UNIVERSAL
LIBRARY
0U_232487
UNIVERSAL
LIBRARY



ماشاء الله لا قوة الا بالله

حسب الامر فیض مهر نوبتی تحریر العبد جامع مولانا الحاج المولوی حاجی محمد حسین سلمه ربه الخافقین جمعه ۲۰ سال ۱۲۸۷

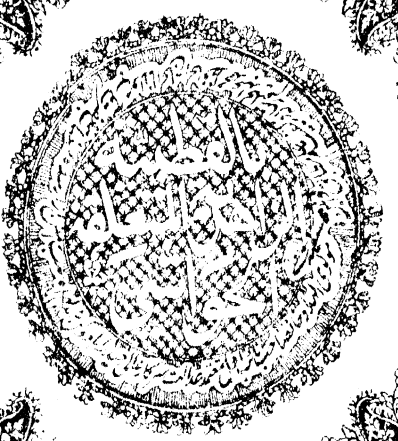


باهتمام حاجی آقا غفران محمد عبد الرحمن بن حاجی محمد رحیم خان مغفور در تربیت تاجدیت در امرسر محمد مصطفی خان سلمه در

در مطبع نظامی واقع کانپور مطبوع گردید

مَا شَاءَ اللّٰهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللّٰهِ

مشتمل فالنامهٔ نهمان و آشکار مطابق فرامایش مولانا الحاج المولوی حاجی سید [illegible] خشیه جناب [illegible]



باهتمام [illegible] حاجی عبدالرحمن بن محمد حسن خان [illegible] سلطان خان [illegible]

در مطبع [illegible] ۱۲۸۶ ه‍ ق واقع کانپور مطبوع گردید

الخطبة
في الحمد والنعت والمنقبة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ذي الحكمة البالغة والحجة الساطعة العظيم شانه

العميم احسانه الولي للتخير والتوفيق المفيض للتصور والتصديق

والصلوة والسلام على من كان صوادق التصديقات

بعطائهما متوجهة الى حضرته لاقتدار على حقائق التصورات

بانفسها مائلة الى جنابه المقدس فروحة المعلى مركزة

العقولات تصوراتها وتصديقاتها ونفسه العليا منبع

العقليات نظرياتها وفطرياتها وعلى آله الابرار واصحابه

هذه رسالة مشتملة على تحقيق معنى التصور والتصديق وتعريفهما
حررتها لبعض الأصحاب متوكلاً على الملهم الصدق والصواب

الأخيار عظماء مآنس القدس وروضاء مجالس الأنس
هداة مراسم العلم واليقين حماة معالم الملة والدين
ما بعد فيقول العبد المستعين بعناية الله القوي محمد زاهد
بن محمد اسلم الهروي وصانهما الله عن شر كل غبي وغوي لما كان
مبحث التصور والتصديق من نفائس المطالب العلمية
ولطائف المآرب اليقينية وكانت الرسالة التي الفيها
الحبر العلامة والنحرير الفهامة المؤيد بتأييد السماوي
قطب الملة والدين الرازي في هذا البحث الشريف والمطلب
المنيف مشتملة على امهاته ومحتوية على مهماته
فاردت شرح اسرارها وخفياتها وكشف استارها
وخبياتها قاصداً لاتباع المذهب الصحيح وان خالف المشهور
واخذاً بالحق الصريح وان لم يساعده الجمهور
فها انا الشرع في المقصود مستفيضاً من ولي الخير والجود

الخطبة لتيمن في المتبة ووجه التأ
للشرح

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

قوله اعلم ان العلم الذي هو مورد القسمة الخ اقول

كان المراد بالعلم المتجدد علم يتحقق كل فرد منه بعد

تحقق الموصوف وهو ليس الا العلم الحصولي والعلم

الحضوري وان كان بعض افراده كالعلم المتعلق بالصو

العلمية متحققا بعد تحقق الموصوف لكن جميع افراده

ليس كذلك وفيه اشارة الى ان المدرك في العلم الحصولي

اي في قول المصنف الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور ١٢

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

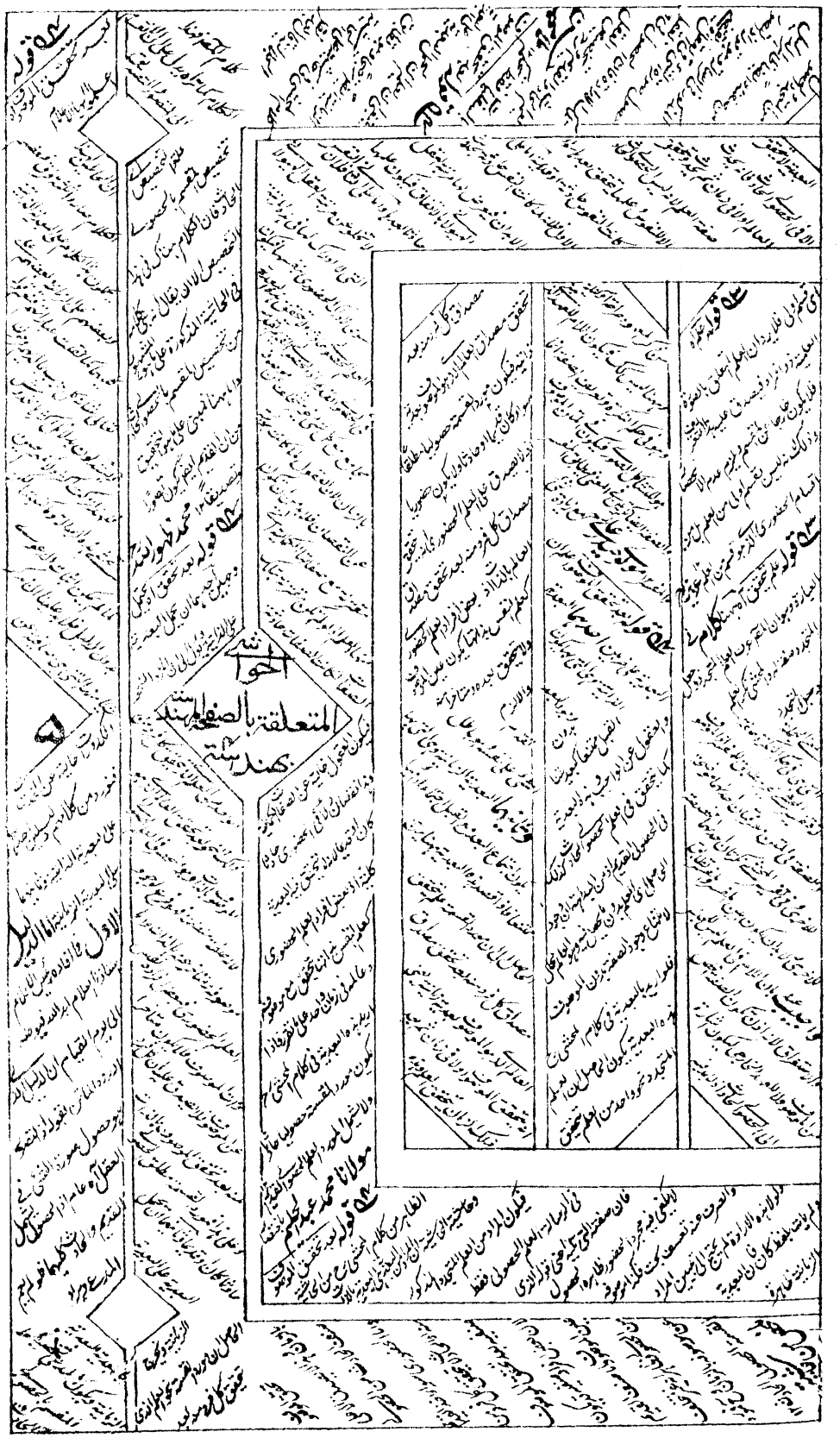
مع ان قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور وقع

صفة لقوله العلم المتجدد وقد تقرر في موضعه

ان توصيف المعارف للتوضيح واوصافها مساوية لها

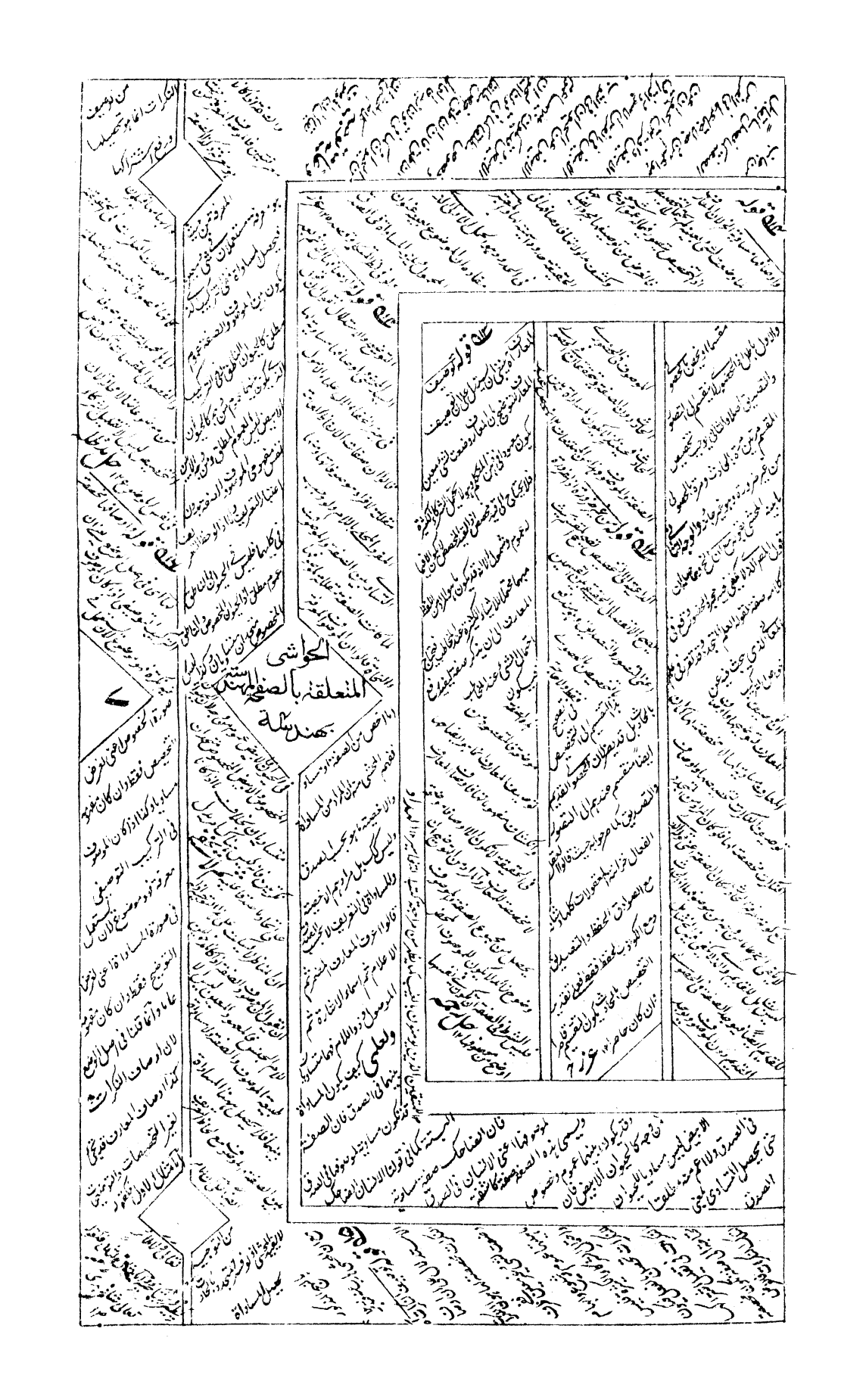
كما ان توصيف النكرات للتخصيص واوصافها مخصصة لها

قوله كان اه



حواشی
المتعلقة بالصفحة المهندسة
بهندسة

الحواشي المتعلقة بالصفحة الهندسية بهذه الرسالة



قد يكون حاضرا لمبصر فالابصار مثلا علم حصولي 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 حد

في الاكتسابات التصورية والتصديقية واختصاص بها وما

هو العلم الحصولي اعلم ان العلم الحصولي يطلق على معنيين

الصورة الحاصلة وحصول الصورة قال العلامة الشيرازي

في درة التاج ان كلا منهما ينقسم الى التصور والتصديق

الدليل على ان المقسم هو العلم الحصولي

لا يخفى ان حضور المبصر وغيره من المحسوسات بالنسبة الى الحاسة

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

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

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

في قوله بعد ذلك واما العلم المتعلق بالاشياء الغائبة عنا الخ

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

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

الحواشي المتعلقة بالصفحة المتضمنة بهندسة

٩

الحواشي المتعلقة بالصفحة بهندسة

عند البعض تخصيص مورد القسمة بالعلم الحادث

والجمهور على ان مورد القسمة هو المعنى الاول ومن الافاضل من ذهب

الى انه هو المعنى الثاني اقول على هذا التقدير يلزم ان يكون بين الصور

والتصديق اتحاد ذهني وهو خلاف التحقيق كما سيأتي ان شاء الله تعالى

لان حصول الصورة ليس الا الوجود الذهني والوجود حقيقة واحدة

وافراده افراد حصصية كما تقرر في موضعه ثم بعضهم خص

مورد القسمة بالعلم الحادث ولا يخفى ان تخصيص المورد بالعلم

الحصولي على هذا التقدير الغير لازم

لا يخفى على المتأمل ان خصوصية الوجود وكذا سائر المعاني المصدرية

انما هي باعتبار وصف او اضافة بان يعتبر التقييد داخلا والقيد خارجا

سواء كان التقييد بالقيد الجزئي كوجود زيد او الكلي كالوجود الخارجي فبين

الوجود الخارجي والذهني اتحاد نوعي وكذا بين كل فرد من احد الوجودين

والفرد الآخر من الوجود الآخر لا يقال الكلام من الوجودين لوازم لا يتحقق

هي في الآخر واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات لانا نقول ذلك

اللوازم مستندة الى الوجود بمعنى رجوعها الى الوجود بالمعنى المصدري

حل مشكله

اقول هذا الكلام من المحشي مبني على الظاهر والا فقد يتحقق

بحيث ان يراد بحصول الصورة

حل مشكله

تخصيص مورد القسمة بالعلم الحادث

والانفعال الذي عندنا ما هو كذا

حل مشكله

حل مشكله

حل مشكله

حل مشكله

حل مشكله

الحواشی المتعلقة بالصفحة المذکورة

بسم الله

العلم الباري تعالى

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

قوله العلم الباري تعالى ولا يخفى عليك ان العلم في العلم الحضوري نفس المعلوم

هذا تمهيد لايراد الثالثة ومنشؤه اطلاق المتعلم الباري تعالى من غير تقييد بعلمه نفسه ١٢

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

واستلزامه بالغير وزيادة صفة العلم عليه في التحقيق ان للعلم ثلثة معان الاول

هذا ايراد ثان ١٢ هذا ايراد ثالث ١٢ هذا تمهيد لدفع الايراد الثلثة ١٢

المعنى المصدري والثاني مبدأ الانكشاف والثالث الحاضر عند الذات المدركة

الذي يعبر عنه بالفارسية به استن ١٢

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

لا يصلح للاتحاد مع شيء من العالم والمعلوم ١٢ ثم في علم الكتاب ١٢ محذوف اي المضاف

واما الثالث فهو في العلم الحضوري عين المعلوم

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

اي متى تعدم علم الباري تعالى بوجود المعلوم وارادة على هذا التقدير فقط والا فاستحالة الى الابد متى على كل تقدير كما لا يخفى ١٢

المحققين القائلين بحدوث العالم وغيره على تقدير قدمه وعدم انتهائه في ذلك الجانب كما هو

اي في جانب الماضي ١٢ الزمان ١٢

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

محضا فكل جزء من اجزاء الزمان وكل واحد من الزمانيات موجود في موضعه وزمانه وحاضر عنده 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 قائمة بعين وجود الشخص المعلوم

قوله

قوله

قوله

الحواشی المتعلقة بالصفحة المهندسة بهندسة

فان العلم والمعلوم فی الحضوری متحدان فاضل ۱۲ مولوی محمد عبد الحلیم ادام الله فیوضه العمیم

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

وهو عينه لانكشاف جميع الاشياء عنده وهو احد صوره العلمية المتعلقة بجميع الاشياء فلما ان الصورة العلمية

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

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

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

الفرق بين اتحاد العلم والمعلوم في العلم الحضوري واتحادهما في العلم الحصولي ان في الاول 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 محللة الى صور متعددة كما سيقال

في غير ذلك اي عدم تميز الشيء عند العقل عن جميع ما يغايره وامعناه ههنا هو ان يكون بينك وبين طرفك مناظرة فاغتنم

كلام وطئ خطر بالبال حيث تم نفصل شيئا بعد شيء والى هذا اشار الشيخ الفاضل قدس سره في النصوص حيث قال عقيب الكلام بعد ذلك

وعلمه بذاته نفس ذاته وكثرة علمه كثرة بعد انه يتحد الكل بالنسبة 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 ان اكبر اقسام الكم فانه يحتاج الى تحيز تام الذهن ١٢ منه

اعلم ان العلم التفصيلي للواجب سبحانه عين ما هو واحد في الخارج ومرتبة رابع احدها يغايره عنه بالقلم والنون والعقل في الشريعة وفي بالعقل

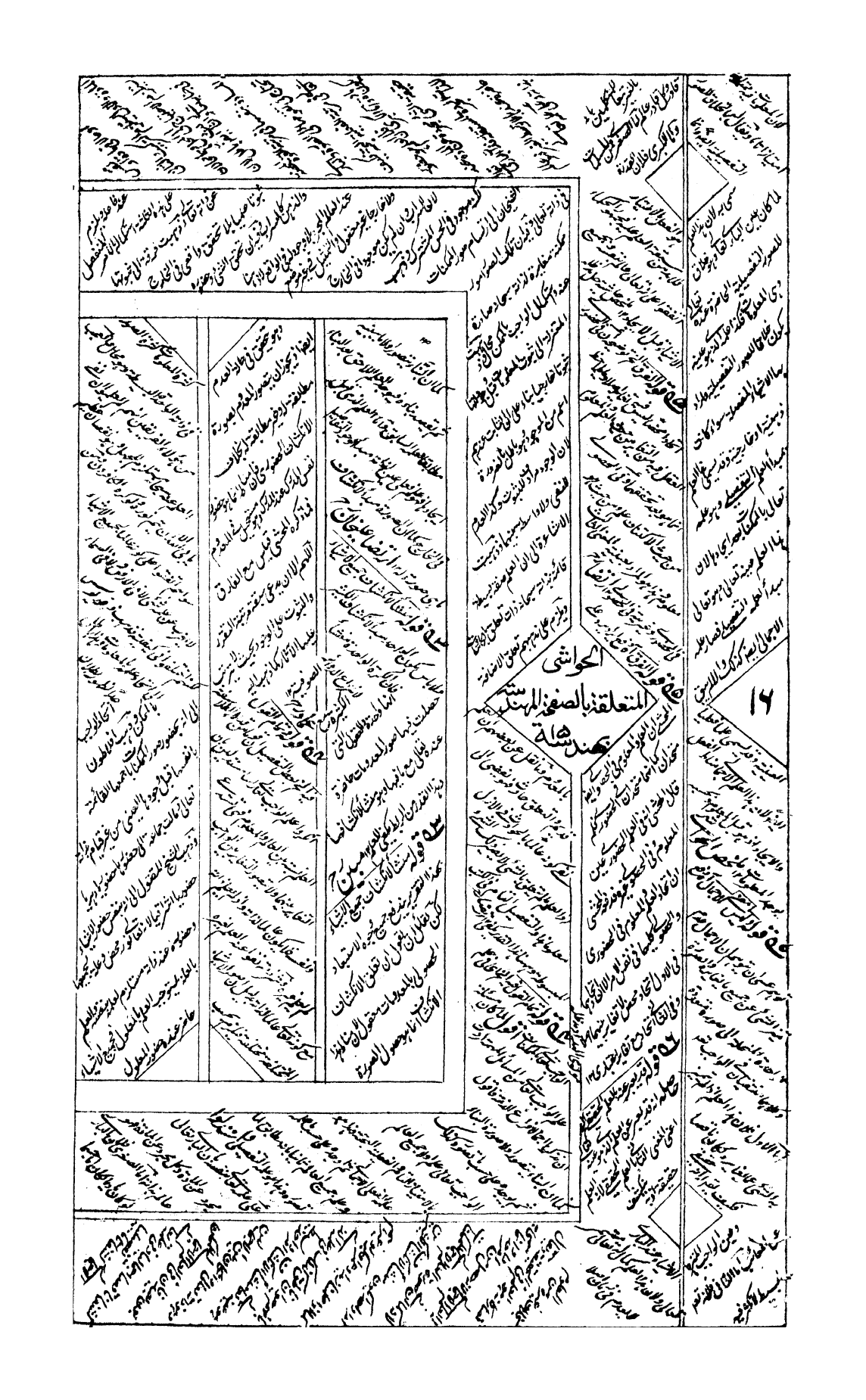
الكل عند الصوفية وبالعقول عند الحكماء وبالقلم حاضر عنده تعالى معها يكون فيه تمام ما يغايره عنه في الشريعة باللوح المحفوظ وفي النفس الكلي

عند الصوفية وبالنفوس الفلكية المجردة عند الحكماء وباللوح حاضر عنده تعالى مع ما فيه من صور الكليات وتمام ما يغايره عنه بكتاب المحو والاثبات

في الشريعة وهو القوى الجسمانية التي ينقش فيها صور الحوادث المادية وهي القوة المنطبعة في الاجسام العلوية فهذه القوى مع

ما فيها من النقوش المنطبعة حاضرة عنده تعالى وايضا سائر الموجودات الخارجية والذهنية حاضرة عنده تعالى منه

الحواشي المتعلقة بالصفحة المرهونة بهذه الشبكة



الحواشی
المتعلقة بالصفحة المرسومة
بهذه الشارة
17

وعلم المجردات بانفسها وعلمنا بانفسنا ولا ينحصر العالم في التصور والتعقل اذ التصور حصول صورة الشيء في العقل

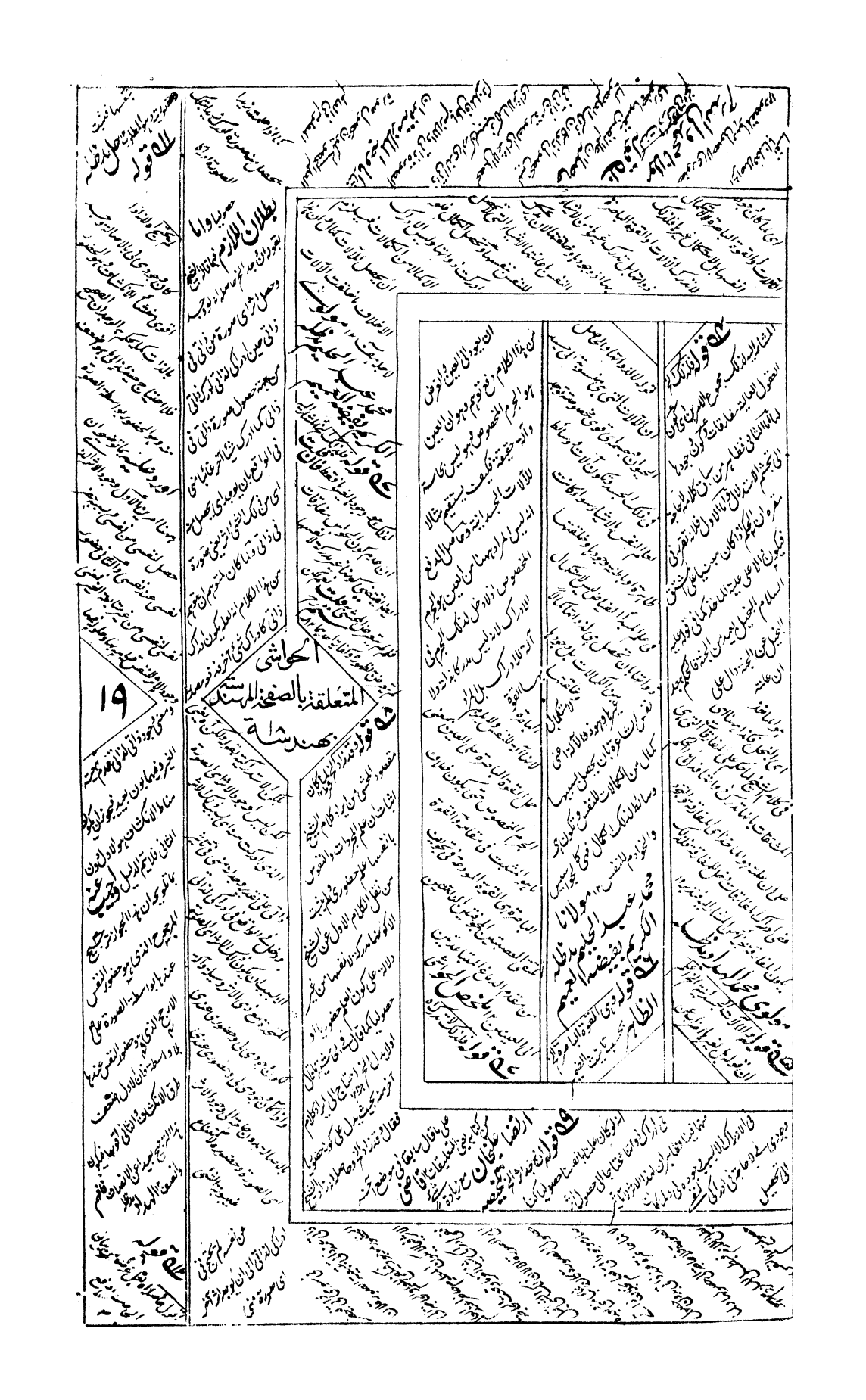
قال الشيخ ... للمعقول ...

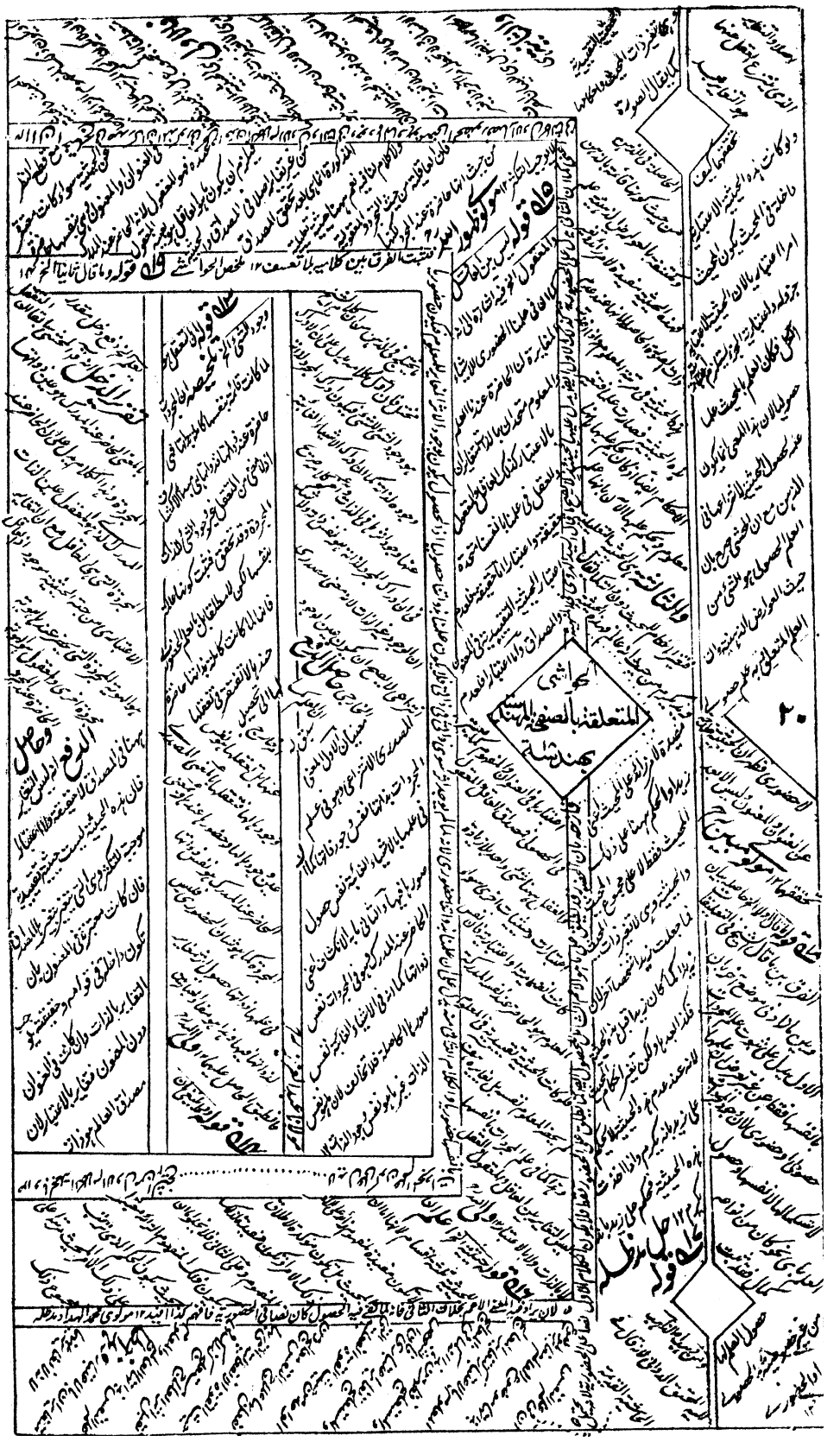
قوله ... ملخص

قوله وعلم المجردات بانفسها وعلمنا بانفسنا آه قال الشيخ في التعليقات في بيان ذلك الاشياء اما ان يكون وجودها او وجود ما لغيرها فالمفارقات وجودها لها فلذلك تدرك ذواتها النفس وجودها لها فلذلك تشعر بانها وتدركها والا لكان الجسدانية وجودها لا لذواتها كالعين مثلا بل لغيرها فهي القوة الباصرة فلذلك لا تدرك ذواتها وليس كذلك النفس وقد زاد عليه في موضع اخر وقوله ان جواهر اثر من مراتبي في ذاتي كيف ادرك ذاتي كما ادرك شيئا اخر ان يوجد منه اثر في ذاته ولكن ليس يوجد الا قوة الذي ادركت منه ذاتي تاثير في ادراكي لذاتي لا لان السبب وجوده بي واذ كان وجود لي لم يحتج في ادراكي لذاتي الى ان يوجد اثر اخر في سوى ذاتي اقول حاصله ان التعقل هو وجود الشيء وحصول المجردة والمجردات لما كان وجودها لانفسها يكون تعقلها ايضا بذواتها فتعقلها بالمعنى المصدري هو عين وجودها لها وتعقلها بالمعنى الحاصل عند المدرك هو عين ذواتها المجردة ومما ينبغي ان يعلم ان ليس بين العاقل والمعقول تغاير لا حقيقة ولا اعتبار الا بشرط حيثية تقييدية موجبة للتكثر ومرجعه الى ذلك فقد اخطأ من ذهب الى ان المأخوذ مع الحيثية امر اعتباري يعتبرها العقل

ما قال الا وقد حكى علم المجردات بانفسها من غير عرض كالنفس لها او حضوريا ما قال انا شاهد على علمنا بانفسنا علم

الحواشي المتعلقة بالصفحة المهندسة بهندسة





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

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

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

بوجه ما قلت هب ان التغاير بين مفهوميهما ثابت بالضرورة لكنه معزل عن ذلك فان المقصود ان مصداق العاقل والمعقول فيما نحن فيه هو الهوية

المجردة من غير ان يؤخذ معها حيثية تقييدية موجبة للتكثر اي ما يقال له العاقل هو هو بعينه ما يقال له المعقول وان لا فيما نحن فيه ليس كما

في المعالج والمعالج حيث يؤخذ في الاول حيثية القوة الفعلية وفي الثاني حيثية القوة الانفعالية فالعاقل والمعقول والعقل شيء واحد

عند ذات المجردة ههنا امر واحد ليس بينهما تغاير اصلا ولو بالاعتبار نعم يصح ان يقال ان تلك الهوية المجردة من حيث انها

عاقلة اي مع وصف العاقلية غايرتها لها من حيث انها معقولة اي مع وصف المعقولية لكن كلا من ليس في نفيه وتحقيقها هذا

يظهر ان اتحاد العلم والمعلوم في العلم الحصولي مطلقا والاتحاد بها ليس كاتحادهما في العلم الحصولي حيث كان العلم فيه لماهية من

انها ممكنة فقط بالعرض لان المعلوم فيه هي مع قطع النظر عن ذلك الحيثية وما سبق الى بعض الاوهام ان العلم في الحصولي مجموع العارض

والمعروض والعلم هو العرض فقط فليس شيء مما سبق بشيء ان شاء الله تعالى وهذا التحقيق يظهر لك ما اشتهر عند هؤلاء ان علم النفس

بصفاتها علم حضوري ليس على الاطلاق المراد من الصفات الصفات التي تتقوم بدون الامر منها من الصفات السلبية والاضافية فيه بنظر الفياض ان

عينية صفات الواجب معلوم هذا الاتحاد اعني ان الحيثية في قولهم ذاته تعالى من حيث انها مبدأ الآثار

قدرة هي الحيثية المتأخرة عن اعتبار مفهوم العلم والقدرة لا الحيثية المتقدمة عليه اصدقها حتى يثبت الكثرة فيه بوجه ما

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

الحواشي المتعلقة بالصفحة المذكورة

بهذه السلسلة

الحواشی المتعلقة بالصفحة الهندسية

بهندسة

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 من الاعيان الخارجية والعلم المتعلق بالصورة الذهنية علم حضوري والا لزم اجتماع المثلين بالامتثال انا نقول 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 الحكماء فما وقع في الحواشي التي يقف التبيين يقف على شرح الشمسية ان القضية المعقولة هو المفهوم العقلي المركب من المحكوم عليه والمحكوم به والحكم بمعنى وقوع النسبة او لا وقوعها مفهوم ذهني المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن تسمى قضية والعلم بها يسمى تصديقا عند الامام واما عند الحكماء

تتمة

الدليل على كون المقسم علما حصوليا

موضوعا لما ذكر من الاقسام

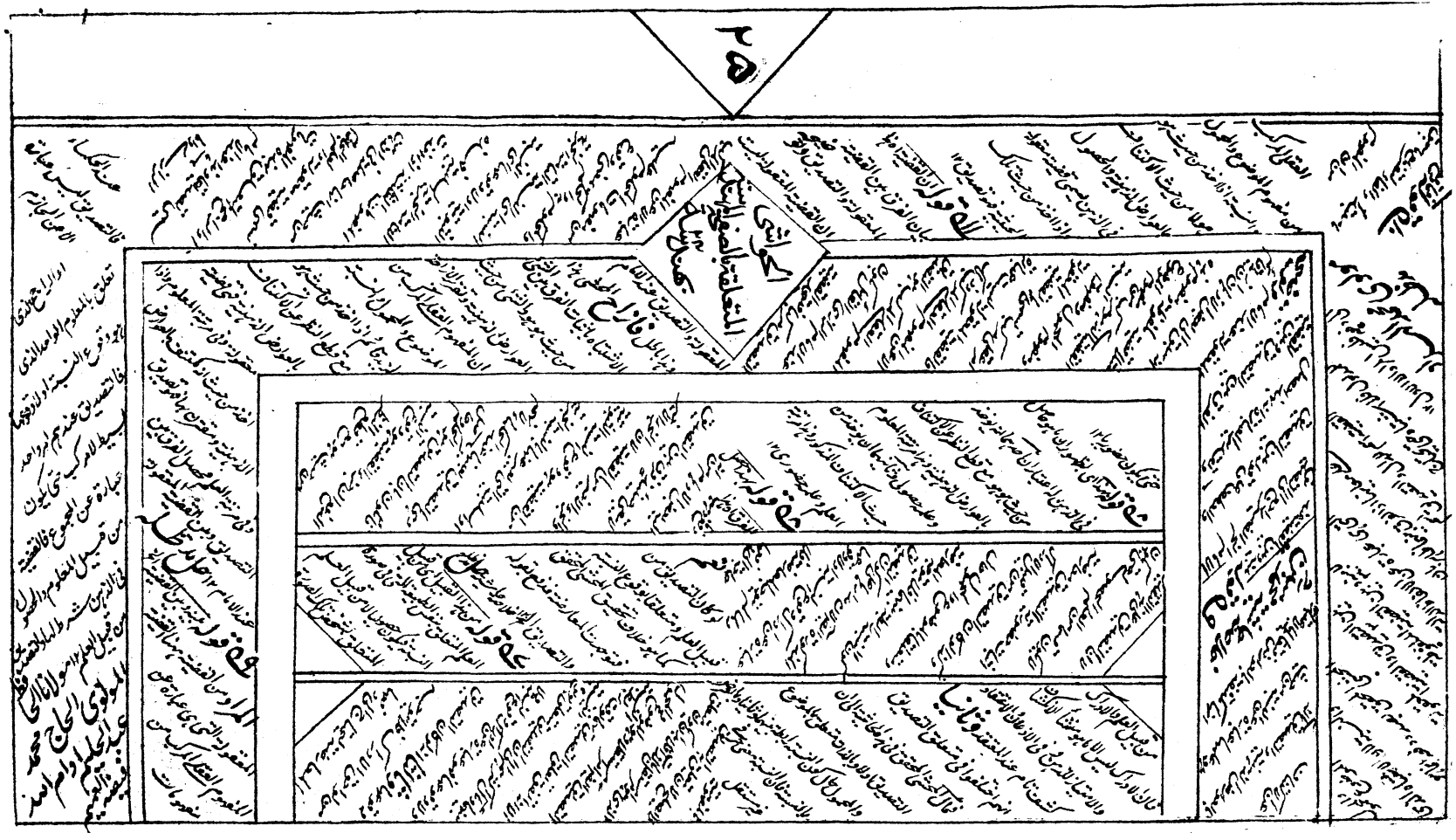
حاشية السيد

حاشية الشريف

حاشية الشيخ

حاشية الشيخ

حاشية الشيخ



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

وذلك لما عرفت من ان هذه المفهومات من حيث انها حاصلة في
اي حصدم كون كلام السيد السند كما ينبغي
الذهن ليست بقضية بل علما بها مع انه ان اراد ان العلم بتلك المفهومات
هذا هو الايراد الثاني
من حيث انها حاصلة في الذهن تصديق فلا مر ليس كذلك 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
اي بين القضية
المراد بالحيثية هنا هو الحيثية التعليلية دون التقييدية تم
كلامه شئ اخر هو ان المراد بالمفهوم الذي في قوله فهذه المفهومات من حيث انها
هذا هو الايراد الثالث
حاصلة في الذهن تسمى قضية هو الامر العقلي المركب منها في قوله العلم
ليس 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 ايضا واحد مركب من هذه العلوم والتصديق
عند الامام علم مركب من العلوم المتعددة لا علم واحد بسيط منه

الحواشي المتعلقة بالصفحة المذكورة بهند نمبر ٦

مولوي عماد الدين صاحب

قوله عز اسمه محرض

مولوي ولي الله صاحب

قوله لم يخرج تركيبه

مولوي عبد الحق صاحب

قوله ثم في كلامه

مولوي عبد العلي صاحب

قوله لم يتعرض

مولوي عبد الحليم صاحب

قوله لم يتعرض

مولوي عبد الحق صاحب

قوله لم يتعرض

الحواشی المتعلقة بالصفحة الهندسة

الحاج محمد عبد الحکیم المولوی

والعلم الحضوري لا يكون بحصول الصورة واما العلم المتجدد بالاشياء الغائبة عنا فلا بد ان يكون بحصول صورها عندنا اذ حالة العالم ان لم يحصل لنا ولا زال عنا امر فاستئنى حال العلم وما قبله وهو محال وان زال امر فالزائل عند العلم بهذا غير الزائل عند العلم بذلك

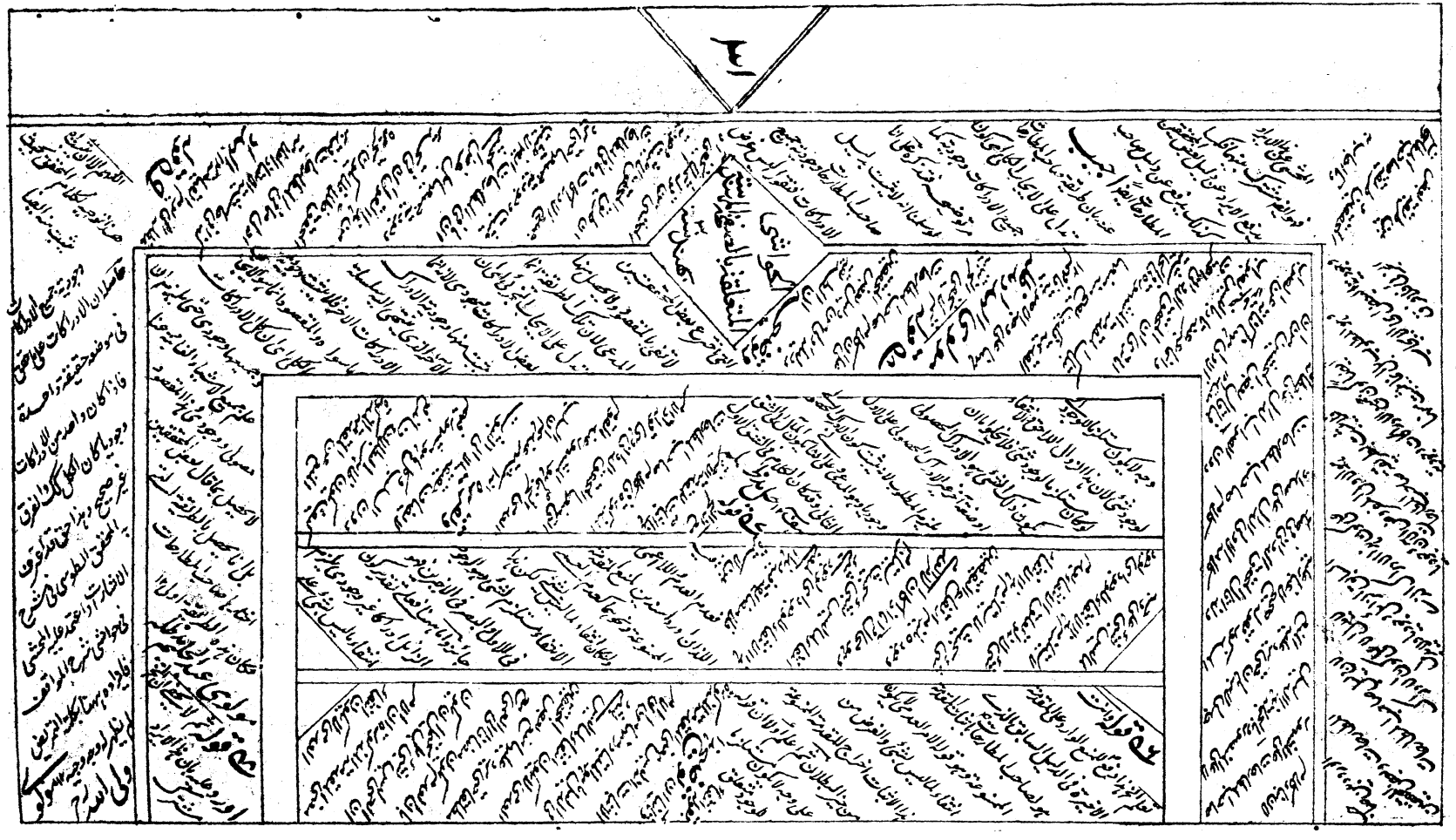
قوله والعلم الحضوري ليس بحصول الصورة اه فان قلت قد وقع عن كثير من المحققين ان في تفسير التصور بحصول صورة الشيء في العقل تسامحا والمراد منه الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل وهي اعم من ان يكون غير المعلوم وهو في العلم الحصولي او عينه وهو في العلم الحضوري فلا تبين ان الصورة الحاصلة من الشيء حكاية عن ذلك 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 امرا خر او صفة غير الادراك وعلى الاول فيكون ذلك الادراك امرا وجوديا اذ الامر العدمي لا يكون انتفاء ما ليس بشيء 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 ١٢ منه

فيجب ان يكون فيها صفات غير متناهية يطل واحد منها عند قصد النفس
الى ادراك شيء آخر قال بعض المحققين الاولى في الشق الاول ان يقال
فتنتهي الى ادراك وجودي في الكل كان 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 هذه الطريق دقائق لا تخفى ودقتها وانت تعلم ان المقدمة الاخيرة في الدليل السابق
تحتمل ان يكون معناها ان العدم ليس انتفاء ما ليس بشيء على وجه لا يكون مستلزما
الوجود وذلك بين لا سترة فيه فعدم العدم والا اعمي ونحوهما وان كان انتفاء ما ليس بشيء
لكنه مستلزم لشيء ما مع انه قد اشتهر ان السلب حقيقة لا يتعلق الا بالشيء فظاهر ان ذلك
ليس بظاهر البطلان ثم لا يخفى ان الطريقة التي اختارها لا تفي بالمقصود لانها انما تجدي
في وجودي ما بوجه ما في الجزئي اي وجودية بعض الادراكات والمقصود ايجاب الكلي اي وجودية جميعها اللهم
الا ان يلتزم توافق الادراكات في الوجودية والعدمية منه رحمه الله



الحواشی المتعلقة بالصفحة المهندسة بحمد الله

محفوظ لمکتبۃ آیت اللہ العظمی المرعشی النجفی

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 فيلزم 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 عدام 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 واللازم 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 لاعدم اللاحق المتاخر عن تحققه وقال هذا المحقق ان كان الادراك انتفاء لادراك آخر 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 ليستلزم

تحقق ذلك الشيء فتحقق الادراك المنتفي فيستلزم الادراك

الثالث للادراك المفروض الاول وهكذا فيستلزم كل ادراك

المفروض الاول وهو ادراك ما يكون مستلزما للادراك الثالث وهو ادراك خالد لكون ادراك خالد لذاتا بالنسبة الى ادراك زيد اذا

للادراك السابق عليه بالمراتب الشفع اعني الواقع في المراتب لو ترمثلا

ما يسبقه بمرتبتين وهو ثالثه

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

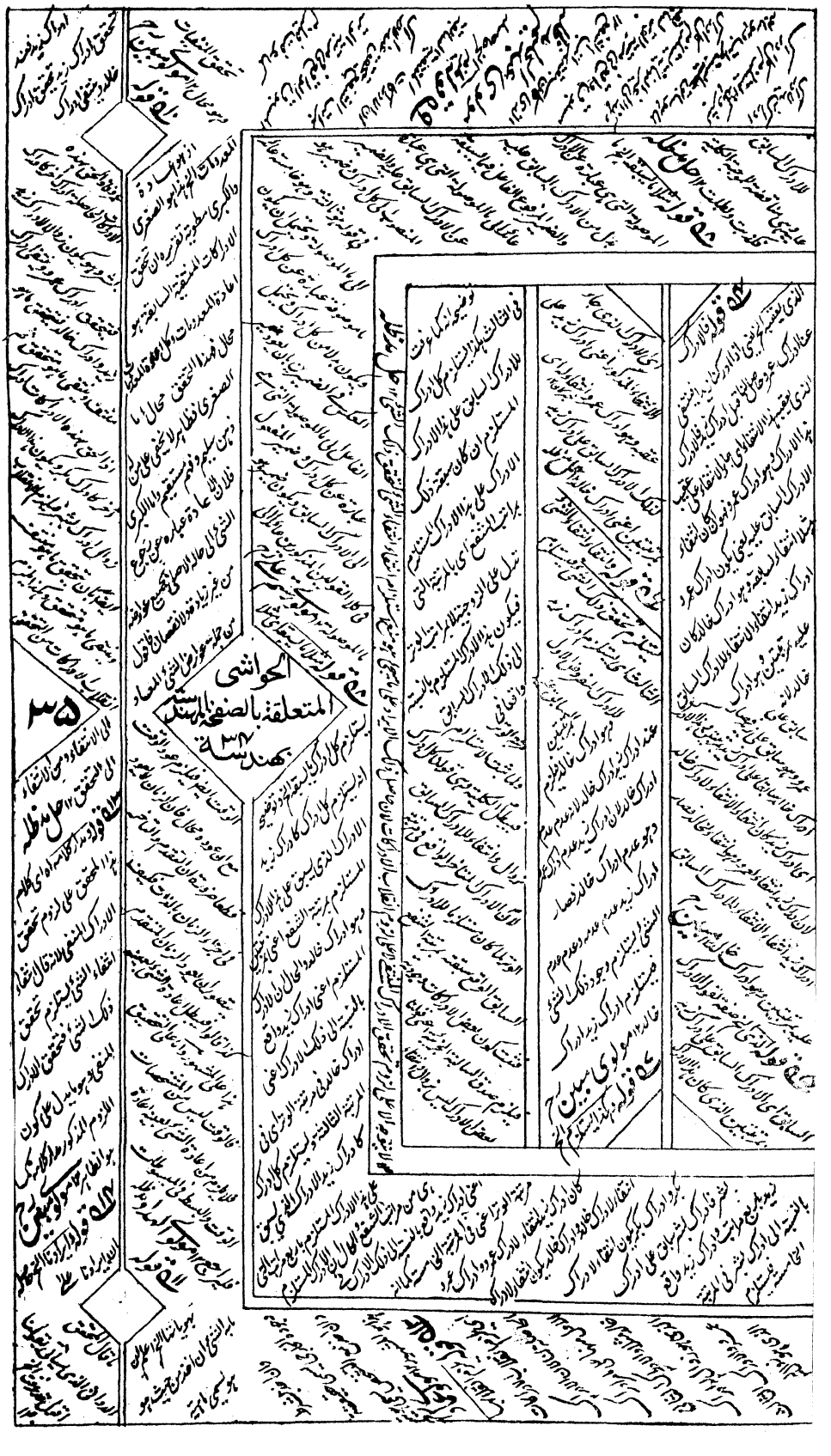
انتفت بهوياتها اولا وهو محال اذ هو اعادة للمعدوم بهوياتها ويفهم منه ايضا انه على

هذا التقدير اذا تحقق تلك الادراكات ادراك آخر يلزم انقلابها بان يتحقق ما هو منتف

وينتفي ما هو متحقق ثم اذا تحقق تلك الادراكات ادراك آخر يلزم انقلابها كذلك

وصدر الكلام على لزوم تحقق الادراكات المنتفية وايرادنا على ما بينا لانما يتوجه عليه منه

Marginalia and commentary in Persian/Arabic surround the main text.



الحواشي المتعلقة بالصفحة المهندسة

قوله والتعقل الخ

قوله لزم عليه الخ

قوله لزم ان الخ

قوله لزم ان الخ

قوله لزم ان

وما يسبقه باربع مراتب وهو خامسه وهذا اقول قد عرفت ان الادراك
في رد قول المحقق ١٢
على تقدير كونه انتفاء لا يكون محض الانتفاء على طريق السلب البسيط
حتى يلزم من انتفائه تحقق الرائل السابق عليه ١٢
بل يكون انتفاء ثابتا على طريق السلب العدولي لان الادراك صفة قائمة
للمدرك ١٢
بالمدرك والسلب البسيط ليس صفة لشيء والانتفاء الثابت في انتفاء انتفاء الشيء
ذكره ١٢ قوله ١٢
من حيث انه سلب بسيط ١٢
على هذا التقدير يراد بادراك فانتفاء انتفاء الشيء يكون بمعنى انتفاء الانتفاء الثابت
اي على تقدير كون كل ادراك عبارة عن انتفاء الادراك السابق عليه ١٢
للشيء ولا شك انه حينئذ لا يستلزم تحقق الشيء بل هو اعم من تحقق
اي انتفاء انتفاء الشيء ١٢
الشيء ومحض انتفائه لانه حينئذ يكون في قوة السالبة المعدولة
والسالبة المعدولة اعم من السالبة البسيطة والموجبة المحصلة
التحققهما تارة في ضمن المحصلة وتارة في ضمن البسيطة ١٢
ثم اقول يلزم على تقدير كون كل ادراك انتفاء للادراك السابق عليه ان
يقتضي بعد رد قول بعض المحققين في ابطال الاول اقول في ابطالها بحيث لا يرد عليه ايراد على بعض المحققين ١٢
يكون الادراكات الحاصلة في الزمان السابق زائدا او مساويا للادراكات
الحاصلة في الزمان اللاحق اذ على هذا التقدير ليس ادراك من الادراكات الحاصلة
اي على تقدير كون الادراك عبارة عن الانتفاء ١٢
في الزمان اللاحق الا ما بازائه ادراك من الادراكات الحاصلة في الزمان
السابق مع ان تزايد العلوم يوما فيوما يدل على خلافه وايضا يلزم

على هذا النقدير باجتماع النقيضين لانه لما كان في قوة النفس ادراكات
اى على تقدير كون العلم عبارة عن الادراك 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 فحكم مجموع الامرين يلزم الخ ١٢
غير متناهية ولما كان كل ادراك زوالا للادراك السابق عليه يلزم
فحقيق بالرجم بالغيب المتقدم
ان لا يتحقق شيء منها والمصنف لم يرد الشيء الزائل بين الادراكات وصفة
اسم ان ١٢
غير الادراك كما فعله صاحب المطارحات لان الامور الغير المتناهية بحسب ما
في قوتنا من الادراكات الغير المتناهية تلزم على تقدير ان يكون الادراك
خبر ان ١٢
زوالا لامر سواء كان ذلك الامر الزائل ادراكا او صفة قوله والا لكان
آخر غير الادراك ١٢
العلم آه وذلك لان الزائل الواحد ليس له الا زوال واحد
والا لبطل التسلسل الحصر المعقولين ١٢ مولانا غلام التي ونقيضه ١٢

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

الحواشی المتعلقة بالصفحة المسندسة

٥٤ قوله

مولوی عبد الحکیم مدظله

٥٥ قوله مخصص الخ توضیحی

مولوی عبد الحکیم مدظله

٥٦ قوله لایحتاج الخ توضیحی

مولوی عبد الحکیم مدظله

الحواشی المتعلقة بالصفحة المرسومة بهذه السمة

قال المصنف فی ۱۲ شوکه
محمد مبین حرحمه الله علیه
ع قوله دفع بمعنی آنکه اورده
حاصل ایراد آنکه لازم
الادراکات الغیر المتناهیة
بالفعل سواء کان للعلم عارضا
زائلا او دائما عن حصول
علی تقدیر کونها غیر متناهیة بالفعل
لا یکون ادراکاتها الا غیر متناهیة
کذلک لضرورة کون العلم علی
حسب المعلوم فیقع الخلف
الواقع فی کلام
المصنف رحمه الله تعالی
ع قوله
ع قوله
ع قوله

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

أقول وايضا العلم بهذا لا يجامع العلم بذلك حدوثا لما اشتهر ان النفس في آن واحد لا يتوجه الا الى شيئين فلو كان الزائل عند العلم بهذا غير الزائل عند العلم بذلك يلزم اعادة المعدوم بعينه او اعادة امر غير الاعدام الاول والا لاستوى حال العلم وما قبله قوله فيلزم ان يكون الادراك كما كان زوال امر فذلك الامر الزائل يكون قبله موجودا ولما كان في وقتنا ادراك الامور الغير المتناهية اي ادراكنا غير واقف عند حد فتلك الامور الغير المتناهية تكون موجودة بالفعل قبل جميع تلك الادراكات وقد منع تارة كون الادراك غير واقف عند حد لما تقرر عند بعض ائمة الكشف والشهود ان الترقي للنفس في النشأة الاخرة 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 اعلم ان الاعداد سواء كانت من الامور الغير المتناهية منه المنصوص منه صح ما قيل اي ومنه من ان الاعداد على تقدير كونها غير متناهية بالفعل على ان يكون ادراكها غير متناه كذلك

العلم الاول سموا الناكر العلوم موهوم

قوله

قوله

قوله

حل مظلم قوله فلو كان الزائل في الادراك

حل مظلم قوله اذا اعدمه الله

بمعنى انها غير واقفة عند حد اومن الامور الغير المتناهية بمعنى انها موجودة

بالفعل يكون ادراك النفس لها غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد والتحقيق ان لا عدم

ان كانت من الامور لا عتبار نزاعية فعدم تناهيها بالمعنى الاول وان كانت من

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

من الامور التي يتكرر نوعها

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

تقرر في موضعه من ان جواز العقل الهيولاني فانهم منه فيه تنبيه على عدم مطابقة المثال الممثل به

لان العشرة مثلا يصدق على نفسها فيقال عشرة عشرة فكذا عشرة عشرات منه ضابطة ذكرها صاحب

الملخص هو ان كل ما يتكرر نوعه اي يكون اي فرد فرض من افراده موصوفا بذلك النوع فيكون مفهومه تاما

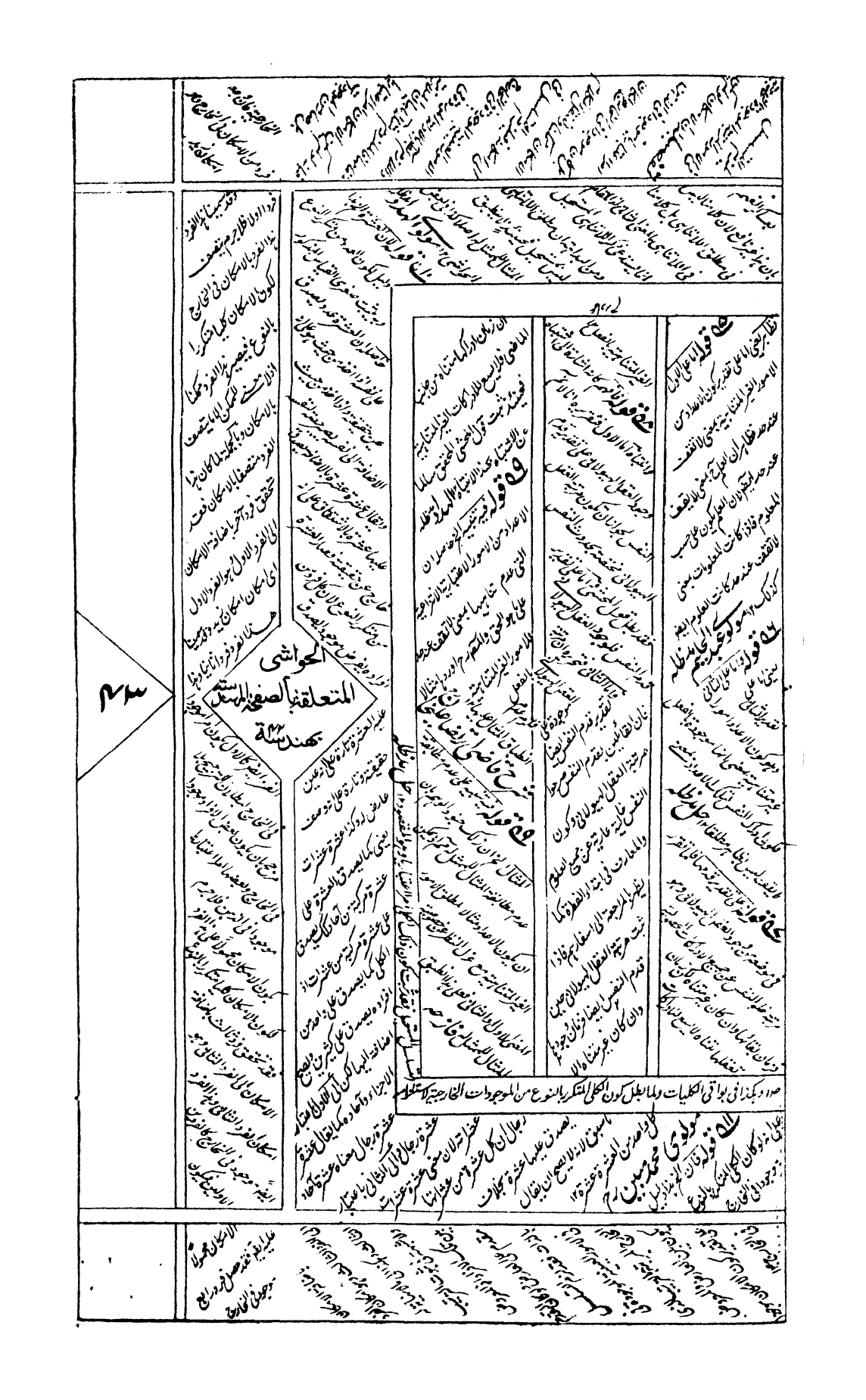
حقيقة محمولا عليه بالمواطاة وتامة وصفا عارضا له محمولا عليه بالاشتقاق يلزم ان يكون امرا اعتباريا

لئلا يلزم التسلسل في الامور الموجودة كالقدم والحدوث والبقاء والموصوفية واللزوم

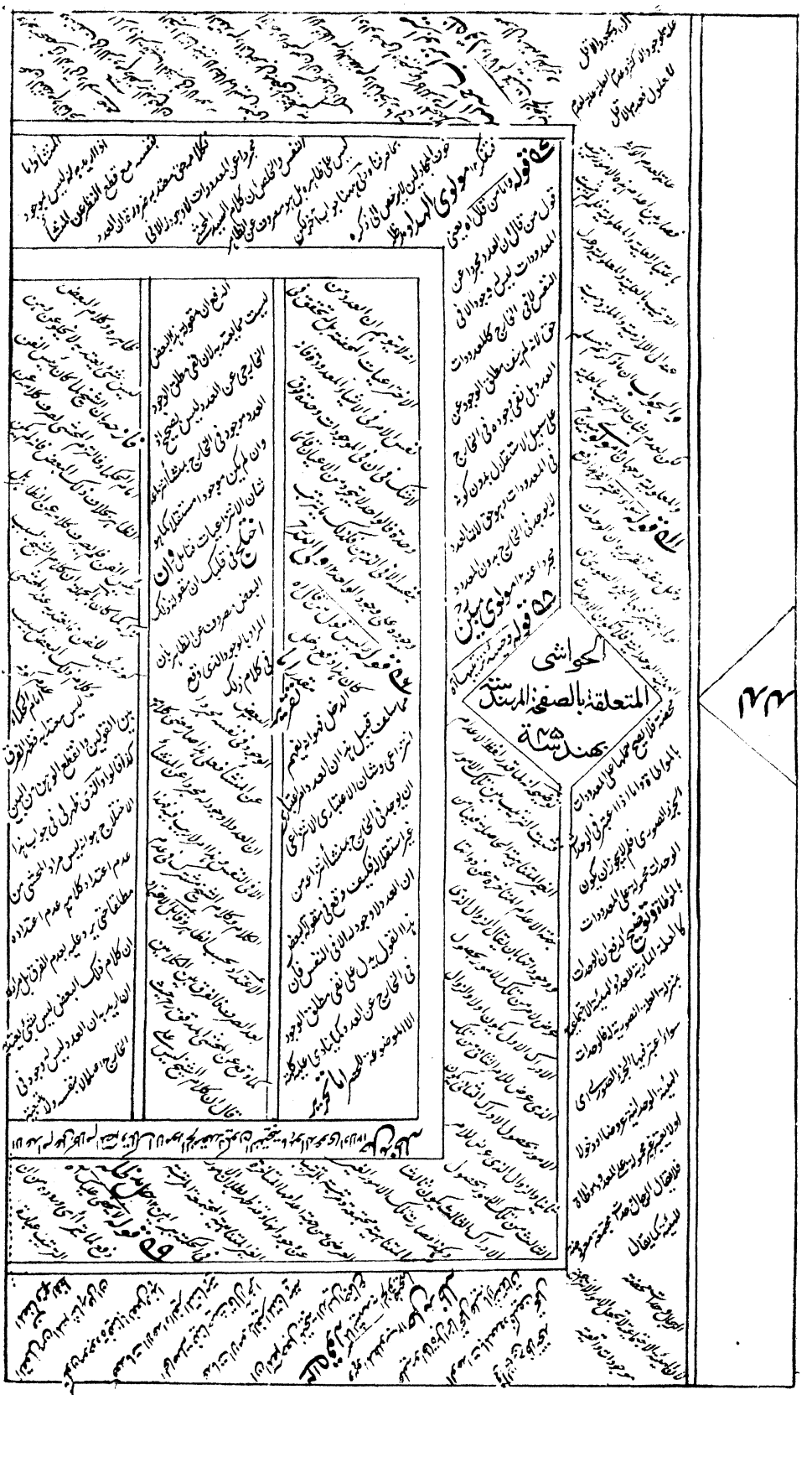
والتعين والوحدة والامكان ونحو ذلك فان الامكان مثلا لو كان موجودا كان ممكنا

ولنتقل الكلام الى امكانه فيلزم التسلسل في الامور الموجودة اه منه

الحواشی المتعلقۃ بالصفحۃ المستدیرۃ بھندسۃ



الحواشی المتعلقة بالصفحة المرتسمة بهندسة



وذلك الامور الحاصلة فينا مرتبة موجودة معا لانه لما كان العدد الكثير مستلزما للعدد الاقل فعدم الاقل مستلزم لعدم الاكثر فاذا كان عدم الواحد والاثنين اوعلة عدمهما موجودة فينا بالفعل

لانه مركب من الاحاد وليست قوام المركب من اوصاف اجزائه كما يتوهم من ظاهر عبارتهم كيف

والعدد يحمل على المعدود بالمواطاة والوحدة يحمل عليه بالاشتقاق والواحد من حيث هو واحد ليس موجودا في الخارج فالعدد المركب منه والكلام الواقع من الشيخ

في الهيات الشفاء ليس على ظاهره حيث قال العدد له وجود في الاشياء ووجود في النفس

وليس قول من قال ان العدد لا وجود له الا في النفس بشيء يعتد به واما من قال ان العدد لا وجود

المجرد عن المعدودات التي في الاعيان لا في النفس فهو حق قوله وذلك الامور اه

اي اعدام تلك الامور وحينئذ ترتيبها من جهة الاعدام المتأخرة قوله لانه لما كان

الا يخفى عليك ان الترتيب كما يحصل بالتقدم والتأخر الذاتي كما بين العلل والمعلولات

وبالتقدم والتأخر الوضعي كما بين الاجسام والمقادير كذا يحصل بالملزومية

والملزومية وانما لم يثبت الترتيب بالعلية والمعلولية بان الاقل جزء للاكثر

فوجود الاقل علة لوجود الاكثر وعدم العلة علة لعدم المعلول

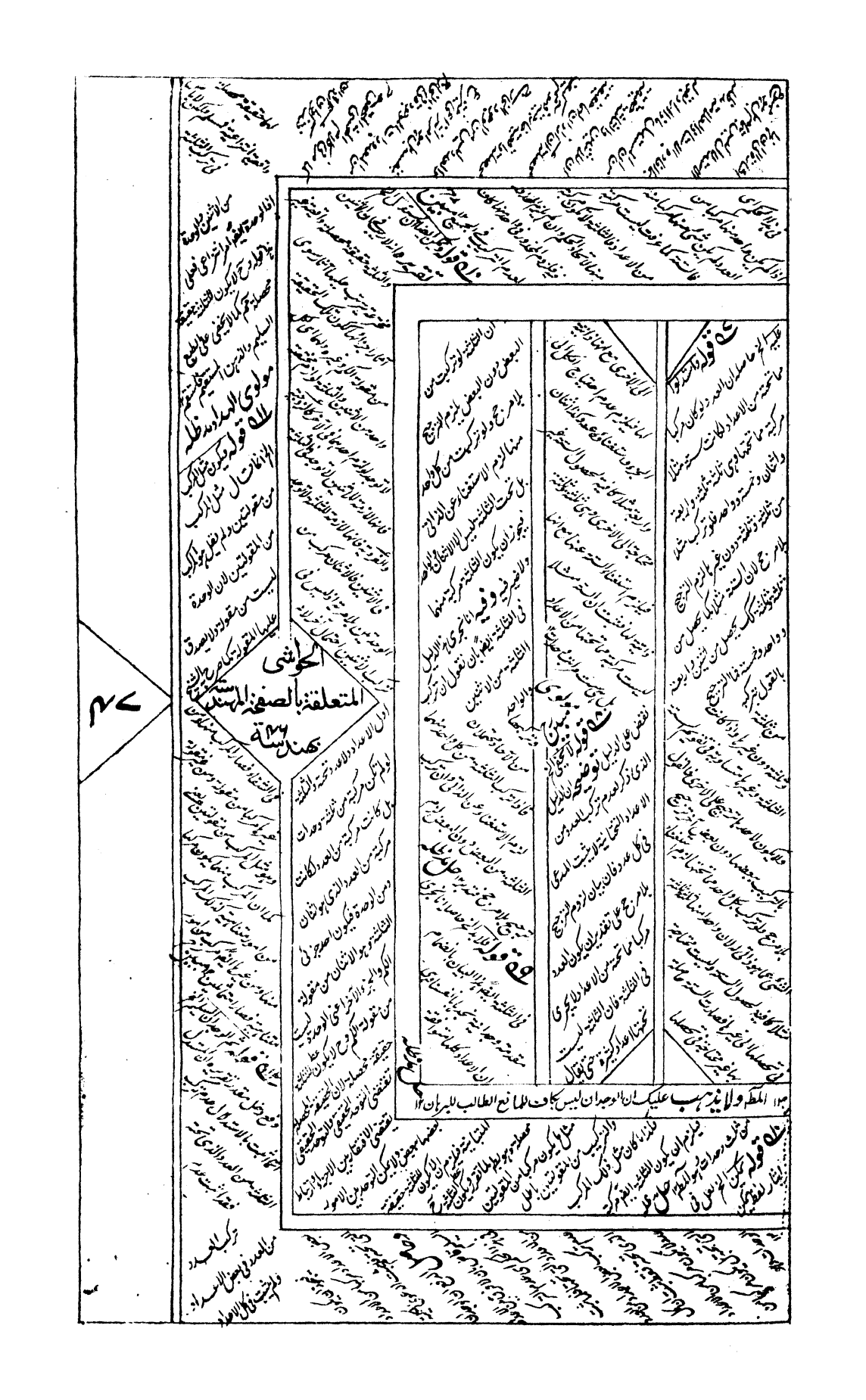
سواء اعتبر مع الجزء الصوري او لا كما لا يخفى منه يعني ان كلامه في الوجود النفسي

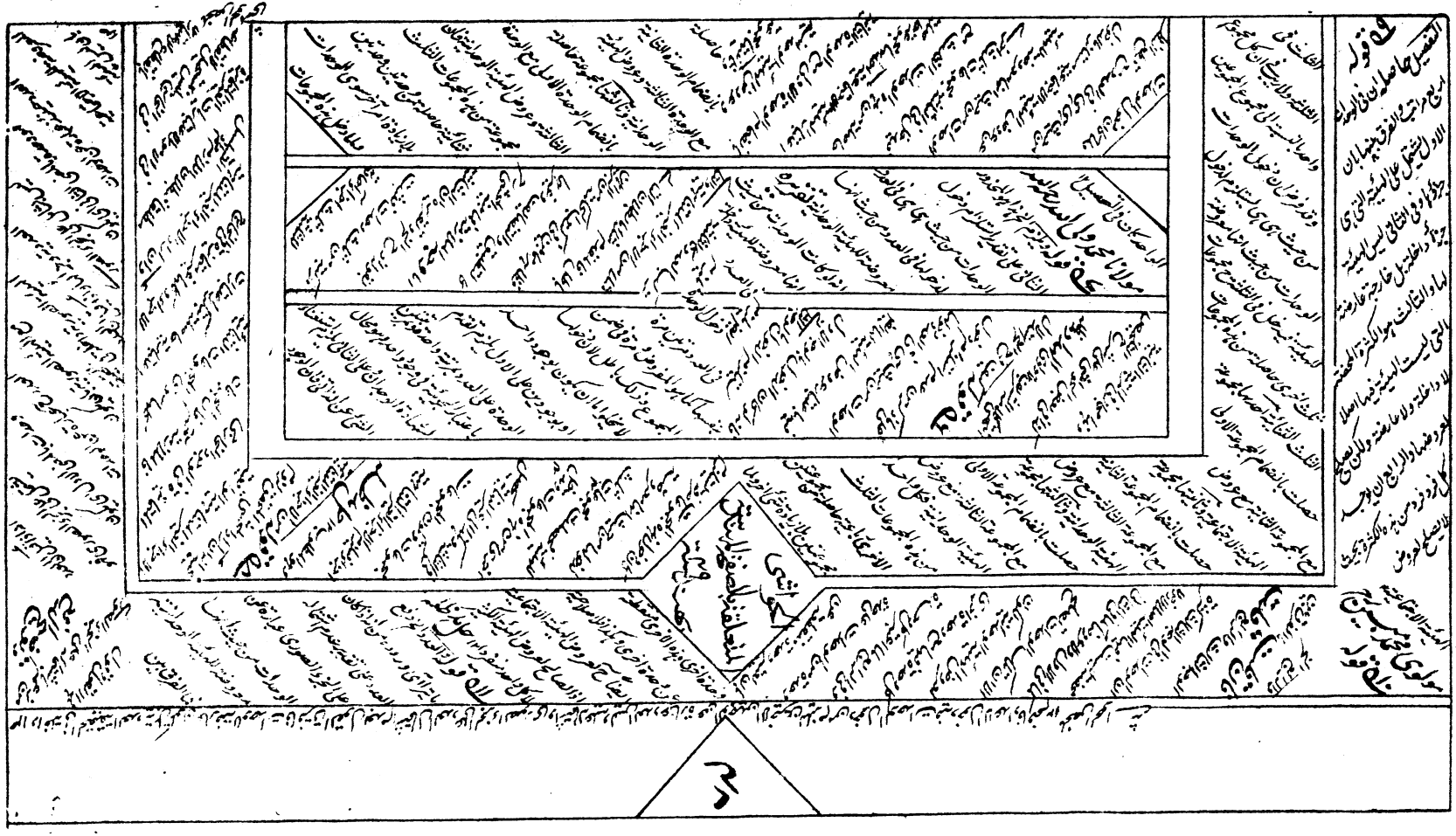
الامري لا الخارجي منه كما يشهد به قوله فعدمات الاحاد منه

فعدم الاقل علة لعدم الاكثر وجهين الاول ان العدد لا يتركب من الاعداد التي تحته
كما قرر في موضعه قال بعض المحققين هذا الحكم مع القول باشتمال العدد على الجزء الصوري
ظاهر لا ستر فيه واما مع القول بنفي الجزء الصوري فيه فلان العدد حينئذ محض
الوحدات بلا انضمام امر اخر فدخول الوحدات في العدد هو نعينه دخول الاعداد فيه

قال ارسطو لا حسبن ان ستة مثلا ثلثة ثلثة بل هي ستة مرة واحدة واستند لوا عليه
بان الستة مثلا ان تقومت بثلثة ثلثة دون اربعة واثنين وخمسة وواحدة لزم
الترجيح بلا مرجح ان تقومت بالكل لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد كان في تقومه
فيستغنى به عما عداه ولا يخفى ان هذا البيان لا يجري في الثلثة فلا بد فيه من ضم مقدمة وصل اينة
وهو التوافق بين الاعداد في هذا الحكم ويمكن ايضا ان يبين بان الاثنين والثلثة لهما 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 المتقولتين فيلزم ان يكون هو ايضا مركبا من الوحدات ثم الوحدان السليم عن
التفرقة بين عدد وعدد في هذا الحكم فثبت ان كل عدد مركب من الوحدات دون الاعداد التي تحته

الحواشي المتعلقة بالصفحة المهندسة



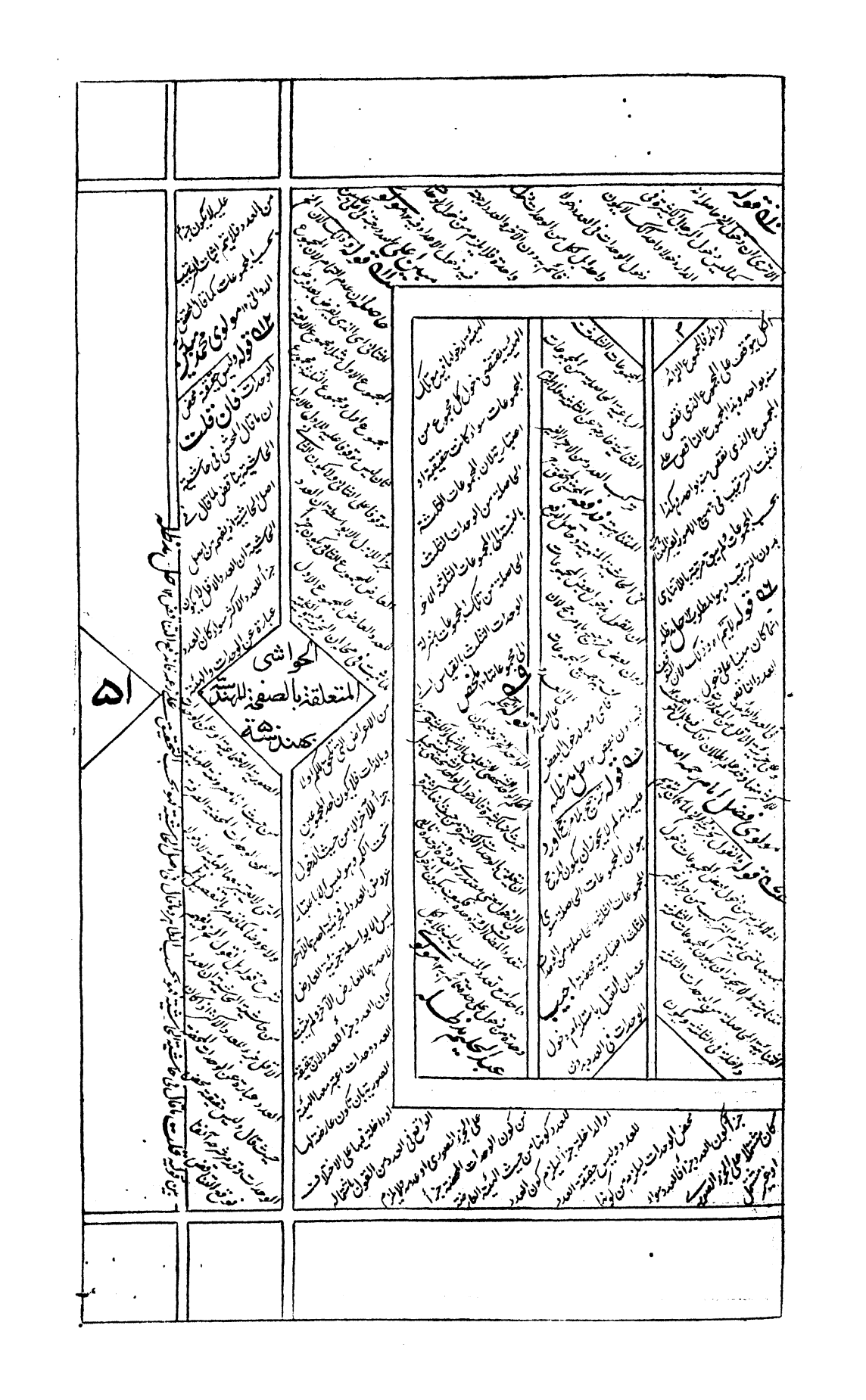


أقول وبالله التوفيق العدد على تقدير عدم اشتماله على الجزء الصوري هي الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الاجتماعية المخصوصة ضرورة ان العدد حقيقة محصلة وشيء مركب من الوحدات يدون تلك الحيثية ليست كذلك ودخول لها في العدد مطلقا لا يستلزم دخولها فيه من تلك الحيثية كما يشهد به الفطرة السليمة والقريحة المستقيمة كيف وحينئذ يلزم دخول الوحدة في العدد مرتين مرة على الانفراد ومرة في ضمن المجموع ويلزم تركب العدد كالثلثة مثلا من الاجزاء الغير المتناهية اذ حينئذ يكون المجموعان الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلثة جزأ وكذا المجموعان الثلثة الاخر الحاصلة من تلك المجموعات الثلثة

التفصيل ان ههنا امورا الاول الوحدات من حيث انها مشتملة على الهيئة الصورية بان تكون تلك الهيئة جزأ لها والثاني الوحدات من حيث انها معروضة لتلك الهيئة من غير ان تكون تلك الهيئة داخلة فيها والثالث الوحدات المحضة بان لا يكون ثالث الهيئة داخلة فيها او عارضتها والرابع كل وحدة وحدة والعدد على تقدير اشتماله على الجزء الصوري وحدات بالوجه الاول وعلى تقدير عدم اشتماله عليه وحدات بالوجه الثاني امنه اي حين الاستلزام منه

وهكذا مع انا نتصور الثلثة مثلا مع الغفلة عن مجموع الوحدتين بل نقول على تقدير
كون العدد محض الوحدات ايضا لا يلزم تركبه من الاعداد لان دخول الوحدات في الستة مثلا
يرجع الى دخول كل وحدة وحدة فيها كما يلوح بالتامل الصادق والفرق بين كل وحدة وحدة
وبين الوحدات بدون الهيئة الوحدانية مما لا يخفى على احد مما حققنا يظهر لك ما قال
هذا المحقق في بيان الامور الغير المتناهية بمطلقا مرتبة بان مجموع الامور الغير المتناهية
متوقف على هذا المجموع بلا واحد وهذا المجموع يتوقف عليه اذ استطعت عنه واحد
اخر وهكذا الا تتم سواء كان العدد مشتملا على الجزء الصوري او غير مشتمل عليه
والقول بجزئية مجموع دون مجموع او مجموع عادين مجموع غير جيد لما مر منه لا يخفى على المتامل ان الحكم
الواحد لا يتعلق بالاشياء الكثيرة من حيث انها كثيرة كما ترى ان دخول الرجال الكثيرة في الدار مثلا ليس كذلك
واحد اذ الحكم واحد من الدخول قائم بكل منه وذلك لان المجموع الثاني ليس موقوفا عليه المجموع الاول او جزء له
الا على سبيل جزئية العدد العارض للمجموع الثاني للعدد العارض للمجموع الاول كما تقرر في موضعه ان الكلية والجزئية
من الاعراض لا ولوية للكم ولم يثبت كون العدد جزء العدد كان حقيقته وحدات اعتبر معها هيئة صورية
لعارض شيء آخر لان لا يكون ذلك الشيء جزءا بل يدعى ان الاقل جزء للاكثر وجه الدفع ظاهر فتدبر
اما بعرضها لها او بدخولها فيها على اختلاف القولين وليس حقيقته محض الوحدات منه

الحواشي المتعلقة بالصفحة المذكورة بهندسة



الحواشي المتعلقة بالصفحة المقابلة

بهند ٥٣٥

نعم لو قال بان المجموع الاول مستلزم للمجموع الثاني وذلك المجموع للمجموع الثالث

وهكذا الى ما لا يتناهى ١٢ وهكذا كان صحيحا لا اذا تحقق مجموع احاد العشرة مثلا يتحقق كل واحد واحد

من احاد مجموع الخمسة واذا تحقق كل واحد واحد منها تحقق مجموعها بالضرورة

هذا والوجه الثاني ان علة عدم المعلول ليست عدم العلة للعينية او عدم علة ما

واما عدم العلة المعينة فهو مستلزم لعدم المعلول قال البعض الا فاضل عدم المعلول

ليس يتوقف الا على عدم العلة التامة فشيء بعينه لا يترتب وجوده عليه الا على شيء بعينه واما

عدم كل واحد من الاجزاء بعينه لا بعينه فعلى خلاف متصورات الجماهير من مقارنة الموقوف عليه

ولوازمه من الداخل لا فعدم الشرط ليس مما يتوقف عليه عدم المشروط بل هو مقارن

لعدم العلة التامة الذي هو العلة للعدم وكذلك وجود المانع ليس يتوقف عليه عدم

المعلول بل ربما ينتفي المعلول مع انتفاء المانع لعدم تحقق العلة التامة

وبعدم لزوم استلزام العدم لا كثر عدد لا قوة كما قال المصنف رحمه الله ١٢ منه ولا يلزم عند انعدام العلل سوى واحد من العلل

المستقلة على معلول واحد ١٢ منه ثم مورد بانه قد يقال ان شيئا بعينه لا يترتب وجوده وعدمه الا على

شيء بعينه ففي الوجود مسلم واما في العدم فلا اذ التحقق الى العدم لا يحتاج الى التاثير بل يكفي فيه سلب التاثير في الوجود ١٢ منه

قوله

اقول العلة التامة الموقوف عليها المعلول هو مجموع العلل الناقصة بمعنى احادها

هذا رد على ما ذهب اليه السيد الباقر من ان العلة التامة عدم المعلول عدم العلة التامة ودون عدم علة ما ١٢

لا بمعنى المركب منها المتغاير لها والا لزم ان يكون العلة التامة جزء لنفسها

اى المجموع ١٢ اى ان لم يكن كذلك بل يكون عبارة عن المركب من الاجزاء المغايرة لها ١٢

لانها جملة ما يتوقف عليه فلو كانت هي ايضا من جملة ما يتوقف عليه لزم

اى العلة التامة ١٢ اى العلة التامة ١٢

ان يكون هي جزء تلك الجملة التي هي نفسها ولهذا قال بعضهم المعلول يتوقف

اى نفس العلة التامة ١٢ اى العلة التامة ١٢

على العلة التامة بتوقفات كثيرة ويصدق العلة التامة عليها بوصف الكثرة فعدم

اى على احاد العلل الناقصة ١٢ هى توقفاته على اجزائها ١٢

العلة التامة ليس الا عدم احاد العلل الناقصة كما ان وجودها ليس الا وجودات

اى العلة التامة ١٢ كثيرة ١٢

تلك العلل فلو كانت علة عدم المعلول عدم العلة التامة دون عدم واحد منها يلزم ان

كما ذهب اليه بعض الافاضل ١٢ اى من احادها ١٢

لا يعدم المعلول الا عند عدماتها وظاهر ان لا مرئ ليس لذلك اذ كثيرا ما يعدم المعلول عند عدم

اى عدمات جميع احادها ١٢ فى الواقع ١٢

واحد من العلل الناقصة قوله فعدمات الاعداد اه لقائل ان يقول تلك العدمات امور

انتزاعية ينتزعها العقل من الاعداد المعدومة ومعنى استلزام عدم الاقل لعدم الاكثر

والمعدومات ١٢ بالذات اولا بالعرض ١٢

استلزام صحة انتزاع العدم من الاقل صحة انتزاع العدم من الاكثر فلا يكون تلك المعدومات

هذا من تتمة الاعتراض ١٢ مطلقا ١٢

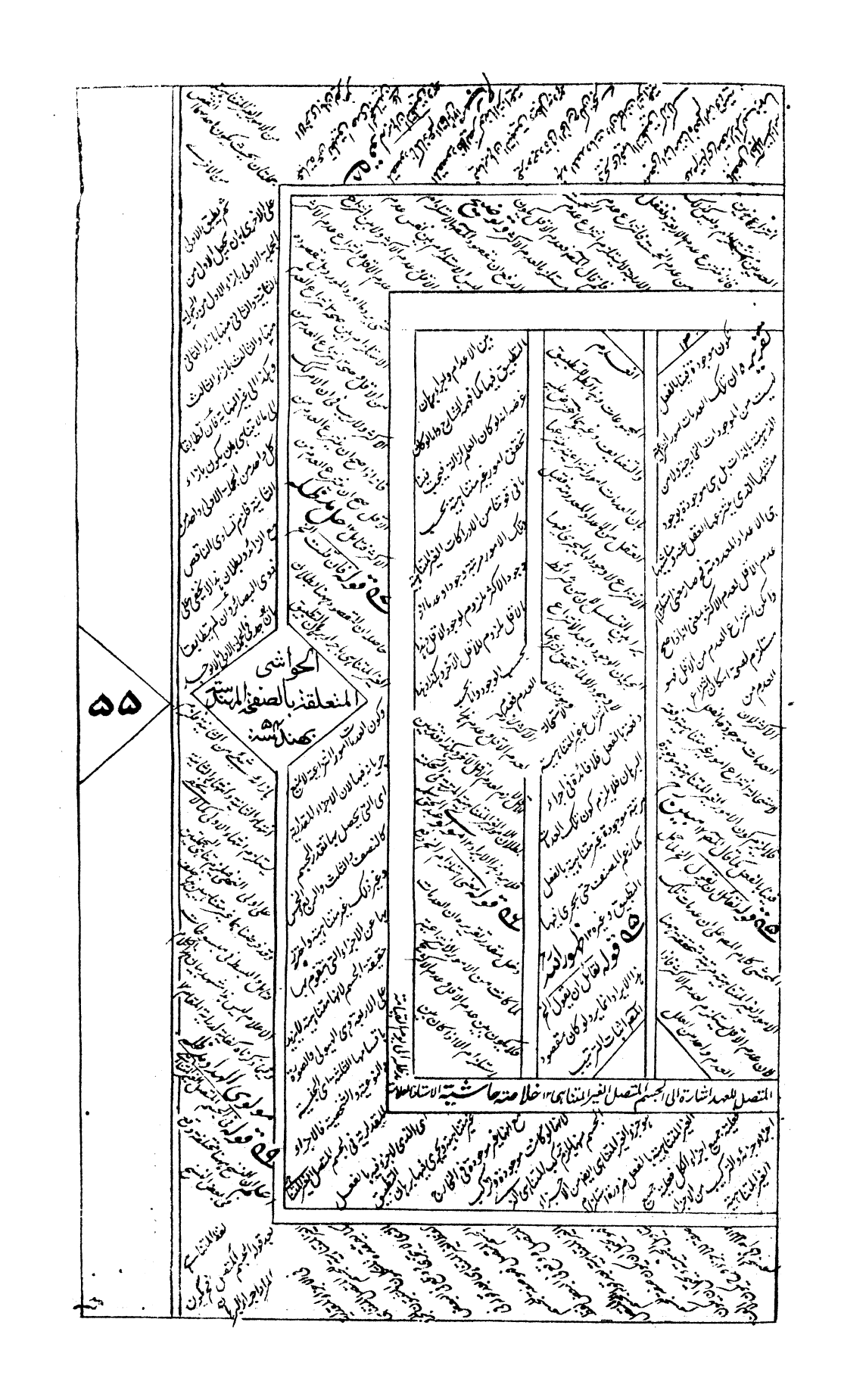
موجودة غير متناهية بالفعل ان قلت المقصود اجراء برهان التطبيق في تلك العدمات

هذا جواب لقوله لقائل الخ ١٢ بل متناهية ١٢

ولو فيها امور انتزاعية لا يمنع ذلك لان الاجزاء المقدارية في الجسم المتصل الغير المتناهي

الاجزاء ١٢

الحواشي المتعلقة بالصفحة المتشتتة بهندسة



الحواشي المتعلقة بالصفحة المذكورة بهذه الشكلة

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

تركب الجسم المتناهي المقدار من الاجزاء الغير المتناهية بالفعل

المتصل

اي يوجد مغايرا عن وجود الكل وتفصيله ان الاجزاء التحليلية اما معدومة صرفة واما موجودة متعددة واما

موجودة واحدة والاول باطل لان تلك الاجزاء لم تقع موضوعا للقضايا الخارجية حال اتصال بعض

المتصل وتبرد بعض اخر في الخارج فيقال هذا البعض حار وذلك بارد وثبوت شيء لشيء في ظرف مستلزم لثبوت

المثبت له في ذلك الظرف وكذا الثاني لان الجسم يقبل الانقسامات الغير المتناهية بالفعل فلو كانت تلك الاجزاء

متعددة يلزم تركبه من اجزاء غير متناهية بالفعل وقد ثبت انها موجودة واحدة يوجد الكل فليس في الخارج الا

ان يكون فيه تعدد وتكثر ثم العقل سموقت الوهم ينتزع عنه اجزاء ويفرض شيئا دون شيء فيطلق عليه توهما انها حقائق

متعددة موجودة بوجود واحد كيف والوجود من فصل الموجودية المنتزعة وليس لها وجود سوى الحصة الموجودة بالوهم

تأييد لبطلان ما توهم ١٢

او الاضافة قال بعض المحققين في التحصيل الداعي والحق لا يصح ان يكون بينهما وحدة بالاتصال حقيقة لان الموضوع في المتصل

بالحقيقة جسم متصل بسيط متفق بالطبع وكذا ما قال ان اجزاء الجزء التحليلي تتقدم على الكل في الوجود الخارجي يعني

هذا معطوف على قوله فالحق ١٢

ان العقل اذا قاس الكل والجزء الى الوجود الخارجي يحكم بتقدم ذات الجزء عليه وصفه الجزئية متأخرا عنه اذ حقيقة ان الكل والجزء في

الخارج امر واحد موجود ان يأخذ صفة الجزئية متحقق في كل جزء فاحسن عما الروية وقاس على سلامة الفريحة ١٢ منه

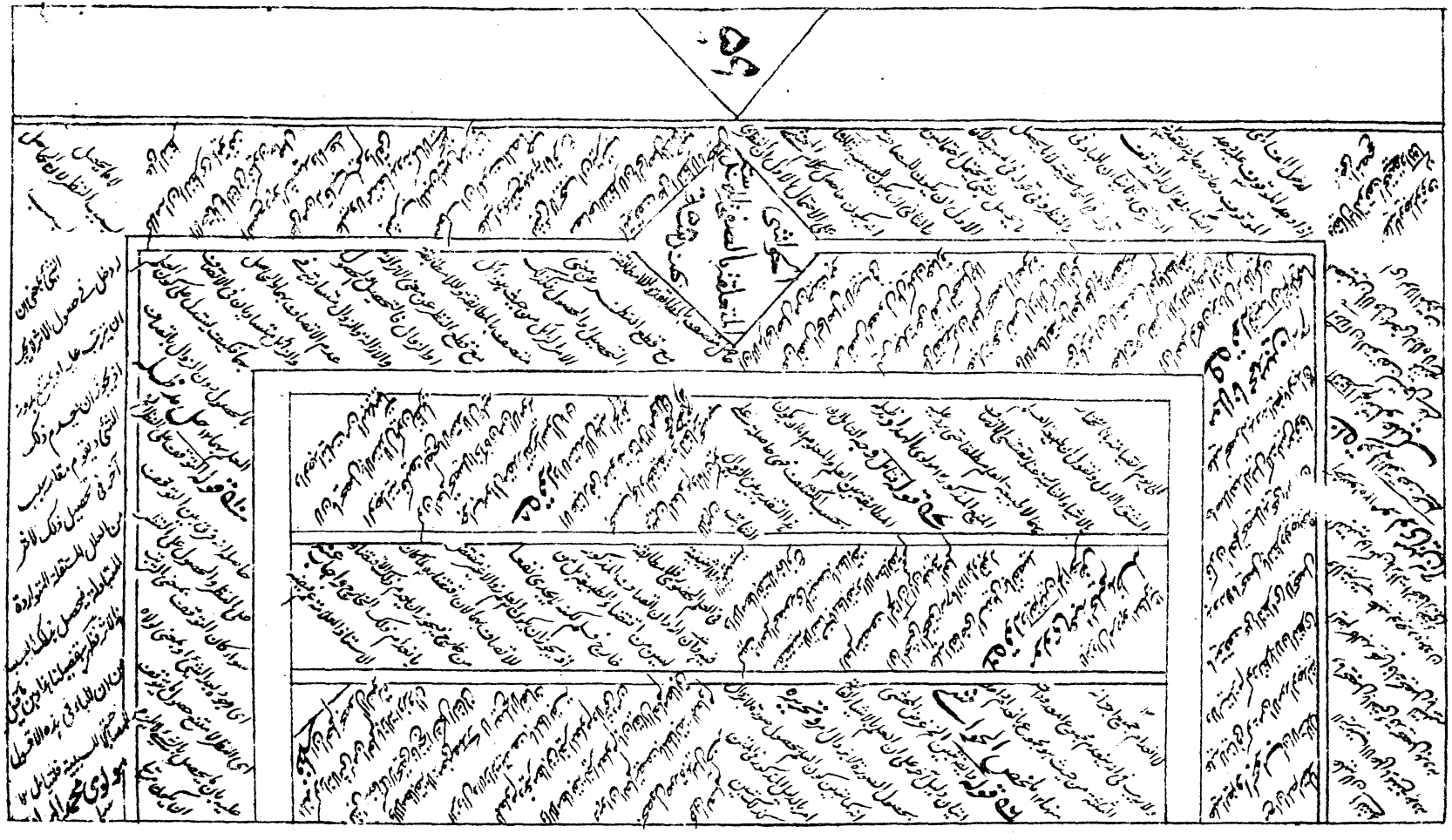
اي الثاقب ١٢

فتبين بطلان هذا في الحكمة فتبين بهذا ان العلم تحصيلا ازالة وكان كون العلم تحصيلا ازالة من الامور التي نجد عاريا نفسنا ولا نحتاج فيها الى بيان والامر الحاصل عند العلم باحد المعلومين غير الحاصل عند العلم بالمعلوم الاخر

قوله

قوله

قوله



الحواشی المتعلقة بالصفحة الهندسية

بهذه السنة ٦١

لما سبق فيلزم ان يكون كل معلوم امرا في العقل يطابقه وهو العلم وحده دون العلم وما عداه

قوله لما سبق اي وقوله لانه لو كان العلم باحدهما عين العلم بالآخر وذلك لان الحاصل الواحد ليس له الا حصول واحد وقوله اخر لو كان الحاصل عند العلم هذا عين الحاصل عند العلم بذلك يلزم تحصيل الحاصل غير التحصيل الاول وقوله لانا نشتهر ان النفس في ان واحد لا يتوجه الى شيئين قوله فيلزم ان يكون اه فان قلت يجوز ان يكون ذلك لامر اعتباري لا يجري فيه المطابقة والا مطابقة كالاضافة بين العالم والمعلوم على ما هو مذهب جمهور المتكلمين قلت العلم يتصف بالمطابقة والا مطابقة كما يشهد به الضرورة فيلزم ان يكون كل معلوم امرا مطابقا له هذا لكن لقائل ان يقول فلا حاجة الى ما ذكره من المقدمات بل يكفي ان يقال العلم يتصف بالمطابقة واللا مطابقة وغير الصورة الحاصلة لا يتصف بهما فقد يقال العلم لينسبة بين العالم والمعلوم لان تحقق النسبة في تحقق المتنسبين 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

هذا البيان على تقدير ان يكون العلم عين الحاصل ايضا فنقول كما يمكن ان يتوهم على هذا التقدير ان العلم بهذا هو الحاصل بالمطابقة كذلك يمكن ان يتوهم ان العلم بذلك هو الحاصل بحصول آخر منه اشارة الى ان يجعل العلم على تقدير ان يكون بزوال الحاصل بحصول والع

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

ردّ على الاعتراض السابق ١٢

بها كما يحكم به البداهة فذلك والنحو من التحقيق ليس كافيا وبهذا ثبت ما ذهب اليه المحققون

اى بالاشياء ١٢ في الاذهان العالمية ١٢

ان المعلوم بالذات هو الصورة العلمية فتامل

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 كما يبرهن على ذلك 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 معلومة بالذات من حيث هي هي لا من حيث انها ملتفتة

اى الصورة ١٢

بالعوارض الذهنية والا لاحتاج الى اثبات الوجود الذهني بالبرهان الخارجي 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 علم بالذات لكون معلوما لدى الصورة الذهنية معلوما بالذات والعلم الحصولي

علم بالعرض لكون معلوما لي الشيء الخارجي معلوما بالعرض ليس بشيء ونشأ عن اهمال هذه الدقيقة واشتباه

خبر ان ١٢

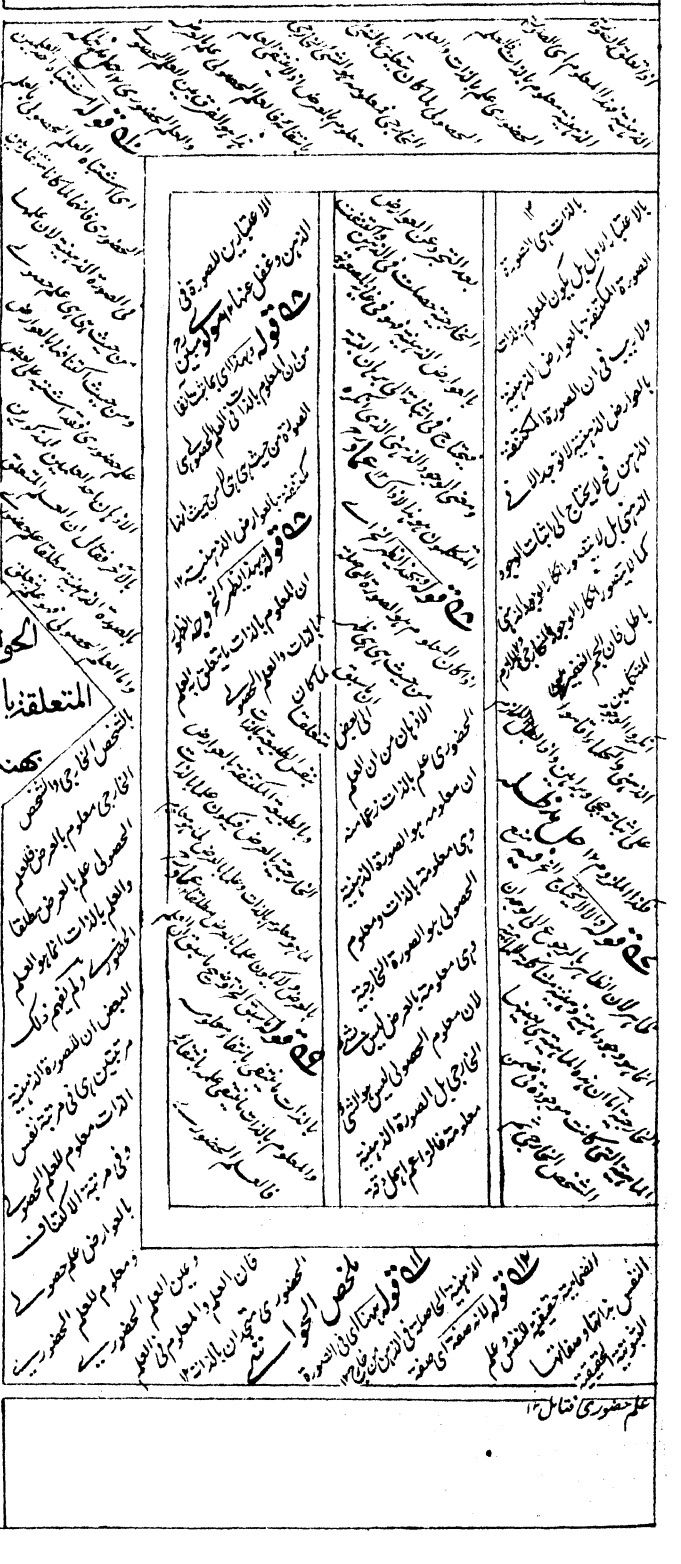
احد العلمين المتغايرين بالاخر لان ههنا علمين الاول علم متعلق بالماهية من حيث هي هي مع

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

معلومة بالعرض هذا العلم حصولي لانه ليس الا حصول صورة شيء في العقل والثاني علم متعلق بالعلم الاول الذي هو العارض

اى بسبب الانكشاف فيها وذلك العلم علم حضوري لانه منعقد النفس وعين النفس بما انها موصوفة بكذا قد يقرر في محله

الحواشي المتعلقة بالصفحة المهندسة بهندسة ٦٢

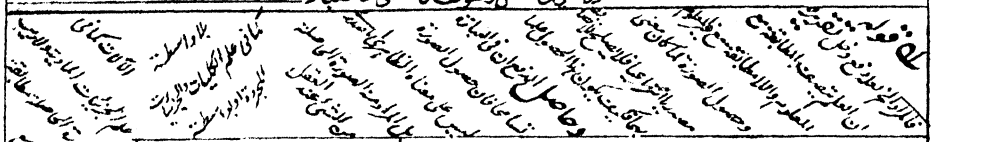


الحواشي المتعلقة بالصفحة الهندسية

مولوي فضل امام

بسم الله الرحمن الرحيم

وذلك هو المراد بحصول صورة الشيء في العقل ويجب أن يكون هذا العلم أعم من أن يكون مطابقا للمافي نفس الأمر وغير مطابق جازما أو غير جازم فيشمل جميع التصورات والتصديقات إذ المنطق إنما يبحث فيه عن المعاني الكلية الشاملة وعن الصناعات الخمس وإذا تقرر هذا فنقول نفس النفس بأمر أحدها بأنه عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل وهو بهذا المعنى الأعم باعتبار



فان المناقشة فيه بحسب الاصطلاح قوله وذلك هو المراد بحصول الصورة الحاصلة إذ المطابقة

اي في الملاحظة المذكورة في قوله واست خبيرا الخ

واللامطابقة انما هي بحسب نفس الامر قوله وهذا بناء على ان مورد القسمة في التصور والتصديق هو العلم بمعنى الصورة الحاصلة

لان الحصول بمعنى مصدر بني للاصبع للاتصاف بها

كما حققناه قوله ويجب ان يكون اه وانما لم يعم العلم بحيث يشمل التصورات ايضا لان شمول

في صدر الكتاب

العلم لها ظاهر بخلاف شموله للتصديقات الغير المطابقة وغير الجازمة وشموله للتصديقات

اي للتصورات

المطابقة والجازمة وان كان ظاهرا لكن اورده بواسطة مقابلته قوله فسر التصور اه التصور

اي تنجالا اصلا حتى يلزم الترجيح بلا مرجح

بالتفسير الاول كان في صرافة العموم ومحوضة الاطلاق حتى يتعلق بكل شيء ويصدق على نفسه

ونقيضه بالحمل العرضي والتصور بالتفسيرين الآخيرين وان كان يتعلق بكل شيء على ما ذهب اليه

المحققون ولذا قيل لا حجر في التصور لكن لا يصدق على نفسه ونقيضه بالحمل العرضي على جميع النقادين

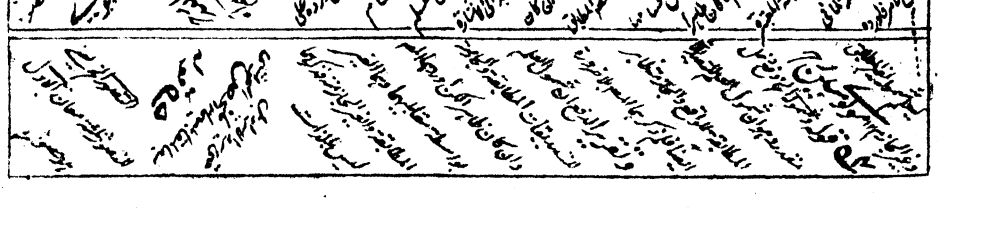
فان قيل ان يقول المدرك العالية مع ما فيها من الصور العلمية على التحقق الاشياء الخارجية والذهنية وعلى تقدير انتفائها يلزم

انتفاء المعلوم وهذا وخارج قطعا بديهة لعدم هذا بداهة الوهم كما زعم قوم وانا لعدم ان طوفان نوح عليه السلام مثلا لم تقدم على بعثته موسى عليه السلام

ولو لم يكن فلك وذكرت انه منسوب الى بداهة الوهم لما دل البرهان على خلافه منه لان كل واحد من الصورة الحاصلة ونقيضها من المقولات

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 ان يكون نفس مفهوم النسبة المقيد بعدم الحكم وبعدم اعتباره ونقيضها مع الحكم او اعتباره



مرادف للعلم وثانيهما انه عبارة عن حصول صورة الشئ في العقل فقط وهو محتمل لوجهين احدهما حصول صورة الشئ مع اعتبار عدم الحكم وثانيهما حصول صورة الشئ 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 وينسب هذا التفسير الى الحكماء وفسر الحكم بثلث تفسيرات احدها بانه عبارة عن انتساب امر الى اخر ايجابا او سلبا

قوله مرادف للعلم اي العلم الذي هو مورد القسمة **قوله** وهو محتمل لوجهين اه هو غير محتمل للوجهين الاخرين اي حصول صورة الشئ مع عدم اعتبار الحكم وعدمه وحصول صورة الشئ مع عدم اعتبار عدم الحكم لعدم ملاءمتهما للمساذجية 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 اولا 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 المجازية لا يخفى ان الاذعان والقبول ايضا من تفسيراته كما يدل عليه ما قال في شرح المطالع

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

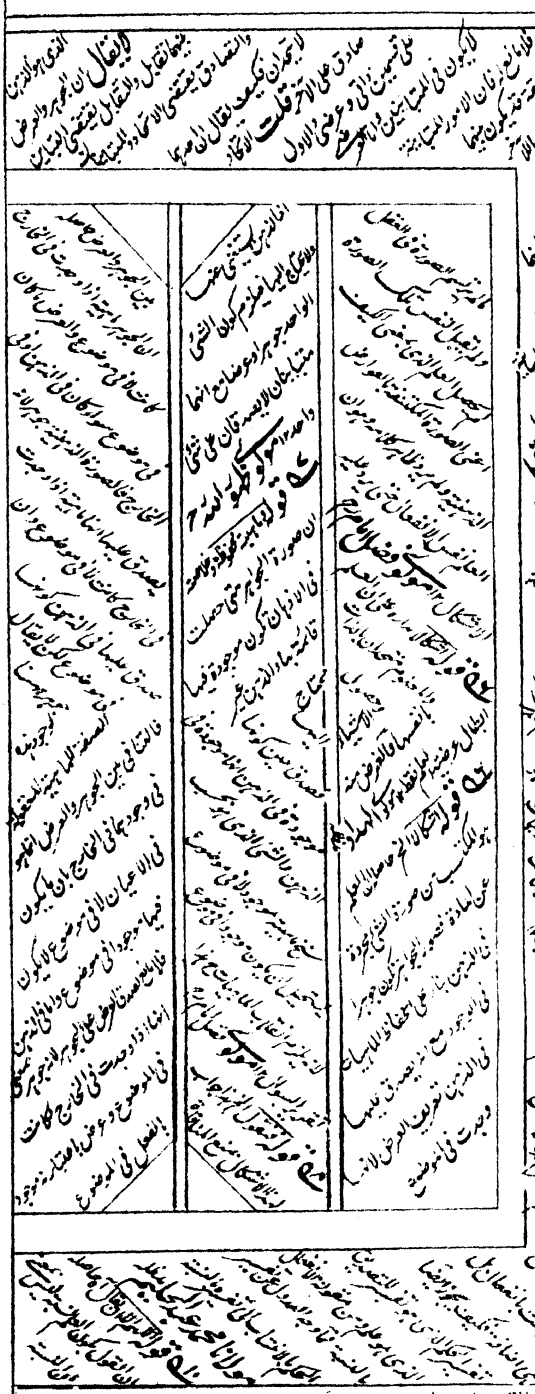
الحواشي المتعلقة بالصفحة الهندسية

بحر العلوم المغفور له مولانا عبد العلي الانصاري رحمه الله

مولوي محمد مبين

محمد ابو تراب رحمه الله

الحواشي المتعلقة بالصفحة المقابلة بهندسة ٦٩



قوله وثانيهما بانه عبارة عن نفس النسبة ٥١ ايراد هذا التفسير في هذا المقام غير مناسب لان الكلام

في الحكم بمعنى التصديق لا الحكم بمعنى جزء القضية ٥٢ قوله لان الانتساب آه لا يخفى

ما فيه فافهم ٥٣ قوله والعلم انفعال آه للمذهب المنصور في العلم انه من مقولة الكيف كما تقرر

في موضعه ٥٤ لعله اراد ان العلم حاصل بالانفعال ٥٥ اعلم ان ههنا اشكالا ٥٦ مشهورا اورده

الشيخ في الهيات الشفاء واجاب عنه حيث قال القائل ان يقول العلم هو للنسب 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 ٥٧ محفوظة سواء نسبت الى ادراك العقل لها او نسبت الى الوجود الخارجي فنقول ان ماهية

الجوهر جوهر بمعنى انه موجود في الاعيان لا في موضوع وهذه الصفة موجودة لماهية

الجواهر المعقولة فانها ماهيتها من شانها ان تكون موجودة في الاعيان لا في موضوع

٥٨ لا يخفى ان النسبة ايضا ليست من الانفعال اللهم ٥٩ الا ان يقال المراد هو النسبة من حيث انها

موجودة في الذهن ولا شك انها حينئذ تصير علما وانفعالا وبهذه العناية ٦٠ لا يتجه

ما اورد في الحاشية الاولى ان ايراد هذا التفسير غير مناسب ٦١ منه

٦٣ قوله لا يخفى ما فيه فافهم

٦٤ قوله مولوى عماد

٦٥ قوله لا يخفى ما في قول المتن هو وما قال المحشي

٦٦ قوله مولوى عبد الحكيم ظ

اي ان هذه الماهية معقولة عن امر وحدة 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 انتهى لا يخفى عليك ان القول بعرضية الصورة الجوهرية مناف لحصر العرض

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 هيهنا هو ان 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

سيتكشف عنك غطاؤه واما الحقيقة الحاصلة في الذهن من حيث انها متكيفة بالعوارض

الذهنية بان يكون التقييد داخلا والمقيد 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

قوله کما یکشف عنک عطاؤه

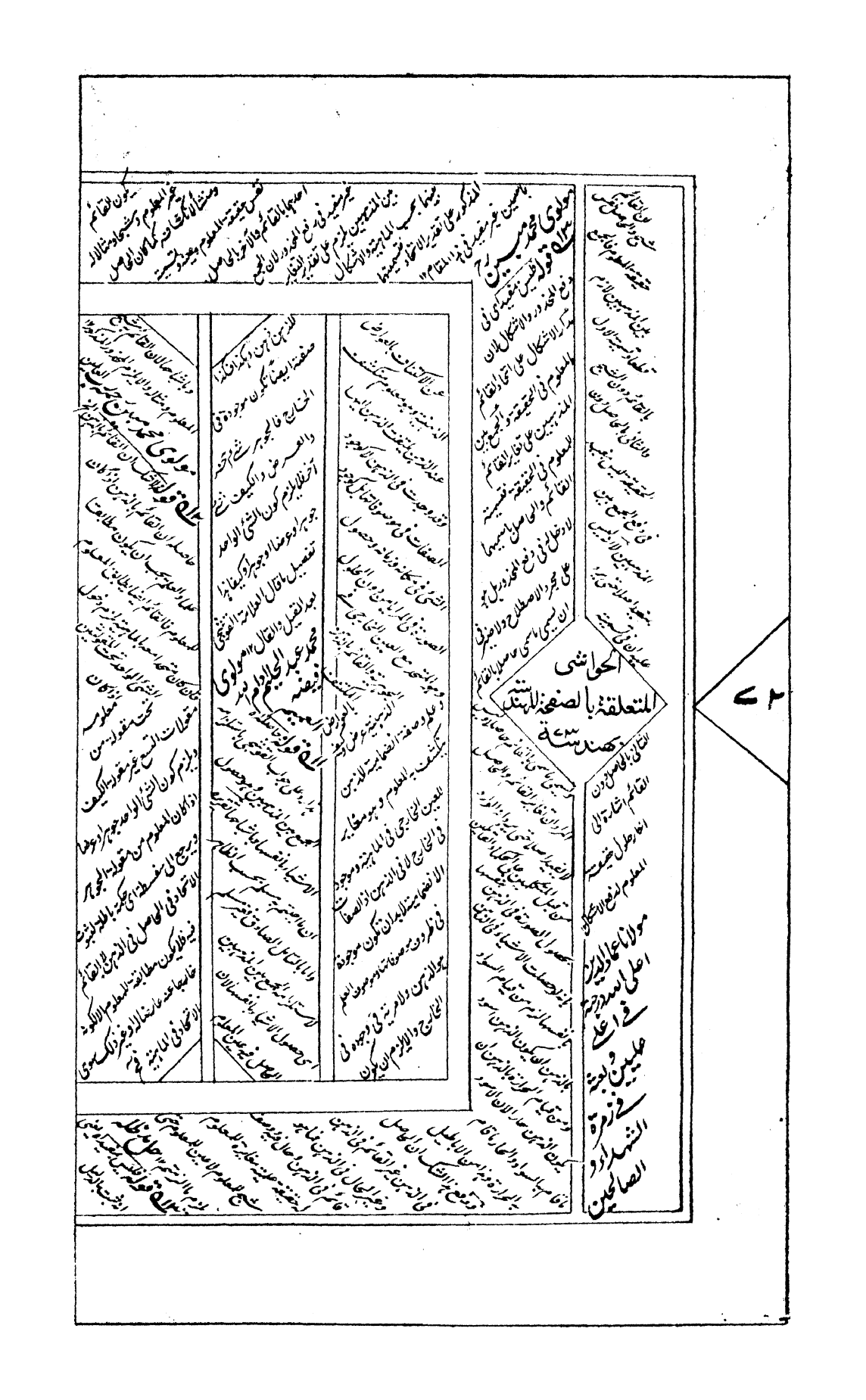
مولوی جمال الدین رح

قوله وان کان کیفا

قوله کالاشکال

مولوی حماد الدین رح

الحواشی المتعلقة بالصفحة الہندسیة



وما أورد على الحصر من النقض بالوحدة والنقطة فمدفوع لان الوحدة ليست
من الموجودات الخارجية والنقطة من مقولة الكيف كما صرح به الفارابي في التعليقات
حيث قال النقطة كيفية في الخط وهو مثل التربيع لانهما حالة للخط الملتاهي 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
ولا شك ان القائم بالذهن لما كان علما يجب ان يكون صورة مطابقة للمعلوم
فاما ان تكون مغايرة له او متحدة معه والتالي باطل والا يعود الاشكال ويرجع الى
السفسطة لثبوته في الحاصل في الذهن فنقلين الاول فالقائم بالذهن شبيه
المعلوم كما ان الحاصل في الذهن نفس حقيقته واما تسميته احدهما بالقائم والآخر
بالحاصل فليس مفيدا كما لا يخفى منه

ان القائم بالذهن شبيه المعلوم 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

فعاد الاشكال فاجاب عنه بعضهم بان الجهل بعد ما وجد في الذهن يصير عرضا

وكيفا بناء على ان مرتبة الماهية متاخرة عن مرتبة الوجود وتابعة لها ولا يخفى

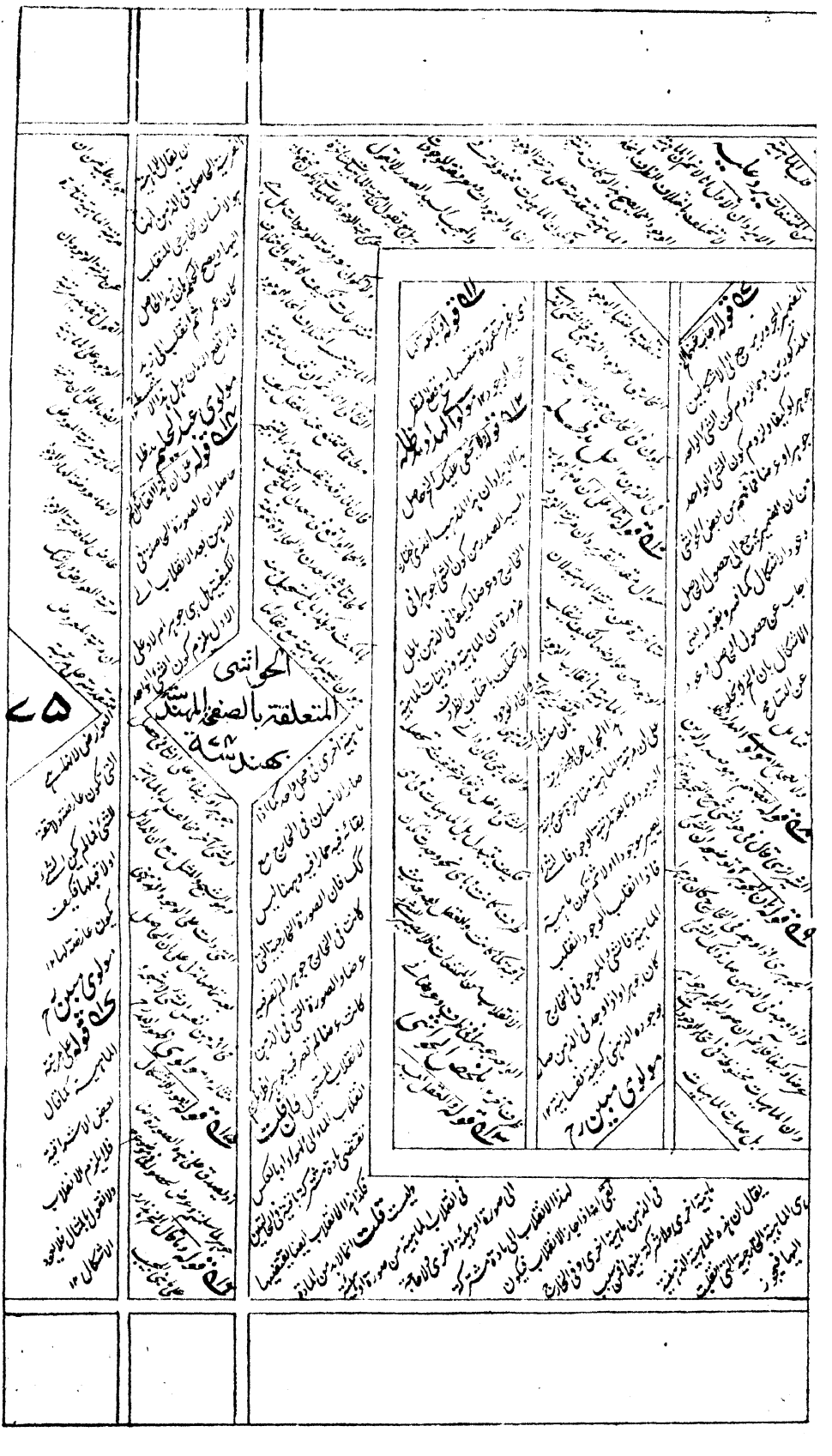
عليك ان هذا المذهب خارج عن مسلك العقل ضرورة ان الماهية وذاتياتها

لا يختلف باختلاف الظروف وانحاء الوجود والعقل بعد قلب الماهية من الممتنعات

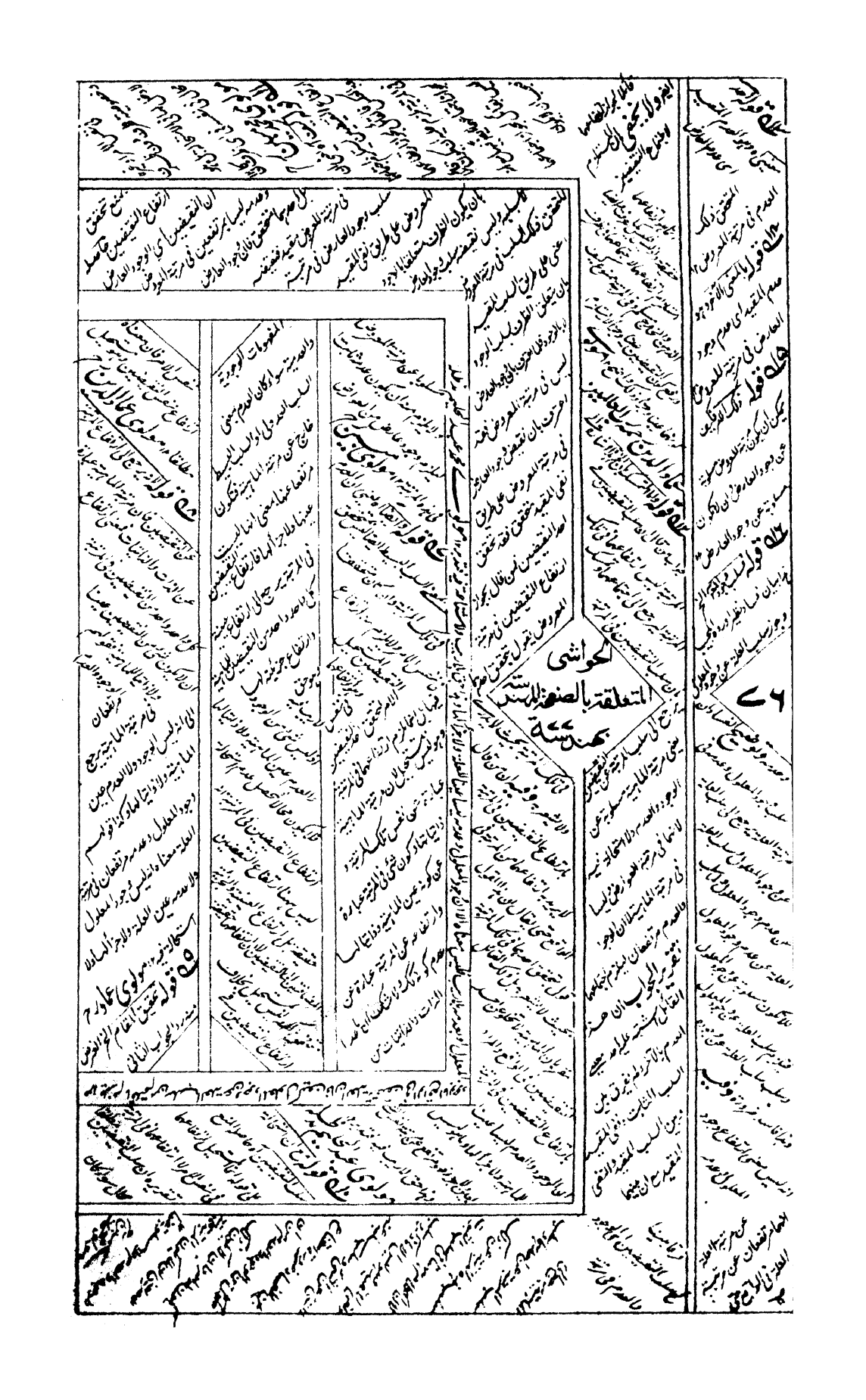
على ان هذا القائل اما ان يقول بانتفاء الجوهرية او بقائها فعلى الاول يرجع قوله هذا

الى القول بحصول الشبح والمثال وعلى الثاني يعود الاشكال كما قال ان مرتبة الوجود مقدمة

على مرتبة الماهية فهو ايضا باطل لان مرتبة الماهية مرتبة المعروض ومرتبة الوجود مرتبة العوارض


الحواشی
المتعلقة بالصفحة الهندسية
بهندسة

الحواشي المتعلقة بالصفحة المسندة بهذه الشبكة



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 والا لزم ارتفاع النقيضين فيها مع انه ايضا من العوارض حال كونه مضافا الى المعروض فتقول

اي الوجود والعدم

جواب لا اعتراض

العدم الذي هو من العوارض هو العدم بمعنى السلب لعدمي لا العدم الذي هو نقيض الوجود هو العدم بمعنى السلب البسيط وايضا ارتفاع النقيضين المستحيل انما هو ارتفاع النقيضين في نفس الامر واللازم ههنا ارتفاعهما في المرتبة

جواب آخر للاعتراض

وهو ليس مستحيلا 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 فتحقيق المقام ان نقيض الوجود في المرتبة سلب الوجود فيها على طريق نفي المقيد لا سلب الوجود المتحقق ذلك السلب فيها اعني النفي المقيد فالقول بان الوجود ليس في المرتبة هو بعينه قول بتحقق نقيض الوجود فيها على الطريق المذكور فمن قال بجواز ارتفاع النقيضين في المرتبة يقول بتحقق احدهما فيها من حيث لا يدريه مع ان استحالة سلب النقيضين ليس بخصوصية ظرف دون ظرف بل هو في نفسه مع قطع النظر عن اي ظرف كان كما يشهد به الفطرة السليمة كيف وارتفاع النقيضين في ظرف يرجع الى اجتماعهما في ذلك الظرف اذ يتحقق سلب الوجود في ذلك الظرف عند نفي الوجود عنه وتحقق سلب سلب الوجود فيه عند نفي سلبه عنه واما التمسك بان سلب النقيضين في المرتبة يرجع الى سلب المرتبة عنهما فناش عن اشتباه معنى العدم بالمعنى الاخر لان الكلام ههنا في سلب الثبوت ونفي المقيد لا السلب الثابت والنفي المفيد فسلب النقيضين في المرتبة يرجع الى سلب المرتبة عن احد النقيضين وسلب سلبها عنه وهو بين الفساد ضرورة امتناع خلو كل من الوجود والعدم عن ان يكون لهما وان لا يكون لهما الا مع سلبه في وجود المعلول وعدمه في مرتبة العلة مثلا يرجع الى سلب العلة عن الوجود وسلب سلبها عنه ١٢ منه

تمت

فان قلت التقدم عند القوم منحصر في التقدم بالاقسام الخمسة 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 ذلك التقدم مما صرح به المحقق الطوسي في نقد التنزيل
وقد عبر الشيخ في الهيات الشفا عن هذا التقدم 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 يلزم تعقلها موقوفا على
تعقل الغير ولا يلزم فيها اقتضاء انقسام المحل ولا اقتضاء النسبة والكيف

قوله فان قلت التقدم عند القوم منحصر في التقدم بالاقسام الخمسة المشهورة
قلت هذا التقدم وراء ذلك التقدم مما صرح به المحقق الطوسي في نقد التنزيل
قوله فان قلت التقدم عند القوم منحصر في التقدم بالاقسام الخمسة المشهورة
قلت هذا التقدم وراء ذلك التقدم مما صرح به المحقق الطوسي في نقد التنزيل

الحواشي المتعلقة بالصفحة المقابلة

بهندسة

الذي هو عرض عام واعم من المقولة هو عرض موجود في الموضوع بحيث لا يكون
في التعريف في الفهم
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
كالبياض كالكتابة زيد مثلا
ليشكل بالصورة الجزئية الحاصلة من الاضافة المخصوصة او المقدار المتشخص مثلا
كذراع من الجسم مثلا
وانا نقول وبالله التوفيق ومنه الوصول الى التحقيق الاشياء اذا حصلت
في جواب الاشكال
في الاذهان يحصل لها وصف وهو ليس بحاصل لها وقت كونها في الاعيان
تتبعه صورتها ايها
ويحمل ذلك الوصف عليها فيقال مثلا الانسان صورة علمية وعلم ولا شك
اي تلك الاشياء
ان المحمول في تلك القضية ليس نفس الموضوع ولا ذاتيا له والا لكان محمولا عليه
اي المعلوم
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
اي ذلك العلم
الذهن وهو ليس الا من مقولة الكيف لصدق رسم الكيف عليه وما وجد في
اي العلم
الذهن عرض لانه موجود في الموضوع وتابع للموجود الخارجي لانه متحد معه في الماهية
وليس هو العلم حقيقة
النوعية فهو ان كان كيفا فذلك ايضا كيف وان كان جوهرا فذلك ايضا جوهر وهكذا
اي الموجود الخارجي

الشيخ الرئيس فانه موجود بالفعل في الذهن

قوله

قوله لا يخفى عليك ان ذلك الخ اي ذلك الوصف

قوله

قوله ويحمل ذلك الوصف عليها الخ

قوله

قوله فهذا الحمل حمل عرضي الخ

قوله

قوله فالعلم حقيقة هو غير الحاصل في الذهن الخ

قوله

قوله وهو ليس الا من مقولة الكيف الخ

قوله

قوله الذهن عرض لانه موجود في الموضوع الخ

قوله

قوله النوعية فهو ان كان كيفا الخ

قوله

قوله وهكذا

قوله

قوله الذي هو عرض عام الخ

قوله

قوله بحيث لا يكون تعقله موقوفا على تعقل الغير الخ

قوله

قوله ولا اقتضاء النسبة

قوله

قوله ولا يخفى عليك ان ذلك الخ

قوله

قوله ليشكل بالصورة الجزئية الخ

قوله

قوله وانا نقول وبالله التوفيق الخ

قوله

قوله في الاذهان يحصل لها وصف الخ

قوله

قوله وهو ليس بحاصل لها وقت كونها في الاعيان

قوله

قوله ويحمل ذلك الوصف عليها الخ

قوله

قوله ان المحمول في تلك القضية ليس نفس الموضوع الخ

قوله

قوله على تقدير كونه في الخارج ايضا

واطلاق العلم على الحاصل في الذهن من قبيل اطلاق العارض
من العلوة التي اختلط بها ما هو العلم حقيقة
على المعروض مثل اطلاق الضاحك على الانسان في العارض
ليس الا عرضا ومن مقولة الكيف والمعروض ليس
المقولة
الا عرضا قائما بالموجود الخارجي ولقد اطنبنا الكلام
في المقولة
في هذا المقام اذ ههنا قد تحيرت الافهام واختلفت
الاقوام وزلت الاقدام

تتمة

خاتمة الطبع بعون الملك العلام الذي جعل المنطق وسيلة الافادة وافاض البيان من
المعقولات وفضل الانسان بشرف العلم على سائر انواع الموجودات قد استنسب لجمع الحواشي الزاهية
على الرسالة القطبية تحشية السميع العليم الهمام الالمعي الى المذهب فهيم الشان مولانا
المولوي محمد المداد خان دام فيضه الامتنان في اوائل جمادي الاولى من شهور سنة سبع وثمانين
بعد الف ومائتين من هجرة نبي الخافقين على هاجرها التحية تعاقب الملوين في المطبع النظامي
الواقع في الكابور صانها الله عن الفتن والشرور وكان هذا الطبع المطبوع لامر معدن المروة
مخزن الفتوة جامع العلوم العقلية والنقلية كانه مجمع البحرين مولانا المولوي خادم حسين
حصل ما تمنا في الدارين باهتمام هذا الراقم الراجي الى الغفران محمد عبد الرحمن
بن الحاج محمد روشن خان اسكنه الله في روضة الرضوان

٨١

تتمة القول
بالعلم من مقولة
الكيف

العذر عند کرام الناس مقبول

اعلموا ایها الطلاب انه لما فرغ النساخ من نسخ هذا الکتاب حضر کلهم فعنّ عن هذا الاقل من افراد الانسان ما عنّ فنبه نوعا من الخلل والنقصان

اما الاول فمنه ما حرر بعد الاسم المعظم مولانا الحاج الحافظ محمد عبد الحلیم ظله وعم فیضه وغیره مما یدل علی حیاته المفیضة لفیضه العمیم مقام رحمه الله وادخله الله جنات النعیم **وعذره** جعل الکاتب المجاور ترجمة مولانا الممدوح بجوار رحمة ربه الغفور الرحیم ولو اعتذر من قبله لدفع هذا الخلل بانه ایماء الی نیله مقام الشهداء الذین فی حقهم قال عز من قائل وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ ۚ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَٰكِن لَّا تَشْعُرُونَ ۝ لانه رحمه الله مات مریضا ومن مات مریضا مات شهیدا الحدیث لاکن **واما الثانی** فانه فی بعض المقام ترک من اول اعلام الاعلام مایدل علی التعظیم والاکرام **فعذره** بانه التزم ابتداء کل حاشیة من وسط السطر وابتداؤه وانتهاؤه علی انتهائه فلاجل هذا الامر فی بعض المواضع لم یسعه المقام التحریر مایدل علی التکریم والاحترام والمحو والاثبات لاصلاح هذه الشنیعة من کل صحائف الکتاب کما علم فی غایة الاشکال فلاجرم حکم الضرورة ترکت علی الحال فان الضرورات تبیح المحذورات ۞ واللہ یقبل التوبة عن عباده ویعفو عن السیات

کشف الرموز المرقومة فی الحواشی الکاشفة للخبایا والغوامض

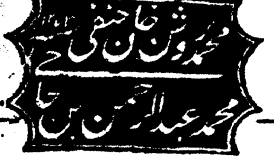
مکتبی	مکتبی من بحر العلوم مولانا عبد العلی المرحوم غفرله الله الحی القیوم
حسن	رمز من حاشیته ملاحسن افیض علیه شآبیب الرحمة والمنن
عماد	شارح عن شرح مولانا عماد الدین اعلی الله درجته فی اعلی علیین
مب	کنایة من تعلیقات مولانا محمد مبین بعثه الله فی زمرة الشهداء والصالحین
ظهور	مشعر عن الحل لمولانا ظهور احمد برد الله مضجعه وطاب ثراه
ولی	اشارة الی تحریر مولانا ولی احمد جعل الله الجنة مثواه
فضل	تنبیه علی افادات مولانا فضل امام صیّر الله دار المقامة دار السلام
احمد	اشعار عن حواشی قاضی احمد علی السندیلی غفرله الله العلی
رستم	مبنی عن تحریرات مولانا رستم علی عفاعنه الله القوی
ارتضا	کاشف عن شرح قاضی ارتضا علیخان اسکنه الله بحبوحة الجنان
عبد جل	مرموز لجل الحافظ الحاج مولانا محمد عبد الحلیم ادخله الله جنات النعیم
ملخص	ایماء الی خلاصة الحواشی للعلماء الاعلام اقامهم الله فی وسط دار السلام
المداد	مشار به الی فوائد جدیدة وعوائد مفیدة لمولانا المداد خان ادام الله ظله وفیضه بالجود والاحسان

الالتماس

لما کان هذا الکتاب املائی فی دفتر الحکمة العلمیة کورنت کلکتة التی هی دار الامارة فلا یطبعه بدون اجازة هذا العبد المعتنی بالطبع عوض احد من الی المطابع و ارباب التجارة ویعلم انه مطبوع فی المطبع النظامی الواقع فی الکانپور قد ختم ختمه ورسم علامة خطه علی الختم صین عن مکاره الدهور

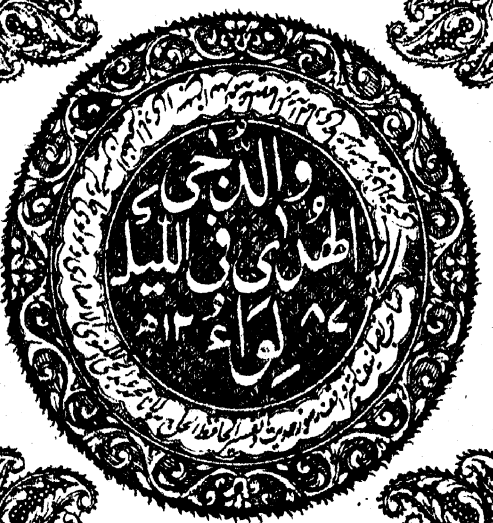
العبد

عبد الله بن حاجی محمد روشن خان حنفی بقلم خود



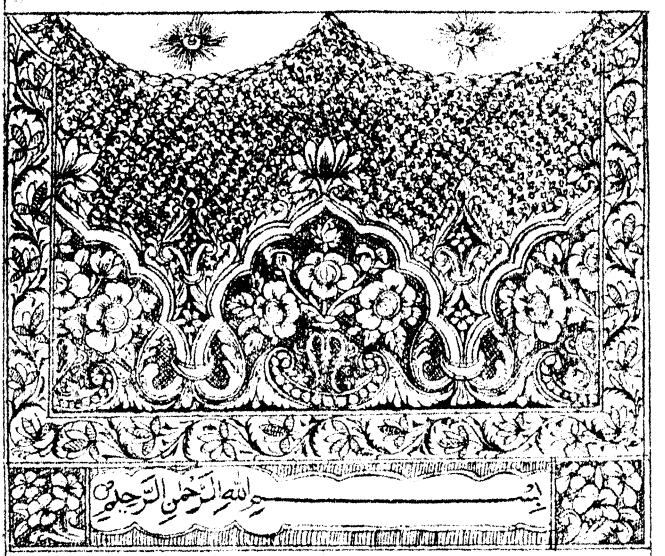
ماشاء الله لا قوة الا بالله

بفضل و فضیلت بخش لسان جهانی فضائل عالم و بهجت بصار رموز جهان حسنت مبانیش بحر موج درت کمال اعدل متین فی جلال



باهتمام سپاهی غفران محمد عبدالرحمن خان صاحب محمد دلشاد خان منشور ترجمه تاریخ دربار اعظم محمد مصطفی خان مبدر

در مطبع نظامی واقع کانپور مطبوع گردید



بسم الله الرحمن الرحيم

الخطبة والحمد والنعت ووجه التأليف

يُسَبِّحُ لِلّٰهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ الْمَلِكِ الْقُدُّوسِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ هُوَ الَّذِي بَعَثَ
فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ
صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا لِتَنَالُوا مِنْ عِنْدِ رَبِّكُمُ الْكَرِيمِ جَنَّةً وَنَعِيمًا وَبَعْدُ يَقُولُ الْعَبْدُ الضَّعِيفُ
الذَّلِيلُ لَا خَلَاقَ لَهُ مِنَ الْحَسَنَاتِ وَلَا بِضَاعَةَ لَهُ إِلَّا السَّيِّئَاتُ غُلَامُ يَحْيَى بْنِ نَجْمِ الدِّينِ
الْبَهَارِيُّ جَعَلَ اللّٰهُ وُجُوهَهُمَا نَاضِرَةً إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةً مُسْفِرَةً ضَاحِكَةً مُسْتَبْشِرَةً إِذْ كُنْتُ
قَدْ صَرَفْتُ حِينًا مِنَ الدَّهْرِ فِي غَوْصِ الْفَرَائِدِ فِي النُّومِ وَالدُّرِّ بِحُضْرَةِ قَامُوسِ الْعُلُومِ وَالْحِكَمِ صَبَاحَ
الدِّرَايَةِ مِنْ بَيْنِ الْأَمْصَارِ لِلذَّكَاوَةِ وَالْفِطَانَةِ أَسَاسُ الْكَرَمِ وَالْكَرَامَةِ فَمِنْ أَذْكِيَاءِ
الْعَصْرِ هَامُ كُمَلَاءِ الدَّهْرِ فَصُّ خَاتَمِ الشَّرِيعَةِ نُقَّادُ جَوَاهِرِ الطَّرِيقَةِ بَابُ مَدِينَةِ الْعِلْمِ الْأَعْلَى
وَلَا دُنِّي مَوْلَانَا بَابُ اللّٰهِ الْجُونْفُورِيُّ سَلَّمَهُ اللّٰهُ تَعَالَى شِعْرًا لَا يُدْرِكُ الْوَاصِفُ الْمُطْرِي خَصَائِصَهُ

وان يك سابقا في كل ما وصفناه شرعا في تعليقات السيد الزاهد على
الرسالة القطبية من المغلقات ما يضيق القرائح الذكية ريثما نرجو احد حوم ارتفاع
سدفه ولم يضع بشر مصباحا دون عتبته فاختلج في صدري ان الدهر فيما يغنيه عن
المفتاح بالافتتاح وبعده عن المصباح بالاصباح الا ان قلة بضاعتي قد يثبطني عن القحام
على هذا المرام وضيق باعتي يعوقني عن الانتصاب في هذا المقام حتى التمس مني
مرة بعد اخرى اخي واعزي حبيبي الصدري الشيخ علم الهدى متعنا الله تعالى بما يفيضه
بعده عما نحجوه ولواجد طي الكشح عنه جيدا وحريا فاقدر منه عليه داعيا من الله رشدا
وسبيلا فجاء بحمد الله مصباح الدجى بل للفرقان الشمس والضحى سميته بلواء الهدى
في الليل والدجى والله اسئل ان يجعله ممدودا مادام خيام العلم معهودا وهو حسبي ونعم الوكيل
ونعم المولى ونعم النصير قوله الحمد هو الشكر وقضاء الحق والحكاية بالكسر العدل والعلم بالغلبة
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
عنده بيد الساطعة المرتفعة العظيم وكذا العميم من صيغ المبالغة مجرور على انه جار على الله
وما بعده فاعله لشان الخطب والامر والاحسان ضد الاساءة في الصحاح كل من ولي امرا
واحدا فهو وليه 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 السلامة والبراءة من العيوب وصوادق التصديقا

من قبيل جرد قطيفتا اى التصديقات الصادقة المطابقة للواقع تقتضي بالنظر الى
نفس ذاتها ان تحضر وتستحصل فى نفس المقدسة عن الادناس لانه كمال لها فان شاءته صلعم
ارفع من ذلك وهذا بخلاف نفوسنا البرزخية فان التكيف بالعقائد الحقة اقصى مراتب كمالنا
وقس عليه الجملة التالية حضر كنصر ضد غاب يقال كان بحضرته مثلثة القدس بالضم الطهر
اسم مصدر والتقديس لتطهير والحقائق جمع حقيقة الامر وفيه ايماء الى انه لما كان حال
الحقائق كذلك فالعرضيات بالطريق الاولى فذاته عليه السلام جامع بين جميع الخاء
العلوم والحمائب بالفتح الفناء وما يقرب من محلة القوم كذا فى الصحاح وروحه تفريع
على ما سبق يعني ان مركز الشيء موضعه ومحله اذ الحال وطبعه يقتضي ان يتوجه ويميل اليه
واذا كان روحه المعلى ونفسه العليا ايضا كذلك بالنسبة الى التصورات والتصديقات
فهو بمنزلة المركز فتشبيه روحه ونفسه فى التنفس بالمركز استعارة بالكناية واثبات كونه
متوجها اليه بالطبع استعارة تخييلية تصورا تها وتصديقاتها بالجزء على البدل وكذا عدله
ولا يخفى ما فيه من رعاية براعة الاستهلال والمنبع ظرف من النبع بتقديم النون على الباء
الموحدة والعين المهملة خروج الماء من العين وعلى الذى باتباعه 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 التشديد
كما فى القاموس من ان المخففة فى الجمال والميسم والمشددة فى الصلاح والدين عظماء
بالضم والفتح والمد جمع عظيم مانس كمساجد من الانس بالضم ضد الوحشة والمانوس

به المجالس فانه موضع الانس اي هم المشار اليهم بالبنان في مجالس عالم القدس ورؤساء
بضمتين ومد جمع رئيس مجالس الانس اى المجلس مع العالم الروحانية هداة جمع هاد
كحماة جمع حام اي حافظ مراسم من الرسم اي العلامة اى 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 هو
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 مرجئ بالقول اذا اراد
لا مرجئه الا مر عناية اهم ولم يقل بدله الاعانة كما هو الظاهر اشعارا بان للاعانة على
الشيء من جانب الله تعالى هو تعلق الارادة به والصون لحفظه الشر نقيض الخير
والغباوة عدم الفطنة والغواية سلوك طريق لا يوصل الى المطلوب شر الغي والغوى
مبارحة ما مع خصم حتى يفوت ما يغنيه ويضع وقته بما لا يغنيه ولا ريب في انه مما ينبغي
ان يسئل الصون عنه وفيه اشارة خفية الى انهما كان صاحبي الدراية والفطانة
فكانه ادعى ان هذه الذكاوة والدراية موروثية له ونفائس المطالب من قبيل جرد قطيفة
وكذا ما بعيده والنفيس ما رغب فيه والمارب من الارب الحاجة والمطالب بما يطلب ويحتاج
اليه فهي موضع الحاجة والرسالة هي الفوائد كانها مرسلة من جانبه الى منعاطيها الحبر للكسر العالم
والصلي بفتح فيهما وعاء العلامة وكذا الفهامة لمجرد المبالغة النحرير بالكسر الحاذق والماهر الفطن
البصير بكل شيء القطب في الاصل سيد القوم ومملاك الشيء ومداره المنيف العالي والامهات

الزاهدية
الخطبة الحواشي
حل

جمع امهة بمعنى الام كالامة 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 وما اكثر ورده كذا في الصراح والحق ضد الباطل والصريح الخالص
والاسعاد الاعانة وها حرف تنبيه اقحم ليئلا يغفل المخاطب عما يلقى اليه فيفوت
المقصود والمستفيض الذي ينيل افاضة الماء او غيره والجود بالضم معروف
قوله تحقق كل فرد منه بعد الخ اى 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 العالم المتجدد الذي ينبئ عن التجدد والحدوث هو العالم الكلي الذي لا يجامع فرد
منه مع موصوفه وعالمه تحققا واحدا قابلا ان يتحقق اولا موصوفه ثم يتحقق ويحدث بعد
زمان ذلك الفرد وان هو الا العالم الحصولي الحادث اذ القديم بقدمه مجامع مع
كل شيء الحضوري 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 يحصل فيه فبقي المقسم
وهو الحصولي على اطلاقه وهو خلاف مقتضى كلامه بعيد هذا وان امكن ان يقال الكلام مسئلة وانصافا با
ما قال في بعض تعليقاته من ان كلام المصنف هذا يدل على ان الانقسام الى التصور والتصديق على
التخصيص اى تخصيص المقسم بالحصولي الحادث ولا يمكن المعارضة بان الصفة وهو

هو قول الذي لا يكفي آه مع كونها معرفة تصير حينئذ عاما مطلقا من موصوفها هو
يدعي المساواة بينهما اذا 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 اذ تصير الصفة
ح عاما من وجه لذا افاد لا استاذ مد ظله ولا يبعد كل البعد ان يقال ان معنى قوله الذي
لا يكفي آه الذي قد يمكن فيه الحصول 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 المصنف اما هو التخصيص بالحصولي واما بالحادث ايضا
وكلا نا نقول حاصل كلام المصنف ان 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 كيفما
اتفق فهما
اجمعوا على اختصاص التصور والتصديق بالحصولي الحادث ولذا شنع المحشي المحقق الفنري على
المحقق الدواني في بعض تعليقاته وعرفوا هما حصول الصورة في العقل فقط او مع الحكم فلو لم
يتبادر ولم يتعارف لم يكن تعريفهم مانعا لصدقه على الحصولي القديم ايضا والمصنف
منهم حيث لم يوجد في كلامه في اي موضع ما يومي الى المخالفة حتى يحمل كلامه ههنا على خلافه
انما النفي في نفي المدين على الاول احالة على المقايسة واعتمادا على الفطرة الوقادة فافهم
فانه من خواص هذا التعليق قوله وهو ليس الا العلم الحصولي احضار الشيء في الذهن لا علم

لخصارة في الاخص والفائدة اتحاد نظم الشرح والمتن **قوله** اذ العلم الحضوري الخ واذا علم
المتعلق بالصورة العلمية وان كان بنفسه متحققا بعد تحقق الموصوف لكن ليس امرا كليا لاوراد
بل هو جزئيات متعددة واما العلم المتعلق بهذا المفهوم الكلي فهو علم حصولي فلا يرد
بقي ايضا ما قيل ان المراد بالفرد الفرد النوعي وليس لعلم الصورة العلمية فرد نوعي واغا له فرد
شخصي او ان المراد من البعدية المذكورة بعدية تكون مقتضى لنفيس 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 فلان اتحاد طبيعة
العلم والمعلوم في الحضوري فيما لا مدخل لوصف الحصولية في اقتضاء البعدية في الصورة
العلمية كذلك لا مدخل له فيه في علمها الحضوري فليتأمل **قوله** وفي الحاشية يلزم التخصيص الخ
ولا يلزم على تفسير الحشي اذ مصداق المتجدد هو الحصولي الحادث لا احدهما فقط فليس
التخصيص الا تخصيص العلم بالمتجدد **قوله** فيها اي صادقا مساويا اي صادقة معها صدقا
كليا اما من جانب الصفة فقط او من الجانبين زعما منه انهم قالوا ان الاعم لعلمه طرق وافرة
لكثرة افراده وقلة موانعه وشرائطه فهو اعرف والاخص بخلافه والصفات الواضحة
لا بد لها من ان لا تكون ادون من موصوفاتها 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 الحاس
مع كونه عدولا عما هو المتبادر وهو المطلق لم يصح تمثيل المنفي بما هو الظاهر بلزم الواجب

وارادة الحضور عند المدرك ويستوجب خلافا وما هو واضح فلابد من المصير الى المطلق ولا
لتحققه 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 لخالفة في
السكوت في معرض البيان بيان كما تقرر في موضعه قوله فالابصار مثلا الخ اى العلم الحاصل
عند الابصار علم حصولي لا حضوري ولا يلزم كون الآلات الجسدانية مدركة اذ لابد
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 بان 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 القدر من الحضور يكفي للانكشاف فالنفي احق بالنفي
قوله في هذا المقام اى في مقام الاستدلال على تخصيص الموجود بالعلم المتجدد قوله
ينبغي ان الحاى ينبغي ان يكون كاسبا ومكتسبا وبديهيا ونظريا اولا وبالذات ليستحسن
جعله 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 الحضور والتصديق بالمطلق يستند نظري منتهي الى البديهي وينعقد الى الفكر والنظر ليس كل فكر صوابا والام يقع الخطا من

Marginalia: الحادث, دليل, على ان النفس الحصولي

اجتماعهما على الصدق والكذب معا انتهى والبداهة والنظرية ليستا على هذا المنابة ضرورة
ارتفاعهما من العلم على تقدير كونهما صفة للمعلوم ومن المعلوم على تقدير كونهما صفة للعلم
فتعين التضاد على تقدير وجودتهما والقدم والملكة على تقدير عدمية احدهما وهي البداهة
ومن شروط الاول امكان التوارد من الجانبين على محل الاخر ومن شروط الثاني من جانب الوجود
فقط وفي الحضوري والقديم لا يتصور ذلك لان المترتب على النظر الذي هو مجموع
الانتقالين النديرين لا يكون الا حصولي الحادث كما يشهد به الضرورة فانتفاؤهما
بالبداهة ايضا غير منصور 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 لم يجوز ان يكون مطلق العلم
جنسا للحضوري والقديم وعدمهما ولا ريب في اتصافه بالنظرية والقول بوضيته لا يخلو عن
مقابلة للمنع بالمنع على ان عدمية النظرية ايضا محتملة بناء على ان يفسر بعدم امكان حصوله بدون
النظر وتحليله بعد تحليله وفيه ما فيه فتامل فانه من خواص هذا التعليق قوله يطلق على
معنيين اي في شائع الاستعمال والا فقد يطلق على انفعالات 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 فقال الجمهور المعنى الاول
وقال بعض الافاضل عنه الثاني والعلامة جمع بينهما لما جمع العلامة القوشجي بين حصول الاشياء
بانفسها وحصول الاشياء باشباحها فكان العلم عنده مشترك لفظي بينهما وفيه

ما فيه قوله في الحاشية الاول على المراد الاول الاول تحققا وتبته وبالثاني خلافه

والحاصل انظن قوعان ما به الانكشاف فيما عدا الحضوري هو الحصول فهو العلم حقيقة

وعليه يتوالكون العلم من مقولة الاضافة كما ظن اخرون بل انه الانتقاش ومن مقولة

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

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

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

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

الا بالمعنى المصدري اصطلاحا دون ما به الانكشاف وهذا كما ان مطلق العلم انما يطلق

على الحضور والحصول بالمعنى المصدري وعلى الحاضر والحاصل بمعنى ما به الانكشاف فلا يتوهم

ما يتوهم فافهم قوله اقول الخ المقصود منه ابطال راي بعض الاناضل 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 او غير حصصية لابد

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 بل

بالاعتبار هذا قال الاستاذ دام ظله قد اضطربت الاقوال في شانها فبعض يدل على التغاير لا عتبار

بدنا وبين الطبيعة الكلية كما يقولون كل منهوم بالنظر الى حصص حقيقي لها وهذا انما يستقيم على التغاير لا عتبار

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

اس عبارة ذلك الرسالة مشتملة على الدليلين اولهما قوله لان حصول الخ والثاني قوله وافراد حصصية الخ تراب

دلالة ظاهرة على التغاير الحقيقي لانه مصرح بجزئية التقييد فتقريع التغاير الاعتباري على
هذا التفسير كما وقع من الاستاذ في شرح المسلم لا يظهر وجهه على ان الجزئية الذهنية غير معقولة
لامتناع الاتحاد بين المقولتين المتباينتين وانتفاء حمل التقييد على الطبيعة والخارجية ثانيا
الحمل الموجب للنوعية ولا ثالث لهما وايضا على تقدير عدم الدخول لا يظهر بينها وبين الشخص
على راي المتاخرين فرق اللهم الا ان يتكلف غاية التكلف ويقال ان الدخول في المفهوم و
العنوان دون المقصود والمعنون كما ان النسبة داخلة في مفهوم القضية دون حقيقتها
وكما ان التشخص داخل في عنوان الشخص دون المعنون والفرق بينها وبين الشخص ايضا باعتبار
العنوان كما في موضوع المهملة القدمائية والطبيعية فارتفع الاضطراب واستقام التفريع هذا
ما ظهر لي الآن لعل الله يحدث بعد ذلك امرا اقول عبد العاصي ان كلام الاستاذ مفتقر
الى توضيح وتنقيح فلا بد ان ابين بهما فاستمع قوله لامتناع الاتحاد الخ ان التقييد من مقولة
الاضافة والطبيعة قد تكون من مقولة الجوهر وقد تكون من غيرها قوله الحمل الموجب بالفتح
اي ثانيا حمل الطبيعة على تلك الافراد الذي يوجب نوعيتها نوعا لها قوله ولا ثالث لهما لان الجزئية
الذهنية عبارة عن اتحاد جزء مع الاخر وكذا مع الكل في الوجود حتى يتحقق الحمل بينهما و
الخارجية بخلاف ذلك وذهنية احدهما توجب ذهنية الاخر لان الاتحاد من النسب المتكررة وكذا الخارجية
فاحتمالا ذهنية احدهما وخارجية الاخر ساقط قوله وايضا على تقديره لا يتقان لكن
الفرق باعتبار الاعتبارية في الطبيعة الماخوذة في الافراد الحصصية وعدمها في الشخصية
اذ لو كان الامر كذلك لما صح حملهم الحصة فيما الشخص فانه مشروط باتحاد المقسم

المفتاح لكلام استاذ توضيح

قال المحشي في بعض تعليقاته انه ليس في الخارج الا شيء خصوصا مقترنا بعوارض مخصوصة
ويقال له الشخص ثم العقل قد يلاحظه لذاته الشيء من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض
ويقال له المطلق وهو الكلي الطبيعي وقد يلاحظ معها بان يكون كل من التقييد والقيد داخلا
او التقييد داخلا والقيد خارجا ويقال له المقيد والخصة قوله على راي المتاخرين اي
بعض من القائلين بعدم حجية الشهرة لتحقق الخصة فان اكثرهم كما يشعر به بعض عبارات
المحشي في بعض المقام يفتون ازالة لتقدمين في القول بحجيته قوله الا ان يتكلف غاية التكلف
فان الظاهر من اعتبار دخول التقييد وخروج القيد فيها الدخول والخروج بالنسبة الى
واحد وهو الملحوظ فانه لا ستارة في دخول كليهما في المفهوم التعبدي لها فالقول بخلافه لا يخالي
الا بارتكاب التكلف بان يقال الدخول بالنسبة الى العنوان والخروج بالنسبة الى الملحوظ قوله
ويقال ان الدخول في المفهوم الخ كما يدل عليه عبارة الافق المبين حيث قال وينبغي ان
تنبه لعدم الفرق في اعتبار التقييد على انه تقييد لا يجعل الالتفات اليه بالذات من حيث انه
امر يعتبره العقل بالطبيعة لئلا يرجع الى ان يصير هو قيدا مع انه غير القيد الاصل فتدبر الخصة
ومرادنا بعدم الفرق ان ليس مشعرا بان المعتبر في كل مرتبة هو التقييد حتى انه لو لوحظ التقييد بالالتفات
اليه على ان تكون طبيعة التقييد بما هو تقييد وتصير قيدا من حيث هو في نفسه مفهوم من
المفهومات كان مناط الخصة التقييد به ولو اعتبر هذا التقييد قيدا كان المعتبر التقييد
بالتقييد بالتقييد بالتقييد وهكذا الى حيث انتهى ملاحظة العقل ولذلك كان كل كلي
نوعا بالقياس الى حصصه وكانت الخصة بعينها هي الطبيعة والفرق بحسب الاعتبار انتهى

ذلك التقييد طبيعة بحيث تكون عبارة الافق مبينا لان التقييد داخل في مفهوم الخصة وان المعنون هنا تمام التقييد وهو خصة

الكلام استاد المحشي صحيح

قوله كما ان النسبة الخ اي على راي المحشي القائل بكون حقيقة القضية هو الموضوع والمحمول
حال كون النسبة رابطة بينهما قوله والفرق بينهما وبين الشخص الخ يعني ان معنون
الشخص والحصة وحقيقتهما وان كان هو الطبيعة بلا امر زائد لكنهما مختلفان
بحسب العنوان والتعبير فان الطبيعة اذا لوحظت بعنوان الاكتناف والاقتران
بالعوارض تسمى شخصا وبعنوان الاقتران بالنسبة التوصيفية او الاضافية الحاصلة
باقترانها مع تلك العوارض تسمى حصة فالمسمى واحد والاسم مختلف باختلاف الاعتبار
كما ان مصداق موضوع المهملة القدمائية والطبعية هو نفس الطبيعة الكلية باعتبار
ملاحظتها مرجيث هي ومع صفة العموم والوحدة الذهنية لكن بشكل حينئذ يطرق
الاعتبارية على الافراد الحصصية دون الشخصية اللهم الا ان يقال انهم ايضا باعتبار العنوان
لاعتبار التقييد الذي هو امر اعتباري في مفهوم احدهما دون الاخر واما الاشكال
لاوجه كان الافراد الشخصية موجودات خارجية والافراد الحصصية امورات ذهنية
كما هو دائر في لسنتهم فيأتي بعد فان الفرق المذكور في هذا المقام لا يخفى نفعه كما لا يخفى
على ما لديه سليمة فافهم قوله وافراده افراد حصصية قال المحشي في حاشيته على
شرح المواقف الوجود بالمعنى المصدري الانتزاعي وكذا سائر المعاني المصدرية لا تتخصص
الا بالاضافات والتقييدات فحقيقته ليست الا مفهومه وحقائق افراده ليست الا
مفهوما انها كيف واذا كانت مفهوما انها عارضة حقا انفها كانت محمولة عليها بالاشتقاق
او بالمواطاة والاول يستلزم كون الوجود موجودا خارجيا والثاني يستلزم حمل المعنى

المصدري مواطاة على معروضه انتهى قال الاستاذ مد الله ظله تقريره المنقال على ما
يخطر بالبال والله اعلم بحقيقة الحال ان افراد الوجود لو كانت مغايرة لحصصها يصدق
الوجود عليها بالحمل الصدقين لانه من لوازم الفردية والتالي بكلا شقيه باطل فالمقدم مثله
اما بطلان الشق الاشتقاقي فلان ذلك الفرد على فرض التقدير عروض لحصة الوجود
مع قطع النظر عن تحققه في ذهن ما وما شاع في ذهن فهو موجود خارجي فهذا ايضا كذلك وحينئذ
ان لم يعرض ذلك الفرد فرد اخر للوجود سوى الحصة بتلك حال جميع الموجودات كذلك فالحاجة
الى الفرد المغاير في شيء منها لانه لا تفاوت في نحو الوجود بزيادة الوجدان او لا فلذلك
الفرد فرد اخر وهلم تسلسل وذلك خلف فهذا باطل واما الشق المواطاتي فاستحالة
لزومها 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 اخر لذلك الفرد المعروض
الحصة الموجودة الخارجية حتى يقاس حال سائر الموجودات عليه وحال سائرها على سائرها فالاحصر
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 سنوحاتها مواطاة باطل فنا مل يقول عبده العاصي بانواع
المعاصي ان ناظري كلام المحشي قد قرروا الشق الاشتقاقي بتقريرات كلها 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
فجميع 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 خارجيا 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 المحصلين اثبات
انحصار الافراد للوجود المصدري في الافراد الحصصية بابطال تلك الحقائق المعروضة
سواء كانت امورا عينية او ذهنية باثبات الاستلزام بين الشق الاشتقاقي للموجود الخارجي
حتى يتفرع عليه الكفاية المذكورة او لزوم التسلسل المستحيل وهو التسلسل في الامور
العينية والتقريب الاول خال عن اثبات الاستلزام المذكور والثاني عار عن ابطال كون تلك
الحقائق امورا ذهنية وبعض الافاضل الذي لم يبد طولا في 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
وان عروض مبدأ الاشتقاق لشيء يستلزم صدق المشتق عليه مع ان الوجود المصدري
مطلقا سواء كان خارجيا او ذهنيا من المعقولات الثانية التي لا تصور ان تكون موجودة
في الخارج وانت خبير بانه مع كونه كفوا للتقرير الثاني عليك كون الوجود المصدري مطلقا من المعقولات

الثانية مسلم واما 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 يبطل بعد ذهب
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 الزوايا لا غرابة المقام لا نثبت 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 بمعنى كما هو الحق
عندهم بناء على ما قال في بعض تعليقاته المرعي بحسب النظر اشتراك الوجود للمصدري لا انتزاعي
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 معه جهات مختلفة بناء على ان مقتضى اختلاف اللوازم انما هو اختلاف الملزومات ولو
بالاعتبار ليس بجيد اذ بناء على هذا الصحيح استنادها الى الوجود بالمعنى المصدري ايضا لتحقق
التغاير بين الوجودين ولو بالاعتبار ولا احتياج الى جعلها مستندة الى الوجود بمعنى ما به الموجودية
بل الجدير في الجواب انما هو الاكتفاء على المبنى عليه فافهم قوله ثم حصر بعضهم الخ وجد العدل
المصر عن تخصيص المقسم بالحادث الى تخصيصه بالمتجدد قوله لا يخفى عليك الخ توجيهه

انه قد تقرر في مقره ان كل واجب سبحانه علما فعليا متقدما على المعلوم وسببا لايجاده اذ
ملاحظة ما في النظام العجيب من الغرائب واللطائف ينادي باعلى نداء على ان موجده علم
اولا ثم اوجده ثانيا وان ذلك العلم ليس زائدا على ذاته سبحانه بان يكون مغايرا او ممتازا عنه
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 لحدوث الزمان والزمانيات
واستكماله بالغير وهو العلم الذي هو عين الممكنات المباينة معه تعم وزيادة صفة العلم
عليه وكل منهما هادم لاساس ما مهدناه فتدبر قوله والتحقيق الخ حاصله ان الاعتراض
انما نشأ من الاشتباه اذ للعلم مطلقا ثلثة معان احدها اسر اضافي في شانه اي لا يتحقق
الا بعد تحقق المتسبين والاستكمال به استكمال بما هو انتزاعي لا يصلح للعينية لا مع
المعلوم ولا مع العالم فادعاء تقدمه والاستكمال به وعينيته لا يبتني لحد واما الاخيران وان
كان كل منهما حضوريا متحققا فيه لكن ما هو عينه تعالى هو الثاني وما هو عين المعلوم هو
الثالث وهما وان كانا متحدين في الممكنات فيهما متغايران في الواجب فعينية احدهما مع المعلوم
لا يستوجب عينية الاخر معه فافهم قوله فهو نفس المعنى الخ اذ كل ما يصدق على 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 الا نكشاف لنفسها ولا لغيرها فصح قولهما
معا على امر واحد في بعض المواد كما في علمه تعالى بذاته لا يوجب العينية كما ظن قوله واما الثالث
واما الثاني فقد يكون غيرية فيكفي تعدد بغيره قوله لكن ما هو عينه الخ وما هو عين
للعلوم فهو الثالث والاول بريء عنهما قوله وهو مبدأ الخ دفع لاستبعاد العينية
للوجهة لكون الاشياء معلومة حال كونها معدومة لكن يرد عليه ان كون ذات
الواجب تعالى مبدأ لانكشاف الممكنات انكشافا حقيقيا مع بيان الحقيقة يأباه
العقل السليم وعلى التسليم فينتقض 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 بأن بينه تعم وبين
كل ممكن ارتباطا ليس مع غيره وبسببه يكون منشأ لانكشاف 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 وانها
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 وكذا
الى غير النهاية فلم يحصل الامتياز اصلا اذ ما به يتميز واحد من تلك السلسلة بالذات لم يتمايز
من تلك السلسلة تميز بالذات لاحد امتياز كل واحد منها مقدوم على الآخر وما لم تتميز الخ مولانا محمد عبد الحكيم

علم الواجب تعالى بكيفية

واحد منهما بالعرض ايضا والا لزم تحقق ما بالعرض بدون تحقق ما بالذات فافهم **قوله**

اي وان لم تميز واحد من تلك السلسلة بالذات وتميز بالعرض

في الحاشية فلا يرد لان المراد بقوله وعلمه بالكل بعد ذاته ولذا بقوله لكثرة علمه لكثرة بعد ذاته

تفريع على كلام الفارابي يعني بعد ما علم ذاته الخ

هو العلم التفصيلي لا الاجمالي الذي هو العلم بالحقيقة وعينه سبحانه وتعالى وبقوله بتحد

الذي هو عين المكشوف لان ذاته مقدم على جميع المكنات

الكل بالنسبة الى ذاته ان الكل متساوي الاقدام في سلك الحضور عنده تعالى او انكشاف الوجود

جمع سلكة بالكسر هو الطريق المستوي

عنه لا انه متحد معه في الحقيقة والتقرر وبقوله فهو الكل في حد ذاته انه مبدأ الكل وخلاق لهم

الواجب

لا ان تركيبه وقوامه منه تعالى الله عنه علوا كبيرا **قوله** وتمام القول فيه الخ اي في العلم الفعلي

الواجب

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 متعددة في ذاتها وهي صور الممكنات

هذا احد اقوال اربعة اشار الى الباقي بقوله او واحدة بسيطة ذات تعلق بالكائنات باسرها او غير قائمة به فاما بنفس حضور الممكنات

اي بتجاهتها

بحذافيرها او واحدة بسيطة ذات تعلق بالكائنات باسرها او غير قائمة به فاما بنفس حضور الممكنات

هذا مختار طائفة من المتكلمين

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 المعقولة

ثبوتا خارجيا او ثبوتا علميا بلا تحقق واقعي كالسراب وباتحاد المعقول مع العاقل فهذه

عشرة مذاهب والكل ذهب اليه احقاق 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 فمن علل قول النفس الخ اذ التجرد والمفارقة

اي المفارقة والتجرد

عن المادة ايضا معتبر في مفهومها فانطبق عليه الحاصل الآتي **قوله** والآلات الجسدانية الخ

الآتي في ص

كانت باطنة او ظاهرة وحدها الذاتها بل لغيرها كالعينين فالمراد بها ههنا هي القوة

الباصرة المودعتين في تجويف ملتقى العصبتين النابتتين من مقدم الدماغ المتباعدتين
الى العينين لا الجرم المخصوص قوله فلذلك الخ ولعدم كونها مفارقات ايضا
ولتعرضه لظهوره ولكفاية احدهما قوله لم يحتج الخ لانه انما ادرك ذاتي على تقدير
وجدان لا ترضى في لكون وجودي لي بالوساطة فاذا كان وجودي لي بالاصالة تحقق
اقوى منشأ الاتصاف والقول بجواز كون مناط العلم هو الاول دون الثاني بعيد عن
الانسان قوله حاصله الخ الظاهر انه حاصل الكلامين كما ينادي الصدر
الى الصدر والعجز الى العجز فالتخصيص بالثاني بعيد ومستغنى عنه وتخصيص ان تعقل الشيء وادراكه
هو وجوده للذات المجردة وحضوره عندها اما بواسطة لوجود زيد لنا وحضوره
عندنا فانه بواسطة وجود الصورة المتحدة معه لنا وبدونها كحضورنا وحضور الصورة
العلمية عندنا وعند تعالى والمجردات اما كان وجودها لانفسها وحضورها عندها بلا واسطة
غيرها كلون تعقلها وادراكها لها بذواتها لا اما عداها فتعقلها بالمعنى المصدري هو وجودها
لها وحضورها عندها ونعني الحاضر عند المدرك عين ذاتها كما هو شان العلم الحضوري
بانفسها فافهم قوله حيثية تقييدية متوجهة للتكثر وهي الحيثية التي يتغير بتغيرها المصداق
فان كانت معتبرة في العنوان بان كانت داخلة في حقيقته وقوامه فتوجب التغاير بالذات وان كانت
في المفهوم والعنوان فقط كحيثية الاتصاف بالعوارض الخارجية او الذهنية بالنسبة الى
الاشخاص فالتغاير بالاعتبار فالحاصل انه لا بد ان يعلم ان الحجم المذكورة للشيخ كما يدل على نفي
التغاير بين مصداقي العقل والمعقول في تعقل المجردات بانفسها كذلك تدل على نفي التغاير بين مصداقي

الى الاشخاص فان حيثية العوارض الداخلة في عنوان الاشخاص موجبة لتغاير مصداقي الشخص والكلي لا باعتبار الذات ١٢ اشرف

العاقل والمعقول ههنا فان العاقل ههنا هو ما هو عاقل وجوده له وحاضر عنده فهو بهذه

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

القديمة ان في علم النفس بذاتها موضوع العالم مغاير لموضوع المعلوم بالاعتبار لتغاير

المعالج والمستعلج فقد اخطأ لغفوله عما ينطق به الشيخ فقوله كيف الخ كانه علاوة الدليل

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

بالحيثية انما يقول في التعبير والعنوان دون المعنون والمعبر عنه وهو لا يستوجب ان يكون الحيثي

امرا اعتباريا حتى يكون العلم بها علما حصوليا لا حضوريا كيف سيصرح المحشي ان العلم

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

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

الذات المأخوذة مع الحيثية المذكورة عن امر اعتباري امر اعتباري موجود في ظرف اللحاظ

بوجودها الظلي دون الخارج بوجودها الاصلي بخلاف النفس فلا تكون نعتا لها لاستدعاء الاتصاف

الانضمامي الذاكر هو احد الامور الثلثة التي عليها بناء العلم الحضوري وجود الحاشيتين في ظرف

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

بالاشياء الغائبة عنا يكون بحصول صورة منها هذا ولا يخفى ما في التوضيح **قوله** في الحاشية الخ

فيه لبس الخ لعل غرضه ان وصف العاقلية والمعقولية من الصفات النفسانية التي مصداق

حملها نفس ذات الموصوف فيكون ذاتا واجبة الثبوت لها كالوجود للواجب تعالى فلا يرد ان الاتصاف

بهما كما يحصل بالاتصاف بشيء ممكن مسبوق بالاستعداد فللنفس استعداد ان باحدهما صارت عاقلة

وبالآخرة معقولة قوله فيها فالعاقل والمعقول والعقل الخ والا لزم ان يكون علمها
بانفسها لحصول صورها قوله فيها وتحقيقنا هذا اشارة الى قوله فالعاقل والمعقول الخ
ثانيا بالنتيجة لجميع ما سبق وجه الظهور ان ما سبق يدل دلالة ظاهرة على ان المعقول هيهنا
لو لم يكن عين العقل بمعنى الحاضر عند المدرك الذي هو حقيقة الحضوري لزم ان يكون علمه حصولي
صورته وهذا الوجه ليس له اختصاص بهذا المقام بل جار في الحضوري مطلقا كما لا يخفى
قوله غطاوه في القاموس غطى الليل فلانا اي البسه ظلمته والغطاء كساء ما يغطى به المرأة
وجهها قوله فيها دون الاعم الا انها 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 غيره نعم بعين ما ذكر من الحجة القاطعة والبينة الساطعة
تدبر قوله يلزم اجتماع المثلين قال بعض الاعاظم لا حاجة الى توجيه علية النقض لان مقدمات
البيان بعد التسليم ولا اغماض عما يبتني عليه يستحيل اجتماع المثلين تستلزم عدم علم الشيء
على وجه جزئي فانه على تقدير حصول الاشياء بانفسها يلزم اجتماع المثلين لا محالة يقول
عبد المقصم بحمد المتين ان في قوله بعد التسليم اشعارا الى ان احدا يمنع على تقدير كون
علم الصورة الذهنية حصوليا وان كانا متحدين بالذات لم اجتماع المثلين المستحيل مستند
بانه عبارة عن اجتماع امرين متشاركين في ماهية النوعية في محل واحد والمستحيل منه اجتماعهما

بحيث يرتفع الامتياز بينهما كما صرح به المحشي في موضع اخر والتمايز بين المتحدين ذاتا
لا يتوقف على اختلاف المحل شخصا فحسب بل المحل الواحد في ازمنة متعددة او زمان واحد
يوجب تعدد التشخصات باعتبار الجهات كما لهيولى وفي قوله والاعراض اشارة الى ان ما
يبتني عليه استحالة التمايز من ارتفاع الامكان عن حكم الحس على تقدير جوازه لجواز ان يكون
السواد المحسوس واحدا سوادات كثيرة ليس مما ينبغي ان يبتني عليه الانكار باسا
في الارتفاع المذكور اذ الحس قد يغلط كثيرا كما هو المقرر في محله فادعاء استحالة ادعاء
محض كيف وان الجسم يعرض في الصبغ فيقبل كدرة ثم كهبة ثم سوادا ثم حلوكة وليس هذا الا لتضاعف
افراد السواد المطلق على ما قالوا الكهبة كدرتان اجتمعا والسواد كهبتان والحلوكة سوادان
وهذا بعينه اجتماع المثلين فليتأمل واما تقرير النقض فهو انه على تقدير حصول الاشياء
بانفسها لا بد لعلم الخزئي بما هو جزئي ان يحصل هو نفسه وبشخصه مقارنا بالعوارض
الخارجية في الذهن اذ الكلي قاصر عن افادة علم ما هو كذلك وهل هذا الا اجتماع المثلين
الذي ادعيتم باستحالته لاجتماع الشخص الذهني والخارجي او الشخصين الخارجيين
المتشاركين في الماهية النوعية في محل واحد وهو النفس لا يصغى الى انكار الخزئي بما هو جزئي
فانهم استدلوا على حصول الاشياء بانفسها في الذهن بانا نحكم على اشياء لا وجود لها في الخارج بالحكم
ايجابية صادقة وذلك لا يمكن الا بعد وجود تلك الاشياء اذ ثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوت
المثبت له واذ ليس في الخارج فهو في الذهن وهذا الدليل اوتم لدلالته على حصول الخزئي
بما هو جزئي ايضا في الذهن بجريان خلاصة الدليل فيه ايضا بانا نحكم عليه بما هو

كذا باحكام ايجابية صادقة مختصة بخويد يسيولنا فلا بد من الوجود واذ ليس في
الخارج فهو في الذهن ووجود في الغير معتبر حقيقة او اعتبارا الا يكفي لصدق للوجبة والكاذبة
لصدق قضية زيد قائم مثلا وجود للماهية الانسانية في ضمن جزئي اخر كعمرو وغيره فلا بد
من حصوله ووجوده من حيث انه متشخص بالعوارض الخارجية ومكتنف باللواحق العينية
في الذهن وليس العلم زائدا على هذا القدر والجواب بانا لا نعلم المماثلة المستحيلة بين التشخص الذهني
المكتنف بالعوارض الذهنية والتشخص الخارجي المتشخص بالتشخصات الخارجية او التشخصين
الخارجيين اللذين تشخص احدهما مغاير لتشخص الاخر لتحقق التمايز بينهما كما بين الخطين والسطحين
المتماثلين في الانحناء والاستقامة الحالين في سطح واحد او جسم كذا ادعياه على ما تقرر في الحكمة
من ان المحل هو الكل لا البعض دون البعض لانهما من حيث انهما ممتدان في جهة محل لاحدهما
ومن حيث انهما ممتدان في جهة اخرى محل للاخر متشاركان في الامر الذي به يطابقان فافهم قوله علم
حصولي ولا لزم اجتماع المثلين قوله علم حصولي لانتفاء المماثلة المستحيلة بين الصورة
الحالة والصورة التشخصية الذهنية قوله على تقدير كونه علما اما على تقدير كونه غير العلم
فليس من هذا القبيل بل حاله اذعانية تحصل عقيب التئام الصورة الذهنية بالعوارض الذهنية
كما سيأتي قوله 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 تصديق
وبكونه معلوما وجزء اخير قضية قوله في الحاشية علم واحد غير مركب هذا على تقدير حصول الاشياء بانفسها

صحيح لا عبار عليه واما على تقدير حصول الاشياء بانفسها فلا يظهر وجهه لان العلم المتعلق بذلك
الامر العقلي المركب هو الامر العقلي المركب في مرتبة القيام اذ ذات الشيء لا تختلف باختلاف
الاعتبارات والتوجيه بان العلم من مقولة الكيف والانقسام اللازم للتركيب انما هو مع ما فيه
ينافيه قول المحشي يعيد هذا والتصديق عند الامام علم مركب من العلوم المتعددة لا 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 عدري لما عرفت ان خلو الشيء لا يختلف
باختلاف الاعتبارات كما تمسك به ذلك القائل في مواضع عديدة واما مرتبة لا بشرط شيء
وبشرط شيء فلا نسلم بساطة احدهما وتركيب الاخرى لان النوع والجنس 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 فلا تحاد هما
انما هو باعتبار منشأ الانتزاع وليس باعتبار بساطة احدهما وتركيب الاخرى واما المفهوم
الانتزاعي التعبيري لهما وان كان بسيطا ومركبا فليسا متحدين ومن ههنا تسمع ما يقولون
ان جزئية الجنس والفصل للنوع انما هي باعتبار لحاظ العقل وتحليله فما ظهر لي في هذا
المقام بعون الملك العلام هو ان مقصود المحشي سر ان المسمى بالقضية في قول السيد هو المفهوم
من حيث انها امر عقلي مركب معتبر فيها الوحدة عروضا ونحو لا من حيث انها كلام مخصوص
ضرورة ان القضية حقيقة محصلة كالاعداد والعلم المتعلق بها بهذه الحيثية علم واحد غير مركب

السيد الشريف

عن اعتراض المحشي جواب عن

اى ليس علما 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 حدوثا علوما متعددة صورا ومعتبرة
الوحدة كما هو التحقيق عند المحشى كما سيأتى فالمراد بالمفهومات فى قول العلامة انها الخ هو المفهوم
المتعدد الملحوظ حتى يصير العلم المتعلق به تصديقا عند الامام ومن ههنا ظهر ان الفرق
بين التصديق والقضية عند الامام ليس بالعلم والمعلوم والكلام السابق ما يدل عليه
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 اقحام هذا الكلام هو الكلام على
السيد بانه يلزم عدم الفرق بين التصديق والقضية بالعلم والمعلوم والمقرر عند الامام
خلافه عجيب كل العجب والمقصود انما هو نفس تبيين الاختلال فى العبارة والقول بانه من
قبيل صيغة الاستخدام وهى من المحسنات المعنوية كما تقرر فى علم المعانى والبيان ليس بجيد اذ من
المعلوم ان تحسينها ليس على الاطلاق بل اذا قام القرينة على فهم المراد وبدونها مخل بالفهم كما
فى تلك العبارة اذ ليس فى سياقها وسباقها ايماء الى هذا المرام ولهذا احتاج المحشى فى اثباته
الامر الى ما ذكر والله اعلم بالصواب وهو المستعان فى كل فصل وباب **قوله** وهى اعم من الظاهر
اه 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 بالتساهم
ويكون المراد به هو الصورة الحاصلة كما فى شرح المواقف ولو يظهر انهم عمموها ايضا كيف
لا يذهب عليك ان هذا اصطلاح وجدانى للحكيم النسل مع ان الصورة الحاصلة ليست من مقولة الكيف مطلقا فان المذهب ان الحصول

وانما الداعي الى الحكم بالتساوي هو لزوم اندراج ماهو من مقولة الكيف تحت مقولة اخرى

بحسب التفسير الاول فلو عمموا ما هو المراد حيث يعم الحضوري ايضا عاد المحذور المذكور لان

العلم الحضوري ليس مندرجا تحت مقولة معينة بل حال لكمال المعلوم لاتحاده معه ذاتا

واعتبارا كما صرح به بعض الاذكياء فما الفائدة بالتساوي بل هو تتمة اورد ها المفرض من عند

نفسه ليتم اعتراضه واذا وعيت هذا فاعلم ان حاصل الجواب انا لا نعلم ان الصورة الحالة

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 تعم الحضوري لانه وان جاز اتحاد العلم والمعلوم

في المرتبة المتاخرة عن صدقهما لكن لا ينفع الشمول فما وهم ان هذا الجواب ليس على

دأب المناظرة لان السائل ناقل والناقل لا يتوجه عليه المنع فاسد كما لا يخفى فتدبر

فانه من سوانح الوقت قوله في المطارحات الخ حاصل على ما ظهر لي انه لو كان العلم

الحصولي للنفس الموجودة بزوال شيء عنها فالشيء الزائل اما ان يكون ايضا علما حصوليا

لو 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 موجودا بالوجود الرابط لان

العدمي هو الزوال الانتفاء ما ليس بشيء وهو لا يدرك الحصولي الزائل وهو محال فبطل الرابطية اما

على تقدير كون العلم عبارة عن الزائل فظاهر واما على تقدير الزوال فلان كل علم حصولي الان

يحصل العلم بزواله بزوال الزائل الحصولي واقعيا اذ خصوصية علم دون علم في كونه زائلا ملغاة كما يشهد

به الوجدان والزائل اوزائل الزائل لابد ان يكون وجوديا سواء كانت المقدمة القائلة
العدمي لا يكون انتفاء ما ليس بشيء ما وقد تبين ما في حاشية الحاشية والا فما قيل انه لو كان احتمال
كون الزائل حضوريا داخلا في الشق الاول فبطلان الراي ممنوع لان المفروض انما هو كون
الحضوري زوالا لو كان داخلا في الثاني فانما يصح اذا ارتفع احتمال كون الزائل حضوريا
غير صفة كما علم النفس بذاتها وهو ممنوع وكذا ما قيل لو كانت المقدمة القائلة ما زوالة لا يلزم
وجودية جميع الادراكات لانه اذا تعلق الزوال بزوال زائل وجودي لا تلزم وجودية
الزائل اللاحق لان العدمي حينئذ يكون انتفاء ما ليس بشيء على وجه لا يستلزم الوجود
ليس على ما ينبغي هذا تمام اعلم ان الامام استدل على هذا المطلوب بان هذه الحالة الواحدة
المسماة بالعلم ليست عدمية لانها ممتازة عن غيرها بالضرورة والعدم ليس كذلك وايضا
لو كانت عدما 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 لخلو
المحل عنهما كما في الجماد وفيهما ما فيهما فتدبر قوله فينتهي الى ادراك وجودي مسلم لكن
لم لا يجوز ان يكون حضوريا او بجواب الجواب قوله في الحاشية في هذا الطريق فانا
منها انه فيما اختاره صاحب المطارحات لا يتم التقريب لان المدعى كون الادراك الزائل وجوديا
حضوريا والثابت بما عممه ومنها ان الانتفاء الثابت بخلاف هذا الطريق ومنها ان في هذا
الطريق على تقدير نقيض المدعى يلزم امر استحالة بين بخلاف ذلك الطريق قوله
فيها وذلك بين الخ ضرورة استحالة ارتفاع النقيضين وليعلم ان في هذا المقام اشكالا

ادراك وجودي لكنه غير مستلزم للمطلوب اصلا وجودية الادراك الحضوري لانه يجوز ان يكون الادراك الحضوري زوالا لادراك حضوري والا يلزم

السابقة منتفيا عند تحقق الادراك اللاحق والبداهة تشهد بخلاف ذلك وما المعنى الذي سيجئ من المحشي في جواب النظر المذكور المصير بقوله

خاطبني 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 ينفي لذعه لكن عرض به وهو انه
ليس معناه رفع تحقق النقيضين معا حتى يلزم ما الزم فانه ليس بمحال 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 الحسنة ثم اتى بتقرير اخر وهو ان معناه انه على تقدير
ارتفاع نقيض ارتفاع النقيض الاخر محال وهو انما يستلزم وجود ذلك النقيض الاخر
على ذلك التقدير وهو ليس بمحال وقريب منه ما افاده هو بنفسه ان معناه رفعهما معا
محال فيجب سلب معيتهما وهو ليس بمحال افاده قوله وفيهما مع انه الخ بهذا يثبت للقدماء المنوعة
وان التوفيق بالمقصود لما مر انفا ففي الفائدة في ذكرها غير صحيح قوله منها لا يفي 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 حمل على المعنى الصحيح وهو اما هذا المعنى فالمنفي ادراكات
من حيث الانتفاء والبداهة تشهد بخلافه او المعنى الذي سياتي من المحشي قوله فيلزم
انتفاء الخ معان الوجدان شاهد بخلافه قوله بل انتفاء ثابتا والاستدلال عليه بان
الادراك منشأ الامتياز فلو كان انتفاء محضا لم يتميز لان الانتفاء ات المحضة

صحيحة

البيان ان العلم الحصولي

والسلوب البسيطة لا تتميز الا بملاحظة انها والا لزم الدور بين الحصريين الانسان وسلبه عقلا
اي وان كانت ممتازة في انفسها
بمجرد العقل بمجرد ملاحظة الطرفين لتجويز العقل ان لا يكون الانسان لا سلبه هو السلب
اي رفع سلب الانسان
بل الانسان يكون مسلوبا بسلب اخر ممتاز عن السلب الاول بذاته المخصوصة وهو كما ترى ولما
لم يتميز فليس يكون منشأ لامتياز الغير عنه تمام اذ عدم التمايز الا بملاحظة انها لا يوجد عدم
الانتزاعي
كونها منشأ لامتياز الغير ومن ادعى فعليه البيان وان سلم ان الملكات ايضا سلوب فهو
انتقادات
بسيط فيزاح بان تمايز السلوب لا يتوقف الا على الاضافة الى امكانها لا على تمايزها ايضا فليتأمل
قوله واللازم على تقدير الخ اذ على هذا التقدير كل ادراك سابق كان انتفاء اثباتا لاحق
اي وبه تبين ان الملكات
فتحقق اللاحق بزوال السابق زال ثبوته وبقي انتفاؤه والمحض بناء على ما تقرر ان النفي اذا دخل على
اي كون الحال الاول ثبوتا او انتفاء
كلام فيه تقييد يوجب الى القيد فقط اورد عليه بان العدم المحض اذا كان موصوفا موجودا
المورد وصول ناكمال الدين
يكون عدما ثابتا والسالبة المحضة في هذه الصورة تصدق معه لتوقف فرض وجود الموصوف
اذ الكلام عند تحقق الادراك الاخير فالاعتراف بالانتفاء انما هو المحض اعتراف بالادراكات
التي هي
وفيه كلام سيأتي قوله ولا شك انه الخ فيكون استحالة على تقدير حدوث النفس مسلما واما
على تقدير قدمه فمع تجويز ان يكون مرتبة العقل البسيط التي هي عبارة عن خلو النفس عن
جميع الادراكات مختصة بحدوث النفس والشاهد على استحالة التسلسل في
اي على الخصم ممن يقول بالتسلسل الغير الزماني والنفس
المتصور والتصديق على تقدير كونهما نظريين هل حدوث النفس ايضا كذلك ان يستدل على
انتفاء ذلك للمرتبة اساسا بان يقال بعد تمهيد مقدمة وهي انا نفرض مفهومين متناقضين
مفهوم شيء حصل في الذهن بنفسه وبوجوده الذاتي او عرضي سواء كان مرآة للاحظة او لا ومفهوم
على اي تقدير لا يجوز ان يكون مراد القوم بحدوث النفس حدوث تعلقها بالبدن سواء كانت ذواتها قديمة او حادثة وح يتبين

ليس بزوال

لبيان العلوم الحصولي

ضميمة

مولوي كمال

مولوي عماد الدين

ولنسم احدهما بالمعلوم والاخر بالمجهول المطلق ان مرتبة العقل الهيولاني لو كانت من الواقعيات

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

الذي مر فان العقل لا ينقبض عن تجويز حصوله ابتداء كما يشهد به الوجدان فزيد حينئذ مثلا

اما معلوم عند بان يكون حاصلا بنفسه 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 فيلزم

ان يكون معلوما حين كونه مجهولا مطلقا ولهذه الشبهة تقريبات اوجز بتها وهذا التقرير مما

سنح لي عند المناظرة مع بعض اصحابنا وقد عرضتها على اذكياء عصرنا فلم ار احدا تفطن به فضلا عن ان

يتسمى بالمجيب الاصم قوله اذ زوال شيء الخ افاد بعض الاعاظم انه لو تم ان اراد بمطلق انتفاء الشيء

وعدمه تحقق العدم السابق كما في الحوادث ومسلم ان اراد به انتفاءه بعد الوجود لكن الادراك

لو كان انتفاء لا يجب ان يكون عدما لاحقا واما يجب في ادراك 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 له وهكذا كما في عدم عدم قديم وفيه لا يلزم تعاقب الانتفاءات

تحققا لعدم لزوم تحقق الزائل قبل تعلق الزوال به وتخصيص الدليل يوجب عدم تمام النقض

لانه ح يبقى احتمال كون الادراك زوالا لانتفاء سابق على ما هو انتفاء له فافهم فانه دقيق

قوله فالادراك الذي يعقبه الضمير الاول للانتفاء والثاني للادراك يقال عقبه

فلان اذا جاء على عقبه فالحاصل ان الادراك لو كان انتفاء ادراك آخر فالادراك

الذي يعقب ذلك الانتفاء وان كان انتفاء للادراك السابق عليه كان ذلك الانتفاء
انتفاء لادراك الذي هو سابق عليه بمرتبتين وكان هذا الادراك الذي
يعقب ذلك الانتفاء انتفاء له وانتفاء 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 اولا فيطل كلية الراي ولزم اعادة المعدوم وانقلاب المثبت
الى المنفي وبالعكس ثم هكذا الى غير النهاية فافهم قوله لسر في الحاشية وهو محال لتناقض
تارة بان الموجود امر واحد في حد ذاته ولا يختلف ابتداء واعادة بحسب حقيقته بل
بحسب الاضافة الى امر خارج عنها هيئة اعني الزمان فاذن يمتاز زمان 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 معيار للوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة لجاز انقلاب
احدى المواد الثلث الى الاخرى وهو مع مخالفته لبداهة العقل يوجب عناء الحوادث
من المحدث لجواز ان تكون ممتنعة لذواتها في زمان كونها معدومة واجبة لذواتها حال
كونها موجودة وفيه سد لباب اثبات الواجب تارة بانا اذا فرضنا ان زيدا معدوم ثم
وجد ثم عدم فيصدق اولا زيد معدوم وثانيا لا معدوم وثالثا ليس بلا معدوم فههنا ثلثة
اعدام لاول العدم المستفاد من كلمة ليس في الثاني من كلمة لا والثالث من كلمة معدوم وفيهما
عدم عدم العدم فلزم اعادة المعدوم بعينه ولا عبرة باختلاف الزمانين

بتخصيص استحالتها في صورة الوجود مشترك والجواب عنه بانهم لعلهم جوزوا اعادة
العدم المحض وانما منعوا اعادة الوجود المعدوم وههنا يلزم اعادة العدم الثابت لان الاعدام
عدم ثابت فيعود الشيء خير سديد لان الحكماء اقاموا على استحالة الاعادة حججا منها ان
تخلل العدم بين الشيء ونفسه محال اذ النسبة لا بد لها من الطرفين فيكون حينئذ الوجود
بعد العدم غير الوجود قبله فلا يكون المعاد هو بعينه الاول ورد بان في التغاير الزماني
كفاية ومنها ان المعاد انما 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
وقد حكي انه قد وقع هذا البحث لابن سينا مع احد تلامذته وكان مصرا على التغاير فقال له
ان كان الامر على ما تزعم فلا يلزم مني الجواب لاي غير من كان يباحثك وانت ايضا غير
من يباحثني فمهما عاد الي الحق واعترف ان الوقت ليس من المشخصات ومنها انا نرضى
اعادته بعينه والله قادر على ايجاد مثله مستانفا فلنفرضه ايضا وحينئذ لا يتميز المعاد
عن المستانف ويلزم الاثنينية بدون الامتياز ورد بانا نمنع عدم التمايز بل يتمايزان بالهوية
فهذه الدلائل ان تمت دلت على استحالة اعادة العدم المعدوم ايضا كما دلت على استحالة
اعادة الوجود المعدوم بادنى تغير فتامل قوله اقول الخ حاصله انه اذا تحقق في النفس
ادراك كاين ما كان سابقا ثم انتفى عنها فهذا الانتفاء ايضا يكون ادراكا لا محالة يكون انتفاء
محضا لان الادراك صفة قائمة بالمدرك فيكون في قوة الموجبة المعدولة انتفاء هذا

الانتفاء الثابت الذي هو في قوة السالبة المعدولة يتصور بانتفاء الانتفاء البدائي الزائل الواحد

فقط والاول لا يستلزم الادراك الاول الذي هو في قوة الموجبة المحصلة والا لكان تقدير

النقيضين دون النقيضين بل يستلزم الانتفاء الذي هو في قوة السالبة البسيطة فلا واختاره

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 لكونها نقيضي المعدولة والسالبة البسيطة اللتين هما

متساويتان عند وجود الموضوع ونقيضا المتساويين متساويان فكذا ما في قوتهما وفي

قوة نقيضيهما فيزاحم ان العدم الثابت والعدم المحض متغايران مفهوماً واحكاماً حتى

ان العدم الثابت صار ادراكاً بخلاف العدم المحض ضرورة ان الموضوع يجوز ان يكون لصدق احدهما

كفرض العدم الادراكات عن النفس رأساً الا الاخير 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 الباب والله اعلم بالصواب ع وللناس

فيما يعشقون مذاهب قوله الا ما هو زائد فان كان بالعكس ايضاً فمتساويان والا فالسابق

زائد قوله يدل على خلافه مع بل على ان اللاحق زائد على السابق وهو باق معه لا سيما القريب وهذا

ايضاً وان كان لا يتصور على تقدير كون كل ادراك انتفاء للادراك السابق لكن ليس هذا من ذاك كما

اراد ان الوجدان حاكم بان العلوم تتزايد يوماً فيوماً بمعنى ما مر اليه الايماء وهو يوجب حصول

يحصل بها الاقتدار على تحصيل ادراكات في الزمان اللاحق زائدة على الادراكات الحاصلة في الزمان

فيرد ما هو مايل على علاقه ان تزايد العلوم ليستند على كون الادراكات الحادثة في الزمان اللاحق فقط زائدة على الادراكات الحادثة

السابق بالمعنى الذي قصدته فتامل قوله وايضا يلزم الخ لعل غرضه نا على تقدير صحة ما ذكره صاحب
المطارحات في الشق الثاني يمكن اقامة دليل اخر على ذلك المدعى لا حد دليل تام في نفسه كما يدل
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 والحاصل يرد الخ يعني لما كان مقصود صاحب
المطارحات اثبات المدعى بابطال النقيض باستلزامه احد الامرين وهو الخلف او تحقق امور غير
متناهية احتاج الى تزييد الشق الاول والمصنف ابطاله باستلزامه الاخير وهو حاصل كذلك دون
التزييد فالتزييد مستغنى عنه قوله الاول واحد لا لبطل الحصر العقلي بين الشيء و
نقيضه كما مر قوله وايضا العلم الخ توضيحه ان اجتماع العلمين حد ثالث يستلزم 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 متعلقين متغايرين حدثا في زمانٍ واحد اجتمع الالتفاتان اليهما قبلية في
آنٍ واحدٍ واما بطلان التالي فلما هو المشهور من ان النفس لا تطيق ان توجه الى شيئين في
آنٍ واحدٍ بالتفاتين متغايرين وبعد هذا فلو كان الزائل عند العلم بهذا غير الزائل عند العلم بذلك
لزم اعادة المعدوم بعينه اذ لا بد للعلم بهذا من زوال كما لا بد للعلم بذلك من زوال الخ ولا استلزم
حال العلم وما قبله وقد بطل لما سبق المجامعة بينهما فلا بد ان يكون ذلك الزائل المعدوم تمام موجودا
ثم معدوما وهل هذا الا ما ادعيناه الزوم وفيه ان الثابت بالمقدمة المسهمة انما هو بطلان المجامعة

حدوثه لا بقاءه قلا يلزم تخلل الوجود ولو استعين بالمقدمة القائلة بان الزائل الواحد لم يزل الا زوال الواحد لغا المقدمة المبهدة على انه لا يصير عندي دليلا اخر هذا كله على تقدير اذا التعليلية بعد و لم يلزم اعادة المعدوم بعينه واما او الفاصلة كما في بعض النسخ واختاره بعض الافاضل ايضا فمحيف عندي فتامل قوله لما اشتهر الخ فيه اشارة الى ما في المباحث المشرقية من ان القوم وان نشبثوا بانه لم يأتوا عليه بسلطان عظيم اذ غاية ما قالوا هو انا نجد من انفسنا انا اذا اقبلنا باذهاننا الى ادراك شيء تعذر علينا في تلك الحالة الاقبال الى ادراك شيء اخر وهذا هو الذي غيرهم عن الطريق المستقيم وما لهم عن النهج القويم وما فهموا ان الادراك العقلي مغاير للادراك الخيالي حتى اذا قلنا الانسان ناطق لحاظ 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 فليشاهد ان القوة الخيالية لا تقوى على استحضار اسوكا كثيرة واما القوة العقلية فليست كذلك فالتعد عائد الى القوة الخيالية لا القوة العقلية بل البرهان قائم على خلافه لا محيص الحكم لا بد من حضور الطرفين لضرورة ان القاضي على شيئين لا بد ان يحضرهما المقتضي عليهما او الاحضار 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 من المقرر في مقره ان الله سبحانه والعقول المفارقة وكذا النفوس الناطقة بعد مفارقة الابدان لا يمكن ان يكون شيء من معلوماتها

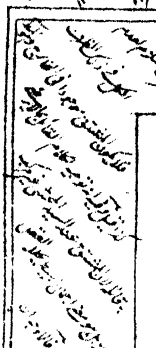
موجودة بالقوة بل لا بد من حضورها بالفعل وهو هادم لاساس ما ظنوا وقد اقتدى
بالامام الفاضل الخواساري ايضا في بعض تصانيفه فعليك لطف القريحة قوله
بعض ايمة الكشف الخ فيه اشارة الى خلاف البعض فان الشيخ الاكبر قد يعجل على ثبوت الترقي
بعد الموت وايضا من الظاهر ان المتوهمات غير واقعة وهي ليست الادراكات قوله في
النشاة الاخرى اى بعد قطع تعلق النفس عن البدن قوله وتارة وجود الامور الخ قد يصدر
بعضهم ولد فهم بانه اراد بقوله نحسب ما في قوتنا الخ امكان ادراك الامور الغير المتناهية
وجه البدلية في ان واحدٍ ولما كان الادراك عبارة عن عدمٍ لاحقٍ لامرٍ وهو لا يمكن الا بعد
وجود ذلك الامر بالفعل فيلزم ان يكون فينا امور غير متناهية بالفعل حتى يمكن ان يزول
كل واحدٍ منها في هذا الان على سبيل البدلية ولم يدر انه كما في ان واحدٍ ادراك الامور الغير
المتناهية على وجه البدلية ممكن كذلك تحقق امور غير متناهية على وجه البدلية فيما قبله
ممكن وحينئذٍ لا تم الاحتياج الى الامور الغير المتناهية بالفعل بل في امكان امرٍ واحدٍ في
كل زمانٍ بين اينين كفاية لانه يصلح ان يكون زائلا بزوالات غير متناهية ممكنة على وجه البدلية
في ان بعد ذلك الزمان ثم لو تصدى بهذه العناية لدفع المنع الاول لكان احسن كما لا يخفى
قوله اعلم ان الاعداد الخ في الحاشية المقصود منه دفع ما يرد اى وروده الخ توجيهه
ان العلم سواء كان عبارة عن زوال امر لو لا لا يخصص عن لزوم الادراكات الغير المتناهية بالفعل
فينا اذ الاعداد على تقدير كونها غير متناهية بالفعل يكون ادراكاتها ايضا غير متناهية كذلك
لان العلم على حسب المعلوم ومن شرط القياس الاستثنائي ان يكون التالي لازما للمقدم مخصوصه

لا لنقيضه ايضا حتى يتم استثناء رفع التالي رفع المقدم بخصوصه فانتاج الدليل الدائر على هيئة الاستثنائي المطلوبة في خير المنع والدفع مستغن عن الشرح قوله بمعنى انها الخ اي للامور فقط قوله موجودة بالفعل الخ الى نهاية قوله في الحاشية واما على تقدير ان لم يجوزا ان يكون وجود العقل الهيولاني مختصا بحدوث النفس كما سبق قوله بالمعنى الاول اذ انتزاع الامور الغير المتناهية لا يتصور الا في الازمنة الغير المتناهية قوله قدم تناهيها فيما قبل معناه فعدم تناهيها بالمعنى الثاني ايضا ممكن لعدم اختصاص التعاقب 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 للمواظبة 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 الخ في الحاشية لان العشرة مثلا تصدق على نفسها فيقال عشرة عشرة ولذا عشرة عشرات يعني ان العشرة مثلا نوع واحد وله افراد كعشرة رجال وعشرتها اذ الكلي كما يصدق على واحد من افراده يصدق على كثيرين ويصح اضافته اليهما ايضا لكن الى عشرة رجال باعتبار احوال واحاده فمعنى عشرة عشرة رجال عشرة احادها عشرة رجال فخلا عشرة عشرات رجال فالعشرة اذا اخذ من حيث هي هي يصدق على عشرة رجال وعشرته بالمواظبة على ان يعد حقيقة واذا اخذ من حيث اضافته اليه حتى يصير حصة له فتصدق عليه بالاشتقاق على الخارج عن حقيقته

: ان يكون فيما امور غير متناهية موجودة بالفعل ليلزم الاستحالة فالمثال اذا لم يكن بالمعنى الثاني فهو المعنى الاول الذي لا يقع عنده

فلزم ان يكون افراد العشرة مثلا مما يتكرر فيه على اي فرد فرض منه موجودا تارة
على انه عين حقيقته وتارة على انه وصف عارض له كما في حاشية الحاشية فافهم فانه دقيق
قوله في الحاشية كل ما يتكرر نوعه اي نوع الاضافي بل اعم منه من حيث لا يتجاوز الذاتي كان
كل ما يتكرر جنسه وان كان عاليا فهو ايضا امر اعتباري بالدليل المذكور بخلاف 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
بجواز الاختلاف في افراده فافهم قوله فيها وتارة وصفا عارضا اي بعد اضافته الى الذهن
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 وجود زيد خارج عنه وعارض له
لخروج هذه الاضافة عنه وان كانت الاضافة الى زيد داخلة فيه فافهم قوله فيها كالفقر فانه
لو وجد فرد منه لا تتصف بفقد فان حد شيء حد موضوعه وقس عليه الباقي قوله فيها فان
الامكان الخ يعني ان الامكان مثلا لو لم يكن امرا اعتباريا بل موجودا في الخارج فيتصف بامكانه
فيلزم مما يتكرر نوعه وذلك الامكان ايضا يكون موجودا في الخارج فيتصف بامكانه وهلم
الا الى نهاية فيلزم التسلسل في الامور المتعينة قوله ولانه مركب من الاحاد ويدل عليه عبارة
ايضا حيث قال الحق انه اي الواحد ليس بعدد وان تالف منه الاعداد قوله والعدد يحمول الخ لانه
مع المعدود في الوجود كالمتحد المشتقات مع موصوفاتها والتباين بين المقولات لا ينافي صدق احداها

بالعرض على ما يصدق عليه الاخرى بالذات كما صرح به بعض الاذكياء والوجدان
سواء اعتبر فيها الجزء الصوري او لا ليست على هذه الصفة غير المحمول غير المحمول
قوله والواحد الخ اذ المشتقات معنى اعتباري قوله ليس على ظاهره حيث
اراد بوجوده في الاشياء وجوده في نفس الامر مما يشاع انتزاعها وهي المعدودات
الاخارجي مجردا عنها كما هو المتبادر منه بقرينة قرينه قوله شيء بعتد اذ المتبادر
منه نفي مطلق الوجود عن الخارج قوله وح 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 ح بقوله وتلك الامور الخ
لاثبات الترتيب بينها فلو حمل قوله هذا على ظاهره حتى يكون المدعى اثبات الترتيب بينها
من جهة انفسها الكفى في اثباته ان يقال انه يجوز ان يكون تلك الامور اعدادا امثالا والعدد
الاكثر مستلزم للعدد الاقل ويلغو با في المقدمات فلابد من تقدير المضاف وهو الاعلام
فيصير ح منطوق كلامه اثبات الترتيب بين تلك الامور من جهة اعدامها المتاخرة
عن وجوداتها ثم ابطال تلك الاعدام اولا وبالذات في الامور ثانيا وبالعرض ولا يخفى انه
لا يحصل هذا الترتيب الا بذكر جميع ما ذكروا نما صرف عنان العناية الى هذا لان 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 حكم العقل



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

فلا بد من مرجح يرجح احدهما للتقويم عند عدم فلا يريدان 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 به دون غيره لا بتقومه به في الواقع ورد بان الوحدات ايضا ليست

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

الغناصر اولى من تركبه من الخشب المخصوصة وانما يكون كذلك اذا كان الاعداد بحض الوحدات

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

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

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

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

عنها انما هو لاعتبار الثاني دون الاول يندفع بان القدر المشترك بينها الذي يقوم الستة

انما هو الوحدات ففيه تسليم المطلوب قوله فيها لا يخفى ان الخ اذ على تقدير تركيب من العدد الذي

تحته ليست فيه 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 العلوم

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

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 التسع سيما
من مقولة الكم والعدد من مقولة الكم اما على تقدير اشتماله على الجزء الصوري فلانضمام مع امر
ليس من جنس الوحدة لا يلزم صدق الوحدة عليه والجواب منع استحالة صدق المتباينين
على شيء واحد بصدق كثير وصدق الوحدة على ما صدق عليه العدد كذلك قوله وامامع
الجزء الخ وهو راي 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 ح مغايرة مع
اربعة واثنين وخمسة وواحدة وقس عليه البواقي قوله من حيث انها معروضة الخ
حيثية تقييدية معتبرة في العنوان فقط والا لزم خلاف المفروض والا قوال بما رام عنه
الفرار فافهم قوله حقيقة محصلة اي مرتبة عليه اثارها سوى مجموع اثار الاجزاء
كلونه من مقولة الكم وغيره قوله ودخولها في العدد الخ انما احتاج الى هذه المقدمة ليظهر
انه لا يصح حمل قوله محض الوحدات على الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية
لئلا 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 العينية فافهم قوله بل
دخول الخ مع انه يكفي بتقوم كم 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 جزء الضرورة دخول وحدة مع وحدة اخرى لا مع

تلك الحيثية في الثلثة وقد فرض استلزامه دخولها مع تلك الحيثية لكن الاولى وحدة
لا يستوجب تركب الثلثة من الاجزاء الغير المتناهية اذ الوحدة مع وحدة بدون تلك
الحيثية لا تغاير تلك 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
الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلث اعتبارية محضة **قوله** بل نقول على تقدير الخ يعني
لو سلمنا قوله العدد 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 كثرتهم 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 للكن جزأ منه **قوله** او غير مشتمل عليه سواء كان حيثية
العرض ايضا غير معتبرة 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 او 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 اي الجزء عدم العلة المعينة
فان عدم الشرط يصدق عليه عدم العلة ولا يصدق عليه عدم الاقل فكيف يثبت
الترتيب بالعلية والمعلولية قوله فشيء بعينه الظاهر ان الفاء للتعليل فلا بد ان ينضم
مع الدليل بشهادة الوجدان لينقطع البحث قوله ولوازمه لانه اذا فرض عدم العلة
التامة لزم انعدام المعلول وانما لا يتصور الا بانعدام احد الاجزاء بعينه او لا بعينه قوله
فعدم الشرط اي لما لم يكن عدم الاجزاء مع كون متعلقة ما يتوقف عليه المعلول في قوامه
ما 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 بمعنى احادها 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 جملية 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 جملية ما اى عن جميع ما يتوقف عليه المعلول في وجوده يعنى العلل الناقصة واعلم ان وجود العلة التامة ولا ينتظر الى شيء

الناقصة وبعضا منها لكانت العلة التامة جزأ لنفسها بالضرورة لكنها من جملة ما يتوقف
عليه لانها اخ معنى مغاير للكثرة العلل الناقصة للتوقف عليها المعلول بتوقفات كثيرة
وقد فرض هي ايضا لكونها علة بمعنى ما يتوقف عليه الشيء مما يتوقف عليه المعلول فصارت
علة ناقصة لانها بعض ما يتوقف عليه سواء ينتظر وجود المعلول بعدها الى امر اخر او لا
والا لزم ان لا يكون العلة الاخيرة علة ناقصة او يكون منحصرة فيها فهي جزء لنفسها
ولاحد ان يعارض بالقلب بان العلة التامة بمعنى مجموع العلل الناقصة وكثرتها لوحدات
هي ايضا من جملة ما يتوقف عليه لزم ان تكون جزأ لنفسها لكنها من جملة ما يتوقف
عليه لانها معنى مغاير لكل واحد واحد مما يتوقف عليه المعلول وقد فرضت هي ايضا مما
يتوقف عليه الى اخر ما ذكره والجواب ان الكثرة انما يتوقف عليه المعلول بتوقفات
كثيرة فتوقفها هو غير 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 راجع الى عدم كل واحد واحد كما ان وجودها راجع الى وجود كل واحد واحد فعلى هذا
لا يرد انه اذا فرض عدم واحد من الكثرة المعينة لا بد ان يصدق قولنا الكثرة معدوم والا
لزم اجتماع النقيضين لو صدق قولنا الكثرة موجودة لاقتضائه وجود ما فرض معدوما
وارتفاع النقيضين لو لم يصدق ايضا لكونهما متناقضين لكان 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 تحيرت فيه كثير
من الاعلام قوله في الحاشية اذ التحقيق الخ يرد عليه انه قد سبق منه ايضا ان عدم المعلول
معلول لعدم علته ما وليس معنى التاثير زائدا على هذا اللهم الا ان يقال المراد بالتاثير تاثير العلة
المعينة كما حققنا وقوله بل يكفي الخ كناية عن عدم علته ما قوله من الاعداد المعدودة
اي وقت الانتزاع وكذا المراد في قوله بعيد هذا فمنشأ انتزاعها ليس كذلك قوله
ومعنى استلزام الخ دفع لما عسى ان يتوهم انه لو كان تلك العدمات امورا انتزاعية
فالاستلزام بين عدم الاقل وعدم الاكثر انما يتصور اذا كان بين انتزاعهما ايضا استلزام 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 المنتهضة لابطال
التسلسل قوله فان قلت المقصد الخ حاصله ان المقصود من اثبات اللاتناهي في تلك
العدمات اجراء برهان التطبيق مثلا فيها ليستبين بطلانها بان يقال لو كانت سلسلة
تلك العدمات موجبة مرتبة غير متناهية فرضنا لها مبدأ وهو أ في المرتبة الاولى وبعده ب
في المرتبة الثانية وبعد ج في المرتبة الثالثة وهكذا الى غير النهاية ثم فرضنا سلسلة اخرى في
نفس تلك السلسلة مبدؤها ب فنقول كما ان بازاء مبدأ الكبرى اعني مبدأ الصغرى اعني ب

ليس موجودا في الخارج وقت الانتزاع ١٢ مولوي تراب علي رحمه الله تعالى

كذلك بازاء ثانية الكبرى اعني ب ثانية الصغرى اعني جـ الى ما لا يتناهى فان كان بازاء كل مرتبة
معينة من الكبرى مرتبة من الصغرى لزم مساواة الناقصة مع الزائدة وهو الاقليدس والكبرى
مرتبة ليست في الصغرى بازائها مثلها وذلك في جانب عدم النهاية لاستواء المبدأ
وانتظام الاوساط لهما فيكون الصغرى منقطعا ومتناهيا وكذا الكبرى للوجدان زائدة
عليها بواحدة ولا شك ان كونها امورا انتزاعية لا يمنع ذلك كيف وقد قالوا ان التطبيق
كما يجري في الجسم المتصل الغير المتناهي المقدار بعد تعيين 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 مركبا من الاجزاء
الغير المتناهية بالفعل ضرورة استلزام فعلية جميع اجزاء الكل فعلية جميع اجزائه وهو باطل لكونه مفضيا الى عدم تناهي المقدار قوله لان الاجزاء المقدارية
اي التي يحصل بها تقدر الجسم كالنصف والثلث والربع وهكذا التي بها يقوم ويتحصل
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 المتناهية صفة للجسم المتصل بتاويل الجسمية
ويؤيده ما في بعض النسخ بدله الغير المتناهي المقدار ولا يجوز ان يكون صفة للاجزاء

وكيفيته اجراء برهان التطبيق

تتمة بيان

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 يمس 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 كون ما يجري فيه
موجودة بالفعل غير متناهية في نفس الامر اما بنفسها او بمنشأ انتزاعها حتى يظهر
بيطلانها فيبطل والاجزاء للمقدار ينتهي الجسم 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 وانما 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 بينها وبين
الكل حتى يلزم ان يصح قولنا هذا الذراع ذراعان كذا في بعض حواشيه واما حمل المشتقات
على موصوفاتها فلبين 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 الموجبة 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 قلت الحاصل الخ ان تصور الاختصاص الذي هو للنعت بالنسبة الى المنعوت هو بعينه يمتاز عن غيره وهو بعينه وهو كاف في المقصود وان لم

مشتركا فيما نحن فيه لعدم المفارق فافهم قوله فيها الامتداد الخ اي حقيقة وحدانية
ممتدة بامتداد واحد قوله فيها تاليف الوجود الخ يعني ان الوجود ليس لحقيقة
الا المعنى المصدري الانتزاعي الذي ليس لها 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 ومن ههنا
تسمعهم يقولون ان الاتحاد في الوجود فرع 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 كونه 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 ترك لفظ العدد والاعداد في البيان لم يرد اصلا قوله فيجوز ان يكون
فلا يثبت الترتيب بين تلك الامور لا من جهة انفسها ولا من جهة اعدام المتاخرة
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 اخر 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 ثم من امتناع
استواء حال العلم وما قبله فافهم وتذكر ما قبله **قوله** فان قلت الخ يعني انا لا نم ان بطلان
كون الادراك انتفاء شيء يستوجب ان يكون امرا موجودا قائما بالنفس مطابقا للعلوم
كما زعم المصنف فمن الجائز ان يكون اضافة كما يراه جمهور المتكلمين المنكرين للوجود الذهني
والامام القائل بهم فعلى هذا المراد بقوله الامر العقلي الامر الحاصل للعقل سواء كان على
وجه الحلول والقيام به اولا **قوله** قلت العلم متصف الخ فيه ما افاده بعض الاعاظم
ان المراد 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 لبطلان هذا
والامام مركما زعم من ان العلم متصف بالمطابقة واللامطابقة والنسبة ليست كذلك
اذ عرفت ان اتصاف العلم بالمطابقة بالمعنى الذي لا يجري فيها في حيز الخفاء فتذكر
قوله في بعض المدارك العالية وهي مدارك العقول المجردة والاجسام العلوية
وذلك التحقيق لا ينافي مذهب المتكلمين ولا مذهب الامام **قوله** لو عدمت الخ
فيما انه لو لا يجوز ان يكون محالا لا 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 الاشتيار عن الاذهان العالية محالا والمحال يستلزم نقيضه كما قالوا ان عدم الزمان مستلزم لوجوده فليعلم 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 لاتمام

التقريب بانه المراد بحصول الصورة الذي ادعاه اولا انه العلم المتجدد الذي هو

مورد القسمة يدل على ان المراد به الصورة الحاصلة لانحصار المطابقة للمعلوم فيها

وعلى ان مورد القسمة حقيقة بحسب ظاهر اقاويل القوم هي دون هو كما بينا سابقا

هذا اخر ما تيسر لي الى الان في شرح الكلام والله ارجو ان يوفقني للاتمام حتى يختم

بالصواب والصلوة والسلام على سيدنا وسيد البرايا والانام وعلى اله واصحابه

زبدة ما في هذا النظام ط

تمت

خاتمة الطبع قد استتب لحاشية الشهير ببغلام يحيى المتعلقة بالحاشية الزاهدية المعولة على التقطيبة بفضل الله الذي رفع لواء

الهدى في ظلمات الشرك والردى 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 الغليم ابادي ادام الله ظلهما

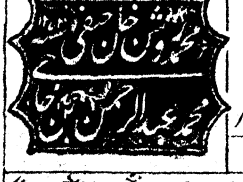
واسبغ عليهما النعم الايادي باهتمام هذا العبد الراقم الراجي الى الرحمة والرضوان **محمد عبد الرحمن** بن الحاج محمد روشن خان افيس عليه

شآبيب الغفران في المطبعة النظامية الواقعة في الكانبور صينت عن الحوادث والشرور سنة سبع وثمانين بعد الالف والمائتين من هجرة

نبي الثقلين صلى الله تعالى عليه وعلى آله واصحابه وازواجه وذريته الى تعاقب الملوين

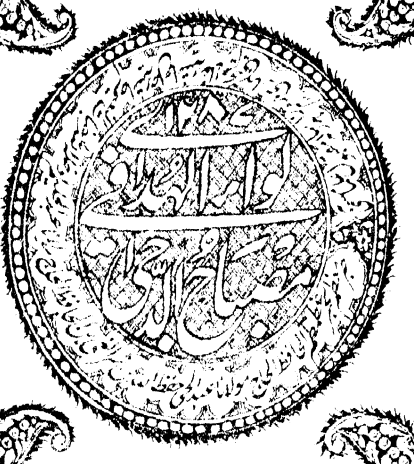
وجه الختم على الخاتمة قد ختم المعنى بالطبع ورسم علامة خطه بقلمه

على الختم ليعلم ان هذه الحاشية لهذا الطبع مطبوعة في المطبعة النظامية حميت عن الفتن الآتية لا في غيرها



ما شاء الله لا قوة الا بالله

بفضل صانع مدرک علیم قدیر که مقولات بحیج و صناعت بدان ادا میسر افکار صحیحه حسب بایستن جمال مصنف



تمام شد این کتاب بعون الله و حسن توفیقه بر ید اضعف عباد الله الاحسن بن محمد بن الحسن بن علی بن محمد بن الحسن بن علی بن محمد بن الحسن الطوسی غفر الله لهم و لجمیع المؤمنین و المؤمنات

در مطبع دار الطباعة واقع بارک کلدیه طبع یافت

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا من اشرق علينا لواء الهدى من مطالع الانوار واخرجنا من شفا حفرة الضلالة بانزال الاسفار وجعلنا بالحكمة 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 بالحق ونبطل الباطل بمواقف التحقيق ونشهدك انك لا آله الا انت انعمت علينا بالصعود على سلم العلوم واحسنت الينا بدرك معارج
الفهوم ونصلي ونسلم على السيد الزاهد رسول الملك الصمد الواحد محمد المصطفى احمد المجتبى الذي اشارته شفاء عن الاسقام وعباراته نجاة عن ظلمات الشكوك
والاوهام كيف لا وقد نزل بها الروح الامين ولقد راه بالافق المبين اعجز المعاندين عن المطارحات واسكت المكابرين عن المعارضات وكلامه المحصل كشف
لكل معضل وكتابه المسجل كسف لكل مشكل وعلى آله وصحبه الذين اخرجوا درر الفرائد من تلويحاته وفازوا غرر الفوائد من تعريفاته واشتغلوا بتجريد العقائد والكلام
وتوجهوا الى تهذيب المنطق والكلام اما بعد فيقول المقتبس من قبسات لوامع الاسرار الملتمس لتحصيل طوالع الانوار ابو الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي
الانصاري الليوني تجاوز الله عن زلله الجلي والخفي ابن معدن الفضل والجلال مصدر ارباب الكمال السيد السند والعضد المعتمد مولانا الحاج الحافظ محمد عبد الحكيم
جعله الله من ورثة جنة النعيم بذره تعليقات جديدة وكل جديدة لذيذة على حاشية الفاضل غلام يحيى بن نجم الدين البهاري ارضاهما العفو الباري المسماة
بلواء الهدى في الليل والمرجى المتعلقة بالحواشي الزاهية للرسالة القطبية سميتها مصباح الدجى في لواء الهدى لجتني على ايفاء ما رامت
في هذا الزمان من اكباب الناس عليها واشتغال العوام والخواص بها من غير مرشد يرشدهم الى سواء السبيل فهم كالحجارة في الصحاري من غير ريب ودليل بالغت ولما
في تنقيح الاصل وتوضيحه وذكرت ثامنا له وما عليه مع تحقيقه وتوجيهه متجنبا عن في الاقتصار والاملال والاخلال متباعدا عن طريق الاعتساف ومخالفة الانصاف
وكان في ذلك حين تبارة الذكى المتوقد المولوى الحافظ انوار الله بن المولوى شجاع الدين الفاروقى القندهارى الحمد لله وسلم السند ذو الاياد على الحواشى الزاهية
مع التعليقات البهارية لدى ولما مختمها بالاختتام وكملتها بالاتمام جعلتها هدية الى حضرة من بابه قبلة الحاجات ومن عتبته مطاف الملهوفات
الامارة بقامته اول مدارج طبعه آخر معارج الانسان وآخر مقامات ذهنه خارج عن طوق الادهان سيدنا العلامة

محوط الرحال الآمال ومهبط الهمة السنية مرجع ارباب الكمال باسط بساط العدل والانصاف هادم اساس الجور والاعتساف حق لك ان نطوق
في وصفك وتتكلم في نعتك اشعارا مطورة الديوان آصف عصرك وهو الوزير الفرد في اقبال الاختيار اهل الفضل طرا كاسمه وكفى به برهانا حسن خصاله
بكماله في الاوج بدر كمال بحر محيط زاخر بنواله الصائب الافكار في تدبيره الثاقب الآراء في اقواله وزير السلطنة آصفية مستوي الدولة القاهرة
منير الممالك ذي الفخر الظاهرة سراج الدولة الباهرة شجاع الدولة سالار جنگ مختار الملك نواب تراب علي خان بهادر

لازالت بدور عدله لامعة وشموس جوده طالعة وبعد اوان الشروع في المقصود والمرام متمسكا بحبل مرفق السداد وملتجا كان الكلام في البسملة
والحمدلة والتصلية كثير على ما دونوه في تصانيفهم واوردوه في تآليفهم وقد ذكرت نبذا منه في الهدية المختارية شرح الرسالة العضدية
وفي التعليق العجيب لحل حاشية الجلال المتعلقة بالتهذيب وغيرهما لكن كان بجرانه بالكلية ايضا غير مناسب اوردت ما قل بحسب المبنى
ودان بحسب المعنى فاقول قوله بسم الله الرحمن الرحيم المجموع على ان التسمية جزء من الكتاب كما ان الحمد جزء منه واختار صدر الشريعة في شرح التنقيح الاول
خروجها من الكتاب وقال الآلة العلامة سعد الملة والدين التفتازاني في شرح تلخيص المعاني وهو الحق لان البسملة عبارة قديمة ليست مما يجري فيه التغير
يؤتى بها للتبرك والتيمن ولهذا قالوا ان باء بسم الله ليس متعلقا بابتدأ بل بالتيمن او التبرك ونحوه ويؤيده ان التسمية كالتعوذ ليست من القراءة
يقال سمى فقرأ كما يقال تعوذ فقرأ والتعوذ خارج فكذا التسمية واما الحمد فهو من كلام المصنفين قطعا ولذلك تراهم يسلكون فيه مسالك مختلفة وتنوعون
فيه مباني متشتتة فهو من اجزاء الكتاب قطعا وبهذا ظهر ان 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 احسن التوجيهات
في دفع التعارض بينهما واما دفع بان الباء في كليهما للاستعانة فيكون كل منهما خارجا عن الكتاب كما ذكره المولى الخيالي في حواشي شرح التنقيح
للتفتازاني 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 وفي التشبث
العدل على عدم جزئيتها صنيع في جملة الحمد حيث يذكرون الحمد كقولهم الحمد لله واحمد الله ونحو 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 جزءا للكتاب لكان
القول به احق قوله يسبح لله ما في السموات الخ لما كان في قولهم الحمد لله ونحوه شبهة اختصاص الحمد باللسان لما ذكروه في تعريفه
هو الثناء باللسان وحمد الله تعالى لا يختص باللسان بل كل جزء من اجزاء الانسان مباح له في كل حين وآن ترك طرا لفهمهم وما نسخ شرعهم
الا اتى بحمد خير من حمدهم فان التسبيح التنزيه من كل سوء فيدخل فيه بتبعيد الذات عن السوء وهو الامكان والعدم وهو مستلزم لتبعيدها
عن الكثرة المستلزم لنفي الجسمية والعرضية ولنفي 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 وآلة 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 انما تحصل في قولهم الحمد لله
وامثاله وان كان هو ايضا متضمنا للنكات اخر وايضا 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 حمد ثم في اختيار هذه الطريقة الخاصة اقتباس من كلام الله العزيز الحكيم

وقد شرع المقدسة من السور بهذه الطريقة فتح سورة الحديد بقوله سبح لله ما في السموات والارض وهو العزيز الحكيم وفتح سورة الحشر بقوله سبح لله ما في السموات وما في الارض وهو العزيز الحكيم وافتتح سورة الصف بهذا الافتتاح ايضا وشرع سورة الجمعة بما اقتبسه الفاضل المحشي وهنا شرع سورة التغابن بقوله يسبح لله ما في السموات وما في الارض له الملك وله الحمد وهو على كل شئ قدير والفائدة في هذا الاختلاف على ذكره القاضي البيضاوي في تفسيره الاشعار بان التسبيح بالاسند الية لا يختص بوقت دون وقت وعدى التسبيح في جميع السور باللام وان كان هو متعديا بنفسه يقال سبحه اي نزهه اشعارا باختصاصه به تعالى وخلوصه له ولما كان المضارع ابلغ في الدلالة على الاستمرار التجددي بالنسبة الى الماضي اختار المحشي اقتباس المضارع دون الماضي في الاقتباس بافتتاح سورة الجمعة دون سورة التغابن لاشتمالها على الصفات الجليلة دون هذا واذا قد 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 كائنا ما كان يسبح فقال ما في السموات والارض على نحو ما ذكر وافي قوله ع وليبك يزيد ضارع لخصومة تمو على هذا الاحتمال ان لم يكن المفتح متضمنا للاقتباس الا انه يتضمن فوائد اخر منها اشتمال له على تكرر الاسناد تنبيها الاجمال بعد التفصيل التفصيل بعده وهو واقع في النفس فانه لما قيل يسبح له علم ان هناك مسبحا يسند اليه التسبيح ثم بينه بقوله ما في السموات والارض فمنها كون معرفة المسبح بحصول نعمة غير مترقبة فان في الكلام غير طمع في ذكره بخلاف ما اذا بني الفاعل فانه غير موس عن ذكر الفاعل بل مقرر لذكره بعده ومنها المعلوم ان حصول النعمة الغير المترقبة اذا احس كما ذكره في مواضع كثيرة والقول صاحب تلخيص المعاني في بحث التشبيه نيل الشئ بعد طلبه الذ انتهى فلا سنافيه كما توهمه الفاضل حسام الاسفرائيني في شرحه الاطول لان الالذ اذ شئ هو حصول الشئ لا غير تعب شئ آخر وكل منهما حسن من وجه كما لا يخفى ومنها الامام انه اذا نظر الى اولوية الاقتباس قدم يسبح على البناء للفاعل وان نظر الى حصول هذه الفوائد في على البناء للمفعول فاختر ايهما شئت والمراد بالتسبيح اما التسبيح المقالي او التسبيح الحالي على سبيل اختلاف المفسرين في تفسير قوله تعالى وان من شئ الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم فان منهم من فسره بالتسبيح المقالي بقرينة قوله ولكن لا تفقهون لان التسبيح الحالي مما يفقهه كل احد وعليه المحققون قائلين انه لا استبعاد في صدور التسبيح المقالي عن غير ذوي العقول ايضا والفائدة في جمع السموات افراد الارض الرمز الى 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 محله وتقديم ذكر السموات على الارض للاقتداء بالكلام الالهي فانه قدم فيه ذكر السماء على الارض حيثما وقعا وامن تقدم السماء افضل من الارض وقيل بخلافه قال الفتى 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 عند ائمتنا رضي الله عنهم افضلية السماء لانه محل الله تعالى الحاد فيها ومحصية ابليس لم تكن فيها او وقعت نادرا فلم يلتفت اليها وقيل الارض لكونها مستقر الانبياء وردفتم انتهى عبارته في خلاصة الوفا للسمهودي نقل عياض ومن قبله الاجماع على تفضيل ما ضم الاعضاء النبوية حتى على الكعبة كما قاله ابن عساكر وغيره بل نقل التاج السبكي عن ابن عقيل الحنبلي افضلية العرش ايضا وصرح التاج الفاكهي بتفضيله على السموات بل قال الظاهر تفضيل جميع الارض على السماء وحكاه بعضهم عن الاكثرين لكن قال النووي ان المجمور على تفضيل السماء على الارض ما عدا ما ضم الاعضاء الشريفة النبوية والله تعالى اعلم انتهى كلام المفتي حامد في فتاواه والملك بكسر اللام ماخوذ من الملك بمعنى المتصرف في الامور كلها سواء كانت في عالم الارواح او عالم الاجسام او عالم الغيب او الشهادة وقد يخص بعالم الشهادة ويقابله الملكوت كذا قال العلامة شهاب الدين الخفاجي في شرح

تفسير البيضاوي المسمى بعناية القاضي والقدوس بضم القاف وتشديد الدال المضمومة من القدس بالضم وضمتين الطهر وفي القاموس كل فعول مفتوح غير ثلاثة وسبوح وذروح وقرقوح فانهن بالضم وقد تفتح انتهى وفي النهاية الجزرية من اسماء الله تعالى القدوس هو الطاهر المنزه عن العيوب والنقائص فعول بالضم من ابنية المبالغة وقد تفتح القاف وليس بالكثير وقد تكرر ذكر التقديس 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 والحكم بمعنى الحاكم والقاضي والحكيم فعيل بمعنى مفعل وقيل الحكيم ذو الحكمة والحكمة عبارة عن معرفة الاشياء بافضل العلوم بما قال المتين وقيل الصناعات حكيم ومنه وصف القرآن بالذكر الحكيم اي المحكم لكم وعليكم انتهى وقال امام المفسرين فخر الدين الخطيب الرازي في تفسيره لفظ الحكيم يطلق على الغير ايضا كما تقول في لقمان انه حكيم يقول الحكيم والد حكيم بمعنى انه يضع الاشياء في مواضعها انتهى **قوله** والذي 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 الغرب وفي جواهر القرآن الامي الذي هو على اصل جبلة نسب الى الام يعني انه كما ولدته امه اي امة العرب والمراد بالاميين في قوله بعث في الاميين مشركو مكة انتهى وفي تفسير الامام الرازي معنى قوله تعالى رسولا منهم نسبة 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 وكونه بهذه الصفة احد من يوهم الاستعانة على ما اتى به من الحكمة وذلك اقرب الى صدقه ومعنى قوله تعالى يتلو عليهم آياته اي بيناته التي تبين رسالته فتظهر صدقه ومعنى قوله ويزكيهم اي يطهرهم من خبث الشرك وخبث ما عداه من الافعال والاقوال وقيل انه يصلحهم ويدعوهم الى اتباع ما يصيرون به ازكياء اتقياء والمراد بالكتاب في قوله ويعلمهم الكتاب الآيات القرآنية والمراد بالحكمة الفرائض وقيل السنة وقيل ما اودع في الكتب من المعاني واحتج اهل الكتاب بهذه الآية على ان رسولنا كان رسولا الى الاميين خاصة وهو ضعيف فانه لا يلزم من تخصيص الشيء بالذكر نفي ما عداه انتهى كلامه ملخصا وتمام ما لقطا **قوله** يا ايها الذين آمنوا اعلم ان الصلوة فرض في العمر مرة اتفاقا للورود الامر بها واختلف في وجوبها كما ذكر اسلم النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم فاختار الطيبي وغيره من علمائنا تكرار الوجوب كما ذكر والواجب المحدث وجمهور اصحابنا على انه يستحب والاول احوط والثاني ارفق والفاضل المحشي مال الى الاول واشار اليه بايراد الفاء الدالة على ما ذكرت وصف النبي عليه الصلوة والسلام وجب عليكم ان تصلوا عليه فيا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما وافراد الصلوة عن السلام ان لم يكن مكروها عند تحققي اصحابنا لكن المحشي اورد بالتسليم ايضا خروجا عن الخلاف واقتباسا من كلام الله تعالى ولهذا الاخير لم يصل على الآل والاصحاب **قوله** تتناولهم آه النيل الاصابة بقال نال نيلا ونالة نيلا ونالة كذا في النهاية وغيرها وفي ايراد اللام اشارة الى ان فائدة الصلوة ترجع الى المصلي فانها كمال للنبي عليه الصلوة والسلام فان ذاته جامع لكل كمال من وجوه 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 وتزاحم انهارها للاشارة الى انه لا يكون لاحد فيها نصيب الا بعد الدخول فيها فحسب من دون التلذذ بلذاتها كما قيل في العصيان وقال الله بعضهم في حق الجن من انهم يدخلون الجنة من غير ثواب بل الجنة مع النعيم **قوله** بعد فيقول العبد الضعيف الخ الكلام على الفاء في اثناء الموضع مشهور والاصح انه لاجراء الظرف مجرى الشرط كما قيل في قوله تعالى وان لم ينتهوا عما يقولون هذا افك قديم لانتهوا هم اما ولا تقديرية كما ذكره العلامة الجوجالي وتبعه من تبعه لان توهم المبس امر معتبر اعنهم فتقديرها مشروط بكون المعمول مقدما على العامل وكون العامل المراد خصوصا للفاء كما في قوله تعالى وربك فكبر وانت لبيس فليس بان تقول ان الواو الحالية على بعد عوض من ما المقدرة تركيب جدا بل الصواب انها ابتدائية الخلاف بالفتح الخطاء والنصيب

ونقل الرازي عن الازهري اختصاصه بالخير والبضاعة بالكسر قطعة من المال الذي يُتجر فيه كذا في جواهر القرآن والناضرة بالضاد من النضر الحسن يقال نضر الوجه كنصر وكرم وفرح فهو ناضر ونضير وقد يقال الناظرة لانها عكذا في التفسير الكبير والنظر بالظاء المعجمة الرؤية وتقديم المتعلق اما لرعاية الفاصلة او لافادة الحصر وليس ذا في كل الاحوال حتى ينافيه نظره الى غيره والمسفرة من الاسفار اي الاشراق يقال اسفر الصبح اذا اضاء واشرق والمستبشر من البشر بمعنى السرور والمراد من الضحك لازمه الحقيقي او لازمه وهو السرور كذا في عناية القاضي والحين وقت مبهم يصلح لجميع الازمان طويلا كان او قصيرا والدهر الزمان الطويل كذا في القاموس فالمعنى صرفت قدرا من العمر والغوص استخراج اللآلي من تحت الماء يقال غاص يغوص غوصا فهو غائص والغائر جمع فريدة بمعنى الجوهر النفيسة والتوم بالضم جمع التومة بمعنى اللؤلؤة والدرة بالضم اللؤلؤة العظيمة والجمع درات ودرر وتركذا في الصحاح والمغرب والقاموس معظم مائر البحر كذا في القاموس وسمي القاموس به والصحاح يكون بالفتح بمعنى البراءة من العيب والمرض يقال صح فلان صحة وصحاحا اي برأ من المرض وصفى من كل عيب وسمي به الجوهري كتابه على ما قيل ويكون بالكسر جمع صحيح وهو المشهور في تسمية كتاب الجوهري والدراية العلم يقال دريته ودريت به دريا بالفتح ودرية كذلك وقد يكسران ودريانا بالكسر ودراية كذلك كذا في منتهى الارب في لغات العرب والامم 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 المجنسي المقصود من الدابة والطائر والصرائح بالضم والفتح كالصرح بفتحات الصريح والذكاء بالفتح سرعة انتقال الذهن بالفطانة يقال ذكي الرجل من باب رضي وكرم وسعى فهو ذكي والفطانة بالفتح كالغطونة بضمتين والفطنة بالكسر يقال فطن به واليه وله كفرح ونصر وكرم فطنا مثلثة الفاء وسكون الطاء تحريكه والاساس بالفتح وكذا الاس بفتحات والاس بالفتح وتشديد السين اصل كل شيء هذا كله من القاموس ذكر في منتهى الارب ان الاساس بالكسر جمع اس مثلثة الاول فلا يبعد ان يؤخذ المعنى في كلام المحشي في الكرم بفتحتين والكرامة والكرمة بحذف الالف مصادر وكذا الكرم بسكون الراء وفي الحديث لا تسموا العنب الكرم فانما الكرم الرجل المسلم وليس الغرض حقيقة النهي عن ذلك ولكنه رمز الى هذا النوع انتهى اعتقادا بان تسميته كذا في القاموس وذكر في النهاية الجزرية انما سمي العنب كرما لان الخمر المتخذة منه يحث على السخاء والكرم فاستعيرت له اسماء ذكره رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم ان السمي به جعل المؤمن اولى به يقال رجل كرم اي كريم ووصف بالمصدر كرجل عدل انتهى ولا يبعد ان يكون قوله صراح الذكاء والفطانة وقوله اساس الكرم والكرامة من قبيل جرد قطيفة جملا على المبالغة والاتقام بقافين مفتوحين والاولى تضمم السيد والامر العظيم والبحر والمهام كغراب الملك العظيم الهمة والسيد الشجاع السخي كالمهام كذا في القاموس والكلماء بالفتح الميم وضم الكاف جمع كجبلاء جمع جابل وصلحاء جمع صالح وتديين جمعه على الكمة كساحر وسحرة واللام الداخلة على العصر وعلى الدهر للعهد اي عصره ودهره والفض بالفتح وتشديد الصاد واحد الفصوص والعامة تقول الفص بالكسر كذا في صحاح الجوهري وقال صاحب القاموس الفص للخاتم مثلثة الفاء والكسر غير لحن كما وهم الجوهري انتهى وقال المحاكم بين القاموس والصحاح العلامة عبد الرحمن بن عيسى العزيز نزيل مكة المعظمة في كتابه الوشاح الجوهري ليس بمتفرد في ذلك وقد قال ابن قتيبة في ادب الكاتب جاء مفتوحا والعامة تكسر الفص وكفى به حجة انتهى والخاتم بكسر التاء وفتحها على الاصبع وفيه لغات عشرة منها الخاتام ومنها الخيتام بفتح الخاء بعدها ياء مثناة تحتانية ومنها الخيتم محركة ومنها الخاتيام بكسر التاء كذا ذكره النووي في تهذيب الاسماء واللغات وغيره والنقاد كصراف الذي ينقد الدراهم ويميز بين الجيد والردي في الطريقة كثيرا ما تخص بالعلم الباطن كالشريعة تختص بالعلم الظاهر والمراد بالعلم الاعلى علم المنقول وبالادنى علم المعقول او يراد بالاعلى للعلم الباطن وبالادنى الظاهر او يراد بالعلم الاعلى العلم الآلهي وبالادنى الطبعي والشعر الذي ذكره هو للشاعر ابي الفتح البستي وشرحه على ما اورده الفاضل حسين بن شهاب الدين العاملي في كتابه عقود الدرر في حل ابيات المطول المختصر

بالفتح والضم والجمع افراط والتفريط التقدم يقال فرط فرطا تقدم وسبق وفرط عليه من القول تجاوز حد الحمد والصدى بالفتح الرجل اللطيف
ومعنى بجعجعة بجرنة من باب منع ومنع وعلى الكناية عن الاعراض لان المعرض عن الشيء يطوي الكشح عنه ويجوز ان يكون استعارة تبعية تحصيلية
وترشيحية ومعنى الاقدام عليه على الفتح التوجه اليه والشروع فيه وفي قوله فجاء اشعار بان الديباجة الحاقية اي لما اقدمت عليه
وتممته فصار هذا التاليف مصباح الدجى وهو بالضم الظلمة وتقديم المعمول في قوله والله اسئل للقصر والاهتمام والخيام جمع الخيمة وخيام العلم
عبارة عن جلالته وعامة والكلام في عطف نعم الوكيل على حسبي في ما بين سعد التفتازاني وسيد الجرجاني مشهور والحق جوازه وليس هذا موضع
تحقيقه وقد طولنا في شرح هذا الكلام لتستفتح المرام وتنكشف اسرار المقام **قوله** هو الشكر وقضاء الحق اورد عليه الفاضل اللبكنى بان تفسير
بقضاء الحق عدول عن تعريف المحققين الى ما ليس اصطلاحيا ولا لغويا مناسبا للمقام وان اراد بيان المعنى اللغوي فلا وجه للتخصيص بالذكر فان جزاء
الرضا والجزاء ايضا على ما في القاموس انتهى والجواب عنه ان معنى هذا الايراد على جعل قضاء الحق تفسيرا للحمد وليس كذلك بل هو تفسير للشكر الذي هو عبارة
عن تعظيم المنعم لكونه منعما وقضاء الحق فهو عطف تفسيري وايضا نختار الشق الثاني ونختاري ليس بصدد احاطة جميع المعاني اللغوية حتى يرد عليه
ما اورده **قوله** والعلم الاول تقديمه لكونه مناسبا للمقام ونسب منه حمله على المعنى الاصطلاحي اي علم الاشياء على ما هي عليه **قوله** البرهان اي
الدليل على الشيء البرهان المنطقي ولا بعد حمل الحجة على الحجة المنطقية **قوله** الساطعة المرتفعة من السطوع بمعنى الارتفاع **قوله** مجرورا ومرفوعا او منصوبا
قوله الخير ما يرغب فيه الكل قال الفاضل اللبكنى هذا التفسير مع غرابته مما قال ورد دكيف والاسلام والقرآن ندبر مع ان الكل لا يرغب فيه انتهى
وبذا عجب منه فان تفسيره بهذا موجود في القاموس وغيره وانتقاضه بالاسلام والقرآن مدفوع اما بان هذا التفسير انما هو للخير المطلق الغير
المخصوص بمذهب دون مذهب كما يشير اليه التمثيل بالعدل والعقل لا للخير المخصوص بملة دون ملة كالقرآن والاسلام فلا باس ولم يصدق
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 داد ان كسي را بكاري هذا المعنى نعم توجيه باسباب الخير والشر ثم خص التوفيق بحسب العرف بالاول وهو المناسب ههنا
قوله والصلوة هي حسن الثناء راه قال في جواهر القرآن الصلوة اسم وضع موضع المصدر يقال صلى صلوة ولا يقال تصلية واصلها الدعاء
ومنه قوله تعالى صل عليهم ان صلوتك سكن لهم وهي من الله رحمة ومن الملائكة والنبي عليه الصلوة والسلام الدعاء والاستغفار وقيل الصلوة
من الله المغفرة وقيل الكرامة وقيل البركة انتهى وهذا مشعر بان قياس مصدره الذي هو التصلية غير مستعمل وبذا قال كثير من اهل اللغة ورد بما
قال صاحب القاموس صلى صلوة لا تصلية لكن الحق خلاف ذلك فان التصلية ايضا جاء في كلامهم مستعملا نعم هو قليل بالنسبة الى الصلوة
قال القهستاني في شرح النقاية الصلوة اسم من التصلية وكلاهما مستعملان بخلاف الصلوة بمعنى الاركان فان مصدر لم يستعمل كما ذكره
الجوهري وغيره انتهى في شرح الاشباه والنظائر للسيد الحموي عدم سماع التصلية ممنوع فقد سمع في الشعر القديم كما في الاتحاف لابن عبد ربه شعر
تركت القيان وعرف القيان وادمنت تصلية واتهالا وهو من شعر انشده ثعلب ثم قال تصلية من الصلوة واتهالا من الهمار وقد ذكر
الزوزني ايضا في مصادره وكانه انما ترك لكثرة اهل اللغة لانه مصدر قياسي فهم عدوا بهم بالمصادر السماعية وعلى هذا فترك استعمال
التصلية في الخطب انما هو لايهام اللفظ ما ليس مرادا وهو التصلية بمعنى التعذيب بالنار **قوله** والسلام السلامة والبراءة المناسب ههنا ان يقال السلام
اسم من التسليم اقيم مقام المصدر **قوله** من قبيل جرد قطيفته اي من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف والجرد بالفتح ككتف الوبر ويكون للماء والثوب الخلق والقطيفة قلنسوة
كذا في القاموس في مقتضى ارب بالفتح جامة كتنة سود وقطيفة كسفينة جامة من زغب او وبر او جاء بجيد قطائف جمع قطيفة انتهى والبعد ان كون اضافة الصفة الى الموصوف

بواسطة من قوله اى التصديقات الصادقة المطابقة للواقع بكسر الباء واما الحق فهو عبارة عن مطابقة الواقع اه قوله المقدسة من دنا
جمع ونس محركة الوسخ يقال ونس الثوب كفرح ودنس ودنا سته لغتان كذا فى القاموس قوله لفوسنا الدنية الدنى بمعنى الساقط الخسيس يقال
دنى دنيا بالفتح ودناية بالكسر كذا فى القاموس قوله فان التكليف بالعقائد الحقة اه قال المحقق التفتازانى فى شرح العقائد النسفية الحق
الحكم المطابق للواقع ويطلق على الاقوال فى العقائد والاديان والمذاهب باعتبار اشتمالها على ذلك ويقابله الباطل وذاك الصدق فقد شاع
فى الاقوال خاصة ويقابله الكذب وقد يفرق بينهما بان المطابقة تعتبر فى الحق من جانب الواقع وفى الصدق من جانب الحكم قوله وتنس
عليه الجملة التالية اى قوله حقائق التصورات قوله كان بضم ثم 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 انهم فسروا الحقيقة بما به الشئ هو هو فاطلق الاعلى الاخص
ودل المعارض 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 للمعلول انتهى وهو باطل والجواب منع ومبين احدهما ان الفاعل ما به الشئ هو وجودا لا
ما به الشئ ذاك الشئ اذ الماهية ليست بجعل الجاعل وثانيهما ان الضمير الثانى ليس راجعا الى الشئ بل الى ما الموصولة فلا اشكال ان الفاعل وثالثا ان الحقيقة
والماهية شئ واحد عندهم بالمعنى الذى مر وقد يفرق بينهما بان ما به الشئ هو هو اذا اعتبر من حيث تحققه فهو حقيقة وان اعتبر من حيث
هو هو فهو ماهية ففى الحقيقة زيادة ليست فى الماهية وثالثا ان الظاهر من قول السيد المحقق حقائق التصورات لما كان التركيب الاضافى
حمله الفاضل الحشى على معنى ما به الشئ هو هو فصار الحاصل ان ماهيات التصورات وذاتياتها تاره اجعة اليه صلى الله عليه وعلى آله وسلم
ويعلم منه توجه العرضيات اليه بالطريق الاولى فوصلى الله عليه وعلى آله وسلم مرجع لجميع التصورات ذاتياتها وعرضياتها واما الفاضل
اللبكنى لم يرتض بهذا التوجيه وخدشه بانه يلزم فيه عدم تطابق الفقرتين وبانه يلزم ح سيلان مطلق التصورات وان كانت كاذبة اليه
والكمال فيه الا ان تكليف بحمل المطلق على الفرد الكامل ومال الى ان المراد بحقائق التصورات التصورات الواقعية لا يخفى ما فى كلاميه
من الخلل فان ارادة التصورات الواقعية من حقائق التصورات محتاجة الى تكلف صريح وهو الحاق يار المناسبة حتى يرجع الى التصورات
الحقيقية اذ لا يقال للتصور الواقعى تصور حقيقى بل تصور حقيقى نعم لو قال السيد المحقق حقيقيات التصورات لكان لتوجيهه وجه البتة وبهذا انكشف
وهى استحسان تطابق الفقرتين فانه مستوجب للتعسف واضح ودعوى عدم حصول النعت فى ميلان مطلق التصورات غير مسموعة
فان التصورات الكاذبة انما تميل اليه صلى الله عليه وعلى آله وسلم فى صورة الكذب لا فى صورة الصدق على انه لا بعد فى ان يراد بحقائق
التصورات الصادقة واما حمل المطلق على الفرد الكامل وهذا النحو 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 التحقيق كما صرح به المحققون واما بجعل اضافة الحقائق عهدية وتمكن ان يراد بمطلق التصور
على طريقة موضوع المعاملة القهقرائية وبالجملة فتوجيه الفاضل المحشى وجيه والخدشات كلها مردودة منعكسة على الخادش قوله جامع
بين جميع انحاء العلوم الاولى بجميع انحاء العلوم والمراد بها انحاؤها الكاملة قوله والجناب بالفتح الفناء اه ففى قوله جنابه المقدس
استعارة بالكناية وتخييلية قوله فروعه تفريع على ما سبق ولا يبعد ان تكون الفاء تعليلية قوله يعنى ان مركز الشئ اه
بيان لوجه التفريع على ما سبق قوله فهو بمنزلة المركز اشارة الى ان حمل المركز على ما هو المعلى من قبيل زيد اسد قوله فتشبيه بديع اه
ونفسه فى النفس اه اعلم ان الاستعارة بالكناية عندهم عبارة عن ان يشبه شئ بشئ فى النفس ويحذف المشبه به وادعاء ان المشبه به هو المذكور

سوی المشبه به الاستعارة التمثيلية عبارة عن ان يثبت للمشبه شئ من لوازم المشبه به المهجور اذا عرفت هذا فاعلم ان الفاضل اللبكتي ظن ان غرض الفاضل المحشي اثبات الاستعارتين في قوله فروحه المعلى مركز المعقولات فاعترض عليه بانه ليس كذلك اذ لا احد في الاستعارة بالكناية من ترك جميع اركان التشبيه سوى المشبه وهنا المشبه به الذي هو المركز مذكور فلا توجد الاستعارة بالكناية لا التمثيلية لانها اثبات لوازم المشبه به للمشبه وهنا لم يثبت شئ من لوازم المركز الى روحه المعلى انتهى ولم يتفطن بان كلام المحشي برئ عما نسبه اليه فانه ليس غرضه اثبات الاستعارتين في قوله فروحه مركز المعقولات آه بل في فواصل وادق التصديقات لطبائعها متوجهة الى حضرته الاقدس الخ كما يشهد قوله متوجها اليه **قوله** بالجر على البدل اي من المعقولات وكان الاولى تقديم التصديقات على التصورات **قوله** وكذا عد عليه اي الفقرة المعادلة المقارنة به **قوله** خروج الدر من العين فداته عليه الصلوة والسلام بنوع العقليات **قوله** اي اتباعه وادلتها هذا التفسير ماخوذ من الحديث المشهور آلي كل مؤمن تقي وسنده ضعيف وزيادة التفصيل في هذا المقام في التعليق العجيب فارجع اليه **قوله** واصحابه هو جمع صاحب وقد صرح سيبويه بان الفاعل يجمع على افعال ورضي به المحققون ان انكره الجوهري ومن تبعه **قوله** هم الذين طالت صحبتهم كذا في بعض النسخ وهو نادر على لغة بعض العرب المجوزين الاتيان باعراب الذين كاعراب الجمع المذكر السالم وفي بعضها وهم الذين آه وهو موافق لما ذهب اليه الجمهور من ان الذين اعرابه بالياء والنون طلقا في رفعا وجرا ونصبا كما صرح به شراح الالفية واختلفوا في تعريف الصحابي على اقوال الاول من صحب الرسول ولو آه من المسلمين والثاني من طالت صحبته ومكثت 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 مدته وهو مسلم وان لم يره فهذه ستة اقوال الا يخلو واحد منها عن خلال والاصح عند المحققين تعريف من لقيه مؤمنا به وان على الاسلام للتفصيل موضع آخر **قوله** جمع خير بالتشديد احتراز عن الخير بالتخفيف اسم تفضيل فانه لا يثنى ولا يجمع ولا يكاد يقال ان يقول لم لا يجوز ان يكون جمع خير مخفف خير فانه يثنى ويجمع كما ذكره صاحب الكشاف في قوله تعالى ان من المصطفين الاخيار انا جمع خير مخفف خير بدغم بقوله انا في القاف آه يعني انما احترز التشديد على التخفيف لما في القاموس من ان المخففة تستعمل في المسيم بكسر الميم وسكون الياء التحتانية وفتح السين المهملة اي الحسن والجمال والمشددة تستعمل في الزهد والصلاح والمناسب ههنا هو الاذكاء كذا قيل ويمكن دفعه بوجوه ثلثة احدها ان التكسير كالتصغير في الرد الى الاصل فاذا اريد جمع خير المخفف على اخيار ينبغي ان يؤول الى اصله وهو المشدد ثم يجمع كميت واموات فالمخففة ايضا تؤول الى المثقلة عند الجمع فلذلك اختارها دون المخففة قصر للمسافة وثانيها ان قوله بالتشديد ليس احترازا عن المخففة بل الغرض منه نفي كونه افعل التفضيل وثالثها ان مراده التشديد في الحال وفي المآل فيكون متناولا للمشدد والمخفف كليهما كما لا يخفى **قوله** اي هم المشار اليهم آه دفع دخل مقدر تقريره الدخل ان الآل والاصحاب ليسوا من القدس فما معنى كونهم عطار مجالس القدس ومحرير الدفع ان معنى كونهم عطارا تانس القدس كونهم مشارا اليهم برؤس المصابيح فيها **قوله** ورؤسا بضمتين ومدالخ هذا زلة عن قلم المحشي او قلم نقلة كلامه والصواب بالضم والفتح كالعطار فان فيه لغتين ليس من اوزان الجمع **قوله** هاء جمع ها داصله هاية كطلبة فقلبوا الياء الفا وضموا الهاء والتزموا ذلك في هذا الوزن من التناقص احترازا عن توالي الجمع على زنة بعض المفردات كصلوة وقس عليه القضاة والحماة والنحاة وغير ذلك **قوله** جمع معلم بالكسر والفتح من العلم بمعنى العلامة اي الطريق **قوله** بمعنى واحد وكذا الشريعة فباعتبار كونه مطاعا يسمى بالدين من دان بدين اي اطاع ومن حيث الامر المبعوث ايانا على امته يسمى ملة من املت الكتاب بمعنى املته وقيل باعتبار الاتفاق عليها يقال على القوم على كذا اي اتفقوا عليه وباعتبار انه مورد الشاربة يسمى شريعة **قوله** وهو وضع الهي سائق آه هذا هو المشهور ويرد عليه انه يخرج منه اداء صدقة الفطر عن ابن يوم اذا تنادى باعتباره فالاصوب ان يفسر

بوضع الّتي سائق لمن يتحقق فيه الخير بالذات **قوله** واما بالنفع معروف نقل عن سيبويه انه قال معنى اما زيد فمنطلق مهما يكن من شئ فزيد منطلق فحذفوا
في تفسيره فقال الجمهور مراده انه كان في الاصل كذا فحذف مهما يكن من شئ واقيم ما مقامه وقال البعض هم حذف يكن من شئ وقلب مهما الفا لكثرة
الهاء همزة وتقديم الهمزة لقرب المخرج وقال البعض هم 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
ثم اعلم يجوز اجتماع الواو مع اما منعه قوم وجوزه المولى النجالي في حواشي شرح العقائد النسفية مستدلا بقول السكاكي في آخر فن البيان واما بعد فان
خلاصة الاصليين آه والحق انه اذا قصد باما ضبط الاجمال بعد التفصيل يكون بمنزلة ان يقال في الجملة فيجوز الجمع بينها وبين الواو كما في عبارة السكاكي
واما اذا كان للابتداء وفصل الخطاب كما في اوائل الكتب فلا يجوز **قوله** معنى على القصر اي عند حذف المضاف اليه منويا او ليس منويا في جميع
الاحوال ولهذا يصغر والمبنيات لا تصغر **قوله** من عنى بالقول كذا اراده آه ههنا ثلثة احتمالات اولها وهو الاولى ان تكون العناية بمعنى الرقة
والرحمة وهذا ما اختاره الفاضل اللبكي وثانيها ما اختاره الفاضل المحشي من انه من عنى يعنى اراد فالمعنى المستعين بارادة الله القوي بان تتعلق ارادته
بانجاح المقصود واعطاء المراد وثالثها انه من عناه الامر عناية اجتهد وهو الذي رده المحشي اذ لا معنى للاستعانة بانهمام الله تعالى وقول الفاضل اللبكي يحتمل ان يكون من عناه الامر اي المستعين بانهمامه تعالى بان يجعله الله تعالى من الامور المهتم بشانها عنده تعالى انتهى ركيك جدا فان
العناية لم تجئ بمعنى الاهتمام والذي جاء في معناه هو الاعتناء يقال اعتنى بالشئ اهتم به كما يظهر من القاموس **قوله** ولم يقل بدله الاعانة آه
يعني كان الظاهر ان يبدل العناية بالاعانة لمناسبتها بالاستعانة في كونهما مزيدين 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 وصيانة كذلك فهو مصون حفظه كاصطانه كذا في القاموس
قوله والعبادة عدم الفطنة آه ففي العبادة زيادة ما ليس في الغواية والذلك استعجل بطلب الصون عن شر الغي **قوله** وشر الغي والغوى آه
لا يبعد ان تكون اضافة الشر من قبيل جرد قطيفة **قوله** وفيه اشارة خفية الخ منشأ الاشارة اختيار لفظ الماضي **قوله** والمآرب من الاراب
اي بكسر الميمة وفتح الراء المهملة قال في جواهر القرآن المآرب المحاوج جمع مارية بفتح الراء وضمها وكسرها ايضا نقله الفارابي والاربة بالكسر ايضا
الحاجة انتهى وفي المغرب الاربة بالكسر وسكون الراء بمعنى الحاجة وبمعنى الصفو ومنه السجود على سبعة آراب واما الارب بفتحتين فبمعنى الحاجة لا غير
ولم يسمع في الحديث انتهى واقول 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 شارح الصحيح الارب ههنا بفتحتين الحاجة **قوله** والرسالة
هي لغة آه قال في القاموس الارسال الاطلاق والاهمال والاسم الرسالة بالكسر والفتح **قوله** الى متعاطيها اي الى متناولها ليعاقبه تعالى
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 الجذب مقلوب الجذب خاص بنزع الثوب والجذب اعم لكن المحققين على ان كلا من البحر والبحر وكلا من الجذب والجذب لغة على حدة
قوله وتفتح فيهما اي بفتح الحاء في هذين المثنيين والكسر افصح لانه يجمع على احابير دون جبور وفعل بالفتح يجمع على افعال الا في اسماء معدودة
كفرخ وافراخ ذكر وافراد واما جمع فعل بالكسر على افعال فهو كثير مطرد في القياس كما في جواهر القرآن **قوله** لمجرد المبالغة اي للالتباس
كما يتوهم من عدم اطلاقها على الله تعالى **قوله** النحرير بالكسر آه قال في القاموس النحرير والنحر بكسرهما الحاذق العاقل المجرب المتقن الفطن البصير

بكل شئ لانه بحر العلوم نحرا **قوله** سيد القوم آه يشير الى انه يمكن ان يكون بمعنى قطب الدين قطب اهل الدين فيكون القطب بمعنى السيد ان يكون مدار الدين وملاكه **قوله** المنيف العالى يقال ناف وانان على الشئ اشرف وعلا **قوله** اى محرزة وجامعة قال الجوهرى هو بحوية اى جمعه واحتواه مثله **قوله** والاستار بالفتح جمع ستر بالكسر الاولى ان يجعل جمع ستر بالفتح بمعنى المستور **قوله** اى بعديته زمانيته الخ اعلم ان ناظرى كلام السيد المحقق اختلفوا فى ان المراد بقوله بعد تحقق الموصوف هل هو البعدية الذاتية فيكون القسيم هو الحصولى او البعدية الزمانية فيكون القسيم الحصولى الحادث فمال كثير من المحشين الى الاول وبعضهم ومنهم الفاضل المحشى وتبعه تلميذه الفاضل[1] الفيض الهادى الى الثانى ولكل منهما دلائل مبسوطة فى اسفارهم والحق عندى هو الاول وليس مستندى فى هذا الباب ما دونوه فى زبرهم فان جميع ما ذكروه لاثبات مطالبهم مخدوشة لا تسمن ولا تغنى من جوع بل مستندى فى ذلك شيئان احدهما انهم اختلفوا فى ان العلم الحصولى القديم هل ينقسم الى التصور والتصديق ام لا فالجمهور على انه لا ينقسم اليهما والتحقيق هو الذى يهب اليه المحقق الدوانى ومن تبعه من انه ايضا ينقسم اليهما وستعرف تحقيقه فالمقسم على التحقيق هو الحصولى المطلق فمحل كلام المصنف على هذا المحقق الذى لا ينكره الا مكابر او مجادل لما شك انه احسن بل يجب عند ظهور بطلان قول من يقول بتخصيص المقسم الحصولى الحادث فان قلت تلزم حينئذ مخالفة الجمهور قلت هى واجبة عند طلوع نير الحقيقة من مرافق النور وثانيهما ان المحقق صرح فى مفتتح شرح المطالع ان العلم ههنا اى فى مقام التقسيم عبارة عن الصورة الحاصلة من الشئ عند الذات المدركة وهذا نص صريح فى رضائه بكون المقسم مطلق الحصولى فوجب حمل كلام السيد المحقق على البعدية الذاتية لئلا يلزم توجيه الكلام بما لا يرضى قائله وظهر مما فى قول جميع الناظرين ان المحقق لا ينظر من كلمات فى تحرير من تحريراته ما يؤدى الى احد القولين ومستعرف منى ما ينفع هذا المقام ان شاء الله تعالى فانتظره مفتشا **قوله** بها يمتنع اجتماع البعد مع القبل اى اجتماعا دائميا ولابد من هذا القيد لئلا يمتنع عكس التعريف ببعدية الابن عن الاب **قوله** تحققها آه متعلق بمحذوف منوى اى انما فسرنا البعد بالزمانية بهذا التفسير ليشمل بعدية اجزاء الزمان بعضها عن بعض وبعدية الزمانيات كليهما فانها لو فسرت بكون القبل فى زمان والمتاخر فى زمان آخر لم يصدق على تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض فلا يلزم ان يكون للزمان زمان **قوله** متفسخ واتساقان اليوم بعد الامس والغد بعد اليوم ويمتنع اجتماعهما لان الشئ آخر بل لعدم قرار الزمان بذاته **قوله** وفى الزمانيات بواسطتها فان عدم اجتماعها مع آبائنا انما هو لكون زماننا سابقا على زماننا وكون زماننا متاخرا عن زمانهم وهذا عند الحكماء واما عند المتكلمين النافين للزمان القائلين بانه امر وهمى لا وجود له فى الخارج فالبعدية عندهم تلحق الاشياء بانفسها لا بواسطة اجزاء الزمان **قوله** كما تقرر فى موضعه اعلم ان النافين للزمان قالوا لو كان الزمان موجودا لكان بعض اجزائه قبل بعضها فهذه القبلية لا يمكن ان تكون بالذات لان المتقدم بهذا التقدم يكون علة للمتاخر اتفاقا كما فى التقدم بالعلية او فاقصة كما فى التقدم بالطبع ومن المعلوم ان بعض اجزاء الزمان كامس ليست علة لبعض كاليوم فان العلة من حيث هى علة واجبة الحصول مع المعلول وهو ممتنع ههنا لا يمكن ايضا ان تكون بالشرف او الرتبة وهو ظاهر فتعين ان تكون بالزمان لان اصناف التقدم كما صرحوا به منحصرة فى خمسة اقسام فيلزم ان يكون للزمان زمان وينتقل الكلام الى ذلك الزمان فيتسلسل واجاب عنه الحكماء بانا نختار ان البعدية والقبلية ههنا زمانية لكن المتقدم دائما متاخرا ذا لم يكونا من اجزاء الزمان يجب ان يكون اتصافهما بهما بان يكون القبل فى زمان متقدم والبعد فى زمان آخر دائما اذ كانا جزئين من اجزاء الزمان فلا يلزم ان يكون القبل فى زمان والبعد فى زمان آخر حتى يلزم ما تكلم فان التقدم والتاخر من العوارض الاولية للزمان فما بالتقدم هو نفس جزء الزمان المتقدم وما بالتاخر هو نفس جزئه المتاخر فاندفع الاشكال بحذافيره واعترض عليه الامام[2] الرازى فى شرح الاشارات بما حاصله ان اجزاء الزمان لما كانت متساوية الحقيقة متشابهة النوعية استحال

[1] اى الحافظ على اصغر الفيض آبادى منه مظله

[2] اى مولانا جلال الدين الدوانى رحمه الله منه مظله

ان يقتضي بعضها تقدما وبعضها تاخرا والجواب عنه على ما ذكره المصنف في المحاكمات انما يكون لو كانت اجزاء الزمان موجودة في الخارج ويكون بعضها علة للتقدم وبعضها للتاخر وليس كذلك فليس معنى قولنا التقدم والتاخر عارضان للاجزاء الزمان بالذات ان اجزاء الزمان موجودة في الخارج والقبلية والبعدية امران موجودان في الخارج وتلك الاجزاء تقتضيها اقتضاء العلة للمعلول بل معناه انا اذا تصورنا حقيقة الزمان لم نحتج في تصور تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض وتاخرها بل في التصديق بان بعضها متقدم وبعضها متاخر الى تصور 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 فنسبة ما يحكم العقل بتقدم بعض الاجزاء على بعض 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 اجزاء تصديق تقدم بعضها على بعض لا يتوقف على شيء آخر ومنه ما هو حكم العقل بتقدم بعض اجزائه على بعض موقوف على ملاحظة شيء آخر كالحركة والزمانيات **قوله** الذي يدعى 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 بخير لغة عن معنى 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 للمعنى اللغوي قلت كلا فان معناه اللغوي الحادث فقط وقد فرغنه السيد المحقق في المنهية بقوله الاخير تفسير المتجدد بالحادث آه وعلى تقدير ارادة البعدية الزمانية لا يكون المراد بالمتجدد الحادث حتى يلزم القرار على ما عنه الفرار بل الحصولي الحادث وهو غير متبادر من المتجدد فلذلك وسمه بكان لا يقال فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان المتجدد معناه اللغوي الحادث دائما جمعتم بينه وبين الحصولي الذي هو معنى مجازي له لانا نقول الجمع المنهي عنه 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 وهو لا يبعد البتة ان يستعمل العام في الخاص من حيث ان مصداق للعام وهذا النحو من الاستعمال حقيقي **قوله** هو العلم الكلي انما زاد هذا القيد لدفع الايراد الوارد بعلم الصورة العلمية بان المراد بالعلم العلم الكلي وعلم الصورة العلمية ليس كليا تحته افراد بل هو جزئيات متجددة كما سيصرح به الاخر الحضوري كما فهمه بعض الناظرين وقال فاقرأ وانتظر تحقيق المرام في تعليقة على صدره **قوله** مع موصوفه وعالمه اشارة الى انه ليس المراد بالموصوف ههنا المعلوم بل العالم فان الموصوف بالمشتق انما هو ما قام به مبدأ الاشتقاق وان هو الا العالم وهذا كما ادعاه ان يكون مجمعا عليه بينهم فانه لا يقال للضارب الا لمن قام به الضرب ولم يشك فيه الا المحقق الدواني فظن ان صدق المشتق على شيء لا يقتضي قيام مبدأ الاشتقاق وان كان العرف يوهمه فان صدق الحداد على زيد يصدق الشمس على الماء ليس لاجل ان الحديد والشمس قائمان بزيد والماء فانه ظاهر البطلان بل لان زيدا صناع الحديد والماء مسخن بالشمس وعليه بنى ان الوجود هو الواجب الحق وجود غيره انما هو بانتسابه اليه فمعنى زيد موجود انه منسوب الى الوجود ومتعلق به لان الوجود قائم به فيكون الموجود اعم من تلك الحقيقة الحقة التي هي الوجود ومن غيره المنتسب اليه واحال في بيان هذا المطلب على ما نقله عنه صاحب الاسفار الاربعة ولا يخفى عليك ما فيه من الخلل فان قيام المبدأ بالشيء الموصوف بمشتقه يكاد ان يكون مكابرة ودعوى البداهة لا تسمع واذكره من مثال الحداد والشمس فغير صحيح لان مبدأ الحداد والشمس انما هو الحديد والشمس فهو ليس مما نحن فيه فالقياس عليه قياس مع الفارق على انه يجوز ان تكون هذه الاطلاقات مجازية ادعائية فلا يثبت بها شيء فالحق هو ان اتصاف الشيء بالمشتق ليستلزم قيام مبدئه به فالموصوف بالعلم انما يكون من قام به العلم لا المتعلق به فان العلم وان كان صفة اضافية لها تعلق بالعالم والمعلوم كليهما وبناء عليه انكر بعض المجلة علم الواجب بنفسه تعالى لعدم تعقل النسبة بين الشيء ونفسه وستعرف ما فيه لكن نسبة العالم بالقيام والى المعلوم بالتعلق فما قام به الصفة يكون موصوفا بها وما تعلق به لا يكون موصوفا بها الا ترى ان الايقال

قال الشيخ الاجل العلامة الحبر الفهامة ... الذي لا يوجد له مثيل في الاعصار ... علامة العلماء الابرار ... ١٢

لعله مولانا جلال الدين الدواني رحمه الله منه ظله

للمقول انه موصوف بالقبل وان وقع عليه القبل **قوله** وحدوثا اشارة الى ان المعتبر في هذا المقام هو ان الايجاد مع فرد من العلم مع العالم حدوثا سواء كان يجامع معه بقاء كعلمنا بالغير اولا 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 هنا يستنبط انه ليس المراد بالموصوف المعلوم فان المعلوم اما ان يراد به المعلوم بالذات او المعلوم بالعرض فلا يصدق على واحد منهما انه يتحقق اولا ثم يحدث بعد زمان ذلك الفرد الذي هو العلم اما الاول فلانه ليس بين العلم والمعلوم بالذات تقدم وتاخر زماني فانه ليس بينهما تغاير الا باعتبار افوجود العلم يستلزم وجود المعلوم في ضمنه لان الكليات انما تتحقق في ضمن اشخاصها ذهنية كانت او خارجية واما الثاني فلانه يستلزم ان لا يوجد العلم الحصولي الحادث بالشئ الا بعد تحققه في الخارج وبطلانه لا يخفى **قوله** وان هو الا العلم الحصولي الحادث لانه ليس هذا العلم الا للنفوس وعلمها يتحقق بعد ما 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 تدريجا فقد يجامع **قوله** اذ القديم بقدمه مجامع مع كل شئ شمل الواجب العالم العقول فانه حصولي قديم مجامع مع كل شئ وادرد علينا نهم صرحوا بانفسهم ان علم العلة بالمعلول يكون حضوريا فان مدار العلم الحضوري العينية والناعتية او المعلولية ولذلك قالوا علم الواجب بما سواه حضوري لا حصولي على الاصح ولا شك ان العقول فواعل لايجاد الاشياء فيكون علمها بها حضوريا لا محالة لوجود علاقة العلية والمعلولية لا حصوليا فلا يصح التمثيل فالاولى التمثيل بعلم الواجب بما سواه على مذهب البعض والجواب عنه على ما اشار اليه المحقق الطوسي في شرح الاشارات وغيره من المحققين هو ان العقول ليست بفواعل حقيقة ليلزم كون علمها بما سواها حضوريا وان كان يتوهم ذلك من ظواهر عبارا تهم 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 وبهذا صرح في ان العلم الحضوري عند الفاضل المحشي لم يخرج الا بالسلب الكلي مواحقا 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 ولا تصح ارادة البعدية الزمانية كما ستقف عليه **قوله** وهي التي يمتنع بها آه هذا التقدم والتاخر ليسا في اتيا 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 الحاكمات 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 تقدما على اليوم كما مر تحقيقه فظهر ان النسبة بين البعدية الزمانية والبعدية الذاتية بالمعنى الذي ذكره المحشي عموم وخصوص من وجه وان شئت زيادة تحقيق في هذا المقام فارجع الى تعليقاتي القديمة المسماة بداية الورى الى لوامع الهدى **قوله** كما نلوح من الالتفات فيه ثلثة احتمالات اولها ان يكون هذا القول متعلقا بتعريف البعدية ويكون المراد بالاشارات اشارات الشيخ ابي علي بن سينا فانه قال في النمط الخامس منها الشئ قد يكون بعد الشئ من وجوه كثيرة مثل البعدية الزمانية والمكانية وانما تحتاج من الجملة الى ما يكون

---

١ لعله مبني على ما

١ نصير الدين الطوسي ١٢ منه سلمه

١٤ وهي التي يمتنع

٢ اي الشيخ الرئيس ابو علي بن سينا ١٢ منه سلمه

باستحقاق الوجود وان لم يمتنع ان يكونا بالزمان وذلك اذا كان وجود هذا عن آخر ووجود الآخر ليس عنه فهما استحق هذا الوجود الا والآخر حصل له الوجود ووصل اليه الوصول واما الآخر فليس يتوسط هذا بينه وبين ذلك الآخر في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عنه وليس يصل الى ذلك الا اذا على الآخر مثل ما تقول حركت يدي فتحرك المفتاح ولا تقول تحرك المفتاح فتحركت يدي وان كانا معا في الزمان فهذه بعدية بالذات انتهى كلامه

قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات اعلم ان تاخر الشيء عن غيره يطلق على خمسة معان على ما حقق في الفلسفة الاولى احدها بالزمان والثاني بالرتبة والثالث بالشرف والرابع بالطبع والخامس بالمعلولية والاخيران لا يشتركان في معنى واحد وهو التاخر بالذات المعنى الذي هو ان يكون الشيء 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 المشترط 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 ويخص التاخر بالمعلولية باسم التاخر بالذات والشيخ استعملها في قاطيغورياس الشفاء كذلك انتهى وثانيها ان يكون المراد باشارات المصنف والسيد المحقق للبعدية الذاتية ويكون تعلقه بالمنفي وثالثها ان يكون المراد اشارتهما للبعدية الزمانية فيكون تعلقه بالنفي ويكون قوله اذ هذا المعنى اي المعنى البعدية الذاتية آه بيانا لتلك الاشارات ولعل هذا الاحتمال احسن من الاولين فتدبر وكن من الشاكرين قوله فبقي القسم وهو الحصولي على الطلائع 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 ايراد قوي وهو انهم صرحوا ان نفس 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 به 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 يمكن 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 يقال لا معنى للعلم الا حصول مجرد عند قائم مبا فيكون العقل عالما لانا نقول انما يستلزم كونه عالما من حيث التصور لا استلزامه لحصول التصديق ممنوع والحاصل ان الخزانة انما تحفظ المعاني التي تتعلق بها التصديق وذلك لا يستلزم التصور ولا يستلزم حصول التصديق بها انتهى كلامه وتبعه الصدر المعاصر في حاشيته بانه لا خفاء في ان الخزانة التي كلامنا فيها في هذا المقام هي خزانة العلوم والعقل الفعال انما يكون خزانة للعلوم والتصديقات صادقة كانت او كاذبة لو ارتسمت حصلت فيه هذه التصديقات اذ لو لم يكن فيه التصديقات لم يكن خزانة لها ولا بد في التصديق من مصدق واما قوله تلك الكواذب

لے
لے
نصیر الدین الطوسی
منہ سلمہ

فبقی القسم الحصولی
علامہ مجلسی ۱۵
علامہ مجلسی

لہ
ای مولانا علی القوشجی
منہ سلمہ

وان كانت مرتسمة فيه من حيث الحفظ آه انما يكون موجبا لو كان العقل خزانة للمصدق به اما اذا كان خزانة للتصديق كما هو المفروض فلا وجه له كما لا يخفى لامتناع حصول التصديق بدون الاذعان فانه نفس التصديق فتنشأ الاشتباه عدم الفرق بين التصديق والمصدق به انتهى وقد تولى المحقق بنفسه لفعه في حواشيه الجديدة بانه لا اخاله انى لا معنى للخزانة الا خزانة العلوم بمعنى انه يحصل العلم بتلك المعلومات من غير تحصيل جديد وذلك لا يقتضى علم الخزانة بها كما ان الخيال خزانة لمدركات الحس المشترك وليس عالما بها والحافظة خزانة لمدركات الوهم وليس مدركا لها فقوله الخزانة التى كلامنا فيها هى خزانة العلوم لا المعلوم ان اراد به انه لا بد ان تكون الخزانة مدركة فممنوع والسند امر دليل هو خلاف ما تقرر عندهم من ان المدرك غير الحافظ وان اراد ان هذه الخزانة بخصوصها اعنى العقل الفعال اذا كان خزانة يجب ان تكون مدركة فهو فى العلم التقدير خانه بيت شعرى من اين علم ان العقل الفعال اذا كان خزانة للمعقولات يجب ان يكون مصدقا بها والخيال والحافظة مع كونهما خزانتين للوهم والحس المشترك لا يجب ان يكونا مدركين لهما انتهى وخلاصة المرام ان الصدر زعم ان الخزانة لا بد ان تكون عالما بالعلم ذى الخزانة ومنعه المحقق والحق فى هذا البحث مع المحقق كما ان الحق فى بحث اسلم التفضيل الواقع فى خطبة التجريد مع الصدر فالنصف والانكس من المسرعين والعجب من السيد المحقق حيث تبع الصدر ورد مذهب المحقق فى حواشيه على حاشية الهند بتلك الحالية بعين ما ذكره الصدر لعلهم تيسر له الرجوع الى حواشى المحقق الجديدة ومن الغرائب ايراده عليه بانه خلاف المشهور بين الجمهور كيف والمحقق قال فى خطبة حاشية التهذيب وفى حواشى شرح المطالع الحق احق بالاتباع فرتبته ارفع من ان يقلد قلادة التقليد والاتباع وأعجب قوله فى تلك الحواشى سنح لى هيوان الكواذب انما يدركها العقل المشوب بالوهم الا 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 فى العقل بل فى الحافظة التى هى خزانة الوهميات انتهى فانه لا يخفى على الفطن ببطلان هذا السانح بوجوه اما اولا فلان الظاهر من سياق كلامه ان هذا التحقيق منه لدفع الايراد الوارد على مذهب الحكماء فيرد عليه مثل ما اورده المحقق الدوانى على شارح التجريد فانهم مصرحون بان العقل خزانة المعقولات كلها وعليه يرد الايراد الوارد وهذا التحقيق تحويل للمبهم فكيف يكون جوابا للايراد الوارد عليهم واما ثانيا فلانه يرد عليه الايراد الاول من الايرادات الثلثة التى اوردها على المحقق وهو انه تلزم فيه مخالفة الجمهور وهذا مما ينفضى الى العجب فانه يورد على المحقق بمخالفة الجمهور ثم يخالف بنفسه المشهور فالطف بالمثل السائر الشعير يؤكل ويذم وليس العجب منه فانا قد رأينا فى جميع تصانيفه انه يورد شيئا على بعضهم فى زعمه ثم يسلك مسلكا اشنع منه الا ترى الى مبحث الحالة الادراكية فانه قد شنع فى جميع تصانيفه على شارح التجريد تشنيعا بليغا فى اثبات احتياج العلم الى امر آخر سوى الصورة العلمية وحمله على الجمع بين الحصول بانفسها والحصول باشياعهم آمن بوجود الحالة سوى الصورة وافتخر به ولم يعلم ان مثله يرد على مثله بعد ذكرنا ما لا بد منه فى رفع الكلال عن طلاب تعليقات الكمال وغيره واما ثانيا فلورود الايراد الثانى فيما من لزوم عدم المطابقة بين الخزانة وما هى خزانته فان الحافظة انما ترتسم فيها التصديقات الكاذبة على سبيل الاختزان لا الصرف من غير ان تصدق بها وفى النفس انما ارتسمت من حيث التصديق فلزم عليه ما الزم به على المحقق واما ثالثا فلورود الايراد الثالث منها بان الاشكال انما هو فى طريان النزول والنسيان على التصديق الكواذب من حيث هو تصديق وظاهر ان الحافظة التى هى خزانة لا تصدق واما خامسا فلان المصدق بها فى النفس قد تكون قضية كلية او مهملة كاذبة فكيف ترتسم فى الحافظة فان الكليات لا ترتسم فى الحواس على ما هو رايهم والقول بان الكليات اذا ادركت بالوهم صارت كالمعانى الجزئية المدركة بالوهم فتكون خزانتها الحافظة مما لا يغنى عن جوع كما لا يخفى واما سادسا فلان مداخلة الوهم فى ادراك

لا يحيات الكاذبة ليست بمعنى انها ترتسم فيه بل بمعنى انه يغلب على النفس ويلقيها في ظلمات الكذب وهذا القدر من الشركة لا يوجب ان تكون خزانتها
ما هو خزانة الوهم بل لا تكون خزانتها الا خزانة النفس واما ساعتئذ فلان المحافظة انما هي خزانة لما ارتسم في الوهم من المعاني الجزئية كعرب الشاة
من الذئب وغيره دون الكليات كما مر جوابه وبالجملة فتحقيق الحق الجلال الحق بالقبول وتحقيق السيد المحقق تبعا للصدر مما لا 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 هذه 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 هنا فقال رحمه الله المراد بنفس الامر هو العقل الفعال فكل حكم ثابت في الذهن طابق الصورة
المنتقشة في العقل الفعال فهو صادق والا فهو كاذب فاورد عليه ان الحكماء يزعمون ان نقوش الصور الكاذبة في العقل الفعال فلم يات فيه بمشيج
تم كلام العلامة قلت نعم الجوهر المفارق العقل خزانة للمعقولات النفسية كما ان الخيال خزانة للمحسوسات فمقدار ما يتم استعداد النفس وتاهبها للاتصال
به تقبل الفيض عنه على الوضع والاشراق وقد تنتقش فيه صور المعقولات وما دامت مستديمة الانصراف عن عالم الحس مستدامة الاتصال به تمكين
من استعراض الصور المعقولة واذا اعرضت عنه الى العالم الجسماني 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 مهما بقيت على ملكة الاتصال
التي اكتسبتها كان للمنحى عنها من هو لاعنه معقولا على العادة وهي ما دامت على تلك الهيئة تكون قوية على الاستعادة والاسترجاع من عند دون
مؤن اقتناص جديد وحالة تطارفة وهيئة طرية واذا مازالت عنها الملكة المكتسبة بهيئتها المضادة صار ذلك المنهول منسيا عنه بعد ان كان
على استرجاعه الابتجشم اكتساب مستانف والاتصال جديد ثم التحقيق ان باعتبار نفس الامر هو اعتبار كون الشيء متحققا في حد نفسه لا بحمل هو اعتبار
العقل سواء عليه كان تحققه لا باعتمال العقل في لوح الذهن او امر في متن الخارج والصوادق مرتسمة في العقل الفعال ساهي متحققة في حد انفسها
والكواذب بسوء استعداد انها واستعداد النفس يستحق تطبعاتها وهو خزانة للقبيلتين ثم بذلك الاعتبار يرجع الامر في ما قال البعض المتقطعة
من المقدمين ان شان العقل في اختزان المعقولات مع الصوادق الحفظ والتصديق جميعا ومع الكواذب الحفظ فقط فليس على سنن
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 القسم انتهى كلامه وتمام مرامه اقول هذا الكلام مع اطنابه 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 منزاعا عن مبادي الشرور امكن ان يختزن
فيه الكواذب بنفسها فليس ذلك الا بسوء استعداد النفس فلا محذور ولا يخفى انه من الموهنات 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 ما يلزم ان
لا يكون الكاذب كاذبا فانه لما صدقه العقل صار موجودا في نفس الامر فوجدت المطابقة مع نفس الامر المعتبرة في الصدق وعلى الثاني لم يكن خزانة
لها فان الخزانة يجب ان تكون حافظة لما هي خزانة له وقد كان النفس مصدقا للكواذب فكيف يتصور اختزانها في العقل فان قال الكواذب
انما ترتسم في العقل على سبيل الحفظ والتصور والخزانة انما تكون خزانة للمعلوم لا للعلم قلنا هذا بعينه هو الذي ذهب اليه الجلال فانا لا نكابر عليه مع الاقرار

لـه
الى السيد الباقر
الداماد ره
منه ظله

*
١٧

به عجیب لما ذکره فی الرد علیه من ان التصور والتصدیق انما هما قسمان الخ فصادر عن سوء استعداد النفس ودعوی بلا دلیل ومجرد اصطلاح لا یفید وتقرره عند الجمهور لا ینفع **قوله** وهو خلاف مقتضی کلامه بعید هذا آه الحاصل انه نوارید تا البعدیة الذاتیة یکون التقسیم مطلق الحصولی مع ان کلامه بعید هذا من قوله ویمکن ان یقال آه یقتضی تخصیص التقسیم بالحصولی الحادث فان حاصل ذلک القول راجع الی ان الذی هو المقسم فی فواتح کتب المنطق ینبغی ان یکون له دخل فی الاکتسابات التصوریة والتصدیقیة وما هو الا العلم الحصولی الحادث فان العلم الحضوری والحصولی القدیم سیان فی انه لا دخل لهما فی باب الاکتساب علی ما ستعرفه ولا تخفی علیک ما فیه فان قوله ویمکن ان یقال آه مبنی علی ابداع احتمال من عند نفسه وقوله کان المراد بالعلم المتجدد آه بیان لمذهب المصنف والیه اشار بقوله المراد کذا اورده الفاضل اللبکنی[1] وهو ایراد حسن قرره بعض العلماء[2] فی شمس الضحی بانه مصادم لظاهر کلام السید المرتضی فان الظاهر انه اشار اولا الی تفسیر المتجدد بحیث یتعین به مورد القسمة اعنی الحصولی الحادث ثم استدل علیه ثانیا بقوله ویمکن ان یقال آه وقول اللبکنی ان المراد بیان لمذهب المصنف فمسلم وتوئید المطلوب فانا نساعدکم فی ان هذا القول بیان لمذهبه لکن مذهبه تعیین المقسم بالحصولی الحادث لا بالحصولی انتهی اقول کون الظاهر من کلام السید الزاهد ما ذکره غیر بین ولا مبین ولو کان کذلک لکان الاولی ان یعقب قوله المراد آه بقوله ویمکن ان یقال آه لیتصل الدلیل بالمدعی ودعوی البداهة لا تسمع فانها مداهنة وهیهات والقول بان مذهب المصنف تعیین المقسم بالحصولی الحادث لا اوری من این علمه فانه لا یظهر صراحة فی شیء من تصانیفه ما هو المختار عنده فی هذا الباب بل بعض عباراته فی بعض تالیفاته یقتضی ان المقسم هو الحصولی مطلقا ولو لم نجد شیئا من الاشارة فی هذا الباب لکان الواجب علینا ان نحمل عبارته ههنا علی ما هو التحقیق الحقیق بالقبول فکیف وقد وجدنا الاشارة فی هذا الباب اشارة کالصراحة فوجب وجوبا قطعیا حمل کلام السید الزاهد علی البعدیة الذاتیة والحاصل ان ارادة البعدیة الذاتیة احسن بل هی الصواب فما قال بعض الناظرین حمل الکلام علی البعدیة الزمانیة هو الصحیح لان قوله فی ما سیجیء ثم بعضهم خص آه نص علی ان مقسم التصور والتصدیق عند المصنف فی زعمه هو الحصولی الحادث اذ حاصل ذلک القول علی ما یظهر بالتعمق انه لا یجوز تخصیص المقسم بالحادث فقط والا یلزم التخصیص مرتین مرة بالحادث ومرة بالحصولی بل یجب ان یخص المقسم بالحصولی الحادث مرة واحدة کما فعله المصنف حتی لا یلزم التخصیص مرة بالحادث ومرة بالحصولی انتهی لیس بمقرون بالصواب لان حاصل قوله ثم بعضهم خص آه لیس الا انه لا یصح ان یکون المقسم الحادث فقط کما یفهم من ظاهر کلام صاحب بدیع المیزان لانه یستلزم التخصیص مرتین فحسب ولیس یستفاد منه لا صریحا ولا اشارة اذ یجب ان یخص المقسم بالحصولی الحادث مرة کما فعله المصنف حتی یکون ذلک الکلام نصا علی ما ذکره کما لا یخفی علی مدقق النظر فالغرض من ذلک الکلام لیس الا رد من خصص المقسم بالحادث ولیس فیه ذکر حدیث ما فعله المصنف اصلا بل نقول معناه ان التخصیص بالحادث یستلزم التخصیص مرتین فلا یجوز ذلک بل یجب ان لا یزاد علی قید الحصولی قیدا آخر کما فعله المصنف ویجعل المقسم مطلق الحصولی لیستریح من مؤنة التخصیص فعلی هذا یکون هذا الکلام مؤیدا للبعدیة الذاتیة ومن ههنا ظهرت سخافة قول ذلک الناظر ایضا ومن العجائب ان بعض المحققین قد جعل قول الشارح ذلک دلیلا علی ارادة البعدیة الذاتیة ولم یخطر له بالبال ان غرضه من ذلک القول لیس الا رد قول البعض لا اقتضاء رای قید المقسم بالحصولی او الحادث انتهی وخلاصة المرام فی هذا المقام ان السید المحقق بین اولا ان المراد من کلام المعلم العلم الذی یتحقق کل فرد منه بعد تحقق موصوفه آه الحصولی المطلق ثم ابدع احتمالا آخر انه یمکن التخصیص بالحصولی الحادث بالدلیل الذی ذکره بقوله ویمکن ان یقال الخ ثم رد قول من قال بتخصیص المقسم بالحادث فقط وهذا کله ظاهر لمن نظر فی السیاق والسباق فاستقم ولا تزل **قوله** وایضا یا باه الخ وجه آخر لعدم صحة ارادة البعدیة الذاتیة بان

---

[1] لعله ای ابو عبد الله محمد الحنفی اللبکنی ۱۲ منه ظله

[2] ای المولوی تراب علی رح ۱۲ منه ظله

[3] لعله اراد به بحر العلوم مولانا عبد العلی رح ۱۲ منه ظله

غلام یحیی عفی عنه

ذو خلاف متفق کلامه فی هذا الباب کما لا یخفی علی من له ادنی تتبع فی کلامه فی هذا الباب ویمکن ان یقال کما سنبینه وایضا یا باه اقول فی بعض تعلیقاته علی شرح المطالع من ان کلام المصنف هنا یدل علی ان التقسیم الی التصور والتصدیق علة التخصیص ۱۸ ای تخصیص المقسم بالحصولی الحادث

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 كم 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 معادم مع الكواذب الحفظ فقط اختاران الانقسام الى البداهة والنظرية علة التخصيص انتهى فهذا الكلام كما تراه يدل على انه حمل كلام المصنف على ان المقسم هو الحصولي الحادث قلوا ريدت في كلامه ههنا البعدية الذاتية لحصل التخالف بين كلاميه فلا بد ان يراد البعدية الزمانية ليتطابق القولان وما قال بعض الناظرين سلمه الله تعالى بعد تقرير الايراد بمثل ما ذكرنا فلا بد ان يراد بالبعدية البعدية الذاتية ليحصل التوافق بين كلاميه فمزلة عن القلم لانه على تقدير ارادة البعدية الذاتية يكون المقسم الحصولي المطلق وهو خلاف مارامه 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 وردبان حواشيه المتعلقة بالحاشية الجلالية متاخرة 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 الامر 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 للانقسام الى التصور والتصديق وحمل كلامه ههنا على المعنى اللغوي وهو مطلق الوجود للاتفاق في ان يقع مرعالم واحد في شرح كلام واحد كلامان مختلفان باعتبارين مختلفين وردبان 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 لا يرد عليه منع التبادر فانه لا شك في ان الحصول يستعمل في كلامهم على معنيين الحدوث والوجود وهذا ظاهر لمن تتبع ومنعه يكاد ان يكون مكابرة لا يسمع فحمل السيد المحقق كلام المصنف في تلك الحاشية على المعنى الاول وههنا على المعنى الثاني فلا ايراد عليه فتفكر قوله بان الصفة آه هذه معارضة قوية من جانب القائلين بالبعدية الذاتية على الذاهبين الى البعدية الزمانية وتقريرها ان السيد المحقق يدعي المساواة بين الصفة والموصوف اذا كانا معرفتين صدقا وهذا انما يحصل اذا ريدت البعدية الذاتية فانه ح يكون المراد بالعلم المتجدد الحصولي الشامل للقديم والحادث وهو بعينه مفاد الصفة التي هي قولنا الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور فتساوي الصفة مع الموصوف بخلاف ما اذا ريدت البعدية الزمانية فانه ح 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 وموصوفها بل تكون الصفة عامة وهو خلاف ما اختاره السيد المحقق في منهية 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 وما ذكروا من ان صفة المعرفة لا بد ان تكون مساوية او 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 اللغات اقل مما يطلق عليه لفظ الصفة او مساويا له فان هذا لا يطرد لا في المعارف ولا في النكرات اما في المعارف فانك تقول جاءني الرجل العالم وهذا الرجل ولقيت الشيء العجيب وما في النكرات فانك تقول رايت شيئا ابيض وهذه ذات قديحة وواجبة الوجود بل مرادهم ان المعارف الخمس اعني المضمرات والاعلام والمبهمات وذا اللام والمضاف الى احدها لا يوصف ما يصح وصفه منها بما يصح للموصوف

سنها الا ان يكون الموصوف اخص اى اعرف من صفته او مثلها فى التعريف فقولك الرجل العاقل الباقى فيه وان كان اخص بحسب مدلول
الا انهما من جهة التعريف الطارى متساويان وفى قولك هذا الرجل لفظ هذا اعم من الرجل من حيث انه يصح ان يشار به بوضع واحد الى اى مشار اليه
كان لكن التعريف الاشارى اقوى من تعريف ذى اللام فعلى هذا يختص قولهم الموصوف اخص او مساو بالمعارف انتهى كلامه وفى كتاب مرس النحاة
سيبويه علم ان المعرفة لا توصف الا بالمعرفة كما ان النكرة لا توصف الا بالنكرة والعلم يوصف بثلثة اشياء بالمضاف الى مثله وبالالف
واللام وبالاسماء المبهمة وذو الالف واللام يوصف بذى الالف واللام وبما اضيف اليه انتهى كلامه ملخصا وفى مفصل النحو للزمخشرى 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 منها انتهى فهذه العبارات واشالها صريحة فى انه ليس المراد من مساواة صفات المعارف مع موصوفاتها صدقا فاكيف وهو مخالف
للمعقول والمنقول كما يخفى على من له مهارة فى الفروع والاصول فلا باس لو عممت الصفة على تقدير البعدية الزمانية قلت بان فى 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 وصافا
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 انه جواب عن المعارضة بان ليس المراد من المساواة فى المنية المذكورة 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 السيد المحقق 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 بغير ذواتنا ووجود 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 فاندفع ما اورد من ان المساواة تقتضى الصدق الكلى من الجانبين لكونه من
باب المفاعلة فكيف تراد منه المساواة من الجانب الواحد **قوله** كذا افاده الاستاذ مد ظله لا يذهب عليك ما فى هذا المفاد من السخافة 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 وما وجه به المشى كلاهما سخيفان لا اثر لهما فى كلام النحويين ع ولن يصلح العطار ما افسد الدهر **قوله** ولا يبعد 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 لا اثر له فى الحصولى
القديم لبراءة العقول الفعالة والواجب تعالى عن شوب الحواس والحضور عند المدرك لا شبهة فى كفايته فلم يوجد ههنا 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 ارادت 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 فعلم ان هذا الدفع بعيد كل البعد اما اولا فلان المتبادر من قول المصنف الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور عدم كفاية الحضور فحسب سواء وجد او لم يوجد فيه الحضور لا ان يوجد فيه الحضور ولا يكفي وحمل الكلام مقصورا في هذا المقام على المتبادر وهو

عف واما ثانيا فلانه قد لا يمكن الحضور عند الحاسة في الحصولي الحادث ايضا كادراك الكليات والجزئيات المجردة وحضورها عند المدرك كاف بلا ريب فلم يوجد فيها حضور لا يكفي وح يكون قوله الذي لا يكفي آه مختصا ببعض اصناف الحصولي الحادث وهو علم الجزئيات المادية بخروج 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 لمانع فيها لا في العالم بخلاف العقول فان المانع هناك من ذواتها لفقدان 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 انا نمنع امكان توجيه النفس الحواس الى الكليات والجزئيات المجردة فكما يمتنع هذه عن الحضور عند الحاسة كذلك يمتنع العالم ايضا عن توجيه الحواس اليها والتخصيص تحكم بحت لا يقال الانسلم انه لا يمكن للحاسة ان تتعلق بالكليات والجزئيات المجردة لم لا يجوز ان يكون القصور منها لا منها انا نقول هذا منع على منع فلا يسمع وفي بحث الحواس الخمسة من الطبعيات عُلِّيَة عن دفعه وعف ثانيا نقول 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 الناظرين بانا نختار الشق الاول ونقول انه يمكن في بعض افراده الحضور ولكن لا يكفي لا يصدق 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 صدق 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

وعف رابعا فلان علوم الافلاك ايضا حصولية قديمة عند بعض المشائين وهناك يوجد الحضور عند نفوسها المنطبعة التي هي كالخيال فينبغي ان يكفي للادراك لكونها قوى جسمانية غير مدركة واستدركها النفوس الكلية المجردة فقد صدق في العلم الحصولي القديم وجود الحضور وعدم الكفاية 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 يكفي المعارضة آه انتهت وتقريره ان دليل المصنف وهو قوله لان التصور حصول صورة الشئ في العقل ما يتبادر يستدعي التصور الذي هو كذا لا يدل الا على تخصيص المقسم بالحصولي مطلقا لعدم ذكر الحدوث فيه فلو اريدت البعدية الزمانية ويكون المراد تخصيص المقسم بالحصولي الحادث لم ينطبق الدليل على المدعى واجيب عن هذه المعارضة بوجوه منها ان المتبادر من الحصول الحدوث فينطبق الدليل على المدعى وقد رد هذا الجواب بوجهين احدهما انه لما كان المتبادر من الحصولي الحادث فلا يتم التقريب ايضا لان المقصود تخصيص المقسم بالحصولي الحادث فقط وثانيهما ما اورده بحر العلوم نور الله مرقده من انا لا نسلم كون التصور هذا النحو من الحصول واستدعاء التصديق هذا النحو من الحصول بل انما يستدعي التصور مطلقا لكونه كناية ولا بد للحكاية ان تصور لتصلح للمطابقة وعدمها او القدم والحدوث فمن لوازم الهويات لا دخل لها في تقويم الماهيات فكون العلم تصورا وتصديقا غير منوط على الحدوث وانت تعلم ما في هذين الوجهين اما في الاول فهو ان المراد من الحصول الحادث الحدي

لـه

اي مولانا عبد العلي نور الله مرقده

مدته مد ظله

وكذا ان الحاصل بالمصدر اي بالحصول الحاصل بالمصدر ايضا

بالحاء المهملة والشين المعجمة

تكلف لا يخفى

٢١

حاصل كلام المصنف ان المقسم يجب ان يكون هو الحصول الحادث والاولى الاخصار فيما اختاره المحقق

لا حرر السيد

وهو الموجود في ضمن الحصول فالمعنى ان التصور هو حدوث الصورة الموجودة في ضمن الحصول والتصديق يستدعي التصور الذي هو كذا وما هو الا العلم الحصولي الحادث فتم التقريب بلا ريب واما في الثاني فهو ان الكلام على تقدير ارادة البعدية الزمانية مبني على ما هو المشهور من ان التصور والتصديق مختصان بالحصولي الحادث فلا تغفل هذا الكلام هنا ك فندان الوجهان غير واردين عليه نعم يرد عليه ان كون المتبادر من الحصول الحدوث ونحوه وان قد ذكرنا سابقا انه لا شك في انه يستعمل الحصول في كلامهم في كلا المعنيين فنقول اذا اردنا البعدية الزمانية توجه ظهرت لنا حملا الحصول الواقع في كلامه على الحدوث الموجود في ضمن الحصول والاضافية فيه وهذا التقرير احسن من تقرير الشارح ورد منها ان المصنف لعله كان يرى مذهب الشيخ شهاب الدين المقتول في كون علوم المبادي حضورية وينكر علوم الافلاك القديمة فيتحصر عنده العلم القديم في الحضوري فلذلك قال وما هو الا العلم الحصولي الذي لا اثر للحصول 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 هنا بقوله لانا نقول انه 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 وسيجيء ان التصور بالحصولي الحادث قطعا والتصديق يستدعي التصور الذي هو كذا فتم التقريب بلا كلفة **قوله** لان التصور آه هذا دليل لقوله لم يصح الانحصار وحاصله انه لو علم المقسم من الحصولي الحادث وجعل المقسم مطلق الحصولي لم يصح انحصار المقسم في التصور والتصديق لان التصور لا يوجد في الحضوري لعدم الحصول ولا في الحصولي القديم لعدم صدق حصول الصورة في العقل هناك بناء على انه على تقدير تعميم المقسم لم يصح انحصاره فيهما هذا ومن العجائب ما قال بعض الناظرين انت تعلم انه على تقدير تعميم المقسم المقصود انما هو انحصاره في التصور والتصديق وهو حاصل لان التصور عبارة عن حصول الصورة والتصديق يستدعي التصور الذي هو كذا وهذا يشمل الحادث والقديم نعم لو كان المقصود انحصاره في البديهي والنظري لم يصح البتة على تقدير كون المقسم مطلق الحصولي وهو ممنوع انتهى وجه 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 فدعوى المقصود **قوله** لان التصور هو حصول الصورة في العقل هذا من المسامحات المتداولة فان العلم على الاصح من مقولة الكيف فحقيقته الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل لا حصول الصورة وايضا يخرج منه العلم بالجزئيات المادية فان صورها على الصحيح انما تحصل في الحواس الباطنة لا في العقل وقد قوى هذا الايراد تحقيق الفاضل المحشي من ان المراد بالعقل هو النفس فتدبر **قوله** والتصديق لابد له سواء كان بحسب الشطرية كما هو منسوب الى الامام او بحسب الشرطية كما هو المختار ويرد هنا ان توقف التصديق على التصور الذي هو كذا ممنوع الا ترى الى تصديق انا موجود فان تصور الموضوع فيه مفقود لكون علم النفس بذاتها حضوريا وستطلع على دفعه في ما سيأتي فانتظر ومفتشا **قوله** واما الثاني فلان المتبادر الخ اقول ان اراد ان التبادر المتعارف مطلقا فلفظ 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 هنا مخالف لما ذكره الشارح في حواشي شرح التهذيب من ان المراد بالعقل هنا الذهن بمقابلة الخارج وهو ليم المشاعر كلها انتهى اقول السيد المحقق هناك لم يجزم بكون المراد بالعقل الذهن بل استبعده وعده بعنوان لا يبعد الدال على البعد والفاضل المحشي هنا يدعي التبادر فلا منافاة بينهما فان السيد المحقق لا ينكر التبادر والفاضل المحشي لا ينكر امكان ارادة الذهن على سبيل البعد فافهم. **قوله** كيف والجمهور آه

لان التصور هو حصول الصورة في العقل والتصديق للبداهة منه والحضوري ذكر الحصول القديم ليس على ما ذكر الاولين فلا تغفل

٢٢

واما الثاني فلان المتبادر من العقل هو الجوهر المجرد المتعلق بالبدن تعلق التدبير

قوله كيف والجمهور اشارة الى ترجيح احد الجوابين على الآخر

قوله على ما هو المشهور من ان التصور والتصديق من الحصولي الحادث

قوله قال ان صور الجزئيات المادية بالحصولي الحادث

قوله ايضا تستلزم العلم بالنفس

قوله على ما سيأتي في النفس منه دظله

قد عرفت انه لا اعتداد بما عليه الجمهور بعد ما طلع ضياء التدقيق من افق النور وقال بعض الناظرين المتقادم هذا الاجماع انما هو في زعم المحشي والشارح والا فالمحققون كلهم اجمعوا على ان قسم التصور والتصديق مطلق الحصولي حادثا كان او قديما كما يظهر من تتبع كلامهم انتهى اقول لا ريب في ان اجماع الجمهور على تخصيص المقسم بالحصولي الحادث واجماع المحققين على تخصيصه بمطلق الحصولي هو لا منافاة بين هذين الاجماعين فاجماع المحققين على امر وا جماع الجمهور على امر آخر وا السيد المحقق والفاضل المحشي انما ادعيا جماع الجمهور لا اجماع المحققين الذين هم قليلون بالنسبة اليهم **قوله** ولذا اشتهر المحشي الخ حيث قال بعد نقل كلام الدواني ولا يخفى ان هذا الكلام مع ابتنائه على خلاف ما عليه الجمهور من اختصاص التصور والتصديق بالعلم الحصولي الحادث ولزوم عدم المطابقة بين الخزانة ومابي خزانة لا يتم لان الاشكال انما هو في طريان الذهول والنسيان على تصديق 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 ولعلي هذا الذي يحاصل لتشنيعه كما لا يخفى على من لاحظ العبارة التي نقلناها ولا يدرك 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** فلو لم يتبادر آه قد يعارض بانهم لا يذكرون في تعريف الحصولي القديم مفهوما آخر فلو لم يعم المعقول في هذا التعريف لكان بخسهم ناقصا وهو بعيد عنهم **قوله** حيث لم يوجد آه اقول فيه اما اولا فلان 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 التحقيق بالقبول ترجح حمل كلامه على البعدية الذاتية 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 يكفي وما قال بعض الناظرين معترضا على المحشي هذا الادعاء عجيب ولعله لم يتيسر له الرجوع الى الكتب المعتبرة 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 لا يراد هذا النمط خارج عن شان المحصلين وعلى الاول يلزمه عليه نسبته توجيه الكلام بما لا يرضى قائله الى السيد المحقق فانه قد حقق تبعيل هذا القول ان الحمل 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 اكتفى في نفي الدين آه دفع لما يقال لو كان مقصود المصنف تخصيص المقسم بالحصولي الحادث بارادة النفس من العقل لاخرج الحصولي القديم ايضا كما اخرج الحضوري ولا يخفى على الفطن ان هذا الدفع سخيف جدا فان الحضوري والحصولي القديم متغايران نوعا فكيف توجد المقابلة بينهما في الاحكام على ان خروج العلم الحضوري من المقسم متفق عليه انما الخلاف في الحصولي القديم فذكر المتفق عليه وترك المتنازع فيه احالة على الفطرة الوقادة البعيدة عن الفطرة الوقادة **قوله** انحصار الشيء في الاعم آه جواب سوال مقدر تقرير السوال انه 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 ينافي انحصاره في الاخص فان الخاص لا يوجد بدون العام فيصح الانحصار في الاعم ويندفع لا يراد ولا يخفى عليك كافية فان انحصار الشيء في الاعم

وان كان غيرمنافٍ لانحصاره في الاخص الا انه لا يستلزمه ايضا وهذا مقام تعيين المقسم وتمييزه ولم يحصل وبعض الناظرين ههنا كلما مبنا ما على فهم ان غرض المحشي ههنا ان انحصاره في الاخص لا ينافي انحصاره في الاعم وهو عكس صريح غرضه فلا تلتفت اليه وستطلعك على تحقيق الحق في هذا المبحث في تعليقة على حدة **قوله** والفائدة آه جواب دخل مقدر تقريره الدخال انه على تقدير كون المقصود ان المقسم هو الحصولي الحادث كان الظاهر ان يقول وما هو الا العلم الحصولي الحادث فاي فائدة في ترك ما هو المقصود وجعل الانحصار في الاعم وتحرير الدفع ان الذي بعثه عليه هو موافقة كلام المصنف فان نظم المتن بظاهره يدل على ان المقسم هو الحصولي والمقصود هو الحصولي الحادث فاراد السيد المحقق موافقة نظمه لنظمه ولا يخفى عليك ما فيه فان الموافقة في ما يخل بالمقصود في قوة الخطأ عند المحصلين **قوله** واذا العلم المتعلق آه دفع لما يرد ويرد ههنا وهو ان العلم المتجدد بالمعنى المذكور يصدق على علم الصورة العلمية فانه علم يتحقق كل فرد منه بعد تحقق موصوفها لان علم الصورة عينها وهي لا توجد الا بعد وجود العالم فيلزم ان يدخل علمها في المقسم مع انه حضوري بالاتفاق لما تقرر ان علم النفس بذاتها وصفاتها حضوري وحاصل الدفع انه ان اراد ان قضية مرور النقض علم مصداق الصورة فمولين بكلي له افراد بل هو جزئيات متعددة كعلم صورة زيد وعلم صورة عمرو وغيرها وقد علمت ان المراد من قوله تحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف ليس الا العلم الكلي كما يفصح عنه قوله كل فرد فلا نقض به وان اراد علم مفهوم الصورة فهو علم حصولي داخل في المقسم لا يرد النقض به ايضا فان العلم الحضوري لا يكون الا بما يكون حاضرا عند المدرك ولا يحتاج في تحصيله عنده الى واسطة وظاهر ان الحاضر عند النفس انما هو الصورة الجزئية فيكون علمها حضوريا لا مفهومها فانه كلي ولا حضور للكليات عند المدرك الا بواسطة فيكون علم النفس بها حصوليا ولا يخفى عليك ما في هذا الجواب من الوهن فان العلم الحصولي ايضا ليس بكلي بل هو جزئيات متعددة كصورة زيد وصورة عمرو والى غير ذلك والقول بان الصور العلمية وان كانت جزئيات لكن القدر المشترك بينها كلي مشترك فانه يوجد القدر المشترك بين العلوم الحضورية ايضا فيرد النقض به لا محالة والفرق بانه وان وجد القدر المشترك بينها لكنه عرضي لها لكونها انواعا متخالفة غير صحيح لان العلم الحصولي والحضوري متحدان ذاتا واعتبارا فان كان القدر المشترك بين العلوم الحضورية عرضيا يكون القدر المشترك بين العلوم الحصولية ايضا كذلك وقال بعضهم قد ثبت في محله ان الحضور للكليات انما الحضور لاشخاصها فالقدر المشترك بين العلوم المتعلقة بالصورة العلمية وان كان كليا لكنه ليس علما حضوريا بل حصولي ورده بعض الناظرين بانه ان اريد بعدم كون القدر المشترك بين العلوم المتعلقة بالصورة العلمية علما حضوريا انه ليس منشأ للانكشاف فمسلم لكن القدر المشترك بين هذه العلوم ليس علما حصوليا ايضا بهذا المعنى اذ الكلي بما هو كلي ليس بقائم في الذهن بل العلم الحصولي 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 الكلي 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 الحصولي على القدر المشترك بين العلوم الحصولية باعتبار ان افراده القائمة بالعالمين علوم حصولية كذلك يصح اطلاق العلم الحضوري على القدر المشترك بين العلوم الحضورية ايضا بهذا الاعتبار اي اقول علم كل واحد واحد من المعلومات الحصولية الجزئي خاص والقدر المشترك بين علومها عبارة عن علم القدر المشترك بين هذه المعلومات وهو لا يكون الا مفهوما كليا كمفهوم ما لا يكفي نفيه مجرد الحضور ونحو ذلك فعلمه ايضا يكون كليا بمعنى انه يصدق على كل واحد واحد من العلوم الخاصة فان علم الكلي يكون كليا بالنسبة الى علم جزئي وان كان هو ايضا جزئيا مشخصا في الذهن بمثل علم الانسان

والفائدة آه آه
نظم الشرح والمتن
قوله واذا العلم
الحضوري الخ
واذا العلم المتعلق
بالصورة العلمية
وان كان غيرها
متحققا لتحقق
الموصوف لكن
ليس من افراد كلي
واحد وهو جزئيات متعددة
واذا العلم المتعلق
بهذا المفهوم حصولي
فهو علم النفس
بالعلوم الحصولية
علم حضوري
النفس
علم حضوري
منه مدظله

ل
اي الانفعالية
فان علم
النفس
بصفاتها
الانتزاعية
حصولي
فتعافان
مدار العلم
الحضوري
على حضور
المعلوم
بلا واسطة
عند المدرك
والصفات
الانتزاعية
لا تكون
حاضرة
عند النفس
بلا واسطة

بانه حيوان ناطق وان كان صورة تشخصية في نفسها لكنها تصدق على صورة زيد وعمرو وبكر وغيرها دون تسميهم يقولون علم الكلي علم اجمالي بالجزئيات وكذلك علم كل واحد واحد من الصور العلمية الخاصة حضوري والقدر المشترك بينها عبارة عن علم القدر المشترك بين تلك الصور الخاصة كمفهوم الصورة ونحوه اذا تمهد لك هذا فنقول القدر المشترك بين العلوم الحصولية الخاصة الذي هو علم للقدر المشترك بين المعلومات الحصولية علم حصولي لا محالة ويصدق عليه انه يتحقق كل فرد منه بعد تحقق موصوفه اي موصوف اي فرد فرد من افراد العلوم الحصولية الخاصة وكذلك القدر المشترك بين العلوم الحضورية الذي هو عبارة عن علم القدر المشترك بين المعلومات الحضورية ايضا حصولي لكونه ادراكا للكلي ويصدق عليه انه يتحقق كل فرد منه بعد تحقق موصوفه فلا تحقق لمادة النقض اصلا فان القدر المشترك بين العلوم الحضورية علم حضوري داخل في قوله يتحقق فرد منه بعد تحقق موصوفه وادراكا كل واحد واحد من الحضورية فهو شخصي خارج بقيد الكلي وبهذا يعرض الجيب ولا يرد عليه ما اورده المورد اصلا والذي اوقعه فيه ظنه ان علم القدر المشترك ايضا جزئي حقيقي غير شامل لغيره كعلم الجزئي الحقيقي وهو عجيب فتدبر ان القدر المشترك بين هذه العلوم ليس علما حصوليا بهذا المعنى الخ فانه اذا لم يكن القدر المشترك علما حصوليا لم يبق قدر مشترك بين العلوم اذ لا يصدق القدر المشترك من حيث 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 تشخصية لكنها تتضمن الصور الحصولية التي تحتها كما لا يخفى على من له ادنى فكر وتدبر منه قوله وكما يصح اطلاق العلم الحصولي على القدر المشترك الخ فانه لما لم يكن القدر المشترك بين العلوم الحصولية والمشترك بين الحضورية علما حقيقة فكيف يطلق عليه العلم واطلاقه عليه بواسطة افراده القائمة بالعالمين واسطة في العروض باطل قطعا فافهم فان المقام مما يعرف وينكر

قوله وما قيل ان المراد بالفرد الفرد النوعي قال في الحاشية القائل لم يصر الاستاذ انتهت وحاصل ما قاله ان المراد بالفرد الواقع في قولنا يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف هو الفرد النوعي فلا يصدق الا على العلم الحصولي لان افراده النوعية كالتصور والتصديق يتحقق بعد تحقق الموصوف الا على علم الصورة العلمية الذي هو علم حضوري الا ليس له فرد نوعي وانت خبير بان هذا الجواب بوجوه كلها مخدوشة منها ان المتبادر من الفرد هو الفرد الشخصي فارادة النوعي بلا قرينة صارفة ليست مستحسنة وفيه انه لو سلم التبادر فكون الكلام صحيحا على تقدير ارادة الفرد النوعي بلا كلفة قرينة صارفة ومنها ان ارادته ليس لفرد كلي مطلقا فممنوع اذ لافراد كلية ايضا كعلم الجموعة الانسانية وعلم الصورة الفرسية وغيرهما وان ارادته ليس لفرد كلي يكون نوعا حقيقيا له ويكون هو جنسا له لكونه عرضيا لافراده لا جنسا لها فسلمنا ان للعلم الحصولي ايضا فردا كذلك اذ العلم مطلقا عرضي لافراده لانه يحمول على مقولات متباينة فلا يصدق على مطلق الحصولي ايضا انه علم كذلك فيه 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 باستلزام العلم الحضوري ومنها ان للعلم الحضوري متحدمع الحصولي فاذا كان للحصولي افراد نوعية تكون لها ايضا بالطريق الاولى وفيه ان العلم الحضوري هو علم الصورة الشخصية وليس لها افراد نوعية وانما هي مطلق الصورة وعلمها ليس بحضوري ومنها ما اورده الفاضل الخيرآبادي من انه على تقدير ارادة الفرد النوعي من الفرد ملغو قيد كل فرد اذ ليس لعلم الصورة فرد نوعي وفيه ان المتبادر من هذا التقرير ان قيد كل فرد اخراج علم الصورة العلمية وليس كذلك بل هو لاخراج الحضوري كما عرفت ومنها انه لو كان للعلم الحصولي افراد نوعية لكان للتصور والتصديق ايضا افراد نوعية يصدق المقسم على الاقسام والتالي باطل فالمقدم مثله وفيه ان هذه الصفة يجوز ان تكون من مختصات المقسم فلا يلزم صدقها

على الاقسام وتنبهما ذكره الفاضل المحشي في سياقي وحاصله ان هذا الجواب يبتني على ان العلم المتعلق بالصورة العلمية امر كلي له افراد وليس كذلك لما مر ان النقش لا يرد الا العلم الصورة الخاصة وهو ليس بكلي وفيه ان الجواب مبني على سبيل التنزل كما انه قال علم الصورة العلمية ليس بكلي ولو سلم فالمراد بالفرد الفرد النوعي لا فرد له كذلك وانما له 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 اي لا يكون مقتضى طبيعة نفس ذلك البعد هذا 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 العالم الحضوري والا لكان كل فرد منه متحققا بعد تحقق موصوفه فلا تصدق هذه البعدية عليه والا يذهب عليك ما في هذا الجواب من لغوية قول السيد المحقق كل فرد فقوله والعلم الحضوري آه فان الحضوري على هذا التقدير يخرج من الغفلة بعد لفقد البعدية المذكورة فيه فلا حاجة الى اخراجه بقوله كل فرد ولا الى قوله والعلم الحضوري وان كان بعض افراده علم الصورة العلمية آه واما ما اورده الفاضل المحشي على هذا الجواب فمدفوع كما ستقف عليه **قوله** اما الاول فلما بيناه آه هذا ممنوع كما عرفته **قوله** فكما 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 تلخيصه 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 يتحقق كل فرد منه بعد تحقق موصوفه ففيه ان اتحاد الحاصل والحاضر مسلم لكن لما كان للصورة العلمية وكذا العلم اعتبار ان كونها مبدأ للانكشاف نفسها وكونها مبدأ للانكشاف 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 غرضه ان الصورة العلمية من حيثية كونه علما حصوليا غير متاخرة ولا مدخل لوصف الحصولية في اقتضاء البعدية اصلا كما يتبادر بظاهر كلامه فلا تخفى سخافته **اما** 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 التفات اليه والصواب ان يقال انه لا يدعي عدم مدخلية وصف الحصولية في اقتضاء البعدية حتى يرد عليه ما اورد بل هو يعترض على المجيب بحسب زعمه فحاصل كلامه على سبيل البسط ايراد 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 رامه المجيب وان كان الثاني كما يفهم من تقرير الجواب فنقول 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 عليها بواسطة كونها حصوليا بالبعدية في الصدور بالذات وما ذكره هذا
الناظر المحشي لا يقبل بعد عدم المداخلة بل اورد على المجيب تشقيقا لكن لما كان الظاهر من كلام المجيب هو الشق الثاني ذكره دون الاول فاحفظه والتمسه
في سلك الدرر المنثورة في هذه التعليقات وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، وهو ذو الفضل والمبات **قوله** فلنتمم ما قدمنا ذكرنا ما في رفع الجواب
الاول واما ما في رفع الثاني فهو انا قيل ان المجيب ان يقول نختار الشق الثاني من انه لا مداخلة لوصف الحصولية في اقتضاء بعدية الصورة عن الموصوف
بل ذاتها من حيث هي هي تقتضي البعدية لكن قبول المورد فكذلك لا يكون له دخل في اقتضاء بعدية علم الصورة ممنوع والفرق بين دقيق جدا فتدبر فمعنى
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 قال بعض الناظرين الصواب في تقرير كلام الشارح ان يقال معنى قوله تحقق كل فرد منه آه لان المقسم نحو العلم انه 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 الصواب فانه مع كونه مبنيا على البعدية الزمانية التي ليست محلا صحيحا كما حققنا من قبل لا يجب لغة قوله كل فرد فانه قد يقال اعرف الاصل بالحق للاطلاق بالاطلاق
قوله فليس التخصيص توضيحه على ما يظهر من كلام المحشي ان المهروب عنه من التخصيص مرتين انما هو ما يكون مرة بعد اخرى من حيث اللفظ لا من حيث المعنى
واللازم على تقدير ارادة الحصولي الحادث من المتجدد انما هو الثاني لا الاول لان اللفظ حينئذ واحد وهو المتجدد وهذا مما لا يهرب عنه السيد المحقق بخلاف
ما اذا فسر المتجدد بالحادث فقط فانه يلزم هناك التخصيص مرتين بحسب اللفظ وهو شنيع عنده فلذلك هرب جنة في المنية والقول بان التخصيص مرة
بعد اخرى مهروب عنه مطلقا سواء كان من حيث اللفظ او المعنى واللازم ههنا التخصيص ان مرة واحدة كما صدر عن بعض الفاضلين ممالا يوافقه
العقل والنقل وستطلع على تحقيقه في تعليقة مستقلة ان شاء الله تعالى **قوله** اي صادقة معا صدقا كليا دفع لما يقال لو كان مورد القسمة
الحصولي الحادث بارادة البعدية الزمانية لم يصح قول السيد المحقق في المنية وادعى انها 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 نهناك عليه سابقا
قوله فهو اعرف والاخص بخلافه اعلم انه استدل بهذه المقدمة من قال بان الوجود لا يرسم فان الوجود اعم المفهومات وكل اعم فهو
اقل شيوعا ومعانده للاعم شرط العام ومعانده شرط الخاص ومعانده دون العكس فيكون اجتماع شرائط ارتفاع 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 شرائط وارتفاع موانعه فما كانت شرائطه وموانعه اقل يكون فيضه من المبدأ وقبول النفس له اسرع بتة
فثبت ان الموجود اعرف المفهومات واسرعها حصولا الى النفس فكيف يرسم بمفهوم آخر لان من شرائط التعريف كون المعرف اجلى وهو
يكون مفقودا حينئذ اعترض عليه في المواقف وشرحه بما تحريره ان قولكم الفيض عام مبني على الموجب بالذات حتى يجب الفيض منه عند اجتماع
الشرائط وارتفاع الموانع ونحن لا نقول به بل الحوادث كلها عندنا مستندة الى الفاعل المختار فجاز ان يوجد العلم الخاص دون العلم بالعام وذلك
بان لا يكون لعلم الاخص والاعم 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 المعرفية علم الاعم اما على الاول فلان منشأ استبعاد العقل كثرية علم الاخص من علم الاعم انما

هو الشرائط واذا انتفت فيجوز ان يجد علم الاخص اكثر من علم الاعم واما على الثاني فلجواز ان يكون علم الاخص مع الشرائط وبدونها اكثر من وقوع علم الاعم كذلك كذا في الفياض مختارا والشرائط عادية لا يتوقف عليها المشروط وقال السيد المحقق في حواشي شرح المواقف بعد ذكر هذا التحرير وبه يندفع ما يترائى ورود من ان المتبادر قلما يتخلف عن شرعي وطالبة تحقيقية للغرض ان شروط العام بعض من شروط الخاص فيكون وقوع علم الخاص دون علم العام قليلا ان لم يكن غير عكس فيلزم ان يكون العام اعرف من الخاص وذلك لان علم العام والخاص مع اشتراكهما اكثر من علم احدهما بدونها ومن عدم علمهما معا لكن يجوز ان لا تكون لها شرائط ادنى ويكون علم الخاص معها بدونها 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 ومعانداته تكون اقل في الاكثر من شروط الخاص ومعانداته فتكون العلمية طرق وافرة لكثرة افراده وقلة موانعه وشرائطه وبهذا لبوالذي رامه الفاضل المحشي ههنا ونسبه الى السيد المحقق ومن ههنا ظهر ان قول بعض المناظرين 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 ينبغي ان يصغى اليه **قوله** والصفات الموضحة لا بد من ان لا تكون اخفى من موصوفاتها في التعريف سواء كانت مساوية لموصوفاتها او اعم ولو كانت اخص من الموصوف يلزم عدم كونها موضحة اذ ح تكون الصفات اخفى والموصوف اجلى وفيه 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 مبحث عطف البيان بانه لا يلزم من كون التابع موضحا ان يكون اوضح من متبوعه بل ينبغي ان يحصل من اجتماعهما الايضاح 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 ينقض آخره فانه لما لم يصرح اكثر اهل العربية في باب النعت وصرح به البعض وجب الاخذ به لانهم لو ذكروا الاكثر خلاف ما ذكره بعض الثقات لكان للامر ايراد ج كما لا يخفى **قوله** قدس سره 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 يوجه ما يتوجه النفي الى ذلك التقييد وكذا الاثبات وجملة الكلام انه ما من كلام فيه امر زائد 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 مطلقه فيصدق بمجيئه غير راكب ايضا فانه لو كان المقصود نفي المجيء مطلقا لم تبق لزيادة قيد الركوب فائدة معتدة بها وقس عليه لكن هذا كله بحسب الاكثر والا فقد يتعلق 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 الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور ولم يقل الذي لا يكون فيه الحضور مع كونه ناصرا فاورد النفي على كفاية الحضور لا على نفس الحضور فيكون المقصود نفي كفاية الحضور لا نفي وجود

والصفات الموضحة لا بد لها من ان لا تكون اخفى من موصوفاتها في التعريف **قوله** فيه اشارة الى ان الخ اخرجت لم يقل لا يكون فيه الحضور مع كونه اخصر فيفيد اشارة الى وجه اخر فافهم

اي مولانا عبد العلي نور الله مرقده منه مدظله

اي الموصوف

شراب عليه الرحمة

ح ١٢ منه مدظله

غيرين اما ان لا يكون الحضور مطلقا واما ان يكون الحضور ولكن لا يكفي فيكون اشارة الى ان المعلوم في العلم الحصولي قد يكون حاضرا
ولا يكفي وبهذا الوجه اختيار قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور على قوله الذي لا يكون فيه الحضور وهو ان الاول يشمل فائدة لا يشملها
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 الصارفة
عن وروده 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 اما 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 لله تعالى قبل وجود الممكنات حضوري وستطلع على تحقيقه مع انه لا حضور
فيه للمعلوم فضلا عن الكفاية لانا نقول المقتضي 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 يكفيه مجرد الحضور حيث
مثل المنفي لعلم الباري تعالى ولم ينبه بنفسه على التحقيق ان يقال ان حضور الممكنات موجود في العلم الاجمالي ايضا فانه ليس بمنشوه الا
الانطوار وجوده الحقيقي لجميع الممكنات وكون ذاته مرآة لجميع ما سواه فالممكنات كلها حاضرة عنده بحضور ذاته فافهم فانه دقيق وستسمع مني
ما يتفكك 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 المهملة القدمائية ولا صحيح 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 الانضمامية الحاضرة عندها الى تحصيل صورة لان حضورها عند المدرك كاف في الادراك واما الثاني فلانه وان صح ح معنى
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 بتجويز صرف لا وجود له في بقعة الوجود
فان النفس وصفاتها 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 المحذور ان
معا لانه يكون معنى قوله 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 لا يصح 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 حاشية التهذيب من ان الشئ المطلق يتحقق بتحقق فرد ولا ينتفي الا بانتفاء جميع الافراد لصح تمثيل المنفي اعني الذي

يكفي فيه مجرد الحضور المطلق بعلم 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 الكذب في قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور لا 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
ما لم 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 اذ لا اثر هناك له فلا يصح تمثيل المنفي اعني ما يكفي فيه الحضور المطلق به وان كان
باعتبار فرد واحد وانما المس فوجه صحة ان مطلق الشئ يتحقق بتحقق فرد ما وينتفي بانتفاء فرد ما 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 تقرر هذا كله على صحيفة خاطرك فاعلم ان قول السيد المحقق في المنتهية لا يخفى ان اراد على تمثيله ما يكون فيه الحضور ولكن لا يكفي بالبصر في الحاسة
بما تقريره ان المتبادر من الحضور الحضور عند المدرك لانه الفرد الكامل في معنى 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 له حضور عند الحاسة وهو ليس بمراد من كلام المصنف ثم اجاب عنه
بقوله فالمراد آه يعني انه وان كان المتبادر من الحضور عند الاطلاق الحضور عند المدرك لكن المراد به ههنا مطلق الحضور على طريق موضوع المهملة
والقرينة الصارفة عدم صحة المعنى عند ارادة الحضور عند الحاسة فقط او الحضور عند المدرك فقط كما مر واليه اشار الفاضل المحشي بقوله
اذ لو كان الخ ومن ههنا يظهر ان الفاء الداخلة على المراد للتعقيب واخطأ الفاضل[1] الفيض الهادي حيث زعم الفاء 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[2] 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 لانكشاف المعلوم انما هو الحضور عند المدرك وهو قد يكون بلا واسطة وقد يكون بواسطة آلاتها انتهى كلامه فان هذا التقرير
لا انطباق له على المنتهية التي ذكرناها اصلا ولعله من زلات قلمه بعد التنبيه 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 ترتسم صورها 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 بها انما هو صفاتها
حضوري موجود في الخارج لترتب الآثار الخارجية عليه واتصاف الذهن باتصافا انضماميا وهو يستدعي وجود الحاشيتين في الخارج وعلى هذا
فيندفع الاشكال بلا كلفة لانه يكون المعنى ان العلم الحصولي الذي لا يكفي فيه مجرد الوجود الخارجي للمعلوم سواء وجد عند الحاسة او لم يوجد واما العلم 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 واكتنافها بالعوارض الذهنية
وهذا الموجود يتحد وحده والوجود الخارجي لذا احد بعضهم موجودا خارجيا كما ذكره[3] بعد المحققين في حواشيه وفيه كلام ومع هذا الوجود 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

[1] اي الحاشية على الصغير الفيض الهادي منه ظله

[2] اي السيد ابو تراب الحيدر الهادي منه ظله

[3] اي مولانا ولي الله اللكنوي منه 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 له 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 لاستدعاء الاتصاف الانضمامى وجود الطرفين فى الخارج والنفس موجود فى الخارج عن المشاعر فكذا الصورة وهو ايضا سخيف فتفطن **قوله** فمع كونه عدولا عما هو المتبادر وهو المطلق فيه ان المتبادر انما هو الفرد الكامل وهو الحضور عند المدرك ولهذا احتاج السيد فى المنتهية لبيان المراد لا المطلق كذا قال البعض الناظرين وقال قد صرح فى مواضع بان التبادر علامة الحقيقة وان المعنى الحقيقى هو المتبادر من الكلام عند عدم القرينة الزائدة ومن المعلوم ان الحضور فى اللغة موضوع لمطلق اعم من ان يكون عند المدرك او عند الحاسة لا للحضور عند المدرك خاصة نعم يتبادر هذا الحضور فى عرف ارباب الفن بناء على اطلاق المطلق على الفرد الكامل فيتبادر كلام السيد المحقق على التبادر العرفى وبناء كلام الفاضل المحشى على التبادر اللغوى فلا سهو ولا مناقشة **قوله** يستوجب خلاف ما هو الواقع فان الحضور عند المدرك يكفى قطعا فلا معنى لنفيه ويرد عليه ما ذكره بعض الفضلاء من انه انما يتم 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 فللانه ح يكون المعنى الذى لا يكفى فيه مجرد حضور المعلوم بالعرض عند المدرك مطلقا اى بواسطة الحواس اولا وبواسطتها 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 غيرها فحضوره 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 المراد به ان المراد مطلق الحضور عند المدرك سواء كان بالنسبة الى الحاسة وعنده بواسطتها او الى المدرك بلا واسطة تابى عنه عبارته كل الابا ر فلا تصغ اليه **قوله** فلا بد من المصير الى المطلق الاولى الى مطلقه **قوله** لا يجب لتحققه آه قال فى الحاشية بل دفع قول متدوهو ان المحذور بناء على اعتبار ارادة 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 لتحققه تحقق جميع الافراد بل يكفى تحققه فى فرد منه فلا محذور انتهت ومحصولها ان المراد ههنا مطلق الحضور لا الحضور المطلق والفرق بين مطلق الشئ والشئ المطلق من وجوه منها ان الاول يتحقق بتحقق فرد ينتفى بانتفاء 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 وجهه افضل المحشين فى حواشى شرح المسلم للقاضى بما يابى عنه ظاهر عباراته ومنها ان الاول حامل لاحكام العموم والخصوص دون الثانى ولا ومنها ان الاول فى مرتبة بلا شرط شئ فى الموقف مع 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 فلا تغفل **قوله** حتى يتوجه آه حاصله انه لما علم الحضور ههنا من الحضور عند المدرك والحضور عند الحاسة على سبيل مطلق الشئ لزم ان يتم النفى بقيد الواقعة فى قول المصنف واما العلم المتجدد بالاشياء الغائبة عنا فلا بد ان يكون بحصول صورة فيها ايضا من الغيبوبة

---

١ اى المراد بالمولوى حسين عليه الرحمة سلمه الله

٢ اى مولانا جلال الدين الدوانى سلمه الله

٣ اى مولانا عبد الحكيم سلمه الله

غلام نبى

عن المدرک والغیبوبۃ عن المحاسۃ فیتوجہ علیہ ان العلم بالاشیاء الغائبۃ عن المحاسۃ فقط کالصورۃ العلمیۃ والنفس یصدق علیہ انہ
علم بالاشیاء الغائبۃ عنا مع انہ لا یکون بحصول الصورۃ فان العلم بالصفات الانضمامیۃ والذات حضوری فی تقریر الجواب الذی ذکرہ السید المحقق
بقولہ والا یلزم آہ انا لانسلم استلزام تعمیم الحضور ہہنا تعمیم الغیبوبۃ ثم 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 بمتجدد ولیس فی کلام المصنف الا ان العلم
المتجدد بالاشیاء الغائبۃ یکون بحصول الصورۃ فلا نقض **قولہ** بل المراد بہ الغائب عن المدرک مطلقا آہ اعلم انہم اختلفوا فی تعیین المراد
من الغائب علی ثلثۃ اقوال الاول ما اختارہ المحشی وہو ان المراد بہ الغائب عن المدرک مطلقا سواء کان غائبا عن المحاسۃ کالکلیات
اولا کالجزئیات المادیۃ لان مدار الحصول علی غیبوبۃ المعلوم عن المدرک فقط ویؤیدہ قول المصنف الغائبۃ عنا وردہ بعض الفضلاء بان
الحاضر عند المحاسۃ لیس غائبا عن المدرک بل حاضر عندہ ولو بالواسطۃ والعلم بہ حصولی داخل فی قولہ لا یکفی فیہ مجرد الحضور فلا یفید قولہ
واما العلم المتجدد آہ ح فائدۃ جدیدۃ الثانی ان المراد بہ الغائب عن المدرک والمحاسۃ کلیہما وہو مردود اما اولا فلان مناط الحصولیۃ علی
غیبوبۃ عن المدرک فلا ضرورۃ لاخذ الغیبوبۃ عن کلیہما وامّا ثانیا فیما ذکرہ المحشی بقولہ دارادۃ الغائب عن کلیہما مستلزم لمفہوم المخالفۃ آہ
یعنی انہ لما کان شرط الحصولیۃ ہو الغیبوبۃ عن المحاسۃ والمدرک کلیہما کان علی المصنف ان یبین ان حکم الغائب عن احدہما ما ذا
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 المحاسۃ حضوریا ولیس کذلک الثالث ما اختارہ بعض الفضلاء من ان المراد بالغائبۃ الغائبۃ عن المحاسۃ وان توہم انہ یاباہ
قولہ عنا اذ لو کان المراد الغائب عن المحاسۃ لقال عن حواسنا فانہ لا یقال ان المضاف محذوف والتقدیر عن حواسنا لانہ تکلف مستغنی
عنہ بل لانہ قد سبق ان الحضور عند المحاسۃ حضور عند المدرک فیصح الغائبۃ عنا حقیقۃ لا مجازا ولا یرد النقض بعلم الصورۃ العلمیۃ لان المقصود
بالاشیاء الغائبۃ الصالحۃ للحضور عند المحاسۃ والنفس وصفاتہا الانضمامیۃ لا تصلح لحضوریا عندنا فلا یصدق علیہا انہا غائبۃ عن المدرک
فلا نقض **قولہ** یستلزم مفہوم المخالفۃ حاصلہ انہ اذا اردید الغائب عن المحاسۃ والمدرک کلیہما یفہم منہ ان العلم بالاشیاء الغائبۃ عن المدرک
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 المحاسۃ حاضر عند المدرک فلا یوجد شیء یکون غائبا عن المدرک فقط فلا نقض
قولہ فان السکوت فی معرض البیان بیان قال بعض تلامذۃ المحشی اعلم ان مفہوم المخالفۃ مسلک الشافعیۃ وہو عبارۃ عما اذا خص
وقید شیء بشیء وحکم علیہ بحکم فہمنہ لو انتفی القید لم یثبت الحکم ولما کان یتوہم ان یتوہم ان ذلک مسلک الشافعیۃ دون الحنفیۃ فعمم
اذا انتفی القید یسکت عن حال الحکم والمصنف من الحنفیۃ اجاب عنہ بقولہ فان السکوت آہ انتہی دانا اقول لا حاجۃ الی الجواب بہذا
فان المتنازع فیہ بیننا وبین الشافعیۃ انما ہو ما یکون فی النصوص واما فی العبارات فیجوز عندنا ایضا علی ما صرح بہ کثیر من المحققین
قال فالابصار مثلا آہ اعلم ان فی الابصار ثلثۃ مذاہب الاول مذہب الطبعیین المشائین وہم المعلم الاول والثالث ومن تبعہ ومعنی
وہو ان الابصار بانطباع صورۃ المرئی فی الرطوبۃ الجلیدیۃ التی ہی فی العین ثم تنطبع تلک الصورۃ فی مجمع النور الذی ہو ملتقی العصبتین
النابتتین من الدماغ ومنہ الی الحس المشترک فیدرک النفس ذلک المرئی بواسطۃ الحس المشترک ولہم لاثبات مطلبہم دلائل کثیرۃ منہا وہو
اظہرہا ان الانسان اذا نظر الی قرص الشمس او الی خضرۃ مثلا ثم غمض عینیہ فانہ یجد فی عینیہ بعد التغمیض کانہ ینظر الیہما وما ذلک الا لانطباع

صورة المرئي في الباصرة والثاني مذهب المرئيين وهو ان الابصار بخروج شعاع من البصر الى سطح المرئي ثم اختلفوا في تشبيح الخارج فقيل انه مخروط معصت وقيل مجوف وقيل المخروط ما يتركب من الخطوط الشعاعية وقيل لا يخرج من العين الا خط واحد شعاعي فينبسط على سطح المرئي والباحث لهم عليه هو ان الانسان يشاهد خطوطا شعاعية انفصلت بين العين والمصباح عند تغميض العين على السراج ونحوه وقد تركنا ذكر دلائل الفريقين مع ما لها وما عليها لئلا يخرج الكلام عن الاتساق فلتطلب من المبسوطات والثالث مذهب الاشراقيين وهو ان الموار الذي بين المبصر والمرئي تكيف بكيفية الشعاع البصري فاذا وجدت المقابلة بين الباصرة والمبصر تحصل بين النفس الباصرة افاضة اشراقية نورية تكفي للابصار فيكون حضور المرئي الصرف كافيا للانكشاف بدون الانطباع وخروج الشعاع والتشبيح المقول لما سلك مسلككم في حكمة الاشراق اخترنا في هذا المبحث مذهب الاشراق ورد المذهبين الاولين بوجوه اما الاول فرده في حكمة الاشراق بانا اذا رأينا الجبل مثلا مع عظمه والرؤية تنمحي الصورة المنطبعة في الجليدية فان لم يكن لهذا المقدار الكبير لم يكن الجبل مرئيا لان علم المرئي بحسب الصورة وان كان لهذا المقدار لتكيف حصل في حدقة صغيرة لا يقال المرطوبة الجليدية تقبل القسمة الى نهاية كما بين في الاجسام الجبل ايضا بصورته قابل للقسمة الى غير النهاية فيجوز ان يحصل فيها لانا 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 انصف تغلظ بصعوبة الانطباع الشبح وهذه قاعدة مهمة في مانحن بسبيله 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 وان كان متصلا كما هو مذهبهم فاذا رأينا الكواكب الثابتة التي هي مركوزة في الفلك الثامن لزم ان يكون ذلك الجسم قد دافع الموار وداخله وخرق 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 الشئ الا من جهة واحدة وليس كذلك واما بطلان كونها ارادية فلانه لا يخلو اما ان تكون تلك الارادة لنا او لذلك الجسم فان كان لنا جاز لنا مع سلامة الاسباب ان نقبض ذلك الشعاع الينا ولا ننبسط ليس كذلك وان كانت للجسم كان الابصار حاصلا له لا لنا ولما بطلت الارادية والطبيعية بطلت القسرية ايضا وفي هذا المقام تفصيل ليس هذا موضعه ولو لا غرابة المقام لذكرته وفي ما ذكرناه كفاية للمتبصر قال كما ذهب اليه صاحب الاشراق متعلق بالنفي وريد 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 لرد جاثم 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 الا ترى 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 التخلخل والتكاثف هناك وقرره ههنا فتوجه الشارحون لدفع التعارض الواقع بين هذه الكلمات لكنهم لم يأتوا احد منهم بما يشفي العليل

قد ذكره رئيس الصناعة في عيون الحكمة وغيره منه ظله

ويروى التعليل والاصل هو الذى ذكرناه فاحفظه **قوله** اى العلم الحاصل عند الابصار آه نقل عند فى الحاشية فائدة هذا التفسير ان الابصار ليس بجعل لانه سنخ للقوة الباصرة وهى ليست بعالمة كما قال المحشى فسر الابصار بالعلم الحاصل عند الابصار **قوله** والا لزم آه تقريره ان فى العلم الحضورى لابد من حضور المعلوم بلا واسطة عند المدرك فلو قيل ان العلم الابصارى حضورى لزم ان تكون الآلات الجسدانية كالبصر مدركة لانه ليس حضور المعلوم المبصر 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 مثلها واعترض عليه بحر العلوم نور الله مرقده بان مثل هذا يرد على المشائين القائلين بحصول الصورة فى الحاسة لان الصورة انما حصلت لغير المدرك فلا يكفى هذا الحصول فى الانكشاف بل الصورة عندهم علم فالعلم 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 الآن 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 انه انتهت **قوله** لكن بواسطة الآلات تحقيقه ان حضور المبصر وان 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 اورده 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 كلام صاحب الاشراق فان الذى دل عليه كلامه هو انه اذا وجدت المقابلة بين المبصر والبصر تحصل 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 للانكشاف فلا التفات 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 بمكان والا لكان مدركا قبل المقابلة فلا يبصر من امر زائد وهو اما حصول 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 داخلا فيه بل هو مقترن به على سبيل العروض كالتشخص فى الاشتخاص على المذهب الحق وهو المستفاد من عبارة حكمة الاشراق وصرح به شارحها فليس مذهبه كفاية مجرد الوجود الخارجى حتى يرد عليه الايراد المذكور والتحقيق ان مذهب صاحب الاشراق اشراقى لا يناسب رده بقواعد المشائين يجب 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 الانكشاف بحضوريا بالمقابلة وبعد غيبوبته يحضر مثاله 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 الراقمين 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 مسند كرناه فى تعليقة على حدة **قوله** اى فى مقام الاستدلال على التخصيص المورد بالعلم المتجدد بناء على تحقيق المحشى ان المراد بالمتجدد هو الحصولى الحادث واما على تحقيقنا فقوله يمكن ان يقال ابدا حتمال آخر

محمد حسن

لا استدلال على تخصيصه بالمتجدد الذي هو معنى الحصولي مطلقا **قال** ينبغي ان يكون له دخل في الاكتسابات اه اقول انما لم يقل ينبغي 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 نعم يكون له دخل في الكسب والكاسب والمكتسب حقيقة هو معلوم الحصولي الحادث وظهر لما في تفسير الفاضل المحشي لقوله اي ينبغي ان يكون كاسبا اه من التخلل **قال** واختصاص بها قد يتوهم منه انه يقتضي وجود العلم الحصولي الحادث في النظريات لا في غيرها اذ خاصة الشيء يختص به ولا يوجد في غيره مع انه يوجد في البديهي ايضا ومبنى هذا التوهم جعل الحصولي الحادث مختصا والاكتسابات مختصا بالبس كذلك بل الباء ههنا داخل على المختص وهو كثير في كلامهم كما صرح به المحقق التفتازاني في شرح التلخيص **قوله** اي ينبغي ان يكون كاسبا ومكتسبا اه احتراز عن العلم الحضوري والحصولي القديم فانهما ليسا فيما شابهة الكسب والمحقق الدواني وان ذهب الى انقسام الحصولي القديم الى التصور والتصديق لكنه لم يقل بانقسامه الى البديهي والنظري ولعلك تفطنت من ههنا ان العلم الحصولي الحادث ينقسم الى التصور 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 الاحكام الافراد على مطلق الشيء لكن ليس لهما دخل اولا وبالذات بل بواسطة بعض افراده فانه كما يتصف بالنظرية والبداهة يتصف بالاكتساب كذلك يتصف بالاكتساب باعتبار بعض الافراد دون الآخر وهو الحصولي 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 اه 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 المناقاة كما في الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي والامكان الذاتي **قوله** اما الاول فظاهر لعدم توقف كل منهما على الآخر في التعقل والوجود ولا بد منه في التصانيف **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 اه قال بعض الناظرين انت تعلم ان الحكم بكون احد المتقابلين بالايجاب والسلب صادقا والآخر كاذبا مخصوص بالايجاب والسلب المركبين اي المعتبرين في القضايا اذ الصدق والكذب انما يتحقق في القضايا واما الايجاب والسلب المفردان فلا صدق في شيء منهما ولا كذب والكلام ههنا في الايجاب والسلب اللذين هما من اقسام التقابل مطلقا سواء كانا في القضايا او في المفردات فاير اد 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 المذكور ليس في الايجاب والسلب المركبين بل في المفردين وعبارته كذا لقائل ان يقول وجود الملزوم وعدم اللازم خارج عن العدم والملكة والايجاب والسلب كليهما فيحتمل الحصر اما عن العدم والملكة فلعدم اشتراط وجود الموضوع كما ذكره وفيه ما فيه عن السلب والايجاب فلجواز ارتفاعهما معا بخلاف السلب والايجاب على ما قال المصنف ويكون احدهما كاذبا فقط لاستحالة اجتماعهما

على الصدق والكذب معا بداهة انتهى فهذا صريح فى ان شارح حكمة العين حمل قول صاحب حكمة العين ويكون احدهما كاذبا فقط على السلب والايجاب مطلقا فانه على تقدير اختصاصه بالقضايا كيف يصح جعله هذا القول دليلا على عدم وجود الايجاب والسلب فى وجود الملزوم وعدم اللازم وبهامش المفردات فلا يراد على المحشى ولا على شارح حكمة العين اصلا والحق ان الصدق والكذب قد يستعملان فى كلامهم فى المفردات ايضا باعتبار المآل والقوة الاترى الى قول صاحب حكمة العين بعد القول السابق وسائر المتقابلات يجوز ان يكذبا انتهى اى باقى المتقابلات سوى الايجاب والسلب من العدم والملكة والتضاد والتضايف يجوز ان يرتفعا عن شئ فاستعمل لفظ الكذب فى سائر المتقابلات مع انها لا تكون الا مفردات ويؤيد ذلك ايضا ما ذكره احسن العلماء فى حواشيه المتعلقة بحواشى شرح التجريد القديمة من ان الصدق يستعمل فى كلامهم لثلاثة معان الحمل والتحقق ومطابقة الواقع والمختص بالقضية انما هو الاخير فاحفظه **قوله** على تقديركونها صفة للعلم هذا مختار السيد المحقق تبعا للسيد الشريف على الجرجانى ومن تبعه واستدلوا عليه بان ما يترتب على النظر ويحصل فى الذهن بواسطة النظر اولا وبالذات هو نفس الشئ من حيث هو هو مع قطع النظر عن حصوله فى الذهن وثانيا وبالعرض هو الشئ من حيث هو حاصل فى الذهن اى العلم والاول هو المطلوب عليك بانه 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 تقديركونها صفة للعلم هذا هو الذى جنح اليه كثير من المحققين وهو المحقق بالقبول وذلك لان المترتب على النظر لا يكون الا الموجود فى الذهن وان هو الا العلم فانهم صرحوا بانه ليس فى الذهن امران متميزان موجودان بوجودين يسمى احدهما بالمعلوم والثانى بالعلم انما الموجود فيه شئ واحد مكتنف بالعوارض الذهنية وهو المسمى بالعلم ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنه مرتبة الشئ من حيث هو هو ويسميه المعلوم بالذات وبالجملة ليس فى الذهن فى الحقيقة الا العلم فكيف يترتب المعلوم على النظر بالذات هذا قول لا اعبأ به انما المترتب هو العلم وذلك تارة يقسمون العلم الى التصور والتصديق ثم يقسمونهما الى البديهى والنظرى **قوله** على تقدير وجودهما بان يفسر النظرى بما يحصل من النظر والبديهى بما يحصل باحدى الطرق الستة المتعارفة فى بحث الصناعات من الاوليات والحسيات والوجدانيات والمتواترات والتجربيات والقضايا التى قياساتها معها **قوله** وهى البداهة فيكون معنى البداهة عدم حصوله بالنظر عما من شانه ان يحصل به النظرية حصوله به **قوله** وفى الحضورى والقديم الخ تحريره ان الحضورى مطلقا حادثا كان او قديما الحصولى القديم لا يتصفان بالنظرية واذا لم يتصفا بها لم يتصفا بالبداهة اما عدم اتصافهما بالنظرية فلان الترتب على النظر يقتضى الحصول بعد النظر والحصول بعد الحصول بينافى الحضور والحدوث بينافى القدم واما عدم اتصافهما بالبداهة فلانه لو اتصفا بها لا تصفا بالنظرية كما مر وانت خبير بان هذا لا يصلح فظهر انهما لا يتصفان بالنظرية والبداهة كليهما وذلك ما اردناه ومن ههنا ظهر ان معنى قوله لا يتصور لا يمكن وجوده اذ لا حجر فى التصورات فان قلت قد ذهب السيد المحقق فى حواشى شرح المواقف وغيره فرارا عن اختلاف النظرية والبداهة باختلاف الاشخاص الى ان النظرى ما يتوقف مطلق حصوله على النظر والبديهى 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 الجانبين ومن شرط العدم والملكة امكانه من جانب الوجود فى المستحيل ان يكون النسبى الذى لا يتوقف نحو من انحاء حصوله على النظر هو ما يتوقف نحو من انحاء حصوله عليه فح فلا يصح الاستدلال المذكور راسا ويجوز اتصاف الحصولى القديم والحضورى بالبداهة قلت المحشى شديد الفرار عن مخالفة الجمهور ومذهب السيد المحقق المذكور مخالف لهم فلم يعبأ به على ان المذهب المذكور فى نفسه ايضا غير صحيح كما ذكرته فى التعليق العجيب **قوله** الذى هو مجموع الانتقالين المتذبحين هذا هو مذهب القدماء

ويقابله الحدس كما صرح به المحقق الطوسي في شرح الاشارات واما المتاخرون فقد اصطلحوا على ان النظر ترتيب امور معلومة ليتاد
الى مجهول وتلزم عليه مفاسد قد بسطت في المبسوطات ولو لا غرابة المقام لاتيت بها قوله لاستلزامه انتفاء اللازم انتفاء الملزوم
قال في المنصفة الاتصاف بالنظرية لازم للاتصاف بالبداهة انتهت قوله وتبعه عليه اه توضيحه انا لانسلم اشتراط التوارد من الجانبين
في التضاد بل يجوز من جانب واحد في العدم والملكة على المحل الخاص لانهم قد صرحوا ان الصلوح المعتبر في العدم والملكة اعم من ان يكون بحسب النوع
كالعمى للحمار فان الاكمه قابل للابصر بحسب نوعه وهو الانسان وان لم يكن قابلا بحسب شخصه او بحسب الجنس القريب كالعمى للعقرب فانه
قابل للابصر بسبب الحيوان او البعيد كعدم الحركة الارادية للجبل فان جسمه 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 انهما صالحان للحصول بالنظر فيصدق عليهما تعريف
البديهي اي ما لا يحصل بالنظر وشانه ان يحصل به فلا يصح قولهم لا يمكن اتصافهما بها باعتبار جنسهما الذي هو العلم مطلقا هذا واجيب
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 لان يمكن الاتصاف به في ضمن شئ آخر الا ترى انه لا يتصف الحجر بالسكون الارادي مع امكان اتصاف
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 لابد منه في تقابل العدم والملكة استعداد اتصاف ما هو الموصوف بالعدم للملكة 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 التوقف 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 العدمي 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 للابصر بحسب النوع
وهو الانسان وان لم يكن قابلا بشخصه وبالعمى للعقرب قالوا انه قابل للابصر بحسب جنسه وهو الحيوان لا بحسب شخصه ولا بحسب نوعه وظاهر
ان الاكمه والعقرب لا استعداد فيهما للابصر وانما يتصف الانسان والحيوان 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 لجنسه استعداد اله فيكفي هذا القدر واما الفرق بان الحصول بالنظر
من العوارض الاولية للحادث فلا استعداد له في القديم والحضوري اصلا بخلاف الاكمه والعقرب فان فيهما استعداد اله فلا ينفع لان كون الحصول
بالنظر من العوارض الاولية للحادث اول الكلام لا سيما للخصم ومن يقول باعتبار صلوح الشخص او النوع او الجنس لا يستنكف عن القول بان اتصاف
الجوهر والمفارقات بالسكون وقد مثل شارح حكمة العين الصلوح بحسب الجنس البعيد بقوله كالابصر للحمار فان الحمار قابل للابصر لا بحسب شخصه ولا
بحسب نوعه ولا بحسب جنسه القريب بل بحسب جنسه البعيد وهو الجسم انتهى ومن المعلوم ان صلوح الجسم في ضمن الحمار البصر اصلا فعلم قطعا انهم لا يعتبرون
صلوح النوع والجنس في ذلك الشخص خاصة وتصريحاتهم في ذلك اكثر من ان تحصى واما الثاني فلما ذكره المحشي بقوله لا يخلو عن مقابلة المنع بالمنع
وحاصله ان المعترض مانع فالايراد عليه بمنع كونه جنسا منع على منع فلا يسمع لانه يغني عن غفلة المحشي عن لفظ لم لا يجوز الداخل على السنه

فهو منع على السند لا على المنع بل لان الكلام مبنى على المسلمات وهم قد صرحوا بان العلم جنس لاقسامه ادعى فيه بضعهم البداهة فلا يسلم هذا الجواب عن جانبهم وآجاب بعضهم عن اصل الاشكال بان الكلام في العدم والملكة المشهور بين فيه شرط كون المحل الخاص المتصف بالعدم صالحا للاتصاف بالوجود ي لا في العدم والملكة الحقيقيين الذي يشترط فيه اتصاف المحل مطلقا وهذا قاطع الاشكال لو وجد ما يدل على الفرق بين العدم والملكة الحقيقي وبين العدم والملكة المشهوري في هذا الحكم في كلامهم واذ ليس فليس فظهر انه لا يظهر للعقول بعدم اتصاف الحصول القديم والحضوري بالبداهة والنظرية كليهما وجود حينئذ التحقيق الذي يخطر بالبال هو القول باتصافهما بالبداهة وان لم يتصفا بالنظرية فاحفظه فانه وان كان مخالفا للجمهور لكن لا تقليد في الباطل فتدبر **قوله** على ان عدمية النظرية آه يعني انه يمكن ان تفسير النظرية بعدم امكان حصوله بدون النظر هو من شانه ان يحصل بدونه فتكون عدمية والبداهة بامكان حصوله بدون النظر فتكون وجودية واللازم صح ليس الا اتصاف محل النظري بالبداهة لا اتصاف محل البديهي بالنظرية فيصح اتصاف الحصولي القديم والحضوري بالبداهة صح **قوله** وفيه نافية قال ما فيه من الوهن على ان الكلام على مذهب الجمهور وهم لا يفسرون بهذين التفسيرين ولهذا ما فسر الصدر الشيرازي النظر بالاضروري تعقبه المحقق الدواني في حواشي شرح المطالع الجديدة بان النظري هو الضروري معنى معينا بحسب الاصطلاح وهو ما يتوقف على النظر وما لا يتوقف عليه فليس الخيار لك ان تغير بهما الى ما شئت انتهى على ان نفي النفي اثبات فيؤل الامر الى ما ذكرنا سابقا **قوله** لا فقد يطلق على انتقاش النفس آه لم يعلم ان العلم هو قبول النفس للصورة والباحث عليه ما رأى انه لابد عند حصول الصورة من تاثر النفس صورة العلوم فليكن هو سبب الانكشاف وهذا القول في غاية السخافة كما لا يخفى على من له ادنى فطانة فتفطن **قوله** كما هو مذهب من يقول آه لعل عدهم العلم من مقولة الانفعال مسامحة والا فليس من مقولة الانفعال حقيقة لاعتبار التاثر التجددي في المقولة وعدمه ههنا **قوله** مبنى الخلاف آه اشارة الى ان هذا النزاع ليس لفظيا بل هو نزاع راجع الى المعنى لانهم اتفقوا جميعهم على ان مورد القسمة ههنا ليس الا العلم حقيقة ثم اختلفوا في تعيين معنى قول هم الصورة او الحصول او غير ذلك وهذا كما اختلفهم في المكان انه سطح او بعد بعد اتفاقهم على الامارات الاربعة للمكان بنسبة الجسم اليه بلفظة في وصحة انتقال الجسم منه لذاته واستحالة حصول جسمين في موضع واحد واختلافه بالجهات فليس النزاع هناك ايضا لفظيا اشار اليه العلامة الشيرازي في شرح هداية الحكمة **قوله** ومال بعض الافاضل الى الثاني المراد به السيد باقر داماد حيث قال في بعض تصنيفاته ما حاصله ان مورد القسمة هو العلم الحصولي بمعنى حصول الصورة لان الحصول مبدأ والحاصلة مشتق منه والمبدأ اولى واقدم وايضا الغرض المقصود من تحصيل العلوم حصولها ولا يخفى على من له ادنى لب انه كلام خال عن التحصيل ما فرع سمعه ان المعاني المصدرية انتزاعية لا وجود لها في الخارج ولا في الذهن قبل الموصوف به فكيف يكون الحصول اقدم ووجودا من الحاصلة نعم للحصول تقدم ذاتي على الحاصلة باعتبار ان الاول مبدأ والثاني مشتق لكنه من الاحكام اللفظية لا يبتني عليه الدقائق وكون الغرض من تحصيل العلوم حصولها ممنوع انما الغرض ما به الانكشاف وهو الصورة الحاصلة **قوله** والعلامة جمع بينهما حيث عبارته في درة التاج هكذا علم كه عبارت ست از حضور شي در ذهن يا از حاضر در ذهن چه علم ما بمعنى ادراك در بر مدرك مرد واطلاق كنند بر دو كونه هست يا مجرد باشد از تصديق وتكذيب وآنرا تصور سازج خوانند ويا مقارن يكى از اينها باشد آنرا تصور مع التصديق خوانند **قوله** كما جمع العلامة القوشجي بين حصول الاشياء بانفسها وحصول الاشياء باشباحها باستان عظيم تبع فيه السيد المحقق حيث فهم تبعا للصدر الشيرازي ان كلام القوشجي يدل على الجمع بين المذهبين واشتهر هذا الامر عند العوام الذين هم كالانعام حتى صار القوشجي ضرب المثل وفي الحقيقة هو بريء من ذلك كما حققته

فی التعلیق بالعجب وبهذا المقام وان کان غریبا لکن لابد من تنبیه من التفصیل فاستمع الی العلامة القوشجی حقق فی شرح التجرید ان الموجود
فی الذهن امران احدهما المفهوم الکلی المعلوم الحاصل فی الذهن والآخر کیفیة نفسانیة وهو جزئی وعلم بهذا المفهوم وجعله داخلا للاشکال
المشهور فی کون العلم من مقولة الکیف حیث قال وبهذا التحقیق یندفع اشکال قوی یرد علی القائلین بحصول الاشیاء بانفسها لا باشباحها
فی الذهن هو ان مفهوم الحیوان مثلا اذا وجد فی الذهن فانا نعلم یقینا ان هناک امرین احدهما موجود فی الذهن وهو معلوم وکلی وجوهر اعنی
مفهوم الحیوان اذ المراد بالجوهر ماهیته اذا وجدت فی الخارج کانت لا فی موضوع وثانیهما موجود فی الخارج وهو علم وجزئی وعرض فعلی طریقة
القائلین بالشبح والمثال الموجود فی الذهن هو مفهوم الحیوان الذی شبحه قائم بالذهن اذ المراد بوجوده فی الذهن علی هذه الطریقة قیام شبحه ومثاله
فی الذهن وهو کلی وجوهر ومعلوم والموجود فی الخارج هو هذا الشبح القائم بالذهن الشخصی الموجود فی الخارج فهو جزئی وعرض من الکیفیات النفسانیة
وعلم فلا اشکال اما علی طریقة اتحاد القائلین بوجود الاشیاء بانفسها فی الذهن فیتشکل ان الموجود فی الخارج الذی هو علم وعرض من الکیفیات النفسانیة
ما هو اذ لیس هناک علی هذه الطریقة الا مفهوم الحیوان الذهنی الموجود فی الذهن وقائم به ومعلوم وعلی تحقیقنا هذا نقول ان مفهوم الحیوان مثلا اذا حصل فی الذهن
فحینئذ یقوم فی الذهن کیفیة نفسانیة هو العلم بهذا المفهوم وهو عرض وجزئی لکونه قائما بنفس شخصه ومتشخصا بتشخصات ذهنیة وهو الموجود فی الخارج واما
الموجود فی الذهن فهو مفهوم الحیوان الحاصل فی الذهن وهو کلی وجوهر ومعلوم انتهت عبارته نقل الصدر الشیرازی ذکر انه جمع بین المذهبین حیث قال فی حاشیته القدیمة نحن
نقول هذا بالحقیقة جمع بین حصول نفس الماهیة شبحا فی الاذهان وبین حصولها بانفسها فی الاذهان ولا یلزم من کلام القدماء ان ماهیة الشیء فی الاذهان
لما یصدر عنه الآثار اطلقوا علیها الشبح والمثال لان هناک مذهبین انتهی وتبعه من تقلد بقلادة التقلید والتحقیق انه غلط فاحش لان الشبح عند
القائلین به هو الموجود الذهنی المغایر بالحقیقة للمعلوم المشاکل له فی الصفات وعنده الموجود الذهنی هو المعلوم والعلم هو الکیفیة النفسانیة
ولیست بمشاکلة له فی الصفات والعوارض فکیف تکون شبحا له فالقول بانه جمع بین حصول الاشیاء بانفسها وحصول الاشیاء باشباحها
لا صحة له وأورد المحقق الدوانی فی حواشیه القدیمة علی القوشجی بان هذا القائم فی الذهن الذی عبر عنه بالکیفیة النفسانیة ان کان مغایرا
للمعلوم کما یدل علیه ظاهر کلامه فهو بعینه القول بالشبح والمثال وان کان متحدا معه عاد الاشکال بان ما هو متحد مع الجوهر فی الماهیة کیف یکون
کیفا بالحقیقة انتهی وردّه الصدر المعاصر له فی حواشیه الجدیدة بانا لا نسلم ان القائم فی الذهن ان کان مغایرا للمعلوم بالماهیة فهو بعینه
قول بالشبح والمثال فان حصول ماهیة الشیء فی الذهن اعم من ان یبقی فیه علی ما کان او ینقلب فیه الی ماهیة اخری حتی کان شیئا واحدا اذا وجد
فی الخارج کان ماهیة معینة واذا وجد فی الذهن کان ماهیة اخری بخلاف الشبح فانه لیس کذلک الشیء بل مثاله حتی اذا فرض وجود ذلک الشیء
فی الذهن لم یکن عین الشبح ولو فرض وجود الشبح فی الخارج لم یکن عین الشیء فافترقا ویعلم من هذا ان الامر الحاصل فی الذهن المغایر بالماهیة
للمعلوم هو نفس هذا المعلوم فانه فی الخارج ماهیة وفی الذهن ماهیة اخری فلا یحتاج الی اثبات وجود امر آخر مغایر للمعلوم کما توهمه انتهی
وحاصله انا نختار الشق الاول من الشقین اللذین اوردهما الدوانی یعنی ان هذا الامر القائم مغایر للمعلوم ونقول انه لیس قولا بالشبح والمثال
کما توهمه الدوانی فان الشبح والمثال یکون مغایرا للمعلوم بالماهیة بحیث لو وجدا فی ظرف واحد لم یکن احدهما عین الآخر وهنا لیس کذلک
فان نفس الشیء اذا کان فی الخارج یکون موجودا فیه وجوهرا واذا وجد فی الذهن ینقلب الی ماهیة اخری تکون من الکیف فیندفع الاشکال المشهور
انه یلزم کون شیء واحد جوهرا وکیفا وهذا مبنی علی ما اختاره فی حواشیه القدیمة وحققه فی حواشیه الجدیدة علی شرح المطالع بما لا مزید علیه من
ان ذوات الاشیاء تابعة لوجوداتها وان الماهیة تنقلب اذا وجدت فی الذهن فالانسان مثلا جوهر باعتبار وجوده فی الخارج وعرض اذا وجد

ل ای مولانا صدر الدین الشیرازی معاصر الدوانی منه مدظله

ع ای مولانا جلال الدین الدوانی منه مدظله

فی الذهن بالانقلابة الیه بانقلاب ظرف الوجود وهذا لیس قولا للشیخ البتة وانت تعلم ان هذا الکلام منه مع قطع النظر عما یرد علی ما اختاره من القول بالانقلاب کما بسطه الدوانی فی حواشیه شرح المطالع مخدوش اما اولا فبانه مخالف لما قاله فی حواشیه القدیمة کما نقلناه انه جمع بین النقیضین فضلا عن الضدین وهما بین المتباینین فی ههنا انکر دلالته علی الشیخ وهل هذا الا تدافع ظاهر واما ثانیا فلان هذا الکلام منه اما ان یکون من جانب شارح التجرید او من نفسه علی الثانی لا خطاب معه فان الدوانی لم یتعرض علی الشارح لا علیه حتی یدفعه بما اختاره وعلی الاول فهو جهل مرکب لان شارح التجرید بل کل متامل لا یتفوه بمذهب الانقلاب الذی هو مختار هذا الصدر ولیس هذا مذهب الشارح فیلزم توجیه الکلام بما لا یرضی قائله واما ثالثا فبانه لا یعلم ما الامر المشترک الذی یقال انه تارة یکون جوهرا تارة یکون عرضا والفطرة السلیمة تابی عن هذه الاقوال مشاهدا لا باعادة بالجملة لا یندفع ایراد الدوانی علی القوشجی بهذا الکلام اصلا بل هو مدفوع بما ذکرنا من التحقیق وتقریر انا نختار الشق الاول وهو ان القائم بالذهن مغایر للمعلوم وقوله هذا بعینه قول بالشیح غیر مسلم فان القائلین بالمثال یقولون بمثال للمعلوم والقوشجی لا یقول بها فاین هذا من ذاک فظهر انه لا یرد علی القوشجی ما اورده هذان المحققان اصلا وتلخیص تحقیقه ان فی الذهن یحصل امران الاول الماهیة نفسها وهو کلی وجوهر مثلا والثانی الکیفیة النفسانیة الممایزة له الغیر المشارکة له وهی علم وکیف فیندفع به الاشکال المذکور قطعا ولیس هذا مبنیا علی القول بالشیح ولا علی انقلاب الماهیة بانقلاب الوجود نعم لو طولب القوشجی بایراد الدلیل علی اثبات هذا الامر المغایر للمعلوم الغیر المشارکة له فی الصفات الذی هو علم وعرض من مقولة الکیف او غیرها لم یکن عنده طریق سوی الاحالة الی البداهة وهذا کما ان السید المحقق بالغ فی جمیع تصانیفه فی اثبات الحالة الادراکیة سوی الصورة العلمیة وافتخر به ومع ذلک فلیس عنده دلیل شاف یسکت المناظر سوی الحوالة الی الوجدان فتدبر قوله وفیه ما فیه اشارة الی ان العالم لیس مشترکا لفظیا بین حصول الصورة والصدور بل الحاصلة بل العلم عنده ایضا معنی واحد وهو ما به الانکشاف وکل منهما مصداق له فهو مشترک معنوی قوله المراد بالاول آه دفع لما اورد علی السید المحقق بان المذکور فی الحاشیة هو الصورة الحاصلة وثانیا حصول الصورة فکیف یصح قوله فی المنهیة الاول علم بالمعنی المصدری والثانی علم بمعنی ما به الانکشاف بان الاول ذکر وان کان هو الصورة لکن الاول رتبة هو الحصول فان الحصول مشتق منه والحاصلة مشتق وظاهر ان المبدا اقدم من المشتق فالمراد بالاول فی المنهیة والثانی الاول والثانی رتبة فیصح الکلام بلا مرتبة وتعقبه الفاضل اللبکنی بانه علی هذا یکون معنی قول الجمهور علی ان ورود القسمة هو الاول ان الجمهور علی ان المقسم هو حصول الصورة ومعنی قوله ومن الافاضل من ذهب الی الثانی انه ذهب الی ان المقسم هو الصورة الحاصلة ویکون قوله اقول آه رد الکون المقسم هو الصورة الحاصلة ولا یخفی علی من له ادنی فهم انه لم یقل المحشی ان الاول اینما وقع فی هذه الحاشیة فالمراد به الاول بالرتبة وان الثانی اینما وقع یکون المراد به الثانی رتبة بل غرضه ان الاول والثانی الواقعین فی المنهیة یراد بهما الاول والثانی بالرتبة فلا یلزم منه ان یکون هو مرادا بالاول والثانی الواقعین فی الحاشیة بعد ذلک حتی یلزم ما الزمه تعم یرد علیه ما اشرنا الیه سابقا من ان الحاصل الحصول مبدا والحاصلة مشتقا منه المستلزم لتقدمه علیه من الاحکام اللفظیة وفی الحقیقة الحصول متاخر وجودا عن الحاصلة لانه معنی الانتزاع فی الانتزاعیات متاخرة الوجود عن موصوفاتها فارادة الاول والثانی رتبة لا تنفع وهذا هو تفصیل ما نقل عن المحشی تحت قوله الاتی فافهم فیه اشارة الی انه لا یصح ان یکون المعنی المصدری مقدما تحققا او رتبة لان المعانی المصدریة والانتزاعیات لا تتحقق الا بعد تحقق مناشی الانتزاع انتهی والحق ان تقدیم الاول علی الثانی من اقلام الناسخین والسید المحقق بری عن ذلک وللمحشین ههنا

قوله فی الذهن الی قوله الاول علم الخ

قوله وعلی الاول الخ

قوله وعلی الثانی الخ

قوله ای المولی عماد الدین اللبکنی منه مدظله

كلمات اخر لا تضيع الوقت بذكرها وقد ذكرت بتمامها في تعليقاتي القديمة المسماة ببداية الورى **قوله** الظن قوم آه قد يقال الظن عبارة عن اعتقاد راجح غير جازم فهذا الظن اما من قبيل المحتمل وهو باطل لانه لم يعتقد هذا المذهب راسخا واما من قبيل الصحابة وهو ايضا باطل لان هذا المذهب عند اصحابه مجزوم به وجوابه ان الظن قد يطلق على ما يقابل اليقين ايضا كما صرح به المصنف في المحاكمات وهو المراد ههنا **قوله** والضرورة شهدت قد ينبه 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 والايراد عليه بان العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن تشخصاتها فصور الجواهر جواهر وصور الاعراض اعراض فالقول بان العلم من مقولة الكيف[2] جزما غير صحيح مدفوع بما ذكره رئيس[3] الصناعة في آيات الشفاء من ان الجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج تكون 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 بين كونه عرضا وبين كونه جوهرا ومن ههنا يظهر ان الشيء كما يوجد في الخارج موجود في الذهن ايضا في ضمن الصور لا انه ينقلب الى امر آخر كما اختاره الصدر[4] الشيرازي وان شئت تفصيل هذا المبحث فارجع الى حواشيّ المتعلقة بالحاشية الجلالية المتعلقة بالتهذيب **قوله** بل يمكن ان يستدل عليه آه هذا الدليل ذكره المصنف في منهيات شرح المطالع واورد عليه بان معنى المطابقة في العلم ليس هو المطابقة في الصور المحسوسة وجودا بل معنى مطابقة العلم لمعلومه الذي انكشف به على النفس لا خارجا وان المطابقة بهذا المعنى يصح ان يوصف بها الانفعال والاضافة ايضا لو كان العلم احدهما 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[7] الشارح ان الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كانت جهلا وان كانت مطابقة فلا بد من امر خارج فلم لا يجوز ان يكون الادراك حالة نسبية بين المدرك وبينه فجوابه ان من الصورة ما هي مطابقة للخارج هي العلم ومنها ما هي غير مطابقة هي الجهل واما الاضافة فلا يوجد فيها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها في الخارج فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علما ولا جهلا وورده المحقق[8] الدواني في حواشي شرح المطالع ايضا بان ذكره غير ملائم لمادة الشبهة لان للمورد ان يعود ويقول ما معنى موافقة للواقع ان كان معناه مناسبة مخصوصة تسببهما ينكشف الواقع على النفس فذاك يصور 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 ناقله 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[9] على الاول وان كان معناه امرا آخر فليبين حتى يتكلم عليه فالوجه ان تفسر المطابقة بالحاكات وهي شاملة للمتماثلين وغيرهما في الاضافة ايضا ثم تصدى لدفعه ذلك المصدر في حواشيه الجديدة بانا نرى انها كونها هو بعينه وجود في الخارج لكان العين هو ما هو مطابق له وبالعكس والحاصل ان العلم ان كان له مطابق كذلك كان علما والا كان جهلا وليس للاضافة مع الامر الخارجي علاقة كذلك لامتناع وجوده الخارجي اعني آخر فليس

فظهران الدليل الذي ذكره المصنف لا يخلو عن شيء البتة وفيه تفصيل آخر ذكرته في تعليق الحاشية على تعليق السيد الزاهد المتعلق بشرح الهياكل 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 مطلق العلم آه **قوله** فلا يتوهم ما يتوهم قال في الحاشية دفع لما توهمه المحشي المحقق عظيم حيث قال هذه العبارة سهو من قلم الناسخ انتهى **قال** اقول على هذا التقدير ما مقصوده ابطال راي بعض الافاضل من ان المقسم للتصور والتصديق هو المعنى المصدري وجزء من راي 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 اللزوم 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 التقدير فردين للوجود الذهني وقد تقرر في مبحث الامور العامة ان الوجود حقيقة واحدة نوعية وان افراده افراد حصصية لا غير وان الكلي بالقياس الى حصصه نوع فيكون الحصول الذهني نوعا لفرديه التصور والتصديق فيلزم اتحادهما نوعا وذلك ما اردناه واما بطلان اللازم فلانهم قد صرحوا بان التصور والتصديق نوعان متباينان من الادراك وسيأتي في شرح قول المصنف ورابعها الخ ما يصرح ذلك الفاضل ايضا حيث قال في بحث الجعل من الافق المبين الليس قد قرع سمعك ان التصور والتصديق نوعان من الادراك مختلفان بحسب الحقيقة لا بحسب المتعلق فقط انتهى مخصصين 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 مختلفان نوعا ولو جه آخر لو تعلق التصور بما تعلق به التصديق لزم اتحادهما وهذه الشبهة دقيقة ولهذا اجوبة كلها واهية كما فصلتها في التعليق العجيب والظاهر ان التخصيص ليس لعدم الورود على المذهب الاول بل الشبهة الواردة على المذهب الاول ما كانت مشهورة تركها وذكر الشبهة من عند 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 لان تفسير العلم بالصورة اذ لو فسر العلم بالصورة ويرتكب التغاير بين العلم والمعلوم فلا يلزم الا اتحاد النوعي واما اتحادهما على تقدير كون العلم عبارة عن الحصول انما لزم من القول بكون العلم عبارة عنه ولا مدخل فيه لكون العلم والمعلوم فيه متحدين انتهى اقول لا يخفى على من له ادنى مساس ان اتحادهما على تقدير كون العلم عبارة عن الحصول ايضا لا يلزم منه فقط بل بانضمام مقدمات كقولنا افراد المصادر حصصية وكون الكلي نوعا وغيرهما فلو فسر العلم به وارتكب عدم حصصية افراد الوجود المصدري 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 بوجود ما كما ينطق به كلامه في ما بعد لان الانتزاعي لا حقيقة له الا ما حصل في العقل ولا فرد له سوى الحصة فالقول 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 فرد آه جعل المحشي قول السيد المحقق لان حصول الصورة هي الوجود الذهني والوجود حقيقة واحدة وافراده افراد حصصية محمولا على دليلين مستقلين حيث قال في الحاشية المعلقة على قوله ايضا افراد الوجود آه هذا القول دال على ان قول المحشي وافراده افراد حصصية دليل ثان لا تتمة للدليل الاول فنظر فيه بعبارة المحشي مشيرا على دليلين الاول قوله ان حصول الصورة آه والثاني قوله وافراده افراد حصصية انتهت فاحتاج الى التكلف المؤدي الى التعسف تقريره الدليل الاول ان حصول الصورة ليس الا الوجود الذهني فهو فرد لمطلق الوجود كالوجود الخارجي والوجود حقيقة واحدة ذو نوع حقيقي وافراد النوع الحقيقي كالوجود ههنا سواء كانت اولية كالوجود الذهني او ثانوية كالتصور والتصديق حصصية كانت كافراد الوجود ونحوه او غير حصصية لامكان تكون متحدة الحقيقة والالم يكن النوع تمام ماهية افراده فافراد التصور والتصديق كلاهما مع ان تو ما وهو خلاف ما تقرر في موضعه انهما مختلفان نوعا بذا ولا يخفى على الفطن الذكي ما في هذا الدليل فانا لا نسلم كون الوجود حقيقة واحدة حتى تكون افراده متحدة نوعا ولو ضم معه كون افراده حصصية لم يبق دليلا مستقلا بل صار المجموع دليلا واحدا والتخلص ان كون الوجود حقيقة واحدة لا يثبت الا اذا ضم معه كون افراده حصصية مع المقدمات التي ذكرناها في الدليل الثاني فيصير الكل دليلا واحدا ولعله لا يخفى وتحرير الدليل الثاني ان افراد الوجود حصصية كما صرحوا به والافراد حصصية لا تكون مختلفة الحقيقة في انفسها ومع طبيعتها لانهم صرحوا ان كل كلي فهو نوع بالنسبة الى حصصه فحينئذ يكون التصور والتصديق متحدي الحقيقة هذا خلاف ما انت تعلم انه ايضا لا يتم ما لم ينضم به كون الحصول هو الوجود وبعد انضمامه يصير الكل دليلا واحدا قوله قال الاستاذ هذا الحد تلخيص آي في تعليقاته على شرح السلم للاستاذ مولانا احمد الله السندي قوله فاضطربت الاقوال في شأنها آه اعلم اولا 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 له الفرد وقد يؤخذ مع التقييد دون القيد ويقال لها الحصة لا وجود لها في الخارج لجزئية التقييد الذي هو امر نسبي فيهما واما الاول ففي وجوده اختلاف كثير بين الحكما 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 الخصوص 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 لا يصدق احدها على الآخر وقد يطلق الفرد على الشخص وهو المراد في قولهم الكلي ان كان تمام ماهية افراده فهو نوع وان كان جزأه فان كان تمام المشترك بين الماهية وشيء آخر فهو الجنس والا فهو فصل وان كان خارجا عن تمام ماهية افراده فخاصة ان اختص بحقيقة واحدة وعرض عام ان لم يختص بها وكذا قد يطلق الحصة ايضا على الشخص وثانيا انهم قالوا كل كلي فهو بالنسبة الى حصصه نوع حقيقي لها فحينئذ فالتباين 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 يصح النوع نوعا بل جنسا بذا خلف التفسير المذكور فبقي ذو التغاير الحقيقي

بين الطبيعة والحصة وكذا بين الحصص لانها عبارة عن مجموع المقيد والتقييد لا ريب في ان مجموع الطبيعة والتقييد الذي هو امر اضافي مغاير لنفس الطبيعة ومن الشائع في 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 بوجوه 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 ما يراد من الشخص ومنها ما قيل الا نعني باتحاد الحصص نوعا الا ان الطبيعة الواحدة متفقة فيها بعد طرف الخصصات 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 فارادة هذا المعنى من النوعية لا يطابق مرامهم وذكروا هذه القاعدة في بحث النوع الحقيقي فشاهد عدل على انهم لم يريدوا بالنوع في هذه الكلية الا المعنى الذي ذكر في ايساغوجي والظاهر ان الحكم بكونه نوعا بالنسبة الى الاشخاص انما هو على تفسير الشخص كما ذكره المتاخرون واما على طريقة المتقدمين فكلا ومنها ما اختاره استاذ المحشي وسيجيء 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** بدل دلالة ظاهرة على التغاير الحقيقي وذلك لان الحصة على هذا التقرير صارت عبارة عن مجموع الطبيعة والتقييد لخروج القيد ودخول التقييد في المعنون فيتغاير الطبيعة لان الجزء يغاير الكل لا يقال لو كان الجزء مغايرا للكل لما صح حمله عليه لان الحمل عبارة عن اتحاد احد المتغايرين بنحو من الوجود مع انه يحمل 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 التقرير فلا يحملان عليه والنوعية تقتضي الحمل **قوله** لانه مصرح بجزئية التقييد فلا يحمل الطبيعة على الحصة فلا يكون نوعا وما قال البعض 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 نفيه ان الطبيعة مجردة لا يمكن حملها على مجموع الطبيعة والتقييد الذي هو امر اضافي وان اخذت مبهمة لان الابهام لا يؤثر في رفع التغاير الحقيقي فتدبر **قوله** كما وقع من الاستاذ في شرحه للمسلم آه 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 خارجا والتقييد من حيث هو تقييد داخلا كانت حصة منها فكانت الحصة هي الطبيعة والفرق بنحو من الاعتبار انتهى فاعترض عليه تلميذه يعني استاذ المحشي بان تفريع التغاير الاعتباري على هذا التفسير لقوله ان كانت الحصة هي الطبيعة لا يظهر وجهه وهذا بناء على ما سيأتي منه وسيشير 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 قوله 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 بعدم الانطباق لكن لا يخلو عبارة شرح المسلم عن ركاكة ما

ل ای مولانا احمد ملی سنه ظله

ل ای مولانا ماب علی غلام مرتضی ابو نوری منه ظله

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 عليه فلا يتصور كون احدهما ذهنيا والآخر خارجيا وثانيا انه لا يخلو اما ان يكون التقييد جزءا ذهنيا او خارجيا لا سبيل الى الاول لانه يستلزم حمل التقييد على الجزء الآخر وهو الطبيعة وبالعكس وحمل كليهما على الكل وليس كذلك فان التقييد امر 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 لاستحالة 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 للتخصص بها عليها والتشخيص ان التقييد لو كان جزءا فاما ان يكون كل منه ومن الطبيعة جزءا ذهنيا او جزءا خارجيا او يكون احدهما جزءا ذهنيا والآخر خارجيا وكل من الشقوق باطلة فكذا كون التقييد جزءا وبهذا ظهر فساد ما قال بعض الفضلاء ما مختار كون التقييد جزءا 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 جزءا 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 منتف ههنا وجه الفساد ظاهر فان هذا الكلام مع كونه طويلا مبني على عدم فهم ما هو المراد ههنا من الجزء الذهني والجزء الخارجي قوله وايضا على تقدير عدم الدخول آه يعني لما كان التقييد داخلا في العنوان فقط خارجا عن المعنون في الحصة يلزم ان لا يكون بينها 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 فهي 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 يظهر بعد قوله على راي المتاخرين واما عند المتقدمين فيظهر الفرق على هذا التقدير ايضا لان القيد عندهم داخل في الشخص وليس بداخل في الحصة اتفاقا قوله ويقال المدخول آه يعني ان المراد من قولهم بان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا دخول التقييد في العنوان وخروج القيد من المعنون 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 ومعنونها كما ان البصر داخل في مفهوم العمى لا في حقيقته وجعل متعلق التصديق الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما وهذا كلام 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 جزءا لاحتاجت اجزاؤها الى ربط مستانف انتهى بحصله وبعض المناظرين لما لم يتفطنه قال انه مع كونه مخالفا لما صرح به الشيخ في الشفاء والنجاة مما يقتضيه 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 لم يوخذ كذلك ليسا بحكايتين اصلا والاصح انتفاؤهما بالصدق والكذب

مالم يعتبر النسبة التامة الخبرية اذ بها بالاعتبار النسبة التامة مفهومان مفردان ولا معنى لاتصاف 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 عده
الشارح سقطة 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 لابد للقضية من النسبة بل قال بعد عرض النسبة
لما علم يلزم عليه مخدور اذا عرفت هذا فنقول كلامه مواخذات لما اولا ففي قوله مع كونه مخالفا لما صرح به الشيخ آه فان الذي يفهم من كلام الشيخ الرئيس
في جميع تصانيفه انما هو انه لابد للقضية من النسبة ولا تتم بدونها وهذا القدر لا ينافيه تحقيق المحشي فانه ايضا قائل بانه لابد 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 لابد من اعتبار عروضها للموضوع والمحمول عنده ايضا
فاي مخالفة بين تصريح الشيخ وهذا التحقيق بل يؤيده كلام الشيخ في الشفا 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 واما ثانيا
ففي قوله ولا 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 واما ثالثا ففي قوله ولا يصح اتصافهما بالصدق والكذب ما لم يعتبر آه فانه ان اراد انه لابد في اتصاف الموضوع
والمحمول بالصدق والكذب من اعتبار المجموع منهما ومن النسبة فهو ممنوع بل باطل وان اراد انه لابد من اعتبار النسبة مطلقا فهو مسلم
ولا يضر واما رابعا ففي قوله اذ لا معنى لاتصاف المفرد الخ فانه لا مضايقة في اتصاف المفردين من حيث عروض النسبة بينهما بالصدق والكذب
نعم لو اعتبر امع قطع النظر عن النسبة بالكلية لكان له وجه لكنه خارج عما نحن فيه وتصريح المحقق الدواني لا يضره واما خامسا 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 واما سادسا
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 التحقيق 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 السقطة
الى الشارح صدر عن غفلة قوله وكما ان الشخص داخل في عنوان الشخص دون المعنون يعني عند المتاخرين فان الشخص عندهم كما نبهنا عليه
عبارة عن الكلي من حيث عروض المشخصات له بان تكون الهيئة التقييدية تقييدية في اللحاظ دون الملحوظ ومن ههنا تسمعهم يقولون الكلي والشخص
متحدان ذاتا وانما يظهران الكلي الطبيعي موجود في الخارج في ضمن اشخاصه لانهم متفقون على وجود الشخص في الخارج وهو ليس عندهم الا الكلي المعروض
للتشخص واما استدلاله على رئيس الصناعة عليه بان هذا الحيوان موجود في الخارج والحيوان جزء لهذا الحيوان وجزء الموجود موجود فنفس الهمان

وكما ان الشخص داخل في عنوان الشخص دون المعنون ١٢

١ اي الشيخ ابو علي بن سينا ١٢

الذى هو كلى موجود فلا يخلو عن مغالطة كما لا يخفى على ذى فطانة والتحقيق ان مطلق الشئ موجود قطعا والشئ المطلق ليس بموجود جزما قوله والفرق آه هذا دفع لما اورد من انه يلزم على هذا التقدير عدم الفرق بين الشخص والحصة على رأيهم قال المحشى فى المنية يعنى ان معنون الشخص والحصة ليس الا نفس الطبيعة لكنهما مختلفان بحسب العنوان اذ الطبيعة الملحوظة بعنوان الاقتران بالعوارض تسمى شخصا وبعنوان الافراد بالنسبة التوصيفية والاضافية تسمى حصة قوله كما فى 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 الطلاقة وموضوع الطبيعية هو الكلى من حيث هو مطلق بان يلاحظ المطلق مطلقا من غير ان يوخذ الاطلاق فيها فى الملحوظ بل فى اللحاظ فقط وثمرته تظهر فى اجراء احكام المخصوص فانها تجرى على الاول ولا تجرى على الثانى ولعلك تفطنت من ههنا ان موضوع الطبيعية فرد لموضوع المسئلة وان ما قال صاحب السلم فى منيته لا يخلو ان يتوقع من المتوقد المستيقظ ان لام التعريف ليست على وجوه اربعة كما هو المشهور بل على اثنى عشر خمسة لام العهد الخارجى كما فى القضية الشخصية ولام الجنس كما فى المسئلة القدمائية ولام الطبيعة كما فى الطبيعية كقولك الانسان نوع ولام الاستغراق ولام العهد الذهنى انتهى تركيك لان لام الجنس الذى هو موضوع للمسئلة القدمائية يكفى للطبيعة فلا حاجة الى استخراج لام الطبيعة لان موضوع الطبيعية فرد لموضوع المسئلة وقد صرحوا بان دخول لام الجنس هو نفس المدخول من غير انطباق على الافراد وهذا انما فى ان يعتبر فى مدخول اللام حيثية زائدة بخلاف حيثية العموم كما فى موضوع الطبيعة فاحفظه قوله لان التقييد آه تقريره انه لا يمكن ان يكون التقييد جزأ ذهنيا للحصة لان التقييد من مقولة الاضافة فانه نسبة بين المطلق والمقيد والطبيعة قد تكون من مقولة الجوهر فتكون هى بالكيف وقد تكون من غير ذلك وتخصيص الحصة بالانتزاعيات لشائع من سوء الفهم لانك فى انه لا يحمل فرد مقولة على فرد مقولة اخرى فلا يحمل التقييد على الطبيعة ولا الطبيعة على التقييد فلا يكون جزأ ذهنيا واما قول بعض الناظرين الانتزاعيات العامة كالوجود ونحوه ليست بداخلة تحت مقولة لكونها بسائط عقلية والكلام ههنا فى حصة الوجود المصدرى والوجود المصدرى ليس بداخل تحت مقولة من المقولات فلا يلزم فى ما نحن فيه على تقدير كون التقييد جزأ ذهنيا للحصة التركيب من مقولتين متباينتين لا اتحاد بينهما انتهى فمدفوع بان كلام استاذ المحشى ليس بخاص بما نحن فيه بل هو عام فى جميع المواضع والقائل بالفصل بين الحصص بان يقول بجزئية التقييد الذهنية فى بعض الحصص دون بعضها قوله العمل الموجب بالفتح ولا يمكن ان يقرأ بالكسر لان العمل لا يوجب النوعية بل الامر بالعكس فان العمل يوجد بين الاعراض ومعروضاتها ولا نوعية هناك بخلاف النوعية فانها موجبة للعمل فما من نوع الا وهو محمول على افراده قوله لان الجزئية الذهنية آه زعم الفاضل البكنى ان خارجية احد الاجزاء تستلزم خارجية الاجزاء الباقية لان الجزء الذهنى ما يتحد مع الكل والخارجى لا يتحد معه فالجزئية الذهنية انما تستلزم الاتحاد بين الجزء والكل فقط لا الاتحاد بين نفس الاجزاء ايضا وعلى هذا يجوز ان يكون التقييد جزأ خارجيا للمعنون الحصة والكل جزأ ذهنيا له وهذا وان لم يصرح فى كلامهم لكنه يجب ان يكون عين مرامهم اذ كل واحد من التشخص والطبيعة جزء للمشخص عند القدماء مع ان الاول جزء ذهنى والثانى خارجى 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 وكان التشخص محمولا عليه انتهى كلامه بملخصه ولا يخفى عليك ما فيه فانه قد صرح جماعة من الفلاسفة ان المركب على قسمين مركب فى ذهنى وهو ما لا تكون اجزاؤه متمايزة محمولا بعضها على بعض وعلى الكل ومركب خارجى وهو ما يكون لاجزائه وجود مستقل لا يحمل بعضها على بعض وكذا على الكل وكلامهم فى مواضع صريح فى 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 اضافى

ل علامچى الآزم فيجوز فيجز الصيها فيجوز ذلك مخالف وكما يجوز الحمل بينهما فى الوجود

والاضافة من الموجودات الذهنية فالقول بكون التقييد جزءا خارجيا خال عن التحصيل انتهى فغير وارد لان الجزء الخارج لا يكون محمولا لا بالضميمة ولا يكون موجودا في الخارج وكذا ما اورده 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 سلمنا ان الفرق آه حاصله انه يظهر 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 آه يعني لو كان المعتبر في الحصة الماهية الاعتبارية فقط وفي الاشخاص الحقيقية فقط للزم اختلاف مقسمها مع انهم يجعلون الحصة قسيما للشخص وكون الشئ قسيما الشئ مشروط باتحاد المقسم فانه لا يقال لقسم شئ انه قسيم لقسم شئ آخر قوله فانه مشروط باتحاد المقسم مما 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 اعتبارية على هذا التقدير وهو ظاهر 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 الجشمي آه استشهاد على اتحاد الحصة والشخص باعتبار المقسم فحسب لا على وجود الكلي الطبعي او نفيه فانه ليس مما نحن فيه فقول 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 يناقض اوله بآخره فان قوله ليس في الخارج الا اشياء مقترنا بعوارض 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 ويحصل اثنان الطبيعة المختصة والطبيعة المطلقة وهما متغايران في الذهن ومتحدان في الوجود قوله اى بعضهم نقل عنه في الحاشية اشارة الى دفع سؤال يرد على الاستاذ وهو ان المتاخرين قائلون بجزئية التشخص فكيف يصح قول الاستاذ ايضا على تقدير آه فدفعه بان المراد بالمتاخرين بعضهم انتهى وهذا التفسير مبني على حذف المضاف او على ان السلمة تلازم الجزئية قوله في القول بجزئيته اعلم ان ههنا مسلكين الاول نفي وجود الكلي الطبعي وان التشخص هو نفس التشخصات الموجودة في الخارج وهذا خارج عن مذهبي المتقدمين والمتاخرين والثاني وجوده وفيه 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 بخصوصه من غير ان يعتبر عروض شئ آخر بالمائية فعلم
من هذا تشخص اربعة اقوال اليس هذا المقام موضع تشريحها فليطلب من موضعها قوله فان الظاهر الخ هنا اربعة احتمالات الاول دخول التقييد
وخروج القيد بحسب العنوان وهذا ليس بمراد قطعا لان القيد داخل في العنوان لامحالة 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 بمراد اتفاقا قيل
لايكون الرابع دخول التقييد باعتبار العنوان وخروج القيد بحسب المعنون وهذا هو التكلف الذي ذكره استاذ المحشي والتحقيق
ان الاضطراب في هذا المقام باق لايدفعه الا ان يراد من الحصة في قولهم كل كلي فهو بالقياس الى حصصه نوع معنى آخر وهو الشخص
المصطلح عند المتاخرين وما قيل من انه ينافي تصريح بعضهم بان الوجود ونحوه من المعاني المصدرية انواع بالنسبة
الى حصصها يصحح بانه لافرد للمعاني المصدرية سوى الحصة فان هذا يدل على ان المراد بالحصة غير الشخص فاذيكم بان هذا
التصريح وقع من المتاخرين بسبب الغفلة عما اراده المتقدمون من لفظ الحصة في هذه القاعدة وهذا ليس ببعيد الا ترى الى ماوقع من السيد
المحقق والمحشي كليهما من فهم وجوب المساواة صدقا من الطرفين لا من طرف واحد من قول النحاة الموصوف اخص او مساو فقال السيد
الشيرازي في حواشي شرح التجريد ما وقع في كلامهم من ان كل كلي فهو بالقياس الى حصصه نوع فالمراد بانه على تقدير وقوع الحصة
يكون فردا ويكون الكل نوعا لانه نوع في نفس الامر انتهى وهذا مردود بما ذكره الفاضل الاردبيلي في حواشي شرح التجريد من ان الحصص
انما تميز بعضها عن بعض بالاضافة والاضافة وان لم تكن موجودة في الخارج لكنها من الامور النفس الامرية لامن الفرضيات المحضة فالحكم
بعدم وجود الحصص في نفس الامر باطل ولو كان فوقوعها ممتنعا لجواز ان لايكون الكل نوعا على تقدير وقوعها لاستلزام المحال محالا قوله حيث
قال آه عبارته كهذا فالطبيعة اذا اخذت مع قيد ما كان الماخوذ فردا للطبيعة واذا لوحظت مضافة الى قيد ما على ان يخرج القيد من الملحوظ
ويعتبر التقييد به فقط كانت حصة منها وينبغي ان يتعاهد النظر الخ وتوضيحه ان التقييد امر ابطي بين القيد والمقيد وليس امرا مستقلا
فينبغي ان ينزل منزلته بان لايجعل 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 غير القيد الاصل فلا يبقى الحصة حصة بل تصير فردا مثلا وجود زيد الوجود فيه
مضاف وزيد قيد وبينهما نسبة رابطية تسمى بالتقييد فلو اعتبر ذلك التقييد لامن حيث هو تقييد بل من حيث انه شئ مستقل معتبر
مع الطبيعة يكون قيدا غير القيد الاصل الذي هو زيد وظاهر ان كل قيد لابد 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 والمطلق اذا لم يكن
دخول القيد في المعنون وخروج التقييد منه كما هناك عليه فاذا جعل التقييد قيدا واخذ مجموعه مع الطبيعة فلابد 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 لامن 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 الثاني
قيدا كان مدار وجود الحصة على التقييد الثالث بين الطبيعة والتقييد الثاني من حيث انه تقييد وكذا ومن ههنا ظهر معنى قول المحشي
في الحاشية المتعلقة بقوله الا انه غير القيد الاصل كما تقول وجود زيد مثلا فرد قيد الوجود لانه ملحوظ وملتفت اليه من حيث انه امر معتبر
مع طبيعة الوجود والنسبة بينهما ملحوظة من حيث انها تقييد ورابط لامن حيث انها امر مستقل معتبر مع الطبيعة لانها لو لوحظت بهذا المعنى

صار التقييد قيدا من القيود كما ان زيدا قيد الا انه غير قيد الاصل وهو زيد فقولنا الحصة فرد او هو خلاف المفروض انتهى وعنى قوله في المنسبة المعلقة على قوله او الفرق آه اشارة الى قوله ولا يحصل الالتفات اليه اى الى التقييد بالذات انتهت وعنى قوله في المنسبة المعلقة على قوله او الفرق آه اى المتغاير بين الحصة والطبيعة بحسب الاعتبار الذهني فان الطبيعة الملحوظة مع التقييد حصة ومع عزل النظر عن اتصافها به لك التقييد طبيعة مجردة كلية فظهر من عبارة الافق المبين ان التقييد داخل في مفهوم الحصة وعنوانها دون المعنون فتدبر التأييد انتهت قوله حال كون النسبة رابطة بينهما هذا 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 بيناك عليه سابقا وهو مصرح في حواشي المحاشية الجلالية فمن خفي ذلك عليه فليتهم 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 فان الطبيعة 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 رأي المتأخرين قوله كما ان مصداق موضوع المسلمة القدمائية الفرق بين المهملة عند المتأخرين وبينها عند المتقدمين انهما عند المتأخرين عبارة عما يحكم فيها على الطبيعة من حيث انطباقها على الافراد او على الافراد مع قطع النظر عن كلية الحكم او جزئيته فهي تحتمل في نفس الامر كليتها ولا يخلو عن واحد منهما وهي بهذا الاصطلاح تستلزم الجزئية كقولنا الانسان في خسر واما تمثيله بقولنا الانسان نوع وهام كما صدر عن المحقق الطوسي في شرح الاشارات فليس بصحيح اما اولا فلانه يخالف ما حققه هذا المحقق في الشرح المذكور بعيد هذا من ان موضوع المسلمة يصلح ان تكون كلية او جزئية ولا يخلو في الواقع عن احدهما وفي المثال المذكور لا يمكن ان يقال كل انسان نوع او بعض الانسان نوع واما ثانيا فلانه مخالف لتصريح الشيخ الرئيس بان المهملة تلازم الجزئية فكلما صدقت المسلمة صدقت الجزئية وبالعكس وبهذا لا يمكن ان يصدق بعض الانسان نوع لان نوع انما هو نفس الانسان لا افراده واما ثالثا فلانهم صرحوا بان المهملة انما سميت مهملة لاهمال السور فيها اى مع صلاحيتها للاشكال فلا شك ان قولنا الانسان نوع لا يصلح لادخال السور على موضوعها فكيف تسمى مهملة وبالجملة لا يصح هذا التمثيل للمهملة على اصطلاح المتأخرين ومنهم الشيخ واما المهملة عند المتقدمين فهي على ما ذكرنا عبارة عما يحكم فيها على نفس الطبيعة من حيث هي هي من غير نظر الى عمومها او خصوصها وهي بهذا المعنى لا تلازم الجزئية قوله ومع 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 لقولنا الانسان حيوان ناطق فرد وفي القضايا قسما خامسا وهو مردود بما ذكره العلامة الحرجاني 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 ولا يخفى عليك ان هذا لا يتم الا من جانب المتأخرين واما من جانب المتقدمين فيقال ان التي يحكم فيها على نفس الطبيعة كقولنا الانسان حيوان ناطق ونحوه مهملة عندنا والتي سميتموها عامة طبيعية عندنا فلا يخرج القسم الخامس وانما المهملة المصطلحة عند المتأخرين في عندهم داخلة في الجزئية قوله لكن يشكل 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 اعتبارية احدهما عين عدم اعتبارية الآخر وهذا الاشكال انما هو على تقدير وجود الكلي الطبيعي واما على تقدير

ونية فالافراد الحصصية كلها 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 اطلاق الاعتبارية على الحصص دون الشخصية ليس مبنيا على الفرق بينهما بحسب العنوان
بل هو ايضا بحسب العنوان فلما كان التقييد الذي هو امر اعتباري معتبرا في عنوان الحصة اطلق عليها الاعتبارية دون الشخص واشار
بكلمة التبريض الى ضعفه فان الظاهر من عباراتهم 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 فبناء على هذا لا يصح الفرق
بين الحصص والاشخاص بكون الحصص اعتبارية دون الاشخاص مع انه دائر على السنتهم وله تقريران التقرير الاول انهم يطلقون الاعتبارية
على الافراد الحصصية دون الشخصية ولما كان الفرق بينهما بالاعتبار فلا وجه لاطلاق الاعتبارية على احدهما دون الآخر بل كلاهما حسبان
والتقرير الثاني انهم يقولون ان الافراد الحصصية اعتبارية في الواقع دون الشخصية وعلى تقدير الفرق الاعتباري بينهما لا يصح هذا الفرق
الواقعي فانه على هذا التقدير كون 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 وأجاب 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 بهذا الجواب التقرير الثاني لانه لا يلزم من اعتبار 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 الاطلاق الوجود الخارجي على الاشخاص والوجود الذهني على الحصص اعتبارا بالاعتبار وتقريره الثاني
ان يقال انهم يحكمون بان الافراد الشخصية موجودة في الخارج حقيقة وان الافراد الحصصية موجودة في الذهن حقيقة ولما لم يكن بينهما فرق الا
بالاعتبار لم يصح منهم هذا الحكم وهذا هو الذي ذكره المحشي لقوله واما الاشكال بانه آه كما يشعر به لفظ الكون وحكم بانه باق بعد وهو كذلك لعدم الانتفاع
بالجواب المذكور للتقرير الثاني للايراد الاول وذلك لانه لا يلزم من اعتبار الاعتبار في احدهما دون الآخر اجواز اطلاق الاعتبار على احدهما
دون الآخر لكون 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 والتقريران الاولان سيان في اندفاعهما به والمحشي ذكر التقرير الاول للايراد الاول
ودفعه ثم ذكر التقرير الثاني للايراد الثاني وحكم ببقائه فكلامه صحيح فما اورده بعض الناظرين من انه في زعمه بانه ان كان القول بكون التقييد
الذي هو امر اعتباري داخلا في عنوان الحصة نافعا في كون الحصة امرا اعتباريا فهو موجود في وقع هذا الاشكال ايضا وبينه بعبارات مطنبة
فمبني على عدم فهم الفرق بين التقريرين فاحفظ هذا التحقيق قوله بانه حاصل من 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 السنتهم متعلق بالكون قوله الفرق المذكور من ان الطبيعة عند لحاظها بالاكتناف بالعوارض تسمى شخصا وعند لحاظها بالعنوان الاقتران
بالنسبة تسمى حصة قوله فافهم نقل عن في الحاشية اشارة الى دفع الاشكال بان المعتبر في الشخص هو الاقتران بالعوارض والعوارض قد تتحقق

في الخارج فالطبيعة بهذا الاعتبار تكون موجودة في الخارج والمعتبر في الحصة هو الاقتران بالنسبة والنسبة انما تتحقق في الذهن فالطبيعة ايضا تتحقق فيه انتهى قوله فيها اشارة الى دفع الاشكال اي الذي حكم ببقائه قوله فيها ان المعتبر في الشخص هو هذا بنى على ما ذكره السيد المحقق في حواشي شرح التهذيب من ان الشخص هو الطبيعة المقترنة مع العوارض بان تكون المعية في اللحاظ فقط ونسبه في حواشي شرح المواقف الى المحققين قوله فيها فالطبيعة بهذا الاعتبار باسرها بسببية الى الطبيعة بسبب هذا الاعتبار الذي هو اقتران الطبيعة بالعوارض الموجودة في الخارج موجودة في الخارج ايضا فاندفع ما اورد عليه بعض الناظرين قوله فيها والمعتبر في الحصة هو فيه ان اعتبار التقييد بالنسبة في الحصة انما هو بحسب العنوان على تحقيق استاذ المحشي لا بحسب المعنون فلا يوجب الاجواز اطلاق الاعتبارية على الحصص دون الشخصية لان الشخصية موجودة في الخارج والحصصية موجودة في الذهن حقيقة والمطلوب هذا لا ذاك كما بينا ذلك عليه قوله فيها والنسبة انما تتحقق في الذهن فان النسبة امر تقييدي رابطي غير مستقل فلا يكون من حيث هو هو موجودا الا في الذهن نعم مصداقا ومنشأ موجود في الخارج قال فراد افراد حصصية يرد عليه ان الوجود مقول بالتشكيك وعلى تقدير ان تكون افراد حصصية يلزم ان لا يبقى مشككا لان ح يكون نوعا بالقياس اليها والتشكيك لا يجري في الذاتيات واجاب عنه في حواشي شرح الياكل بان القول 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 جزأ من مفهوم وجودي ان تكون حقيقة الوجود جزأ من حقيقة وجودي لجواز ان يكون هذان المفهومان عارضين لحقيقتهما وحاصله ان المقصود ههنا اثبات بداهة كنه الوجود وحقيقة لم تثبت بعد فان الجزء الوجودي ههنا انما هو مفهوم الوجود الانتزاعي فلا يلزم الا بداهة هذا المفهوم لا بداهة الحقيقة لجواز ان يكون الوجود وجودي كلاهما عارضين لحقيقتهما وتكون تلك الحقيقة نظرية وحاصله تجويز ان يكون لمفهوم الوجود المصدري حقيقة وراء المعنى الانتزاعي ويكون هو من عوارضها وقد رد 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 الانكار 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 كونه موجودا حتى يرد عليه انه بنفسه صرح في مواضع من كتبه بل في تلك الحواشي ايضا ان للوجود المصدري ينتزع عن الوجود بالمعنى الحقيقي وهو منشأ لانتزاع الوجود المصدري فهو صرح بان للوجود المصدري حقيقة اخرى سوى هذا المفهوم فبين كلاميه تناقض بل المراد من الحقيقة ههنا ما يحصل في الذهن حين الانتزاع فعرضه ان ما يحصل في الذهن حين الانتزاع ليس الا الحصة وليست له حقيقة سوى ما هو حقيقة ليست الا مفهومه وحقائق افراده ليست الا مفهوماتها وهذا كلام صحيح لا غبار عليه ومن المتأخرين من لم ير لهذا اخذا الشارح على شارح المواقف لفظية لان غرض شارح المواقف ان الوجود قد يطلق على المعنى المصدري الانتزاعي وقد يطلق على ما به الموجودية 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 لحقيقتهما هذا المعنى من الحقيقة ويكون حاصل غرضه من المفهومين للوجود الحقيقي لاختل نظم كلامه لان الكلام ليس الا في بداهة كنه الوجود بالمعنى المصدري ونظريته وهو بصدد دفع الاستدلال بكونه جزأ لوجودي فلا ينفع المنع الا تجويز ان يكون للوجود المصدري حقيقة اخرى تحصل في الذهن

ل اي سواء السيد الشريف الجرجاني ١٢ منه رحمه الله

عند الانتزاع سوى هذا المفهوم حتى يكون الحاصل انه لا يلزم من كون الوجود جزأ الوجود ي بداهة كونه وحقيقة لجواز ان يكون له كنه وحقيقة سوى هذا المفهوم يحصل في الذهن عند الانتزاع والجزء انما هو هذا المفهوم فلا يلزم من بداهته بداهة كنهه وحقيقته فتيقم الكلام بلا ريب واما اذا كان المراد بالحقيقة في كلامه الوجود الحقيقي فلا تيم ارادته فان السائل ح يعود ويقول غاية ما يلزم من تجويزكم عدم ثبوت بداهة حقيقة الوجود المصدري التي هي الوجود الحقيقي بمعنى منشأ انتزاعه ونحن لا ندعي انما ندعي بداهة كنه هذا المعنى المصدري وهو ليس الا ما يحصل في الذهن وهو جزء الوجود فيكون بداهة تصور وجودي مستلزما للبداهة تصور كنه الوجود المصدري وحقيقته وبالجملة ايراد شارح المواقف على المستدل انما تيم على تقدير تجويزه حقيقة اخرى تحصل عند الانتزاع غير المفهوم المصدري مع قطع النظر عن الوجود الحقيقي وح يرد عليه ما اورده السيد المحقق من ان الكلام في الوجود المصدري وليست له حقيقة سوى الاتصاف 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 للجميع ايضا كما حققه النووي في تهذيب الاسماء واللغات **قوله** والتقييدات المرادة ههنا التوصيفات بقرينة مقابلتها بالاضافات والا فالتقييدات اعم منها ولو اكتفى عليه لكفى **قوله** وحقائق افراده ليس المراد بالفرد ههنا المعنى المصطلح بل المعنى الاعم **قوله** كيف آه اي كيف، لانكون حقيقته 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 اما ان يكون بالمواطاة او بالاشتقاق وكلاهما باطلان **قوله** بالاشتقاق اي بالمواطاة ان كان حمل شيء على شيء بواسطة ذو او في او ونحوهما يسمى بالحمل الاشتقاقي وان كان بغير واسطة شيء منها يسمى بالحمل المواطاتي **قوله** والاول اي الحمل الاشتقاقي **قوله** يستلزم والازم باطل لان الوجود من المعقولات الثانية التي لا توجد في الخارج فكذا ما يلزمه **قوله** والثاني يستلزم حمل المعنى المصدري مواطاة آه يعني لو كانت مفهومات المعاني المصدرية عارضة لحقائقها 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 يخالف ما 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 اللاريجاني 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 الحاشية الجلالية وتلك الحالة تصدق على الاشياء الحاصلة في الذهن صدقا عرضيا وذلك لانه اذا حصل شيء في الذهن يحصل له وصف 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 الا ما 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 اراد الوجوه آه 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 فلعلك تفطنت من ههنا ان اللام الداخلة على الوجود عهدية لان الكلام في

لعله اي المولوي بركت الله الالراباد ي منه ظله

الوجود المصدری لاغیر فتوهم المنافاة بینه وبین اعتراف السید المحقق فی مواضع من کتبه بحقیقة اخری بالوجود غیر المفهوم المصدری خطأ

قوله لانه من لوازم الفردیة یعنی لما بدلنی الفردان یصدق ویحمل علی الفرد اما بالمواطاة او بالاشتقاق فانه لو لم یحمل لم یکن فردا له

قوله فلان ذلک الفرد علی ذلک التقدیر آه تقریره ان ذلک الفرد المفروض للوجود المصدری سوی مفهومه یعرض له حصة الوجود المصدری مع قطع النظر عن تحققه فی الذهن لما عرفت من انه لابد للکلی ان یعرض افراده وکل ما یعرض له حصة من الوجود مع قطع النظر عن وجوده فی الذهن فهو موجود فی الخارج فیکون ذلک الفرد علی هذا التقدیر موجودا خارجیا وهذا معنی کلام السید المحقق والاول یستلزم کون الوجود موجودا خارجیا ولا یخفی علیک ما فیه اما اولا فلعدم صحة قطع النظر عن تحققه فی الذهن لان عروض حصة الوجود للموجودات ومنها الافراد علی ذلک التقدیر لیس الضمائیا خارجیا کعروض السواد للقرطاس بل هو عروض انتزاعی لانه قد صرح السید المحقق وغیره ان الوجود من المعانی المصدریة الانتزاعیة فعروضه لما سواه ذهنی کعروض الفوقیة للسقف فلا یمکن عروض حصة الوجود لافراده علی ذلک التقدیر مع قطع النظر عن تحققه الذهنی حتی یلزم کونه موجودا خارجیا واما ثانیا فبانا لانسلم ان کل ما هذا شانه فهو موجود خارجی لانه لا یلزم من قطع النظر عن تحققه الذهنی کونه موجودا خارجیا **قوله** علی ذلک التقدیر ای تقدیر حمل الوجود علی ذلک الافراد **قوله** عرض له حصة الوجود فان کل موجود لابد ان یعرض له حصة الوجود والا لم یکن موجودا **قوله** وما شانه ذلک ای ما شان ذلک العارض حصة الوجود مع قطع النظر عن تحققه الذهنی فهو موجود خارجی والالم یقطع النظر عن الوجود الذهنی **قوله** فقد آه ای ذلک الفرد ایضا یکون موجودا خارجیا **قوله** وح ان لم یعرض آه هذا بیان لبطلان اللازم وتحریره ان عروض حصة الوجود للفرد مستلزم لکون ذلک الفرد موجودا خارجیا لما ذکرنا واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم ای کون الوجود موجودا خارجیا فلانه لا یخلو اما ان یعرض لهذا الموجود الخارجی الذی هو فرد للوجود المصدری فرد آخر له مع الحصة او لا فان لم یعرض بل کفی فی وجوده الخارجی عروض حصة الوجود له فلیکف ذلک فی جمیع الموجودات ما سوی هذا الموجود الخارجی فلا یحتاج حینئذ فی وجود الموجودات الی ایجاد فرد للوجود سوی مفهومه المصدری لانه لا تفاوت بین موجودیة موجودیة وان عرض له وکان وجوده بعروض حصة الوجود مع الفرد الآخر المفروض انه موجود خارجی ایضا لان کل فرد من افراد الوجود المصدری غیر مفهومه فهو موجود خارجی لما ذکرنا من التقریر فیحتاج هذا الفرد الآخر فی وجوده الخارجی الی عروض فرد ثالث له وکذا فیلزم التسلسل وهو محال فبالجملة فکون الوجود موجودا خارجیا لا یخلو من امرین اما ان یعرض له فرد آخر او لا وکلاهما محالان فکون الوجود موجودا خارجیا ایضا محال فذلک ما اردناه وقال بعض الناظرین المشائیة لما قالوا ان الوجود الحقیقی الذی به موجودیة الاشیاء موجود فی الخارج وقائم بالماهیات قیام الصفات الانضمامیة بالموصوفات اورد علیهم بوجوه الاول ما اورده استاذ المحشی الخ اقول استاذ المحشی غرضه لیس الا تقریر کلام السید المحقق الواقع فی حواشی شرح المواقف ولیس المراد من حقیقة الوجود المنفیة فیه الوجود بمعنی ما به الموجودیة کما ذکرت سابقا **قوله** والالم یعرض لذلک الفرد ای الفرد المفروض وجوده غیر الحصة **قوله** بشهادة الوجدان فانا نحکم بانه لما لم یحتج موجودا الی فرد غیر الحصة لم یحتج موجودا آخر ایضا الیه **قوله** والا ای وان عرض لذلک الفرد فرد آخر **قوله** ذلک خلف ای عدم الاحتیاج الی الفرد المغایر للمفهوم المصدری خلاف المفروض **قوله** وهذا باطل یرد علیه ان غایته ان یلزم ههنا التسلسل فی الوجودات وهی امور ذهنیة والتسلسل فی الموجودات الذهنیة لیس بمحال وجوابه ان الکلام ههنا علی تقدیر فرض کون افراد الوجود المفروضة موجودات خارجیة بما مر من التقریر فیلزم التسلسل فی الموجودات الخارجیة الترتبیة **قوله** واما الشق الموالی آه یعنی حمل الوجود علی الفرد المفروض سوی مفهومه المصدری مواطاة محال بداهة لما سبق من ان المعانی المصدریة لا تحمل الا علی حصصها دون معروضاتها ویرد علیه انک قد عرفت ان المراد

بالحقيقة ههنا ليس منشأ انتزاع الوجود المصدري بل ما ينتزع سوى مفهوم المصدر فنقول الحقيقة الموجودة للوجود المصدري سوى مفهومه ليست
الا من المعاني المصدرية يخصص الوجود فلا بأس بحمل الوجود عليها مواطاة لانهم صرحوا بجواز حمل المعاني المصدرية على المعاني المصدرية **قوله فاستحالة**
دلزوم ههنا بينة قال بعض الناظرين لا يخفى ان حمل المعاني المصدرية مواطاة على حصصها فقط وعدم حملها مواطاة على معروضاتها في حيز الخفاء
عند اتباع المشائية كالمصنف والسيد السند وغيرهما لانهم صرحوا بان الوجود الحقيقي معروض للوجود المصدري وانه محمول عليه مواطاة
فكيف يدعى 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 فتقدر حمل المعاني المصدرية على حصصها مواطاة اذ لا ريب في كون حصصها معاني مصدرية
فاستحالة الشق المواطاتي ليست ببينة بل محتاجة الى البيان اذ لا خلاف 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 واسود 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 التاويل والا فهو مردود والكلام ههنا تحقيقي فلا يقدح ذلك في ظهور استحالة الشق المواطاتي فان قلت قد
جوزوا حمل الوجود المصدري على الواجب تعالى حيث قالوا الواجب وجود وفرد له فما بالك بغيره تعالى قلت من ظن ان الوجود المصدري
محمول على الواجب تعالى مواطاة فقد ضل وأضل فانه يستلزم كون الواجب امرا اعتباريا انتزاعيا واستحالة اللازم بداهته 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 نسبة مفهوم الشيء وحقيقته ثم بعد تدقيق النظر يظهر انه ليس في الخارج مثلا الاذات 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 الحيثية التي هي
منشأ الانتزاع والثالث المنتزع اما الاول فهو ذات الشيء وماهيته واما الثاني فهو تعلق الشيء بالوجود الحقيقي الذي هو موجود بنفسه
وواجب لذاته وارتباطه به كما عرفت واما الثالث فهو امر اعتباري وليس افراده الا حصصا ولا يصدق مواطاة الا عليها ومن جوز ان يكون له
افراد غير المحصة فقد اخطأ كيف والمعنى المصدري الانتزاعي لا حقيقة له الا ما يفهم عند انتزاعه وذلك المفهوم لا يحمل على ما يغايره الا بالاشتقاق
كما تشهد به الفطرة السليمة وهذه الامور الثلثة كلها متحققة في الممكن واثنان منها في الواجب فان ذاته تعالى منشأ للانتزاع ومصداق للحمل
وبما ملوناه انكشف لك ان الامر ههنا ليس كما زعمه كثير من المتاخرين من ان مفرد الوجود المصدري عين الواجب كيف ولو كان كذلك لكان حمل
المعنى المصدري مواطاة على الواجب صحيحا تعالى الله عن ذلك انتهى كلامه وقد توهم من نزاعهم في ان وجود الواجب بل هويته انية بغير
واستدلال كل من الفريقين على مقصوده ان بعضهم قائلون بحمل الوجود المصدري على الواجب فان العينية تلازم الحمل وهو هم نائس
عن سوء الفهم فانه قد صرح المحققون ان هذا النزاع من اختلافات القدماء والتحقيق انه نزاع لفظي فمن ذهب الى الغيرية اراد به الوجود المصدري
ومن قال بالعينية اراد به الموجودية ولم يقل احد بعينية الوجود المصدري للواجب وحمله عليه فان هذا لا يقول به عاقل فضلا
عن الفضلاء المنازعين من الحكماء المتالهين يرشدك الى ذلك قول السيد الشيرازي في حواشيه القديمة المتعلقة لشرح التجريد
الحق انه تعالى ليس فرد الوجود بل هو فرد الموجود لكن ليس له ماهية اصلا فهو الموجود البحت لا الشيء الموجود وهذا هو المراد لقولهم انه ماهيته

انيته لا ان له تعالى ماهية هي الوجود يرشدك الى ذلك تصفح كلام الشيخ في الهيات الشفاء انتهى وصريح في ذلك كلام الفاضل الاردبيلي في حواشي شرح التجريد حيث قال انت خبير بان من يدعي الاتحاد لم يرد بالوجود المعنى المصدري اذ لا معنى تصور هذه الدعوى عن عاقل بل المطلوب انه اراد به ما يكون منشأ للآثار ومظهرا للاحكام انتهى فهذا كله صريح في انه لم يقل احد بحمل الوجود المصدري 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 وطويل وما به طول والصورة الجسمية ممتدة وامتدادها به الامتداد ومن كابر مرمه عقله فليرجع الى الطبقات المصدرية والطبقات العالية وغيرها **قوله** يبقى في الشق الاول شيء هذا صريح في ان هذا الايراد قوي لا ينحل بانا نمنع الانظار وهو كذلك في الحقيقة **قوله** وهو انه لقائل ان يقول آه حاصله انا اذا فرضنا للوجود المصدري حقيقة فرد سوى الحصة كان مناط موجودية الاشياء في الخارج عروض حصة الوجود لها مع فرد منه ولا يكفي على هذا التقرير عروض الحصة لنفسها في موجوديتها في الخارج وهذا ظاهر فغاية ما يلزم من صدق الوجود على ذلك الفرد اشتقاقا قاصدق للموجود المشتق من الوجود المصدري عليه مع قطع النظر عن تحققه في الذهن لا يلزم منه ان يكون ذلك الفرد موجودا خارجيا حتى يقاس حمل سائر الموجودات الخارجية عليه ان لم يعرض له فرد آخر او يحمل على سائرها في عروض الفرد الآخر لان مناط الموجودية الخارجية عروض فرد الوجود لا مجرد عروض الحصة فلا يلزم وجود الفرد في الخارج الا اذا عرض له فرد آخر على هذا التقدير ولا يكفي فيه عروض الحصة له مع قطع النظر عن التحقق الذهني وقوله لانا نسلم تسليم الكبرى يعني كل ما هذا شانه فهو موجود خارجي فانا لا نسلم ان كل ما يعرض له الحصة مع قطع النظر عن التحقق الذهني موجود خارجي على ذلك التقدير حتى ينتج كون ذلك الفرد المفروض المغاير للحصة موجودا خارجيا فيجري فيه الكلام بل لا بد في وجوده الخارجي على التقدير المفروض عروض الفرد الآخر له **قوله** فالاخصر الاشمل آه الاخصر الاقتصار على الاخصر بل لا وجه لكونه اشمل **قوله** لان الفردية انما تكون بالحمل المواطاتي آه يعني ان المخبر عنهم في حمل الكلي على افراده انما هو المحمل هو هو لا الحمل الاشتقاقي قال رئيس الصناعة في منطق الشفاء انت تعلم ان اللفظ الكلي انما يصير كليا بان له بالنسبة ما الا بوجود ما بصفة التوهم الى جزئيات بالحمل عليها والحمل على وجهين حمل مواطاة كقولك زيد انسان فان الانسان محمول على زيد بالحقيقة والمواطاة وحمل اشتقاق كحمل البياض بالقياس الى الانسان فانه يقال ان الانسان ابيض او ذو بياض ولا يقال انه بياض وانما غرضنا ههنا بما يحمل هو هو على ما كان على سبيل المواطاة انتهى **قوله** حمل المعاني المصدرية على معروضاتها مواطاة باطل بحر الدليل انه لو كانت للوجود وكذا سائر المعاني المصدرية افراد مغايرة للحصص لكانت محمولة عليها بالمواطاة واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان الفردية انما تكون بالحمل المواطاتي ولان البطلان اللازم فلما تقرر عندهم على ما ذكرنا من ان حمل المعاني المصدرية على معروضاتها باطل فاما بطلان الملزوم فلاستلزام بطلان اللازم لبطلان الملزوم لئلا يهدم الاصل الملازمة بينهما **قوله** فقائل لعله اشارة الى ما يرد على كلا التقريرين من انه لو كانت للوجود وغيره من المعاني 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 المعاني المصدرية خصوصية بمعروضاتها يحمل عليها مواطاة لا يخلو عن شيء فافهم **قوله** فبعضهم 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 التقرير عروض الحصة مع الفرد الآخر ولا يكفي عروض الحصة لانتزاع الوجود المصدري عنه فقط والى هذا اشار المحشي في منهية بقوله تقرير هذا البعض في الشق الاستشقاقي بعينه تقرير الاستاذ الا انه ذكر قيد الخارجي وهذا البعض ترك ذلك **قوله** اذ لا معنى للموجود آه وههنا قد انتزع عن تلك الافراد الوجود لحمله عليها فكانت موجودة

قوله فرد اى معين كونها موجودة قوله بهذا القدر اى عروض الحصة فقط قوله والا يلزم التسلسل فى الموجودات فيه ان التسلسل فى الموجودات مطلقا غير مستحيل انما المستحيل التسلسل فى الموجودات الخارجية الغير المتناهية المترتبة المجتمعة عند الحكماء ولو قيدت الموجودات بالخارجية كان هذا التقرير بعينه تقرير استاذ المحشى وقد مر مارد ما عليه قوله وبعضهم بانه لزم ان يكون الوجود الخاص العينى الخ قال فى المنهية المقرر الاول القاضى محمد مبارك والثانى القاضى احمد على غفر الله لى ولهما انتهى وحاصل هذا التقرير ان حمل المعنى المصدرى على شئ بالاشتقاق يستلزم حمل المشتق عليه مواطاة الا ترى الى انه يقال هذا القرطاس اسود وهو معنى القرطاس اسود ومن المعلوم انه يصدق الوجود الخارجى اشتقاقا على الوجود الخاص العينى الذى هو فرده فيصدق عليه الموجود الخارجى فيلزم ان يكون الوجود الخاص العينى موجودا خارجيا لكونه من الماهيات الخارجية وح يقال ان لم يعرض لهذا الفرد فردا آخر يلزم التسلسل فى الموجودات الخارجية بما مر من التقرير قوله وانت تعلم الغرض منه الايراد على هذين التقريرين بانهما لا يؤديان مقصود السيد المحقق وقد مر رمزا الى حسن تقرير الاستاذ لكونه مؤديا الى المقصود كما عرفت قوله بابطال آه الجار والمجرور متعلق بالاثبات والجار فى قوله باثبات آه متعلق بهذا المجرور قوله تلك الحقائق اى الافراد التى هى ماسوى الحصص قوله حتى يتفرع آه متفرع على اثبات الاستلزام قوله والتقرير الاول خال آه يعنى تقرير القاضى الكوفامى خال عن اثبات الملازمة بين الشق الاشتقاقى والموجودية الخارجية لانه لم يقيد الموجود بالخارجية بل اطلقا فلم يثبت منه الا الملازمة بين الشق الاشتقاقى والموجودية المطلقة وهو غير واف لمقصود السيد المحقق بخلاف تقرير استاذ المحشى فانه اثبت الملازمة بين الصدق الاشتقاقى والموجودية الخارجية بانه عرض لحصة الوجود مع قطع النظر عن تحققه فى الذهن وكل ما هذا شانه فهو موجود خارجى ثم فرع عليه الكفاية ولزوم التسلسل فكان تقريره وافيا بحسب الظاهر وان كان دليل اثبات الملازمة الذى اورده محمد دشتكما ذكرناه ومن ههنا ظهر ركاكة ما قال بعض المناظرين من ان هذا الاشكال بعينه وارد على تقرير استاذ المحشى ايضا لانه ايضا خال عن اثبات الاستلزام المذكور غاية الامر انه غير خال عن قيد الخارجى قوله والثانى عار آه فانه لا يبطل الا كون الحقائق امورا خارجية كما يفصح عنه كلامه ومقصود السيد المحقق التعميم قوله وبعض الافاضل الذى له يد طولى اراد به مقدام المحققين مولانا محمد حسن رح وقد ذكره فى حواشيه المتعلقة بحواشى شرح المواقف قوله فتلك الحقيقة تلزم آه يعنى ليس غرض السيد المحقق لزوم كون مطلق الوجود موجودا خارجيا حتى يرد عليه ان غاية ما لزم من تقريره كون الحقيقة المفروضة موجودا لا موجودا خارجيا بل مقصوده ان مفهوم الوجود المصدرى المطلق اذا كان عارضا لحقيقة وصادقا عليها اشتقاقا فمفهوم الوجود المصدرى الخارجى والوجود المصدرى الذهنى ايضا يكون صادقا على حقيقة ما اشتقاقا فحقيقة الوجود المصدرى الخارجى المغايرة لمفهوم الوجود المصدرى الخارجى يلزم ان تكون موجودة فى الخارج لعروض الوجود الخارجى له وبهذا معنى قول السيد المحقق لا دليل يستلزم كون الوجود موجودا خارجيا والا لزم باطل وبطلان اللازم مستلزم لبطلان الملزوم قوله مع ان الوجود المصدرى مطلقا الخ اعلم اولا ان الوجود على تحوين وجود خارجى وذهنى فكما ان الاشياء حين وجودها فى الخارج تتصف بالصفات التى للوجود الخارجى فضل فى الاتصاف بها كالسواد والبياض فان الجسم قد يعيض بهما فى الخارج دون الذهن كذلك الاشياء اذا حصلت فى الذهن يعرض لها امور لا تعرض لها الا فى الذهن فيكون للذهن فضل فى عروضها كالكلية والجزئية والجنسية ونحوها من الصفات الممتنعة عنها فى المنطق وبهذا معنى قولهم المعقول الثانى ما يعرض الذهن ولا يطابقه شئ فى الخارج اى لا يكون له مصداق فى الخارج فالمعتبر فى المشتق عليه مع ان الوجود المصدرى مطلقا سواء كان خارجيا او ذهنيا من المعقولات الثانية التى لا تصور ان تكون موجودة فى الخارج ١٢ علامه تحقيق

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 فانها عارضتان لنفس ماهیتها سواء کانت موجودة فی الخارج او الذهن والتعریفات التی ذکروها للمعقول الثانی محمولة علی هذا منها ما ذکره العلامة الجرجانی فی حواشی شرح المطالع من قوله هو ما یعرض الماهیة بحسب الوجود الذهنی ومنها ما ذکره هذا العلامة ایضا فی شرح الموافق من قوله هو ما یعرض للمعقولات الاولی من حیث انها فی الذهن ولا یحاذی بها امر فی الخارج ومنها ما ذکره ایضا فی حواشی شرح التجرید من قوله هو ما یعرض للمعقولات الاولی فی الذهن ولا یوجد فی الخارج امر یطابقه وعرفه العلامة القوشجی فی شرح التجرید بما لا یقبل الاعارضا لمعقول آخر ویرد علیه من وجهین الاول ما اورده المحقق الدوانی فی حواشیه القدیمة بانه یشمل بظاهره الاضافات لعدم تقییده بکون العروض فی الذهن فیحتاج الی القید الآخر اعنی قولنا ولا یحاذی بها امر فی الخارج واجاب عنه الصدر الشیرازی فی حواشیه الجدیدة بانه لا حاجة الی القید الآخر لان الاضافات وان صدق علیها انها لا 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 فی العقل کیف وکل ما یکون منشأ عروضه وجود معروضه فی العقل لا یمکن ان یکون موجودا فی الخارج بل یجب ان یکون فی المرتبة الثانیة من التعقل ومن المعقولات الثانیة والثانی انه لا یلزم من کون المعقول الثانی عارضا للمعقول الاول ان لا یکون تعقله الا بعد تعقل معروضه الا تری الی ان الصورة تستدعی معروضا وهو الهیولی ولا یلزم ان یکون تعقلها بعد تعقل الهیولی لهم لو اخذ المعقول الثانی من حیث هو عارض یکون تعقله بعد تعقل معروضه البتة لکن الخصوصیة ههنا فان العارض الخارجی ایضا اذا اخذ من حیث انه عارض یکون تعقله بعد تعقل معروضه وثانیا انهم صرحوا بان الوجود مطلقا سواء کان ذهنیا او خارجیا من المعقولات الثانیة ویرد علیه من وجهین الوجه الاول ما ذکره العلامة القوشجی من ان القول بکون الوجود من المعقولات الثانیة من الحکماء القائلین بان وجود الواجب عین ذاته خیر صحیح لانهم قالوا بکونه موجودا فی الخارج فلم یصح الحکم بان الوجود من المعقولات الثانیة فان المعقول الثانی ما لا یطابقه امر فی الخارج وقد تحقق فرد من افراد الوجود المطلق فی الخارج وهو الواجب تعالی ولا یخفی علی المستیقظ ان هذا الایراد صادر فی حالة النوم والغفلة لانا فی حالة الفکر والیقظة فان الواجب لیس فردا للوجود المصدری حتی یلزم من کونه موجودا فی الخارج عدم کونه معقولا ثانیا بل هو فرد للوجود الحقیقی بمعنی ما به الموجودیة وهو لیس من المعقولات الثانیة لانا نقول هذا اصطلاح آخر لم یطلع علیه ارباب اللغة قال رئیس الصناعة فی آخر الشفاء لکل امر حقیقة یوجد بها هو مثلث 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 انها ان المعقول الثانی ما یکون ظرف عروضه الذهن فقط کما مر ذکره والماهیة متصفة بالوجود الخارجی وکذا بمطلق الوجود فی الخارج فیکون ظرف عروضه الخارج فکیف یصح عد الوجود المصدری من المعقولات الثانیة واجاب عنه السید المحقق فی حواشی شرح المواقف بما توضیحه انه لیس فی الخارج الا الماهیة ثم العقل بضرب من التحلیل ینتزع عنه الوجود فیلاحظ الماهیة اولا معراة عن الوجود ثم یصفها به وهذا الاتصاف لیس فی الخارج ولا فی الذهن بل فی مرتبة من مراتب الملاحظة وهی من مواطن نفس الامر فهم ربما یطلق الاتصاف علی کون الماهیة فی الخارج بحیث یصح انتزاع الوجود عنها لکنه فی الحقیقة لیس بالاتصاف وبالجملة فالوجود لا یتصف

به الشئ فی الخارج فیکون من المعقولات الثانیة وکذا الشیئیة وهذا الجواب مردود بوجوه ثلثة الاول ان نفس الامر لا یخلو عن ذهن وخارج فاذا لم یتصف الشئ به فی الخارج یتصف به فی الذهن لا محالة فقوله ظرف اتصاف الماهیة بالوجود الملاحظة دون الذهن والخارج مما لا یقول به عاقل والثانی ان هذا التقریر بعینه جار فی جمیع الانتزاعیات فیلزم ان یکون جمیعها من المعقولات الثانیة ولم یقل به احد والثالث وهو الحل ان العروض ههنا لیشمل العروض الانضمامی والانتزاعی 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 وذلک 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 بشرح 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 کانت او غیریة 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 التنبیه والتی اقول قد یتوهم العجب من صنیع احسن 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 یکون موجودة فی الخارج ولا عجب اصلا فان ما حققه فی شرح السلم هو التحقیق عنده وعند کافة المحققین وما ذکره ههنا انما هو مسایرة للجمهور مع انه فی صدد تقریر کلام السید المحقق وهو قائل بکون الوجود من المعقولات الثانیة فقرر کلامه علی حسب مرامه قوله وانت خبیر آه ایراد من المحشی علی التقریر المذکور اولا فقوله مع کونه کفوا للتقریر الثانی لا یخفی علیک انه ان اراد من الکفایة الکفایة فی عدم ابطال کون تلک الحقائق امورا ذهنیة کما فی التقریر الثانی فهو باطل لان حاصل التقریر المذکور هو انه لو کان للوجود المصدری افراد غیر الحصص لکان للوجود المصدری الخارجی ایضا افراد سوی الحصص لکن لا یمکن ان یکون للوجود الخارجی فرد غیر الحصة لاستلزامه کونه موجودا خارجیا کما مر فلا یمکن ان یکون للوجود المصدری ایضا فرد غیر الحصة وهذا التقریر یبطل للافراد غیر الحصص للوجود مطلقا ذهنیا کان او خارجیا فاین الکفایة وان اراد معنی آخر فلا بد من بیانه واما احتمال ان یکون للوجود الذهنی افراد غیر الحصص دون الوجود الخارجی ففی غایة السقوط لعدم القائل بالفصل قوله یرد علیه آه حاصل الایراد ان غایة ما یلزم من کون مفهوم الوجود الخارجی عارضا لحقیقته وجود تلک الحقیقة فی الخارج لا مضایقة فیه فان المعقول الثانی انما هو الوجود المصدری واما کون تلک الحقیقة المفروضة ایضا من المعقولات الثانیة فممنوع فیمکن ان لا تکون تلک الحقیقة منها فلا یضره کونها موجودة فی الخارج وقال جدی واستاذی واستاذ اساتذتی نور الله مرقده فی حواشیه لدفع هذا الایراد اقول المحقق لیس بغافل عن الایراد کما لا یخفی عن کلامه اللاحق وهو ان المدعی بدیهی والا فلا یخفی فانه انتهی واقول حمل قوله لا یخفی ما فیه اشارة الی هذا الایراد لیس بمستحسن لان فیه تسلیم کون الوجود معقولا ثانیا وهذا المحقق

[1] ای مولانا صدر الدین الشیرازی سنده ظله
[2] ای مولانا محمد حسن سنده ظله
[3] ای فی حواشیه المتعلقة بشرح المطالع
[4] صاحب شمس الضحی سنده ظله
[5] ای مولانا محمد ظهور الله نور الله مرقده سنده ظله

ينكره بل المحل الصحيح لانه اشارة الى منع كون الوجود معقولا ثانيا **قوله** مسلم اقول تسليم كون الوجود معقولا ثانيا في غاية السخافة كما بينا ذلك **قوله** واما كون تلك الحقائق منشأ آه قال بعض المناظرين اقول هذا الايراد في غاية المتانة اذ المراد بالحقائق المعروضة للوجود المصدري منشأ لانتزاعه ومنشأ انتزاع الوجود المصدري عند القائلين بكون افراده مغايرة لحصصه موجود في الخارج وهو الوجود الحقيقي عندهم وظاهر انه ليس من المعقولات الثانية وبهذا ظهر ان بناء هذا الكلام ليس على ما جوزه المحقق الدواني من كون الشئ الواحد معقولا ثانيا باعتبار مفهوم وموجودا خارجيا باعتبار حقيقته كما يتوهم في بادي الراي انتهى اقول لا يخفى ما فيه لما عرفت سابقا ان المراد بالحقيقة غير الحصة المتنازع في وجودها للوجود المصدري هو الامر الداخل في كنه غير الحصة وليس المراد به ما به الموجودية فان جميع الحكماء المحققين متفقون على ان للموجود منشأ مسمى بالوجود وما به الوجود وهو امر آخر غير الوجود المصدري راقد به السيد المحقق في مواضع من كتبه فكيف ينكر الحقيقة للوجود بهذا المعنى ونسبة مثل هذا الصنع الى مثل هذا المحقق بعيد فالنزاع انما هو في ان هل للوجود المصدري فرد آخر غير الحصة يحصل في الذهن عند تصوره ام لا وتعلك تفطنت من ههنا ان منع كون تلك الحقائق الوجودية من المعقولات الثانية كما صدر عن المحشي مكابرة صريحة فان كون الوجود المصدري معقولا ثانيا يستلزم كون حقيقته بالمعنى الذي ذكرنا من المعقولات الثانية ايضا الا ان يكون مبنيا على ما جوزه المحقق الدواني في الحواشي القديمة المتعلقة بشرح التجريد الجديد من كون الشئ الواحد معقولا ثانيا باعتبار مفهومه وموجودا خارجيا باعتبار حقيقته وفساد الشجرة ينبئ عن فساد الثمرة **قوله** ان يستفيض بحسن تقرير الاستاذ آه اقول بل المتوقع من اللفظ المذكور ان يستفيض بحسن تقرير احسن المحققين المذكور ازجر كما عرفت **قوله** الا ان الاحصر الاشمل آه الغرض منه بيان الفرق بين التقرير المطول وبين التقرير المختصر بانهما وان كانا وافيين بما هو المطلوب ههنا من سلب الافراد غير المعاني الحاصية للمعاني المصدرية لكن المطول يشتمل على فائدة جديدة لا يشتمل عليها المختصر فكان الاطول احسن من هذه الجهة **قوله** القائلين بان الوجودات الخاصة آه اعلم اولا ان الوجود يطلق على معنيين احدهما المعنى المصدري الانتزاعي الذي يعبر عنه بهو دن وهو الذي جعلوه من المعقولات الثانية بناء على ما يفهم من ظاهر كلام القدماء وقد مر ان التحقيق خلافه وثانيهما مصداق ومنشأ انتزاعه وهو الوجود بمعنى ما به الوجودية ويعبر عنه بالوجود الخاص وثانيا انهم تنازعوا قديما وحديثا في ان الوجود هل هو بديهي التصور ام نظري فذهب جمع الى ان تصوره بديهي لعامة البلدة والصبيان وقال البعض ان تصوره نظري وقال البعض ان تصوره ممتنع وكتب المتاخرين مشحونة بذكر دلائل الفريقين والذي يحكمه النظر الدقيق هو ان النزاع مبنيه لفظي فمن قال ببداهة ارادة الوجود المصدري فان تصوره بديهي لكونه من الانتزاعيات وكنه الانتزاعيات ليس الا ما يحصل في الذهن على ما تقرر في مقره ومن قال بعسر بيته او امتناعه اراد به الوجود بمعنى ما به الوجودية كذا ذكره الصدر الشيرازي في حواشي شرح التجريد وللمناظران يمنع كون كل ما يحصل عند انتزاع الانتزاعيات كنهها او ثانيا انهم بعد اتفاقهم على ان الوجود المصدري بديهي التصور مشترك بين الحقائق الموجودة وان الوجود الخاص موجود في نفس الامر لا محالة به يتنزع الوجود عن الموجودات اختلفوا في تعيين الوجود الخاص وفي انه هل هو زائد على الحقائق او هو عينها او مشترك فيها فذهب جمع من الاشاعرة والمعتزلة غير ابي الحسين وابتاعه الى انه مشترك معنى قال السيد المحقق في حواشي شرح المواقف المدعى بحسب الظاهر اشتراك معنى الوجود المصدري والانتزاعي بين الوجودات والموجودات اشتراكا على وجه الاجتماع وبحسب النظر الدقيق اشتراك الوجود الحقيقي انتهى وذهب ابو الحسن الاشعري وابو الحسين البصري المعتزلي الى انه نفس الحقيقة في الواجب والممكنات كلها فالوجودات عندهم حقائق متخالفة متكثرة بذواتها ووجود كل حقيقة عين لها وذهب الحكماء المشاؤن الى انه نفس ماهية الواجب وزائد في الممكن منضم معه

سلم واما كون تلك الحقائق منشأ

فيه فرق بين

فالفرق من

المنصف بعد

اطالة الكلام

ان تحقيق ذلك

تقرر للاستاذ

سلمه الله تعالى

الا ان الاحصر

الاشمل الخ

بتقريب

ص ٦٠ سطر اولا

اي

مولانا

جلال الدين

الدواني

روح مرقده

اي

ملا محسن

روح مرقده

منه ظله

ثانيا

اي

مولانا

صدر الدين

الشيرازي

روح مرقده

منه ظله

ص ٦٠ سطر ثالثا

اي

باعتبار

المنشأ

فوعندهم حقيقة مشتركة معنى بين الممكنات وذهب المتكلمون الى انه صفة قائمة منضمة بالماهية مطلقا واجبة كانت او ممكنة فجمهور
المتكلمين والحكماء متفقون على ان له مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات الا انه عند المتكلمين حقيقة واحدة تختلف بالقيود والاضافات
فالوجود عندهم معنى زائد على الماهية منضم معها في الواجب والممكن جميعا وعند الفلاسفة وجود الواجب مخالف لوجود الممكن في الحقيقة
واشتراكهما في مفهوم الكون فقط 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 ورابعها ان 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 المشاؤن 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 لا يفيد
بطلان هذا المذهب ايضا لذكر الشق الاشتقاقي فيقال هذه الامور المنضمة بالممكنات التي سميتموها وجودات خاصة لا يمكن ان يصدق
الوجود عليها باحد الصدقين والتالي بكلا شقيه باطل فالمقدم مثله اما بطلان الحمل بالمواطاة فظاهر فان حمل المعاني المصدرية على معروضاتها
ومناشيء انتزاعها بالمواطاة باطل والا عدم الحمل الاشتقاقي فلانه لو حمل الوجود المصدري على الوجود الحقيقي المفروض كوجود زيد مثلا
لعرض له حصته 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 هذا المذهب ايضا مع افادته البطلان 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 لا انه عرض به امر آخر صير موجودا كما في الممكنات تعالى الله عنه وتنزه ويمكن ان يكون المراد بالوجود المصدري ويكون
معنى عينيته للواجب ان صدقه عليه لا يحتاج الى حيثية زائدة فان ذاته بنفسها مبدأ لوجودها ولا كذلك في الممكنات فان
صدق الوجود المصدري عليها مستند الى حيثية جعل الجاعل ونحو ذلك فليحفظ **قوله** وان لم يطل كونها افرادا للوجود المصدري هذا
وان كان صحيحا لان الفردية تقتضي الحمل بالمواطاة فلو كانت الوجودات الخاصة المذكورة افرادا للوجود المصدري لوجب حمله عليها

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 فيه للكلام وقع في غير موضعه فتذكر لعلك تحتاج الى اللطف القريحة ومن لم يتقبل ما ذكرنا فلا تهتم الا عقله

قوله بخلاف الاطول قد يتوهم ههنا ان توصيف الدليل الاول بالاطول يفيد ان الثاني طويل وتوصيفه بالاخصر ينافيه وكذا توصيف الثاني بالاخصر يفيد ان الاول مختصر وتوصيفه بالاطول ينافيه وجوابه 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** لا عائبة فيه هذا دفع دخل مقدر تقريره ان لما افاد الدليل الاول فائدة اخرى ايضا ولم يحصل هذا المنصب للدليل الثاني فكان الدليل الاول اولى مع ان الاستاذ قد جعل الثاني اولى في بحث وتحرير الدفع ان الاولوية التي حكم بها الاستاذ على الثاني انما هو باعتبار افادة المقصود واما افادة البطلان المذكور فامر خارج عن المبحث فلا مضايقة لو لم يفده الدليل الثاني الذي هو الاولى **قوله** فان المقصود في هذا المقام اه 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 خبيئة كالخفية وزنا ومعنى وقد الهمنا لك الخبايا في هذه المباحث فتشكر **قال** في الحاشية لا يقال الكل من الوجودين لوازم آه هذه معارضة على ما ذكر سابقا من ان بين الوجود الذهني والخارجي اتحادا نوعيا وتقريرها ان دليلكم 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 للموجودات 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 واجاب 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 ذاك لا هذا **قال** في النسمية 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 السلم تقليد المتبقر العلوم كما هو دابه في جميع تصانيفه بما توضيحه ان الملزوم علة للوازم اما بنفس ماهيته كما هو مذهب رئيس الصناعة او باعتبار 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 اعجب 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 يتفطن ما يرد عليه من الوجوه القوية اليمانية منها ان هذا الدليل مبني على كون اللوازم معلولة لملزوماتها وهو في حيز البطلان بل التحقيق الحقيق

بخلاف الاول
للاطول
فان المقصود
في هذا المقام
نفي الفردية
فقط وهو
حاصل به
فافهم وقد
بقي بعد خبايا
ولا غرابة المقام
٦٢
٢
اي من الانا
كمال الدين
رح ١٢
منه مدظله
٣ اي
القاضي
محمد مبارك
الكوفاموي ١٢
منه مدظله
٤ اي
السيد باقر
داماد ١٢
منه مدظله
٥ اي
الشيخ البهائي

بالقبول هو ان اللوازم مجعولة بجعل الله سبحانه لكن بجعل الملزوم لا بجعل مستانف ومنها ان اراد من كون الملزومات فواعل للوازم انها فواعل مصدرة لها حقيقة فهو باطل اذ الفاعل الحقيقي بجميع الاشياء هو الله تعالى ومايظن في اظهر انه فاعل فليس بفاعل حقيقة انما هو من الاسباب والآلات ويستفاد من كلام الحكماء من نسبة الافاعلية الى غير الله تعالى كالصورة النوعية في باب الطبيعيات والعقل الفعال في مبحث الالهيات فتسامح منهم اعتمادا على الفطرة الوقادة والفاعل الحقيقي عندهم لجميع الاشياء انما هو الله تعالى فما سواه من الوسائط والروابط كما صرح به المحقق الطوسي في شرح الاشارات فاذن فاعل اللوازم وجاعلها انما هو الله تعالى للملزومات وان اريد بالفاعل المؤثر مطلقا او الموقوف عليه مطلقا فالحد الاوسط لا يتكرر لان المراد من الشيء الواحد في قولهم الواحد لا يصدر منه الا الواحد انما هو المصدر لا المؤثر مطلقا ومنها ان قولهم الواحد لا يصدر منه الا الواحد لم يثبت بدليل صحيح الى الآن والدليل المذكور في اسفارهم في هذا المقام كلها واهية فالبناء على الفاسد فاسد ومنها ان صدور الكثير من الواحد انما يمتنع من جهة واحدة واما اذا كانت هناك جهات مختلفة فلا باس بصدور الكثير عنه كما صرح به ابن كمونة في شرح التلويحات ولهذا جوز واصدور الاثنين عن العقل الاول وهكذا 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 تصغي اليه الآذان اذا تشهده الاذهان فالصحيح ان يقال لو لم يستلزم اختلاف اللوازم اختلاف الملزومات لصح الانفكاك بين اللازم والملزوم فان معنى اختلاف اللوازم ان يكون لازم الشيء لا يكون لازما لشيء آخر فاذا وجد اختلاف اللوازم لابد ان يوجد اختلاف الملزومات فانه لو اتحد الملزوم لم يعرضه الا لازم واحد فيلزم الانفكاك بين اللازم الآخر وملزومه وهو بينا في معنى اللزوم واما الثانية فوجهها انه قد يكون اللازم اعم من الملزوم كالحرارة اللازمة للشمس والحركة والنار فانها مختلفة بالماهية مع اتحادها لانوعها واقول عليه ان الحرارة الحاصلة من الشمس غير الحرارة الحاصلة من النار وقس عليه فاين اتحاد اللازم وجوابه انا نتكلم في مطلق الحرارة من حيث انه مطلق فانه لازم واحد للملزومات المختلفة واما الثالثة فلما ذكرنا آنفا من كون اللازم اعم فلا يلزم من اتحاد اللوازم اتحاد الملزومات واما الرابعة فلما ذكرنا في تحقيق الاولى فانه لو جاز اتحاد الملزومات مع اختلاف اللوازم للزم الانفكاك بين اللازم والملزوم وانتقضت القاعدة الاولى فاحفظ هذا التدقيق **قال** في المنقية ايضا لانا نقول آه جواب للمعارضة المذكورة وتحريره ان اللوازم المختلفة في الوجود ليست مستندة الى الوجود الخارجي والذهني المصدريين حتى يلزم اختلافها نوعا بل هي مستندة الى الوجود الحقيقي الذي يعبر عنه بالوجود الخاص بمعنى الهوية هذا وقد اضطربت كلمات الناظرين في هذا المبحث في ان مراد السيد المحقق من الوجود الذي اسند اليه اللوازم المختلفة ههنا ما ذا فمنهم من قال ان المراد به الامر المنضم مع الماهية وعليه سلك الفاضل المحشي وسيجيء ما له وما عليه ومنهم من زعم ان المراد به الوجود على ما هو مذهبه واورد عليه بان الواجب تعالى واحد شخصي فلا يمكن استناد اللوازم المختلفة اليه واجاب عنه الفاضل الكوفاموي بان استناد الامور المختلفة الى الامر الواحد انما لا يجوز اذا لم تكن هناك جهة متكثرة والا فيجوز ان تعتبر مع الواجب اعتبارات مختلفة بها يستند اليه اللوازم المختلفة والحق ان مقتضى اختلاف اللوازم اختلاف الملزومات حقيقة لا اعتبارا مما لا دليل عليه وورده الفاضل المحشي بما رده وسيطلع 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 كما ترى لفظي بين المتحاورين اذ المخالفة في انه صاحب هذا القول يدري ان وجود كل موجود نفس حقيقته فان 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 الصدر الشيرازي من انقلاب الحقيقة باختلاف الوجود او بناء على القول بحصول الاشياء باشباحها فسخافة هذين المبنيين

---

٥٢ اي مولانا افضل الدين الكوفاموي منه مدظله

٥٣ المراد بالمحقق عز الدولة سعد بن منصور ابن كمونة الاسرائيلي منه عم نعيضه

٥٤ اي مولانا صدر الدين الشيرازي منه مدظله

عند الجمهور تشهد لسنجا فته وقال بحر العلوم نور الله مرقده ثم انه اخترع بعض المتاخرين مذهبا وزعم انه مذهب المشائين وهو ان الوجود
المشترک هو المصدری واشتراکه بين الافراد المتخالفة بالحقيقة وکل وجود شخصی بنفسه بسيط المهيات متشخصة به بقيامه بها قياما انضماميا
وتارة يقولون قياما اتحاديا کقيام الجنس بالفصل فان بنی جواب المحشی علی هذا الرای فله نوع توجه انتهی وفيه ان السيد المحقق قد صرح ان الوجود
المشترک وان کان يظن فی بادی الرای انه المصدری لکنه فی الحقيقة هو الوجود الخاص فهو ليس بعارض عن کون المشترک هو الوجود المصدری
قوله الظاهر انه اراد به الخ قال فی النهية فی الوجود مذاهب احدها ان الوجود عبارة عن الواجب تعالی وثانيها انه عبارة عن حقيقة الشیٔ
وثالثها انه عبارة عن الامر المنضم الی الماهية والظاهر ان مراد المحشی فی الجواب المذکور فی الحاشية المذهب الاخير والمعنی اشار بقوله الظاهر
انه اراد الخ انتهت **قوله** فيها فی الوجود مذاهب اختلفوا فی الوجود فی مواضع فی بداهته ونظريته وفی اشتراکه بين الموجودات وعدم اشتراکه
وفی عينيته للموجودات وزيادته عليها وکتب الکلام مزينة بذکر هذه الاختلافات والتحقيق علی ما ذکره السيد المحقق فی حواشی شرح المواقف
ان الاختلاف الاول لفظی حيث قال الظاهر ان القائل ببداهته تصور الوجود اراد به المعنی المصدری والقائل بکسبيته وبامتناع اراءته
منشأ الانتزاع الوجود التحقيقی انتهی واما الاختلافات الباقية فالذی يظهر بالنظر الدقيق هو انها فی الوجود الخاص بمعنی ما به الموجودية فقد
تفصيله فيما افاد کمال المحققين فی حواشيه عند کلام السيد المحقق المذکور فعلی هذا يکون النزاع فی اشتراک الوجود فی الماهيات واختصاصه
وکذا فی زيادة الوجود وعينيته مع الماهيات کلها يرجع الی النزاع اللفظی فان القائل باشتراک الوجود هو القائل بالمعنی الانتزاعی
المصدری دون من يقول بعينيته مع الماهيات وکذا حال القائل بزيادته انتهی جميعا لله دره فيما افاد **قوله** فيها عبارة عن الواجب هذا هو مذهب
الاشراقيين وتبعهم السيد المحقق وحقق ان ما به موجودية جميع الاشياء هو الواجب والية تنسب الموجودات کلها فالواجب موجود بالذات والممکنات
موجودة بوجوده کما يقال الماء مشمس وفرع عليه فی حواشی حاشية التهذيب الجلالية عينية علم الواجب الاجمالی بذاته تعالی حيث
قال ان للممکن جهتين جهة الوجود والفعلية وجهة العدم واللافعلية وهو بحسب الجهة الثانية لا يصلح ان يتعلق به العلم فانه بهذه الجهة
معدوم فالجهة التی بحسبها يتعلق العلم انما هی الاولی وهی راجعة اليه تعالی فان وجود الممکن هو بعينه وجود الواجب فعلمه تعالی بالممکنات
ينطوی فی علمه بذاته بحيث لا يعزب عنها مثقال ذرة انتهی والتحقيق ان ما اختاره من کون الوجود الحقيقی حين الواجب بالعلل فانه لا يخلو
اما ان يکون ذات الواجب مصداق الوجود او انتساب الممکن اليه وکلامه فی حواشی شرح المواقف قد يشعر بالاول وقد يشعر بالثانی
وکلاهما باطلان اما ان کون ذات الواجب بعينها وجودا خاصا وما به الموجودية لجميع الاشياء باطل فلان ذات الواجب اما ان يکفی
فی موجودية جميع الاشياء ويصح حکاية الموجودية للممکن عنه اولا يکفی فعلی الاول يلزم وجوب الممکن ای ممکن کان لان مصداق الموجودية
لما کان نفس الذات الواجبة بلا احتياج امر آخر وجب کون الممکن موجودا وهذا خلف وعلی الثانی يلزم الاحتياج الی شرط زائد بحيث
لو لم يوجد ذلك الشرط لم يوجد الممکن مع وجود الواجب فی الحالين وح فلم يکن ذات الواجب مصداقا للوجود بل الشرط الزائد واما استدلاله
علی مذهبه فی منهيات حواشی الحاشية الجلالية بانه لو کان وجود الممکن قائما به فاما ان يکون اتصافه انضماميا او انتزاعيا
علی الاول يلزم ان يکون قبل الوجود وجود ضرورة ان الاتصاف الانضمامی يتوقف علی ان يوجد المنضم اليه فی ظرف الاتصاف
ثم يوجد فيه الصفة وعلی الثانی لابد له من منشأ الانتزاع هو الوجود حقيقة فننقل الکلام اليه حتی يتسلسل او ينتهی الی الواجب
فغير تام لما قيل ان لنا ان نختار شق الانضمام ونقول يجوز ان يکون انضمام الوجود الی الممکن کانضمام الفصل مع الجنس فلا يلزم الوجود

قبل الوجود والثانی النحو من الانضمام یرجع الی الجزئیة فیلزم ان یکون الوجود جزأ من الممکن ولم یقل به احد فهذا الاحتمال خارج عن المبحث بل لانه لایلزم من ابطال شقی القیام الانضمامی والانتزاعی ثبوت المدعی وهو کون الوجود عین الواجب لبقاء شق العینیة التی ذهب الیها الاشعری فانه قال وجود کل حقیقة عینها فلابد من ابطاله حتی یتم الدلیل واما ان کون انتساب الممکن الی الواجب تعالی هو الوجود باطل فلان هذا الانتساب اما ان یکون صفة للممکن کما هو الظاهر او صفة للواجب علی الاول فاما انتزاعی او انضمامی وقد ابطلهما وعلی الثانی فلایخلو اما ان یکون انضمامیا او انتزاعیا فان کان انضمامیا فوجود کل ممکن انتساب خاص له بالواجب قائم بالباری تعالی وصفات الواجب کلها قدیمة فیلزم قدم الممکنات باسرها وان کان انتزاعیا فیجری الکلام فی المنشأ فافهم قوله فیها وثانیها آه هذا مذهب الشیخ الاشعری ومن تبعه والدلائل المذکورة لابطالها فی الکتب الکلامیة کلها مخدوشة ویرد علیه ان عینیة الوجود تستلزم الوجوب فان الماهیة لما کانت عین الوجود صارت بنفسها مصداق الوجود من دون احتیاج الی امر آخر وکل ما هو کذلک فهو واجب ویجاب عنه بان العینیة لاتستلزم الوجوب فان الوجود اذا کان عینها فبطلان الماهیة هو بطلان الوجود فالوجود مفتقر فی تقرره فی الواقع الی الجاعل وکذا الماهیة فلاوجوب قوله فیها وثالثها آه هذا القول الشامل ثلثة مذاهب الاول مذهب الحکماء المشائین وهو ان الوجود عین الذات فی الواجب وفی الممکنات زائد علیها منضم معها فهو مشترک معنوی بین الممکنات فقط والثانی مذهب المتکلمین القائلین بان الوجود مطلقا سواء کان وجود الممکن او وجود الواجب زائد فعندهم الوجود مشترک معنوی بین الکل والثالث مذهب زین الدین واتباعه وهو ان الوجود مشترک لفظی بین الواجب والممکن ومشترک معنوی بین الممکنات وهذا الاخیر سخیف جدا فانظر ما ذا تری قوله فلوازم الوجود الذهنی آه حاصله ان المراد بالوجود الذی اسند الیه المحقق اللوازم المختلفة الیه هو الامر المنضم مع الماهیة وظاهر ان المنضم مع الوجود الخارجی غیر المنضم مع الوجود الذهنی فلوازم الوجود الخارجی مستندة الی ما هو منضم مع الماهیات فی الخارج ولوازم الوجود الذهنی مستندة الی ما هو منضم معها فی الذهن وبهما ای الامرین المنضمین مختلفان بالماهیة فصح استلزام اختلاف اللوازم اختلاف الملزومات مع عدم اختلاف الوجودین المصدرین لعدم استناد اللوازم المختلفة الیهما ویرد علیه انما یصح لو کانت الوجودات عبارة عن الامور المنضمة مع الماهیات وکانت حقائق متخالفة متکثرة بذواتها بان یکون اشتراک الوجود بینها اشتراکا لفظیا کما نقله المحشی سابقا عن المشائین فانه حینئذ یمکن استناد اللوازم المختلفة الی تلک الوجودات المختلفة وقد عرفت انه لیس کذلک فان القائلین بانها حقائق مختلفة بالاشتراک اللفظی قائلون بانها عبارة عن نفس الحقائق لا انها عبارة عن الامور المنضمة والقائلون بکونها عبارة عن الامور المنضمة قائلون بالاشتراک المعنوی فلا تنفع ارادة الامر المنضم ههنا شیئا وقد نبه علیه المحشی ههنا فقال مستدرکا لکنه الخ واما ما اورده بعض الافاضل علی تقریر المحشی لقوله اقول فیه انا اذا تصورنا شیئا ووجوده الخارجی منضم معه فحینئذ یحصل فی ذلک الشیئ فی الذهن مع وجوده الخارجی بناء علی حصول الاشیاء بانفسها کما هو المتقرر عندهم فاذا کان الوجود منضما مع الشیئ فی الذهن فهو بعینه الوجود الذهنی فیلزم الاتحاد بین الوجودین بحسب الذات فیعود الاشکال فممنوع بطلانه ما قیل من ان لو بنی جواب المحشی علی هذا فانه نوع توجیه انتهی بلفظه فمحظ فاحش منه بناء علی زعمه فی مواضع متعددة من حاشیته ان معنی حصول الاشیاء بانفسها حصول الشیئ الخارجی من حیث تشخصه ووجوده الخاصین فی الذهن ولهذا اعترض علی مذهب الطبیعیین فی الابصار القائلین بحصول الصورة الظباعیة فی الرطوبة الجلیدیة کما مر تفصیله بثلثة ایرادات الاول ان الحصول فی الحاسة انما یکون علی سبیل الحلول وهو یقتضی الاحتیاج الی المحل بشهادة الوجدان ولاشک فی ان الهویة الشخصیة المذکورة من حیث انها هویة شخصیة موجودة فی الخارج لاتفتقر الی الحاسة فلایتصور حلول الهویة المذکورة فی القوة الحاساة والثانی ان جماعة من الناس قد تبصر شخصا واحدا فی وقت واحد

فلو حصلت هوية الشخصية في ذلك الزمان في ازمان مختلفة يلزم وجود شخص واحد في زمان واحد في المحال المتعددة والثالث انه لو حصل الشخص في الخارج مع المتشخص الخارجي يلزم ان يكون له تشخصان الخارجي والذهني وتعدد التشخص للشخص الواحد باطل فهذه الايرادات مبنية على بناء الفاسد على الفاسد اذ مذهب المشائين ليس ما زعمه ذلك الفاضل حتى ترد عليه الايرادات الثلثة المذكورة **قوله** لكنه لا يصح اه حاصله ان استناد اللوازم المختلفة الى الامور المنضمة مع الماهيات التي هي وجودات حقيقة لا يصح على المذهب المختار للحكماء المشائين من ان الوجود مشترك معنوي بينها بان يكون الوجود موضوعا لمعنى واحد وهو مبدأ الوجود وما به الوجود ويكون هذه الامور افرادا له وذلك لان الامر المنضم الى الماهية على تقدير كونه مشتركا معنويا بينها يكون متحد انوعا فلا يصح استناد اختلاف اللوازم اليه بل انما يصح على الاشتراك اللفظي وهو باطل كما مر وقول الاستدراك ههنا لا معنى له فانه يوهم ان ههنا مذهبا آخر غير ما استدرك به وقد عرفت انه ليس كذلك فان القائلين بالامر المنضم قائلون بالاشتراك المعنوي **قوله** بناء على ما قال اي السيد المحقق في حواشي شرح المواقف وحاصل كلامه فيها ان المعنى بالنظر الى المقصد الاول من المرصد الاول من الموقف الثاني من المواقف الموضوع لاثبات بداهة الوجود المصدري اشتراك الوجود المصدري معنى بين افراده التي هي حصصه او بين الموجودات بحسب المحل الاشتقاقي في هذا المقصد الثاني لكن اشتراك الوجود المصدري الانتزاعي لا يتصور حقيقة الا بحسب المنشأ الذي هو الوجود الحقيقي فيكون الاشتراك فيه حقيقة لا في المعنى الانتزاعي وايضا اشتراك المعنى المصدري بين الوجودات والموجودات ضروري غير قابل للاخلال مسئلة من الفن بل للكونه اجلى مما لا يليق النزاع من هولا العقلاء فيه فيكون الاشتراك وعدمه في الوجود الحقيقي حقيقة **قوله** بين الوجودات او الموجودات وجه الترديد ان الوجه الدالة على اشتراك الوجود المذكورة في المواقف بعضها تدل على اشتراك الوجود بين افراده الحصصية وبعضها تدل على اشتراكه بين افراده الموجودة ولو لاضيق المقام لذكرتها **قوله** اشتراكا على وجه الاجتماع هو عبارة عن امكان صدق الكلي على الافراد مجتمعة كما يصدق عليها منفردة والاشتراك المعنوي عبارة عن اشتراك المعنى بين افراده كالانسان بالنسبة الى افراده والاشتراك اللفظي عبارة عن اشتراك اللفظ في المعاني كالعين بالنسبة الى معانيه هكذا نقل عنه في المنهية **قوله** وبحسب النظر الدقيق اشتراك الوجود الحقيقي اورد عليه المحسن المحققين في حاشيته المتعلقة بحواشي شرح المواقف بان الوجود الحقيقي لم يتنقح بعد فارجاع المباحث اليه الغار لها بل الاليق في حق من يرجع المباحث ان يعين البحث على ان كثيرا من دلائل المتخاصمين بل كلها لا ينطبق الا على المصدري انتهى وانت تعلم ان اختيار وقوع النزاع في الوجود المصدري البديهي الاشتراك ليس باولى من اختيار وقوعه في الوجود الحقيقي ولا عجب من وقوع النزاع عن القدماء الذين لا تمييز لهم في المباحث في الوجود الحقيقي قبل تنقيح المصداق **قوله** وما قيل القائل الفاضل السندي مجيبا عما اورده كمال المحققين بقوله ان الوجود بمعنى ما به الوجود اما عبارة عن الواجب فلا يصح استناد اختلاف اللوازم المختلفة اليه لاتحاده نوعا بل شخصا واما عبارة عن الماهية نفسها وهي ايضا لا تصلح للاستناد ضرورة الاتحاد فيما ذهنا وخارجا واما عبارة عن الامر المنضم وذلك ايضا باطل على تقدير الاشتراك المعنوي كما هو المتقرر في مدارك الحكماء انتهى حيث قال انا مع اعترافي بقصور الباع اقول يمكن ان يقال انه اراد بالوجود ما به الوجود وهو الواجب واستناد الاشياء المختلفة الى الواحد انما لا يجوز اذا لم تعتبر معه جهات متعددة واما اذا اعتبرت فيجوز انتهى وكذا ذكره الفاضل الكوفاموي **قوله** ليس ببعيد فيه اشارة الى دفع الايراد **قوله** اذ نقول بناء على هذا الصحيح اه حاصله انه لو كفى التغاير الاعتباري فيمكن استناد اللوازم المختلفة الى الوجود المصدري ايضا لتحقق التغاير بين الوجودين اعتبارا فلم عدل السيد المحقق عنه واجاب عنه جدي واستاذي استاذي نور الله مرقده بانه انما عرض عنه لان اللوازم انما هي مستندة في نفس الامر الى الوجود الحقيقي دون المصدري لان الجواب لا ياتي الا به **قوله** بل الجديد الخ يرد من بد والام في الجواب كذا في المنهية

قوله بما هو الاقتصار على المبنى عليه قال في المنهية المراد به اللام المنضم مع الماهية وهذا القدر كاف في دفع الاشكال انتهت قال ثم تخصيص حصوله اعلم ان في كلام المصنف ثلثة احتمالات الاول ان يراد بالتجدد الحادث فقط وبالصفة الحصولي وهذا هو الذي بطلانه سابقا في المنهية واراد ههنا البطلانه في الحاشية والثاني ان يراد بالحصولي الحادث وهو الذي صدره سابقا بقوله ويمكن انه فاللام في قوله ههنا كما هو الا العلم الحصولي للعمداي 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 النصيح وعلى هذا يكون كل من العبارات الثلث محمولا على فائدة جديدة وكل جديدة تا اولى من قديمة **قوله** وجه بعد دليل المصنف الخ قال بعض الناظرين يعني ان المصنف لم يخصص المقسم بالحادث بل عدل عنه وخصصه بالمتجدد ووجهه انه على تقدير تخصيص المقسم بالحادث لابد من التخصيص بالحصولي ايضا لان الحادث اعم من الحصولي من وجه فيلزم تخصيص المقسم بالحصولي بعد تخصيصه بالحادث من غير ضرورة واما على تقدير تخصيصه بالمتجدد كما فعله المصنف فلا حاجة الى 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 ما سبق انتهى اقول غرض السيد المحقق ههنا ان المصنف لم يخصص المقسم بالحادث بل عدل عنه وخصصه بالمتجدد ووجهه انه على تقدير تخصيصه بالحادث لابد ان يخصص بالحصولي ايضا فيلزم التخصيص مرتين من غير ضرورة داعية اليه وعلى تقدير تخصيصه بالمتجدد الذي هو عبارة عن الحصولي لا يلزم التخصيص مرتين من غير ضرورة فان العلم الحصولي القديم ايضا ينقسم الى التصور والتصديق عند المحققين ومنهم المصنف فلابد ان يقيد المقسم بالحصولي المطلق ثم ان البداهة والنظرية لا يتصف بهما الا الحصولي الحادث فلابد من تقييد الحصولي بالحادث عند التقسيم الثاني **قوله** توجيهه توضيحه انه كما ان البناء يعلم ما يبنيه ويصوره في ذهنه قبل البناء ثم يعليه بصورته التفصيلية بعد الفراغ عن بنائه كذلك الواجب تعالى يعلم الاشياء قبل وجودها وبعد وجودها ولكن فرق بين علم البناء قبل وجود البناء وبين علم الواجب قبل وجود الاشياء فان في الاول اجمالا منافيا لكشف 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 الفعل الخلقي ومنشأ المجعل الاشياء فان الجاعل ما لم يعلم المجعول لا يصدر منه الجعل وهو ظاهر والعلم الذي يكون بعد ايجاد الاشياء يسمى بالتفصيلي قال السيد المحقق في حواشي حاشية التهذيب الجلالية اعلم ان الواجب علما اجماليا وعلما تفصيليا اما العلم الاجمالي فهو مبدأ للعلم التفصيلي وخلاق للصور الذهنية والخارجية وهو العلم الحقيقي وهو صفة الكمال وعين الذات واما العلم التفصيلي فهو علم حضوري بالموجودات الخارجية والصور الذهنية العلوية والسفلية انتهى اذا تمهد لك هذا فنقول ان المصنف قد قسم العلم الحضوري الذي يكفي فيه مجرد الحضور لعلم الواجب ولم يقيده لعلمه بنفسه كما قيد علم العقول به فعلم منه ان علم الواجب مطلقا علم حضوري سواء كان متغيرا او غير متغير وقد تقرر في محله وسياتي تقريره عن قريب ان العلم والمعلوم في الحصولي متغايران بالاعتبار وفي الحضوري متحدان والتغاير بينهما اصلا للكونه عبارة عن نفس المدرك الحاضر عند المدرك فيلزم من ثلث استحالات الاولى عدم علمه قبل وجود الممكنات لان علمه بها ليكون حضوريا يتوقف على حضورها عند الحاضر عند المدرك ولا حضور للممكنات قبل وجودها فلا يكون لعلمه بها قبل وجودها سبيل والثانية استكماله بالغير فلا نشك ان العلم صفة كمال وعلى هذا التقدير يلزم استكماله بالممكنات لكون العلم عبارة عنها والاستكمال بالغير نقص في ذاته والثالثة زيادة صفة العلم لانه لما كان عبارة عن الممكن نفسه لكونه حضوريا والممكن زائد على الواجب فيلزم زيادة صفة العلم عليه مع انهم قائلون بعينية صفة العلم بل بعينية جميع الصفات الحقيقية

قوله انه قد تقرر في عرف الخ من الآيات من المحكمة الباحث عن احوال ما لا يفتقر الى المادة مطلقا الى في الوجود الخارجي ولا في الوجود الذهني كالآية الاولى

قوله علما فعليا يقابل العلم الانفعالي وهو الذي يكون بالتاثر عن الغير وهو ليس بمفتقر كما قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات تقسيم المعقولات الى ما يكون علما لوجود الاعيان الخارجية التي هي صور بالتعقل الانسان عملا غير بالمسبقة احد الى شيء وايجاد ما يعقله بعد ذلك ويسمى علما فعليا والى ما يكون معلولات للاعيان الخارجية كتعقل الانسان شيئا شاهده ويسمى علما انفعاليا ويجب ان يكون تعقل الواجب من النحو الاول قوله يبادي الخ

بالعلى هذا الخ كيف لا فالبعرة تدل على البعير والاقدام تدل على المسير فلا يدل هذا النظام العجيب على علم اللطيف الخبير وهذا الدار لم يصل الى قعر صماخ الشيخ المقتول حيث زعم ان علمه تعالى ليس فعليا مقدما على الايجاد حيث قال في حكمة الاشراق بعد ما ابطل مذهب المشائين القائلين بانطواء علم الممكنات في علمه تعالى بذاته في زعمه وسنذكره عن قريب فاذن الحق في العلم قاعدة الاشراق وهو ان علمه بذاته هو كونه ظاهر الذاته وعلمه بالاشياء كونها ظاهرة له اما بانفسها او بمتعلقاتها انتهى وكما يشعر بورود الايراد عليه بانه لو لم يعلم الواجب الاشياء قبل ايجاد العالم فكيف يصدر عنه هذا 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 ينظر الى هذا النظام العجيب الترتيب الغريب اليقول عاقل انه صدر من غير ان يعلمه موجده ويتصوره مبدؤه دائما اعتذاره بان جودة النظام وحسن الترتيب انما هي ظلال ولوازم للمسببات الشريفة والترتيب الانيق الواقع بين المفارقات فان العقول المفارقة كثيرة ولها سلسلة طولية وعرضية فذوات هذه الاصنام تابعة لذوات اربابها وهيئاتها لهيئاتهم فردد وما ذكره العلامة الشيرازي في الاسفار الاربعة بانا لو سلمنا ان هذا النظام تابع لنظام ذلك العالم لكنا نستفسر عن حال ذلك العالم انه السبب الباعث لنظام ذلك العالم فان جعل لكل نظام نظام آخر يلزم الدور او التسلسل فلا جرم ينتهي الى العناية الازلية والارادة الواجبية التي نفاها صاحب الاشراق هذا وسيجيء زيادة تحقيق لهذه المباحث قوله ليس انما على ذاته الخ اقول النفي وارد على المقيد 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 فتقرير السوال ان الصفة عبارة عما يقوم بالشيء والعقل يشهد بالتغاير بين القائم وما يقوم به فهل سمعت احد القول باتحاد صفة زيد مع ذاته فكيف يكون صفات الواجب عين ذاته تعالى وشيء قال بعضهم ان غرض الفلاسفة من هذا القول انكار صفات الواجب في صورة الاقرار وتحرير الدفع انه ليس غرضهم ان الصفة عين محض للواجب تعالى لما التغاير بينهما اصلا حتى يرد عليه ما يرد بل الغرض منه انه لا تمايز بين ذات الواجب وصفاته كتمايز زيد عن صفته فان اتصاف زيد بصفته مغلطة خالية عن جميع الصفات وكل صفة من صفاته امر زائد على ذاته ممتاز عنها والا 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 سفاه سلب النقيضين كما يتوهم في بادي الراي بل المراد بها 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 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 صادر عن نفس ذاته المحققة من دون احتياج الى امر آخر فهو بالحقيقة نفي لصفات 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 واللطافة وموافق لما ذكره علماء التفسير ولو البصارة واستشهد 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 انكار الحشر مخالفة للمنصوص الظاهرة فحق ان يقال في حقهما من بويت الحكمة فقد اوتي شرا كثيرا قوله اي بالامر المباين قال في الحاشية اي الامر المنفصل المتمايز الوجود انتهت قد يقال فيه سلوك على مسالك المتكلمين فان المبني لا يليق بشان الواجب عندهم انما هو الاستكمال بالمنفصل المتمايز الوجود واما الاستكمال بالصفات الزائدة فهو جائز عندهم بل واقع قال المحقق التفتازاني في شرح العقائد النسفية الاولى ان يقال المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات وصفة فان لا يجتمع على القول بكون الصفات واجب الوجود لذواتها بل يقال هي واجبة لا لغيرها بل لما ليس هيئتها ولا غيرها وهو ذات الله تعالى ولا استحالة في قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم واجبا به غير منفصل عنه وليس كل قديم الهاحتى يلزم من وجود القدماء 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 الازلية 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 ولم يعلموا ان الصفة مطلقا تقتضي زيادتها على الموصوف ويمكن ان يقال ليس غرض الفاضل الحشي من هذا التفسير تجويز الاستكمال بالامر الغير المنفصل كالصفة القائمة به تعالى وانما 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 واياما كان لمصداق 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 احسن المحققين 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 وتحقيقه ان الباري بحضور ذاته عند ذاته ينكشف الاشياء لديه كلها فالذات هي المعلومة حقيقة وبالذات الممكنات كلها بالعرض وكما ان الوجود بالذات للواجب حقيقة وللممكنات بالعرض كذلك المعلوم بالذات ذاته تعالى والممكنات معلومة بواسطتها وواسطة في العروض فالممكنات كما انها موجودات بالعرض ويخالف حكم وجودها بحكم وجود الباري كذلك الممكنات 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 وهو علمه بالذات ذاته دون غيره بحيث لا يغرب عنه شقال ذرة بسبب حضورها عنده فهو لا يستكمل الواجب بغيره بل هو مستكمل بذاته ولا شناعة فيه والانانية صفة العلم فان الذات هي الحاضرة عندها وهي منشأ الانكشاف ولا يلزم عدم علمه قبل وجود المعلوم فان صفة العلم انما تقتضي انكشاف المعلوم بالذات دون العرض ولا تعرفة في هذا التحقيق بين العلم بمعنى الحاضر بالذات وبين العلم بمعنى منشأ الانكشاف كما فرق المحشي في تحقيقه وجعل الحضوري معناه الاول دون الثاني بل كلاهما حضوري ولا يغاير كل واحد منهما الذات تعالى انتهى كلامه واعترض عليه زبدة المحققين في حواشيه بوجهين الاول انه لا يصلح توجيها عن القائلين بحضورية علم الواجب بالممكنات كصاحب الاشراق وغيره فانهم صرحوا ان علمه بمعقولاته

عين ممكنة حال ايجادها لا قبله وانثانى ان ذات الواجب مقدمة على الممكنات على تقدير القدم نقدما ذاتيا فليس في مرتبة ذاته شئ من الاشياء
وعلى تقدير الحدوث الزمانى نقدما غير رجيا فليس في مرتبة ذاته شئ في الخارج والواقع فلما كان مبدأ الانكشاف نفس ذاته فهو في صقع ذاته عالم
بجميع الاشياء فيلزم معلومية الشئ وتعلق العلم به قبل وجوده وظاهر ان انكشاف الشئ يتعلق 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 الفعلى وزعم ان العلم الحضورى
عين الممكنات والية ذهب صاحب الاشراق ومنهم من قال ذات الواجب مع وحدته مرآة لجميع الاشياء من الازل الى الابد والية 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 فالمنقول توجيه
ذلك المحقق مبنى على مذهب المتاخرين المقبول عند المحققين فلا قدح لو لم يصلح تحقيقة توجيها لمذهب صاحب الاشراق فاندفع الايراد الاول واما الايراد
الثانى فهو مشترك الورود عليه وعلى مذهب المتاخرين المذكور فما هو جوابهم فهو جوابه والحل ان الممكنات وان كانت معدومة في حد ذات الواجب عن
الواقع لكنها منطوية الوجود في وجود الواجب وذاته الواحدة كالصورة المتعلقة باشياء كثيرة مبدأ لانكشاف جميع الاشياء كما سياتى
تحقيقه فلا ضايقة في تعلق علم الواجب بالاشياء قبل وجودها بهذا النمط وتجد الناظرين ذا نغمة 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 السلم
لذلك المحقق فانه قد اجاب عنه بان في ذات الواجب مع تباين الممكنات لها منشأ لانكشافها بارتباط خاصة بين الذات والممكنات فلا جرم يكون حضور ذاته
عند ذاته لانكشافها وكون الممكنات معلومة بالعرض عند ذاته تعالى معلومة بالذات علما بالذات فاستقم ولا تزل **قوله** بحدوث الزمان والزمانيات
هذا اقتدارا بالسيد المحقق فانه قال في المنهية هذه الاستحالة واردة على تقدير حدوث الزمان وانتهائه في جانب الماضى 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 عندهم
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 والزمانيات
فانه على هذا يكون الاشياء الحادثة زمانا قبل وجوداتها معدومة محضة فلو كان علمه تعالى بها حضوريا والعلم والمعلوم متحدان فيه يلزم عدم علمه
والبعدية فهو يعلمها بذواتها في كل جزء من اجزاء الزمان فلا يلزم عدم علم الواجب اصلا وبه يرد ما اورده بحر العلوم رح من ان الايراد غير مرتبط
على هذا الراى ايضا لان علمه تعالى فعلى مقدم على الايجاد فيلزم انتفاء العلم في مرتبة متقدمة على حضور الموجودات بوجوداتها الخارجية الممكنة
فيكون العلم الفعلى ايضا وقد يجاب عنه بان مراد السيد المحقق من القبلية القبلية الانفكاكية في الخارج دون القبلية بحسب مرتبة العقل فتخلف
علم الواجب عنه حين قدم الزمان باعتبار لحاظ العقل في المرتبة المتقدمة لا يضر وهو مردود بما ذكره ابى واستاذى سراج المحققين كشف الحكم
على حاشية بحر العلوم بان المرتبة المتقدمة على حضور هذه الموجودات من المراتب الواقعية وان الممكن القبلية في الخارج فمحله تعالى عن العلم بها فيها

يستلزم المجعل في ذاته وهو كما ترى قوله واستكماله بالغير هذه استحالة ثانية على تقدير كون علم الواجب بالممكنات حضوريا تقريره انه لو كان علم الواجب بالممكن 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 هذه استحالة ثالثة واردة على التقدير المذكور تحريره انه لو كان علم الواجب بغيره حضوريا للزم زيادة العلم عليه لان العلم حينئذ يكون عين الممكنات وهي زائدة عليه تعالى مغايرة له قوله هذا دام لساعد ما مهدناه فالاستحالة الاولى تهدم التمهيد الاول من ان النظام العجيب يشهد بان موجده عالم واثم اوجده والاستحالتان الاخريان تهدمان الاساس 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 نخلوا اما ان يستكمل ذات الواجب به ولا على الاول يبطل التمهيد الثاني وعلى الثاني يبطل التمهيد الثالث قوله فقد برافا دابي 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 والافاتي استحالة فيها فقد برانتي واتعجب بان السيد المحقق انما عدهما 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 ان للعلم ثلثة معان الاول المعنى المصدري الانتزاعي الذي يعبر عنه بالنسبة وهو موقوف على تحقق المنتسبين والثاني مبدأ الانكشاف كالصورة العلمية وغيرها والثالث الحاضر عند المدرك والاول خارج عن المبحث لعدم كونه كمالا انما الكمال هو الثاني والثالث فالمعترض زعم انهما متحدان في الواجب كما انهما متحدان في الممكن فاورد عليه بما اورد من الاستحالات المذكورة وليس كذلك فان المعنى الثاني عين الواجب والثالث عين المعلوم وهو الممكن فالحاضر عند الواجب وان كان هو الممكن لكنه ليس علما ومبدأ للانكشاف له حتى يلزم الاستكمال بالغير وغير بل مبدأ الانكشاف هناك انما هو الذات الواجبة الواحدة فاندفع الاشكال بهذا فيرده وقال بعض الناظرين معترضا على افاضل المحشين ان هذا الكلام يدل دلالة صريحة على ان غرض الشارح الاجابة من قبيل القائلين بكون علم الواجب حضوريا مع ان حاصل تحقيقه يرجع الى اثبات العلم الفعلي المقدم على الايجاد وكونه عينا للواجب والفاعل بكون علم الواجب حضوريا كصاحب الاشراق ومن تبعه ينكرون العلم الفعلي المقدم على الايجاد ويقولون بسبق العلم على الايجاد وغير ضروري 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 الناظرون في ان العلم الفعلي الواجبي المقدم على الايجاد الذي هو عين الواجب عند المحققين من المتاخرين ومنهم المحشي المحقق بل هو حضوري او واسطة 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 وح 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 والية تشير 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 محضا فانه يدل على ان العلم الاجمالي الذي هو عين الذات ليس بحضوري ولا حصولي والذي يظهر لي بالنظر الدقيق هو ان القول بان العلم الاجمالي الفعلي حضوري ايضا هو التحقيق وهو المطابق لكلامهم بالنظر الدقيق فانهم يعترفون

الحضوری بما یکون بعین الصورة الخارجیة وهذا صادق علی العلم الاجمالی وتؤیده تقسیمهم العلم الی الحضوری والحصولی فحسب ودعوی انحصاره فیهما یشهد کلام السید المحقق والفاضل المحشی فی بحث البعدیة حیث لم یخرجا من التجدد الا الحضوری الحصولی الحادث او الحضوری والحصولی المطلق علی اختلاف الرائین ولم یلتفتا الی اخراج علم الواجب فلو کان علم الواجب الاجمالی واسطة بینهما لکان یجب علیهما اخراجه ایضا لا یقال لعلهما انما ترکاه احالة علی الفطرة الوقادة لانا نقول الاعتماد علی الفطرة فی امثال هذه المباحث مما لا ینبغی ان یرتکبه العقلاء وقد تقرر فی محله ان السکوت فی معرض البیان بیان فان احتج فی صدرک انه لو کان علم الواجب الاجمالی حضوریا لما صح قولهم العلم والمعلوم متحدان فی الحضوری من کل وجه لتغایر الواجب والممکن فاز حه 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 المعلوم 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 متعارف بینهم الکافة وهو المراد فی قولهم العلم والمعلوم فی الحضوری متحدان بالذات الاعتباری فانهما ما یکون المعلوم حاضرا عند العالم من حیث کونه منطویا فیه ومعلولا له وهو العلم الاجمالی الفعلی فان الممکنات قبل وجودها وان لم تکن موجودة حاضرة عنده تعالی الا انها منطویة الوجود فی ذاته فیکفی هذا القدر من الحضور للعلم الحضوری بالجملة فالحکم باتحاد العلم والمعلوم انما هو فی الحضوری الاول واما فی الحضوری بالمعنی الثانی فلا وح تنقسیم الحضوری ان یقال الحضور فیه اما ان یکون بالعینیة کعلم النفس بنفسها واما ان یکون بالاقتناص الانضمامی کعلم النفس بصفاته الانضمامیة واما ان یکون بالانطوار 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 بهذا مذهب صاحب الاشراق وثانیهما مذهب المتاخرین من الحکماء المشائین 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 والمشائون 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 الممکن لکونه علما له ح وحاصل الجواب ان ههنا اشتباها بین العلم بمعنی مبدأ الانکشاف وبین العلم بمعنی الحاضر عند المدرک فهما وان 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 وبهذا ظهر ان ما ذکره المورد ههنا فی غایة الوهن والسخافة وما ذکره الفاضل المحشی فی غایة الجودة واللطافة قوله الا بعد تحقق المتسببین قال ابی نسبا 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 متقدما علی المعلوم قوله لا یصح للعینیة آه اقول ذکر قبله امرین احدهما انه لا یتحقق الا بعد تحقق المتسببین وثانیهما انه انتزاعی وللاستکمال به استکمال بما هو انتزاعی والاول

ح ای مولانا محمد حسن رح ۱۲ منه بدله

الجوهری المتسببین الفعل الخ ۱۲ منه بدله

ح ابی مولانا الحاج محمد عبد العلیم ادخله الله تعالی الجنة منه بدله

يصلح دليلا لعدم عينيته مع المعلوم وعدم سينيته مع العالم كليهما واما الثاني فلا يصلح دليلا الا للثاني كما لا يخفى **قوله** فادعاء لقدمه
اي العلم بهذا المعنى المصدري والضمير المجرور في بعينيته الضمير راجعان اليه **قوله** لا يبقى لاحد هذا الخ مرّ لا يجوز ونحوه فلذلك اختار هذا على ذلك
قوله واما الاخيران اي العلم بمعنى ما به الانكشاف والعلم بمعنى الحاضر عند المدرك **قوله** وان كان الواو وصلية **قوله** حضوريا قال الفاضل الناظر
صرح آنفا بان العلم الحضوري عبارة عن نفس المدرك الحاضر عند المدرِك 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 الشارح
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 لا لانه لا حضوري سواه والثاني ان المراد بالحضور في ذلك الكلام اعم من ان يكون بنفسه او بالطوائه في غيره فلا منافاة بين كلاميه
فتامل واما قوله مع ان الخ وحاصله ان القول بكون العلم بمعنى ما به 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 فدفوع بان تخصيص
المحشي المحقق المعنى الثالث بكونه حضوريا في حاشيه المذكورة ليس للتخصيص بل للتوضيح ورفع الابهام سلمنا انه للتخصيص لكن القول ليس الغرض
منه انتفاء الحضورية عن الاجمالي في الواقع بل انما وقع التخصيص تفهيما للعوام فانهم لا يفهمون من العلم الا الحصولي والحضوري المتعارف
ولا تصل عقولهم الى العلم الفعلي فاحفظ ولا تزلت كما زلت اقدام الاعلام واجعل هذه المباحث في مسالك نظائرها المذكورة في هذه الحواشي
فانها محققة بي لا تجدها من غيري وذلك من فضل العليم العلام **قوله** محققا فيه اي موجودا في الواجب تعالى **قوله** هو الثاني اي مبدأ الانكشاف
فذاته تعالى بنفسها مبدأ الانكشاف تمام العالم **قوله** هو الثالث اي الحاضر عنده المدرك فان الحاضر عنده ليس الا الممكن **قوله** دهما وان كانا
متحدين في الممكنات لان كل ما هو حاضر عند المدرك فهو مبدأ الانكشاف لغيره ولهذا لم يحتج النفس في علم ذاتها وصفاتها الانضمامية الى
تحصيل صورة اخرى لكونها حاضرة عنده ما قال ابن مسكويه في كتاب تهذيب الاخلاق ثم اذا علم النفس انها قد ادركت معقولاتها فليس تعلم هذا العلم
من علم آخر فانها لو علمت هذا العلم من علم آخر لاحتاجت في ذلك العلم ايضا الى آخر وهذا يمر بلا نهاية فاذن علمها بانها علمت ليس مما خوذ
من علم آخر البتة بل هو من ذاتها وجوهرها اعني العقل وليست تحتاج في ادراك ذاتها الى شيء آخر غير ذاتها ولهذا قيل العاقل والعقل والمعقول
شيء واحد لغيرية فيه انتهى **قوله** فما تغايران في الواجب فالحاضر انما هو الممكن ومنشأ الانكشاف انما هو ذاته **قوله** فعينية 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 مدركه كالنفس الحاضرة عند ذاتها او غيره كالصورة العلمية الحاضرة عند
فانها منشأ لانكشاف ماهية صورة له **قوله** بالذات قول الظاهر انه متعلق بالحاضر احترز به عن المعلوم بالعرض الموجود في الخارج فان حضوره
بالعرض بواسطة في 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 حقيقة عند السيد المحقق ليس الا الحالة الادراكية لا الصورة العلمية وعند

غيره الامر بالعكس فالاول ايراد وامكان الواو وليكون كل منهما مثالا لما ينكشف بشئ 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 بذا مقرر 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 البيولاني وعدم طريان الذهول والنسيان على علم النفس فالاولى ليس المراد بالانتزاع ههنا معناه المتعارف المقابل للانضمام بل المعنى الاعم فانه قد يستعمل الانتزاع للمعنى العام ايضا ويشهده توصيف الصفات النفسانية بالانضمامية فاندفع الايراد الاول ومعنى كونها ماخوذة من نفس ذات الموصوف اخذها منه من حيث انه موصوف بها فان الحيثيات معتبرة في التعريفات وان لم تذكر فاندفع الايراد الثاني قوله بخلاف الواجب الخ يريد به 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 للمعلوم حيث قال واما الاخير الخ 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 او ليست كذلك قلت الحضور الاطوائي موجود هناك فيكفي بهذا القدر للتمثيل واخراج 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 يفصح عنه عبارة السيد المحقق في تصانيفه قوله كما مر آنفا 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 المكتنفة 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 ان العلم والمعلوم في الحضوري متحدان من كل الوجوه وفي الحصولي متغايران اعتبارا واما على القول بالتغاير بين العلم الحضوري ومعلومه اعتبارا ايضا

من الصفات النفسانية الانضمامية يصدق عليه منشأ الانكشاف لنفسه ولغيره بخلاف الواجب بخلاف فان من الحاضرة عنده الممكنات وليست منشأ الانكشاف لنفسها ولا لغيرها فيها فان معلوم

فهما سواسیان فی ان المعنی الثالث غیر المعنی الثانی غیریة اعتباریة وسیاتی تحقیق الحق فی هذا الباب **قوله** واما الثانی الخ 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 سکنة 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 صلا 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 تتطبع فیها اشباح المحسوسات وذاته العلیا لا تنتقش فیها اصلا والا یلزم الاحتیاج الیه بل ذاته بذاتها کافیة للانکشاف وما هو عین المعلوم هو المعنی الثالث ای الحاضر عند المدرک فان الحاضر عند المدرک لیس الا الماهیات وهی المعلومة علی ما هو المشهور فلا یلزم شئ 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 وکذا البناء یتصور صورة البناء ولا قبل وجود البناء فلو کانت المعلومیة فرعا للموجودیة لما تحقق هذا النحو من العلم قلت المعلومیة تقتضی الوجود ولو فی بعض الاذهان اما 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 فمع یستفسر عن معنی الانطواء فان اراد به کون الواجب علة فذلک لا یکفی لکونه علما وان اختیر ان للممکنات 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 اراد به ما هو مذهب الصوفیة کما یشهد له کلام السید المحقق فی حواشیه المتعلقة بحاشیة التهذیب الخلاصة 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 اذ ذاته لیست مغایرة لها بالذات بل بالاعتبار فیخرج الکلام عما نحن فیه لان الکلام ههنا مع الحکماء القائلین بالعلم الاجمالی وعندهم ذات الواجب مغایرة لذوات الممکنات حقیقة فکیف تکون منشأ للانکشاف العلمی وبالجملة فالاستبعاد باق بعد ومن ههنا ظهر ان ذکر السید المحقق لدفعه لقوله فهو کالصورة العلمیة المتعلقة بجمیع الاشیاء الخ لا یفی لدفعه **قوله** لکن یرد علیه الخ هذا ان اراد ان ماخوذ ان من کلام کمال المدققین فی العروة الوثقی حیث قال فیها القول بان العلم عین الواجب

ای مولانا محمد حسن رحمه منه ظله

ای مولانا کمال الدین رحمه منه ظله

باطل بوجهين الاول ان كون ذات الواجب مبدأ لانكشاف الممكنات بدون حضور صورها او حضورها مع تباين الحقيقة غير معقول والقياس بانكشاف المرسومات بالرسوم والمعروضات 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 معها من كل الوجوه فكيف القياس وقد قيل ان وجود الواجب نفس وجود الممكنات فيرجع جبته وجود الممكن اليه تعالى فهذا بالنظر الى هذه الجهة صار علما ومبدأ للانكشاف تعسف فان القول باتحاد ذاته تعالى مع وجود الممكن مع ما فيه من المفاسد لا يؤدي الى طائل كيف ووجود الممكن حق مباين له من كل وجه لاتحاده معه تعالى وامتناع انكشاف احد المتباينين بحضور الآخر الوجه الثاني سلمنا جواز انكشاف احد المتباينين بحضور الآخر لكن انكشاف سائر الممكنات لا الى نهاية من المجردات والماديات والاعراض والجواهر المتباينة بحضور حقيقة واحدة بسيطة مستحيل عند العقل ويلزم عدم امتياز المعلومات عند العالم فان سبب العلم ما لم يتميز عند العالم لم يكن بين المعلومين فرق عنده لان العقل ينقبض عن الحكم 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 الاضافة 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 مميزا بين الامرين ولما كان ذات الواجب بسيطة محضة كيف يحصل بنفس ذاته البسيطة الواحدة تمايز الاشياء بلا حضور وجه الامتياز ولعله ضروري عند الناظر وان لم يفهم المناظر انتهى كلامه ملخصا **قوله** ان كون ذات الواجب آه حاصله ان ذات الواجب مباينة لذوات الممكنات تباينا كليا فكيف تكون مبدأ لانكشافها واذا لم يباين لا يكشف المباين والسر فيه 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 امر مجرد تجويز لا يمكن ان يثبت بدليل يفهم المناظر فكيف بسليقة 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 دون القائلين 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 آه القائل الفاضل احمد علي السنديلي في حواشيه المتعلقة بالحواشي الزاهدية المتعلقة بحواشي التهذيب الجلالية وهو الذي اختاره احسن المحققين في تصانيفه وخلاصة كلامه في شرح السلم وحواشي الحاشية الزاهدية ان ذات الواجب وان كانت متباينة لذوات الممكنات لكن لها خصوصية خاصة مع كل واحد منها وبتلك الخصوصية تكون كاشفة لها انكشافا تفصيليا

ولا استبعاد في كون المباين كاشفا لمباين آخر لان مدار الانكشاف على ثبوت علاقة خاصة بين الكاشف والمنكشف وجود 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 المنطقة 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 ظهر المعنى
يعينك على فهم ان يكون ذات واحدة بالنظر الى الجهات المختلفة منشأ لانكشاف اشياء كثيرة ولو كانت غير متناهية انتهى كلامه بعض الناظرين
لما تقمص بقميص الايراد من غير فهم المراد ورد عليه بوجهين الاول انه لا يخلو اما ان تكون تلك الخصوصيات موجودة في مرتبة الفعل 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 الثاني
ان قياسه انتزاع الخصوصيات عن الذات الاحدية البسيطة على انتزاع المناطق والمحاور والمركز 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 اما الايراد الاول فقد تنبه عليه ذلك المحقق بنفسه ثم اجاب عنه حيث قال في شرح السلم فان قلت لا يخلو اما ان يكون تلك الخصوصيات ٧٧
انضمامية فيرجع الى شق الانضمام او انتزاعية فيرجع الى شق الانتزاع قد 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 ذات واحدة منشأ
لانتزاع امور كثيرة انتهى فليعلم هذا الناظر لم يرد شرح السلم والا لم 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
الآخر المتشكلة باشكال مختلفة منشأ لانتزاع 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 هذا الناظر لا ورود لهما على كلام هذا المحقق نعم يرد عليه بانه ناك عليه
مرارا من ان العقل يابى عن انكشاف المباين بالمباين ويجوز ان يكون للمباين خصوصية خاصة بها ينكشف المباين للمباين يجوز ان يصرف
لا يسكت المناظر وان افحم الناظر فان المناظر يقول يلزم رجحان الواجب في علمه الى تلك الارتباطات الانتزاعية والتعلقات الاعتبارية
والحكماء يفرون عنه اشد الفرار حتى انهم قالوا بعينية صفات الواجب هذا ولو ان نظرت بالنظر الدقيق علمت ان المتكلمين ايضا ليسوا بمعزل
عن المناقشة في هذا المقام فانهم قالوا يجري برهان التطبيق وغيره من براهين الابطال الغير المتناهية في الامور الموجودة في الخارج بصفة الاتساق
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

له حي مولانا جلال الدين الدواني ١٢ منه ظله

في المعلومات بحسب علمه فلا يتصور التطبيق . توضيحه ان المحققين من المتكلمين قالوا ان علم الواجب بالاشياء عبارة عن صفة واحدة بسيطة غير ذاته تعالى لها تعلقات ذاتية بالاشياء الكثيرة وان كانت معدومات في الخارج فلها وحدة ذاتا وكثرة اعتبارا باعتبار التعلقات بالاشياء فلا يجري برهان التطبيق لا من حيث ذاته لانه لا كثرة فيه ولا باعتبار تعلقاته لكونها انتزاعية غير موجودة في الخارج وأورد عليه بانا لو سلمنا ان علمه تعالى صفة بسيطة ذات تعلقات لكن نجري البرهان في تلك التعلقات الغير المتناهية وأجيب 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 في لا يخفى على الفطن العارف ان هذا كلام سخيف فانه قد تقرر في مقره ان الله تعالى يعلم في كل وقت وفي كل آن جميع الامور وان كانت غير متناهية علما لا اجمال فيه ولا ابهام بالفعل لا 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 الزاعة مالا 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 مثقال 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 ولكن 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 طائفة الحكماء الزاعمة قطعية علم الحكمة المدعية انه ما من مسئلة الا وهي مشتبهة بالجمع القاطعة فانظر بعين الانصاف ولا تمش طريق الاعتساف **قوله** كلام المعلم الثاني المراد به الحكيم ابو نصر الفارابي فان المعتمد قد اتفق 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 دان كانت ذاته بوجه ما هي الموجودات كلها فانه اذا عقل ذاته عقل بوجه من وجوه الموجودات لان سائر الموجودات انما اقتبس كل واحد منها الوجود عن وجوده انتهى **قوله** لان ذلك الارتباط الخ يعني ان منشأ ابا العقل انكشاف الممكنات المتباينة لذات الواجب عنده تعالى بنفس ذاته انما هو التباين بينها وبينه وهو باق بعد لا 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 تحصيل 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 بها 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 والتباين متلازمان فما به الامتياز هو بعينه ما به الانكشاف فلو كانت الارتباطات متميزة بنفس ذواتها لزم انكشاف ذاته تعالى بنفسها وهو خلاف المفروض فانكم قد فرضتم ان انكشاف الاشياء ليس بذواتها بل بذات الواجب ولا قائل بالفصل حتى يقول ان انكشاف الممكنات بواسطة الارتباطات وانكشاف الارتباطات بذواتها واما الثاني فهو 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 فللزوم الدور لان انكشاف الممكنات وتميزها يكون موقوفا على هذه الارتباطات وانكشافها فما يكون موقوفا على انكشاف الممكنات فيلزم الدور واما الرابع فللزوم ان لا يحصل الامتياز اصلا

فلما بطلت هذه الشقوق والاخامس لها علم انه لا يمكن امتيازات الارتباطات بعضها عن بعض له تعالى فكيف تكون منشأ لامتياز الممكنات بعضها عن بعض **قوله** فيلزم ان يكون انكشافها 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 المتاخرين بان تلك الارتباطات سواء كانت مخلوقة بالايجاب او بالاختيار لا ريب في كونها ممكنة فتكون مسبوقة بالعلم قطعا وانت تعلم انه مخالف لما تقرر عندهم من ان الاضطرار يات لا تحتاج الى ان تعلم قبل حدوثها فالاولى في الجواب ان يقال النظر الدقيق يحكم بان الاضطرار نقص في ذاته تعالى فلا يتقوه بمثله ولو لم يكن الاضطرار نقصانا في ذات الواجب لامكن ان يكون هناك واجبان يكون احدهما خالقا للعالم والآخر مضطرا الى التوافق فيبطل التوحيد تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا **قوله** وهكذا الى غير النهاية بان يكون امتياز الارتباطات بعضها عن بعض بواسطة ارتباطات اخر بين الواجب وتلك الارتباطات وامتياز هذه الارتباطات فيما بينها بواسطة الارتباطات الاخر وهكذا فان وقف الكلام على حد يحكم بالشقوق المذكورة سابقا هناك والا فيلزم ان لا يحصل الامتياز اصلا فلت **قوله** فلم يحصل الامتياز اصلا لم لا يجوز ان يقال فيلزم التسلسل لان التسلسل في الامور الانتزاعية ليس بمحال **قوله** اذ لا تميز الخ قال سراج المحققين ابي واستاذي نور الملة والدين قدس سره يعني ان امتياز الممكنات موقوف على امتياز الارتباطات وامتياز الارتباطات موقوف على امتياز ارتباطات اخر وامتياز هذا موقوف على امتياز ارتباطات اخر وهكذا الى ما لا يتناهى وكل واحد من تلك السلسلة متميز اما 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 آه 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 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 او التصديق الناظر اليه لا بد له من معرف او حجة وكل واحد منها 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 رح من انه يجوز ان يكون لذات 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 المقام مقام التوجيه فيكفي التجويز لصرف الدفاع المحذور وذا لا يستدعي الصرف بالنظر الى ظاهر الامر فلا ينفع انتهى **اقول** هذا عجيب جدا فان الفاضل المحشي لصمد والرد على من يقول بالخصوصيات والارتباطات فكيف يكون قوله فافهم اشارة الى قول احسن المحققين المردود عنده والقول بان هذا المقام مقام التوجيه فيكفي التجويز الصرف فيما لا ينبغي ان يصغى اليه فان هذا المقام مقام تحقيق علمه تعالى واثبات حقيقته فكيف يكفي فيه التجويز الصرف فالحق ان قول 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 فصوصه واجب الوجود مبدأ كل فيض فهو ظاهر على ذاته بذاته فالكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو ظاهر بذاته الكل فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته فيكثر 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 كثرة بعد ذاته دالا على جعله 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 وقد سبقه الى ذلك الفاضل الخفري في حواشي الهيات 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 الكل فيعلم وهو
ظاهر فانه الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو كل في حد ذاته فعلما بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته وكثرة علمه بالكل بعد ذاته والعالم
التفصيلي فوعين ما اوجده في الخارج ومرتبة اربع انتهى كلام الخفري كلام السيد المحقق هنا بر سته ماخوذ منه ولا يخفى على الفطن ان هذه غفلة عظيمة
من الخفري والسيد المحقق تكليهما فان الفارابي قائل بكون علم الواجب بالصور كما يدل عليه قوله في موضع آخر من الفصوص ليس علمه بذاته مغايرا 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 يزال تنتهي فيكون علمه تعالى عنده حصوليا فكيف يصح حمل كلامه على العلم الاجمالي والتفصيلي الحاصلين
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 صح
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 وما ذكر العجب
ما قيل ان المشي 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 فسر 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 بعد ذاته 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 مستلزم آه فان اتحاد الواجب بالممكنات محال بالضرورة **قوله** لا ان تركيبه آه فانه يمكن ان لا كان فانه او 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 به وهو مستغن عن غيره **قوله** اي في العلم الفعلي بذا صريح في ان الاحتمالات المذكورة
انما هي في العلم الاجمالي المعبر عنه بالعلم الفعلي الذي هو قبل ايجاد الموجودات في الخارج واما العلم التفصيلي فموجود بالوجه في الخارج كما مر **قوله** الا 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 تقليد
بعض الناظرين به تقصير آه ان المذهب الاول فقد ذهب اليه بعض السفسطائيين اليونانيين واستدلوا عليه بان العلم اضافة بين العالم والمعلوم ولا يعقل
الاضافة بين الشيء ونفسه لاقتضائها التغاير بين الطرفين فهو سبحانه غير عالم بنفسه وبما لا 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 الرأي حري بان يكتب بماء النجاسة ويلقى في السباطة ولا يحل لاحد نقله الا لغرض علمي فانه لا يخفى ما فيه
اما اولا فما ذكرته في شرح الرسالة العضدية في علم المناظرة المسمى بالهدية المختارية من ان المسائل التي يقولون لنفوسكم ما لا فان قالوا نعم فليقل 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 بعد عدم علم الواجب وغيره من الكائنات واما ثانيا فلان الله تعالى لما لم يعلم غيره فكيف خلق هذه الاشياء العجيبة والامور الغريبة اما قرع سمعهم ان الله تعالى لم يتصور في نفسه صورة البناء

لم يشرع في البنا رفعل كان رتبته الوجوب دون من رتبة البناء نعوذ بالله منه وامانا التا فلانه يلزم القصد الى المجهول المطلق عند ارادته تعالى
خلق شئ من الاشيا ر وامانا رابعا فلانه يلزم فيه تعطيل الحق سبحانه وتعالى وبالجملة يلزم على هذا المذهب مفاسد كثيرة وشناعات عديدة
لا تخفى على المتامل والذى اوقعهم فى هذه الورطة الظلما ر هو انهم زعموا ان التضايف من اقسام التقابل مطلقا وان كل متضايفين متقابلان
لما سمعوا فى بحث التقابل من ان القوم ذكروا التضايف من اقسام التقابل فحكموا بان اضافة العالمية مغايرة ذاتا لاضافة المعلومية
ولما لم يكن بين العالم والمعلوم فى علم الذات الواجبة بنفسها تغاير لفقوهوا بانتفا ر العلم هناك والذى يقطع اصل الشبهة على ما ذكره العلامة الشيرازى
فى الاسفار الاربعة هو انه ليس وجود كل مفهوم بين متضايفين بما يقتضى تغاير ابينهما بوجه من الوجوه فضلا عن التقابل فان مفهوم العالمية مثلا لا يقتضى
ان يكون وجودها غير وجود المعلومية بوجه من الوجوه لجواز صدق مفهومات كثيرة على ذات واحدة فبعض المتضايفات يحكم العقل بتضايفها
وتقابلها كالعلية والمعلولية والتحريك والتحرك والمستعد والمستعد له والتقدم والتاخر لحصول التنافى بين طرفيها فى الوجود لا فى مجرد المفهوم و
بعضها ليس كذلك كالعالمية والمعلومية والمحبية والمحبوبية والعاشقية والمعشوقية والذى هو من اقسام التقابل انما هو الضرب الاول والعالمية
والمعلومية من الضرب الثانى فقد ظهر من هذا البيان ان ما ذكروه مغالطة محضة لا ينبغى ان يصغى اليها والتحقيق ان ثبوت العلم بذاته لا يتعالى
من البديهيات والانكار انكار الضروريات وقد نبه عليه لازالة الخفا ر 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 فهى حاصلة لنفسها
فتكون معقولة لذاتها دعقلها لذاتها هو وجودها لذاتها وهذا لا يستدعى تغاير ابين الحاصل والحاصل له والحاضر والذى حضر عنده وامانا المذهب ٨١
الثانى وهو انه تعالى لعلم نفسه ولا يعلم غيره فمال اليه بعض الاقدمين من الفلاسفة وما قبح رايهم حيث ادعوا لنفوسهم الاحاطة العلمية
وسموا نفوسهم فلاسفة حكما ر وسلبوا العلم بالاشيا ر عن الخالق العليم الفاطر الحكيم والذى اضلهم فى هذه الضلالة تحريمهم فى علم الواجب
بغيره فزعموا انه لا يمكن علمه بها بحصول الصور للزوم الاستكمال بالغير ولم يجدوا سبيلا الى سبيل علمه بغيره بنفس ذاته كما هو راى
المحققين من الحكما ر المتاخرين فتفوهوا بما تفوهوا ولم يعلموا ان العلم التام بالعلة يقتضى 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 عند هولا ر الجملا ر 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 وامانا المذهب الثالث وهو انه لم يعلم
ذاته وغيره من الكليات ولا يعلم غيره من الجزئيات الخاصة المتغيرة على الوجه الجزئى وانما يعلمها على الوجه الكلى فكتب المتاخرين
مشحونة بذكره وحاصل كلامهم فى هذا المقام انه تعالى لا يعلم الجزئيات على الوجه الجزئى فانه لو كان يعلمها من حيث هى هى وهى متبدلة
متغيرة فيلزم التغير فى علمه تعالى فانه تارة يدركها موجودة وتارة يدركها معدومة فيكون لكل من الموجود والمعدوم صورة عقلية
فى ذات الواجب وظاهر ان كل واحدة منهما لا تبقى مع الاخر لامتناع اجتماع المتنافيين فيلزم ان يكون الواجب متغير الذات
من صفة الى صفة وهو خلاف ما تقرر عندهم من انه تعالى لا تغير فى ذاته لا ذاتا ولا صفة فاذن لا يدرك الجزئيات على الوجه
الجزئى بل على الوجه الكلى وايضا علمنا بالجزئيات كما هى لا يكون الا بتعلق الاحساس فانا اذا ادركنا زيدا بانه انسان ضاحك

لعه
الى الصدر الدين
الشيرازى
منه
عم فيضه

كاتب الى غير ذلك من اوصافه واحواله ليحصل فيتا صورته المانعة عن وقوع الشركة مالم 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 الحواس لا جرم انه لا يحصل له ادراك الجزئيات من حيث هي جزئيات هذا ما ذكره ولا يخفى على الفطن العارف ما فيه من وجوه الفساد منها ان قولهم يكون الكل واحد من الوجود والعدم صورة عقلية في ذاته ممنوع فان علمه بما سواه ليس بحصول الصورة على التحقيق كما سياتي 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 ليس له حالة منتظرة والحق ان هذا المذهب مثل المذهب الاول الا ان الاول نفى علمه مطلقا وهذا نفى لنحو من انحاء علمه ولهذا استبعده العلامة[1] الشيرازي مع التزامه نصرة الحكمة المشهية في جميع مصنفاته ومن ثم كفر الامام فخر الدين الرازي وغيره القائلين به واما قول العلامة[2] الشيرازي في شرح هداية الحكمة لذب الكفر عنهم لا يلزم تكفير هذا القائل لانه نافي 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 كل لا يكون له علما له بالحقيقة فانكار علم الجزئيات من حيث هي هي انكار لعلمه تعالى بها واثبات لجملة فيلزم تكفيرهم قطعا والذي يظهر بالنظر الدقيق هو ان الحكماء يريدون 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 فشئ 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 بالشئ اعم من ان يكون مع التشخص اولا لكنه من غير تخصيصه 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 بتغيرها في احوالها قطعا لان هذا الوجه لا يتعلق بالزمان ضرورة ان في وجوب المعلول مع العلة التامة ليس زمانيا ولا تعلق له بالزمان اصلا فالله تعالى يعلم جميع الحوادث الجزئية وازمنتها 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 متعاليا عن الزمان

[1] اي مولانا صدر الدين الشيرازي ره منه مدظله

[2] اي مولانا صدر الدين الشيرازي ره منه مدظله

[3] مقولة للقول منه مدظله

[4] اي مولانا محمد عبد الحكيم ره منه مدظله

[5] كالمحقق الدواني وصاحب سلم العلوم وغيرهما منه مدظله

تحت الملازمة ثابتا ابد الدهر ومثاله ان العلم اذا علم ان القمر يتحرك في كل يوم كذا والشمس يتحرك ايضا في كل يوم كذا يعلم ان بحصل بينهما مقارنة او مقابلة في وقت معين وهذا العلم ثابت له في كل حال والحاصل ان الموجودات من الاول الى الابد معلومة له تعالى لكن في وقته وليس في علمه كان وكائن وسيكون 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 المجردات المخصوصة مشخصات ومن حيث هي هي طبائع فتعقلها من حيث هي هي تعقل على الوجه الكلي وتعقلها من حيث انها متخصصة تعقل على وجه جزئي والعلم بالحيثية الاولى لا يتغير بالحيثية الثانية يتغير وعلم الله تعالى انما هو بالوجه الاول فيخيب جدا وانا اقول ما ذكره صاحب المحاكمات وان كان تاويلا لطيفا الكلام معه وتوجيهها وجيها لكنه مما يابى عنه عباراتهم وتستنكف عنه كلماتهم ولهذا شنع العلامة شمس الدين الخفري في حواشي آلهيات شرح التجريد على الحكماء في هذا الباب اشد التشنيع وفضحهم بغاية التفضيح فان كان مذهبهم في الحقيقة هو ما يدل عليه عباراتهم فهو مذهب قبيح والله اعلم بمراد عباده فاستقم دلالة فان المقام مما تزل فيه الاقدام واما المذهب الرابع وهو انه تعالى لا يعلم الامور الغير المتناهية فاختاره بعض الحكماء والذي بعثهم 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 له طرف فيكون متناهيا هذا خلف ويزاح بانا لا نسلم ان المعقول المتميز يجب ان يكون له نهاية وحد يمتاز بهما عن غيره فان وجوه التميز لا تنحصر في الحد والنهاية ولقد طولنا الكلام في هذا المقام لذكر ما لم يذكره الاعلام والحمد لذي الجلال والاكرام قوله وعلى الاول اي على تقدير علمه بنفسه وبغيره ولم يذكر اقسام التقدير الثاني لخروجه عن بحث العقلاء قوله ما عينه في هذا الاحتمال تحقق ثلثة مذاهب الاول اذهب البعض الصوفية من ان الواجب والممكنات متحدان بالذات فليس في عالم الكون الا ذات واحدة ليست بكلية بمعنى انها تقبل التكثر في ذاته لانها ذات واحدة مشخصة ولا جزئية بمعنى انها لا تقبل التكثر مطلقا بل هي تقبل التكثر بالاعتبارات وهي غير متناهية بهيئة عرضية عن ذاته تعالى وبها يترتب الاحكام المختلفة وما مثل الممكن بالنسبة الى الواجب الا كمثل الحباب بالنسبة الى الماء فان الحباب ليست حقيقته الا الماء ولم يزد عليه الا تغير اعتباري فالواجب تعالى حقيقة الحقائق فعلية الممكنات عينه لا تغاير اصلا فان قلت لو كان الواجب عين الممكنات ذاتا لجاز حمله عليها فيقال الانسان واجب وعكس ذلك قلت عدم الحمل لان المحمل يستدعي الكلية وهو تعالى ليس كذلك وبهذا كما يقال الانسان يحمل عليه الحيوان الذي هو جزؤه وليس هذا بالحقيقة لان الجزء ماخوذ بشرط لا شيء وهذه المرتبة ليست مرتبة المحمل انما المحمول على الانسان الحيوان الماخوذ لا بشرط شيء فكذلك الواجب اسم بالحقيقة الحقائق فليس شيء 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 وجودا وتغايره ذاتا لها لكنه يرجع الى الاول فانه اذا قال باتحاد الوجودين لزم ان يقول باتحاد الذاتين للظهور ان توحد الوجود وتعدده منوط على توحد الموجود وتعدده وبهذا ان المذهبان لا يقبلهما العقل المتوسط المستقيم ولا يقول به الحكيم قال في بيان كل 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 مالنا وما عليه فتذكر وقال العلامة

ل اي مولانا نصير الدين الطوسي منه عم فيضه

ف وهذا الذي ذكره

ف الثاني

ف الثالث

ل اي محمد لان صدر الدين الشيرازي شارح حكمة الاشراق منه عم فيضه

فی الاسفار الاربعة اعلم ان کون ذاته تعالی عقلا بسیطا هو کل الاشیاء امر دقیق لطیف غامض لکن لغموضه لم یتیسر لاحد من فلاسفة الاسلام
وغیرهم حتی الشیخ الرئیس تحصیله واتقانه علی ما هو علیه اذ تحصیل مثله لا یمکن الا بقوة المکاشفة مع قوة البحث الشدید والمباحث اذا لم یکن
له ذوق تام وکشف صحیح لم یکد الوصول الی ملاحظة الحقائق الوجودیة ولهذا اذا وصلت نوبتهم الی مثل هذا المقام ظهر منهم القصور
فیرد علیهم الاعتراض فی ما ذکروه من انه کیف یکون شیء واحد بسیط غایة الوحدة والبساطة صورة علمیة لاشیاء مختلفة کثیرة لانکم
قلتم ان العلم بالشیء یجب ان یکون صورة مساویة له متحدة الماهیة مع المعلوم والواجب تعالی لا ماهیة له وایضا کیف یتمیز الاشیاء
بمجرد هذا العلم التام وهل هذا الا کتمایز المعدومات الصرفة انتهی ثم ذکر کلاما طویلا لتحقیق هذا المذهب کما هو دابته وخلاصته انا نهد
اربع مقدمات الاولی ان الماهیات قد تکون متعددة الوجود کماهیة الانسان المرکب من الحیوان الناطق وقد تکون بسیطة ویقال لها
البسیط الخارجی کالسواد مثلا والمرکب الخارجی لا بد ان یکون بین اجزائه افتقار واتحاد لیکون المرکب منهما واحدا حقیقیا لا صناعیا
وهذا ظاهر الثانیة کلما کان الموجود اقوی وجودا واتم تحصلا کان مع بساطته اکثر احاطة للمعانی الکمالیة واجمع للکمالات المتفرقة کما نظهر
من حال المراتب الاستکمالیة المتدرجة فی الکمال من صورة الی صورة متعاقبة علی المادة بحسب تکامل استعدادها تا تقبل صورة الجماد صورة
الی ان تبلغ صورة انسانیة فتصدر بواسطتها جمیع ما یصدر من السوابق الصوریة لاشتمالها من جهة قوة الوجود علی مبادی تلک الافاعیل
باجمعها مع احدیتها الثالثة لیس یلزم من تحقق کل معنی نوعی فی موجود وصدقه علیه ان یکون وجوده وجود ذلک المعنی لان وجود الشیء
الخاص هو ما یکون بحسبه متمیزا عن غیره من المعانی فوجود الانسان مثلا لیس وجود الحیوان بما هو حیوان وان اشتمل علی حده ومعناه
ووجود الحیوان لیس بوجود النبات وان اشتمل علی حده ومعناه وهکذا لان المعنی الواحد الجنسی کما حقق فی مباحث الماهیة کما هو صالح
للجنسیة فهو صالح للنوعیة ایضا فوجود الحیوان من حیث هو هو غیر وجود الانسان من حیث هو انسان ولیس هذا الفرق بمجرد اخذه لا بشرط
شیء حتی یکون جنسا واخذه بشرط شیء حتی یصیر نوعا کما ذکروه الرابعة کلما تحقق شیء من الکمالات الوجودیة فی الموجود من الموجودات
فلا بد ان یوجد اصل ذلک الکمال فی علة علی وجه اعلی واکمل وهذا مما نفهم من کلام معلم المشائین فی کثیر من مواضع کتابه فی الربوبیات وبالجملة
البرهان وبوافقه الذوق السلیم فان الجهات الوجودیة للمعلول کلما مستندة الی علة الموجدة ففیها جمیع الخیرات اذا تمهدت
لک هذه الاصول فاعلم ان الواجب تعالی هو المبدأ الفیاض لجمیع الحقائق والماهیات فیجب ان یکون ذاته مع بساطته واحدیته
کل الاشیاء وقد قام البرهان علی ان البسیط الحقیقی هو وجود الواجب وجود کل الاشیاء فمن عقل ذلک الوجود عقل جمیع الاشیاء
وذلک الوجود بعینه عقل بذاته وعاقل لذاته بذاته فتعقله لذاته تعقله لجمیع الاشیاء وعقله لذاته مقدم علی جمیع ما سواه فعقله
لجمیع ما سواه مقدم علی جمیع ما سواه فثبت انه تعالی عالم بجمیع الاشیاء حاصل فی مرتبة ذاته ففی هذا المشهد الاسنی هو التجلی الاول
ینکشف الکل من حیث لا کثرة فیه فهو الکل فی حد ذاته فعلمه تعالی بالاشیاء فی مرتبة ذاته لیس بصور زائدة مغایرة لذاته بل هی معان
کثیرة غیر محدودة انسحب علیها الوجود الواجبی من غیر ان یصیر وجودا للکل او لشیء منها وفرق بین کون الشیء مظهرا للماهیات وبین
کونه وجودا لها اذ وجود کل ماهیة هو ما یخصها وهذه الممکنات انما تخالفت وتباینت اذا صارت موجودة بوجوداتها الخاصة علی وجه
یصدق علیها احکامها وآثارها واما قبل ذلک فلها الوجود الحقیقی الجمعی وهذا الوجود الجمعی ارفع واشرف من کل وجود وعقلی لیس هناک
امر بالقوة هذا محصل ما ذکروه وانا اقول ما ذکره وان کان تحقیقا حقیقا بالقبول وهو الذی اختاره المحقق لکنه لا یدفع استبعاد المعقول

فان الاستبعاد منتفٍ ه ليس الا ان الذات الواحدة المبائنة مع كل واحد من الممكنات كيف يعلمها في حالة عدمها لان مناط 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 عندنا 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 الحكيم
يمهنيار في التحصيل بعد ما حقق انه تعالى عالم بما سواه بذاته واذا كان كذلك يكون نسبة المعلومات اليه نسبة 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 سبب اثارة الشوق الا التصور وبيان ذلك ان الحقيقة الواقعة
يصدر عنها مفصل المعقولات كما ان المعقولات البسيطة عندنا علة للمعقولات المفصلة ولكن المعقول البسيط عندنا هو
وجوده في عقولنا وهناك لنفس وجوده ومعنى المعقول البسيط هو ان يكون بينك وبين انسان مناظرة فاذا تكلم بكلام كثير خطر
ببالك جواب جملة ثم تفصد 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 تميز 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
ولم يذكر شقوق الاول لانه ههنا بصدد ذكر اصول المذاهب ولهذا ترك المذاهب الواقعة في الشق الثاني من الترديد الاول قوله اما ما
قائمة به هذا هو مذهب توابع المشائين منهم الشيخان ابو نصر الفارابي وابو علي بن سينا وتلميذه الحكيم بهمنيار ومن تبعهم وتحريره على ما يستفاد
من كلام الشيخ الرئيس في اكثر كتبه هو ان الصور المعقولة قد تستفاد عن الصور الموجودة في الخارج كما يستفاد من الارض سيما تها واشكالها
وغير ذلك بعد تعلق الحاسة بها وقد لا تكون كذلك بل يكون الامر بالعكس كصورة بيت الشناء ها البناء اولا في نفسه بقوة يخيله
ثم يصير تلك الصورة محركة لاعضائه لايجادها في الخارج فليست تلك الصورة العلمية ماخوذة من الخارج بل الصورة الخارجية اخذت
منها وموقوفة عليها وقد تقرر ان للواجب علما فعليا مقدما على الايجاد سببا له 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 اسبابا لعلمه تعالى فانه لو لم يكن
بوجود ظلي ايضا لم يحصل العلم بها اذ العلم ليست نسبة 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 انه اذا عقل ذاته وعقل انه مبدأ كل موجود عقل اوائل الموجودات وماهولته منها والاشئ من الاشياء
الا وهو معدوم في حد ذاته فلا بد ان يحصل صوره فيه تعالى ومن ههنا ظهر اندفاع ما يقال ان ارتسام الصور فيه تعالى يستلزم الانفعاله
عن الغير وهو خلاف صريحكم 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 آيات كتابه المطارحات وابي البركات البغدادي في المعتبر والمحقق نصير الدين الطوسي في شرح الاشارات

لـه
مقوله فقال
مذهبه

الصفحة
٨٥
في ذاتها
وهي صور الكائنات
علم الهي

والعلامة شمس الدين الخفري في بعض تصانيفه وغيرهم بوجوه شتى اكثرها قوية الورود ولا دافع لما 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
وابطال 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 حاصلها انا 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 فالملازم 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 باي معنى اخذ
كما لا يخفى على من نظر مبحث الالهيات من كتبهم وهذا هو غرض المورد وبالجملة ايراده الزامي فلا يرد منع رفع الالزام وليس بمرفوع
الثاني ما في المطارحات ايضا من انه يلزم انفعال الواجب من الصورة الاولى وهي علة لاستكماله بالصورة اخرى وان اعتذر وانها
وان كانت في ذاته فليست كمالا له فيلزمهم الاعتراف بانها في ذاتها ممكنة الوجود لا يكون حصولها بالفعل وانتفاء القوة عنه بوجوده
يكون كمالا فاجاب 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 مترشحة 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 ان كان وجودها بعينه وجودها للواجب لكن لا يلزم من ذلك امكان وجوده له تعالى
اقول لقد اعجبني هذا الكلام من اوله الى آخره آنا فهم انه لو لم تكن هذه الصور كمالات له تعالى يلزم خلوه في ذاته عن العلم بغيره الذي
هو كمال ايضا وفيه نفي العلم بما سواه بحسب ذاته وقد تحقق 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 رافع بل مضر اذ لما كانت الصور كالاشياء الخارجية
في صدورها عنه تعالى لزم خلوه في مرتبة ذاته عن تلك الصور وهو مستلزم للجهل فان قال تلك الصور لوازم ذاته فلا تنفك عنه قلنا اذا اردت باللزوم
ان اردت به الجزئية فذلك قول بالمطلوب وان اردت به انها خارجة عنه لازمة له غير منفكة في حين من الاحيان فلا يخلو اما ان تكون واجبة لذاتها او واجبة لغيرها
على الاول يلزم تعدد الواجب والتزام ان تعدد الذوات الواجبة محال وما تعدد الصفات الواجبة بالذات فليس بمحال فاشار الى التحصيل على ان الصفة يحتاج الى
الغير ويقوم به وهو مناف للوجوب فكيف يتقوم بوجوب وجودها لذاتها وعلى الثاني فهي ممكنة بذاتها لان الواجب بالغير يكون في نفسه ممكنا فيكون ذوات الواجب في
مرتبة ذاته قبل هذه الصور وان 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 بل شيء اشرف من ذاته وهو ممتنع وان التزموا بان ذاته واحدة بجهة واحدة
يجوز ان يفعل ويقبل فيهدم بذلك قواعد كثيرة مهمة لهم ويكون التزاما لمحالات كثيرة واجاب المجيب عنه بانك قد علمت ان واجب الوجود مبدأ كل الاشياء
ومبدأ وجوب وجودها فاذا صدر عنه شيء بواسطة سبد متوسط فذلك السبب المتوسط ايضا ناش منه فالجهات العقلية كلها منبعثة عنه تعالى فلا يفيد
شيء من الاشياء كيف وجود 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 سخيف جدا فانا نسلم ان واجب الوجود مبدأ كل الاشياء لكنه لا يقع لان ذات الواجب

الجواب الاول

الجواب الثاني

الجواب 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 فرع 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 ما في شرح الاشارات من انه
يلزم التكثر 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 لا 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 فالكل من حيث الكثرة 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 وان كانت
بعد الذات ايضا بنا في كثير من القواعد المذكورة في كتبهم كما لا يخفى على وسيع النظر ولو لا 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 مكن صدور جميع الاشياء عنه تعالى كل شيء بواسطة صورته فينهدم اساس كثير من قواعدهم
وذكر كلام الشيخ والمعلم الثاني المدخول عليه مما لا ينفع الخامس ما في شرح الاشارات ايضا من انه يستلزم ان لا يوجد الواجب شيئا مما يباينه
بذاته بل بتوسط امر حال فيه واجاب المجيب عنه بانه مجرد استبعادا 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 الجهلاء
مرارا كثيرة فهل هذا الا الفرار 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 بل هو على طور الاحتياج اليها بان لا يمكن له ايجاد الممكنات بدونها او لا بالطريق 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 وعصادم لبداهة الوجدان السليم ايضا لاستلزام النقصان في نفس ذاته اذ الخليت وطبيعة وهذه المفسرة لا تندفع اصلا وما قال
ان الصور الآتية اشرف واقدس من الممكنات فتكون واسطة فيظ 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 سيح يكون عرضا قائما بالمحل والاعراض اضعف وجودا الا يقال قد صرحوا بان صفات الواجب ليست بجواهر ولا باعراض فانهم
عرفوا العرض بما يكون تحيزه تابعا لتحيز الغير وهذا المعنى لا يمكن في صفات الواجب لانا نقول ان كانت صفات الواجب اعراضا لهم 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 محله ان العلم التام بالعلة يستلزم العلم التام بالمعلول وليس المراد بالعلم التام

الامر الرابع فاسد

٨٧

الامر الخامس فاسد

الامر السادس فاسد

بماهيته العلة او العلم بوجه من وجوهها ولا العلم بمفهوم كونها علة وبوظاهر بل المراد ان العلم بخصوصية العلة يوجب العلم التام
بالمعلول ومعلوم ان الواجب تعالى من حيث وجوده الواجبي علة لما بعده على الترتيب فالعلم الواجبي بذاته الذي هو بنفس ذاته
يقتضي العلم الواجبي بتلك الموجودات فمعلولاته كلها منطوية الوجود في وجوده الواجبي فعلمه بذاته علم بغيره لامحالة فاي ضرورة
الى القول بالارتسام واثبات احتياج الواجب اليها تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا الثامن ان اللوازم تكون تابعة للملزومات
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 فلا بد لصور اخر للعلم بها فيلزم التسلسل وان كان الثاني لزم ان يكون الواجب بالذات محلا للاعراض
العاشر ان هذه الصور المنضمة لابد ان تكون بحسب عدد المعلومات فان علم زيد على وجه التفصيل غير علم خالد على وجه التفصيل والمعلومات
غير متناهية فالعلوم ايضا كذلك والمعلومات مستقبلة كانت 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 لردده
ذكرها المتاخرون تركناها لكونها ضعيفة الورود فظهر ان القول بالانضمام مما لايقول به عاقل فضلا عن مثل هذا الشيخ ولولا انه
وتلميذه صرحا بهذا القول بحيث لامجال للتاويل لكنا نقول انهم قد اختاروا ما هو التحقيق من ان علم الواجب بغيره انما هو بذاته لا بالانضمام
فيه ولا بالارتسام 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 هذا هو مذهب المحققين من المتكلمين فانهم لما راوا
بطلان القول بالارتسام ولم يظهر لهم تحقيق ما ذهب 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 ما واكثرة ما 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 الانضمامية فيرجع الى شق الانضمام
وقد مر ما عليه واما انتزاعية فيكون علم الواجب اعتباريا لاتحقق له في الواقع بدون الانتزاع والثالث لهما ومنها ان المتكلمين ينكرون
الوجود الذهني كما هو مسطور في اسفارهم ومع ذلك فهم يثبتون علم الله بالحوادث الغير المتناهية واستحالة التعلق بين العالم
والمعدوم الصرف بينة ولا مخلص عنه الا بالقول بالوجود الدهري للاشياء وهم ينكرون الوجود الدهري او بالقول بان للممكنات
نحوا من 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 اللاشيء المحض كيف يكون ممتازا ما لم يكن له
نحو من الوجود فلا يحصل الخلاص عنه الا بالوجهين الذين ذكرناهما ويتخلص عنه بعضهم بان الصفة البسيطة وان كانت قديمة لكن تعلقها بالحوادث

الايراد الثامن

الايراد التاسع

الايراد العاشر

جلد ۱۰ صفحه ۸۸

او واحدة بسيطة تعلق بالكثرات

عاد مرتضى

لـ الى الموكى عبد الحكيم اللاهوري

منه مدظله

انما یتحقق فی وقت وجودها فصفة العلم قدیمة والتعلق حادث وفیه ما اورده المحقق الدوانی فی شرح العقائد العضدیة بان العلم مالم یتعلق بشیء لم یصر ذلک الشیء معلوما فیلزم علیهم ان لا یکون الله تعالی عالما فی الازل بالحوادث تعالی عن ذلک علوا کبیرا وذکر فی شرح التجرید الفلاصل بوجه آخر وهو انه تعالی لما لم یکن ممکنا کان نسبته الی جمیع الاکنة علی السواء فلیس بالنسبة الیه قریب او بعید او متوسط کذلک لما لم یکن هو موصوفا بالحقیقة زمانیا لم یتصف الزمان مقیسا الیه بالماضی والاستقبالی او الحالی بل کان نسبته الی جمیع الازمنة علی السواء فالموجودات من الازل الی الابد معلومة له کل فی وقته ولیس فی علمه کائن وکان وسیکون بل هی حاضرة عنده تعالی فی اوقاتها فهو عالم بخصوصیاتها انتهی ونقل شارح المواقف عن کثیر من الاشاعرة ان العلم بانه وجد الشیء والعلم بانه سیوجد واحد فان من علم ان زیدا سیدخل غدا فعند حصول الغد یعلم بهذا العلم انه دخل الآن فاذن کان علمه بهذا مستمرا بلا غفلة وانما یحتاج احدنا الی علم آخر متجدد یعلم انه دخل الآن لطریان الغفلة والباری تعالی یمتنع علیه الغفلة فکان علمه بانه وجد عین علمه بانه سیوجد فلا یلزم من تغیر المعلوم من عدم الی وجود تغیر فی علمه انتهی اقول هذا لا ینفع فی هذا المقام فانه مع کونه آئلا الی القول بالمعیة الدهریة التی انکرها المتکلمون لا یستلزم جعله تعالی فی مرتبة ذاته قبل هذه الصفة ولو قبلیة بالذات فلا مخلص عنه الا بالقول بالعلم الانطوائی وایضا تلک الصفة لا تخلو اما ان تکون ممکنة او واجبة لا سبیل الی الثانی وقول بعض المشائخ کحمید الدین الضریر وغیره ان ذاته وصفاته کلها واجبة لذاته مردود واما الاول فالمنافاة التوحید وعلی الاول فاما ان یکون صدورها بالاختیار او بالاضطرار الثانی ینفی ممتنع للوجود وقد فر عنه المتکلمون غایة الفرار وعلی الاول یلزم العلم بهذه الصفة قبل وجودها ولو قبلیة بالذات لامحالة لان کل ممکن فهو معلوم له بالذات قبل وجوده فیحصل فی ذاته صفة اخری لما تعلق بالصفة الاولی وهکذا فکذلک فی هذه الصفة فاما ان ینتهی الی ذات الواجب فیئول الی مذهب الحکماء والا فلا یحصل المطلوب فافهم فانه دقیق وبالتامل حقیق قوله او غیر قائمة بعطف علی قوله اما صفة قائمة قوله فاما بنفس حضور الممکنات الخ هذا ذکره فی شرح السلم لاحسن المحققین ملا محمد حسن برج وغیره ویرد علیه ان الکلام مبنی فی العلم الفعلی المقدم علی ایجاد الممکنات وحضور الممکنات عنده تعالی بهذا الوجود لا یکون الا بعد تحققها وجودها فایراد هذا المذهب فی هذا المقام لیس بصحیح الا ان یقال هذا المذهب ایضا فی العلم الفعلی وقع للقائلین به بسبب الاشتباه غایة الامر ان هذا غیر صحیح کما ان القول بالانضمام غیر صحیح فما ذکره هنا بعد التنقیب والتحقیق الذی یظهر لی ان الغرض فی هذا المقام ذکر المباحث الواقعة فی علم الواجب الفعلی اما وجودا کما فی مذهب الانضمام ومذهب المعتزلة وغیرهما او عدما کما فی هذا المذهب ومذهب الاشراق الآتی ذکره ومن ههنا ظهر سقوط ما قال بعض الناظرین ان قول ذکر هذا المذهب فی هذا المقام وقع تقلیدا بما فی العروة الوثقی والا فلا یخفی علی من له ادنی مسکة ان الکلام فی العلم الفعلی المقدم علی الایجاد وحضور الممکنات عنده تعالی بوجودها الدهری انتهی ویؤیده ما حققنا انهم باجمعهم یذکرون هذا المذهب الاشراقی فی هذا المبحث مع انه مبنی علی انکار العلم الفعلی کما سیاتی فافهم قوله بوجودها الدهری فالاشیاء کلها مع قطع النظر عن تحققها الزمانی حاضرة عنده تعالی بوجودها الدهری الذی لا اول فیه ولا آخر بل کلها مع الواجب تعالی معیة دهریة فیعلمها الواجب بنفس حضورها ای بنفس هذه الاشیاء الحاضرة فعله تعالی نفسها ولا حاجة الی ارتسام صورها ولا الی مر آخر ولا یخفی علی الفطن بهذا المذهب ما فیه اما اولا فلانه لا شمول العلم بالممتنعات والممکنات المعدومة ازلا وابدا لعدم وجودها فی الدهر اصلا والقول بان علم البعض بالوجود الدهری وبعضها بطریق آخر غیر صحیح کما لا یخفی علی صاحب الرای النجیح واما ثانیا فلانه یلزم الاستکمال بالغیر واما ثالثا فلانه یلزم زیادة صفة العلم علی الواجب وهو مخالف لقواعدهم واما رابعا فلجریان براهین التسلسل وغیره فی هذه الممکنات الحاضرة عنده تعالی بوجودها الدهری

ل ای مولانا جلال الدین الدوانی رح منه ظله

ل ان یراد بالوجوب الوجوب بالغیر او یراد وجوبها لذاته بقطع النظر عن علته لذاته تعالی لا لذاتها وکلاهما لا ینطبق علی کلامهم منه ظله

ل ای بقطع النظر عن حضور الممکنات عنده تعالی بوجودها الدهری منه ظله

غلام یحیی رح

هذا وفي الحاشية الوجود الدهري عبارة عن نفس موجودية الشيء مع قطع النظر عن تحققه في وقت والممكنات كلها بهذا الوجود قديمة
ومعه تعالى ورده السيد الباقر واثبت حدوثه انتهت ولما وقع ذكر الوجود الدهري تبعا في الحاشية وقصدا في حاشية الحاشية وجب
علينا ان نذكر بعض مباحثه المتعلقة بهذا المقام المفيدة لتحقيق المرام والكلام وان كان يفضي الى التطويل لكنه لا يخلو عن التحصيل
فنقول **المبحث الاول** الزمان عندهم عبارة عن كم متصل غير قار الذات مقدار للحركة 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 الدهر والسرمد
وهو حاق الواقع الذي لا تغير فيه لان التغير والتصرم انما هو بسبب الزمان وظرف الواقع اذا لوحظ من حيث هو هو من دون
لحاظ التغير وتجدد زماني لا يكون هناك تغير اصلا فالدهر وجود واقعي بحت لا ماضي فيه ولا حضور ولا استقبال بل كل الاشياء الموصوفة
بالتغير الزماني وجودة هناك مجتمعة لا تغير فيها اصلا فالعدم في زمان مخصوصه ليس عدما دهريا ولا هو مستلزم للجواز بحق الوجود في دعار الدهر بحسب الواقع
في زمان آخر فلو عدم منه بحسب التحقق كل العدم في جميع الازمنة ايضا غير مستلزم للعدم الدهري لجواز ان يكون الشيء غير زماني كالعقول والنفوس
المجردة فانها تتصف بالعدم الزماني ومع ذلك فهي موجودة في حاق الواقع غير معدومة فيه فالمقابل للوجود في الدهر العدم في الدهر كما يكون
للمستحيلات والمعدومات لا العدم في زمان مخصوصه 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 دعار الدهر غير موجودة في الزمان واما السرمد فلا فرق بينه وبين الدهر الا اعتبار فحاق الواقع اذا اعتبر
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** صرح الجمهور ان الحدوث على قسمين
ذاتي وهو احتياج المتاخر الى المتقدم وان كان معه زمانا كالمعلول الاول بالنسبة الى الواجب وزماني وهو عبارة عن وجود له ابتداء بمعنى ان وجد
زمان لم يكن هو فيه ثم وجد كالحوادث اليومية الموجودة في ازمنتها ويقابل كلا منهما القديم فالقديم الذاتي عبارة عن عدم احتياجه الى
شيء آخر والقديم الزماني عبارة عن عدم وجود الاول ولم 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 للواجب لوجود القديم الزماني فيه دون الحادث الذاتي
وثانيهما الحوادث اليومية فانه يوجد فيها الحدوث الذاتي دون القدم الزماني ومادة الاجتماع النفوس المجردة والنسبة بين الحادث الزماني والقديم الذاتي
تباين وهو ظاهر وبينه وبين القديم الزماني ايضا كذلك وهو ظاهر والنسبة بين القديم بمعنى عموم وخصوص مطلقا فالواجب يصدق عليهما
القديمان والعقول يصدق عليها القديم بالزمان لا بالذات ولا يوجد صورة العكس **المبحث الثالث** الوجود الدهري والسرمدي
عندهم قديم وكذا الزمان بمقداره 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 وجود في زمان
وجد فيه لا يرتفع ولا يصدق النقيضان والغدامة في زمان لاحق لا يرفع وجوده في زمانه فان 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

٩٠

فلا وجود للموجود الدهری عندهم وقد الطلوه ببیانات عریضة لایحتملها المقام فلا وجود عندهم الا الوجود الزمانی والزمان مع الزمانیات
کلها عندهم حوادث زمانیة بمعنی انها لم تکن ثم وجدت فقبلیة الله تعالی علی الزمان ومافیه عندهم قبلیة حقیقیة وعند الفلاسفة قبلیة ذاتیة
ومعیة دهریة والمتبصر[1] فی العلوم لما آمن بوجود قبلیة الله تعالی علی الممکنات باسرها زمانا کان او زمانیا ولم یهتد الی القول بالقبلیة
الحقیقیة التی اختارها المتکلمون ونفوذه فی مناقذ الفلسفة اخترع قولا آخر لم یسبقه الی مثله احد ولم یسلمه ممن جاء بعده احد وهو القول
بالحدوث الدهری وهو الذی اشار الیه الفاضل المحشی فی حاشیته الحاشیة وقد اصر المخترع المذکور علی ما اخترعه فی تصانیفه حتی صنف
فیه رسالة مستقلة وفرع علیه تفریعات شتی وخلاصة تحقیقه ان مطلق القبلیة التی تمنع القبل والبعد عن الاجتماع انما یکون لکون
التحقق حاصلا بالفعل لما هو قبل من دون التکون حاصلا لما هو بعده فان کان ذلک بحیث یتخلل بینهما زمان ممتد بالذات او آن لا ممتد
بالذات وهو من حدود الممتد بالذات کانت زمانیة والا کانت دهریة وسرمدیة والزمان اذ ثبت تناهیه فی جانب الماضی دون المستقبل
ببرهان التطبیق کان عدمه سابقا لا سبقا زمانیا بل دهریا وکذلک یکون للواجب لبراءته عن سبق العدم علی وجوده قبلیة علی الزمان فاذا
وجد الزمان یکون سبحانه وتعالی معه فیقع المعیة فی حیز القبلیة نعم لا یمکن فی السبق الدهری ان یترتب قبلیتان وبعدیتان متعاقبا
الحصول وانما یحصل ذلک فی السبق الزمانی لعدم الامتداد فی طباع الدهر فاذا فرض آ سابقا علی ب بالسبق الدهری وهو علی ج کذلک
کانا معدومین معا مع وجود آ ثم 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 لا یمکن 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 تقدما سرمدیا یحول
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 ازلها الی آخرها قبلیة والکل فی ذلک سواسیة فان
قبلیة علی آدم کقبلیة علی نبینا صلی الله علیه وآله وسلم من غیر تعاقب وترتب والفلاسفة ایضا لا ینکرون هذه القبلیة لکنهم یشترکون
المبدعات ای العقول فیها بالله تعالی ونحن نجعل المبدعات البریة عن الحوادث الزمانیة مع الحوادث الزمانیة سواء فی قبلیة الواجب
علیها ونحکم علی الممکنات بان وجودها بعد البطلان فی دعار الدهر لیس اذا کان بعضها مستمرا غیر مسبوق العدم وبعضها مسبوقا به
کان الواجب مع المستمر والمسبوق بالعدم معدوم فی الدهر ثم هو سبحانه وتعالی صار معه اذا وجد فیلزم حصول امتداد فی الدهر عروض
نسبته متصورة امتدادیة للواجب فتعین انه اما ان یکون من الممکنات مستمرا وهو بدیهی البطلان اذ کلها مسبوقة بالعدم فهذا هو المطلوب
هذا محصل کلماته وقد شنع علیه تشنیعا بلیغا العلامة[2] الجونفوری فی الشمس البازغة بان مطلق القبلیة والبعدیة المانعتین عن الاجتماع
لاتنحصرها الا حیث یکون امتداد محقق او موهوم اذ لا یکون فیه امتداد اصلا لا یتصور فیه عدم ثم وجود دقولنا لم یکن فکان او کان اصادق
سلبا ثم صدق الایجاب ونحو ذلک لا یخلو عن ملاحظة الحدین فاذا جرد النظر الی الزمان لم یستطع 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 ظرف آخر ممتد کالزمان یحیط به
ویکون المتعاقب بلحاظه دفعة بالجملة فقبلیة الواجب علی الممکنات قبلیة دهریة لا تصورها فضلا عن ان نصدقها فلا یصح القول بالحدوث

[1] ای السید الباقر قدس سره منه ظله

[2] ای العلامة محمود الجونفوری رح منه ظله

الدهری بل کل شیئ فمع الواجب تعالی بحسب الدهر لا قبلیة هناک ولا بعدیة ولا امتداد هذا خلاصة ایراده وقد اطال الکلام علی جملة من حمل ذلک المخترع فمن اراد الاطلاع علیه فلیرجع الی الشمس البازغة ولو لا ضیق المقام لذکرتها قوله او بحضور الصورة الجوهریة هذا مما ینسب الی افلاطون الالهی واستاذه سقراط وتحریره ان للاشیاء عندنا ثلثة وجودات الاول الوجود الخارجی وهو الذی یکون مناطا لاجراء الاحکام والآثار الحقیقیة والاشیاء بسبب هذا الوجود بعضها جواهر وبعضها اعراض والثانی الوجود الذهنی وهو ایضا سواء اختیر مذهب حصول الاشیاء بانفسها او اشباحها والاشیاء الموجودة بهذا الوجود والمسماة 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 لا بعد فی ذلک فی العالم الآخر اما سمعت ان الاعمال توزن فی المیزان عند الحساب وهی اعراض ویرد علی هذا الذهب بعض الایرادات الواردة علی شق الانضمام وقد بالغ رئیس الصناعة فی کتبه فی تشنیع هذا الذهب 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 جردت 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 یجب وجودها شیئین فی کل شیئ کانسانین فی معنی الانسانیة انسان فاضل محسوس وانسان معقول مفارق لیبقی الکل علی ما هو لا یتغیر وجعلوا الکل واحدا منهما وجودا فسموا الوجود المفارق وجودا مثالیا وجعلوا الکل واحدا من الامور الطبعیة صورة مفارقة هی المعقولة وجعلوا العلوم والبراهین تخوانخاینده وایاها تتناول وکان المعروف بافلاطن ومعلمه سقراط یفرطان فی هذا الرأی ویقولان ان للانسان معنی واحدا موجودا یشترک فیه الاشخاص ویبقی مع بطلانها ولیس هو المعنی المحسوس الفاسد فهو المعقول المفارق انتهی وقال المتبحر فی العلوم فی القبس الخامس من القبسات فی بحث الطبائع المرسلة المثل الافلاطونیة فی المشهور المذکورة علی الالسن مفسرة فی ما هو الموضع بالطبائع المرسلة الموجودة فی متن الدهر وساق 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 بما عدا 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 وتحقیقه الاجمالی ان الحکماء المتالهین وحکماء الفرس ومن یحذو حذوهم کالشیخ المقتول 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 النامیة 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 الاثر الواحد

ای کما یرد الایرادات الواردة علی شق الانضمام بالغیر وارد علی المثل فی مرتبة الاثبات وجریان التسلسل فی بذة الصور وغیر ذلک منه مدظله

ای الشیخ ابو علی بن سینا رحمه الله منه مدظله

ای الشیخ بهمنیار رحمه الله منه مدظله

ای الشیخ شهاب الدین السهروردی المقتول رحمه الله منه مدظله

العجيبة في ريش من ريائش الطاؤس مثلا انما كان لاختلاف امزجة تلك الريشة من غير رب نوع حافظ بل هم ينسبون جميع كيفيات
الانواع الى اربابها المجردة المسماة بالمثل والمشاؤن دونوا في كتبهم دلائل كثيرة للابطال هذه الارباب ليس شيء منها مما ينفع ويهدي
الى الصواب والتحقيق انه لا سبيل الى المناظرة مع الآلهيين 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 وآبرخس وبطلميوس في
ما دونوه على ما وجدوه في ارصادهم وقد تفسر في مبحث الماهيات بالماهيات المجردة المعراة عن التشخصات الماخوذة بشرط لا شيء
وقد تفسر في باب تقسيم العوالم بالعالم المتوسط بين عالم المجردات وبين عالم الاجسام المادية ويسمى بعالم المثال الذي يذهب اليه الشيخ شهاب الدين
وامثاله قبله من الحكماء المتالهين واستدل عليه في حكمة الاشراق وغيرها بان الصورة الخيالية الكبيرة كجبل القضة مثلا لا تكون
في الاذهان لامتناع انطباق الكبير على الصغير ولا في الاعيان والا لتراءى كل سليم الحواس وليست معدومة صرفة والا لما كانت معقولة
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 تتخبط وقد يقرر بانا ندرك زيدا مثلا بعد ما شاهدناه مرة بعد العدامة عن هذا العالم على الطريق
الذي شاهدناه سابقا فلزيد وجود قطعا واذ ليس في هذا العالم فلا جرم يكون في عالم آخر وهو المسمى بعالم المثال فموجودات هذا العالم تكون موجودة
فيه بعد العدامة عنه وتكون قائمة لا في مكان ولا في جهة بل في عالم متوسط بين عالم العقل وعالم المادة ومن ادراد 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 من نسب
اليه القول بان علم الواجب تعالى بالاشياء بواسطة صورها الحاضرة عنده الموجودة في الخارج بنفسها وهو الذي ذكره الفاضل المحشي متابعا
لمن سبقه ويرد عليه انه كيف يمكن قيام الصور بنفسها قبل وجود ذي صورتها فان من الصور صور الاعراض وهي طبائع ناعتة لا يمكن ان تقوم
بنفسها وتخلص عنه العلامة الكوفاموي 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 ببقاءها بذاتها 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 لاحاطة علمه الا هو انتهى كلامه فما 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 شان 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

١ في الاصل الذكر كرى شاه الى الترتيب الزماني فان ارسطو مقدم عصره على ارخس عصره مدة وعلى عصر بطلميوس كما يعلم من شرح القانجي الروضي للمختصر الجديد وبالفهم من بعض عبارات العلامة الشيرازي في شرح هداية الحكمة من ان ارسطو غير عنها فزلة عن القلم منه مدظله

٢ اي الشيخ شهاب الدين السهروردي منه مدظله

٣ اي الى القاضي محمد مبارك الكوفاموي منه مدظله

٤ اي مولانا محمد حسن رحمه منه مدظله

وفسروه 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 الاٰتی المقتول وهو مبنی علی انکار العلم الفعلی علی ما هو مقرر عنده وتحریره علی ما فی حکمة الاشراق وشرحها للمولی قطب الدین الشیرازی انه قد تبین ان الابصار لیس من شرطه انطباع الشبح ولا خروج الشعاع عنده علی ما 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 ولما کان حال الابصار هذا فالواجب تعالی لکونه نورا محضا لا یمکن احتجابه عن ذاته ولا احتجاب غیره عن ذاته لامتناع کون ظاهرا له وغیره ایضا ظاهر له بلا احتیاج الی صورة او غیرها فلا یغرب عنه مثقال ذرة فی السموات ولا فی الارض اذ لا یحجبه شیء عن شیء واذا لم یحجبه شیء عن شیء فیدرک جمیع الاشیاء بالاشراق الحضوری الذی هو اشرف فعله وابصره واحد وعلمه بذاته هو کونه نور الذاته 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 المجردات 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 الکونه عبارة عن ظهور الاشیاء وظهور الشیء للشیء اضافة وحقیقته عدم الحجاب الذی هو شرط الابصار وهو مفهوم سلبی لا 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 ولو 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 مدرک جمیع الاشیاء الخارجیة من دون حاجة الی تحصیل صورة لکونه نورا ظاهرا بذاته وغیره ظاهر له فاذا کان حال النفس هذا فما ظنک بالواجب المطلق الذی هو فی اعلی مرتبة النوریة وله اضافة الابداع الی ما سواه الذی هو اعلی مراتب التاثیر وله السلطنة العظمی والقدر الاتم فلا جرم لعلم ذاته وما سواه من العقول والاجرام وقوالها وما یتمثل لها او یتطبع فیها بجرد اضافة الاٰتیة فکما ان علمه بذاته لا یزید علی ذاته اتفاقا کذلک علمه بالاشیاء لا یزید علی اضافته الی الاشیاء هذا حاصل ما ذهب الیه هذا الشیخ الاٰلهی ویرد علیه امور

الاول الاول وهو قولنا ان هذه الاضافة التی جعلها علما لا توجد الا بعد ایجاد الممکنات فیلزم الجعل قبله ویبطل العنایة الاٰتیة السابقة علی جمیع الممکنات الدال علیها النظام العجیب والترتیب الغریب وایجاب هو بنفسه 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 للمعقول المسماة بالانوار الاٰلهیة کثرة وافرة عنده ولها سلاسل طولیة وعرضیة وهیئات عقلیة ونسب معنویة فذوات هذه الامور بالغة لذوات اربابها وهیئاتها ونسبها لنسبها فلا احتیاج الی اعتبار علمه الاجمالی الفعلی ولا یذهب علی الفطن بادنی تامل ان 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 الاٰتیة مشتملة علی افضل انظمة وافعل الدور والتسلسل وهو یلزم خلاف ما ادعاه ویثبت ما هو مطلوب المشائین من ان علمه بغیره منطو فی ذاته لا احتیاج فیه الی غیره فان قلت تبعا لما فی حکمة الاشراق فی رد مذهبهم بان المعلومات غیر ذاته تعالی قطعا فیجب ان یکون علمها ایضا غیر ذاته لا عینها قلت هذا ممنوع لا بد له من برهان او شهادة وجدان وکلاهما منتفیان **الثانی** ان کون العلم اضافة محضة کما هو مفاد کلام صاحب الاشراق غیر صحیح سواء سمیت تلک الاضافة اشراقیة او لا لان الاضافة تتوقف علی وجود

الثانی

ای بنفس حضور الاشیاء

حضوری اشراقی

او بنفس کون الممکنات

الحدیقة

غلام یحیی

۹۴

الطرفين فيلزم الحاجة في اشرف صفاته الى مخلوقاته وفساده لا يخفى على احد الثالث هذه الاضافة اما واحدة او متكثرة فان كان
الاول يلزم ان لا تميز عنده تعالى بعض الاشياء عن بعض لوحدة ما به 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 فلا بد ان ينطوي علمها في علمه بذاته على التفصيل ولا يتاتى مثل هذا ههنا فان الاضافة ليست علة لجميع الاشياء حتى
ينطوي علم الاشياء فيه فان العلة انما هو الذات المحققة وعلى الثاني يلزم ان يوجد الامور الغير المتناهية وهي الاضافات في
ذات الواجب في آن واحد فان علمه في كل آن محيط بما سواه وهو بعيد 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 كون الاضافة علما لا يصح
اذ من العلم ما يكون مطابقا للواقع ومنه ما يكون غير مطابق والمضاف العلم ما هو تصور وتصديق والاضافة لا يمكن تقسيمها الى هذه الاقسام
والقول بان منقسم 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 جوابهم فهو جوابنا والحق ان علم الواجب مغاير لعلم الممكنات حقيقة كما ان ذاته بائن ذواتها كما لا يخفى

قوله ثبوتا خارجيا هذا هو مذهب المعتزلة ومبناه على ان للمعدوم ثبوتا خارجيا وهو امر آخر غير الوجود الخارجي وعندنا الوجود والثبوت
والكون والشيئية الفاظ مترادفة مصداقا واحد وليس الثبوت امرا آخر غير الوجود فالمعدوم لا وجود له ولا ثبوت فكيف يكون جملة 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 دلائل فهي مذكورة مذكرة للطرفين في الكتب الكلامية كشرح المواقف والارشاد
والتهذيب وغيرها رأينا تركها ههنا احرى لئلا يطول الكلام ويشوش المرام ولكن بمقتضى ان ما لا يدرك كله لا يترك كله وجب علينا ان نذكر بعض
ادلة الطرفين لينكشف الستر عن وجه الذهبين فنقول لنا في اثبات ان المعدوم ليس بشئ وجوه منها ان هذه الماهيات المعدومة لو
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 واما قلنا انها ممكنة لانها لا تخلو اما ان تكون واجبة او ممتنعة او ممكنة والادلان باطلان
فتعين الثالث اما بطلان الاول فللزوم تعدد الواجب واما الثاني فلمنافاة الوجود الخارجي ومنها قوله تعالى والله على كل شئ قدير وجه
الاستدلال به ان اسم الشئ يتناول الماهيات فوجب ان يكون الله تعالى قادرا عليها واذا يكون قادرا عليها لو كانت لقدرته
صلاحية ان تؤثر في تلك الماهيات تقديرا ابطالا 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 الهذيل العلاف فيتبعه
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 فلا بد ان يكون حقائق متعينة ولا معنى لقولنا المعدوم شئ الا هذا واما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلان

علیه انا نعلم ان غدا تطلع الشمس من المشرق ولا تطلع من المغرب وهذا ان الطلوعان معدومان فی الحال ونحن نعلم الآن امتیاز کل واحد منهما
عن الآخر وهذا یدل علی امتیاز کل منهما عن الآخر وایضا انا نعلم انا قادرون علی الحرکة یمنة ویسرة ولا نقدر علی الطیران فقد تمیز احد المعدومین
عن الآخر وایضا انا نجد من انفسنا انا نرید ان یحدث لنا اموال وسعادات ولا یحدث لنا مضرات وآفات مع کون کل واحد من هذین
القسمین معدوما وایضا المعدوم قسمان ممتنع وجائز ولا شک ان کل واحد من هذین القسمین متمیز عن الآخر وقد یجاب عن هذه الوجوه بان هذه
الامور وان کانت معدومة فی الخارج لکنها موجودة فی الذهن ولهذا صح وقوع الامتیاز بینها فلا یثبت امر آخر وراء الوجود وانت تعلم
انه لیس بشئ لانه مبنی علی الوجود الذهنی والمتکلمون ینکرونه فکیف یکون هذا الجواب حجة علیهم فعندهم لیس الموجود الا الموجود الخارجی فالعالم اذا لیس
فی الخارج فهو معدوم فهذه الاشیاء مع عدمها فی الخارج متمیزة فلا بد ان یکون فیها امر آخر وراء الوجود وهو الثبوت فالاستدلال
باق علی حاله ویمکن ان یقال لما کانت دلائل الوجود الذهنی قویة ووجوه انکاره سخیفة بنی المجیب کلامه علی الوجود الذهنی فالاولی
فی الجواب عن الحجة المذکورة ما ذکره الامام الرازی فی الاربعین نقضا علیهم انا نجد من انفسنا ادراکا فی صور کثیرة مع حصول الاتفاق بیننا
وبینکم علی انها لیست ماهیات ولا حقائق بل هی نفی محض وعدم صرف فالصورة الاولی العلم بالممتنعات وذلک لانا نحکم بان شریک
الباری ممتنع ونقیم الدلائل علی ذلک فالشعور الذهنی والامتیاز العقلی حاصل ههنا مع انها لیست متقررة اصلا والصورة الثانیة العلم بالنسب
کحصول هذا الجسم فی هذا الحیز دون غیره والصورة الثالثة انا نعلم امتیاز العدم عن الوجود فیلزم عندکم کون العدم المطلق ثابتا وقد یقال به احد
ونظائره کثیرة کلها تدل علی ان العلم بالشئ وحصول الامتیاز لا یقتضی ان یکون متقررا ثابتا فی الخارج ومنها قوله تعالی وَلَا تَقُولَنَّ لِشَایْءٍ
اِنِّی فَاعِلٌ ذٰلِکَ غَدًا اِلَّآ اَنْ یَّشَآءَ اللّٰهُ یعنی الامر الذی سیکون غدا فی الحال باسم الشئ وذلک یقتضی ان یکون المعدوم شیئا وجوابه ان التمسک
بهذه الآیة لا یقتضی الا اطلاق اسم الشئ علی المعدوم لا کون الماهیة متقررة حقیقة لجواز اطلاق اسم الشئ مجازا باعتبار ما یئول الیه والآیة
التی عولنا علیها قویة بحسب الاثر والمعنی فکان التمسک بتلک الآیة اولی اذا عرفت هذا کله فاعلم ان المعتزلة ذهبوا الی ان علمه تعالی الفعلی
بالممکنات یثبوتها ثبوتا خارجیا فان الممکنات وان کانت معدومة حالة العلم الفعلی لکن لها نحو من الثبوت بها تنکشف الاشیاء
عنده تعالی ولا یخفی علیک ما فی هذا المذهب من السخافة اما اولا فلما عرفت انه لا یعقل امر آخر مسمی بالثبوت سوی الوجود الخارجی
او الذهنی فالممکنات قبل وجودها فی الخارج معدومة خارجا وذهنا فکیف یتعلق علم الواجب بها واما ثانیا فللزوم احتیاج الواجب فی
صفته الکاملة الی غیره واما ثالثا فللزوم الجهل فی مرتبة ذاته واما رابعا فلجریان برهان التطبیق وغیره من براهین ابطال التناهی فی تلک
الممکنات الثابتة فیبطل کما بطل به الانضمام علی ما مر تحقیقه قوله وثبوتها علمیا هذا ما ذهبت الیه الصوفیة الصافیة وهو قریب من
مذهب الاعتزال بل کانه هو فیرد علیه ما یرد علیه قال صاحب الفتوحات المکیة فی الباب السابع والخمسین بعد ثلثمائة منها اعیان الممکنات
فی حال عدمها رائیة ومرئیة وسامعة ومسموعة بروئیة ثبوتیة وسمع شهودی فعین الحق سبحانه ما شاء من تلک الممکنات فوجه علیه دون غیره
ولم یزل الممکنات فی حال عدمها الازلی لها تعرف الواجب الوجود وتسبحه وتحمده بتسبیح وتحمید ازلی قدیم ولا عین لها موجودا انتهی
وفی الفصوص العلم تابع للمعلوم فمن کان مؤمنا ظهر بتلک الصورة فی حال وجوده وقد علم الله ذلک منه انه یکون هذا مذا فلذلک قال
وهو اعلم بالمهتدین ثم قال بالسبیل القول لدی وما انا بظلام للعبید ای ما قدرت علیهم الکفر الذی یشقیهم ثم طلبتهم بما لیس وسعهم بل ما علمنا هم
الا بما اعطونا من نفوسهم ما هم علیه فان کان ظلما فهم الظالمون ولذلک قال وما ظلمناهم ولکن کانوا انفسهم یظلمون وکذلک ما قلنا لهم 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 بانهم يقولون بالثبوت الخارجي والصوفية يقولون بالثبوت العلمي وهذا الفرق لا يفيد شيئا 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 يقفوا هذا
بمثل هذا القول السخيف كما تفوهت به المعتزلة فالاولى 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 المتاخرين القائلين بان علم الواجب بالممكنات بنفس ذاته بادنى تاويل وان كان
ظاهر عبارتهم ينكر ذلك وان ثبتت الاطلاع على تاويل ارجاعه اليه فارجع الى الاسفار الاربعة فان فيه تاويلا نفيسا وتحقيقا انفيا
به يخرج مذهب الصوفية عن حيز الاعتزال قوله كالسراب انت تعلم ان القياس على الصورة السرابية فاسد لانها موجودة في الحس
المشترك وان لم يكن منشؤها 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 ومكتب كثير
كالكتاب بصيغار المسمى بالتحصيل وكتب المحقق الطوسي والامام الرازي وغيرهم كلها مملوة من ابطال هذا المذهب اقول قد عرفتك سابقا
ان هذا المذهب من ادرشقوق العينية فذكر الفاضل اللاهيجي هذا المذهب على حدة مع ذكره مذهب العينية سابقا تسامح واضح فاستقم
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 اللاهيجي 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 صورة التي بها هو هو كذلك لا يحتاج في ادراك ما يصدر عن ذاته الى صورة غير صورة ذاته ونظيره انك تعقل اشياء بصور
متعددة وتستحضرها في صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل مع مشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانك لا تعقل تلك الصورة 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 بما من غير ان يحل
فيه صورتها ولما لم يكن بين الواجب ومعلوله الاول تغاير بل كانهما متحدان بحسب اللزوم الواقعي فعقله لذاته بعينه عقله للمعلول الاول
ولما كانت الجواهر العقلية والعقول المفارقة تعقل بالتبع معلولات بحصول صورة فيها وهي معقولات للاول الواجب وذلك الامر هو
معلول للاول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما علمته 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 وانك اذا ذهب علمك 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 وجملة ما عداه في مرتبة ذاته من حيث هي هي وغير ذلك من الاستحالات

لعله اي العلامة صدر الدين الشيرازي شارح هداية الحكمة ١٢ منه مدظله

٩٧ المعقول مع العاقل فهذه عشرة مذاهب والكل باطل فاذهب ١٢ غلام نبي لح

العديدة وما قال بعض المناظرين من انه يلزم عليه ان لا يكون المعلول الاول صادرا بالعناية والارادة انتهى فغير مضر لان الصاحب
المذهب ان يقول المعلول الاول ووجوده لازم لذاته وتخلل الجعل بين اللازم والملزوم بای وجه كان باطل فلا باس في صدور
المعلول الاول بغير العناية بل لا بد ان يصدر عنه من غير ارادة وروية والا لبطل اللزوم وهذا كما اجاب الشيخ عما ورد عليه من ان
القول بالصدور الحاصلة يفضي الى التسلسل او الاضطرار حيث قال في التعليقات كل ما يصدر عن الواجب فانما يصدر بواسطة عقله
وهذه الصور المعقولة ليكون نفس وجودها نفس عقلها لها لا تمايز بين العاقل والمعقول ولا ترتب لاحدهما على الآخر فاذن هي من حيث هي موجودة
معقولة ومن حيث هي معقولة موجودة وهذه الصور من لوازم ذاته فلو تمع وجودها عقلية لها كانت عقليته لها من لوازم ذاته فيكون
وجود العقلية من عقليته لها فيكون تعقل بعد تعقل الى ما نهاية له انتهى وبعد التيا والتي اقول لو اعتبرت المذاهب الواقعة في العلم على السبيل
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 المتناهية ويعلم ما عداها والخامس انه يعلم الكل الصور قائمة فيه والسادس
انه يعلم بصفة بسيطة ذات تعلق بالممكنات والسابع انه يعلم بنفس حضور الممكنات الدهري والثامن انه يعلم بحضور المثل القائمة بانفسها
والتاسع انه يعلم بنفس حضور الاشياء الاشراقي والعاشر انه يعلم بنفس ثبوت الممكنات الخارجي والحادي عشر انه يعلم بثبوت الممكنات
العلمي والثاني عشر انه يعلم باتحاده مع الممكنات اتحادا تاما والثالث عشر انه يعلم باتحاده مع الممكنات ذاتا وتغايره اعتبارا والرابع عشر
انه يعلم بنفس ذاته وهو مرآة لجميع الاشياء مع تباينها له 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
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 شيئا
تاما سوى كان لا يعلم شيئا مطلقا او غير ذلك من الشقوق المذكورة والثاني انه يعلم بصفة زائدة قائمة به والثالث انه يعلم بصفة غير قائمة
والرابع ان علمه عين ذاته فهذه اربعة اصول ما 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 لين 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 الفعال 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 رأيه 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 خامسا عشر فهذه خمسة عشر مشربا منها ما قصصناه عليك ومنها ما لم نقصص عليك ومن ههنا ظهران بادعاء الفاضل المحشين في حواشي شرح السلم من الاقتصار على ثلثة عشر انما هو 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 المنتهية ما قال والدليل على ثبوت علم المجردات بانفسها من غير ان تعرض لكونه حصوليا او حضوريا وما قال وثانيا يدل على ان علمنا بانفسنا حضوري انتهت وما قيل ان الشيخ قسم الاشياء الى قسمين اما ان يكون وجودها لغيرها ويرد عليه ان الحصر باطل فان من الاشياء ما ليس وجودها لنفسها ولا لغيرها كالنباتات والجمادات فاجيب 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 مطلقا بل الاشياء التي لها دخل في الادراك سواء كانت مدركة بنفسها او الآلات للنفس فيصح الحصر بلا ريب ومن ههنا ظهر سخافة توصيف الاشياء بالمدركة كما صدر عن القاضي الكوفاموي تالثا انهم اختلفوا في معنى قوله وجودها لها وقوله وجودها لغيرها على ثلثة اقوال الاول ان المراد بوجودها لها ووجودها لاستكمال نفسها بان يكون اللام للنفع من غير حاجة الى حذف المضاف كما اختاره الفاضل الخيرابادي والمراد بوجودها لغيرها وجودها لاستكمال غيرها فيكون حاصل كلام الشيخ ان الاشياء التي لها مدخل في الادراك منها ما يكون وجودها في ارادة الفاعل لاستكمال نفسها اي غرض الفاعل 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 يحصل 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 لنفسها لا الحواس والثاني ان المراد بوجودها لها حضورها عند ذواتها وبوجودها لغيرها حضورها عند غيرها وحق فحاصل كلام الشيخ ان من الاشياء ما هي حاضرة عند ذواتها لا تكون 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 كالجواهر الهيولى فانها حاضرة عند غيرها وهو النفس لا عند انفسها فلا تدرك انفسها فان قلت فعلى هذا يكون 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 المنتهية ان الاول يدل على ثبوت علم المجردات بانفسها من غير ان تعرض لكونه حضوريا او حصوليا قلت الكلام الاول على هذا التفسير ايضا لا يكفي لاثبات المطلوب اذ لم يثبت منه الا ان المجردات حاضرة عند انفسها ولا يثبت بهذا القدر حضوريته علوما بما لم تنقسم اليه مقدمة اخرى وهي انه اذا كان حضوريا لذواتها بالاصالة لم يحتج في ادراكاتها الى حصول صور 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 فيكون المفارقات فانها جواهر مجردة قائمة بانفسها لا غير فلا تدرك لانفسها او تكون قائمة بالغير بان يكون موضوعا كالحوامل القائمة بالجسد فانها اعراض غير قائمة بانفسها فلذلك تدرك لانفسها وبالجملة ان المشار اليه بقوله فلذلك الخ في الموضعين على التفسير الاول هو الوجود لها والوجود لغيرها فقط من غير حاجة الى انضمام ضميمة فيكون المعنى ان المفارقات لما كان وجودها لها بمعنى انها خلقت لاستكمال ذواتها لا لغيرها فلم تدرك ذواتها لان المدرك ذواتها ايضا كما من الكمالات فلو لم يحصل لها لزم بقاؤها ناقصة والحواس الجسدانية لما كان وجودها لاستكمال غيرها بها وهو النفس لا لان تستكمل بانفسها فلم تدرك ذواتها بل انما تدرك النفس بواسطتها 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 شئ لشئ ليس الا عبارة عن حضور شئ عند شئ فلما حضرت عند النفس الا جرم ان تدرك ذواتها والآلات الجسدانية لما لم تكن حاضرة عند النفس بل عند غيرها فلا تكون مدركة بل انما يحصل الادراك لغيرها بواسطتها ومن يستمد ان صنيع القاضي الكوفاوي حيث حمل قوله وجودها لها على معنى الاستكمال ثم قال فلذلك اي للتجرد وكون وجودها لها الخ تسخيف جدا واما على التفسير الثالث فلا يكون المشار اليه بذلك وجودها لنفسها ووجودها لغيرها فقط حتى يكون المعنى انما كانت المفارقات قائمة بذواتها تدرك لنفسها لامحالة والآلات الجسدانية لما لم تكن قائمة بانفسها بل بموضوعها فلا تدرك ذواتها لانه حينئذ 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 الشئ لنفسه بمعنى قيامه بنفسه كما ذكره الشيخ لزم ادراكها بانفسها ايضا ولم يقل به احد بل لا بد بهنا في المشار اليه من اعتبار امرين الوجود لها بالمعنى المذكور والتجرد 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 لا جرم ان تدرك انفسها والآلات الجسدانية لما لم تكن قائمة بانفسها ولا مجردة عن الخواشي المادية فلا تدرك انفسها بل انما يدرك الغير بواسطتها واستخدامها والفاضل المحشي اختار التفسير الاخير من التفاسير الثلثة المذكورة في قوله وجودها لها او وجودها لغيرها فلذلك قال المشار اليه اي بذلك هو مجموع كون العقول العالية وهي العقول العشرة مفارقات عن المادة وكون وجوداتها لها بمعنى قيامها لا بالموضوع لا مجرد وكون وجوداتها لها وقس عليه الثاني فاحفظ هذا التفصيل فانه طريق مستقيم

قوله فان الخ هذا دفع وحل مقدر تنقيح الحل ان الاشارة لا تكون الا الى ما سبق ذكره وليس بهنا قبل الاشارة الا ذكر وجودها لها ووجودها لغيرها فلا جرم يعود الاشارة اليه لا الى مر آخر من ابن يستفاد كونها مفارقات وتشريح الدفع ان الحكم على المشتق يدل على علية المأخذ له واخذه فيه فيصح الحكم على المفارقات وهي صيغة اسم الفاعل فيعتبر في الاشارة ماخذه وهو كونها مفارقات فيكون الاشارة الى مجموع الامرين اجمالا ما هو مذكور صريحا وهو كون وجوداتها لها وثانيهما ما هو ماخوذ من المحكوم عليه وهو كونها مفارقات وتوضيحه على ما افاده الاستاذ العلامة سراج المحققين نور الله مرقده في التحقيقات المرضية هو ان الحكم في هذا الموضع الادراك وفي تدرك ضمير يرجع الى المفارقات وفي موضع الى النفس فالمفارقات العالية والنفوس المجردة محكومة عليها وتدرك محكوم به فيكون الكلام ان المفارقات تدرك ذواتها للنفس تدرك ذواتها والنفس هو جوهر مجرد متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف فالمحكوم عليه المشتق هو المفارقات والمجرد ماخذه والمفارقة والتجرد فيكون علة للحكم ومدار له وهو الادراك فيكون المفارقة جزأ من المشار اليه وهو المطلوب ومن بهنا ظهر سخافة قول الفاضل اللبكني ان في جعل التفريع على مجموع التجرد والوجود لذاته لا على الاخير فقط تكلفا بعيدا **قوله** يدل على اخذ الماخذ فيه يعني الحكم على المشتق بشئ يدل على اخذ ذلك الشئ فيه على سبيل العلية بان يكون ذلك الماخذ والمبدأ علة لذلك الحكم وهذا من لطائف العربية واحرى ان يسمى كلاما قياسيا معه كما في قوله فاعلم

١ اي العلامة القاضي الاوصاف علي الخ رح منه

٢ اي مولانا الحاج محمد عبد الحكيم ادخله الله في دار النعيم منه

٣ اي المولوي عماد الدين الكبكني منه

السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما اى لسرقتهما فالحكم على السارق والسارقة بالقطع بصيغة اسم الفاعل يدل على اخذ السرقة فيه وكونه علة له وكذلك قوله تعالى الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة اى لاجل زناهما ومن ههنا وضح معنى قولهم فى المنتهية حاصله ان الحكم على المشتق يدل على علية المأخذ ففى ادراك المفارقات دخل للمفارقة فذلك يكون المفارقة جزأ من المشار اليه انتهت **قوله** ثم قس عليه آه يعنى ان المحكوم عليه فى قوله والنفس تدرك ذاتها هو النفس فلا بد من اعتبار التجرد والمفارقة عن المادة فى المشار اليه والا يكفى مجرد الاشارة الى كون وجودها لها بالمعنى الثالث **قوله** اذ التجرد آه **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 نفسه 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 كما فى العقول فان قلت لما كان النفس الناطقة بسيطة مفارقة عن المادة فكيف تعقل 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 فيه اصلا قلت التكثر فيها بسبب الآلات فان الحواس المختلفة تعدها للاطلاع على الامور الاحساسات الجزئية انما تتكثر بحسب اختلاف حركات البدن بجلب النفع والخيرات ودفع الشر والمضرات **قوله** فانطبق عليه الحاصل الآ قال فى المنتهية هذا تفريع على قوله المشار اليه المجموع انتهت يعنى لما كانت الاشارة بذلك الى مجموع كون العقول والنفوس مفارقات وكون وجودها لها انطبق عليه الحاصل الذى ذكره السيد المحقق بقوله حاصله ان التعقل هو وجود الشئ وحصوله للذات المجردة الى آخره لكون التجرد مأخوذا ههنا كما هو مأخوذ فى الحاصل الآتى وفيه اشارة الى انه لا ينطبق لو جعل ذلك اشارة الى مجرد كون وجودها لانفسها بالمعنيين الاولين ويستعرف تحقيقه فانتظره مفتشا **قوله** سواء 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 سواء 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 انفسها فلا بد من ان لا تدرك ذواتها لان الادراك من خواص ما يكون وجوده له **قوله** فالامر بها ههنا الخ يشير الى ان ضمير هى الواقعة فى كلام السيد المحقق راجع الى العين فى تفصيل المرام انهم اختلفوا فى حل قول السيد المحقق والآلات الجسدانية وجودها لا لاذواتها كالعين مثلا بل لغيرها وهى القوة الباصرة الخ على قولين الاول ان ضمير هى راجع الى الغير وهذا مسلك المحقق فى حواشيه لا يقال كيف جوز رجاع ضمير التانيث الى المذكر لانا نقول الضمير اذا دار بين الخبر والمرجع فالمعتبر تخبر كما لا يخفى على من طالع كتب العربية ويرد عليه وجوه منها انه يلزم على هذا التقدير ان يكون القوة الباصرة مدركة بالاشيار لانه يحصل لها بسبب العين كمال وهو الادراك للاشياء مع انه ليس كذلك وقد تنبه لهذا الايراد ذلك المحقق ايضا حيث قال والحق ان القوة الباصرة ايضا ليست مستكملة بالكمال العلمى لعدم اتصافها بالعلم والادراك حقيقة بل حالها كحال العين الا ان مساطتها اقرب من مساطة فان المدرك حقيقة هو النفس دون القوى سواء كانت ظاهرة او باطنة انتهى ومنها انه يلزم عليه ان يكون اطلاق الآلة على العين اى الجرم المخصوص صحيحا وليس كذلك ويظهر انحساف ما قال الفاضل الكوفاموى لا يجوز ان يراد بوجودها لها وجودها بنفسها لغيرها وجودها وقيامها 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

ل اى على قول المحقق الكوفاموى منه مد ظله

ع اى المولوى محمد عظيم الكوفاموى منه مد ظله

وجه الانحصار انه مبنى على فهم ان الضمير راجع الى الغير وقد عرفت ما فيه والثانى ما اختاره الفاضل السندیلی من ان ضمیر هی راجعة الى الآلات ولفظ مثلا مقدر بعد قوله القوة الباصرة وقوله كالعين بمثال للمنفی ای لذواتها والمعنی ان الآلات الجسدانية وهی القوة الباصرة مثلا وجودها لا لذواتها ای ليست هی قائمة بانفسها كالعين بمعنی الجرم المخصوص فانه قائم بذاته بل وجودها لغيرها ای هی قائمة بالغير وهو محال فلا يلزم ح ان يكون العين بمعنی الجرم المخصوص قائما بالقوة الباصرة وانت تعلم ما فی هذا التوجيه من التكلفات العديدة والثالث ما اختاره الفاضل المحشی واليه مال الجمهور وحاصله ان ضمير هی راجع الى العين وتانيثه باعتبار انه من المؤنثات السماعية والغرض من هذا القول دفع توهم وهو ان العين هو الجرم المخصوص وهو ليس بحاسة وآلة حقيقة فكيف يستقيم مثالا للآلات الجسدانية ووجه الدفع انه ليس المراد بالعين ههنا الجرم المخصوص اذ لا دخل له فی الادراك بل المراد به القوة الباصرة لانها آلة للنفس فان قلت كيف يصح ارادة القوة الباصرة من العين مع انه لا يطلق العين عليها فی عرفهم قلت هذه الارادة مجازية فيكفيها ادنى مناسبة اقول وههنا توجيه رابع ظهر لی وهو ان الضمير راجع الى ما هو قريب منه يعنی الغير لان الاصل فی كل ضمير ان يرجع الى ما هو قريب منه والمراد بالقوة الباصرة النفس واطلاق القوة عليها شائع والمراد بالعين القوة المودعة فی التجويف بقرينة جعله مثالا للآلات الجسدانية والمعنی والآلات الجسدانية وجودها لا لذواتها كالعين ای القوة المودعة فی تجويف ملتقى العصبتين مثلا بل لغيرها وهو النفس الناطقة فافهم قوله الناتئتين من مقدم الدماغ الخ قالت الحكماء فی تشريح البصر ان صورة المبصر تنطبع فی الرطوبة الجليدية التی هی من طبقات العين ومنه الى مجمع النور ومنه الى الحس المشترك فيدرك النفس بواسطته ومجمع النور هو المسمى بالقوة الباصرة وهی قوة مفوضة فی تجويف ملتقى العصبتين المجوفتين الناتئتين من مقدم الدماغ ومبدئه واختلفوا فی كيفيته فقيل انهما يتلاقيان ويتقاطعان تقاطعا صليبيا ويصير تجويفهما واحدا ثم تنبعد ان الى العينين اليمنى الى العين اليسرى واليسرى الى اليمنى وقال البعض انه ينفذ الناتئة اليمنى الى الحدقة اليمنى واليسرى الى اليسرى من غير تقاطع صلبی والتفصيل فی اسفار الحكمة قوله ولعدم كونها مفارقات ايضا تحقيقه ان مناط الادراك على تقدير ان يكون الاشارة الى مجموع الامرين كما هو مختار الفاضل المحشی مجموع كون وجودها لما بمعنی قيامها بنفسها وكونها مفارقات ولا يكفی احدهما مجردا عن الآخر للادراك ومناط عدم ادراك الآلات الجسدانية عدم الامرين فان وجودها لغيرها وهی مادية انما لم يذكر الشيخ الثانی لوجهين احدهما الظهور فان عدم كون الآلات الجسمانية مفارقات ومجردات ظاهر غاية الظهور وثانيهما عدم الحاجة اليه فانه يكفی لاثبات عدم ادراكها ذكر عدم احد مناطی الادراك قوله فاذا كان وجودی لی بالاصالة الخ حاصله انما ادرك ذاتی على تقدير وجدان الاثر منی فی نفسی يكون وجودی لی بواسطة الصورة فاذا كان وجودی لی فانا محتاج حاجة ذاتية الى الصورة لتحقق منشأ الانكشاف الاقوى لا يقال فح يجب ان يعلم النفس ذاته كما حقه لوجود سبب الانكشاف الاقوى ولم كذلك اما ترى الى الاختلاف الواقع فی النفس هل هو بسيط ام لا وهل هو حال فی البدن ام لا وغيره من المسائل النزاعية ولو كان انكشاف النفس عنده حضوريا لا يحتاج الى صورة ما لما وقع هذا الاختلاف فان كل احد يعلم نفسه لانا نقول علم النفس بذاتها وان كان حضوريا لكنه اضعف انواع العلوم فان مناط الادراك ليس الا حضوره عنده وحضوره عنده ليس الا بالاجمال فلا يعلم حقيقته على التفصيل وهذا هو الباعث لتحير العقلاء فی حقيقة النفس والسر فيه انه لا يلزم من العلم بالشیء العلم باجزائه بالغة ما بلغت ومن ههنا ظهر سخافة ما قال

لعله كما هو الموجود احمد على السندیلی او منه بظنه

الناتئتين من مقدم الدماغ المتباعدتين الى العينين الى الجرم المخصوص قوله فلذلك الخ

ولعدم كونها

قوله ولعدم كونها مفارقات ايضا

قوله ولعدم كونها مفارقات ايضا

على تقدير ان يكون الاشارة الى مجموع الامرين

فاذا كان وجودی لی بالاصالة الخ حاصله

الانكشاف الاقوى

الفاضل المیبذی فی شرح ہدایۃ الحکمۃ من ان العلم الحضوری اقوی من الحصولی ضرورۃ ان انکشاف الشئ علی الآخر لاجل حضورہ بنفسہ اقوی من انکشافہ علیہ لاجل حصول مثالہ عندہ انتہی **قولہ** والقول آہ ردا لما قال الفاضل السندیلی عند قول الشیخ ثم یحتج فیہ نظر فان وجود الاثر للنفس بمعنی قیامہ بہا وحلولہ فیہا امر وحضور ذاتی لذاتی من غیر متابعۃ الغیر امر آخر وبینہما بون بعید فیجوز ان یکون مناط العلم ہو الاول فلا یتم الدلیل انتہی وجہ الرد ظاہر فان کفایۃ وجود الاثر وعدم کفایۃ وجودی لی بلا واسطۃ امر لا یقبلہ العقل السلیم وللاتحاد الصرف وسعۃ یجب سد بابہا **قولہ** کما ینادی الصدر الی الصدر ای ینادی باول کلام السید المحقق وہو قولہ ان التعقل ہو وجود الشئ وحصولہ للذات المجردۃ الی انہ حاصل کلام الشیخ الاول علی کل من المعانی الثلثۃ المذکورۃ اما اذا کان بمعنی وجودہا لنفسہا ولغیرہا استکمالا لہا واستکمال غیرہا بہا فلانہ ثبت منہ ان وجود المجردات والنفس لاستکمال النفسہا فلا بد ان تدرک ذواتہا سواء کان حصولیا او حضوریا فعلم ان تعقل الشئ وادراکہ لیس الا حضورہ عندہ وحصولہ وتحققہ للذات المجردۃ سواء کان بواسطۃ الصورۃ او بدونہا تلک الواسطۃ واما علی تقدیر ان یکون المراد بہا الوجود لنفسہ ولغیرہ وجودہ بوجود مستقل وغیر مستقل فلانہ ثبت منہ ان النفوس والمفارقات موجودۃ بوجود قائم بذاتہ لا تحتاج الی امر آخر ولذلک تدرک ذواتہا فعلم منہ ان الادراک ہو حصول الشئ عند المجردۃ واما علی تقدیر ان یکون المراد بہا الحضور عند نفسہ وعند غیرہ فلانہ ثبت منہ ان النفوس والمفارقات حاضرۃ عندہا ولذلک تدرک ذواتہا فعلم ان الادراک ہو حضور الشئ عند المجردۃ **قولہ** والعجز الی العجز ای ینادی آخر کلام السید المحقق وہو قولہ فالمجردات لما کان وجودہا لانفسہا الخ الی حاصل کلام الشیخ الثانی وحاصلہ ان المجردات من العقول القدسیۃ والنفوس المجردۃ لما کان وجودہا لنفسہا بای معنی اخذ من المعانی الثلثۃ وقد عرفت ان مناط العلم حصول الشئ عند ذات المدرکۃ وحضورہ لدیہ ووجودہ لہ فلا جرم تدرک ذواتہا الادراک حضوریا من غیر احتیاج الی حصول الصورۃ **قولہ** وحصولہ الخ قال فی المنیۃ انما اصبح الی بیان الحصول لیظہر الارتباط بین الشرط والجزاء اعنی قولنا لما کان وجودہا لنفسہا الخ ویصح التفریع بقولہ فتعقلہا فافہم انتہت محصلہ ان الشرط فی قولہ لما کان وجودہا لنفسہا ان تعقلہا ایضا بذاتہا لا یرتبط بالجزاء لان وجودہا لنفسہا اعم من ان یکون بواسطۃ اولا بواسطۃ او بغیر واسطۃ فلا یستلزم کونہ حضوریا ولا یصح التفریع بقولہ فتعقلہا الخ ایضا فلذلک صحح الی الحصول بحیث یظہر منہ ما اخفاہ السید المحقق **قولہ** وحضورہ عندہا اما بواسطۃ الخ ہذا صریح فی ان الحضور اعم من ان یکون بواسطۃ الصورۃ او بغیرہا ولذلک عرف بعضہم العلم بالحاضر عند المدرک وادعی انہ یشمل جمیع انحاء العلوم بخلاف حصول الصورۃ من الشئ عند العقل او الصورۃ الحاصلۃ من الشئ عند العقل فانہ لا یشمل الا الحصولی فاندفع ما اورد علیہ من انہ کما ان تعریفہ بالحصول لا یشمل الا الحصولی کذلک تعریفہ بالحاضر لا یشمل الا الحضوری والتحقیق ان الحصول والحضور والوجود کلہا الفاظ مترادفۃ نعم قد یخص الحصول بما یوجد فی الذہن بالواسطۃ والحضور بما یوجد بغیر الواسطۃ وہو المتعارف فی بحث العلم **قولہ** متحدۃ معہ قد یقال الحاصل فی الذہن ان کان مساویا للہویۃ الخارجیۃ تلزم المحالات الکثیرۃ کأن یکون الذہن حارا وبارداً عند تصور الحرارۃ والبردۃ وکون الذہن طویلا عریضا عمیقا عند حصول زید فیہ وان لم تکن مساویۃ معہ فلم تکن الہویۃ حاصلۃ فی ذہننا معقولۃ لنا وجوابہ ان الحاصل نفس الماہیۃ لتلک الہویۃ فیتنافیان فی الاحکام وذلک الحاصل ماہیتہا بحذف المشخصات فلا یلزم ان لا تکون الہویۃ معقولۃ لنا صلا وہذا ہو سبیل حصول الاشیاء فی الذہن **قولہ** وحضور الصورۃ العلمیۃ عندنا وکذا جمیع صفاتہ الاضافیۃ واما الانتزاعیۃ فلا یعلمہا حضوریا بل حصولیا فتعلم علم النفس بذاتہا وصفاتہا حضوری لیس علی الاطلاقہ وبہ ظہر سخافۃ ما ذکرہ العلامۃ الجرجانی فی شرح المواقف حیث صرح بان العلم

ل علم بہی وحضور الصورۃ العلمیۃ عندہ فتعلم ۱۲

وما شغلوا العلائق السبولي ثم فارقني وابكى على فراقه قوله فانهم 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 الطلاقية 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 المعنون والملحوظ بان كان المحكوم عليه بالحكم المذكور ههنا مجموع المحيث والحيثية فهو النوع الاول وتسمى بالتقييدية المنوعة
ومن خواصها انها توجب التغاير بالذات لتغاير المجموع بالمجموع الآخر كقولنا الكلمة من حيث كونها دالة على معنى غير مستقل حرف
ومن حيث كونها مستقلة ودالة على احد الازمنة الثلثة فعل ومن حيث كونها مستقلة غير دالة على احد الازمنة الثلثة اسم فهذه الحيثيات
الثلث كلها تقييدية موجبة للتكثر والتغاير بالذات فان المحكوم عليه بالحرف والفعل والاسم ليس نفس الكلمة والا يلزم اتحادها من حيث
الذات بل الكلمة مع حيثية من الحيثيات المذكورة اي المجموع فلذلك صارت هذه الثلثة متغايرة في ما بينها وان كانت معتبرة في
العنوان واللحاظ 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 بالعوارض الذهنية علم ومن حيث كونها ممكنة
بالعوارض الخارجية معلوم بالعرض فان هاتين الحيثيتين معتبرتان في اللحاظ فقط دون الملحوظ والا يلزم التغاير الذاتي بين اشخاص النوع ولكذلك
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 ورده السيد المحقق في المنسية وفي حواشيه على الحاشية الجلالية واختار ان التغاير بينهما اعتباري وعليه المحمود واما العلم الحضوري
فاتفقوا فيه على ان لا تغاير ذاتا ههنا انما الخلاف في التغاير الاعتباري فذهب البعض الى ثبوته قياسا على العلم الحصولي وانكره السيد
المحقق وهو الحق الحقيق بالقبول قوله فالحاصل آه 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 بانفسها من غير
احتياج الى صورة اخرى كذلك يدل على اتحاد العالم والمعلوم ايضا فان العاقل في علمها بذواتها ليس الا نفس ذاتها وهي معلومة ايضا
فثبت اتحادهما ايضا وضبط المرام ههنا ان كلا من العاقل والمعقول والعقل متغاير ولو اعتبارا في العلم الحصولي فان العالم هو
النفس والعقل هو الصورة والمعقول بالذات هو نفس الماهية المعراة وبالعرض هو نفس الموجود الخارجي واما في الحضوري فقد يتحد الكل كما في
علمنا بذواتنا وعلم العقول القدسية والواجب بنفوسها وقد يتحد العقل والمعقول فقط دون العاقل كما في علم النفس بصفاتها الا قائمة
وقد يتحد العاقل والعقل دون المعقول كما في علم الواجب الاجمالي على راي المحققين فان العالم هناك ليس الا ذاته وهي منشأ الانكشاف
فاتحد العاقل والعقل دون المعقول فان المعقول ههنا هو الممكن وبعبارة اخرى 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 ما اوجده في الخارج على ما
تحقيقه قوله فان العاقل ههنا اي في علم المجردات والنفوس بانفسها قوله فهو بهذه الحيثية اي حيثية كون وجوده له قوله فمن توهم

الذهني فهم على 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 بعلمنا بذواتنا اما ان يكون بين علمنا وبين علمنا بذواتنا هو ذواتنا بالذات وغير ذواتنا بالاعتبار والشئ الواحد قد يكون له اعتبارات شتى فلا يلزم التسلسل لانقطاعه بانقطاع الاعتبار والتغاير الاعتباري كاف في الحصول والاضافة فان المعالج لنفسه معالج باعتبار آخر وليس بكاف للايجاد فاندفع الايرادان المذكوران وتبعهم المحقق الدواني وجماعة وقد شنع عليهم جماعة من المحققين ومنهم السيد المحقق بانه كيف يظن ان علم المجرد بذاته يحتاج الى حيثية تقيدية فيه بان يكون في ذاته بازاء العالمية شئ وبازاء المعلومية شئ آخر وقياسهم ذلك على المعالج والمستعلج فاسد لوجود التغاير الاعتباري هناك لا ههنا وذلك لان التغاير الاعتباري عبارة عن ان يوجد في ذلك الشئ امران تصدق احدى الحيثيتين باعتبار احدهما وباعتبار آخر كما في المعالج والمستعلج في الامراض النفسانية فان مصداقهما وان كان واحدا بالذات وهو النفس ولكن في مصداقيه 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 ولا كذلك 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 فهي بنفسها علم وعالم ومعلوم والحيثيات انما اعتبرت بعد الصدق والسر فيه ان العلم الحضوري انما يكون بحضور شئ 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 الذات اذا لاحظها المدرك مع تلك الحيثية فيكون لها في تلك الملاحظة ارتسام لا حضور ذهني عنده فلم يتحقق العلم الحضوري حضوريا فاذن مصداق العاقل والعقل والمعقول ههنا واحد وهو النفس من حيث هي هي من دون التغاير في المصداق فظهر انه قد اشتبه على القائلين بالتغاير التغاير قبل الصدق بالتغاير بعد الصدق والمطلوب ذاك لا هذا والثابت هذا لا ذاك واما الجواب 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 غير 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 شئ عند شئ في علم المجردات بانفسها انما هو بمعنى عدم غيبوبة شئ عن شئ وعدم غيبوبة شئ عن شئ ليس اضافة حتى يحتاج الى تغاير المنتسبين كما لا يخفى على المتامل قوله حيث قال في الحاشية القديمة التي المتعلقة بشرح التجريد الجديد ولتنبهك 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 لشرحه جمهور من الفضلاء وقصد لحله جمع من الاذكياء فاول من شرحه تلميذه جمال الدين حسن بن يوسف بن مطهر الحلي شيخ الشيعة المتوفى سنة ٧٢٦ ست وعشرين وسبعمائة ثم شرحه العلامة شمس الدين محمود بن عبد الرحمن بن احمد الاصفهاني المتوفى سنة ٧٤٩ ست واربعين وسبعمائة سماه بتشييد القواعد في تجريد العقائد واشتهر هذا الشرح بين الطلاب بالشرح القديم وعليه حاشية عظيمة للعلامة

لے اسی مولانا محمد بن الخطیب الرازی رح ۱۲ منہ مدظلہ
۲ے ای مولانا نصیر الدین الطوسی ۱۲ منہ مدظلہ
۳ے ای مولانا جلال الدین الدوانی رح ۱۲ منہ مدظلہ

السيد الشريف الجرجاني المتوفى سنة ٨١٦ ثمانمائة وست عشرة وثمانمائة ثم شرحه المولى علاؤ الدين علي بن محمد القوشجي المتوفى سنة ٨٧٩ تسع وسبعين وثمانمائة شرحا لطيفا ممزوجا واشتهر باسم الشرح الجديد وكتب عليه المحقق جلال الدين محمد اسعد الصديقي الدواني المتوفى سنة ٩٠٧ سبع وتسعمائة حاشية لطيفة اشتهرت بالقديمة الجلالية ثم كتب معاصره المولى صدر الدين محمد الشيرازي المتوفى سنة ٩٤٩ تسع واربعين وتسعمائة حاشية على ذلك الشرح ايضا واهداها 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 ويقال لهذه الحواشي الطبقات الصدرية والجلالية فلما مات الصدر وفات عنه اعادة الجواب كتب ولده الفاضل غياث الدين منصور الحسيني المتوفى سنة ٩٤٩ 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** لتغاير المعلج 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 اشتبه 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 وهو ليس باضافة حتى يكون العلم والمعلوم بهذا النحو متغايرين ولو بالاعتبار هذا ما ذكروه في دفاترهم واعترض عليه افضل المحشين في حواشي شرح السلم للقاضي بان العلم بالمعنى المصدري ينتزع عن الذات العالمة نفسها اولا 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 العاقلة نفسها وانا لا اجتري على ذلك نعم لما دل البرهان القاطع على ان علم الواجب بذاته نفس 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 منه 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 ههنا بخلاف العلم الحصولي فان العالم هناك النفس والعلم نفس الصورة والمعلوم الموجود الخارجي وليس غرضهم ان انتزاع العالمية والمعلومية من الذات العاقلة لا يقتضي المحيثيتين لكل منهما حيثية على حدة وما ذكره من حديث عدم انتزاع مفهوم العلم عنها ايهام عليهم من دون ان يطلب منهم واعجب منه انكار انتزاع المعنى المصدري من ذات الواجب تعالى فانه مخالف لتصريحات الفلاسفة ولبداهة التعقل ايضا ولم يفهم ان كل ما يوجد فيه العلم بمعنى ما به الانكشاف لا بد ان ينتزع عنه العلم بالمعنى المصدري فقوله حكمنا بان العلم الخ صلوا به ان يقول حكمت اذ لم يسبقه مسابق في هذا القول فكون علم الواجب نفس ذاته لا ينافي انتزاع العلم بالمعنى المصدري الا في زعمه فانظر بعين الانصاف وتجنب عن طريق الاعتساف

لصاحبه الفقير
المولوى
فضل حق
الخيرآبادي
رح ١٢
منه
مدظله
١٠٧

قوله فقوله كيف آه تمهيد لدفع الايراد الذي اورده الفاضل المعاصر على السند يلي تقرير الايراد ان القائل بتغاير الحيثية انما يقول في العنوان
والملحاظ فقط دون المعنون والحقيقة كما في العلم الحصولي ومعلوم اتفاقا فالمعقول عندهم نفس ذات المجردات الملحوظة بحيثية وهو العاقل ايضا
من حيث اللحاظ بالنسبة الاخرى لا ان 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 وتحرير 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
وهذا 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 ههنا 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 السند يلي 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 فتذكر ما 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 في 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 وهو الشيء 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 به اي 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 لقدمه على قوله مما ينبغي ان يعلم
قوله لان الذات الماخوذة الخ توضيحه على ما افاده جدي واستاذي 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
نفسا انضمامية للعالم كعلم النفس بصفاتها الانضمامية واما ان يكون عينه كعلم النفس بذواتها واما ان يكون معلولا له كعلم الواجب
بالتفصيل 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

والعاقل والمعقول في علم المجردات بانفسها ومحصول عدم الورود ان وصف العاقلية والمعقولية مما يجب للنفس مع وجود استعداد الشيء فرع امكانه
وان ليس فليس قوله والانصاف بشيء ممكن مسبوق بالاستعداد هذه المقدمة احسن المقدمات التي يستدل بها على ثبوت الشيء وعليها 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 بحضوريا هذا خلف وقال بعض الناظرين تقليدا لابيه رح فيه انه لا يلزم من عدم اتحاد العقل والمعقول والعاقل في علم الشيء بنفسه
ان يكون علمه بحصول صورته بل انما يلزم ان يكون العلم زائدا وهذا لا يلزم المستلزم اذ التحقيق ان العلم مطلقا عبارة عن الصفة القائمة بالنفس
فان كانت تلك الصفة متعلقة بالشيء بواسطة الصورة فالعلم حصولي والا فحضوري انتهى اقول انت تعلم ان مبنى هذا التحقيق على
ان العلم ليس عبارة عن الصورة الحاصلة بل هو عبارة عن صفة زائدة على الصورة ينكشف الشيء عندها تعلقها به بواسطة او لا بواسطة
ومبنى هذا البحث على ان العلم هو الصورة العلمية على ما هو مستقر في اذهانهم كما يدل عليه عبارة التعليقات فالايراد باحد هما على الآخر
ليس من شان المحصلين نعم لو ذكره بعنوان التحقيق كما فعله من قلده لكان له وجه لكن سح يطالب 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 ذكره في التعليقات لكنه لا يستقيم على مذهب السيد المحقق القائل بان العلم عبارة عن حالة اخرى تحصل عند الصورة
العلمية فان دلائل 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 وح فيطالب بالفرق بينهما فافهم ولا تسرع في الرد
والقبول قوله فانه كالنتيجة لجميع ما سبق انما قال كالنتيجة لانه ليس بنتيجة لما سبق اذ لا يدل 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 سواء كانت في الملحوظ او في اللحاظ ليس بحاضر عند المجرد انما الحاضر عنده نفس ذاته من حيث هو هو وبمثله كما اشرنا اليه على
ان العلم الحصولي لا يكون الا بحصول صورة فاذا لم يكن العلم عين المعلوم لا بد ان يحصل صورته منه عنده وبظهر سقوط قول بعض الناظرين في الحاشية
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 سواء كان العلم الحضوري بذاتنا او صفاتنا او غيرذلك قديما كان او حادثا قوله ما يلفظ به المراد
وجهها اي من النقاب وغيره فقول السيد المحقق سينكشف عنك غطاؤه مشتمل على الاستعارة المكنية والتخييلية والترشيح قوله لانها
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 المجوهرية وعدم العرضية ونحوهما والثبوتية تنقسم الى قسمين الانضمامية والانتزاعية فالمشتهر
ان علم النفس بصفاتها حضوري ليس المراد منها الا الثبوتية الانضمامية واما السلبية والثبوتية الانتزاعية فليست كما حققنا سابقا
لانها من الامور الاعتبارية فلا يكون علمها الا بحصول الصورة ولعلك تفطنت من ههنا انه كان الاولى للسيد المحقق ان يقيد بالمراد
من الصفات الصفات الانضمامية الخ قوله فلا بد في علمها من الحصول قال بعض الناظرين فيه انه لو تم هذا لزم على الشارح حتى لا يكون
علم العلم الحصولي علما حضوريا لان العلم الحصولي عنده عبارة عن الحالة الادراكية المنتزعة عن الصورة ولا شك انها من الامور الغير الخارجة

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 مع حضوره ثم ما الزمه على السيد المحقق بناء على ان المحالة الادراكية من الامور المنتزعة امتراء محض اذ المحالة 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 قد الثاني ان صفاته ليست عينه ولا غيره وهو قول الاشاعرة منهم والثالث ان صفاته عينه لا زيادة فيها والكثرة 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 لامحالة فتكون زائدة عليه واورد عليه بانه لا يثبت الا وجود مبدء الاشتقاق فيه لا كونه زائدا عليه واما الفرقة الثانية فقد استدلوا على مدعاهم 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 امر ان ذات وصفة بل الكمالات التي تحصل لنا بسبب الصفات تحصل له بنفس ذاته وبذاته لا بامر آخر فيه قال المحقق الدواني في شرح العقائد العضدية مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول وقد سمعت من بعض الاصفياء انه قال عندي ان نجاة الصفات وعدم زيادتها لا يمكن الا بالكشف ومن استدل بالكشف فانما يقول به اذا كان له باعث على عقله بحسب الفطرة والكشف فلا كلام لنا معه قوله بعين ما ذكره من الحجة القاطعة والبينة الساطعة وذلك بان يقال ان العلم والعالم والمعلوم كلها متحدة في علمنا بانفسنا وعلم العقول بنفسها لما مر من التحقيق فيكون كذلك في علم الواجب ايضا بالطريق الاولى اذ النفس مع كونها منغمسة في تعلقات المادة لما لم تحتج الى امر آخر سوى ذاتها فما ظنك بالواجب المنزه عن جميع النقائص ولهذا اثبتت عينية صفة العلم له تعالى بهذا التقرير ثبتت عينية سائر الصفات له اذ كلها متساوية الاقدام ولا قائل بالفصل وبه ظهر انه كان الاولى للفاضل المحشي ان يقول وكذا سائر صفاته بدل قوله جميع صفاته واندفع ما عرض لبعض الفضلاء من ان الدليل الذي سماه المحشي حجة قاطعة لا يدل على عينية العلم ايضا فضلا عن عينية جميع الصفات قوله فتدبر لعله اشارة الى دفع ما يرد على الحكماء في قولهم بعينية الصفات للواجب تقريرا لايراد انه لو كانت صفاته عينه ذاته للزم ان يكون العلم نفس القدرة والقدرة نفس الارادة وكذا 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 المسهالوي انتهت قوله الاحد ان يتوجه عليه اي على ما ذكره السيد المحقق لاثبات ان علم الصور الذهنية منها وقوع النسبة اولا وقوعها علم حضوري ليلزم ان يكون التصديق حضوريا من لزوم اجتماع الامثال وليعلم اولا ان اجتماع المثلين عبارة عن وجود فردين من النوع الواحد كصورة عمرو مثلا في محل واحد فان لم يمتنع الامتياز بينهما بوجه لا يكون مستحيلا والمستحيل منه اذا لم يمتنع الامتياز بينهما وثانيا ان الامتياز الرافع للاستحالة 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 فان الاجتماع بهذا النحو ليس بمحال لاختلاف الزمان وقد يكون بحسب اختلاف الجهة والمستعد وان اتحد الزمان والمحل كصورة العقل الاول

لعله اي مولانا جلال الدين الخ منه ظله

فالواجب تعالى عن جميع الاقسام

عن الفاضل المحشي

كيف وان المحشي

الذي ذكره

الاعاظم

الشيخ كمال الدين

منه ظله

لعله اي

فتدبر قوله

يلزم اجتماع

المثلين قال

بعض الاعاظم

لا محالة يتجزء

غلام محيي

راجح

صورة العقل الثاني القائمتين بالنفس في وقت واحد فانهما وان اتحدتا في النوع والذاتي اعترف الخصم بتمايزهما بحسب استعداد النفس
وجهة القبول هذا اذا جعل كل واحد من المعقولات العشرة شخصا للعقل المطلق النوع واما لو قيل بان كل واحد منها نوع منحصر في فرده
كما ذهب اليه بعض الفلاسفة فلا كذا قيل اقول زمان حصول صورة العقل الاول في النفس مغاير لزمان حصول صورة الثاني فيها
لاستحالة توجه النفس في آن واحد الى شيئين مختلفين على ما هو مذهب الجمهور هذا المثال مثال 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 كان
مستقيما البتة ومثل بعض الناظرين لهذا التغاير بافراد الجسمية القائمة بالهيولى الاولى فانهم حكموا بان الصورة الجسمية باهية
واحدة نوعية ومحلها هيولى العناصر ايضا واحد يقوم به افرادها المتماثلة في زمان واحد وانما جوز واذلك لاختلاف الاستعدادات
والجهات فمن جهة استعداد الهيولى للصورة الشخصية كصورة النار مثلا تحصل هذه الصورة ممتازة عن الصور الاخر من جهة استعداد
للصورة الشخصية الاخرى تحصل تلك اقول اثبات كون الصورة الجسمية باهية 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 فيراد مثل هذا المثال
ليس من مثالي 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 للهوائية وان كان هذا الاختلاف باختلاف الاستعدادات وذلك انهم استدلوا على استحالة
اجتماع المثلين بالمعنى الذي ذكرنا بوجوه مذكورة في المواقف وغيره منها انه يجب على تقدير اجتماع المثلين عدم تمايزهما بالذات والعوارض
ايضا فلا اثنينية فالمثل لا يفرع الاثنينية وفيه ان الراد عدم التمايز في نفس الامر فنمنع لجواز تمايز المثلين عند الاجتماع بعوارض مستندة الى اسباب
مفارقة ودوران المحل وان الراد عدم التمايز عند العالم فالملازمة ممنوعة والاستحالة فيه منها انه اذا اجتمع سوادان مثلان في محل واحد جاز ان يبقى عنه احدهما
بقاء والآخر فانتفى احد المثلين جاز اتصافه بضد المثل لاستحالة ارتفاع النقيضين فذلك 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 اما الاول
فلجواز ان يكون المثلان مجتمعين اجتماعا لزوميا فلا يجوز زوال شيء منهما عن الآخر واما الثاني فلجواز 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 فلا يلزم ارتفاع النقيضين ولا ضد لك
لامساع للمنعين المذكورين ومنها انه لو جاز اجتماع المثلين لم نحكم بان القائم بالمحل المعين سواد واحد لكنا نجزم بذلك
وفيه ان اللازم ملتزم والجزم بوحدة السواد لعله من اغلاط الوهم وذهب كثير من المعتزلة الى جواز اجتماع المثلين مستدلين كما صيد كره
الفاضل المحشي وستعرف ما له وما عليه والحق ان الحكم باستحالة اجتماع المثلين مما يحكم به العقل السليم والوجدان المستقيم لا يحتاج الى
تجشم الاستدلال عليه فما نعين النظر ورافعا انهم استدلوا على ان علم النفس بصفاتها الا نصامتية حضوري هذا الظاهر ما نقله
علم النفس بصفاتها كالصورة العلمية حصولي صورة فيقوم فردان من نوع واحد في محل واحد في زمان واحد احدهما الصورة العلمية
وثانيهما الصفة المعلومة متميزين منهما امتيازا 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 بحصول صورة اخرى
لهذه الصورة فيلزم اجتماع المثلين الآخر وبهذا فيلزم اجتماع الامثال في محل واحد في وقت واحد بدون الامتياز ولا يخفى على الفطن ما في هذا
الاستدلال من الفساد لاستلزامه عدم اتصاف النفس بالاوصاف الانتزاعية واللازم باطل اجماعا فالملزوم مثله وجه الملازمة ان
الاوصاف الانتزاعية من متصورات النفس فيجتمع المثلان اي الاوصاف الانتزاعية باعتبار كونها صفة لها وصورها 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
وبصورتها 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 يورد عليه بطريق الحل ان الصورة الحاصلة الصفة الانضمامية
موجودة في الذهن بوجود ظلي وتلك الصفة موجودة بوجود اصلي خارجي فصورتها تكون مغايرة لها في نحو الوجود فلا يلزم اجتماع المثلين المستحيل
وخامسا ان كمال السيد فقيرا ورد على 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 وسادسا ان غرض السيد المحقق من قوله الا 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 ووقوعها وقد تقرر ان علم النفس بالصور الذهنية حضوري والا يلزم اجتماع
المثلين بل الاشكال على ما مر تقريره والتصديق هو ادراك وقوع النسبة اولا ووقوعها فيكون التصديق علما حضوريا فذعت الضرورة
الى التعميم المقسم والا يلزم تقسيم الشئ الى قسمه ومباينه وسابعا انهم ومنهم المصنف ذكروا ان العلم الحضوري مبرأ من التصديق والتصور معا
من خواص العلم الحصولي وعليه بنوا تخصيص المقسم بالحصولي فان التصور هو حصول صورة الشئ في العقل والتصديق ليستدعي التصور الذي
هو كذا شرطا او شطرا فلا بد ان تخصص 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 اليها
لزوما بينا من حيث لا يعلمون واجيب عنه بان الصورة العلمية تصور وتصديق من حيث كونه صفة انضمامية للنفس وعلما للاشياء
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

ل ای علی الدلیل الاخیر لکون علم النفس حضوریا منه ظله ش ای مولانا الملة والدین الکنتوری منه ظله ل هذا التقریر لیشمل ما لا یستلزم عدم وجوده انتفاء دلیل الخصم فی تقریر المعارضة قوله فیکون الخ کما فصله الاستاذ دام ظله فی الهدیة المختارة شرح الرسالة العضدیة قوله فذعت الضرورة الی ان الخ

بالعرض فلا اعتبار له في مقام التقسيم ونظيره ان الحيوان مثلا منقسم الى الناطق وغير الناطق ويلزم منه انقسام الماشي اليه مع ذلك فلا يعتبر في التقسيم الا الحيوان لكونه منقسما اليهما بالذات فافهم فانه مما يعرض ويستنكر ولعل التحقيق بدوره 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 والارتسام 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 وأجاب عنهما الفاضل[1] البكتي 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 مرادهم **اقول** هذا مخالف لتصريحاتهم بان التصديق ليستدعي التصور بمعنى حصول الصورة ومنها عبارة المصنف في هذا المقام والذي يظهر بالتامل الصادق هو ان التصديق مغايرين الاول الاذعان والثاني للاذعان الحاصل والموقوف على التصور بمعنى ارتسام الصورة انما هو الثاني والموجود في الواجب انما هو الاول وكذا التصديق بقولها انا موجود وغيره من القضايا التي يكون علم احد طرفيه حضوريا فافهم ولا تزل **قوله** بالنقض المشهور ان النقض عبارة عن 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[2] 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** لا حد 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 ومعلوماتها 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 فيهما بل قد يكون التمايز بحسب اختلاف الاستعدادات والجهات وهذا التمايز موجود ههنا البتة فمن حيث ان النفس قابلة للصفات صار محلا للصفات الانضمامية ومن حيث انها قابلة لعلمها ومستعدة لحصول صورها صار محلا للصور العلمية فلم يلزم اجتماع المثلين المستحيل **قوله** لزوم اجتماع المثلين المستحيل المنع انما يرد على القيد دون المقيد والحاصل ان المحال البين بالازم دليل بالازم ليس بمحال **قوله** كما صرح به الحشي 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 المستحيل 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 حي في النفس مثلان وجودها والوجود المتصور فانه باعتبار حصوله في الذهن صورة شخصية قائمة بالنفس لكونه علما جزئيا فيكون فردا للوجود المطلق كما ان وجودها فرد منه فيجتمع المثلان في النفس وجه الدفع ان المستحيل من اجتماع المثلين انما هو ما لا تمايز فيه اصلا وههنا التمايز موجود بين وجود النفس والوجود المتصور بحسب اختلاف الاستعداد والجهة على ان الممتنع هو

[1] اي الفاضل عماد الملة والدين البكتي

[2] انما قال فالاولى لانه يمكن ان يجاب عن الاول بان النقض ههنا بمعنى المنقول وعن الثاني بان المراد بالتخلف معناه اللغوي لا الاصطلاحي

ان يقوم المثلان بمحل واحد على نحو واحد انضماما او انتزاعا وليس قيام هذين المثلين كذلك واما ذكره صاحب المواقف في جواب هذا الاستدلال
من انا لانسلم ان تصور الوجود بحصول الصورة بل يكفي حضور النفس وذلك كما نتصور ذاتنا بذاتنا فلا يلزم اجتماع المثلين فسخيف جدا اذ كما تمتنع
عليه سابقا قوله والتمايز بين المتحدين في الخ ففيه ازاحة لما يقال الصورة الذهنية وعلمها لما كانا حصولين للنفس ارتفع الامتياز بينهما
فيلزم اجتماع المثلين المستحيل فحاصل الازاحة لايخفى على متامل ماقررناه سابقا قوله لايتوقف على اختلاف المحل شخصا حتى يقال ان المحل
ههنا واحد وهو النفس فيلزم اجتماع المثلين قوله كما لهيولى 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 لاتمايز بينهما لارتفع الامان عن الحس لجواز ان يكون
السواد المحسوس واحدا سوادات كثيرة وبالجملة كل مايرى انه شئ واحد ويحكم عليه حكما قطعيا واقعيا انه واحد يحتمل ان يكون متعددا
وهو هادم للاساس اليقين في هذا دليل قوي لاستحالة اجتماع المثلين وما ذكره من الرد عليه فهو مردود كما ستعرف قوله لانا لانجد باسا الخ
بيان لما في المبنى عليه وتقريره ان بطلان التالي ممنوع فان الحس يغلط كثيرا ويظن 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 الاترى الى ان الجسم التعليمي وهو الكم الساري
في جهات الجسم الطبعي الثلث القابل بالذات للانقسام الى الجهات غير الجسم الطبعي 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 الى الصورة الجسمية
ويعتقد التغاير بين الجسم التعليمي والطبعي ثم اذا وقف على دلائل المشائين يقول انهما متحدان لاتمايز بينهما وبهذا فهل هذا الا الغلط ولا يخفى
على الفطن مافيه من السخافة فان كون الحس غالطا كثيرا لايقتضي رفع الامان عن الحس ولايجوز الاجتراء على القول بانه لاباس في الارتفاع
انما علمت ان غلط الحس انما يقع بسبب الاشتباه فاذا تامل حقيقة الامر يحكم بخلافه فان جالس السفينة المتحركة يحكم بان ما دى الى راسه
يتحرك 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 لايقع الغلط كثيرا فيه فالقول بجواز ارتفاع الامان عن الحس من الافاحش كيف
ولو كان كذلك لم يصح الحكم بصدق القضية وكذبها لان الصدق عبارة عن مطابقة النسبة للواقع والكذب عبارة عن عدم مطابقتها ولما
ارتفع الامان عن الحس فلا يمكن ان يحكم على المحسوسات حكما واقعيا بالوحدة او التعدد ولو ازمها فضلا عن غير المحسوسات وهل هذا الا سفسطة
فان قلت يمكن الحكم بالصدق والكذب حسب اعتقاد المتكلم وظنه وان لم يعلم الامر الواقعي قلت فهذا ميل الى مذهب النظام من المعتزلة
ومن سلك مسلكه من ان الصدق عبارة عن مطابقة الخبر لاعتقاد المخبر وكذبه عدم مطابقته وقد ابطله علماء البيان والمعاني باحسن وجه
من شاء الاطلاع عليه فليرجع الى شروح تلخيص المفتاح وغيرها على انهم صرحوا ان القضايا المحصورة يحكم فيها باعتبار نفس الامر لا باعتبار التقدير
او الاعتقاد ولما ارتفع الامان عن الحس يلزم ان لايصح حكم واقعي ايضا لو كان كذلك لبطل اساس القطع في المحسوسات اذ القطع
عبارة عن حكم جازم واقعي لازم ولما ارتفع الامان عن الحس لزم ان لايمكننا الجزم بقولنا هذا واحد وهذا اثنان فما ظنك لغيرهما ومع قطع
النظر عن ذلك نقول يلزم عليه ان لايمكن للانبياء عليهم الصلوة والسلام ايضا الحكم بوحدة شئ محسوس او تعدده لارتفاع الامان عن
الحس والتزام ذلك مما لاينبغي ان يجترئ عليه وبالجملة فالقول بارتفاع الامان عن الحس تلزم عليه مفاسد كثيرة واستحالات عديدة فاحفظ
تاملونا عليك فلعلك لاتجده من غيري قوله اذ الحس قد يغلط كثيرا اقول قد يتوهم ان الجمع قد التي بين التقليل مع الكثرة بكاد ان يكون

اجتماع المتضادين في دفعة بوجهين الاول ان قد يستعمل بمعنى التحقيق ايضا على المضارع في بعض المواضع فليكن هذا الموضع ايضا معهودا والثاني ان القلة والكثرة امران اضافيان فيمكن اتصاف شيء بهما باعتبارين فغلط الحس وان كان قليلا بالنسبة الى الصحة لكنه في نفسه كثير البتة 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** ادعاء محض قد عرفت ان القول بجواز ارتفاع الامان قول باطل وان دعوى استحالة صحيحة **قوله** كيف وان الجسم الخ هذا هو الذي عزا المعتزلة فقالوا بجواز اجتماع المثلين في حاصله ان الجسم الابيض كالثوب مثلا يلقى في الصبغ فيغلبه كدرة ثم يغيص في الصبغ فيغلبه كدرة ثم سواد ثم حلوك وليس ذلك الا لتضاعف افراد السواد المطلق فاجتمع المثلان بل الامثال فان الكدرتان اجتمعتا والسوادان كذلك والحلوكيتان والحلوك سواد ان ولا تمايز بينهما واجاب عنه صاحب المواقف بان كل واحد من الالوان المذكورة لون مخالف للآخر بالشدة والضعف وتوارد هذه الالوان على الجسم بدلا وبالتالي 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 في اجتماع المثلين **واقول** العجب من المعتزلة حيث جوزوا في جواب استدلالنا بارتفاع الامان عن الحس ثم حكموا قطعا بان الكدرتين اجتمعتا والسوادان كذلك لاحتمال ان يكون جسم غالطا وتكون الكدرة مثلا كدرة واحدة او ثلث كدرات **وبهذا قوله** فليتامل اشارة الى الابحاث التي ذكرناها **قوله** واما تقرير النقض الخ تحرير النقض يقتضي تقرير مقدمات الاولى ان المراد من حصول شيء المعلوم او صورته عند العلم به في الذهن هو ما اجمع عليه الحكماء وانكره المتكلمون وتحرير النزاع انه لا شبهة في ان النار مثلا له وجود عيني يظهر به عنها آثار ما 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 به 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 ان التعسر يلاق بعض المتكلمين ذكر ذلك في وجوه الانكار انه لو اقتضى تصور الشيء حصوله في ذهننا لزم كون الذهن حارا باردا عند تصور 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 اذ 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 وبالجملة ماهياتها وصورها فلا تنفي اذ كون الشيء حارا او باردا او مستقيما او مستديرا او غيرها موقوف على كون هذه الاشياء قائمة بالشيء قياما اصليا واما قياسها الظلي فلا يوجبه فلا يلزم اتصاف الذهن بالحرارة والبرودة واخواتهما 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 فكونها لازمة او ملزومة وكون الممتنع مثلا اخص من المعدوم يكون المعتبر ملحوظا اليه 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 وهذا الدليل اقوى الادلة ويكاد ان يكون بديهيا **قوله** واما اجاب عنه الامام الخ للرازي ان نمنع انا نتصور ما لا وجود له في الخارج بل كل ما كان نتصوره فله وجود خارجي بعضا

فلا حاجة الى الوجود الذهني فجيب عن هذه ذلك لانه ان اراد بالوجود الغائب عنا وجودها في العقول الفعالة كما يقوله الحكماء فهو قار على ما عنه
الاقرار 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
اهونهما 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
وهذان البرهانان واخواتهما لا تدل الا على ان للاشياء المعدومة في الخارج وجودا آخر ظليا لا يترتب عليه الآثار الخارجية ويصح به الحكم
عليها بالاحكام الصادقة الايجابية لان الاشياء بنفس وجودها الخارجي موجودة في الذهن حتى يلزم اتصاف الذهن بالآثار الخارجية
كالحرارة والبرودة كما زعمه المتكلمون لم 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 يشبه النزاع اللفظي وهو بعيد عن شان هولاء الكرام وان الحق الحقيق بالقبول في هذا المبحث هو مذهب الحكماء فاقدم فان الاقدام
من مزال الاقدام وان شئت زيادة تفصيل في هذا المرام فارجع الى كتب الحكمة والكلام المقدمة الثانية اختلف القائلون بالوجود
الذهني في ان الحاصل في الذهن بل هو شبح شئ او صورته بعد اتفاقهم على انه لا يحصل في الذهن نفس الشئ الخارجي من حيث هو خارجي والفرق
بين الشبح والصورة ان الشبح عبارة عن صورة الشئ المنتقشة في الذهن المباينة مع المعلوم تباينا ذاتيا كما ان شبح الفرس على الجدار
يغاير حقيقة الفرس فعلى هذا لا يكون العلم والمعلوم متحدين بالذات بل متغايرين بالذات وصورة الشئ عبارة عما اخذ عنه بعد
حذف المشخصات الخارجية بان يوجد الماهية المجردة عن العوارض الخارجية في الذهن فتكتنف بالعوارض الذهنية المناسبة للعوارض
الخارجية لتصير كاشفا للمعلوم الخارجي وعلما له 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 فانها تدل على ان متعلق الحكم لا بد ان يكون حاصلا عند العقل ممتازا اليه 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 المرتقين بانه انما 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 الهوية العينية فلو وجب وجود المحكوم عليه في القضايا وجب وجود الهوية
العينية ولم يكف وجود صورتها الذهنية لصدق الحكم سواء كانت الصورة مباينة معها او مشاركة معها فان وجود شخص من الماهية لا يكفي

فی صدق الحکم علی شیٔ آخر فان وجود عمرو لا یکفی لصدق الحکم علی زید فعلی هذا لا یکون القول بالوجود الذهنی مجدیا اصلا واما علی التقدیر
الثانی فلانه لما تعدی الحکم علی الصورة الموجودة بالوجود الظلی منها الی الماهیة العینیة مع کونها مغایرة لها وجودا وتشخصا فلما ذا لا یتعدی
الحکم علی الشبه منه الی ذلک الشیٔ انتهی کلامه بملخصه اقول لا یخفی علیک ما فیه من السخافة فانا نختار ان الحکم علی الشیٔ الموجود فی الخارج
ولما لم یکن وجوده من حیث هو هو فی الذهن والا لزم مفاسد کثیرة قلنا بوجود صورته المتحدة معه فی الماهیة ونحن لا نقول بوجوب وجود
المحکوم علیه فی الذهن بنفسه حتی یرد علیه لزوم وجود الماهیة الخارجیة فی الذهن انما نقول بوجوب وجوده اما بنفسه او بما یتحد معه فان
الحکم علی المتحد ما یمکن ان یتعدی الی المتحد معه ولا کذلک الشبهان المباین فان الحکم علی المباین لا یتعدی الی مباین آخر وما قال
من ان وجود شخص لا یکفی فی وجود الحکم علی شیٔ آخر لیس بصحیح کلیة انما یصح اذا کان بین الشخصین مباینة تامة کالشبح وذی الشبح
واما اذا کان بین الشخصین اتحاد فی الجملة فیصح حکم احدهما علی الآخر وما ذکره من ان وجود عمرو لا یکفی لصدق الحکم علی زید لیس بموقعه
فان بین زید وعمرو مباینة کلیة بحسب العوارض لا کذلک بین الصورة وذی الصورة فان الصورة العلمیة وان کانت شخصا وتبنیا
مغایرا للشخص الخارجی فی التشخص والوجود الا انها لیست بمغایرة له مغایرة تامة فان العوارض المشخصة بالماهیة فی الذهن مناسبة
للعوارض الخارجیة حاکیة عنها فیمکن تعدی الحکم علی هذه الصورة الی معلومها الخارجی وتعاکسا تفطنت من ههنا دفع ما ذکره علی التقدیر
الثانی ایضا بالجملة بما اوردناه علیهم لا ورود له علیهم اصلا وزعمه المساواة بین الصورة ومعلومها وبین الشبح وذی الشبح لا یصح نعم یرد علیهم
بطریق الحل انه لما جاز انکشاف المباین بالمباین کما فی علم الواجب فای مانع من تجویز انکشاف الشیٔ بشبحه المباین ههنا لان مدار
الانکشاف انما هو علی الحکایة لا علی الاتحاد واذا صح انکشاف ذی الشبح بالشبح صح تعدی الحکم من الشبح الی ذی الشبح ایضا لا من حیث
انه مباین معه بل حیث انه حکایة عنه وشبح له فقولهم الحکم علی الشبح المغایر للشیٔ لا یتعدی منه الیه فاسد وبعد التنبیه والتنبیه اقول
القول بحصول الاشیاء بانفسها وان کان مما ذهب الیه جمع کثیر وجم غفیر حتی کاد ان یکون مجمعا علیه وعلیه بنا کثیر من قواعدهم
المدونة فی کتبهم لکنه مخدوش بشبهات صعبة الدفع والمتاخرون وان تصدوا لدفعها لکن لم یات احد منهم بما یدفعها منها انهم صرحوا
ان العلم من مقولة الکیف ولا یستقیم هذا الا علی تقدیر حصول الاشیاء بانفسها فلا یصح
فان العلم علی هذا التقدیر هو المکتسب من صورة شیٔ مجردة عن مادته فصورة الجوهر جوهر وصورة الکیف کیف وصورة الاضافة اضافة
وکذا الاتحاد العلم والمعلوم علی هذا التقدیر بناء علی انحفاظ الماهیات فی الذهن والخارج فکیف یصح التفوه بان العلم من مقولة الکیف
واجاب عنه المحقق الدوانی فی حواشی شرح التجرید القدیمة بان عدهم العلم من مقولة الکیف علی طریق المسامحة وتشبیه الامور الذهنیة
بالامور العینیة وفیه انهم فی مبحث المقولات حین قسموا المقولات الی الانواع قسموا مقولة الکیف الی الکیفیات النفسانیة والکیفیات
الاستعدادیة وغیرها وادرجوا فی الکیفیات النفسانیة العلم والسخاوة والشجاعة وغیرها فیعلم منه ان عدهم العلم من مقولة الکیف حقیقة لا تشبیها
ومجازا علی انه یلزم علی تقدیر ان یکون عدهم العلم من مقولة الکیف مسامحة ان لا تکون صورة الکیف ایضا کیفا وجوبنا فی القول باتحاد العلم
والمعلوم وحصول الاشیاء بانفسها والقول بالتوزیع بان یکون بعض العلوم کیفا وبعضها غیره لا یطابق کلامهم
واجاب عنه الفاضل النخجوانی بان الکیف له معنیان احدهما ماهیة اذا وجدت فی الخارج کانت فی موضوع ولا یکون تعقلها موقوفا
علی تعقل الغیر ولا یکون فیها اقتضاء انقسام المحل وبالاقتضاء النسبة والمقولة هو الکیف بهذا المعنی وثانیهما عرض موجود بالفعل فی الموضوع

ف ذکر الامیر دامت علی مذهب الجمهور فی الوجود الذهنی

ای مولانا جلال الدین الدوانی رح منه ظله

الجواب الاول

ای الملوسی شمس الدین النخجوانی رح منه ظله

الجواب الثانی

بحيث لا يكون تعقله موقوفا على تعقل الغير ولا يكون فيه اقتضاء القسام المحل ولا اقتضاء النسبة وبهذا المعنى عام من الاول اذا عرفت هذا
فاعلم ان عدهم العلم من الكيف انما هو بهذا المعنى لا بالمعنى الاول فالعلم والكلي متحد بالذات مع المعلوم فان جوهرا فجوهر وان عرضا فعرض
فلا يكون من مقولة الكيف في جميع الاحوال لكنه كيف بهذا المعنى دائما وبهذا الجواب وان كان احسن بالنسبة الى الاول لكنه مخدوش ايضا
بوجهين ذكرهما السيد المحقق في حاشيتي اولهما انه موقوف على ان للكيف عند القوم معنيين ولم يظهر بعد واجيب عنه بان تعدد معنى 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 ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت في موضوع ولا ريب ان التقسيم يعتبر في الاقسام فوجب ان يكون
للكيف بل لجميع انواعه ايضا معنيان وانت تعلم ان بحث سياق كلامهم في بحث المقولات يشهد بان المنقسم الى المقولات التسع انما هو
العرض بالمعنى الثاني فلا يكون للكيف وكذا لجميع انواعه 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 الحالة من
الاضافة المخصوصة والمقدار المشخص مثلا فانه لا يصدق عليها الكيف بالمعنى العام ايضا لاخذ عدم اقتضاء النسبة والقسمة فيه وانت
تعلم انه مشترك الورود عليه وعلى القائل بوحدة معنى الكيف واجاب عنه العلامة القوشجي بالفرق بين القيام والحصول بانا اذا علمنا
الشئ الجوهري ففي الذهن امران الحاصل فيه والقائم به فالحاصل في الذهن هو ماهية جوهرية مع قطع النظر عن الاكتناف بالعوارض
الذهنية وهو معلوم منكشف عند الذهن متحد مع الشئ المعلوم موجود في الذهن لا كوجود الصفات في موصوفاتها بل كقيام الشئ
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 وجودية 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 المعلوم فلا يلزم اجتماع الجوهرية والعرضية في شئ واحد
ولا بطلان 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 واشباحها وانت قد عرفت ما فيه من انه ليس جمعا بينهما بل هو ميل الى الحالة الادراكية التي انتهتا
اليه المحقق فحاله 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 الذهني صفة انضمامية للنفس ليس
بمتحد مع المعلوم وما هو المتحد معه وهو الحاصل في الذهن ليس بكيف حقيقة فهو مدعى لا يريده المحقق عليه فلا ينبغي ان يصغي اليه
واجاب عنه الصدر الشيرازي في حواشي شرح التجريد وحواشي شرح المطالع ذاهبا الى انقلاب الماهيات بانقلاب الوجودات بما
حاصله ان الجوهر بعد ما وجد في الذهن يصير عرضا وكيفا بناء على ان مرتبة الماهية متاخرة عن مرتبة الوجود تابعة لها وقد تقرر
ان الاشياء لا تقرر لها بحسب ذواتها مع قطع النظر عن طرو الوجود اذ المعدوم المحض ليس له ماهية بل الماهية
تختلف بحسب اختلاف الوجودات فالشئ اذا وجد في الخارج لا في موضوع صار جوهرا واذا وجد في الذهن في
الموضوع صار عرضا بانقلاب ذاته فتتبدل الذاتيات بتبدل الوجود فان قلت الوجود صفة عارضة للماهية عروضا
مثل عروض الاعراض فيجب تاخره عنها قلت انما يجب في الممكن لو كان من الصفات العارضة لها بالفعل وليس كذلك انما هو

ل٥ اى
مولانا على
القوشجي
رح ١٢
منه
ظله

ل٥٢
اى مولانا
صدر الدين
الشيرازي
رح ١٢
منه
ظله

من 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 واورد عليه المحقق الدواني[1] في بيان الماهية وذاتياتها كيف تختلف باختلاف الظروف فان العقل يعد قلة الملابسات 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 اذ لا نعني بالشبح الا العرض القائم بالذهن المشاكل للوجود الخارجي وانا قلت مذهب الصدر المذكور سخيف جدا فانه لا ريب في انا نحكم على الاشياء المعدومة في الخارج بالاحكام الايجابية صادقة كقولنا كل عنقاء طائر ونحو ذلك وثبوت الشئ للشئ فرع ثبوت المحكوم عليه واذ ليس في الخارج فلا بد ان يكون وجوده في الذهن ولما جوز انقلاب الاشياء بانقلاب الوجودات لم يكن لها وجود في الذهن ايضا فان الموجود في الذهن على هذا التقدير يكون غير الموجود الخارجي فالماهية فيلزم كذب القضايا الموجبة وبالجملة فالقول بانقلاب الاشياء باختلاف الوجودات من الافاحش ومع ذلك فلا ينطبق على القول بحصول الاشياء باشباحها فكيف يكون دافعا للايراد الوارد على القوم وقد قال ابن المطهر الحلي في شرح الشفا المسمى بكشف الخفاء ان الانسان بعد لحوق الاعراض واللوازم لا تنفك عن الجوهرية والا لبطلت ذاتيته لان الجوهرية من الذاتيات فيكون اللاحق قد لحق غير الجوهر لكنه انما لحق ذات الجوهر فالاشخاص في الاعيان جواهر ولم يخرج الانسان عن جوهريته بعد عروض التشخص سواء كان في الذهن او في الاعيان انتهى كلامه ملخصا وهذا صريح في عدم تبدل الجوهرية 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[2] الصناعة في الشفاء بان العرض عبارة عن الموجود في الموضوع والجوهر عبارة عن ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع فالماهية المعقولة من الجوهر عرض بمعنى انها موجودة بالفعل في موضوع وهو الذهن وجوهر لانه يصدق عليها حين كونها في الذهن ان تلك الماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع فكيف يكون عرضا فان قلت ان الجوهر والعرض متقابلان ومقتضى التقابل التباين ومقتضى التصادق الاتحاد والمتباينان لا يتحدان قلت الاتحاد على نوعين ذاتي وعرضي والمنفي في المتباينين ليس الا الاتحاد الذاتي دائما 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 بطباعها غير مفتقرة اليه انما يفتقر اليه بحسب خصوصية تلحقها 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 يبق جوهرا كذا اورد هما بعض المتأخرين

[1] اي مولانا جلال الدين الدواني رح ١٢ منه ظله

[2] المراد الشيخ ابو علي بن سينا رح منه ظله

الجواب الثاني

١٢٠

اقول يمكن فهمهما بان الاحتياج الى المحل المطلق لسنخ حقيقته لعامة مع خواص العرض بالمعنى الثانى اى باهية 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 للمعنى 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[1] القوشجى فى منهيات شرح التجريد يبحث فى الامور العامة عن العدم لكونه مشتركا بين
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 كذا 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[2] 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[3] 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 يخصص المقسم بالموجود الخارجى واجاب عنها السيد المحقق فى ماسيأتى 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 الخ لا يفيد
وان اراد به رفع الخدشة عن كلام الشيخ والقوم فلا يرفع لان ما ذكره من الجواب مبنى على المحالة الادراكية والقوم مبرؤن 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 هو بعينه لم تمر
عليها الى الآن انظار الدفع ولم تسمها الى هذا الزمان انا نمنع الرفع ومنها 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 عن حصول الاشياء بانفسها فلا يتوجه هذا الوجه لعدم لزوم اتحاد التصور الذى يكون جزء
عبارة عن شئ متعلق التصديق مع ذى الشئ 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 الكلى مبنى على ثلث مقدمات كما ذكره صاحب السلم
وذكر الاولى والثانية لا يجدى نفعا لتبديل الجهة واجاب عنه الصلابة[4] قائلا بان الاتحاد مع المعلوم انما هو فى المفهوم بالعلم التصورى فلا يتحد التصديق مع معلومه

[1] اى العلامة على القوشجى ١٢ منه ظله

[2] اى المولى الجليل الشهير الرومى تلميذ المحقق الدوانى رح ١٢ منه ظله

[3] اى القاضى محمد مبارك الكيلانى رح ١٢ منه ظله

فلا يلزم اتحاد التصور بعد وبنا على ان العلم التصديقي ليس فيه تحصيل امر بل فيه انكشاف المعنى 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 التتبع الجزئيات وليس من شان ارباب العلوم العقلية واما ثانيا فلان التصديق لا 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 بقسم للتصور والتصديق بل المقسم لهما بالحقيقة وهو عبارة عن نفس وجود الصورة الانطباعي وحصوله في المدرك وهذا هو مسلك المتبقر العلوم وانت تعلم ما فيه فان العلم لو كان عين وجود الانطباعي لكان امرا اعتباريا انتزاعيا وبداهة العقل جازمة 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 ترتحقيقه واجاب عنه الفاضل الباغنوي باختيار ان العلم عبارة عن الماهية المعروضة للتشخص بحيث يكون القيد داخلا والمقيد خارجا وتوضيحه ان العلم في العلم الحصولي عبارة عن مجموع المعروض والمعلوم 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 غير ها 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 اذا كانت الماهية جوهرا وهو خلاف مذهبهم من امتناع تركب الشئ من الجوهر والعرض لاتصال السرير وغيره من المركبات الصناعية مركبة من الجواهر وهي مواده والعرض وهو الهيئة الوحدانية العارضة لها فكيف يصح انكارهم لانا نقول السرير اسم للخشبات المعينة المجتمعة من حيث الهيئة الوحدانية بحيث يكون القيد خارجا والتقييد داخلا في اللحاظ فالاسم 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 خارجا عن العلم مخالف للجمهور ومخالف للتحقيق ايضا كما حققته في حواشي حاشية التهذيب الجلالية فان التحقيق انه ايضا قسم من العلم كالتصور بل هو من اقوى صور الانكشاف والعجب منه انه يتبع الجمهور في الباطل كما يتبعهم في تخصيص التصور والتصديق بالعلم الحصولي الحادث على ما مر تفصيله ويخالفهم في ما هو التحقيق كما ظهر هنا واما ثانيا فلان بيننا وبينك غير مرة من ان مناط

١ اي السيد الشريف وامثاله ٢ منه بذلك ٣ وذلك لان السالك على هذا المسلك ايضا قائل بالتباين الكلي بين التصور والتصديق كما لا يخفى على من طالع كتبنا ١٢٢ ٤ اي الفاضل مرزا جان الشيرازي ٥ منه بذلك

الا يراد كان على اتحاد العلم والمعلوم بالذات وانقسام العلم حقيقة الى التصور والتصديق وما ذكره في وجه الدفع اختيار لمسلك آخر وأجاب
عنه صاحب سلم العلوم باختيار المحالة الادراكية وتقسيم العلم بهذا المعنى الى التصور والتصديق والقول بان المتحد مع المعلوم انما هو العلم
بمعنى الصورة العلمية فلا يلزم اتحاد التصور والتصديق ولا يخفى على من له اطلاع بما حققنا سابقا ما فيه وقد يقرر اصل الشبهة بانا اذا تصورنا
التصديق بنا ء على تعلق التصور بكل شئ فيلزم اتحادهما بنا ء على اتحاد العلم والمعلوم بالذات وح فلا يحتاج الى المقدمة الخامسة بل هي
مبنية على المقدمات الاربع فقط وهي كالاولى في الصعوبة وأجاب عنها صاحب السلم بان تعلق التصور بكل شئ لا يستلزم تعلقه بحقيقة
التصديق وكنهه فيجوز ان يكون تعلقه به بوجه ما ورسمه الا ترى ان حقيقة الواجب يمتنع تصورها بالكنه ويجوز بالوجه فغاية ما يلزم اتحاد التصور
مع وجه التصديق لا مع كنهه والمتباينان مع التصور انما هو حقيقة التصديق فلا يلزم اتحاد المتباينين وانت تعلم ما فيه من الوهن فانا
نقرر ان التصور يتعلق بكل شئ ومن الاشياء كنه التصديق ايضا لا بد ان يتعلق به ايضا وتجويز ان يكون كنهه ممتنع التصور بعيد عن العقلاء وبعد
سنة نظيره بحقيقة الواجب كيف والتصديق من الامور الاعتبارية فكنهه ليس الا امرا اصطلحوا عليه ولا كذلك حقيقة الواجب وقد يوجه كلامه
بان التصور يمتنع ان يتعلق بكنه التصديق اذ العلم المتعلق بحضوري لما تقرر ان علم النفس بذاتها وصفاتها حضوري وفيه ايضا ما فيه لان
التصديق حقيقة كلية لها افراد قائمة بالنفس فعلمها بافراده الخاصة حضوري واما علم الحقيقة الكلية بما هي كلية فعلم حصولي قطعا ومناط الشبهة
هو ذا فان قلت اذا كان علم التصديقات الخاصة حضوريا كان علم الحقيقة الكلية ايضا حضوريا اذ لا وجود للكلي الا بوجود الافراد فحقيقة
الكلية موجودة في الذهن حاضرة عند النفس بحضور افرادها فيكون علمها حضوريا ايضا قلت قد عرفت ان مناط الحضورية في علم النفس بصفاتها ١٢٣
على وجود الصفات لها وحضورها عندها وقيامها بها قياما انضماميا ولذلك لا تدرك صفاتها الا باستراعية الا بالحصول فحقيقة الكلية وان كانت
موجودة في الذهن في ضمن الصور الشخصية لكنها ليست بقائمة في النفس قياما انضماميا وحاضرة عندها بغير واسطة فلا يكون علمها بها الا حصوليا
ومن ثم تسمعهم يقولون ان العلم بذاتيات المعلوم بالعلم الحضوري وعرضياته حصولي وقد يجاب عن الشبهة بعد تسليم تعلق التصور بكنه التصديق
بان التصور المتعلق بكنه التصديق تصور خاص فغاية ما يلزم الاتحاد بين التصور الخاص وبين التصديق المطلق وذلك لا ينافي التباين النوعي
بين التصور المطلق والتصديق المطلق لجواز ان يكون التصور عرضيا للتصور الخاص وهذا الجواب ايضا ليس بشئ لان التصور المطلق ذاتي
ونوع لافراده الشخصية فالاتحاد بين فرد منه وبين التصديق المطلق يقتضي التباين وههنا جوابات اخر تركناها لكونها باطلة اشد البطلان
فقد ظهر من هذا البحث الواسع والتحقيق الواضح ان القول بحصول الاشياء بانفسها وان كان مما ذهب اليه الجمهور لكنه ترد عليه شبهات كثيرة
الشبهات الثلث التي ذكرناها وغيرها والدافعون وان سودوا الاوراق لكنهم لم يأتوا بجواب شاف عنها ولو اخذ بحصول الاشياء بانفسها
لم ترتفع تلك الوحشات كما هو ما نا اليك المقدمة الثالثة ثبوت الشئ للشئ فرع ثبوت المثبت له وهذه قاعدة مستقرة عند المنطقيين مسلمة
عند المحققين وهي الموجبة العموم السالبة على الموجبة وجودا فان الموجبة لا توجد الا بعد وجود الموضوع ولا كذلك السالبة مثلا الابيض قد يقوم
الا اذا كان زيد موجودا متصفا بالقيام فليس لصدقه الا صورة واحدة واما زيد ليس بقائم فيكفي صدقه بان لم يتصف زيد بالقيام بل الاتصاف بالعدم وقد يقال
زيد اصلا واعترض عليها بالقضايا التي محمولاتها الوجودات نحو زيد موجود وغير ذلك بالقضايا التي محمولاتها اتيانيات نحو الانسان حيوان
فان القضايا التي محمولاتها العوارض المتقدمة على الوجود نحو الامكان والتقرر داخل في ذلك فانه لو اقتضى ثبوت هذه المحمولات لموضوعاتها وجود موضوعاتها قبلها لزم
وجود الشئ قبل وجوده ووجود الشئ قبل جزئه وتقدم الوجود على العوارض المفروضة التقدم على الوجود كما لا يخفى على [illegible] وله ايضا ما ذكره الحقق الدواني

فا

نقد

ا ل

اى مولانا
جلال الدين
الدواني
رح ١٢

صه

مذهد

الفرعية وذهب الى الاستلزام قائلا بان ثبوت الشئ للشئ مستلزم لوجود المثبت له سواء كان قبله او معه فثبوت الوجود مثلا اذا كان مستلزما للوجود لا يلزم منه ان يكون موجودا قبل وجوده بخلاف ما اذا كان فرعا فانه على هذا التقدير يلزم وجود الوجود قبل الوجود قطعا وقس عليه ولو قيل بالتوزيع بان ثبوت العوارض اللاحقة بعد الوجود للشئ فرع ثبوت المثبت له وثبوت ما سواها من العوارض المتقدمة على الوجود ونفس الوجود والذاتيات مستلزم للمثبوت له لم يكن فيه باس ايضا الا انه لا يخلو عن تكلف وبهذا مسلك آخر سلك عليه المتبقر في المعلوم وهو الفرعية باعتبار التقرر فانه لما راى ورود النقوض المذكورة على فرعية ثبوت الشئ للمثبت له ولم يهتد 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 لثبوته الا انه فرع لتقرره البتة 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 والاضيق التفاهم لذكرته فعليك بالتامل الصادق في المقدمة الرابعة على الشئ يجب ان يكون عالما للمعلوم فان كليا فكلي وان جزئيا فجزئي لان العلم كاشف عن المعلوم عند النفس وحكاية له وحكاية الشئ يجب ان تكون مطابقة لما هي حكاية له ومماثلة له ليحصل الكشف به فسبيل 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 انقشت 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 اوردوا عليهم كما لا يخفى بالنقض بان وجود الكلي موجود في علم الجزئي بما هو جزئي فيلزم عدم علم الجزئي بما هو جزئي والا لزم 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 شبحه او بحصول امر مباين له لا علاقة له معه او بحصول ذلك الجزئي المعلوم المتشخص بالتشخصات الخارجية والاربعة الاول باطلة فتعين الخامس اما بطلان الاول فلما عرفت في المقدمة الرابعة من ان علم الشئ يكون على وفقه فعلم الكلي يكون كليا وعلم الجزئي يكون جزئيا اذ الكلي من حيث هو كلي لا يفيد علم الجزئي بما هو جزئي واما بطلان الثاني فلاستلزامه حصول علم زيد بحصول علم عمرو في الذهن وهو غير معقول على انه خلاف متقرر القوم ايضا واما بطلان الثالث فلما تقرر في المقدمة الثانية ان حصول الاشياء انما هو بانفسها عند الجمهور والقول بالاشباح من الافاضل عندهم والكلام ههنا معهم واما بطلان الرابع فظاهر اذ لا علاقة بين شئ كيف يكون كل شئ اشغاله وحكايته عنه فتعين الخامس وهو ان يحصل الجزئي بما هو جزئي فنقول يلزم ح اجتماع المثلين فانا اذا علمنا زيدا اشتمالا من حيث انه زيد فيحصل في الذهن ذاته المتشخصة بالتشخصات الخارجية ويحصل في الذهن بصورته المماثلة له المنكشفة بالعوارض الذهنية ايضا لما تقرر عندهم من ان كل شئ

قد 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 المثلين الذي ادعيتم استحالته هذا تقرير النقض المذكور وعليك بتطبيق كلام الفاضل المحشي عليه ولعلك تظنت مما ذكرنا ان بناء هذا النقض على القضايا المسلمة عندهم والمقدمات المحققة في زعمهم لا على التحقيقات بالحقيقة وستطلعك على اجوبة فانتظر وانما اطنبنا الكلام في هذا المقام لانه مما اضطربت فيه آراء الاعلام فالاجمال ههنا مخل بالمرام قوله منقار نا بالعوارض الخارجية الخ هذا مما لم يذهب اليه احد من الحكماء فان مذهبهم انه لابد من تجريد ما 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 المادية اما محسوسة باحدى الحواس الخمس اولا والمحسوسات اما ان يتوقف ادراكها على حضورها عند الحاسة وهو الاحساس فانه مالم يقع بصر الناظر على شئ لم يحس بحاسة البصر ومالم يصل 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 الا انه لا يجردها بالكلية واما غير المحسوسات باحدى الحواس كالمعاني القائمة بالمحسوسات فانما 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 ببساطته من النوعين الاولين الا انه مع ذلك لا يجرد الصورة عن لواحق المادة لانه ياخذها جزئية وبالقياس الى المادة وفوق هذا النوع نوع آخر وهو التعقل فان القوة العاقلة تدرك اشياء غير الجزئيات المادية كليات كانت او جزئيات مجردة وياخذ صورها فيها مجردا عن المادة تجريدا تاما اما تام مجرد عن المادة فالامر فيه ظاهر واما ما هو موجود للمادة الا ان وجوده مادي او عارض لما فينزعه عنها وعن لواحقها نزعا تاما وتاخذه اخذا مجردا فظهر 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 لا في الحواس ولا في النفس لكنه لا يضر ههنا فان كلام الناقض المحقق مبني على طريق الالزام على القوم بان دلائلهم تدل على حصول الجزئي بما هو جزئي في الذهن فان لم يكن هذا مذهبا لهم قوله قاصر الخ ذلك لان الكلي من حيث هو كلي لا يفيد الا العلم من حيث الاشتراك بين كثيرين وعلم الجزئي بما هو جزئي عبارة عن ان ينكشف نفس حقيقة الجزئي من حيث هو كذلك متميزة عن غيرها وذلك لا يحصل بالكلي قوله او ادعيتم باستحالته الاولى حذف الباء لما في المغرب في ترتيب المعرب للامام ناصر الدين المطرزي اذا ادعى زيد على عمرو مالا فزيد المدعى وعمرو المدعى عليه والمال المدعى وقولهم المدعي 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 زيد وعمر مثلا يلزم ان يحصلا بانفسهما من حيث الاكتناف بالعوارض الخارجية في الذهن فيلزم اجتماعهما في محل واحد وهما فردان لنوع واحد لما قال لزوم اجتماع المثلين المستحيل على هذا التقدير محل خدشة لعدم اتحاد الزمان فان زمان حصول زيد في الذهن لابد 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

واما لو اعتبر زمان بقائها في الذهن فلا خدشة عليه للزوم اجتماع المثلين المستحيل بداهة **قوله** وهو النفس فيه خدشة ستطلع عليها **قوله** ولا يصغى اه دفع لما يقال القوم انكروا علم الجزئي بما هو جزئي فلا يلزم عليهم اجتماع المثلين فحاصل الدفع انهم وان انكروا ذلك لكن يلزمهم القول به بعين ما استدلوا به على حصول الاشياء بانفسها **قوله** باحكام ايجابية صادقة قيد بها اذ لو كانت سلبية لا تستدعي وجود الاشياء وكذا اذا كانت كاذبة **قوله** وذلك اي الحكم بالمعنى المذكور **قوله** لايجابية **قوله** لا بعد وجود الاشياء اي التي جعلت موضوعات لها وهذا مبني على ان الشيء لا يتوقف بالفرعية حسب ثبوت **قوله** قد عرفت ما في هذا المذهب فمكان الاولى للفاضل المحشي ان يختار الاستدلال ويقول اذ ثبوت الشيء للشيء يستلزم الخ **قوله** واذ ليس الخ كما هو المفروض **قوله** فيكون في الذهن فتثبت حصول الاشياء بانفسها لان حصول الشيء في الذهن ليس عين وجود المحكوم عليه الخارجي بالمطلوبية اذ ذاك **قوله** وهذا الدليل لو تم اه فيه اشارة الى عدم تمامية بيان مساواته على ان المباينين كالشيء شيئا لا يمكن ان يكشف مباينا آخر كذا في الشيء والا يكون الحكم على احدهما متعديا الى الآخر ولم يقم بعد برهان قوي على هذا الامتناع بل قد ثبت خلافه في مبحث علم الواجب **قوله** بانا نحكم اه تقريره واضح ودليله هنا نقيضه وهي ان النقائض تتغاير الذيس بادني تغاير عند جريان خلاصة ليثبت منه ما رامه والا فالدليل السابق لا تجري خلاصته هنا لانه يثبت منه علم الجزئي بما هو جزئي وذلك لانه لا يخلو اما ان يكون غرض القوم من الدليل المذكور على حصول الاشياء بانفسها اثبات ان الاشياء الجزئية في انفسها وجودا آخر غير وجودها الخارجي فواضح انه لا يحصل تلك الاشياء المعلومة بنفسها مع العوارض الخارجية والآثار العينية في الخارج فان كان مرادهم اثبات ان الاشياء بصور استحضارية معها قائمة في الذهن حاكية عنها لا اشباحها المباينة معها فعلى الاول يدل ذلك الدليل على حصول الجزئي بما هو جزئي وايضا جريان خلاصته فيه على ما ذكره المناقض المحقق فان حاصل الدليم على هذا التقدير هو انا نحكم على الاشياء احكاما ايجابية صادقة مع كونها معدومة في الخارج وثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له اي بنفسه وشخصه فلا بد ان يكون الاشياء من حيث هي هي وجود آخر في الذهن ولا يكفي وجود المغاير معها في الذهن حقيقة كما تقوله اصحاب الاشباح ولا وجود صورها او ثبوت الشيء للشيء انما يستدعي ثبوت نفس المثبت له من حيث انه مثبت له ولا يكفي وجود صورته او ذلك بالاردة وهذا التقرير بعينه يجري في علم الجزئي بما هو جزئي بان يقال انا نحكم على الجزئيات من حيث هي جزئيات قبل وجودها كزيد سيولد فان الحكم بقرب الولادة انما هو على شخص زيد المعدوم دون ماهيته الكلية واذ ليس زيد من حيث انه زيد في الخارج فلا بد ان يكون وجوده في الذهن من حيث هو كذلك فان ثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوت نفس ذلك الشيء ولا يكفي في هذا الحكم وجود شبحه فان الحكم على الشيء غير الحكم على ما يباينه ولا وجود صورته الذهنية فلا بد من حصوله في الذهن من حيث انه متشخص بالتشخصات الخارجية فيلزم اجتماع المثلين وهذا هو مراد المناقض المحقق لكن مرادهم ليس ذلك على ما يظهر من كلماتهم فانهم صرحوا ان المراد بحصول الاشياء بانفسها حصولها بماهياتها المتشخصة بالتشخصات الذهنية لا حصولها بنفس التشخصات الخارجية وكيف يقولون به فانه يلزم عليهم ما الزمه عليهم المتكلمون بانه يلزم حرارة النفس وبرودتها وعوجاجها واستقامتها وغير ذلك من الآثار الخارجية عند علم النفس بهذه الاشياء على انه لو حصل الشيء الخارجي من حيث هو خارجي في الذهن كالواجب مثلا فاما ان يكون معدوما في الخارج او لا سبيل الى الاول وهو ظاهر ولا الى الثاني للزوم قيام شيء واحد في آن واحد في ظرفين وبالجملة تلزم عليه مفاسد عديدة وشان هؤلاء الحكماء ارفع من ان يتفوهوا بمثل هذا القول فعلم انه لا يمكن ان يكون مرادهم من الدليل المذكور اثبات حصول الاشياء المتشخصة بتشخصات

انما متشخصة في الذهن بل انما غرضهم من ذلك الدليل اثبات ان للاشياء صورا متحدة معها في الذهن لا اشباحا المباينة
وعلى هذا لا يدل الدليل على اثبات علم الجزئي بما هو جزئي بجريان خلاصة الدليل فيه كما زعمه الناقض وذلك لانه ح يكون تقرير الدليل
انا نجد في انفسنا ان العلم الاشياء المعدومة في الخارج ونحكم عليها بالحكام ايجابية صادقة واذ ليست في الخارج فلا بد ان تكون في الذهن
ولا يمكن ان تحصل هي بنفسها مع الآثار الخارجية في الذهن للزوم استحالات عديدة فلها اخ آخر من الوجود في الذهن وهو حصول صورها
المتحدة معها في الخارجية اعتبارا فان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له ولو بوجه ما وهذا انما يستقيم لو كان حصول
الاشياء بصورها في الذهن بوجه ما مباينة معه غير كاف للحكم على المثبت له فثبت ان حصول الاشياء انما هو بانفسها لا اشباحها
وهذا التقرير يجري على الجزئي بما هو جزئي ايضا بان يقال انا نحكم على زيد مثلا بالحالة عدمه واذ ليس في الخارج فلا بد من وجود له في الذهن وظاهر ان وجوده
لا يكفي للحكم الصادق عليه فلا بد ان تحصل صورته فيه ليكون المثبت له ثبوتا في الجملة وعلى هذا لا يثبت ما رامه الناقض من اثبات علم الجزئي
بما هو جزئي والحاصل ان غرضهم من الدليل المورد في بحث حصول الاشياء ليس الا تحصيل صور الاشياء في الذهن بوجه ما كي لا يلزم
لاتحصيل نفس الاشياء الخارجة في الذهن حتى يشتبه علم الجزئي بما هو جزئي بخلاصة فيه فافهم هذا التحقيق فانه من خواص هذا التعليق

قوله مختصة به قيد الاحكام به لان الحكم على الجزئي باحكام ثابتة مختصة به لا توجب علم الاعلمه ولو بوجه عام اجمالي لا علمه من حيث هو جزئي

قوله ردد وجود المغايرة بحسب حقيقة [illegible] مناط اثبات علم الجزئي بما هو جزئي وقد عرفت ان هذا المقدار لا يكفي في تقرير الدليل على هذا المطلب بل
المقدمة المذكورة فيه ان وجود الصورة بحقيقة ما كان وهذا غير وافي لتمام الدليل على ما لا يخفى على من له ادنى تأمل وهذا دليل بعدم كفاية المغايرة بحسب اعتبار
لصدق المحمول والحاصل ان الدليل المذكور لا يدل على ما هو المطلوب لانه يجب ان يكون فيه ما يدل على كفاية وجود الانسانية في ضمن عمرو ومثل الصدق زيد قائم
انما هو لاجل ان عمرا ليس حكاية عن زيد وان كان فرد امن افراد الماهية المشخصة الذهنية بكون احد اشخاص زيدا حاكيا لكل واحد منها فيمكن
ان يكون كاذبا في الصدق زيد قائم فالقياس مع الفارق **قوله** فلا مرية في حصوله وجوده في الخارج فاذا كانت كيف يصدق على جميع اشخاص
الخارجي والذهني في آن واحد في زمان واحد قلت لا مضايقة في ذلك الا ترى في الصور المتحدة مع الموجودات الخارجية كان لها اعتباران احدهما
انها اخذت من زيد مع تجريد ما عن العوارض الخارجية لا تجريدا تاما وهي بهذا الاعتبار [illegible] بالوجود الخارجية وثانيهما
انها صورة متشخصة حصلت في الذهن بقامت فيه وهي بهذا الاعتبار [illegible] قائما بالذهن فمن تعلم ان جميع المتشخص
الخارجي من غير تجريد ولنا قصد المتشخص الذهني في شيء واحد مما يحكم [illegible] بتقدير التجريد الناقض فاسد كما لا يخفى **قوله** وليس العلم زائدا على القدرة الخ ليس علم الجزئي بما هو جزئي زائدا على حصول الجزئي بما هو جزئي من حيث انه
متشخص بالعوارض الخارجية وهذا مراد ما قبله **قوله** الجواب الخ اعلم ان النقض الوارد من الفاضل اللبكني ليس بشيء لانه ممنوع ولا دليل له صلا لو جوه
الاول ان النقض مبني على حصول الجزئي بما هو جزئي ولم يذهب اليه احد بل لا يمكن ان يذهب اليه عاقل ولا يلزم النصاف الذهن
بالآثار الخارجية ولم تتحقق مادة النقض فالنقض عجيب جدا لا يقال غرض الناقض ان حصول الجزئي بما هو جزئي وان لم يقل
احد من القوم ولكن يلزمهم ذلك باجراء خلاصة الدليل الذي اوردوا على حصول الاشياء بانفسها فتتحقق مادة النقض ويلزم
اجتماع المثلين قلنا لا نقول لزوم ذلك انما هو بزعم الناقض فانه قد غير الدليل الى ما لم يريدوه فاجرى خلاصته في ما نحن فيه واثبت
علم الجزئي بما هو جزئي وقد عرفت انه ليس كذلك والوجه الثاني ما اورده الفاضل اللبكني باختيار ان علم الجزئي يكون بحصول حقيقته او

واثبات كفاية وتوضيحه ان حصول الاشياء ليس عبارة عن حصول ماهيات الاشياء فحسب حتى يلزم عدم علم الجزئي بحصول الكلي بل عبارة
عن ان تحصل في الذهن الماهية المتشخصة بالتشخصات الذهنية المناسبة للعوارض الخارجية بعد التنزه عن العوارض الخارجية ويكون
ذلك الشخص الذهني حاكيا عن الشخص الخارجي لا ان الشخص الخارجي من حيث هو خارجي يحصل في الذهن حتى يلزم اتصاف الذهن بالاوصاف
العينية ويلزم انعدام المعلوم عن الخارج فقول الناقض الكلي قاصر عن افادة العلم الجزئي بان اراد بانه قاصر عن علم الجزئي وان تشخص متشخص
ذهني فذلك باطل وان اراد بانه قاصر من حيث هو كذلك فمسلم لكنا لا نقول بحصول الماهية المعراة 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 فانا 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 انما بان يكتنف الشخص الخارجي المكتنف بالعوارض الخارجية بعد حصوله في الذهن بالعوارض الذهنية وانما بان
يبقى الشخص الخارجي على حاله ويحصل شخص آخر ذهني ابتداء لا سبيل الى الاول لان التشخصات متعاقبة فكيف يجوز اجتماع اثنين منها في زمان 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 وبحصول الامتياز
الآخر كذلك في ضمن شخص آخر ولا يمكن مثله في الشخص 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 شخصا فان الشخص ما لا يحتمل الشركة وهو لا يكون الا بالامتياز عن جميع ما عداه هذا خلف وعلى الاول فلا يخلو 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 فلذا 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

فر
والوجه الثالث

الخ حتى 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 للتشخص الآخر فالتمايز بينهما في الذهن متحقق كما في الخارج هذا بحسب الجملة من النظر واما 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 وجزئي آخر يحصل في جزء آخر منها فلا اجتماع للجزئيين المتماثلين في محل واحد بل هما في محلين واما الجزئيات المجردة فمحلها ليس الا النفس لا ندركها من حيث هي جزئيات فلا سبيل الى علم الجزئيات بوجه جزئي كما 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 لا محالة فيلزم اجتماع المثلين فيها بالضرورة والحق ان الجواب بتغاير المحال انما يتيسر في الجزئيات المادية واما 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 لاجتماع الشخص الذهني والخارجي اي الشخصين الخارجيين المتشاركين في الماهية النوعية في محل واحد وهو النفس ليس كما ينبغي والاصوب ان يقول 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 واكتناف 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 لان الخطين ليسا ههنا ورد عليه امران الامر الاول ان محل السطحين في جسم واحد والخطين الحالين 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 ويجاب عنه بوجهين الاول ما اشار اليه الفاضل المحشي في ما سيأتي بقوله بناء على ما تقرر في الحكمة الخ وحاصله ان كلامنا في ما هو المتقرر عندهم وقد تقرر عندهم ان محل الخطين هو كل السطح ومحل السطحين هو كل الجسم لا البعض دون البعض والثاني انا سلمنا انه ليس محل الخطين والسطحين واحدا لكنه لا يضر الجيب فان غاية ما لزم منه اندفاع سنخية وجود المتضايفين الا اذا ثبت التساوي بين السند ونقيض 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 اي قال بعض الناظرين اقول هذا التنظير ليس في محله اذ امتياز الخطين الحالين في سطح او السطحين الحالين في جسم واحد انما هو من جهة اختلاف السطح والجسم الحيثيتين 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 فسلم 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 الحالين مع اتحاد المحل فحسب وان كان وجه الاختلاف مختلفا على ان الخطين الحالين في طرفي سطح واحد والسطحين الحالين في جسم واحد كما انهما مختلفان ومتمايزان باختلاف محلهما بالوجهين المختلفين كذلك بهما متمايزان بحسب التشخص ايضا فالقول بان التنظير مبتنى

ل ای مولانا عبد العلی رح ۱۲ منه مدظله

ح ۲ بذره هی الخ شته الموجوده ۱۲ منه مدظله

ح ۳ انما قال الاصوب ولم يقل الصواب لاحتمال ان اختار قول من قال بحصول الصور كلها في النفس ۱۲ مولوی حافظ انوار الله مدظله

لكن بين الخطين الخ لا سطحين الخ فتأمل فان الاولى حذفه لان المحل في نسخ ۱۲ اجمالي بل محل واحد فتأمل ۱۲ منه

غفر له

ليس في محله ليس في محله قوله لانهما من حيث انهما ممتدان الخ فيه دفع ما يتوهم انه اذا اتحد الخطان والسطحان محلا وليس بينهما تمايز
يلزم اجتماع المثلين قوله مشترك اى كما انه يجري في علم الجزئيات من حيث هي جزئيات لدفع النقض كذلك يجري في العلم الحصولي
الذي تعلق بالصورة الذهنية بان نقول اذا تعلق العلم الحصولي بالصورة الذهنية وحصلت صورة ذهنية لهذه الصورة فهذه
الصورة التي هي في مرتبة العلم والصورة التي هي في مرتبة المعلوم متمايزتان باختلاف التشخص فان كل علم حصولي يختلف مع معلوم
بالتشخص كصورة زيد مع زيد والحاصل ان مناط النقض بعلم الجزئيات بما هي جزئيات انما هو ما تقرر عندهم من لزوم اجتماع المثلين
على تقدير كون علم الصورة الذهنية حصوليا وهذا الجواب للنقض كما يدفع النقض كذلك يرفع اجتماع المثلين على ذلك التقدير ايضا فلا يندفع
ايراده ههنا اقول وبهذا التقرير ظهرت سخافة ما قال بعض المناظرين من ان هذا الجواب غير مشترك اذ محصله ان الشخصين سواء كانا
احدهما ذهنيا والآخر خارجيا او كلاهما خارجيان ممتازان بتشخصهما فلا يلزم اجتماع المثلين وهذا الجواب غير جار في العلم المتعلق بالصورة
الذهنية لان الصورة الذهنية والعلم المتعلق بها متحدان ذاتا واعتبارا فلا اختلاف هناك بالتشخص انتهى وجه السخافة ظاهر اذ الكلام
كان على تقدير كون علم الصورة الذهنية حصوليا وعلى هذا التقدير يوجد الاختلاف بين الصورة التي هي معلوم وصورة الحصولية التي
هي علمها بالتشخص البتة فيكون الجواب مشتركا لامحالة 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 الخارجي المكتنف بالعوارض الخارجية لوجود اختلاف استعداد المحل وان كان واحدا بالذات وكذا بين الشخصين
الخارجيين فان استعداد النفس بهذا غير استعداد المحل لذلك كما بين الجسمين المتماثلين الحالين في سطح واحد فان بينهما اختلافا بحسب
اختلاف استعداد المحل وكذا بين السطحين الحالين في جسم واحد وح فتقرير الاشتراك ان يقال الاختلاف بحسب استعداد المحل كما انه موجود
في الشخصين كذلك موجود في الصورة الذهنية وعلمها على تقدير كونه حصوليا فلا يلزم اجتماع المثلين المستحيل هناك ايضا واعترض عليه الفاضل
الرامفوري بان القول بالتمايز بين الصورتين بسبب اختلاف استعدادات الذهن في حيز المنع لان الصور الذهنية التي حصلت في الذهن
لا اختلاف بينها اصلا لان كلها مكتنفة بالعوارض ولا اختلاف في هذه العوارض فلا اختلاف في استعداد المحل ولا يخفى على الفطن
ان المنع يكاد ان يكون مكابرة والصورة الذهنية على تقدير كون علمها حصوليا لابد ان تتمايز بحسب العوارض عن علمها كيف لا
فان الصورة الذهنية معروضة لعوارض هي اظلال الآثار الخارجية وعلم الصورة معروض لعوارض هي اظلال هذه العوارض فالتمايز
بينهما موجود فلابد ان يختلف استعداد المحل على التقدير المفروض قوله كما اشرنا اليه من ان التمايز بين المتحدين لا يتوقف على اختلاف
المحل لما يقال قد ذكر المحشي هذا الامر سابقا صراحة فكيف يصح قوله ههنا اشرنا لانا نقول الاشارة قد تطلق على ما يقابل الصراحة فتطلق
على ما هو اعم اذا لم تقع مقابلة بالصراحة وهو المراد ههنا فافهم قوله فافهم اشارة الى المباحث التي قدمنا ذكرها وجعل اشارة الى
اعتراض الفاضل الرامفوري المذكور سابقا كما صدر عن بعض العلماء سخيف جدا لما عرفته قال علم حضوري ما قال لكون علم الصورة
حضوريا وان كان صحيحا على راي الجمهور بناء على ان الصورة الذهنية صفة انضمامية للنفس وعلم النفس بذاتها وصفاتها حضوري
لكنه لا يصح على راي السيد المحقق القائل بان الصورة العلمية ليست علما انما العلم ما 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

انهما ممتدان
في جزء محل
لا محيص عنه
كن جزء
انهما ممتدان
في جزء اخر
كل للآخر
مشترك
لما اشرنا
سابقا

١ اى المولوى رستم على الرامفورى رح ١٢ منه
٢ اى المولوى تراب على رح ١٢ منه

للنفس فلا يكون علما حضوريا بل حصوليا فما ذكره بقوله لانا نقول العلم المتعلق بالصورة الذهنية الخ لا يصح على مذهبه فافهم قوله والا لزم
اجتماع المثلين اى ان 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 والمماثلة اه يعنى ان العلم المتعلق بنفس الصورة
مع قطع النظر عن جهتية الاكتناف بالعوارض الذهنية حصولى ولا 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 مضر اذ يفهم منه انتفاء المماثلة المستحيلة مع وجود المماثلة بنا على ما تقرر عندهم ان النفى الوارد على المقيد يرجع
الى نفى القيد مع انه لا مماثلة 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 ثم ثلثة جوابات اشار الى الثنين منها فى هذا القول وذكر الثالث صريحا تقرير الاول 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 ذهنية
تحصل عقيب تصورات الاطراف فالعلم ينقسم الى التصور الساذج والتصور الذى معه تصديق لا الى التصور والتصديق فلا يلزم كون التصديق
علما حضوريا واما تقرير الثانى فسلمنا 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 حاسياتى والذى لا يتعدى الحق عنه ويشهد به العقل الغير المشوب بالوهم هو ان التصديق يتعلق اولا وبالذات بالموضوع والمحمول حال
كون النسبة رابطة بينهما وثانيا 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 فهو من المحققين واليه ذهب المتبع السليم والفهم المستقيم
الا ترى ان عند تصديقك بقضية زيد قائم مثلا يحصل لك هو الاذعان بان زيدا قائم فى الواقع لا الاذعان بوقوع النسبة فى الخارج 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 مفهومها لا فى حقيقتها
والذى يظهر بالنظر الدقيق هو ان تحقيقه فى حقيقة القضية بالقبول 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 متعلق بنفس الصورة الذهنية من حيث هى هى فلا يلزم كونه حضوريا قوله فليس من هذا القبيل اى من قبيل التعلق

ل فيه اشارة الى ان الجواب منع كونه علما اولى بحسب الرتبة وبعد الجواب بمنع تعلقه بالنسبة وبعد الجواب المذكور ايضا لان الجواب الاولين على سبيل المنع والثالث على سبيل الحل منه ظله سره اى مولانا محمد الشيرازى منه ظله

بنفس الصورة الذهنية مع قطع النظر عن الكيفية قوله بل حالة اذعانية هذا هو مذهب السيد المحقق تبعا للمحقق الطوسي وغيره قوله كما سيأتي يشير الى قول السيد المحقق فيما بعد بيد ان في اول النظر وبادي الرأي ان التصديق هو الكيفية الادراكية وبعد اقتضاء النظر الدقيق ويلوح مما افاده اهل التحقيق هو ان الكيفية الاذعانية غير الكيفية الادراكية اليس انا اذا سمعنا قضية ادركناها بتمام اجزائها ثم اقمنا البرهان عليها لا يحصل لنا ادراك آخر غير ما يقترن بالادراك السابق حالة اخرى تسمى اذعانا والقبول ولا يلزم ان يكون بين شيء واحد صورتان في الذهن يخفى على من رجع الى وجداننا ان العلم صفة يحصل منها الانكشاف والاذعان صفة تحصل كذلك بل يحصل منه بعد الانكشاف كيفية اخرى للنفس وبذلك يصح تقسيم العلم الى التصور الساذج والتصور مع التصديق كما وقع عن كثير من المحققين انتهى ولا يخفى على المتوقد ما في هذا الكلام فان دعوى البداهة لا تسمع وما 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 ولزوم ان يكون لشيء واحد وهو القضية صورتان اي ادراكان في الذهن ملتزم ولا بعد فيه فان المحاصل قبل اقامة البرهان انما هو الادراك التصوري والحاصل بعدها نحو آخر من الادراك وهو الادراك التصديقي نعم لو كان الحاصل 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 يخصر طريقة في القول بزيادة التصديق على العلم بل له تاويل آخر ذكرته في التعليق العجيب وفي المقام تفصيل يأتي عنه المقام لغرابته قوله وزال الاشتباه الناشي الخ الحاصل انهم يطلقون التصديق على الحكم على رأي المحكمين ويطلقون الخبر الاخير للقضية الضاحلية فيقع الاشتباه بين التصديق وبين جزء القضية الاخير وبظن انهما واحد واما 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 فهما لان النسبة التامة الخبرية المسماة بالحكم من حيث هي هي معلوم وجزء غير للقضية ومن حيث اكتنافها بالعوارض الذهنية معلم وتصديق فالفرق الاعتباري بينهما موجود وايضا هم يطلقون القضية على المفهوم العقلي المركب من تصور الموضوع والمحمول والنسبة ويطلقون التصديق ايضا عليه على رأي الامام فيقع الاشتباه بين القضية وبين التصديق على رأيه ويظن انهما واحد 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 ينسب اليه المحققون هو انه فعل عنده فيكون التصديق عبارة عن مجموع الادراكات الثلثة والحكم واورد عليه السيد المحقق في ما سياتي بان اجزاء التصديق يجب ان تكون علوما تصورية لان العلم منحصر في التصور والتصديق وجزء التصديق لا يمكن ان يكون شيئا غير العلم والاشك ان التصورات كلها بديهية عنده ومن الضروريات انه اذا حصلت جميع اجزاء الشيء بالبداهة يحصل ذلك الشيء بالبداهة فيلزم ان يكون التصديقات ايضا كلها بديهيات مع انه لا يقول بذلك انتهى 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 اجزاء التصديق عنده بديهيا

غاية الامر ان يكون التصورات الثلثة بديهية ولا يلزم منه كون التصديق ايضا بديهيا على انا سلمنا انه ليس جزء من تعريف التصديق
غير التصور لكن لا يلزم من كون كل واحد من اجزاء الشيء بديهيا كون المجموع من حيث هو مجموع بديهيا كما لا يخفى على الفطن نعم يرد على الامام
ايراد قوي 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 العالم العلم اما تصور او تصديق وان اشتهيت زيادة التفصيل في هذا المقام
فارجع الى التعليق العجيب فاني ذكرت فيه الايرادات الواردة على مذهب الامام ورجحت قول المحاكمة ومما ينبغي ان يعلم ان القول بتركب التصديق
المنسوب الى الامام عند جمهور الانام هو المصرح في كلامه في الملخص حيث قال ان لنا تصورا واذا احكم 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 نعتبر من حيث هي هي من غير حكم عليها بنفي
ولا بالاثبات وهو التصور او نحكم عليها بنفي او اثبات وهو التصديق انتهى فضمير هو في قوله وهو التصديق يحتمل ان يرجع الى الحكم المفهوم
من قوله نحكم عليها فيوافق كلامه كلام الاوائل والظاهر انه يرجع الى الادراك المفهوم من قوله ادركنا ويناء عليه قيل ان الامام مر في
المحصل بالتركيب لكن لا يخفى انه على هذا التقدير ايضا ليس نصا في التركيب بل يجوز ان يحمل على ادراك متعيد بالحكم او على مجموع التصور المحاكم عليه
والحكم وعبارته في المعالم وقعت هكذا العلم اما تصور او تصديق فالتصور هو ادراك الماهية من غير ان يحكم عليها بنفي او اثبات والتصديق
هو ان يحكم عليها بالنفي او الاثبات انتهى وهذا الظاهر يوافق مذهب الاوائل وعبارته في خاتمة كتابه للاربعين هكذا العلم اما تصور فقط
والتصورات اما ان يقال انها بسيطة او 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 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
من وجه دون وجه والمقصود تكميل الناقص وايضا فهذه الحجة قائمة بعينها في التصديقات فوجب ان لا يكون شيء 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
بد لامتناع اجتماع النقيضين ويلزم ارجاع التقسيم الى تديك الوجيه والجواب عن الثاني بانه 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 التصورات والتصديق مجهول من حيث انه تصديق ولكنه معلوم من حيث انه تصور
والمتصور شيء 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 والاولى دالة على الثانية قوله لتغاير الاطلاقين متعلق بقوله لزم قال قدس سره ذلك لما عرفت الخ اعلم اولا ان الوجود والكون
والحصول الخ كلها مترادفة معناها واحد فالحاصل هو الموجود فما يكون موجودا في الخارج يكون حاصلا فيه وما يكون موجودا في الذهن يكون
حاصلا فيه والشيء يطلق عليه الحاصل دون الوجود والوجود والتشخص متساويان فان العالم موجود في الخارج لا يكون الا متشخصا فيه والموجود
في الذهن لا يكون الا متشخصا فيه وامكن بان يكون مرتبة الوجود معراة عن الاكتناف بالعوارض هكذا ذلك مرتبة الحصول فمرتبة

الحصول الذهني ليست الا مرتبة العلم المكتنف بالعوارض الذهنية لا مرتبة المعلوم بالذات اعني الماهية من حيث هي هي وثانيا ان الفرق بين الخبر والانشاء للقضية وبين التصديق على راي الحكماء على ما مر وان التصديق عبارة عن النسبة المكتنفة بالعوارض الذهنية وهي مرتبة العلم والحصول الذي هو مشترك النسبة من حيث هي هي فيزول الاشتباه الواقع على راي السيد والمفهومات الثلثة من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية تصديق على راي الامام والقضية انما هي نفس هذه المفهومات من حيث هي هي فيزول الاشتباه الواقع من الطائفتين القضية والتصديق على المفهومات الثلثة على راي الامام ايضا فالتصديق انما هو مرتبة العلم والحصول والقضية ليست كذلك اذا عرفت هذا فاعلم ان السيد المحقق اورد على عبارة السيد الشريف الواقعة في حاشية شرح الشمسية للقطب المذكور اعتراضات 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 المفهومات الثلثة من حيث هي حاصلة في الذهن اي في مرتبة العلم علم وتصديق والقضية انما هي مرتبة نفس المفهومات من حيث هي هي فقول السيد فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن يسمى قضية ليس بسديد فان هذه المفهومات من حيث هي حاصلة ليست بقضية بل علم بها لا يقال هذا التقرير يقتضي ان لا يصح كلام السيد الشريف اصلا فكيف قال لنا 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 خالفهم 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 المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن اي في مرتبة العلوم 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 وحاصل الثاني ان الضمير في قول السيد والعلم بها يسمى تصديقا لا يخلو اما ان يرجع الى المفهومات المبحثية بحيثية الحصول في الذهن او الى نفس المفهومات من حيث هي هي وكلاهما باطلان اما الاول فلانه صح يكون معنى قوله والعلم بها يسمى تصديقا ان العلم بهذه المفهومات المبحثية بحيثية الحصول الذهني تصديق وهذا خلاف الواقع لانك قد عرفت ان المفهومات المبحثية بحيثية الحصول الذهني علم وتصديق وقد عرفت ان علم العلم يكون حضوريا فعلم هذه المفهومات المبحثية بحيثية الحصول الذهني يكون حضوريا لا تصديقا واما الثاني فلانه صح يكون المعنى العلم بهذه المفهومات من حيث هي هي يسمى تصديقا فيكون التصديق عبارة عن المفهومات المبحثية بحيثية الحصول الذهني لما عرفت ان الحصول الذهني عبارة عن مرتبة العلم وقد فسر السيد قبل هذا القول القضية بالمفهومات 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 المفهومات لا بد ان يكون امرا عقليا مركبا والمراد من الضمير انما هو المفهومات المتعددة فيلزم ارجاع الضمير الى ما ليس مذكورا قبله وتوضيحه ان ههنا اربع احتمالات ذكر السيد المحقق واحدا منها وترك ذكر الثلثة اعتمادا على الظهور والقرائن الدالة على ان المراد من قوله فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن يسمى قضية المفهومات 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 المفهومات الامر العقلي المركب من هذه المفهومات بعروض الهيئة الاجتماعية ويكون الضمير ايضا راجعا اليه والثالث ان يكون المراد من المفهومات المتعددة ليكون الضمير راجعا الى الامر العقلي المركب والرابع بالعكس وكل من هذه الاحتمالات الاربعة باطل اما الاول فلانه

يلزم على هذا التقدير ان تكون القضية عبارة عن المفهومات المتعددة من حيث هي متعددة وهذا مما لا يمكن ان يقال والسيد قبيل هذا ان القضية المعقولة هو المفهوم المعقول المركب من المحكوم عليه والمحكوم به ليس بصحيح في نفس الامر ايضا لان القضية حقيقة واقعية محصلة فكيف تكون عبارة عن المفهومات المتعددة من حيث هي متعددة فان الكثرة لا 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 الى المعنى تصديقا الى ذلك الامر المعقول المركب لان العلم المتعلق بذلك الامر المعقول المركب علم واد غير مركب والتصديق عند الامام علم مركب من العلوم المتعددة فلا يصح قوله والعلم بها يسمى تصديقا على راي الامام مع انه 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 ليس الامر المعقول المركب منها لان المفهومات الكثيرة والضمير يرجع الى المفهومات الكثيرة فاحفظ هذا قال اللهم ان يقال الخ جواب عن الايرادين الاولين من جانب السيد حاصله ان البحثية الواقعة في قوله فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة قضية ليست تقييدية حتى يلزم كون المفهومات البحثية بحيث 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 فلا تكون المفهومات قضية الا حال كونها في الذهن وضمير قوله والعلم بها راجع الى المفهومات من حيث هي هي ايضا فلا يلزم ما لا يخفى بقي في كلام السيد المحقق شيء وهو ان هذا التقرير للجواب عما اورد به على قوله اللهم الا ان يقال فوجه بعض الاعلام بما حاصله انا نعلم بداهة ان الحصول في الذهن ليس علة لكونها قضية ورده شيخ المحققين ابي وشيخنا ذي نور الله مرقده بان كونها قضية انما هو من حيث الحصول في الذهن بلان مفهوم القضية من المعقولات الثانية التي تعرض للشيء من حيث الحصول في الذهن ولو تنزلنا عن ذلك فنقول الحصول الذهني لعين علة لكونها قضية لكن الكلام في ان الحصول الذهني علة للتسمية بالمعلومية وهذا مما لا ريب فيه انتهى وقال الفاضل الاردبيلي في حاشيته على الوجيزة انتهى والانا اقول وجه التزييف ان البحثيات المذكورة في صحة العلم الكثير التقييدية فالظاهر ان هذه البحثية ايضا تقييدية وحملها على التعليلية صرف عن الظاهر فقول بعض الناظرين لا وجه للتعرض اصلا انتهى غير وارد على ما آخر ده بانه لا وجه للتعرض لاحد هما بقوله اللهم وثانيهما بقوله الا ان يقال فافهم فان المقام مما يعرف وينكر قوله هذا اعلى تقديره اي ايرادا على قول السيد المحقق ان العلم المتعلق بذلك الامر المعقول المركب علم واحد غير مركب بانه على تقدير حصول الاشياء اشياء حاصلة صح لجواز ان يكون ذو الشيء مركبا والشيء بسيطا واما على تقدير حصول الاشياء بانفسها كما هو مختار جماعة من المحققين فلا يصح لان سبيل حصول الاشياء بانفسها ان يحصل ماهية الشيء المعلوم الخارجي في الذهن بتكلف بالعوارض الذهنية المناسبة مع العوارض الاصلية فيكون ظلا له وصورة علمية وما ذكر من ان العلم والمعلوم على هذا التقدير متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار ظاهر ان ذوات الشيء لا تختلف باختلاف الاعتبارات فلا يجوز ان يكون علم الشيء الخارجي مثلا بسيطا فبسيطا وان مركبا فمركبا فعلم ذلك الامر المعقول المركب من المفهومات الثلثة المسمى بالقضية لا يكون امرا واحدا مركبا ايضا بسيطا كما زعمه السيد المحقق وبهذا يندفع الايراد على كلام السيد السند ويستقيم كلامه على مذهب الامام فافهم قوله على تقدير كون العلم مركبا من العلوم المتعددة قوله صح الاخبار عليه لان الشيء وذا الشيء متغايران بالذات فلا يلزم من كون احدهما مركبا كون الآخر ايضا كذلك بخلاف الصورة العلمية فانها متحدة مع معلومها الخارجي في الماهية متغايرة في التشخص فيلزم من تركب احدهما تركب الآخر

بالضرورة وهذا هو الذي رامه الفاضل المحشي بقوله في المنعية لفقدان الاتحاد بين العلم والمعلوم على هذا التقدير فيجوز ان يكون الشيء بسيطا وذا جهة
مركبا انتهت ومن هنا 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 الشيء مع قطع النظر عن اكتنافه بالعوارض الذهنية والخارجية والقيام بالذهن هو المعلوم بالذات وهذا كما يوجد على تقدير حصول
الاشياء بانفسها كذلك يوجد على تقدير حصول الاشياء باشباحها فان الشيء القائم بالذهن الذي هو علم متحد مع نفس ذلك الشيء مع قطع
النظر عن هيئة القيام الذي هو المعلوم بالذات وليست هذه القاعدة مبنية على مذهب حصول الاشياء بانفسها كما يظهر من كلام الفاضل
السند على في شرح السلم حتى يصح الحكم بفقد الاتحاد بين العلم والمعلوم على تقدير حصول الاشياء باشباحها من الفاضل المحشي هنا وجه الدفع
ان المراد من المعلوم في المنعية ليس المعلوم بالذات فان اتحاد العلم معه موجود على هذا التقدير ايضا بل المراد به المعلوم الخارجي والاريب 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 لحظ ذي الشيخ وان اردت زيادة التوضيح على ما ذكرنا فاستمع انا اذا علمنا الشيء الخارجي كزيد مثلا يتحقق
هيهنا ثلثة امور الاول الشيء الذي له وجود في الخارج والكتناف بالعوارض الخارجية والآثار الاصلية كاللون والشكل والمقدار وغير ذلك
وهو بوجوده الخاص موقوفة ويسمى معلوما بالعرض والثاني الشيء من حيث هو هو مع عزل النظر عن العوارض وهذا الشيء بهذا الاعتبار الا وجود
الا في اللحاظ فقط وهو المعلوم بالذات والثالث الشيء من حيث انه اكتنف بالعوارض الذهنية وقام بالذهن وهو الصورة العلمية والمعلوم
والمراد في قولهم العلم والمعلوم متحدان بالذات انما هو المعلوم بالذات كما لا يخفى على من راجع كلماتهم فيعلم الاتحاد تقديرا على حصول الاشياء
بانفسها وحصول الاشياء باشباحها فانية الامران المعلوم بالذات على التقدير الاول هو نفس ماهية الشيء الخارجي من حيث هي هي وعلى
التقدير الثاني نفس الشيء القائم بالذهن من حيث هو هو واما المعلوم بالعرض اي الشيء الخارجي فيمتنع المعلوم معه بالذات على التقدير الاول فقط
دون الثاني وهو ظاهر فالمراد في المنعية من المعلوم هو المعلوم بالعرض فيكون معناه لفقدان الاتحاد بين العلم الذي هو الشيء والمعلوم بالعرض
الذي هو الشيء فيجوز ان يكون احدهما مركبا والآخر بسيطا هذا وبعض الناظرين لما لم يتعقل في هذا المقام قال معترضا على الفاضل المحشي
ان الذي من قوله لفقدان الاتحاد نفس الشيء من حيث هو هو مع انا برهنا فيجوز عن ارادة هذا المعنى يرد عليه ان العلم والمعلوم بهذا المعنى يجوز
كونهما متحدين عند اصحاب الشيح ايضا وان اراد به ذا الصورة كما يدل عليه قوله فيجوز انه فح يرد عليه ان فقدان الاتحاد بين الشيء وذي الشيء
وان كان صحيحا لكن الكلام هيهنا في المعلوم بمعنى الشيء من حيث هو هو كما يدل عليه قوله لا يختلف باختلاف الاعتبارات اذ لو كان المراد بالمعلوم
بمعنى الصورة فكان لازم ان يقول لا يختلف باختلاف الوجود على ان سياق كلام الشارح وسباقه يدل دلالة ظاهرة على ان الكلام في العلم
الشيء من حيث هو هو قد علمت ان العلم والمعلوم بهذا المعنى يمكن ان يكونا متحدين على القول بالشبح ايضا انتهى ملخصا وانت تعلم ما في هذا
الكلام من السخافة فان ذكر الشق الاول هيهنا لغو صرف اذ المراد بالمعلوم هو ذو الصورة جزما وكون الكلام هيهنا في المعلوم بمعنى الشيء
من حيث هو هو ممنوع جدا لانه سياق كلام السيد المحقق وسباقه عليه غير ظاهرة وقوله لا يختلف باختلاف الاعتبارات ايضا
غير بين فانا لم نقل باختلاف الوجود ليظهر علة عدم الاختلاف فان قوله اذ ذوات الشيء لا تختلف باختلاف الاعتبارات مشتمل
على دليل عدم الاختلاف ايضا وبيانه لما كان بينهما اختلاف اعتباري فكيف تختلف ذاته فكان مدعوى الشيء بيرهان الاخص

لع
اي الفاضل
وهو على
السند
منه
قدس

فافهم واستقم قوله لان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب آه محصله انه على تقدير حصول الاشياء بانفسها لما كان المعلوم مركبا وجب ان يكون 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 الشيء لا تختلف باختلاف الاعتبارات وذلك لان باختلاف الذاتيات لما ان يكون مع بقاء الذات بعينها او مع انتقالها بما على الاول يلزم الافتراق بين الذات والذاتيات وهو يجوز تخلل الجعل بينهما وبطلانه ظاهر من ان يخفى وعلى الثاني يلزم تبعية الذات للوجود وسخافته لا تخفى قوله والتوجيه آه الموجه معاصر استاذ المحشي الماضي احمد على السندي حيث قال في حاشيته قوله فان العلم المتعلق آه لما عرفت ان العلم من مقولة الكيف والانقسام بناء فيه فلا يتوهم ان المفهوم العقلي المركب فعله ايضا كذلك لاتحاد العلم والمعلوم لانه سفسطة كيف واتحاد بما لا يقضي الى تركيبهما انما قرع سمعك ان مرتبة لا بشرط شيء ومرتبة بشرط شيء متحدتان مع ان احدهما بسيطة والاخرى مركبة انتهى وحاصله انه قد تقرر في مدارسهم 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 التقسيم الى التصور والتصديق افاد 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 المنهية اشارة الى المنع على قوله واما على تقدير حصول الاشياء بانفسها فلا يظهر وجه وسند المنع قوله الاتري آه فحاصله انه لم لا يجوز ان يكون حال حصول الاشياء بانفسها كحال مرتبة لا بشرط شيء وبشرط شيء انتهت اقول هذا انما يستقيم اذا قرر القول السابق على طريق الدعوى واما لو قرر على طريق المنع كما يظهر من قوله فلا يظهر وجه فلا يستقيم لعدم جواز ورود المنع على المنع قوله لا يوجب تركيب الاخير هذا من الافاحش فان الاتحاد بين الشيئين يقتضي الاتحاد بين حكمهما لا محالة قوله الاتري آه اعلم ان الانسان ان اخذ مع الكتابة مثلا فهو مرتبة بشرط شيء وان اخذ مع عدم الكتابة فهو مرتبة لبشرط لا شيء وان اخذ من حيث هو هو مع قطع النظر عن وجود الكتابة وعدمها فهو مرتبة بلا شرط شيء وهذه المراتب الثلث توجد في كل شيء فرض بالنسبة الى شيء آخر وتختلف باختلافها الاحكام فالحيوان مثلا بشرط شيء اي الناطق نوع اذ الانسان ليس الا الحيوان مع الناطق وبشرط لا شيء اي عدم الناطق جزء وغير محمول على الانسان والناطق لاعتبار عدم النطق معه وبلا شرط شيء اي من حيث هو هو جنس ومحمول على الانسان والناطق وغيرهما فمرتبة الجزئية ومرتبة الجنسية متغايرتان بالاعتبار ومتحدتان بالذات ولعلك تفطنت من ههنا ان ما اشتهر على افواههم من ان الجنس جزء لماهيات تحته 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 اخر فان الجزء لا يكون محمولا على الكل كالسقف والاصل على البيت والجنس والفصل يحملان على النوع فلا يكونان جزئين له الا اذا اعتبر بشرط لا شيء وح فلا يكونان جنسا وفصلا اذا عرفت هذا فاعلم ان غرض الموجه من اقحام قوله اما قرع سمعك آه اثبات كون احد المتحدين بسيطا والآخر مركبا بمثال واضح وهو مرتبة لا بشرط شيء ومرتبة بشرط شيء فانهما متحدان بحسب الصدق مع ان احدهما

لان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب
يجب تركيب الامر العقلي المركب
فافهم واستقم قوله لان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب
الاتري
بناء فيه
بناء فيه قول المحشي
يصح توجيه كلامه
والقول
اصل المتن

وبولا بشرط شئ لبسيط لعدم اعتبار شئ آخر معه وبشرط شئ مركب لاعتبار الشئ الآخر معه فعلم ان تركيب احد المتحدين لا يوجب تركيب الآخر قوله لا محصل له عندي لما عرفت آه يعني انك قد عرفت ان ذاتيات الشئ لا تختلف باختلاف الاعتبارات اذ لا يمكن تعقل الفكاك الجزء عن الكل مع بقاء الكل فكيف يصح قوله لعدم استلزام تركيب احد المتحدين تركيب الآخر فعلم العقلي المركب يكون امرا مركبا لا محالة قوله كما تمسك آه الغرض منه انشاء التعارض بين كلمات ذلك الموجه فانه مرج 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 فرض لما اثبت به مدعاه وتوضيحه انه ان اراد ان هاتين المرتبتين متحدتان باعتبار منشأ الانتزاع كالحيوان مثلا فمعنى ان الامر الواحد يصلح لانتزاعها عنه باختلاف الاعتبارات فان العقل اذا لاحظ الحيوان بالابهام وانتزع منه معنى ومهما فهو مرتبة بلا شرط شئ واذا لاحظه مهما ثم حصل امر 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 لظهور اختلافهما في المفهوم الانتزاعي قوله ان 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 مما ذكره من السند فان هاتين المرتبتين كليتهما بسيطتان باعتبار المنشأ لاتحادهما و باعتبار مفهومهما العنواني وان كان احدهما مركبا والآخر بسيطا فليسا بمتحدين بهذا الاعتبار بل بين مفهوميهما تغاير ذاتي قوله من ههنا اي ومن اجل كون مرتبة بشرط شئ ومرتبة لا بشرط شئ انتزاعيين قوله انما هي باعتبار لحاظ العقل واعلم ادلا ان الاجزاء على نوعين حقيقية وهي ما تدخل في ذات الشئ وتركب ذاته منها كالدار يتركب من الجدار 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 تنقسم على نوعين خارجية وهي التي تمتنع حمل بعضها على بعض وعلى الكل كاجزاء الدار وكالهيولى والصورة الجسمية للجسم 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 بشرط لا شئ وفي هذه المرتبة يمتنع حمل بعضها على البعض والكل ولذا يقال لها في تلك المرتبة الاجزاء الخارجية لكنها غير الخارجية التي تقدمت ويقال للجنس المادة وللفصل الصورة فالجنس والفصل اذا اخذا بشرط شئ فهما عين الحقيقة النوعية واذا اخذا بلا شرط شئ فهما جزآن ذهنيان يحمل احدهما على الآخر ويكون احدهما جنسا والآخر فصلا واذا اخذا بشرط لا شئ فهما جزآن خارجيان لا يحمل احدهما على الآخر ويكون احدهما مادة والآخر صورة وايما كان فهما جزآن حقيقيان تركيبيان تحليليان انتزاعيان وثالثها ان عبارات القوم قد اضطربت في جزئية الجنس والفصل ففي بعضها انهما جزآن حقيقة وفي بعضها انهما جزآن على سبيل التسامح لا على سبيل الحقيقة ولا اضطراب في الحقيقة فافهم كلما اطلقوا انهما جزآن حقيقة فمرادهم من ذلك الجزئية الذهنية ولا شك في انهما جزآن في هيليان حقيقة في مرتبة الجنسية والفصلية وهي مرتبة بلا شرط شئ كلما اطلقوا انهما جزآن على سبيل التسامح فمرادهم الجزئية الخارجية التي لا يحمل

بعضها على البعض فيما والا ريب في ان الجنس والفصل من حيث هما ليسا بجزئين خارجيين الا على سبيل المجاز والتسامح فان مرتبة الجزئية الخارجية غير مرتبة الجنسية والفصلية
هذا كله مستفاد من كلام القوم في مواضع شتى اذا عرفت هذا فنقول عند ذي العبارة الحشي ههنا محملان الاول ان يراد بالجزئية المضافة
الى الجنس والفصل طلقا ويكون الغرض من هذا الكلام بيان ان جزئيتهما ذهنية لا خارجية بان يكون المعنى ومن اجل كون مرتبة الشيء
شيء وبلا شرط شيء انتزاعيين يتسمعهم يقولون ان جزئية الجنس والفصل من حيث هما هما انما هي باعتبار لحاظ العقل وتعلمه فيما جزاين
ذهنيان لا خارجيان لما عرفت ان مرتبة بلا شرط شيء التي هي مرتبة الجنسية والفصلية انتزاعية فلا تكون جزئيتهما في هذه المرتبة
الا ذهنية يحمل احدهما على الآخر اخارجية 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 هاتين المرتبتين انتزاعيتين يتسمعهم يقولون ان جزئية الجنس
والفصل للنوع انما هي باعتبار لحاظ العقل اذ الاحظه بشرط لا شيء فانه لما ثبت انتزاعية هاتين المرتبتين مما سبق ثبت انتزاعية
مرتبة بشرط لا شيء ايضا وهي مرتبة الجزئية الخارجية فثبت ان جزئيتها اي الخارجية انما هي باعتبار لحاظ العقل وتعلمه هذا كله على
تقدير ان يشار ههنا الى انتزاعية هاتين المرتبتين ويمكن ان يشار به الى ما ذكره بقوله واذ الاحظه بهما ثم محصلا الخ هذا ما خطر ببالي
في الحال والله اعلم بحقيقة الحال وبعض الناظرين لما لم يتعق قال في معنى قوله انما هي باعتبار اللحاظ وذلك لان الجنس يتحد مع الفصل
ويصيران احدهما عين الآخر فتحصل حقيقة واحدة وتلك الحقيقة بعينها الجنس وبعينها الفصل فالجنس والفصل ليسا بجزئين حقيقة
للنوع بل انما جزئيتهما لا تعمل العقل واختراعه اذ لا يقوم بهما حقيقة بل بهما مفهومان انتزاعيان ينتزعهما العقل عن نفس الماهية
المتقررة ولذا لا يسبقانها الا في نحو من الملاحظة انتهى ولا يخفى ان هذا الكلام في كل جملة منه خدشة اما اولا ففي قوله ليصيرا احدهما
عين الآخر فانه ان اراد به اتحاد وجودهما فهو باطل اذ وحدة الوجود مع تعداد الموجود باطل وان اراد به اتحاد الذات فهو من الافاحش
ولا نضيع الوقت بذكر بطلانها فان كتب الفن مشحونة بذكره وبداهة العقل جازمة به وان اراد به معنى آخر فليبين حتى يتكلم فيه
واما ثانيا ففي قوله فتحصل حقيقة واحدة فانه صريح في ان الجنس والفصل جزآن تركيبيان حقيقيان وجوديان وان لما صرح به بعيد
واما ثالثا ففي قوله وتلك الحقيقة بعينها آه لما عرفت آنفا والصواب ان يقال تلك الحقيقة يصدق عليها الجنس والفصل وقد علما
ففي قوله فالجنس والفصل ليسا بجزئين حقيقة فانك قد عرفت ما حققناك سابقا انهما جزآن حقيقة غاية الامر انهما جزآن ذهنيان
لا انهما جزآن بحسب تعمل العقل واختراعه واما خامسا ففي قوله اذ لا يقوم بهما حقيقة فلم العلم انه ان لم تقوم حقيقة النوع بالجنس والفصل
فبأي شيء تقوم وان اختار بسالقة مع كونه مطالبا باثباته يلزم عليه مخالفة المحققين ويلزمه طائفة كثيرة من الفاسد منها فقدان الدلالة
التضمنية وكتب ارباب الفن مصرحة بها واما سادسا ففي قوله بل مفهومان انتزاعيان فان كون الجنس والفصل انتزاعيين مما ذهب اليه
قليل من الناس والمحققون على خلافه على انه يخالف قوله تعمل العقل واختراعه فكم من فرق بين الانتزاع والاختراع فافهم هذا لا يحسن
قوله واما ظهر لي في توجيه قول السيد المحقق العلم المتعلق بذلك الامر العقلي علم واحد غير مركب قوله هذا ان اريد آه يعني
ان المعلوم اما ان يكون الكثرة على اربعة اعتبار الاول الكثرة مع الهيئة الواحدانية دخولا بان يعتبر مجموع الوحدات والهيئة الاجتماعية والثاني
الكثرة مع الهيئة الاجتماعية عروضا بان يعتبر الوحدات فوقها لكن لا من حيث هي هي فحسب 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 وحدة وحدة 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 وفي الرابع لما اعتبر كل وحدة وحدة على حدة فلا صلاحية ايضا لعروضها ثانيا اي 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 الثاني والاجمال بعد التفصيل فانه نظير الاول
وقد يطلق المركب على النحو الاول فحسب وثانيا ان اختلاف العلم بحسب اختلاف المعلوم فعلم الصورة الاولى والصورة الثانية للكثرة
يكون من النحو الاول اذا لحاصل 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 تعددا 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 علما مستعدا
عند الحصول فتعتبر بعد ذلك الوحدة وهذا معنى قول السيد المحقق واحد غير مركب فلا يكون تصديقا عند الامام فظهر ان ضمير نزله والعلم بها
لا يمكن ان يرجع الى الامام العقلي المركب المقوم 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 الفريقين وظاهر ان اجزاء القضية ليست بعضها محتاجة الى بعض حتى تكون القضية مركبة تركيبا خارجيا حقيقيا
ولا بعضها متحدة مع بعض لانها مركبة من معقولات 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 الاشياء
الواقعية ويقابلها الاعتبارية وهي ما يكون وجودها باعتبار المعتبر وانتزاع المنتزع وقد تطلق على الاعم من ذلك وتفسر بما يعرض له وحدة
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 كالاحاد فانها عبارة عن الوحدات او الآحاد على اختلاف النحويين مع الهيئة الوحدانية عروضا او دخولا ليست
عبارة عن الوحدات او الآحاد المحضة كما زعمه المحقق الدواني في شرح العقائد العضدية فيكون لها ايضا حقيقة محصلة وقال بعض الناظرين

١٣٠

ضرورة ان القضية حقيقة محصلة

غلام يحيى

ح ل

اي مولانا جلال الدين الدواني منه مدظله

متعلق بالمنفي ١٢ منه مدظله

قياس القضية على العدد فاسدا والاعداد ليست مركبة من المعقولات المتباينة بخلاف القضية فانها مركبة من المعقولات المتباينة فلا يمكن ان تكون لها حقيقة محصلة اصلا انتهى اقول قد عرفت ما هو المراد من الحقيقة الحصلة وهي بذلك المعنى متحققة في الاعداد والقضية كليهما فافهم قوله والعلم المتعلق بها بهذه الحيثية اي حيثية كونها امرا واحدا اعتقاديا 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 حصول الاجزاء بانفسها بل مراده نفي نحو من نحوي التركيب وهو ان تحصل الامور المتعددة اولا كل واحد واحد على حدة ثم يعتبر 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 بالشيء الواحد من حيث هو واحد الخ المتبعد بعض الناظرين 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 ينقش في قلبك الصورة الواحدة لو انحلت لانحلت الى الصور المتعددة فهذا هو الاجمال قبل التفصيل ثم تفصله الى صورة الموضوع والمحمول والنسبة بينهما وتتصور كل واحد على حدة وتصدقه فهذا 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 علمه 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 لسبب اشتباه المرتبة الثانية بالثالثة وخلط حكم احديهما بحكم الآخر وممن ههنا تظهر سخافة قول ذلك القائل قبيل هذا المقام تحت قول المحشي من حيث انها امر عقلي 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 عاقلا 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 ينافي تعلق اللحاظ الواحد الاجمالي 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 فممنوع ومخالف للفطرة السليمة وما الزمه من لزوم استقلال القضية لتلزم العلم بدون الاستقلال وعدمه تابعان للحاظ كما صرح به جمع من المحققين ومنهم السيد المحقق صرح به في حواشي شرح المواقف وغيره فاي عالمية في لزوم استقلال القضية حين لحاظها بلحاظ واحد اجمالي وقد اقر هذا القائل ايضا في مواضع بتبعية الاستقلال وعدمه للحاظ فما اغفله عنه ههنا قوله وتعدد العلم آه الاولى ان يقول اذ تعدد العلم باعتبار اذ التعليلية مقام الواو والعاطفة قوله فلا يكون تصديقا عند الامام قال بعض الناظرين بل يكون تصديقا عنده لانك قد عرفت انه لا يمكن ان تكون القضية ملحوظة بلحاظ

واحد انتهى اقول بل لا يكون تصديقا عنده لانك قد عرفت ان القضية امر عقلي مركب بملحوظ بلحاظ وحداني فعلمه لا بد 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 الحكم 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 وقال بهمنيار ايضا في حاشية الحاشية 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 العلم بها الى القضية فلا بد 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 دلهما ايضا كذلك والتصديق عند الامام عبارة عن العلوم المتعددة قوله ليس بالعلم والمعلوم وذلك لان 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 المحكم 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 اعترض السيد الشريف ان نسبة التصديق على مذهب الامام اعني مجموع الادراكات الثلثة او الاربعة الى القضية نسبة العلم الى المعلوم سواء قال به او لم يقل اقول ذكر الاحتمال الثاني ههنا بعيد عن شأن المحصلين اذ غرض الفاضل المحشي ليس الا الاول وما ادعى سخافته واحاله الى السابق فقد عرفت سخافته سابقا فلا تغفل قوله والكلام السابق تأول لدفع دخل مقدر تقريره لم لا يجوز ان يكون الفرق بين التصديق والقضية على رأي الامام العلم والمعلوم منافيا لقول 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
وبذا يهو الفرق بالعلم والمعلوم وتقرير الدفع ان التحقيق هو ما ذكر ههنا 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 بالملاحظة الوصفية
وبين التصديق عند من يرى اتحاد 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 الامام
الدال على ان الفرق بين التصديق والقضية بالنحو المذكور محقق لديه قلت لفظ عند مصروف عن ظاهره على كل حال فانه لو اريد
من التصديق ما هو مذهبه ومن القضية المفهومات المتعددة ليستقيم الفرق بينهما بالعلم والمعلوم لا يستقيم ايضا لان مدار
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 بمعنى 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 ويؤيده
ايضا اي ويؤيد ان الفرق بين التصديق والقضية عند الامام بين بالعلم والمعلوم قوله ما سيأتي من المحشي آه قال في ما سيأتي عند
قول المصنف في تفاسير التصديق وثانيها 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 آه الحيثية
تعليلية للتأييد 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 لم يقل التصديق عند الامام هو ادراك القضية لانه يوهم كون التصديق امرا بسيطا مع ان الامام قائل بكونه مركبا انتهى اقول
ايهام ادراك القضية لكون التصديق امرا بسيطا ممنوع كما لا يخفى قوله فناظر الخ هذا هو الذي محمد عليم الكوفاموي وحاصل ما لخصه ان مقصود السيد المحقق من اتحاد
قوله والمنسبة ثم كل الكلام شيء آخر آه 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 والضمير في قوله والعلم بها راجع الى المفهومات المتعددة مع ان المقرر عند الامام خلافه قوله
من اتحاد هذا الكلام هو الكلام على السيد فيه جناس تام كما في قوله تعالى ويوم تقوم الساعة يقسم المجرمون ما لبثوا غير ساعة ليس 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 سقره ان الكل اذا اضيف الى النكرة يراد به كل فرد فرد واذا اضيف الى المعرفة يراد به جميع اجزاء المدخول عليه وعليه يتفرع

قوله والمقرر عند الامام خلافه
قوله عجيب كل العجب

جهدت كل ريان ماكول وكذب كل الريان ماكول وهيهنا كل قد دخل على العجب المعرف فيفيد ان لا عجب فوق هذا العجب وهذا عجيب
فان مراتب التعجب متفاوتة فلا يكاد تصح هذه الدعوى اقول فى جوابها ظاهر العبارة وان كان يفيده ما ذكرالا انهم يذكرون مثل
هذه العبارة ولا يريدون به الا المبالغة فالمراد عجيب غاية العجب ونظيره ما حكى ان الصاحب ابا القاسم اسمعيل بن عباد انشد بين يدى حضرة
الاستاذ ابن العميد قصيدة ابى تمام فيها هذا البيت شعر كريم متى امدحه امدحه والورى معى واذا ما لمته لمته وحدى فلما بلغ الى
هذا البيت قال له الاستاذ هل تعرف فيه شيئا قال نعم مقابلة المدح باللوم وانما يقابل بالذم او الهجاء فقال الاستاذ غيرهذا
اريد فقال الصاحب لا ادرى غير ذلك فقال الاستاذ هذا التكرير فى امدحه مع الجمع بين الحاء والهاء وهما من حروف الحلق خارج عن حد الاعتدال
تافر كل التنافر فاثنى عليه الصاحب فقول الاستاذ تافر كل التنافر ليس المراد منه انه لا تنافر اقوى منه كما يفيده ظاهره ليلزم كذبه بل المراد ان فيه تنافرا قويا
كاملا فتعلم ان مثل هذه العبارة مستعملة فى كلامهم للقوة فكذا قول المحشى ههنا عجيب كل العجب سلمنا انه ليس المراد به القوة بل ما يستفاد
منه بحسب الظاهر لكنا نقول هذا الحكم ادعائى لا حقيقى حتى يلزم عليه كونه خلاف الواقع ولا مناقشة فى الادعاء سلمنا ان هذا
الحكم حقيقى لا ادعائى فنقول غرض المحشى ان قول هذا الظان عجيب كل العجب فى هذا المقام بالنسبة الى اقوال الآخرين وهذا صحيح
بلا ريب فافهم وكن من الشاكرين قوله والمقصود آه حاصله انه ليس مقصود السيد المحقق ما ظنه هذا الظان كيف وقد صرح
فى المنهية بان معلوم التصديق عند الامام المفهومات المتعددة من حيث هى متعددة والقضية عبارة عن المفهومات من حيث
كونها امرا عقليا مركبا فليست القضية معلوما للتصديق فى زعم السيد المحقق ايضا ويؤيده ما ذكره بعد من ان التصديق
هو مجموع تصورات اجزاء القضية عند الامام حيث لم يقل ادراك القضية فهو ينادى باعلى نداء على ان الفرق بين القضية
والتصديق ليس بالعلم والمعلوم فى زعم المحشى فما نسبه اليه هذا الظان افتراء صريح عليه بل مقصوده من قوله ثم يبقى فى كلامه
شئ آخر آه انما هو نفس بيان الاختلال فى كلام السيد الشريف بان الظاهر ارجاع ضمير والعلم بها الى الامر العقلى المركب ويلزم
حينئذ عدم انطباقه على مذهب الامام وانما ينطبق لو ارجع الى المفهومات المتعددة من حيث هى متعددة وهى بهذه الحيثية
غير مذكورة فى ما قبل وقال بعض الناظرين قد عرفت انه لا اختلال فى عبارة السيد انما الاختلال فى زعم الشارح والمحشى انتهى
اقول قد عرفت عرفانا تاما وجود الاختلال التام فى عبارة السيد لو لم يرتكب صنع الاستخدام وعدم الاختلال ليس الا فى زعم هذا
القائل وما سبب ذلك الا الاختلال فتذكر واخرج من ربقة الجهل المركب وبه ظهرت سخافة قول هذا القائل ايضا لحاجة الاصلاح
كلام السيد الى ارتكاب صنعة الاستخدام انتهى قوله والقول بانه القائل المولوى محمد اعلم وحاصله ان السيد اراد بالمظهر وهو قوله فهذه
المفهومات المفهومات من حيث الوحدة لتكون امرا عقليا واحدا وبالضمير فى قوله والعلم بها المفهومات من حيث التعدد فلا اختلال
فى كلامه اصلا قوله من قبيل صنعة الاستخدام هو فى اصطلاح علماء البديع عبارة عن ان يراد بلفظ له معنيان او بمعنيين او بمعانى ثم يراد بضمير العائد اليه معنى
الآخر او يراد باحد ضميريه احدهما ثم يراد بالضمير الآخر معناه الآخر وفى كليهما يجوز ان يكون المعنيان حقيقيين او مجازيين او ان يكونا مختلفين قوله
وهى من المحسنات المعنوية تحسين الكلام بعد رعاية بلاغة ضربان معنوى اى راجع الى تحسين المعنى اولا وبالذات وان كان بعضها قد يفيد
تحسين اللفظ ايضا كالاستخدام والمطابقة والمشاكلة ولفظى اى راجع الى تحسين اللفظ وهو المقصود بالذات منه كالتجنيس وغيره وارباب
علم البديع انما يبحثون عن هذين النوعين من التحسين وتحقيقه فى موضعه قوله ليس بجيد حاصله ان حسن صنعة الاستخدام ليس على الاطلاق بل اذا اقتضت

على فهم المراد وبدون قيام القرينة لا يحصل بها حسن بل تكون مخلة بالفهم وفي عبارة السيد السند لقرينة تدل على ذلك وفيه ما اورده الفاضل اللبكني بان ارتكاب صنعة الاستخدام ههنا اعتمادا على شهرة ان القضية واحدا عتباري مركب من تلك المعلومات الثلثة ولا بد لتعلق الادراكات المتعددة من كون المتعلق امرا متعددا ولعله الى هذا اشار الفاضل المحشي بقوله ليس بجيد قوله ولهذا اي لعدم قرينة في كلام السيد تدل على ذلك قوله الى امر خارج وهو ما قال في حاشية الحاشية لان المراد بالمفهومات الخ قال فان قلت الخ الغرض منه منع قول المصنف والعلم الحضوري لا يكون بحصول صورة بان المراد بحصول الصورة في تفسيرهم العلم بحصول صورة الشئ في العقل الصورة الحاصلة تسامحا وهي اعم الصورة الحاصلة اعم من ان تكون غير المعلوم ولو غيريته بالاعتبار كما في العلم الحصولي او عينه كما في العلم الحضوري فعلم ان العلم الحضوري ايضا قسم من الصورة الحاصلة فبطل قول المصنف والعلم الحضوري لا يكون بحصول صورة قال تسامح ذكر المحقق الدواني في حواشي التهذيب ثلثة وجوه للتسامح في هذا التعريف الاول ان العلم هو نفس الصورة الحاصلة لانه من مقولة الكيف على الاصح لا حصولها الذي هو نسبة بين الصورة والعقل فتعريف العلم بتسامح واضح ولا يخفى عليك ما فيه فان العلم وان صرح جماعة من المحققين انه من مقولة الكيف لكنه ليس كذلك كما اوضحناك سابقا مع ان كونه كيفا حقيقة انما يصح على القول بحصول الاشياء باشباحها واما على القول بحصولها بانفسها كما هو المختار عندهم فكلا بل العلم حينئذ متحد مع معلومه فان جوهر الجوهر جوهر وان كيفا فكيف وان اضافة فاضافة وقد مر ما لديه فتذكره على ان هذا المحقق بنفسه صرح في حواشي شرح التجريد ان العلم ليس كيفا حقيقة وعدهم العلم منه تسامح تشبيها للامور الذهنية بالامور العينية فكيف يقول ههنا انه كيف على الاصح اللهم الا ان يكون ذلك القول مبنيا على التحقيق وهذا الكلام تقليد المشهور فالاوجه ان يطرح حديث كون العلم من مقولة الكيف من البين وايضا قال في بيان التسامح ان العلم عند المحققين عبارة عن الصورة الحاصلة لا عن حصولها فتفسيره بحصولها لا يخلو عن تسامح الوجه الثاني ان المتبادر من اضافة الصورة الى الشئ كما في هذا التعريف الصورة المطابقة فلا يشتمل هذا التعريف للجهل المركب بخلاف ما اذا قيل الصورة الحاصلة من الشئ فان الصورة الحاصلة من الشئ قد لا تطابقه ولا يخفى على الفطن ما في هذا الوجه ايضا فان المتبادر من صورة الشئ مطابقتها لما هي صورة له وهذه المطابقة شاملة للتصورات والتصديقات باسرها والمطابقة التي لا تشمل الجهليات المركبة هي المطابقة مع ما في نفس الامر وهي لا تتبادر من لفظ صورة الشئ فالاولى ان يبدل التبادر بالايهام ويقال صورة الشئ مع توهم ان الصورة لا بد ان تكون مطابقة له ولا كذلك الصورة الحاصلة من الشئ فكان اولى منه الوجه الثالث انه يخرج منه العلم بالجزئيات المادية فانه لا تحصل صورتها في العقل اي النفس المدركة على الاصح بل انما تحصل في الحواس الباطنة بخلاف ما اذا قيل عند العقل فان عند يستعمل في القرب بين الشيئين سواء كان بالحضور او بحصوله فيه لا يقال المراد بالعقل في التعريف الذهن وهو اسم لمجموع الحواس والنفس فانه ربما يطلق العقل على الذهن مقابل الخارج الفاوح يصدق التعريف على علم الجزئيات المادية ايضا بحصول صورها في الذهن لانا نقول هذا التقرير لا يرفع التسامح وان افاد صحته بالتاويل والمطلوب بهذا الاذكى وبعد التنبيه والتي القول فرغ السيد المحقق ههنا عن ايراد الصورة الحاصلة من حصول الصورة فحسب فلا حاجة الى ذكر المتسامحين

لـ اي ابو الحسن عماد الدين اللبكني رح ١٢ منه مدظله

لـ اي مولانا جلال الدين الدواني رح ١٢ منه مدظله

الآخرين بل وقال قد وقع في كلام كثير من المحققين ان في تفسير التصور بحصول الصورة تسامح والمراد الصورة الحاصلة الخ لكان احسن واظهر هذا بحسب الجلي من النظر واما النظر الدقيق فيحكم بانه لا حاجة الى ذكر هذا التسامح ايضا لان الكيف في الاعراض فان الاعراض 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 للجمهور 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 تتوجه عليه الاسولة الثلثة المنع والنقض والمعارضة وظاهر ان قول المجيب قلت منع لقول المعترض الناقل وهي اعم فيلزم ايراد المنع على الناقل ولما كان مبنى هذا الايراد زعم ان قول السيد المحقق وهي اعم داخل تحت النقل وليس 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 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 لكونه نسبة بين الحاصل وبين ما يحصل فيه لزم اندراج الكيف تحت الاضافة فلهذا حكموا بالتسامح وقالوا المراد بحصول الصورة الصورة الحاصلة بان يراد من المصدر معنى اسم الفاعل وتكون الاضافة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف ولم نظير من كلامهم انهم عمموا الصورة الحاصلة وادخلوا فيها العلم الحضوري ايضا فظهر ان قول المعترض وهي اعم آه ليس داخلا تحت النقل بل هو مقدمة مستقلة اوردها المعترض من عند نفسه لتتميم ايراده فيصح جوابه بمنعها بلا ريب **قوله** لما كان العلم الحصولي من مقولة الكيف قد عرفت ما فيه في الصفحة **قوله** مع كونه من مقولة الاضافة هذا وان اشتهر بين الجمهور ومن تتمة تراجم 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 بيطلانه 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 يقال 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 ما لا يكون اعتباريا محضا ولا بسائط ذهنية بل يكون لها جنس وفصل في الذهن وان كان امرا انتزاعيا كالاضافيات واما ما يكون بسائط ذهنية كالفصول والامور العامة ومنها الوجود وما 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 عدوه خرج
في مقولة من المقولات حكموا بالتسامح لكان اولى قوله كما في شرح المواقف اقول لما قطن المحشي بما يرد على التقرير المذكور للحكم
التسامح على ما بينا ك عليه خمته بخم النقل لئلا يتوجه عليه شئ فان الناقل لا يتوجه عليه شئ من الاسولة قوله فلم يظهر انهم عمموا
ايضا قال بعض الناظرين فيه ان المحقق الدواني واتباعه قد عمموا الصورة الحاصلة بحيث يشمل الحضوري ايضا انتهى اقول
لا بد من تصحيح النقل ولعلنا لم نحصل له المراجعة الى اسفارهم فان الذي يظهر من المراجعة اليها هو انهم لم يعمموا الصورة الحاصلة اصلا
بل ارادوا 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 عمم 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 وللصورة وقد يطلق على ما يختص بالحصولي
فحيث عرفوا العلم بحصول الصورة اراد وا به المعنى الثاني وهو المراد في قول المصنف بهنا والعلم الحضوري لا يكون بحصول صورة
وحيث عمموا التعريف المذكور اراد وا به المعنى الاول الشامل للحصولي والحضوري قوله كيف اي كيف يمكن تعميم 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 العلم تحت مقولة الاضافة بحسب هذا التفسير فلو عمموا الصورة الحاصلة للحضوري ايضا لزم القرار على ما عنه
الفرار قوله عاد المحذور المذكور اقول لا يخفى ما فيه فان اللازم في ما سبق لزوم اندراج ما هو من مقولة الكيف تحت مقولة
اخرى واللازم بهنا اندراج ما ليس من جنس مقولة من المقولات تحت ما هو من مقولة الكيف فما يلزم عود المحذور المذكور بل يلزم
المحذور الاخر 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 محصله 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 المنهية 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 واذا وعيت هذا اي حفظت فهمت ان قوله وهي اعم ليس بداخل تحت النقل قوله
ان حاصل الجواب آه هذا حاصل الجواب على تقدير عدم دخول الجملة المذكورة تحت النقل بالمنع عليها واما ما قال بعض الناظرين
هذا حاصل الجواب على تقدير ان يكون قوله وهي اعم غير داخل تحت النقل وعلى تقدير ان يكون داخلا تحته انتهى فهو زلة من بعض 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

لعله اي مولانا جلال الدين الدواني رح ١٢ منه مدظله

لفظة من بيحصل وجه آخر لكون تعريف العلم بالصورة الحاصلة من الشئ اولى من تعريفه بحصول صورة الشئ بالفظة من
قوله بالذات كما في التصديقات **قوله** او بالاعتبار كما في التصورات **قوله** فكيف تعم الحضوري فان في الحكاية للابد من المغايرة بين الحكاية
وما هي حكاية عنه ولو اعتبارا وفي الحضوري التغاير مفقود مطلقا **قوله** لانه وان فرض آه 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 كتغاير المعالج والمستعلج فلو عمم الحصولي الحضوري ايضا لم يلزم محذور اصلا وجه الدفع ان هذا التغاير ليس تغايرا حقيقة وبحسب
المصداق انما هو تغاير بحسب العنوان بعيد الصدق فلا ينفع اذ لابد في الحكاية من التغاير حقيقة **قوله** فما وهم المتوهم المولوي محمد عظيم قال في المنهية
اي اذا كان قوله وهي عم تتمة اورد المعترض فما وهم فاسد انتهت **قوله** والناقل لا يتوجه عليه آه 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 بانتفاء
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 بالنقل
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 وان اردت زيادة توضيح لذلك فاستمع ان في
النقل تتحقق اربعة امور الناقل والنقل والمنقول عنه والمعنى لتوجه الاسولة على الناقل وبحظها وعلى النقل المنع وعلى الناقل فلانه اورد عليه المنع
مثلا فاما ان يكون غرض المانع منه عدم تسليم النقل بان يقول لا نسلم انك تنقل كذا فهذا باطل قطعا واما ان يكون غرضه طلب تصحيح النقل فذلك 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 صحته حتى يرد عليه الا ايراد الا ان يكون غرض
السائل طلب تصحيح النقل فهو 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 بالهدية المختارية **قوله** فاسد وذلك لما عرفت ان قول المعترض وهي اعم 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 كذلك
فاسدا وفي ما نحن فيه المنقول عنه فاسد انتهى وقلده بعض الناظرين 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 معنى ورود المنع واخويه على المنقول عنه فانها انما ترد على الدليل او المدعى والمنقول عنه ليس بدليل
ولا دعوى وهذا امر يفهمه البلهاء والصبيان **قال** في الطارحات موصلم لكتاب صنعه ابو الفتوح شهاب الدين بن يحيى بن حبش الحكيم
السهروردي المقتول في سنة سبع وثمانين وخمسمائة صاحب حكمة الاشراق والتلويحات وهيا كل النور وغيرها ابن اخت العلامة
الكامل الشيخ شهاب المعين للسهروردي المعروف صاحب السلسلة وتمام 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 حالها قبل الادراك وبعده وهو محال وان زال
عنا شئ فاما ان يكون ذلك الشئ ادراك امر آخر او صفته غير الادراك وعلى الاول فيكون ذلك الادراك امرا وجوديا اذ الامر العدمي لا يكون
انتفاء محضا ليس بشئ وعلى الثاني للنفس ادراكات غير متناهية فيجب ان يكون فينا صفات غير متناهية بطل واحد منها عند قصد النفس الى
ادراك شئ ثم الادراك للشئ تحصيل الانتفاء ويجده الانسان من نفسه تحصيلا لا تخليته ليس وجود الشئ في الاعيان نفس الادراك به والا
لكان كل موجود مدركا لكل احد ايضا 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 عندك 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 وللابد علينا ان نتذكر اولا ما يتضح به كلام المطارحات وثانيا ما يرد علينا من
المناقشات فنقول غرض صاحب المطارحات ههنا اثبات ان علم الاشياء بحصول صورها فينا لا على طريق اللذة عنا وتوضيحه ان النفس
لما كانت مجردة عن المادة ولوازمها فتكون في انتهاء وصفاتها الانفسانية حاضرة عندها فتدركها ادراكا حضوريا غير محتاجة 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 اولم 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 فبينه بقوله فان لم يحصل ولم يزل وقدر على الاحتمال الثاني
لقلة الكلام فيه كثرة في الثاني وحاصله انه لو لم يحصل فينا امر عند علمنا بزيد ولم يزل عنا امر يلزم استواء حالة الادراك وقبله واللازم
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 زال عنا شئ آه 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 فبينه بقوله وعلى الاول
واما بطلان الثاني فبينه بقوله وعلى الثاني فتوضيح الاول انه اذا كان ادراك شئ كزيد بزوال ادراك امر آخر كعمرو يلزم كون الادراك
الزائل وجوديا لاحد ميا سلبيا اذ لو كان امرا عدميا بان يكون ادراك عمرو بزوال ادراك آخر قبله كبكر لا بحصول شئ وهكذا
يلزم تعلق الانتفاء بالامر العدمي واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه اذا كان ادراك زيد زوال الادراك عمرو وقد فرضنا
ايضا زواله لازم تعلق الزوال بالزوال ضرورة وكذا ادراك عمرو لما كان زوالا لادراك بكر وهو ايضا زوال لادراك آخر قبله لزم تعلق
العدم بالعدم وقس عليه واما بطلان اللازم فلان العدم مفهوم يقتضي الاضافة الى الوجود ولا يمكن تعلقه بالعدم والا لزم ان يكون
للسلب تقيضان احدهما سلبه وثانيهما سلبية وتعدد النقيض لشئ واحد باطل عندهم وستطلع على تحقيق ذلك عن قريب وبما
بطل اللازم بطل الملزوم فلا يكون الادراك الزائل اعني ادراك عمرو مثلا امرا عدميا بل وجوديا فثبتت وجودية الادراك الزائل فبطل مذهب

الازلية فيقال المطلوب هو ثبوت وجودية جميع الادراكات علم يثبت لنا فنقول قد ثبت منه وجودية جميع الادراكات باجراء هذا التقرير فانا ادركنا
زيدا وكان علمنا زوال الادراك عمرو لزم وجودية ادراك عمرو اذ لو كان زوال الادراك بكر تلزم وجودية ادراك بكر وهكذا هذا في السلسلة الماضية
واما في المستقبلة فنقول اذا ادركنا بعد ادراك زيد شيئا يلزم منه كون ادراكه وجوديا ثم اذا ادركنا بعده امرا آخر يلزم كون ذلك الادراك وجوديا وهكذا فان قلت
قد تقرر في محله ان الادراكات الحصولية للنفس لا تحدث الا بعد مرتبة العقل البسيط سواء كانت النفس قديمة او حادثة فنقول لا نثبت من هذا
التقرير وجودية اول ادراك حصل لانه ليس قبله ادراك شئ فلا يكون زوال الشئ فلا تثبت من تعلق الزوال به وجودية قلت فيه تسليم لكم
فان قلت هذا التقرير لا يتم في آخر ادراك حصل للنفس وذلك في الآن الذي قبل آن الموت فانه ليس بعده ادراك وزوال متعلق 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 بالقوة فنقول لو كان هذا الادراك الذي فرضتموه اخيرا زوال الوجود ميا يلزم امكان تعلق العدم
بالعدمي للامكان ان يتعلق به زوال وعلم ان لم يمت الرجل في ذلك الآن وتعلق العدمي بالعدمي محال بنفسه فامكان ذلك ايضا محال
لان امكان المحال محال واذا استحال اللازم استحال الملزوم وهو كون ذلك الادراك الاخير عدميا فثبت المطلوب وهو وجودية جميع الادراكات
بالتقرير المذكور هذا كله ما ظهر لي في هذا الوقت فاحفظه فانه من نوادر الوقت وتوضيح الثاني انه لو كان الزائل عند العلم بزيد مثلا صفة من
الصفات النفسانية غير الادراك يلزم اجتماع صفات غير متناهية في وقت واحد واللازم باطل بالبرهان فالملزوم مثله وجه الملازمة
ان للنفس في كل وقت قوة لان يدرك الامور الغير المتناهية وادراكات الامور الغير المتناهية على هذا التقدير زوالات كل منها زوال
لصفة موجودة في النفس من قبل فلا بد من ان يكون بازاء العلوم الغير المتناهية صفات معلومة غير متناهية فان العلم يكون بحسب
المعلوم توحدا وتعددا كيف لا ولا يمكن تعلق الزوال الواحد بامور كثيرة فلا بد لكل زوال من امر فيلزم اجتماع الامور الغير المتناهية
في النفس قطعا فثبت من هذا كله ان علم الاشياء الغائبة عنا يكون بحصول صورة فينا لا بزوال شئ عنا ثم اورد صاحب المطارحات
دليلا آخر لاثباته بقوله ثم الادراك للشئ تحصيل الخ وحاصله ان الانسان اذا رجع الى وجدانه وتامل في جنابه 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 للانسان 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 بالعيني 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 فى ذلك الاثر الحاصل مطابقا لذى الاثر فان كانت المطابقة تامة يكون العلم ايضا تاما وان كانت ناقصة يكون العلم ايضا ناقصا هذا حاصل كلام المطارحات من اوله الى آخره ويرد عليه ايراد ات الاول ما اورده المحقق الدوانى فى شواكل الحور شرح هياكل النور بانه على تقدير ان يكون كل ادراك زوالا فالادراك الآخر لم يجز ان يكون زوالا لادراك حضورى لئلا يكون مسبوقا بعدمه الا ويلزم من كون كل ادراك حصولى زوالا كون العلم الحضورى ايضا كذلك فحاصله على ما قيل ان ههنا احتمالا ثالثا سوى احتمالى المطارحات وهو ان يكون ذلك الزائل علما حضوريا والتقرير المذكور وان اثبت كون ذلك الزائل الحضورى وجوديا لا محالة لكنه لا يفيد اذ الغرض اثبات وجودية العلم الحصولى لا العلم الحضورى فلم يثبت ويحتمل ان يكون جميع الادراكات الحصولية ازالة والادراك الحضورى وجوديا ولا يلزم من كون الحصولى زوالا كون الحضورى ايضا زوالا فما لم يبطل هذا الاحتمال لم يثبت المدعى وعندى ان هذا الحاصل لا ينطبق على عبارة المحقق المذكور وتقريره المنطبق عليه ما ذكرته فى تعليق الحمائل على تعليق السيد الزاهد المتعلق بشرح الهياكل ان غرض المحقق منع الملازمة التى ذكرها صاحب المطارحات بين كون ذلك الشئ ادراك امر آخر وبين لزوم وجودية ذلك الادراك فافهم وأجاب عنه السيد المحقق فى حواشى شرح هياكل بقوله الظاهر ان المستدل اراد بالادراك الادراك الحصولى فعلى هذا زوال الادراك الحضورى يكون انتفاء لصفة اخرى غير الادراك ويكون داخلا فى الشق الثانى انتهى وحاصله على ما فصلت فى تعليقاتى عليها منع بطلان الحصر بان هذا الاحتمال الذى ظنه المورد تالثا داخل فى الثانى بان يكون المراد من الادراك الواقع فى الشق الاول الادراك الحصولى بقرينة المقام وكذا المراد بالادراك المضاف للغير ايضا هو الادراك الحصولى بناء على ان المعرفة اذا اعيدت معرفة كانت عين الاولى فيكون المعنى وان زال عنا شئ فاما ان يكون ذلك الشئ الزائل ادراك امر آخر على سبيل الحصول كعلم عمرو مثلا اولا يكون كذلك بل صفة غير الادراك الحصولى سواء كانت تلك الصفة علما حضوريا او امرا آخر او امرا آخر فيكون الاحتمال المذكور وهو ان يكون الزائل علما حضوريا داخلا فى الشق الثانى ولا تبطل ملازمة صاحب المطارحات والاير اد الثانى ان الشق الاول لما كان عبارة عن كونه غير حضورى فيكون حصوليا فيكون وجوديا ايضا لما عرفت من ان الحصول والوجود والثبوت الفاظ مترادفة تحتها معنى واحد فلا حاجة الى مؤنة الاستدلال فى جوابه ان تعيين الطريق ليس من دأب المناظرين على ان الشق الاول عبارة عن كون الزائل غير حضورى وهو اعم من ان يكون حصوليا فيكون امرا وجوديا او عدميا بان يكون زوالا فيكون امرا عدميا فلا يثبت من مجرد كونه غير حضورى كونه حصوليا ووجوديا ما لم يقم برهان على نفى الاير اد الثالث ما اورده ذلك المحقق فى شرح الهياكل ايضا من انه على تقدير ان يكون زوالا لا امر آخر غير الادراك الحصولى لا يلزم ان يكون للنفس صفات غير متناهية وانما يلزم ذلك لو كان فى قوة النفس ادراكات غير متناهية وربما يمنع ذلك ويقال لم لا يجوز ان يكون فى قوة النفس تحصيل ما لا يتناهى من المعلومات وتلك الامور غير متناهية ولا يخفى عليك ما فى هذا الايراد من الغفلة فان فى ادراك النفس للامور الغير المتناهية صورا اربعا الاولى ان تدرك النفس الامور الغير المتناهية بالفعل فى آن واحد والثانية ان تدرك ادراكا واحدا مستعقبا بادراكات غير متناهية بالاجمال والثالثة ان تدرك الامور الغير المتناهية على سبيل التعاقب فى الازمنة الغير المتناهية والرابعة ان تدرك كما فى كل آن على سبيل البداهة وليس المراد ههنا الصورة الاولى كما زعمه المورد المحقق لاستحالتها وانما الصورة الثانية والثالثة فلا استحالة فيهما فلا تكون مرادين ههنا ايضا بقيت الصورة الرابعة وهى المرادة ههنا وتوضيحه ان للنفس فى كل آن قوة ادراك الامور الغير المتناهية على سبيل البداهة بان لها قوة ان تدرك فى هذا الآن زيدا وبكرا وخالدا وعمرا وهكذا

ا ى مولانا جلال الدين الدوانى

منه ظله

١٥١

فان قلت الامر الثانى

فان قلت 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 شاء من الاشياء المجتمعة فيها فانه لو لم توجد فيها في الآن السابق الامور الغير المتناهية بل القدر المتناهي مثلا عشرة امور فلا يقدر
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 ذلك 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 ذلك 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 انه لو اريد بما ليس بشئ ما هو لا شئ محض
اي سلب بسيط فنقول يحتمل ان يكون الزائل السابق سلبيا عدوليا ولا يلزم حينئذ تعلق العدمي بالعدمي اذ كل ادراك زائل على هذا التقدير كادراك
عمرو مثلا سلب عدولي لا نحو من الثبوت فاذا علمنا زيدا عرض الزوال بذلك النحو من الثبوت وبقي العدم المحض فلم يلزم حينئذ كون العدمي المنتفي
للعدمي اي السلب المحض فلم يثبت من هذا الدليل كون المحصولي وجوديا ممحضا اي لا سلبيا محضا ولا سلبيا عدوليا وان اريد بما ليس بشئ السلب
مطلقا محضا كان او عدوليا فلا نسلم هذه المقدمة اذ السلب العدولي لما كان له نحو من التحقق يتعلق به العدم البتة ويحصل هذا الايراد الكلام
على احدى مقدمتي الدليل فاني العلي صاحب المطارحات على سبيل القياس لم كنا لو كان الادراك عبارة عن زوال الادراك آخر لزم تعلق العدمي بالعدمي لكن تعلق
العدمي بالعدمي محال فكذا ما يلزمه بيان كان المراد بالعدم الذي تعلق به العلم السلب البسيط المحض فالصغرى ممنوعة لجواز تعلق العدم بالعدم الثابت وان كان المراد بالعدم
مطلقا فالكبرى ممنوعة والايراد السادس ان لفظ الوجود يطلق على ثلثة معان الاول الموجود النفس الامري سواء كان في الذهن او في الخارج ويقابله العدمي المحض
في نفس الامر والثاني الموجود في الخارج وهو اخص من الاول ويقابله العدمي بمعنى المعدوم في الخارج وان كان موجودا في الذهن والثالث ما لا يكون السلب جزء
لمفهومه فان اريد بالوجود في ههنا المعنى الاول يكون معنى المقدمة المذكورة ان الامر العدمي ما لا يكون انتفاء لعدمي اي معدوم في نفس الامر
وهو ظاهر فسواء كان صحيحا في نفس الامر كما لا يخفى فلا يتم التقريب اذ لا 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 بيننا انما هو اثبات ان العلم الحصولي موجود
في الخارج فينا من غير اعتبار السلب في مفهومه وان اريد الثاني فلا نكون المقدمة المذكورة صحيحة لانه يكون معناها على هذا التقدير ان الامر
العدمي لا يكون انتفاء لما ليس بموجود 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 ما لا يكون انتفاء لما لا يكون السلب جزء المفهوم وهذا باطل
فان العدمي كثيرا ما يكون انتفاء لما لا يكون السلب جزء المفهوم كما لا يخفى والايراد السابع ان الثابت بالشق الاول في الدليل المذكور ليس الا
وجودية ذلك الادراك الزائل ولا يلزم من وجوديته ادراكه حصوليته لجواز ان يكون حضوريا فلا يثبت كون الحصولي وجودا 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 الناظرين وافتخم به حيث قال التحقيق ان الذي ذكره صاحب المطارحات على تقدير تسامه لا يدل الا على حصول امر في الذهن حين تعلق العلم بشيء ولا يدل على ان العلم عبارة عن حصول امر في الذهن اذ يجوز ان يكون العلم على تقدير كونه امرا وجوديا حالة اخرى مغايرة بالحالة الادراكية ويكون الحاصل في الذهن متعلق العلم كما سيحققه الشارح وهذا الايراد مشترك الورود على صاحب المطارحات وعلى المصنف لا يمكن دفعه اصلا انتهى **اقول** القول بالحالة الادراكية من مبتدعات المتاخرين كشارح التجريد الجديد وصاحب الافق المبين وتبعهما السيد المحقق وتبعهم صاحب سلم العلوم واشباهه وامانى كلام المتقدمين فليس لها اثر ولا خبر فانهم آمنوا قاطبة على ان العلم هو الصورة الحاصلة وفرعوا عليه مقدمات كاتحاد العالم والمعلوم وغيرذلك اذا عرفت هذا فنقول ان كان غرض هذا المورد من كلامه 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 سياقه وصرح به في سياقه فليس 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 اورده ذلك المحقق في شرح الهياكل ايضا حيث قال بعد نقل كلام صاحب المطارحات انت خبير بانه لا يخلو عن ضرب اقناع اذ لم لا يجوز ان يكون الحاصل للنفس نسبة ما الى ذلك المعلوم فان قلت تحقق النسبة فرع تحقق المنتسبين ونحن ندرك ما ليس بموجود في الخارج فلابد من وجود آخر واذ ليس في الخارج فهو في الذهن قلت الدليل جار على المفهومات مرارا بآخر من الوجود واما انه في الذهن فلا نسلم ذلك فلا يلزم الا وجوده في مدرك ما عقلا او نفسا بناتيه او ذلكيه او غيرها ان لم يكن واما ان كل معلوم فهو موجود في نفس عالمة فلا يتم الدليل عليه سالما من المنع انتهى واجاب عنه الفاضل المنصوري في شرحه ايضا كل النور بان المستدل رد ويبين اقسام ثلثة لا رابع لها وتقرير الدليل على الوجه الملخص ان الادراك حضوري ان لم يكن حالة حادثة فينا بالضرورة وتلك الحالة اما ان تكون صفة موجودة فينا اولا والاول باطل والا لكان زوال صفة اخرى اولا واذا الكل باطل الا الاول فثبت المطلوب **اقول** لا يخفى ان هذا الجواب لا يسمن ولا يغني من جوع فانه ماذا اراد بقوله الا ادراك حالة حادثة فينا ان اراد انه حالة حادثة فينا كحصول الصفات الانضمامية للموصوف فهو ممنوع عند المعترض لا بداثباته من برهان ودعوى الضرورة لا تسمع وان اراد الا ادراك من حيث حصول النسبة المختصة والرابطة الخاصة بين العالم والمعلوم فهو يفيد المورد المجيب وقد عرفت ما فيه والذي اقول خلاصة الكلام ههنا ان دليل صاحب المطارحات المذكور ليس دليلا برهانيا بل هو دليل اقناعي مبني على مقدمات مشهورة مسلمة بين الحكماء كون العلم عبارة عن الشيء الحاصل في الذهن لا عبارة عن الاضافة وكون العلم هو الصورة الحاصلة لا حالة اخرى تحصل بعدها وكعدم تعلق العدم بالعدم ومع ذلك فلا مثبت منه الا كون الادراك اعم من الوجودي والانتفاء الثابت لا وجودية خاصة والمطلوب هذا الا ادراك اللهم الا ان يقال الغرض منه ليس الا نفي كونه زوالا محضا وامانفي كونه انتفاء ثابتا فبدليل آخر فتدبر ولقد اطنبنا الكلام في هذا المقام وفصلنا ما لم يفصله الاعلام لان المقام مقام مزلة الاقدام كم زلت فيه اقدام الاقوام **قوله** حاصله آه قد ذكرنا مصول الحاصل فلا تغفل **قوله** للنفس الموجودة فائدة تقييد بها الموجودة ستظهر عن قريب **قوله** اما ان يكون ايضا اي كما فرض زواله علما حصوليا **قوله** اي امر اريد ان المراد بالصفة الامر مطلقا لا معنا ها 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 نفس العلم بتلك الصفات والى هذا اشار 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 قبيل آن الادراك جسما لقوة الادراك الامور الغير المتناهية على سبيل البتة

قوله وعلى الاول اى على تقدير كون ذلك الزائل حصة ايا قوله والا لزم ادى وان لم يكن الزائل وجودا لزم تعلق العدم بالعدم
واللازم باطل فالملزوم مثله قوله انتفاء ليس بشئ ليستفاد منه ان المعدوم ليس بشئ والتحقيق ان الشئ قد يطلق على الموجود
فالمعدوم لا يكون شيئا بهذا المعنى وقد يطلق على ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فيكون المعدوم بل الممتنع ايضا شيئا بهذا المعنى كذا حققه المحقق
الدوانى فى حواشى شرح التجريد والمراد ههنا هذا 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 بالسلب اتفاقا واما السلب
المحض فهل يتعلق به سلب اختلف فيه فالذى فى هب اليه الجمهور هو انه لا يتعلق السلب بالا ما 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 يكون 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 لكونها رابطة والبداهة تقرر فى محله ان الحق
هو الجعل البسيط واثره ليس الا نفس الماهية من دون اللحاظ الى وجودها واتصافها بوجودها وهى فى هذه المرتبة معدومة محضة لا حظ لها
من الوجود ومع ذلك فيتعلق العدم بها فيها فقولكم السلب لا يضاف الا الى الوجود غير صحيح واجاب بعضهم عن الاول بان كلام الدوانى
مبنى على ما ذهب اليه المتاخرون من ان النسبة السلبية نسبة بسيطة كالايجابية مغايرة لها بالذات وعن الثانى بان الحصر فى قولهم السلب
لا يضاف الا الى الوجود ليس حقيقيا بل هو بالقياس الى السلب فيها مما فيها اما فى الاول فلان كلام الدوانى فى مواضع من تصانيفه صرح
فى ان النسبة السلبية عبارة عن رفع النسبة الايجابية فنسبته لبساطتها اليه محال لا ينبغى ان يصغى اليه واما فى الثانى فلان غرض المورد ليس الا ايراد
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 والتحقيق هو ما ذهب اليه المحققون من انه تكمن اضافة السلب المطلق الى السلب المطلق ايضا
كما انه يضاف الى الوجود والماهيات الاخر والفرق بين امر وامر مما لا يمكن عليه لا يقال فعلى ما جوزتم من اضافة السلب الى السلب
من غير لحاظ الى التحقق يحتمل كثير من فحول احدهم المضبوطة منها حصر القضية عند اتحاد الطرفين فى الموجبة والسالبة فانه لما جاز ورود السلب
على السلب خرج قضية ما لئة وهى سالبة السالبة فيحتمل الحصر ومنها قولهم الشئ الواحد ليس له الا نقيض واحد فانه على هذا يكون السلب
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 يكون من الخاصتين فانه لا شك ان قولنا ليس لا شئ
من الحيوان بانسان يا دخال السلب على السلب سالبة جزئية فان سلب السلب الكلى لابد ان يكون سلبا جزئيا كما ان رفع الايجاب
الكلى سلب جزئى التزاما وينعكس الى قولنا ليس لا شئ من الانسان بحيوان وان لم تكن من الخاصتين كيف وهو ملازم للايجاب
الجزئى الذى ينعكس كنفسه وبالجملة تقديم على تقدير اضافة السلب الى السلب مفاسد كثيرة لانا نقول لما كان السلب المضاف الى السلب

فی المراتب الشفعیة مستلزمة للموجبة المحصلة کسالبة السالبة وسالبة سالبة سالبة السالبة وفی المراتب الوتر زوالسالبة
البسیطة کسالبة سالبة السالبة وسالبة سالبة سالبة السالبة لم یعتبروه علی حدة بل استغنوا باعتبار الموجبة والسالبة
عن اعتبار هذه المراتب فاجروا علیهما الاحکام فحسب قولهم الشئ الواحد لایکون له الا نقیض واحد انه لایکون له نقیضان تبایانا
فی المصداق فسالب السلب والوجود لیسا بمتباینین حتی یکون للسلب نقیضان فالحاصل ان عدم اعتبارهم سلب السلب لیس
لعدم امکانه بل لعدم افادته فائدة جدیدة کیف وقد قالوا فی بحث النقیض ان نقیض کل شئ رفعه فلولم یتعلق السلب بالسلب
لزم ان لایکون للسلب نقیض بهذا المعنی فمن قال بان العدمی لایکون انتفاء لما لیس بشئ لم یات علیه برهانا قویا بعد وهذا
معنی قول المحقق الدوانی فی منهیات شواکل النور کما نقله السید المحقق ههنا ان المقدمة الاخیرة فی الدلیل السابق ممنوعة بل ظاهر البطلان
واجاب عنه السید المحقق بقوله واعلم ان تعلم ان المقدمة الاخیرة الخ وغرضه منه تاویل المقدمة المذکورة بحیث لایرد علیه المنع وحاصله
انه لیس معنی المقدمة المذکورة ان العدمی لایکون انتفاء لما لیس بشئ مطلقا حتی یرد علیه المنع بان العدم یضاف الی العمی وهو عدمی
بل معناه ان العدمی لایکون انتفاء لما لیس بشئ بحیث لایستلزم الوجود فانه لولم یستلزم عدم العدم عدم الشئ وجوز ذلک الشئ لزم ارتفاع
النقیضین فلابد ان یستلزم وجود ذلک الشئ فعدم العدم واللاعمی اللذان اورد فی سند المنع وان کان انتفاء لما لیس بشئ
لکن هذا الانتفاء مستلزم للموجود فان عدم العدم یستلزم الوجود واللاعمی لایستلزم البصر وقس علیه امثال ذلک فعلی تقدیر کون الادراک
زوالا لایلزم انتفاء لما لیس بشئ علی وجه لایستلزم الوجود واللازم باطل فالملزوم مثله وتوضیحه ان هذا الزوال اللاحق کالادراک زید
مثلا ان لم یستلزم وجود الشئ الثالث کادراک بکر لزم ارتفاع النقیضین وبهما ادراک بکر وعدمه اعنی ادراک عمرو وان استلزمه
لزمت وجودیة ادراک بکر فثبت المدعی کلیة باجراء هذا التقریر فی جمیع الادراکات ومن ههنا ظهر الفرق بین هذا التقریر وبین التقریر
السابق وهو ان فی التقریر السابق تثبت وجودیة کل ادراک تعلق ادراک آخر علیه بناء علی ان العدمی لایکون انتفاء لما لیس
بشئ فتثبت وجودیة ادراک بکر بتعلق ادراک عمرو علیه وتثبت وجودیة ادراک عمرو بتعلق ادراک زید علیه وقس علیه وامافی هذا التقریر
فتثبت وجودیة کل ادراک بعد تعلق الادراک بادراکه الزوال بزواله فتثبت وجودیة ادراک بکر بتعلق ادراک زید علی ادراک عمرو
المتعلق بادراک بکر لا بمجرد تعلق ادراک عمرو وهکذا قوله اما علی تقدیر کون العلم عبارة عن الزائل فظاهر وتوضیح المقام ان العلم علی
مذهب الازالة اما ان یکون عبارة عن الزائل من حیث انه زائل فادراک زید هو ادراک عمر حین تعلق الزوال به وادراک عمرو هو
ادراک بکر حین تعلق الزوال به واما ان یکون عبارة عن نفس الزوال فادراک زید هو زوال ادراک عمرو وادراک عمرو هو زوال
ادراک بکر وهکذا وکل منهما باطل اما کونه عبارة عن الزائل من حیث هو زائل فلانه لوکان عبارة عن الزائل حین تعلق الزوال به
لزم ان یکون ذلک الزائل موجودا لامتناع تعلق العدمی بالعدمی فتلزم وجودیة جمیع الادراکات هذا اذا کانت المقدمة
الممنوعة علی ظاهرها واما اذا اولت بما اولها به السید المحقق فیقال لوکان کل ادراک زائلا من حیث هو زائل لزم تعلق العدم
بالعدم علی وجه لایستلزم الوجود وهو محال فلابد ان یکون الزائل الذی تعلق الزوال بزواله کادراک بکر حین ادراک زید وجودیا
فتثبت وجودیة جمیع الادراکات بعین هذا التقریر واما کونه عبارة عن الزوال فلانه اذا کان العلم کادراک زید مثلا زوالا فلابد
ان یکون زائد وجودیا لامتناع تعلق العدم بالعدم هذا اذا عمل بظاهر المقدمة واذا اولت بالتاویل السابق یجب ان یکون

ف ای مولانا جلال الدین الدوانی رح ۱۲ منه بلفظه

۱۵۵

اما علی تقدیر کون العلم عبارة عن الزائل فظاهر وامّا علی تقدیر الزوال فلان کل عالم صالح لان یکون زائلا

علم منه

زائل زائله وجوديا كادراك بكر بكذا في كل علم فثبتت وجودية جميع العلوم على كلا التقديرين وبعد الميتا والتي اقول لاوجه لحكم الفاضل المحشي بالظهور على تقدير كون العلم عبارة عن الزائل واحتياجه الى البيان على تقدير الزوال فان كليهما سيان في الظهور وعدم الظهور فافهم واستقم قوله بزواله كادراك عمرو حصل بزواله علم زيد قوله او بزوال زواله كادراك بكر مثلا حصل بزوال زواله علم وهو ادراك زيد قوله او خصوصية علم ودون علم باب تعلق الزوال بادراك بكر مثلا ولا تعلق الزوال بزواله قوله والزائل او زائل الزائل قال في الحاشية هذه المقدمة مربوطة بقوله بزواله او بزوال زواله انتهت يعني الاول الاول الثاني بالثاني في حاشية الحاشية وهو ان العدم لا يكون انتفاء لما ليس بشئ على وجه لا يستلزم الوجود قوله وقيل الخ قد ذكرنا ان صاحب الشوارق اعترض على حصر صاحب المطارحات بانه لم لا يجوز ان يكون العلم زواله الادراك حضوري ولا يلزم من كون الادراك الحضوري وجوديا كون الحصولي وجوديا واجاب عنه السيد المحقق في حواشي الشوارق بان المستدل اراد بالادراك في الشق الاول الادراك الحصولي وارد على هذا الجواب المحلوي محمد عظيم الكوفاموي بقوله لكن يرد عليه ايضا ان ادعاء العلم الحضوري في الشق الثاني لا ينفع لانه لا يدخل فيه الا العلم الحضوري الذي يكون صفته والعلم الحضوري الذي لا يكون صفة كعلم النفس بذاتها يبقى خارجا عن الشقين فلا يراد بجاره وتفصيله ان احتمال كون الزائل حضوريا لا يخلو اما ان يكون داخلا في الشق الاول او الثاني لا سبيل الى الاول لعدم ثبوت المدعى حتى ولا سبيل الى الثاني لخروج احتمال ان يكون الزائل علما حضوريا غير صفة كعلم النفس بذاتها وقد اشار الفاضل المحشي الى دفع هذا الايراد بوجهين الاول وهو اولا بهما بتقييد النفس بالموجودة وحاصله ان الكلام في ادراك النفس الموجودة فاحتمال كون الادراك زواله الادراك حضوري غير الصفة وهو علم النفس بذاتها ساقط من البين فانه لو زال علم النفس بذاتها لما حصل له ادراك غيرها لان ما لا يدرك نفسه لا يدرك غيره والثاني بتفسير الصفة بالامر وحاصله ان هذا الاحتمال بعد تسليم امكانه داخل في الشق الثاني فان المراد بالصفة الواقعة فيه ليس ما يقابل الذات حتى يرد ان هذا الاحتمال لما كون داخلا فيه بل المراد بها الامر سواء كان صفة او ذاتا فيدخل هذا الاحتمال في الشق الثاني ويصح الحصر بلا كلفة قوله لان المفروض انما هو كون الحصولي زواله فالمطلوب انما يثبت لو ثبتت وجودية العلم الحصولي والثابت على تقدير كون احتمال الحضورية داخلا في الشق الاول هو الاعم فلا يتم التقريب فان قلت فاذن لا يعلم حال الحضوري بكونه وجوديا او عدميا قلت قد تقرر سابقا ان العلم الحضوري عين المعلوم من كل وجه فمحاله ليعلم بحال المعلوم فلا حاجة الى بيانه قوله وهو ممنوع بل باطل قوله وكذا ما قيل لو كان الزائل عند القائل المولوي محمد عظيم ايضا وعبارته هكذا قوله فالاولى ما في المطارحات فيه انه اذا كانت المقدمة المنوعة مأولة بما ذكره المحشي لا تلزم وجودية جميع الادراكات لانه على تقدير كون الزائل السابق وجوديا فقط لا يلزم انتفاء ما ليس بشئ على وجه لا يستلزم الشئ بل يكون كل ادراك انتفاء ما ليس بشئ على وجه يكون مستلزما للشئ وهو الزائل الوجودي انتهت حاصلها انه لو كانت المقدمة القائلة العدمي لا يكون انتفاء لما ليس بشئ مأولة بما ذكره السيد المحقق في حاشية الحاشية لا تلزم وجودية جميع الادراكات بل وجودية الادراكات السابقة فقط دون اللاحقة مثلا ادراك زيد يستلزم وجودية ادراك بكر والا لزم انتفاء ما ليس بشئ على وجه لا يستلزم الوجود ولا تلزم منه وجودية ادراك عمرو فانه لا يلزم من كونه انتفاء ولا تعلق الانتفاء كادراك زيد بالانتفاء وهو ليس بمحال انما المحال انتفاء ما ليس بشئ بحيث لا يستلزم الوجود ولم يلزم ذلك ههنا لاستلزامه وجودية ادراك بكر وبكذا وبالجملة كل ادراك يستلزم وجودية الادراك السابق عليه بمرتبتين ولا يستلزم وجودية ما بينه وبين السابق بخلاف ما اذا حملت المقدمة المذكورة على ظاهرها فانه على هذا كل ادراك يستلزم وجودية السابق عليه

حضوريا فعلا في الشق الاول فيكون الزائل حضوريا فعلا او حضوريا قابلا في الشق الثاني فيكون الزائل غير حضوري فلا يكون زواله حضوريا فعلا او حضوريا قابلا فافهم قوله او دون علم فان قلت لا يتصور ان يكون الزائل دون علم لان ما ليس بشئ لا يكون زائلا قلت يكون زائلا بالنظر الى ما يتعلق به العلم فافهم قوله او خصوصية علم الخ فان قلت لا يتصور ان يكون الزائل خصوصية علم لان ما ليس بشئ لا يكون زائلا قلت يكون زائلا بالنظر الى ما يتعلق به العلم فافهم قوله او دون علم الخ فان قلت لا يتصور ان يكون الزائل دون علم لان ما ليس بشئ لا يكون زائلا قلت يكون زائلا بالنظر الى ما يتعلق به العلم فافهم قوله او خصوصية علم الخ فان قلت لا يتصور ان يكون الزائل خصوصية علم لان ما ليس بشئ لا يكون زائلا قلت يكون زائلا بالنظر الى ما يتعلق به العلم فافهم

قول السيد المحقق الاولى ما فى المطارحات ليس بأولى كما لا يخفى على ارباب النهى وجه دانه فاع هذا الايراد ما قرره الفاضل المحشى بقوله ان ادراك قد عرفت ان كل زوال مصاحب لان يحصل العلم بزوال زوال فادراك زيد وان لم يستلزم وجوديته ادراك عمرو لكن يمكن ان يتعلق زوال آخر بادراك زيد ويكون ادراك امر آخر كسعيد فح يكون ادراك سعيد انتفاء ادراك عمرو فيستلزم وجوديته والا لزم انتفاء ما ليس بشئ كعلى وجه لا يستلزم الوجود وكذا نفس فح لانه اذا تعلق الزوال بزوال زائل وجودى كادراك زيد المتعلق بادراك عمرو المتعلق بادراك بكر اثبت وجوديته قوله لانه لزم وجوديته الزائل الاحق اى لكزائل المتاخر عن ذلك الادراك الوجودى وهو ادراك عمرو قوله ثم اعلم آه اراد ثم هنا المجرد التاخير فى الذكر وهو دليل آخر غير ما ذكره صاحب المطارحات على ان العلم وجودى وليس بازالة وقد استدلوا عليه بوجوه اخر ايضا منها ان العلم يتصف بالمطابقة مع المعلوم واللامطابقة معه ولا يصح لها الا الصورة الحاصلة وانت تعلم ما فيه فانه ان اريد بالمطابقة مع المعلوم حمله عليه فممنوع لامكان الخصم ان اريد ما به يصح انكشاف شئ مسلم وموجود فى ما اذا كان العلم عبارة عن الازالة ايضا وقد مر بعض ما يتعلق بهذا المقام سابقا فتذكره ومنها ما اورده المصنف فى المحاكمات وتقريره انه لا شك انا اذا ادركنا شيئا يتميز ذلك الشئ عند العقل ونظير فليس معنى الادراك للشئ الا ظهوره وتميزه عند العقل ثم لما ثبت ان ذلك الشئ المتميز موجود فى العقل ولا معنى للصورة الا الموجود فى العقل ثبت من ذلك جزما ان الادراك ظهور الصورة وحصولها عند العقل 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 للاشك انه اذا حصلت الانسانية فى الواقع حصلت الناطقية فليس معنى الانسانية الا الناطقية وهو كما ترى واما ثانيا فلان قوله ثم لما ثبت ان ذلك الشئ آه معاندة على المطلوب فان الكلام انما هو فى هذا ولم يثبت ذلك قبل ذلك واما ثالثا فلان قوله ولا معنى للصورة الا الموجود فى العقل غير صحيح واما رابعا فلان قوله ان الادراك هو ظهور الصورة آه يقتضى حمل المصدر على نفس عينه والا لصح فافهم قوله بان هذه الحالة الوجدانية المسماة بالعلم ليست بعدمية سياق كلامه يوجب ان هذه المقدمة داخلة فى الاستدلال وليس كذلك بل هى عين المدعى قوله لانها ممتازة الخ حاصله ان الحالة المسماة بالعلم ممتازة عن غيرها ولا شئ من العدم بممتاز عن غيره فلا شئ من العلم بعدم آما الصغرى فادعى الامام فيها الضرورة وقد نبه عليها بانه لو لم تكن ممتازة عن غيرها لم يحصل بها امتياز المعلوم عن غيره واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه ما دام لم يحصل امتيازه عن غيره لم يحصل امتياز الشئ الآخر به ضرورة ان ايمتاز به الشئ لابد ان يكون ما قوى حالا منه ومن ثم قالوا ان ما لا يدرك ذاته لا يدرك غيره واما بطلان اللازم فظاهر واما الكبرى فظاهرة ضرورة ان التمييز ينبئ عن الثبوت والعدم عارضه واورد 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 بعد وان كان المراد به الامتياز مطلقا سواء كان بالذات او بالواسطة فالكبرى غير مسلمة فان العالم وان لم تكن ممتازة عن غيرها بالذات لكنها ممتازة عنه بواسطة ما اضيفت 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 العالم على تقدير كون العلم ازالة ايضا مسلوب 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 اللذان هما عبارتان عن الزوالين ليسا بممتازين بذاتيهما وهو ظاهر ولا بواسطة ما اضيفت اليه عنى ادراك عمرو ادراك بكر لانهما ايضا مسلوبان فى الجملة فالملكات على تقدير الازالة كما

سلوب فكيف يتميز بهما اضيف اليهما حتى يقال ان الاعدام بهذا ممتازة بواسطة الملكات وسيجئ ما يزيد لك توضيحا لهذا المرام
قوله والصواب هذا دليل شان لا بطال كون العلم عدما وتقريره ان كل عدم لا يكون الا بالنسبة الى ما يقابله بالحالة الا ولية لو كانت عدم لكانت عدم ما يقابلها وهو ههنا اما الجهل البسيط الذي هو عبارة عن عدم العلم بالشئ عما من شانه ان يعلم واما الجهل المركب الذي هو عبارة عن العلم بانه يعلم الامر الواقعي مع انه لا يعلم وكل منهما باطل اما الاول فان الجهل البسيط عدم في نفسه فلو كان العلم عدما له لكان عدما للعدم فيكون شيوتيا وهو خلاف المفروض واما الثاني فلان كثيرا من الاشياء خالية عن كل من العلم والجهل المركب والعدم مع ما هو عدم له لا يخلو شئ عن احدهما فعلم ان العلم ليس عدما للجهل المركب والا لم تخل المحل عنهما قوله فيكون شيوتيا مع فرض كونه عدميا اورد عليه بعض الناظرين بانه لا ريب في ان بين العلم والجهل تقابلا البتة وليس بينهما تقابل الا تقابل العدم والملكة لان استفار التضايف منهما اظهر من ان يخفى واما استفار الايجاب والسلب فلعدم ابائهما طبيعتهما عن الارتفاع عن موضوع غير قابل واما استفار التضاد فلابائهما طبيعتهما عن الارتفاع عن موضوع قابل فلم يبق الا العدم والملكة فاذا فرض كون العلم عدما يكون الجهل وجوديا غاية الامر ان لا يكون وجوديا في العنوان والتعبير فعلى التقدير كون العلم عدم الجهل البسيط لا يلزم كونه عدما للعدم اصلا اذ الجهل البسيط ليس عدما على هذا التقدير بل صفة شيوتية انتهى اقول هذا مع كونه ماخوذا من شمس الفحى مما لا يلتفت اليه وذلك لان دليل الامام مبني على ما تقرر عند الكل من ان الجهل البسيط عبارة عن العدم والمقابل احد بانه وجودي فظاهر ان الامور المتقررة في الواقع او في الاصطلاح لا تتغير على تقدير مفروض فاذا فرضنا ان العلم عدم للجهل وقد عرفت ان الجهل ايضا عدم يلزم كون العلم عدما للعدم لا محالة فيلزم كونه شيوتيا مع فرض كونه عدميا فالقول بان على تقدير كون العلم عدما لا يكون الجهل عدما سخيف جدا لا يقال لو كان الجهل والعلم كلاهما عدمين لزم عدم انحصار التقابل بين الاربعة لعدم وجود واحد منهما في هذه الصورة اما عدم وجود تقابل التضاد والتضايف فلاشتراط وجودية المتقابلين فيهما واما عدم وجود العدم والملكة والايجاب والسلب فلاشتراط كون احدهما وجوديا فيهما وفي هذه الصورة فرض كون كليهما عدميين فيلزم بطلان انحصار التقابل بين الاربعة لانا نقول الفلاسفة وان صرحوا بانحصار التقابل بين الاربعة في فن الامور العامة لكنهم لما يأتوا بعد ببرهان شاف عليه ولذلك قال شارح حكمة العين الحكماء ما ادعوا انحصار التقابل في الاربعة وليس لهم دليل على ذلك بل اصطلحوا على حسب اصطياد جهم اليها في العلوم انتهى وتوضيح ذلك انهم ذكروا في وجه حصر ان المتقابلين اما وجوديان او لا على الاول اما ان يكون تعقل كل منهما بالنسبة الى الآخر فهما المتضايفان والا فهما المتضادان وعلى الثاني يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا فاما ان يعتبر في العدمي محل صالح للوجودي فيهما العدم والملكة والا فهما السلب والايجاب وهذا الوجه غير كاف لاحتمال كونهما عدميين بغاية ما اجابوا عنه هو انهما لو كانا عدميين فاما ان يكون كل منهما عدما مطلقا واما ان يكون كل منهما عدما مضافا واما ان يكون احدهما عدما مطلقا والآخر عدما مضافا والكل باطل والرابع ههنا اما الاول فلعدم تقابل الشئ ونفسه والعدم المطلق في نفسه شئ واحد فلا يتصور فيه التقابل ضرورة ان النسبة تقتضي تغاير المنتسبين واما الثاني فلان العدم المضاف كعدم زيد مثلا لا يقابل العدم المضاف كعدم عمرو مثلا لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان كخالد مثلا واما الثالث فلان العدم المطلق يجتمع مع العدم المضاف لوجود المطلق في ضمن المقيد فكيف يتقابلان فعلم ان احتمال كون المتقابلين عدميين ساقط من البين ولهذا لم يعتبره ولا يخفى عليك سخافة هذا الكلام لجواز ان يكون احد العدمين مضافا الى الآخر كالعمى وعدم العمى والقول بان عدم عدم الشئ عين ذلك الشئ فعدم عدم البصر عين البصر ولا تفرقة الا في العبارة فاين التقابل بين الاعدام غير مسموع لان عدم العدم يحتاج الى تصور العدم والبصر لا يحتاج اليه فسلب السلب ليس عين الايجاب وان كان يستلزمه والحاصل

ان يحتمل كون المتقابلين عدميين بان يعدم ما يحل فيه شيء من الصور الاربع ولا وجه لعدم اعتباره وحصر التقابل بين الاربعة فالعلم لو كان عدميا للجهل وهو ايضا عدم يكون كالعمى وعدمه خارجا عن الاقسام الاربعة ولا مضايقة فيه ولعلك تفطنت من هنا 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 اللذين لا يجتمعان على موضوع واحد من جهة واحدة اما ان يكون احدهما سلبا للآخر ولا ولا يخلو الاول من ان يكون السلب مقيدا بكونه عما من شانه ولا الاول العدم والملكة والثاني الايجاب والسلب والثاني ايضا لا يخلو اما ان يتوقف تعقل كل واحد منهما على صاحبه ولا الاول التضايف والثاني التضاد فعلم ان التضاد اعم من ان يكون المتضادان فيه وجوديين كالسواد والبياض او عدميين كعدم الحول 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 تقدير كونهما عدميين يدخلان في المتضادين فافهم **قوله** المحل المحل عنها يرد هنا 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 وبقي عزل النظر عن ذلك نقول الجماد خال عن العلم والجهل البسيط ايضا فكون التقابل بينهما ايضا بالعدم والملكة فتخصيصه بالثاني بلا مخصص ومن هنا ظهر ما في قول بعض العلماء المراد بالمتقابلين على ما استبان في العلم الاعلى ما يستحيل الخلو عنه ولا تكون هناك واسطة ولا يكون الصلاحية للاجتماع في محل واحد من جهة واحدة في زمان واحد وبهذا قد تحققت الواسطة انتهى **قوله** وفيما ما فيهما نقل عنه وفي وجه اختلال الدليل الاول بان دعوى عدم امتياز العدم عن العدم مقدوح لتمايز عدم زيد عن عدم عمرو وفي وجه اختلال الدليل الثاني انه مخدوش بجواز ان تكون ملكة العلم حيلا مطلقا ولم يذكره في الترديد انتهى حاصل الوجه الاول ان كبرى الدليل الاول وهو قوله العدم ليس بممتاز عن غيره مخدوش 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 بمراد 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 فلا محيد عما الزم الامام انتهى **اقول** ليس غرض الفاضل المحشي ان هذا الاحتمال الثالث صحيح في الواقع بل غرضه مجرد اختلال الحصر بترك الشق الثالث ولا محيد عنه وبعد التنبيه والتنبيه قول الدليل الاول للامام قوي والثاني ليس بقوي بل ليس بصحيح كما لا يخفى فافهم قال فان بعض المحققين المراد به مولانا جلال الدين الدواني حيثما وقع هذا اللفظ في هذه الحواشي وحاصل ما ذكره ان الاولى في الشق الاول من الشقين المذكورين في كلام صاحب المطالعات ان يقال لو كان كل الادراك زوال الادراك آخر فيتسلسل فلا يخلو اما ان ينتهي الى ادراك وجودي ولا ينتهي بل يذهب سلسلة الانتقالات الى غير النهاية وعلى الثاني يلزم ان يكون التفصيل بالفعل غير متناهية واللازم باطل فالملزوم مثله وهو الجهل المتالي ثبت الاول وهو الانتهاء الى ادراك وجودي

ادراکا حضوریا فلا یلزم الا وجودیة مطلق العلم والمدعی وجودیة العلم الحصولی قوله والجواب بمنع الجواب عن هذا الایراد بما اجاب به المحقق
سابقا من ان احتمال کون الزائل ادراکا حضوریا داخل فی الشق الثانی وانما الوارد بالادراک فی الشق الاول وهو الحصولی فقط فتلزم وجودیة العلم
الحصولی قطعا وقال بعض الناظرین لا یخفی علی المتامل ان الایراد لو قرر الزاما علی المحقق الدوانی حیث جوز فی شرح هیاکل النور کون الادراک
الزائل حضوریا فلا یتمشی هذا الجواب انتهی اقول لعله لم یتیسر له الرجوع الی شرح الهیاکل فان المحقق الدوانی لم یجوز فیه کون الادراک الزائل
حضوریا بل ترکه فی حیز الامکان حیث قال مانعا علی صاحب المطارحات علی تقدیر کون العلم زوال الادراک آخر لم یجز ان یکون زوال
الادراک حضوری لا یکون مسبوقا بعدم الادراک قال فی الحاشیة قد نقل عنه ای فی حواشی شرح هیاکل النور ولا یخفی ان کلام المحقق المذکور
فی هذا المبحث لا یخلو عن تناقض فانه قال فی حواشی شرح التجرید الی ان السلب لا یضاف حقیقة الا الی الوجود دون السلب وههنا یمیل الی
تعلق السلب بالسلب ویعترض به علی صاحب المطارحات قوله منها ان فی ما اختاره صاحب المطارحات من انه لو کان کل علم زوالا
لادراک سابق علیه لکان الادراک السابق وجودیا لاستحالة ان یتعلق العدم بالعدم وهو محال قوله لا یتم التقریب هو سوق الدلیل
علی وجه یستلزم المطلوب والمراد بالاستلزام الاستلزام القریب فلا ینتقض بذکر مقدمة واحدة قوله لان المدعی آه یعنی ان غرض المستدل
هو اثبات وجودیة العلم الحصولی بمعنی انه لیس عدما لا محضا ولا عدولیا والثابت بالدلیل المذکور اعم منه ومن الانتفاء الثابت اذا المحال
انما هو تعلق العدم بالعدم البسیط لا بالعدم العدولی فیبقی احتمال کون الادراک عدما عدولیا قوله بخلاف هذا الطریق ای الطریق
الذی اختاره بعض المحققین فان الذی الزمه علی تقدیر کون کل ادراک زوالا لما قبله هو ان تکون للنفس ادراکات غیر متناهیة وهو لازم
علی کل تقدیر سواء کان الادراک عدما بسیطا او عدولیا فیبطل الاحتمالان وتثبت الوجودیة قوله یلزم امرآه یعنی علی هذا الطریق
علی تقدیر عدم ثبوت المدعی یلزم امر استحالته بین وهو لزوم ادراکات غیر متناهیة فی النفس بخلاف طریقة صاحب المطارحات
فانه علی تقدیر تسلیم المدعی یلزم هناک کون الامر العدمی انتفاء لما لیس بشیء وهو امر استحالته غیر بینة بل غیر صحیحة
قال فی الحاشیة وذلک بین یعنی بطلان کون الانتفاء انتفاء لما لیس بشیء علی وجه لا یستلزم الوجود امر بین فان عدم عدم
الشیء لا یستلزم وجود ذلک الشیء لامحالة والا لزم ارتفاع النقیضین فعدم العمی مستلزم لوجود البصر وعدم العدم
مستلزم للوجود قوله ولیعلم آه هذه فائدة غریبة جلیلة اوردها لتوقف بطلان اللازم علیه قوله ان ارتفاع النقیضین آه حاصل الاشکال
ان ارتفاع النقیضین لیس بمحال فانه لو کان محالا لزم اجتماع النقیضین واللازم باطل لما تقرر فی مقره من استحالة اجتماع النقیضین فالملزوم
مثله وجه الملازمة ان ارتفاع النقیضین نقیض للنقیضین بناء علی ان نقیض کل شیء رفعه فرفع النقیضین نقیض للنقیضین لامحالة وظاهر ان
استحالة احد النقیضین یوجب النقیض الآخر فلو کان ارتفاع النقیضین الذی هو نقیض للنقیضین محالا لزم وجوب ما هو نقیضه وهو النقیضان
فیلزم من استحالة ارتفاع النقیضین وجوب النقیضین وهو المعنی باجتماع النقیضین وذلک ما اردناه قوله فان نقیض کل شیء رفعه هذا
هو المشهور بین الجمهور فی بحث التناقض فیرد علیه انه یلزم علیه ان لا یکون الایجاب نقیضا للسلب ولا یضا لا یکون التناقض من الامور المتکررة
وهو خلاف صرائحهم والجواب عنه ان المراد بالرفع اعم من الرفع الصریحی والضمنی فلا اشکال لا یقال قد صرحوا بان التصورات لا تناقض لها
مع انه یمکن رفضا لانا نقول النقیض بمعنی الرفع شامل للمفردات والمرکبات باجمعها وفی التناقض فی التصورات بمعنی آخر وهو التباین
فی التحقق بمعنی ان لا یتحقق کل واحد من الرفع والمرفوع فی شیء من الاشیاء معا والا یرتفع عنه کل واحد منهما معا فان هذا المعنی حاصل من انتفاء

كذا فى شرح المواقف والكلام فى هذا المرام طويل لا يسعه المقام قوله وهو اى وجوب النقيضين مستلزم لاجتماع النقيضين وهو محال اقول وقد سبق منى آه وههنا جواب آخر ذكره الفاضل الرامفورى وهو ان ارتفاع النقيضين ليس نقيضا لاجتماع النقيضين حتى يلزم من استحالة الاول وجوب الثانى 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 آه حاصل هذا الدفع ان ارتفاع النقيضين يستعمل لمعنيين الاول بمعنى رفع تحقق النقيضين محمولا بان تصرف المعية الى تحقق النقيضين ويقال معية تحقق النقيضين مرفوعة وهذا المعنى ليس بمحال ولم يقل احد باستحالته والثانى رفع احد النقيضين بان يتعلق الرفع باحد النقيضين على طريق تعلق الرفع بموضوع الطبيعة فيكون معنى ارتفاع النقيضين رفع كل واحد واحد من النقيضين وهذا المعنى هو الذى قلنا باستحالته وغاية ما يلزم من استحالته وجوب احد النقيضين الذى 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 الذى هو المعنى الاول وما ذكره المجيب تكلف بحت لم يرض به معاصر استاذ الفاضل المحشى وقال بعض الناظرين فى وجه عدم الرضا ان لفظ ارتفاع النقيضين يحتمل ثلثة معان احدها رفع تحقق النقيضين معا وثانيهما رفع احد النقيضين وثالثها معية ارتفاعهما كما قال معاصر استاذ المحشى والمحشى غفل عن هذا المعنى الثالث مع انه هو المتبادر الى الفهم والمعنى الذى 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 معا لا معية الارتفاعين قوله حتى يلزم ما 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 الذى يتحقق يتحقق فرد ما آه فيه تقليد للسيد المحقق لما ذكره فى حواشى 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 ذاتا ووجودا وهو بهذا الاعتبار يتحقق بتحقق فرد وينتفى بانتفائه وهو موضوع المهملة اذ موجبتها تصدق بصدق الجزئية الموجبة وسالبتها تصدق بصدق السالبة الجزئية والثانى 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 ينتفى بانتفاء بل بانتفاء جميع الافراد وهو موضوع القضية الطبيعية انتهى وهكذا ذكره فى منهيات حاشية شرح المواقف ولا يخفى على الفطن الماهر بالفن ما فيه من الخلط البين فى موضعين الاول فى قوله اذ موجبتها تصدق بصدق الموجبة الجزئية الخ فانه نص فى التلازم بين المهملة القدمائية والجزئية وليس كذلك فان التلازم انما هو بين الجزئية والمهملة عند المتاخرين التى يحكم فيها على افراد الموضوع من غير بيان كميتها بناء على ان كلما 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 يكون التلازم لان من الاحكام ما لا يسرى الى الافراد وما زعم المحقق الدوانى من ان المهملة القدمائية ايضا تستلزم الجزئية اعم من ان يكون الحكم فى تلك الجزئية على بعض الافراد الحقيقية اعنى الانواع والاشخاص او الافراد الاعتبارية حيث قال فى حاشية التهذيب الحق ان المهملة تستلزم الجزئية المحكوم فيها على الافراد الحقيقية اعنى الانواع والاشخاص او الافراد الاعتبارية التى خصوصها بحسب الاعتبار وقد اشار اليه فى الشفاء حيث قال فى 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 يصلح لايقاع 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 الاخص 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 وقد 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 اذا ثبت انه ليس للطبيعة من حيث هي هي احكام سوى احكام الافراد وتفصيله على ما افاده الفاضل المحشي في حواشيه
المتعلقة بشرح السلم لاستاذه مولانا احمد الله السنديلي 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 فمنه القضايا مهملات قدمائية صادقة بدون 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 انتفاؤه ايضا كذلك والجواب
بالانتفاء الانتفاء 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
الطبيعية يتحقق بتحقق فرد انه يوجد بعين وجود ذلك الفرد بل معناه ان وجود الفرد صحيح 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 الطبيعية فانه يكون موجودا في الذهن بوجود منحاز عن وجود الفرد بعد انتزاعه عن الفرد الآخر انتهى كلامه وتبعه بعض الناظرين وعندي
ان هذا التاويل لا يقبله سياق العبارة المذكورة ولا سباقها ولا تحتمله الفاظها وكلما تها 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 لا ما زعمه هذا المتصدي فافهم ولا تزل ولا تعد الينا 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 الامر الاول لكان اولى واحرى قوله وقد عرضه على الاستاذ المحشي
الظاهر ان هذا العرض كان في مجلس آخر غير مجلس المخاطبة المذكورة والشاهد العدل له لفظ العرض وتحسينه ما رده ومعاصره 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 بهذا معناه الخ توضيح على ما ذكره الاستاذ العلامة سراج المحققين نور الله مرقده في التحقيقات المرضية هو ان مبنى ارتفاع النقيضين رفع
احد النقيضين عند رفع النقيض الآخر بحيث يرتفع النقيض اولا ويتحقق النقيض الآخر ثم يرتفع ذلك النقيض ايضا مع ارتفاع الاول ولا شبهة في ان هذا
رفع احد النقيضين عند رفع النقيض الآخر محال ويلزم من استحالته وجوب احد النقيضين عند رفع النقيض الآخر وهو ليس بمحال فلا يلزم منه وجوب النقيضين معا حتى يلزم

دقة اعتراضه على الاستاذ
مظلوفي نسخة
ثم آتي بتقرير آخر ان صحت
انه على تقدير الارتفاع نقيض الارتفاع النقيض الآخر محال
وهو ان الفاضل
لم يستلزم وجوب
ص ١٦٢
ك الاعتراض على
ك التقرير
ك وهو ان
ك الفاضل
ك المحشي
ك ما ذهب
ك اليه
ك البعض
ك من ان
ك حاصل
ك الحكاية
ك ان
ك معاصر
ك استاذ
ك المحشي
ك اعترض
ك عليه
ك في
ك مجلس
ك الاستاذ
ك فاجاب
ك المحشي
ك على
ك الفور
ك لكن
ك لم يرض
ك به
ك المعترض
ك فعرض
ك المحشي
ك الجواب
ك المذكور
ك على
ك استاذه
ك فحسنه
ك والذي
ك يعينه
ك على
ك ذلك
ك ما وجده
ك في
ك نسخة
ك غير
ك معتمدة
ك عليها
ك من
ك لفظ
ك في
ك ذلك
ك المجلس
ك بعد
ك فحسنه
ك قوله
ك ثم
ك آتي
ك بتقرير
ك آخر
ك في
ك الحاشية
ك قوله
ك وهو
ك بهذا
ك معناه
ك الخ
ك توضيح
ك على
ك ما
ك ذكره
ك الاستاذ
ك العلامة
ك سراج
ك المحققين
ك نور
ك الله
ك مرقده
ك في
ك التحقيقات
ك المرضية
ك هو
ك ان
ك مبنى
ك ارتفاع
ك النقيضين
ك رفع
ك احد
ك النقيضين
ك عند
ك رفع
ك النقيض
ك الآخر
ك بحيث
ك يرتفع
ك النقيض
ك اولا
ك ويتحقق
ك النقيض
ك الآخر
ك ثم
ك يرتفع
ك ذلك
ك النقيض
ك ايضا
ك مع
ك ارتفاع
ك الاول
ك ولا
ك شبهة
ك في
ك ان
ك هذا
ك رفع
ك احد
ك النقيضين
ك عند
ك رفع
ك النقيض
ك الآخر
ك محال
ك ويلزم
ك من
ك استحالته
ك وجوب
ك احد
ك النقيضين
ك عند
ك رفع
ك النقيض
ك الآخر
ك وهو
ك ليس
ك بمحال
ك فلا
ك يلزم
ك منه
ك وجوب
ك النقيضين
ك معا
ك حتى
ك يلزم

ك اي المولوي
ك فضل حق
ك الخيرآبادي
ك رح ١٢
ك منه ظله
ك وهو قوله
ك المحصل
ك في تعريف
ك النظري
ك يحمل المحمول
ك المطلق
ك ومطلق
ك المحصل
ك الخ ١٢
ك منه
ك ظله
ك اي مولانا
ك محمد عبد الحليم
ك رح ١٢
ك منه ظله

اجتماع النقيضين **قوله** قريب منه اى ما آتى به فى الحال **قوله** ما افاده بنفسه فى المنهية اى الاستاذ انتهت ويؤيده لفظا فاردنا ذهب
اليه البعض من ان ضميرا فاد راجع الى معاصر الاستاذ المخاطب بعيد كل البعد والذى حمله عليه ما وجده فى بعض النسخ الغير الصحيحة لفظ
عفا الله عنه بعد قوله بنفسه **قوله** ان معناه معية رفعهما محال آه حاصله ان معنى قولنا ارتفاع النقيضين محال ان معية رفعهما 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 معية
رفعهما وهو ظاهر **قوله** فافهم قد جرت عادة المحشين انهم يجعلون قولهم فافهم وتدبر وتدرب وتامل وتامل فيه وفليتامل وامثالها
اشارات الى اسولة 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 دقة 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 يتيسر لكل احد
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 فمعية رفعهما الذى هو معنى ارتفاع النقيضين وان لم يستحل رفعه وهو سلب معيتهما لكن يستحيل مرفوعه البتة وهو النقيضان
فعاد 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 فمعية المرفعين الذى هو معنى ارتفاع النقيضين ليس نقيضه الا رفعه وهو سلب معيتهما وهو
ليس بمحال بقى 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 يوجب 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 غيره هذه 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 اتثبت المقدمة
الممنوعة الخ الغرض منه الرد على المولوى عظيم الكوفاموى على قوله فيه انه لا يلزم اثبات المقدمة الممنوعة من تعلق الزوال الثانى
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 يفى بالمقصود فانه يجوز ان يكون الادراك الذى تعلق به الادراك سلبا ثابتا فبالادراك اللاحق لا يزول الا ثبوته وتحقق
السلب المحض وهكذا 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 وفاءه بالمقصود بل مجرد اثبات المقدمة

المنوعة والطريق الشهرة وهو حاصل فمتفق مطلق الفائدة في ذكره غير صحيح **اقول** كون عدم تعلق السلب بالسلب مشهورا امر مشهور لا يخفى على ماهر الفن خصوصا المحقق المانع فهو يعلم شهرته وغرضه من ايراد المنع على المقدمة انما هو البطلان على التحقيق وان كان ثابتا عند الجمهور فذكر السيد المحقق قوله مع انه لا فائدة في ذكره انما 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 وبذا يهوم مراد الكوفاموي من قوله فلا فائدة في ذكر هذا القول وما ذكره الفاضل المحشي لا يدفعه واما قول بعض الناظرين 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 انما 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** لانه تدل على الايجاب الكلي المراد بالايجاب الكلي كون كل ادراك وجوديا ذهنا وجهانا لعدم تمامية التقريب احدهما عدم دلالة الدليل المذكور الا على الاعم من كون الادراك وجوديا محضا وانتقاريا ثابتا والمرام 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 لا يلزم اجتماع ادراكات غير متناهية في النفس كما هو المتبادر من ذلك القول بل اعدام ادراكات غير متناهية لانه اذا كان كل ادراك زوالا لما قبله لا تبقى الا ادراكات 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 ما ذكره الدواني فاعلم ان الاولى ان يقال لو كان كل ادراك زوالا لما قبله ولم تنته السلسلة الى ادراك وجودي يلزم انتفاء 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 وأورد عليه احسن المحققين بانه لا يلزم من كون الادراك زوالا ان لا يوجد الا ادراك السابق رأسا بل 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 سيأتي فالجواب المذكور انما يستقيم 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 جميعا فان ادراك زيد يستلزم انتفاء ما قبله وهو يستلزم انتفاء ما قبله وهكذا واما لو اخترنا ما هو 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

لانا نقول على الايجاب الكلي كما تكون عليك سابقا **قوله** ح خ ل تلك ١٢٤ الادراكات الخ **قوله** لانه تنته السلسلة الخ **قوله** فالاولى الخ

١ وبعض الناظرين فد غلط بينهما ولم يفرق بينهما وبين المطلب تحقيقه من حواشي الاستاذ سلمه الله المساة بهداية الورى مولوي انوار الله مدظله العالي

٢ اي مولانا محمد حسن رح ١٢ منه مدظله

٣ اي مولانا ولي الله الدكنوي ١٢ منه مدظله

فهو لايكون الاشياء لواحد من هذه الاربعة ضرورة ان الرفع الواحد لايتعلق الا بالشئ الواحد فلا يلزم منه الا انتفاء مرفوعه وهو واحد من الاربعة لانتفاء
الباقية وقس عليه ثم اقول للمنظر الدقيق يحكم ببقاء 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 يوم 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 ولو بواسطة لا انتفاء غيره فلا يلزم انتفاء جميع الادراكات السابقة فلا يراد بحاله الى الآن كما كان
واجاب عنه بعض الافاضل بان مراد السيد الزاهد انه يلزم انتفاء جميع الادراكات السابقة المنتظمة في سلك سلسلة واحدة مع الادراك اللاحق
عند تحققه ولا يخفى عليك ان ايراد احسن المحققين ليس الا على ما يفهم من ظاهر عبارة السيد المحقق وارادة المعنى المذكور في 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 بهناد يكون المعنى للنفس ادراكات غير متناهية
من حيث الانتفاء وثانيهما ان يحمل على ما سياتي 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 عنه حصول ادراك زيد
ما وجدنا ايضا شيئا زائدا في النفس فهذا الاول دليل على عدم وجود الزوال فيها والا لربما علمنا عنه التامل والالتفات فقد استدل
على بطلان اللازم ايضا بما تقرر في مقره ان العلوم تتزايد يوما فيوما والتزايد لا يكون الا بان يبقى الاول ويحصل الثاني **قوله** والاستدلال
عليه آه والمستدل القاضي احمد على السندي حيث قال الادراك منشأ الامتياز فلو كان سلبا لبسيطا لم يتميز فان السلوب البسيطة لا تتميز
الا بسلكاتها واسرف فيه 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 لم يكن الحصر بين الانسان وسلبه عقليا يكفي فيه مجرد ملاحظة الطرفين اذ يجوز ان لا يكون الانسان
ولا سلبه هذا السلب بل اللانسان يكون مسلوبا بالسلب آخر ممتاز عن السلب الاول بذاته المخصوصة وملاك تميز فكيف يكون منشأ للامتياز
انتهى وحاصله ان الادراك منشأ لامتياز المعلوم عما عداه وانكشافه عند العالم ولا شئ من الانتفاء المحض بمنشأ الامتياز بنتج لا شئ
من الادراك بالانتفاء المحض وهو المراد بالصغرى فمع كونها مستقرة 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 العلم
عليه فعلم انه ليس كل ادراك منشأ للانكشاف لانا نقول اطلاق العلم على الصورة العلمية عندهم مجاز لا حقيقة واما الكبرى فلان
السلب المحض لا يكون ممتازا عن السلب الآخر بذاته وكل ما كان كذلك لا يكون منشأ لامتياز الغير فالعدم المحض لا يكون منشأ لامتياز الغير
فلان الاعدام المحضة لو امتازت بانفسها لم يكن الحصر بين شئ كالانسان وسلبه كاللانسان حصرا عقليا وهو باطل بالبداهة
والاجماع فكذا المقدم ووجه الملازمة انه لما كانت السلوب ممتازة بذاتها مع قطع النظر عن اضافتها الى ملكاتها فيجوز ان لا يوجد الانسان
ولا هذا السلب الخاص بان يكون الانسان مسلوبا بالسلب آخر ممتاز عن الاول بذاته وهو ظاهر واما الكبرى فلان منشأ الشئ لما ان يكون
او قيدا منشأ امتياز الغير لا بد ان يكون ممتازا بنفسه لا بالغير **قوله** والا لم يكن الحصر آه فانه يستدل على عدم تمايز السلوب بذواتها بانه
لو تميزت بذواتها لم يكن الحصر بين الوجود وسلبه حصرا عقليا فان المراد بالحصر العقلي ههنا ما يجزم به العقل بمجرد ملاحظة الطرفين مع قطع النظر

١ اي الموجد عبد الغني رح ١٢ منه مد ظله

٢ اي مولانا جلال الدين الدواني منه مد ظله

٣ اي بما ذكر من تلك الاحكام اليها ١٢ منه مد ظله

عن الواسطة الخارجية ولا يبقى هذا الحصر على هذا التقدير لاحتمال سلب آخر مغاير للسلب الاول ويرد عليه انه على تقدير تعدد مفهوم السلب وتمايز السلوب بالذات يجوز ان يكون الوجود ايضا متعددا متمايزا بذاته لامشتركا معنويا فيصح الانحصار بين الوجود الخاص والعدم الخاص انحصارا عقليا فانا اذا قلنا هذا الشيء اما ان يكون موجودا او الوجوده الخاص او معدوما بالعدمه الخاص كان حصرا عقليا وقد يزاح بما ذكره المحقق الدواني في حواشي شرح التجريد من ان هذا الحصر ليس بمقصود فان الغرض من هذا الحصر في الوجود ورفع الوجود عنه بالكلية لارفع وجود خاص بحيث لاينافي اتصافه بوجود آخر وتجرد مردود بما ذكره الصدر الشيرازي في حواشيه الجديدة المتعلقة بشرح التجريد من انا لانسلم ان الغرض ههنا الحصر في الوجود ورفع الوجود عنه بالكلية كيف والكلام على تقدير كون العدم متعددا ومتمايزا بذاته وكذا الوجود فيكونان مستعملين في احد معانيه قطعا فيكون الحصر عقليا بلاريب لايقال كيف يكون الحصر بين الوجود الخاص وسلبه الخاص عقليا لاحتمال ان يكون ذلك الشيء موجودا بوجود آخر او معدوما بالعدم آخر فلا يحصل الجزم لاحقا بحجر لتصور الطرفين بل بانضمام مقدمة خارجية وهي ان الشيء لايكون موجودا الا بوجوده لا بوجود غيره وكذا لايكون معدوما الا بعدم وجوده الخاص لا بعدم آخر لانا نقول لاحاجة الى هذا التطويل بلا طائل فان قولنا هذا الشيء اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او معدوما بعدمه الخاص معناه الترديد بين وجوده الخاص وسلبه لاريب 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 وهيهات بالاطائل تحته وانعلك تفطنت من ههنا ان كون السلوب ممتازة بانفسها الا يبطل الحصر العقلي بين الانسان وسلبه الخاص فان قولنا هذا الشيء اما ان يكون انسانا او لا انسانا معناه على هذا التقدير الترديد بين الانسانية وسلبها الخاص ولاشك في ان العقل يجزم بالحصر ههنا بمجرد تصورهما بهذا المعنى لايقال احتمال كون الانسان مسلوبا بالسلب آخر ممتاز عن السلب الاول باق لانا نقول على تقدير تمايز السلوب بذواتها يجوز ان لايكون كل واحد واحد من السلوب صالحا الا للاضافة الى الذات المخصوصة فيكون رفعا لما فيصح الحصر الحقيقي بين تلك الذات وسلبه الخاص

قوله تجريد المقتضي آه صفة كاشفة لحقيقة الموصوف كما في قولهم الجسم الطويل العريض العميق **قوله** انعدم التمايز الا بمكانها الخ حاصل الرد ان عدم تمايز السلوب بذواتها بل بمكانها لايوجب عدم كونها منشأ للانكشاف بالغير وانما يوجب عدم تمايز السلوب بوجه من الوجوه فان لاتميز نفسه كيف يميز غيره لاعدم تمايز السلوب الذاتي فان الواجب في انكشاف الشيء بالشيء انما هو تميز ما به الانكشاف مطلقا ولو بواسطة الغير **قوله** فان قلت آه يعني حصول تمايز الاعدام بمكانها وان كان يكفي في كونها منشأ للانكشاف لكنه في ما نحن فيه اذ على تقدير كون العلم عبارة عن الانتفاء والملكات الانتفاء المضاف الى البسيطة فلا يحصل الامتياز اصلا **قوله** قلت نزاح الخ حاصله ان الملكات سلوب بسيطة ايضا لاتقتضي عدم تمايز الاعدام مطلقا اذ تمايز السلوب انما يتوقف على اضافتها الى الملكات لا على تمايزها **قوله** فليتامل اشارة الى ان امتياز السلوب بعضها عن بعض يتوقف على امتياز ملكاتها ايضا فان الاضافة لا توجب تميز المضاف الا اذا امتاز المضاف اليه كما تشهد به الضرورة فافهم كذا في المنتهية **قال** والملازم آه حاصله ان الملازم 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 وبقي انتفاؤه المحض وادراك عمر ايضا ادراك ثابت فاذا تعلق الزوال به عند ادراك زيد زال ثبوته وبقي انتفاؤه هكذا فلم يلزم الا انتفاءات الادراكات السابقة عند تحقق الادراك الاخير 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 الاجمال 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 محلة او جزئية فلا تنفع لجواز ان يكون ما نحن بصدده من قبيل ما يتعلق النفي هناك بالقيد والمقيد جميعا وان سلمنا كليتها فنقول بانه قانون لفظي لا يلتفت اليه في امثال هذه المباحث **قوله** اورد عليه آه المورد كمال المحققين مولانا محمد كمال الدين نور الله مرقده وحاصله ان عموم العدم المحض من العدم الثابت انما هو اذا لم يعتبر وجود الموضوع اما اذا اعتبر وعلم وجود الموضوع فيما بين ذلك لان عمومه منه انما هو بسبب ان العدم المحض لا يقتضي وجود الموضوع فيحتمل ان يكون الموضوع موجودا ويسلب بهذا المحمول اي العدم الثابت نقيضه لا اقتضاء ثبوت الشئ وان كان عدما للشئ وجود ذلك الشئ ومن ههنا تسمعهم يقولون ان السالبة البسيطة كزيد ليس بقائم اعم حقا من الموجبة المعدولة كزيد لا قائم فلما علم وجود الموضوع انتفى سبب العموم فثبت التلازم بينهما وح فتصدق السالبة المحضة موجبة معدولة فانا اذا علمنا وجود زيد وحكمنا عليه بانه ليس بقائم فهو يستلزم الحكم بانه لا قائم وبالعكس اذا تمهد لك هذا فنقول وجود الموضوع في مبحث الادراك معلوم وهو النفس لفرض تحقق الادراك الاخير كادراك زيد ولا بد للادراك من مدرك فلو سلمنا لزوم الانتفاءات المحضة في النفس على تقدير تعلق الزوال بما قبلها بناء على القاعدة اللفظية المذكورة لكن الاعتراف به اعتراف بلزوم الانتفاءات الثابتة لان الانتفاء المحض عند وجود الموضوع يستلزم الانتفاء الثابت كما مر لك آنفا فالقول بلزوم الانتفاءات المحضة قول بلزوم الادراكات فيصح قول المحقق الدواني يندفع ايراد السيد المحقق ولعلك علمت من ههنا ان هذا الايراد انما هو على سبيل التنزل والا فالقائل 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 لتفارق السالبة المحضة عن الموجبة المحصلة صورتين احديهما عدم وجود الموضوع وثانيتهما سلب المحمول عن الموضوع الموجود ويتفارق المعدولة الموجبة عنهما صورة واحدة فقط وهي الثانية منهما واما الاولى والرابعة فبينهما عموم وخصوص مطلقا فانه كلما صدقت الموجبة المحصلة صدقت السالبة المعدولة ولا عكس لاحتمال عدم الموضوع الا اذا علم وجود الموضوع فانهما حينئذ 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 وذهب افلاطن الى قدم النفوس وهو الحق الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه لقول النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم الارواح جنود مجندة فما تعارف الحديث وقوله عليه الصلوة والسلام خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي عام وانما قيده بالفي عام تقريبا الى افهام العوام والا فليست قبلية النفس على البدن متقدرة ومحدودة بل هي غير متناهية لقدمها وحدوث الابدان انتهى وذهب المشاؤن منهم

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 ذهر
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 مع وجوده في بعض الاحوال دون بعض ترجيح من غير مرجح واما الثاني فلانه لو كانت البسيط
علة مركبة فان استقل واحد من اجزائها بالتاثير فليم يمكن اسناد 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 في وجوده يلزم التسلسل في صدوره عن المركب ان كان بسيطا وفي صدور البسيط عنه ان كان مركبا وان لم يحصل لبقيت 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 وهو 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 ولولا غرابة المقام لذكرت كثيرا منها على انه تلزم عليه مفاسد كثيرة كتعطل النفس مدة مديدة
عن التصرف في البدن وتكرر دم كثرة في افراد نوع واحد من غير مادة قابلة للانفعال وتكرر دم وجود الامور الغير المتناهية مع قيام الادلة القاطعة
على بطلان اللاتناهي فان الحق هو القول بالحدوث وكتب المتكلمين 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
وبظاهر ان تقييد الفي علم في الحديث ليس لمجرد تفهيم العوام كما فهمه شارح حكمة الاشراق وابه بالقول 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 ومنا ان الفائلين
بحدوث النفس اتفقوا على ان النفس 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 باتصافها بها وبعضهم انكروه وقالوا بهذه المرتبة من حين
حدوث النفس لا توجد عندهم اصلا وثالثا ان حاصل ايراد الفاضل المحشي 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 زوالا لادراك آخر قبله وهو لا سبيل الى الثاني لانه خلاف المفروض ولا سبيل

١ اي الشيخ ابو علي بن سينا رح ١٢ منه ظله
٢ اي مولانا شهاب الدين الحكيم السمرقندي رح ١٢ منه ظله
٣ اي غرالدولة سعد بن منصور رح ١٢ منه ظله

الی الاول ایضا لاستلزامه عدم کون ما فرض اولا اولا لایقال یجوز ان یکون ذلک الادراک الاول زوال صفة من صفات النفس للادراک آخر قبله حتی یلزم ما یلزم لانا نقول هذا رجوع الی الشق الثانی من شقی المطارحات والکلام کان علی الشق الاول واما علی تقدیر قدم النفس کما هو مذهب بعض الاشراقیین فاستحالة اللازم ممنوعة لجواز ان یکون العقل الهیولانی من مختصات حدوث النفس والتوجه علی تقدیر قدمها کما هو مزعوم البعض فح یکون زمان النفس غیر متناه فی جانب الماضی فلا استحالة فی لزوم الادراکات الغیر المتناهیة علی سبیل التعاقب نعم لو ثبت اتصاف النفس بهذه المرتبة علی تقدیر قدمها ایضا تم الکلام واذ لیس فلیس قال الحاصل ان ههنا مذاهب ثلثة احدها حدوث النفس وثانیها قدمها مع اتصافها بمرتبة العقل الهیولانی وثالثها قدمها مع عدمهما واللازم انما یستحیل علی المذهبین الاولین دون الاخیر فلا یکون تقریر السید المحقق تاما جاریا عند الکل ورابعا ان هذا الایراد لیس بشیء لان السید المحقق لیس بغافل عما ذکره المورد والشاه علیه قوله فی حواشی شرح المیاکل وهذا التسلسل وان کان فی الامور الاعتباریة لکنه فی الادراکات علی تقدیر حدوث النفس محال انتهی حیث قید استحالة اللازم بتقدیر حدوث النفس فغرضه لیس الا اثبات الاستحالة علی مذهب المشائین من حدوث النفس وهو الحق الحقیق بالقبول وهو حاصل علی ان انکار العقل الهیولانی فی النفس علی تقدیر قدمها صادر عن صاحب العقل الهیولانی فان بداهة الوجدان شاهدة بان المولود فی مبدأ الولادة لا یدرک شیئا بالحصول سواء کانت النفس قدیمة او حادثة فتخصیص هذه المرتبة بحدوث النفس بلا مخصص فالاستحالة لازمة علی تقدیر القدم ایضا ولا یضر عدم لزومها علی المذهب المرجوح ومن ههنا ظهر ما فی کلام السید المحقق المذکور وان اشتهیت زیادة تفصیل فی ذلک فارجع الی تعلیق الحمائل قوله والشاهد علیه ای علی ان مرتبة العقل الهیولانی من خواص حدوث النفس قوله احالتهم التسلسل آه توضیحه انهم استدلوا فی فواتح کتب المنطق علی عدم نظریة کل من التصورات والتصدیقات بانه لو کان کل منها نظریا لزم الدور او التسلسل فانا اذا حاولنا تحصیل شیء منها فلا بد ان یکون حصوله بالعلم آخر وهو ایضا نظری لا یکون حصوله الا بالعلم آخر فان عاد یلزم الدور والا یلزم التسلسل وکلاهما محالان وقالوا هذا التقریر انما یتم علی تقدیر حدوث النفس فانه لما کان النفس حادثة کان زمانها متناهیا فلا یمکن وجود المبادی الغیر المتناهیة فیه واما علی تقدیر قدمها فلا لجواز حصول النظریات بطریق التسلسل وهو لا یکون مستحیلا علی هذا التقدیر لکون زمان النفس غیر متناه فهذه الحوالة منهم شاهدة شهودا بینا علی ان العقل الهیولانی من خواص حدوث النفس عندهم فانه لو لم یکن کذلک لم یصح حکمهم بتوقف التقریر المذکور علی حدوثها التمامیة علی تقدیر القدم ایضا فان زمان النفس وان کان غیر متناه علی ذلک التقدیر لکن زمان الادراک علی تقدیر العقل الهیولانی متناه البتة فیلزم التسلسل المستحیل ایضا ولا یخفی علیک ان هذه الشهادة مردودة غیر مسموعة بوجهین احدهما ما اقول ان هذه الحوالة وان کانت صادرة عن البعض لکنها غیر مقبولة عند المحققین والشاهد علیه قول المحقق الدوانی فی حواشی التهذیب عند قول صاحب التهذیب وتقسمان بالضرورة الضروریة والاکتسابیة بالنظر الخ هذا المطریق یعنی طریق الاحالة الی البداهة اسلم من تکلف الاستدلال علیه بانه لو کان الکل من کل منهما نظریا لدار او تسلسل او بدیهیا لما احتجنا فی شیء منها الی الفکر فانه مع ما فیه من التوقف علی امتناع اکتساب التصدیق من المتصور ثم علی حدوث النفس علی ما هو المشهور لا یتم الا بدعوی البداهة فی مقدمات الدلیل واطرافها الخ فقوله علی ما هو المشهور صریح فی انه لیس براض عن توقف الاستدلال المذکور علی حدوث النفس قلت فی توجیه هذا القول تحقیقات ذکرتها فی التعلیق العجیب فانظر فیه وثانیهما ما قیل ان المراد بحدوث النفس حدوث تعلقها بالبدن سواء کانت ذات النفس قدیمة او حادثة فلا تختص استحالة التسلسل المذکور بحدوث النفس بل تتاتی علی تقدیر قدمها ایضا وههنا تحقیق آخر ذکرته فی تعلیقاتی القدیمة یعنی

بالذات الوجودي فارجع اليها قوله لا سيما اي سواء كانت النفس حادثة او قديمة وهذا خلاف مذهب الكل قوله وهي انما الفرض منهما متنافيين تصحيح المقام انا نفرض مفهومين متنافيين احدهما المعلوم والآخر المجهول المطلق ونفسر المعلوم بما حصل في الذهن سواء كان حصوله بنفسه كما اذا كان ذلك الشئ بديهيا او بوجه ذاتي او عرضي سواء كان ذلك الوجه مرآة لملاحظته كما في علم الشئ بالكنه وبالوجه الا ولا كما في علم الشئ بكنهه وبوجهه وبالجملة المعلوم عبارة عما حصل في الذهن بأي نحو كان ونفسر المجهول المطلق بما يناقضه وهو ما لا يحصل في الذهن بوجه من الوجوه لا بنفسه ولا بوجه ذاتي او عرضي حتى بهذا العنوان ايضا وفرض مثل هذين المفهومين جائز عند العقل لا استحالة فيه وعلى تقدير القول بمرتبة العقل الهيولاني يلزم بانضمام هذه المقدمة المفروضة الحقة محال فليس هو الا بسبب فرض تلك المرتبة وما يستلزم 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 والواقعي لا بد من فرضه محال ففرضنا ان عمرو امثلا كان في مبدأ ولادته في تلك المرتبة ثم حصل له كما خرج من تلك المرتبة مفهوم المجهول المطلق بالمعنى الذي مر يعني ما لا يحصل بوجه من الوجوه بان تصورا ولا بهذا المفهوم فقط ولم يحصل لزيد قبله امر آخر غيره فنقول زيد مثلا آخ اما معلوم عنده بالمعنى الذي مر بان حصل عنده بنفسه او بوجه من الوجوه او مجهول مطلق بان لم يحصل عنده بوجه من الوجوه وكلاهما باطلان اما الاول فلان المعلوم هو ما حصل في الذهن بنفسه او بوجه من الوجوه وقد فرضنا انه لم يحصل لعمرو من الادراكات الحصولية سوى ادراك مفهوم المجهول المطلق بالمعنى المار فلو كان زيد عنده معلوما في ذلك الآن لم يكن معلوما الا بعنوان هذا المفهوم الحاصل عنده فيكون هذا المفهوم عنوانا لزيد ضرورة فيكون محمولا عليه فيلزم صدق المتناقضين المعلوم والمجهول المطلق على زيد وهو محال واما الثاني فلانه لو كان زيد مجهولا مطلقا عند عمرو في ذلك الآن المفروض فيصدق عليه انه مجهول مطلق وقد فرض ان هذا المفهوم حاصل لعمرو فيلزم كون زيد معلوما لعمرو بهذا العنوان فيلزم كونه مجهولا مطلقا ومعلوما معا اذ لا معنى للمعلوم الا ما حصل في الذهن بوجه وبهذا الاجتماع المتناقضين **قوله** ان مرتبة العقل الهيولاني آه نقل بعض الناظرين عن استاذه ان هذا الاشكال مما لا اختصاص له بمرتبة العقل الهيولاني فانه لو لم تثبت تلك المرتبة ولم نفرض حصول هذا المفهوم اولا لتوجهت الشبهة ايضا فانه لا شك ان النفس في اي مرتبة فرضت بعض الاشياء مجهولة لها بعض الوجوه الذاتية او العرضية فلو فرض مفهوم المجهول المطلق في 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 الثاني من غير لزوم المحال كما فصلته في رسالتي حل المغلق في بحث المجهول المطلق فلا نعيده **قوله** فان العقل آه دفع لما يقال من ان النفس اذا انتقلت بمرتبة العقل الهيولاني لا تدرك الا الامور المحسوسة البدنية كصورة الاب والام ونحوهما ولا يحصل له ابتداء ادراك الكليات ومفهوم المجهول المطلق منها وحاصل الدفع ان العقل لا ينقبض اذا خلي وطبعه عن تجويز حصول هذا المفهوم للنفس المراد ابتداء وهذا القدر كاف في المقصود وان لم يحصل له عادة **قوله** فيكون عنوانا له اي فيكون مفهوم المجهول المطلق الحاصل للنفس عنوانا لزيد وصادقا عليه فيلزم اجتماع المتنافيين **قوله** ولمنع الشبهة تقريرا واجوبة منها انا لم نتعرض لذكرها لئلا يطول الكلام ويشوش المرام ولما اعرض المحشي عن ذكرها اعرضنا ايضا للعذر المذكور وقد الفت في هذا المبحث رسالة سميتها حل المغلق في بحث المجهول المطلق ذكرت فيها جميع تقارير الشبهة واجوبتها مع ما لها وما عليها فعليك بها **قوله** وقد عرضه آه علي اذكياء عصرنا قال في الحاشية اراد به محمد ساجد الجونفوري المشهور من الاذكياء المعاصر للاستاذ سلمه الله تعالى انتهت

قوله فلم يات احد بما يعتد به قال في الحاشية لا حدان يمنع حصول مفهوم المجهول المطلق اولا لمن كان في 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 بضم 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 لاظهار عجز العباد وهذا 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 علمه لا يتعلق الا بما يكون واقعيا ويرجع اليه برهان قوي مذكور في موضعه كذا ذكره العلامة شمس الدين الخلخالي في شرح خلاصة الحساب للاستاذ البهاء العاملي وقد جرت عادة المؤلفين انهم يسمون الاشكالات العسيرة الحل بالجذر الاصم ووجه المناسبة لا يخفى ولننبهك ههنا على حكاية جليلة وهي ان الحسين المحققين نور الله مرقده عرض هذه الشبهة بطريق الامتحان على الفاضل اللبكني حين حضر بخدمته لتحصيل بعض ما بقي من شرح الملخص 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 بامامل الافكار فاجاب عنه الفاضل المذكور بانا نختار الشق الثاني وهو ان زيدا مجهول مطلق عند في ذلك الآن ومفهوم المجهول المطلق وان كان في جهالة لكنه لم يجعل مرآة لملاحظته وحصول الوجه بدون جعله مرآة لملاحظته لا يستلزم معلومية كيف ومفهوم الشئ 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 لوجه ما عبارة عما يحصل في الذهن بنفسه او بوجه ذاتي او عرضي على وجه المرآتية واولا المجهول المطلق عبارة عما لا يكون كذلك فيلزم المخالف 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 فنفرض 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 مباديه 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 المعنى البسيط ينتزع عنه هذه الثلثة كما يعتقده المحققون وان اغمضنا 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 فيحسن المحقق الممدوح هذا الكلام من الفاضل المذكور وعانقه معه اقول لعل تحسين المحقق الممدوح هذا الكلام منه انما كان لقطع المسافة والا فالجوابان المذكوران ايضا محذوفان لا يسمنان ولا يغنيان اما الاول فلان حصول مفهوم المجهول المطلق اولا وان كان بعيدا عن مسالك الحكماء الا انه ممكن في نفس الامر قطعا بان يلقي الله تعالى ذلك المفهوم اولا دفعة واحدة في نفس عمرو عند انتقاله عن العقل الهيولاني من دون احتياجه الى تحصيل مباديه وهو ليس ببعيد عن قدرته تعالى

وهو كان بعيدا عن قدرة العبد فما الجواب عنه على هذا التقدير واما الثاني فلانه اذا كان زيد معلوما في الحال بذلك المعجبة الشابة له في الماضي قد فرض حصول ذلك الوجود في الحال فيصدق في الحال ايضا على زيد فيعود الاشكال فتفكر وان اردت زيادة توضيح لهذا المقام فارجع الى رسالتي حل المغلق في بحث المجهول المطلق قوله افاد بعض الاعاظم قال في الحاشية المفيدة حضرت مولوي نظام الدين الانصاري السهالي في شرح المبارزية انتهت وحاصل ما افاده بعد تمهيد ان الزوال على نوعين زوال سابق وهو العدم الذي يكون قبل الوجود وهو ازلي غير محتاج الى علة وزوال لاحق وهو العدم الذي يكون بعد الوجود وهو حادث وهما متلازمان تحققا عند الفلاسفة وجودا كما في الحوادث الزمانية وعدما كما في القديمة الزمانية ان المراد من الزوال في قول السيد المحقق اذ زوال الشئ ليس الا عدمه اللاحق المتاخر عن تحققه ان كان مطلق الزوال اعم من ان يكون زوالا لاحقا او سابقا فالحصر المذكور ممنوع لان العدم السابق ليس عدما لاحقا متاخرا عن تحقق الشئ وان كان هو العدم اللاحق لذلك الشئ المتاخر عن تحققه فهو وان كان مسلما لكنه لا يفيد المدعى وهو تعاقب الادراكات الغير المتناهية وذلك لان الادراك الحصولي على تقدير كونه زوالا لا يجب ان يكون زوالا لاحقا بل يجوز ان يكون زوالا سابقا بان يكون الادراك اللاحق كادراك زيد مثلا زوالا لاحقا لادراك السابق عليه كادراك عمرو الذي هو انتفاء لادراك بكر ويكون ادراك بكر انتفاء سابقا لما هو انتفاء له اي ادراك عمرو وهكذا وظاهر ان العدم السابق للشئ لا يستلزم تحقق ذلك الشئ فلا يلزم تعاقب الانتفاءات تحققا لعدم لزوم تحقق الزوال ح قبل تحقق الزوال الخ فليتدبر عالما يليق بالمحقق قوله ان اراد به مطلق انتفاء الشئ وعدمه اقول قد تقرر في محله ان احكام الجزئيات تجري على مطلق الشئ فلو اريد بالزوال مطلقه لم يرد المنع على الحصر فالاولى ان يقال ان اراد به انتفاء الشئ المطلق وعدمه الخ وتفصيله ان ههنا اربعة احتمالات احدها ان يراد بالزوال الزوال المطلق وحينئذ يمنع الحصر وثانيها ان يراد الزوال السابق فحسب وحينئذ لا يكون هذا القول صحيحا وثالثها الزوال اللاحق فحسب ويرد عليه عدم افادة الدليل ما هو المدعى ورابعها مطلق الزوال ويرد عليه ما يرد على احد الاحتمالين البسيطين فتدبر لعلك تغلطت من ههنا وجه اكتفاء المفيد المحقق على الاحتمالين ايضا قوله كما في الحوادث اراد به الحوادث الزمانية فان الحوادث الذاتية تجامع القديمة الزمانية كالافلاك والعقول ولا اثر للعدم السابق هناك والغرض منه دفع ما يقال العالم عند الفلاسفة قديم فمن اين يوجد العدم السابق وحاصل الدفع ان العالم وان كان قديما لكن الاشخاص الزمانية حادثة بلا ريب بالاتفاق فيتحقق العدم السابق فيها قوله ومسلم ان اراد به انتفاءه بعد الوجود قد يتوهم انه على هذا التقدير يلزم الاتحاد بين المبتدا والخبر فلا يصح قوله اذ زوال الشئ ليس الا عدمه اللاحق المتاخر عن تحققه فانه يكون كقولنا اذ عدمه اللاحق المتاخر عن تحققه ليس الا عدمه اللاحق المتاخر عن تحققه ويزاح بان التغاير الاعتباري كاف للحمل قوله وانما يجب في الادراك السابق الخ حاصل ان كون الادراك عدما لاحقا للشئ انما يجب في الادراك الحصولي الحادث لان العدم السابق للشئ يكون ازليا فلا يكون في الحصولي الحادث فالمدعى انما هو اثبات وجودية الادراك الحصولي مطلقا حادثا كان او قديما فلا يثبت الدليل ما هو المطلوب نعم لو كان المطلوب اثبات وجودية الادراك الحصولي الحادث فقط لتم الدليل البتة قوله فمن الجائز آه اعلم ان الفاضل الرامفوري وجد العبارة في هذا المقام هكذا فمن الجائز ان يكون الادراك المفروض الحدوث زوالا اي عدما لاحقا لانتفاء سابق على ما هو انتفاء له ويكون ذلك انتفاء سابقا لما هو انتفاء له وهكذا الخ وفهم حاصلها ان من الجائز ان يكون الادراك المفروض الحدوث كادراك زيد مثلا عدما لاحقا لانتفاء سابق وهو ادراك عمرو على شئ هو اي هذا الانتفاء السابق وهو ادراك عمرو انتفاء لذلك الشئ ويكون ذلك الشئ انتفاء السابق انتفاء

لے اي المولوي رستم علي رح ۱۲ منه مدظله

سابقا للشئ هو اى هذا الانتفاء السابق انتفاء له ذلك الشئ ثم اعترض بان قوله ويكون ذلك انتفاء سابقا لما هو انتفاء له لا يفيد معنى لان المشار اليه بقوله وذلك لا يصح ان يكون الانتفاء السابق والا لزم الاتحاد بين اسم كان 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 للعدم السابق ايضا وبطلانه اظهر من ان يخفى فان العدم السابق يكون عدما ازليا لا يكون قبله عدما هذا وتبعه فى لزوم هذا الاعتراض بعض العلماء ردا لا 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 ذا لا اى عدما لا حقا لانتفاء السابق على ما هو انتفاء له الخ وتوضيحا 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 ذا والا اى عدما لا حقا لانتفاء ادراك عمرو الذى هو انتفاء السابق وهو ادراك خالد على ما متعلق بقوله السابق والمراد بما الموصولة ادراك عمرو هو اى 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 الناظرين فى بيان حاصل ما افاده المفيد المحقق بقوله حاصل ما افاده بعض الاعاظم ان الادراك على تقدير كونه زوالا للادراك السابق عليه لا يلزم ان يكون عدما لا حقا لجواز كونه عدما سابقا فالادراك اللاحق زوال للادراك السابق عليه يجوز ان يكون الادراك السابق عدما سابقا لما هو عدم له الى آخر ما ذكره لا يطابق كلام المفيد المحقق فافهم يبقى ههنا امر آخر وهو ان المفيد المحقق تعرض فى السند لان يكون الادراك اللاحق المفروض الحدوث كادراك زيد زوالا لا حقا لادراك قبله اى لادراك عمرو ويكون ذلك الادراك المنفى زوالا لا حقا لادراك آخر قبله كادراك خالد ويكون ذلك لادراك اى ادراك خالد زوالا سابقا لما هو انتفاء لاحق له اى ادراك عمرو ولا حاجة اليه بل يكفى ان يقال فمن المجائز ان يكون الادراك المفروض الحدوث عدما لا حقا لادراك عمرو ويكون ادراك عمرو انتفاء سابقا لما هو انتفاء لاحق له اى ادراك زيد فتيقن السند فى الدرجتين والامر فيه سهل فان تعيين الطريق ليس من واجب الناظرين حتى نتكلف قوله هكذا اشارة الى هذه الصورة وامثالها لم يكن فيه باس 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 تمثيل لروح فالصواب ان يقال العدم الثانى مضاف الى القديم وموصوفه محذوف والتقدير هكذا كما فى عدم عدم عدم قديم باضافة الاولى 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 لا حقا لادراك عمرو ويكون هو عدما لا حقا لادراك خالد ويكون من انتفاء سابقا لادراك عمرو فيكون ادراك زيد عدم عدم عدم قديم نعم لو كان هذا القول متعلقا بقوله وذلك ليكون بيانا للصورة اخرى للسند لكان لما ذكره الفاضل المذكور وجه البتة فافهم فانه دقيق قوله فح لا يلزم الخ يعنى اذا كان الادراك زوالا سابقا لما هو انتفاء لاحق له لا يلزم تعاقب الانتفاءات اى الادراكات بحسب التحقق لعدم لزوم تحقق الزائل ووجوده على هذا التقدير قوله وتخصيص الدليل به قال فى الحاشية المعلقة على التخصيص اى بيان الملازمة ان الادراك الذى بعد الوجود يكون عدما لا حقا انتهت وقال فى الحاشية المعلقة على الدليل اى دليل

المحقق الدوانی فانه ذکر بقوله والا لکان للنفس ادراکات غیر متناهیة علی سبیل التعاقب انتهت والغرض من هذا الکلام دفع ما یتوهم ان الکلام ههنا فی الزوال اللاحق والدلیل 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 وحاصل الدفع ان المدعی ههنا ابطال کون العلم زوالا لشیء سواء کان زوالا لاحقا او زوالا سابقا لا الاول فقط فتخصیص الدلیل بالاول موجب لعدم تمامیة التقریب فان الدلیل علی هذا التقدیر لا یثبت المدعی بل جزءه لا یقال لا نسلم ان المدعی ههنا ابطال کون العلم زوالا مطلقا بل المدعی ههنا انما هو عدم کون الحصولی الحادث زوالا شیء بدلیل قول صاحب المطارحات ان قال عنا ای عن نفوسنا وعلمها لیس الا عادث لحدوثها وقول المصنف واما العلم المتجدد بالاشیاء الغائبة عنا والاریب فی ان الحصولی الحادث علی تقدیر کونه زوالا انما یکون زوالا لاحقا لشیء 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 نصین فی ما ذکره القائل بل بالظاهر ان المراد من عنا الواقع فیهما عن معاشرنا المدرکین کیف لا وقد عرفت ان المراد بالمتجدد فی کلام المصنف هو الحصولی مطلقا حادثا کان او قدیما علی اختیار البعدیة الذاتیة فی کلام السید المحقق کما هو التحقیق فلا جرم 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 یعین البطلان اذ لو کان الادراک عدما سابقا لوجب ان لا یمر علی النفس زمان تکون فیه فاقدة للادراک فان العدم السابق للشیء 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 واما علی تقدیر قدمها وثبوت المرتبة المذکورة هذا ولا یخفی علیک ما فی هذا الدفع اما اولا فلما قدمنا انه لیس غرض المفید المحقق جواز کون الادراک زوالا سابقا لشیء بل غرضه ان المدعی ههنا اعم فلو خصص الدلیل بالزوال اللاحق لوجب عدم تمامیة التقریب فلیس معنی قوله لانه ح یبقی آه 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 فلما اورده ابی واستاذی سراج المحققین نور الله مرقده فی کشف المکتوم بقوله لا یذهب علیک انه وان کان العدم السابق للشیء قدیما لکن لا نسلم انه لو کان الادراک عدما سابقا لوجب ان لا یمر علی النفس زمان تکون فیه فاقدة للادراک واستلزم ذلک اذ کان ثبوت العدم السابق للنفس بعد استعداد النفس بانکشاف الاشیاء واما اذا لم یکن لها استعداد کما فی هذه المرتبة فلا یکون ثبوت العدم السابق لما آح منشأ للانکشاف لوجود المانع فیلزم خلو النفس عن الانکشافات دلعل قول المحشی العلام فتامل لیس بعالیه فتامل والنصف ولا تعجل انتهی کلامه وتمام الایراد لا ریب فی قوته ومتانته وبعض المناظرین لما ترک مسلک الانصاف ولم یتمثل امر الانصاف اورد علیه بان النفس بعد ثبوت العدم السابق لها الذی فرض کونه علما ومنشأ للانکشاف لا معنی لکونها غیر مستعدة للانکشاف هذا ولا یخفی علیک سخافته فان الادراک لو کان عدما سابقا لشیء فانما یکون عدما سابقا له عما من شانه

للشرح بیض احتمال کون الادراک زوالا لانتفاء سابقا ۱۲ منه مد ظله

ح ۱ ای مولانا محمد عبد العلیم ادخله الله بحبوحات التعظیم منه مد ظله

ح ۲ الذی هو مولانا العلام فافهم

ان يكون متصفا بذلك الشئ كما لا يخفى فالنفس ما دامت متصفة برتبة العقل الهيولانى ليس من شانها الاتصاف بالادراكات المستفيضة فلا يكون احداها الازلية الموجودة فى النفس ادراكات لها 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 فكيف تكون عالمة وهذا هو مراد الاستاذ العلامة رحمه الله تعالى فمن لا يفهم مراده ويورد على ظاهر كلامه بدون التعمق فى مرامه فليتهم نفسه ومن ههنا ظهر سخافة ما قال فوالك الناظر ايضا ان كون الادراك زوالا سابقا يستلزم اجتماع النقيضين اذ افرض النفس عارية عن جميع الادراكات كما فى مرتبة العقل الهيولانى فان الادراكات معدومة فى هذه المرتبة عدا سابقا فتتحقق الادراكات اذ هى ليست الا اعدام الادراكات السابقة وتلك الاعدام متحققة فى تلك المرتبة انتهى وكذا يرتفع به قلق الفاضل اللبكنى الذى اورده بقوله ولى فيه قلق اما على تقدير حدوث النفس فلان العدم السابق ازلى فلو كان هو ادراكا لزم ان تكون النفس موجودة قبل وجود موصوفا 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 بالفهم حقيق وقبوله يليق ولا تقلد الاموات وان كانوا من المحققين فان معرفة الحق بالرجال من صنعة المزورين قال ثم قال هذا المحقق اى مولانا جلال الدين الدوانى فى شرح هياكل النور فى اشارة الى ان ثم الواقعة فى كلام ذلك المحقق حيث قال بعد ذكر دليل صاحب المطارحات وما عليه ثم ان كان الادراك انتفاء لادراك آخر الى آخر ما نقله السيد المحقق المجرد الترتيب فى الذكر وحاصل كلامه هذا انه لو كان كل ادراك زوالا لادراك آخر قبله ويكون هو زوالا لادراك آخر قبله وهكذا تلزم اعادة المعدوم وانقلاب الممتنع ممتنعا بمراتب غير متناهية وذلك لان عدم العدم الشئ يستلزم تحقق ذلك الشئ ضرورة استحالة ارتفاع النقيضين فكل ادراك لاحق يستلزم وجودية السابق عليه بمرتبتين مثلا ادراك زيد يستلزم وجودية ادراك بكر وهو يستلزم وجودية ثالثة وهكذا اذا خلفت فان المفروض ان كلها اعدام وزوالات **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 لادراك عمرو ويكون انتفاء لادراك الذى هو سابق على ادراك زيد بمرتبتين **قوله** وهو الانتفاء رأسا 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 الا حقة المرتبة فى المستقبل لانا نقول قد عرفت ان كل علم يمكن ان تتعلق العلم بزواله فكل علم فرض حصوله تلزم وجودية لعلم علمه سوار 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 المنية ويفهم منه ايضا انه على هذا التقدير اذا الحق الخ ومن ههنا ظهر سخافة صنيع الفاضل اللبكنى حيث حمل عبارة المحقق الدوانى على لزوم اعادة المعدومات بالنظر الى الادراكات اللاحقة المرتبة والذى بعثه على ذلك قوله فيستلزم الادراك الثالث للادراك المفروض اولا وان اشتهيت الاطلاع على ما يرد عليه فارجع الى التحقيقة الرضية فان فيها شفاء لكل عليل ودواء لكل غليل كيف لا وقد كان تأليفها باشارة المحقق نصير الدين الطوسى ح فان الاستاذ العلامة اخلاه الله فى ظله يوم القيامة كان رأى فى المنام ان المحقق المشار اليه جاء وبيده حاشية الرسالة التقليبية للسيد ويقال خذ هذه الحاشية فاخذها من يده فلما تيقظ من منامه عرض هذا المنام على بعض اساتذته فقال له بانك تكتب على الحاشية الزايدة تعليقات نفيسة مجاريات التحقيقات الرضية معتقة لتلك الرقبة فيا قال وهو محمول على ان الغلاسفة انكروا اعادة المعدوم وحكموا

باستناعه وهو اعلیه انکار حشر الاجساد وغیره واستدلوا علی ذلک بدلائل کلها ضعیفة تحقیقة سهما ان الحکم علی الشیء بانه یجوز اعادته موقوف
علی ان یکون ذلک الشیء هو هو اعنی علی کونه متعینا فی نفسه متخصصا فی ذاته والشیء بعد عدمه نفی محض لیس له تعین فکان الحکم علیه بجواز اعادته
محالا وقیاسه منقوض بحکم جواز وجود المعدومات الممکنة کالعنقاء مثلا والحل ان الحکم بجواز وجود الشیء لا یتوقف علی تحققه الخارجی بل علی مطلق تحققه
وهو حاصل بناء علی القول بالوجود الذهنی لا یقال الموجود فی الذهن بالحقیقة هو الهویة المتشخصة بالتشخصات الذهنیة فاتحادها مع الموجود الخارجی
بمعنی انها بعینها المتجردة عنه فلیست ایاه مطلقا فلا یکفی وجود المعدوم فی ذهننا للحکم علیه بل لابد من وجوده وتشخصه وتعینه فی الخارج والمفروض انتفی کل
فساد الاشکال لانا نقول فعلی هذا ینسد رأس طریق اثبات الوجود الذهنی وینهدم کثیر من القواعد المبنیة علیه وذلک لانهم یستدلون علی الوجود الذهنی
بانا نحکم علی الاشیاء بعدمها فی الخارج باحکام صادقة ایجابیة وثبوت الشیء للشیء فرع ثبوت المثبت له واذ لیس وجودها فی الخارج فلها وجود فی
الذهن لامحالة فلو لم یکن الوجود الذهنی کافیا للحکم بل یحتاج الی ثبوته شخصا فی الخارج لما کان لهذا الاستدلال معنی ومن ههنا ظهر اسخافة ما قال
السید المحقق فی حواشی شرح المواقف من ان ثبوت الشیء للشیء فرع ثبوت شخص المثبت له لا ثبوت ماهو مشارک له فی النوع انتهی وسیجیء ذکر بعض
دلائل امتناع اعادة المعدوم مع ما له وما علیه وذهب اهل الحق الی جواز اعادة المعدوم مستدلین بالدلائل النقلیة والعقلیة اما النقلیة فلا حاجة
الی ذکرها لکثرتها مع عدم افادتها اسکات الفلاسفة الذین هم یقدمون العقل علی النقل واما العقلیة المفحمة لهم فنذکر الفاضل المحشی منها هاهنا اثنین
وللتفصیل موضع آخر **قوله** نوقض تارة بان الوجود امر واحد فی حد ذاته الخ تقریره علی ما فی المواقف ان الوجود امر واحد فی حقیقته یعبر عنه
فی الفارسیة بهستی وانما الاختلاف فیه بحسب اضافته الی الزمان فوجود الشیء فی الزمان الماضی وجوده فی الزمان المستقبل واحد بحسب ذاته وانما
التعدد بحسب نسبته الوجود الاول الی الزمان الماضی نسبته الثانی الی المستقبل ومن البین ان ما یکون واحدا بحسب ذاته متعددا بحسب اضافته
الی شیء آخر لا یختلف حکمه بحسب ذاته وحقیقته فالوجود فی هذا الزمان والوجود فی الزمان المستقبل لا یختلفان فی الوجوب والامتناع والامکان اذ النظر
الی ذاتهما فلو کان احدهما واجبا کان الآخر ایضا واجبا ولو کان احدهما ممتنعا کان الآخر ایضا ممتنعا ولو کان احدهما ممکنا کان الآخر ایضا
ممکنا والعقل کون احد هذین الوجودین ممکنا والآخر واجبا او ممتنعا فلو استحالت اعادة المعدوم لزم امتناع وجوده فی الزمان المستقبل
بعد ما کان ممکنا قبله هذا خلف فثبت انه لا یمکن الحکم باستحالتها وامتناعها فبقیت فی حیز الجواز والامکان وذلک ما اردناه ومن ههنا ظهر
سقوط ما یقال ان العود لکونه وجودا حاصلا بعد طریان العدم اخص من الوجود المطلق ولا یلزم من امکان الاعم امکان الاخص ولا من امتناع
الاخص امتناع الاعم فیجوز ان یکون الشیء ممکنا وجوده المطلق ممتنعا وجوده بعد العدم وجه السقوط ظاهر فان الوجود امر واحد فی حد ذاته لا یمکن
ان یختلف فی الوجوب والامکان والامتناع ابتدارا واعادته بحسب ذاته فاذا کان وجوده فی زمان وجوده ممکنا یبقی کذلک بعده فی زمان
اعادته ایضا ولو جاز کون الشیء الواحد ممکنا فی زمان کزمان الابتدار ممتنعا فی زمان آخر کزمان الاعادة بنارا علی ان الوجود فی الزمان الثانی
مغایر للاول بحسب الاضافة لجاز انقلاب احدی المواد الثلث الی الاخری وهو مع کونه مخالفا للبداهة یستلزم المحال وهو غناء الحوادث عن المحدث
وفیه سد لباب اثبات الواجب فی ذلک لانهم استدلوا علی اثبات الواجب بان العالم اما ان یکون ممتنعا او واجبا او ممکنا لا سبیل الی الاول والا لما وجد ولا سبیل الی الثانی والا لما طرأ علیه العدم فتعین الثالث وهو کونه ممکنا والممکن لابد له من مرجح موجد فان لم تنته السلسلة الی الواجب لزم التسلسل وهو محال فثبت الواجب هذا فلو جاز انقلاب احدی المواد الثلث الی الاخری لم یتم هذا الاستدلال لجواز ان یکون العالم
ممتنعا لذاته فی زمان حدوثه وواجبا فی زمان وجوده فلا یحتاج الی الواجب **قوله** فاذن مثلا زمان امکانا ووجوبا وامتناعا اقول ذکر الوجوب

نوقض تارة بان الوجود امر واحد فی حد ذاته ١٧٦ الاختلاف باستناد الاعادة بحسب تعلق القدرة بحسب الاضافة الی الزمان فی الزمان فاذن مثلا زمان امکانا ووجوبا وامتناعا وبحسب ذاته متعددا بحسب اضافته الی زمان آخر وبحسب ذاته متحدا بحسب اضافته الی زمان آخر

هنا استطرادي لاحاجة اليه في هذا المقام **قوله** بناء على ان الوجود آه وبيان اعلم الجواز **قوله** لجواز انقلاب احدى المواد الثلث الى الاخرى
اعترض عليه العلامة القوشجي في شرح التجريد بان الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات الوجود مطلقا والامتناع عن اقتضائه العدم مطلقا
والامكان عن عدم اقتضائها ولا يجوز الانقلاب بين هذه المفهومات لان مقتضى ذات الشئ لا يختلف بحسب الازمنة لكن الوجود قد يقيد
بقيد سلبي او اضافي فلا يقتضي ذات الواجب الوجود المقيد بهذا القيد بل يمتنع اتصافه كما اذا قيد الوجود بكونه مسبوقا بالعدم فان هذا الوجود يمتنع
اتصاف الباري تعالى به وبذلك لا يخرج عن كونه واجبا ولا ينقلب وجوبه الذاتي الى امتناعه الذاتي وكذلك العدم قد يقيد بكونه مسبوقا بالوجود
ولا يقتضي ذات الممتنع هذا العدم المقيد بل لا يمكن اتصافه به ولا يلزم من ذلك انقلابه من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي وعلى هذا القياس اذا قيد الوجود
بكونه ناشيا عن ذات الموصوف به لم يمكن اتصاف ذات الممكن به وبعد ذلك نقول العود ليس وجودا مطلقا على اي وجه كان بل هو وجود مقيد
بكونه حاصلا بعد طريان العدم فلم لا يجوز ان يمتنع اتصاف المعدوم بهذا الوجود المقيد وان لم يمتنع اتصافه بالوجود المطلق ولا يلزم منه انقلاب
الامكان الى الامتناع الذاتي كما في اخوانه على ما تقدم هذا تلخيص اعتراضه **اقول** هو في غاية السقوط لان الوجود واحد بحسب ذاته وانما الاختلاف
فيه بحسب اضافته الى الزمان كما عرفت فامتناع الوجود بعد طريان العدم لا يكون لذاته بل لكونه في الزمان الذي بعد زمان عدمه اللاحق وذلك المطلوب
غاية الامر ان يكون اعادة المعدوم ممتنعة بالغير وهو خارج عما نحن فيه بل نقول الضابطة في اختلاف مقتضى الذات باختلاف القيود ان مقتضى
الذات ان قيد بقيد يكون مخالفا لمقتضى ذاته لا يبقى ذلك المقتضى باعتبار هذا القيد مقتضى له واما لو قيد بقيد لا يكون كذلك يبقى مقتضى له
كما كان ولا يتغير وهذا ظاهر فالواجب الذي مقتضاه الوجود المطلق انما يمتنع اتصافه بالوجود بعد العدم لكونه مقيدا بقيد يخالف مقتضى ذاته فان
ذاته تقتضي الوجود ضرورة في جميع الازمنة فلا يمكن ان يطرأ العدم عليه فلا بد ان يمتنع اتصافه بالوجود بعد العدم لا بالنظر الى نفس الوجود بل
بالنظر الى كونه بعد العدم وكذا الممتنع انما لا يقتضي العدم بعد الوجود لكونه مقيدا بما يخالف مقتضاه فان ذاته تقتضي العدم المطلق في جميع الاوقات
فلا يمكن ان يعرض له الوجود فيما لضرورة يمتنع اتصافه بالعدم بعد الوجود لا بالنظر الى العدم نفسه بل بالنظر الى كونه بعد الوجود وقس عليه اتصاف
الممكن بالوجود والناشي عن ذاته انما يمتنع لكونه مقيدا بما يخالف مقتضاه فان مقتضى الممكن تساوي طرفي الوجود والعدم فكيف يتصف
بالوجود الناشي عن ذاته وقس عليه نظائره واما المعدوم الممكن فلما لا يمتنع اتصافه بالوجود المطلق وبالعدم المطلق وبالعدم بعد الوجود
كذلك لا يمتنع اتصافه بالوجود بعد العدم لا بالنظر الى نفس ذات الوجود ولا بالنظر الى كونه مقيدا بكونه بعد العدم لعدم مناخاة هذا القيد
وبالجملة فالامثلة التي جعلها القوشجي اخوات لما نحن فيه لا قرابة لها به بل هي اجنبيات محضة فاحسن الفكر ودقق النظر **قوله** وهو مع مخالفته
لبداهة العقل قال في الحاشية لان الشئ الواحد يستحيل ان يقتضي لذاته عدمه في زمان ويقتضي لذاته وجوده في زمان آخر لان مقتضى الذات
من حيث هي هي لا يتصور انفكاكها عنه انتهت **قوله** يوجب غناء الحوادث من المحدث آه **اقول** وايضا يبطل به كثير من قواعدهم كقولهم
كل حادث زماني فهو مسبوق بمادة فانهم استدلوا عليه بان امكان الحادث قبل وجوده امر موجود والا لزم الانقلاب فلابد له من محل
متعلق بالحادث تخلفا ما وهو المعنى بالمادة ولو جاز انقلاب احدى المواد الثلث الى الاخرى لامكن ان يقال الحادث قبل وجوده ممتنع
ثم صار ممكنا في زمان وجوده فلا يحتاج ح الى مادة ويهدم بهذا اساس كثير من قواعدهم المتفرعة على القاعدة المذكورة كقولهم كمالات المعقول
كلها بالفعل وغيره على البسط كل ذلك في كتب الحكمة **قوله** وتارة بانا اذا فرضنا ان زيدا معدوم الخ هذا الاستدلال على جواز اعادة المعدوم بل
وقوعها ورده عبد الحق الدهلوي كمال الدين الدقيقين رح بقوله انت خبير بانا اذا فرضنا ان زيدا معدوم ثم وجد ثم طرأ عليه العدم فكان الصادق

اولا قولنا زيد معدوم ثم اذا وجد صدق قولنا زيد ليس بمعدوم ثم اذا طرأ عليه العدم صدق قولنا زيد ليس بلا معدوم فهنا اعدام ثلث
الاول المستفاد من كلمة ليس وهو انتفاء اللاعدم والثاني المستفاد من كلمة لا وهو انتفاء العدم والثالث المستفاد من لفظ المعدوم
فحصنا انتفاء انتفاء العدم صادق والعدم الثالث الذي كان متحققا قبل الوجود وكان امرا متعينا متشخصا لا محالة فيلزم عند طروان العدم
في هذه الصورة اعادة المعدوم بعينه كما لا يخفى فما هو جوابكم فهو جوابنا وان اعتذروا بان اعادة المعدوم محال في صورة الوجود وههنا
يلزم اعادة العدم فجوابه ان الادراك اذا كان انتفاء لادراك سابق عليه انما يستلزم اعادة الاعدام دون الوجود وان اعتذر
بان العدم الطاري غير السابق لاختلاف الزمانين قلنا مثله في صورة اعادة الادراك السابق اي الواقع في المرتبة الوترية فان
ذلك الادراك كان عبارة عن نفس العدم والازالة فالمعاد ليس هو الاول بعينه لاختلاف زمانيهما كما قلتم انتهى كلامه وشرح
هذا الكلام قولا بالقبول في التحقيقات المرضية فارجع اليها **قوله** فيصدق اولا زيد معدوم آه يرد عليه ان صدق الموجبة يقتضي وجود الموضوع
والمفروض ان زيدا المعدوم فكيف تصدق هذه الموجبة وهذا الايراد ليس يخاص بهذه المادة بل هو عام الورود في كل قضية محمولها مناف
للوجود كقولنا شريك الباري ممتنع ونحوه وقد سلك المحققون في دفعه مسالك لو لا ضيق المقام لاثبتُّ بها مع مالها وما عليها وقد
ذكرت نبذا منها في رسالتي حل المغلق في بحث الجعول المطلق ان شئت فارجع اليها **قوله** فهنا يعني في قولنا زيد ليس بلا معدوم
قوله فلزم اعادة المعدوم بعينه وهو العدم **قوله** والاعتذار بتغاير بهما 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 الاطلاق 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 معترفين
بالمعاد الجسماني ينكرون باعادة المعدوم لانهم لا يقولون بانعدام الاجسام بل بتفرق اجزائها وخروجها عن الامتناع **قوله** والتخصيص
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 هناك **قوله** والجواب عنه اي عن النقض الثاني والمجيب به القاضي احمد على السندي حيث قال يمكن الجواب عنه بانهم لعلهم
جوزوا اعادة العدم المحض وانما منعوا اعادة الوجود المعدوم وههنا تلزم اعادة العدم الثابت فيعود المنفوت 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 المائل باستحالة
اعادة المعدوم لو تمت لدلت على استحالة اعادة المعدوم مطلقا وجودا كان او عدما فالتخصيص تحكم والثاني ما ذكره بحر العلوم[2] قدس سره
مرتضى في حواشيه وتبعه في ذلك بعض الناظرين كما هو دابه وهو انه لا استحالة في عود المنفي الثابت ايضا كما لا استحالة في عود المنفي
المحض لان العدم الثابت ليس فردا في نفسه انما الذات المسلوب عنه لمقارنة المنفي المسلوب ثم قارنه ثم طلبت المقارنة فيحكم

[1] اي مولانا علي القوشجي رح منه ظله

[2] اي بحر العلوم رح منه ظله

ان العدم كان ثابتا له ثم انتفى ثم عاد هذا الثبوت بجهة استمرار الذات المساوب عنه ولا تمييز بين العدمين في نفسهما فلا استحالة في الاعادة بهذا النحو انما الاستحالة في عود ما هو ثابت في نفسه والتوقع من المنصف ان يقطع بسخافة هذا الوجه لما الفاه ابى واستاذ 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 يتخيل 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 منسبة والنسبة لابد لها من طرفين متغايرين فلا يعقل بين الشئ ونفسه **قوله** فيكون ح الوجود بعد العدم آه يعني لما ثبت انه لابد للنسبة من طرفين متغايرين فلابد للعدم من طرفين كذلك فيلزم ان يكون الوجود المعاد غير الوجود الذي قبله هذا خلف **قوله** ورد 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 التميز 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 له كما مر ومن العوارض المشخصة الوقت والزمان ايضا فلو اعيد المعدوم لزم عود زمان وجود السابق ايضا واللازم باطل فالملزوم مثله ووجه بطلان اللازم انه يلزم ان يصدق على شئ واحد في زمان واحد انه مبتدأ ومعاد وهل هذا الا اجتماع المتنافيين ايضا لو اعيد الزمان بعينه لكان المبتدأ متقدما 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 لانا نمنع ذلك 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 آه 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

التي قبلها الا تغاير بينهما اصلا قوله كيف وقد علمت الخ قال المحقق الدواني في شرح هياكل النور لما بلغ بهمنيار في التغير حتى ابدي احتمال تبدل الذات في الانسان قال الشيخ في جواب بعض ايراداته كيف تجعلني المسموع سنة مع تجويزك تبدل الذات انتهى وقال بهمني في حواشي شرح التجريد العقديه 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 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 للتلميذ ان يقول انما انا اباحنك لانك 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 فزعم ان ذهب اليه التلميذ موافق لما ذهبت اليه الصوفية من تجدد الامثال فلا يخفى عليك ان قول الشيخ تنبيه على بقاء الذات بما هو بديهي اولى من البين الظاهر ان انا وانت جزئيان ولو فرض التعدد فيهما صار اكليين ثم بين قول الصوفية وهو ان في كل آن بالنسبة الى كل شخص اعداما وايجادا بناء على ان الله تعالى السماء متقابلة بعضها قهرية وبعضها لطفية ولا تعطل فيها بالنسبة الى الاشخاص العالم من الجواهر والاعراض وبين قول بهمنيار بون بعيد فان كلامهم ليس في الذوات والهويات بل في اوصاف غير مشخصة من حيث هي اوصاف تابعة غير مستقلة ولا شك ان ما يخالف احكام العقل والشرع هو التبدل في الذوات والهويات كما يقوله 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 يعتمد 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 فالجوهر مختار القول بالتجدد وليس مبناه على كون الوقت من المشخصات على انهم لم يأتوا الى الآن برهانا شافيا على التجدد وما ذكروه لاثباته كلها مخدوشة كما لا يخفى على من تتبع وقد ذكر بعض الفلاسفة ان زيدا الصبي غير زيد الشاب بالشخص وهل هذا الا تغير الشخص بتغير الوقت لانا نقول اختلاف زيد الصبي وزيد الشاب ليس لاجل اختلاف وقتيهما بل لاجل اختلاف صورتهما الجسمية اشار الى ذلك العلامة الشيرازي في شرح هداية الحكمة فافهم وكن من المشاكرين 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 وجه الملازمة 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 والا لم يبق ممكنا فلنفرضه ايضا واقعا وح 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 اصطلاحهم من انهم يسمون الاتحاد في النوع مماثلة وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي الوضع مطابقة وفي الاضافة مناسبة كما ذكره العلامة الشيرازي في شرح الاشارات 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

الحمد لله رب العالمين

لا يلزم من فرضه المحال لجواز الامتناع بالغير كعدم العقل الممكن المستلزم لعدم الواجب فايجاده مثلا 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 الطوسي
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 لا محالة **قوله** بل يتمايزان بالهوية قال في الحاشية اي بالعوارض المشخصة
مع الاتحاد في الماهية انتهت **قوله** فنده الدلائل ان تمت **اقول** عدم تمامية هذه الدلائل قطعي وتماميتها انما هي بحر الفرض
فكان الاولى ان يقول لو تمت لان المجرد الفرضي بخلاف ان فانها غالبا تستعمل في الشك **قوله** لدلالت على استحالة العدم المعدوم
ايضا رده بحر العلوم نور الله مرقده بان العدم عبارة عن انتفاء الذات وليست الاعدام متمايزة اصلا فلا يمكن ان يقال ان
تخلل الوجود بين الشيء الواحد محال الذاتية لابد لها من الطرفين فلا يكون المعاد بعينه هو الاول اذ ليس ههنا عدمان يتمايزان احدهما
في الزمان المتقدم والآخر في الزمان المتاخر نعم اذا لوحظ عدم مقارنة الوجود لشيء ثم مقارنة الوجود له ثم انتفاء هذه المقارنة في الزمان
اللاحق يتوهم ان العدم امر مشترك بينهما ويطلب التمييز بين هذا العدم والعدم السابق وشيعه بعض الناظرين ولا يخفى عليك ما فيه
فان العدم والوجود سيان في عدم تمايز المعاد من السابق منهما وتمايزهما بحسب الزمان السابق واللاحق فالفرق بينهما تحكم وتعال
هذا اشار الفاضل المحشي بهذا القول فتامل فانه دقيق **قال** اقول هذا رد على تقرير المحقق الدواني وقد ذكره السيد المحقق في حواشي
شرح الهياكل ايضا وذكرت توضيحه في تعليقاتي عليها **قوله** حاصله آه محصول الحاصل انه لا تلزم اعادة المعدوم ولا انقلاب المثبت
منفيا وبالعكس وتوضيحه انه اذا تحقق في النفس ادراك كان زوال السابقة كادراك عمرو ثم انتفى عنها حين ادراك زيد فهذا الانتفاء
اي ادراك عمرو الذي هو انتفاء لسابقة كادراك بكر ايضا ادراك فيكون انه نحو 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 اللاقيام
يبقى السلب البسيط فيصدق زيد ليس بقائم وان تعلق بالقيد المقيد معاير تعم الانتفاء مطلقا ويصدق زيد قائم فلا نسلم ان انتفاء
انتفاء الشيء ليستلزم الشيء الذي هو في قوة الموجبة المحصلة لجواز تحقق هذا الانتفاء على الطريق الآخر نعم لو ثبت استلزام السالبة
الموجبة المعدولة للموجبة المحصلة لتم الاستلزام وانى وليس فليس **قوله** وان اختلج في صدرك آه ايضاح الاختلاج ان السالبة الموجبة
المعدولة وان كانت اعم تحققا من الموجبة المحصلة لجواز تحققها في ضمن السالبة البسيطة كما مر تفصيله لكنه ليس مطلقا بل اذا كان
حال وجود الموضوع لجواز ان لا يوجد الموضوع فتصدق السالبة البسيطة ح واما اذا علم ان الموضوع موجود فهما متلازمان ح
وذلك لان السالبة المعدولة نقيض الموجبة المعدولة والموجبة المحصلة نقيض 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 ان الموجبة تقتضي وجود الموضوع والسالبة
لا تصدق بانتفائه ايضا فاذا فرض وجود الموضوع انتفى العموم بالضرورة ويكون بينهما التلازم اذا عرفت هذا فنقول

غلام رضا

موضوع الادراكات وهو النفس موجود بالضرورة لان الكلام بعد تحقق الادراك الاخير فيستلزم الادراك اللاحق كادراك زيد الذي هو في قوة السالبة 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 نافي قوتها فيصح تقرير المحقق الدواني ويندفع ما اورده السيد المحقق عليه **قوله** فيتراآى قال في الحاشية هذا هو الجواب الموعود به في شرح قول المحشي والازم على تقديره والاعتراض هنا لمن كان له ثمة اعني 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 كعرض العدم الادراكات عن النفس رأسا الاخيرة هنا فتصدق حينئذ ادراك عمرو السالبة البسيطة اعني النفس ليست مدركة بادراك بكر دون الموجبة المعدولة اعني النفس لا مدركة بادراك بكر وكذا تصدق عين 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 فعلية البيان بنى الازاحة ما تفرد بها الفاضل المحشي وافتخر بها وحسنها تلميذه الفيض[1] ابادي والاخفى عليك[2] ان منع التلازم بين السالبة البسيطة والموجبة المعدولة وكذا بين نقيضيهما مع وجود الموضوع مما يخفى جدا كيف وعموم السالبة من الموجبة ليس الا لاقتضاء الموجبة وجود الموضوع دون السالبة فاذا فرض وجود الموضوع كالنفس ههنا يكون بينهما تلازم بالضرورة وايراد المنع عليه مكابرة محضة وايضا هو مخالف للجمهور القائلين بالتلازم عند وجود الموضوع والفاضل المحشي يعترف بان الجمهور غاية الفرار كما يظهر من تقريره في مبحث البعدية فهل هذا الا الفرار على ما عنه الفرار **قوله** وللناس في ما يعشقون مذاهب اي طرق مختلفة مقتبس من قول الشاعر الى نواس شعر علي لدى العامرية وقفة وقفت علي علي الشوق والدمع كاتب ✽ ومن حادثي حب الديار لاهلها ✽ وللناس في ما يعشقون مذاهب بمعناه لازم علي ان اقف عند منزل العامرية التي هي محبوبتي وقفة لاتذكر محاسنها فابكي على فراقها وذكر الاطلاء واراد به تذكير حكايات المحبوبة وما جرى بينهما من المعاملات اي ليذكرني الشوق محاسنها فاتذكرها فابكي 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 العداد الجفوري في حواشي الهداية وقال شيخ الاسلام بدر الدين العيني في البناية شرح الهداية هذه الابيات من قصيدة بائية قالها ابو نواس واسمه هبام وقيل تميم بالتصغير ابن خالب التميمي وغرزدق لقبه لقب به لانه كان جسم الوجه والغرزدق 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** نعم اقول يلزم على تقدير آ ما فرغ عن تقرير بعض المحققين مع ما له وما عليه ايرادان ليستدل من عند نفسه على ان الادراك ليس عبارة عن زوال الادراك وقد ذكره في حواشي شرح الهياكل ايضا وتوضيحه في تعليق المحاكمة **قوله** فان كان بالعكس ايضا آه توضيحه انه لما كان كل ادراك زوالا لادراك سابق فلا بد ان يكون بازاء العلوم اللاحقة علوم سابقة لما عرفت ان كل زوال لا بد له من زائل ولا يتعلق الزوال الواحد الا بزائل واحد كما سيأتي فان كان بالعكس ايضا بان يكون كل ادراك سابق بازاء ادراك لاحق فنسأل وبالاقتكون 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 ايراد على ما يتبادر من كلام السيد المحقق من ان معنى تزايد العلوم يوما فيوما ان الادراكات اللاحقة بانفسها زائدة على

[1] اى الحافظ علي اصغر الفيض الآبادي رح ۱۲

[2] هذا هو الكلام الموعود سابقا في الكلام الموعود سابقا ۱۲

الادراكات السابقة وحاصله 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** وهذا ايضا اه دفع دخل مقدر تقرير 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 المنع انه ليس الغرض من هذا المنع ايقاع الخلل في جواب السيد المحقق حتى يقال انه لا يضره 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 فان الفاضل الخ قد 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 جميعا 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 وايراد 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 وايراد المنع عليه وما ذكره هذا القائل لا يليق فهمه بشان العاقل **قوله** كانه اراد اه اراد به تاويل الكلام المذكور بحيث يندفع عنه المنع المسطور وهو ماخوذ من حواشي المولوي عليم الكوفاموي وحاصله انه ليس غرض السيد المحقق تزايد العلوم اللاحقة الحاصلة 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 زائلة ما في الزمان السابق وانت تعلم ان هذا التوجيه وان كان صحيحا في نفسه لكنه بعيد عن عبارة السيد المحقق ولذا دسمه بكانه وههنا توجيهات باردة اخر لا نضيع الوقت بذكرها وقد ذكرنا نبذا منها في تعليق العمائل فارجع اليه **قوله** فتامل **اقول** هو اشارة الى ايراد على السيد المحقق بان تزايد العلوم يوما فيوما بالمعنى المتبادر او بالمعنى المعلم بعلامة التكلف الميتقرر 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 وبطلان الازالة بهذا المتقرر مفض الى الدور فافهم **قوله** لعل غرضه ايراد لعل ههنا غير مناسب ولعله للتحقيق **قوله** في الشق الثاني اي كون العلم عبارة عن زوال امر آخر غير الادراك الحصولي **قوله** لما يدل عليه قوله متعلق بالنفي لا بالمنفي وكان الاولى تقديمه على النفي ليتعلق بالمثبت **قوله** فلا يرد قال في الحاشية المورد مولوي كمال الدين السنهالي انتهت وعبارته هكذا لك ان تقول تحقق الادراكات بازاء ادراكات اخر هي في قوة النقض ضروري ويجب سبق تلك على هذه اما على سبيل الجمع او على سبيل التعاقب كما مر فلا يخفى عليك انه لا تلزم وجود اتها وعدمها 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

ويلزم تحقق زائلاتها الغير المتناهية التي هي ايضا ادراكات قبل ذلك لكنه لا يلزم اجتماع تلك الادراكات الزائلة السابقة بعضها 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 زوالا للسابقة ويكون هذا الزائل السابق مقدما على زواله كذا يكون كل زائل سابقا على زواله فلا يلزم اجتماع النقيضين والجواب عن هذا الايراد بوجهين احدهما 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 البطلان الشق الثاني من لزوم وجود امور غير متناهية في النفس لتم هذا الدليل والا فلا ويؤيده قوله كما ذكره في الشق الثاني وثانيهما وهو 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 باستلزام احد الامرين وهو الخلف على الشق الاول وتحقق امور غير متناهية على الشق الثاني فاحتاج الى تزييف الشق الزائل بين ان يكون ادراكا او غيره وبين استحالة كل منهما على حدة واما المصنف فلما رأى ان ما يلزم على الشق الاخير من لزوم امور غير متناهية بحسب ما في قوتنا من الادراكات الغير المتناهية يلزم على الشق الاول ايضا استغنى عن التزييد وذكر الاستحالة واحدة وهي لزوم امور غير متناهية في النفس على سبيل الجمع والكل في جهة هو مؤلفا **قوله** ابطال 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 ابطال 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 ابطال كون الادراك زوالا فقط لا يثبت ما هو المدعى لبقاء احتمال ثالث فتامل وتذكر ما ذكرنا لك سابقا لتظهر لك حقيقة الحال وتنكشف عندك حقيقة المقال **قوله** رام 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 غيرها **قوله** والا لبطل آه يعني لو جاز تعاقب الزوالين او اكثر بشيء واحد لبطل الحصر العقلي بين الشيء كالانسان ونقيضه كاللانسان لجواز ان يتعلق بالانسان الزائل زوال آخر غير الزوال المذكور ممتاز عن الزوال الاول بذاته المخصوصة فلا يبقى الحصر العقلي بينهما فانه عبارة عن ان 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 الايجامع العلم بذلك حدوثا غير مثبت لدعواه بظاهره احتاج الفاضل المحشي الى توضيحه بحيث ينطبق الدليل على الدعوى صراحة فهذا التوضيح احق 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 والالم يبق 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 الملزوم لجواز استلزام المحال محالا فلا يلزم انتفاء الملزوم وهو المقدم

وحمله على ما ذكره صاحب المسلم ان اللزوم حقيقة استناع 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 آه حاصله ان علم النفس بالشئ متوقف
على التفاتها اليه توقفا ذاتيا فكل 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 نعم يمكن لها ان تلتفت الى شيئين او اشياء بالتفات اجمالي واحد البتة وبه ظهر ان هذا الدليل اقناعي
مبني على مقدمة مشهورة **قوله** قبلية مواخية مع المعية اشارة الى انه ليس بينهما قبلية زمانية بل قبلية ذاتية مجامعة لمعية زمانية
قوله وبعد هذا شروع في المقصود وبعد تمهيد المقدمة المذكورة وتفصيل المقام ان نسخ الحاشية الزاهدية ههنا مختلفة ففي بعضها يوجد هكذا فلو كان
الزائل عند العلم بهذا اعين الزائل عند العلم بذلك تلزم اعادة المعدوم بعينه اذ اعدامه غير الاعدام الاول والا استوى حال العلم الثاني وما قبله وفي بعضها يوجد
او الفاضلية ممكان اذ التعليقية اما على النسخة الاولى وهي التي اختارها الفاضل المحشي ومال اليها بعض اعيار الزمان ايضا فحاصل الكلام انه
لو كان الزائل عند العلم بهذا اعين العلم بذلك بان يتعلق الزوالان بزوال واحد لزم اعادة المعدوم بعينه اذ لابد للعلم بهذا من زوال وللعلم بذلك
من زوال آخر فلا يخلو اما ان يكون الزوالان متغايرين اولا لا سبيل الى الثاني والا لاستوى حال العلم الثاني وما قبله لاتحاد الزائل والزوال حح
فتعين الاول وقد بطل من المقدمة المذكورة اجتماع العلمين حدوثا لاستلزامه اجتماع الالتفاتين في آن واحد فلا يمكن 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 يستنكف 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 فاذا جرم يكون الزائل بهذا غير الزائل فلا تلزم
اعادة المعدوم **اقول** هذا المورد ليس بوارد عليه لان الكلام بعد فرض كون الزائل للعلمين واحدا فلا مجال لهذا الكلام حح واما
على النسخة الثانية فحصول المرام انه لو كان الزائل بهذا عين الزائل بذلك فلا يخلو اما ان يعود الزائل بعد العلم الاول ويصير موجودا
ثم يزول بعلم ثان او لا على الاول تلزم اعادة المعدوم بعينه وعلى الثاني فلا يخلو اما ان يتعلق بذلك الزائل الواحد زوال آخر عند العلم
الثاني مغاير للاول او لا على الاول يلزم ان يكون اعدامه للثاني 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 التقرير يكون قول السيد المحقق او 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 مرقده
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 المعلومين
او الاستحالتين المذكورتين مع ان سوق كلام السيد المحقق يدل على ان تقريره غير تقرير المصنف وبالجملة فكلامه ههنا لا يخلو عن تعجل
فافهم ولا تعجل **قوله** وفيه آه 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 سها هنا لا يراد على ما ذهب اليه استاذ استاذه المولوي محمد حسن السندیلی في بعض تعاليقه 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 الظاهر ان مراده ايراد آخر على التقرير المذكور وتحريره ان القائل ان يقول انه يجوز ان يكون للمزائل الواحد زوالان يكون احدهما علما لهذا واثنيهما علما لذاك كما هو الصحيح قول السيد المحقق اذا عدا مه غير الاعدام الاول ولو استعين في رفعه بالمقدمة القائلة ان الزائل الواحد لا يتعلق به الا زوال واحد كما مر فابد اره هذا الاحتمال خارج عن البحث لم يحتج الى المقدمة الممهدة سابقا وايضا لا يبقى بهذا الدليل حج مستقلا وكلاهما مما يابى عنه كلام السيد المحقق **قوله** لغا المقدمة الممهدة 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 الكوفاموي بل اكثر المحشين **قوله** فسخيف عندي قال بعض المناظرين لم نظهر وجه السخافة الى الآن انتهى اقول هو ظاهر فان الاولى في استعمال او ان يكون مع عديله قبله اى اما وهنا اما مفقود والقول بان هذا الوجه سخيف ليس بشئ **قال** لما اشتهر 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** فيه اشارة الى ما في المباحث المشرقية هو اسم كتاب صنفه الامام فخر الدين محمد بن عمر الرازي المتوفى سنة ٦٠٦ ست وستمائة في علم الالهي والطبعي جمع فيه آراء الحكماء السابقين واجاب عنهم على نمط نفيس **قوله** اذ غاية ما قالوا آه حاصل ما قالوا انا اذا رجعنا الى وجداننا وتوجهنا الى اذهاننا الى ادراك شئ كزيد مثلا تعذر لنا في تلك الحالة الالتفات التام الى شئ آخر ولا امكن التوجه الاجمالي فان المنفي انما هو الالتفات التفصيلي الى شيئين في آن واحد لا التوجه الاجمالي **قوله** وما فهموه آه بيان للاشتباه الواقع لهم بان يجعلوا ادراكين احدهما عقلي والآخر خيالي ويظهر 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 ينقلب ذلك الادراك الخيالي الا الادراك 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 الصناعة في الشفاء معنى دلالة اللفظ ان يكون اذا ارتسم في الخيال مسموع ارتسم في النفس معناه فيعرف النفس ان هذا المسموع لهذا المفهوم فكلما 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 صور تيهما محفوظتين عند النفس انتهى وحاصل هذه العبارة ان فاعل ان يكون ضمير الشان وقوله ارتسم في النفس معناه جملة وقعت صفة للمسموع وقوله فيعرف النفس عطف على ارتسم الذي هو اذا ارتسم وقوله فكلما آه جواب الشرط وفيها فوائد منها انه لابد 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 الجرجاني في حواشي شرح المطالع حيث عد من جملة الفوائد المستفادة من الكلام المذكور ان محل ارتسام المعنى هو النفس فان هذه الفائدة لا تفهم من الكلام المذكور بوجه من الوجوه على بيان بعض المعاني فيكون جزئية مادية فكيف ترتسم

فی النفس فتعم ههنا فائدة اخری مستفادة منه وهی ان المدرک للجزئیات والکلیات کلها هو النفس فان الشیخ اضاف التعقلات المعنی بالصور الی النفس ومعلوم ان المعنی قد یکون جزئیا مادیا ایضا فعلم ان مدرکه ایضا هو النفس **قوله** بل البرهان قائم علی خلافه **اقول** ما ذکره من البراهین کلها سخیفة لایدل واحد منها علی المطلوب من امکان توجه النفس الی شیئین مختلفین تفصیلا فالحکم علیه بانه برهان عجیب جدا واعجب منه قول بعض العلماء فی شمس الضحی الحق الحقیق عندی ان المقدمة المشهورة من ان النفس لاتطیق ان تتوجه الی شیئین مختلفین فی آن واحد ضروریة وجدانیة غنیة عن البرهان والبیان انتهی والحق عندی ان براهین الطرفین غیر مثبتة لمقصدیهما والاصل فی کل شیء الامکان مالم یقم دلیل قوی علی خلافه فالقول بامکان ان تتوجه النفس الی شیئین اصح وتوجه بعض النفوس القدسیة مما لاینکر فافهم ولاتغفل **قوله** لانه حین الحکم لابد من حضور الطرفین آه محصله ان القاضی بشیء لابد ان یحضر عنده المقضی علیه فلابد ان یتصور النفس حین الحکم طرفیه وهذا بعینه توجه النفس الی شیئین بل الی اشیاء فی آن واحد وهو ان الحکم وفیه انه ان اراد انه لابد من تصور الطرفین تفصیلا حین الحکم فممنوع ومن ادعی فعلیه البیان وان اراد انه لابد من تصورهما ولو اجمالا فغیر مفید واما ما ردبه الفاضل السندیلی من ان غایة مایلزم ههنا اجتماع العلمین فی آن واحد بقاء وهو لیس بمحال انما المحال اجتماعهما حدوثا فلیس بشیء لما عرفت انهما سواء فی الامتناع عنده والفرق تحکم **قوله** وایضا اذا تصورنا الشیء بحده الخ حاصله ان عند علم الشیء بحده لایخلو اما ان یحصل علم کل جزء جزء او یکفی علم واحد منها لا سبیل الی الثانی وهو ظاهر فتعین الاول وفیه المطلوب وفیه علی قیاس ما مر ان حصول العلم التفصیلی ممنوع والاجمالی غیر مفید **قوله** وایضا المقدمة الواحدة الخ فیه اشارة الی ان الحکم بامکان توجه النفس الی شیئین مختلفین لیس مخصوصا بالتصورات بل یجری فی التصدیقات ایضا وفیه ایضا مثل ما عرفت غیر مرة لایقال المقدمتان لو کانتا ملحوظتین اجمالا بالحاظ اجمالی یلزم ان لاتلاحظ النسبة فتکون الحکم فی المفردات والمفردات لایحصل منها التصدیق فکیف تکون تلک المقدمات منتجة للحکم لانا نقول الامتناع انما هو فی اکتساب التصدیق من المفرد انما یتم فی المفردات الصرفة والقضیة الملحوظة بلحاظ وحدانی وان کان مفردا باعتبار اللحاظ الوحدانی لکنه قضیة حقیقة غایة الامر انها ملحوظة بلحاظ اجمالی فلا یقدح فی حصول النتیجة علی انه لم یقم الی الآن برهان قوی علی الامتناع المذکور وما ذکروه کله مخدوش کما حققته فی التعلیق المعجب **قوله** ومن الحجة القاطعة آه فیه ما افاده ابی واستاذی سراج المحققین نور الله مرقده من ان المشهور هو ان النفس لاتتوجه الی شیئین فی آن واحد والنفس عبارة عن جوهر مجرد عن المادة مقارن لما فی فعله ولاریب فی ان الله تعالی لیس بنفس ولا العقول نفوسا فلا یستحیل توجهها الی الاشیاء فلا یبطل به ما اشتهر فالقول بانه من الحجة القاطعة لایخلو عن خبط وکذا لایفید توجه النفس بعد خراب البدن الی اشیاء فی کل آن ما هو المطلوب ههنا لان المراد بالنفس فی المقدمة المذکورة انما هو النفس المتعلق بالبدن مادام له تعلق به لا مطلقا والشاهد العدل علی ذلک قول الشیخ رئیس الصناعة فی التعلیقات لیس فی وسع نفس ما دیة مع البدن ان تعقل الاشیاء معا دفعة واحدة **قوله** فی بعض تصانیفه ای فی حواشیه المتعلقة بحاشیة المحقق الدوانی القدیمة لشرح التجرید **قوله** فیه اشارة الی خلاف البعض **اقول** بل الی خلاف الاکثر **قوله** فان الشیخ الاکبر قد سجل ای فی الفصوص والفتوحات وغیرهما من تصانیفه وکیف لایسجل فان القرآن والحدیث متوافقان فی اثبات الترقی بعد الموت **قوله** وهی لیست الا ادراکات فیه مسامحة ولعله لکن المقصود واضح **قوله** ای بعد قطع تعلق النفس عن البدن فی بعض النسخ رفع لما یتوهم ان المراد بالنشأة الاخری هو یوم القیمة مع ثبوت الترقی قبل ذلک ایضا فی عالم البرزخ **قوله** قد تصدی لجوابه آه هذا الجواب هو الصواب فی هذا الباب والایراد انما نشأ من الاشتباه فان غرض المصنف ان الحاصل فی کل آن

وان كان ادراكا واحدا لكن للنفس قوة في كل آن لادراكات غير متناهية على سبيل البدلية وقد مر انه لابد لكل زوال من قابل فلابد ان يوجد في النفس قبل آن القوة زوالات غير متناهية ليمكن لها ازالة اي شئ شاءت وبهذا التقرير لا يمسه الايراد المذكور اصلا وقد مر منا ما ينفع هذا المقام فتذكره وقال بعض المناظرين لا حاجة 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 المراد الادراكات آخر فالمنع ساقط عن اصله اذ لا ريب في لزوم تحقق ادراكات غير متناهية في النفس انتهى **اقول** الفرق بين التقديرين يتحكم فان غرض المصنف ههنا اثبات لزوم الامور الغير المتناهية بالفعل في آن واحد وهو لا يتم الا بالجواب المذكور سواء كان المراد بالامور ادراكات او صفات اخرى فافهم ولا تعجل **قوله** فيلزم ان تكون فيها امور غير متناهية بالفعل سواء كانت ادراكات او صفات اخرى **قوله** ولم يدر الخ دفع للدفع وخلاصته انا لا نسلم الاحتياج الى وجود امور غير متناهية بالفعل فانه كما ان للنفس قوة لادراكات غير متناهية على سبيل البدل في كل آن كذلك يمكن لها حصول الزائلات على سبيل البدلية في آن قبل آن القوة ولا تخفى عليك سخافته مما مر منا مرارا فتذكر **قوله** بل في امكان مرادا حاه تقريره ظاهر وسخافته تظهر مما مر من عدم امكان تعلق الزوالات بزائل واحد والسر فيه ان ما لا يمكن اجتماعا لا يمكن بدلا ايضا الا ترى الى ان الاشتراك بين الكثيرين لا يمكن في الجزئيات بدلا كما لا يمكن اجتماعا فكذلك ههنا مما لم يمكن تعلق الزوالات بزائل واحد اجتماعا لا يمكن بدلا ايضا وبالجملة فبين التعلق الاجتماعي وبين التعلق البدلي ملازمة كما ان بين التكثر الاجتماعي والتكثر البدلي ملازمة لا يقال قد يوجد في بعض الجزئيات التكثر البدلي كالبيضة الحاصلة في الذهن والشيخ 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 بالاعتقاد معنى التكثر البدلي وانما هو من باب الاغلاط الاوهامية وانصاف ثم في جث الكليات منه شك وذلك بناء على التكثر البدلي كلاهما مما لا ينبغي 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** كان احسن ان اراد بانه انه لا يرد عليه على هذا التقرير الايراد المذكور سالفا فممنوع بل غير صحيح وان اراد معنى آخر فليبينه حتى ينظر فيه **قوله** توجيهه الخ وقد يقتضي تمهيد مقدمة مقررة عند المنطقيين وهي انه يشترط في القياس الاستثنائي ان يكون التالي في الشرطية لازما للمقدم بخصوصه لان يجوز لازما له ونقيضه ايضا الا ترى الى ان طلوع النهار في قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لازم لطلوع الشمس خاصة لا نقيضه واذا عرفت هذا فنقول الدليل الذي اورده المصنف على كون العلم بحصول الصورة دون الزوال هكذا 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 لا محيص عن لزوم وجود الامور الغير المتناهية فينا بالفعل لان الاعداد على تقدير كونها موجودة في النفس بصفة 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 بشخصي

قلت ذلك في العلم الاجمالي والكلام ههنا في العلم التفصيلي والحاصل ان القياس الاستثنائي الذي ما ورد المصنف غير منتج لغوات شرطه ههنا وهذا هو مراد السيد المحقق بقوله في المنهية المقصود منه دفع ما يتراأى ورود من ان الاعداد على تقدير كونها غير متناهية يمكن ان يكون ادراكها غير متناه كذلك انتهى **قوله** والدفع مستغن عن الشرح شرح الدفع انه لا يلزم من كون المعلومات كالاعداد غير متناهية بالفعل كون ادراكاتها ايضا كذلك حتى يرد المنع المذكور بل الادراكات دائما تكون غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد سواء كانت الاعداد غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد او بمعنى الموجود بالفعل **وانا اقول** الاولى 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 الزوال بناء على ما مر من انه لا بد لكل زوال من زائل واما على تقدير تحصيل امر فلا يلزم وجود الاعداد الغير المتناهية فيها حتى يلزم وجود ادراكاتها فيها 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** لا الى نهاية هذا يشعر بان الضمير الثاني في قوله بمعنى انها موجودة بالفعل ايضا للامور ليطابق القرينين بالقرين ولذلك احتاج الى زيادة هذا القيد **قوله** لم يلجوز آه محصله انه لا يجوز ان يكون وجود العقل الهيولاني مختصا بحدوث النفس غير موجود على تقدير قدمها مع تمكن 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 الهيولاني وكون النفس عبارة عن جميع العلوم والمعارف في ابتداء الفطرة انتهى **اقول** هذا الكلام غير مفيد ههنا فان الفاضل المحشي ايضا لا ينكر تصريح القائلين بقدم النفوس بهذه المرتبة كما يشعر اليه قوله لم يلجوز وانما غرضه المنع بالسند الذي مر سابقا **قوله** كما سبق قد سبق بما له 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 التسلسل في الامور الاعتبارية جائز لانقطاعه بانقطاع الاعتبار **قوله** قيل معناه فعدم تناهيها بالمعنى الثاني ايضا ممكن آه قائله القاضي احمد على السندي لي دفعا لما يرد على السيد المحقق من ان التعاقب 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 تناهيها حاصلا بالمعنى الاول وخلاصة الدفع انه ليس غرضه من قوله فعدم تناهيها بالمعنى الثاني هو التخصيص كما يتبادر من ظاهر كلامه بل غرضه بيان الفرق بين التقدير الاول والتقدير الثاني بان في الثاني عدم تناهيها بالمعنى الثاني ايضا ممكن وان كان قد يوجد المعنى الاول ايضا بخلاف التقدير الاول فانه لا يتصور فيه عدم التناهي الا بالمعنى الاول ولا يخفى عليك ما في هذا الدفع من التكلف **قوله** والابعد ان يقال آه اراد به دفع الايراد المذكور بوجه آخر وهو ان المراد من الموجودة في قوله وان كانت من الامور العينية الموجودة بالفعل فاحتمال التعاقب اليومي ساقط من البين **قوله** ولم يتبين آه دفع لما اورد فيبقى احتمال ثالث وهو كون الاعداد كالحوادث اليومية فلم يتبين السيد المحقق حالة ذاتية حاصلة له انما لم يذكره للمواخاة الظاهرة والمساواة الباهرة بينها وبين الامور الانتزاعية في ان عدم تناهيها على التقديرين لا يمكن الا بالمعنى الاول فاستغنى السيد المحقق بذكر الاحتمال الاول عن الاحتمال الثالث ولا يخفى عليك ما في 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** از 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 لاينفع ههنا لان المحال انما هو ان تكون فينا امور غير متناهية بالفعل لما وجد الامور الغير المتناهية بمعنى لاتقف عند حد وثانيها
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 وثالثها ان يكون مثالا لنفس اللاتناهي وهو قليل الجدوى بل مثله بعيد عن شان العقلاء فضلا عن الجمهور فكلام المصنف ههنا
لايخلو عن تحمل **قوله** في الحاشية لان العشرة مثلا آه هذا اثبات للصغرى وهي ان العدد من الامور التي تتكرر نوعا وبين الكبرى
وهي ان كل ما هو متكرر بالنوع فهو امر اعتباري في حاشية الحاشية الاخرى **قوله** از 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 ما يرد في هذا المقام من انه
كيف تصدق العشرة على العشرات كالاربعين مثلا نظهر ان الاربعين عبارة عن اربع عشرات مجتمعة فكيف يصدق عليها انها عشرة
وحاصل الدفع انا لانقول بصدق العشرة على العشرات بصدق واحد حتى يرد عليه ما يرد بل نقول بصدق ما عليها باصداق كثيرة وهذا مما
لاريب فيه وح فلا تكون هذه المقدمة لغوا في هذا الباب **قوله** ويصح اضافته اي اضافة الكلي الى الواحد والكثيرين **قوله** بخلاف
عشرة عشرات رجال فان معناه عشرة آحاد ها 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 ما ذكره انما هي بحسب زعمه والصواب ان ايراد الفاضل المحشي حديث الاضافة ههنا
لمجرد التوضيح للغرض لانه لايحصل الصدق العرضي الا بها ويؤيده قوله قبيل هذا ويصح اضافته اليها ايضا **قوله** يصدق عليه بالاتفاق
اعترض عليه بعض الناظرين بما حاصله انه لايلزم من اضافة العدد الى مميزه ان لايحمل عليه الا بالاشتقاق ولا يحمل عليه حملا عرضيا بالمواطاة
واذا كان العدد عارضا لنفسه كما يعرض لسائر الاشياء كان محمولا على الاعداد المعروضة له حملا عرضيا كما تحمل على سائر الاشياء
فالعدد يحمل على نفسه بنحوين من الحمل مواطاة الاول المحمل الاولي والثاني المحمل 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** وتارة 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 هو
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 لا يستلزم حمل مشتقه عليه واما الثاني فلانه لو لم يكن كذلك لكان محمولا

على نفسه لامتناع ارتفاع النقيضين 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 الميا كل وفي حواشي حاشية التهذيب للجلالية من ان صدق المبدأ على المبدأ لا يستلزم صدق المشتق على المشتق وبنى عليه دفع ايراد الفاضل يوسف كوسج القرباغي في تعريف 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 حقه في رسالتي دفع الكلال عن طلاب تعليقات الكمال على الحواشي الزاهدية المتعلقة بحاشية التهذيب للجلال فارجع اليها **قوله** اي نوعه الاضافي حاصله ان المراد من النوع النوع الحقيقي بل النوع الاضافي بل اعم منه حيث لا يتجاوز الذاتي وتوضيحه ان المتكرر بالنوع لا يخلو اما ان يتكرر عرضه بان يتحقق في افراده مرتين بان يحمل عليها تارة مواطاة وتارة اشتقاقا او يتكرر ذاتيه فعلى الاول لا يلزم كونه اعتباريا بالجواز الاخلاف في افراده بان يكون بعضها موجودا خارجيا وبعضها موجودا ذهنيا ولا استحالة فيه وعلى الثاني لا بد ان يكون اعتباريا بالعدم جواز الاختلاف في افراد الذاتي والا لزم كون الماهية الواحدة اعتبارية وحقيقية مع فجود بعضها في الخارج فيستلزم التسلسل لامحالة ثم لمتكرر الذاتي صورا 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 فاحتمالان عقليان واما الرابع فممتنع لوجوب المساواة بين الفصل والنوع فتكرر احدهما يستلزم تكرر الآخر وايا ما كان يكون ذلك المتكرر امرا 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 تكرر 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 على النوع الذاتي بل على مطلق الذاتي غير مرضي انتهى كلامه وهذا التقرير اولى من تقرير الفاضل المحشي كما لا يخفى **قوله** كالوجود اه قال بعض الناظرين الوجود الحقيقي الذي به الموجودية فرد للمفهوم الاعم الوجود الانتزاعي وهذا المفهوم صادق عليه فهذا الكلي العرضي اعني الوجود المصدري يصدق على افراد اي الموجودات الخاصة بنحوين الاول الصدق المواطاتي والثاني الصدق الاشتقاقي فالعبارة الصحيحة كالوجود على تقدير عرضيته للموجودات الخاصة انتهى **اقول** المراد بالموجودات الخارجية في كلام الفاضل المحشي هو الوجودات الخاصة الموجودة في الخارج فلا اشكال عليه ثم 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** باعتبارين فيه دفع لاستبعاد اجتماع الذاتية والعرضية في شئ واحد **قوله** ولا عاتبة فيه ونظيره اجتماع الجوهرية والعرضية في الصور العقلية للجواهر الحالة في الذهن فانها باعتبار كونها موجودة في موضوع وهو الذهن اعراض وباعتبار كونها موجودة لا في موضوع اذا وجدت في الخارج جواهر **قوله** المخرج هذه الاضافة تحته 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 اظهر اذ اشارة الى دقة المقام ولا يبعد ان يكون اشارة الى دفع ما يورد ههنا وهو

ان وجود الاشياء لا يخلو اما ان يكون موجودا او معدوما لا سبيل الى الثاني والالم يوجد الاشياء ولا سبيل الى الاول لاستلزامه التسلسل في الموجودات وتقرير الدفع انا نختار الشق الثاني ولا نسلم لزوم التسلسل المستحيل لانقطاعه انقطاع الاعتبار قوله فانه لو وجد فرد منه كقدم العقل فانه لو لم يتصف بالقدم بل يكون حادثا يلزم حدوث العقل ولما اتصف بالقدم وهو موجود في الخارج يلزم وجود قديم 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 وهلم جرا وهذا القدر كاف في اجراء البراهين قوله ويدل عليه عبارة خلاصة الحساب ايضا الخ مدار الاستشهاد على قوله دان تالفت منه الاعداد وقال الامام الرازي في كتابه الملخص في بحث الكم اعلم ان الكم المنفصل ليس الا العدد دلان 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 وذهب بعض الناس الى ان 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 عرف ان كميته 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 حاشيتاه ثلثة وخمسة ومجموعهما ثمانية والاربعة نصفه وقس عليه اخرجه عن العدد واختاره البهاء العاملي في خلاصة الحساب وقد يتكلف لادخال الواحد على هذا التعريف ايضا بجعل الحاشية من الصحيح والكسر فان الواحد ايضا نصف مجموع حاشيتيه لان حاشية التحتانية النصف والفوقانية واحد ونصف ومجموعهما اثنان والواحد نصفه لا يقال حاشية الواحد الفوقانية انما هي اثنان لا واحد ونصف لانا نقول الفوقانية تعد تزيد عليه بقدر نقصان التحتانية عنه فان الثلثة مثلا تنقص عن الاربعة بواحد والخمسة تزيد عليه بهذا القدر وقس عليه بهذا المكان النصف ناقصا عن الواحد بقدر النصف تزيد حاشية الفوقانية عليه بهذا القدر فلا يكون الا الواحد نصفا قوله لاتحاده مع المعدود في الوجود الخ حاصله ان الحمل العرضي بين الشيئين هو اتحادهما في الوجود وهو موجود بينهما وليس المراد باتحادهما في الوجود عروض الوجود الواحد لهما بل المراد اتحادهما بحسب الوجود مع تغايرهما والذي يفهم من كلامهم ان الاتحاد بالعرض في الوجود عبارة عن انتزاع الوجود الذي للشيء الى الغير باعتبار علاقة ما كقيام المبدأ او قيام مبدئها بشيء واحد او صحة انتزاع احدهما من الآخر او صحة انتزاعهما من شيء آخر واورد عليه استاذنا الفاضل المحشي في شرح السلم بانه على هذا لا يظهر الفرق بين المفهومات الاشتقاقية الانتزاعية ومبادئها في صحة حمل المشتقات دون مبادئها كالفوق والفوقية

فان الفوق يحمل على السماء دون الفوقية مع ان كلا منهما منتزع من السماء بل الفوقية اولى بالحمل لكونها منتزعة بالذات فالفرق عسير جدا ودقيقة بحر العلوم رحمه الله تعالى في شرحه للسلم بان الحمل بالعرض ليس عبارة عن الانتزاع او الانضمام بل هو عبارة عن علاقة خاصة يتسبب بها وجود احدهما الى الآخر وتلك العلاقة مفقودة في المبادي دون المشتقات لعم 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 للاتحاد انفسهما ولعلك تفطنت من ههنا تحقيق قولهم المصادر لا تحمل الا على ما يراد فيها وخصصها الاعلى معروضها الا بالاشتقاق وانا 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 نقد اتى بالامر العجيب قوله والتباين بين المقولات الخ 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 غير المحمول هذا نتيجة اقتراني مرتب على الشكل الثاني بان يقال العدد محمول مواطاة على معروضه ولا شئ من الوحدات بمحمول عليه كذلك فلا شئ من العدد بوحدة قوله واذ 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 والى هذا ذهب اهل العربية فهو على هذا المذهب موضوع لمعناه بحيث يدل بجوهره على الصفة وبهيئته على الذات المبهمة الصالحة للصدق على الذوات كلها على سبيل البدل والنسبة واردة عليه بوجه ما منها انه يلزم على هذا ان يكون المشتق مركبا دالة جزء 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 اما الفاظ او حروف او مقاطع مسموعة وههنا ليس كذلك ومنها انه على هذا لا يبقى الفرق بين المشتق والفعل لاشتمالها على الحدث والنسبة فانهم يجعلون المشتق مستقلا بالمفهومية صالحا للاخبار 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 العليم منه مدظله

على ما بالعرض

والوحدات

اي الشيخ ابو علي بن سينا منه مدظله

قوله الس

اي مولانا السيد الشريف منه مدظله

اي مولانا جلال الدين الدواني منه مدظله

علام

مثلا دخوله في حقيقة الفصل واما على الثاني فلان ما ذكره انما يلزم لو كان المشتق عبارة عن مجرد المعروض مع انه ليس كذلك اذ هو على التقدير المفروض عبارة عن المعروض مع قيد الصفة فلا يلزم الانقلاب والمذهب الثاني انه مركب من الصفة والنسبة فقط دون الذات وينسب الى العلامة الجرجاني وهو وان لم يوجد في تصنيف من تصانيفه صريحا لكنه لما ابطل مذهب القائلين بدخول الذات في المشتقات في حواشي شرح المطالع ولا يفهم من كلامه انه قائل بمساطتها فاستنبطوا من ذلك انه قائل بكون معنى المشتق مركبا من الصفة والنسبة دون الذات كذا قيل ولا يخفى عليك ان هذا المذهب سخيف جدا فان دخول النسبة التي هي عبارة عن اضافة بين الطرفين في حقيقة من غير دخول المنتسبين غير معقول فاي ضرورة دعتهم الى نسبة مثل هذا المذهب الى مثل هذا العلامة من غير ان يصرح كلامه بل وتشير اليه بل كلامه في حواشي شرح مختصر ابن الحاجب العضدي يدل على خلافه حيث قال لفظ ضارب مثلا يدل بجوهره على الضرب وبصورته على ذات ما اتصفت به انتهى فعلم ان غرضه في حواشي شرح المطالع مجرد الايراد على الجمهور لا اختيار ان الذات ليست بداخلة في حقيقة المشتق والمذهب الثالث ما اختاره المحقق الدواني في حواشي شرح التجريد القديمة من ان المعبر عن معنى الاسود والابيض مثلا السياه وسفيد ونحوهما فلا يدخل فيه الموصوف لا عاما ولا خاصا وليس بين المشتق والمشتق منه تغاير بحسب الحقيقة فان الابيض مثلا اذا اخذ لا بشرط شئ فهو مشتق واذا اخذ بشرط لا شئ فهو مشتق منه وللكلام ههنا مجال وسيع تركناه خوفا للاطالة والمذهب الرابع ما اختاره السيد المحقق من ان معنى المشتق امر بسيط ينتزعه العقل عن الموصوف نظرا الى الوصف القائم به فالموصوف منتزع عنه وكل من الوصف والنسبة منشأ الانتزاع وفيه ان كونه امرا بسيطا مما لا برهان عليه وههنا احتمال خامس اختاره وهو انه عبارة عن المجمل المركب من الذات والصفة والنسبة الملحوظة بلحاظ وحداني وهذا هو الظاهر من محاورات اهل العربية كما لا يخفى على من تتبع كلامهم **قوله** حيث اراد بوجوده في الاشياء اه محصله انه لم يرد بالوجود في الاشياء الوجود العيني كما هو المتبادر بقرينة قوله ووجود في النفس بل المراد به وجوده بمناشئ انتزاعه فالشيخ رح لم يثبت للعدد وجودا خارجيا على سبيل الاستقلال بل في ضمن مناشيه **قال** وليس قول من قال ان العدد لا وجود له الا في النفس شئ يعتد به الخ اورد عليه بعض الافاضل بانه لو حمل هذا القول على الظاهر فهو غير معتد به ولو صرف عنه بان يراد بالوجود في نفسه بدون المنشأ فيكون معتدا لان هذا الوجود للعدد ليس الا في الذهن وهكذا حال قول الشيخ المذكور في الهيات الشفاء فالفرق بين القولين كما صدر عن السيد المحقق دين واجيب عنه بوجهين الاول انا لا نسلم ان الفارق بين القولين هو المحشي بل هذا القول اعني قوله وليس قول من قال الى قوله يعتد به مقول قول الشيخ في الشفاء والثاني انا سلمنا ان هذا القول قول السيد المحشي لكنه لما كان الشيخ رئيس الفن صرف المحشي قوله عن الظاهر وهذا البعض لعله لا يكون رئيسا فلم يصرف المحشي كلامه عن الظاهر **وانا اقول** المورد والمجيب كلاهما سلكا مسلك الخطأ ولم يتيسر لهما الرجوع الى الشفاء لينظر لهما ان قوله ان العدد الى قوله فهو حق كله قول الشيخ وعبارته في فصل من فصول الهيات الشفاء موضوع التحقيق ماهية العدد وهكذا القول ان العدد له وجود في الاشياء ووجود في النفس وليس قول من قال ان العدد لا وجود له الا في النفس شئ يعتد به اما من قال ان العدد لا وجود له مجردا عن المادة التي هي في الاعيان الا في النفس فهو حق فانا قد بينا ان الواحد لا يتجرد عن الاعيان قائما بنفسه الا في الذهن وكذلك ما يترتب وجوده على وجود الواحد انتهت فاستقم ولا تزل فان اكثر المحشين قد زلت اقدامهم في هذا المقام فظنوا ما ظنوا وحسبوا انهم احسنوا **قوله** ولم يبين بطلانها في الحكمة مطلقا آه قيده بقوله في الحكمة لان المتكلمين

بوجوده في الاشياء
وجود الكثير
الاستراجاوي
المحدودات
للاخاري
قوله شكر
اذا الفقير
١٩٣
ذظله

يقولون باجراء البراهين في الامور الغير المتناهية مطلقا مجتمعة كانت او متعاقبة مرتبة كانت او غير مرتبة كما هو مبسوط في شرح العقائد 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 اعدام تلك الامور وثالثها ان يكون غرضه اثبات الترتيب وجودا واعداما كليهما والسيد المحقق اختار الوسط بناء على ان خير الامور اوساطها والحق 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 اللكفى في اثباته ان يقال العدد الاكثر مستلزم للعدد الاقل ولغت المقدمات الباقية وبظهر سخافة الاحتمال الاول واختار بحر العلوم الاحتمال الثالث وجعله بعض العلماء اوجه وبعض الناظرين جعله الاظهر ولا يخفى على المتفطن ان قول المصنف لانه لما كان العدد الاكثر مستلزما للعدد الاقل فعدم الاقل يكون مستلزما لعدم الاكثر الخ يابى عن هذا التوجيه كل الاباء فتنبه ولا تقلد الاموات فان المقلدين كلهم اموات **قوله** ثم ابطال تلك الاعدام اولا وبالذات وبالامور ثانيا وبالعرض فاندفع ما يتوهم ان غاية ما يلزم على هذا التقدير ابطال العدمات الغير المتناهية لا ابطال تلك الامور المطلوب هذا اذاك **قوله** وانما صرف عنان العناية الخ دفع لما يقال لم لم يثبت المصنف الترتيب بين تلك الامور نفسها بان اثبات الترتيب بين الاعدام يستلزم تسلسلا 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 النفس العلوم اى الاعدام بخلاف ما اذا ثبت من جهة انفسها فانها غير تلك العلوم **قوله** اشنع مما في غيره اورد عليه بعض العلماء بانه غير تام لانا نقول الزام استحالة اللاتناهي في نفس الزوال وفي غيره اشنع وافظع من الزامها في نفس الزوال فقط وبعد قوله فافهم اشارة اليه اقول حكم الفاضل المحشي بكون اللاتناهي في نفسه اشنع انما هو بالنسبة الى الاحتمال الاول كما يقتضيه سوق كلامه فالحكم بعدم كونه تاما مبنى على عدم فهم مرامه واما الاحتمال الثالث فلما لم يكن موافقا لسوق كلام المصنف كما عرفت لم يلتفت اليه الفاضل المحشي ومن ههنا ظهر ان قوله فافهم ليس اشارة الى ما ذكره بل هو اشارة الى ما ذكرنا من التفصيل **قوله** اذ اللزوم مقدم ما بالذات على اللازم اى بحسب ذاته وما 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 حكمين آه هذا مبنى على ما اشتهر من ان لكل للانتزاعي 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 ذواتها الحصل لنا العلم بها ايضا عند تصورنا العشرة واذ ليس فليس **قوله** 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 تعقل بدون تعقلها وكذا الحال في سائر الاعداد التي يتصور تركب العشرة منها فعلم ان الماهية مركبة من الوحدات لا من الاعداد التي تحتها **قوله** اى في حكم العقل هذا ما ذكره السيد المحقق في حواشي شرح المواقف **قوله** فلا يرد آه هذا الايراد مما اورده السيد المحقق في رسالته المعقودة لتحقيق ماهية العدد وحاصله ان قول المستدل فيلزم الترجيح بلا مرجح غير صحيح وهل هذا الا كالقول 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 الجعل لا يتخلل بين الذات وذاتياتها فيجوز ان يتركب العدد كالعشرة مثلا من بعض الاعداد التي تحتها كالستة والاربعة

مثلا دون غيرها وتكون نسبته ذلك البعض اليها نسبة الضرورة فلا يلزم الترجيح من غير مرجح قوله لان المرجح الخ بيان لعدم الورود وحاصله
ان تقومه في الواقع وان لم يحتج الى مرجح لكن حكم العقل بتقومه من بعض الاعداد دون البعض مع تساوي نسبتها اليه يحتاج الى مرجح اذ
ولا يخفى عليك ما فيه فان المطلوب انما هو تعيين المقوم في الواقع لا في حكم العقل فلزوم الترجيح من غير مرجح في حكم العقل لا يمنع تركبه في الواقع
من بعض الاعداد المعينة دون بعض كذا اورده بعض الافاضل وتبعه بعض الناظرين واقول قد اشتهر بين الجمهور ان كنه الامتزاجي
ليس الا ما حصل منه في العقل فكنه العشرة ليس الا ما حصل منه في العقل فلزوم الترجيح من غير مرجح في حكم العقل هنا يستلزم الترجيح من غير مرجح
في الواقع ايضا نعم لقائل ان يعود ويقول تقوم حقيقة شئ بامر دون امر لا يحتاج الى مرجح ولي في هذا المقام تحقيق آخر ذكرته في تعليقاتي
على حواشي شرح الهياكل فلا نعيد. قوله ورد آه هذا الرد بطريق المعارضة والمراد القاضي احمد على السنديلي واصله 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 لا من الاعداد ترجيح من غير مرجح ولا يبعد ان يجعل هذا التقرير نقضا اجماليا قوله اذ الاشتمال
لا يوجب الاولوية دفع لما اجاب به العلامة القوشجي في شرح التجريد عن الرد المذكور بان لزوم الترجيح من غير مرجح هنا ممنوع لكون الآحاد
اولى بالنسبة الى الاعداد فالقول بتركيبه من الآحاد احرى ووجه الاولوية ان الاعداد شاملة للآحاد وعلى كل تقدير اما على تقدير تركيبها
منها فظاهر واما على تقدير تركيبها من الاعداد فلانا اذا سئل عن حقيقة تلك الاعداد التي وقعت اجزاء ثم وثم الى ان ينتهي الى اثنين لا بد
ان يجاب بانه مركب من وحدتين وحاصل الدفع ان اشتمال الاعداد على الآحاد على كل تقدير لا يوجب اولوية تركيبها منها كيف ولو كان
كذلك لزم القول بان تركب السرير من العناصر الاربع اولى من تركبه من الخشب المخصوصة واللازم باطل بالبداهة فالملزوم مثله ووجه
الملازمة على قياس ما بينه المجيب ان يقال اذا سئل عن حقيقة قطعات الخشب ثم وثم الى ان ينتهي الامر الى الاجزاء الاولية لا بد
ان يجاب بانها العناصر الاربع فالعناصر كالآحاد في انتهاء الجواب اليها فينبغي ان يقال من بدو الامر ان السرير مركب من العناصر الاربع
هذا ولا يخفى على الفطن ان هذا الدفع مضحكة للصبيان فان السرير وان اشتمل على العناصر لكنها لا تكفي في تحصله كما تشهد به المشاهدة
واما الآحاد فلا شك انها بوحدتها تكفي في تقوم العدد فتركبه منها يكون اولى بالترجيح 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 يلزم من بديهة الاولوية
جزم العقل بان تقوم الاعداد في الواقع من الراجح اي الوحدات دون المرجوح اي الاعداد قوله سوار كان تقومها آه وذلك لانا نعلم ان تقوم
الستة بعد ما تركبت من اربعة واثنين مثلا لا تحتاج الى امر آخر سوار كان على سبيل البدل او على سبيل الاجتماع فلا مجال لما يتوهم
ان الاستغناء انما يلزم لو كان تركب الستة من الاعداد التحتانية على سبيل البدلية واما لو كان على سبيل الاجتماع فلا قوله وهو باطل الخ
البطلان للازم بان الاستغناء عن شئ للشعور 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 والايراد بان الكل آه حاصل الايراد انه انما يلزم الاستغناء
لو قلنا بتركب الستة مثلا من كل واحد من الاعداد التحتانية 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 انا فان القدر المشترك بين الاعداد لا يوجد سوى الوحدات فالقول بتركبه من القدر المشترك قول بتركبه من الوحدات

قوله اذ على تقدير تركبه من العدد الذى تحته اه تقريظاهر 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 المحشى اذ على تقدير تركبه من العدد الذى تحته قال والثلثة ان كانت مركبة من العدد فتكون مركبا من العدد الذى هو اثنان فى من الوحدة ففيه اشارة الى ان الاثنين ايضا داخل فى الاعداد فمنهم 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 حال 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 اما ثلثة واما ما هى بحقيقة فلا يشتغلون باثبات هذه الاشياء بوجه من الوجوه فانه لم تكن الوحدة غير العدد لاجل انها فرد او زوج بل لانه لا انفصال فيها الى الوحدات ولا اذا قالوا مركبة 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 الاثنين زوج ليس بعدد وان وجد فرد ليس بعدد وليس يشترطون فى العدد الاول ان يكون لا ينصف مطلقا بل لا نصف 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 اخرجها عنه وعن جميع المقولات عرفه بما لا يقتضى القسمة ولا القسمة ولا النسبة وقال الفاضل العلمى فى حواشى شرح هداية الحكمة للميبذى لا شك ان النقطة والوحدة لا تنقسمان واما اقتضاؤهما الانقسام 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 تنقسم من جهة انه لا ينقسم فذاتهما مقتضية للانقسام 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 بالانحصار 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 وامثالها وان كانت اعراضا لكنها ليست بداخلة فى مقولة من المقولات ولا منافية فيه وبهذا ظهرت سخافة ناظنه السيد المحقق فى بعض منهيات حواشى شرح المواقف من ان الوجود ليس بعرض حيث قال ما وقع فى تعليقات الشفا 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 وظاهر 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 وذلك 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 فلا بد ان يتصف باحدهما واذ ليس بجوهر فلا بد ان يكون عرضا وما عرض لشارح المواقف من ان الوجود ليس من اقسام الموجود لاستحالة ان يكون الشئ مندرجا تحت المتصف بذلك الشئ عجيب الم يدر ان المفهوم يتصف بالمفهوم

والامكان بالممكن والقديم بالقديم واشباله كثيرة لا تخفى على احد فكيف خفيت على مثل هذا العلامة قال قال بعض المحققين آه اراد به
مولانا جلال الدين الدوانى فانه قال فى شرح العقائد العضدية هذا الكلام انما يتمشى اذا كان لكل عدد صورة نوعية مغايرة لوحدات
اما اذا كان محض الوحدات فلا يتصور ذلك وح 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 الوحدات بلا انضمام مرد 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 ممتاز
عن الجواهر الاخر بفصل وكذا كل عرض والعدد ايضا عرض فلا يكون امتيازه عن غيره الا بفصل والفصول صور نوعية من وجه فكيف
يقال انها ممتازة بخصوصية مواد بها ازاحه 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 او عروضا 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 سائرها
بواسطة المادة المخصوصة بخصوصية كون الوحدات على قدر معين فهو عين المدعى وان اراد به معنى آخر فلابد من بيانه وا عجب 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 مما ترى قوله ظنا منهم فى ايراد الجار والمجرور واشارة الى ان هذا الظن غير مطابق للواقع قوله انه لو لم يكن
جزء صوريا آه هذا الوجه ذكره الفاضل القراباغى 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 او ليس من مقولة والكلى كما يصدق على واحد من افراده يصدق على كثير منها فلو
كان العدد محض الوحدات تصدق 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 تقرر آه هذا المتقرر مذكور فى حواشى شرح التجريد الجلالية القديمة وغيرها قوله ليست
من المقولات التسع لعدم بيان للامر الواقعى والا فلو كانت الوحدة من مقولة الكيف ايضا لم يقدح فى الاستدلال قوله وما على تقدير

ظنا منهم آه
قوله بناء
قوله ليست
عبارة عن
الوحدات
المختصة
على ما
الوحدة
بناء على ما
ان الكلى
كما يصدق
الوحدة
١٩٨
الوحدة
على
على
ای مولانا
كمال الدين
منه
مدظله
قوله
ای مولانا
یوسف
القراباغی
منه
مدظله
الوحدة
من

اشتماله على الجزء الصوري اه قد يقال على هذا التقدير تلزم المجعولية الذاتية فان الوحدات من حيث هي وحدات ليست بمقولة
ولا داخلة تحت مقولة وبعد عروض الهيئة الاجتماعية تصير حقيقة عددية محصلة من مقولة الكم فيكون جعلها من الكم مرهونا بالعروض
العارض وهذا الايراد قوي الورود على القائلين بجزئية الصوري والجواب عنه بان الكم ليس جنسا للحقيقة العددية بل هو عرض عام له كالوجود
لفصول الجواهر واه لكونه خارقا لاجماعهم على ان العدد من مقولة الكم **قوله** والجواب اه محصله ان صدق المتباينين على شئ واحد
انما يمتنع اذا كان من جهة واحدة واما اذا كان من جهتين فلا ههنا كذلك فان صدق العدد على تلك الوحدات بصدق واحد
وصدق الوحدة عليها باصداق كثيرة فلا مضايقة فيه **قوله** وهو رأي اهل التحقيق اقول الاحتمالات في تركب العدد من الوحدات
اربعة كما بينه السيد المحقق في حاشية الحاشية والمذهب اثنان كونه مركبا من مجموع الوحدات والهيئة وكونه عبارة عن
الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية حيثية تقييدية في العنوان دون المعنون وهذا الاخير مذهب اهل التحقيق
وفهم المحقق الدواني من عبارات نقاة الجزء الصوري انهم قالوا بنفي الجزء الصوري مطلقا وان العدد عبارة عن الوحدات المحضة
فقال ما قال وقد مر ماله وما عليه اذا عرفت هذا علمت ان قول الفاضل المحشي هذا وقع في غير موقعه اللهم الا ان يرتكب صنع الاستخدام
وهذا وان كان صحيحا في نفسه لكنه لا يستقيم على راي الفاضل المحشي فانه قد صرح فيما سبق ان تحسين صنعة الاستخدام ليس مطلقا
بل اذا قامت القرينة على فهم المراد وبدونها مخل بالمقصود ومن المعلوم فقدان القرينة في هذه العبارة فافهم فانه سانح عزيز **قوله**
ويمكن الاستدلال عليه اه هذا ايضا مبني على ما اشتهر من ان كنه الانتزاعي ليس الا ما حصل في الذهن فتصور حقيقة العدد مع الغفلة عن
الجزء الصوري شاهد على ان الجزء الصوري ليس داخلا في حقيقته كما لا يخفى فالمناقشة في المقدمة المذكورة المشهورة كما صدرت عن
بعض الناظرين لا تقدح في شئ وقد مر نظيره سابقا فتذكره **قوله** اذ ثلثة ثلثة اه يرد عليه انه يلزم على هذا ان لا يكون مراتب الاعداد
انواعا متخالفة وهو خلاف ما صرحوا به والجواب عنه بان الاختلاف يجوز ان يكون بخصوصية المادة ليس بشئ على ما مر وانما قول
بعض الناظرين لا استبعاد في كون تكرر حقيقة واحدة موجبا لاختلاف الحقيقة انتهى فزلة عن القلم كما لا يخفى على من له ادنى فطنة
قال هي الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الاجتماعية يرد عليه ان العدد لو كان عبارة عن الوحدات من حيث عروض
الهيئة تلزم المجعولية الذاتية لان الوحدات ليست بمقولة او من مقولة الكيف كما هو مزعوم الاكثر وبعد عروض الهيئة تكون تلك الوحدات
بعينها من مقولة الكم فلزم احتياج الوحدات في كونها كما الى امر خارج ودفعه بحر العلوم رح بان الوحدات الكثيرة لم تكن حقيقة
احدية متقررة مغايرة للاحاد وبعد عروض الوحدة قد تقرر حقيقة عددية احدية والا نقول ان الحقيقة العددية لم تكن قبل عروض الهيئة
حقيقة احدية ثم صارت بجعل الهيئة حقيقة احدية حتى تلزم المجعولية الذاتية ومثل هذا بعينه مثل الحيوان والناطق لم تكن حقيقة محصلة
وبعد توحدهما صارا حقيقة احدية انسانية انتهى وفيه ما اورده ابي واستاذي سراج المحققين في كشف المكتوم بان هذا الدفع
غير نافع لان الوحدات قبل عروض الهيئة اما حقيقة عددية او لا على الاول لا حاجة الى عروض الهيئة هذا خلف وعلى الثاني فصارت
عددا من مقولة الكم بسبب الامر الخارج وهو الهيئة فتلزم المجعولية الذاتية كما افاده احسن المحققين انتهى وقال بعض الناظرين محصل كلام
البحران ذاتيات العدد الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الاجتماعية فعند تحقق الهيئة يصير مجموع الوحدات من حيث كونها
معروضة للهيئة عددا كما يقال قطعات الخشب من حيث عروض الهيئة سرير فلا تزيد ذاتيات العدد على الوحدات ولا تلزم المجعولية

---

١ اي مولانا جلال الدين الدواني رح ١٢ منه ظله

٢ اي مولانا عبد العلي رح ١٢ منه ظله

٣ اي مولانا الحاج محمد حكيم العليم ادخله الله جنات النعيم ١٢ منه ظله

الذاتية انتهى اقول ليس غرضه من بيان المحصل التسويد الورق لان التشقيق المذكور في كلام الراد 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 ولا من الآحاد ولا من الوحدات انما هي اجزاء تحليلية لما وقع انتزاعات عنها في اجزاء مسامحة لا حقيقة وعلى هذا لا يلزم شئ من المحذورات لا التعدد الذاتي ولا الجبوءية الذاتية ولا غيرهما وهذا دان كان لم يقرع سمعك لكنه هو التحقيق وبالقبول حقيق لا يقال الشئ انما يحل الى ما يتركب منه فالوحدات لما لم تكن اجزاء تركيبية للعدد لا يحل العدد اليها ايضا لانا نقول هذا منتقض بقطعات الخطوط والسطوح والمتشابهة قوله والا لزم اه قال في المنية خلاف المفروض على تقدير اعتبارها في المعدود ولزوم الاقرار على تقدير ان لا تكون معتبرة في المعدود انما يكون الجزئية اطلاقية انتهت ومن هنا ظهر اندفاع ما عرض للفاضل الجلبي في حواشيه على شرح العقائد الجلالي من ان جزئية العروض انما تحصل لزم اعتبار الجزء الصوري وان خرجت عنه يكون هو الوحدات المحضة قوله اي مرتبة عليه آثاره اه اشارة الى انه ليس المراد بالحقيقة المحصلة ههنا ما يكون موجودا من غير اعتبار معتبر واختراع مخترع بل المراد بها الانتزاعية والاختراعية فان العدد ليس حقيقة محصلة بهذا المعنى كيف وقد اجمعوا على انه من الامور الانتزاعية بل المراد بها ههنا ما يترتب عليه الاحكام والآثار سوى مجموع آثار الاجزاء سواء كان واقعيا او انتزاعيا واختراعيا قوله انما احتاج الى هذه المقدمة اقول توضيحه انه قد تخلج في القلب حمل قول بعض المحققين اذا العدد مجموع محض الوحدات على ان المراد بمحض الوحدات الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية فلا يرد الايراد على قوله اذا العدد مجموع 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 هو بعينه دخول الاعداد معنى اذ المراد بالوحدات ههنا الوحدات المحضة فانها الداخلة في العدد لا الوحدات المعروضة للهيئة ومن المعلوم ان الاستلزام بين دخول الوحدات المتعددة دخول الوحدات المعروضة للهيئة مخالف لما يشهد به الوجدان حتى يصح قوله فدخول الوحدات بعينه هو دخول الاعداد ومن ههنا اتضح ان قول الفاضل المحشي لئلا يتجه دليل لصحة الحمل المنفية لا لعدم الصحة وقوله اذ حتى حين الحمل متعلق بقوله لا يصح وقوله فان الاستلزام الخ دليل للقول لا معنى ولما كان في العبارة اغلاق وضح في الآخر بالفهم بقوله فافهم وانا اقول بذا 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 مجموع محض الوحدات فافهم قوله فان الاستلزام مخالف اه فاندفع ما يقال لعل مراد بعض المحققين من قوله فدخول الوحدات في العدد هو بعينه دخول الاعداد فيه الاستلزام لا العينية واطلاقها عليه على سبيل المسامحة قوله مع انه يكفي الحاصل ان لو استلزم دخول محض الوحدات دخولها من حيث عروض الهيئة يلزم دخول الوحدات في العدد مرتين مرة على سبيل الانفراد ومرة في ضمن المجموع الا زم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فغنية عن البيان واما بطلان اللازم فلان دخول الوحدات مرة يكفي لتقوم العدد والاتجاه في تقومه الى دخولها مرة اخرى فيلزم الاستغناء عن الذاتي وذا لا يجوز ولوجه آخر وهو ان الوحدة بنفسها تكون متقدمة على العدد بمرتبة واحدة لكون الجزء مقدما على الكل ولهذه الوحدة تقدم على الوحدة المعروضة للهيئة المتقدمة على العدد والمتقدم على المتقدم على 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 الحيثية قوله فافهم قال ابي واستاذي سراج المحققين رح لعله اشارة الى ان اراد السيد الزاهد

لزوم الاجزاء الغير المتناهية المتمايزة في الوجود الخارجي فالملازمة ممنوعة فان ما عدا 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 اشارة الى دفع هذا الايراد بانه ليس غرض السيد الزاهد ابطال اللازم ببرهان التسلسل وغيره حتى يرد انه انما يجري في الامور الموجودة المتمايزة وهذه الاجزاء كلها ليست كذلك بل غرضه ابطاله لعدم القائل به فكانه قال ويلزم تركب العدد كالثلثة مثلا من الاجزاء الغير المتناهية وان كانت اعتبارية ولم يقل به احد **قوله** فلا يرد انه لم يجوز اه المورد القاضي احمد على السيد يلي وحاصل ايراده ان قول السيد المحقق في حاشية الحاشية من ان القول بجزئية مجموع دون مجموع ترجيح بلا مرجح ممنوع فلا يجوز ان يكون المرجح هو ان المجموعات الثلثة الحاصلة من الجمع باعتبارات الثلث وان كانت اعتبارية لكنها ليست اعتبارية محضة بخلاف المجموعات الحاصلة من هذه المجموعات وما فوقها فانها اعتبارية محضة فدخول المجموعات الاول لا يستلزم دخول المجموعات الاخر وجه عدم ورود هذا على ما اشار اليه الفاضل المحشي هو ان الحكم باستلزام دخول الوحدات المحضة دخولها مع حيثية عروض الهيئة كما هو المفروض يستلزم ان يدخل في العدد كل مجموع من المجموعات حقيقية كانت او اعتبارية فالقول بدخول البعض دون البعض مع القول بالاستلزام المذكور ترجيح بلا مرجح بلا ريب انت تعلم ما فيه فان المفروض انما هو استلزام دخول الوحدات المحضة دخولها مع الهيئة للاستلزام دخول المجموعات المحضة دخولها مع الهيئة وذلك لا يستدعي الا دخول المجموعات الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلث المحضة لا دخول سائر المجموعات **قوله** يعني او سلم قوله العدد محض الوحدات الخ توضيحه ان ههنا مراتب اربعا الوحدات مع الهيئة اي مجموعهما والوحدات المعروضة للهيئة او وحدات الكثيرة كثرة محضة بان لا تكون الهيئة داخلة ولا خارجة وكل وحدة وحدة وهذان الاخيران وان اشتركا في التجرد عن الهيئة الا ان الاخير منهما يلاحظ فيه الافراد وحدة وحدة عن الاخرى بخلاف الاول منهما فانه يلاحظ فيه معية كل وحدة مع الاخرى لكن لا بحيث يجعل شيئا واحدا بل انما يدخل الهيئة او عروضها على تقدير كونه بعض الوحدات انما يكون بالمعنى الثالث او الرابع كما هو الظاهر اذا عرفت هذا فنقول لو سلم قول البعض المحققين من ان العدد على تقدير نفي الجزء الصوري محض الوحدات فلا نسلم قوله فدخول الوحدات موبعينه دخول الاعداد وذلك لان الدخول معنى مصدري وتوحد المعاني المصدرية وتعددها منوط بوحدة المضاف اليه وتعدده فاذا اضيف الدخول الى الوحدات يكون متعددا الا ان لكل وحدة دخولا على حدة فدخول الوحدات في الحقيقة دخولات متعددة واذا اضيف الى العدد يكون واحدا الا ان دخول الواحد لا يكون الا واحدا فدخول الوحدات لا يستلزم دخول الاعداد فضلا عن العينية لانا نقول العدد على التقدير المفروض عبارة عن محض الوحدات فيكون دخولها بعينه دخوله لانا نقول هب انه 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 الدخول في باب ضيق يصح استناده الى كل واحد واحد من عشرة رجال الى الكثرتها من حيث هي كذلك فكذلك الامر 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 ويذكر **قوله** لامتناع تعلق حكم واحد بشخصين اه ومن ثم تسمعهم يقولون الوجود الواحد لا يقوم باثنين وبه يظهر ان قولهم في بحث تركب الماهية ان الجنس والفصل يتحدان وجودا فيتحصل به شئ واحد مردد او مادل **قوله** فلا نسلم الاستلزام اه 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 اشتمالها على الجزء الصوري وان كان دخوله دخولات وهذا لازم البتة لان العدد شئ غير مغاير للوحدات لا بالذات ولا بالاعتبار

فدخول الوحدات بعينه دخول الآحاد وكما ان دخول الوحدات دخولات كذلك دخول العدد دخولات وهذا ظاهر جدا انتهى وتبعه بعض الناظرين 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 وهذا ظاهر جدا

قوله لكونه جزءا منه هذا بالتقضيه عبارة شرح العقائد الجلالي **قوله** سواء كان حيثية العروض ايضا غير معتبرة فيه اولا الاظهر ان يقول سواء كانت حيثية العروض ايضا معتبرة فيه اولا **قوله** لكان له وجه ظاهري اي 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 تكون الآحاد مجتمعة حتى تتحقق المجموع من حيث هو مجموع بان المراد تحقق الآحاد من حيث كونها معروضة للهيئة الاجتماعية ومنشأ لانتزاعها انتهى ملخصا **اقول** هذا 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 الفرطاس استحال عروضها للكثرة من حيث هي كثرة 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 يكون الا بعد وجود علته التامة التي هي عبارة عن مجموع العلل الناقصة فهو ان 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 والعدم المستمر 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 وهذا ظاهر جدا وهو المستفاد من كلام رئيس الصناعة في الهيات الشفاء الممكن انما يصير احد الامرين واجبا له لا لذاته بل لعلة اما الوجود فبعلة وجودية واما العدم فبعلة هي عدم علة الوجود انتهى وتعلل من قال بنفي التاثير في العدم ارادانه 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 بالمعينة من العلل الناقصة او عدم علة ما او عدم العلة التامة اما الاول فلم يذهب اليه احد وكيف يذهب اليه عاقل وعدم الشيء

لا يتوقف على عدم علة معينة بمعنى لولاه لامتنع والا لزم ان لا يوجد العدم عند عدم العلة المعينة الاخرى فان وجد الوجود لزم
وجود الشئ لغير مؤثره والا يلزم ارتفاع النقيضين فان اختلج في صدرك انه يجوز ان يكون المؤثر في 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 وانا الثاني فاختاره
المحقق الدواني ويرد عليه من وجهين الاول انه يلزم على هذا فقدان انحفاظ الوحدة بين العلة والمعلول وهو خلاف ما صرح به وجوابه
ان نفس الوحدة معتبرة في جانبي العلة والمعلول فوحدة العلة تستلزم وحدة المعلول وبالعكس وانما الوحدة فالتحقيق انه ليس بمحفوظ فيجوز ان يكون العلة
طبيعة نوعية والمعلول واحدا شخصيا فلا باس لو كانت علة عدم الشئ المعين عدم علة اخرى 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 دفعه
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 علا اصلا بل العلة هو القدر المشترك فاذا عدم جزء من المركب تحقق علة عدم المركب ثم اذا عدم جزء آخر لم تتعدد
العلة التامة اذ العلة هو العام المحفوظ في الصورتين فلا يلزم تكرار عدم المركب اصلا واما الثالث فاختاره المتبحر في العلوم في تضاعيفه
واستدل عليه بان شيئا واحدا لا يترتب وجودا وعدما الا على شئ واحد فكما ان وجود الشئ مترتب على وجود العلة التامة
كذلك عدمه يترتب على عدمها وقال في التقديسات بعد ما حقق ان الوحدة لازمة من الجانبين من حيث هي هي لا نحو ما فاذ
ليس ان يكون المعلول واحدا بعينها 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 الجواب عنه وانما 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 فمثل هذا الكلام بعيد عن مثلهم هذا
كله بحسب النظر الجلي والذي تحكم 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 لعدم الفاعل بنفسه او لعدم بعض شرائط التاثير

١ اي مولانا بلال الدربندي الدواني ١٢ منه مد ظله
٢ اي مولانا صدر الدين الشيرازي ١٢ منه مد ظله
٣ اي المولى الباقر داماد رح ١٢ منه مد ظله
٤ متعلق بالطول ١٢ منه مد ظله

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 متقارنة لعدم الفاعل المستقل بالتاثير ولازمات له فاحفظ هذا التفصيل فانه تفصيل جليل ولا تصغ الى قول بعض المناظرين ان المذهب الثالث في غاية التحقيق فان الحق انه كاخويه بعيد 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 بيان 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 المحاكمات 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 متقدمة له والاولى الموضوع والثانية اما ان تكون علية تامة هي الايجاد نفسه وهي الفاعلية او كونه علة للايجاد وهي الغائية وهذا 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 يبين الحصر ان يقال العلة اما ان لا يحتاج الشئ الى غيره وهي العلة التامة او يحتاج وليستحيل 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 المتوقف الماخوذ في تعريف العلة ماخوذ بمعناه المشهور وهو لولاه لامتنع فانه على هذا لا يكون عدم العلة المعينة علة لعدم الشئ فلا يكون عدم الاقل علة لعدم الاكثر واما لو اخذ بمعنى المحصل خول الفاء كما هو عند مجوزي تعدد العلل المستقلة للمعلول واحد فلا يصح انكار علية عدم العلة المعينة كما لا يخفى **قوله** الظاهر ان الفاء للتعليل اه 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 مذكورا فكيف يصح تفريع المجموع على ما قبله قلت توقف الوجود على الوجود ان لم يكن مذكورا في ما قبله لكن لما كان متعارفا في ما بين الناس فرع السيد الباقر مجموع الامرين على امر مذكور صريحا وامر مذكور شهرة وان جعلت للتعليل كما اختاره الفاضل الحشي احتيج الى شهادة الوجدان مع الدليل لينقطع البحث فيقال ترتب شئ بعينه على شئ بعينه امر يشهد به الوجدان والمتوقع من المنصف ان ينبه عن بان جعلها تعليلية اولى من جعلها للتفريع بوجهين اصحهما بالمقتضى السياق كلام السيد المحقق في حاشيته الى حاشية المصدرة بقوله ما قال ان شيئا بعينه اه 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 وتعسف لائح ولكن لما كان لجعله للتفريع ايضا وجه صحة في الجملة قال الحشي الظاهر ولم يقل الصواب **قوله** وذا لا يتصور الا بانعدام احد الاجزاء بعينه او لا بعينه اي انعدام العلة التامة لا يوجد الا بهذا فلا يرد ان تصوره بدونه ممكن بل واقع وأورد ههنا بان السرير مثلا مركب من الخشبات المجتمعة وبديهي انعدام 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 اعتبرها عارضة فاجزاء السرير عنده الخشبات المعروضة لها وهي تفوت بفواتها فلا اشكال ايضا **قوله** اي لما لم يكن عدم الاجزاء مع كون آه اعلم ان العلة التامة عبارة عن جميع ما يتوقف عليه المعلول مادة كان او صورة فاعلا كان او غاية شرطا كان

او موضوعا او غير ذلك فكل من هذه جزء من العلة التامة والاولان منها جزآن للمعلول ايضا كما انها 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 اولا بعينه الخ اجزاء العلة التامة فشمل هذا القول للشرط وغيره ثم فصل حكم
الشرط ووجود 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 دفع توهم عسى ان يختلج في القلب وهو ان العلة التامة قد تكون مع
مع وجود الشرط فكيف المقارنة بأن 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 او خلافا فقط كما يتوهم من لفظ المركب **قوله** يعني بعد تمهيد مقدمة ينفع تحريرها
انه قد تقرر في مقره ان العلة التامة عبارة عن جملة ما يتوقف عليه من العلل الناقصة بحيث لا يغيب عنها شئ فلو كانت العلة التامة
من جملة ما يتوقف عليه المعلول لصارت جزأ لنفسها لانها عبارة عن جملة ما يتوقف عليه ومن جملته نفسه ايضا لكنها من جملة ما يتوقف
عليه على تقدير ان تكون عبارة عن آحاد العلل مع الهيئة عروضا او دخولا او توقفه عليه غير توقفه على آحاد العلل لكونها غير معروض
الهيئة او دخولها فيلزم ان تكون جزأ لنفسها واللازم باطل فالملزوم مثله والمستلزم للمحال محال فلكونه عبارة عن جملة آحاد العلل مع الهيئة
يكون محالا وذلك ما اردناه **قوله** والا لزم دفع لما عسى ان يتوهم انه يجوز ان يكون للتوقف 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 بأن العلة مفسرة بما يتوقف عليه المعلول
سوا ر 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 تفسير
العلة بل يعتبر التخصيص فكما ان يكون انتظار وجود المعلول بعدها الى امر آخر ضروريا او يكون عدم الانتظار ضروريا على الاول يلزم ان لا تكون العلة الاخيرة علة تامة
وعلى الثاني يلزم ان تكون العلة الناقصة منحصرة في الاخيرة **قوله** فهي جزء لنفسها لقائل ان يقول ان العلة التامة عبارة عن جملة ما يتوقف عليه المعلول
توقفا ناصا وح لا يلزم دخول الشئ في المجموع في العلة التامة لان المتوقف عليه هو كذا افاده بحر العلوم وهو كلام في غاية التحقيق ثم قال الاولى في الاستدلال
ان يقال لو كان المجموع المغاير للاجزاء علة كان معروضا للهيئة فتكون الهيئة ايضا مما يتوقف عليه المعلول فتكون داخلة في المجموع لانه
مجموع العلل فيحتاج الى الهيئة وهكذا الى غير النهاية انتهى وفيه ان غاية ما يلزم التسلسل في الاعتباريات وهو ليس بمحال **قوله** ولا حد ان
يعارض بالقلب الاولى جعلة نقضا كما يقتضيه سوق الكلام لا معارضته **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 فليلزم هنا ما يلزم هناك من كون الشئ جزأ لنفسه **قوله** والجواب آه خلاصة الجواب المنع
هنا فلا يلزم هنا ما يلزم هناك **قوله** فتوقفها هو عين 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 اي الكثرة بعض ما يتوقف المعلول عليه فلا يلزم
المحال وارجاع ضمير 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 هذه المقدمة وان لم تكن مذكورة في كلام السيد المحقق لكنها لما كانت ضرورية ذكرها **قوله** لما مر
انت تعلم انه اذا تحقق العدم بمجرد واحد انتفت مرتبة واحدة من آحاد مخصوصة فتنتفي هذه المرتبة من الكثرة قطعا فحصر العدد احدها

في عدات جميع آحاد الكثرة مما لا سبيل لنا الى الصحة والاستدلال عليه بان الحكم الواحد لا يتعلق بالاشياء الكثيرة وان كان صحيحا في نفسه
لا يفيد في هذا المقام شيئا **قوله** كما ان وجودها آه اورد عليه الفاضل اللبكنى بان القياس على الوجود غير سديد لان وجود الكثرة المخصوصة
لا يتصور الا بوجود جميع آحادها ولا يكفي وجود بعضها بخلاف عدمها فانها تنعدم بانعدام جميعها وبانعدام بعضها حتى الواحد كما تشهد به بداهة
العقل وح فلا اظنك شاكا في ان التفريع عليه بقوله فلو كانت علة عدم المعلول عدم العلة التامة الخ من قبيل بناء الفاسد على الفاسد
والحق ان الملازمة فاسدة لانه اذا انعدم واحد من العلل المتناقصة انعدمت الكثرة المخصوصة التي هي العلة التامة فينعدم المعلول
قوله فعلى هذا لا يراد به آه حاصل الايراد انا اذا فرض عدم واحد من الكثرة المعينة لا بد ان يصدق الكثرة منتفية والا فلا يخلو اما ان يصدق
الكثرة الموجودة اولا يصدق هذا ولا اذاك على الاول يلزم وجود الواحد الذي فرض عدمه بناء على ان وجود الكثرة متوقف على
وجود كل واحد واحد من آحادها وقد فرض عدمه فيلزم اجتماع النقيضين وعلى الثاني يلزم ارتفاع النقيضين حيث لم يصدق وجود الكثرة
ولا عدمها وحاصل عدم الورود ان حكم الوجود والعدم على الكثرة المحضة ليس حكما واحدا حتى يلزم ما يلزم بل كل واحد منهما حكم مشتمل
على احكام متعددة اي هذا موجود وهذا لا موجود وهذا معدوم وهذا لا معدوم فاذا انعدم واحد من الآحاد يصدق الحكم بالعدم على هذا الواحد
ويكذب الحكم بالوجود دون سواه من الآحاد ويكذب حكم العدم عليه ويصدق حكم الوجود وانت تعلم ان هذا كلام لا يغني ولا ينفع فانك قد عرفت ان
حكم كل وحدة وحدة يغاير حكم الكثرة المحضة ورجوع احد الامرين الى الآخر لا يستلزم الاتحاد في الاحكام فعند عدم واحد من الآحاد وان
صدقت القضية التي موضوعها ما سواه من الآحاد الباقية ومحمولها موجود لكنه لا يستلزم ان يصدق الكثرة موجودة والا يلزم وجودها
مع عدم جزئها واذا لم يصدق الكثرة موجودة لا بد ان يصدق الكثرة معدومة وفيه المطلوب **قوله** يرد عليه آه غرضه منه اثبات التعارض
بين ما ذكره في الحاشية من ان عدم المعلول معلول لعدم علته ما وبين ما ذكره في حاشية الحاشية من ان التحقيق ان العدم لا يحتاج
الى التاثير بل يكفي فيه سلب التاثير والحق عندي في دفعه ان يقال ما في الحاشية مبني على التنزل فكانه قال ما ذكره بعض الافاضل
من ان شيئا واحدا لا يترتب وجودا وعدما الا على شيئين واحد غير مسلم في العدم فانه لا يحتاج الى التاثير اصلا وعلى تقدير تسليم انه يحتاج ايضا
الى التاثير كالوجود نقول انه يحتاج الى تاثير عدم علة ما لا الى عدم العلة التامة ولا الى عدم العلة المعينة وح فلا تعارض بين كلاميه
نعم يرد على حاشيته على ان العدم لا يحتاج الى تاثير بانه التحقيق ان التحقيق انه خلاف التحقيق ونقل مولانا عبد القدوس اللكنوي نور الله مرقده
تلميذ الفاضل المحشي عنه ان المراد اللازم يعني عدم علة ما يلازمه عدم المعلول ولا دعاء تاثير الملزوم في اللازم لابد من البرهان انتهى
ولا يخفى عليك ان هذا التوجيه ابي عنه كلام السيد المحقق في الحاشية اشد الاباء فلا تنظر اليه **قوله** اللهم الا ان يقال آه حاصله انه
ليس الغرض من قوله في حاشية الحاشية لا يحتاج الى التاثير عدم الاحتياج الى التاثير مطلقا بل الى تاثير العلة المعينة وقوله بل يكفي
فيه سلب التاثير في الوجود معناه بل يكفي فيه سلب التاثير في الوجود لعدم علة ما ولما كان هذا التوجيه مما ابى عنه حاشية الحاشية ابى
شديدا وسمه بكلمة اللهم والا واما الايراد عليه بان المعلول في وجوده يحتاج الى تاثير العلة التامة قطعا فعدمه لا يكون الا بعدم العلة التامة
وعدم العلة التامة وان تحقق بعدم علة ما الا انك قد عرفت انه ليس علة لعدم المعلول بل علة عدمه ليس الا عدم العلة التامة فلا يخفى
لكون عدم المعلول غير محتاج الى تاثير العلة المعينة كما صدر عن بعض الناظرين فغير مناسب في هذا المقام كما لا يخفى على من اراه في مسكة **قوله**
اي وقت الاشتراع اقول كانه دفع توهم عسى ان يتوهم ان عبارة الآيات الشفاء المذكورة سابقا تدل دلالة واضحة على ان للعدد وجودا

وليس قول من قال انه لا وجود له قولا يعتد به فكيف بصفة السيد المحقق هنا بالمعدوم **قوله** دفع لما عسى ان يتوهم آه خلاصة التوهم انه لا تلازم بين الانتزاعات فلا تلازم بين المنتزعات وهو خلاف ما ادعاه المصنف وتحصل الجواب انتفاء 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 البراهين في الاعداد على طريق الحكمة وهو ظاهر ولا على طريق المتكلمين فان المتكلمين وان لم يشترطوا في اجراء البراهين الاجتماع والترتب لكنهم موافقون للحكماء في اشتراط الوجود بالفعل ولهذا لم يجروا البراهين في الاعداد الغير المتناهية بمعنى لا تقف عندحد قال بحر العلوم رحمه الله تعالى كيف يسوغ لامثال المصنف ابطال عدم تناهي اعداد الامور الغير المتناهية بل مقصوده انه لو كان العلم ازالة يجب تحقق امور غير متناهية فينا بالفعل بازاء ما في قوتنا من ادراكات الغير المتناهية وتلك الامور مرتبة وجودا وعدما لان وجود الاكثر مستلزم لوجود الاقل وهذا ترتب بحسب الوجود واما بحسب العدم فالاكثر لازم للاقل وهذا الاقل لازم عدما للاقل منه وكذا وقول المصنف فاذا كان عدم الواحد آه تاكيد للاستلزام باعتبار العدم وتنبيه عليه وليس المقصود ان مقدم هذه الشرطية متحقق كما يتوهم من لفظ اذا فان الصحاب هذا الفن لا يفرقون بين اذا وان في الاستعمال والمقصود انه اذا فرض عدم الواحد او الاثنين لزم عدم جميع المجموعات لما كان وجودها 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 نفرض سلسلة مبتداة من مبدا معين كآ وهو في المرتبة الاولى ثم ب وبعده ج وهكذا الى غير النهاية ثم نفرض السلسلة الاخرى في السلسلة الاولى مبدوءا بالذي هو ثان للسلسلة الاولى وبعده ج وهكذا الى غير النهاية ثم نطبق كل واحد واحد من آحاد السلسلة التي هي حزء للاولى بكل واحد واحد من آحاد الاولى من المبدا 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 وتحقيقه ان عظمية 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 وعمما نيا انه قد انطرت اقوالهم في المراد من التطبيق الماخوذ في البرهان المذكور فتهم من ظن ان المراد به هو التطبيق الخارجي او الوهمي بايقاع المحاذاة بين متجانسين من الكميات بالذات او بالعرض بحيث اذا اخذ من احدهما بعض معين تحليلي او تاليفي واقع في امتداد الاتصال والاتساق كان بجذائه بعض معين بمثاله من الآخر واختاره العلامة الجونفوري في الشمس البازغة ودفع عليه عدم جريان البرهان المذكور في المجردات وبحث بقد الى هذا الظن المستقر في العلوم في تصانيفه ولهذا اشنع على هذا البرهان تشنيعا بليغا حيث قال في القبس السادس من جوامع القبسات اما السبيل التطبيقي فلا ثقة بجدواه والتعويل على برهانية بل ان فيه لدسا 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 المراتب الى نهاية وسلسلة الآلاف الى غير نهاية وليس يصح تحريك اللامتناهي من جهة اللانهاية واخراجه بكليته عن درجته وحيزه ومرتبته وعن الدرجات التي لآحاده بالاسر في تلك الجملة فاذن اذا طبق طرف احدى السلسلتين الغير المتناهيتين المتحققتين بالزيادة والنقصان في جهة التناهي على طرف السلسلة الاخرى تطبيقا وهميا او فرضيا انتقلت الزيادة من حيز الطرف ودرجة الى حيز الوسط فلا يزال ينتقل ويتردد في الاوساط ما دام الوهم والفرض معتملا للتطبيق ولا يكاد تنتهي الى حد معين ودرجة بعينها ابدا ولا تبلغ اقصى الحدود وآخر الدرجات عوض فاذا انفرض عمل التطبيق اتفق التفاوت بالمفاضلة على ذلك الحد وعلى تلك الدرجة وافتقر القدر الزائد

ع غلام رضا افضل الفاضلين ١٢٤٠

فی مقر تلک المرتبة وبالجملة لا مصیر للمفاوتة الی جنبة اللانهایة ابدا بل انها ابدا فی جنبة التناهی کما فی حد الطرف کما فی شیء من حدود الاوساط

انتهی کلامه ومبناه علی ان المراد بالتطبیق هو التطبیق الخارجی او الوهمی بتحریک السلسلة الصغری من مکانها الی مبدأ 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 فیه کما

لا یخفی علی من له ادنی مسکة والذی یحکم به النظر الدقیق وینص علیه ارباب التحقیق هو انا 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 المبدأ 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 ۲۰۸

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

المحقق الدوانی 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 شیء من هذه البراهین بتناول ذلک انتهی بتخیف 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 وتعلمی ای ضرورة

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

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 بهذا المعنی فی المادیات والمجردات جمیعا بلا فرق

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

تدل علی تخصیصه بالمادیات وعبارته فی موضع آخر من الشفاء ردفی النجاة تدل علی تعمیمه وهو الحق بالاتباع وهو الحق

ای مولانا جلال الدین الدوانی رح ۱۲ منه مدظله

ای مولانا محمود الجونفوری ۱۲ منه مدظله

ای الشیخ ابو علی بن سینا رح ۱۲ منه مدظله

وثالثها ان الفلاسفة اشترطوا فی اجراء هذا البرهان وغیره من براهین التسلسل ثلثة شروط احدها وجود الامور الغیر المتناهیة بالفعل ذهنیا کان او خارجیا وثانیها وجودها مجتمعة فی زمان واحد او فی آن واحد ولهذا قالوا لا تجری البراهین فی الاعداد المتعاقبة الغیر المتناهیة بمعنی الوقف عند حد وثالثها الترتب فان الامور الغیر المتناهیة اذا لم تکن مترتبة لا یتصور فیه تطبیق المبدأ علی المبدأ لینظر الانقطاع فی الجانب الآخر بناء علی انتظام الاوساط وفرعوا علیه عدم جریان البراهین فی النفوس المجردة فانها بعد مفارقتها عن الابدان وان کانت موجودة بصفة اللاتناهی لکنها غیر مترتبة فلا تجری فیها البراهین لکن هذا التفریع باطل بالنظر الدقیق فان الترتب من وجه موجود فی النفوس المفارقة ایضا فان نفس الحادث الیومی مقدم علی نفس الحادث بعده وکذا نفس الاب مقدم علی نفس الابن وهذا القدر یکفی فی اجراء البراهین واما المتکلمون فقالوا لا حاجة الی شرط الاجتماع فانه لو کانت الامور الغیر المتناهیة متعاقبة تجری البراهین هناک ایضا وذلک لانه لیس المراد من التطبیق ایقاع المحاذاة فی الخارج او الذهن حتی یحتاج الی الاجتماع بل المراد به حاکم العقل حکما واقعیا بالانطباق الواقعی بین آحاد السلسلتین وهذا موجود فی صورة التعاقب ایضا وفرعوا علیه جریانها فی الحرکات الفلکیة وسلسلة الحوادث المتعاقبة وقطعات الزمان وغیرها من الامور الغیر المتناهیة المتعاقبة وکذا لا یشترط الترتب عندهم فانه ان کفی التطبیق الاجمالی فموجار فی غیر المرتبة ایضا بان یلاحظ العقل ان کل واحد من تلک الجملة اما ان یکون بازائه واحد من الاخری اولا علی الاول تلزم المساواة وعلی الثانی یلزم الانقطاع وان لم یکف التطبیق الاجمالی لم یکن جاریا فی صورة الترتب ایضا اذ لا یتمکن العقل من ملاحظة کل واحد واحد مفصلا والحق ان کلامهم فی عدم اشتراط الاجتماع فی غایة التحقیق وانتقاضه بالاعداد مدفوع بما ذکره الفاضل آقا حسین الخوانساری فی حواشی الحاشیة القدیمة من ان المتکلمین انما احالوا وجود الامور الغیر المتناهیة بالفعل سواء کانت مجتمعة اولا وسواء کان بینها ترتب اولا لکن اذا لم یوجد فی وقت من الاوقات ویکون کل ما یوجد متناهیا فلم یقولوا باستحالته کما هو منقول عنهم انتهی اما کلامهم فی انکار اشتراط الترتب ففی غایة الوهن والسخافة فان السلسلة اذا کانت مرتبة تنقل الزیادة الی الطرف اللاتناهی حین التطبیق المبدأ علی المبدأ لانتظام الاوساط وفی غیر المرتبة لا ینظر لانتقال الجواز ان تکون الزیادة فی الاوساط قال الصدر الشیرازی فی حواشی شرح التجرید القدیمة اذا کان بین آحاد الجملتین ترتب حتی کانت هناک سلسلتان فلو طبق احدهما علی الآخر یلزم تناهی الناقصة واما اذا لم یکن بین آحاد هما ترتب لا یلزم تناهی شیء منهما والمحقق الدوانی فی ههنا کلام لاثبات الترتب فی الجملة فی الامور الغیر المتناهیة مطلقا ذکره فی شرح العقائد العضدیة لو لا ضیق المقام لذکرته مع ما له وما علیه وقد ذکرت ههنا منها فی حاشیتی المتعلقة بحاشیة شرح المیاکل ودرء التعاقب حاصل الایراد الذی ذکره السید المحقق ههنا انه لیس مقصود المتکلم من اثبات اللاتناهی فی تلک العدمات الا اجراء برهان التطبیق ولا شک ان کون هذه الامور انتزاعیة لا یمنع ذلک کما یؤیده ما ذکروه ان برهان التطبیق کما یجری فی الجسم المتصل الغیر المتناهی المقدار فثبت تناهیه کذلک یجری فی اجزائه التحلیلیة بعد فرضها فیه مع انها انتزاعیة غیر موجودة بالفعل فعلم منه ان کون الامور الغیر المتناهیة انتزاعیة لا یمنع جریان البراهین هذا ولقد فصلنا الکلام فی هذا المقام لتندفع الشکوک والاوهام وترتفع الغواشی عن المرام وبعد بقیت خبایا فی الزوایا **قوله وهو انا فی المرتبة الاولی الخ** قد جرت عادتهم بانهم یعبرون عن الاشیاء الخاصة المعینة بمجردون مجردة کما وجب وجح اختصارا فی العبارة ولذلک اشتهر التلفظ بها بسیطا کما تحکم به الکتابة وفی سلم العلوم من ان الاشهر التلفظ بج وجب اسما مرکبا کالمقطعات القرآنیة انتهی فحینئذ فاحش **قوله** فی نفس تلک السلسلة فانه اشارة الی ما یکفی لاجراء

هذا البرهان سلسلة واحدة تقرر منها سلسلة اخرى بنقصان واحد من المراتب فاندفع ما يتوهم ان مدار جريان التطبيق على وجود سلسلتين غير متناهيتين ولو التزم اصدان توجد سلسلة واحدة غير متناهية فلا يجري هذا البرهان هناك **قوله** لزم مساواة الناقصة مع الزائدة لا يقال لعل اعظمية 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 الطاوس اعظم من الطاوس فالجزء اعظم من الكل **قوله** والا اي وان لم يكن بازاء كل مرتبة من الكبرى مرتبة من الصغرى **قوله** لاستواء المبدأ فلا تتصور الزيادة على المبدأ **قوله** وانتظام الاوساط لها 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 المتداولة **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 فيطل مذهب الحكماء القائلين بكون الجسم متصلا في نفسه انتهى **اقول** ليس غرضهم اجراء البرهان في الاجزاء بحسب النشأ 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 فاس احدهما على الآخر فقد غفل عن هذه الدقيقة **قوله** مع انها ذهنية غير موجودة بالفعل واذا قالوا لا يمكن للواجب الا الاجزاء التحليلية ايضا كما لا يمكن الا جزاء الحدية لانها بين صرافة القوة ومحضة 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 والازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان الجسم المتناهي يكون جزءا من الجسم الغير المتناهي فعلية 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 التطبيق فيها مع انه خلاف الذهب ايضا **قوله** مركبا من الاجزاء الغير المتناهية بالفعل اقول فيه مسامحة واضحة فان التركيب بناء على 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 مفضيا الى عدم تناهي المقدار اقول فيه خطأ ظاهر فان الاجزاء التحليلية اذا اخذت غير متناهية لا تكون الا متناقصة كالنصف ونصف النصف ونصف النصف وهكذا والاجزاء المتناقصة لا يلزم من اجتماعها الا المقدار المتناهي لعلم 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 محبوعها غير متناه واما اذا كانت متناقصة فلا الا ترى ان اجزاء الذراع المتداخلة بمعنى نصفه ونصف نصفه وهكذا لو فرضت موجودة لم يحصل منها الا الذراع والجسم انما يقبل الانقسام الى اجزاء غير متناهية متناقصة **قوله** اي التي يحصل بها تقدير الجسم اورد عليه بعض المناظرين بان النصف والثلث والربع وغيرها اجزاء تحليلية غير موجودة بالفعل فلا معنى لحصول تقدير الجسم بهذه الاجزاء التي لا وجود لها الا بالتحليل وايضا لو حصل بها تقدير الجسم لصارت تركيبية موجودة بالفعل انتهى **اقول** اورده لا ورود له الا على زعمه من ان المراد بالتقدير هنا التقدر الذاتي الحاصل عند التركيب فهو من قبيل

بناء الفاسد على الفاسد **قوله** لانها التي بها تتقوم وتحصل حقيقة الكلية آه اقول كان الاولى له ان يحذف قيد الكلية ويعمم الصورة من الشخصية ايضا ليستقيم قوله بعيد هذا واما الثانية فلا تتجاوز الاربعة فان الرابع ليس الا الصورة الشخصية وهي ليست محصلة للحقيقة الكلية بل للحقيقة الشخصية الا ان يقال المراد بتقوم الحقيقة الكلية ههنا اعم من ان يكون تقوما بحسب ذاتها او بعد لحاظ حيثية اخرى فح يستقيم ما ذكره بعد فان الصورة الشخصية وان لم تتقوم بها الحقيقة الكلية من حيث هي هي لكنه تتقوم بها الحقيقة من حيث عروض التشخص لها لكن يبقى الكلام في تعميم 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 فيه على التقديرين فاما ان تكون متناهية او غير متناهية فهنا احتمالات اربعة اولها كون الجسم متناهيا 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[1] من متكلمي المعتزلة وثالثها كونه متالف من الاجزاء بالفعل مع كونه قابلا لانقسامات غير متناهية وهو مذهب جمهور الحكماء وحققه رئيسهم في الشفاء والاشارات باحسن وجه ورابعها كونه غير متالف من الاجزاء بالفعل مع كونه قابلا لانقسامات متناهية واختاره محمد بن عبد الكريم الشهرستاني صاحب الملل والنحل في كتاب له سماه بالمناهج والبيانات هذا هو المشهور في وجه الضبط وقال المصنف 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 بعض مذهب النظام فان من الناس من قال بتركب الاجسام من السطوح الجوهرية والخطوط الجوهرية بالفعل ويكون التقصي عن هذا المقام بان القائلين بتركب الجسم من السطوح هم المتكلمون القائلون بالجواهر الفردة فانهم طائفتان طائفة وهم الاشاعرة قائلون بان المركب من جوهرين جسم وطائفة اخرى يرون ان المركب من الجواهر الفردة لا يكون جسما الا اذا كان طويلا عريضا عميقا فتركب الجواهر على سمت فتكون خطا ثم تتركب الخطوط فتكون سطحا ثم تتركب السطوح فتكون جسما فهذا ليس قولا ساداذ 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 او غير المتناهي وهو ظاهر بل انما يجري في الاجزاء الغير المتناهية لكن لا مطلقا بل اذا فرضت في الجسم الغير المتناهي واما لو فرضت في الجسم المتناهي فلا يجري فيه البرهان كما مر تحقيقه اذا عرفت هذا فنقول نسخ الحاشية ههنا مختلفة ففي بعضها يوجد هكذا الان الاجزاء المقدارية في الجسم المتصل الغير المتناهي يجري فيها برهان التطبيق آه وفي بعضها يوجد غير المتناهية بدل الغير المتناهي وهو الذي اختاره الفاضل المحشي فعلى النسخة الاولى يكون غير المتناهي صفة للجسم ويحتاج الى تقييد الاجزاء بالغير المتناهية لما عرفت من عدم جريان

[1] النظام

البرهان في الاجزاء المتناهية وعلى النسخة الثانية ان جعل قوله غير المتناهية صفة للاجزاء كما هو الظاهر احتيج الى تقييد الجسم بغير المتناهي لعدم جريان البرهان في الاجزاء الغير المتناهي للجسم المتناهي لعدم وجودها بالفعل والقول بجريانها بعد فرضها خارجا من خير القوة الى خير الفعل في الازمنة الغير المتناهية يأتي فيه ما ذكره السيد المحقق في الجواب حيث قال الاجزاء المقدارية انما يجري فيها البرهان لان منشأ انتزاعها موجود في الخارج آه لان حاصله ان الاجزاء المذكورة وان لم تكن موجودة بالفعل فيها لكنها موجودة بمنشأ انتزاعها وهو المنشأ لجريان البرهان وعلى هذا التقدير تكون الاجزاء موجودة بالفعل فيها خارجة من عالم القوة الى عالم الفعل وان جعل صفة للجسم بتأويل 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 تحمل ولو قال لان الاجزاء المقدارية الغير المتناهية في الجسم المتصل الغير المتناهي يجري فيها برهان التطبيق الخ لكان أصوب وان جعل قوله غير المتناهية على النسخة الثانية صفة للجسم بالتأويل البعيد دون الاجزاء كما فعله الفاضل المحشي سيجيء ضعف اذ هما 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 شيء واحد وهو الجسم مثلا ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنه الاجزاء الغير المتناهية بمعنى انه لا تقف 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 يرد عليه 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 انه لا تقف عند حد لا بمعنى انها غير متناهية بالفعل فالمثال غير مطابق للممثل له ولعلك علمت من هنا ان ما اورده السيد المحقق ههنا على المصنف مبني على ما حقق قبيل هذا من عدم تناهي الاعداد وقد اشار الفاضل المحشي بقوله فافهم **قوله** فابدا احتمال آخر غير سديد وهو ان اتحادها في الوجود كاتحاد الجنس والفصل في الوجود وجه عدم كونه سديدا ان الجنس والفصل من الاجزاء التركيبية للنوع واتحادهما ليس بمعنى وحدة وجودهما فانه باطل لتعدد المفاهيم بل بمعنى انه حصل احدهما بالآخر وانضم معه من ابتداء الخلقة حتى لم يقع 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 وقد بعض العلماء تحريرا 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 فبطل ما توهم الخ وانت تعلم ما في هذا التحرير فان ابداء هذا الاحتمال في قول السيد المحقق بوجود واحد مع وجود ما يبطله بعيده لا يذهب اليه فهم الفاهم ودهم 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 شيء على شيء ليس الا اتحادهما في الوجود كما صرح به المحققون واللازم باطل فالملزوم مثله **قوله** كذا في بعض حواشيه اي حواشي شرح الميالكل حيث قال فيها الكل حال الاتصال له وجود خارجي محض والجزء في الحال له وجود وهمي ووجود يحذو حذو الوجود الخارجي في ترتب الآثار كقدر معين ووضع معين وتعلق الحس به وذلك الوجود هو كون الكل بحيث ينتزع عنه الجزء بضرب من التحليل فان شئت قلت كون الجزء بحيث يصح

انتزاعه عن الكل فليس بين الجزء والكل اتحاد في الوجود اصلا انتهى كلامه بعبارته قال البعض المناظرين مورد اعلى الفاضل المحشي انه قد رد الكلام
على عواهنه من دون ان يتدبر في كلام الشارح ويتعمق في بواطنه اما اولا فلان كلامه لا ينطبق على كلام الشارح اصلا لانه ينفي الاتحاد بين
الكل والجزء وكذا بين الاجزاء فقوله وهذا القدر من الاتحاد تحريف وتصحيف الكلامه 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 المشهور في تعريف الحمل الاتحاد في الوجود فتلزم بناء عليه صحة الحمل
بين الاجزاء المقدارية فتامل لعل لكلامه وجها لست احصله انتهى كلامه وتمام مرامه **اقول** ما اسنده الى الفاضل المحشي فهو مسند الية وباباه
فهو منقلب عليه والخدشات الثلثة التي اوردها على كلام الفاضل المحشي كلها مردودة مطرودة اما الاولى فلانهم قد يسمون كون الكل بحيث
ينتزع عنه الاجزاء ايضا اتحادا كما يدل عليه كلام السيد المحقق في حاشيته الى الشارح وانكاره مكابرة محضة وغفلة عن كلمات القوم لكنه
غير الاتحاد الذي يكون بين المحمول والموضوع ومناط الحمل والمنفي بقول السيد المحقق فليس بين الجزء والكل الخ انما هو الاتحاد الثاني دون الاول
بقول الفاضل المحشي وهذا القدر من الاتحاد آه هو الاتحاد الاول دون ثانيه اليه قول السيد المحقق في العبارة المذكورة وذلك الوجود هو كون الكل الخ
ايضا فكلام الفاضل المحشي توضيح لمرام الشارح وتحقيق لا تصحيف له وتحريف ومن ههنا ظهر 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 لا تسليم له اذ محصل الايراد المشهور في تعريف الحمل هو الاتحاد في الوجود فتلزم صحة الحمل بين الاجزاء
والكل وحاصل دفعه ان المراد بالاتحاد في الوجود الواقع في تعريف الحمل هو الاتحاد الذي يكون مناطا لصحة الحمل وههنا ليس الا الاتحاد الناشئ
كون الكل منشأ للانتزاع وهذا القدر من الاتحاد لا يكفي لصحة الحمل وهذا كله ظاهر لمن له ادنى فطانة ولقد احسن في النهار تحيره وعجزه عن درك
المراد بقوله لعل لكلامه وجها لست احصله قوله فليس بهذا القدر اي كون المشتق منتزعا من الموصوف فانه لو كان هذا القدر كافيا لحمل
المشتقات على الموصوفات لكان كافيا في ما نحن فيه ايضا اذ لا فارق بينهما قوله دون ما نحن فيه وفي المبادي اي ليس لك الارتباط الذي
بالبداهة في ما نحن فيه وهو الكل والاجزاء وفي المبادي فلعل الايجاد الحمل ههنا ولا في المبادي قوله كما قالوا في الحلول فانهم فسروه بتفريات شتى وعلامات
احد منهم بما يشفي ويغني فمنهم من فسره باختصاص شيء بشيء بحيث تكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر ورد عليه بمنع وجوده منهما انه لا يصدق
على حلول اعراض المجردات فيها لانه لا يشار اليها اشارة حسية والاشارة العقلية الى ذات المجرد غير الاشارة العقلية الى اعراضها فان العقل
يميز كل واحد منهما عن الآخر والجواب عنه بان المقصود انما هو تعريف حلول الجواهر فعدم صدقه على حلول العرض غير مضر ليس بشيء وكذا الجواب
بان الاشارة اعم من الحقيقية والتقديرية واعراض المجردات وان لم تكن مشارا اليها بالاشارة الحسية الحقيقية 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
قصد الى الاطراف عين الاشارة الى محالها تبعا وبالعكس لا يخفى ومنها انه يلزم منه ان تكون للاطراف المتناهية عند بعض قائما
بعضها في بعض واللازم باطل ودفعه بان مجرد الاتحاد في الاشارة لا يكفي لحصول الحلول بل لا بد له من الاختصاص المناسب كما ذكره الفاضل
الميبذي في شرح الهداية سيل الى تعريف آخر ومنهم من فسره بكون الشيء حالا في الشيء بحيث تتحد الاشارة اليهما تحقيقا كما في حلول الاعراض

في الاجسام او تقديرا كما في حلول الاعراض المجردات وفيه انه يصدق على حصول الجسم في المكان وهم لا يسمونه حلولا ومنهم من فسره بكون الشيء مختصا به سار بافيه ويرد على ظاهره انه لا يصدق على الحلول الطرباني ومنهم من فسره بالاختصاص الناعت اي التعلق الخاص الذي به يصير احد المتعلقين نعتا للآخر وفيه انه منقوض بحلول الاطراف وههنا تعريفات اخر للحلول ليس واحد منها خاليا عن التكلفات وورود الايرادات والحق ما ذكره المحقق الدواني في الحواشي القديمة من ان الحلول علاقة خاصة بين المحال والمحل لا توجد في غيرهما مدركة بالبديهة مجهولة الكنه فلا يمكن لنا ان نفسره تفسيرا جامعا مانعا ونعم ما قال العلامة الشيرازي في شرح هداية الحكمة ان تفسيره بان يكون وجوده في نفسه هو بعينه وجود للشيء لا آخر حسن التفاسير واجودها حيث لا يرد عليه شيء مما يرد على غيره ولم يتفطن ان آله ومآل التعريف بالمنية واحد لا فرق بينهما الا بحسب العبارة فيرد عليه ما يرد عليه **قوله** فلا يرد آه وكذا لا يرد ما اورده استاذنا الفاضل المحشي في شرح السلم من ان الظهر من كلامهم هو ان الاتحاد بالعرض في الوجود عبارة عن ان ينسب الوجود الذي للشيء الى الغير باعتبار علاقة ما معه كقيام المبدأ او قيام مبدئها بشيء آخر او صحة انتزاع احدهما من الآخر او صحة انتزاعهما من آخر فعلى هذا لا يظهر الفرق بين المفهومات الاشتقاقية ومبادئها في صحة حمل المشتقات دون مبادئها **قوله** ينتزع من الموصوف آه في المشتق اربعة مذاهب احدها انه مركب من الذات والصفة والنسبة وعليه الجمهور وثانيها انه مركب من الصفة والنسبة فحسب دون الذات وثالثها انه لا فرق بين المبدأ والمشتق الا بالاعتبار فان الابيض مثلا اذا اخذ لا بشرط شيء فهو مشتق واذا اخذ بشرط لا شيء فهو مبدأ ومشتق منه والى هذا ذهب المحقق الدواني في الحواشي القديمة ورابعها ما اختاره 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 الصدر الشيرازي وهو الحق عندي بالنظر الدقيق وهو ان المشتق امر اجمالي منتزع عن الموصوف عند قيام الصفة وكب من الذات والصفة والنسبة ملحوظة بلحاظ وصدانى وهو ظاهر عند اهل المحاورات وان اشتميت زيادة تفصيل فارجع الى تعليقتي على الحواشي الكمالية المتعلقة بالحواشي الزاهدية على حاشية التهذيب الجلالية **قوله** فاتم **اقول** هو اشارة الى ان القول بان علاقة الحلول مجهولة الكنه لا قدرة لنا على تفسيره الجامع والمانع وكذا علاقة الحمل ليس من دأب ارباب العلوم العقلية وقال ابى واستاذي سراج المحققين رح لعله اشارة الى ان الذي اجاب به صاحب الافق المبين من ان الحمل هو اتحاد المختلفين في الوجود على ان يكون كل واحد منهما شيئا على حدة لا على ان يكون شيء منهما بعض الآخر واتحاد الاجزاء المقدارية انما هو على انها بعاض متصل فلا ليس بشيء كيف فان الاجزاء الذهنية كالجنس والفصل لا اتحاد لها مع الكل على انها اشياء برأسها بل على انها ذاتيات لها مع وجود الحمل فيها **قوله** اي حقيقة وصدانية فيه اشارة الى انه قد يطلق الامتداد على الممتد ونظيره قولهم السطح عرض وعريض والواجب وجود وموجود فاندفع ما يتوهم ان الامتداد معنى مصدري لا وجود له في الخارج اصلا وبهذا تظهر سخافة ما زعم الفاضل آقا حسين النحوي الانصاري في حواشيه الحواشي القديمة من ان الاجزاء المقدارية وان كانت موجودة بوجود واحد هو وجود الكل لكنها هويات متخالفة **قوله** ليس لها فرد سوى الحصص بخلاف الحقائق الواقعية كالانسان فان لها اشخاصا وحصصا افرادا وقد مر ما يتعلق بقلب الاذكياء في هذا المبحث فتذكره **قوله** فلا معنى للاتحاد بينهما في الوجود للتنافي بين التعدد والاتحاد **قوله** ومن ههنا اي من اجل انه اذا كانت الاجزاء متخالفة كانت وجودا تها ايضا كذلك **قوله** فرع الاتحاد في الحقيقة واما قولهم الجنس والفصل متحدان وجودا فليس على ظاهره كما مرت الاشارة اليه **قوله** وفي المقام تفصيل وتحقيق ليس هذا موضعه اي فائدة في هذا التنبيه وكان الواجب ان يذكر عند اسنه لكن هذا ليس اول فارزوه

مسرت فی الاسلام بل قد جرت عادة المصنفین حدیثا وقدیما بانهم لکثیرون الکلام فی اوائل تصنیفاتهم ویحصل لهم الاعیار فی اوائر تالیفاتهم
وانا لست براض عن هذا الصنیع **قوله** مع قطع النظر الخ الحاصل ان کون الاجزاء مختلفة فی الحقیقة شیئا فی وحدة الوجود لما مر من
ان تعدد الوجود وتوحده منوط بتعدد المضاف الیه وتوحده ومع قطع النظر عن ذلک فهما فی وحدة الاتصال ایضا کما ذکره بهمنیار فان
المتخالفة فی الحقیقة لا یکون بینها اتصال وانما تکون بینهما وحدة بالتماس وتحقیقه فی شرح عیون الحکمة والمحاکمات وغیرهما **قوله**
تخصیص التحلیلی یعنی تخصیص ما خرد وصف الجزئیة بالجزء التحلیلی کما یفهم من قول هذا القائل ان ذات الجزء التحلیلی آه **قوله** لیس علی ما ینبغی
فی اشارة الی انه یمکن ان یقال لیس التخصیص احترازیا بل اتفاقیا لمناسبة المقام **قوله** تخصیص الاعداد الخ فاندفع ما اورد بان
البیان لما کان جاریا فی المعدودات ایضا فما وجه التخصیص بالاعداد **قوله** واما المعدودات فبواسطتها هذه المقدمة مشتهرة بین جمهور
الفلاسفة واورد علیها بعضهم وتبعه بعض المتاخرین بان العدد عرض فلا بد ان یتاخر عن وجود المعروض فلو کان عروض العدد منشأ
لتکثر التحاق وتعدد یلزم ان تکون التحاق کلها فی مرتبة ذاتها متحدة فیلزم کون المقولات حقیقة واحدة فی حدود ذاتها **اقول**
التحاق فی حدود ذاتها لا تکون مختلفة متعددة الا اذا کانت مناشئ لانتزاع العدد الکثیر منها فالاقلیة والاکثریة والوحدة والتعدد
کلها فی الحقیقة من صفات العدد دون المعدود من حیث کونه منشأ لانتزاعه والمعدودات فی حد ذاتها لا تتصف بشیء منها وهذا امر حق
لا ریب فیه ونظیر هذا ما ذکر الحکماء فی بحث الزمان ان المتصف بالتقدم والتاخر بالذات هو الاجزاء الزمانیة والزمانیات متصفة
بهما بالعرض فتدبر **قوله** فلو ترک آه الاولی ولو ترک **قوله** فلا تثبت آه ای اذا جاز هذا فلا یثبت الترتیب بین تلک الامور
فلا تبطل الاولویة **قوله** اراد بالدلیل ما هو اعم آه فاندفع ما اورد من ان قول السید المحقق والاستدلال علیه آه ینافی دعوی البداهة
الصادرة عن المصنف وقال بعض الافاضل مورد اعلی الافاضل المحشی هذا الکلام یدل علی ان الاستدلال علی الشیء لا یقتضی حصول النظر
فاراد المعنی الاعم الشامل للتنبیه من لفظ الاستدلال علی طریق عموم المجاز باطل لان النظریة لا توجد فی التنبیه فانه للتحصیل والتنبیه لازالة
الخفاء انتهی **اقول** هذا الکلام لا یجدی محصلا فان اقتضاء الاستدلال للتحصیل والتنبیه لازالة الخفاء لا ینافی ارادة المعنی العام الشامل
لهما فان قلت علی هذا یلزم الجمع بین الحقیقة والمجاز وهو غیر جائز عندهم قلت هذا الجمع جائز وغیر جائز بمعنی آخر کما لا یخفی علی الماهر **قوله**
فان الدلیل مختص بالنظریات الخ ولهذا عرفوا الدلیل بما یترکب من مقدمتین المتادی الی المجهول والتنبیه بما یترکب من مقدمتین لازالة
الخفاء وتحقیق هذین التعریفین ذکرته فی الهدیة المختاریة شرح الرسالة العضدیة **قوله** لان الشیء لا یترتب آه هذا عجیب جدا فان المعلول
یترتب علی علته من العلل المتبادلة ولا یمتنع بدونها فبین التوقف بمعنی لولاه لامتنع وبین الترتب عموم وخصوص مطلقا
فالقول بان لا یترتب الا علی ما لا یمکن بدونه کما صدر عن السید المحقق فی حواشی حاشیة التهذیب الجلالیة واقتفی اثره تلمیذه القاضی محمد بن
مبشر الکوهمانوی وتبعهما الفاضل المحشی بالجملة قطعا وقال البعض الناظرین انهم اتفقوا علی ترتب المعلول علی العلة مع تجویزهم تعدد العلل المستقلة علی
معلول واحد شخصی ولو علی التعاقب او التبادل فالمعلول یترتب علی کل واحد منها ولیس ممتنعا بدون کل واحد منها انتهی **اقول** مقصوده
وان کان عین ما ذکرنا لکنه اخفی فی قوله ولو علی التعاقب کما لا یخفی **قوله** بتعدد ما تضاف الیه او ما یوصف بها کالوجود الذهنی والوجود
الخارجی ووجود زید ووجود عمرو وغیر ذلک **قوله** ولما مر **اقول** لو قال مع ما مر لکان اولی وکما مر **قوله** وقد ذکرنا قبله من ان الثابت بالمعدة
الحیة انما هو بطلان المجاعة حدوثا لا البقاء وقدم تفصیله **قوله** یعنی انا لا نسلم آه اقول الاولی ان یقرر الامر بان یقال ان المصنف ههنا

نظام دی ۱۶

اثبات كون العلم صورة حاصلة لم يثبت بعد اذ بطال كون العلم ازالة لا يستلزم 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 دفع دخل مقدر تقريره ان الامر المعقلي عبارة عما يكون حالا في النفس فقولنا
فلا يصح تمثيله بالاضافة **قوله** فيما افاده بعض الاعاظم آه قال في الحاشية المفيد مولانا نظام الدين قدس سره انتهت ما اخذ
حواشي شرح المطالع وقد مر منا تفصيله بما لا مزيد عليه فتذكر **قوله** ممنوع عنده هو لا بل عند الكل **قوله** لا يخفى عليك آه حاصله ان الاستدلال
على كون العلم صورة حاصلة باثبات الوجود الذهني يصح الا على المتكلمين البتة لانكارهم الوجود الذهني والا يفي باثبات المقصود لجواز ان يكون
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 لا على كون الموجود الذهني علما لم لا يجوز ان يكون اضافة بل هذا هو الحق انتهى والقول بان
العلم يتصف بالمطابقة واللامطابقة وما هو الا الصورة الحاصلة غير مسلم كما مر **قوله** وذلك التحقيق لا ينافي آه قال بعض الناظرين هذا التحقيق
مع كونه منافيا لمذهب المتكلمين بنا ان لبداهة العقل ايضا انتهى **اقول** قد صرح محققوا المتكلمين بانه كما لم يقم عندنا دليل قوي على اثبات المعقول
المجرد كذلك لم يقم دليل على نفيهما ايضا فبقي في حيز التوقف وهذا هو المراد من قول الفاضل المحشي هذا فافهم ولا تزل **قوله** فيه انه لم لا يجوز آه
اقول الاولى ان يقال هو محال والمحال يستلزم المحال التفاتا **قوله** وجهه في حاشية الحاشية اي فائدة في هذه الحوالة وكذا في الحوالة السابقة
قوله كما بينه سابقا اي السيد المحقق في شرح قوله والعلم الحصولي ليس بحصول الصورة وقد مر منا ما له وما عليه فلا نعيد **قوله** والله اسأل ان يعيذه آه
في حيز الاجابة ولم يهد الا اجل لشرح ما بقي من الكلام وكانت وفاته بعمر سبعة وعشرين سنة في شهر ذي القعدة من شهور سنة ثمانين بعد الالف والمائة
في بلدتنا لكمنؤ وكان ابي واستاذي نور الله مرقده يحكي كثيرا ان مولانا غلام يحيى البهاري كان في ابتداء عمره غائصا في سحار المعقولات وكان كيا لتقيا
على مولانا باب السيد الجونفوري ثم سافر في آخر عمره من لكمنؤ الى البلدة المعروفة بدلي وداخل في السلسلة النقشبندية عند مولانا ميرزا مظهر جانجانان رحمه الله تعالى
وترك الاشتغال بالمعقولات بالكلية حتى انه لما عاد الى لكمنؤ احضر بعض طلبة العلم هذه الحاشية المصنفة له عنده وسأل عن حل بعض المواضع
فلم يقدر على جوابه وكان رحمه الله تعالى ذا فيض وتدريس تتلمذ عليه كثير من الافاضل في العلم الظاهري والباطني **قوله** والصلوة والسلام آه كان
الاولى ان يحمد الله تعالى اولا ثم يعقبه بالصلوة والسلام على سيد الانام هذا آخر ما اردنا ايراده في توضيح لوائح الحق وتنقيح ما فيه من علام المدى وكان
اختتامه يوم الاثنين السابع من شوال في سنة ١٢٩٦ ست وتسعين بعد الالف والمائتين من هجرة رسول الثقلين عليه وعلى آله صلوة رب المشرقين فقد رأيت مرتين
قبل شروع تاليف هذه الحاشية في تاليف تعليقات نفيسة على الحواشي الزاهدية المتعلقة بشرح الهياكل وسميتها بتعليق الحمائل على تعليق السيد الزاهد
المتعلق بشرح الهياكل وتعليقات لطيفة على حواشي مولانا محمد كمال الدين اللكنوي المتعلقة بالحواشي الزاهدية المتعلقة بحاشية التهذيب للجلالية
وسميتها بدفع الكلال عن طلاب تعليقات الكمال على الحواشي الزاهدية المتعلقة بحاشية التهذيب للجلال فكتبت من الثانية ما كان المنصف من الاولى
اقل من النصف فلما صرفت عنان القلم الى تصنيف هذه الحواشي المرزية تلو حواشي فات مني اتمامها وارجو من الله تعالى ان يوفقني الآن لاتمامها
ومنه اسئل ان ينفع بهذه الحواشي وبسائر تاليفاتي للانام الخواص منهم والعوام والمامول من اخوان الصفا وخلان الوفا ان يطالعوها
بعين القبول لا بعين الطرح وينظروا فيها بنظر الستر لا بنظر الهتك آخر كلامنا ان الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيد المرسلين وآله وصحبه اجمعين

قد استنسخ الكاتب يعون الملك الوهاب اوائل ذي الحجة الحرام سنة سبع وثمانين بعد الف ومائتين من هجرة
سيد الانام وقد ختم المعنى بالطبع وعلامة خط على الخاتمة ليعلم انه مطبوع في المطبعة الظاهرية لا غير

محمد بن خان صاحب حسني
محمد عبد الرحمن بن محمد

مَا شَاءَ اللّٰهُ لَا قُوَّةَ اِلَّا بِاللّٰهِ

بعد سلام باقل واسبب سعید فرزند جناب آقا حاجی مولوی خادم حسین صاحب ایده الله تعالی بالمفاخر والمآثر



باهتمام آقای غفران مآب محمد عبدالرحمن بن حاجی محمد دستگیر خان مغفور در تربت تاخندت در مطبع نظامی واقع دامپور مطبوع گردید

بسم الله الرحمن الرحيم

يا من هدانا الى مصباح الدجى صل على هداية الورى ومن على آله وصحبه مزيل الدجى وبعد فهذا تعليق اجد سميته بنور الهدى لحملة لواء الهدى علقته على بعض مواضع لواء الهدى مما كثر فيه الشغب وزلت فيه الاقلام من كل صدب اليفار لما وعدته في مصباح الدجى حين التمس مني بعض الطلبة واشار اليه بعض الكملة ولئن ردها الكملة فسوف يقبلها الطلبة قوله هو العالم الكلي 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 يكفي 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 انتهى تكلف اولا في حواشيه الجديدة لتصحيح قوله المتعقب عليه بعبارات مطنبة لا طائل تحتها وثانيا بدفع التعقب المذكور لا دافع له فقال اقول لا يخفى على من له ادنى مسكة ان امتياز المحشى 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 وهذا نص على ان العلم الحضوري عند المحشى 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 انما زاد هذا القيد لدفع الايراد الوارد بعلم الصورة العلمية بان المراد بالعلم العلم الكلي وعلم الصورة العلمية ليس كليا تحته افراد بل هو جزئيات متعددة كما سيصرح به وامّا 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 وبهذا اندار بصوت 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 بعض الناظر افتراء بحت بعجبني 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 فيه 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 اخراجه للاخراج العلم الحضوري فاستبان ركاكة قوله في القديمة لو كان المراد الخ وهذا هو مراد المتعقب ثم قال فثبت ان العلم الحضوري عند المحشي ليس بكلي والعلم الحضوري كلي وان مناط اخراج العلم الحضوري عن المقسم باعتبار قيد الكلي انتهى اقول هناك ان العلم الحضوري ليس بكلي الى المحشي فريته بلا مرية اذ لم يقل به المحشي الا صراحة 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 فضلا عن الشجر ينبئ عن فساد الثمر 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 والحاصل ان 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 بأس 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 نبهناك على انه لم يخرج من قيد الكلي لا عند

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 اقر به 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 قوته 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 شئ 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 دتمته فکیف یخرج العلم الحضوری بقید الکلی وکیف یقال ان المحشی مع جلالة قدره اخرجه بقید الکلی فانه لا یقول به الا الناعی عن التحصیل ایراد جید علی کلام هذا الناظر الزاعم 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 لاطائل تحته ضرورة ان الحضوری خرج بقید الکلی ولعل هذا ظاهر غایة الظهور ولکن من لم یجعل الله له 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 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 فارق بین العلوم الحصولیة والحضوریة فی ان منشأ الانکشاف فیهما لیس الا جزئیا والقدر المشترک کلی فنسبته هذا الزعم الی المحشی لیس بصحیح فظهر ان زعم هذا الناظر عدم ورود الایراد علیه غفلة علی غفلة ولما حدیت 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 کشر حالرقاة

وغيره وجدت اكثره ماخوذا من شروح الشمسية وحواشيها وكثيرا مما سرق عبارتها فيه ثم قال ثم اعلم ان ما افاده المحشي تفصيل لما قال بحر العلوم في حواشيه بعد نقل كلام المحشي والايراد عليه بما يليق وينبغي ثم هذا التقرير لو تم لا ينطبق على عبارة المحشي يعني الشارح ولما لم يبين قدس سره وجه عدم انطباق هذا التقرير تحير المورد في فهم معناه وكتب في حاشيته المعلقة على هذا القول لا يذهب عليك ان هذا التقرير ينطبق على عبارة المحشي فان الفرد لا يكون الا الكلي فلا بد من ارادته ولعل الكلام معه وجه لست احصله انتهى كلام المورد وقد عرفت ما قررنا وجه عدم انطباق ذلك التوجيه على عبارة الشارح انتهى اقول قد عرفت ان تقرير المحشي منطبق على عبارة السيد المحقق وان ما ذكره هذا القائل في توجيه عدم الانطباق لا ينبغي ان يصغى اليه ومثله يستحيل صدوره عن مثل بحر العلوم نور الله مرقده ولقد اعجبني قوله تحير المورد في فهم معناه وكتب الخ فان المورد هو صاحب هداية المورى ثم اكتب هو ما تقدم وانما هو عبارة ابيه نسبا واستاذه علما نور الله مرقده في كشف المكتوم قوله انحصار الشئ في الاعم آه هذا مردود بما افيد من ان انحصار الشئ في الاعم وان كان لا ينافي انحصاره في الاخص الا ان انحصاره في الاعم لا يستلزم الانحصار في الاخص ايضا وهذا مقام تعيين المقسم ولم يحصل وقال بعض الناظرين سلمه الله تعالى في حواشيه القديمة قوله انحصار الشئ آه جواب سوال تقرير السوال انه لو كان مراد الشارح بالبعدية في قوله بعد تحقق موصوفه البعدية الزمانية فقد كان الواجب عليه ان يقيد قوله وهو ليس الا العلم الحصولي بالحادث وحاصل الجواب ان مقسم التصور والتصديق لما انحصر عنده في العلم الحصولي الحادث انحصر في العلم الحصولي ايضا اذ لا منافاة بين انحصار الشئ في الاخص وانحصاره في الاعم بل انحصار الشئ في الاخص مستلزم لانحصاره في الاعم لذا لا يعقل انحصار الشئ في الاخص وعدم انحصاره في الاعم ومن ههنا ظهر سقوط ما قيل ان انحصار الشئ في الاعم وان كان لا ينافي الخ وجه السقوط ظاهر مع ان انحصار الشئ في الاعم من حيث هو كذلك مناف لانحصاره في الاخص قطعا انتهى ولما لم يتعقبه في هداية المورى بانه لا يعقل وجه السقوط وقوله مع ان انحصار الشئ آه فيه ان هذا انما يرد على ما افيد بالاغماض عن قول المفيد وان كان لا ينافي بكلمة ان الوصلية فانه دال صريحا على ان الكلام بعد التنزل ولو قال هذا القائل ان هذا ايراد على المحشي فيا باه قوله مع ان فان هذا العنوان دال صريحا على ايرادات وليس قبله ذكر ايراد على كلام المحشي انتهى تصدي هو في حواشيه الجديدة لدفعه وليس بمدفوع فقال اعلم ان صاحب الحواشي بين اولا معنى كلام المحشي في حاشيته بقوله ان مقسم التصور والتصديق الخ ثم نبه على سقوط ما اورد البعض وحكم بكون وجه السقوط ظاهرا مما قرره اذ قد ظهر منه ان المورد حمل المعنى على العكس وفهم من عبارة المحشي ان غرضه ان انحصار الشئ في الاعم غير مناف لانحصاره في الاخص مع ان حاصل كلامه ان انحصار الشئ في الاخص لا ينافي انحصاره في الاعم انتهى اقول لا يخفى على من له ادنى فهم انه ليس حاصل كلام المحشي الا ما فهمه المفيد والمورد من ان انحصار الشئ في الاعم غير مناف لانحصاره في الاخص لما فهمه هذا الناظران حاصله ان انحصار الشئ في الاخص لا ينافي انحصاره في الاعم نظرا الى قول المحشي انحصار الشئ في الاعم لا ينافي انحصاره في الاخص نعم لو كانت عبارته هكذا انحصار الشئ في الاخص لا ينافي انحصاره في الاعم لكان الحاصل ما ذكره هذا الناظر البتة والعجب ان هذا ظاهر لكل من يقرأ لو اراد المدد فكيف خفي عليه ثم قال والمورد لما تعمق في كلامه اورد عليه اولا بان وجه السقوط مما لا يعقل وقد عرفناك وجه السقوط وبان المورد حمل المعنى على العكس فاورد الايراد بلا فهم المراد انتهى اقول قد عرفناك ان ما ذكره من وجه السقوط ساقط من اصله والمورد المفيد لم يغيا المعنى للعكس انما فهم للعكس هذا ان نظرا فالعكس دعوى عدم التعمق عليه ثم قال وثانيا بان قوله مع ان آه انما يرد بالاغماض

عن قول المورد وان كان واقول هذا الكلام دال صريحا على ما ذكرنا من ان المورد حمل معنى كلام المحشي على العكس فاورد وهذا التنزل لما كان غير صحيح في الواقع زيفه صاحب الحواشي بقوله مع ان الخ انتهى **اقول** قد عرفت ان الحاصل الذي ذكره هذا الناظر عكس صريح لعبارة المحشي ولما كان تزييفه غير صحيح في الواقع اورد عليه المورد بان هذا انما يرد لما غماض الخ **ثم قال** ثم قال المورد ولو قال ذاك القائل ان هذا ايراد على كلام المحشي الخ واقول هذا الكلام دال صريحا على ان المورد لم يلتفت الى كلام صاحب الحواشي ولم يفهم ما قال في بيان معنى كلام المحشي انتهى **اقول** سبحان الله الا يفهم هذا الناظر حقيقة المرام ثم يتبرأ منه وينسبه الى المورد كما هو شنشنة المورد ولم نجزم 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 وهو 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 التخصيصان 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 قوله 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 اذ لو اريد بالتخصيص مرتين التخصيص مرة بعد اخرى كما هو الظاهر فهو شنيع جدا في زعمه سواء كان من حيث اللفظ او من حيث المعنى وان اريد به التخصيصان مرة واحدة فهو ليس شنيعا 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 تحقق 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 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 تكلف لم يغه وليس بمرفوع **فقال** في حواشيه الجديدة بعد نقل عبارته المذكورة اقول لا يخفى على الناظر في كلام الشارح انه يهرب عن التخصيص مرتين اشد الهرب ومعناه التخصيص مرة بعد اخرى ولذا قد عبر

[1] اي مولانا محمد ولي الله الكنتوي منه ظله

عنه بالتخصيص مرة بعد اخرى وقد يعبر عنه بالتخصيص مرتين اما التخصيصان مرة واحدة فليس تخصيصا مرتين كما هو ظاهر لمن له ادنى فهم ولا يظهر من كلامه
في موضع ان المهروب عنه من التخصيص مرتين انما هو ما هو بحسب اللفظ لا ما هو من حيث المعنى فادعاء ان المهروب عنه من 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 واللازم اثبات
فراره عنه مطلقا وهو ليس بثابت ولم يذكر ان اي لفظ من الفاظ السيد المحقق في اي تصنيف من تصانيفه دال على ما هو الصحيح
ان المهروب عنه انما هو التخصيص مرتين لفظا وهو ليس بلازم ههنا والازم 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 هناك عليه في
هداية الورى فح يرد على السيد المحقق انه يفر عنه مطلقا وفر منه لازم ههنا فيلزم القرار على ما عنه الفرار **ثم قال** بعد ما حقق ما حقق
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 الخطب والقول بانه لا يلزم ههنا
التخصيص مرتين مطلقا صادر عن غفلة كيف لا وبين الخصوص والحادث عموم وخصوص من وجه وهو ظاهر فلا بد ان يقيد او لا بما قيد
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 وصدور
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 التخلص عنه بما قيل من انه
لا باس به من حيث المعنى عند السيد الزاهد والذي هو المهروب عنه هو من حيث اللفظ واللازم 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 واحد التخصيص
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 ثم بالحادث او بالعكس فيلزم التخصيص مرتين بحسب المعنى ولو سلم فكما ان التخصيص مرتين بلا ضرورة ممتنع كذلك التخصيصان مرة واحدة بلا ضرورة بل هذا اشد فافهم انتهت فتنبه ايها العالم بل لتلك الجملة فى هذه العبارة اثر بين هى من كلام صاحب هداية الورى ومعناه ان هذا يلزم التخصيص مرتين بحسب المعنى قطعا المفهوم من كلام ملك العلماء رام 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 المجددية سهو على سهو ولعله صدر عنه فى حالة النوم والغفلة لا فى حالة الصحو واليقظة **ثم قال** الامر الثانى ان التجدد وان ادى موجودى القيدين لكن لا مناص 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 للتامل اصلا **ثم قال** وبهذا ظهر ان قول علم الموردا وابيه فالتخصيص بهما انما يتصور آه فى غاية السخافة انتهى **اقول** هذا القول فى غاية الوهن والسخافة وقول ملك العلماء فى غاية اللطف واللطافة واعجبنى تردده فى قوله علم الموردا وابيه فانه يشعر بانه لم ينظر ويباحث هداية الورى حتى يتميز عنده المورد من غير المورد ولا بعد 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 عن عند نفسه بقوله نعم الحل على طريقه انه قائل بعالم المثال فى بعض الموانع فما دام المحسوس حاضرا عند الحس والمدرك يكون للانكشاف بحسب وجوده الخارجى البصر 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 الانضمامية 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 يلزم وبعض الناظرين سلمه الله تعالى سلك فى بيان حاصل السوال والجواب فى حواشيه غير طريق السداد فغاتا صل المراد فاورد فى المقدمة بانه لا شك فى زهوق غير شئ بصارى بزوال المعلوم الخارجى فاللازم ملتزم **ولما** تعقب فى هداية الورى بما تعقب اورد فى جديدته ما افاده عن كلامه فى القديمة فزعم ان حاصل سواله ان العلم والمعلوم فى الحضورى متحدان فحين انعدام المعلوم يلزم انعدام العلم الذى هو مؤدى بالابصارى ضرورة مع ان الضرورة تشهد بان العلم الذى كان متعلقا بالمعلوم الخارجى لم ينعدم بانعدام المبصر وان دعى فى الجواب ان المعلوم ما دام موجودا فى الخارج وحاضرا عند الحس يكون الادراك بحسب وجوده الخارجى فاذا عدم فى الخارج يحضر بالقوة فى عالم المثال ويكون ذلك المثال حاضرا عند المدرك فيكون العلم المتعلق به حضوريا كما كان وبالجملة لا ينعدم العلم

لعله بكذا وجد فى الذى اشير اليه وهو شير بانه شاك فى ان المورد عليه هل استاذ الاستاذ صاحب التحقيقات المرضية نور الله مرقده او الاستاذ صاحب هداية الورى دام فيضه وهذا عجيب جدا وعجيب منه جدا والجزم فى بعض المواضع من الحواشى المذكورة بان المورد عليه صاحب التحقيقات المرضية رحمه الله تعالى مورى حافظ انوار الله مرقده

اراد ملا محمد حسن المكنوى منه مدظله

الا بصاری بانتفائه فی الخارج وافتخر علی هذا الزعم وحرره فی زعمه بعبارات مطنبة لا تفیده الا الاضرر غایة التحریر ولا تخفی علی من له ادنی دخل فی المعقول ان کل ذلک غیر معقول ولا یعلم ان ای ضرورة دعته الی تقریر کلام مقدام المحققین بتقریرین داحضین ثم الایراد علیه فی زعمه فانظر بعین الانصاف وتجنب عن طریق الاعتساف **قوله** او بنفس ذات الممکن الخ فیلزم الدور فیه ما افید من ان امتیاز الممکنات موقوف علی امتیاز الارتباطات وامتیاز الارتباطات موقوف علی ذوات الممکنات لا علی امتیازاتها فلا یلزم الدور وقد شنعه بعض الناظرین بوجهین احدهما انه اذا توقف امتیاز الارتباطات علی ذوات الممکن فلا یمکن امتیازها بدون تحقق ذواتها متمایزة وکما ان تحقق النسبة فرع تحقق المنتسبین کذلک امتیازها فرع لامتیاز طرفیها ولما تعقب علیه فی هدایة الوری بان هذا التوجیه مما یخطئه ظاهر کلام المحشی فان قوله او بنفس ذات الممکن بإقحام لفظ نفس بناء ۱۲ شرط ۱۲ باعلی هذا یعلی ان مراده توقف امتیاز الارتباطات علی نفس ذوات الممکنات مع قطع النظر عن تحققها وتمایزها وغیرها من صفاتها فافادة عدم لزوم الدور جید اورد فی جدیدته ما یصلح کلامه فی زعمه ولن یصلح العطار ما افسده الدهر فقال اقول نفس ذات الممکن ۱۲ جزء ۱۲ التی توقف علیها امتیاز الارتباطات اما ان تکون شیئا اولا وعلی الاول لابد وان تکون متحققة ممتازة فی حد نفسها فاذا توقف امتیاز الارتباطات علی نفس ذوات الممکنات فلا یتوقف امتیازها الا علی ذواتها حال کونها ممتازة فیلزم الدور قطعا وعلی الثانی فنفس ذات الممکن لا شیئ محض لا شیئ حتی یتوقف علیها امتیاز شیئ وظاهر انه لا معنی لتوقف امتیاز شیئ علی ما هو لا شیئ ومعدوم صرف بل لابد من تحقق ذات امتیاز اقول کون ذات الممکن التی توقف علیها امتیاز الارتباطات لا شیئا محضا بطلانه اظهر من ان یذکر انما الصحیح هو کونه شیئا وکونه ممتازا فی حد نفسه * بالضرورة بناء علی ان کل شئ فله نحو امتیاز فی حد ذاته لا یستلزم ان یعتبر هذا فی التوقف حتی یکون التوقف علیه امتیاز الممکنات بعضها عن بعض غایة ما فی الباب انه یستلزمه والمدعی هو التوقف ولم یثبت بهذا التقریر ورد توضیح هذا التقریر لا تنقض توقف الهیولی علی الصورة ولزوم الدور هناک بان یقال لطبیعة الصورة التی تحتاج الیها الهیولی فی وجودها وتشخصها اما ان تکون شیئا او لا شیئا لا سبیل الی الثانی فانه لا معنی لاحتیاج الشئ الی ما هو لیس بشئ فتعین الاول وح لابد ان تکون متحققة متشخصة ممتازة فان الامتیاز والتشخص والتعین اشیاء متلازمات او مترادفات فاذا توقفت الهیولی علی طبیعة الصورة فلا توقف علیها الا حال کونها ممتازة متشخصة فیلزم توقف الهیولی فی وجودها وتشخصها علی طبیعة الصورة المتشخصة فیلزم الدور وینهدم اساس قواعدهم المبنیة علیه وثانیهما ان امتیاز الممکنات لیس معنی زائدا علی ذواتها فتوقف امتیاز الارتباطات علی ذواتها حین توقفها علی امتیازاتها اذ لا معنی لتوقف شئ علی المعنی الانتزاعی الا توقفه علی منشأ انتزاعه ضرورة انه لا تحقق له الا بتحقق منشأ انتزاعه فقد وضح لزوم الدور ولما تعقب علیه فی هدایة الوری اما اولا فبان قوله لیس معنی زائدا ممنوع ان اردت بعدم الزیادة عدم العینیة والجزئیة ولوازمها بالزیادة الحاجة فی منشئیة الذوات للامتیاز الی امر زائد فهذا وان سلم لکنه لا یجدی نفعا فانه لا ینفی کون امتیاز الممکنات مغایرا لذواتها فکیف یصح التفریع بقوله فتوقف امتیازاته واما ثانیا فبان قوله اذ لا معنی لتوقف شئ الخ ممنوع فان للمعنی الانتزاعی احکاما ورآء احکام منشأ انتزاعه فتوقف شئ علی الانتزاعی امر وتوقفه علی منشأ انتزاعه امر آخر ولو سلم فلا یتم التقریب الا اذا کان عنوان المدعی بهذا فتوقف امتیاز الارتباطات علی امتیاز الممکنات عین توقفها علی ذواتها واذ لیس فلیس واما ثالثا فبان قوله ضرورة انه لا تحقق له آه لا یغنی من جوع فانه لا یلزم من کون تحقق الانتزاعی بتحقق منشأ انتزاعه عینیة حتی تلزم عینیة توقف شئ علی الانتزاعی وتوقف شئ

على منشأ انتزاعه وآثارا بجا فبانه لو كان توقف شئ على للانتزاعي عين توقفه على منشأ انتزاعه كما قلتم لكان توقف الانتزاعي على شئ عين توقف منشئه على ذلك الشئ وح لا يكون مفادها قال المحشي سابقا من ان امتياز الممكنات بعضها عن بعض عنده تعالى فرع امتياز بعض الارتباطات عن بعض عنده الان الممكنات فرع الارتباطات وهذا مع انه يلوح عليه اثر الاهمال يخالف ما قال هذا ان نظر في التوجيه الاول من ان الارتباطات نسب مخصوصة بين ذات الواجب وبين الممكنات اما ترى ان احد الطرفين كيف يكون فرعا للنسبة **تصيدي** في جديدته لاصلاح مرامه ودفع هذه الوجوه فقال لدفع الاول اقول لا يخلو اما ان يكون الامتياز صفة عارضة للممكنات مغايرة لها بحسب الوجود والتقرر او يكون معنى انتزاعيا منتزعا عن نفس ذوات الممكنات بعد تقررها عن الجاعل والاول باطل قطعا لان الامتياز لو كان صفة عارضة لذوات الممكنات زائدة عليها مغايرة لها بحسب الوجود والتقرر لكان متاخرا عن تقررها ووجودها ولما كان تقررها ووجودها غير ممكن بدون الامتياز لا يمكن 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 التقريب 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 في الامتياز امرا منضما الى الماهية ويكون انضمامه كانضمام الفصل الى الجنس لا يحتاج الى تقرر 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 المحكي 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 والتبع فكيف يكون امرا مغايرا له او يكون موجودا بوجود 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 المحكي عنه لا في مرتبة الحكاية وليس هناك شيئان احدهما قائم بالآخر **اقول** فيه اختلاج من وجوه اما اولا فلان 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 المحكي لكل واحد منهما على حدة ولما لم يكن في مرتبة المحكي عنه لا منشأ الانتزاع لا الانتزاعي لم يكن امرا مغايرا له وهذا سخيف جدا فان المتغايرين متغايران في نفس الامر سواء وجدا او عدما او وجد احدهما وعدم الآخر كما حققه الامام الرازي في اربعينه واما ثانيا فلانه لما لم يكن المنتزع من نفس الذات في مرتبة المحكي عنه مغايرا لمنشأ انتزاعه فاما ان يكون عينه او جزأه وهما باطلان والرابع واما ثالثا وهو الحق ان معنى قولهم ما يكون منتزعا من نفس الذات لا يكون مغايرا له 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 ح ١٢ منه ظله

مغايرا لمنشأ انتزاعه وأما ما في العافي قوله وايضا لو كان الخ فانا نختار الشق الاول وهو ان الانتزاعي موجود بوجود المنشأ تبعا غير مضاف ولا يلزم منه ان يرتفع التغاير من البين الا ترى الى ان الاجزاء التحليلية قبل انتزاعها موجودة بعين وجود منشئها ومع ذلك يقال انها غير مغايرة لمنشأ انتزاعها وبذا ظهر جدا واضح انه لا مساغ فلان الامتياز المنتزع من نفس الذوات في مرتبة الحكم عنها اما ان 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 بتجردية الماهية عن جميع العوارض انتهى واما ساد سا 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 ذا فما معنى العينية ثم قال لدفع الوجه الثاني من وجوه التعقب لا يخفى على ذي بصيرة ان للانتزاعيات تحويرين التقرر الاول تقرره بتقرر المنشأ وفي هذا التقرر وحدة بحتة بين الانتزاعي والمنشأ في الواقع وليس له تقرر ووجود آخر سوى وجود المنشأ لاسيما الانتزاعي الذي ينتزع من نفس الذات بلا زيادة شيء وعروض عارض كما في ما نحن فيه وبالجملة ليس في مرتبة الحكم عنه شيئان والا لكان الانتزاعي صفة منضمة والثاني التقرر الذي بعد الانتزاع في ملاحظة العقل وهو مغاير لتقرر المنشأ ومتأخر 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 وسننقل كلامه في موضع يليق به ان شاء الله تعالى اقول مما ينبغي ان يعلم اولا ان الوجود على قسمين احدهما الوجود استقلالا وهو 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 لوجودها وهذا هو معنى قول رئيس الصناعة[1] وجود الاعراض في انفسها هو وجودها للمحال لا ان وجودهما واحد من غير تغاير حتى يستنبط منه الاتحاد بين العرض والمحل كما فهمه صاحب سلم العلوم ولكذا العرض الوجود الاستقلالي للاوصاف الانتزاعية في الذهن فان لها في الذهن تقررا ورا تقرر منشائها ووجودا ورا وجودها وثانيهما الوجود تبعا بواسطة في العروض وهو من خواص الاوصاف الانتزاعية في الخارج فانه ليس لها تقرر ووجود ورا تقرر منشائها في الخارج بل تقررها هو عين تقرر منشائها ولا تظنن من ذلك جواز نفي الوجود مطلقا عنها في الخارج بل انما ينفى عنها الوجود الاستقلالي واما الوجود التبعي فهي

[1] اي الشيخ ابو علي بن سينا منه مد ظله

متصفة به فی الخارج بتة وهذا هو محل قول ارباب التحقیق ان المنسبة وغیرها من الامور الانتزاعیة لایکون الخارج ظرفا لوجودها بل هو ظرف لانفسها کما حققه المحقق الدوانی فی حواشی شرح التجرید والمعاصره الصدر الشیرازی علیه کلام لامینبغی ان یصغی الیه وثانیا ان مدار تغایر احکام الشیئ لاحکام الشیئ تغایر وجودیه فان وحدة الوجود ینفی عن وحدة الذات والاحکام والتغایر بین الاحکام انما یکون علی قدر التغایر بین وجودیه فالشیئان اللذان وجودا هما متغایران بالذات والاستقلال یکون حکم کل منهما مغایرا لحکم الآخر کذلک واللذان 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 للمنشأ وجوده تقرر للمنشأ بالذات وللانتزاعی بالتبع وبالعرض والمنشأ موجود فی الخارج بالذات والانتزاعی بالعرض فاحکام المنشأ ایضا تکون بالذات واحکام الانتزاعی بالعرض لا ان لاتکون للانتزاعی حکم فی الخارج سوی احکام المنشأ وهذا ظاهر جدا الاتری الی بان 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 فلایلزم من کون تقرر المنشأ بعینه تقرر الانتزاعی ان لایکون للانتزاعی حکم سوی احکام المنشأ او یتحد حکما هما کما لایخفی قال المحقق الدوانی فی حواشی شرح التجرید الجدیدة الصفات السلبیة والاعتباریة للموجود الخارجی موجودة فی الخارج بالعرض ان لم تکن موجودة فیه بالذات وموجودیة الشیئ 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 بشیئ 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 ویباحثه هدایة الوری اورآه ولم یرد بمباحثة 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 فما قال فتوقف شئ علی المعنی الانتزاعی الخ ان 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 مایفی 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 لاحظة العقل لیس عینه فمسلم ولکن لاکلام فیه اقول قد عرفت ان کون تحقق الانتزاعی عین تحقق المنشأ بالمعنی الذی مر لایستلزم الوحدة البتة 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 فلامحیص 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 تقدیر کون امتیازها موقوفا علی امتیاز الارتباطات اما مبهمة فی حدود انفسها واما متعینة لاسبیل الی الاول اذ لامعنی لوجود المبهم بما هو مبهم اصلا وعلی الثانی اما ان یحصل من الارتباطات فصارت ذواتها فروعا للارتباطات واما ان تکون متعینة مع قطع النظر عنها وهو خلاف المفروض فلامحید عن هذا اللازم فقوله لایلزم هذا اللازم اصلا فان لمختار ان یختار الشق الاول ویقول ان قولنا اذ لامعنی 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 ولمختار ان یختار الشق الثانی ویقول لایلزم

ای مولانا جلال الدین الدوانی منه مدظله

ای مولانا صدر الدین الشیرازی منه مدظله

ای مولانا جلال الدین الدوانی منه مدظله

علی هذا التقدیر الا ان یکون التعین فرعا للاعتباریات لان ذوات الممکنات فروع لها وهذا ظاهر جدا فکیف خفی علیه ولعلک قد علمت
ما ذکرنا من التفصیل والاجمال ان جعل ما ذکره محل غایة الاجمال ونسبته الاجمال الی المورد کما صدر عنه فی آخر کلامه ایهام علی الاجمال
قوله لان الذات الماخوذة مع الحیثیة لیست عین امر اعتباری اعتباری الخ اورد علیه بعض الناظرین سلمه الله تعالی فی حواشیه
القدیمة بانه یجوز ان تکون الحیثیة المعتبرة مع الذات غنیة موجودة فی الخارج فالذات الماخوذة معها ایضا تکون غنیة موجودة فی
الخارج وعلی تقدیر کونها اعتباریة یجوز ان تکون معتبرة فی التعبیر والعنوان فقط فلا یکون الذات الماخوذة مع الحیثیة امرا اعتباریا
وتعقب علیه فی بدایة الوری بان المحشی یحکم بهذا باعتباریة المرکب ویصرح به بقوله لیترکبه عن امر اعتباری وهذا امر لا اعتبار علیه
واصل هذا الاعتراض من القاضی السندیلی واعتنی المحشی لدفعه حیث قال سابقا ان قول السید الزاهد کیف آه علاوة والمقصود منه
نفی التغایر الذاتی فقط والمراد باخذ الذات مع الحیثیة الاخذ فی المعنون لا العنوان فبعد دفعه علی زعم المحشی عادة علی ما رامه عجیب
ثم تصدی الناظر المذکور لدفع هذا التعقب فقال القول باعتباریة الذات الماخوذة مع الحیثیة موقوف علی کون الحیثیة اعتباریة
وکونها داخلة فی المعنون وهذا ممنوع فی ما نحن فیه اذ المحقق الدوانی واتباعه القائلون بالتغایر الاعتباری بین العلم والمعلوم فی العلم الحضوری
انما یقولون بدخول الحیثیة فی العنوان لا فی المعنون کما یظهر بالرجوع الی الحواشی القدیمة وحاشیة دقائق المورد ایضا فی
حاشیة المساة بالتحقیقات المرضیة بان الحیثیة عند الدوانی واضرابه معتبرة فی العنوان واذا کانت الحیثیة الماخوذة فی ما نحن فیه
معتبرة فی العنوان فقط لا فی المعنون فکیف یلزم کون الذات الماخوذة مع الحیثیة بنا علی ترکبها من امر اعتباری اعتبار یا کما حکم
المحشی وبهذا ظهر ان تصریح المحشی باعتباریة الذات الماخوذة مع الحیثیة سفسطة والحاصل ان الحکم بکون الذات الماخوذة مع الحیثیة
امرا اعتبار یا مطلقا غیر صحیح نعم کون الذات الماخوذة مع الحیثیة علی تقدیر کون الحیثیة اعتباریة ومعتبرة فی المعنون صحیح لکن کونها
اعتباریة ومعتبرة فی المعنون ممنوع فی ما نحن فیه بل ظاهر البطلان وما زعم المحشی ان قول الشارح کیف علاوة والمقصود منه نفی التغایر
الذاتی فقط سخیف جدا کما نبه علیه صاحب الحاشیة حیث قال قول الشارح کیف وجه ظاهر مما زعم من زعم ان التغایر بین مصداق العلم والمعلوم
فی العلم الحضوری لم یذهب احد الی التغایر الحقیقی حتی یکون قوله هذا ردا علیه فظهر ان ایراد غیر مندفع مما تجشمه المحشی وکون اصل هذا الایراد
من القاضی السندیلی لا یضر مع ان صاحب الحاشی لم ینسب هذا الایراد الی نفسه وقوله المراد باخذ الذات الخ ان اراد به ان مراد القائلین بالتغایر
الاعتباری بین مصداق العلم والمعلوم فی العلم الحضوری ان الحیثیة ماخوذة فی المعنون فلا تخفی سخافته مما قررنا وان اراد ان مراد المحشی هذا
فمسلم لکن قد عرفت بطلان زعمه وتعمری ان مفاسد قلة التامل وسوء الفهم اکثر من ان تحصی اقول لقد صدق فی قوله آنفا مفاسد قلة
التامل وسوء الفهم اکثر من ان تحصی فانه لو تامل فی هذا المقام ادنی تامل یحسن فهمه لنجا عن ورطة الظلماء وذلک لان کون الحیثیة معتبرة فی
العنوان دون المعنون عند الدوانی واضرابه غیر خفی الا علی السید المحقق والاعلی المحشی وراء علی غیره من المحصلین وهذا هو الذی بعثه السندیلی
علی ایراده فانه لما رأی ان قول السید المحقق کیف لا یستقیم الا رد اعلی کون الحیثیة معتبرة فی المعنون والمحقق الدوانی وغیره فیما قابل به
لم یقبل به احد اورد وتصدی المحشی لدفعه واصلاح کلام السید المحقق بناء علی ان اصلاح کلام العاقل لا سیما مثل السید
اولی بل اللازم من بدیه فلو حمل قوله کیف علی انه رد علی الدوانی لم یرد بالکلیة فیشمل المحشی علی انه علاوة والمقصود منه نفی التغایر
الذاتی فقط لا الرد علی الدوانی کما فهمه السندیلی ولیس غرض المحشی انه رد علی الدوانی حتی یرد علیه ما اورده هذا الناظر اطال الله تعالی

فقوله وهذا ممنوع فی ما نحن فیه الخ لا یضر الا اذا جعل قوله کیف رد اعلی 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 والالم یقع فی هذا الاشتباه ومثل هذا الاشتباه عادة لازمته له قد نبهناک علیه غیر مرة فلیتنبه وقوله وبهذا ظهر الخ سفسطة بینیة منتسبة السفسطة الی المحشی سفسطة اخری فان قول المحشی انما یکون سفسطة اذا جعل قوله کیف رد اعلی الدوانی وزعم انه قائل بالدخول فی المعنون واذ لیس فلیس وقوله ومما زعم المحشی الخ ظاهر البطلان ونسبته الی المحشی لبطلان 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 السنبلی یضر هذا الناظر حتی یفیده نفی الضرر والبتری منه بل غرضه ان هذا الایراد الذی هذا الناظر هو الذی ذکره السنبلی وتصدی المحشی لدفعه فای فائدة فی اعادته علی المحشی وبهذا ظهر سخافة قوله وان اراد ان مراد المحشی هذا الخ ایضا وتعری هذا کله غیر خفی علی ادنی طالب العلم فضلا عن هذا الذی یدعی تبحره فکیف خفی علیه فافهم واستقم قوله وبل هذا الاجماع المتلقین آه قال بحر العلوم نور الله مرقده یمکن ان یقال ان محل صور الجزئیات القوی الجسمانیة وهی منقسمة بالانقسام 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 ایها 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 لکل 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 وبهذا ظهر جدا انتهی وهذا صریح فی انه فهم ما هو الظاهر من عبارة بحر العلوم فاورد علیه وتعقب علیه فی بدایة الوری بان المجیب ما قال باختصاص جزء بحصول صورة جزئی وجزء آخر بحصول صورة جزئی آخر بل صرف عنان العنایة الی دفع النقض بابداء توجیه بان تحصل صورة جزئی فی جزء وصورة جزئی آخر فی جزء آخر وهذا الحصول اما بالاتفاق او باقتضاء وضع سابق ولیس فی کلامه دعوی الاختصاص ولو سلم فنقول انه قدس سره لیس بغافل عن هذا القدح الاتری الی انه کیف یقول فی المبدأ یمکن ان یتکلف وکیف یامر فی المنتهی بالتامل ویقول فتامل فیه فانه موضع تامل انتهی وحاصل هذا التعقب علی ما هو الظاهر انه لیس غرض المجیب ان بین صورة وجزء 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 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 بالفیه وهذا سالم عن القدح ثم تصدی ذلک الناظر فی حواشیه الجدیدة لاصلاح کلامه حیث قال لا یذهب علی من ترجع 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 یحتاج یکون المحل هو الکل وقد صرح المحقق الدوانی وغیره من المحققین ان اجزاء المتصلات والممتدات لما لم تکن موجودات

ای مولانا عبد العلی رح ۱۲

عينية بل انما هي اشياء متوهمة فلا يمكن ان تكون صالحة لمحلية الموجود العيني ثم ان الصورة الحاصلة في الحاسة اي حاسة كانت عرض
فيها الصدق تعريف العرض عليها فتكون القوة التي حصل فيها صورة جزئي موضوعا بالنسبة اليها وقد ثبت ان الموضوع من جملة المشخصات
فلا يصح ان يكون موجودا الا في الموضوع المشخص لان المبهم لا يفيد وجودا مشخصا فلا يتحقق وجوده الا بالموضوع المعين واذا وجب ان يكون
موضوع العرض معينا مشخصا فلابد على تقدير كون اجزائه موضوعات للصور ان تتعين اجزاؤه قبل حصول هذه الصورة فلا محالة يتخصص
جزء منه بحصول صورة جزئي وجزء آخر بحصول صورة آخر اذ لا معنى للحصول في الموضوع المبهم وما قال هذا الحصول اما بالاتفاق الخ
ليس بشيء اذ تجويز حصول العرض في الموضوع من غير ان يكون احدهما مختصا بالآخر سفسطة اذ حصول العرض عبارة عن حلوله والمحلول
عبارة عن اختصاص احد الشيئين بالآخر بحيث يكون الاول نعتا والثاني منعوتا فلا معنى للحصول بالاتفاق بهذا المعنى على ان الحصول
بالاتفاق او باقتضاء الوضع السابق لا ينافي الاختصاص ثم ان الصور الحالة في القوى اعراض وغير خاف على من له ادنى مسكة ان
الاعراض تختص بمحالها قطعا وليس اختصاصها موقوفا على الدعوى بل طبيعة العرض تقتضي الاختصاص فقوله ليس في كلامه دعوى
الاختصاص في غاية الوهن والسخافة **اقول** قد صرح الحكماء بما جمعهم ما يشعر بجواز حصول صورة في حد من القوى وصورة اخرى في حد آخر
حيث قالوا عند اثبات الحس المشترك انا نرى النقطة النازلة خطا مستقيما لان نقطة الدائرة بغير دائرة فاما ان يكونا في نفس الامر خطا ودائرة
كما شاهدناهما وذلك ظاهر البطلان او يكونا في قوة وهي اما القوة الباصرة او غيرها وليست هي القوة الباصرة لانها لا تدرك الا ما يقابلها ليس
المقابل بها الا النقطة والنقطة في غيرها فلا يخلو اما ان تكون من المحاسن الظاهرة او القوة العقلية وكل منهما ظاهر البطلان واما ان تكون قوة
باطنة يؤدي اليها البصر صورة نقطة ونقطة وتبقى في الآلة التي هي محل القوة وقبل المحاكة عنها يتصل به ما ادى البصر في موضع آخر فما ادى
البصر في وقتين حصلا في حدين متصلين فلا محالة يرى خطا ودائرة وهذه القوة هي الحس المشترك فهذا الاستدلال نص في حصول
صورة في حد من القوى واما قول هذا الناظر من ان تلك الاجزاء اما ان تكون موجودات عينية الخ فما لا ينبغي ان يصغى اليه
فانا نختار الشق الوسط وخير الامور اوساطها ونقول كلما التفت حس الى ادراك شيء انتزع النفس المدبرة او المبدأ الفياض من القوة
الباطنة جزء الحصول وبهذا لا يلزم الترجيح من غير مرجح فان هذا الانتزاع بسبب اقتضاء وضع سابق او خصوصية سالفة او نحو ذلك
وكذا لا يلزم ايضا ان يحصل العرض في الموضوع المبهم كيف فان حد من القوة قد صار متشخصا بانتزاع المنتزع فصار محلا للصورة بهذا
وما قال فلا محالة يختص جزء منه بحصول صورة جزئي آه فعجيب فان الاختصاص الناعت الذي وجه به كلامه السابق من اوصاف
الحاصل لا من اوصاف ما يحصل فيه فلا يقال هذا المحل مختص بهذا العرض بل يقال هذا العرض مختص بهذا المحل كما لا يخفى على من له
ادنى شعور فكان الصواب له ان يقول فلا محالة تختص صورة جزئي بجزء منه وصورة جزئي بجزء منه الخ وتوضيحه ان الاختصاص يستعمل
في معنيين بحسب اختلاف المضاف اليه فاذا اضيف الى العرض ويقال العرض مختص بالمحل يراد به ما ذكروه في تعريف المحلول وعبروه بالاختصاص
الناعت وحقيقته ان لا يمكن تحقق هذا العرض بعينه نظرا الى ذاته بدون ذلك كما هو مصرح في شروح هداية الحكمة وغيرها من المختصرات بالباء الموحدة
واذا اضيف الى المحل ويقال هذا المحل له اختصاص بما يحل فيه يراد به ان له مع حاله خصوصية خاصة يمتنع بها ان ينفك ذلك المحال عنه وبهذا
المعنى هو الذي فهمه الناظر من كلام بحر العلوم واورد عليه بانه لا وجه له كما ينبئ عنه قوله لا وجه لاختصاص جزء بحصول صورة الخ وتعجب
عليه تنبه في حواشيه الجديدة واماله الاختصاص الى معنى آخر ولم يتامل قول القائل ان يصلح العطار ما فسد الدهر وبالجملة اختصاص العرض

*

بالمحل لمعنى آخر واختصاص المحل بالعرض لمعنى آخر وهذا الناظر كان سابقا فهم المعنى الثانى والآن مال الى المعنى الآخر الا انه لما لم يتميز عنده
احدهما من الآخر لم يغير العبارة فتأمل وتعجب منه وليس ما عجب منه قولا بتجويز حصول العرض فى الموضوع من غير ان يكون احدهما مختصا
بالآخر سفسطة آه فانه لم يقل المورد بل لا يقول به احد انه 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 للصور 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 آ
القديمة والجديدة محتاج الى الدعوى البتة وهذا هو غرض المورد فانظر بعين الانصاف ولا تتشبث بطريق الاعتساف ثم قال وقائل
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 بعد وفاته برمان 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 والمجردة قد تحتج
لم يخطر بالبال انه 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 ما يقوله واما ثانيا ففى قوله
اذ عدم الغفلة لا يدفع الاعتراض الخ فانه ليس غرض المورد من بعد التسليم دفع الاعتراض بهذا النمط بل غرضه ان بحر العلوم اشار بمبدأ الكلام
وخاتمه الى هذا القدح فكان الاولى ان يجعل هذا الناظر قوله قائل فيه اشارة اليه ويجعل هذا الايراد مستنبطا من كلامه داخلا فى مرامه
واما ثالثا ففى قوله بل يكفى فى دفع كل ايراد آه فان الواجب ان يقول فى كل ايراد ففيه اشارة الى القدح بالمبدأ او الختم واما رابعا ففى
قوله ضرب من الهذيان فان هذا الكلام من كلام الصبيان وعاداتهم لا من كلام العلماء ذوى الشان وآدابهم فعليه ان يكف عن مثله
واما خامسا ففى قوله فلا ريب ان المورد غافل عنه الخ فانه رجم بالغيب واما سادسا ففى قوله فى حاشيته التى سماها بكشف المكتوم آه
فانه لم يصنف المورد الى 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 للمتوهم 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 ويكتفى 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 حواشيه
المجديدة لتحقيق ظنه غافلا عن ان بعض الظن اثم وسوء داعيا على التعقب فقال لا يخفى بانى 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 بمثل صورته فى
الباطن كزيد الذى ابصرته مثلا اذا غاب عنك فتخيلته وقد يكون معقولا عندما يتصور من زيد مثلا معنى الانسان الموجود لغيره وهو عنده

ما يكون محسوسا فعشيقة غواش غريبة عن ماهيته لو ازيلت عنه لم تؤثر في كنه ماهيته مثل اين ووضع وكيف ومقدار ولو توهم بدله غيره لم تؤثر في كنه حقيقة انسانية والحس من حيث هو مقهور في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها لا تجرده عنه ولا بنا الا بعلاقة وضعية بين جسمه ومادته ولذلك لا يتمثل في الحس الظاهر صورته اذا زال واما الخيال فيتخيلها مع تلك العوارض لا يقدر على تجريدها المطلق لكنه بتجرده عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلق بها الحس فهو يتمثل به صورته مع غيبوبة عامليها واما العقل فيقدر على تجريد الماهية انتهى وبهذا اصرح في الشفاء والنجاة ايضا وقال المحقق الطوسي في شرح الاشارات انواع الادراك اربعة احساس وتخيل وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك الشئ الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئة مخصوصة من الاين والوضع والمتى والكيف والكم وغير ذلك الى آخره فهذه الاقوال نصوص على ان الاشخاص الخارجية بتشخصاتها والعوارض اللازمة لها حاصلة في الحواس عندهم فلا يمكن ان يذهب وهم احد الى ان القوم انكروا علم الجزئي بما هو جزئي اقول لا يمكن ان يشك في انكار حصول الجزئي من حيث هو جزئي في الذهن الا من لم يراجع كتب القوم بالنظر الدقيق بل يمشي في عباراتهم بالنظر العامي كهذا الناظر واضرابه وكيف يشك احد في ذلك وهو ممتنع عقلا ونقلا اما الاول فلانه لو حصل الجزئي بما هو جزئي في الذهن لزم اتصافه بالعوارض الخارجية فيه ولكونه محلا لها وهو محال وهذا هو الذي بعث المتكلمين على انكار الوجود الذهني مطلقا كما هو مبسوط في محله وقد نبذا منه في مصباح الدرجي فليستصبح منه لازالة الدجي واما الثاني فلما في حواشي شرح التجريد القديمة للصدر[1] الشيرازي رح نوقض دليل اثبات الوجود الذهني بانا نحكم على الجزئي المعدوم بعد العدم حكما ايجابيا صادقا واذ ليس في الخارج فهو في الذهن فيلزم ان يكون الجزئي الخارجي وصورته الذهنية شخصا واحدا وليس كذلك والتقصي عن ذلك يقتضي تمهيد مقدمة وهي ان ما هو معلوم لنا بالذات وبالحقيقة هو الصورة الذهنية لا الامر الخارجي وهذه الصورة قد تكون مطابقة للامر الخارجي وقد لا تكون مطابقة مثلا المدرك من زيد هي صورة انسان كيف بمقدار وشكل وعوارض اخر يختص بها كلها موجود في المدركة وتلك الصورة اذا وجدت في الخارج كانت عين زيد فالجرم يتعدى الحكم الخارجي منها الى زيد انتهى ملخصا وبهذا في حواشيه الجديدة مع تفصيل الرد وله زيادة تحقيق في حواشي الحواشي القديمة فهو وامثاله نصوص على انهم لم يقولوا بحصول الجزئي بما هو جزئي على ان هذا الناظر بنفسه قال في حواشيه السابقة الحق ان حصول الشخص الخارجي في الذهن من حيث انه مشخص بالعوارض الخارجية وملتبس بالاوائح العينية محال انتهى فكانه نسي ههنا ما قد مت بيداه واما ما ذكره من عبارات الشيخ والطوسي فلا فائدة منه الا تسويد الورق فانه ليس غرضهم ان في العلم الاحساسي يحصل الجزئي بما هو جزئي وهل يقول به عاقل انما غرضهم ان فيه تجريدا ما دون تجريد الخيال كما هو مصرح في كلام المحققين فافهم ثم قال واما ثانيا فلان حصول الجزئي بما هو جزئي لا يكفي في لزوم اجتماع المثلين سواء كان العلم عبارة عن الصورة او عن الحالة الادراكية المغايرة للصورة كما ذهب اليه القوشجي والشارح وغيرهما من المحققين اذ على تقدير حصول الجزئي بما هو جزئي يلزم اجتماع الشخص الذهني والخارجي او الشخصين الخارجيين المتشاركين في الماهية النوعية في محل واحد ولا دخل في لزوم اجتماع المثلين لكون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة في الذهن فثبت ان قول المحشي وليس العلم زائدا على هذا القدر لغو محض اقول ايرادا حتمال الحالة الادراكية ههنا مع كونه غير مذهب للجمهور مستدرك ههنا فان المحشي بصدد شرح كلام الناقض المحقق وكلامه كالصريح في ان غرضه الزام اجتماع المثلين في علم الجزئي بما هو جزئي لا في شئ آخر حاصل قبل العلم وقد نبه المحشي في ما قبل لقوله واما تقرير النقض الى ان قال وهل هذا الا اجتماع المثلين الذي اد عيتم باستحالته فمشى ههنا على نهجه وقال وليس العلم

[1] اي مولانا صدر الدين الشيرازي رح ١٢ منه مد ظله

زائدا على هذا القدر فلم يكن هذا القول لغوا محضا ثم قال وامانا لثا فلان قوله ولا ريب في ان هذا الثابت لا يدفع التوهم السابق آه
ليس بشئ لان التوهم الذي ذكره يندفع على تقدير ثبوت علم الجزئي بما هو جزئي اذ على تقدير حصوله كذلك يلزم اجتماع المثلين او عدم الحالة
اقول هذا هو عين الثاني فلا وجه لتثليثه ثم قال وبالجملة مدار لزوم اجتماع المثلين على القول بحصول الاشياء بانفسها في الذهن
ولا علاقة له بكون العلم عبارة عن الصورة ولعله فهم انه على تقدير القول بحصول الاشياء بانفسها لا محيص عن القول بكون العلم عبارة
عن نفس الحاصل مع ان الامر ليس كذلك اذ كثير من القائلين بحصول الاشياء بانفسها في الذهن قائلون بكون العلم مغايرا للصورة
اقول يهب ان مدار لزوم اجتماع المثلين هو القول بالحصول بانفسها سواء كان العلم عبارة عن الحاصل او عن الحالة لكن الكلام
ههنا مع الجمهور والناقض المحقق ناقض عليهم والمحشي بصدد كلامه فلذا احتاج الى المقدمة المذكورة فافهم قوله لانها تدل على الايجاب
الكلي قال بعض الناظرين دلالة ما ذكره صاحب المطارحات على الايجاب الكلي اي وجودية جميع الادراكات في حيز الخفاء اذ قد عرفت
ان غاية ما لزم من دليله ان الادراك ليس عدما محضا واما انه ليس عدما ثابتا حتى يلزم كونه موجودا محضا فلا ورد عليه في عبارة الكوري
بانه لا ريب في ان ما ذكره صاحب المطارحات يدل على الايجاب الكلي اي وجودية جميع الادراكات فان خصوصية علم دون
علم ملغاة واما ان دليله لا يدل الا على ان الادراك ليس عدما محضا سواء كان عدما ثابتا او وجودا محضا فهو لا يقدح في تقرير دلالته على
الايجاب الكلي اعني وجودية جميع الادراكات لان هذا الايراد وارد على كل تقدير سواء دل على الايجاب الكلي او الجزئي ثم قام ذلك الناظر
لدفعه وليس بقائم فقال الزالم يدل دليله الا على ان الادراك ليس عدما محضا سواء كان عدما ثابتا او وجودا محضا فهو قادح في دلالته
تقريره على الايجاب الكلي اذلم يثبت على هذا التقدير وجودية واحد من الادراكات ايضا فضلا عن وجودية جميعها والقول بان دلالته
دليله على وجودية جميع الادراكات مع الاعتراف بان دليله لا يدل الا على ان الادراك ليس عدما محضا سواء كان عدما ثابتا
او وجودا محضا عجيب جدا اقول لا عجب الا في زعمك فان دلالته على الايجاب الكلي امر وعناه كونه جاريا في كل ادراك لكون خصوصية
علم دون علم ملغاة وان لم يف بالمقصود ودلالته على وجودية الادراك بمعنى نفي العدم الثابت والعدم المحض كليهما امر آخر وبالمقصود
المحشي ههنا في معرض الفرق انما هو الاول فمقصوده ان دليل صاحب المطارحات يدل على الايجاب الكلي فان ما ذكره جار في كل علم لا خصوصية
فيه لعلم دون علم بخلاف تقريره غيره فهو ليس كذلك لعدم كونه جاريا في الكل واما ان دليل صاحب المطارحات لا يدل على المقصود بكماله
فهو معترف به لعدم تمامية التقريب به هو امر آخر فخلط احدهما بالآخر كما صدر عن هذا الناظر عجيب جدا قوله اذ عدم التمايز الا بمكانتها لا يوجب
عدم كونها منشأ الامتياز الغير اه قال بعض الناظرين سلمه الله تعالى ما لا يكون ممتازا بنفسه بل بالملكة يكون امرا انتزاعيا غير موجود بنفسه ضرورة
ان ما يكون موجودا بنفسه لا يكون ممتازا بواسطة الملكة بل بالذات وبالجملة ما لا يكون موجودا وممتازا بنفسه بل بواسطة الملكة يكون امرا
انتزاعيا والانتزاعيات لا تحقق له في الخارج الا بوجود منشائها فلا يكون منشأ لامتياز الغير الا بمعنى ان منشأ انتزاعه منشأ لامتياز
الغير فيكون منشأ امتياز الغير حقيقة هو ذلك المنشأ وذلك المنشأ لا بد ان يكون ممتازا بالذات والا يجري الكلام فيه ولا يتسلسل بل
ينتهي بالضرورة الى امر يكون ممتازا بالذات ومنشأ لامتياز الغير ولما ورد عليه بان هذا مبني على انه لا يكون للانتزاعي احكام سوى
احكام منشئه وهذا امر مشى عليه هذا الناظر في مواضع عديدة من كتابه ولا برهان عليه عرض في جديدة لدفعه فقال لا يخفى على من له
ادنى مساس ان المقصود ان الانتزاعي ليس له وجود مغاير لوجود المنشأ بل وجوده تابع لوجود المنشأ فانه اذا كان له وجود مغاير

لوجود المنشأ كان صفة منضمة للانتزاعيات ايضا لو كان المعنى الانتزاعي موجودا بوجود مغاير لوجود المنشأ يلزم التسلسل في الامور المتكررة بالنوع اقول لا يخفى على من له ادنى مساس ان هذا المقصود لا يفي بالمقصود فانه لا نزاع بل لا يمكن ان ينازع احد في انه ليس للانتزاعيات وجود على حدة كوجود المنضمات في نفس الامر ولا في ان لها وجودا مستقلا في الذهن ولذا قالوا ان الانتزاعيات بعد الانتزاع تصير منضمات ولا في ان وجود الانتزاعي في نفس الامر عبارة عن وجود منشئه بحيث ينتزع عنه ذلك الانتزاعي فهذه الامور الثلثة متفقة عليها انما النزاع في ان وجود الانتزاعي بمعنى وجود منشئه بل يكون سببا لان يقال الانتزاعي موجود في نفس الامر وباعثا لاجراء الاحكام عليه سوى احكام المنشأ ام لا فظن [1] صدر الشيرازي في حواشي شرح التجريد ان ليس هذا الوجود التبعي وجودا له في نفس الامر حتى قال بان 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 [2] الدواني في مواضع من حواشي شرح التجريد من ان هذا الوجود وان كان وجودا تبعيا لكنه وجود في نفس الامر ويمكن مبنى لاجراء الاحكام عليه غير احكام المنشأ ولنعم ما قيل آفة العلم التقليد فاخرج عن ربقة التقليد ولولا خوف الملالة 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 ليس له 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 لكل ممكن مع ما عداه من الاشياء الا متناهية نسبة واقلها المغايرة واللازم باطل فالملزوم كذلك وهذا مطابق لما حققه المحققون من ان الانتزاعي لا تحقق ولا وجود له الا تحقق المنشأ ووجوده اقول فيه خطأ قديم من نسبة القول المحيط الى من ليس له وعدم الفرق بين المورد ومن هو 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 قديمة قيل المراد بحدوث النفس صدوث تعلقها بالبدن سواء كانت النفس حادثة او قديمة اقول هذا انما يتم لو لم يكن للنفس قبل تعلقها بالبدن ادراك اصلا بما سوى ذاتها وصفاتها وهو في حيز الخفاء وبهذا ظهر سخافة ما قيل ان استحالة التسلسل المذكور لا تتم اذا قيل بقدم النفس وقدم تعلقها ايضا كما هو مذهب القائلين بالتناسخ انتهى كلامه ملخصا ورد عليه في بداية 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 نظريتهما 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 وح تختل استحالة بحدوث النفس ولا يتاتى على تقدير قدمها وما ذكره المورد لا يمس هذا الكلام اقول العجب انه لم يتنبه لخطائه بعد التنبيه فان القول بان

[1] اى مولانا صدر الدين الشيرازي منه مدظله

[2] اى مولانا جلال الدين الدواني منه مدظله

استحالة التسلسل يتاتى على تقدير قدم النفس ايضا وان كان سخيفا لما ذكره لكن لا وجه لسخافة القول بان استحالة لا يتاتى
على مذهب التناسخ كما بينهناك عليه والعجب انه مع تطويل الكلام لم يفهم المرام فكيف لو كان مختصرا قوله كما في عدم عدم قديم قال
الفاضل الرامفوري العدم الاول مضاف الى العدم الثاني الموصوف بالقديم والمراد بالعدم القديم العدم السابق وبالعدم المضاف
العدم اللاحق فيكون هذا مثالا لكون العدم اللاحق انتفاء للعدم السابق وتعقبه بعض الناظرين بانه لا معنى لكون العدم اللاحق
انتفاء للعدم السابق اصلا اذ انتفاء العدم السابق لا يكون الا بالوجود لا بالعدم والا يلزم ارتفاع النقيضين واجيب عنه في
بداية الورى بان هذا الوجود كانه هو العدم اللاحق للعدم السابق الا ترى الى ما قال المحشي في ما سياتي من انا اذا فرضنا ان زيدا معدوم
ثم وجد ثم عدم فيصدق اولا زيد معدوم وثانيا لا معدوم وثالثا ليس بلا معدوم الى آخر ما قال ولما لم يتامل ذلك الناظر في هذا الجواب
حق التامل عاد في حواشيه 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 في الكتب المعتبرة المشهورة كالافق المبين وغيره والتنافي بين هذين المفهومين اجلى من ان يخفى على البله
والصبيان فكيف يمكن ان يقال ان الوجود كانه هو العدم وان احدهما هو الآخر واطلاق احدهما على الآخر لم يعهد في كلامهم بل
بداهة العقل شاهدة على بانه سفسطة وصدق لا معدوم على زيد مثلا في حالة الوجود لا يقتضي صدق العدم على الوجود لا كون احدهما
عين الآخر بل انما يقتضي كونه نقيضا له ضرورة ان نفي النفي اثبات والحق ان الاشتغال بتوهين امثال هذه المزخرفات تضييع الاوقات
اقول الحق ان الاشارة بهذه الى ما اورده هذا الناظر من المزخرفات والاشتغال بتوهينها وان كان تضييعا للاوقات الا انه يجب
سد الوقوع النظار في المغالطات لم يقرع سمعه ما هو دائر على السنتهم من ان عدم العدم هو الوجود فاضافوا العدم الى العدم فكيف
يصح الكاره غاية ما في الباب انه ملازم للوجود وهو امر آخر وبه ظهر سخافة قوله لم يعهد في كلامهم فانه مبني على عدم تصفح مرامهم وما قال
من ان صدق لا معدوم على زيد في حالة الوجود لا يقتضي الخ سخيف جدا فانه لما اطلق على زيد في حالة وجوده لا معدوم وغير
معدوم او معدوم العدم او نحو ذلك دل ذلك على قيام عدم العدم في 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 العقلي الخ حاصله انه لو جاز تعلق الزوالين فاكثر بشئ واحد لبطل
الحصر العقلي 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 العقلي لانه 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 ففي الحقيقة ليس
في كل حادث الا زوال واحد وزائل واحد فعدمه السابق ليس غير العدم اللاحق الا انه لما تخلل الوجود بينهما وامتاز الزمان السابق عليه من
الزمان اللاحق منه عد اعدمين 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 حدمان سابقان واذ ليس فليس وبهذا ظهر سخافة
قول بعض الناظرين في قديمته انت تعلم ان زوال الشئ عبارة عن رفعه الخاص اعني رفعه بعد تحققه كما مر من الشارح ولا استحالة
في تعدد الرفع الخاص لشئ بل لكل حادث رفعان خاصان سابق ولاحق فلا يلزم على تقدير تعدد الزوال للزائل عدم بقاء الحصر العقلي
بين الشئ ونقيضه ضرورة ان الزوال ليس نقيضا للزائل وان كان رفعه لا ان يكون لشئ واحد نقيضان انتهى قلت اورد عليه

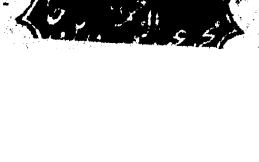
لعله
على الورى
رستم على
رح ١٢
منه
مظله

هداية الورى اما اولا فبان قوله بل الكل حادث رفعان خاصان سابق ولاحق بنافي مامر منه من ان الرفع الخاص رفع الشئ بعد تحققه
عن اما ثانيا فبان قوله ضرورة ان الزوال آه غير مسلم اذ سمعت ان رفع كل شئ نقيضه فما معنى ان الزوال ليس نقيضا للزائل واما ثالثا
فبانه يلزم قطعا على تقدير تعدد الزوال بان يكون للشئ واحد نقيضان ويبطل الحصر العقلي بين الشئ ونقيضه لتحقق الثالث واجاب
ذلك الناظر في جديدته عن الاول بان معنى قولهم رفع الشئ بعد تحققه رفع خاص له كما ان رفعه قبل تحققه رفع خاص له لان الرفع
الخاص عبارة عن رفعه بعد تحققه فقط وعن الثاني بان الزوال لما كان عبارة عن رفع الشئ بعد تحققه فهو نحو خاص من رفعه
فيكون اخص 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 ثم كلا مع انهم انما قسموا الرفع الى قسمين العدم السابق والرفع اللاحق
ولم يجوزوا ان يكون لشئ رفعان لاحقان احدهما سابقان دبا لجملة 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 ما فيه ولم يبين ما فيه **فتعقب** في هداية الورى بان المقدمتين الاتيتين في كلام المجيب احدهما مما
اقره المحشي سابقا حيث قال الحق ان العدد من الامور الانتزاعية والثانية مما اتفق عليه المحققون فلا يعلم وجه ما فيه **واجاب**
عنه ذلك الناظر في جديدته بان اتفاق المحققين عليها ممنوع فان الدواني[1] صرح في الحاشية القديمة بانه يجوز ان يكون الانتزاعي
عند تصوره حاصلا في الاذهان بامر ليس اياه لا بكنهه لا بد لنفي ذلك من دليل **اقول** الدواني وان ابدع احتمال ان تكون الانتزاعيات
منتزعة بوجهه اولم يقدر على دفعه ناظر وكلامه كالخوانساري والقراباغي وغيرهما لكن عبارات القدماء تنبئ ان كنه الانتزاعي ليس الا
ما حصل في الذهن وقد اخذه بعضهم صاحب رئيس[2] العناصة في الشفاء من ان الوجود اعرف الماهيات وصرح به الصدر[3] 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 ههنا على
طورهم فلا يضر القدح فيه **قوله** حقيقة تقييدية **آه قال بحر**[4] العلوم ان الوحدات الكثيرة لم تكن حقيقة احدية مقررة 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 الذاتية **واورد عليه** بان الوحدات قبل عروض الهيئة اما ان تكون حقيقة عددية فمع الحاجة الى عروض
الهيئة اولا فتكون الوحدات حقيقة عددية من مقولة الكيف بسبب الامر الخارج هو الهيئة فتلزم المجعولية الذاتية قطعا **واجاب** عنه
بعض الناظرين سلمه الله تعالى في قديمته بان محصل كلام ذلك البحر ان ذاتيات العدد الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة
الاجتماعية فعند تحقق الهيئة يصير مجموع الوحدات من حيث كونها معروضة للهيئة عددا كما يقال قطعات الخشب من حيث عروض الهيئة

[1] اى مولانا جلال الدين الدواني منه ظله
[2] اى الشيخ ابو علي بن سينا منه ظله
[3] صدر الدين الشيرازي منه ظله
[4] اى مولانا بحر العلوم قدس سره منه ظله

سر بر فلا تزيد ذاتيات العدد على الوحدات فلا تلزم المجعولية الذاتية غاية الامر ان يكون العدد عبارة عن الوحدات المعروضة للهيئة وهذا تهذيان كل وحدة وحدة وكذا الوحدات بلا عروض الهيئة وان لم يكن كما لكن مجموع الوحدات المعروضة للهيئة الوحدانية ليست كيفما قبل كم بالضرورة انه قابل للمساواة والمفاوتة لذاته فهو مندرج تحت الكم بالذات وتعقب في بداية الوردي بوجهين الاول ان قوله ذاتيات العدد الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة مع انه يخالف قوله الاحق علة الامر ان يكون العدد عبارة عن الوحدات المعروضة للهيئة غير مطابق للواقع فان الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة هو العدد على تقدير عروض الهيئة لا ذاتيات العدد ودفعه ذلك الناظر في جديدته بان هذا الايراد غير وارد الا على العبارة المنقولة من النسخ المطبوعة لحاشية وقد وقع فيه غلط من ناسخها وعبارته الصحيحة ان ذاتيات العدد الوحدات وهي من حيث انها معروضة للهيئة عدد الخ ولا يرد الايراد على هذه العبارة اقول لم اجد ههنا مسلكا غير الاقرار بالغلط اقر به لكن برأ نفسه منه ونسبه الى ناسخه والله اعلم بطواهره وسرائره وثانيهما ان قوله ولا تلزم المجعولية الذاتية ممنوع فان ذاتيات العدد لما لم ترد على الوحدات كما اعترف هو به فنقول ان العدد ليس عبارة عن كل وحدة وحدة ولا عن الوحدات الكثيرة من حيث انها كثيرة بل عن الوحدات من حيث عروض الهيئة فقبل عروضها لم تكن الوحدات عددا ومن سقوله الكم لما عرضت ولوحظت معها من غير ان تدخل الهيئة في قوام العدد صارت عددا وهل هذا الا المجعولية الذاتية ودفعه ذلك الناظر بانه قد صرح الشيخ في الشفا بان المبدأ شئ لا يجب ان يكون من جنس ذي المبدأ ولا ان يكون ذو المبدأ من جنس المبدأ وذكر هناك ان الوحدة مبدأ العدد وليست كما فلا يلزم من كل وحدة وحدة وكون الوحدات الكثيرة من حيث انها كثيرة غير كم ان لا تكون مجموع الوحدات مع اعتبار الهيئة كما ولا تلزم المجعولية الذاتية اصلا اذ الهيئة الصورية لم تجعل الوحدات الكثيرة من حيث انها كثيرة بل زيادة امر عددا بل عند تحققها يصير مجموع الوحدات المعروضة للهيئة عددا فالهيئة الصورية لم يجعل العدد عددا حتى تلزم المجعولية الذاتية بل عروضها جعل غير العدد عددا ولا يلزم منه زيادة جزء ولا المجعولية الذاتية اقول ايراد كلام الشيخ ههنا لا دخل له في هذا المقام فانا لم ننكر احد عدم اتحاد المبدأ وذي المبدأ جنسا حتى يجعل كلام الشيخ رد اعليه انما الكلام في لزوم المجعولية الذاتية وما ذكره في عدم لزومها بقوله اذ الهيئة الصورية الخ غير واف بالمقصود لجواز التشقيق المذكور فيه ايضا كما لا يخفى على من له ادنى مسكة قوله واما الثانية فلا تتجاوز الاربعة عند احد الجزء الرابع هو الصورة الشخصية كما حققنا في بداية الوردي وما قال بعض المناظرين في جديدته من انه لا يخلو اما ان تكون الصورة التي هي جزء رابع للجسم عبارة عن الصورة الجسمية او النوعية التي تشخصت بالهيولى فليست جزءا رابعا للجسم واما ان يكون امرا آخر سوى الجسمية والنوعية فاما ان تكون تلك الصورة ملازمة للهيولى اولا وعلى الثاني لا يكون جزءا للجسم اصلا وعلى الاول فاما ان يكون لا احتياج من الجانبين فيلزم الدور او من جانب واحد ولا بد حينئذ ان تكون الصورة محتاجة الى الهيولى اذ لا احتمال للاول الهيولى مفتقرة الى الصورة فتكون الهيولى علة مطلقة لها او آلة او واسطة بينهما فسخيف جدا فان المختار ان يختار الشق الاول ويقول الترتيب ههنا بالاعتبار وهذا ظاهر جدا وتعريجي ان امثال هذه التفوهات غير قابلة للالتفات ولقد استراح القلم من هذا الرقم نهار السبت الخامس عشر من جمادى الاولى سنة سبع وثمانين بعد الالف والمائتين من هجرة سيد الثقلين صلى عليه وعلى آله رب المشرقين حين اقامتي بالوطن حفظ عن شرور الزمن واخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين والصلوة على سيدنا محمد وآله وصحبه اجمعين

قد تمت الرسالة اوائل ربيع الحجة سنة سبع وثمانين بعد الف ومائتين من الهجرة ولا جل سند انها في المطبعة النظامية مطبوعة طبع ختم المعنى بالطبع وسمت علامة خطه بقلمه على الخاتمة



وما توفیقی الا باللہ

عرض حال شاکر شکستہ بال راجی رحمت ایزد متعال

صاحب نظران از سر انصاف ببینید ارزان چہ قدر کردہ ام این جنس گران را

مجموعہ نادر

حواشی زاہدیہ متعلقہ رسالہ قطبیہ معروف بہ میرزاہد رسالہ

حاشیہ غلام یحیی مسمی بہ لوار الہدے فی اللیل والدجی

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

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

التماس

بر ناظرین این گوہر گرانمایہ مخفی مباد کہ محشی و مصنف این مجموعہ نادر باقتضای 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 و ما علینا الا البلاغ

بمرتبہ اول یکہزار **قیمت** فی جلد عما چہرہ دار

