال ان المحشی مع جلالة قدره اخرجه بقید الکلی فانه لا یقول به الا الناعی عن التحصیل ابرأ جیده علی کلام هذا الناظر لزعم ان المحشی اخرج العلم الحضوری بقید الکلی **ثم قال** بعد نقل هذا الایراد واقول هذا الکلام مع کونه منتحلا عن کلام بعض المحققین قد وقع ههنا فی غیر موقعه اذ لا علاقة له بکلام صاحب الحواشی فضلا عن ان یکون ایرادا علیه اذ محصل کلامه کما علمناک ان توجیه المحشی غیر منطبق علی عبارة الشارح اذ مبناه علی ان العلم الحضوری لیس بکلی والمقسم ما یکون کلیا مع ان عبارة الشارح یاباه کل الاباء ولا یخفی علی من له ادنی مساس انه لا یرد علیه ان القدر المشترک بین العلوم الحضوریة ایضا کلی کما ان القدر المشترک بین العلوم الحصولیة کلی اذ لیس غرض صاحب الحواشی ان العلم الحضوری لما لم یکن کلیا فی الواقع فقید الکلی فی المقسم کاف لاخراجه عنه ولا حاجة فی اخراجه من المقسم الی القیود التی ذکرها الشارح حتی یرد علیه ما اورده بل غرضه انه لو اسند اخراج العلم الحضوری عن المقسم الی قید الکلی کما توهمه المحشی لکان قول الشارح یتحقق کل فرد منه وقوله ولکن جمیع افراده لغوا لا طائل تحته ضرورة ان الحضوری خرج بقید الکلی ولعل هذا ظاهر غایة الظهور ولکن من لم یجعل الله نورا فما له من نور انتهی

اقول لقد ظهر الحق من لسانه ان من لم یجعل الله نورا فما له من نور لکن لم یعلم ان مصداقه هو هو فان المحشی انما زاد قید الکلی لیخرج علم الصورة لا لیخرج 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 لعلو کعبه فی المطالب العقلیة فهم ان المحشی اخرج الحضوری بقید الکلی واورد علیه انه غیر منطبق علی عبارة السید المحقق وبینه بوجوه قد مر ما فیها وکلام هدایة الوری صریح فی الایراد علیه بانه لا فرق بین العلوم الحصولیة والحضوریة فی ان منشأ الانکشاف فیها لیس الا جزئیا 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 لا یخلو 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 تصانیف هذا الطاعن کشرح الرقاة

وغیرہ وجدت الکثرۃ ماخوذا من شروح الشمسیۃ وحواشیہا وکثیرا ما سرق عبارا تہا فیہ ثم قال ثم اعلم ان ما افادہ المحشی تفصیل لما قال بحر العلوم فی حواشیہ بعد نقل کلام المحشی والایراد علیہ بما یلیق وینبغی ثم ہذا التقریر لو تم لا ینطبق علی عبارۃ المحشی یعنی الشارح ولما لم یبین قدس سرہ وجہ عدم انطباق ہذا التقریر تحیر المورد فی فہم معناہ وکتب فی حاشیۃ المعلقۃ علی ہذا القول لا یذہب علیک ان ہذا التقریر ینطبق علی عبارۃ المحشی فان الفرد لا یکون الا للکلی فلا بد من ارادتہ ولعل الکلام وجہا لست احصلہ انتہی کلام المورد وقد عرفت مما قررنا وجہ عدم انطباق ذلک التوجیہ علی عبارۃ الشارح انتہی اقول قد عرفت ان تقریر المحشی منطبق علی عبارۃ السید المحقق وان ما ذکرہ ہذا القائل فی توجیہ عدم الانطباق لا ینبغی ان یصغی الیہ ومثلہ یستحیل صدورہ عن مثل بحر العلوم نور اللہ مرقدہ ولقد اعجبنی قولہ تحیر المورد فی فہم معناہ وکتب الخ فان المورد ہو صاحب ہدایۃ الوری لم یکتب ہو ما نقلہ وانما ہو عبارۃ ابیہ نسبا واستاذہ علما نور اللہ مرقدہ فی کشف المکتوم قولہ انحصار الشئ فی الاعم آہ ہذا مردود بما افید من ان انحصار الشئ فی الاعم وان کان لا ینافی انحصارہ فی الاخص للا ان انحصارہ فی الاعم لا یستلزم الانحصار فی الاخص ایضا وہذا مقام تعیین القسم ولم یحصل ثم قال بعض الناظرین سلمہ اللہ تعالی فی حواشیہ القدیمۃ قولہ انحصار الشئ آہ جواب سوال تقریر المسوال انہ لو کان مراد الشارح بالبعدیۃ فی قولہ بعد تحقق موصوف البعدیۃ الزمانیۃ فقد کان الواجب علیہ ان یقید قولہ وہو لیس الا العلم الحصولی بالحادث وحاصل الجواب ان مقسم التصور والتصدیق لما انحصر عندہ فی العلم الحصولی الحادث انحصر فی العلم الحصولی ایضا اذ لا منافاۃ بین انحصار الشئ فی الاخص وانحصارہ فی الاعم بل انحصار الشئ فی الاخص مستلزم لانحصارہ فی الاعم اذ لا یعقل انحصار الشئ فی الاخص وعدم انحصارہ فی الاعم ومن ہہنا ظہر سقوط ما قیل ان انحصار الشئ فی الاعم وان کان لا ینافی الخ وجہ السقوط ظاہر مع ان انحصار الشئ فی الاعم من حیث ہو کذلک منافٍ لانحصارہ فی الاخص قطعا انتہی وامّا تعقیبہ فی ہدایۃ الوری بانہ لا یعقل وجہ السقوط وقولہ مع ان انحصار الشئ آہ فیہ ان ہذا انما یرد علی ما افید بالاغماض عن قول المفید وان کان لا ینافی بکلمۃ ان الوصلیۃ فانہ وان صرحا علی ان الکلام بعد التنزل ولو قال ہذا القائل ان ہذا ایراد علی المحشی فیا باہ قولہ مع ان فان ہذا العنوان وان صرحا علی ایرادہ لیس قبلہ ذکر ایراد علی کلام المحشی انتہی تصدی ہو فی حواشیہ الجدیدۃ لدفعہ ولیس بمدفوع فقال اعلم ان صاحب الحواشی بین اولا معنی کلام المحشی فی حاشیتہ بقولہ ان مقسم التصور والتصدیق الخ ثم نبہ علی سقوط ما اورد البعض وحکم بکون وجہ السقوط ظاہرا مما قررہ اذ قد ظہر منہ ان المورد حمل المعنی علی العکس وفہم من عبارۃ المحشی ان غرضہ ان انحصار الشئ فی الاعم غیر منافٍ لانحصارہ فی الاخص مع ان حاصل کلامہ ان انحصار الشئ فی الاخص لا ینافی انحصارہ فی الاعم انتہی اقول لا یخفی علی من لہ ادنی فہم ان لیس حاصل کلام المحشی الا ما فہم المفید والمورد ومن ان انحصار الشئ فی الاعم غیر منافٍ لانحصارہ فی الاخص لا ما فہمہ ہذا الناظر ان حاصلہ ان انحصار الشئ فی الاخص لا ینافی انحصارہ فی الاعم نظرا الی قول المحشی انحصار الشئ فی الاعم لا ینافی انحصارہ فی الاخص لعم لو کانت عبارتہ ہکذا انحصار الشئ فی الاخص لا ینافی انحصارہ فی الاعم لکان الحاصل اذ ذکرہ ہذا الناظر البتۃ والعجب ان ہذا ظاہر لکل من یقرأ ہوامش الندی فکیف خفی علیہ ثم قال والمورد لما لم یتعمق فی کلامہ اورد علیہ اولا بان وجہ السقوط مما لا یعقل وقد عرفناک وجہ السقوط وبیان المورد حمل المعنی علی العکس فاورد لا یراد بلا فہم المراد انتہی اقول قد عرفناک ان ما ذکرہ من وجہ السقوط ساقط من اصلہ والمورد والمفید لم یفہما المعنی العکس انما فہم العکس ہذا الناظر فالعکس دعوی عدم التعمق علیہ ثم قال وثانیا بان قولہ مع ان آہ انما یرد بالاغماض

عن قول المورد وان كان واقول هذا الكلام دال صريحا على ما ذكرنا من ان المورد حمل معنى كلام المحشي على العكس فاورد ما اورد وهذا التنزل لما كان غير صحيح في الواقع زيفه صاحب الحاشي بقوله مع ان الخ انتهى اقول قد عرفت ان المحاصل الذي ذكره هذا الناظر عكس صريح لعبارة المحشي ولما كان تزييفه غير صحيح في الواقع اورد عليه المورد بان هذا انما يرد بالاغماض الخ ثم قال المورد ولو قال ذلك القائل ان هذا ايراد على كلام المحشي الخ واقول هذا الكلام دال صريحا على ان المورد لم يلتفت الى كلام صاحب الحاشي ولم يفهم ما قال في بيان معنى كلام المحشي انتهى اقول سبحان الله لا يفهم هذا الناظر حقيقة المرام ثم يتبرأ منه وينسبه الى المورد كما نبهنا عليه والمورد لم يجزم بان هذا ايراد على كلام المحشي حتى يكون ايراده ايرادا غير محصل بل اورده على سبيل الفرض كما تفصح عنه كلمة لو فحاصل ان قوله مع ان آه اما ان يكون ايرادا على كلام المفيد او على كلام المحشي لا سبيل الى الاول لانه مبني على الاغماض عن ان الوصلية ولا سبيل الى الثاني وبنوا ظاهر حق الظهور ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور فتدبر تدبرا فائقا لتتضح لك جلية الحال وتخرج عن حضيض التقليد الى اوج الكمال قوله فليس التخصيص الا تخصيص العلم بالمتجدد زعم بعض الناظرين ان التخصيص المهروب عنه هو التخصيص مرة بعد اخرى مطلقا سواء كان بحسب اللفظ او بحسب المعنى وههنا لا يلزم الا تخصيصان مرة واحدة وهو ليس بمهروب عنه حيث قال في قديمته قيل 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 مصداقا الا العلم الحصولي الحادث فلا يلزم من حيث اللفظ الا تخصيص واحد وان كان من حيث المعنى تخصيصان ولا شناعة 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 قولنا تحقق كل فرد منه آه فلا يلزم التخصيص مرة بعد اخرى بل انما يلزم التخصيصان مرة واحدة ولا شناعة 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 اذا 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 شط ١٢

فغير سديد بما قد افاده عم جدي[1] ملك العلماء من ان اعتبار التخصيص مرة واحدة وان كان يتصور ههنا 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 نكلف لرفعه وليس بمرفوع فقال في حواشيه الجديدة بعد نقل عبارة المذكورة اقول لا يخفى على الناظر في كلام الشارح انه يهرب عن التخصيص مرتين اشد الهرب ومعناه التخصيص مرة بعد اخرى ولذا قدر المصنف

[1] اي مولانا محمد ولي الله المكنوي ١٢ منه ظله

عنه بالتخصيص مرة بعد اخرى وقد يعبر عنه بالتخصيص مرتين واما التخصيصان مرة واحدة فليس تخصيصا مرتين كما هو ظاهر لمن له ادنى فهم والا يظهر من كلامه في موضع ان المهروب عنه من التخصيص مرتين انما هو ما هو من حيث اللفظ لا ما هو من حيث المعنى فادعاء 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 السيد المحقق في تصانيفه انه يفر عن التخصيص مرتين بحسب اللفظ لا عن التخصيص مرتين مطلقا فنسبته اليه وجعلها سهل الحصول سخيف جدا والالزام اثبات فراره عنه مطلقا وهو ليس بثابت ولم يذكر ان اي لفظ من الفاظ السيد المحقق في اي تصنيف من تصانيفه دال عليه بل الصحيح ان المهروب عنه انما هو التخصيص مرتين بلفظ هو ليس بلازم ههنا والالزام ههنا التخصيص مرة بعد اخرى معنى فقط ولا قباحة فيه على ان القول بانه يفر عنه مطلقا استحكام لاساس الايراد عليه فانه لا شك انه لا مفر ههنا عن لزوم التخصيص مرتين بحسب المعنى كما بينا ذلك عليه في بداية الورى فكيف يرد على السيد المحقق انه يفر عنه مطلقا وفر منه لازم ههنا فيلزم القرار على ما عنه الفرار **ثم قال** بعد ما حقق ما في زعمه والمورد لم يرض بتحقيق صاحب الحواشي وقال في توضيح كلام المحشي 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 الغطن والقول بانه لا يلزم ههنا التخصيص مرتين من حيث المعنى مطلقا صادر عن غفلة كيف لا وبين الحصولي والحادث عموم وخصوص من وجه وهو ظاهر فلا بد ان يقيدا ولا بأحدهما ثم بالآخر **ثم قال** ثم قال المورد بعد نقل قول صاحب الحواشي هذا غير سديد لما افاده عم جدي 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 هذا الكلام يدل دلالة صريحة على ان التخصيص مرتين من حيث المعنى ايضا شنيع عنده كما افاده صاحب الحواشي انتهى **اقول** هذا الكلام ضحكة بين الناظرين وصدوره عنه مع دعواه علو كعبه في المطالب العقلية بعيد فانه قد فهم ان جملة وهذا امر فيه شناعة عند ذلك القائل داخلة في عبارة ملك العلماء وارجع الاشارة الى السيد المحقق فظن المنافاة بين مراد ملك العلماء ومرام المورد وليس كذلك ولا باس لو نقلنا عبارة ملك العلماء ايقاظا للنائمين وتشحيذا للماهرين قال عم جدي ملك العلماء في حاشيته اولا مورد اعلى ارادة البعدية الزمانية حديث لزوم التخصيص مرتين متوجه على هذا الاحتمال ايضا مرة بالحصولي ومرة بالحادث ولا يمكن الخلاص عنه بما قيل من انه لا باس به من حيث المعنى عند السيد الزاهد والذي هو المهروب عنه هو من حيث اللفظ والالزام في ما نحن فيه هو الاول فان تخصيص العلم بالمتجدد من حيث اللفظ واحد لان المحشي في غاية الهرب عن التخصيص بلا ضرورة مرتين سواء كان بالمعنى او اللفظ فالتخصيص تحكم بل بالمعنى اشد نعم يمكن ان يقال ان الممتنع انما هو التخصيصان مرتين وهو غير لازم بل اللازم في ما نحن فيه التخصيصان مرة واحدة وفيه ما فيه انتهت ثم كتب تحت 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 تم بالحادث او بالعكس فيلزم التخصيص مرتين بحسب المعنى ولو سلم فكما ان التخصيص مرتين بلا ضرورة يمتنع كذلك التخصيص ان مرة واحدة بلا ضرورة بل هذا اشد فافهم انتهت ايها العالم بل لتلك العجلة فى هذه العبارة اثر بل هى من كلام صاحب هداية الورى ومعناه ان هذا لا يلزم 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 يزعم انه لم يلزم ههنا التخصيص مرتين بحسب المعنى والمفهوم من كلام ملك العلماء خلافه فقد ظهر ان كلامه هذا فى الجديدة سهو على سهو ولعله صدر عنه فى حالة النوم والغفلة لا فى حالة الصحو واليقظة ثم قال الامر الثانى ان التجدد وان ادعى موهى القيدين لكن للمناص عن لزوم التخصيص مرتين بحسب المعنى وهذا محل تامل لانه اذا كان التجدد قائما مقام القيدين فليس معناه الا الحصولى الحادث لا الحصولى فقط ولا الحادث فقط حتى يلزم التخصيص مرة بعد اخرى انتهى اقول لا يخفى ان التخصيص بهما وان كان دفعة لكن مآله الى تخصيصين بحسب المعنى لان بينهما عموما من وجه وهو ظاهر فلا وجه للسائل اصلا ثم قال وبهذا يظهر ان قول علم جد المورد اوا سبه فالتخصيص بهما انما يتصور آه فى غاية السخافة انتهى اقول هذا القول فى غاية الوهن والسخافة وقول ملك العلماء فى غاية اللطف واللطافة واعجبنى ترديده فى قوله علم جد المورد اوابيه فانه يشعر بانه لم ينظر بدياجة هداية الورى حتى يتميز عنده المورد من غير المورد ولا يقع فى هذا التردد الشنيع قوله يكفى للانكشاف الخ اورد مقدام المحققين على صاحب الاشراق بان العلم والمعلوم فى الحضورى متحدان بالذات وبالاعتبار فاذا عدم المعلوم يلزم انعدام العلم مع ان الضرورة تشهد بخلافه ثم اجاب من عند نفسه بقوله نعم الحل على طريقه انه قائل بعالم المثال فى بعض الموانع فما دام المحسوس حاضرا عند الحس والمدرك يكون الانكشاف بحسب وجوده الخارجى المبصر فاذا بطل ذلك يحصل له مثال من غير انطباع فى الذهن وانتقاش انتهى حاصل الايراد ان العلم والمعلوم فى الحضورى متحدان ذاتا واعتبارا فاذا عدم المعلوم وهو المبصر فى الخارج يلزم انعدام العلم به مطلقا لان انتفاء المعلوم عن الخارج فى العلم الحضورى يوجب انتفاء العلم به مطلقا مع انا نعلم بالضرورة ان العلم مطلقا باق حين انعدام المعلوم من الخارج وهذا وارد على صاحب الاشراق قطعا فانه لما ذهب الى ان علم المبصر علم حضورى لزم عليه انعدام العلم عند انعدام المعلوم قطعا كما هو شان العلم الحضورى فكما ان علم النفس بذاتها وصفاتها الانفسانية ينعدم لو فرض انعدام المعلومات كذلك يلزم ههنا انعدام العلم مطلقا عند انعدام المبصر حتما وحاصل الجواب انا لا نسلم انعدام العلم مطلقا عند انعدام المعلوم انما اللازم انعدام العلم الابصارى الحضورى من حيث هو هو ولا يلزم منه انعدام العلم مطلقا فيجوز ان يوجد مثال للمبصر بعد انعدامه فى ظرف الخارج يكفى للعلم به فما الزمه السائل ههنا غير لازم وبعض المناظرين سلمه الله تعالى سلك فى بيان حاصل السوال والجواب فى حاشيته غير طريق السداد فغاته اصل المراد فاورد فى القديمة بانه لا شك فى زوال العلم الابصارى بزوال المعلوم الخارجى فالملازم ملتزم ولما تعقب فى هداية الورى بما تعقب اورد فى جديدته ما يشيد اركان كلامه فى القديمة فزعم ان حاصل سوال ان العلم والمعلوم فى الحضورى متحدان فحين انعدام المعلوم يلزم انعدام العلم الابصارى ضرورة مع ان الضرورة تشهد بان العلم الذى كان متعلقا بالمعلوم الخارجى لم ينعدم بانعدام المبصر وان حاصل جوابه ان المعلوم ما دام موجودا فى الخارج وحاضرا عند الحس يكون الادراك بحسب وجوده الخارجى فاذا عدم فى الخارج يحضر له مثال فى عالم المثال ويكون ذلك المثال حاضرا عند المدرك فيكون العلم المتعلق به حضوريا كما كان وبالجملة لا ينعدم العلم

لا بكذا وجد فى الموا الذى ارا وهو شير بانه شاك فى ان المورد علیه بل استاذ الاستاذ صاحب التحقيقات المرضيه مرقده نور الله اوا لاستاذ صاحب هداية الورى دام فيضه وهذا عجيب جدا وعجيب جزمه فى بعض المواضع من الحواشى المذكورة بان المورد علیه هو صاحب التحقيقات المرضيه رحمه الله تعالى مولوى حافظ انوار الله مدظله ٢ المراد ملا محمد حسن الكلنوى ١٢ منه قدس سره

الانصاري بانتفائه في الخارج وافتخر على هذا الزعم وحرره في زعمه بعبارات مطنبة لا تفيده الا الضرر غاية التحرير والا يخفى على من له ادنى دخل في المعقول ان كل ذلك غير معقول ولا يعلم ان اي ضرورة دعته الى تقرير كلام مقدام المحققين بتقريرين واهيين ثم الايراد عليه في زعمه فانظر بعين الانصاف وتجنب عن طريق الاعتساف قوله او بنفس ذات الممكن الخ فيلزم الدور فيه ما افيد من ان امتياز الممكنات موقوف على امتياز الارتباطات وامتياز الارتباطات موقوف على ذوات الممكنات لا 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 هداية الورى بان هذا التوجيه مما يحيظ ظاهر كلام المحشي فان قوله او بنفس ذات الممكن باقحام لفظ نفس بناء على نداء على ان مراده توقف امتياز الارتباطات على نفس ذوات الممكنات مع قطع النظر عن تحققها وتمايزها وغيرها من صفاتها فافادة عدم لزوم الدور جيد اورد في جديدته ما يصلح كلامه في زعمه ولن يصلح العطار ما افسده الدهر فقال اقول نفس ذات الممكن التي توقف عليها امتياز الارتباطات اما ان تكون شيئا اولا وعلى الاول لا بد وان تكون متحققة ممتازة في حد نفسها فاذا توقف امتياز الارتباطات على نفس ذوات الممكنات فلا يتوقف 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 ظاهر انه لا معنى لتوقف امتياز شيء على ما هو لا شيء ومعدوم صرف بل لا بد من تحقق وامتياز اقول كون ذات الممكن التي توقف عليها امتياز الارتباطات لا شيئا محضا بطلانه اظهر من ان يذكر انما الصحيح هو كونه شيئا وكونه ممتازا في حد نفسه بالضرورة بناء على ان كل شيء فله نحو 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 يثبت بهذا التقرير وتوضيح هذا التقرير لا ينقض توقف الهيولى على الصورة ولزوم الدور هناك بان يقال طبيعة الصورة التي تحتاج اليها الهيولى في وجودها وتشخصها اما ان تكون شيئا اولا شيئا لا سبيل الى الثاني فانه لا معنى لاحتياج الشيء الى ما هو ليس بشيء فتعين الاول وح لا بد ان تكون متحققة متشخصة ممتازة فان الامتياز والتشخص والتعين اشياء متلازمات او مترادفات فاذا توقفت الهيولى على طبيعة الصورة فلا تتوقف عليها الا حال كونها ممتازة متشخصة فيلزم توقف الهيولى في وجودها وتشخصها على طبيعة الصورة المتشخصة فيلزم الدور ويندم 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 هداية الورى اما اولا فبان قوله ليس معنى زائدا ممنوع ان اريد بعدم الزيادة عدم العينية الخارجية ولو اريد بالزيادة الحاجة في منشئية الذوات للامتياز الى امر زائد فهذا وان سلم لكنه لا يجدي نفعا فانه لا ينفي كون امتياز الممكنات مغايرا لذواتها فكيف يصح التفريع بقوله فتوقف امتيازه واما ثانيا فبان قوله اذ لا معنى لتوقف شيء الخ ممنوع فان للمعنى الانتزاعي الحاكم وراء حكام منشأ انتزاعه فتوقف شيء على الانتزاعي امر توقفه على منشأ انتزاعه امر آخر ولو سلم فلا يتم التقريب الا اذا كان عنوان الدعوى هكذا فتوقف امتياز الارتباطات على امتياز الممكنات عين توقفها على ذواتها واذ ليس فليس واما ثالثا فبان قوله ضرورة انه لا تحقق له آه لا يخفى على من جوح فانه لا يلزم من كون تحقق الانتزاعي بتحقق منشأ انتزاعه عينيته تماما حتى تلزم عينية توقف شيء على الانتزاعي وتوقف شيء

على منشأ انتزاعه دائما اعني فانه لو كان تقدم شئ على الانتزاعي عين تقدمه على منشأ انتزاعه كما قلتم لكان تقدم الانتزاعي على شئ عين تقدمه على ذلك الشئ 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 ذوات الواجب وبين الممكنات اما ترى ان احد الطرفين كيف يكون فرعا للنسبة تصدي في جديدته لاصلاح مرامه ودفع هذه الوجوه فقال لدفع الاول اقول لا يخلو اما ان يكون الامتياز صفة عارضة جزا ١٢
للممكنات مغايرة لها بحسب الوجود والتقرر ويكون 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 لم يكن ان يكون متقررا وموجودا بل التقرر والوجود متساوقان 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 يتم الكلام الا بابطال هذا الشق **ثم قال** ثم انه مع تسليم ان الامتياز منتزع عن نفس ذوات الممكنات زعم ان الامتياز امر مغاير لذواتها وهذا كلام لا محصل له لانا اذا كان الامتياز منتزعا عن نفس ذوات الممكنات فلم يكن في مرتبة المحكى عنه لا 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 ويكون موجودا بالوجود مغاير لوجود المنشأ فيكون صفة منضمة لا امرا انتزاعيا فتحقق انه لا معنى لكون الامتياز امرا مغايرا لذوات الممكنات عارضا لها على تقدير كونه منتزعا من نفس الذوات واما مفهوم الامتياز الموجود في الذهن بعد الانتزاع فهو وان كان امرا مغايرا لذواتها لكنه قائم بالذهن لا بذوات الممكنات والكلام في مرتبة المحكى عنه لا في مرتبة الحكاية وليس هناك شيئان احدهما قائم بالآخر **اقول** فيه اختلاج من وجوه اما اولا ففي قوله 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 ولما لم يكن في مرتبة المحكى عنه الا منشأ الانتزاع لا الانتزاعي لم يكن امرا مغايرا له وهذا سخيف جدا فان المتغايرين متغايران في نفس الامر سواء وجدا او احدهما او وجد احدهما وعدم الآخر كما حققه الامام الرازي في اربعينه واما ثانيا فلانا لما لم نكن المنتزع من نفس الذات في مرتبة المحكى عنه مغايرا لمنشأ انتزاعه فاما ان يكون عينا له او جزءا له وهما باطلان والرابع واما ثالثا وهو المحل ان معنى 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

له اي مولانا فخر الدين الرازي رح ١٢ منه مد ظله

مغاير المنشأ انتزاعه وأما رابعا ففي قوله وايضا لو كان الخ فانا نختار الشق الاول وهو ان الانتزاعي موجود بوجود المنشأ تبعا وعرضا
ولا يلزم منه ان يرتفع التغاير من البين الا ترى الى ان الاجزاء التحليلية قبل انتزاعها موجودة بعين وجود منشئها ومع ذلك لا يقال
انها غير مغايرة لمنشأ انتزاعها وهذا ظاهر جدا وأما خامسا فلان الامتياز المنتزع من نفس الذوات في مرتبة الحكي عنها امان يكون
عارضا لها او لا الثاني باطل فتعين الاول والتغاير بين العارض والمعروض في اي مرتبة كانا ضروري والا يلزم عروض الشيء لنفسه
قال السيد المحقق في حواشي شرح المواقف الماهية من حيث هي هي اي مرتبة حدذاتها 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
بتعرية الماهية عن جميع العوارض انتهى وأما سادسا فلانه لما ارتفع التغاير بين نفس الذات وما ينتزع عنه وحكم بينهما بالعينية كما
ظن هذا الناظر لزم ان يحكم على احدهما باحكام الآخر ضرورة كونه مقتضى العينية فيقال للماهية انها انتزاعي ويقال للمنتزع انه منشأ
الانتزاع ولولا هذا فما معنى العينية **ثم قال** للدفع الوجه الثاني من وجوه التعقب لا يخفى على ذي بصيرة ان للانتزاعيات نحوين من
التقرر الاول تقرره 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 شيء وعروض عارض كما في ما نحن فيه وبالجملة ليس في مرتبة الحكي عنه
شيئان والا لكان الانتزاعي صفة منضمة وأما الثاني التقرر الذي بعد الانتزاع في ملاحظة العقل وهو مغاير لتقرر المنشأ ومتاخر 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 تخفى سخافته مما قررنا وان اراد به ان للانتزاعي تقررا ووجودا وراء تقرر المنشأ ووجوده في ملاحظة العقل بعد
الانتزاع فمسلم لكنه لا يجديه نفعا وان اراد بكون احكام الانتزاعي مغايرا لاحكام المنشأ معنى آخر فلا كلام فيه انما الغرض في هذا المقام
ان ليس للانتزاعي وجود وتحقق مع قطع النظر عن لحاظ الذهن من غير وجود المنشأ وتحققه فتوقف شيء عليه عبارة عن توقفه على
منشئه اذ لا وجود له الا بوجود المنشأ ولما كان منشأ الامتياز نفس ذوات الممكنات فهي في مرتبة ذاتها مصححة لانتزاع الامتياز
ومصاديق لحمله وقد صرح صاحب العروة الوثقى بان الآثار والاحكام الواقعية لا تكون للاعتباريات بل لمنشأ انتزاعها ومصداق
حملها لان تلك الاحكام ثابتة لموضوعاتها قبل اعتبار المعتبر وفرض الفارض وقد بلغ في بيان ذلك مبلغا من الاطناب كما هو دأبه في
العروة الوثقى وقد سلم المورد ايضا في رسالته المسماة بالقول المحيط ان لا وجود للانتزاعي الا بوجود المنشأ وليس له وجود وراء
وجود المنشأ وسنتقل كلامه في موضع يليق ببيان شاء الله تعالى **اقول** مما ينبغي ان يعلم أولا ان الوجود على قسمين احدهما الوجود
استقلالا وهو ما يعرض للاشياء الواقعية الموصوفة ذهنا كان او خارجا وللاوصاف الانضمامية ذهنا كان او خارجا فان الاوصاف
الانضمامية لها وجود مستقل غير وجود موصوفاتها وان كان وجودها تابعا لوجود ها وهذا هو معنى قول رئيس[1] الصناعة وجود الاعراض في
انفسها هو وجودها للمحال لا ان وجود هما واحد من غير تعاير حتى يستنبط منه الاتحاد بين العرض والمحل كما فهمه صاحب سلم العلوم ولهذا العرض
الوجود الاستقلالي للاوصاف الانتزاعية في الذهن فان لها في الذهن تقررا ووراء تقرر منشائها ووجودا ووراء وجود ها وثانيهما الوجود
تبعا بواسطة في العروض وهو من خواص الاوصاف الانتزاعية في الخارج فانه ليس لها تقرر ووجود وراء تقرر منشائها في الخارج بل تقررها
هو عين تقرر منشائها ولا تظنن من ذلك جواز نفي الوجود مطلقا عنها في الخارج بل انما ينفي عنها الوجود الاستقلالي واما الوجود التبعي في

[1] اي الشيخ ابو علي بن سينا منه

متصفة به فی الخارج بتة وهذا هو محل قول ارباب التحقیق ان المنسبة وغیرها من الامور الانتزاعیة لایکون الخارج بظرفا لوجود ها بل هو ظرف لانفسها کما حققه المحقق الدوانی فی حواشی شرح التجرید وللمعاصره الصدر الشیرازی علیه کلام لاینبغی ان یصغی الیه وثانیا ان مدار تغایر احکام الشئ لاحکام الشئ تغایر وجودیه فان وحدة الوجود ینبئ عن وحدة الذات والاحکام والتغایر بین الاحکام انما یکون علی قدر التغایر بین وجودیه فالشیئان اللذان وجودا هما متغایران بالذات والاستقلال یکون احکام کل منهما مغایرا لحکم الآخر کذلک والاذا ن وجودا هما متغایران لابان یکون کل منهما مستقلا بل بان یکون احدهما بالذات وثانیهما بالعرض یکون التغایر بین حکمهما ایضا کذلک فیکون احکام احدهما بالذات واحکام آخرهما بالتبع اذا تمهد لک هذا فنقول تقرر المنشأ ووجوده تقرر المنشأ بالذات وللانتزاعی بالتبع وبالعرض والمنشأ موجود فی الخارج بالذات والانتزاعی بالعرض فاحکام المنشأ ایضا تکون بالذات واحکام الانتزاعی بالعرض لا ان لایکون للانتزاعی حکم فی الخارج سوی احکام المنشأ وهذا ظاهر جدا الاتری الی ان الحرکة لجالس 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 لایکون للانتزاعی حکم سوی احکام المنشأ او یتحد حکما بهما کما لایخفی قال المحقق الدوانی فی حواشی شرح التجرید الجدیدة الصفات السلبیة والاضافیة للموجود الخارجی موجودة فی الخارج بالعرض وان لم تکن موجودة فیه بالذات وموجودیة الشئ بالعرض لوجود غیره بالذات امر معقول عند ذوی العقول کما ان جالس السفینة متحرک بالعرض بحرکة السفینة بالذات انتهی علی ان ما ذکره کله بعد تسلیمه لایدل الا علی ان الحکم بشئ علی الانتزاعی عین الحکم علی المنشأ لا علی ان الحکم علی المنشأ عین الحکم علی الانتزاعی والمطلوب هذا الاذاک کما بینهناک فی هدایة الوری فتنبه ومن العجائب قوله وقد سلم المورد فی رسالته المسماة بالقول المحیط الخ فانه یشعر انه لم یره ویاجة هدایة الوری اورآه ولم یرد یاجة 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 فتوقف شئ علی المعنی الانتزاعی الخ فان اراد به ان هذین المفهومین متغایران فمسلم لکن لاکلام فیه وان اراد به ان المعنی الانتزاعی مغایر فی الواقع للمنشأ وموجود بوجود مغایر للمنشأ فغیر مسلم بل باطل اقول قد عرفت آنفا ما یفی لدفعه ثم قال لدفع الوجه الثالث واما قوله فانه لایلزم من کون تحقق الانتزاعی آه فلایرد محصله ان اراد به ان تحقق الانتزاعی لیس عین تحقق المنشأ فی الواقع فقد عرفت بطلانه وان اراد به ان تحقق الانتزاعی فی ملاحظة العقل لیس عینه فمسلم ولکن لاکلام فیه اقول قد عرفت ان کون تحقق الانتزاعی عین تحقق المنشأ بالمعنی الذی مر لایستلزم الوحدة البحتة بینهما وبین احکامهما وهذا هو المراد فتعرف ثم قال لدفع الرابع اقول اذا کان امتیاز الممکنات بعضها عن بعض فرع امتیاز بعض الارتباطات عن بعض فلا محیص عن لزوم کون ذوات الممکنات فروعا للارتباطات سواء کان للمعنی الانتزاعی تحقق ووجود مع قطع النظر عن لحاظ العقل وراء وجود المنشأ ام لا اذ ذوات الممکنات علی التقدیر کون امتیازها موقوفا علی امتیاز الارتباطات اما مبهمة فی حدود انفسها واما متعینة لاسبیل الی الاول اذ لا معنی لوجود المبهم بما هو مبهم اصلا وعلی الثانی اما ان تحصل من الارتباطات فصارت ذواتها فروعا للارتباطات واما ان تکون متعینة مع قطع النظر عنها وهو خلاف المفروض فلا محید عن هذا اللازم والقول لایلزم هذا اللازم اصلا فان للمختار ان یختار الشق الاول ویقول ان قوله اذ لا معنی لوجود المبهم بما هو مبهم واقع فی غیر موقعه فان الکلام فی ذوات الممکنات من حیث هی هی کما یدل علیه قوله فی حدود انفسها لا فی وجودها وللمختار ان یختار الشق الثانی ویقول لایلزم

لہ
ای مولانا جلال الدین الدوانی منه مدظله

۲ہ
ای مولانا صدر الدین الشیرازی منه مدظله

۳ہ
ای مولانا جلال الدین الدوانی منه مدظله

على هذا التقدير الا ان يكون التعين فرعا للارتباطات لا ان ذوات الممكنات فروع لها وهذا ظاهر جدا فكيف خفي عليه ولعلك قد علمت مما ذكرنا من التفصيل والاجمال ان جعل ما ذكر جعلا غاية الاجمال ونسبته الاجمال الى المورد كما صدر عنه في آخر كلامه اجمال على الاجمال

قوله لان الذات الماخوذة مع الحيثية لتركبه عن امر اعتباري اعتباري 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 ويتعقب عليه في هداية الورى بان المحشي يحكم ههنا باعتبارية المركب ويصرح به بقوله لتركبه عن امر اعتباري وهذا امر لا غبار عليه واصل هذا الاعتراض من القاضي السنديلي واعتنى 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 اعادته على ما رامه عجيب ثم تصدي الناظر المذكور لدفع هذا التعقب 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 الحضوري 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 بنا 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 اعتبارية ومعتبرة في المعنون ممنوع في ما نحن فيه بل ظاهر البطلان وما زعمه المحشي ان قول الشارح كيف علاوة والمقصود منه نفي التغاير الذاتي فقط سخيف جدا كما نبه عليه صاحب الحواشي حيث قال قول الشارح كيف وجه لخطأ زعم من زعم ان التغاير بين مصداق العلم والمعلوم في العلم الحضوري لم يذهب احد الى التغاير الحقيقي حتى يكون قوله هذا رادا عليه فظهر ان الايراد غير مندفع مما تجشمه المحشي وكون اصل هذا الايراد من القاضي السنديلي لا يضر مع ان صاحب الحواشي لم ينسب هذا الايراد الى نفسه وقوله والمراد باخذ الذات الخ ان اراد به ان مراد القائلين بالتغاير الاعتباري بين مصداق العلم والمعلوم في العلم الحضوري ان الحيثية ماخوذة في المعنون فلا تخفى سخافته مما قررنا وان اراد ان مراد المحشي هذا فمسلم لكن قد عرفت بطلان زعمه وبعمري ان مفاسد قلة التامل وسوء الفهم اكثر من ان تحصى اقول لقد صدق في قوله آخرا مفاسد قلة التامل وسوء الفهم اكثر من ان تحصى فانه لو تامل في هذا المقام ادنى تامل وحسن فهمه لنجا عن ورطة الظلماء وذلك لان كون الحيثية معتبرة في العنوان دون المعنون عند الدواني واضرابه غير خفي الا على السيد المحقق ولا على المحشي ولا على غيره من المحصلين وهذا هو الذي بعث السنديلي على ايراده فانه لما رأى ان قول السيد المحقق كيف لا يستقيم الايراد على كون الحيثية معتبرة في المعنون والمحقق الدواني وغيره غير قائل به بل لم يقل به احد اورد عليه بما اورد وتصدي المحشي لدفعه واصلاح كلام السيد المحقق بنا على ان اصلاح كلام العاقل لا سيما مثل السيد المحقق اولى بل لازم من بدره فلو حمل قوله كيف على انه رد على الدواني لهدر بالكلية فمشى المحشي على انه علاوة والمقصود منه نفي التغاير الذاتي فقط لا الرد على الدواني كما فهمه السنديلي وليس غرض المحشي انه رد على الدواني حتى يرد عليه ما اورده هذا الناظر واطال من غير طائل

قوله وهذا ممنوع فی ما نحن فیه الخ لا یضر الا اذا جعل قوله کیف رد علی الدوانی والمحشی بمعزل عنه ومن العجائب قوله وقد عرف المورد ایضا فی حاشیته المسماة بالتحقیقات المرضیة الخ فلعله لم ینظر دیباجة التحقیقات المرضیة ایضا فضلا عما فیه من التحقیقات والا لم یقع فی هذا الاشتباه ومثل هذا الاشتباه عادة لازمة له قد نبهناک علیه غیر مرة فلیتنبه وقوله وبهذا ظهر الخ سفسطة بینة ونسبته السفسطة الی المحشی سفسطة اخری فان قول المحشی انما یکون سفسطة اذا جعل قوله کیف رد علی الدوانی وزعم انه تأمل بالدخول فی المعنون وانت لیس فی قوله وزعم المحشی الخ ظهور البطلان ونسبته الی المحشی ببطلان آخر فانه لا یلزم من عدم کون التغایر الذاتی مذهبا لاحد ان لا یکون قوله کیف نفیا له ولم 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 خطأ علی خطأ فانه لیس غرض المورد ان کون اصل هذا الایراد من السندیلی یضر هذا الناظر حتی یفیده نفی الضرر البتری منه بل غرضه ان هذا الایراد الذی هذا الناظر هو الذی ذکره السندیلی وقصدی المحشی لدفعه فای فائدة فی عادته علی المحشی وبهذا ظهر سخافة قوله وان اراد ان مراد المحشی هذا الخ ایضا فعمری هذا کله غیر خفی علی ادنی طالب العلم فضلا عن هذا الذی یدعی التبحر فکیف خفی علیه فافهم واستقم قوله وبل هذا الاجماع المتلین آه 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 کلیا دون اشخاصها انتهی وانت تعلم ان قوله فصورة جزئی تحصل آه حیث اتی بصیغة المضارع الدال علی الاستمرار والدوام علی ما تقرر فی موضعه دل علی ان غرضه ان الکل صورة صورة وخصوصیة بجزء جزء لا تنفک عنه فصورة جزئی تحصل فی جزء دائما وصورة جزئی تحصل فی جزء آخر فلا اجتماع واورد علیه بعض الناظرین سلمه الله تعالی فی حواشیه بانه لا وجه لاختصاص جزء بحصول صورة جزئی وجزء آخر بحصول صورة جزئی آخر وهذا ظاهر جدا انتهی وهذا صریح فی انه فهم ما هو الظاهر من عبارة بحر العلوم فاورد علیه وتعقب علیه فی هدایة الوری بان الجیب ما قال باختصاص جزء بحصول صورة جزئی وجزء آخر بحصول صورة جزئی آخر بل صرف عنان العنایة الی دفع النقض بهذا، توجیه بانه تحصل صورة جزئی فی جزء وصورة جزئی آخر فی جزء آخر وهذا الحصول اما بالاتفاق او باقتضاء وضع سابق ولیس فی کلامه دعوی الاختصاص فلو سلم فنقول انه قدس سره لیس بغافل عن هذا القدح الاتری الی انه کیف یقول فی المبدأ یمکن ان یتکلف وکیف یأمر فی المنتهی بالتأمل ویقول فتأمل فیه فانه موضع تأمل انتهی وحاصل هذا التعقب علی ما هو الظاهر انه لیس غرض المجیب ان بین صورة وجزء جزء خصوصیة تقتضی ان تحصل هذه الصورة فی هذا الجزء لا فی غیره وتلک الصورة فی ذلک الجزء لا فی غیره کما فهمه هذا الناظر فاورد علیه انه لا وجه له بل غرضه انه یمکن ان تحصل صورة جزئی فی جزء وصورة جزئی آخر فی جزء آخر بسبب الاقتضاء الوضعی او الاتفاقی من غیر ان یکون بینهما خصوصیة تقتضی عدم الحصول الا فیه وهذا سالم عن القدح ثم تصدی ذلک الناظر فی حواشیه الجدیدة لاصلاح کلامه حیث قال لا یذهب علی من ترعرع عن العامیة ولو قلیلا انه لا یمکن القول بحصول صورة جزئی فی جزء من القوة وحصول صورة جزئی فی آخر منها اصلا لان تلک الاجزاء اما ان تکون موجودات عینیة متحققة بالفعل علی سبیل الکثرة فتلزم المفاسد النظامیة واما ان یکون بعضها موجودة بالقوة وبعضها بالفعل فیلزم الترجیح من غیر مرجح واما ان یکون جمیعها موجودة بالقوة فلا تکون صورة جزئی حاصلة فی جزء من القوة وجزئی آخر فی جزء آخر منها بل یحکم بکون المحل هو الکل وقد صرح المحقق الدوانی وغیره من المحققین ان اجزاء المتصلات والممتدات لما لم تکن موجودات

ای مولانا عبد العلی رح ۱۲

عینیۃ بل انما ہی اشیاء متوہمۃ فلا یمکن ان تکون صالحۃ لمحلیۃ الموجود العینی ثم ان الصورۃ الحاصلۃ فی الحاسۃ ای حاسۃ کانت عرض
فیہا الصدق لتعریف العرض علیہا فتکون القوۃ التی حصل فیہا صورۃ جزئی موضوعا بالنسبۃ الیہا وقد ثبت ان الموضوع من جملۃ المشخصات
فلا یصح ان یکون موجودا الا فی الموضوع المشخص لان المبہم لا یفید وجودا مشخصا فلا یتحقق وجودہ الا بالموضوع المعین واذا وجب ان یکون
موضوع العرض معینا مشخصا فلا بد علی تقدیر کون اجزائہ موضوعات للصور ان تتعین اجزاؤہ قبل حصول ہذہ الصورۃ فلا محالۃ تختص
جزء منہ بحصول صورۃ جزئی وجزء آخر بحصول صورۃ آخر اذ لا معنی للحصول فی الموضوع المبہم وما قال ہذا الحصول اما بالاتفاق الخ
لیس بشیء اذ تجویز حصول العرض فی الموضوع من غیر ان یکون احدہما مختصا بالآخر سفسطۃ اذ حصول العرض عبارۃ عن حلولہ والحلول
عبارۃ عن اختصاص احد الشیئین بالآخر بحیث یکون الاول نعتا والثانی منعوتا فلا معنی للحصول بالاتفاق بہذا المعنی علی ان الحصول
بالاتفاق او باقتضاء الوضع السابق لا ینافی الاختصاص ثم ان الصور الحالۃ فی القوی اعراض وغیر خاف علی من لہ ادنی مسکۃ ان
الاعراض تختص بمحالہا قطعا ولیس اختصاصہا موقوفا علی الدعوی بل طبیعۃ العرض تقتضی الاختصاص فقولہ لیس فی کلامہ دعوی
الاختصاص فی غایۃ الوہن والسخافۃ اقول قد صرح الحکماء بما جمعہم مالیشعر بجواز حصول صورۃ فی حد من القوی وصورۃ اخری فی حد آخر
حیث قالوا عند اثبات الحس المشترک انا نری القطرۃ النازلۃ خطا مستقیما والنقطۃ الدائرۃ عشر دائرۃ فاما ان یکونا فی نفس الامر خطا ودائرۃ
کما نشاہدنا بہما فذلک ظاہر البطلان او یکونا فی قوۃ وہی اما القوۃ الباصرۃ او غیرہا ولیست ہی القوۃ الباصرۃ لانہا لا تدرک الا ما یقابلہا لیس
المقابل بہا الا القطرۃ والنقطۃ فہی غیرہا فلا یخلو اما ان تکون من الحواس الظاہرۃ او القوۃ العقلیۃ وکل منہما ظاہر البطلان واما ان تکون قوۃ
باطنۃ یؤدی الیہا البصر صورۃ قطرۃ ونقطۃ وتبقی فی الآلۃ التی ہی محل القوۃ وقبل انمحائہ عنہا یتصل بہ ما یؤدی البصر فی موضع آخر فما ادی
البصر فی وقتین حصلا فی حدین متصلین فلا محالۃ یری خطا ودائرۃ وہذہ القوۃ ہی الحس المشترک فہذا الاستدلال نص فی حصول
صورۃ صورۃ فی حد حد من القوی واما قول ہذا الناظر من ان تلک الاجزاء اما ان تکون موجودات عینیۃ الخ فما لا ینبغی ان یصغی الیہ
فانا نختار الشق الاوسط وخیر الامور اوساطہا ونقول کلما التفت حس الی ادراک شیء انتزع النفس المدبرۃ او المبدأ الفیاض من القوۃ
الباطنۃ جزء الحصول وہکذا ولا یلزم الترجیح من غیر مرجح فان ہذا الانتزاع بسبب اقتضاء وضع سابق او خصوصیۃ سالفۃ او نحو ذلک
وکذا لا یلزم ایضا ان تحصل العرض فی الموضوع المبہم کیف فان حد من القوۃ قد صار متشخصا بانتزاع المنتزع فصار محلا للصورۃ وہکذا
وما قال فلا محالۃ یختص جزء منہ بحصول صورۃ جزئی آہ فعجیب فان الاختصاص الناعت الذی وجہ بہ کلامہ السابق من اوصاف
الحاصل لا من اوصاف ما یحصل فیہ فلا یقال ہذا المحل مختص بہذا العرض بل یقال ہذا العرض مختص بہذا المحل کما لا یخفی علی من لہ
ادنی شعور فکان الصواب لہ ان یقول فلا محالۃ تختص صورۃ جزئی بجزء منہ وصورۃ جزئی بجزء منہ الخ وتوضیحہ ان الاختصاص یستعمل
فی معنیین بحسب اختلاف المضاف الیہ فاذا اضیف الی العرض ویقال العرض مختص بالمحل یراد بہ ما ذکرہ فی تعریف الحلول وعبر عنہ بالانضمام
الناعت وحقیقتہ ان لا یمکن تحقق ہذا العرض بعینہ نظرا الی ذاتہ بدون ذلک کما ہو مصرح فی شروح ہدایۃ الحکمۃ وغیرہا من المختصرات بالک بالحلول
واذا اضیف الی المحل ویقال ہذا المحل مختص بما یحل فیہ یراد بہ ان لہ مع حالہ خصوصیۃ حاصۃ یمتنع بہا ان ینفک ذلک الحال عنہ وہذا
المعنی ہو الذی فہمہ الناظر من کلام بحر العلوم وارد علیہ بانہ لا وجہ لہ کما ینبئ عنہ قولہ لا وجہ لاختصاص جزء بحصول صورۃ الخ ونبہ علیہ
علیہ فی حواشیہ الجدیدۃ ولما ان الاختصاص الی معنی آخر ولم یتامل قول القائل لئن یصلح العطار ما افسد الدہر وبالجملۃ اختصاص العرض

بالمحل لمعنى آخر واختصاص المحل بالعرض لمعنى آخر وبهذا الناظر كان سابقا فلم المعنى الثانى والآن مال الى المعنى الآخر الا انه لما لم يتميز عنده احدهما من الآخر لم يغير العبارة فهو اعجب منه وليس باعجب منه قوله اذ تجويز حصول العرض فى الموضوع من غير ان يكون احدهما مختصا بالآخر سفسطة آه فانه لم يقل المورد بل لا يقول به اصلا نعم ليس بين 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 المتصور 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 عليه عبارات القديمة والجديدة محتاج الى الدعوى البتة وبهذا يعرض المورد فانظر بعين الانصاف ولا تمش طريق الاعتساف **ثم قال** ولا يقال بعد التسليم ان المجيب ليس بغافل عن الاعتراض فمع كونه رجما بالغيب غير نافع اذ عدم الغفلة لا يدفع الاعتراض اصلا والا لم 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 بعده وفاته بزمان كثير لا يفهم معناه ولو سلم ان المجيب ليس بغافل فلا ريب ان المورد غافل عنه قطعا لانه جعل قول المجيب قائل فيه فى حاشيته التى سماها بكشف المكتوم اشارة الى الايراد الذى لا تعلق له بهذا الكلام والوجدة تحكم لم يخطر له بالبال اذ اشارة الى هذا الايراد **اقول** هذا كلام فيه تعقبات من وجوه **اما اولا** ففى قوله مع كونه رجما بالغيب فانه لو كان هذا رجما بالغيب لكان كل من يشرح كلام احد رجما بالغيب لعدم علمه قطعا انه مراده فيكون هو ايضا رجما بالغيب فى جميع هفواته **واما ثانيا** ففى قوله اذ عدم الغفلة لا يدفع الاعتراض الخ فانه ليس غرض المورد من ما بعد التسليم دفع الاعتراض بهذا النمط بل غرضه ان بحر العلوم اشار بعبارة الكلام وخاتمه الى هذا الفتح فكان الاولى ان يجعل هذا الناظر قوله قائل فيه اشارة اليه ويجعل هذا الايراد مستنبطا من كلامه لا داخلا فى مرامه **واما ثالثا** ففى قوله بل يكفى فى دفع كل ايراد آه فان الواجب ان يقول فى كل ايراد فيه اشارة الى الفتح بالمبدأ او الختم والامر العافى 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 الان حاشية مسماة بهذا الاسم ولعله لم ينظر مبدأ 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 متوهما ان يتوهم على تقرير النقض ان القوم انكروا علم الجزئى بما هو جزئى فلا يلزم اجتماع المثلين فاراد المحشى دفعه بقوله ولا يصغى الى انكار علم الجزئى بما هو جزئى الخ وما ثبت من هذا القول الى قوله ومكتنف بالملاحق العينية فى الذهن الا انه يحصل 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 فى حاشيته الجديدة لتحقيق ظنه غافلا عن ان بعض الظن اثم ومورد ا على التعقب فقال لا يخفى ما فى هذا الكلام من السخافة **اما اولا** فلانه لا يمكن ان يتوهم ان القوم انكروا علم الجزئى بما هو جزئى الا من لم يراجع الى كتب القوم ولم يطالع اسفارهم كالمورد واضرابه 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 بتمثل صورته فى الباطن كزيد الذى ابصرته مثلا اذا غاب عنك فتخيلته وقد يكون معقولا عندما يتصور من زيد مثلا معنى الانسان الموجود فيه وهو عنده

مایکون محسوسا قد یعشیه غواش غریبة عن ماهیته لوازیلت عنه لم تؤثر فی کنه ماهیته مثل این ووضع وکیف ومقدار ولو تجرد لغیره لم تؤثر فی کنه حقیقة النسانیة والحس من حیث هو مغمور فی هذه العوارض التی تلحقه بسبب المادة التی خلق منها لا تجردها عنه ولا ینال الا بعلاقة وضعیة بین جسمه ومادته ولذلک لا یتمثل فی الحس الظاهر صورته اذا زال واما الخیال فیتخیلها مع تلک العوارض لا یقدر علی تجریدها المطلق لکنه یجرده عن تلک العلاقة المذکورة التی تعلق بها الحس فیتمثل به صورته مع غیبوبة جاهلها واما العقل فیقدر علی تجریده الماهیة انتهی وهکذا اصرح فی الشفاء والنجاة ایضا وقال المحقق الطوسی فی شرح الاشارات انواع الادراک اربعة احساس وتخیل وتوهم وتعقل فالاحساس ادراک الشئ الموجود فی المادة الحاضرة عند المدرک علی هیئة مخصوصة من الاین والوضع والمتی والکیف والکم وغیر ذلک الی آخره فهذه الاقوال نصوص علی ان الاشخاص الخارجیة بتشخصاتها والاعراض اللازمة لها حاصلة فی الحواس عندهم فلا یمکن ان یذهب وهم احد الی ان القوم انکروا علم الجزئی بما هو جزئی **اقول** لا یمکن ان یشک فی انکار حصول الجزئی من حیث هو جزئی فی الذهن الا من لم یراجع کتب القوم بالنظر الدقیق بل یمشی فی عباراتهم بالنظر العامی کهذا الناظر واضرابه وکیف یشک احد فی ذلک وهو ممتنع عقلا ونقلا اما الاول فلانه لو حصل الجزئی بما هو جزئی فی الذهن لزم اتصافه بالعوارض الخارجیة فیه وکونه محلا لها وهو محال وهذا هو الذی بعث المتکلمین علی انکار الوجود الذهنی مطلقا کما هو مبسوط فی محاله وقد نبذا منه فی مصباح الدجی فلیستصبح منه لازالة الدجی واما الثانی فلما فی حواشی شرح التجرید القدیمة للصدر[1] الشیرازی رح نوقض دلیل اثبات الوجود الذهنی بانا نحکم علی الجزئی المعدوم بعد اعدامه حکما ایجابیا صادقا واذ لیس فی الخارج فهو فی الذهن فیلزم ان یکون الجزئی الخارجی وصورته الذهنیة شخصا واحدا ولیس کذلک والتقصی عن ذلک یقتضی تمهید مقدمة وهی ان ما هو معلوم لنا بالذات وبالحقیقة هو الصورة الذهنیة لا الامر الخارجی وهذه الصورة قد تکون مطابقة للامر الخارجی وقد لا تکون مطابقة مثلا المدرک من زید هی صورة الانسان بکیف بمقدار وشکل وعوارض اخر تختص بها کلها موجود فی المدرکة وتلک الصورة اذا وجدت فی الخارج کانت عین زید فلا جرم یتعدی الحکم الخارجی منها الی زید انتهی ملخصا وهکذا فی حواشیه الجدیدة مع تفصیل زائد وله زیادة تحقیق فی حواشی الحواشی القدیمة فهو وامثاله نصوص علی انهم لم یقولوا بحصول الجزئی بما هو جزئی علی ان هذا الناظر بنفسه قال فی حواشیه السابقة الحق ان حصول الشخص الخارجی فی الذهن من حیث انه مشخص بالعوارض الخارجیة ومکتنف باللواحق العینیة محال انتهی فکانه نسی ههنا ما قدمت بیداه واما ما ذکره من عبارات الشیخ والطوسی فلا فائدة منه الا تسوید الورق فانه لیس غرضهم ان فی العلم الاحساسی یحصل الجزئی بما هو جزئی وهل یقول به عاقل انما غرضهم ان فیه تجریدا ما دون تجرید الخیال کما هو مصرح فی کلام المحققین فافهم **ثم قال** واما ثانیا فلان حصول الجزئی بما هو جزئی یکفی فی لزوم اجتماع المثلین سواء کان العلم عبارة عن الصورة او عن الحالة الادراکیة المغایرة للصورة کما ذهب الیه القوشجی والشارح وغیرهما من المحققین اذ علی تقدیر حصول الجزئی بما هو جزئی یلزم اجتماع الشخص الذهنی والخارجی او الشخصین الخارجیین المتشارکین فی الماهیة النوعیة فی محل واحد ولا داخل فی لزوم اجتماع المثلین لیکون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة فی الذهن فثبت ان قول المحشی ولیس العلم زائدا علی هذا القدر لغو محض **اقول** ایرادا احتمال الحالة الادراکیة ههنا مع کونه غیر مذهب للجمهور مستدرک ههنا فان المحشی بصدد شرح کلام الناقض المحقق وکلامه کالصریح فی ان غرضه الزام اجتماع المثلین فی علم الجزئی بما هو جزئی لا فی شئ آخر حاصل قبل العلم وقد نطق به المحشی فی ما قبل بقوله واما تقریر النقض الی ان قال وهل هذا الا اجتماع المثلین الذی ادعیتم باستحالته فمشی ههنا علی نهجه وقال ولیس العلم

[1] ای مولانا صدر الدین الشیرازی رح ۱۲ منه مدظله

زائدا علی ہذا القدر فلم یکن ہذا القول لغوا محضا ثم **قال** واما ثانیا فلان قولہ ولا ریب فی ان ہذا الثابت لا یدفع التوہم السابق آہ لیس بشیء لان التوہم الذی ذکرہ یندفع علی تقدیر ثبوت علم الجزئی بما ہو جزئی اذ علی تقدیر حصولہ کذلک یلزم اجتماع المثلین او عن الحالۃ **اقول** ہذا ہو عین الثانی فلا وجہ لتغلیثہ **ثم قال** وبالجملۃ مدار الزوم اجتماع المثلین علی القول بحصول الاشیاء بانفسہا فی الذہن ولا علاقۃ لکون العلم عبارۃ عن الصورۃ ولعدمہا نہ علی تقدیر القول بحصول الاشیاء بانفسہا لا محیص عن القول بکون العلم عبارۃ عن نفس الحاصل مع ان الامر لیس کذلک اذ کثیر من القائلین بحصول الاشیاء بانفسہا فی الذہن قائلون بکون العلم مغایرا للصورۃ **اقول** ہب ان مدار الزوم اجتماع المثلین ہو القول بالحصول بانفسہا سواء کان العلم عبارۃ عن الحاصل او عن الحالۃ لکن الکلام ہہنا مع الجمہور والناقض المحقق ناقض علیہم والمحشی بصدد کلامہ فلذا احتاج الی المقدمۃ المذکورۃ فافہم **قولہ** لانہا تدل علی الایجاب الکلی **قال** بعض المناظرین دلالۃ ما ذکرہ صاحب المطارحات علی الایجاب الکلی ای وجودیۃ جمیع الادراکات فی حیز الخفاء اذ قد عرفت ان غایۃ ما لزم من دلیلہ ان الادراک لیس عدما محضا واما انہ لیس عدما ثابتا حتی یلزم کونہ وجودیا محضا فلا ورد علیہ فی بدایۃ الامر بانہ لا ریب فی ان ما ذکرہ صاحب المطارحات یدل علی الایجاب الکلی ای وجودیۃ جمیع الادراکات فان خصوصیۃ علم دون علم ملغاۃ واما ما فی دلیلہ لا یدل الا علی ان الادراک لیس عدما محضا سواء کان عدما ثابتا او وجودیا محضا فمما لا یقدح فی تقریر دلالتہ علی الایجاب الکلی اعنی وجودیۃ جمیع الادراکات لان ہذا الایراد وارد علی کل تقدیر سواء دل علی الایجاب الکلی او الجزئی **ثم قام** ذلک الناظر لدفعہ ولیس بقائم فقال اذا لم یدل دلیلہ الا علی ان الادراک لیس عدما محضا سواء کان عدما ثابتا او وجودیا محضا فہو قادح فی دلالتہ تقریرہ علی الایجاب الکلی اذ لم یثبت علی ہذا التقدیر وجودیۃ واحد من الادراکات ایضا فضلا عن وجودیۃ جمیعہا والقول بان دلالتہ دلیلہ علی وجودیۃ جمیع الادراکات مع الاعتراف بان دلیلہ لا یدل الا علی ان الادراک لیس عدما محضا سواء کان عدما ثابتا او وجودیا محضا عجیب جدا **اقول** لا عجب الا فی زعمہ فان دلالتہ علی الایجاب الکلی امر ومعناہ کونہ جاریا فی کل ادراک لکون خصوصیۃ علم دون علم ملغاۃ وان لم یف بالمقصود ودلالتہ علی وجودیۃ الادراک بمعنی نفی العدم الثابت والعدم المحض کلیہما امر آخر ومقصود المحشی ہہنا فی معرض الفرق انما ہو الاول فمقصودہ ان دلیل صاحب المطارحات یدل علی الایجاب الکلی فان ما ذکرہ جار فی کل علم لا خصوصیۃ فیہ لعلم دون علم بخلاف تقریر غیرہ فہو لیس کذلک لعدم کونہ جاریا فی الکل واما ان دلیل صاحب المطارحات لا یدل علی المقصود بما لہ فہو معرض عنہ بعدم تمامیۃ التقریب ہو امر آخر فتخلط احدہما بالآخر کما صدر عن ہذا الناظر عجیب جدا **قولہ** اذ عدم التمایز الا بما کانتہا لا یوجب عدم کونہا منشأ لامتیاز الغیر **قال** بعض المناظرین سلمہ اللہ تعالی مالا یکون ممتازا بنفسہ بل بالملکۃ یکون امرا انتزاعیا غیر موجود بنفسہ فضلا عن ان لا یکون موجودا بنفسہ لا یکون ممتازا بواسطۃ الملکۃ بل بالذات وبالجملۃ مالا یکون موجودا وممتازا بنفسہ بل بواسطۃ الملکۃ یکون امرا انتزاعیا والانتزاعیات لا تحقق لہ فی الخارج ولا بوجود مناشیہا فلا یکون منشأ لامتیاز الغیر الا بمعنی ان منشأ انتزاعہ منشأ لامتیاز الغیر فیکون منشأ امتیاز الغیر حقیقۃ ہو ذلک المنشأ وذلک المنشأ لا بد ان یکون ممتازا بالذات والا یجری الکلام فیہ ولا یتسلسل بل ینتہی بالضرورۃ الی امر یکون ممتازا بالذات ومنشأ لامتیاز الغیر **ولما ورد** علیہ بان ہذا مبنی علی انہ لا یکون للانتزاعی احکام سوی احکام منشئہ وہذا امر مشی علیہ ہذا الناظر فی مواضع عدیدۃ من کتابہ ولا برہان علیہ **عرض** فی جدیدۃ لدفعہ فقال لا یخفی علی من لہ ادنی مساس ان المقصود ان الانتزاعی لیس لہ وجود مغایر لوجود المنشأ بل وجودہ تابع لوجود المنشأ فانہ اذا کان لہ وجود مغایر

لوجود المنشأ كان صفة منضمة للانتزاعيات 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 هل يكون سببا لان يقال الانتزاعي موجود في نفس الامر وباعثا لاجراء الاحكام عليه سوى احكام المنشأ ام لا فاظن الصدر الشيرازي في حواشي شرح التجريد ان ليس هذا الوجود المتبعي وجودا له في نفس الامر حتى قال ان الماهية لا تتصف بالوجود في نفس الامر وبنى عليه امورا على زعمه وتبعه السيد المحقق في حواشي شرح المواقف وتبعهما هذا الناظر فقال ما قال والحق الحقيق بالقبول ما نبهناك عليه وصرح به المحقق الدواني في مواضع من حواشي شرح التجريد من ان هذا الوجود وان كان وجودا تبعيا لكنه وجود في نفس الامر ومكن مبنى لاجراء الاحكام عليه غير احكام المنشأ ولنعم ما قيل آفة العلم التقليد فاخرج عن ربقة التقليد ولولا خوف المطالة لاوردت اقوال الفريقين بالاطالة ثم قال والعجب ان المورد قد اعترف في رسالته المسماة بالقول المحيط بكون الانتزاعي غير موجود بوجود مغاير للمنشأ حيث قال في ازاحة قول من توهم ان المعنى الانتزاعي البسيطة في الخارج ان هذا مما يحيله العقل السليم كيف ولو كان للانتزاعي البسيطة في الخارج لزم اتصاف كل ممكن بصفات غير متناهية موجودة في الخارج فان الكل ممكن مع ما عداه من الاشياء اللا متناهية بنسبة واحدة والملازم باطل فالملزوم كذلك وهذا مطابق لما حققه المحققون من ان الانتزاعي لا تحقق ولا وجود له الا بتحقق المنشأ ووجوده اقول فيه خطأ قديم من بنسبة القول المحيط الى من ليس له وعدم الفرق بين المورد ومن هو له وعبارة القول المحيط لا تفيد الا انكار انه ليس للانتزاعي البسيطة في الخارج على حدة من البسيطة الماهيات وهو لا يفي بمقصوده كما عرفت آنفا قوله والشاهد عليه آه قال بعض الناظرين في قديمته قيل المراد بحدوث النفس حدوث تعلقها بالبدن سواء كانت النفس نفسا او قديمة اقول هذا انما يتم لو لم يكن للنفس قبل تعلقها بالبدن ادراك اصلا بما سوى ذاتها وصفاتها وهو في حيز المنع بل قد ظهر سخافة ما قيل ان لاستحالة التسلسل المذكور لا تتم اذا قيل بقدم النفس وقدم تعلقها ايضا كما هو مذهب القائلين بالتناسخ انتهى كلامه ملخصا ورد عليه في هداية الورى بما تلخيصه ان النفس اما حادثة او قديمة وعلى الثاني فاما ان يتعلق بالبدن قديما كما هو مذهب القائلين بالتناسخ اولا وعلى الثاني فاما ان يكون قبل التعلق بالبدن شاعرة بغير ذاتها وصفاتها ام لا فعلى الاول يستحيل التسلسل في التصور والتصديق وعلى الثاني لا يتم هذه الاستحالة وكذا على الثالث واما على الرابع فتتم الاستحالة كما لا يخفى على المتامل ثم تصدى ذلك الناظر لدفعه في جديدته فقال هذا كله تطويل بلا طائل اذ محصل ما افاده صاحب الحواشي ان القول بان استحالة التسلسل في التصور والتصديق على تقدير نظرهما لا يختص بحدوث النفس بل يتاتى على تقدير قدمها ايضا اذ تعلق النفس بالبدن حادث وكذا القول بان استحالته لا يتاتى اذا قيل بقدم النفس وقدم تعلقها ايضا كما هو مذهب القائلين بالتناسخ كلاهما سخيفان اذ يجوز ان يكون للنفس قبل تعلقها بالبدن ادراك بما سوى ذاتها وصفاتها تخص استحالة بحدوث النفس ولا يتاتى على تقدير قدمها وما ذكره المورد لا يمس هذا الكلام اقول العجب انه لم يتنبه لمظانه بعد التنبيه فان القول بان

لـ اي مولانا صدر الدين الشيرازي منه مد ظله

لـ اي مولانا جلال الدين الدواني منه مد ظله

استحالة التسلسل بناء على تقدير قدم النفس ايضا وان كان سخيفا لما ذكره لكن لا وجه لسخافة القول بان استحالته لا يبتنى على مذهب التناسخ كما ظنه ذلك عليه والعجب انه مع تطويل الكلام لم يفهم المرام فكيف لو كان مختصرا **قوله** كما فى عدم عدم قديم قال الفاضل الرامفورى العدم الاول مضاف الى العدم الثانى 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 يلزم ارتفاع النقيضين **واجيب** عنه فى هداية الورى بان هذا الوجود كما انه هو العدم اللاحق للعدم السابق الاترى الى ما قال المحشى فى ما سياتى من انا اذا فرضنا ان زيدا معدوم ثم وجد ثم عدم فيصدق اولا ان زيدا معدوم وثانيا انه ليس بلا معدوم الى آخر ما قال **ولما لم** يتامل ذلك الناظر فى هذا الجواب حق التامل عاد فى حاشيته الجديدة قائلا لا يخفى على من له ادنى مساس ان العدم عبارة عن بطلان الذات والوجود عبارة عن وقوع الذات وكون الحقيقة كما هو مصرح فى الكتب المعتبرة المشهورة كالافق المبين وغيره والتغاير بين هذين المفهومين اجلى من ان يخفى على البله والصبيان فكيف يمكن ان يقال ان الوجود كما انه هو العدم وان احدهما هو الآخر واطلاق احدهما على الآخر لم يعهد فى كلامهم بل بداهة العقل شاهدة على انه سفسطة وصدق لا معدوم على زيد مثلا فى حالة الوجود لا يقتضى صدق العدم على الوجود ولا كون احدهما عين الآخر بل انما يقتضى كونه نقيضا له ضرورة ان نفى النفى اثبات **والحق** ان الاشتغال بتوهين امثال هذه المخرفات تضييع الاوقات **اقول الحق** ان الاشارة بهذه الى ما اورده هذا الناظر من المخرفات والاشتغال بتوهينها وان كان تضييعا للاوقات الا انه يجب سد الوقوع النظار فى المغالطات لم يقرع سمعه ما هو دائر على السنتهم من ان عدم العدم هو الوجود فاضافوا العدم الى العدم فكيف يصح انكاره غاية ما فى الباب انه ملازم للموجود وهو امر آخر وبه ظهر سخافة قوله لم يعهد فى كلامهم فانه مبنى على عدم تصفح مرامهم وما قال من ان صدق لا معدوم على زيد فى حالة الوجود لا يقتضى الخ سخيف جدا فانه لما اطلق على زيد فى حالة وجوده لا معدوم وغير معدوم او معدوم العدم او نحو ذلك دل ذلك على قيام عدم العدم فى زيد فاقتضى ذلك صدق العدم على الوجود وهذا ظاهر حق الظهور لكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور **قوله** والا لبطل الحصر العقلى الخ حاصله انه لو جاز تعلق الزوالين فاكثر بشئ واحد لبطل الحصر العقلى بين الشئ كالانسان مثلا ونقيضه كلا انسان لجواز ان يتعلق بالانسان الزائل زوال آخر غير الزوال المذكور متاخر عن الزوال الاول بذاته المخصوصة فلا يبقى الحصر العقلى لا يقال لكل حادث عدمان عدم سابق وعدم لاحق فتعلق بالزائل الواحد زوالان ممتازان لانا نقول هذا ليس بضار فان امتياز العدم السابق واللاحق وتعددهما انما هو بتعدد الزمان والا ففى الحقيقة ليس فى كل حادث الا زوال واحد وزائل واحد فعدم ما السابق ليس غير العدم اللاحق الا انه لما تخلل الوجود بينهما وامتاز الزمان السابق عليه من الزمان اللاحق منه عدد عدمين فليس الامتياز والتعدد بينهما بالذات ولو جاز تعدد الرفع لشئ واحد لجاز تعدد العدم السابق فقط لشئ واحد وتعدد العدم اللاحق فقط ايضا بان يكون لشئ واحد عدمان لاحقان او عدمان سابقان واذ ليس فليس **وبهذا ظهر** سخافة قول بعض الناظرين فى قديمته انت تعلم ان زوال الشئ عبارة عن رفعه الخاص اعنى رفعه بعد تحققه كما مر من الشارح ولا استحالة فى تعدد الرفع الخاص لشئ بل لكل حادث رفعان خاصان بسابق ولاحق فانه يلزم على تقدير تعدد الزوال للزائل عدم بقاء الحصر العقلى بين الشئ ونقيضه ضرورة ان الزوال ليس نقيضا للزائل وان كان رفعه الا ان يكون لشئ واحد نقيضان انتهى **وقد** اورد عليه فى

ا له
الى المولوى
رستم على
رح ١٢
منه
مدظله

بداية الورى اما اولا فبان قوله بل لكل حادث رفعان خاصان سابق ولاحق بنافي مامر منه من ان الرفع الخاص رفع الشئ بعد تحققه واما ثانيا فبان قوله ضرورة ان الزوال آه غير مسلم اما سمعت ان رفع كل شئ نقيضه فما معنى ان الزوال ليس نقيضا للزائل واما ثالثا فبانه يلزم قطعا على تقدير تعدد الزوال بان يكون لشئ واحد نقيضان وسيطل الحصر العقلي بين الشئ ونقيضه لتحقق الثالث واجاب ذلك الناظر في جديدته عن الاول بان معنى قوله رفع الشئ بعد تحققه رفع خاص له كما ان رفعه قبل تحققه رفع خاص له لان الرفع النخاص عبارة عن رفعه بعد تحققه فقط وعن الثاني بان الزوال لما كان عبارة عن رفع الشئ بعد تحققه فهو نحو خاص من رفعه فيكون الخص من نقيضه اذ نقيضه رفعه مطلقا وهو اعم من الزوال ويجوز العقل خلوه عن هذا النحو من العدم وعن الثالث بانه موقوف على ان يكون الزوال نقيضا للزائل مع انه اخص من نقيضه **اقول** قد صرحوا جميعهم ان نقيض كل شئ رفعه وان نقيض كل شئ بهذا المعنى واحد كما هو منصوص في الحواشي القديمة وغيرها فالشئ وان كان حادثا ليس له الا رفع واحد الا انه ينقسم الى الفردين احدهما الرفع السابق وثانيهما العدم اللاحق المعبر عنه بالزوال بحسب تعدد الزمان وتخلل الوجود وليس ان الرفع السابق عدم آخر والرفع اللاحق عدم آخر تعلقا بشئ واحد وهل يجوز ذلك عاقل كلا مع انهم انما تسموا الرفع الى قسمين العدم السابق والرفع اللاحق ولم يجوزوا ان يكون لشئ رفعان لاحقان او عدمان سابقان وبالجملة لم يقل احد بل لا يمكن ان يقول بتعدد الزوال لشئ واحد ولو جاز ذلك لزم بطلان الحصر العقلي قطعا فتامل فانه مما يعرف وينكر **قوله** وبانه يمكن تصور العشرة بدونه الخ اورد عليه ان هذا انما يتم لو كان ذلك التصور تصورا بالكنه وهذا ممنوع **واجيب** عنه بان العدد انتزاعي وكنه الانتزاعي ليس الا ما حصل في الذهن **وقال** بعض الناظرين فيه مافيه ولم يبين مافيه **فتعقب** في هداية الورى بان المقدمتين الاتيتين في كلام المجيب احدهما ما اقربه المحشي سابقا حيث قال الحق ان العدد من الامور الانتزاعية والثانية مما اتفق عليه المحققون فلا يعلم وجه مافيه **واجاب** عنه ذلك الناظر في جديدته بان اتفاق المحققين عليها ممنوع فان الدواني صرح في الحاشية القديمة بانه يجوز ان يكون الانتزاعي عند تصوره حاصلا في الاذهان بامر نفساوي لا يمكنه لابد لنفي ذلك من دليل **اقول** الدواني وان ابدع احتمال ان تكون الانتزاعيات منتزعة بوجه اول لقدر على دفعه ناظر وكلامه كالنحو السناري والقراباغي وغيرهما لكن عبارات القدماء تنبئ ان كنه الانتزاعي ليس الا ما حصل في الذهن وقد افاده بعضهم مما صرح به رئيس الصناعة في الشفاء من ان الوجود اعرف الماهيات وصرح به الصدر الشيرازي في حواشي شرح التجريد الجديدة وحققه بالتفصيل وتبعه السيد المحقق في حواشي شرح المواقف ومال اليه اكثر محشيها ومع قطع النظر عن ذلك نقول ان لم يثبت اجماع المحققين عليه فلا ريب في اجماع الجمهور عليه البتة ولذلك ترى كتب المتاخرين مشحونة بذكرها والكلام بينها على طورهم فلا يضر القدح فيه **قوله** حيثية تقييدية آه **قال** بحر العلوم ان الوحدات الكثيرة لم تكن حقيقة احدية متقررة مغايرة للآحاد وبعد عروض الهيئة قد تقرر حقيقة عددية ولا نقول ان الحقيقة العددية لم تكن قبل عروض الهيئة ثم صارت بجعل الهيئة حقيقة عددية حتى تلزم المجعولية للذاتية **واورد عليه** بان الوحدات قبل عروض الهيئة اما ان تكون حقيقة عددية فح لا حاجة الى عروض الهيئة او لا فتكون الوحدات حقيقة عددية من مقولة الكيف بسبب الامر الخارج هو الهيئة فتلزم المجعولية الذاتية قطعا **واجاب** عنه بعض الناظرين سلمه الله تعالى في قدليته بان محصل كلام ذلك البحر ان ذاتيات العدد والوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الاجتماعية تتحقق الهيئة يصير مجموع الوحدات من حيث كونها معروضة للهيئة عددا كما يقال قطعات الخشب من حيث عروض الهيئة

---

۱ اي مولانا جلال الدين الدواني قدس سره منه ظله

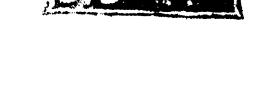
۲ اي الشيخ ابو علي بن سينا ۱۲ منه ظله

۳ اي مولانا صدر الدين الشيرازي ۱۲ منه ظله

۴ اي مولانا محمد صالح ۱۲ منه ظله

سریر فلا تزید ذاتیات العدد علی الوحدات ولا تلزم المجعولیة الذاتیة غایة الامر ان یکون العدد عبارة عن الوحدات المعروضة للهیئة وهیهنا نظر ان کل وحدة وحدة وکذا الوحدات بلا عروض الهیئة وان لم یکن کما لکن مجموع الوحدات المعروضة للهیئة الوحدانیة لیست کیفما یکن بالضرورة ضرورة انه قابل للمساواة والمفاوتة لذاته فهو مندرج تحت الکلم بالذات وتعقب فی بدایة الوری بوجهین اولهما ان قولهم 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 الا علی العبارة المنقولة من النسخ المطبوعة لحاشیته 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 نجد ههنا مسلکا خیرا لاقرار بالغلط اقرب برا لنفسه ونسبه الی ناسخه والله اعلم بطواهره وسرائره وثانیهما ان قولهم لا تلزم المجعولیة الذاتیة ممنوع فان ذاتیات العدد لما لم ترد علی الوحدات کما اعترف هو به فنقول ان العدد لیس عبارة عن کل وحدة وحدة ولا عن الوحدات الکثیرة من حیث انها کثیرة بل عن الوحدات من حیث عروض الهیئة فتقبل عروضها لم تکن الوحدات عددا ومن مقولة الکم ولما عرضت ولوحظت معها من غیر ان تدخل الهیئة فی قوام العدد صارت عددا وهل هذا الا المجعولیة الذاتیة ودفعه ذلک الناظر بانه قد صرح الشیخ فی الشفا ان المبدأ لا یجب ان یکون من جنس فی ای المبدأ ولا ان یکون ذو المبدأ من جنس المبدأ وذکر هناک ان الوحدة مبدأ العدد ولیست کما فلا یلزم من کل وحدة وحدة وکون الوحدات الکثیرة من حیث انها کثیرة غیر کم ان لا یکون مجموع الوحدات مع اعتبار الهیئة کما ولا تلزم المجعولیة الذاتیة اصلا اذ الهیئة الصوریة لم تجعل الوحدات الکثیرة من حیث انها کثیرة بلا زیادة امر عددا بل عند تحققها یصیر مجموع الوحدات المعروضة للهیئة عددا فالهیئة الصوریة لم تجعل العدد عددا حتی تلزم المجعولیة الذاتیة بل عروضها جعل غیر العدد عددا ولا یلزم منه زیادة جزء ولا المجعولیة الذاتیة اقول ایراد کلام الشیخ ممالا دخل له فی هذا المقام فانه لم ینکر احد عدم اتحاد المبدأ وذی المبدأ جنسا حتی یجعل کلام الشیخ ردا علیه انما الکلام فی لزوم المجعولیة الذاتیة وما ذکره فی عدم لزومها بقوله اذ الهیئة الصوریة الخ غیر واف بالمقصود لجواز التشقیق المذکور فیه ایضا کما لا یخفی علی من له ادنی مسکة قوله واما الثانیة فلاتجاوز الاربعة عند احد الجزء الرابع هو الصورة الشخصیة کما حققنا فی بدایة الوری وما قال بعض المناظرین فی جدیدته من انه لا یخلو اما ان تکون الصورة التی هی جزء رابع للجسم عبارة عن الصورة الجسمیة او النوعیة التی تشخصت بالهیولی فلیست جزءا رابعا للجسم واما ان یکون امرا آخر سوی الجسمیة والنوعیة فاما ان تکون تلک الصورة ملازمة للهیولی اولا وعلی الثانی لا یکون جزءا للجسم اصلا وعلی الاول فاما ان یکون الاحتیاج من الجانبین فیلزم الدور او من جانب واحد ولا بد حینئذ ان تکون الصورة محتاجة الی الهیولی اذ لا احتمال لکون الهیولی مفتقرة الی الصورة فتکون الهیولی علة مطلقة لها او آلة او واسطة لمحض تشخیص جدا فان المختار ان یختار الشق الاول ویقول الترتیب ههنا بالاعتبار وهذا ظاهر جدا وتعمری ان امثال هذه التفوهات غیر قابلة للالتفات ولقد استراح القلم من هذا الرقم نهار السبت الخامس عشر من جمادی الاولی سنة ۱۰۳۶ سبع وثلاثین بعد الالف والمائتین من هجرة سید الثقلین صلی علیه وعلی آله رب المشرقین حین اقامتی بالوطن حفظ عن شرور الزمن وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین والصلوة علی سیدنا محمد وآله ومحبیه اجمعین

قد تمت الرسالة اوائل سنة ۱۰۳۸ سبع وثلاثین بعد الف ومائتین من الهجرة ولا یبعد انها فی المطبعة النظامیة مطبوعة طبع ختم المعنی بالطبع وسمت علامة خطه بقلمه علی التمة



العبد

المذنب الراجی عفو ربه ابن جامی محمد شوکان حنفی نفعهم

وما توفیقی الا باللہ

عرضِ حالِ شاکرِ شکستہ بال راجی رحمتِ ایزدِ متعال

صاحب نظران از سرِ انصاف ببینید — از زان چہ قدر کردہ ام این جنس گران را

مجموعۂ نادر

حواشی زاہدیہ متعلقہ رسالہ قطبیہ معروف
بمیر زاہد رسالہ

حاشیہ غلام یحیی مسمی بہ نوار الہدے
فی اللیل والدجی

حاشیہ متعلقہ بہ حاشیہ غلام یحیی
مسمی بہ مصباح الدجی فی نوار الہدے

تعلیقات بر حاشیہ غلام یحیے
مسمی بہ نور الہدی لحملۃ نوار الہدے

التماس

بر ناظرین این گوہر گرانمایہ مخفی مباد کہ محشی و مصنف این مجموعۂ نادر با قتضای وسعت ہمت
حق تصنیف باین بی بضاعت ہبہ فرمودہ اند پس بدون اجازت احقر البریہ و یا مصنف
سلمہ اللہ تعالی کسی از اہل مطابع جرات بہ انطباعش نفرمایند وما علینا الا البلاغ

بمرتبہ اول بکہزار — قیمت — فی جلد عا چہرہ دار